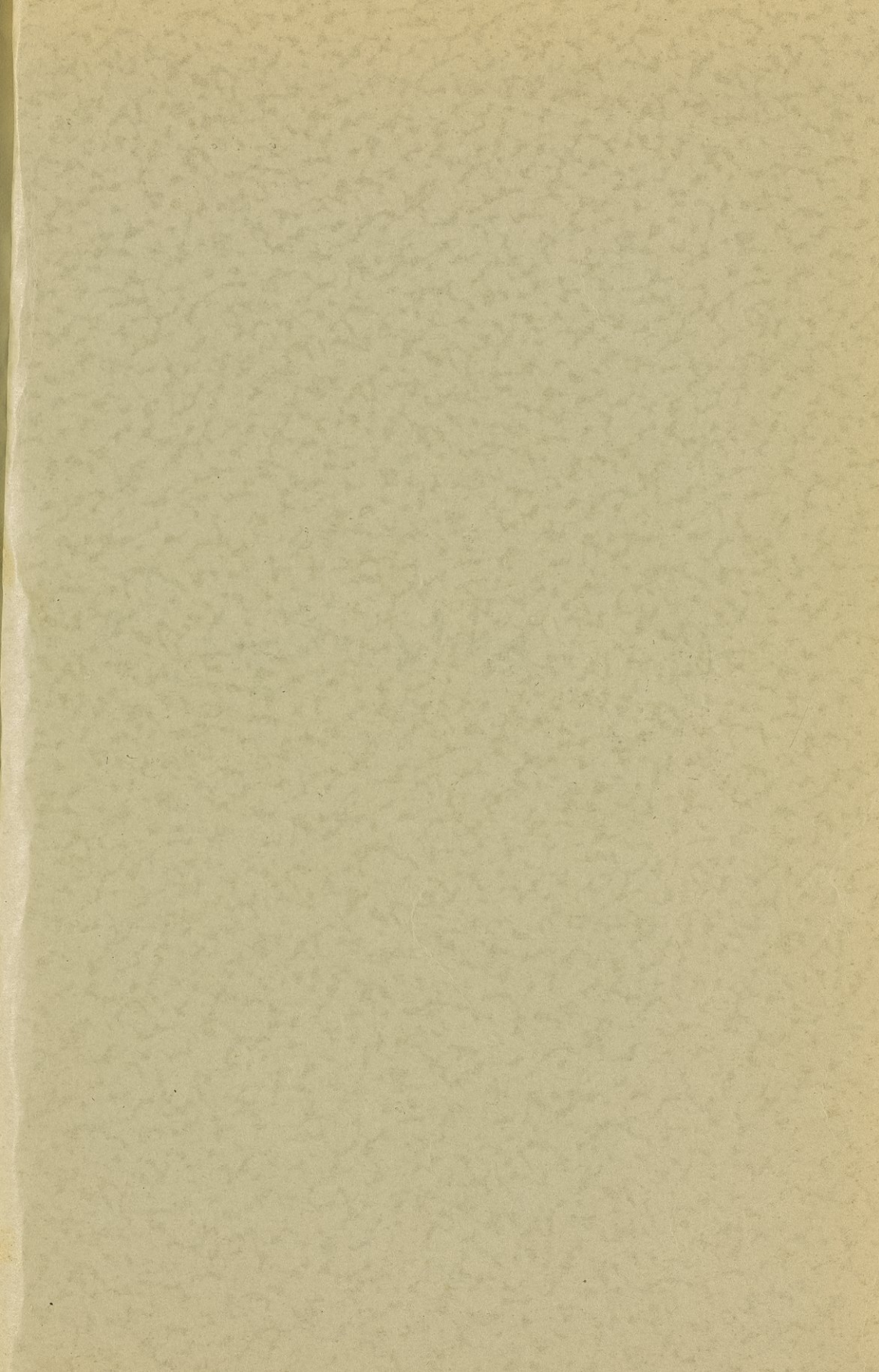


محمد الهدى الحسيني الشيرازي

الْوُصُولُ
إِلَى كِفَايَةِ الْأُصُولِ

الجزء الثالث



al-Shirāzī, Muḥammad al-Mahdī al-Ḥusaynī

محمد المهدي الحسيني الشيرازي

al-Wusūl lā Kifāyat al-usūl

الْوُصُولُ
إِلَى كِفَايَةِ الْأَصُولِ

الجزء الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين
ولعنة الله على اعدائهم الى قيام يوم الدين .

وبعد : فهذا الجزء الثالث من (الوصول) في شرح كفاية
الاصول للمحقق اية الله الخراساني قدس سره ، كتبته للايضاح ،
والله اسئل التوفيق والتمام والثواب ، انه ولي ذلك ، وهو المستعان .

محمد بن المهدي

كربلاء المقدسة

المقصد الرابع

في العام والخاص

فصل

قد عرف العام بتعاريف، وقد وقع من الاعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارة و الانعكاس اخرى بما لا يليق بالمقام، فانها تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال عنه بالماء الشارحة لاواقعة في جواب السؤال عنه بالماء الحقيقية.

(المقصد الرابع) من مقاصد الكتاب (في العام والخاص) وفيه فصول :

فصل

في بيان تعريف العام وتقسيمه إلى البدلي والشمولى والمجموعي (قد عرف العام بتعاريف وقد وقع من الاعلام فيها النقض بعدم الاطراد) وما نعمة الاغيار (تارة و) عدم (الانعكاس) وجامعية الافراد (اخرى بما لا يليق بالمقام) مصداق ما هو النقض ، وبين وجه عدم اللياقة بقوله : (فانها تعاريف لفظية) ومن المعلوم ان المقصد بالتعريف اللفظي هو شرح مسمى اللفظ في الجملة بحيث (تقع) هذه التعاريف (في جواب السؤال عنه) أي عن العام (بالماء الشارحة) فانه إذا قيل « ما هو العام » تقع هذه التعاريف في الجواب ، وقد تقرر في المنطق جواز كون التعريف اللفظي اعم من المعرف أو اخص نحو « سعدانة نبت » ، و (لا) تكون هذه التعاريف تعاريف حدية (واقعة في جواب السؤال عنه) أي عن العام (بالماء الحقيقية) المطلوب بها حقيقة المحدود المستلزم للتساوي بين المعرف والمعرف نحو « الحيوان الناطق » في جواب الانسان ما هو ، وإنما قلنا بكون تعاريف العام لفظية لا حقيقية لوجهين :

كيف و كان المعنى المركز منه في الاذهان اوضح مما عرف به مفهوما ومصداقا، ولذا يجعل صدق ذلك المعنى على فرد وعدم صدقه المقياس في الاشكال عليها بعدم الاطراد او الانعكاس بلاريب فيه ولا شبهة تعتريه من احد ، والتعريف لا بد ان يكون بالاجلي كما هو اوضح من ان يخفى.

« الاول » ما اشار اليه بقوله : و (كيف) تكون هذه التعاريف حقيقية (و) الحال انه (كان المعنى المركز منه) أي من العام (في الاذهان اوضح مما عرف) العام (به مفهوما ومصداقا) يعني ان مفهوم المعنى المركز المعروف اوضح من مفهوم هذه المعارف ومصاديق المعنى المركز اوضح من مصاديق هذه المعارف ، ولو كان هذه التعاريف حقيقية لامتنع ذلك لانه لا يجوز التعريف بالأخفى في التعريف الحقيقي . قال في التهذيب ويشترط ان يكون مساويا واجلي (ولذا) الذي ذكرنا من اجلائية العام المعروف عند الذهن من هذه المعارف (يجعل صدق ذلك المعنى) المرتكز (على فرد وعدم صدقه) على اخر (المقياس في الاشكال عليها) أي على هذه التعريفات (بعدم الاطراد أو الانعكاس) فيقال : العام صادق على هذا الفرد مع ان هذا التعريف لا يشمل - فهو غير منعكس - او العام ليس صادقا عليه مع ان التعريف يشمل - فهو غير مطرد - (بلا ريب فيه) أي في صدق المرتكز وعدم صدقه (ولا شبهة تعتريه من احد ، والتعريف الحقيقي) (لا بد) و (ان يكون بالاجلي كما هو اوضح من ان يخفى) .

وان شئت قلت في صورة القياس : ان هذه المعارف اخفى ، والمعرف الحقيقي يمتنع ان يكون اخفى ، فليست هذه المعارف بمعارف حقيقي : اما الصغرى فلما تقدم من اوضحية المعنى المرتكز الذي هو المعرف ، واما الكبرى فلما ذكر في المنطق ، وحينئذ فلا يبقى إلا ان تكون تعاريف لفظية التي هي عبارة عن تبديل لفظ بلفظ آخر اوضح منه في الجملة .

« الوجه الثاني » - انه حيث لا يترتب على فهم العام بكنهه ثمرة عملية ، فلا وجه لجعل التعاريف حقيقية وتجشم اصلاحها طردأ وعكسا ، وقد اشار إلى هذا

فالظاهر ان الغرض من تعريفه انما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما لا شبهة في انها افراد العام ليشار به اليه في مقام اثبات ما له من الاحكام ، لا بيان ما هو حقيقته وما هيته لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الاحكام من افراده ومصاديقه ، حيث لا يكون بمفهومه العام محلا لحكم من الاحكام . ثم

بقوله : (فالظاهر ان الغرض من تعريفه) أي العام (انما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما لا شبهة في انها افراد العام) سواء كان شاملا لبعض الاغيار ام لا ، وسواء كان شاملا لجميع الافراد ام لا ، إذ المقصود من التعريف الموجبة الجزئية (ليشار به) أي بذلك المفهوم الواقع في التعريف (اليه) أي إلى العام (في مقام اثبات ماله من الاحكام) وقد ذكرنا ان التصور بوجه ما كاف في التصديق لثبوت الحكم (لا بيان ما هو حقيقته وماهيته لعدم تعلق غرض) عملي (به) أي ببيان الحقيقة .

ان قلت : الغرض العملي هو معرفة افراده حتى يرتب عليها الحكم المتعلق بالعام . قلت : هذا الغرض حاصل بدون التعريف لما تقدم من معلومية المفهوم لدى الازهان ، وإلى هذا اشار بقوله : (بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الاحكام) المتعلقة بذلك العام (من افراده ومصاديقه) فلا نحتاج إلى تعريف المفهوم (حيث) ان الحكم متعلق بالافراد المعلومة لدى الازهان ، و (لا يكون) المحكوم (بمفهومه العام محلا لحكم من الاحكام) . والحاصل ان الحكم مترتب على الافراد لا على المفهوم فلا غرض في تحديده ، ولكن لا ينفخ ورود الاشكال على كثير مما ذكر ، كما يظهر من مراجعة الحواشي والمطولات .

(ثم) انهم ذكرنا ان العموم على ثلاثة اقسام :

« الاول » - العموم الاستغراقي ، وهو ما يكون الحكم فيه متعلقا بكل فرد ، بحيث يكون لكل فرد اطاعة ومعصية مستقلة بدون ارتباط لبعض الافراد ببعض ،

الظاهر ان ما ذكر له من الاقسام - من الاستغراقى والمجموعى والبدلى - انما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به والا

نحو « اكرم العلماء » فان اكرام كل فرد من افراد العلماء واجب وتركه حرام ، فلو اكرم فرداً ولم يكرم آخر كان مطيعاً بالنسبة إلى الاول وطاعياً بالنسبة إلى الاخر .
« الثاني » - العموم المجموعى ، وهو ما يكون الحكم فيه متعلقاً بالمجموع من حيث المجموع ، فله اطاعة واحدة وهو فيما اتى بالكل ومعصية واحدة وهو فيما ترك الجميع أو البعض ، نحو مالو وقع ابن المولى في البئر واحتاج المولى إلى جميع الحبال الموجودة في الدار لا تقاذه فقال لعبده « جئني بالحبال » فان لهذا الامر اطاعة واحدة وهي الاتيان بجميعها ومعصية واحدة وهي ترك الجميع أو ترك حبل واحد منها .

« الثالث » - العموم البدلى ، وهو ان يكون التكليف واحداً ولكنه متعلق بجميع الافراد على سبيل البدل ، بحيث لو اتى بواحد كان مطيعاً ولو ترك الكل كان عاصياً ، نحو « جئني برجل » فانه لو اتى برجل واحد كان مطيعاً ولو ترك الكل كان عاصياً .

إذا عرفت هذا نقول : (الظاهر ان ما ذكر له من الاقسام من الاستغراقى والمجموعى والبدلى) ليس بسبب اختلاف العام في نفسه ، بل (انما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به) .

وقد علق المصنف « ره » في الهامش ما لفظه : ان قلت : كيف ذلك ولكل واحد منها لفظ غير ما للاخر مثل أي رجل للبدلى وكل رجل للاستغراقى ؟ قلت : نعم ، ولكنه لا يقتضى ان تكون هذه الاقسام له ولو بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الاحكام ، لعدم امكان تطرق هذه الاقسام إلا بهذه الملاحظة - فتأمل جيداً انتهى .

وحاصل مراده في الجواب انه - وان سلمنا اختلاف لفظ العام - إلا انا نقول مدشاً ذلك لحاظ الواضع اختلاف كيفية تعلق الحكم (وإلا) يكن هناك اختلاف في

فالعوموم في الجميع بمعنى واحد ، وهو شمول المفهوم للجميع ما يصلح ان ينطبق عليه ، غاية الامر ان تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعا على حدة للحكم واخرى بنحو يكون الجميع موضوعا واحد ، بحيث لو اخل باكرام واحد في اكرم كل فقيه مثلا ، لما امتثل اصلا ، بخلاف الصورة الاولى فانه اطاع وعصى وثلاثة بنحو يكون كل واحد موضوعا على البدل ، بحيث لو اكرم واحدا منهم لقد اطاع وامتثل كما يظهر لمن امعن النظر وتأمل . وقد انقدح ان مثل شمول عشرة وغيرها لاحادها المندرجة تحتها ليس من العوموم

كيفية تعلق الحكم (فالعوموم في الجميع بمعنى واحد ، وهو شمول المفهوم للجميع ما يصلح ان ينطبق عليه) من الافراد (غاية الامر ان تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعا على حدة للحكم) فيكون له اطاعات ومماص (واخرى بنحو يكون الجميع موضوعا واحداً) بنحو المجموعى (بحيث لو اخل باكرام واحد) من الفقهاء (في) ما لو قال المولى (اكرم كل فقيه مثلاً ، لما امتثل اصلا ، بخلاف الصورة الاولى) اعني الاستغراقي (فانه) لو اخل باكرام واحد (اطاع وعصى ، وثلاثة) يكون الحكم (بنحو يكون كل واحد موضوعا على البدل ، بحيث لو اكرم واحداً منهم لقد اطاع وامتثل كما يظهر لمن امعن النظر وتأمل) .

وقد يفرق بين الثلاثة بمباراة اخرى ، وهي ان العام الاستغراقي يطاع بفعل واحد ويمعصى بترك اخر ، والعام البدلى يطاع بفعل واحد من الافراد ويمعصى بترك الجميع ، والعام المجموعى يطاع بفعل الجميع ويمعصى بترك واحد ، فالعام المجموعى والبدلى متما كسان في الاطاعة والمعصية .

(وقد انقدح) من قولنا في تعريف العام : « وهو شمول المفهوم للجميع ما يصلح ان ينطبق عليه » (ان) اللازم ان يكون للعام مفهوم واحد ملحوظ بنحو يصلح للانطباق على كل فرد من افراد العام ، فـ (مثل شمول عشرة وغيرها لاحادها المندرجة تحتها ليس من العوموم) لوضوح الفرق بين العام نحو العلماء وبين اسماء العدد

لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها - فافهم .

فصل

لاشبهة في ان للعموم صيغة تخصه لغة وشرعا كالخصوص ، كما يكون
ما يشترك بينهما ويعمهما ،

كعشرة ومائة ، فان العلماء ينطبق على الجميع بلحاظ مفهوم العام الساري في كل واحد
من الافراد ، بخلاف اسماء العدد (لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد
منها) إذ ليس لها صفة قابلة للانطباق ، إذ اسم العدد وضع لمعنى منطبق فعلا على جميع
الاحاد وليس فيه ماهية قابلة الانطباق على الافراد . والحاصل ان افراد العالم من
مصاديقه ، بخلاف عشرة فان الافراد ليس من مصاديقها بل من اجزائها .
نعم لفظة عشرة بالنسبة إلى العشرات التي هي مصاديقها كعشرة افراس وعشرة
اناسي وعشرة اثواب من قبيل العام لان كل عشرة مصداق ، فلفظة العشرة بالنسبة إلى
العشرات عام وبالنسبة إلى افرادها ليست بعام (فافهم) يمكن ان يكون اشارة إلى عدم
تسليم الفرق بما ذكر بين العام المجموعى وبين اسم العدد ، اذا لاحاد في كل واحد منها
جزء ، وفيه مالا يخفى .

فصل

في بيان وجود الفاظ العموم ودفع بعض الاشكالات عنها (لا شبهة في ان
لعموم صيغة تخصه لغة وشرعا) خلافا لمن ذهب إلى ان جميع الصيغ المدعي وضعها
لعموم فهي موضوعة للخصوص ، ومن قال بأنها مشتركة بين العموم والخصوص إلى
غير ذلك من الاقوال . والحاصل ان للعموم لفظ موضوع (كالخصوص) الذي له
لفظ موضوع كالاتام الشخصية (كما يكون ما يشترك بينهما ويعمهما) فيكون استعماله
في كل من العموم والخصوص على نحو الحقيقة ، وذلك كالمعرف باللام فانها لو كانت
للمهد كانت للخصوص وان كانت للاستغراق كانت للعموم . وانما قلنا بوجود الفاظ

ضرورة ان مثل لفظ كل وما يرادفه في اى لغة كان يخصه، و لا يخص الخصوص ولا يعمه و لا ينافى اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية بادعاء انه العموم او بعلاقة العموم والخصوص، ومعه لا يصغى الى ان ارادة الخصوص متيقنة ولو في ضمنه بخلافه، وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن اولى، و لا الى ان

العموم (ضرورة ان مثل لفظ كل وما يرادفه في اى لغة كان يخصه) أي يختص بالعموم حتى يكون استعماله في الخصوص مجازاً ، الا ترى انه لو قال « اكرم كل من دخل دارى » فهم العرف منه الاستغراق بحيث لو لم يكرم واحداً كان معاقبا (و) لفظ كل (لا يخص الخصوص) بحيث يكون موضوعا للخاص فقط حتى يكون استعماله في العام مجازاً (ولا يعمه) أي الخصوص بحيث يكون مشتركا بينهما حتى يكون استعماله في كليهما على نحو الحقيقة .

(و) ان قلت : لو كان لفظ كل موضوعا للعموم لما جاز ان يقال « زيد كل الرجل » مما استعمل فيه لفظ كل في الخصوص . قلت : (لا ينافى اختصاصه) أي كل (به) أي بالعموم (استعماله في الخصوص عناية بادعاء انه العموم) حتى يكون التصرف في امر عقلي ، وهو ادعاء ان زيدا من افراد العام (او) مجازاً بغير عناية الادعاء بل (بعلاقة العموم والخصوص) وهو استعمال لفظ العام و ارادة الخاص حتى يكون التصرف في امر لغوي (ومعه) أي مع قيام الضرورة على ما ذكر (لا يصغى الى) انكار ذلك الذي ذكرنا من الوضع للعموم وادعاء ان لفظ كل ونحوه موضوع للخصوص فقط مستدلا بـ (ان ارادة الخصوص متيقنة ولو في ضمنه) أي ضمن العموم ، اذ الخاص مراد على اى حال ، فانه ان اريد الخاص فهو المطلوب وان اريد العام كان الخاص مراداً ايضاً ، لان الخصوص بعض العموم و ارادة الكل تقتضى ارادة البعض (بخلافه) أي العموم ، فان ارادته مشكوكة (وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن اولى) فان الوضع يتبع ما هو اكثر فائدة في مقام التفهيم والتفهم ، والمتيقن اقرب الى التفهيم والتفهم من المشكوك كما لا يخفى (و) كذلك (لا) يصغى (إلى ان) وضع

التخصيص قد اشتهر وشاع حتى قيل « ما من عام إلا وقد خص » ، والظاهر يقتضى كونه حقيقة لما هو الغالب تقليلاً للمجاز، مع ان تيقن ارادته لا يوجب اختصاص الوضع به ، مع كون العموم كثيراً ما يراد ، واشتهار التخصيص لا يوجب كثرة المجاز لعدم الملازمة بين التخصيص والمجازية .

اللفظ للعموم يقتضى كثرة المجاز ، بخلاف وضعه للخصوص فانه سبب لقلة المجاز لان استعمال اللفظ في الخصوص اكثر من استعماله في العموم ، اذ (التخصيص قد اشتهر وشاع حتى قيل « ما من عام الا وقد خص » ، والظاهر) من حال الواضع الحكيم الذي يضع اللفظ لما هو اكثر دورانا (يقتضى كونه) موضوعاً للخصوص حتى يكون (حقيقة لما هو الغالب) مجازاً فيما هو النادر (تقليلاً للمجاز) .

وانما قلنا بعدم الاصغاء إلى هذين الوجهين لاسرين : الاول ما تقدم من قيام الضرورة على العموم ، فيكون هذان من قبيل الشبهة في مقابل البديهة . الثاني عدم سلامة كل من الوجهين من الخلل .

اما الوجه الاول فلما اشار اليه بقوله : (مع ان تيقن ارادته) أي الخصوص (لا يوجب اختصاص الوضع به) اذ الارادة المرددة بين كونها ضمناً لا تستلزم للوضع - على تقدير تسليم الاستلزام في الجملة - هو الارادة المستقلة .

وان شئت قلت : انه لما كان بين الخاص والعام بمحدودها تضاداً لم يكن الخاص بحدده متيقناً حتى يستلزم الوضع (مع) انه لو كانت ارادة العموم شاذاً حتى يلحق الوضع له بما لا فائدة فيه امكن ان يكون للقول بالوضع للخصوص وجه ، ولكن ليس كذلك لـ (كون العموم كثيراً ما يراد) من اللفظ .

(و) اما الوجه الثاني فلأن (اشتهار التخصيص لا يوجب كثرة المجاز لعدم الملازمة بين التخصيص والمجازية) لان التخصيص عن المراد لا عن المستعمل فيه ، فان العام في مورد ارادة الخاص مستعمل في عمومه ، وانما المراد من هذا العام المستعمل في العموم معناه الخاص بدالين ومدلولين كما ان ارادة المهود من « الرجل » لا يوجب

كما يأتي توضيحه، ولو سلم فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينة كما لا يخفى

فصل

ربما عد من الالفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي أو النهي، ودلالتها عليه لا ينبغي أن ينكر عقلاً لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة إلا إذا لم يكن فرد منها بوجود والا كانت موجودة، لكن لا يخفى أنها تفيده إذا أخذت مرسلة،

استعماله في المعبود حتى يلزم المجازية لأنه موضوع للطبيعة بلا عهد، بل اللام مستعملة في العهد و « رجل » مستعمل في معناه ومن انضمامها يفهم الرجل المعبود (كما يأتي توضيحه) انشاء الله تعالى .

(ولو سلم) التلازم بين التخصيص والمجاز (فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينة كما لا يخفى) إذ الاستعمال في غير المعنى الموضوع له مع القرينة لا يناق الحقيقة وإنما المضر هو كثرة الاستعمال بغير قرينة فانها توجب اجمال اللفظ - فتدبر .

فصل

في النكرة الواقعة في سياق النفي (ربما عد من الالفاظ الدالة على العموم النكرة) الواقعة (في سياق النفي) نحو لم يضرب احد (او النهي) نحو لا تضرب احداً (ودلالتها عليه) أي العموم (لا ينبغي أن ينكر عقلاً) فان العقل دال في المقام على العموم (لضرورة) انها يدلان على نفي الطبيعة و (انه لا يكاد يكون طبيعة معدومة إلا إذا لم يكن فرد منها بوجود وإلا) فلو كان بعض افراد الطبيعة موجوداً (كانت موجودة) وهو خلف (لكن لا يخفى انها) أي النكرة في سياق النفي (تفيده) أي العموم (إذا أخذت مرسلة) مطلقة .

وقد علق المصنف « ره » في الهامش ما لفظه : واحراز الارسال فيما اضيف اليه انما هو بمقدمات الحكمة، فلولاها كانت مهملة وهي ليست إلا بحكم الجزئية فلا تقيده

لا مبهمة قابلة للتقييد، والا فسلبيها لا يقتضى الاستيعاب السلب لما اريد منها
يقينا لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من افرادها ، وهذا

إلا نفي هذه الطبيعة في الجملة ولو في ضمن صنف منها فافهم فانه لا يخلو من دقة - انتهى .
وان شئت قلت : ان الطبيعة الواقعة في سياق النفي على ثلاثة اقسام :
« الاول » - الطبيعة المطلقة ، أي التي تمت فيها مقدمات الاطلاق ، كأن يقول
« لا تضرب احداً » مريداً بكلمة احد جميع مدلوله اللغوي ، ولا شك في افادة هذا
القسم العموم .

« الثاني » - الطبيعة المقيدة ، كأن يقول « لا تضرب احداً من العدول » وهذا
لا شك في افادته للعموم لكن بالنسبة إلى صنف خاص وهم العلماء فقط ، فهذا القسم
يشارك مع القسم الاول في افادة العموم ، وانما الفرق بأن الاول عام بالنسبة إلى جميع
افراد الطبيعة والثاني عام بالنسبة إلى جميع افراد هذا الصنف .
« الثالث » - الطبيعة المهملة ، بأن لم يكن المقام في مقام البيان فانه يحتمل العموم
ويحتمل التقييد ، كأن يقول « لا تكرم فاسقا » في مقام بيان رذيلة الفسق لكنه ليس
بصدد بيان جميع افراد الفساق حتى يشمل الكرماء منهم أو لا حتى لا يشملهم ، وهذا
القسم - وان كان في مقام الثبوت يرجع إلى احداً الاولين لانه اما ان يريد المطلق أو المقيد -
ولكنه في مقام الاثبات مجمل مررد .

وقد اشار المصنف إلى هذا بقوله : (لا مبهمة قابلة للتقييد) والاطلاق (والا)
فلو لم تتم مقدمات الحكمة ، بأن كانت النسكرة الواقعة في سياق النفي مهمة (فسلبيها لا
يقتضى الاستيعاب السلب لما اريد منها يقينا) ان مطلقا فطلق وان مقيداً فقيد ، و
(لا) يقتضى (استيعاب ما يصلح انطباقها) أي الطبيعة (عليه من افرادها)
بحسب الوضع اللغوي .

(وهذا) الذي ذكرنا من عدم افادة النسكرة في سياق النفي للعموم فيما كانت

لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية ، فانها بالاضافة الى افراد ما يراد منها الافراد التي تصلح لانطباقها عليها ، كما لا ينافي دلالة مثل لفظ كل على العموم وضعا كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله ، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة ، نعم لا يبعد ان تكون ظاهرة عند اطلاقها في استيعاب جميع افرادها .

مبهمة مبهمة (لا ينافي كون دلالتها) أي النكرة في سياق النفي (عليه) أي على العموم (عقلية ، فانها) أي الدلالة العقلية على العموم (بالاضافة إلى افراد ما يراد منها) فاللفظ عام بالنسبة إلى الافراد المرادة ان عاما فعام وان مقيداً فمقيد ، و (لا) تدل على العموم بالنسبة إلى (الافراد التي تصلح) الهية (لانطباقها عليها) في حال كونها مبهمة .

والحاصل ان الطبيعة لو كانت مطلقة دل اللفظ على نفي الطبيعة ، وذلك بضميمة حكم العقل بأن نفي الطبيعة يستلزم نفي جميع مصاديقها ، يدل على نفي جميع الافراد ، اما لو لم تكن الطبيعة مطلقة فلا يتم ذلك (كما لا ينافي دلالة مثل لفظ كل) وعامة واجمع ونحوها (على العموم وضعا كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله ، ولذا) الذي ذكرنا من ان العموم بحسب المدخول (لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة) ولو كان العموم بحسب المدخول من غير تقييد لم يمكن تقييده ، مثلاً لو قال « اكرم كل عالم أو عامة العلماء أو العلماء اجمع » افاد كل عموم العلماء لا الجاهل ، ولو قال « اكرم كل عالم عادل » افاد عموم العادل منهم بحيث يصير حال غيره حال غير العالم .

(نعم) لو لم تقيد النكرة في سياق النفي أو النهي في اللفظ بقيود ودار الامر بين الاهمال والاطلاق (لا يبعد ان تكون ظاهرة عند اطلاقها في استيعاب جميع افرادها) لان الاصل - في مقام الشك في الاطلاق - هو الاطلاق كما سيأتي في بحث المطلق والمقيد انشاء الله تعالى . وفسر السيد الحكيم مد ظله العبارة بغير ما ذكرنا فقال : قوله « ان يكون ظاهراً » يعني تفرق كل عن الاداة بأن الاداة مع اهمال مدخولها

وهذا هو الحال في المحلى باللام جمعا كان او مفرداً بناءً على افادته للعموم ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره واطلاق التخصيص على تقييده ليس الا من قبيل ضيق فهم الركية ، لكن دلالاته على العموم وضعا محل منع ، بل انما يفيد فيما اذا اقتضته الحكمة

يكون النفي مهما من حيث العموم والخصوص ، و (كل) مع اهل مدخولها وعدم اقترانه بما يقتضى تقييده أو اطلاقه تكون رافعة لاهماله وموجبة لاطلاقه - انتهى .
(وهذا) الذي ذكرنا من ان العموم بالنسبة إلى افراد ما يراد لا الافراد الذي يصح الانطباق عليها (هو الحال في المحلى باللام جمعا كان) نحو اكرم العلماء (أو مفرداً) نحو اكرم العالم (بناءً على افادته) أي المفرد المحلى (للعموم) كما هو مذهب جماعة (ولذا) الذي ذكرنا من ان المحلى لعموم المدخول لا للعموم بالنسبة إلى ما يصح الانطباق (لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف) نحو ان يقول اكرم العلماء المدول (وغيره) كأن يقول اكرم العلماء إذا كانوا عدولا ، مع ان اللام لو كان لعموم المدخول لزم التنافي بينه وبين تقييده المقتضى لعدم العموم .

(و) ان قلت : لو كان اللام لعموم المراد من افراد المدخول لم يصدق في نحو « اكرم العلماء المدول » انه مقيد ومخصص ، لان التخصيص عبارة عن تضيق دائرة العموم في فرض ثبوته ، وقد ذكرتم انه لا عموم في المقام فكيف يطلق عليه التخصيص قلت : (اطلاق التخصيص على تقييده ليس الا من قبيل ضيق فهم الركية) أي البُر ، فكما ان معنى ضيق في المثال احدائه ضيقا لا تضيقه بعد ما كان موسعا ، فكذلك في المقام فان معنى تخصيص المحلى حدوده مخصصا لا انه يطرأ التخصيص بعد العموم ، فليس المراد من التخصيص المعنى المصطلح حتى ينافي القول بأن المحلى لعموم المراد من المدخول (لكن) لا يخفى ان المعرف باللام وان اشتهر (دلالاته على العموم وضعا) ولكن (محل منع ، بل انما يفيد) أي المحلى يفيد العموم (فيما إذا اقتضته الحكمة) بان تمت مقدمات الاطلاق ، كما لو كان المولى في مقام البيان

او قرينة اخرى وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ولا مدخوله ولا وضع
اخر للمركب منها كما لا يخفى وربما يأتي في المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.

فصل

لا شبهة في ان العام المخصص بالمتصل او المنفصل حجة فيما بقي

وقال « اكرم العلماء » أو « احل الله البيع » (أو) كانت هناك (قرينة اخرى)
خاصة غير مقدمات الحكمة .

(وذلك) الذي ذكرنا من عدم دلالة المحلى على العموم وضعاً (لعدم اقتضائه)
أي العموم (وضع اللام) فاعل اقتضائه ، لان اللام اشارة إلى المهية المميزة في الذهن
(ولا مدخوله) لانه موضوع لنفس المهية (ولا وضع اخر للمركب منها) أي من
اللام ومدخوله (كما لا يخفى) بأدنى تأمل (وربما يأتي في) مبحث (المطلق
والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام) انشاء الله تعالى .

فصل

اعلم ان العام قد يخصص بدليل متصل ، كأن يقول « اكرم العلماء الا الفساق
منهم » وقد يخصص بدليل منفصل كأن يقول « اكرم العلماء » ثم يقول بعد مدة
« لا تكرم الفساق من العلماء » ، إذا عرفت ذلك فنقول : قد اختلف في حجية العام
بالنسبة إلى غير مورد التخصيص ام لا ؟ فذهب قوم إلى عدم الحجية فالعلماء غير
الفساق لا يجب اكرام جميعهم والمشهور على الحجية ، وبعضهم فصل بين المخصص المتصل
وبين المنفصل . وكيف كان فالحق انه (لا شبهة في ان العام المخصص بالمتصل أو
المنفصل حجة فيما بقي) لان العام كان ظاهراً في الجميع ، فبعد خروج بعض الافراد
لا ينثلم ظهوره في الباقي ، ولهذا لو لم يكرم العبد غير مورد التخصيص معتذراً بعدم
الظهور لم يقبل منه .

نعم هنا كلام لا بد من التنبيه عليه وهو ان الافراد بعد التخصيص على ثلاثة

فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقا ولو كان متصلا ، وما احتمل دخوله فيه ايضا اذا كان منفصلا هو المشهور بين الاصحاب ، بل لا ينسب الخلاف الا الى بعض اهل الخلاف ، وربما فصل بين المخصص المتصل فقيلا بحجته فيه وبين المنفصل فقيلا بعدم حجته ، واحتج النافي بالاجمال لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات و تعين الباقي من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح ،

اقسام : منها ما هو مقطوع الخروج ومنها ما هو مقطوع الدخول ولا شبهة فيها ومنها ما هو مشكوك الدخول والخروج كان لم يعلم انه فاسق حتى لا يكرمه أو عادل حتى يكرمه ، وفي هذا القسم انعقاد تفصيل وهو ان المخصص لو كان متصلا لم يكن العام حجة في هذا المشكوك لعدم ظهور العام في جميع الافراد حتى يقال : انه كان مشمولا للحكم العام ولم يعلم خروجه فيجب اكرامه ، ولو كان منفصلا كان العام حجة فيه لان العام شمله قطعا وخروجه مشكوك ، وإلى هذا التفصيل اشار المصنف «ره» بقوله : ان العام حجة فيما بقى (فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقا) وبين الاطلاق بقوله : (ولو كان) المخصص (متصلا) كذا العام حجة فيما بقى (ما احتمل دخوله فيه) اى في المخصص (ايضا اذا كان) المخصص (منفصلا) واما المشكوك الدخول فيها كان المخصص متصلا فليس العام حجة فيه (كما) سبق وهذا الذي ذكرنا من حجية العام في الباقي (هو المشهور بين الاصحاب ، بل لا ينسب الخلاف إلا الى بعض اهل الخلاف) من العامة . (وربما فصل بين المخصص المتصل فقيلا بحجته) أي العام المخصص (فيه) أي في الباقي (وبين المنفصل فقيلا بعدم حجته) فيه (واحتج النافي) للحجة مطلقا (بالاجمال) للعام بعد التخصيص (لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات) فلو قال « اكرم العلماء إلا الفاسق » لم يعلم ان المراد بالعلماء جميع العدول أو بعضهم ، لان العلماء لما صار مجازاً بسبب عدم ارادة ظهوره الاولى في العموم ولم تكن قرينة معينة للمجاز وكان المجاز كثيراً لم يمكن الاخذ بالباقي (و) ذلك لان (تعين الباقي من بينها) أي بين المجازات (بلا معين) يدل عليه (ترجيح بلا مرجح) وهذا كما لو كان لفظ الاسد مجازات كثيرة الرجل الشجاع والهرة الهاجمة والرجل الابخر

والتحقيق في الجواب ان يقال انه: لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً اما في التخصيص بالمتصل فلما عرفت من انه لا تخصيص اصلاً وان ادوات العموم قد استعملت فيه، وان كان دائرته سعة وضيقة تختلف باختلاف ذوى الادوات فلفظة كل في مثل كل رجل وكل رجل عالم قد استعملت في العموم وان كان افراد احدهما بالاضافة الى الاخر بل في نفسها في غاية القلة، واما في المنفصل فلان

والشخص المشعر وغيرها، ثم قامت قرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس كان القول بارادة بعض المجازات دون بعض بلا مرجح فلا يصار اليه إلا بالقرينة.

(والتحقيق في الجواب ان يقال) ببقاء الظهور العرفي في الباقي وهو الممين لهذا الفرد من المجازات المحتملة. هذا على تقدير القول بالمجازية وإلّا فنقول: (انه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً، اما في التخصيص بالمتصل فلما عرفت من انه لا تخصيص اصلاً وان ادوات العموم قد استعملت فيه) أى في العموم لما قلنا من ان العموم بحسب المراد لا بحسب ما يصلح انطباق اللفظ عليه (وان كان دائرته سعة وضيقة تختلف باختلاف ذوى الادوات) أي المدخولات لادوات العموم (فلفظة كل في مثل كل رجل) الموسع (وكل رجل عالم) المضيق (قد استعملت في العموم) واريد بها جميع الافراد المرادة (وان كان افراد احدهما) أعني المقيد بالعلم (بالاضافة إلى الاخر) اعني غير المقيد (بل في نفسها في غاية القلة) كما لو كان افراد العلماء ثلاثة. وبهذا تبين ان استعمال العام في المقيد ليس مجازاً حتى يقال بأن المجازات كثيرة ولا معين لبعضها فيصير اللفظ مجملاً فلا يكون حجة في الباقي.

(واما في المنفصل فلان) ذكر العام و ارادة الخاص يتصور على وجهين :
« الاول » - ان يستعمل العام في الخاص ابتداءً مجازاً كأن يستعمل العلماء في اكرم العلماء في العدول منهم، ثم ينصب قرينة على هذا الاستعمال المجازي كما يستعمل

ارادة الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة عليه، بل من الممكن قطعا استعماله معه في العموم قاعدة وكون الخاص مانعا عن حجية ظهوره تحكما للنص او الاظهر لا مصادما لاصل ظهوره ، ومعه

الاسد في الرجل الشجاع ابتداءً ويراد به ذلك ثم ينصب قرينة نحو « يرمي » على المجازية .

« الثاني » - ان يستعمل العام في العموم - أعني معناه الحقيقي الموضوع له - ولكن يكون مراد الجدي للمولى خاصا . بيان ذلك : انه قد يكون للمولى حين الاستعمال ارادة جدية و ارادة استعمالية ، فيريد بالارادة الاستعمالية تمام الموضوع له ويريد بالارادة الجدية بعضه ، والميزان في الاطاعة والمعصية هي الارادة الجدية وفي الحقيقة والمجاز هي الارادة الاستعمالية ، وانما تختلف الارادتان لانه يريد استعمال اللفظي تمام معناه ضربا للقاعدة حتى يرجع اليه في مقام الشك ويريد البعض جداً لقيام المصلحة به .

إذا عرفت ما ذكرنا قلنا : ان العام المراد به الخاص يكون مجازاً على التصوير الاول ، واما على التصوير الثاني فلا لما تقدم من ان (ارادة الخصوص واقعا) بالارادة الجدية (لا تستلزم استعماله) أي العام (فيه) أي في الخصوص (وكون الخاص قرينة عليه) حتى يكون الاستعمال مجازاً (بل من الممكن قطعا استعماله) أي العام السكأن (معه) أي مع المخصص المنفصل (في العموم قاعدة) بأن يعلق الحكم على جميع افراد الموضوع ظاهراً بالارادة الاستعمالية (وكون الخاص مانعا عن حجية ظهوره) في تعلق الارادة الجدية بالعموم فيرفع اليد عن هذا الظاهر (تحكما للنص أو الاظهر) الذي هو الخاص (على الظاهر) الذي هو العام ، و (لا) يكون الخاص حينئذ (مصادما لاصل ظهوره) أي ظهور العام حتى لا يكون العام ظاهراً في الجميع الموجب لمجازية العام ، فيرد اشكال الخصم وان العام بعد المجازية مردد بين مراتب الباقي ولا معين لبعضها فيصير بجملا (ومعه) أي مع هذا الاحتمال الثاني - وهو ان يستعمل

لا مجال للبصير الى انه قد استعمل فيه مجاز كي يلزم الاجمال. لا يقال : هذا مجرد احتمال ولا يرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه وفانه يقال : مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب اجماله بعد استقرار ظهوره في العموم ، و الثابت من مزاحمته بالخاص انما هو بحسب الحجية تحكما لما هو الاقوى كما اشرنا اليه انفا . وبالجملة الفرق بين المتصل والمنفصل - وان كان بعدم انعقاد الظهور في الاول الا في الخصوص

العام في الموضوع له بالارادة الاستعمالية الموجب ليكون اللفظ حقيقة - (لا مجال للبصير إلى انه قد استعمل فيه مجازاً كي يلزم الاجمال) الموجب لعدم حجية العام في الباقي .

(لا يقال : هذا) الذي ذكرتم من استعمال العام في العموم (مجرد احتمال ولا يرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه) فيكون مجازاً وبجملا لا يمكن التمسك به في الباقي . (فانه يقال : مجرد احتمال استعماله) أي العام (فيه) أي في الخاص (لا يوجب اجماله بعد استقرار ظهوره في العموم) بحسب الارادة الاستعمالية .

(و) ان قلت : يلزم رفع اليد عن هذا الظهور لمزاحمة الخاص له . قلت : (الثابت من مزاحمته بالخاص) ليس بحسب الظهور والاستعمال ، بل (انما هو بحسب الحجية تحكما لما هو الاقوى كما اشرنا اليه انفا) من ان الخاص قرينة لعدم الارادة الجدية بالفسبة إلى العموم لا لعدم الارادة الاستعمالية .

وان قلت : ما ذكرتم انما يصح في المخصص المنفصل حيث ينعقد الظهور للعام في العموم ، واما المخصص المتصل فلا يستقيم ذلك فيه ، اذ قد تقدم عدم انعقاد ظهور للعام في العموم . قلت : لا ربط للمتصل والمنفصل في المجازية .

(وبالجملة الفرق بين) المخصص (المتصل والمنفصل وان كان بعدم انعقاد الظهور في الاول إلا في الخصوص) حتى لو قال « اكرم العلماء إلا الفساق » كان

وفي الثاني الا في العموم - الا انه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحد منهما اصلاً ، وانما اللازم الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الاول وعدم حجية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني - فتفتن ، وقد اجيب عن الاحتجاج بأن الباقي اقرب المجازات ، وفيه انه لا اعتبار بالاقربية بحسب المقدار ،

معناه وجوب اكرام العالم غير الفاسق ، فلا يمكن التمسك بالعام في الفرد المشكوك لعدم انقضاء ظهور للعام في العموم (وفي الثاني إلا في العموم) فيصح التمسك بالعام في الفرد المشكوك (إلا انه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحد منهما اصلاً) حتى يلزم الاجمال المدعى (واما اللازم) هو (الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الاول) الذي هو عبارة عن المخصص بالمتصل (وعدم حجية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه) بل يكون حجة في المتيقن من افراد العام والمشكوك . مثلاً لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق فان عدم حجية ظهور العام انما يكون بالنسبة إلى خصوص الفساق المقطوع دخولهم في لا تكرم الفساق ، واما المدول والمشكوك عد التهم وفسقهم فالعام حجة فيهم (في الثاني) الذي هو عبارة عن المخصص بالمنفصل (فتفتن) ذلك .

(وقد اجيب عن الاحتجاج) المتقدم لاجمال العام بعد التخصيص (بأن الباقي اقرب المجازات) واقرب المجازات اولى بالارادة حين تعذر ارادة الحقيقة . اما كونه اقرب المجازات فلوضوح ان التسمائة مثلاً اقرب إلى الالف الذي هو الحقيقة من ثمانية وسبعمائة ونحوهما ، مع ان الكل مجازات ، واما ان الاقرب اولى بالارادة فلأن الاقرب اقرب إلى المعنى الحقيقي في الذهن ، فكما ان الاسد إذا كان مجازاً انصرف الذهن إلى الشجاع لا المشعر والابخر لقربه دونهما كذلك فيما نحن فيه .

(وفيه انه لا اعتبار بالاقربية بحسب المقدار) ومراد القوم حيث يقولون

وانما المدار على الاقربية بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال. وفي
تقارير بحث شيخنا الاستاد قدس سره في مقام الجواب عن الاحتجاج ما هذا
لفظه : والاولى ان يجاب - بعد تسليم مجازية الباقي - بأن دلالة العام على كل
فرد من افراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من افراده و لو كانت
دلالة مجازية ،

« بان اقرب المجازات أولى بالارادة » ليس هذا النحو من الاقربية « وأنما المدار
على الاقربية بحسب زيادة الانس » بين المعنى الحقيقي وبين المعنى المجازي « الناشئة من
كثرة الاستعمال » وهنا ليس كذلك ، اذ لانس للذهن بواحد من المجازات فكلاهما
سواء من هذه الجهة . هذا ولكن الانصاف انه على فرض القول بالمجازية لا محيص عن
القول بما قالوا - فتدبر .

(وفي تقارير بحث شيخنا الاستاد) الانصاري (قدس سره في مقام
الجواب عن الاحتجاج ما هذا لفظه : والاولى ان يجاب) عن استدلال من نفي
حجية العام بعد التخصيص في تمام الباقي بل قال باجمال اللفظ بعد التخصيص « - بعد
تسليم مجازية) العام في (الباقي - بأن) المجاز على قسمين : الاول ان يكون المعنى
المجازي مبانيا للمعنى الحقيقي ، كالرجل الشجاع المباين للحيوان المفترس ، والمجازية
في هذا القسم تكون من جهتين دخول الاجنبي وخروج الموضوع له. الثاني ان يكون
بين المعنى المجازي والحقيقي الاقل والاكثر ، وتكون المجازية باعتبار خروج بعض
الافراد عن الموضوع له كما فيما نحن فيه ، إذ مجازية لفظ العام انما هو بسبب خروج
بعض الافراد لا بسبب دخول الاجنبي ، وحينئذ فنقول : ان (دلالة العام على كل
فرد من افراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من افراده) بل الدلالة منحلة إلى
دلالات ضمنية متعددة بتمدد الافراد ، فالعام الذي له افراد عشرة مثلا تنحل دلالته
إلى عشرة دلالات ضمنية ، فكل فرد قد استعمل فيه العام ضمنا .
هذا فيما كان العام حقيقة (و) هكذا (لو كانت دلالة مجازية) على بعض

اذ هي بواسطة عدم شموله للافراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضى للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لان المانع في مثل المقام انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبة الى الباقي لاختصاص المخصص بغيره، فلو شك فالاصل عدمه. انتهى موضع الحاجة. قلت. لا يخفى ان دلالة على كل فرد انما كانت لاجل دلالة على العموم والشمول

الافراد، وذلك حيث كان العام مخصصا، وانما قلنا ببقاء الدلالة الضمنية بعد التخصيص والمجازية (إذ هي) أي المجازية لا تضر بهذه الدلالة، وذلك لانها (بواسطة عدم شموله) أي العام (للالافراد المخصوصة) الخارجة بالتخصيص (لا بواسطة دخول غيرها) أي غير تلك الافراد (في مدلوله) حتى يكون من قبيل استعمال الاسد في الرجل الشجاع المقتضى لا نهدم الدلالة السابقة برمتها، فالمجازية فيما نحن فيه انما صارت سببا لعدم بعض الدلالات الضمنية من غير مدخلة لها نقياً أو اثباتاً بالنسبة إلى الدلالات الضمنية الاخر (فالمقتضى للحمل على الباقي) كالمدول في مثال اكرم العلماء إلا الفساق (موجود) وهو الدلالة الضمنية التي كانت قبل التخصيص (والمانع مفقود) بيان فقدان المانع (لان المانع في مثل المقام) الذي هو مقام الدلالة اللفظية (انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه) أي انتفاء العارفين بالنسبة إلى (الافراد) (الباقي) وهم المدول في المثال (لاختصاص المخصص بغيره، ف) يكون للعام دلالة على تمام الباقي، و (لو شك) في وجود المانع بأن لم يعلم ان التخصيص صار سببا لانهدام الدلالة في الباقي ام لا (فالاصل عدمه). وبهذا كله تبين عدم اجمال العام بعد التخصيص (انتهى موضع الحاجة) من كلامه زيد في علوم مقامه.

(قلت) : ان ما ادعاه الشيخ «ره» من وجود المقتضى للحمل على تمام الباقي ممنوع، وذلك لما (لا يخفى) من (ان دلالة) أي دلالة العام قبل التخصيص (على كل فرد انما كانت لاجل دلالة على العموم والشمول) فالدلالات

فاذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص - كما هو المفروض - مجازاً ، وكان ارادة كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص اليه واستعمال العام مجازاً ممكننا فيه كان تعيين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح ولا مقتضى لظهوره فيه ، ضرورة ان الظهور اما بالوضع واما بالقرينة والمفروض انه ليس بموضوع له ولم يكن هناك قرينة وليس له موجب آخر و دلالاته على كل فرد على حده حيث كانت في ضمن دلالاته على العموم لا توجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم ، اذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه ،

الضمنية مستنده إلى الدلالة على العموم (فاذا لم يستعمل) العام (فيه) أى في العموم (واستعمل في الخصوص - كما هو المفروض - مجازاً ، وكان ارادة كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص اليه) بأن لم يكن مستهجناً (واستعمال العام فيه مجازاً) عطف على انتهاء التخصيص (ممكننا) خبر وكان ارادة (كان تعيين بعضها) أي بعض مراتب الخصوصيات (بلا معين) حال (ترجيحاً بلا مرجح) إذ مستند الدلالات الضمنية هو دلالة العام على الكل ، فاذا سقطت هذه الدلالة سقطت الدلالات الضمنية . (و) على هذا فـ (لا مقتضى لظهوره) أي العام المخصص (فيه) أي في بعض مراتب الخصوصيات (ضرورة ان الظهور اما بالوضع واما بالقرينة) العامة أو الخاصة (والمفروض أنه) أي تمام الباقي (ليس بموضوع له ولم يكن هناك) بعد التخصيص (قرينة) لا عامة لعدم مقدمات الحكمة فتدبر ، ولا خاصة لفرض مكان عدم القرينة (وليس له) أي للظهور في تمام الباقي (موجب آخر) .

(و) العاصل ان (دلالاته على كل فرد على حدة) بالدلالة الضمنية (حيث كانت في ضمن دلالاته على العموم لا توجب ظهوره) أي العام (في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم ، إذا لم يكن هناك قرينة على تعيينه) من بين المجازات

فالمانع عنه وان كان مدفوعاً بالاصل الا انه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن
الوضع . نعم انما يجدى اذا لم يكن مستعملاً الا في العموم كما فيما حققناه في
الجواب فتأمل جيداً .

فصل

(فالمانع عنه) أي عن الظهور في تمام الباقي (وان كان مدفوعاً) قطعاً أو
(بالاصل) كما ذكره الشيخ « ره » (إلا انه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن
الوضع) .

(نعم) عدم المانع (انما يجدى) في الظهور في تمام الباقي (إذا لم يكن)
العام المخصص (مستعملاً إلا في العموم) حتى يكون الدلالة على الخاص بنحو تمدد
الدال والمدلول (كما) تقدم (فيما حققناه في الجواب - فتأمل جيداً) وقد عرفت
في طي هذا الفصل عدم مجازية العام المخصص ، فلا يحتاج إلى عقد فصل في تحقيق انه
مجاز أو حقيقة على ما هو دأب القوم والله العالم .

فصل

في بيان ان اجمال المخصص هل يسرى إلى العام ام لا . اعلم ان المخصص على قسمين :
« الاول » - ان يكون مبين المفهوم والمصداق ، كأن يقول لا تكرم احداً إلا
المدول ، مع معلومية مفهوم العدل بأنه الذي يجتنب الكبر عن ملكة ، ومصداقه بأن
نعلم ان العادل زيد وعمرو وبكر .

« الثاني » - ان يكون مجملاً ، وهو على ثمانية اقسام : لان الاجمال اما في المفهوم
واما في المصداق ، وعلى كلا التقديرين فأمر المخصص دائر اما بين الاقل والاكثر واما
بين المتباينين ، وعلى كل تقدير فالمخصص اما متصل واما منفصل . فالاول والثاني ان
يكون الاجمال في المفهوم مع دوران الامر بين الاقل والاكثر ، مثل ان يتردد امر
العدالة بين ان يكون مطلق الاجتناب عن المعصية أو الاجتناب عن ملكة ، بمعنى ان

إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً - بأن كان دأراً بين الأقل والاكثر وكان منفصلاً فلا يسرى اجماله الى العام لا حقيقة ولا حكماً ، بل كان العام متبعاً فيما لا يتبع فيه الخاص

الاجتناب عن ملكة يقينا داخل في مفهوم العدالة وإنما الشك في الاجتناب لا عن ملكة والثالث والرابع ان يكون الاجمال في المفهوم مع دور ان الامر بين المتباينين ، كما لو تردد العدالة بين الملكة أو حسن الظاهر - فتدبر. والخامس والسادس ان يكون الاجمال في المصداق مع دور ان الامر بين الأقل والاكثر ، كأن نعلم بعدالة زيد وعمرو وبكر ونشك في غيرهم لا لاجل الشك في مفهوم العدالة بل لاجل عدم الاطلاع على حالهم . والسابع والثامن ان يكون الاجمال في المصداق مع دور ان الامر بين المتباينين ، كأن لا نعلم ان زيدا عادل أو عمراً مع العلم بعدالة احدهما . وفي كل هذه الصور المجملة اما ان يكون المخصص متصلاً ، كأن يقول لا تصل خلف احد إلا العدول أو منفصلاً كأن يقول لا تصل خلف احد ثم يقول صل خلف العدول ، ولهذا ذكرنا الاقسام مثنى مثنى . اذا عرفت هذا فاعلم انه لا شبهة في عدم العمل بالعام في الافراد المتيقن خروجها وكذا لا شبهة في العمل بالعام في الافراد المتيقن بقائها ، وإنما الكلام في الافراد المشكوكة ولبيان حكمها انعمد هذا الفصل وحاصله انه لو كان الخاص مجملاً بأحد الانحاء الثمانية فهل يسرى اجماله إلى العام حتى يكون العام مجملاً ايضاً فلا يمكن التمسك به في الافراد المشكوكة ، ام لا يسرى الاجمال إلى العام فيتمسك به في تلك الافراد وتكون محكمة بحكم العام ؟

اذا تبين ما ذكرنا فاعلم انه (إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً - بأن كان دأراً بين الأقل والاكثر وكان منفصلاً) وهو الثاني من الاقسام الثمانية - (فلا يسرى اجماله إلى العام لا حقيقة) بأن يرتفع ظهوره (ولا حكماً) بأن يبقى ظهوره ، ولكن ترتفع حججته (بل كان العام متبعاً فيما لا يتبع فيه الخاص) فلو قال صل خلف العادل بعد قوله لا تصل خلف احد ، ثم شك فيمن يجتنب المعاص لا عن ملكة فإنه لا تصح الصلاة خلفه وكان محكوماً

لوضوح انه حجة فيه بلا مزاحم اصلا ، ضرورة ان الخاص انما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه تحكما للنص او الاظهر على الظاهر فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى . وان لم يكن كذلك - بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً او بين الاقل والاكثر فيما كان متصلاً فيسرى - اجماله اليه حكماً في المنفصل المردد بين المتباينين و حقيقة في غيره .

بحكم العام (لوضوح انه) أي العام (حجة فيه) أي فيما لا يتبع فيه الخاص (بلا مزاحم اصلا ، ضرورة ان الخاص انما يزاحمه) أي العام (فيما هو حجة على خلافه) أي فيما كان الخاص حجة على خلاف العام (تحكما للنص أو الاظهر على الظاهر) والترديد اما لاجل اختلاف الخاص فقد يكون نصاً وقد يكون اظهر ، واما لاجل الاختلاف في الخاص مطلقاً بانه هل يكون اظهر من العام أو نصاً بالنسبة اليه و (لا) يزاحم الخاص للعام (فيما لا يكون كذلك) أي في الافراد التي لا يكون الخاص حجة فيها كالافراد المشكوكه كما نحن فيه (كما لا يخفى) بأدنى تأمل .
(وان لم يكن كذلك) أي مما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر مع انفصال المخصص (بأن كان) الخاص مجملاً بحسب المفهوم (دائراً بين المتباينين مطلقاً) سواء كان المخصص متصلاً ام منفصلاً (أو) كان امر الخاص المجمع دائراً (بين الاقل والاكثر فيما كان) المخصص (متصلاً) وهذه هي الثلاثة الباقية في اجمال المفهوم من الاقسام الثمانية (فيسرى اجماله) اي اجمال المخصص (اليه) أي إلى العام (حكماً في المنفصل المردد بين المتباينين) لا حقيقة . مثلاً : لو قال « لا تصل خلف احد » ثم قال « صل خلف العادل » وتردد العادل بين ان يكون صاحب الملكة وبين ان يكون حسن الظاهر ، فان ظهور العام في العموم منعقد ولا ينتمل باجمال المخصص ظهوره وانما ينتمل به حجيته فلا يمكن التمسك به في الفرد المشكوك (و) يسرى اجمال المخصص إلى العام (حقيقة) بحيث يفتى لم ظهوره (في غيره) أي غير المنفصل المردد بين المتباينين ، وهو عبارة عن المتصل المردد بين المتباينين ، كما لو قال في المثال السابق

اما الاول فلان العام على ما حققناه كان ظاهراً في عمومه ، الا انه لا يتبع ظهوره نى واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه باحدهما ، واما الثانى فلمعدم انعقاد ظهور من راس للعام لاحتفاف الكلام بما يوجب احتماله لكل واحد من الاقل والاكثر او لكل واحد من المتباينين ، لكننه حجة فى الاقل لانه المتيقن فى البين .

« لا تصل خلف احد الا المدول » ، والمتصل المررد بين الاقل والاكثر كما لو قال كذلك ، إلا ان امر العدالة تردد بين الاجتناب مطلقا وبين الاجتناب عن ملكة .
 (اما الاول) وهو ما ذكره بقوله « فيسرى اجماله اليه حكما فى المنفصل المررد بين المتباينين » (فلان العام على ما حققناه كان ظاهراً فى عمومه) إذ تقدم ان الارادة الاستعمالية تقضى استعمال العام فى الموضوع له الحقيقى ، وان كانت الارادة الجديدة على خلاف ذلك (إلا انه) أى العام مجمل حكما بالنسبة إلى مشكوك العدالة و (لا يتبع ظهوره فى واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه باحدهما) فلا يعمل بظاهر العام فى مسألة الاقتداء بمن حسن ظاهره بلا ملكة أو كانت له الملكة بلا حسن الظاهر ، لانا نعلم بخروج احد الطائفتين عن العام ولا نعلم انه ايها والفرض انه لا مرجح فى البين ، فاللازم العمل بالاصول بعد اليأس عن الادلة الاجتهادية .

(واما الثانى) وهو ما ذكره بقوله « وحقيقة فى غيره » أى ما كان المخصص متصلا (فلمعدم انعقاد ظهوره) أى العام (من رأس للعام لاحتفاف الكلام) وهو العام (بما يوجب احتماله لكل واحد من الاقل والاكثر) فيما كان امر المخصص دأراً بين الاقل والاكثر (او لكل واحد من المتباينين) فيما كان امره دأراً بينها (لكننه) أى الخاص (حجة فى الاقل) فيما كان مررداً بين الاقل والاكثر (لانه المتيقن فى البين) فانا نعلم ان الاجتناب عن ملكة خارج من العام - اعنى لا تصل خلف احد - وانما الشك فى الاكثر اعنى مطلق الاجتناب ، ولو لا عن ملكة . ولا يخفى ان ما ذكرناه من المعنى مؤيد بأمرين : الاول ظهور الاقل فى معناه الاصطلاحى

فانقدح بذلك الفرق بين المتصل و المنفصل ، وكذا في المجل بين المتباينين والاكثر والاقل فلا تغفل . واما اذا كان مجملا بحسب المصداق بأن اشبهه فرد وتردد بين ان يكون فرداً له او باقيا تحت العام فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا

لا الاقل المقطوع بقائه في العام . الثاني اختصاص قوله « لكنه حجة في الاقل » بالثاني مع ان حجية العام بالنسبة إلى المقطوع بقائه يجرى في الاول وهو ما كان المخصص مردداً بين المتباينين . لكن العلامة المشكيني « ره » فسر العبارة بما لفظه : الضمير - أي في لكنه - راجع إلى العام المتصل به الخاص ، والمراد من الاقل هي الافراد المقطوع بعدم دخولها في عنوان المخصص - انتهى .

(فانقدح بذلك) كله (الفرق بين) المخصص (المتصل و) بين (المنفصل) وان في المتصل يسرى اجمال المخصص إلى العام حقيقة من غير فرق بين ان يكون متباينين ام الاقل والاكثر (وكذا) ظهر الفرق (في المجل بين المتباينين والاكثر والاقل) وان المتباينين في المنفصل موجب لاجمال العام حكما دون الاقل والاكثر المنفصل . والحاصل ان الاقسام الاربعة من المخصص المجل المفهوم لها حكمان : « الاول » ما لا يسرى اجماله إلى العام لا حقيقة ولا حكما ، وهو قسم واحد فيما كان المخصص منفصلا دأراً بين الاقل والاكثر . « الثاني » ما يسرى اجماله إلى العام اما حقيقة وهو المتصل مطلقا واما حكما وهو المنفصل المراد بين المتباينين (فلا تغفل) هذا تمام الكلام في اقسام المخصص المجل مفهوما (واما إذا كان) المخصص (مجملا بحسب المصداق) مبينا بحسب المفهوم (بأن اشبهه فرد وتردد بين ان يكون فرداً له) أي للمخصص (أو باقيا تحت العام فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان) المخصص (متصلا به) سواء كان امره دأراً بين الاقل والاكثر ، كما لو قال « اكرم العلماء الا فساقهم » وتردد الفساق بين ان يكونوا زيدا وعمراً وبين ان يكونوا هما مع بكر ، أو المتباينين كما لو تردد العام الفاسق بين زيد وبين عمرو فإنه

به ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام الا في الخصوص كما عرفت . وأما اذا كان منفصلاً عنه ففي جواز التمسك به خلاف والتحقيق عدم جوازه ، اذ غاية ما يمكن ان يقال في وجه جوازه : ان الخاص انما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجة ولا يكون حجة فيما اشتبه انه من افراده ، فخطاب لا تكرم فساق العلماء لا يكون دليلاً على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء ، فلا يزاحم مثل اكرام العلماء ولا يعارضه

لا يمكن التمسك باكرام العلماء لا اكرام بكر - في المثال الاول - ولا التمسك به لا اكرام زيد وعمرو - في المثال الثاني - (ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام) أي العام (إلا في الخصوص كما عرفت) اعني العام غير الفاسق ، ولم يحرز ان بكرأ - في الاول - وزيداً وعمراً - في الثاني - يصدق عليهم هذا العنوان . ولا يخفى انه كما لا يكون العام حجة في هذا الفرد المشكوك كذلك لا يكون المخصص حجة ، اذ الفسق ايضاً غير معلوم ، فاللازم الرجوع في المشكوك إلى القواعد الاخر .

(واما إذا كان) المخصص المجمع مصداقاً سواء كان دأراً بين المتباينين أو الاقل والاكثر (منفصلاً عنه) كما لو قال « اكرم العلماء » ثم قال « لا تكرم الفساق منهم » (ففي جواز التمسك به) أي بالعام في الفرد المشكوك (خلاف) ففي المشهور التمسك بالعام فيما كان دأراً بين الاقل والاكثر (والتحقيق عدم جوازه ، إذ غاية ما يمكن ان يقال في وجه جوازه) هو (ان الخاص انما يزاحم العام فيما كان) الخاص (فعلاً حجة) فيه (ولا يكون حجة فيما اشتبه انه من افراده) فالملتضى لشمول حكم العام لهذا الفرد موجود ، إذ العموم يشمل المانع مشكوك الوجود فالاصل عدمه (فخطاب لا تكرم فساق العلماء) بمد قوله اكرم العلماء (لا يكون دليلاً على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء) بالاشبهة المصدقية (فلا يزاحم) هذا المخصص (مثل اكرام العلماء ولا يعارضه) عطف بيان ، أو المراد أنه ليس في كل من العام والمخصص ملاك بالنسبة إلى المشتبه حتى يقع الزاحم ، ولا ان في احدهما ملاك لكنه

فانه يكون من قبيل مزاحمة الحججة بغير الحججة وهو في غاية الفساد، فان الخاص وان لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا الا انه يوجب اختصاص حججة العام في غير عنوانه من الافراد، فيكون اكرم العلماء دليلا وحجة في العالم الغير الفاسق، فالمصداق المشتبه وان كان مصداقا للعام بلا كلام الا انه لا يعلم انه من مصاديقه بما هو حجة لاختصاص حججته بغير الفاسق.

مشتبه حتى يقع التعارض (فانه يكون من قبيل مزاحمة الحججة بغير الحججة) إذ العام في المشكوك حجة والخاص غير حجة لعدم العلم بانطباق عنوان الفاسق على هذا المشتبه فتحصل ان اللازم اكرام مشكوك الفسق من العلماء ، تمسكا بالعام في الشبهة المصدقية (وهو في غاية الفساد فان الخاص وان لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا) لانه لا يعلم انطباق عنوان المخصص عليه ، إذ لا يعلم ان زيدا المشكوك فاسق ام لا (إلا انه) أي المخصص (يوجب اختصاص حججة العام في غير عنوانه) أي عنوان المخصص (من الافراد ، فيكون اكرم العلماء دليلا وحجة في العالم الغير الفاسق) فانه وان كان منفصلا عنه في اللفظ لكنه متصل به في الحقيقة وحين الارادة (فالمصداق المشتبه) وهو زيد المشكوك عدالته وفسقه (وان كان مصداقا للعام بلا كلام) لانعقاد ظهور العام في العموم (إلا انه لا يعلم انه من مصاديقه بما هو حجة) ومراد حقيقة وواقعا (لاختصاص حججته بغير الفاسق) لانه قد خرج الفاسق الواقعي فلا يجب اكرامه ، وهذا الفرد حيث يتردد امره بين الفسق والعدالة لم يجب اكرامه ، إذ نسبة العام والخاص إلى هذا الفرد نسبة واحدة ، فالخاص ليس حجة فيه للشك في كونه من افراده والعام ليس حجة للشك كذلك منتهى الامر ظهور الطبيعي لاحدهما دون الآخر وان شئت قلت : ان العام بعد ورود المخصص قد انقسم إلى قسمين : قسم واجب الاكرام وهو العادل ، وقسم محرم الاكرام وهو الفاسق . فحيث يتردد الامر بينهما لا يمكن التمسك بأحدهما لاثبات الحكم ، بل يلزم الرجوع إلى دليل آخر .

ان قلت : انا نعلم بكونه معنونا بعنوان العام ولا نعلم بكونه معنونا بعنوان

وبالجملة العام المخصص بالمنفصل وان كان ظهوره في العموم كما اذا لم يكن مخصصا بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت ، الا انه في عدم الحجية الا في غير عنوان الخاص مثله ، فيثبتذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الا اندراج تحت احدى الحجيتين، فلا بد من الرجوع الى ما هو الاصل في البين . هذا اذا كان المخصص لفظيا ، واما اذا كان لبيبا فان كان مما يصح ان يتكل عليه

الخاص ، فاللازم ترتيب حكم العام عليه . قلت: مجرد العلم بكونه ممنونا بمنون «العالم» غير مفيد لترتب حكم العام عليه ، إذ العام ليس حجة في ثبوت حكمه لعنوانه مطلقا بل بعد التخصيص انما يكون حجة في ثبوت حكمه للباقي .

(وبالجملة العام المخصص بالمنفصل وان كان ظهوره في العموم) منعقدأ (كما إذا لم يكن مخصصا بخلاف) العام (المخصص بالمتصل) حيث لا ظهور له في العموم (كما عرفت ، إلا انه) أي المخصص بالمنفصل (في عدم الحجية إلا في غير عنوان الخاص) وبعبارة اخرى في الحجية في غير عنوان الخاص فقط (مثله) أي مثل المخصص بالمتصل (فيثبتذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الا اندراج تحت احدى الحجيتين) العام والمخصص (فلا بد من الرجوع إلى ما هو الاصل في البين) لو لم يكن دليل اجتهادي آخر .

ثم ان الاظهر ما ذهب اليه المشهور من التمسك بالعام . وكيف كان فهذا الخلاف انما هو فيما كان امر المخصص دأراً بين الاقل والاكثر ، واما إذا كان دأراً بين المتباينين فلا مجال للتمسك بالعام ، فلا تفعل .

ثم ان (هذا) التفصيل في الاقسام الثمانية المتقدمة كله فيما (إذا كان المخصص لفظيا واما إذا كان لبيبا) كما لو كان المخصص دليلا عقلياً أو اجماعاً أو ضرورة أو سيرة فقد اختلف فيه فذهب بعض إلى التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، واختار المصنف « ره » التفصيل بقوله : (فان كان) المخصص اللفظي (مما يصح ان يتكل عليه

المتكلم اذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمتمصل حيث لا يكاد ينقسم معه ظهور للعام الا في الخصوص ، وان لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشابهة على حجتيه كظهوره فيه . والسر في ذلك ان الكلام الملقى من السيد حجة ليس الا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن ارادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه مثلاً . اذا قال المولى « اكرم جبراني ، و قطع بأنه لا يريد اكرام من كان عدوا له منهم كان اصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة الى

المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقامه التخاطب) بأن كان المخصص في غاية الوضوح ، كما لو اجتمع اعاد للمولى في داره ليقتلوه وكان ابناؤه حاضرين عنده يدافع عنه بعضهم فقال المولى لعبيده « اقتل كل من في الدار » فان العقل يخصص الابن عن هذا الحكم (فهو كالمتمصل حيث لا يكاد ينقسم معه) أي مع هذا المخصص (ظهور للعام إلا في الخصوص) كخصوص الاعداء في المثال .

وهذا ليس بجملاً في الحقيقة حتى يقع الكلام في انه يتمسك بالعام فيه ام لا ؟ (وان لم يكن) المخصص اللفظي (كذلك) أي ظاهراً بحيث يصح ان يتشكل عليه - كما يأتي مثاله - (فالظاهر بقاء العام في المصداق المشبهة) فيما كان المخصص دأراً بين الاقل والاكثر (على حجتيه كظهوره) أي العام (فيه) أي في ذلك المصداق المشبهة ، أي ان العام ظاهر في المشبهة وحجة (والسر في ذلك) الذي ذكرنا من التفصيل بين ما كان المخصص لفظياً فلا يتمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، وبين ما كان لبياً فيتمسك بالعام (ان الكلام الملقى من السيد) إلى العبد في حال كونه (حجة ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن ارادته) أي المولى (للعموم) وليس المخصص في اللفظ بل هو لبي كما فرض (فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه . مثلاً : إذا قال المولى « اكرم جبراني » و قطع بأنه لا يريد اكرام من كان عدواً له منهم) من عقل أو اجماع أو نحوها (كان اصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى

من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام ، للعلم بعداوته لعدم حجة اخرى بدون ذلك على خلافه، بخلاف ما اذا كان المخصص لفظيا ، فان قضية تقديمه عليه هو كون الملقى اليه كانه كان من راس لا يعم الخاص، كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلا ، و القطع بعدم

الافراد المشكوكة من (لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام ، للعلم بعداوته) يعني ان العلم بالخروج للعلم بالمداوة . وعلل بقاء المشكوك على الحجة بقوله: (لعدم حجة اخرى بدون ذلك) العلم بالخروج (على خلافه) أي خلاف ، فان المشكوك ليس حجة يخصص العام به . والحاصل ان القطع بالخروج عن العام هو المخصص ولا قطع في مشكوك المداوة (بخلاف ما إذا كان المخصص لفظيا ، فان قضية تقديمه عليه) أي مقتضى تقديم الخاص على العام (هو كون) العام (الملقى اليه كأنه من رأس) ومن ابتداء الامر (لا يعم الخاص) في صورة انفصاله عنه (كما كان) العام (كذلك) لا يعم الخاص (حقيقة فيما كان الخاص متصلا) .

وتوضيحه بلفظ السيد الحكيم مد ظله : الفرق بين المخصص اللفظي واللي أنه في المخصص اللفظي قد ألقى السيد إلى عبده حجتي أحدهما العام وثانيتهما الخاص ، وفي المخصص اللي قد ألقى السيد إلى عبده حجة واحدة وهي العام لا غير ، لان المخصص اللي بعد ما كان علماً لا يكون حجة ملقاة من السيد بل هي حجة عند العقل لا غير ، والفرد المشكوك في الأول يكون نسبتته إلى الحجتين الملقاتين من السيد نسبة واحدة ، فيمتنع الأخذ بأحدهما بعينها فيه لاحتمال دخوله تحت الأخرى . وفي الثاني لما لم يكن الحجة من السيد إلا العام كان رفع اليد عنه في المشكوك بلا حجة على خلافه وهو ممتنع - انتهى .

(و) ان قلت : انا نقطع بعدم ارادة العدو ههنا ، كما كنا نقطع بعدم ارادته حال كون المخصص لفظيا ، فكما لا يعمل بالعام هناك كذلك ههنا . قلت : (القطع بعدم

ارادة العدو لا يوجب انقطاع حجيته الا فيما قطع انه عدوه لا فيما شك فيه كما يظهر صدق هذا من صحة مواخذة المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له وحسن عقوبته على مخالفته وعدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة ، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجية اصالة الظهور . وبالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة الى المشتبه ههنا بخلافه هناك ، ولعل لما اشرنا اليه من التفاوت بينهما بالقاء حجيتين هناك وتكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام كانه لم يعمه حكماً من راس ، وكأنه لم يكن بعام بخلافه ههنا فان الحجة الملقاة ليست الا واحدة، والقطع بعدم ارادة اكرام العدو في « اكرم جيرانى »

ارادة العدو لا يوجب انقطاع حجيته إلا فيما قطع أنه عدوه لا فيما شك فيه ، كما يظهر صدق هذا) الذي ذكرنا من عدم جواز ترك مشكوك العداوة (من صحة مواخذة المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه) فى المثال المتقدم (لاحتمال عداوته له وحسن عقوبته على مخالفته وعدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة ، كما لا يخفى) ذلك) على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجية اصالة الظهور . وبالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها) أي حجية اصالة الظهور (بالنسبة إلى) الفرد (المشتبه ههنا) فى المخصص اللى (بخلافه هناك) فى المخصص اللفظى .

(ولعل لما اشرنا اليه من التفاوت بينهما) أي بين المخصص اللى واللفظى (بالقاء حجيتين هناك) فى اللفظى (وتكون قضيتها بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام) بحيث (كانه) أي العام (لم يعمه) أي هذا الخاص الخارج (حكماً من رأى ، وكأنه لم يكن بعام بخلافه ههنا) أي فى اللى (فان الحجة الملقاة ليست إلا واحدة) كما تقدم تقريره (والقطع بعدم ارادة اكرام العدو فى « اكرم جيرانى »

مثلا لا يوجب رفع اليد عن عمومه الا فيما قطع بخروجه من تحته ، فانه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه ، فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة اقوى على خلافه . بل يمكن ان يقال : ان قضية عمومه للمشكوك نه ليس فرداً لما علم بخروجه عن حكمه بمفهومه ،

مثلا لا يوجب رفع اليد عن عموم إلا فيما قطع بخروجه من تحته (فقطوع المداوة لا يكرم ، بخلاف مشكوكه فانه يكرم كالمقطوع عدم عداوته) فانه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه وامرهم ، فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة اقوى على خلافه (والمفروض في المقام هكذا ، لان قوله اكرم جبراني على طبق غرضه ، ففي متيقن المداوة حيث قام دليل اقوى على خلاف العام لم يتمسك بالعام بالنسبة اليه ، بخلاف مشكوك المداوة فانه لم يقم دليل اقوى على خلاف العام بالنسبة اليه .

ثم لا يخفى انه ثبت إلى هنا أن الفرد المشكوك ليس محكوماً بحكم المخصص (بل يمكن) الترقى عن ذلك والقول بأن المشكوك ليس داخل موضوعاً في الخاص فيترب على هذا الفرد المشكوك جميع الآثار المترتبة على غير الخاص ، فيصح (ان يقال : ان قضية عمومه) أي العام (للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه) أي للخاص المعلوم خروجه (عن حكمه) أي حكم العام (بمفهومه) فيثبت للفرد المشكوك ، مضافاً إلى حكم العام سائر الاحكام المتوقعة على عدم فرديته للخاص .

والحاصل انه لو قلنا بظهور العام حتى في الفرد المشكوك فهل يقضى على اثبات حكم العام على هذا المشكوك أو يثبت به كل اثر مترتب على غير الفرد الداخل تحت الخاص ؟ مثلاً : لو اوجب المولى لعن نبي امية قاطبة وعلمنا ان المؤمن منهم كالراويين في زمان الصادقين عليها السلام خارج عن حكم العام ، ثم شك في فرد ثالث لم يعلم انه مؤمن ام لا ؟ فالتيقن خروجه عن حكم الخاص ودخوله في حكم العام ، أي جواز لعنة وهل يستكشف من جواز لعن انه ليس بمؤمن حتى يجري عليه سائر احكام غير المؤمنين ككون الصلاة عليه بأربع تكبيرات ونحو ذلك ام لا؟ وقد اختار المصنف «ره»

فيقال في مثل « لعن الله بني امية قاطبة » ان فلانا وان شك في ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمنا ، فينتج انه ليس بمؤمن فتأمل جيداً (ايقاظ) لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل او كالاتثناء من المتصل ،

الاول (فيقال في مثل لعن الله بني امية قاطبة) أي جميعاً (ان فلانا وان شك في ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم) بلا معارض اقوى (وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمنا ، فينتج انه ليس بمؤمن) بالبرهان الآتي ، إذ جواز اللعن معلول عدم الايمان وحينئذ يثبت عليه جميع احكام غير المؤمنين (فتأمل جيداً) .

وبهذا تبين ان العموم فيما كان المخصص لبيبا مبين للخاص . والانصاف ان بعد هذا التفصيل الطويل لم يظهر فرق بين المخصص اللفظي واللفظي ، إذ العرف بعد العلم بمنع العداوة عن اكرام الجيران لا يفرق بين ان يكون سبب العلم تخصيصا لفظيا وبين ان يكون لبيبا والله العالم .

(ايقاظ) حاصله ان التفصيل الذي تقدم بين المخصص اللفظي واللفظي ، وانه لا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية في المخصص اللفظي بخلاف المخصص اللفظي ، انما يكون فيما لا يمكن احراز عنوان العام أو عنوان المخصص بالاصول الموضوعية وإلا كان خارجا عن محل الكلام . مثلاً : لو قال « اكرم العلماء العدول » ثم شك في علم زيدا وعدالته فان كان مسبوقا بها تمسكنا بالعام - وليس هذا من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية - وان كان مسبوقا بالجهل أو الفسق كان محكوماً بحكم المخصص - اعني عدم الاكرام - اما لو لم يكن العلم معنونا بعنوان فقد اشار المصنف « ره » إلى حكمه بقوله : (لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل) كأن يقول « اكرم العلماء ولا تكرم الفساق » (أو كالاتثناء من) المخصص (المتصل) نحو « اكرم العلماء إلا الفساق » وانما خص الحكم في المتصل بالاستثناء ونحوه لعدم تعنون العام بهذا النحو من التخصصات بخلاف مثل الشرط نحو « اكرم العلماء ان كانوا عدولا » فانه موجب لتعنون العام

لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي في غالب الموارد الا ما شذ بممكننا فبذلك يحكم عليه بحكم العام وان لم يجوز التمسك به بلا كلام ضرورة انه قلما لم يوجد عنوان يجري فيه اصل ينقح به انه مما بقي تحته. مثلا: اذا شك ان امرأة تكون قرشية او غيرها

(لما كان غير معنون بعنوان خاص) كعنوان كونهم عدولا (بل) العام حينئذ معنون (بكل عنوان) متصف بأنه (لم يكن ذاك بعنوان الخاص) فالعلماء في « اكرم العلماء إلا الفاسق » ليس له عنوان ، غير أنه يلزم ان لا يصدق عليه عنوان الفاسق (كان احراز) الفرد (المشتبه منه) وادخله في حكم العام (بالاصل الموضوعي) الموجب لدخول المشكوك تحت العام (في غالب الموارد إلا ما شذ بممكننا) خير كان والمراد بما شذ هو الذي شك فيه لتبادل الحالتين كمن تبادل عليه صفتي الفسق والعدالة (فبذلك) الاصل الموضوعي (يحكم عليه) أي على الفرد المشتبه (بحكم العام وان لم يجوز التمسك به) أي بالاصل لترتيب الاثار ، لكونه مثبتا (بلا كلام) لكنه ينقح موضوع العام فتترتب عليه الاثار .

والحاصل ان الاصل ينفي عنوان الخاص في الفرد المشتبه ، وحينئذ فيشملة العام ويترتب عليه حكمه ، وليس المراد من نفي الاصل عنوان الخاص ترتيب اثر العام حتى يقال انه مثبت ، وانما قلنا بغلبة احراز كون المشتبه داخلا تحت العام لـ (ضرورة انه قلما لم يوجد) للخاص (عنوان يجري فيه اصل) العدم بحيث (ينقح به انه) أي الفرد المشتبه (مما بقي تحته) أي تحت العام (مثلا) إذا كان لنا عام مضمونه ان المرأة انما ترى الحمرة إلى الخمسين ، وكان هناك مخصص مضمونه استثناء القرشية عن هذا الحكم - لانها ترى الحمرة إلى الستين - ثم (إذا شك ان امرأة تكون قرشية) حتى نحكم على دمها بالحبيضية بعد الخمسين (أو غيرها) حتى يحكم بأن دمها استحصاة

فهى وان كانت اذا وجدت اما قرشية او غير قرشية فلا اصل يحرز به انها قرشية او غيرها، الا ان اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين القریش تجدى فى تنقيح انها ممن لا تحيض الا الى خمسين ، لان المرأة التى لا يكون بينها وبين القریش انتساب ايضا باقية تحت ما دل على ان المرأة انما ترى الحرة الى خمسين ، و الخارج عن تحته هى القرشية فتأمل تعرف .
 (وهم وازاحة) ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك فى فرد لامن جهة احتمال التخصيص ، بل من جهة اخرى

(فهى وان كانت إذا وجدت) تكون (اما قرشية أو غير قرشية) وليست مثل العادل والفاسق الممكن تبادلها (فلا اصل يحرز به انها قرشية أو غيرها) لفرض عدم التيقن بحالتها السابقة (إلا ان اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين القریش تجدى فى تنقيح انها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين) سنة ، إذ حين وجودها نشك فى انه هل تحقق الانتساب إلى قریش ام لا فالأصل عدمه ، وانما تجدى هذه الاصالة (لان المرأة التي لا يكون بينها وبين القریش انتساب ايضا) كمرأة المقطوع بعدم انتسابها (باقية تحت) حكم العام وهو (ما دل على ان المرأة انما ترى الحرة إلى خمسين ، و) حينئذ يكون (الخارج عن تحته هى القرشية) المعلوم انتسابها إلى قریش (فتأمل تعرف) ذلك ، وانه يمكن التمسك بالعام فى بعض موارد الشبهة فى المصداق . وقد طوينا الكلام رومالما قصدناه من شرح لفظ الكتاب والله الهادي إلى الصواب .

وهم وازاحة

اما الوهم فقد اشار اليه بقوله : (ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك فى فرد لا من جهة احتمال التخصيص ، بل من جهة اخرى) وتوضيح ذلك ان التمسك بالعام فى المورد المشكوك على نحوين : « الاول » ان يكون الشك من جهة احتمال التخصيص ، كأن يشك فى شمول « أو فوابة لنذور » مثلاً للنذر مع نهى الوالد

كما اذا شك في صحة الوضوء او الغسل بمائع مضاف فيستكشف صحته بعموم مثل « اوفوا بالنذور » فيما اذا وقع متعلقا للنذر . بأن يقال : وجب الايتان بهذا الوضوء وفاءً للنذر للعموم ، وكلما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحا - للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به . وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر اذا تعلق بهما النذر كذلك .

ومن المعلوم ان حال هذا القسم من الشك حال ما تقدم طابق النعل بالنعل . « الثاني » ان يكون الشك لا من جهة احتمال التخصيص (كما) لو شك في صحة الوضوء أو الغسل بالماء المضاف فهل يمكن رفع هذا الشك والحكم بالصحة بعموم دليل مثبت للحكم بعنوان ثانوي كدليل النذر أو الشرط أم لا ؟ ذهب بعض إلى جواز التمسك قالوا : (إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فيستكشف صحته بعموم) ثانوي (مثل اوفوا بالنذور) واطم والديك والمؤمنون عند شروطهم وامثال ذلك (فيما إذا وقع) هذا المشكوك (متعلقا للنذر) واطاعة الوالدين ونحوهما ، وتقريب الاستكشاف (بأن يقال : وجب الايتان بهذا الوضوء وفاءً للنذر للعموم) متعلق بوجوب (وكلما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحا - للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به) وصورة القياس : الايتان بهذا الوضوء واجب وكلما كان الايتان به واجبا كان صحيحا فلايتان بهذا الوضوء كان صحيحا ، اما الصفري فعموم وجوب الوفاء بالنذر ، واما الكبرى فللتلازم بين وجوب الوفاء والصحة .

(وربما يؤيد ذلك) الذي ذكر من استكشاف الصحة بواسطة عموم ثانوي وقوع مثله في الشريعة المقدسة (بما ورد من) الادلة الخاصة على (صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلق بها النذر كذلك) بأن نذر الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر مع انها محرمان لو لا النذر ، وعلى هذا فحرمة الوضوء بالمضاف ترتفع بالنذر ونحوه .

ثم لا يخفى ان الظاهر من دليل هذا القائل الالتزام بذلك فيما كان تحريمه تشرعيا

والتحقيق ان يقال : انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لاحكام
العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها اذا اخذ في موضوعاتها احد
الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولية ، كما هو الحال في وجوب اطاعة
الوالد والوفاء بالنذر وشبهه في الامور المباحة او الراجحة ، ضرورة انه معه

لا ذاتيا ، مع انه يستلزم القول به مطلقا تحليل الحرام وتحريم الحلال كما لا يخفى . واما زاحته
فقد اشار اليه بقوله : (والتحقيق) التفصيل في المقام بين الادلة المتكفلة للاحكام
بعناوينها الثانوية ، بأنه ان كان دليل الحكم الثانوي وارداً على موضوع خاص لم يجز
التمسك به في غير ذلك المورد ، مثلاً وجوب اطاعة الوالد انما هو في المباحات والمكروهات
والمستحبات فلا يجوز التمسك بدليل اطاعة في المحرمات او الواجبات ، كما لو اوجب
الوالد شرب الخمر أو ترك الصلاة ، وان كان وارداً على جميع المواضيع جاز التمسك به
مطلقاً ، مثلاً ادلة الضرر والهرج وارد حتى على الواجب إذا كان فعله ضرورياً والحرام
إذا كان تركه حرجياً ، وعليه فيمكن التمسك بدليل الهرج لرفع الوجوب أو الحرمة
وتوضيح المطلب (ان يقال : انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات
المتكفلة لاحكام العناوين الثانوية) كاطاعة الوالدين والنذر والعهد واليمين والشرط
(فيما شك من غير جهة تخصيصها) إذ قد يكون الشك من جهة التخصيص ، كأن
يشك في ان وجوب اطاعة الوالدي جرى حتى في هذا القسم الخاص من المباح ام لا ، وقد
يكون لا من جهته كما تقدم ، ففي الاول يجوز التمسك بالعموم ، وفي الثاني لا يجوز
(إذا اخذ في موضوعاتها احد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولية ، كما هو
الحال في) مسألة (وجوب اطاعة الوالد) بين السيد والزوج (والوفاء بالنذر
وشبهه) من العهد واليمين والشرط فانه اخذ (في) موضوع الثلاثة الاول واليمين
والشرط كونه من (الامور المباحة أو) المكروهة أو المستحبة واخذ في موضوع النذر والعهد
كونه من الامور (الراجحة) حتى أنه لا ينعقد النذر لو كان متعلقه مباحاً أو مكروهاً
وانما قلنا بعدم جواز التمسك بالعموم لـ (ضرورة انه معه) أي مع اخذ

لا يكاد يتوهم عاقل انه اذا شك في رجحان شيء او حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة او الوفاء في رجحانه او حليته . نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد احراز التمكن منه والقدرة عليه فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم اصلا ، فاذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها ،

احد الاحكام الخمسة في موضوعاتها (لا يكاد يتوهم عاقل أنه اذا شك في رجحان شيء) فيما اخذ الرجحان في الموضوع أو (حليته) فيما اخذ في الموضوع (جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته) متعلق بجواز التمسك ، إذ لو تفرع الجواز أو الرجحان عن وجوب الاطاعة والوفاء مثلا لزم الدور بيان ذلك : ان الحكم بوجوب الاطاعة والوفاء متوقف على الموضوع الذي هو الجواز أو الرجحان ، فلو توقفا على الوجوب لزم توقف الشيء على نفسه ، ولهذا قالوا : ان الحكم لا يتكفل لبيان الموضوع .

(نعم) في القسم الثاني من العناوين الثانوية كالضرر والخرج (لا بأس بالتمسك به) أي بعموم دليل العنوان الثانوي (في جوازه) أي جواز الفرد المشكوك كأن يتمسك بأدلة الضرر لجواز شرب الخمر أو ترك الصيام (بعد (١) احراز التمكن منه) أي من الفرد المشكوك (والقدرة عليه) لاشتراطها في جميع الاحكام التكليفية (فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم) من الاحكام الخمسة (اصلا) بل كان الحكم الثانوي وارداً على جميع الاحكام الاولية ، فلو لم يبدل دليل الخرج على ان متعلقه لا بد وان يكون كذا صح رفع الحكم به مطلقا (فاذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها) فتدبر .

ثم ان الحكم بعنوانه الاولي قد يكون لا افتضائيا فلا يمارض الحكم بعنوانه الثانوي الاقتضائي . مثلا : حلية الماء لاقتضائي ولهذا لا تعارض حرمة الطائفة لنهي

(١) لم يظهر لي لهذه العبارة وجه يصح تقييد الكلام به .

و اذا كانت محكومة بعنوانها الاولى بغير حكمها بعنوانها الثانوية وقع المزاخمة بين المقتضيين ، و يؤثر الاقوى منها لو كان في البين والا لم يؤثر احدهما والا لزم الترجيح بلا مرجح ، فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر كالاباحة اذا كان احدهما مقتضيا للوجوب والاخر للحرمة مثلا . واما صحة الصوم في السفر بنذره فيه بناء على عدم صحته فيه بدونه وكذا الاحرام قبل الميقات فانما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانها ذاتا في السفر وقبل الميقات و

الوالد عن شربه أو وجوبه الطارئ لتوقف الحياة عليه ، وهذا مما لا اشكال فيه .
 (و) اما (اذا كانت) المتعلقات للحكمين الاولى والثانوي لا كذلك ، بأن كانت (محكومة بعنوانها الاولى بغير حكمها بعنوانها الثانوية) كما لو كان الوضوء الواجب بعنوانه الاولى ضروريا للمقتضى لحرمة بعنوانه الثانوي (وقع المزاخمة بين المقتضيين ، و) حينئذ (يؤثر الاقوى منها لو كان في البين) فان كان الوضوء اهم ملا كما وجب ان كانت زيادة الملاك بحمد الوجوب وإلا استحب ان كانت بقدر الاستحباب ، وان كان الضرر اهم ملا كما حرم ان كانت الزيادة بحمد الحرمة والا كره ان كانت بقدر الكراهة . (وإلا) يكن احد المقتضيين اقوى بل كانا متساويين (لم يؤثر احدهما وإلا) فلو أتر احدهما مع عدم كونه اقوى (لزم الترجيح بلا مرجح) وعلى هذا (فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر كالاباحة إذا كان احدهما) أي احد الملاكين (مقتضيا للوجوب والاخر للحرمة مثلا) . وبهذا كله اتضح منشأ حكم الفقهاء بجواز بعض اقسام الوضوء والصوم الضروري وان لم يكن هناك دليل على الاباحة .

(وأما) الجواب عن التأييد الذي ذكره المستدل من (صحة الصوم في السفر بنذره) بأن يصوم (فيه بناء على عدم صحته) أي الصوم (فيه) أي في السفر (بدون النذر) وكذا الاحرام قبل الميقات فانما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانها ذاتا في السفر وقبل الميقات .

(و) ان قلت : لو كانا راجحين ذاتا لكانا مستحبين مع ضرورة حرمتها لولا النذر

انما لم يؤمر بهما استحبابا او وجوبا لما منع يرتفع مع النذر واما لصيرورتهما اجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك ، كما ربما يدل عليه ما في الخبر من كون الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت . لا يقال : لا يجدي صيرورتهما راجحين بذلك في عبادتهما ،

قلت : (انما لم يؤمر بهما استحبابا او وجوبا لما منع يرتفع مع النذر) لا بعده ، إذ لو كان مرجوحا لم يتعلق به النذر ، وفيه تأمل لان المعية ايضا غير مفيدة لوجوب الرجحان قبل التعلق ، فالأولى اعتباراً ان يقال : ان ارادة ايقاع النذر عليها مع تعقبها بالوقوع موجب لرجحانها الموجب لتقابليتها لتعلق النذر - فتأمل .

وكيف كان فهذا شيء خلاف الاصل لا بد من المصير اليه جمعا بين ما يدل على حرمة الصوم والاحرام كذلك ، وبين ما دل على لزوم رجحان المتعلق ، وبين ما دل على صحة تعلق النذر بها فلا يقاس ذلك بالوضوء بالمضاف الذي لم يدل دليل على صحة تعلق النذر به . (واما) ان نقول بعد تسليم عدم رجحانها ذاتا : بصحة تعلق النذر بها (لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك) قبل تعليق النذر وحينه (كما ربما يدل عليه) أي على عدم الرجحان قبل تعلق النذر (ما في الخبر من كون الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت) فكما لا رجحان للصلاة قبله كذلك الاحرام . فتبين ان الرجحان حصل بعد النذر ، وهذا القدر من الرجحان كاف في العموم والاحرام للدليل الخاص المخصص لعموم اشتراط الرجحان في متعلق النذر قبل تعلقه .

(لا يقال : لا يجدي صيرورتهما) أي الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات (راجحين بذلك) الذي ذكرتم من تعلق النذر (في عبادتهما) فالرجحان الآتي من قبل النذر غير كاف في العبادية . والحاصل انه لا شبهة في لزوم الاقيان بهذا الصوم والاحرام بعد النذر بقصد القرية ، والحال انه لا وجه له ، إذ قصد التقرب يلازم العبادة ولا عبادية لها ، إذ قبل تعلق النذر لم يكونا عبادة كما هو واضح وبعد تعلق النذر لم يدل دليل

ضرورة كون وجوب الوفاء توصليا لا يعتبر في سقوطه الا الاتيان بالمنذور بأى داع كان . فانه يقال: عباديتهما انما تكون لاجل كشف دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما . هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل، والا يمكن ان يقال بكفاية الرجحان الطارىء عليهما من قبل النذر في عباديتهما بعد تعلق النذر باتيانها

على وجوب قصد القرية ، فان الدليل منحصر في « اوفوا بالنذور » وهو لا يدل على لزوم قصد القرية (ضرورة كون وجوب الوفاء توصليا لا يعتبر في سقوطه إلا الاتيان بالمنذور) فقط (بأى داع كان) وهذا بخلاف ما لو ثبت رجحانها قبل تعلق النذر كما هو مقتضى الجواب الاول .

(فانه يقال) : نعم لا تكون (عباديتهما) قبل النذر ولا ناشئة عن النذر بل (انما تكون لاجل كشف دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بها) فعباديتهما بواسطة انطباق ذلك العنوان المكشوف بالنذر عليهما . (هذا) وهنا جواب ثالث غير الرجحان الذاتي قبل النذر وغير الرجحان الطارىء بسبب انطباق عنوان راجح مكشوف بالنذر ، إذ انما محتاج إلى هذين الجوابين (لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل) الدال على صحة الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر إذا وقعا متعلقا للنذر (وإلا) فلو قلنا بالتخصيص (يمكن ان يقال بكفاية الرجحان الطارىء عليهما من قبل النذر في عباديتهما) متعلق بالرجحان ، فالدليل الذي يدل على لزوم رجحان في العبادات مغاير للرجحان الحاصل بالنذر قد خصص بدليل الاحرام والصيام الكاشف عن كفاية الرجحان النذري في العبادية .

وبعبارة اخرى : انهما قبل النذر لم يكونا عبادا ولم يكونا راجحين ، وبعد تعلق النذر يكونان عبادتين راجحين ، فتسكون عباديتهما يكون (بعد تعلق النذر باتيانها

عباديا ومتقربا بهما منه تعالى ، فانه وان لم يتمكن من اتيانهما كذلك قبله الا انه يتمكن منه بعده ، ولا يعتبر في صحة النذر الا التمكن من الوفاء ولو بسببه فتأمل جيداً ، بقى شيء وهو انه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في احراز عدم كون ما شك في انه من مصاديق العام مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه مصداقاً له - مثل ما اذا علم ان زيدا يحرم اكرامه وشك في انه عالم فيحكم انه

عباديا ومتقربا بهما منه تعالى ، فانه وان لم يتمكن من اتيانهما كذلك (قبله) أي قبل تعلق النذر (إلا انه يتمكن منه) أي من الاتيان متقربا (بعده ، ولا يعتبر في صحة النذر إلا التمكن من الوفاء ولو بسببه) وان لم يتمكن قبله (فتأمل جيداً) حتى لا يخفى عليك الفرق بين الاجوبة الثلاثة ، فالاول يقول بالرجحان قبل النذر ، والثاني يقول بالرجحان لا تطابق عنوان راجح يكشف عنه النذر مقارناً له ، والثالث يقول بالرجحان الناشئ من النذر .

(بقى شيء) نوضحه اولاً ثم نشرح العبارة فنقول : لو قال المولى « اكرم العلماء » ثم علمنا من خطاب آخر أو اجماع ونحوه حرمة اكرام زيد ، ولكن نهك في ان زيداً من العلماء وحرمة اكرامه تخصيص بالنسبة إلى العام ام ليس من العلماء فلا تخصيص فالشك في التخصيص بعد العلم بمراد المولى ، والكلام حينئذ في ان اصالة عدم التخصيص تجري في المقام ام لا؟ وفائدته انها لو جرت كشفت عن عدم علم زيد فيجربى على زيد احكام الجاهل بخلاف ما لو لم تجر اصالة عدم التخصيص ، فان زيداً حينئذ محكوم بعدم الاكرام فقط وليس من اجراء احكام الجاهل والعلماء عليه توقف .

إذا عرفت هذا رجعنا إلى شرح كلام المصنف (وهو انه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في احراز عدم كون ما شك في انه من مصاديق العام) كزيد في المثال (مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه مصداقاً له) خبر كون ما شك ، وذلك (مثل ما اذا علم ان زيداً يحرم اكرامه) بدليل خارجي (وشك في انه عالم) حتى يكون تخصيصها لا اكرام العلماء أو ليس بعالم حتى لا يكون تخصيصها (فيحكم عليه

بأصالة عدم تخصيص اكرم العلماء انه ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العام من الاحكام - فيه اشكال ، لاحتمال اختصاص حجيتها بما اذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه كما هو قضية عمومه . والمثبت من الاصول اللفظية وان كان حجة ، الا انه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل ولا دليل ههنا الا السيرة وبناء العقلاء ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك فلا تغفل .

بأصالة عدم تخصيص اكرام العلماء انه ليس بعالم (حرف المشبهة في قوله « انه ليس بعالم » نائب الفاعل لقوله فيحكم (بحيث) يكون فائدة جريان اصالة عدم التخصيص انه (يحكم عليه بسائر ما لغير العام من الاحكام) من كراهة القيام له في المجلس ووجوب ارشاده مثلاً (فيه اشكال) وجهه ان اصالة عدم التخصيص - وان كانت من الاصول العقلية ومثبتاتها حجة - لكن القدر المتيقن من ديدن العقلاء اجرائها حين الشك في المراد لا بعد العلم بالمراد والشك في شيء آخر ، وإلى هذا اشار بقوله : (لاحتمال اختصاص حجيتها بما اذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه) أي بحكم العام (كما هو قضية عمومه) أي مقتضى عموم العام ام لا ، بل الفرد المشكوك خارج والحاصل اختصاصها بمورد الشك في التخصيص .

(والمثبت من الاصول اللفظية) كأصالة عدم التخصيص واصالة عدم التقييد ونحوها (وان كان حجة إلا انه لا بد من الاقتصار على) اجرائها بقدر (ما يساعد عليه الدليل) اعني بناء العقلاء (ولا دليل ههنا) لاجراء اصالة عدم التخصيص (إلا السيرة وبناء العقلاء) والمسلم منهما اجراؤها في مورد الشك في المراد (ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك) أي اجراء اصالة عدم التخصيص بعد العلم بالمراد (فلا تغفل) والله العالم .

فصل

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص؟ فيه خلاف، وربما نفي الخلاف عن عدم جوازه بل ادعى الاجماع عليه، والذي ينبغي ان يكون محل الكلام في المقام انه هل يكون اصالة العموم متبعة مطلقا او بعد الفحص عن المخصص والياس عن الظفر به بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة من باب الظن النوعي للشفافية وغيره ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلا، ولم يكن من اطراف ما علم تخصيصه اجمالا،

﴿ فصل ﴾

في بيان وجوب الفحص عن المخصص في جواز العمل بالعام (هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص) ام لا ؟ (فيه خلاف) فالمشهور على عدم الجواز والمنسوب إلى كثير من العامة وبعض المتأخرين من الخاصة الجواز (و) لكن (ربما نفي الخلاف عن عدم جوازه) والثاني هو النزالي على ما قيل (بل ادعى الاجماع عليه) كما عن النهاية (والذي ينبغي ان يكون محل الكلام) حتى يتضح به حال بعض الادلة (في المقام) هو (انه هل يكون اصالة العموم) التي هي من الاصول العقلية (متبعة مطلقا) سواء كان قبل الفحص ام بعده (أو) انها متبعة (بعد الفحص عن المخصص والياس عن الظفر به) فقبل الفحص أو بعده قبل اليأس لا يجوز التمسك بأصالة العموم، وجعل محل النزاع بهذا النحو انما يكون (بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة) أي سواء كان حتى قبل الفحص كما يقوله بعض أو بعده كما هو المشهور (من باب الظن النوعي) قبال انه من باب الظن الشخصي (للشفافية وغيره) قبال ان الحجية مختصة بالشفافية (ما لم يعلم بتخصيصه) أي العموم (تفصيلا ، ولم يكن من اطراف ما علم تخصيصه اجمالا) قبال ان الحجية تخصيص بما لم يكن العام من اطراف ما علم تخصيصه اجمالا . والحاصل انه بعد تمامية هذه الامور

وعليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز الاستدلال به قبل الفحص واليأس ، فالتحقيق بعدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما اذا كان في معرض التخصص ، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة ، وذلك لاجل انه لو لا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله فلا اقل من الشك ،

الثلاثة يقع الكلام في ان اصالة العموم متبعة مطلقا أو بعد الفحص .

(وعليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز الاستدلال به)
أي بالعام (قبل الفحص واليأس) .

قال السيد الحكيم مد ظله : هذا تعريض بجاعة من القائمين بعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص ، حيث استدل بعض منهم على ذلك : بعدم حصول الظن بالمراد إلا بعد الفحص - كما عن الوافية حكايته عن بعض - وآخر بعدم الدليل على حجية اصالة العموم بالنسبة إلى غير المشافهة أو من قصد تفهيمه إلا بعد الفحص - كما عن المحقق القمي « ره » - وثالث بالعلم الاجمالي بورود مخصصات كثيرة بين الامارات الشرعية الموجب لسقوط اصالة العموم عن الحجية ، وبعد الفحص يخرج العام عن كونه طرفا للعام المذكور ، فلا مانع من اجراء اصالة العموم فيه . وحاصل التعريض ان هذه الاستدلالات كلها خارجة عن محل الكلام ، فان المدعى لوجوب الفحص يدعيه بعد البناء ، على ان اصالة الظهور حجة من باب الظن النوعي لا الشخصي ، وانها حجة في حق المشافهين وغيرهم ، وان العام ليس من اطراف العلم الاجمالي - انتهى .

(فالتحقيق) في المقام التفصيل بد (عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما اذا كان) العام (في معرض التخصص ، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة) فان كونها في معرض التخصص بديهي لمن له اقل المام بالفقه (وذلك) الذي ذكرنا من وجوب الفحص في هذا النوع من العمومات (لاجل انه لو لا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به) أي بالعام (قبله) أي قبل الفحص (فلا اقل من الشك) فلا مسرح لبناء العقلاء على العمل بالعموم مطلقا ، ومثلها ما لو كان متكلم

كيف وقد ادعى الاجماع على عدم جوازه فضلا عن نفي الخلاف عنه، وهو كاف في عدم الجواز كما لا يخفى. واما اذا لم يكن العام كذلك كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة اهل المحاورات فلا شبهة في ان السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصص، وقد ظهر لك بذلك ان مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضة له، كما ان مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدلت بها من العلم الاجمالي به او حصول الظن بما هو المكلف، او غير ذلك رعايتها،

كذلك بأن جرت عادته على التكلم بالعام مع ارادة الخاص اعتماداً على القرائن المنفصلة. و (كيف) يجوز العمل بالعام قبل الفحص في هذا النحو من العمومات (و) الحال انه (قد ادعى الاجماع على عدم جوازه) فانه لو كان بناؤهم على العمل كيف ذهب المجمعون الذين هم من العقلاء على عدم الجواز ؟ (فضلا عن) ادعاء (نفي الخلاف عنه) أي عن عدم الجواز (وهو) أي الشك الناشء عن الاجماع (كاف في عدم الجواز كما لا يخفى) . هذا تمام الكلام في القسم الاول من العمومات (واما) القسم الثاني، وهو ما (إذا لم يكن العام كذلك) في معرض التخصيص (كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة اهل المحاورات فلا شبهة في ان السيرة) الجارية لدى العقلاء (على العمل به بلا فحص عن مخصص) . نعم إذا كان هناك علم اجمالي لم يجز العمل، ولكن قد عرفت خروج ذلك عن محل البحث .

(وقد ظهر لك بذلك) الذي ذكرنا من ان وجه وجوب الفحص هو احتمال وجود المخصص وانه في معرض التخصيص (ان مقدار الفحص اللازم ما به يخرج) العام (عن المعرضة له) بأن لا يحتمل احتمالاً عقلياً وجوده، لانه لو كان لبيان (كما ان مقداره) أي الفحص (اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدلت بها من العلم الاجمالي به) أي بالمخصص (أو حصول الظن بما هو التكليف، أو غير ذلك) كعدم حجية الخطاب لغير المشافهة مثلاً (رعايتها) أي رعاية تلك الوجوه .

فيختلف مقداره بحسبها كما لا يخفى. ثم ان الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال انه كان ولم يصل بل حاله حال احتمال قرينة المجاز. وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقا ولو قبل الفحص عنها كما لا يخفى (ايقاظ) لا يذهب عليك الفرق بين الفحص ههنا وبينه في الاصول العملية

والحاصل ان مقدار وجوب الفحص يتفاوت بحسب اختلاف دليل وجوب الفحص ، فن يقول بأن وجوب الفحص اكونه معرضا للتخصيص يقول بأن مقدار الفحص هو ان يخرج عن المعرضية ، ومن يقول بأن الفحص للعلم اجمالا بوجود المخصص يرى ان مقداره إلى انحلال العلم الاجمالي ، ومن يقول بأن الفحص للظن بالتخصيص فلا ظن بالعموم يرى ان مقداره إلى حصول الظن الشخصي ، ومن يقول بأن الفحص لعدم حجية خطاب المشافهة بالنسبة إلى ان يقوم الاجماع أو بناء العقلاء على الحجية . وكيف كان (فيختلف مقداره بحسبها كما لا يخفى) . هذا كله في الفحص عن المخصص المنفصل .

(ثم ان الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال انه كان ولم يصل) لتقطيع الاخبار ونحوه (بل حاله) أي حال احتمال المخصص المتصل (حال احتمال قرينة المجاز) متصلة ومنفصلة (وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به) أي باحتمال المجاز (مطلقا) سواء احتمل كون قرينته متصلة ام منفصلة (ولو قبل الفحص عنها) وهذا الاتفاق حجة لما تقدم في الاجماع من كشفه عن سيرة اهل اللسان ، إذ العلماء من اظهر مصاديق اهل اللسان (كما لا يخفى) ولكن الكلام في الاتفاق المذكور ، فانا رأينا كتب الفقه يتعرض لجميع ذلك عند الاستدلال . نعم الغالب هو التكلم في المعارضات . وبهذا كله ظهر حال سائر ما هو خلاف الظاهر كاحتمال النقل والاشترك والاضمار وغيرها .

(ايقاظ - لا يذهب عليك الفرق بين الفحص ههنا) في باب الاصول اللفظية كأصالة العموم واصالة الاطلاق ونحوها (وبينه في الاصول العملية) اعني اصالة

حيث انه ههنا عما يزاحم الحجية بخلافه هناك فانه بدونه لاحجة، ضرورة ان العقل بدونه يستقل باستحقاق المواخذة على المخالفة فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمواخذة عليها من غير برهان به، والنقل وان دل على البراءة والاستصحاب في موردهما مطلقا الا ان الاجماع بقسميه على تقييده - فافهم .

البراءة والاستصحاب والتخير والاحتياط، فانه كما يجب الفحص هنا حتى يحكم بالعموم أو الاطلاق كذلك يجب الفحص هناك حتى يحكم بالبراءة واخواتها ، ولكن بين الفحصين فرق (حيث انه) أي الفحص (ههنا) في الاصول اللفظية (عما يزاحم الحجية) بمد احرازها ، إذ اصاله العموم محرزة وانما الشك في المانع عنها لبدهاتان التخصيص مانع عن العمل بالعموم لان عدم التخصيص مقتض له (بخلافه) أي الفحص (هناك) في باب الاصول العملية (فانه بدونه) أي بدون الفحص (لا حجة) ولا مقتضى للعمل بها (ضرورة ان) مدرك حجية الاصول العملية اما العقل واما النقل ، اما (العقل) فانه (بدونه) يستقل باستحقاق المواخذة على المخالفة (لو كان التكليف في الواقع غير البراءة) فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمواخذة عليها من غير برهان (إذ العقل انما يحكم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في مورد فحص المسكف عن البيان ولم يجده ، فالفحص بالنسبة إلى البراءة العقلية محقق لموضوعه ، كما ان العقل انما يحكم بالتخير في اطراف العلم بعد الفحص ، إذ قبل الفحص يحتمل نصب الحجة على الواقع الموجب لتحفظه .

والحاصل ان للفحص مدخلية في تمامية مقتضى البراءة والتخير العقليين (والنقل وان دل على البراءة والاستصحاب في موردهما مطلقا) لاطلاق « رفع ما لا يعلمون » « ولا تنقض اليقين بالشك » (إلا ان الاجماع بقسميه) محصله ومنقوله (على تقييده) أي تقييد النقل (به) أي بالفحص ، فكأنه قيل رفع ما لا يعلمون بمد الفحص ، وهكذا دليل لا تنقض (فافهم) لعله اشارة إلى ان وجوب الفحص من باب الجمع بين دليلي الاحكام والرفع ، فان العرف يفهم منها ترتب الرفع على الفحص

فصل

هل الخطابات الشفاهية مثل : « يا ايها المؤمنون » تختص بالحاضر مجلس التخاطب او تعم غيره من الغائبين بل المعدومين ، فيه خلاف . ولا بد قبل الخوض في تحقيق المقام من بيان ما يمكن ان يكون محلا للنقض والابرام بين الاعلام ، فاعلم انه يمكن ان يكون النزاع في التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح

بدلالة الاقتضاء ، إذ يلزم من عدم وجوب الفحص لغوية الاحكام ، كما ذكر الفقهاء ان دليل لا تعاد الصلاة إلا من خمس مختص بالنسيان وإلزام لغوية دليل الاجزاء والشروط ، وعلى هذا فلا نحتاج إلى التمسك بذيل الاجماع والله الهادي .

فصل

في الخطابات الشفاهية غير المختصة بمخاطب خاص ، والمراد بها الاحكام الملقاة بأدات الخطاب على جماعة حاضرة في مجلس الخطاب بدون قصد الاختصاص ، فنحو « نفذ واجيش اسامة » خارج عن محل الكلام كخروج نحو « ان الله يأمر بالعدل والاحسان » .

إذا عرفنا ذلك قلنا: (هل الخطابات الشفاهية مثل : « يا ايها المؤمنون ») و« قوا أنفسكم واهليكم ناراً » (تختص بالحاضر مجلس التخاطب) حتى يحتاج في اثبات الحكم لغيرهم بدليل الاشتراك في التكليف الثابت بالاجماع الموجب لعدم اثبات الحكم فيما لم يكن اجماع ، بالاشتراك كلزوم توبين للمرأة في الاحرام (أو تعم غيره) أي غير الحاضر (من الغائبين بل المعدومين ، فيه خلاف) بين الاعلام (ولا بد قبل الخوض في تحقيق المقام من بيان ما يمكن ان يكون محلا للنقض والابرام بين الاعلام فـ) نقول : (اعلم أنه يمكن) ان يحرر محل النزاع على ثلاثة اوجه :

« الاول » - (ان يكون النزاع في ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح

تعلقه بالمعدومين كما صح تعلقه بالموجودين ام لا ، او في صحة المخاطبة معهم بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب ، بالالفاظ الموضوعه للخطاب او بنفس توجيه الكلام اليهم وعدم صحتها او في عموم الالفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب للغائبين بل المعدومين وعدم عمومها لهما بقريته تلك الاداة . ولا يخفى ان النزاع على الوجهين الاولين يكون عقليا وعلى الوجه الاخير لغويا ،

تعلقه بالمعدومين) بأن يكون المعدوم فعلا - حين الخطاب - مأموراً بالفعل ومنهيا عنه ، يعني ان يكون البعث والزجر بالنسبة اليه فعليا (كما صح تعلقه بالموجودين ام لا) وكذا يتصور النزاع بهذا النحو بالنسبة إلى الغائبين عن مجلس الخطاب وان كان الامر بالنسبة اليهم اهون .

« الثاني » - ما اشار اليه بقوله : (أو) ان يكون النزاع (في صحة المخاطبة معهم ، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب ، بالالفاظ الموضوعه للخطاب) كأن يقول لهم افعالوا كذا واركوا كذا (أو) المخاطبة معهم (بنفس توجيه الكلام اليهم) بدون الخطاب كأن يقول « والله على الناس حج البيت » موجهها الكلام إلى المعدوم أو إلى الغائب (وعدم صحتها) .

« الثالث » - ما اشار اليه بقوله : (أو) ان يكون النزاع (في عموم الالفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب للغائبين بل المعدومين) كأن يكون « الناس » الواقعة عقيب كلمة « ايها » شاملا للحاضر والغائب والمعدوم والموجود (وعدم عمومها) أي تلك الالفاظ (لهما) أي للغائب والمعدوم ، فالمراد بالناس خصوص الحاضر (بقريته تلك الاداة) مثل ايها في المثال .

(ولا يخفى ان النزاع على الوجهين الاولين) اعني صحة التكليف وصحة الخطاب (يكون عقليا) لان المرجح في الصحة هو العقل (وعلى الوجه الاخير) اعني شمول اللفظ يكون النزاع (لغويا) يرجع إلى ان واضع اللغة هل وضع ألفاظ العموم لما يشمل المعدومين والغائبين ام لا .

اذا عرفت هذا فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلا ، بمعنى بعثه او زجره فعلا ، ضرورة انه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة ولا يكاد يكون الطلب كذلك الا من الوجود ضرورة . نعم هو بمعنى مجرد انشاء الطلب بلا بعث ولا زجر لا استحالة فيه اصلا ، فان الانشاء خفيف المؤنة فالحكيم تبارك وتعالى ينشأ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانونا من الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير

(إذا عرفت هذا فـ) نقول في بيان المختار : انه (لا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلا ، بمعنى بعثه أو زجره فعلا) فان للتكليف على مذاق المصنف مراتب اربع الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز ، وحيث ان مرتبتي الاقتضاء والتنجز ليستا من مراتب التكليف حقيقة اضرب عنها وبين مرتبة الفعلية والانشاء فقط . وعلى كل فلا يصح التكليف الفعلي بالنسبة إلى المعدوم (ضرورة انه) أي التكليف (بهذا المعنى) أعني الفعلية (يستلزم الطلب منه حقيقة) بأن يريد منه الحركة والسكون والجري على طبق التكليف (ولا يكاد يكون الطلب كذلك) فعلا (إلا من الموجود ضرورة) وبداهة هذا المعنى أو جبت الاستغناء عن البرهان ، وليس يصح عند العقل شيء إذا احتاج النهار إلى دليل ، ولذا أضربنا عن بعض الاطناب في المقام .

(نعم هو) أي التكليف (بمعنى مجرد انشاء الطلب بلا بعث ولا زجر) بالنسبة إلى المعدوم ، وان كان فعليا بالنسبة إلى الموجود (لا استحالة فيه اصلا فان الانشاء خفيف المؤنة) اذ هو عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ أو جعل الشيء على عهدة المكلف (فالحكيم تبارك وتعالى ينشأ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانونا) أي على سبيل ضرب القانون والقاعدة الكلية (من الموجود والمعدوم حين الخطاب) الجار يتعلق بالطلب والظرف متعلق بالموجود والمعدوم .

ان قلت : طلبه من الموجود لا اشكال فيه ، واما الطلب من المعدوم فلغول عدم قدرة المعدوم على الفعل حين الطلب . قلت : انما يطلب من المعدوم (ليصير) التكليف

فعليا بعدما وجد الشرائط وقد الموانع بلا حاجة الى انشاء اخر فتدبر . ونظيره من غير الطلب انشاء التملك في الوقف على البطون ، فان المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بأنشائه ويتلقى لها من الواقف بعقده فيؤثر في حق الموجود منهم المملكية الفعلية ولا يؤثر في حق المعدوم فعلا الا استعدادها لان تصير ملكا له بعد وجوده . هذا

(فعليا بعدما وجد الشرائط وقد الموانع) فإنه لو انشأ التكليف اولا على الموجود فقط احتاج ثانيا إلى انشاء آخر ، بخلاف ما لو انشأ عاما فإنه (بلا حاجة إلى انشاء آخر) بعد وجود المعدومين (فتدبر) كي لا تتوهم بأنه لا يحتاج إلى انشاء آخر ولو انشأ أولا بالنسبة إلى الموجود لا مكان نصب قرينة على الاشتراك ، وذلك لانه يحتاج إلى الانشاء على كل حال وإنما القرينة كاشفة عن الانشاء (ونظيره) أي نظير في صحة الانشاء ليصير فعليا عند وجود الشرائط وفقدان الموانع (من غير الطلب انشاء التملك في الوقف على البطون ، فان) الواقف ينشأ الملك بانشاء واحد للمعدوم والموجود كما ان المولى ينشأ الطلب بانشاء واحد منها و (المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة) في الوقف الخاص (بعد وجوده) أي وجود ذلك المعدوم (ب) سبب (انشائه) أي انشاء الواقف (ويتلقى) الموجود الذي كان معدوما حين الوقف (لها) أي للعين الموقوفة (من الواقف) لا من البطن السابق عليه (بعقده) أي يكون تلقى الموجود فعلا للوقف بسبب ذلك العقد للوقف الذي اجراه الواقف قبل وجود هذا الموقوف عليه (فيؤثر) عقد الوقف المنشأ بانشاء واحد (في حق الموجود منهم المملكية الفعلية) لفرض اجتماع الشرائط (ولا يؤثر) هذا العقد (في حق المعدوم فعلا إلا استعدادها) أي العين الموقوفة (لان تصير ملكا له بعد وجوده) فكما ان الملك بالنسبة إلى بعض البطون فعلى وبالنسبة إلى البعض الاخر استعدادي كذلك الطلب بالنسبة إلى الموجودين فعلى وبالنسبة إلى المعدومين استعدادي .

ثم ان (هذا) الذي ذكرنا في توجيه كون الانشاء واحدا والمنشأ مختلفا انما

اذا انشأ الطلب مطلقاً، واما اذا انشأ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط فامكانه بمكان من الامكان، وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب الممدوم بل الغائب حقيقة وعدم امكانه، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة الا اذا كان موجوداً و كان بحيث يتوجه الى الكلام ويلتفت اليه . ومنه قد اتقدح ان ما وضع للخطاب مثل ادوات النداء لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي لاوجب استعماله ،

يكون فيما (إذا انشأ الطلب مطلقاً) كأن يقول « يا ايها الناس اتقوا الله » ، فانه يحتاج الى التقريب المذكور (واما إذا انشأ) الطلب (مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط) كأن يقول « يجب التقوى على كل موجود بالغ عاقل » (فامكانه بمكان من الامكان) ويكون حاله حال سائر الواجبات المشروطة المتفق على امكانها .

(تذييه) في العبارة تسامح ، إذ ليس للامكان امكان حتى يتفاوت بعض الاشياء في الامكان ، فان ظاهر العبارة ان امكان هذا النحو من الايجاب اولى بالامكانية من امكان النحو الاول . وكيف كان فالمراد ان امكان هذا اوضح من امكان ذلك .

هذا تمام الكلام في النحو الاول من تحرير محل النزاع ، وقد تبين عدم صحة الخطاب ، بمعنى ارادة البعث والزجر فعلاً (وكذلك لا ريب في عدم صحة) النحو الثاني وهو (خطاب الممدوم بل الغائب حقيقة وعدم امكانه) من العاقل الملتفت (ضرورة) فكما لا يمكن تكليف الممدوم لا يمكن خطابه لضرورة (عدم تحقيق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجوداً و كان) حاضراً (بحيث يتوجه الى الكلام ويلتفت اليه) فالكلام وان كان عرضاً قائماً بالمتكلم لكن كونه خطاباً حقيقياً متوقف على طرف للمتكلم يسمى بالمخاطب ، وعليه فلا يتعلق بالممدوم والغائب .

(ومنه) أي مما ذكرنا من عدم تعلق الخطاب بالممدوم والغائب (فدا نقدح) حال النزاع الثالث الذي كان نزاعاً لغويًا ، و (ان ما وضع للخطاب مثل ادوات النداء) كياوايها (لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي لاوجب استعماله) أي استعمال ما وضع

فيه تخصيص ما يقع في تولوه بالحاضرين كما ان قضية ارادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره ، لكن الظاهر ان مثل ادوات النداء لم يكن موضوعا لذلك بل للخطاب الايقاعي الانشائي ، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً وتأسفا وحرزنا . مثل « باكوكبا ما كان اقصر عمره » .

للخطاب (فيه) أى في الخطاب الحقيقي (تخصيص ما يقع في تولوه) مثل « الناس » (بالحاضرين) دون الغائبين والمعدومين ، لما ظهر من ان الخطاب الحقيقي لا يعقل بالنسبة اليها والحاصل ان الامر دائر بين رفع اليد عن ظهور الاداة في الخطاب الحقيقي بقريئة عموم ما في تولوها ، وبين رفع اليد عن ظهورها في العموم بقريئة خصوص الاداة ، وحيث ان الاداة في مفادها اظهر من العام في عمومه كان المتعين هو الثاني ، وهذا كما يقال في نحو « اسديرى » ان الامر دائر بين رفع اليد عن ظهور الاسد في المفترس بقريئة يرمى وبين العكس بأن يواد بالرمى رمى من الحصاة ، وحيث ان يرمى اظهر عند العرف في مفاده فاللازم الاول .

وإلى ما ذكرنا اشار بقوله : (كما ان قضية ارادة العموم منه) أي مما في تولو الاداة كالناس في المثال (لغيرهم) متعلق بالعموم يشمل المعدومين والغائبين ايضا (استعماله) أي ما وضع للخطاب وهو الاداة (في غيره) أي في غير الخطاب الحقيقي الذي كانت الاداة موضوعة له .

هذا كله بناء على ان ادوات الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي ، و (لكن الظاهر) من الانصراف لدى الاطلاق (ان مثل ادوات النداء لم يكن موضوعا لذلك) الخطاب الحقيقي (بل للخطاب الايقاعي الانشائي) بمعنى انها موضوعة لانشاء الخطاب ، سواء كان بداعي الحقيقة أو بسائر الدواعي ، كإظهار الشوق والحرز أو الحسرة أو الندبة أو السخرية أو غير ذلك (فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها) أي بالادوات (تحسراً وتأسفا وحرزنا . مثل :

ياكوكبا ما كان اقصر عمره) وكذا تكون كواكب الاسحار

او شوقا ونحو ذلك ، كما يوقعه مخاطبا لمن يناديه حقيقة فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذ التخصيص بمن يصح مخاطبته . نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرافا في الخطاب الحقيقي كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها ، على ما حققناه في بعض المباحث السابقة من كونها موضوعة للايقاع منها بدواع مختلفة مع ظهورها في الواقعي منها انصرافا اذا لم يكن هناك ما يمنع عنه ، كما يمكن دعوى وجوده غالبا في كلام الشارع ، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل « يا ايها الناس اتقوا » و « يا ايها المؤمنون »

(او شوقا ونحو ذلك) غير الخطاب الحقيقي (كما يوقعه مخاطبا لمن يناديه حقيقة) نحو « ايا من لست انساه » (فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذ) أي حين لم تكن موضوعة للخطاب الحقيقي فقط (التخصيص بمن يصح مخاطبته) من الحاضرين فقط ، بل يشمل المعدومين والغائبين لانه لا مانع من تعلق الخطاب الانشائي بها (نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرافا) لا وضعا (في الخطاب الحقيقي) ولذا لو سمع الانسان خطابا حملة على الخطاب الحقيقي الا ان يكون هناك قرينة الانشائي (كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها) كالعرض والتحضيض (على ما حققناه في بعض المباحث السابقة) وهو الجهة الرابعة من مبحث الاوامر (من كونها موضوعة للايقاع منها) لا الحقيقي (بدواع مختلفة) فلا استفهام قد يكون لطلب الفهم حقيقة وقد يكون للتقرير نحو « أنت فعلت » و كذا التمني وغيره (مع ظهورها) أي ادوات الاستفهام واخواته (في الواقعي منها انصرافا إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه) أي عن هذا الظهور الانصرافي ، كما لو وقع الاستفهام أو الترجي في كلام الله سبحانه لاستحالة الجهل عليه سبحانه (كما يمكن دعوى وجوده) أي وجود المانع عن الانصراف إلى الحقيقي (غالبا في كلام الشارع) إذ لو اخذ بظاهر الخطاب لزم الاختصاص بالحاضرين ، مع (ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل « يا ايها الناس اتقوا » و « يا ايها المؤمنون ») و « يا ايها الذين آمنوا قوا انفسكم

بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتباب . ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالادوات مع ارادة العموم من العام الواقع تولوها بلا عناية ولا للتنزيل والعلاقة رعاية ، توهم كونه ارتكازيا يدفعه عدم العلم به مع الالتفات اليه والتفتيش عن حاله مع حصول العلم به . بذلك لو كان ارتكازيا ولا فن اين يعلم بثبوتيه كذلك

واهلكم ناراً وقودها الناس والحجارة » إلى غير ذلك (بمن حضر مجلس الخطاب بلاشبهة ولا ارتباب) فلو اريد الحاضرين فقط لزم انشاء آخر لغيرهم ، وذلك مما لم يظهر الداعي اليه .

(ويشهد لما ذكرنا) من عدم اختصاص الوضع بالحقيقي وانما الاختصاص بالانصراف (صحة النداء بالادوات مع ارادة العموم من العام الواقع تولوها بلاعناية) كاشفة عن تغيير وجهة اللفظ (ولا للتنزيل) للممدوم منزلة الموجود (والعلاقة) بين المعنى الحقيقي والمجازي (رعاية) ولو كانت موضوعة للحاضرين لم يجز استعمالها في العموم بلا ملاحظة العلاقة ، ولذا ترى المرتكز في الذهن شمول الخطابات القرآنية لنا ، حتى انه لو قيل لاحد من العرف ان خطاب « يا ايها الناس » لا يشملك ، رأى ذلك خلاف وجدانه (ولتوهم كونه) أي التنزيل الذي هو سبب صحة الاستعمال (ارتكارياً) ولذا لا ترى العناية لالف الذهن به الموجب لعدم البعد عنه حتى يحتاج إلى النظر والتفكير (يدفعه عدم العلم به) أي بالتنزيل (مع الالتفات اليه والتفتيش عن حاله) بأن نرجع إلى الذهن ونلاحظ انه هل نزل فيه الممدوم منزلة الموجود ام لا (مع حصول العلم به) أي بالتنزيل (بذلك) الالتفات والتفتيش (لو كان) التنزيل (ارتكازيا) .

والحاصل انه لو كان تنزيل لالتفتنا اليه عند التفتيش ، فعدم وجدان التنزيل حين التفتيش دليل على عدم التنزيل (وإلا) فلو لم نجد التنزيل من انفسنا حين التفتيش ومع ذلك كان هناك تنزيل (فن اين يعلم بثبوتيه) أي التنزيل (كذلك) أي ارتكازاً .

كما هو واضح . وان ابيت الا عن وضع الادوات للخطاب الحقيقي فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الالهية بأدوات الخطاب او بنفس توجيه الكلام بدون الاداة كغيرها بالمشافهين فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم ، وتوهم صحة التزام التعميم في خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلا عن الغائبين ، لاحاطته بالوجود في الحال والموجود في الاستقبال فاسد ، ضرورة ان

والحاصل انه لو لم يكن التفتيش سببا لظهور التنزيل فمن اين نعلم بالتنزيل الارتكازي والمدعى له يكون بلا دليل لان الدليل عليه الوجدان . وقد عرفت عدم وجداننا له (كما هو واضح) لمن تأمل ، اذ كيف يمكن ان يكون التنزيل ارتكازي الاذهان ومع ذلك لم نلتفت اليه حين التفتيش والفحص (وان ابيت الا عن وضع الادوات للخطاب الحقيقي) لا الانشائي الايقاعي (فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الالهية) عز اسمه الواقعة (بأدوات الخطاب) نحو « يا ايها الناس » (أو بنفس توجيه الكلام بدون الاداة) نحو « الله على الناس حج البيت » (كغيرها) أي كغير الخطابات الالهية من خطابات سائر الملوك الذين يريدون به جميع الرعية من كان حاضراً ومن كان غائبا ومن كان معدوما (بالمشافهين) متعلق بالاختصاص (فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم) امالو كانت قرينة على التعميم نحو غالب الخطابات التي علم عدم اختصاصها فلا بد وان نقول بشمولها للجميع ولو بنحو المجاز والعناية بتنزيلها منزلة الحاضرين (وتوهم) الفرق بين خطابات الملوك فلا بد من اختصاصها بالحاضرين ، وبين خطابات الله سبحانه به (صحة التزام التعميم في خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلا عن الغائبين ، لاحاطته) سبحانه احاطة علمية (بالوجود في الحال والموجود في الاستقبال) وان كان معدوما في الحال لامتواء علم الله تعالى بالنسبة إلى ما كان وما يكون وما لم يكن ، فيصح خطابه العام بالنسبة إلى الجميع (فاسد) خبر توهم (ضرورة ان) الضعف والقصور وعدم الامكان قديكون بسبب المتكلم وقد يكون بسبب طرف الخطاب ، وعدم امكان خطاب المعدوم من ناحيته لا من ناحية الله سبحانه حتى يقال بأن الاحاطة

احاطته لا توجب صلاحية الممدوم بل الغائب للخطاب ، وعدم صحة المخاطبة معها لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى كما لا يخفى ، كما ان خطابه اللفظي لكونه تدريجياً ومتصراً الوجود كان قاصراً عن ان يكون موجهاً نحو غير من كان بسمع منه ضرورة . هذا لو قلنا بأن الخطاب يمثل « يا ايها الناس اتقوا » في الكتاب حقيقته الى غير النبي صلى الله عليه وآله بلسانه ، واما اذا قيل بأنه المخاطب والموجه اليه الكلام حقيقة وحياً او الهاماً

العامة كافية في الخطاب ، فـ (احاطته) تعالى (لا توجب صلاحية الممدوم بل الغائب وعدم صحة المخاطبة معها لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى) فعدم قابلية الظرف مثلاً لاخذ ماء البحر ليس من جهة نقص في ماء البحر بل من جهة نقص الظرف (كما لا يخفى) .

وقد ورد في بعض الروايات عين سئل الامام عن تعلق قدرة الله تعالى بالمستحيل فأجاب « ع » بأن ربنا لا يوصف بالعجز ولكن الطرف غير قابل (كما ان خطابه اللفظي) جل اسمه (لكونه تدريجياً ومتصراً الوجود) بحيث لا يبقى ابدأ في السكون - على رأى جماعة من الحكماء والمتكلمين في الكلام اللفظي فتدبر - (كان قاصراً عن ان يكون موجهاً نحو غير من كان بسمع منه ضرورة) ولو كان باقياً لا يمكن توجيهه الى الغائب بعد حضوره و الى الممدوم بعد وجوده ، وهذا البحث خارج عما نحن فيه كما لا يخفى .

(هذا) كله (لو قلنا بأن الخطاب يمثل « يا ايها الناس اتقوا » في الكتاب) متوجه (حقيقة إلى غير النبي صلى الله عليه وآله) ولكن كان جريانه (بلسانه) المباركة كجريان الكلام بالشجر مع كون المخاطب هو موسى عليه السلام ، والفرقان الواسطة في الاول ذو ارادة بخلاف الثاني (واما إذا قيل بأنه) صلى الله عليه وآله وسلم هو (المخاطب والموجه اليه الكلام حقيقة وحياً أو الهاماً) بفرض ايصالها إلى المسكفين فيحتمل لم يرد منه المخاطب الحقيقي ، إذ المقصود بالخطاب غير موجه اليه الكلام

فلا محيص الا عن كون الادوات في مثله للخطاب الايقاعي ولو مجازاً، وعليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين ، بل يعم المعدومين فضلاً عن الغائبين .

فصل

ربما قيل انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرة ثان : الاولى حجية ظهور خطابات الـكتاب لهم كالمشافهين ،

والموجه اليه الكلام غير مقصود بالخطاب (فلا محيص الا عن كون الادوات في مثله للخطاب الايقاعي ولو مجازاً) لو قلنا بأن وضع الاداة للخطاب الحقيقي (وعليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين ، بل يعم المعدومين فضلاً عن الغائبين) إذ الجميع غير موجه اليهم الخطاب حسب الفرض، فالقول بشموله للبعض فقط دون غيره تحكم .

ان قلت : يمكن ان يقال بعدم شمول الجميع ، لان الخطاب حقيقة موجه إلى النبي « ص » ولا وجه للقول بالمجازية وان الخطاب ايقاعي . قلت : لا يمكن ذلك لانه يلزم عدم شمول الخطابات الشفاهية للحاضرين ولم يقل به احد - فتدبر والله الموفق

فصل

في بيان ثمرة النزاع في الخطابات الشفاهية (ربما قيل انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرة ثان) عدم التعرض للغائبين حين الخطاب لعدم عمرة فعلية بالنسبة اليهم . (الاولى - حجية ظهور خطابات الـكتاب لهم كالمشافهين) فلو قلنا بالعموم كانت الخطابات حجة لهم كالمشافهين ، ولو لم نقل بالعموم لم تكن الظهورات حجة لهم لعدم كونهم مخاطبين ، فاللازم في اثبات التكليف بالنسبة اليهم الرجوع إلى ادلة اشتراك التكليف من الاجماع ونحوه ، حتى انه لو لم يكن اجماع على الاشتراك في حكم - كما تقدم في مسألة توبيي الاحرام - لم يثبت التكليف بالنسبة إلى ذلك المورد .

وفيه ، انه مبنى على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام ، وقد حقق عدم الاختصاص بهم . ولو سلم فاخصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع ، بل الظاهر ان الناس كلهم الى يوم القيامة يكونون كذلك وان لم يعمهم الخطاب ، كما يرمى اليه غير واحد من الاخبار

(وفيه ، انه مبنى على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام ، وقد حقق عدم الاختصاص بهم) بل الظواهر حجة لسكل احد . وظن ان هذا الاشكال لا يرتبط بالثمرة ، إذ ليس المراد من حجية الظهور تشخيص مراد المتكلم بالنسبة إلى الحاضرين وانه كان يشملهم جميعا ام لا حتى يقال : ان تشخيص المراد لا يختص بالمقصود بالافهام بل يعم جميع اهل الناس ، بل المراد حجية الظهور الذي يصح على طبقه العمل ومن المعلوم ان الظهور لو كان شاملا لنا لم نحتاج إلى الاجماع في الاشتراك ، حتى لو خالف جماعة كثيرة وقالوا بعدم شمول اللفظ للمرأة مثلا ، وكان له ظهور بالنسبة اليها اخذنا بالظهور بخلاف ما لو كان الظهور منحصراً بالمشافهين ، فان مخالفة شخص واحد بأن قال ليس الحكم مشتركاً بين الرجال والنساء يضر ، إذ يسقط الاجماع في الاشتراك حتى في هذا الحكم المختلف فيه (١) فتدبر .

(ولو سلم) ذلك وقلنا ان الظواهر ليست حجة مطلقاً بل بالنسبة الى من قصد افهامه ، فيقع الكلام في الصغرى (فاخصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك) الخطاب (ممنوع ، بل الظاهر) من الروايات الآتية (ان الناس كلهم الى يوم القيامة يكونون كذلك) مقصودين بالافهام (وان لم يعمهم الخطاب) بحيث يصح لهم التمسك به في اثبات تكاليفهم (كما يرمى اليه) أي الى كون الناس مقصودين بالافهام (غير واحد من الاخبار) الآمرة بالرجوع الى الكتاب ، كأخبار الثقلين واخبار عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب الى غير ذلك ، فان الظاهر

(١) لا يخفى ان بيان هذه الثمرة بالكيفية التي بينها مأخوذة عن شرح الحوئي «ره» وعليه فيرد ما ذكرنا من الاشكال ، ولكن المحتمل عدم ما ذكر فلا اشكال عليه .

(الثانية) صحة التمسك باطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم - لثبوت الاحكام لمن وجد وبلغ من المدومين وان لم يكن متحداً مع المشافهين في الصنف وعدم صحته على عدمه لعدم كونها حينئذ متكفلة لاحكام غير المشافهين ، فلا بد من اثبات اتحادهم في الصنف حتى يحكم بالاشترار مع المشافهين في الاحكام ، حيث لا دليل عليه حينئذ الا الاجماع ولا اجماع عليه الا فيما اتحد الصنف كما لا يخفى ،

كون الكتاب حجة الى يوم القيامة ، وما ورد من احتمال القرآن لوجوه عديدة كقول امير المؤمنين « ع » لابن عباس لا ينافي ما ذكرنا كما لا يخفى بأدنى تأمل .

الثمرة (الثانية) - المترتبة على النزاع في الخطابات الشفاهية (صحة التمسك باطلاقات الخطابات القرآنية - بناء على التعميم - لثبوت الاحكام لمن وجد وبلغ من المدومين وان لم يكن متحداً مع المشافهين في الصنف) إذ انطباق العنوان كاف لاثبات الحكم ولو لم يكن متحداً أصفاً (وعدم صحته) أي صحة التمسك بالاطلاق بناء (على عدمه) اي عدم التعميم (لعدم كونها) أي الاطلاقات (حينئذ) أي حين لم تكن تشمل المدومين (متكفلة لاحكام غير المشافهين ، فلا بد من اثبات اتحادهم) أي اتحاد المدوم في الحكم (معهم) أي مع المشافهين (في الصنف) بأن يكون رجلاً لو كانوا رجلاً وعراقياً لو كانوا عراقيين وهكذا (حتى يحكم) عليه (بالاشترار مع المشافهين في الاحكام) وانما اوجبنا الاتحاد في الصنف (حيث لا دليل عليه) أي على الاتحاد في الحكم (حينئذ) أي حين عدم شمول الاطلاقات (إلا الاجماع ولا اجماع عليه) أي على الاتحاد حكماً (إلا فيما اتحد الصنف كما لا يخفى) إذ الاجماع دليل لبي والمتيقن من معقده الاشتراك في الحكم في صورة الاشتراك في جميع الخصوصيات ، ولا يكفي صدق عنوان الحكم على المدوم لفرض عدم شمول الاطلاق .

والحاصل انه مع الشك في الحكم يرجع إلى الاطلاق على القول بالشمول ويرجع الى الاصول العملية على القول بعدم الشمول . مثلاً : لو شك في وجوب صلاة الجمعة

و لا يذهب عليك انه يمكن اثبات الاتحاد و عدم دخل ما كان البالغ الان فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له باطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به ، و كونهم كذلك لا يوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيد منه فيما يمكن ان يتطرق اليه الفقدان ،

حال الغيبة جاز التمسك باطلاق قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة » الآية ، لاثبات الوجوب حال الغيبة ، لصدق العنوان كالإيمان على المدوم زمان الخطاب بناءً على شمول الخطابات للمدومين ، ولم يجز التمسك بالاطلاق لان الاجماع ليس هنا على الاشتراك في التكليف بناءً على عدم الشمول ، فاللازم الرجوع الى الاصل العملي .

(و) لكن (لا يذهب عليك) عدم استقامة هذه الثمرة ايضاً له (انه يمكن اثبات الاتحاد و) القطع بـ (عدم دخل ما كان البالغ الان) بعد زمان الخطاب (فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له) كفقده البالغ في زماننا للنبي والوصي ووجدان المشافهين لها في مثال صلاة الجمعة (باطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به) أى بهذا الوصف المفقود في زماننا . مثلاً : اطلاق خطاب « يا ايها الذين آمنوا إذا نودى » الآية يقضى عدم دخل كونهم في زمان النبي والوصي « ع » في حكم وجوب الجمعة ، إذ لو كان دخيلاً لقيده الحكم كأن يقال يا ايها المؤمنون الحاضرون في زمان النبي والوصي .

(و) ان قلت : (كونهم) أي المشافهين (كذلك) واجدين للشرط يعني عن التقييد ، فعدم ذكر القيد لا يدل على عدم القيد واقعاً بل يحتمل امرين عدم القيد وعدم الذكر لوجدان الشرط ، وعلى هذا فلا يمكن التمسك بالاطلاق لعدم دخل القيد اذ الاطلاق اعم من عدم القيد والاعم لا يدل على الاخص .

قلت : كون المشافهين واجدين للشرط (لا يوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيد منه فيما يمكن) أي في القيد والشرط الذي يمكن (ان يتطرق اليه الفقدان)

وان صح لا يتطرق اليه ذلك ، وليس المراد بالاتحاد في الصنف لا الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الاحكام لا الاتحاد فيما كثر بحسبه والتفاوت بسببه بين الانام ، بل في شخص واحد بمرور الدهور والايام ، والا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلا عن المعدومين حكم من الاحكام

كما فيما نحن فيه ، فانه كان من الممكن فقداهم للنبي والوصي كأن يسافر احدهم إلى بلد نائي ، فانه لو اريد المقيّد بالحاضر من اطلاق الالية ولم يبين فيها لزم الاجمال حتى جازان يتمسك النائي بالاطلاق واقامة الصلاة بدون النبي والوصي (وان صح) الاطلاق وارادة المقيّد (فيما) أي في الشرط الذي (لا يتطرق اليه ذلك) الفقدان ، كأن يقول يا ايها الذين امنوا ويريد بهم المقيّد بمن كان في عصره نبي أو وصي ، فان الارض لا تخلو عن الحجّة . فتحصل ان الاطلاق يدفع احتمال التقيّد بقيد ممكن الزوال ، وحينئذ فلو كان هناك اطلاق واحتملنا اختصاص الحكم بصنف خاص - يمكن زوال الوصف عنهم - تمسكنا بأصالة الاطلاق لنتقيه ، ولو لم يكن اجماع بالاشتراك .

وبهذا كله تبين سقوط الثمرة الثانية (وليس المراد بالاتحاد في الصنف) في كلام من شرط الاتحاد لجر التكليف بالنسبة إلى الغائب والمعدوم (الا الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الاحكام) كالبلوغ والخلو عن الحيض وعدم السفر ونحوها مما يمكن تقيّد التكليف بها (لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الانام) كالسكنى في بعض البلاد ، كأن يقال : نحتمل ان الحكم يكون الكركذا ماء مختص بالمدينة التي مائها مر فيزيد وزنه عن وزن ماء العراق العذب ، أو الحكم بالصوم بالابيض لا الجنس الاسود لاحتمال ان يكون علته تجفيف الرطوبات والاسود لارطوبة لجسمه (بل في شخص واحد) كالشباب والهرم والقوى والضعيف (بمرور الدهور والايام) متعلق بالاختلاف في شخص واحد (والا) فلو كان المعتبر بالاتحاد في الصنف بحسب هذه الامور (لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلا عن المعدومين حكم من الاحكام) لوجود هذا النحو من الاختلافات ، فالزام الفقهاء بالاشتراك يدل

و دليل الاشتراك انما يجدى في عدم اختصاص التكاليف بشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنوين به لشك في شمولها لهم ايضا ، فلو لا الاطلاق واثبات عدم دخل ذلك العنوان في الحكم لما افاد دليل الاشتراك معه كان الحكم يعم غير المشافهين ،

على مدخلية هذا النحو من التفاوت ، بل لو اعتبر مثله لم تبدل الاحكام بالنسبة الى الازمان والاجيال .

ثم ان المصنف « ره » استدل على صحة التمسك بالاطلاق للمعدومين بما حصلت انه لو تبدل حال المشافهة ، بأن كان في حال الخطاب مثلا غنيا ثم صار فقيراً ، فشك - من جهة التبديل - في بقاء الحكم الاول كان اللازم عليه اجراء الاطلاق ، فكذا الحال بالنسبة الى الموجود والمعدوم بأنه لو كان للموجود وصف كان المعدوم فاقداً له لزم اجراء المعدوم الاطلاق بالنسبة إلى ذلك الوصف .

والحاصل انه كما يجرى الاطلاق بالنسبة إلى الحالة الثانية في شخص واحد كذلك يجرى الاطلاق بالنسبة الى الشخص الثاني المفقود حين الخطاب . نعم اذا كان الوصف بحيث لو فقد في المشافه لم يتمكن من التمسك بالاطلاق لم يجز التمسك بالاطلاق لفاقده من المعدومين (و) ذلك لان (دليل الاشتراك انما يجدى - عدم اختصاص التكاليف بشخاص المشافهين فيما لم يكونوا) أي المشافهين (مختصين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنوين به لشك في شمولها لهم ايضا) فانه لو كان فقدان الوصف في المشافه موجبا لعدم جريان الاطلاق بالنسبة اليه لم يجز الاطلاق بالنسبة إلى غير المشافه الذي يعدم عنه ذلك الوصف ، بخلاف ما لو كان الوصف ليس مما يوجب فقدانه في المشافه عدم جريان الاطلاق بالنسبة اليه (فلو لا الاطلاق واثبات عدم دخل ذلك العنوان) المحتمل دخله (في) ترتب (الحكم لما) ثبت الحكم للمشافه حين فقدانه الوصف لعدم (افاد) (دليل الاشتراك) بالنسبة إلى حالي المشافه (ومعه) أي مع الاطلاق (كان الحكيم يعم غير المشافهين) من المعدومين والغائبين

ولو قيل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جيداً . فتلخص انه لا يكاد تظهر الثمرة الاعلى تمامية القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد افهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام ، وقد حقق عدم الاختصاص به في غير المقام واشير إلى منع كونهم غير مقصودين به في خطاباته تبارك وتعالى في المقام .

فصل

هل تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده يوجب تخصيصه به

كما يعم حالي المشافهين (ولو قيل باختصاص الخطابات بهم) وصل بقوله « يعم » فالمدار في شمول الاطلاق لغير المشافه شموله للحالة الثانية للمشافه ، ولا يخفى ان عبارة المصنف « ره » مشوشة (فتأمل جيداً) حتى لا يشتبه عليك المراد .

(فتلخص) مما تقدم (انه لا يكاد تظهر الثمرة الاعلى) تمامية (القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد افهامه مع) اثبات مقدمة اخرى ، وهي (كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام) فان تمت هاتان المقدمتان كانت ثمرة النزاع انه لو قلنا بشمول الخطاب للمعدومين كانت الظواهر حجة بالنسبة اليهم فيجوز لهم الرجوع إلى ظهور الخطابات لتشخيص مراد المتكلم ، ولو لم نقل بالشمول لم يجز ذلك لهم (و) لكن (قد حقق) بطلان المقدمتين لضرورة (عدم الاختصاص به) أي بمن قصد افهامه بل الظواهر حجة مطلقا كما بينوه (في غير المقام) وهو في المجلد الثاني (واشير إلى منع كونهم) أي غير المشافهين (غير مقصودين به في خطاباته تبارك وتعالى في) هذا (المقام) فلا ثمرة لهذا النزاع اصلا .

فصل

(هل تعقب العام) أو المطلق (بضمير يرجع إلى بعض افراده) لا لجميع الافراد (يوجب تخصيصه) أي الحكم المرتب على العام (به) أي بذلك البعض

اولا؟ فيه خلاف بين الاعلام ، وليكن محل الخلاف ما اذا وقعا في كلامين او في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام كما في قوله تبارك وتعالى : « والمطلقات يتربصن » الى قوله : « وبعولتهن احق بردهن » ، واما ما اذا كان مثل « والمطلقات ازواجهن احق بردهن » ، فلا شبهة في تخصيصه

الواقع مرجعا للضمير (اولاً) بل يبقى العام على العموم ؟

ولا يخفى ان رجوع الضمير في كلام القوم من باب المثال والا فاسم الاشارة ايضا بحكمه (فيه خلاف بين الاعلام) فذهب العلامة « ره » وجماعة الى انه موجب لتخصيص العام ، وذهب الشيخ « ره » الى انكار ذلك ، واختار المحقق الوقف (وليكن محل الخلاف ما اذا وقعا) العام والضمير الراجع اليه (في كلامين) كالاية الشريفة (أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام) بأن كان العام تمام الموضوع في الكلام ولم يكن للضمير دخل في الموضوعية اصلا ، مثال ما كان في كلامين (كما في قوله تبارك وتعالى : « والمطلقات يتربصن ») أي يصبرن (الى قوله : « وبعولتهن احق بردهن ») فان المطلقات عام يشمل البائيات والرجعيات وليكن الضمير في « وبعولتهن » مختص بالرجعيات اذ حق الرجعة للزوج انما هو في المطلقة الرجعية دون البائنة . والكلام في انه هل يوجب اختصاص الضمير بالرجعيات تخصيص العام - اعنى المطلقات - بهن حتى يكون الكلام في قوة ان يقال : والمطلقات الرجعيات يتربصن ، ام لا يبقى العام على العموم حتى يكون الحكم بالتربص عاما بالنسبة الى جميعهن . ومثال ما كان في كلام واحد مع استقلال العام : نحو « اكرم العلماء وواحداً من جيرانهم » ، والفرق بين المثالين واضح فان جملة بعولتهن تامة مغايرة لجملة المطلقات ، بخلاف الثاني فان واحداً من جيرانهم بمنزلة المفعول للجملة الاولى .

(واما ما إذا كان) في كلام واحد مع عدم استقلال العام بل يكون العام بمضوع ، كما اذا كان له بدل (مثل والمطلقات ازواجهن احق بردهن) فان ازواجهن بدل عن العام أي المطلقات (فلاشبهة في) خروجه عن محل النزاع لبداهة (تخصيصه)

به . والتحقق ان يقال : انه حيث دار الامر بين التصرف في العام بارادة خصوص ما اريد من الضمير الراجع اليه او التصرف في ناحية الضمير اما بارجاعه الى بعض ما هو المراد من مرجعه او الى تمامه مع التوسع في الاسناد - باسناد الحكم المسند الى البعض حقيقة - الى الكل توسعا وتجاوزاً كانت اصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير ، وذلك لان المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد ،

أي العام (به) أي بالضمير ، اذ ليس في البين الاحكام واحد مختص ببعض افراد العام ، فلا مجال لتوهم بقاء العام على عمومه للزوم اللغوية .

والحاصل انه إذا كان العام محكوماً بحكم غير حكم الضمير كما في الجملتين أو جملة مستقلة العام جاء الاحتمالان ، وإلا فلا يكون إلا القطع بتخصيص العام .

هذا كله في بيان تحرير محل النزاع (و) المختار الذي يقتضيه (التحقيق) في المطالب (ان يقال : انه حيث دار الامر بين التصرف في العام بارادة خصوص ما اريد من الضمير الراجع اليه) كأن يريد من المطلقات ما اريد من ضمير بعولتهن وهي الرجميات فقط ، وهذا موجب للتصرف في ناحية العام بالتخصيص وابقاء الضمير على ظاهره (أو التصرف في ناحية الضمير) أي في بعولتهن مع ابقاء العام على عمومه . ثم التصرف في الضمير بأحد نحوين (اما بارجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه) وهذا خلاف الظاهر ، لان الظاهر من الضمير رجوعه إلى تمام مرجعه لا إلى بعضه سواء كان المرجع ذو اجزاء أو ذو افراد (أو) ارجاعه (إلى تمامه) أي تمام المرجع ، ولكننه (مع التوسع في الاسناد - باسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة - إلى الكل توسعا وتجاوزاً) كما يقال « جمع الامير الصاغة » مجازاً باسناد الجميع المسند إلى بعض الصاغة الى جميعهم تجاوزاً (كانت اصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها) أي عن اصالة الظهور (في جانب الضمير) فاللازم التصرف في الضمير بأحد النحويين دون العام (وذلك لان المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد)

لا في تعيين كيفية الاستعمال ، وانه على نحو الحقيقة او المجاز في الكلمة او الاسناد مع القطع بما يراد كما هو الحال في ناحية الضمير ، وبالجملة اصالة الظهور انما تكون حجة فيما اذا شك اريد لا فيما اذا شك في انه كيف اريد .

فلو شك في ان المراد من لفظ « صل » الايجاب أو الاستحباب اجروا أصالة الحقيقة وحكموا بأن المراد الايجاب لا الاستحباب مثلاً (لا في تعيين كيفية الاستعمال ، وانه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الاسناد) فلو علم بأن المراد من الامر في قوله « صل » هو الايجاب ، ولكن شك في انه على نحو الحقيقة أو المجاز لم يجروا اصالة الحقيقة لاثبات انه حقيقة لا مجاز .

ثم انه قد تقدم في بعض المباحث السابقة الفرق بين المجاز في الكلمة وبين المجاز في الاسناد وان الاول لغوى والثاني عقلي . مثلاً : لو قال « انبت الربيع البقل » فقد يجعل المجاز في الكلمة ، بأن يشبه الربيع بالفاعل الحقيقي فيستعمل الربيع فيه كلمة كاستعمال الاسد في زيدو حينئذ يكون المجاز في الكلمة لاستعمال كلمة مكان اخرى ، وقد يجعل المجاز في الاسناد بأن ينسب فعل القادر المختار إلى الربيع مع استعمال الربيع في معناه الموضوع له ، وحينئذ يكون المجاز في الاسناد ، إذ انه اسند الفعل وهو الانبات الى غير ما هو له ، ولم يكن مجاز في الكلمة لان كل كلمة من الجملة استعملت في معناها الموضوع لها .

وكيف كان فليس بناء العقلاء على اتباع الظهور في تعيين كيفية الاستعمال (مع القطع بما يراد كما هو الحال في ناحية الضمير) اذ قطع بالمراد منه وانه بعض افراد العام ، فأصالة الحقيقة في العام لا تعارضها اصالة الحقيقة في الضمير ، لعدم جريان الاصل فيه بعد العلم بالمراد .

(وبالجملة اصالة الظهور انما تكون حجة فيما اذا شك فيما اريد لا فيما اذا شك في انه كيف اريد) . وبهذا تبين انه لا دوران بين الاصالتين حتى نحتاج إلى المرجح أو نتوقف ، بل اللازم الحكم بتربص جميع المطلقات إلا ما خرج بالدليل ، مع الحكم

فأفهم ، لكنه اذا عقد للكلام ظهور في العموم - بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفا والا فيحكم عليه بالاجمال ويرجع الى ما يقتضيه الاصول الا ان يقال باعتبار اصالة الحقيقة تعبداً حتى فيما اذا احتف بالكلام مالا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول .

بأحقية بمولة الرجعيات فقط (فأفهم) يمكن ان يكون اشارة إلى ان اصالة الظهور ولو لم تجر في الضمير لسكنها غير جارية في العام ايضاً ، لاحتفاف الكلام بما يصلح ان يكون قرينة ، وحينئذ يجب التوقف كما ذهب اليه المحقق ، واليه اشار بقوله : (لكنه) أي ما ذكرنا من بقاء العام على ظهوره انما يكون (إذا عقد للكلام ظهور في العموم بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكشف به) الكلام (عرفاً) كأن يكونان في كلامين (وإلا) يكن كذلك - بأن لم ينعقد ظهور للعموم بأن كان العام والضمير في كلام واحد وشبهه - (فيحكم عليه بالاجمال ويرجع) في غير مورد الضمير كالبائئات في الاية الشريفة (إلى ما يقتضيه الاصول) من البراءة عن العدة أو الاحتياط في الفروج ونحو ذلك .

هذا كله بناءً على حججة اصالة الظهور من باب الظن النوعي كما هو المشهور بين الاعلام (إلا ان يقال : باعتبار اصالة الحقيقة) ونحوها (تعبداً) بمعنى ان الاصول العقلانية حجة مطلقاً (حتى فيما اذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي كما) نقل ذلك (عن بعض الفحول) وحينئذ فالعام حجة وان احتف بالضمير الصالح للقرينة ، بخلاف من يقول بأن اصالة الحقيقة معتبرة من باب الظهور النوعي فلا بد وان يحكم بالاجمال العام ، اذ الكلام المحتف بما يصلح للقرينية لا ظهور نوعي له كما لا يخفى . فتحصل من جميع ذلك ان الاقوى عند المصنف تقديم ظهور العام على ظهور الضمير فيما لم يكن الضمير مكتنفاً بالعام والاحكم بالاجمال .

فصل

قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق على قولين . وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور ، وتحقيق المقام انه اذا ورد العام وما له المفهوم في كلام او

فصل

(قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف) الذي يكون حكم المفهوم على خلاف حكم المنطوق ، كما لو قال « اكرم العلماء » ثم قال « اكرم العلماء ان جاؤك » المفهوم منه عدم وجوب اكرامهم في صورة عدم الجبء . (مع الاتفاق على الجواز) بمعنى عدم المانع من تخصيص العام (بالمفهوم الموافق) كما لو قال « ولا تقل لها أف » .

المفهوم منه عدم ضربها ، فان هذا المفهوم يقيد عموم اضرب كل فاسق مثلاً

قال السيد الحكيم مد ظله : والوجه في هذا الاتفاق رجوع التعارض في الحقيقة إلى التعارض بين المنطوق والعموم ، حيث لا يمكن رفع اليد عن مفهوم الموافقة مع البناء على المنطوق للقطع بثبوت المفهوم على تقدير ثبوت المنطوق ، وإلا لم يكن مفهوم الموافقة فيكون التعارض بينهما من قبيل التعارض بين الخاص المنطوق والعام ، ولا ريب في وجوب تقديم الخاص على العام ، اما مفهوم المخالفة فيمكن رفع اليد عنه فقط مع الحكم بثبوت المنطوق فيدور الامر بين رفع اليد عنه ورفع اليد عن العموم - انتهى (على قولين) متعلق باختلافوا (وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور) فاستدل القائل بالتخصيص

بأن المفهوم دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين ، واستند القائل بعدم التخصيص بأن الخاص انما يقدم على العام لا قوائمته دلالاته ، والمفهوم الخاص ليس اقوى من المنطوق العام فلا يصلح لمعارضته (وتحقيق المقام انه إذا ورد العام) كما اكرم العلماء (وماله المفهوم) كما اكرم العلماء ان جاؤك (في كلام) واحد (أو

كلامين ولكن على نحو يصلح ان يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الاخر ودار الامر بين تخصيص العموم او الغاء المفهوم فالدلالة على كل منهما ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة او بالوضع فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم لعدم تامة مقدمات الحكمة في واحد منهما لأجل المزاحمة كما في مزاحمة ظهور احدها وضما لظهور الاخر كذلك ، فلا بد من العمل بالاصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم اذالم يكن مع ذلك

كلامين ولكن على نحو يصلح ان يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الاخر) لا في كلامين احدهما اجنبي عن الاخر (ودار الامر بين تخصيص العموم) بالمفهوم حتى لا يجب اكرام العلماء إلا إذا جاؤا (أو الغاء المفهوم) والاخذ بظاهر العموم حتى يجب اكرامهم ولو لم يجيئوا (فالدلالة على كل منهما) أي العام والمفهوم (ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة أو) كانت دلالة كل منهما (بالوضع فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم لعدم تامة مقدمات الحكمة في واحد منها) إذ من مقدماتها عدم اكتتاف الكلام بما يصلح للقرينية ، والمفروض اكتتافه حينئذ وبعبارة اخرى ان وجود شيء صالح للقرينية موجب لانتفاء احدى مقدمات الحكمة ، وهي ان لا يكون قدر متيقن في مقام التخاطب (لأجل المزاحمة) بين العموم والمفهوم (كما) ان الامر كذلك (في) صورة (مزاحمة ظهور احدهما وضما لظهور الاخر كذلك) أي وضما . نعم هنا فرق بين الامرين ، وهو ان السقوط على الاول لعدم المقتضى ، وعلى الثاني لاجل المانع وهو العلم اجمالا بعدم ارادة احد الظاهرين ، فان الوضع موجود وانما المانع العلم بعدم ارادة احدهما ، بخلاف الاول فان مقدمات الحكمة غير تامة .

وعلى كل (فلا بد) على كلا التقديرين (من العمل بالاصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم) فالعام في ظرف عدم مجيئه لا يجب اكرامه للبراءة إلا اذا كان قبل ورود الدليلين واجب الاكرام فيجب للاستصحاب .
ثم ان ما ذكرنا من سقوط العموم والمفهوم انما يكون (إذا لم يكن مع ذلك)

أحدهما أظهر، والا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره في الآخر. ومنه قد انقذ الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم وماله المفهوم ذاك الارتباط والاتصال وأنه لا بد أن يعامل مع كل منهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين أظهر والا فهو المعول، والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل.

التعارض (أحدهما أظهر) عرفاً (وإلا) فلو كان في البين أظهر (كان) ذلك الأظهر (مانعاً عن انعقاد الظهور) في الآخر في الكلام المتصل (أو) مانعاً عن (استقراره) أي استقرار الظهور وحجيته (في الآخر) في الكلام المنفصل. (ومنه) أي مما ذكرنا من حكم تعارض العموم مع المفهوم في الكلام الواحد أو الكلامين الصالح كل منهما للقرينية (قد انقذ الحال في) الشق الثالث من صور التعارض، وهو (ما إذا لم يكن بين ما دل على العموم وماله المفهوم ذاك الارتباط والاتصال) بل كان كل منهما منفصلاً عن الآخر بحيث لا يصلح أحدهما للقرينية على التصرف في الآخر (وأنه) حينئذ (لا بد أن يعامل مع كل منهما معاملة المجمل) وأن لم يكن مجمل حقيقة لفرض انعقاد الظهور، وبهذا تبين الفرق بين صورة الانفصال وبين صورة الاتصال والارتباط، فإنه ولو كان الحكم فيها واحداً ولكن الفرق بانعقاد الظهور في المنفصل دون المرتبط.

ثم إن التعامل مع المنفصل معاملة المجمل فيما (لو لم يكن في البين أظهر) عرفاً (والا فهو المعول والقرينة) عطف على المعول، أي إن الأظهر يكون قرينة (على) التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل (أي يلزم التصرف في الظاهر وحمله على ما لا يخالف الأظهر بحسب العمل وإن خالفه بحسب الحكم. مثلاً: لو كان «أكرم العلماء» أظهر في وجوب الأكرام في صورة عدم مجيئهم من مفهوم «أكرم العلماء إن جاؤك» في عدم أكرامهم عند عدم مجيئهم، فالإلزام التصرف في المفهوم بحمله على الكراهة، والقول بأن أكرامهم في صورة عدم مجيئهم واجب مكروه كالصلاة

فصل

الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة هل الظاهر هو رجوعه الى السكـل
او خصوص الاخيرة او لا ظهور له في واحد منهما بل لا بد في التعمين من
قرينة اقوال ، والظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في رجوعه الى الاخيرة
على اى حال ، ضرورة ان رجوعه الى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة اهل
المحاورة ، وكذا في صحة رجوعه الى السكـل ، وان كان المترأى من كلام صاحب
المعالم « ره » حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه اليه انه محل الاشكال والتأمل

في الحمام ، والكراهة وان خالفت الوجوب بحسب المفهوم ولكنها لا تعالفه بحسب
العمل ، اذ يمكن العمل مع الكراهة - فتأمل .

فصل

(الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة) كما لو قال « اكرم العلماء واطعم الفقراء
واكس المرأة الا الفاسق » (هل الظاهر هو رجوعه الى السكـل) حتى لا يجب
الاكرام والاطعام والاكساء بالنسبة الى فاسق الطوائف الثلاثة (أو خصوص
الاخيرة) حتى لا يجب اكساء العارى الفاسق وان وجب اكرام العالم واطعام الفقير
الفاسقين (أو لا ظهور له) أي للاستثناء (في واحد منهما بل لا بد في التعمين من
قرينة) دالة على انه راجع الى الجميع أو الى الاخيرة فقط (اقوال ، والظاهر) من تتبعم كلماتهم
(انه لا خلاف ولا اشكال في رجوعه الى الاخيرة على أي حال) سواء كان مجملاً أو راجعاً الى
الجميع أو الاخيرة ولا يحتمل رجوعه الى غير الاخيرة (ضرورة ان رجوعه الى غيرها بلا قرينة)
تدل على ذلك كانه محصور الفاسق في الطائفة الاولى في المثال (خارج عن طريقة اهل المحاورة
وكذا) الظاهر انه لا اشكال (في صحة رجوعه الى السكـل ، وان كان المترأى من
كلام صاحب المعالم « ره » حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه اليه) أي الى السكـل
(انه) أي الرجوع الى السكـل (محل الاشكال والتأمل) وان اشكل عليه المشكيني

وذلك ضرورة ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً اصلاً في ناحية الاداة بحسب المعنى كان الموضوع له في الحروف عاماً او خاصاً وكان المستعمل فيه الاداة - فيما كان المستثنى منه متعدداً - هو المستعمل فيه فيما كان واحداً ، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا اشكال ، وتعدد المخرج او المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه اداة الاخراج مفهوماً

« ره » بأن غرض صاحب المعالم « ره » اثبات ما اختاره من الاشتراك المعنوي لاثبات الامكان - فراجع .

(وذلك) الذي ذكرنا من صحة رجوعه إلى الكل لـ (ضرورة ان تعدد المستثنى منه) نحو « اكرم العلماء واطعم الفقراء واكس العراة » (كتعدد المستثنى) نحو الا فساق والجهال والبخلاء (لا يوجب تفاوتاً اصلاً في ناحية الاداة) للاستثناء نحو « إلا » و « غير » و « سوى » واضرابها (بحسب المعنى) لان معنى الاداة هو الاخراج ، ومن المعلوم ان كلام من اخرج المتعدد عن المتعدد واخراج الواحد عن المتعدد واخراج المتعدد عن الواحد اخراج ، وأما التفاوت في طرفي الاخراج - اعني المخرج والمخرج منه . والحاصل انه لا يفرق بالنسبة إلى الاداة شيء من هذه الامور سواء (كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً) .

لا يقال : إذا كان الموضوع له خاصاً لا يجوز التعدد ، لان تعدد المخرج عنه ملازم لتعدد الاخراج ، والمفروض ان « الا » وضع لاخراج جزئي غير قابل للتعدد . لانه يقال : جزئية النسبة لا تنافي انحلالها إلى المتعدد بدليل صحة تعدد المستثنى بخلاف ظاهراً (وكان المستعمل فيه الاداة - فيما كان المستثنى منه متعدداً - هو المستعمل فيه - فيما كان) المستثنى منه (واحداً ، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا اشكال) فانه سواء كان واحداً أو متعدداً تكون الاداة بمعنى واحد (وتعدد المخرج او المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه اداة الاخراج مفهوماً) حتى يقال بأن خصوص الوضع ينافي ذلك .

وبذلك يظهر انه لا ظهور لها في الرجوع الى الجميع او خصوص الاخيرة وان كان الرجوع اليها متيقنا على كل تقدير . نعم غير الاخيرة ايضا من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه ، فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع الى الاصول . اللهم الا ان يقال بحجية اصالة الحقيقة تعبداً لا من باب

والحاصل ان الاخراج الواحد يمكن تعلقه بالواحد من المتعدد وبالعكس وبالمتعدد من المتعدد (وبذلك) الذي ذكرنا من وحدة معنى الاداة سواء تعدد المستثنى والمستثنى منه أو اتحد احدهما (يظهر انه لا ظهور لها) أي للاداة (في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الاخيرة) لان اللفظ إذا كان قابلاً لمعنيين على حد سواء لم يكن له ظهور في احدهما إلا بالقرينة الخارجية (وان كان الرجوع اليها متيقنا على كل تقدير) سواء رجع إلى الاخيرة أو إلى الجميع .

(نعم غير الاخيرة ايضا من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم) وهذا كأنه استثناء عما يمكن ان يتوهم في المقام من انه لو كان المتيقن هو الاخيرة فلا مانع من التمسك بظهور غيرها في العموم لاصالة العموم بلا معارض ، وإنما قال « ايضا » لان غير الاخيرة كالاخيرة في عدم الظهور في العموم ، وإنما الفرق في ان الاخيرة مبين وما عداها مجمل (لا كتنافه) أي غير الاخيرة (بما لا يكون معه ظاهراً فيه) أي في العموم (فلا بد) حين الاجمال (في مورد الاستثناء فيه) أي في غير الاخيرة ومورد الاستثناء عبارة عن الفاسق من العلماء والفقراء ، فانه المحتمل للاستثناء (من الرجوع إلى الاصول) كالبراءة ان لم يكن قبل ورود الدليل واجب الاكرام وإلا فالحكم هو الاستصحاب .

(اللهم إلا ان يقال بحجية اصالة الحقيقة) الجارية في العمومات المتقدمة (تعبداً) من باب بناء العقلاء على العمل بالعام ، وان لم يحصل الظن النوعي بارادة العموم لا كتناف الكلام بما يصلح للقرينية - كالأستثناء فيما نحن فيه - (لا من باب

الظهور ، فيكون المرجع عليه اصاله العموم اذا كان وضعيا لا ما اذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، فانه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع - فتأمل .

فصل

الظهور (النوعي كما هو الاقوى عند المصنف « ره ») (فيكون الرجوع عليه) أي بناء على الحجية تعبداً (اصاله العموم) فيجب اكرام جميع العلماء واطعام جميع الفقراء حتى الفاسق منهم ، ولكن هذا الاستثناء انما يكون فيما (إذا كان) العموم (وضعيا لا ما إذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، فانه) يلزم الحكم باجمال الجمل المتقدمة ، من غير فرق بين القول بحجية اصاله الظهور من باب الظن أو تعبداً لان الاطلاق متوقف على المقدمات ، و (لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع) إذ من المقدمات عدم وجود ما يحتمل القرينية والفرض وجوده فيما نحن فيه (فتأمل) .

وقد بين المصنف « ره » وجهه في الهامش بما لفظه : اشارة إلى انه يكفي في منع جريان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك لاحتمال اعتماد المطلق حينئذ في التقييد عليه لاعتقاد انه كاف فيه ، اللهم إلا أن يقال : ان مجرد صلوحه لذلك بدون قرينة عليه غير صالح للاعتماد ما لم يمكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً في الرجوع إلى الجميع ، فأصاله الاطلاق مع عدم القرينة محكمة لتمامية مقدمات الحكمة فافهم - انتهى ثم لا يخفى ان حكم غير الاستثناء كالشرط والوصف وغيرها حكم الاستثناء إلا في بعض الخصوصيات .

فصل

اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ، فأجازه قوم ومنه اخرون

الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص كما جاز بالكتاب او بالخبر المتواتر او المحفوف بالقرينة القطعية من الخبر الواحد بلا ارتياب لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل بالاخبار الاحاد في قبيل عمومات الكتاب الى زمن الأئمة عليهم السلام . واحتمال ان يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان مع انه لولاه لزم الغاء الخبر بالمرّة او ما بحكمه ، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك

وتوقف ثالث ، و (الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص) بأن يكون جامعا لشرائط الحجية . قال العلامة الرشتي : أي بدليل خاص غير دليل الانسداد الذي هو دليل حجية . طلق الظن ، فان العمل بخبر الواحد حينئذ يكون من باب الاحتياط الذي هو اصل من الاصول العملية ، فلا يجوز حينئذ تخصيص الكتاب به ، فان الاصل دليل حيث لا دليل - انتهى . (كما جاز) تخصيص الكتاب (بالكتاب او بالخبر المتواتر او المحفوف بالقرينة القطعية من الخبر الواحد بلا ارتياب) واما قلنا بالجواز (لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل بالاخبار الاحاد) المعتبرة (في قبيل عمومات الكتاب الى زمن الأئمة عليهم السلام) مع انهم كانوا بمرأى من الأئمة ومسمع ، ومع ذلك فلم يرد عوهم ، ولو كان ذلك غير جائز لردعوهم قطعاً . (واحتمال ان يكون ذلك) العمل بالخبر الخاص من الصعابة (بواسطة القرينة) القطعية ، فكان عملهم من باب تخصيص الكتاب بالخبر المحتف بالقرينة القطعية لا من باب تخصيصه بالخبر المعتبر (واضح البطلان) لبدها عدم وجود القرائن القطعية لكل خبر كانوا يخصصون به عموم الكتاب (مع انه لولاه) أي لو لا جواز تخصيص الخبر المعتبر (لزم الغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكم) أي بحكمه الالغاء (ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه) أي خلاف ذاك الخبر (عموم الكتاب) أو اطلاقه (لو سلم وجود ما) أي خبر (لم يكن كذلك) أي لم يكن خلافه عموم الكتاب ، والمعنى انه لو سلم وجود خبر ليس عموم الكتاب مخالفه فهو في غاية

وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً والخبر الواحد ظنياً سنداً لا يمنع عن التصرف في دلالاته غير القطعية قطعاً ، والا لما جاز تخصيص التواتر به ايضاً مع انه جائز جزماً ، والسر ان الدوران في الحقيقة بين اصالة العموم ودليل سند الخبر ، مع ان الخبر بدلالته

النزود ، فيلزم من عدم العمل باخبار الاحاد المخالفة للكتاب الغناء معظم الاخبار بحيث لا يبقى منها إلا النادر .

ثم انه استدلل القائلون بعدم الجواز بان الخبر ظني السند والكتاب قطعي فكيف يجوز ترك القطعي بالظني ؟ (و) اجاب المصنف « ره » عنه : بأن (كون العام الكتابي قطعياً صدوراً والخبر الواحد ظنياً سنداً) لا ربط له بالمقام ، لانا لا نريد رفع اليد عن سند الكتاب بواسطة الخبر بل نريد رفع اليد عن ظاهره ، ومن المعلوم ان قطعية سند الكتاب (لا يمنع عن التصرف في دلالاته غير القطعية قطعاً ، والا) فلو كان مجرد قطعية صدور الكتاب مانعة عن رفع اليد عن ظاهره (لما جاز تخصيص الخبر (المتواتر به) أي بخبر الواحد (ايضاً) لتمشى الدليل السابق هنا ، فانه يقال الخبر ظني السند والمتواتر قطعي ولا يجوز ترك القطعي بالظني (مع انه جائز جزماً) فما يقولون هنا نقوله هناك .

(والسر) في جواز تخصيص الكتاب بالخبر (ان الدوران في الحقيقة) ليس بين طرح سند الكتاب أو سند الخبر بل (بين اصالة العموم) في الكتاب وهي ظنية (ودليل سند الخبر) وهو ظني ايضاً ، فاما ان نأخذ بظهور الكتاب ونطرح الخبر رأساً واما ان نأخذ بسند الخبر - أي نصدق العادل في خبره - ونرفع اليد عن عموم الكتاب .

فان قلت : إذا كان الامر دأباً بين امرين ظنيين فلم تقدمون احدهما على الاخر بل اللازم تقديم ايها شئنا على الاخر . قلت : اشار المصنف إلى جوابه بقوله : (مع ان الخبر بدلالته) التي هي اخص من عموم الكتاب - والخاص مقدم على العام عرفاً -

وسنده صالح للقرينية على التصرف فيها بخلافها فانها غير صالحة لرفع اليد عن دليل
اعتباره ، ولا ينحصر الدليل على الخبر بالاجماع كي يقال بأنه فيما لا يوجد على
خلافه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به . كيف وقد
عرفت ان سيرتهم مستمرة على العمل به في قبال العمومات الكتابية ، والاخبار
الدالة على ان الاخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها او ضربها على الجدار او
انها زخرف او انها مما لم يقل بها الامام - وان كانت كثيرة جداً

(وسنده) المستند حجيته إلى صدق العادل (صالح للقرينية على التصرف فيها) أي
في اصاله العموم الكتابي (بخلافها فانها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره) أي
اعتبار الخبر . لان دليل اعتبار الخبر قطعي ، والعمدة هي ان الجمع العرفي بعد تساويها
يقضى تقديم الخبر على ظهور الكتاب في العموم .

(و) ان قلت : دليل حجية الخبر هو الاجماع ، ولا اجماع على حجية الخبر
المخالف للكتاب ، فعند التعارض يسقط الخبر لعدم دليل على حجيته . قلت : (لا ينحصر
الدليل على) حجية (الخبر بالاجماع كي يقال بأنه) أي الاجماع يقول بحجية الخبر (فيما لا
يوجد على خلافه دلالة) الكتاب (ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل
به) و (كيف) يكون الدليل على الخبر هو الاجماع فقط (وقد عرفت ان سيرتهم
مستمرة على العمل به) أي بالخبر (في قبال العمومات الكتابية) ولو كان الدليل
- هو الاجماع في ظرف عدم المخالفة - لم تستمر السيرة المذكورة ، فوجود السيرة
كاشف عن وجود مدرك اخر لحجية الخبر .

(و) ان قلت : (الاخبار الدالة على ان الاخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها
أو ضربها على الجدار أو انها زخرف أو انها مما لم يقل بها الامام) عليه الصلاة والسلام
كلها تدل على حجية الخبر المخالف للكتاب ، والمخالفة اعم من التخالف بنحو التباين
أو العموم المطلق أو العموم من وجه . قلت : هذه الاخبار (وان كانت كثيرة جداً

وصريحة الدلالة على طرح المخالف - إلا أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم ان لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفاً كيف و صدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام كثيرة جداً ، مع قوة احتمال ان يكون المراد انهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعا وان كان هو على خلافه ظاهراً ، شرحاً لمرامه تعالى وبياناً لمراده من كلامه - فافهم .

وصريحة الدلالة على طرح المخالف) قطعاً (إلا أنه لا محيص عن ان يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم) المطلق ، بأن يكون المراد بها مخالفة التبيان هذا على تقدير تسليم انها مخالفة ، واما (ان لم نقل) بذلك بل قلنا (بأنها) أى المخالفة بالعموم المطلق (ليست من المخالفة عرفاً) فالامر واضح ، و (كيف) يمكن ان يكون المراد من المخالفة الموجبة لطرح الخبر مخالفة العموم المطلق (و) الحال ان (صدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة) بالعموم المطلق (منهم عليهم السلام كثيرة جداً) بحيث يؤل طرحها إلى انه دمار اساس الفقه (مع قوة احتمال ان يكون المراد) من قولهم « ع » « ما خالف قول ربنا لم نقله » ونحوه (انهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعا) فان كلامهم مطابق لمراده سبحانه (وان كان هو على خلافه) أي خلاف كلامه تعالى (ظاهراً) فانه ليس مخالفاً واقعا بل صدر منهم « ع » (شرحاً لمرامه تعالى وبياناً لمراده من كلامه - فافهم) يمكن ان يكون اشارة إلى عدم استقامة هذا التوجيه ، لان جملة من هذه الاخبار صدرت لبيان الضابط لمعرفة الخبر وعلاج المعارضة والرواة ليسوا عالمين بالواقعيات حتى يعلموا المخالف من الموافق فلا بد من ان يكون مراد الأمة « ع » مخالفة ظاهر الكتاب لا خلاف مقصود الله سبحانه ثم ان بعض المتأخرين ذكر وجها آخر لعدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ، وحاصله ان القرآن الذي انزل قانوناً ونظاماً للأمة لا يمكن ان يكون المراد منه غير ظاهره ، لانه جعل ملاذاً ومرجعاً ، فكيف لا يراد منه ظواهر عمومه واطلاقه

والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة ، وان كان مقتضى القاعدة جوازهما لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع مع وضوح الفرق بتوافر الدواعى الى ضبطه ، ولذا قل الخلاف في تعيين موارده بخلاف التخصيص .

وجوابه انه نزل لبيان القوانين اجمالاً وأوكل بيانه إلى المنزل عليه ، ولهذا لم يبين عدد الركعات ونصب الزكوات واعمال الحج وشرائط الجهاد وحدود الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وخصوصيات البيع والشراء وتفصيل الاطعمة والاشربة إلى كثير من غيرها كما هو شأن كتب القانون عامة خصوصاً إذا كان مقترناً بشرع جديد وحكومة حديثة ولذا ترى اغلب أيها في تنظيم الحكومة الجديدة ورفض الاديان والتقاليد والعقائد والانظمة السابقة ، مشيراً الى كثير من المحسنات والمقبحات بالقصص المناسبة لافهام عامة الطبقات .

ثم اشار المصنف « ره » إلى جواب اشكال آخر ، وهو انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه ، والتالى باطل اجماعاً فالمقدم مثله . بيان الملازمة : ان النسخ قسم من التخصيص ، إذ هو بالنسبة إلى الازمان كما ان الاول بالنسبة إلى الافراد ، بقوله : « والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به » أي بالخبر الواحد « ممنوعة ، وان كان مقتضى القاعدة » المقدمة من انه تعارض بين مسند الخبر ودلالة الكتاب الظنين « جوازها » وانما منعنا الملازمة للفرق بينهما « لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع » وكفى به فارقاً « مع وضوح الفرق » بين النسخ والتخصيص من وجه آخر « بتوافر الدواعى إلى ضبطه ولذا قل الخلاف في تعيين موارده بخلاف التخصيص » . وعليه فلو وجد خبر ظاهره نسخ القرآن فرضاً لم نعمل به لوجهين : الاول الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد ، الثاني ان توفر الدواعى لضبط النسخ مع عدم ضبطهم هذا كاشف عن عدم صحته . والوجهان مفقودان في التخصيص لعدم الاجماع على عدم التخصيص ولعدم توفر الدواعى على ضبطه . والله تعالى اعلم بحقيقة الحال .

فصل

لا يخفى ان العام والخاص المتخالفين يختلف حالهما ناسخا و مخصفا و منسوخا، فيكون الخاص مخصفا تارة وناسخا مرة ومنسوخا اخرى . وذلك لان الخاص ان كان مقارنا مع العام او وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به فلا يحيص عن كونه مخصفا وبيانا له وان كان بعد حضوره كان ناسخا لا مخصفا ، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

فصل

في العام والخاص المتخالفين (لا يخفى ان العام والخاص المتخالفين) بحسب الدلالة نحو « اكرم العلماء ولا تكرم فساقتهم » (يختلف حالهما) فتارة يكون الخاص (ناسخا) لحكم العام (و) اخرى يكون (مخصفا) له (و) نالته يكون (منسوخا) به (فيكون الخاص مخصفا تارة وناسخا مرة ومنسوخا اخرى . و) بيان (ذلك) يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي ان الخاص قد يكون وارداً قبل العام وقد يكون وارداً بعده وقد يكون مقارنا معه ، وعلى التقديرين الاولين فاما ان يكون الثاني بعد حضور وقت العمل بالاول واما ان يكون قبله ، فالحوال المتصورة خمسة ويختلف الحكم في ذلك (لان العاخر ان كان مقارنا مع العام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به) كما لو قال المولى في يوم الجمعة « اكرم العلماء يوم الاثنين » ، ثم قال في يوم السبت « لا تكرم زيدا » (فلا يحيص عن كونه) أي الخاص (مخصفا وبيانا له) كاشفا عن ان المراد الجدى من اول الامر كان غير زيد (وان كان) الخاص الوارد بعد العام (بعد حضوره) اي بعد حضور وقت العمل بالعام كما لو قال في يوم الثلاثاء « لا تكرم زيدا » (كان) الخاص (ناسخا) لحكم زيد المستفاد من العام (لا مخصفا ، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة) المستقبح عقلا . ولكن لا يخفى ان الالتزام بكون الخاص ناسخا في هذه الصورة - انما هو (فيما إذا

فيما اذا كان العام وارد لبيان الحكم الواقعي ، والا لكان الخاص ايضا مخصصا له كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الايات والروايات و ان كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص ، فكما يحتمل ان يكون الخاص مخصصا للعام يحتمل ان يكون العام ناسخا له ، وان كان الاظهر ان يكون الخاص مخصصا لكثرة التخصيص حتى اشتهر « ما من عام الا وقد خص » مع قلة النسخ في الاحكام جدأ . وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام ولو كان بالاطلاق اقوى من ظهور العام ،

كان العام) المتقدم (وارداً لبيان الحكم الواقعي ، وإلا) فلو كان لبيان الحكم الظاهري لمصلحة اقتضى ذلك (لكان الخاص ايضا مخصصا له) كالصورتين الاوليين (كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات) الواردة (في الايات والروايات) واختلاف الحكم الظاهري والواقعي بمكان من الامكان كما حقق في جواب ابن قبه وغيره المذكور في الجلد الثاني .

(و) اما (ان) انعكس الامر بأن (كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص) كما لو امر باكرام زيد ثم قال بعد ايام « لا تكرم الفساق » (فكما يحتمل ان يكون الخاص مخصصا للعام) حتى يكون الواجب عدم اكرام الفساق الا زيدا (يحتمل ان يكون العام ناسخا له) فيحرم اكرام الفساق حتى زيدا (وان كان الاظهر) بحسب الغلبة (ان يكون الخاص مخصصا) للعام لا ان يكون العام ناسخا له (لكثرة التخصيص حتى اشتهر) في الاسن (« ما من عام الا وقد خص » مع قلة النسخ في الاحكام جدأ) حتى انكره جماعة من المحققين رأسا .
(وبذلك) الذي ذكرنا من قلة النسخ وكثرة التخصيص (يصير ظهور الخاص) اهنى « اكرام زيدا » مثلا (في الدوام) إلى الابد (ولو كان) الدوام (بالاطلاق) ومقدمات الحكمة القائلة بأنه لو اريد الاكرام في وقت خاص لزم تقييد الكلام به (اقوى من ظهور العام) في العموم الشامل لزيد في مثال لا تكرم الفساق

ولو كان بالوضع كما لا يخفى . هذا فيما علم تاريخهما ، واما لو جهل وتردد بين ان يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام و قبل حضوره فالوجه هو الرجوع الى الاصول العملية ، وكثرة التخصيص وندرة النسخ ههنا

(ولو كان) العموم (بالوضع) .

والحاصل ان هذه القرينة الخارجية تكون سببا لا قوائية دوام الخاص عن عموم العام فيخصص العام به (كما لا يخفى) وان كان العام في نفسه لكونه بالوضع اقوى من الدوام لكونه بالاطلاق .

(هذا) كله (فيما علم تاريخهما ، واما لو جهل وتردد بين ان يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام) حتى يكون ناسخا (و) بين ان يكون (قبل حضوره) حتى ان يكون مخصصا (فالوجه هو الرجوع إلى الاصول العملية) .

لا يخفى ان بعد ورود الخاص والعام لا شبهة في ان البناء على النسخ سواء قلنا بكونه ناسخا للعام أو مخصصا ، فالعمل المرتبط بما بعدها لا يفرق فيه بين النسخ والتخصيص نعم الفرق انما هو فيما بين زمان ورود العام وورود الخاص بالنسبة إلى حكم القضاء والاعادة بمعد ورود الخاص فانه ان ترك العمل بالخاص قبل ورود المخصص . ثم اراد التدارك بعد ورود الخاص فان كان الخاص ناسخا لزم التدارك وان كان مخصصا لم يلزم . مثلا : لو اوجب اكرام العلماء باعطاء كل يوم لكل واحد منهم دينارا ثم حرم اكرام زيد ودار امر التحريم بين المخصصة والناسخية - مع فرض انه لم يعط قبل ورود المخصص لزيد شيئا - فان كان الخاص ناسخا لزم تدارك ما فات منه من الاعطاء لزيد ، لان الحكم كان إلى زمان ورود الخاص وانما نسخه الخاص ، بخلاف ما لو كان الخاص مخصصا فانه يكشف عن عدم الوجوب بالنسبة إلى زيد من اول الامر فلا يجب التدارك .

وبهذا تبين ان المرجع في المقام هو البراءة لانه لا يعلم بوجوب اصل الاعطاء حتى يجب عليه التدارك (وكثرة التخصيص وندرة النسخ ههنا) أي في ظرف ورود الخاص بعد

وان كانا يوجبان الظن بالتخصيص ايضا وانه واجد لشروطه الحاقا له بالغالب الا انه لا دليل على اعتباره . و انما يوجبان الحمل عليه فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، لصيرورة الخاص بذلك في الدوام اظهر من العام كما اشير اليه - فتدبر جيدا .

العام (وان كانا يوجبان الظن بالتخصيص) فيكون المرجح في ظرف الشك بالتخصيص الموجد للبراءة لا اصالة البراءة العملية (ايضا) كما فيما كان الخاص قبل العام (وانه واجد لشروطه) أي شرط التخصيص وهو الورود قبل زمان العمل (إلحاقا له بالغالب) في الخاص ، فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب . مثلا لو كان غالب من رأيناه من اهل السودان اسود ثم شككنا في احد منهم انه اسود ام لا حكمنا باسوديته للقاعدة المذكورة (إلا انه لا دليل على اعتباره) أي اعتبار هذا الظن مالم يحرز ببناء العقلاء الموجب للظهور .

(و) ان قلت : فما الفرق بين العام الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاص حيث حكمتم بكون الخاص مخصصا لا ناسخا ، وبين الخاص الوارد بعد العام مع ترده بين ان يكون بعد حضور العمل وقبله حيث حكمتم بالرجوع إلى الاصول العملية مع انها من واد واحد لدوران الامر في كل منها بين النسخ والتخصيص ؟ قلت : (انما يوجبان) كثرة التخصيص وقلة النسخ (الحمل عليه) أي على التخصيص (فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص لصيرورة الخاص بذلك) التكثر (في الدوام اظهر من العام) في العموم (كما اشير اليه) فالعمل انما هو على طبق الظهور وكثرة التخصيص وقلة النسخ سبب له ، بخلاف ما نحن فيه لعدم الظهور للخاص في كونه مخصصا حتى يسقط احتمال النسخ (فتدبر جيدا) يمكن ان يكون اشارة إلى دفع وهم حاصله : انه كما يكون الظن بالتخصيص لكثرتة موجبا لظهور الخاص في التخصيص فيما ورد العام بعد الخاص فليكن هذا الظن ايضا موجبا له فيما ورد الخاص بعد العام .

والجواب بالفرق ، فان العام مؤخر يدور الامر فيه بين ظهورين ظهور الخاص

ثم ان تعين الخاص للتخصيص اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام ، او ورد العام قبل حضور وقت العمل به انما يكون مبنيًا على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ، والا فلا يتعين له بل يدور بين كونه مخصصًا وناسخًا في الاول ومخصصًا ومنسوخًا في

في الدوام والعام في العموم ، بخلاف العام المقدم فانه يدور الامر بين ورود الخاص قبل حضور وقت العمل وبعده ، وليس احدهما مؤدى الظهور حتى يرجع احدهما بالظن الناشئ من كثرة التخصيص .

ولا يذهب عليك ان غالب ما ذكره المصنف « ره » في هذا الباب استحسانات عقلية لا توجب ظهوراً ولا حججاً فيها في انفسها ، فالمتبع هو الظهور فان كان فهو وإلا فالمرجع الاصول العملية .

(ثم ان) ما ذكرنا من (تعين الخاص للتخصيص) دون النسخ (إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام ، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به) أو وقع مقارنة للعام (انما يكون مبنيًا على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل) كما هو المشهور في ألسنة القوم ، لان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت ولا ثبوت للحكم قبل حضور وقت العمل (وإلا) فلو قلنا بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل (فلا يتعين) الخاص في الصور الثلاثة (له) أي لكونه مخصصًا (بل يدور بين كونه مخصصًا وناسخًا في الاول) وهو ما إذا ورد قبل وقت حضور العمل بالعام (ومخصصًا ومنسوخًا في الثاني) وهو ما إذا ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص ، ومخصصًا وناسخًا ومنسوخًا في الثالث وهو ما إذا ورد مقارنة للعام .

وعلق المصنف على قوله « ثم ان تعين الخاص للتخصيص » ما لفظه : لا يخفى ان كونه مخصصًا بمعنى كونه مبنيًا بمقدار المرام عن العام ، وناسخًا بمعنى كون حكم العام غير ثابت في نفس الامر في مورد الخاص مع كونه مراداً ومقصوداً بالفهم في مورد بالعام كسائر الافراد ، وإلا فلا تفاوت بينها عملاً اصلاً كما هو

الثاني ، الا ان الاظهر كونه مخصصا وان كان ظهور العام في عموم الافراد اقوى من ظهور الخاص في الخصوص ، لما اشير اليه من تعارف التخصيص وشيوعه وندرة النسخ جداً في الاحكام . و لا بأس بصرف عنان الكلام الى ما هو نخبة القول في النسخ فاعلم ان النسخ وان كان رفع الحكم الثابت اثباتا الا انه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً ، وانما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره

واضح لا يكاد يخفى - انتهى .

وحاصل ما ذكره عدم الثمرة لكون الخاص مخصصاً أو ناسخاً (إلا ان الاظهر كونه مخصصاً وان كان ظهور العام في عموم الافراد) لكونه بالوضع (اقوى من ظهور الخاص في الخصوص) لكونه بالاطلاق (لما اشير اليه من تعاريف التخصيص وشيوعه وندرة النسخ جداً في الاحكام) .

ثم لا يذهب عليك عدم الثمرة العملية لهذا الكلام الطويل بالنسبة لنا ، لانه بعد البناء على عدم كون الخاص ناسخاً - في الفقه - فاللازم تخصيص العام به سواء ، كان قبله أو بعده أو مقارنه جهل التاريخ أو علم ، كان المتأخر بعد حضور وقت العمل المتقدم بالنسبة إلى المشافهين ام قبله ، وعلى هذا جرى ديدن الفقهاء ، ولذا لا يتوقعون بمجرد رؤية الخاص من العمل على طبقه ولو كان نبويا والعام عسكرياً . نعم من جوز النسخ في كلمات الأئمة عليهم السلام فيفيده بعض هذا النزاع .

(و) حيث انجر الكلام إلى النسخ وانه هل يمكن نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به ام لا ؟ (لا بأس بصرف عنان الكلام إلى ما هو نخبة القول في النسخ) وتفسير معناه (فاعلم ان النسخ وان كان) في الظاهر (رفع الحكم الثابت اثباتاً) متعلق بالرفع ، أي ان رفع الحكم في مقام الاثبات نسخ (إلا انه في الحقيقة) والواقع (دفع الحكم ثبوتاً) وواقعا بحيث لم يكن في الواقع حكم ، وان كان تخييل من ظاهر الدليل وجود الحكم (وانما اقتضت الحكمة) الالهية (اظهار دوام الحكم واستمراره) مع ان الحكم في الواقع ليس مستمراً ، كأن يأمر بتقديم الصدقة بين يدي

او اصل انشائه واقاراره مع انه بحسب الواقع ليس له قرار او ليس له دوام واستمرار ، وذلك لان النبي « ص » الصادع للشرع ربما يلهم او يوحي اليه ان الحكم او استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال وانه ينسخ في الاستقبال او مع عدم اطلاعه على ذلك لعدم احاطته بتعام ما جرى في علمه تبارك وتعالى ، ومن هذا القبيل لعله يكون امر ابراهيم بذبح اسمعيل .
و حيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعا وان كان بحسب الظاهر رفعا

النجوى الظاهر في الدوام والاستمرار (أو) تقتضي الحكمة (اصل انشائه واقاراره) مع انه ليس في الواقع مراداً ، كأن يامر ابراهيم عليه الصلاة والسلام بذبح ولده (مع) انه بحسب الواقع ليس له قرار (هذا بالنسبة إلى الثاني) (أو ليس له دوام واستمرار) هذا بالنسبة الى الاول . وعلى كل تقدير فدليل النسخ يبين المراد من المنسوخ وانه لم يرد به الدوام مع الارادة في الجملة في الاول ، أو لم يرد به إلا الامتحان ونحوه في الثاني (وذلك لان النبي « ص » الصادع للشرع ربما يلهم أو يوحي اليه) أو يرى في المنام أو غير ذلك من انحاء الالتقاء (ان يظهر) اصل (الحكم أو) يظهر (استمراره مع اطلاعه) عليه السلام (على حقيقة الحال وانه ينسخ في الاستقبال أو مع عدم اطلاعه على ذلك) النسخ وعدم اطلاع النبي ليس مستغربا (لعدم احاطته بتعام ما جرى في علمه تبارك وتعالى) لو كنت اعلم الغيب لاستكثر من الخير وما مسني السوء .

(ومن هذا القبيل) الذي لم يكن النبي يعلم بحقيقة الحال (لعله يكون امر ابراهيم بذبح اسمعيل) اذ لو علم عليه السلام النسخ لم يكن له كثير ثواب ومسح ، اذ الرجل العادي منا لو علم بنسخ تكليف شاق عليه لم يكن تهيئته للمقدمات ممدوحا .
(و) كيف كان فـ (حيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعا)
وبيانا لعدم الحكم من اول الامر الا صوريا (وان كان بحسب الظاهر) يكون (رفعا)

فلا بأس به مطلقا ولو كان قبل حضور وقت العمل ، لعدم لزوم البدء المحال في حقه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغير ارادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتا ووجهة ، والا

للحكم الثابت (فلا بأس به مطلقا ولو كان قبل حضور وقت العمل) ولا يشترط بما ذكره المشهور من اشتراط حضور وقت العمل فأرقيين به بين النسخ والتخصيص (لعدم لزوم البدء المحال في حقه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغير ارادته تعالى) بخلاف ما لو كان النسخ في الحقيقة دفعا ، اذ يلزم منه البدء المستلزم للجعل ، اذ لو امر سبحانه بصلاة خمسين ركعة في اليوم والليله حسب المصلحة الموجودة في الفعل بلا مفسدة اصلا ثم نسخ ذلك قبل العمل وجعلها سبعة عشرة ركعة لسكان احد الامرين خطأ لا محالة ، اما الجعل الاول واما الرفع الثاني .

وهذا الكلام بعينه آت فيما لو كان النسخ بعد حضور وقت العمل رفعا لادفعا اذ جعل الاستمرار حقيقة ثم رفعه يستلزم احد الخطأين ، وحيث قلنا بأن النسخ مطلقا سواء كان لاصل الحكم ام لاستمراره رفعا لم يلزم محذور ، ولم يفرق فيه حينئذ النسخ قبل حضور وقت العمل وبعده ، كما ظهر بذلك ايضا بطلان ما اشتهر بينهم من لزوم كون التخصيص قبل حضور وقت العمل - عكس النسخ - معللين بأنه لو صدر بعد الحضور لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة . بيان البطلان : انه كما يمكن اظهار الحكم لمصلحة مع ارادته في الواقع في باب النسخ ، كذلك يمكن اظهار عموم الحكم مع عدم ارادة العموم في الواقع ، وانما الموجب لاطهار العموم مصلحة اقتضتها الحال ، ثم يبين بعد العمل تخصيصه وانه لم يرد منه الا البعض لا الكل .

فتمحصل امكان النسخ قبل حضور وقت العمل وجواز التخصيص بعد حضور وقت العمل ، لعدم لزوم تأخير البيان القبيح في التخصيص ولا لزوم البدء المحال في النسخ ، لان في الاظهار مصلحة ، وذلك لا يستلزم تغير ارادته سبحانه (مع اتحاد الفعل ذاتا ووجهة وإلا) فلو كان النسخ قبل حضور وقت العمل مستحيلا لاستلزامه

لزم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ ، فان الفعل ان كان مشتملا على مصلحة موجبة للامر به امتنع النهى عنه والا امتنع الامر به ، وذلك لان الفعل او دوامه لم يكن متعلقا لارادته ، فلا يستلزم نسخ امره بالنهى تغيير ارادته ولم يكن الامر بالفعل من جهة كونه مشتملا على مصلحة ، وانما كان انشاء الامر به او اظهار دوامه عن حكمة ومصلحة .

تغير الارادة (لزم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ) مطلقا ، ولا اختصاص للاستحالة بصورة قبلية بحضور وقت العمل (فان) النسخ لو كان رفعا امتنعا (١) جميعا ، اذ (الفعل ان كان مشتملا على مصلحة موجبة للامر به امتنع النهى عنه وإلا) يكن مشتملا على مصلحة (امتنع الامر به) ولو كان دفعا صحا جميعا ، فلا وجه للتفصيل بين بعد حضور وقت العمل فيجوز وقبله فلا يجوز (وذلك) الذي ذكرنا من صحة النسخ مطلقا (لان الفعل أو دوامه لم يكن) فى الواقع ونفس الامر (متعلقا لارادته) سبحانه (فلا يستلزم نسخ امره بالنهى) أو العكس (تغيير ارادته) المستلزم للجهل تعالى عنه (ولم يكن الامر بالفعل) من الاول (من جهة كونه مشتملا على مصلحة ، وانما كان انشاء الامر به) أي بالفعل (أو اظهار دوامه) ناشئا (عن حكمة ومصلحة) .

وبهذا كله ظهر سقوط الاشكالات التي ذكرها لبطلان النسخ في الشرعيات من ان الافعال تابعة للحسن والقبح ، فلو كان فى الفعل مفسدة لما امر به اولا ولو كان مصلحة لما نهى عنه ثانيا ، ومن انه يستلزم الجهل لان جعل الحكم ناش عن العلم بالمصلحة ، فلو لم يكن فى الفعل مصلحة علمها اولا ثم نسيها ففسخ الحكم لزم الجهل ثانيا ، ومن ان جعل الحكم تابع للارادة فتغييره مستلزم لتغير الارادة وهو مستحيل في حقه سبحانه . والجواب عن الكل ما تقدم من ان الحكم ليس مجمولا حقيقة اولا بل جعل صورى لمصلحة فيه ، فالنسخ يظهر عدم المعبر عنه بالدفع لانه يرفعه ، وهذا

(١) قبل حضور وقت العمل وبعده .

واما البداء في التكوينات بغير ذلك المعنى فهو مما دل عليه الروايات المتواترات كما لا يخفى . وبجمله ان الله تبارك وتعالى اذا تعلق مشيئته تعالى باظهار ثبوت ما يحوه لحكمة داعية الى اظهاره لهم او اوحى الى نبيه او وليه ان يخبر به ، مع علمه بأنه يحوه او مع عدم علمه به لما اشير اليه من عدم الاحاطة بتمام ما جرى في علمه ، وانما يخبر به لانه حال الوحي او الالهام لارتقاء نفسه الزكية واتصاله بعالم لوح المحو والاثبات

في كمال الظهور .

هذا كله حال النسخ في التشريعات (واما البداء في التكوينات) كأن يخبر بمذاب قوم يونس لا يمهذبهم أو يخبر بموت العروس ليلة الزفاف ثم لا يموت أو يخبر بامامة اسمعيل ثم لا يجعله أماماً بأن يتوفاه ويجعل موسى بن جعفر عليها السلام مكانه وكذا بالنسبة إلى الامام الهادي والعسكري عليها السلام إلى غير ذلك (بغير ذلك المعنى) الذي تقدم استحالته من تغير الارادة واقعا (فهو مما دل عليه الروايات المتواترات كما لا يخفى) كقول الصادق عليه السلام « ما عظم الله عز وجل بمثل البداء » وقول الرضا عليه السلام « ما بعث الله نبيا قط إلا بتحريم الحجر وان يقول بالبداء » وقول الصادق « ع » ايضا « ولو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الاجر ما صبروا عن الكلام فيه » إلى غير ذلك .

(وبجمله ان الله تبارك وتعالى اذا تعلق مشيئته تعالى باظهار ثبوت ما يحوه) كاظهار ثبوت امامة اسمعيل الذي يحوه بعد (لحكمة داعية إلى اظهاره لهم أو اوحى الى نبيه أو وليه ان يخبر به مع علمه) عليه السلام (بأنه) تعالى (يحوه أو مع عدم علمه) عليه السلام (به) أي بالمحو ، وانما يجوز عدم علم النبي أو الولي به (لما اشير اليه من عدم الاحاطة) للنبي والولي (بتمام ما جرى في علمه) ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء (وانما يخبر) النبي أو الولي (به لانه حال الوحي أو الالهام لارتقاء نفسه الزكية واتصاله بعالم لوح المحو والاثبات) يحوه الله ما يشاء ويثبت

اطلع على ثبوته ولم يطلع على كونه معلماً على امر غير واقع او عدم الموانع قال الله تبارك وتعالى « يحو الله ما يشاء ويثبت ، الآية ، نعم من شملته العناية الالهية واتصلت نفسه الزكية بعالم لوح المحفوظ - الذي هو من اعظم العوالم الربوبية وهو ام الكتاب - ينكشف عنده الواقعات على ما هي عليها ، كما ربما يتفق لخاتم الانبياء ولبعض الاوصياء وكان عارفاً على الكائنات كما كانت وتكون

- لا لوح الواقع - وعنده ام الكتاب (اطلع) النبي أو الولي (على ثبوته ولم يطلع على كونه معلماً على امر غير واقع أو عدم الموانع) كمن يرى نصف اللوح فيرى ان العروس الفلانية تموت في هذه الليلة ، ولا يرى النصف الاخر المكتوب فيه بشرط ان لا تصدق فيخبر بالموت ، والحال انها تصدقت فلم تمت (قال الله تبارك وتعالى « يحو الله ما يشاء ويثبت » الآية) بل قد يكون الاطلاع باخبار الله سبحانه ، فمن ابي عبد الله عليه السلام قال « كان في بني اسرائيل نبي وعده الله ان ينصره الى خمسة عشر ليلة ، فأخبر بذلك قومه فقالوا والله اذا كان ليفعلن وينفعلن ، فأخبره الله إلى خمسة عشرة سنة ، وكان فيهم من وعده الله النصر إلى خمسة عشرة سنة فأخبر بذلك النبي قومه فقالوا ما شاء الله فعمله الله لهم في خمس عشرة ليلة .

(نعم من شملته العناية الالهية واتصلت نفسه الزكية بعالم لوح المحفوظ الذي هو من اعظم العوالم الربوبية) لانه عالم العلم المختص بذاته سبحانه وتقدس (وهو ام الكتاب ينكشف عنده الواقعات على ما هو عليها ، كما ربما يتفق لخاتم الانبياء ولبعض الاوصياء) لا دائماً ، كما يشعر بذلك ما عن ابي جعفر عليه السلام قال « كان علي بن الحسين عليه السلام يقول : لولا آية في كتاب الله لحدثكم بما يكون إلى يوم القيامة فقلت : اية آية ؟ قال : قول الله « يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب » (وكان) النبي والوصي عليها السلام (عارفاً على الكائنات كما كانت وتكون) .

وحيث كان هنا محل ان يقال : لو اتصل نفس النبي بعالم اللوح المحفوظ رأى جميع الاحكام وعلم عدم استمرار بعضها فكيف يحكم بالاستمرار مع علمه بعدم

نعم مع ذلك ربما يوحى اليه حكم من الاحكام تارة بما يكون ظاهراً في الاستمرار والدوام ، مع انه في الواقع له غاية وامد يعينها بخطاب اخر ، واخرى بما يكون ظاهراً في الجدمع انه لا يكون واقعا مجرد بل لمجرد الاختبار والابتلاء كما انه يؤمر وحييا او الهاما بالاخبار بوقوع عذاب او غيره مما لا يقع لاجل حكمة في هذا الاخبار اوذاك الاظهار .

الاستمرار ؟ اشار المصنف الى جوابه بقوله: (نعم مع ذلك) الاتصال باللوح (ربما يوحى اليه حكم من الاحكام تارة بما يكون ظاهراً في الاستمرار والدوام) الى الابد (مع انه في الواقع له غاية واحدة يعينها) أي الغاية (بخطاب اخر) هذا في نسخ الاستمرار (و) يوحى اليه تارة (اخرى بما يكون ظاهراً في الجدمع) والارادة الحقيقية (مع انه لا يكون واقعا مجرد بل لمجرد الاختبار والابتلاء) أي الامتحان ، وهذا في نسخ اصل الحكم كالذبح بالنسبة الى اسماعيل عليه السلام . وبهذا تبين ان قولهم « ان النسخ عبارة عن التخصيص في الازمان » يراد به القسم الاول من النسخ الثاني المنسوخ فيه اصل الحكم .

(كما) ان هناك قسم ثالث من البداء ، وهو (انه يؤمر وحييا أو الهاما) نبيه أو وصيه (بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره) كموت العروس (مما لا يقع لاجل حكمة في هذا الاخبار) كالتضرع الى الله الموجب لرفعه ، فانه لولا الاخبار بوقوعه لم يكن يحصل منهم ذاك التضرع الرافع للعذاب أو الموت مثلا : لو اخبر الصادق شخصا بأن الملك يريد صلبه تضرع المجرم الى الملك وتوسل بجميع الوسائل الى عفوه بحيث لو لم يخبره بهذا النحو من الاخبار العرج بل قال له : لو لم التضرع وتوسل صلبك لم يكن يحصل منه هذا النوع من الاستكانة والابتهاال .

وبهذا اندفع ما ربما يتوهم من ان الاخبار بما لا يقع مستلزم للكذب القبيح عقلا ، وحاصل الدفع ان القبيح يرتفع بملاحظة وجود مصلحة اهم لا تحصل الا بالكذب . والحاصل ان الحكمة في هذا الاخبار (أو ذاك الاظهار) أوجبت

فبداله تعالى بمعنى انه يظهر ما امر نبيه او وليه بعدم اظهاره اولا ويبدى ما خفي ثانيا ، وانما نسب اليه تعالى البداء - مع انه في الحقيقة الابداء - لكامل شبهة ابدائه تعالى كذلك بالبداء في غيره ،

الالهام الى النبي بالاخبار والاظهار - وان كان لا يقع لموانع أو عدم شرائط .
ثم انه ربما يقال البداء بمعنى العلم ، فمعنى « بداله » علم ، وهو مستلزم للجهل فكيف يجوز في حقه تعالى هذا التعبير كما في كثير من الكلمات ، ففي زيارة سامراء « يامن بداه الله في شأنكم » ؟ والجواب ما اشار اليه بعض باللفظة : البداء لغة هو الظهور الذي هو بمعنى الحدوث لا الظهور الذي في مقابل الخفاء والجهل ، فبداه له في امر يبدو بداء هو انشاء الرأي وخطوره بعد خفائه عن صاحبه حتى يستلزم الجهل في صاحبه ، وان كان في الخارج مذكراً بدء المخلوق الجاهل بعواقب الامور هو جهله نوعاً - انتهى .

وان شئت قلت : ان المراد بهذه الالفاظ في الله سبحانه هو غاياتها ، فانه كما يكون المراد بفرحه وغضبه ورحمته وعطفه غاياتها من الثواب والعقاب ، كذلك المراد ببدائه غايته ، فكما انه لو بدا شيء اظهر ما بدا له كذلك المراد اظهاره سبحانه على طبق البداء وان لم يكن فيه حقيقة البداء ، مثل معاملته معاملة الرحيم وان لم تكن فيه رحمة بمعناها الذي في الناس قال ابو عبد الله عليه السلام : من زعم ان الله عز وجل يبدو له في شيء لم يعلمه امس فأبرأوا منه . وعنه « ع » في حديث آخر : ليس شيء يبدو له إلا وقد كان في علمه ان الله لا يبدو له من جهل - الحديث .

(فبداه له تعالى بمعنى انه يظهر ما امر نبيه او وليه بعدم اظهاره اولا ويبدى ما خفي ثانيا) أي يبدى ثانيا ما خفي على الناس اولا ، فقوله « ثانيا » متعلق بخفي (وانما نسب اليه تعالى البداء - مع انه في الحقيقة الابداء - لكامل شبهة ابدائه تعالى كذلك) باظهار ما خفي (بالبداء في غيره) وحيث كان اللازم التكلم على طبق سطح الاذهان الاليفة بالحموسات اطلقت هذه الالفاظ مراداً بها غاياتها تحفظاً على الجمع بين الواقع وبين ما يقرب من الاذهان العرفية ، كما قيل اضله الله واريد به تركهم

وفيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم في باب النسخ ، ولا داعي إلى ذكر تمام ما ذكره في ذلك الباب كما لا يخفى على اولى الالباب . ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ ، ضرورة انه على التخصيص يبني على خروج

وشأنهم ، كما يقال في العرف فلان افسد ولده إذا تركه وشأنه حتى فسد ، وقيل نسيهم الله إذا فعل بهم فعل الناسي كما يقال في العرف لغير المعنى نسينا . وقيل الرحمن على العرش استوى كما يقال في العرف استولى الملك على عرش المملكة كناية عن استقلاله بالامر إلى غير ذلك مما يذخر به القرآن الحكيم والاحاديث المباركة .

(وفيما ذكرنا كفاية) انشاء الله تعالى (فيما هو المهم في باب النسخ ، ولا داعي إلى ذكر تمام ما ذكره في ذلك الباب كما لا يخفى على اولى الالباب) .

نعم هنا اشكال لا بأس بالاشارة اليه ، وهو انه قد يظهر من بعض الروايات والكلمات ان من فوائد الايمان بالبداء الدعاء ، إذ لو علم الناس بالتقدير وعدم التغيير لقالوا المقدر كأن ولا حاجة إلى الدعاء كما عن ابي عبد الله عليه السلام قال : ادع ولا تقل ان الامر قد فرغ منه ان عند الله عز وجل منزلة لا تنال الا بمسألة - الحديث . وحاصل الاشكال ان البداء لا يصحح الدعاء ، اذ اللوح المحفوظ لا يتغير عما هو عليه . والجواب ان في اللوح مكتوب مثلاً فلان يدعو فيغفر له ، وان كان في لوح المحو والاثبات مكتوباً ان فلانا لا يغفر له ، والدعاء فيما وراء الطبيعة كالأفعال في الطبيعيات ، فكما لا يصح ان يقول شخص ان قدر لي اليوم اكل الخبز اكلت سواء طبخته ام لا وان لم يقدر لي ما أكلت ، بل واقع الامر انه يطبخ وياكل ، فيلزم عليه الطبخ حتى يحصله ويأكله كذلك لا يصح ان يقول ان قدر موت ولدي وبقاء مرضى وفقرى لم يفد الدعاء وان قدر عدم الموت والصحة والغنى لم يكن داع إلى تعب الدعاء وان بل علة الصحة والغنى والحياة الدعاء وان علم الله في الواقع انه يدع وفيبقى ولده وهكذا فتدبر ، مع انه لا ينحصر فائدة البداء في الدعاء بل لله حكم ومصالح يدق خلفها عن الافهام والله الهادي وهو الموفق .

(ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ ، ضرورة انه على التخصيص يبني على خروج

الخاص عن حكم العام رأسا وعلى النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الامر بينهما في المخصص، واما اذا دار بينهما في الخاص والعام فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام اصلا وعلى النسخ كان محكوما به من حين صدور دليله كما لا يخفى .

الخاص عن حكم العام رأسا) فلا يجب الاعداد والقضاء فيما لو لم يأت بحكم الخاص في الزمان المتوسط بين ورود العام والخاص (وعلى النسخ) يبنى (على ارتفاع حكمه) أي حكم العام (عنه) أي عن الخاص (من حينه) أي حين النسخ فيجب الاعداد والقضاء بالنسبة إلى الزمان المتوسط بينهما (فيما دار الامر بينهما) أي بين النسخ والتخصيص (في المخصص) الوارد بعد العام مع ترده بين ان يكون وارداً قبل حضور وقت العمل أو بعده (واما إذا دار) الامر (بينهما في الخاص) المتقدم (والعام) المتأخر ، بأن يتردد الامر بين كون العام ناسخاً وبين كون الخاص مخصصاً (فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام اصلا) بل له حكمه المختص به (وعلى النسخ) أي نسخ العام له (كان) الخاص (محكوماً به) أي بحكم العام (من حين صدور دليله) أي دليل العام وان كان للخاص حكمه المختص بنفسه قبل صدور العام (كما لا يخفى) بأدنى تأمل .

المقصد الخامس

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

فصل

عرف المطلق بأنه ما دل على شائع في جنسه ، وقد اشكل عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد او الانعكاس واطال الكلام في النقض والابرام . و قد نبهنا في غير مقام على ان مثله شرح الاسم وهو مما يجوز ان لا يكون بمطر دولا

المقصد الخامس

من مقاصد الكتاب (في المطلق والمقيد والمجمل والمبين) .

فصل

(عرف المطلق بأنه ما دل على شائع) ومنتشر (في جنسه) كرجل الموضوع للفرد المنتشر ، من غير اختصاص ببعض الافراد دون بعض ، بخلاف نحو « زيد » فإنه يدل على شخص مخصوص غير قابل للانطباق الا على فرد معين (وقد اشكل عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد) لانه لا يمنع الاغيار بل يصدق على غير المطلق ايضا . قال المشكيني « ره » : لشموله لمن وما وأي الاستفهامية الدالة على العموم البدلي وضعا - انتهى ، فانها عام لا مطلق مع صدق هذا التعريف عليها ، ووجه كونها عامان الشيوع المستفاد منها وضعي لا حكمي (أو الانعكاس) وذلك لعدم شموله لجميع افراد المطلق ، فإنه لا يشمل الالفاظ الدالة على نفس المهية كرجل ، فإنه موضوع لنفس المهية لا للفرد المنتشر مع بداهة انها من المطلقات . وقد عرف صاحب الفصول المطلق بأنه ما دل على معنى شائع في جنسه شيوعا حكما .

(واطال الكلام في النقض والابرام) لكن الاولى ترك التتويل في المقام (قد نبهنا في غير مقام) واحد (على ان مثله) أي مثل هذا التعريف (شرح الاسم) وتبديل اللفظ بلفظ اخر اقرب منه إلى الذهن (وهو مما يجوز ان لا يكون بمطر دولا

بمنعكس ، فالاولى الاعراض عن ذلك ببيان ما وضع له بعض الالفاظ التي يطلق عليها المطلق او غيرها مما يناسب المقام : فمنها اسم الجنس كإنسان ورجل وفرس و حيوان و سواد وبياض الى غير ذلك من اسماء الكليات من الجواهر والاعراض بل العرضيات ، ولا ريب انها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة بلا شرط اصلا ملحوظاً معها حتى لحاظ انها كذلك .

بمنعكس ، فالاولى الاعراض عن ذلك) الكلام في النقص والابرام والاشتغال (ببيان ما وضع له بعض الالفاظ) أي بيان المعاني التي وضع لها الالفاظ (التي يطلق عليها) أي على تلك الالفاظ اسم (المطلق أو غيرها) عطف على ما وضع له ، وتأنيث الضمير باعتبار معنى « ما » الموصولة ، أي نبين غير المعاني التي وضع لها الفاظ المطلق .

ولا يخفى ان في العبارة تعقيداً وتسامحاً . وكيف كان فهذا نحن نشرع في بيان بعض الاسماء المطلقة (مما يناسب المقام ف) نقول : (منها اسم الجنس) سواء كان نوعاً (كإنسان ورجل وفرس و) امثال ذلك او جنساً كجسم و (حيوان و) نحوها جوهرأً كان كما تقدم أو عرضاً مثل (سواد وبياض إلى غير ذلك من اسماء الكليات من الجواهر والاعراض بل العرضيات) والفرق بين العرض والعرضى في اصطلاح المصنف ان الاول هو المتأصل من الاعراض التي ما بمجذائها شيء في الخارج كالسواد والبياض ، والثاني هو الاعتبارى من الاعراض كالمليكية والزوجية ونحوها ، وقد تقدم في بعض المباحث السابقة ان اصطلاح المصنف خلاف اصطلاح اهل المعقول ، فان العرض عندهم مبدأ الاشتقاق والعرضى هو المشتق كما قال الحاج السبزواري :

وعرضى الشيء غير العرض اذا كالبياض من ذاك مثل الابيض

(ولا ريب انها موضوعة لمفاهيمها بما هي مبهمة مهملة بلا شرط اصلا ملحوظاً معها) أي مع تلك المفاهيم (حتى لحاظ انها كذلك) أي مبهمة مهملة . وتوضيح ذلك : ان المهية الملحوظة على اربعة اقسام الاول الموضوع لا بشرط بنحو الالبشرط المقسم ، الثاني الموضوع لا بشرط بنحو الالبشرط المقسم ، الثالث الموضوع بشرط شيء

وبالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى ، وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء اصلا الذي هو المعنى بشرط شيء ولو كان ذلك الشيء هو الارسال والعموم البدلي ، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو المهية اللا بشرط القسمة ، وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط والتقييد فيها - كما

الرابع الموضوعة بشرط لا . والمطلق موضوع المهية لا بشرط المقسم لا بمعنى أخذ السريان والعموم في الموضوع له ، إذ لو كان موضوع له للمهية السارية لم يصدق على الافراد كزيد وعمرو مثلا .

(وبالجملة الموضوع له اسم الجنس) نائب فاعل « الموضوع له » يعنى ان الذي وضع له اسم الجنس (هو نفس المعنى ، وصرف المفهوم غير الملحوظ شيء اصلا) ويعبر عنه في لسان بعض الاعظم بـ « مهية ليمسده » (الذي هو المعنى بشرط شيء) وصف للمعنى الذي لوحظ معه شيء (ولو كان ذلك الشيء) الملحوظ (هو الارسال والعموم البدلي) فالرجل موضوع لمهية الرجل فقط للمهية الرجل المرسله ، حتى يكون قيد الارسال جزء المعنى (ولا الملحوظ معه) أي مع صرف المعنى (عدم لحاظ شيء معه) حتى يكون موضوعا لمهية الرجل بشرط عدم لحاظ شيء (الذي هو المهية اللا بشرط القسمة) والفرق بين اللا بشرط المقسمي واللا بشرط القسمة كما عن التقريرات : ان

اللا بشرط القسمة هي المهية التي لم يلحظ معها شيء مقيدة بلحاظ انها لم يلحظ معها شيء واللا بشرط المقسمي هي المهية التي لم يلحظ معها شيء مع خلوها عن هذا القيد (وذلك) الذي ذكرنا من عدم اخذ شيء في المعنى حتى قيد الارسال (لوضوح صدقها) أي صدق هذه المطلقات كرجل وحيوان وغيرها (بما لها من المعنى) الموضوع لها على كل فرد من الافراد (بلا غاية التجريد عما هو قضية الاشتراط والتقييد فيها) أي إذا اطلق لفظ الرجل على زيد مثلا رأينا انه حقيقة وانه مستعمل في معناه الحقيقي بلا عناية ومجازية ، فانه لم يجرد الرجل عن قيد الارسال والعموم حين استعماله في زيد (كما

لا يخفى ، مع بدهاة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد ، وان كان يعم كل واحد منها بدلا او استيعابا وكذا المفهوم اللابشرط القسيمي فانه كلى عقلي لا موطن له الا الذهن ، اذ لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها بدهاة ان مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً ، فكيف يمكن ان يتحد معها ما لا وجود له الاذهنا .

لا يخفى ، مع بدهاة) ان الارسال لو كان جزء المعنى لزم تجريد الرجل عن هذا الجزء ثم استعماله في زيد لوضوح (عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد وان كان) المفهوم بشرط العموم (يعم كل واحد منها) أي من الافراد (بدلا) فيما كان الاطلاق بدليا (أو استيعابا) فيما كان الاطلاق شموليا .

والحاصل انه لو اعتبر في معنى المطلق الارسال لكان استعماله في الفرد مجازاً ، وبالغناية فعدم وجداننا المجازية والعناية حين الاستعمال يدل على عدم الوضوح للمهية المرسله بل للمهية فقط . (وكذا) لم يوضع المطلق لـ (المفهوم اللابشرط القسيمي) الذي تقدم ان المعنى فيه مقيد بلحاظ عدم شيء معه (فانه كلى عقلي لا موطن له إلا الذهن) فيمتنع تعلق التشكيف به (إذ لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها) أي صدق هذا المفهوم اللابشرط القسيمي على الافراد الخارجية .

والحاصل ان اللابشرط القسيمي موجود ذهني فقط ، لانه مقيد بلحاظ التجرد وحيث ان لحاظ التجرد ذهني فالمقيد به ايضا ذهني ، والامر الذهني لا يتعلق به التشكيف ، فان التشكيف يتعلق بما يمكن ان يكون خارجيا وما يكون مقيداً بالذهن لا يمكن ان يصير خارجيا . (بدهاة ان مناطه) أي مناط الحمل (الاتحاد بحسب الوجود خارجا ، فكيف يمكن ان يتحد معها) أي مع الافراد (ما لا وجود له الاذهان) .

فتحصل ان صدق الرجل ونحوه على الفرد كزيد ونحوه بلا غناية يدل على شيئين : الاول ان الرجل ليس موضوعا للمهية بشرط الارسال - أي بشرط شيء -

ومنها علم الجنس كأسامه ، والمشهور بين اهل العربية انه موضوع للطبيعة - لا بما هي هي - بل بما هي متعينة بالتعين الذهني ، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون اداة التعريف ، لكن التحقيق انه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه اصلا كاسم الجنس والتعريف فيه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي .

والا لزم التجريد حين الحمل على الفرد . الثاني انه ليس موضوعا للمهية المقيدة بلحاظ عدم شيء معه - أي اللا بشرط القسمة - والا لزم عدم صدق الرجل على الفرد اصلا ، لان اللا بشرط القسمة ذهني فلا يصدق على الخارجي ، فلم يبق إلا ان يكون موضوعا للمهية بشرط لا ، وهي عبارة اخرى عن المهية بشرط شيء ، إذ قد يعبر عن الارسال « بشرط » لان معنى الارسال عدم التقييد ، ويعبر عنه « بشرط شيء » لانه تقييد بالارسال أو موضوعا للا بشرط القسمة وهو المطلوب .

(ومنها) أي من الالفاظ المطلقة (علم الجنس كأسامه) للاسد وام عريط للمعرب وثمانية للشعلب وغير ذلك (والمشهور بين اهل العربية انه موضوع للطبيعة - لا بما هي هي - بل بما هي متعينة) ومتميزة (بالتعين الذهني) وبهذا التقييد يقع الفرق بينه وبين اسم الجنس ، فان اسم الجنس موضوع للمهية فقط وهذا موضوع للمهية المقيدة بكونها معينة في الذهن (ولذا) الذي ذكر من تقييده بالمعهودية الذهنية (يعامل معه) أي مع علم الجنس (معاملة المعرفة بدون اداة التعريف) فيقع مبتدئه وموصوفا بالمعرفة ونحوها . وهذا هو الذي دعى اهل العربية إلى القول بوضعه للمهية المعهودة .

والحاصل ان الفرق اللفظي بين علم الجنس واسم الجنس كاشف عن الفرق المعنوي بينها (لكن التحقيق) عدم صحة ما ذكره ، بل (انه) أي علم الجنس (موضوع لصرف المعنى بالاحاظ شيء معه اصلا كاسم الجنس) طابق النعل بالنعل (والتعريف فيه لفظي) فلا يدل على كونه موضوعا للطبيعة المتميزة كما ذكره اهل العربية (كما هو الحال في التأنيث اللفظي) فكما ان كون اللفظ مؤنثا استعمالا

والا لما صح حمله على الافراد بلا تصرف وتأويل لانه على المشهور كل عقلي وقد عرفت انه لا يكاد صدقه عليها مع صحة حمله عليها بدون ذلك كما لا يخفى . ضرورة ان التصرف في المحمول بارادة نفس المعنى بدون قيده تصسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه : مع ان وضعه لخصوص معنى يحتاج الى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم .

(ومنها) المفرد المعرف باللام ، والمشهور انه على اقسام :

لا يدل على اعمال خصوصية في معناه ، كذلك كون اللفظ معرفة استعمالا لا يدل على خصوصية معنوية (وإلا) فلو كان علم الجنس موضوعا للهية بقيد التعين الذهني (لما صح حمله على الافراد) خارجاً (بلا تصرف وتأويل) بانسلاخ القيد عن المستعمل (لانه على المشهور كل عقلي) إذ ما له جزء عقلي لا يمكن إلا ان يكون عقلياً .

(وقد عرفت) في اسم الجنس (انه لا يكاد صدقه) أي صدق الامر العقلي (عليها) أي على الافراد بدون التأويل والانسلاخ (مع) انا نرى من بداهة (صحة حمله عليها بدون ذلك) التأويل (كما لا يخفى) على من راجع وجدانه .

(ضرورة ان التصرف في المحمول) كأسامة حين يقول « هذه اسامة » - مشيراً إلى اسد في البادية - (بارادة نفس المعنى) وصراف الطبيعة (بدون قيده) الذي هو عبارة عن كونه متميزاً في الذهن (تصسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه) مع انه لو كان موضوعاً للمقيد لزم تجريده في القضايا المتعارفة وارتكاب هذا التصسف (مع ان) في القول بـ (وضعه لخصوص معنى) متميز ذهنياً كما ذهب اليه اهل العربية اشكالا اخر ، وهو ان وضع اللفظ لمعنى (يحتاج الى تجريده عن خصوصية عند الاستعمال) خلاف حكمة الوضع المقصود منه التفهيم والتفهيم عند الاستعمالات بلا تكلف (لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم) والله العالم .

(ومنها - المفرد المعرف باللام ، والمشهور انه على اقسام) ستة أو أكثر :

المعرف بلام الجنس او الاستغراق او العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظا او معنى . والظاهر ان الخصوصية في كل واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام او من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال والمدلول

(المعرف بلام الجنس) نحو « الحمد لله رب العالمين » (او الاستغراق) نحو « ان الانسان لفي خسر » (أو العهد بأقسامه) الاربعة : الذهني نحو « ادخل السوق » حيث لا عهد في الخارج ، والذكري نحو « فعصى فرعون الرسول » والحضوري نحو « لا تشتم الرجل » لمن شتم رجلا عندك ، والخارجي نحو « ادخل السوق » حيث كان عهد (على نحو الاشتراك بينها لفظا) فيكون اللام موضوعا تارة لهذا واخرى لتلك وهكذا (أو معنى) بأن يكون موضوعا بوضع واحد جامعا بين هذه المعاني الستة مثلا . قال السيد الحكيم مد ظله : بأن يكون الوضع للعهد الحاصل من احد الاسباب المذكورة ، ويكون فهم الخصوصية مستنداً إلى القرينة .

(والظاهر ان الخصوصية في كل واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام) بناءً على ان يكون مشتركا لفظيا (أو من قبل قرائن المقام) بناءً على ان يكون مشتركا معنويا ، والمشارك اللفظي والمعنوي وان احتاج كلاهما إلى القرينة حين الاستعمال في احد المعاني ولكن الفرق هو ان المشترك اللفظي يحتاج إلى القرينة المعينة للخصوصية التي هي مدلول اللفظ ، إذ المفروض انه وضع لكل معنى مع خصوصية ، والمشارك المعنوي يحتاج إلى القرينة المعينة للخصوصية التي هي خارجة عن مدلول اللفظ ، إذ المفروض انه وضع للجامع .

وكيف كان فيكون دلالة المعرف على الاقسام المذكورة (من باب تعدد الدال والمدلول) فالمدخول دال على المهية واللام دال على الخصوصية . ويمكن بعيداً ان يراد بهذه العبارة انه لو كان اللام موضوعا للجامع يكون الدلالة على الخصوصية من باب تعدد الدال والمدلول ، فاللام يدل على العهد مثلا والقرينة تدل على الخصوصية

لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز او الاشتراك فكان المدخول على كل حال مستعملا فيما يستعمل فيه غير المدخول . والمعروف ان اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني .

و (لا) تكون الخصوصية في كل واحد من الاقسام (باستعمال المدخول) كان يستعمل كلمة رجل تارة في الجنس واخرى في الاستغراق وثالثة في العهد (ليلزم فيه المجاز) لو كان موضوعا لواحد منها واستعمل في الاخر بالعلاقة (او الاشتراك) اللفظي لو كان موضوعا بأوضاع متعددة لتلك المعاني أو المعنوي لو كان موضوعا بوضع واحد للجامع (فكان المدخول) وهو « رجل » مثلا (على كل حال مستعملا فيما يستعمل فيه غير المدخول) طابق النعل بالنعل .

(والمعروف) بين اهل العربية (ان اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني) فان الفرد لا يتعين باللام واعما المتعين هو الجنس ، إذ العهد الذهني عبارة عما إذا أتى المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن ، وذلك عند قيام القرينة على ان ليس القصد إلى نفس الحقيقة من حيث هي . بل من حيث الوجود لا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد بل في بعضها ، فانهم قسموا المعرف باللام إلى ما يراد به الافراد وهو المسمى بالاستغراق المساوق لكلمة « كل » ، وما يراد به الحقيقة . ثم قسموا الثاني إلى ما يراد به نفس الحقيقة وهو المسمى بالجنس المساوق لعلم الجنس ، وما يراد به حصة منها ، ثم قسموا الثاني إلى ما يراد به حصة معينة المسمى بالعهد الخارجي المساوق لعلم الشخص ، وما يراد به حصة غير معينة المسمى بالعهد الذهني المساوق للسكره ، فالاقسام كلها مفيدة للتعين إلا العهد الذهني ، فان الاول يعين جميع الافراد ، والثاني الجنس ، والثالث حصة معينة من الحقيقة نحو « اشتريت فرسا ثم بعت الفرس » ولا يخفى ان ما ذكرناه هنا جرى على اصطلاح اهل البيان ، كما ان ما ذكرناه في اول البحث جرى على مصطلح النحاة - فتدبر .

وانت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس الا الاشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنا ولازمه ان لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له الا الذهن الا بالتجريد ومعه لا فائدة في التقييد . مع ان التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف . هذا مضافا الى ان الوضع لما لا حاجة اليه بل لا بد من التجريد عنه والغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتمة على حمل المعرف باللام او الحمل عليه كان

(وانت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الاشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنا) فعنى وضعه له كونه موضوعا للمعنى المتميز (ولازمه ان لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد) الخارجية (لما عرفت) في المبحث السابق (من امتناع الاتحاد) الافراد الخارجية (مع ما) أي مع الجنس المتميز الذهني الذي (لا موطن له إلا الذهن) ، فان الامر الذهني بما هو ذهني لا لا يمكن ان ينطبق على الخارجيات (إلا بالتجريد) عن الخصوصية الذهنية (ومعه) أي مع لزوم التجريد في الانطباق (لا فائدة في التقييد) أي لا فائدة في تقييد الواضع المعنى بالخصوصية الذهنية ، فلا يقيدده لفرض كونه حكيما كما سبق وسياتي في قوله « مضافا » الخ توضيحه .

(مع ان التأويل والتصرف) بتجريد المعنى عن جزئه (في القضايا المتداولة في العرف) بالتزام انهم مجردون اللفظ ثم يحملونه على الفرد الخارجي (غير خال عن النصف) لما سبق من انا اذا راجعنا وجداننا لم نجد هذا التصرف عند الاستعمال . (هذا مضافا إلى ان الوضع لما لا حاجة اليه بل) يكون مضرأ لانه (لا بد من التجريد عنه والغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتمة على حمل المعرف باللام) على الفرد الخارجي نحو « زيد الرجل » (أو الحمل عليه) نحو « الرجل زيد » (كان

لغوا كما اشرنا اليه فالظاهر ان اللام مطلقا تكون للتزيين كما في لفظ الحسن والحسين واستفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها على كل حال ولو قيل بافادة اللام للاشارة الى المعنى ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة الى تلك الاشارة لو لم تكن مخلة وقد عرفت اخلاها - فتأمل جيداً

لغوا) ينافيه حكمة الوضع (كما اشرنا اليه) غير مرة (فالظاهر ان اللام مطلقا) بجميع اقسامه حتى العهد الذهني (تكون للتزيين كما في لفظ الحسن والحسين) كما ذهب اليه نجم الأئمة الشيخ الرضى قدس سره .

نعم هو استثنى العهد الذهني ، فانه ذهب إلى ان الاشارة الذهنية إلى فرد ما مستتدة إلى اللام لعدم دلالة المدخول عليه ، ولكنه غفل عن انه بسبب القرينة الخارجية ايضا كما حكي عن بعض كتب البيان ، فاللام في الكل للتزيين (واستفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها) أي تعيين الخصوصات (على كل حال) أي سواء قلنا باشتراكه معنويا أو لفظيا أو كونه للتزيين أو قلنا بالتفصيل كما هو مذهب الرضى .

وقوله : (ولو قيل بافادة اللام للاشارة إلى المعنى) وصلية مرتبطة بقوله « على كل حال » (ومع الدلالة عليه) أي على المراد - المفهوم من الكلام السابق - (بتلك الخصوصيات) المفهومة من القرائن (لا حاجة الى تلك الاشارة) الذهنية (لو لم تكن مخلة ، وقد عرفت اخلاها - فتأمل جيداً) نعم اخلاها - كما عرفت من التجريد بناءً عليها - يكون عدم الاحتياج اليها اشد .

والحاصل انه حيث لا بد من القرائن لتعيين المراد لا وجه للقول بالاشارة الذهنية ، فانه تبعيد للطريق ، إذ الامر دائر بين ان يقال العهد الذهني مثلاً مستفاد من اللام وكون اللام للعهد الذهني يعرف بالقرينة ، وبين ان يقال العهد الذهني يعرف بالقرينة ، لكنه ربما يورد على ما ذهب اليه الرضى « ره » والمصنف « ره » بأنه لو كان اللام لمجرد التزيين واستناد الاقسام إلى القرينة لم عدم الفرق مع وجود القرينة

واما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها على انها تكون لاجل دلالة اللام على التعمين حيث لا تعين الال للرتبة المستغرقة لجميع الافراد، وذلك لتعين المرتبة الاخرى وهي اقل مراتب الجمع كما لا يخفى فلا بد ان يكون

بين المعرف وغيره، مع بدهاة الفرق، فان قولنا « اشترت فرساً ثم بعت الفرس » لا يساوى قولنا « ثم بعت فرساً » وان عرف من الخارج ان المبيع هو المشتري، بل ربما يعد هذا النحو من الجملة غلطاً - فتدبر .

قال العلامة الرشدي « ره » : ولما كان هنا مظنة سؤال، وهو ان انكار افادة اللام للتعريف وكونها للترتين ينافي ما اتفق عليه ائمة الادب من افادة الجمع المحلي باللام للعموم حيث انه لا سبب في ذلك إلا اللام - فان الفرض عدم وضع المدخول لذلك ولا قرينة ظاهرة آكي يستند العموم اليه، فأجاب المصنف « ره » بقوله : (واما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم) الخ، وتقريب الاشكال على نحو يناسب سوق الجواب هو ان قولكم « اللام للترتين مطلقاً » غير صحيح، إذ من الواضح ان المدخول لا يدل على الاستغراق بدون اللام، فدلالته عليه انما يكون باللام . ووجه دلالة اللام على العموم انه يدل على التعمين، وحيث لا تعين في الجمع إلا المرتبة العليا منه وهي الاستغراق، إذ له في مراتب الجمع تعين ما وهو انه آخر القدر الممكن يدل على الاستغراق . والجواب ان دلالة الجمع المحلي على العموم (مع عدم دلالة المدخول عليه فلا دلالة فيها على انها تكون لاجل دلالة اللام على التعمين حيث لا تعين إلا للرتبة المستغرقة لجميع الافراد) كما توهم .

(وذلك) الذي ذكرنا من ان الدلالة ليست مستندة إلى ما ذكره هذا القائل لانه لا يستقيم بعض مقدمات مطلبه وهو قوله « حيث لا تعين » الخ : فانه لا نسلم انحصار التعمين في المرتبة الاخرى (لتعين المرتبة الاخرى وهي اقل مراتب الجمع كما لا يخفى) فهذا الوجه يقتضى تردد المحلي بين اقل مراتب الجمع و اكثرها لا تعين الثاني (فلا بد ان يكون

دلالاته عليه مستندة الى وضعه كذلك لذلك لا الى دلالة اللام على الاشارة الى المعين ليكون به التعريف . وان ابيت إلا عن استناد الدلالة عليه اليه فلا يحيص عن دلالاته على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين فلا يكون بسببه تعريف الالفاظا فتأمل جيداً .

(ومنها) النكرة مثل رجل في « وجاء رجل من اقصى المدينة » او في « جئني برجل »

دلالاته) أي الجمع المحلي (عليه) أي على العموم (مستندة إلى وضعه كذلك) أي مجموعاً من الداخل والمدخل (لذلك) العموم والشمول (لا إلى دلالة اللام على الاشارة إلى المعين) بضميمة انه لا تعين إلا للعموم (ليكون به) أي باللام (التعريف) ويثبت قول علماء الادب .

(وان ابيت الا عن استناد الدلالة عليه) أي على العموم (اليه) أي الى اللام فقط ، لا كما ذكرنا من استناده الى المجموع (فلا يحيص عن دلالاته) أي اللام (على الاستغراق بلا توسط الدلالة) للام (على التعيين) لانه يشبه الأكل من القفا ، إذ الامر دائر بين ان يقال : ان اللام يدل على التعيين والتعيين منحصر في الاستغراق فاللام يدل على الاستغراق ، وبين ان يقال : ان اللام يدل على الاستغراق ابتداءً (فلا يكون بسببه تعريف الالفاظا) كما حكى عن نجوم الأئمة في شرحه على الكافية (فتأمل جيداً) .

وبهذا كله تبين انه لا شاهد لما ذكره من دلالة اللام على التعريف لا في الجمع المحلي ولا في العهد الذهني ولا في غيرها ، بل اللام مطلقاً للتزيين ، والخصوصيات مستفادة من القرائن الكلامية أو الحالية والله سبحانه اعلم .

(ومنها - النكرة) سواء كانت معينة في الواقع غير معين عند المتكلم والمخاطب كما لو علم بمجىء شخص فقط فقال جاء شخص ، أو كان معيناً في الواقع وعند المتكلم فقط (مثل رجل في « وجاء رجل من اقصى المدينة) يسمى « (أو) غير معين مطلقاً كرجل (في « جئني برجل ») أو كان معيناً عند المخاطب دون المتكلم عكس الثاني

ولا اشكال ان المفهوم منها في الاول - ولو بنحو تعدد الدال والمدلول - هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من افراد الرجل . كما انه في الثانى هى الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة فيكون حصه من الرجل ويكون كليا ينطبق على كثيرين لا فرداً مردداً بين الافراد . وبالجملة النكرة اى ما بالحمل الشائع يكون نكرة

« نحو أي رجل جاءك » (ولا اشكال) في (ان المفهوم منها في الاول) في المتن (- ولو بنحو تعدد الدال والمدلول - هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من افراد الرجل) والمراد بتعدد الدال والمدلول هو ان النكرة تدل على نفس الطبيعة ، والتنوين الداخل عليها تدل على الوحدة ، ففاد النكرة المنونة هو الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة . وبهذا ظهر الفرق بين النكرة واسم الجنس ، فاسم الجنس هو النكرة قبل دخول التنوين والنكرة هى اسم الجنس الداخل عليه تنوين التنكير .

(كما انه) أي المفهوم من النكرة (في الثانى) في المتن (هى الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة فيكون) المطلوب (حصه من الرجل ويكون كليا ينطبق على كثيرين) بحيث يصح اتيان كل فرد يصدق عليه هذه الطبيعة (لا فرداً مردداً بين الافراد) النفي يرتبط بأصل المطلب ، يعني ان النكرة مطلقاً لا تكون فرداً ، بل إما ان تكون فرداً معينا في الواقع غير معين عند احدهما أو كليهما ، وإما ان تكون حصه قابلة الانطباق على كثيرين .

(وبالجملة النكرة أي ما بالحمل الشائع) الصناعي (يكون نكرة) مقابل ما بالحمل الاولى يكون نكرة وهو مفهوم النكرة ، إذ كل شىء بالحمل الاولى يكون هو نفسه وبالحمل الشائع يكون افراده . مثلاً : المبتداء بالحمل الاولى هو مفهوم المبتداء وبالحمل الشائع هو زيد فى « زيد قائم » ، وهكذا الجنس بالحمل الاولى هو مفهوم

عندهم - إما هو فرد معين في الواقع غير معين للخطاب أو حصة كلية لا الفرد المررد بين الافراد . وذلك لبداهة كون لفظ رجل في « جئني برجل » نكرة مع انه يصدق على كل من جئني به من الافراد ، ولا يكاد يكون واحد منها - هذا أو غيره - كما هو قضية الفرد المررد لو كان هو المراد منها ، ضرورة ان كل واحد هو لا هو أو غيره ، فلا بد ان تكون النكرة الواقعة في متعلق الامر هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة ، فيكون كلياً قابلاً للانطباق فتأمل جيداً . إذا عرفت ذلك

الجنس وبالحمل الشائع هو « الحيوان » (عندهم - إما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب) نحو « جاء رجل » أو للمتكلم نحو « أي رجل عندك » أو لكليهما كما لو قلنا « فعل شخص كذا » مع عدم علمنا به (أو حصة كلية) كما فيما لو وقع حيز الامر والنهي وشبههما ، و « لا » يكون النكرة (الفرد المررد بين الافراد) اصلاً (وذلك) الذي ذكرنا من انه لا تكون بمعنى الفرد المررد (لبداهة كون لفظ رجل في « جئني برجل » نكرة مع انه يصدق على كل من جئني به من الافراد ولا يكاد يكون واحد منها) أي من تلك الافراد القابلة للانطباق عليها (- هذا أو غيره - كما هو) أي هذا أو غيره (قضية الفرد المررد لو كان هو المراد منها) أي من النكرة ، يعني لو كان المراد من النكرة الفرد المررد ان يصدق على من يأتي به هذا أو غيره وانما قلنا بعدم صدق هذا العنوان على اي فرد من افراد الرجل لـ (ضرورة ان كل واحد هو لا هو أو غيره) مثلاً « زيد » هو هو لا انه « زيد أو عمر » . وعلى ما ذكرنا من عدم معقولية الفرق المررد (فلا بد ان تكون النكرة الواقعة في متعلق الامر) أو النهي في مثل « لا تضرب رجلاً منهم » فيما اراد ضرب الجميع إلا واحداً (هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة فيكون كلياً قابلاً للانطباق) على أي فرد من الافراد المتكثرة (فتأمل جيداً) حتى لا يشبهه عليك المرام . (إذا عرفت ذلك) الذي ذكرنا من معنى اسم الجنس والنكرة (فـ) نقول

فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني كما يصح لغة . وغير بعيد ان يكون جريهم في هذا الاطلاق على وفق اللغة من دون ان يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى . نعم لو صح ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعا لما قيد بالارسال والشمول البدلى لما كان ما اريد منه الجنس او الحصة عندهم بمطلق ، الا ان الكلام في صدق النسبة . ولا يخفى ان المطلق بهذا المعنى لطرو التقييد غير قابل ، فان ما له من الخصوصية

(الظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس) الموضوع لصرف الطبيعة (والنكرة بالمعنى الثاني) التي يراد بها الحصة من الجنس مقيدة بقيد الوحدة القابلة الانطباق على كثيرين نحو « جئني برجل » (كما يصح) تسميتها بالمطلق (لغة . وغير بعيد ان يكون جريهم في هذا الاطلاق) أي تسمية النكرة واسم الجنس مطلقا (على وفق اللغة من دون ان يكون لهم فيه) أي في لفظ المطلق (اصطلاح) جديد (على خلافها) أي خلاف اللغة (كما لا يخفى) لعدم ثبوت تضيق أو توسعة في معنى المطلق .

(نعم لو صح ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعا لما قيد بالارسال والشمول البدلى) حتى يكون لا بشرطاً قسماً لا مقسماً (لما كان ما اريد منه الجنس) كرجل (أو الحصة) كجيب ، برجل (عندهم بمطلق) فلا يكونان حينئذ من اقسام المطلق ، لعدم تحقق الارسال في اسم الجنس ، ولا النكرة لما تقدم من ان تقيدها بقيد الارسال موجب لمحاذير متعددة (إلا ان الكلام في صدق النسبة) إلى المشهور ، لانه لم يعلم منهم اخذ الارسال في مفهوم المطلق ، بل معاملتهم لاسم الجنس والنكرة معاملة المطلق اقوى شاهد على عدم صدق النسبة .

(ولا يخفى ان المطلق بهذا المعنى) المنسوب إلى المشهور - اعني المقيد بقيد الارسال (لطرو التقييد غير قابل فان ماله من الخصوصية) اي ما للمطلق من خصوصية

ينافيه ويمانده . وهذا بخلافه بالمعنيين ، فان كلامهما له قابل لعدم انضمامهما بسببه اصلا كما لا يخفى ، وعليه لا يستلزم التقييد تجوزاً فى المطلق لا بكار ارادة معنى لفظه منه و ارادة قيده من قرينة حال او مقال وانما استلزمه لو كان بذلك المعنى . نعم لو اريد من لفظه المعنى المقيد

الارسال الذى هو جزء معناه الموضوع له (ينافيه) أى ينافى التقييد (ويمانده) نعم يمكن التقييد بعد التجوز بحذف قيد الارسال .

(وهذا بخلافه بالمعنيين) أى بخلاف المطلق بمعنى نفس الطبيعة فقط فى اسم الجنس ، وبمعنى الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة فى النكرة (فان كلا منها) أى من المعنيين (له) أى للتقييد (قابل لعدم انضمامها بسببه) أى بسبب التقييد (اصلا) إذ صرف الطبيعة قابلة للتقييد والتضييق ، فان اللا بشرط يجتمع مع الف شرط ، وكذا الطبيعة المقيدة بالوحدة (كما لا يخفى) فيقيدان بقيد خارج عن معناها كالإيمان فى الرقبة .

(وعليه) أى بناءً على ما ذكرنا من عدم اخذ قيد الارسال فى معنى المطلق (لا يستلزم التقييد تجوزاً فى المطلق) بل المطلق بعد التقييد يبقى على ما كان عليه من الحقيقة (لا مكان ارادة معنى لفظه) أى لفظ المطلق (منه و ارادة قيده من قرينة حال أو مقال) على نحو تعدد الدال والمدلول . مثلاً : لو قال « اعتق رقبة مؤمنة » قلنا ان الرقبة مستعملة فى معناها الشامل للكافرة والمؤمنة ، والمؤمنة مستعملة فى معناها ، لسكن مجموعها فيفيدان أن مراد المولى هو المؤمنة فقط (وانما استلزمه) أى استلزم التقييد للتجوز (لو كان) المطلق (بذلك المعنى) المنسوب إلى المشهور ، لانه لا بد من انسلاخه عن قيد الارسال أولاً حتى يصير قابلاً للتقييد . ومن المعلوم ان حذف جزء المعنى موجب المجازية .

(نعم لو اريد من لفظه) أى لفظ المطلق (المعنى المقيد) كأن يراد بلفظ

كان مجازاً مطلقاً كان التقييد بمتصل او منفصل .

فصل

قد ظهر لك انه لا دلالة لمثل رجل الا على المهية المبهمة وضعا ، وان الشيعاء والسريان كسائر الطوائىء يكون خارجا عما وضع له ، فلا بد فى الدلالة عليه من قرينة حال او مقال او حكمة وهى تتوقف على مقدمات : احداها كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد لا الاهمال او

الرقبة المؤمنة فقط ، ويجمل لفظ مؤمنة قرينة على المراد (كان مجازاً مطلقاً) بالمعنى الذى ذكرنا وبالمعنى المنسوب الى المشهور ، إذ الرقبة لم توضع للمؤمنة فقط بل وضعت للطبيعة على قولنا وللطبيعة المرسله على قول المشهور وعلى كلا التقديرين فهى مستعملة فى غير معناها الموضوع لها ، ولا يفرق حينئذ بين ما (كان التقييد بمتصل) كأن يقول « اعتق رقبة مؤمنة » (أو منفصل) كأن يقول « اعتق رقبة » ثم يقول بعد مدة « الرقبة التى تمتعها يلزم ان تكون مؤمنة » .

فصل

فى بيان معنى مقدمات الاطلاق وقرينة الحكمة واحتمياج المطلق اليها غالبا . (قد ظهر لك انه لا دلالة لمثل رجل إلا على المهية المبهمة وضعا) والطبيعة المجردة (وان الشيعاء والسريان كسائر الطوائىء) من التقييد وغيره (يكون خارجا عما وضع له) المطلق (فلا بد فى الدلالة عليه) أى على الشيعاء والسريان (من قرينة حال أو مقال) تدل على ان المراد باسم الجنس أو النسكرة الاطلاق والشيوخ ، وهاتان القرينتان نادرتان ولهذا لم يتعرض المصنف لتفصيلها مع انها واضحتان لكل احد ، وإنما الكلام فى الثالث من القرائن المشار اليها بقوله : (أو) قرينة (حكمة وهى تتوقف على مقدمات) ثلاثة :

(احداها - كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد لا) فى مقام (الاهمال أو

الاجمال . ثانیتهـا - انتفاء ما یوجب التعمین . ثالثتهـا - انتفاء القدر المتیقن فی مقام التخاطب ولو كان المتیقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام فی البین فانه غیر مؤثر فی رفع الاخلال بالفرض لو كان

الاجمال) واصل تشریع الحكم بلا قصد لبيان خصوصیات المطلب ، وقد تقدم فی بعض المباحث السابقة الفرق بینهما و ذکره العلامة الرشیدی « ره » ههنا - فراجع .
 (ثانیتهـا - انتفاء ما یوجب التعمین) بأن لا تكون هناك قرینة حالية أو مقالیة تدل علی ان مراد المولی من هذا المطلق هو المقید وإلا لم یعقد الاطلاق . مثلاً : لو قال المولی « اعتق رقبة » وكانت هناك قرینة علی ان المراد بالرقبة هو المؤمنة لم یعقد الاطلاق .

(ثالثتهـا - انتفاء القدر المتیقن فی مقام التخاطب) بأن لم یکن للفظ انصراف إلى بعض الافراد بحيث ینفر وجهه اللفظ حین المخاطبة حتی یصح اعتماد المولی علیه . مثلاً : لو قال الامام علیه السلام « مداد العلماء افضل من دماء الشهداء » انصرف اللفظ إلى العالم بالله لا العالم بالهیئة والهندسة وامثالهما . والحاصل ان من مقدمات الاطلاق ان یكون اللفظ متساوی الاقدام بالنسبة إلى الافراد حین التخاطب ، أي یكون اللفظ بالنسبة إليها علی حد سواء عند المتكلم والمخاطب وان كان مختلف الاقدام عند غیرهم .

(ولو كان المتیقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام) أي مقام التخاطب (فی البین) كما لو كان بعض الافراد اولی من بعض لكونه اتم واكمل فانه غیر مضر بالاطلاق . مثلاً : لو قال احد الشیعة لآخر « ترجم علی الاموات من العلماء » فان المتیقن منهم بحسب الاکلیة مثلاً الشیخ المرتضی ونحوه ، ولكن هذا لیس بحیث یوجب تغییر وجه اللفظ عن المتكلم والمخاطب حال التخاطب حتی لا یشمل الكلام للعلماء المفضولين (فانه) أي وجود العدد المتیقن بالنسبة الی الخارج عن مقام التخاطب (غیر مؤثر فی رفع الاخلال بالفرض) بل ینیق الاخلال بالفرض علی حاله (لو كان

بصدد البيان كما هو الفرض، فانه فيما تحققت لو لم يرد الشيعاء لأخل بفرضه حيث انه لم ينبه مع انه بصدده، وبدونها لا يكاد يكون هناك اخلال به حيث لم يكن مع انتفاء الاولى الا في مقام الاهمال او الاجمال ومع، انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة، ومع انتفاء الثالثة لا اخلال بالفرض،

بصدد البيان كما هو الفرض) فان وجود هذا القدر المتيقن ليس صالحا لكونه بيانا (فانه) أي المتكلم (فيما تحققت) المقدمات بأن كان في صدده البيان ولم يكن ما يوجب التعمين ولم يكن قدر متيقن في مقام التخاطب (لو لم يرد الشيعاء) والسريان اعتماداً على القدر المتيقن بالنظر إلى الخارج عن مقام التخاطب (لأخل بفرضه، حيث انه) أي المتكلم (لم ينبه) على الفرض (مع انه بصدده) أي بصدده بيان الفرض وقوله «فانه» الخ تمليل لقوله «فانه غير مؤثر» ويحتمل ان يكون علة لاصل المطلب وهو ان مع تمامية المقدمات يتمقد الاطلاق، وعليه فيلغو قولنا اعتماداً على القدر المتيقن بالنظر إلى الخارج عن مقام التخاطب».

وكيف كان فالمقدمات إذا تمت كشفت بطريق الان عن ارادة المتكلم الاطلاق لأنه لو لم يرد الاطلاق لكان مخلا بفرضه، وهو قبيح عقلا (وبدونها) أي بدون تمامية المقدمات- بأن اتقى جميعها أو بعضها- (لا يكاد يكون هناك اخلال به) أي بالفرض لو لم يرد الاطلاق والسريان، لانه لا يجوز للمخاطب فهم الاطلاق مع عدم تماميتها (حيث لم يكن) المولى (مع انتفاء) المقدمة (الاولى) وهي كونه في مقام بيان تمام المراد (إلا في مقام الاهمال أو الاجمال) فلا يحق للعبد حينئذ التمسك بالاطلاق (ومع انتفاء) المقدمة (الثانية) وهي انتفاء ما يوجب التعمين (كان البيان بالقرينة) فاللازم الاخذ بمفاد القرينة لا الاخذ بالاطلاق (ومع انتفاء) المقدمة (الثالثة) وهي انتفاء القدر المتيقن (لا اخلال بالفرض) بل اللازم الاخذ بالقدر المتيقن في مقام التخاطب، فلو تركه واخذ بالاطلاق كان اخذ بخلاف ما افاه المولى.

لو كان المتيقن تمام مراده ، فان الفرض انه بصدد بيان تمامه وقد بينه لا بصدد بيان انه تمامه كي اخل ببيانه - فافهم .

والحاصل انه لا اخلال بالفرض (لو كان المتيقن تمام مراده) أي تمام مراد المولى (فان الفرض انه بصدد بيان تمامه) أي تمام المراد (وقد بينه) بواسطة نونه متيقنا ، إذ قد يكون البيان بواسطة اللفظ ، وقد يكون بواسطة الاعتماد على القدر المتيقن في مقام التخاطب .

نعم لو اراد الفرد المشكوك ايضا فيما كان هناك قدر متيقن لزم الاخلال بالفرض لانه لا يفهم من كلامه الا القدر المتيقن (لا بصدد بيان انه تمامه) . توضيحه : ان المولى قد يكون بصدد بيان المراد وفي هذا الحال يصح الاعتماد على القدر المتيقن ، إذ لا يفهم العبد إلا القدر المتيقن فقط ، وهذا هو مراد المولى . وقد يكون بصدد بيان ان القدر المتيقن تمام المراد بوصف التامة ، وحينئذ لا يصح الاعتماد على القدر المتيقن لأن العبد اما يفهم القدر المتيقن ولا يفهم وصف التامة ، وحيث انه لا فائدة غالبا في بيان صفة التامة لا مانع من الاعتماد على القدر المتيقن لبيان المراد ، إذ ليس بصدد انه تمام المراد (كي) يقال انه (اخل ببيانه) أي بيان انه تمام المراد (فافهم) .

وقد علق المصنف « ره » في الهامش ما لفظه : اشارة إلى انه لو كان بصدد بيان انه تمامه ما اخل ببيانه بعد عدم نصب قرينة على ارادة تمام الافراد فانه بملاحظته يفهم ان المتيقن تمام المراد ، والا كان عليه نصب القرينة على ارادة تمامها وإلا قد اخل بفرضه . نعم لا يفهم ذلك إذا لم يكن إلا بصدد بيان ان المتيقن مراد ولم يكن بصدد بيان ان غيره مراد أو ليس بمراد قبالا للاجمال أو الاهمال المطلقين ، فافهم فانه لا يخلو عن دقة - انتهى .

وغرضه « ره » التفصيل بين ما كان بصدد بيان ان غير المتيقن ليس بمراد ، وبين ما لم يكن بصدد ذلك بل في مقام الاهمال والاجمال بالنسبة إلى غير القدر المتيقن ففي الاول يصح الاعتماد على القدر المتيقن لبيان المراد ولبيان انه تمام المراد ، وفي الثاني

ثم لا يخفى عليك ان المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك واظهاره وافهامه ولو لم يكن عن جد بل قاعدة وقانونا لتكون حجة فيما لم تكن حجة اقوى على خلافه لا البيان في قاعدة قبس تأخير البيان عن وقت ، الحاجة فلا يكون الظفر بالمقيد ولو كان بجالفا

يصح الاعتماد على المتيقن لبيان المراد لا لبيان انه تمام المراد ، وفي الحقيقة ان قوله « فافهم » اشكال على طلاق قوله « كي اخل ببيانه » .

(ثم لا يخفى عليك ان) البيان على قسمين : « الاول » بيان الحكم الواقعي وهذا هو المراد في قولهم « تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح » يريدون بذلك ان تأخير بيان الواقع المتعلق به الغرض قبيح لاستلزامه نقض الغرض ، « الثاني » بيان الحكم مطلقا الاعم من الظاهري والواقعي ، حيث يكون المولى في مقام جعل القانون وضرب القاعدة ليرجع اليه العبد حين الشك ما لم تقم حجة اقوى على خلافه .

إذا عرفت هذا قلنا : (المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده) هو المعنى الثاني ، أي (مجرد بيان ذلك واظهاره وافهامه ولو لم يكن عن جد) ومطابقة واقع (بل) كان (قاعدة وقانونا) وإنما القاه بنحو العموم مع انه ليس بمراد جدي (لتكون حجة فيما لم تكن حجة اقوى على خلافه) ليرجع اليه العبد في مقام الشك ولا يبقى متحيراً (لا البيان) بالمعنى الاول ، وهو المذكور (في قاعده قبس تأخير البيان عن وقت الحاجة المعبر) عنه بالبيان الجدي الحقيقي . والفرق بين المعنيين بالنسبة إلى ما نحن فيه انه لو كان هناك ميد فالاطلاق باق بحاله على الثاني ، ويقع التعارض بين المطلق والمقيد ويقدم المقيد بالقوة ، لان المراد الاستعمال ضرب بالقانون لا ينثلم بمخالفة المراد الجدي له ، فالاطلاق باق على حاله وان خرج عنه المقيد ، بخلاف الاول فإنه ينثلم الاطلاق بوجود المقيد ، لوضوح انثلام الاطلاق المبين للمراد الجدي بظهور القيد المبين لعدم الجدية بالنسبة إلى الاطلاق .

والى هذا اشار بقوله : (فلا يكون الظفر بالمقيد ولو كان مخالفا) للمطلق

كاشفا عن عدم كون المتشكلم في مقام البيان ، ولذا لا ينتمى به اطلاقه و صحة التمسك به اصلا فتأمل جيداً . وقد انقدح بما ذكرنا ان التكررة في دلالتها على الشيع والسرمان ايضا تحتاج - فيما لا يكون هناك دلالة حال او مقال - الى مقدمات الحكمة فلا تغفل . بقى شىء وهو انه لا يبعد ان يكون الاصل فيما اذا شك في كون المتشكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه ، وذلك لما جرت عليه سيرة اهل المحاورات

(كاشفا عن عدم كون المتشكلم في مقام البيان) لعدم التما في بين كونه مقام البيان ضربا للقاعدة ، مع عدم الارادة الجدية بالنسبة الى بعض الافراد (ولذا) الذي ذكرنا من ان المقيد لا يكشف عن عدم كونه في مقام البيان (لا ينتمى به اطلاقه و) لا يضرب (صحة التمسك به) أي بالمطلق في الافراد المشكوك (اصلا) بخلاف ما لو كان الاطلاق في مقام بيان الارادة الجدية ، فان وجود المقيد منتم في عدم امكان وجود ارادتين جديتين بالنسبة الى المطلق والمقيد المتنافيين (فتأمل جيداً) حتى لا يشتبه عليك حقيقة الحال (وقد انقدح بما ذكرنا) من احتياج الاطلاق الى مقدمات الحكمة (ان التكررة) الموضوعه للحصمة المقيدة بالوحدة (في دلالتها على الشيع والسرمان) كي يصح انطباقها على كل فرد من افراد المهية (ايضا) كسائر المطلقات (تحتاج - فيما لا يكون هناك دلالة حال او مقال - الى مقدمات الحكمة) فالرجل في « جئني برجل » لو اريد دلالته على السرمان حتى يصح انطباقه على كل فرد من افراد الرجل احتياج الى قرينة خاصة من حال او مقال او قرينة عامة - اعني تمامية مقدمات الحكمة فلو لم تكن احدى تلك القران لم يفد السرمان (فلا تغفل) عن ذلك .

(بقى شىء وهو انه) هل المراد بالمقدمة الاولى القائلة بكون المتشكلم في مقام البيان ان نعلم بأنه في مقام البيان ام لا يلزم العلم بل يكفي اصالة كونه في مقام البيان (لا يبعد) القول بالثاني ، بتقريب (ان يكون الاصل فيما اذا شك في كون المتشكلم في مقام بيان تمام المراد) ام لا (هو كونه بصدد بيانه ، وذلك لما جرت عليه سيرة اهل المحاورات)

من التمسك بالاطلاقات فيما اذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها الى جهة خاصة . ولذا ترى ان المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم احراز كون مطلقها بصدد البيان ، وبعد كونه لاجل ذهابهم الى انها موضوعة للشيع والسريان وان كان ربما نسب ذلك اليهم ، ولعل وجه النسبة ملاحظة انه لا وجه للتمسك بها بدون الاحراز والغفلة عن وجهه - فتأمل جيداً .

كافة^١ من التمسك بالاطلاقات فيما إذا لم يكن هناك) قدر متيقن أو غيره من (ما يوجب صرف وجهها) أي وجه الاطلاقات (إلى جهة خاصة) لكونه المتيقن في مقام التخاطب أو ما يوجب اجمالها واهمالها ككونها في مقام التشريع أو نحو ذلك .

(ولذا) الاصل المذكور (ترى ان المشهور) من العلماء (لا يزالون يتمسكون بها) أي بالمطلقات (مع عدم) العلم الوجداني بالمقدمة الاولى بعدم (احراز كون مطلقها) بصيغة الفاعل (بصدد البيان ، وبعد كونه) أي تمسكهم بالمطلقات مع عدم احراز المقدمة الاولى (لاجل ذهابهم الى انها موضوعة للشيع والسريان) فلا يحتاج إلى تمامية مقدمات الاطلاق (وان كان ربما نسب ذلك) القول بأنها موضوعة للسريان (اليهم ، ولعل وجه النسبة ملاحظة انه لا وجه للتمسك بها) أي بالمطلقات (بدون الاحراز) أي احراز كون المولى بصدد البيان ، يعني ان التمسك بالاطلاق مستند الى احد الامرين : « الاول » تمامية المقدمات التي منها احراز كون المولى بصدد البيان . « الثاني » وضع المطلق للسريان ، وحيث رأوا ان المشهور يتمسكون بالاطلاق بلا تمامية الوجه الاول زعموا أن مستند تمسكهم هو الوجه الثاني (والغفلة عن وجهه) أي وجه تمسكهم ، فانهم يستندون إلى الوجه الاول لتمامية المقدمات . اذ لا يلزم احراز كون المولى بصدد البيان ، بل الشك كاف في صحة التمسك لما تقدم من جريان السيرة على ذلك - فلا تغفل (فتأمل جيداً) حتى تعرف صدق ما ذكرنا من بناء العرف على اجراء اصالة الاطلاق عند الشك فيه .

ثم انه قد انقده بما عرفت من توقف حمل المطلق على الاطلاق - فيما لم يكن هناك قرينة حالية او مقالية - على قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة انه لا اطلاق له فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الافراد او الاصناف لظهوره فيه او كونه متيقنا منه ولو لم يكن ظاهراً فيه مخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف ، كما انه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل ، كما انه منها ما يوجب الاشتراك او النقل لا يقال : كيف يكون ذلك

(ثم انه قد انقده بما عرفت من توقف حمل المطلق على الاطلاق - فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية - على قرينة الحكمة) العامة (المتوقفة على المقدمات المذكورة انه) فاعل انقده (لا اطلاق له) أي للفظ المطلق (فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الافراد أو الاصناف ، لظهوره) أي المطلق (فيه) أي في ذلك الفرد أو الصنف ، كظهور العلماء في لسان الأئمة عليهم السلام في جملة الاخبار لا اهل الهيئة والحساب (أو متيقنا منه) بحسب مقام التخاطب لا بملاحظة الخارج عن ذاك المقام (ولو لم يكن) المطلق (ظاهراً فيه) أي في هذا المتيقن (بخصوصه) إذ التيقن لا يلزم الظهور . مثلاً : القدر المتيقن من ادلة التقليد كآية الانذار والسؤال ورواية الاحتجاج والتوقيع هو البالغ الطاهر المولد وان لم يكن اللفظ ظاهراً فيه فقط (حسب اختلاف مراتب الانصراف) فمنها ما يوجب الظهور كالاول ، ومنها ما لا يوجبه مع كونه القدر المتيقن كالثاني (كما انه منها) أي من المراتب (ما لا يوجب ذا) التيقن (ولا ذاك) الظهور (بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل) كانصراف الحرم « في كربلاء » إلى حرم الحسين عليه السلام (كما انه) للشأن (منها) أي من مراتب الانصراف (ما يوجب الاشتراك) بين المنصرف عنه والمنصرف اليه (أو النقل) عن المنصرف عنه إلى المنصرف اليه .

(لا يقال : كيف يكون ذلك) الذي ذكرتم من ايجاب الانصراف للاشتراك

وقد تقدم ان التقييد لا يوجب التجوز في المطلق اصلا ؟ فانه يقال : مضافا الى انه انما قيل لعدم استلزامه له لاعدم امكانه فان استعمال المطلق في المقيّد بمكان من الامكان ان كثرة ارادة المقيّد لدى اطلاق المطلق ولو بدال اخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية انس كما في المجاز المشهور ، او تعيينا واختصاصا به كما في المنقول بالغلبة ،

أو النقل (وقد تقدم ان التقييد لا يوجب التجوز في المطلق اصلا) فكيف يمكن الحقيقة الثانوية التعمينية مع ان مرتبتها متأخرة عن مرتبة المجاز . والحاصل انكم ذكروا فيما سبق ان التقييد حيث يكون بدالين ومدلولين لا يوجب تصرفا في لفظ المطلق ، بل هو باق على معناه الاولى . مثلا : الرقبة في الرقبة المؤمنة مستعملة في مطلق الرقبة ، فلم تستعمل في المؤمنة حتى يكون مجازاً ، ويستلزم كثرة استعمالها فيها انشاء للفظ بالمعنى المقيّد حتى يكون وضعا بالغلبة ، إما بأن يترك المعنى الاول بالمرّة حتى يكون منقولاً أو يبقى الاول ايضا حتى يكون مشتركا .

(فانه يقال : مضافا الى انه انما قيل) بعدم التجوز في التقييد (لعدم استلزامه) أي التقييد (له) أي للتجوز (لاعدم امكانه) أي امكان التجوز ، فانه كما يمكن استعمال المطلق في معناه والمقيّد في معناه ، ويكون التقييد من نتيجة الجمع بينها حتى لا يكون في لفظ المطلق تجوز ، كذلك يمكن استعمال المطلق في المقيّد ابتداءً أو يكون ذكر المقيّد دليلا على المراد (فان استعمال المطلق في المقيّد بمكان من الامكان) كما تقدم ، وعليه فيكون الاستعمال مجازاً وينجر إلى النقل أو الاشتراك (ان كثرة ارادة المقيّد لدى اطلاق المطلق ولو) كانت الارادة (بدال آخر) حتى لا يستلزم المجاز (ربما تبلغ) هذه الكثرة (بمثابة توجب له) أي لفظ المطلق (مزية انس) بالمقيّد بلا ايجاب لوضع ثانوى تعيني (كما في المجاز المشهور أو) توجب هذه الكثرة (تعيينا واختصاصا) لفظ المطلق (به) أي بالمقيّد (كما في المنقول بالغلبة) سواء مع ترك المعنى الاول الموجب للنقل أو مع بقاءه الموجب للاشتراك .

فافهم . (تنبيه) وهوان يمكن ان يكون للمطلق جهات عديدة كان وارداً في مقام البيان من جهة منها وفي مقام الاهمال او الاجمال من اخرى ، فلا بد في حمله على الاطلاق بالنسبة الى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة ، ولا يكفي كونه بصدده من جهة اخرى الا اذا كان بينهما ملازمة عقلا او شرعا او عادة كما لا يخفى .

وبهذا تبين ان صيرورة اللفظ حقيقة في معنى ثانوى لا يترتب على استعماله مجازاً فيه اولا (فافهم) فانه دقيق .

(تنبيه - وهوانه يمكن ان يكون للمطلق جهات عديدة) قابلا للاطلاق والتقييد بحسب كل واحد منها ، ولكن (كان وارداً في مقام البيان من جهة منها وفي مقام الاهمال أو الاجمال من) جهة (اخرى) كقوله تعالى « فاستلوا اهل الذكر » فانه في مقام الاطلاق من حيث سؤال كل جاهل عن العالم وليس في مقام الاطلاق ، من حيث افراد اهل الذكر الذي ذكر منهم والاشي والحمر والمبهد وطاهر المولد وغيره ، ولا من حيث احوالهم كالعادل منهم والفاسق والحي والميت - كما قالوا (فلا بد في حمله على الاطلاق بالنسبة الى جهة) كالاطلاق من حيث الافراد (من كونه بصدد البيان من تلك الجهة) أي من جهة الافراد مثلا (ولا يكفي) في الاطلاق من جهة - كالاطلاق الاحوالى - (كونه بصدده) أي بصدد البيان (من جهة اخرى) كالاطلاق الافرادى (الا إذا كان بينهما) أي بين الاطلاقين الذي كان المطلق بصدد بيان احدهما دون الاخر (ملازمة) بأن كان الاطلاق من الجهة المقصود بيانها يلزم الاطلاق من الجهة الاخرى غير المقصود بيانها ، سواء ثبتت الملازمة (عقلا أو شرعا او عادة كما لا يخفى) .

قال العلامة المشكيني « ره » : والاول مثل ما اذا ورد انه « لا بأس بالصلاة في عذرة غير الماء كقول ناسيا » فان نفى ما نعيمها من حيث النجاسة ملازم عقلا لنفيها من حيث الجزئية لغیر الماء كقول فاذا فرض كون المولى في مقام البيان من الجهة الاولى يحمل على

فصل

اذا ورد مطلق ومقيد متنافيين فاما يكونان مختلفين في الاثبات والنفي
واما يكونان متوافقين .

الاطلاق من الجهة الثانية ايضاً للملازمة العقلية . والثاني مثل قوله « اذا سافرت فقصر »
بناءً على شمول التقصير للافطار ، فاذا فرض كونه في مقام البيان من جهة الصلاة يحمل على
الاطلاق من جهة الافطار ايضاً ، للملازمة الشرعية المستفادة من قوله عليه السلام « اذا
قصرت افطرت » . والثالث مثل ما اذا ورد انه « لا بأس بالصلاة في جلد الميتة »
وفرضنا ان الغالب فيه النجاسة ، فاذا فرض كونه مسوقاً في بيان عدم مانعة عنوان
الميتة يحمل على الاطلاق من جهة النجاسة ايضاً وانها غير مانعة - انتهى كلامه رفع
مقامه فتأمل .

فصل

في بيان الجمع بين المطلق والمقيد . وحيث انك قد عرفت المطلق فيما سبق اجمالاً
فاللازم تعريف المقيد اجمالاً ثم الشروع في المبحث ، فنقول : عرف المقيد بأنه « ما
دل على شائع في جنسه » ، وعرفه صاحب الفصول بأنه « ما اختص دلالاته ببعض ما
دل عليه المطلق من حيث انه كذلك » ، قال : فدخل فيه العلم وما يحكمه والمطلق
المستعمل في المقيد مجازاً أو العام واسم الجنس مفرداً ومركباً اذا اختصت بالدلالة
على بعض ما دل عليه المطلق - انتهى . وحيث ان مفهومه عند العرف اظهر من هذه
التعاريف فالاولى ترك الاطناب فيها بذكر ١. اورد عليها من الاشكال والجواب .
(إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين) مقابل ما لم يكن بينهما تناف نحو « اكرم
العلماء . وصل خلف عدول العلماء » (فاما يكونان مختلفين في الاثبات والنفي) كما
لو قال « اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة » (واما يكونان متوافقين)
في الاثبات نحو « اعتق رقبة . اعتق رقبة مؤمنة » أو في النفي نحو « لا تبسح الحجر

فان كان مختلفين مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فلا اشكال في التقييد وان كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقييد . وقد استدل بانه جمع بين الدليلين وهو اولى ، وقد اورد عليه بامكان الجمع على وجه اخر ، مثل حمل الامر في المقيد على الاستحباب ، واورد عليه بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ وانما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى اقتضاه تجرده عن القيد مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد ، و بعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال ،

ولا تبسخر التمر « (فان كانا مختلفين) كما تقدم من (مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فلا اشكال في التقييد) للفهم العرفي المستند ظاهراً الى ان العمل بالمقيد لا يوجب طرح المطلق ، بل انما يضيق به دائرته ، بخلاف العكس فان العمل بالمطلق يوجب رفع اليد عن المقيد راساً (وان كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقييد) فاللازم العمل بالمقيد في مثل « اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة » حتى انه لو اعتق عبداً غير مؤمن لم يكف .

(وقد استدل) عليه (بانه جمع بين الدليلين وهو اولى) من الطرح على المشهور كما نقله الشيخ المرتضى « ره » في باب التعادل والترجيح (وقد اورد عليه) أي على وجوب الحمل مستنداً إلى هذه القاعدة (بامكان الجمع) وعدم الطرح (على وجه آخر ، مثل حمل الامر في المقيد على الاستحباب) فيكون المقيد افضل الافراد (واورد عليه) أي على هذا الايراد ببيان الفرق بين حمل المقيد على الاستحباب ، وبين حمل المطلق على المقيد (بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ) أي لفظ المطلق (وانما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى) اعني وصف الاطلاق الذي (اقتضاه تجرده) أي تجرد المطلق (عن القيد مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد ، و) من المعلوم ان (بعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد) بالظفر بالمقيد يكشف بطلان التخيل المزبور و (نعلم وجوده) أي المقيد (على وجه الاجمال)

فلا اطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيّد بحمل امره على الاستحباب . وانت خبير بان التقيّد ايضاً يكون تصرفاً في المطلق لما عرفت من ان الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان ، بل عن عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهرة بمعونة الحكمة بمراد جدى غاية الامر ان التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه .

لا وجه لهذا القيد كما لا يخفى (فلا اطلاق فيه) أي في لفظ المطلق لانهدام بعض مقدمات الاطلاق - وهي المقدمة الثانية التي تقول بانتفاء ما يوجب التعمين - (حتى يستلزم) التقيّد (تصرفاً) في المطلق (فلا يعارض ذلك) التقيّد في لفظ المطلق (بالتصرف في المقيّد بحمل امره) الظاهر في الوجوب (على الاستحباب) مجزأً والحاصل ان تقيّد المطلق لا يستلزم تجوزاً وحمل المقيّد على الاستحباب يستلزم تجوزاً وحمل الكلام على ما لا تجوز فيه اولى من حمله على ما فيه التجوز كما لا يخفى .

(وانت خبير بان) جواب هذا المجيب مردود من وجهين: الاول ان (التقيّد ايضاً يكون تصرفاً في المطلق) كما ان حمل الامر على الاستحباب ايضاً تصرف في المقيّد فيها متساويان (لما عرفت من ان الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورد المطلق في مقام البيان ، بل) ورود المقيّد كاشف (عن عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهره) أي ظاهر المطلق (بمعونة) مقدمات (الحكمة بمراد جدى) وان كان مراداً بالارادة الاستعمالية ضرباً للقاعدة .

وبهذا سقط قولكم « بأن التقيّد ليس تصرفاً في معنى اللفظ لكشفه عن عدم الاطلاق من اصل » (غاية الامر ان التصرف فيه) أي في المطلق (بذلك) التصرف الذي هو عبارة عن حمله على انه ليس بمراد جدى (لا يوجب التجوز فيه) أي في المطلق ، ولكن ليس محذوره اهون من محذور التجوز اذ كلاهما خلاف الظاهر . والحاصل ان المطلق له ظهور في كونه مراداً جدياً، والمقيّد له ظهور في كونه واجباً. فالامر يدور حينئذ بين رفع اليد عن ظهور المطلق في الارادة الجدية وعن ظهور المقيّد في

مع ان حمل الامر في المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوز آفيه فانه ، في الحقيقة مستعمل في الايجاب ، فان المقيد اذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من افضل افراد الواجب لا مستحبا فعلا ، ضرورة ان ملاكه لا يقتضى استحبابه اذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه . نعم فيما اذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالاصل كان من التوفيق بينهما حملة على انه سيق في مقام الاهمال على خلاف مقتضى الاصل - فافهم .

الوجوب وكلاهما على السواء . نعم رفع اليد عن ظهور المقيد موجب لمجازيته دون رفع اليد عن ظهور المطلق .

الثاني - ما اشار اليه بقوله : (مع ان حمل الامر في المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزاً فيه) أي في المقيد ، اذ ليس المراد من الاستحباب في باب المطلق والمقيد الاستحباب الاصطلاحي الذي هو مضاد للوجوب (فانه) أي الامر الواقع في المقيد (في الحقيقة مستعمل في الايجاب) الافضل (فان المقيد اذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من افضل افراد الواجب) لاشتماله على ملاكين (لا مستحبا فعلا) كسائر المستحبات (ضرورة ان ملاكه) الاستحبابي (لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه) لانه يستلزم الجمع بين الضدين وهو محال قطعا . مثلاً : صلاة الجماعة انما تكون افضل افراد الواجب لانها مستحبة فعلا ، وهكذا لو قلنا بأن الايمان في الرقبة ليس واجبا كان عتق الرقبة المؤمنة افضل افراد الواجب لا مستحبا فعلا (نعم) كلام المحيب القائل بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ انما يصح (فيما اذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالاصل) الذي ادعاه المصنف «ره» من جريان اصالة الاطلاق عند الشك فيه ، فانه لو ظفرنا بالمقيد امكن القول بأن المطلق لم يكن في مقام البيان من اول الامر ، و (كان) حينئذ (من التوفيق بينهما حملة) أي حمل المطلق (على انه سيق في مقام الاهمال) أو الاجمال (على خلاف مقتضى الاصل) فاللازم الاخذ بالمقيد وابقائه على ظاهره (فافهم) لعله اشارة إلى ان

ولعل وجه التقييد كون ظهور اطلاق الصيغة في الايجاب التعيني اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق ، وربما يشكل بانه يقتضى التقييد في باب المستحبات مع ان بناء المشهور على حمل الامر بالمقيد فيها على تأكيد الاستحباب . اللهم الا ان يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبة - فتأمل .

اللازم مما ذكر عدم جواز التمسك بهذا المطلق في غير مورد المقيد ، مضافا الى انه لو امكن التوفيق بكل واحد من النحويين ، فلو كان ظهور في البين فهو المتبع وإلا فترجيح احدهما على الاخر بلا مرجح . وبهذا كله تبين الاشكال في كون وجه الجمع بالتقييد هي القضية المشهورة القائلة بأن الجمع معها امكن اولى من الطرح .

(ولعل وجه التقييد) شيء اخر ، وهو (كون ظهور اطلاق الصيغة في الايجاب التعيني) المقتضى لعدم هذه الفصول عنه الى غيره مما لا يشمل على الوصف كالرقبة غير المؤمنة - في المثال السابق - (اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق) لعدم جواز الاتيان بأحد الافراد ولو لم يشتمل على الوصف .

(وربما يشكل) ما ذكرناه من الوجه تقديم المقيد على المطلق (بأنه كان) الوجه اقوائية ظهور الصيغة في التعيين من ظهور المطلق في الاطلاق كان هذا الوجه بعينه (يقتضى التقييد في باب المستحبات) فلوردد زر الحسين عليه السلام وزر الحسين «ع» يوم عرفة كان اللازم القول باستحباب زيارة الحسين «ع» في يوم عرفة فقط ، وهكذا لو ورداقت وافتت بكلمات الفرج كان اللازم القول بعدم استحباب القنوت بغير كلمات الفرج وهكذا (مع ان بناء المشهور) بل لم ينقل فيه خلاف من احد (على) ابقاء المطلق على اطلاقه و (حمل الامر بالمقيد فيها) أي في المستحبات (على تأكيد الاستحباب) .

(اللهم الا ان) يقال بوجود الصارف عن العمل على طبق الظهور الاقوى الكائن للمقيد لانه (يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبة)

او انه كان بملاحظة التسامح في ادلة المستحبات وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد ، وحمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها . ثم ان الظاهر انه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متنافيين ، كما لا يتفاوتان

فتكون الغلبة قرينة على ارادة التأكد من القيود ، وليس في باب الواجبات مثل هذه القرينة النوعية (فتأمل) يمكن ان يكون اشارة الى ان الواجبات ايضا كذلك ، اذ قلما يتفق واجب لم تكن له مراتب (او) نقول بفرق اخر بين الواجبات والمستحبات وهو (انه) أي عدم الحمل في باب المستحبات (كان بملاحظة التسامح في ادلة المستحبات) فان موضوع اخبار « من بلغه ثواب على عمل » الخ هو البلوغ ولا شك في صدق بلوغ المطلق ولو بعد ورود المقيد ، وكان عدم رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد ، وحمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها (متعلق بقوله : « وكان عدم » الخ .

وقد علق المصنف « ره » في الهامش ما لفظه : ولا يخفى انه لو كان حمل المطلق على المقيد جمعا عرفيا كان قضيته عدم الاستحباب الا للمقيد ، وحينئذ ان كان بلوغ الثواب صادقا على المطلق كان استحبابه تسامحيا والا فلا استحباب له وحده ، كما لا وجه بناء على هذا الحمل وصدق البلوغ لتأكيد الاستحباب في المقيد فافهم - انتهى .

واجاب بمضمون بوجه اخر ، وهو ان التقييد انما يكون فيما علم وحدة التكليف من الخارج ولم يعلم ذلك في المستحبات ، والانصاف عدم استقامه شيء من هذه الوجوه ، بل المتبع الظهور في كل مورد فقد لا يمكن الا التقييد كما لا يخفى (ثم ان الظاهر انه لا يتفاوت) الحال (فيما ذكرنا) من حمل المطلق على المقيد (بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متنافيين ، كما لا يتفاوتان) المثبتان

في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب وغيره من قرينة حال او مقال حسبما يقتضيه النظر فليتدبر . (تنبيه) لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التكليفي وفي بيان الحكم الوضعي ، فاذا ورد مثلا ان البيع سبب و ان البيع الكذائي سبب ، وعلم ان مراده اما البيع على اطلاقه او البيع الخاص فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد اقوى من ظهور دليل الاطلاق فيه كما هو

والمفنيان (في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف) متعلق بقوله « في استظهار » (من وحدة السبب وغيره) متعلق باتحاد التكليف (من قرينة حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر) .

والحاصل انه إذا أحرز وحدة التكليف - سواء كان الاحراز من اجماع أو غيره - كان اللازم حمل المطلق على المقيد ، إذ مع وحدة التكليف يقع التنافي بين المطلق والمقيد ، لان دليل المقيد يقول بعدم كفاية المطلق ودليل المطلق يقول بكفايته وحينئذ يلزم احد الامرين حمل المقيد على الاستحباب في الواجب والكرهية في الحرام أو حمل المطلق على المقيد فيقدم الثاني على الاول حسبما مر تفصيله (فليتدبر) لئلا تظن عدم التنافي بين تحريمين .

(تنبيه - لا فرق فيما ذكر من الحمل) للمطلق على المقيد (في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التكليفي) كما تقدم من مثال العتق (وفي بيان الحكم الوضعي) كالسبية والمانعية والجزئية والشرطية ونحوها (فاذا ورد مثلا ان البيع سبب للملكية (و) ورد ايضا (ان البيع الكذائي) كالبيع بالعربي مثلا (سبب ، وعلم) من دليل خارج كون الدليلين في مقام بيان سبب واحد و (ان مراده اما البيع على اطلاقه أو البيع الخاص) سبب للملكية (فلا بد) حينئذ (من التقييد) والقول بأن البيع بلفظ العربي سبب فقط (لو كان ظهور دليله) أي دليل المقيد (في دخل القيد اقوى من ظهور دليل الاطلاق فيه) أي في دخل المطلق (كما هو)

ليس ببعيد ، ضرورة تعارف ذكر المطلق واردة المقيد بخلاف العكس بالغاء القيد وحمله على انه غالبي او على وجه اخر فانه على خلاف المتعارف . (تبصرة) لا تخلو من تذكرة - وهي ان قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف بحسب اختلاف المقامات ، فانها تارة يكون حملها على العموم البديلي واخرى على العموم الاستيعابي وثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه

أي هذا الظهور (ليس ببعيد ، ضرورة تعارف ذكر المطلق واردة المقيد) فان قول المولى « احلت لك المعاملة » لا يراد به مطلق المعاملة ، بل المعاملة الخاصة التي هي في نظره ، ودليل القيد كاشف عنه (بخلاف العكس بالغاء القيد وحمله على انه غالبي) بيان لالغاء القيد ، بأن يقال ان المطلق يراد به الاطلاق وانما المقيد محمول على كون القيد غالبياً فذكره من قبيل قوله تعالى « وربائبكم اللاتي في حجوركم » (أو على وجه آخر) من ان سببية المقيد اقوى واحسن في نظر المولى من سببية المطلق وان اشتركا في مطلق السببية (فانه) أي الغاء القيد بأحد الوجهين (على خلاف المتعارف) فلا يصار اليه .

والانصاف ان المتبع هو الظهور ، وليس له ميزان خاص بل الفهم العرفي في كل مورد هو المعيار في المطلب ، فلربما نرى انهم يلغون القيد ويأخذون بالاطلاق كما نرى العكس مع مماثلة الموردین والله الموفق .

(تبصرة - لا تخلو من تذكرة - وهي ان قضية مقدمات الحكمة في المطلقات) ليست على نحو واحد بل (تختلف بحسب اختلاف المقامات ، فانها) أي المطلقات (تارة يكون) مقتضى مقدماتها (حملها) أي حمل تلك المطلقات (على العموم البديلي) بمعنى حصّة من الطبيعة قابلة الانطباق على كل فرد من افرادها (واخرى) تقتضى مقدمات الاطلاق حمل المطلق (على العموم الاستيعابي) أي الاستغراق والشمول لكل فرد من افراد الطبيعة (وثالثة على نوع خاص مما ينطبق) المطلق (عليه)

حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الاثار والاحكام ، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام ، فالحكمة في اطلاق صيغة الامر تقتضى ان يكون المراد خصوص الوجوب التعيينى العيني النفي فان ارادة غيره تحتاج الى مزيد بيان ولا معنى لارادة الشيع في فلا يحصى عن الحمل عليه فيما اذا كان بصدد البيان كما انها قد تقتضى العموم الاستيعابى كما في « احل الله البيع وحرم الربوا » ،

وهذا الاختلاف انما يكون (حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الاثار والاحكام)

قال العلامة المشكيني « ره » : اما الاول فكما في اللفظ الدال على الايجاب من صيغة أو غيرها ، فان مقام الايجاب يقتضى الحمل على فرد معين كما مر . واما الثاني فكما في اللفظ الدال على موضوع حكم تكليفي أو وضعي مثل « اعتق رقبة » و « احل الله البيع » فان الاثر الاول تحقق فيه مقدمتان اقتضتا مع المقدمات العامة العموى البدلى والاثر الثاني تحقق فيه مقدمات ثلاث اقتضت مع العامة العموى الاستغرافي - انتهى . (كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام) فانها تختلف حسب اختلاف المقامات

مثلا : القرائن الاحوالية تدل على شىء واخرى على شىء اخر ، وهكذا القرائن المقلبية ثم قدم المصنف « ره » القسم الثالث المشار اليه بقوله « وثالثة » الخ بقوله : « فالحكمة في اطلاق صيغة الامر تقتضى ان يكون المراد خصوص الوجوب التعيينى) مقابل التخييرى نحو اطعم أو صم أو اكس (العيني) مقابل الكفائي نحو اغسل الميت انت او زيد (النفسى) مقابل الغيرى نحو « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » المفيد لكون الوضوء واجبا غيريا (فان ارادة غيره تحتاج الى مزيد بيان) ففي الاول يحتاج الى عدل الواجب ، وفي الثاني الى عدل للفاعل ، وفي الثالث الى بيان ذى المقدمة ، حيث لم يبين انكشاف عدمها فتبين ان المراد بالحكمة في صيغة الامر هو هذا المعنى (ولا معنى لارادة الشيع) والسريان (فيه) وحينئذ (ف) لو تمت مقدمات الحكمة (لا يحصى عن الحمل على) أي على هذا المعنى (فيما إذا كان) المولى (بصدد البدان ، كما انها) أي مقدمات الحكمة (قد تقتضى العموم الاستيعابى كما في « احل الله البيع وحرم الربوا ») فإنه

اذ ارادة البيع مهملا او بجملا تنافى ما هو المفروض من كونه بصدد البيان وارادة العموم البدلى لا تناسب المقام . ولا مجال لاحتمال ارادة بيع اختاره المكلف - اى بيع كان - مع انها تحتاج الى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الاطلاق . ولا يصح قياسه على ما اذا اخذ فى متعلق الامر فان العموم الاستيعابى لا يكاد

يدل على حلية جميع انواع البيوع وحرمة جميع انواع الربوا (اذ ارادة البيع مهملاً أو بجملاً تنافى ما هو المفروض من كونه بصدد البيان) مع عدم وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب وعدم قرينة توجب التعمين . اللهم الا ان يقال : بأنه فى مقام امضاء البيع ، بجملا كما ان ادلة العبادات - كما قالوا - فى مقام التشريع - فتدبر (وارادة العموم البدلى) حتى يكون بمعنى حلية فرد مررد من البيع نظير جئنى برجل (لا تناسب المقام) الذى هو مقام اعطاء الحكم بالنسبة الى المعاملات المتعارفة ، واما القول بأنه مقام الامتنان فليس شيئاً يعرف لامن اللفظولا من الخارج مع عدم صحته بالنسبة الى تحريم الربوا .

(ولا مجال لاحتمال ارادة بيع اختاره المكلف - اى بيع كان -) مثل قوله « جئنى برجل » الذى يقتضى اطلاقه ارادة المولى لرجل اختاره المكلف اى رجل كان والفرق بين هذا وسابقه ان الاول غير معلوم المراد لاجماله حتى يبقى المكلف متحيراً بخلاف الثانى كما لا يخفى ، وانما قلنا بعدم المجال لهذا الاحتمال لما تقدم من انه فى مقام اعطاء الحكم بالنسبة الى المعاملات المتعارفة (مع انها) اى ارادة بيع اختاره المكلف (تحتاج الى نصب دلالة عليها) اى على هذه الارادة فانه (لا يكاد يفهم) هذا المعنى (بدونها) اى بدون القرينة (من الاطلاق) إذ الاطلاق لا يقتضيه فارادته منه بدون قرينة تقضى للفرض (ولا يصح قياسه) اى قياس مثل « احل الله البيع » مما يقع المطلق عقيب غير الامر (على ما اذا اخذ) المطلق (فى متعلق الامر) نحو « جئنى برجل » (فان العموم الاستيعابى) فيما اذا وقع الامر (لا يكاد

يمكن ارادته و ارادة غير العموم البدلي وان كانت ممكنة الا انها منافية للحكمة
و كون المطلق بصدد البيان .

يمكن ارادته) لاستحالة تعلق القدر بجميع افراد المهية .
ولكن لا يخفى ان هذا انما يصح فيما كانت الافراد كثيرة جداً نحو الرجل ،
اما لو انحصرت في عدد قليل جاز ذلك كما لو قال « جئني بمجتهد » مع فرض انحصار
المجتهدين (و ارادة غير العموم البدلي) بأن يراد بالرجل في « جئني برجل » البعض
المعين (وان كانت ممكنة الا انها) أي هذه الارادة بدون نصب قرينة عليها
(منافية للحكمة و) لـ (كون المطلق بصدد البيان) فهذا الفارق يوجب على عدم
صحة قياس نحو « احل الله البيع » على نحو « جئني برجل » ، اذ يدور امر الرجل
بين العموم الاستيعابي المتعذر وبين ارادة قسم خاص المنافية للحكمة وبين العموم البدلي
وحيث لا محذور فيه وجب المصير اليه ، بخلاف نحو « احل الله البيع » فان العموم
الاستيعابي فيه ممكن .

ثم لا بأس بالاشارة الى بعض ما ذكره القوم في الآيات الواردة بالنسبة الى
العبادات ، وهو انهم ذكروا عدم وجود المطلقات او شدوذها في الآيات المتعلقة
بالعبادات و فرقوا بينها وبين الايات المتعلقة بالمعاملات فقالوا فيها بعكس ما قالوا في
العبادات ، مستظهريين انها في مقام اصل التشريع لا بصدد البيان حتى ينعقد الاطلاق
فيها . ولكن انت خبير بعدم الفرق بل هما على حد سواء ، فاللازم اما الالتزام بوجود
الاطلاق في كليهما - كما هو الاظهر - او عدم الاطلاق بالنسبة الى كليهما ، فكما يمكن
التمسك بنحو « احل الله البيع » لصحة بيع الفضولي والمعاطي كذلك يمكن التمسك
باطلاق « اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة » لعدم اشتراط الامام عليه السلام في
الانعقاد ، وكما يقيد الاول بالادلة الدالة على اشتراط المالية ونحوه كذلك يقيد الثاني
بالادلة الدالة على اشتراط عدم السفر ونحوه ، والقول بانه في مقام اصل التشريع للجمعة
يشابه القول بأن آية البيع في مقام اصل جوازه مقابل حرمة الربوا . وكيف كان فلا

فصل

في المجمل والمبين . والظاهر ان المراد من المبين - في موارد اطلاقه - الكلام الذي له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف غالبا لخصوص معنى و المجمل بخلافه ، فما ليس له ظهور بجمل وان علم بقريته خارجية ما اريد منه كما ان ما له الظهور مبين وان علم بالقريته الخارجية انه ما اريد ظهوره وانه مأول . و لكل منهما في الآيات

وجه للتفصيل - والله الهادي الى سواء السبيل .

فصل

(في المجمل والمبين . والظاهر) المتبادر إلى الذهن من هذين اللفظين (ان المراد من المبين - في موارد اطلاقه -) هو (الكلام) أو الكلمة (الذي له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف) من اهل اللسان (غالبا لخصوص معنى) بحيث إذا اطلق بدر إلى الذهن معنى واحد للتلازم ذهنا بين هذا اللفظ وهذا المعنى الموجب لتذكر احدهما عند تذكر الاخر (و) المراد من (المجمل) ما هو (بخلافه) مما لا يكون له ظاهر يبدر من لفظه عند الاطلاق . وعلى ما ذكرنا من التعريف (فما ليس له ظهور بجمل وان علم بقريته خارجية ما اريد منه) فلو قامت القرينة على ان المراد بالقروه في قوله تعالى « يتربصن بانفسهن ثلاثة قروه » الاطهار لم يخرج بذلك عن الاجمال (كما ان ماله الظهور مبين وان علم بالقريته الخارجية انه ما اريد ظهوره وانه مأول) فنحو « وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة » مبين وان قامت القرينة القطعية العقلية والنقلية على عدم ارادة ظهوره من النظر بالعين . وقد خالف فيما ذكره من المعنى بعض والظاهر عدم صحته .

(و) كيف كان في (لكل منهما) أي من المجمل والمبين (في الآيات

والروايات وان كان افراد كثيرة لا تكاد تخفى الا ان لها افراد مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للاعلام في انها من افراد ايها كآية السرقة ومثل « حرمت عليكم امهاتكم » و « احلت لكم بهيمة الانعام » ، مما اضيف للتحريم والتحليل الى الاعيان ، ومثل « لا صلاة الا بطهور » . ولا يذهب عليك ان اثبات الاجمال او البيان لا يكاد يكون بالبرهان ،

والروايات وان كان افراد كثيرة لا تكاد تخفى على احد (الا ان لها افراد مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للاعلام في انها من افراد ايها) وهذا الخلاف انما نشأ من انس بعض الاذهان ببعض الشواهد والمقربات والمبعدات ، بحيث صار سبباً لانس الذهن بالتلازم بين لفظ ومعنى أو عدم التلازم أو الشك فهذا يدعى اجماله وذلك يدعى خلافه ، كما قد يقع هذا النزاع في التبادر وامثاله (كآية السرقة) وهي قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديها » فقد ذهب السيد المرتضى « ره » وجماعة من العامة على انها جملة باعتبار اليد لاحتمال ان يكون المراد القطع من الاشاجع ومن الزند ومن المرفق ومن المنكب ، وذهب آخرون ومنهم صاحب المعالم إلى عدم اجمالها (ومثل « حرمت عليكم امهاتكم » و « احلت لكم بهيمة الانعام ») وغيرها (مما اضيف للتحريم والتحليل الى الاعيان) لا إلى الافعال ، فلا كثرون على عدم الاجمال لظهوره في الفعل المقصود منه ، فتحريم الام يراد به وطبها وسائر الامتصاصات بها ، وتحليل البهيمة يراد به حلية لحمها وسائر الانتفاعات غير المحظورة بها . وذهب بعض إلى اجمالها لان الافعال كثيرة ، وحيث لا يمكن تقدير جميعها لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها ولا بعضها للترجيح بلا مرجح يقع الاجمال (ومثل « لا صلاة إلا بطهور ») و « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » ونحوها مما ينفي فيه الفعل مطلقا ، فقال بعض باجماله لعدم معلومية ان المراد من النفي هو نفي الصحة أو الكمال ، وذهب آخرون إلى عدم الاجمال لظهور النفي في نفي الحقيقة .

(ولا يذهب عليك ان اثبات الاجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان ،

لما عرفت من ان ملاكهما ان يكون للكلام ظهور ، ويكون غالبا لمعنى وهو مما يظهر بمراجعة الوجدان فتأمل . ثم لا يخفى انها وصفان اضافيان ربما يكون مجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع او لتصادم ظهوره بما حف به لديه ومبيننا لدى الاخر لمعرفته وعدم التصادم بنظره . فلا يهمننا التعرض لموارد الخلاف والكلام ، والنقض والابرام في المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام .

لما عرفت من ان ملاكها) ليس مما يقبث بالبرهان ، بل ملاك الاول ان لا يكون للكلام ظهور وهو امر عرفي وملاك الثاني (ان يكون للكلام ظهور ، ويكون غالبا لمعنى) بحيث يظهر منه ذلك المعنى عند الاطلاق (وهو مما يظهر بمراجعة الوجدان فتأمل) جيداً . نعم في ظرف الاختلاف يجب المراجعة إلى العرف ، ولا حق لادعاء الاجمال أو الظهور مع مخالفة العرف كما لا يخفى .

(ثم لا يخفى انها وصفان اضافيان ربما يكون مجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه) أي لدى من يكون مجملا عنده (ومبيننا لدى الاخر لمعرفته) بالوضع (وعدم التصادم بنظره) . ولا يخفى ان في كونها كذلك نظر .

وعلى أي حال (فلا يهمننا التعرض لموارد الخلاف والكلام ، والنقض والابرام في المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام) .

الْوُصُولُ

الْمَكْفَايِئُ الْأَصُولُ

شرح المجلد الثاني من الكفاية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ،
ولعنة الله على اعدائهم اجمعين ، من الآن الى قيام يوم الدين .
(وبعد) فيقول الراجي عفو ربه محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي اصلح الله
تعالى حالها وما آلهما : هذا هو شرح المجلد الثاني من الكفاية ، والمسؤول من الله سبحانه
ان يجعله مقدمة لفهم الاحكام وخالصا لوجهه الكريم ، ويوفقي للاتمام وهو حسبي
ونعم الوكيل .

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد السادس

في بيان الامارات المعتبرة شرعاً او عقلاً

. وقبل الخوض في ذلك لا بأس بصرف الكلام الى بيان بعض ما للقطع من الاحكام ،

قال المصنف « ره » :

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد السادس

من مقاصد الكتاب (في بيان الامارات المعتبرة شرعاً او عقلاً) ومعنى الاعتبار المنجزية لدى الاصابة والمعدنية لدى الخطأ ، وهو المسمى بالحجة لاحتجاج كل من المولى والعبد على الآخر .

ثم ان الحجية قد تكون مجعولة للشارع - بمعنى ان الشارع جعل الشيء الفلاني حجة وان لم يكن العقل يراه حجة - وقد تكون مجعولة للعقل - بمعنى ان العقل جعله حجة ويرى صحة المؤاخذه على مخالفته وعدم صحتها على موافقته وان لم يتصرف الشارع فيه - امامع امكان التصرف او بدون امكانه، وعلى هذا يكون اقسام الحجة ثلاثة: الاول المعتبرة شرعاً كاستصحاب والبراءة الشرعية والخبر الراجح بالمرجحات المنصوصة لدى التعارض . الثاني المعتبرة عقلاً مع امكان تصرف الشارع فيه كالظن الانسدادي على الحكومة . الثالث المعتبرة عقلاً مع عدم امكان التصرف كالقطع .

(وقبل الخوض في ذلك) البيان (لا بأس بصرف الكلام الى بيان بعض ما للقطع من الاحكام) كسألة ان القطع حجة بنفسه لا بجعل الجاعل ، ومسألة تنجز

وان كان خارجا من مسائل الفن وكان اشبه بمسائل الكلام ،

الحكم بالقطع الاجمالي ، ومسألة ان مخالف القطع معاقب مطلقا حتى في صورة عدم الموافقة للواقع أو معاقب في صورة الموافقة فقط - ويعبر عنه بالتجري - الى غير ذلك (وان كان) ما للقطع من الاحكام (خارجا من مسائل الفن) الذي نحن بصدده الآن - اعنى علم الاصول - لان مسائل الاصول كما تقدم في اول الكتاب هي احد امرين : الاول في طريق الاستنباط ، أي يصح جعلها كبرى للصغريات الوجدانية حتى تفتح الحكم الفرعي ، كأن يقال هذه مقدمة الواجب وكل مقدمة الواجب واجبة فهذه واجبة . الثاني ما ينتهي اليه الفقيه في مقام العمل كالاستصحاب والبراءة ونحوها مما يعمل بها عند اليأس عن الدليل الاجتهادي ، واحكام القطع ليست كذلك لا تقع طريقا للاستنباط ولا ينتهي اليها الفقيه في مقام العمل ، اما الاول فلا نه لا يصح ان يقال : الحظر معلوم الحرمة وكل معلوم الحرمة حرام فالحظر حرام ، اذ يستلزم منه سببية الشيء لنفسه لانه صار العلم بحرمة الحظر سببا للعلم بحرمة الحظر ، وان عكست وقلت : هذا معلوم الحرمة وكل معلوم الحرمة حرام فهذا حرام استلزم ان يكون العلم جزء الموضوع ويكون التحريم عارضا على معلوم الحرمة لاعلى نفس الحظر . والحاصل يلزم من جعل مسائل القطع كبرى اتحاد السبب والمسبب والخلف وكلاهما محال ، واما الثاني فلان هذه المباحث ليست مما ينتهي اليه الفقيه في مقام العمل بعد الفحص والبحث عن الادلة والامارات ، فان حجية القطع ليست منوطة بالفحص والبحث عن الدليل بخلاف الامارات كالاستصحاب والبراءة والتخيير والاحتياط ، فكلاهما تتوقف على الفحص واليأس عن الظفر بالدليل .

(وكان اشبه بمسائل الكلام) اذ المسائل الكلامية مرتبطة بأحوال المبدأ والمعاد ، ومباحث القطع ترجع الى صحة المؤاخذة وعدمها المرتبطان بالمعاد . مثلا : مسألة تنجز العلم الاجمالي ترجع إلى صحة المؤاخذة على مخالفة المعلوم بالاجمال وعدمها وهكذا بقية المسائل السبعة المذكورة في الكتاب ، وانما يجعلها من مسائل الكلام إذ

لشدة مناسبته مع المقام . فاعلم ان البالغ الذى وضع عليه القلم اذا التفت الى حكم فعلى واقعى او ظاهرى متعلق به او بمقلديه ، فاما ان يحصل له القطع به

هي ليست عبارة عن مطلق المسائل العقلية بل ما ترتبط بالمقائد ، ومن الواضح انه ليست مسائل القطع مما ترتبط بالمقائد ، وانما ذكرنا مسائل القطع فى الاصول مع انها ليست منه (لشدة مناسبته مع المقام) إذ نتكلم فى المقام عن الامارات المعتبرة ، ومن المعلوم ان اعتبارها انما يكون بالنسبة الى غير القاطع ، فن المناسب ان يبحث اولاً عن احكام ثم عن احكام ما ليس فيه القطع .

إذا عرفت ما ذكرناه (فاعلم ان البالغ الذى وضع عليه القلم) اي قلم التكليف (إذا التفت الى حكم فعلى) لا ما إذا التفت الى الحكم الاقتضائى أو الانشائى ، فانه لا يوجب الالتفات اليها شيئاً (واقعى) وهو الحكم الثابت للعناوين من حيث هي هي ، كالحكم الثابت على الغنم بالحلية وعلى الخنزير بالحرمة من غير فرق فى ذلك بين الواقعى الاولى كما مثلنا أو الواقعى الثانوى المعبر عنه بالاضطراري كالوجوب الثابت على التيمم عند فقد الماء والحرمة الثابتة على الصوم عند الضرر ، وكذا لا فرق بين ما ثبت لشيء بعنوانه الاولى كحلية لحم الغنم فى المثال أو بعنوانه الثانوى كحرمة لحم الغنم الموطوء (أو ظاهرى) وهو الحكم الثابت للعناوين بوصف كونها مشكوكة ، كالحلية الثابتة على الشيء المشكوك حليته وحرمة والطهارة الثابتة على المشكوك طهارته ونجاسته والبراءة الثابتة على مشكوك الوجوب وهكذا (متعلق به أو بمقلديه) كالتفات الرجل الى حكم الحيض ، وليس المراد من القيد اخراج غير المجتهد ، إذ كثير من الاحكام المذكورة هنا مشتركة بين المجتهد والمقلد كالقطع والاصول العقلية ونحوها وانما فائدة هذا القيد ادخال المجتهد الملتفت الى حكم غيره اي المقلد - فتدبر .

(فاما ان يحصل له القطع به) وحينئذ فيجب ان يعمل بمقتضى قطعه وان كان لم يجب على غيره اتباعه فيما كان مجتهداً وقلنا بعدم حجية قطع المجتهد بالحكم للمقلد

اولا وعلى الثانى لا بد من انتهائه الى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له ، وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة.

وانما يجب على المقلد اتباع ما استنبطه المجتهد من الدليل الشرعى (اولاً) يحصل القطع (وعلى الثانى) بأن لم يحصل القطع له (لا بد من انتهائه) أى البائع المذكور (إلى ما استقل به العقل) لان كل ما بالغير لا بدوان يفتى الى ما بالذات والالزام التسلسل كما بين في محله (من اتباع الظن لو حصل له ، وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة) اما لو لم يحصل له الظن أو حصل ولم تتم مقدمات الانسداد كان التكليف هو الرجوع إلى الاصول العملية الآتى ذكرها، واما ان تمت المقدمات لكن على تقدير الكشف لا الحكومة كان بمنزلة القطع .

وتوضيح المقام : ان بعض الاصوليين ادعوا إنسداد باب العلم والعلمى بالاحكام وألزموا العمل بمطلق الظن أى ان الظن حجة من أى سبب كان في الجملة ، وهذا المبحث يسمى بمبحث الانسداد وله مقدمات : الاولى العلم بثبوت تكاليف كثيرة . الثانية انسداد باب العلم والعلمى بها . الثالثة عدم جواز اهمال تلك الاحكام . الرابعة عدم لزوم الاحتياط علينا في اطراف العلم ولا يجوز الرجوع إلى الاصل ونحوه . الخامسة ان ترجيح المرجوح الذي هو الوهم على الراجح الذي هو الظن قبيح .

وإذا تمت هذه المقدمات فقد يقال بأن العقل يحكم بحجية الظن حينئذ من دون ان يكون الشارع جعله حجة ، وهذا هو المسمى عندهم « بالحكومة » فيقال : ان مقدمات الانسداد تنتج حجية الظن على الحكومة . وقد يقال بأن بعد تمامية مقدمات الانسداد نستكشف بان الشارع نصب الظن طريقاً حينئذ ، وهذا هو المسمى عندهم « بالكشف » فيقال : ان مقدمات الانسداد تنتج حجية الظن على الكشف .

اذا عرفت هذا فنقول : إذا لم يحصل القطع بالحكم فاما ان تتم مقدمات الانسداد ام لا ، وعلى الاول فاما ان يحصل الظن بالحكم ام لا ، وعلى الاول فاما ان يكون حجية الظن حينئذ على الحكومة واما ان يكون على الكشف ، فالاقسام اربعة : « الاول »

والا فالرجوع الى الاصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير على تفصيل يأتي في محله انشاء الله تعالى .

ان تم مقدمات الانسداد ويحصل الظن على الحكومة ، وعليه فاللازم اتباع هذا الظن لحكومة العقل بحجته حين التعمد عن القطع . « الثاني » ان تم المقدمات ويحصل الظن على الكشف ، وهذا داخل في الشق الاول - اعني القطع بالحكم - اذ هو قطع بالحكم الظاهري . « الثالث » ان تم المقدمات ولم يحصل الظن ، وهذا داخل في الشق الثالث - اعني الشك بالحكم - الذي سيأتي ان تكليفه الرجوع الى الاصول العملية « الرابع » ان تم المقدمات سواء حصل الظن بالحكم ام لا ، وهذا كالثالث في لزوم الرجوع الى الاصول العملية .

فتحصل انه يجب اتباع الظن على فرض تمامية المقدمات على الحكومة وحصول الظن (والا) تم المقدمات أو تمت ولم تحصل الظن (ف) اللازم (الرجوع الى الاصول العقلية من البراءة) العقلية التي مدر كها حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان لبراءة الشرعية التي مدر كها رفع ما لا يعلمون (والاشتغال) العقلي الذي مدر كه دفع الضرر المحتمل فيما علم بالتكليف وشك في المكلف به ، لا الاشتغال الشرعي الذي مدر كه « اخوك دينك فاحتط لدينك » - فتدبر .

(والتخيير) العقلي في مورد دوران الامر بين المحذورين لا التخيير الشرعي الذي مدر كه قوله عليه السلام « اذن فتخير » (على تفصيل يأتي في محله انشاء الله تعالى) وانما اوجب الرجوع الى الاصول العقلية عند تعذر القطع والظن المذكور لا الاصول الشرعية ، لان الاصول الشرعية داخلة في الشق الاول لان بها يحصل العلم بالحكم الشرعي الظاهري كما لا يخفى .

ثم ان الشيخ قدس سره في اول الرسائل قسم المكلف الملتفت إلى ثلاثة اقسام بما لفظه : فاعلم ان المكلف اذا التفت إلى حكم شرعي فيحصل له اما الشك فيه أو القطع او الظن ، ثم جعل المرجع عند الشك الاصول العملية .

وانما عمنا متعلق القطع لعدم اختصاص احكامه بما اذا كان متعلقا بالاحكام الواقعيه ، وخصصنا بالفعل لاختصاصها بما اذا كان متعلقا به على ما ستطلع عليه ، ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من تثليث الاقسام

والمصنف « ره » عدل عن تقسيمه لوجهين . « الاول » انه خصص القطع بما إذا تعلق بالحكم الواقعي بقرينة انه جعل الاصول العملية مرتبنا بالشق الثالث - اعني الشك ، ولا وجه له إذ القطع كما قد يتعلق بالحكم الواقعي كذلك قد يتعلق بالحكم الظاهري ، كأن يقطع بالبراءة أو الاستصحاب ونحوها عند الشك في الحكم الواقعي ، وإلى هذا اشار المصنف « ره » بقوله : (وانما عمنا متعلق القطع) حيث جعلنا مصب الاقسام الثلاثة الاعم من الحكم الواقعي والظاهري (لعدم اختصاص احكامه) أي احكام القطع (بما إذا كان متعلقا بالاحكام الواقعية) فان القطع كما يجب اتباعه إذا تعلق بالحكم الواقعي كذلك يجب اتباعه إذا تعلق بالحكم الظاهري .

« الثاني » انه عمم متعلق القطع واخوية بما إذا تعلق بالحكم الفعلي أو الاقتضائي أو الانشائي لانه لم يقيد الحكم بالفعل ، ولا وجه له إذ ان احكام القطع والظن والشك لا تترتب على الحكم الاقتضائي والانشائي . مثلا : لو قطعنا بالحكم الانشائي لم يجب اتباعه ولم يحرم مخالفته ، وهكذا لا يترتب عليه سائر الاحكام فاللازم تقييد الحكم بالفعل ، وإلى هذا اشار المصنف « ره » بقوله : (وخصصنا) متعلق القطع (بالفعل) بأن قلنا في العنوان : اذا التفت إلى حكم فعلي (لاختصاصها) أي اختصاص احكام القطع (بما إذا كان) القطع (متعلقا به) أي بالحكم الفعلي (على ما ستطلع عليه) انشاء الله تعالى .

وهناك اشكال ثالث على تعريف الشيخ يشير اليه المصنف بقوله : « لئلا يتداخل

الاقسام » الخ .

(ولذلك) الذي ذكرنا من التعميم والتخصيص (عدلنا عما في رسالة شيخنا

العلامة) المرتضى الانصاري (اعلى الله مقامه من تثليث الاقسام) بتلك الكيفية

وان ابيت الا عن ذلك فالاولى ان يقال : ان المكلف اما ان يحصل له القطع اولا ، وعلى الثاني اما ان يقوم عنده طريق معتبر اولا لثلا يتداخل الاقسام فيما يذكر لها من الاحكام ، ومرجهه على الاخير الى القواعد المقررة عقلا او نقلا لغير القاطع ، و

الخاصة من انصباها على الحكم الواقعي الاعم من الفعلي وغيره (وان ابيت الا عن ذلك) النحو من التقسيم الذي ذكره الشيخ « ره » ووجه الالباء زعم انه اقرب إلى الاعتبار العرفي المأخوذ من الحالة الوجدانية . قال العلامة الرشتي « ره » : واما بملاحظة عدم صحة التقسيم الثنائي المزبور لو عمم لمكان القطع بالحكم الفعلي في جميع الاقسام (فالاولى ان يقال : ان المكلف اما ان يحصل له القطع اولا وعلى الثاني) الذي هو عبارة عن عدم حصول القطع (اما ان يقوم عنده طريق معتبر) شرعا أو عقلا (اولا) فالاقسام حينئذ تكون ثلاثة القاطع ومن يقوم لديه طريق معتبر وغيرها وانما قلنا باولوية هذا النحو من التقسيم الثلاثي عن تقسيم الشيخ (لثلا يتداخل الاقسام فيما يذكر لها من الاحكام) فانه على تقسيم الشيخ يتداخل حكم الظن والشك اذ جعل الشيخ « ره » مجرى الاصول مختصا بصورة الشك ومحل الامارات في صورة الظن ، مع معلومية ان الظن الذي لا يعتبر شرعا كان حكمه حكم الشك فيجب الرجوع فيه إلى الاصول ، كما انه إذا كان هناك شك في الحكم ولكن وجد في مورده دليل تمبدي كان بحكم الظن اللازم فيه العمل على طبق الامارة - فتدبر .

والحاصل انه لو كانت - في صورة عدم حصول القطع - حجة كان مورداً للامارة ، سواء كانت الحالة الوجدانية الشك أو الظن ، ولو لم تكن حجة كان مورداً للاصول (ومرجهه) أي مرجع المكلف على الاول هو المقطوع به ، وعلى الثاني هو الامارات كالظواهر وخبر الواحد ونحوها ، ويعبر عنها بالادلة الاجتهادية ، و (على الاخير) وهو المكلف الذي لم يحصل له احد الاولين (الى القواعد) الاربعة من الاستصحاب والبراءة والتخيير والاحتياط (المقررة عقلا أو نقلا لغير القاطع)

من يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله انشاء الله تعالى حسب ما يقتضى دليلها . وكيف كان في بيان احكام القطع واقسامه يستدعى رسم امور : (الامر الاول) لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا و لزوم الحركة على طبقه جزما ، وكونه موجبا لتنجز التكليف الفعلي فيما اصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته ، وعذرا فيما اخطأ قصورا

غير (من يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله انشاء الله تعالى) من ان أي مكلف حكمه الاستصحاب وأي مكلف حكمه البراءة وهكذا (حسب ما يقتضى دليلها) أي دليل تلك القواعد .

(وكيف كان في بيان احكام القطع واقسامه يستدعى رسم امور) سبعة :
 (الامر الاول) في وجوب اتباع القطع (لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا) بمعنى لزوم ترتيب آثار المقطوع بمجرد القطع ، فلو قطع بوجود الاسد حكم العقل بلزوم الفرار منه (و) ذلك معنى (لزوم الحركة على طبقه جزما) والقول بأنه لبس للعقل حكم وبعث وزجر وإنما الموجود في صقع العقل هو الاذعان فقط والمشاهدة للحسن والقبح مما يباهه الوجدان ، وكذلك بالنسبة إلى الاحكام العقلية (وكونه) أي القطع (موجبا لتنجز التكليف الفعلي) لا الشأن والاقتضائي (فيما اصاب) القطع للواقع بأن لم يكن جهلا سر كبا (باستحقاق الذم والعقاب) متعلق بالتنجز ، أي ان معنى التنجز هو لزوم الاتيان المستتبع للذم والعقاب (على مخالفته) ولا يخفى ان الذم من العقلاء والمولى والعقاب من المولى ، فتخصيص الذم بالعقلاء لا وجه له (وعذراً) عطف على موجبا ، أي يكون القطع معذراً (فيما اخطأ قصوراً) لا تقصيراً ، فلو علم من اول الامر ان قراءة الحكمة مثلاً موجبا للضلال ، ثم قرأ فقطع بصحة العقول العشرة لم يكن معذوراً .

ثم لا يخفى ان النسبة بين الاثر الاول - وهو لزوم الحركة على طبق القطع - وبين الاثر الثاني - وهو التنجز والاعذار - عموم مطلق، اذ لزوم الحركة عام بالنسبة

وتأثيره في ذلك لازم ، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم فلا حاجة إلى مزيد بيان واقامة برهان . ولا يخفى ان ذلك لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء ولو ازمه بل عرضا يتبع جعله

إلى جميع افراد القطع بخلاف الحجية (وتأثيره) أي تأثير القطع (في ذلك) أي وجوب الحركة على طبقه وحجيمته (لازم) لا ينفك عنه كزوجية الاربعة، بل بما يقال ان الحجية عين القطع لالازمه (وصريح الوجدان به شاهد وحاكم) فهو من البديهيات الاولية (فلا حاجة إلى مزيد بيان واقامة برهان) مع ان اقامة البرهان على ذلك غير معقول ، لانه لا بد وان ينتهي الى القطع والالم يفد علما ولم يكن برهانا وانهاؤه إلى القطع مستلزم للتسلسل . نعم قد يكون الامر الضروري خلفاء تصوره يخفى تصديقه ، فاللازم توجيه الذهن إلى تصوره .

(ولا يخفى ان ذلك) أي وجوب العمل على وفقه وتأثيره في التنجيز والاعذار (لا يكون بجعل جاعل) بخلاف سائر الامارات كاخبر الواحد ونحوه ، إذ الجعل إنما يعقل باعطاء الشيء الفاقد ، واما الواحد فلا يعقل اعطائه للزومه الجمع بين المثليين لو كان المعطى ثانيا غير ما كان له أولا ، ولزوم تحصيل الحاصل لو كان عين اللازم اولاً .

ثم ان الجعل على قسمين : « الاول » الجعل البسيط ، وهو عبارة عن جعل الشيء وايجاده كجعل الانسان ، ويكون مفاد كان التامة . « الثاني » الجعل التأليفي وهو عبارة عن جعل الشيء شيئاً كجعل الانسان كاتباً ويكون مفاد كان الناقصة .

اذا عرفت هذا قلنا لا يعقل احداً الجعلين بالنسبة إلى حجية القطع - بناءً على كون الحجية من لوازمه (لعدم جعل) البسيط بالنسبة إلى لازم الشيء ، لانه مفاد كان الناقصة لا التامة ، وعدم جعل (تأليفي حقيقة) على ما هو المصطلح مقابل قوله : بل عرضاً (بين الشيء ولو ازمه) فانه كما لا يعقل جعل الاربعة زوجاً والثلاثة فرداً كذلك لا يعقل جعل القطع حجة (بل) المتصور من الجعل بالنسبة الى اللوازم هو الجعل (عرضاً يتبع جعله) أي

بسيطاً ، ولذلك انقده امتناع المنع عن تأثيره ايضا مع انه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً و حقيقة في صورة الأصابة كما لا يخفى . ثم لا يذهب عليك

جعل ذلك الشيء (بسيطاً) بمعنى ان جعل القطع واجاده يلزم جعل الحجية بتبعية كما ان جعل الاربعة يلزم جعل الزوجية (ولذلك) الدليل الذي ذكرنا من امتناع جعل الحجية للقطع (انقده امتناع المنع) أي منع الشارع (عن تأثيره ايضا) كأن يقول بعدم حجية القطع ، وذلك لان ما لا يعقل جعله لا يعقل رفعه .

نعم يمكن رفعه برفع اصل القطع كما تقدم من امكان جعله بمجمل اصله (مع انه يلزم منه) أي من منع الشارع عن حجية القطع (اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً) سواء خالف الواقع ام طابقه ، لانه بعد الاعتقاد بان هذا المائع بول ، وان الشارع نهى عن شرب البول لو قال له المولى « يجوز لك شربه » رأى المولى مناقضا ، لانه يكون حينئذ محرماً للنهي ومحلاً للتجويز ، ولا يفرق في هذا بين ان يكون العلم بكون هذا المائع بولاً مطابقاً للواقع ام مخالفاً ، وزعم ان اجتماع الضدين مانع عن تصديق العبدوان لم يكن مستحيلاً بالنظر الى الواقع .

(و) يلزم من منع الشارع عن حجية القطع اجتماع الضدين (حقيقة في صورة الاصابة) أي اصابة القطع للواقع ، بأن كان ما قطع ببوليته بولاً حقيقة ، اذ لا يجتمع النهى عن هذا المائع - لكونه بولاً - وتجويز ارتكابه (كما لا يخفى) بأدنى تدبير .

(ثم لا يذهب عليك) ان للحكم مراتب متدرجة فما لم تتحقق المرتبة السابقة لا يعقل المرتبة اللاحقة ، فالمرتبة الاولى مرتبة الاقتضاء والمصلحة والمفسدة ، فالمرتبة الثانية مرتبة المصلحة او مفسدة لا يعقل وصوله الى المرتبة الثانية وهي مرتبة الانشاء ، فان المولى بعد ملاحظة المصلحة ينشأ الوجوب وبعد ملاحظة المفسدة ينشأ الحرمة قانوناً ، وهذه المرتبة كالمرتبة السابقة لا تلازم الارادة والكراهة ، ولذا قالوا بإمكان اجتماع حكيمين انشائيين فتدبر . المرتبة الثالثة الفعلية بأن يكون للمولى بعث

ان التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعليا وما لم يصر فعليا لم يكذب يبلغ مرتبة التنجز و استحقاق العقوبة على المخالفة ، وان كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة . وذلك لان الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهى ولا مخالفته عن عمد بعصيان ، بل كان مما سكت الله عنه كما في الخبر - فلاحظ وتدبر .

وزجر نحو الحكم بدون قيام الحجة عليه ، فلا تكون مخالفته موجبة للعقاب . المرتبة الرابعة التنجز وتحقق بقيام الحجة على المرتبة الثالثة ويكون في فعله الثواب وفي تركه العقاب حينئذ .

وبهذا تبين (ان التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعليا) بل كان اقتضائيا أو انشائيا (وما لم يصر فعليا لم يكذب يبلغ مرتبة التنجز) لما تقدم من تدرج المراتب (و) عليه فلا يوجب الحكم (استحقاق العقوبة على المخالفة) مثلا: لو علم بعض المسلمين في اول ظهور الاسلام بالمفسدة في الخمر وانشأ المولى الحرمة ولكن لم يكن هناك زجر فعلي كان شربها غير موجب للعقاب (وان كان ربما يوجب موافقته) بعنوان كونه محبوبا للمولى لا بداعى شهوى مع عدم العلم بحب المولى له (استحقاق المثوبة) لانطباق عنوان الانقياد عليه .

(وذلك) الذي ذكرنا من عدم العقوبة على المخالفة إذا لم يصر فعليا (لان الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة) الفعلية (لم يكن حقيقة بأمر ولا نهى) إذ الحكم انما يسمى امراً أو نهياً ، حتى يدخل تحت قوله تعالى « ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » إذا وصل مرتبة الفعلية (و) حينئذ (لا) يكون (مخالفته عن عمد بعصيان بل كان مما سكت الله عنه كما في الخبر) المروي عن امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام « ان الله تعالى حد حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها لسياننا فلا تتكفوها رحمة من الله لكم » (فلاحظ وتدبر) حتى تستفيد منه عدم العقوبة على مخالفة الحكم المسكوت عنه وان كان العمل به ليس

نعم في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعا للجاهل اشكال لزوم اجتماع الضدين او المثلين على ما يأتي تفصيله انشاء الله تعالى ، مع ما هو التحقيق في دفعه في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري فانتظر .
(الامر الثاني) قد عرفت انه لا شبهة في ان القطع يوجب

محرمًا ، بقرينة قوله عليه السلام « فلا تتكلفوها » وقوله « رحمة من الله لكم » .
(نعم في كونه) أي الحكم (بهذه المرتبة) الفعلية (مورداً للوظائف المقررة شرعا للجاهل اشكال لزوم اجتماع الضدين) في صورة مخالفة الواقع للامارة . مثلاً : لو كان الواقع على حرمة التتق وادت الامارة إلى حليته لم اجتماع الضدين ، وذلك مستحيل قطعاً (أو) اجتماع (المثلين) في صورة الموافقة ، كما لو كان التتن في الواقع حلالاً وادت الامارة إلى حليته لم اجتماع اباحتين اباحة واقعية واباحة ظاهرية وكما لا يمكن اجتماع الضدين لا يمكن اجتماع المثلين كما لا يخفى (على ما يأتي تفصيله) في بيان جعل الامارات (انشاء الله تعالى ، مع) بيان (ما هو التحقيق في دفعه) بحيث لا يلزم اجتماعها وذلك (في) ما تبين من (التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري فانتظر) .
وقوله « نعم » استدراك عما اختاره المصنف « ره » من جعل الاحكام التي هي متعلق الامارات والاصول فعلية ، بخلاف ما لو جعل بعضها فعلية وبعضها غير فعلية فانه لا يلزم هذا الاشكال . وتوضيحه اجمالاً : ان المراد بالاحكام التي تكون متعلقة للاصول والامارات احد امور ثلاثة : « الاول » الاحكام الانشائية والاقضية فيرد عليه ان قيام الامارة على هذه الاحكام لا يوجب تنجزها . لما تقدم من ان التنجز متأخر عن مرتبة الفعلية « الثاني » الاحكام الفعلية ، فيرد عليه لزوم اجتماع الضدين عند المخالفة والمثلين عند الاصابة . « الثالث » الاعم من الاحكام الفعلية وغيرها ، وقد اختار المصنف خلافه - فتدبر -

(الامر الثاني) في بيان استحقات الثواب والعقاب على العمل طبق القطع ،
وانه هل يستحق المتجرى العقاب ام لا ؟ (قد عرفت انه لا شبهة في ان القطع يوجب

استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة في صورة الاصابة فهل
يوجب استحقاقها في صورة عدم الاصابة على التجري بمخالفته و استحقاق
المثوبة على الانقياد بموافقته او لا يوجب شيئاً؟ الحق انه يوجب له شهادة
الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجريه وهتك حرمة لمولاه وخروجه
عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان ،

استحقاق العقوبة على المخالفة) في العبارة تسامح ، إذ القطع لا يوجب العقاب كما
لا يخفى (والمثوبة على الموافقة) للمقطوع به ، وقوله : (في صورة الاصابة)
أي مطابقة القطع للواقع ، متعلق بها (فهل يوجب) القطع (استحقاقها) أي العقوبة
(في صورة عدم الاصابة ، على التجري) متعلق بالاستحقاق ، أي ان التجري
(بمخالفته) أي بمخالفة القطع هل يوجب عقاباً - فيما اذا لم يصادف الواقع - كما لو
شرب الماء بزعم انه خمر (و) كذا هل يوجب القطع (استحقاق المثوبة على
الانقياد بموافقته) أي بموافقة القطع - فيما اذا لم يصادف الواقع - كما لو أتى بالصلاة
مستدبراً بزعم انه القبلة (أو لا يوجب) القطع المخالف للواقع (شيئاً) لعقاباً
في صورة التجري ولا ثواباً في صورة الانقياد ، وقد وقعت هذه المسألة محلاً للكلام
بين الاعلام .

و (الحق) عند المصنف « ره » وجماعة (انه) أي التجري (يوجب)
أي يوجب العقاب (لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجريه وهتك حرمة
لمولاه وخروجه عن رسوم عبوديته) فان العبد يلزم ان يكون بصدد الاطاعة وحفظ
الحرمة (وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان) وهذا كله موجب للعقاب ،
اذ ملاك العقاب عند العقل هو كون العبد في هذا المقام ، والتجري والمعصية
الحقيقية متساويان في وجود هذا الملاك ، فالفرق بينها غير تام . نعم لو قلنا بأن العقاب
مترتب على المخالفة العمدية - كما هو الظاهر - لا يكون المتجري مستحقاً للعقاب

و صحة ثبوته ومدحه على اقامته بما هو قضية عبودية من العزم على موافقته والبناء على اطاعته، وان قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذه أو ثبوتة - ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة بمجرد سوء سيرته أو حسننها وان كان مستحقاً للذم أو المدح بما يستتبعانه كسائر الصفات والاخلاق الذميمة أو الحسنة .

(و) كذا يشهد الوجدان بـ (صحة ثبوته ومدحه على اقامته بما هو قضية عبوديته) وليس المراد من الاقامة الاستمرار ، اذ هذا البرهان يجري بالنسبة إلى العاصي دائماً ، حيث يصدر منه الانقياد ولو مرة واحدة (من العزم على موافقته) بيان ما (والبناء على اطاعته) أي اطاعة المولى ، فالملك العقلي لاستحقاق المطيع المثوبة موجود في المنقاد . نعم لو قلنا مناط الثواب عقلاً موافقة العبد لامر المولى مع الالتفات الى ذلك - كما هو الظاهر - لا كونه في مقام اظهار العبودية فقط لم يكن للانقياد ثواب الاطاعة الحقيقية ، وهذا لا ينافي الثواب تفضلاً كما دل عليه بعض الأدلة (وان قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذه أو ثبوتة - ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة) عملاً (بمجرد سوء سيرته أو حسننها) بأن كان عازماً على شرب الخمر لو وجدها أو للصيام لو ادرك شهر رمضان . وقد يفسر العبارة بأن المراد بها كون النفس دنية أو رفيعة لا البناء على المعصية أو الطاعة حين التمكن (وان كان) هذا العبد (مستحقاً للذم أو المدح بما يستتبعانه) أي بسبب استتباع سوء السيرة وحسنها مستحقاً للذم أو المدح .

قال المشكيني « ره » كلمة « ما » مصدرية ، وضمير التقنية راجع إلى سوء السيرة وحسنها ، وضمير المفرد المنصوب الى الاستحقاق ، والباء للسببية . والمعنى ان العبد مستحق للوم أو المدح في تلك المرتبة بسبب امتزاج سوء السيرة وحسنها للاستحقاق المذكور - انتهى .

والمحتمل ان يكون المراد انه مستحق للذم أو المدح مع ما يستتبعان من قرب المولى وبعد، ونحو ذلك من سائر الامور المرتبة عليها .
والحاصل ان هاتين الصفتين (كسائر الصفات والاخلاق الذميمة أو الحسنة)

وبالجملة ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها الامدحا او لوما ، وانما يستحق
الجزاء بالثوبة او العقوبة مضافا الى احدهما اذا صار بصدد الجرى على طبقها
والعمل على وفقها وجزم وعزم ، و ذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء
سيرته من دون ذلك وحسنها معه ، كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم
بالاستقلال في مثل باب الاطاعة والعصيان وما تستتبعان من استحقاق النيران
او الجنان .

كالشجاعة واللين والجود والبخل ، فانها وان كانت لا توجب ثوابا أو عقابا ولكنها
موجبة للمدح والذم ، فيقال « فلان بخيل » في مقام الذم « أو كريم » في مقام المدح
(وبالجملة ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها الامدحا أو لوما ، وانما
يستحق الجزاء بالثوبة أو العقوبة مضافا) وعلاوة (إلى احدهما) أي المدح واللوم
(إذا صار بصدد الجرى على طبقها) أي طبق تلك الصفة الكامنة (والعمل على وفقها
وجزم وعزم) كأن اخذ كأس الماء بزعم الحجر فشربها ، أو اكرم كافراً مهدور الدم
بزعم انه مؤمن صالح .

(وذلك) الذي ذكرنا من عدم استحقاق العقاب والثواب على مجرد الصفة
(لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سيرته من دون ذلك) الجرى على طبقه
(وحسنها) أي المؤاخذة (معه) أي مع الجرى ، وذلك لان الصفات النفسية
ليست مقدورة والثواب والعقاب تابعان للمقدور ، وبهذا يشكل استحقاقه للوم والمدح
إلا ان يكون مراد المصنف منها اظهار ان هذا مخلوق حسن - كما في مدحت اللؤلؤ
على صفائه - وذاك مخلوق قبيح (كما يشهد به) أي بعدم صحة الثواب والعقاب
على مجرد حسن السيرة وقبحها (مراجعة الوجدان الحكم بالاستقلال) من غير
مدخلة للشرع (في مثل باب الاطاعة والعصيان وما يستتبعان من استحقاق النيران
أو الجنان) .

ثم ان اقسام التجري على ما ذكره الشيخ « ره » ستة : احدها مجرد القصد

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

الى المعصية ، كأن يقصد شرب الخمر لو وجدها بعد سنة . الثاني القصد مع الاشتغال بمقدماته ، كأن يتحرك قاصداً دار الزانية من غير فرق بين ان يكون تلك الدار دار الزانية أو دار زوجته . الثالث القصد مع التلبس بما يمتقد كونه معصية ، كأن يجامع زوجته بزعم انها اجنبية . الرابع التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاءاً لتحقيق المعصية ، كأن يشرب احد الاناثين المشتبهين رجاء كونه خمرأ . الخامس التلبس بما يحتمل كونه معصية لعدم المبالاة بمصادفة الحرام ، كأن يريد شرب هذا الاناء لرفع العطش سواء كان خمرأ ام ماء . السادس التلبس بمحتمل الحرمة رجاء ان لا يكون معصية وخوف ان يكون معصية ، كأن يحتاج الى شرب الماء فيشرب محتمل الحرمة برجاء عدمها . واما خبت الذات كذات الاشرار بلا وجود احد الاقسام فليس من التجري ، ولذا فسرنا عبارة المصنف حيث قال « وان قلنا بأنه لا يستحق » الخ بغير هذه الصورة - فتأمل ثم ان الفعل المتجرى به - كشرب الماء المزعوم انه خمر - هل يبقى على ما هو عليه لو لا التجري ام يحرم بهذا السبب ؟ وجهان واختار المصنف « ره » العدم بقوله « ولكن ذلك » الذي ذكرنا من كون التجري موجبا للعقاب والانقياد موجبا للثواب « مع بقاء الفعل المتجرى به او المنقاد به على ما هو عليه » قبل عروض عنواني التجري والانقياد عليه « من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة واقعا » فلواعتقد خمرية الماء فشربه كان الماء باقيا على جواز شره وان استحق المتجرى العقاب ، وبالعكس لو اعتقد وجوب شرب الماء لزعم كونه دواء المنجى من الهلكة فشربه لم يكن الماء واجبا شره .

والحاصل ان الموجب للثواب والعقاب هو قصد الاطاعة والمعصيان المقارن مع الفعل لا نفس الفعل « بلا حدوث تفاوت فيه » أي في الفعل « بسبب تعلق القطع

بغير ما هو عليه من الحكم والصفة ولا يغير حسنه او قبحه بجهة اصلا ضرورة ان القطع بالحسن او القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلا و لا ملاكا للمحبوية والمبغوضية شرعا ، ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوية للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوبا او مبغوضا له ، فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له - ولو اعتقد العبد بأنه عدوه - . وكذا قتل عدوه - مع القطع بأنه ابنه - لا يخرج عن كونه محبوبا ابدا .

بغير ما هو عليه من الحكم) الوجوبي والتعريفي (والصفة) من الحسن والقبح (و لا يغير) بصيغة المبني للمفعول (حسنه أو قبحه) ووجوبه أو تحريمه الذاتي (بجهة) من جهتي التجري والانتقاد (اصلا ، ضرورة ان القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلا) وليس مثل عنوان التعظيم والاهانة المغيران للفعل . مثلا : القيام لأخذ شيء ليس حسنا ولا قبيحا ، والقيام تعظيما لزم من موجب حسنه فان التعظيم من العناوين المحسنة ، والقيام استهزاء به موجب لقبحه اذا الاستهزاء من العناوين المقبحة والقطع ليس كذلك فالقطع بكون ابن المولى كافرا مهذور الدم لا يوجب حسنه (و) ذلك لان القطع (لا) يكون (ملاكا للمحبوية والمبغوضية شرعا ، ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوية للمولى بسبب قطع العبد) بنحو الجهل المركب (بكونه محبوبا أو مبغوضا له) أي للمولى (فقتل ابن المولى) بما هو قتل لابنه (لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له - ولو اعتقد العبد بأنه عدوه -) ومهدور الدم عنده . نعم يثاب هذا العبد ثواب الانتقاد .

(وكذا قتل عدوه - مع القطع بأنه ابنه - لا يخرج عن كونه محبوبا ابدا)
وان كان مبغوضا للمولى ومقابلا لكونه تجرى وهتك حرمة .
والحاصل ان منشأ توهم القبح والحرمة أو الحسن والوجوب ليس إلا تعلق

هذا مع ان الفعل المتجرى به او المنقاد به - بما هو مقطوع الحرمة او الوجوب - لا يكون اختياريا ، فان القاطع لا يقصده لا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالى لا بعنوانه الطارى الآلى ، بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت اليه فكيف يكون من جهات الحسن او القبح عقلا ومن مناسبات الوجوب او الحرمة شرعا ، و لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك الا اذا كانت اختيارية

القطع ، وحيث ان القطع ليس من العناوين المحسنة والمقبحة ، فالفعل لا يتغير عما هو عليه ، فالفعل حسن وان كان ارتكابه بزعم انه قبيح موجب لعقاب الفاعل ، وكذا العكس .

(هذا مع ان) هنا وجها اخر لمنع قبح الفعل وحرمة بزعم الحرمة أو حسنه ووجوبه بزعم الوجوب ، وهو ان (الفعل المتجرى به أو المنقاد به - بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب - لا يكون اختياريا ، فان) الفعل الاختياري ما يؤتى به بقصده وليس الفعل بعنوان انه مقطوع يؤتى به ، اذ (القاطع لا يقصده إلا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالى) فيشرب الماء بعنوان انه خمر ويقتل الغزال بعنوان انه عدو (لا بعنوانه الطارى الآلى) فانه لا يشرب الماء بعنوان انه مقطوع الخيرية ولا يقتل الغزال بعنوان انه مقطوع المداوة (بل لا يكون) الفعل المتجرى به او المنقاد به (غالبا بهذا العنوان) أي بعنوان كونه مقطوعا (مما يلتفت اليه ، فكيف يكون) القطع الذي لم يلتفت اليه (من جهات الحسن أو القبح عقلا ومن مناسبات الوجوب أو الحرمة شرعا ، و) اذا ثبتت هذه المقدمة - اعنى عدم كون الفعل بما هو مقطوع اختياريا - فبضميمة انه (لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك) الحسن والقبح أو الحرمة والوجوب (إلا اذا كانت اختيارية) يتم المطلوب من عدم تغيير الفعل عما هو عليه ، فلو فرضنا ان القطع كالتعميم موجب للحسن ، فسكما انه لو قام بلا توجه إلى كونه تعظيما للمؤمن لم يكن التعظيم القهري موجبا لحسنه كذلك لو قتل الغزال بلا توجه إلى كونه مقطوع المداوة لم يكن القطع المتعلق به موجبا لحسنه ، ومثله

ان قلت : اذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع ، وهل كان العقاب عليها الا عقابا على ما ليس بالاختيار . قلت : العقاب انما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان

طرف التجري .

وان شئت قلت : ان قتل الغزال بعنوان انه قتل العدو مقصود فهو اختياري واما بعنوان انه قتل مقطوع العداوة غير مقصود - وحيث ان كل غير مقصود غير اختياري - فهو غير اختياري ، والعنوان الذي لا يكون اختياريا ليس موجبا للحسن والقبح اذ المقسم لهما هو الفعل الاختياري كما لا يخفى .

فتمحصل ان القطع ليس من العناوين المحسنة والمقبحة اولا ، وعلى تقدير تسليم كونه من تلك العناوين ليس موجبا للحسن والقبح لعدم الالتفات اليه ، فلا يكون اختياريا حتى يكون محسنا أو مقبحا .

(ان قلت : إذا لم يكن الفعل) المتجري به (كذلك) أي لم يكن بما هو مقطوع الحرمة اختياراً - لعدم الالتفات إلى هذا العنوان - (فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع) . مثلا : الماء المزعوم كونه خمراً بعنوان انه مقطوع الخمرية ليس اختياريًا يوجب العقاب (و) حينئذ (هل كان العقاب عليها) أي على مخالفة القطع (إلا عقابا على ما ليس بالاختيار) فاقصده من شرب الخمر لم يقع والذي وقع من شرب معلوم الخمرية لم يكن باختيار فلا يصح العقاب ، وذلك مثل ما لو قام بلا قصد الاستهزاء فتعنون بهذا العنوان فإنه ليس معاقبا ، اذ العقاب يكون مترتبا على الفعل الاختياري والاستهزاء لم يقع باختياره لعدم قصده له .

(قلت) : هذا الاشكال وارد لو قلنا بأن العقاب على الفعل وليس كذلك ، اذ (العقاب انما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان) مع تقارنه للفعل المزعوم بأنه معصية فارادة المخالفة موجبة للعقاب (لا على الفعل الصادر بهذا العنوان) أي

بلا اختيار . ان قلت : ان القصد والعزم انما يكون من مبادئ الاختيار وهي ليست باختيارية والا لتسلسل قلت مضافا الى ان الاختيار وان لم يكن بالاختيار الا ان بعض مبادئه غالبا يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدم التأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبة واللوم والمذمة .

بمعنوا انه مقطوع حتى يقال : انه (بلا اختيار) ولا يصح العقاب على الامر غير الاختياري .

(ان قلت) : لا يعقل ان يكون العقاب والثواب على قصد العصيان أو الطاعة اذ لا عقاب ولا ثواب على القصد والعزم فـ (ان القصد والعزم) والارادة (انما يكون من مبادئ الاختيار ، وهي) أي مبادئ الاختيار (ليست باختيارية وإلا) فلو كانت مبادئ الاختيار اختيارية (لتسلسل) إذ الفعل الاختياري هو الفعل الذي يكون مسبوقا بالارادة ، فلو كانت الارادة اختيارية احتاجت إلى ارادة اخرى وتسلسل ، فلا بد وان لا يكون العقاب على القصد .

(قلت) : يعقل ان يكون العقاب والثواب على الارادة والقصد ، وما ذكرتم من انه لا يعقل لانها ليست باختيارية غير تام ، اذ (مضافا إلى ان الاختيار وان لم يكن بالاختيار) كما ذكرتم فان نفس الارادة غير مسبوقه بارادة اخرى (الا ان بعض مبادئه) أي بعض مبادئ الاختيار والارادة (غالبا يكون وجوده بالاختيار) إذ الفعل الاختياري مسبوق بمقدمات سبعة - كما قالوا - : الاولى العلم ، الثانية التصديق بالغاية ، الثالثة الميل الى الشيء ، الرابعة حكم القلب بأنه ينبغي صدور الفعل بدفع الموانع وهو المسمى بالجزم ، الخامسة الميل الذي هو قبل الشوق المؤكد المسمى بالعزم ، السادسة الارادة ، السابعة حركة العضلات . وكل مرتبة من هذه المراتب متوقفة على سابقتها فالارادة متوقفة على مقدمات خمسة والجزم والعزم اختياريان في الغالب ، فتبين ان بعض مقدمات الارادة داخلة تحت الاختيار (للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبة واللوم والمذمة) فيصرف نفسه عن الجزم والعزم حتى

يمكن أن يقال : ان حسن المؤاخذة والعقوبة انما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجريه عليه كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة ، فكما انه يوجب البعد عنه كذلك لا غرو في ان يوجب حسن العقوبة ، فانه وان لم يكن باختياره الا انه بسوء سريره وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتا وامكانا واذا انتهى الامر اليه يرتفع الاشكال

لاتم مقدمات الارادة ولا يقع الفعل . وعليه فلو لم يصرف نفسه عن الجزم والعزم واراد صح العقاب على الارادة لانها تحت يده - فان المقدور بالواسطة مقدور - . ولا يخفى ان هذا هو الجواب الصحيح - وان كان قرره بعض بوجه آخر لما اورد على هذا التقرير .

وكيف كان فلا يحتاج الى الجواب الثاني الموجب لبعض ما يخالف قواعد العدل الذي ذكره بقوله : (يمكن ان يقال) بعد تسليم ان الارادة غير اختيارية مطلقا وان العقاب على الارادة : (ان حسن المؤاخذة والعقوبة انما يكون من تبعه بعده) أي بعد العبد (عن سيده بـ) سبب (تجريه عليه كما كان) العقاب (من تبعته) أي تبعه العبد (بـ) سبب (العصيان في صورة المصادفة) فحال التجري والمعصية متساويان من هذه الجهة (فكما انه) أي العصيان بالتجري (يوجب البعد) للعبد (عنه) تعالى (كذلك لا غرو) ولا عجب (في ان يوجب حسن العقوبة ، فانه وان لم يكن) هذا العصيان (باختياره) لان العقاب على التجري التابع للارادة التي ليست باختيارية (إلا انه بسوء سريره وخبث باطنه بحسب نقصانه) فطرة (واقتضاء استعداده ذاتا وامكانا) فان امكان كل شيء بحسبه ، فامكان الخبيث انما هو امكان الخبيث لا امكان مطلق ، كما أن امكان الطيب انما هو امكان الطيب لا مطلقا (واذا انتهى الامر اليه) أي إلى مقام الذات ، بأن كان العقاب تابعا للتجري التابع للارادة التابعة للذات (يرتفع الاشكال) بأنه ان كانت الارادة بغير اختيار لزم كون العقاب على ما ليس بالاختيار وان كانت اختيارية لزم التسلسل . ووجه ارتفاع

و ينقطع السؤال بلم ، فان الذاتيات ضرورى الثبوت للذات وبذلك ايضا ينقطع السؤال عن انه لم اختار الكافر والعاصى الكافر والعصيان والمطيع والمؤمن الاطاعة والايمن فانه يساوق السؤال عن ان الحمار لم يكون ناهقا والانسان لم يكون ناطقا . وبالجملة تفاوت افراد الانسان فى القرب منه جل شأنه وعظمت كبرياؤه والبعد عنه سبب لاختلافها فى استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودركاتها ، وموجب لتفاوتها

الاشكال انا نختار الشق الاول ونقول : العقاب التابع للذاتى غير قبيح ، وانما يقبح العقاب على ما ليس من قبل الذات بل من امر خارجى وكان بواسطة الغير . اقول : وهذا كما ترى عين الجبر والله العاصم .

(و) حيث ربما يوردهنا بأن الله تعالى عما يقولون لم جعل الذات هكذا حتى يعاقبه اشار إلى جواب ذكره الشيخ الرئيس - وان كان فى نفسه غير صحيح - وهو انه : (ينقطع السؤال بلم فان الذاتيات ضرورى الثبوت للذات) فانه كما يمتاز النوع عن الجنس بفصل ضرورى الثبوت له كذلك يمتاز كل فرد عن ابناء نوعه بلازم ضرورى الثبوت له .

(وبذلك) الذي ذكرنا فى باب التجزى من انتهاء الامر إلى الذاتى الذي ينقطع السؤال فيه بلم (ايضا) يظهر الجواب فى باب المعصية الحقيقية ، فانه (ينقطع السؤال عن انه لم اختار الكافر والعاصى الكافر والعصيان و) لم اختار (المطيع والمؤمن الاطاعة والايمن فانه) سؤال عن الذاتى ، اذ الاطاعة والايمن والكفر والعصيان ناشية عن الذات ، فالسؤال عنها يساوى و (يساوق السؤال عن ان الحمار لم يكون ناهقا والانسان لم يكون ناطقا) فكما ان السؤال الثانى غير صحيح كذلك السؤال الاول

(وبالجملة تفاوت افراد الانسان فى القرب منه جل شأنه وعظمت كبرياؤه والبعد عنه سبب لاختلافها فى (استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودركاتها) وموجب لتفاوتها)

في نيل الشفاعة وعدمه وتفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتيا والذاتي لا يعمل
ان قلت : على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وانزال الكتب والوعظ والانذار
قلت : ذلك لينتفع من حسنت سريره وطابت طينته لتكمل به نفسه ،

أي تفاوت افراد الانسان (في نيل الشفاعة وعدمه) أى عدم النيل (وتفاوتها في ذلك) القرب والبعد (بالآخرة يكون ذاتيا والذاتي لا يعمل) كما قال السبزواري :
ذاتي شيء لم يكن معللا وكان ما يسبقه تعقلا
وقد علق المصنف على قوله « وان لم يكن باختياره » ما لفظه : كيف لا وكانت
المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية ، فانها هي المخالفة العمدية ، وهي لا
تكون بالاختيار ، ضرورة ان العمد اليها ليس باختيارى وانما تكون نفس المخالفة
اختيارية ، وهي غير موجبة للاستحقاق وانما الموجبة له هي العمدية منها كما لا يخفى
على اولى النهى - انتهى .

ولا يخفى بطلان هذا الكلام برهانا ووجدانا مع مخالفته لضروري المذهب ،
فان العصيان لو لم يكن اختياريا لم تكن الاطاعة اختيارية لعدم الفرق بينها ، اذا اطاعة
هي الموافقة عن عمد ، فيلزم الجبر وادلة بطلانه آت هنا فلا نطيل المقام بذكرها .
والمعجب عن المصنف كيف غفل عن ذلك واغرب منه تأييد بعض المحشين لهذه الدعاوى
الباطلة الخالية عن أي برهان مع مصادمة الوجدان ، عصمنا الله والطلاب من الزلل بمحمد
واله الطاهرين .

(ان قلت : على هذا) الذي ذكرتم من ان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان
من تبعات الذات ومقتضياتها (فلا فائدة في بعث الرسل وانزال الكتب والوعظ والانذار)
اذ المؤمن والمطيع يؤمن بنفسه ويطيع ، كما ان النار تحرق بنفسها من غير احتياج إلى
الارشاد .

(قلت : ذلك) البعث والانزال والوعظ والارشاد انما هو لايجاد الشوق
بالنسبة إلى المؤمن والمطيع (لينتفع من حسنت سريره وطابت طينته لتكمل به نفسه

ويخلص مع ربه انسه « ما كنا لنهتدى لولا ان هدينا الله ، قال الله تبارك وتعالى :
فذكر فان الذكري تنفع المؤمنين وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة كيلا يكون على الله حجة بل كان له
حجة بالغة . ولا يخفى ان في الايات والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان

ويخلص مع ربه انسه) كما قال تعالى حكاية عنهم (ما كنا لنهتدى لولا ان هدينا الله)
و (قال الله تبارك وتعالى : فذكر فان الذكري تنفع المؤمنين) والظاهر ان الفاء من
غلط النساخ اذ الاية : و ذكر (وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ، كي لا يكون للناس على الله حجة
بل كان له حجة بالغة) وانت تعلم انه لو كان من مقتضيات الذات لم يتم شيء مما ذكر
ويكون تكثير العبارة فقط .

(ولا يخفى ان في الايات والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان)

من حرمة التجري والعقاب عليه .

قال الشيخ الانصاري « ره » في مبحث التجري من الرسائل : يظهر من اخبار
اخر العقاب على القصد ايضا ، مثل قوله « ص » « نية الكافر شر من عمله » وقوله
« انما يحشر الناس على نياتهم » وما ورد من تعليل خلود اهل النار في النار وخلود
اهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة
لو خلدوا في الدنيا ، وما ورد من انه إذا التقى المسلمان بسيفها فالقاتل والمقتول في
النار . قيل : يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال « ص » : لانه اراد قتل صاحبه
وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشي
لسعاية مؤمن ، وخوى ما دل على ان الرضا بفعل كفعله مثل ما عن امير المؤمنين
عليه السلام « ان الراضي بفعل قوم كالدخل فيه معهم وعلى الداخل اثمان ام الرضا واثم
الدخول » وما ورد في تفسير قوله تعالى « فلم قتلتموه ان كنتم صادقين » من ان
نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير رضاهم فعلهم ، ويؤيده قوله
تعالى « ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم » وقوله

الحاكم على الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة . ومعه لا حاجة الى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله : انه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم اناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته واختياره مع بطلانه وفساده ، اذ للخصم

تعالى « ان تبدوا ما في انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » وما ورد من ان من رضى بفعل فقد لزمه وان لم يفعل ، وقوله تعالى « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً والعاقبة للمتقين » - انتهى كلامه رفع مقامه ، إلى غير ذلك من الادلة السمعية الشاهدة على صحة ما حكم به الوجدان (الحاكم على الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة) .

(ومعه) أي مع وجود الشهادة المذكورة لحكم الوجدان (لا حاجة إلى ما استدل) والمستدل هو المحقق السبزواري في الذخيرة - على ما حكى - (على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله : انه لولاه) أي لولا استحقاق المتجري للعقاب (مع استحقاق العاصي له) أي للعقاب (يلزم اناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار من مصادفة قطعه) للواقع (الخارجة) تلك المصادفة (عن تحت قدرته واختياره) وقوله « من مصادفة » بيان لقوله « ما هو خارج عن الاختيار » وتوضيحه : هذا الاستدلال على ما ذكره الشيخ « ره » هو انا اذا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما بكون مائع خمراً وقطع الاخر بكون مائع معين آخر خمراً فشرباها فاتفق مصادفة احدهما للواقع ومخالفة الاخر له ، فاما ان يستحقا العقاب ولا يستحقه احدهما او يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الاخر أو العكس لا سبيل إلى الثاني والرابع ، والثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ، وهو مناف لما يقتضيه المعدل فتعين الاول .

وهذا الاستدلال (مع) انا في غنى عنه لما تقدم من حكم الوجدان وشهادة الادلة السمعية (بطلانه وفساده) واضح (اذ للخصم) القائل بعدم حرمة التجري

ان يقول بأن استحقاق العاصي دونه انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه وهو مخالفته عن عمد واختيار - وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته اصلاً ولو بلا اختيار ، بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار كما في التجري بارتكاب ما قطع انه من مصاديق الحرام - كما اذا قطع مثلاً بأن مايعا خمر مع انه لم يكن بالخمر -

وعدم العقاب عليه (ان يقول) في جواب هذا الاستدلال : انا نلزم باستحقاق المصادف دون غيره ، ولا يلزم اناطة العقاب بامر خارج عن الاختيار (بأن استحقاق العاصي دونه) اي دون المتجري (انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه) أي في العاصي (وهو مخالفته عن عمد واختيار - وعدم تحققه) أي تحقق سبب استحقاق العقاب (فيه) أي في المتجري (لعدم مخالفته) للمولى (اصلاً ولو بلا اختيار) لا باختيار ولا بغير اختيار ، اذ المفروض انه شرب الماء فلم يشرب الخمر باختياره ولم يشربها بغير اختياره ، فانه لم يتحقق منه شرب الخمر حتى يقال : انه باختيار او بغير اختيار (بل عدم صدور فعل منه) أي من المتجري (في بعض افراده) أي افراد التجري (بالاختيار) متعلق بعدم صدور (كما في التجري بارتكاب ما قطع انه من مصاديق الحرام) مقابل التجري بارتكاب ما احتمال انه من مصاديق الحرام كشراب احد اطراف الشبهة المحصورة (كما اذا قطع مثلاً بأن مايعا) معيناً (خمر مع انه لم يكن بالخمر) ووجه عدم صدور الفعل في هذه الصورة انه قد شرب المائيم المذكور باعتقاد كونه خمرأ ، فما قصد لم يقع وما وقع - اعني شرب الماء - لم يقصد . وقد تقدم ان الفعل الاختياري هو المسبوق بالقصد والارادة - فتأمل .

واما وجه كون مرتكب احد الاطراف باحتمال الجزية يصدر منه الفعل الاختياري انه قاصد لكل منها على البدل ، والقصد كما يتعلق بأمر معين كذلك يتعلق بأمر مردد ، فأيهما وقع يقع بالاختيار لسبق الارادة ، ولاختلاف افراد التجري في صدور الفعل الاختياري عن المتجري وعدمه .

فيحتاج الى اثبات ان المخالفة الاعتقادية سبب كا لواقعية الاختيارية كما
عرفت بما لا مزيد عليه. ثم لا يذهب عليك انه ليس في المعصية الحقيقية الا
منشأ واحد لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين
متداخلين كما توهم، مع ضرورة ان المعصية الواحدة لا توجب الاعقوبة الواحدة

قال المصنف « ره » في بعض افراده : وحيث بطل استدلال صاحب الذخيرة
بما ذكرنا (فيحتاج) « ره » (الى اثبات ان المخالفة الاعتقادية سبب) للعقاب
سواء كان باختيار ام لا (كا) لمخالفة (لواقعية الاختيارية) بأن يقول : ان علة
استحقاق العقاب ليست منحصرة في شرب الخمر بل لوشرب معلوم الخمرية - بأن صدرت
منه المخالفة الاعتقادية - كان معاقبا ايضا ، وهذا اول الكلام إذ المنكر لعقاب المتجري
ينسکر كون معلوم الخمرية كالخمر الواقعية في عقاب متناول (كما عرفت بما لا مزيد عليه) .
هذا (ثم) انه اورد على من التزم بعقاب المتجري بأنه يلزم ان يكون في المعصية
الحقيقية عقابان : احدهما لكونه معصية ، والثاني لكونه تجرى وهتك حرمة المولى
مع انه ليس في المعصية الا عقاب واحد بالضرورة .

واجاب المصنف « ره » عنه بقوله : (لا يذهب عليك انه ليس في المعصية
الحقيقية الا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد) للمولى (فلا وجه
لاستحقاق عقابين) اذ هتك الحرمة والجرأة تارة يكون بشرب الخمر واخرى بشرب مائع
باعتماد انه خمر ، وعلى أي حال فالجرأة واحدة ولا تكون متعددة حتى توجب تعدد
العقاب . نعم يتفاوت العقاب بتفاوت مراتب الهتك كما لا يخفى .

واجاب صاحب الفصول « ره » عن ايراد تعدد العقاب بجواب آخر ، وهو
تداخل العقابين في حيث اجتمع التجري مع المعصية الحقيقية يكون عقاب واحد لها وحيث
كان التجري فقط كان له عقاب له ، واليه اشار بقوله : لا وجه لاستحقاق عقابين
(متداخلين كما توهم) حيث رأى ان تعدد المعصية بالمصادفة والتجري يوجب تعدد
العقاب (مع ضرورة ان المعصية الواحدة لا توجب الا عقوبة واحدة) فتلخص عن

كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى . و لا منشأ لتوهمه الا بداهة انه ليس في معصية واحدة الا عقوبة واحدة مع الغفلة عن ان وحدة المسبب تكشف بنحو الان عن وحدة السبب
 (الامر الثالث) انه قد عرفت ان القطع بالتكليف اخطأ او اصاب يوجب عقلا استحقاق المدح والثواب او الذم والعقاب من دون ان يؤخذ في خطاب وقد يؤخذ في موضوع حكم اخر يخالف

هذا المحذور بالزام التداخل . ورده المصنف بقوله : (كما لا وجه لتداخلها على تقدير استحقاقها) اذ المراد بالتداخل ان كان اشتداد العقوبة بقدر المعصيتين فهذا ليس من التداخل بل هو جمع بينهما ، وان كان المراد وحدة العقاب حقيقة فلا وجه للالزام بمقايين حتى تقع في محذور التداخل بأنه كيف يسقط احد العقابين عند اجتماع معصيتين (كما لا يخفى) .

(و) الحاصل انه (لا منشأ لتوهمه) أي توهم التداخل (الا بداهة انه ليس في معصية واحدة الا عقوبة واحدة) فلا بد من القول بالتداخل جمعا بين تعدد المعصية وبين وحدة العقاب (مع الغفلة عن ان وحدة المسبب) كالعقاب فيما نحن فيه - الذي قامت الضرورة على وحدته - (تكشف بنحو الان) والانتقال من المعلول الى العلة (عن وحدة السبب) وهو المعصية ، لان وحدة العقاب تكشف عن تداخل المعصيتين الموجب لتداخل العقابين ، فالسبب واحد وهو التجري الواحد ولذا وحد العقاب .

هذا ولكن الانصاف عدم قيام الدليل على حرمة التجري وعقابه والله العالم .
 (الامر الثالث) من الامور السبعة المبحوث عنها في باب القطع (انه قد عرفت ان القطع بالتكليف) سواء (اخطأ أو اصاب يوجب عقلا استحقاق المدح والثواب) في مورد الاطاعة والانقياد (او الذم والعقاب) في مورد المعصية والتجري (من دون ان يؤخذ) القطع (في خطاب) شرعى بل يكون طريقيا محضاً (وقد يؤخذ) القطع (في موضوع حكم اخر) بحيث (يخالف) ذلك الحكم الاخر لحكم

متعلقه لا يماثله ولا يضاده ، كما اذا ورد في الخطاب انه اذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا تارة

(متعلقه لا يماثله ولا يضاده) أي لا يماثل ذلك الحكم الاخر لحكم متعلق القطع ولا يضاده (كما إذا ورد في الخطاب) الشرعي (انه إذا قطعت بوجوب شيء) كالصلاة (يجب عليك التصديق بكذا) فان القطع جعل موضوعا لوجوب التصديق ، ومن المعلوم ان وجوب التصديق الذي هو حكم آخر متصف بثلاث صفات :

« الاولى » - انه يخالف حكم متعلق القطع ، فان حكم متعلق القطع وجوب الصلاة ، وهذا الحكم وجوب التصديق - فليس عينه - . نعم لو قال إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك الصلاة - بذلك الوجوب الاول - كان حكم القطع عين حكم متعلق القطع ، ولكنه مستحيل للزوم الدور .

« الثانية » - ان وجوب التصديق لا يماثل حكم متعلق القطع - اعني وجوب الصلاة اذ وجوب الصلاة ليس مماثلا لوجوب التصديق . نعم لو قال إذا قطعت بوجوب الصلاة وجبت عليك الصلاة - بوجوب آخر غير الاول - كان حكم القطع مماثلا لحكم متعلق القطع ، ولكنه مستحيل للزوم اجتماع المثليين في موضوع واحد .

« الثالثة » - ان وجوب التصديق لا يضاد حكم متعلق القطع - اعني وجوب الصلاة - إذ وجوب الصلاة ليس مضادا لوجوب التصديق ، فان الضدين لا يمكن اجتماعها وهذان يجتمعان . نعم لو قال إذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة كان حكم القطع مضادا لحكم متعلق القطع ، ولكنه مستحيل للزوم اجتماع الضدين في موضوع واحد . وبهذا تحقق ان كلا من القبول الثلاثة في عبارة المصنف وهو قوله « يخالف » وقوله « لا يماثله » وقوله « لا يضاده » لاخراج شيء مستحيل .

وعلى كل حال فالقطع قد يكون طريقا محضا وقد يكون موضوعا ، والقطع الموضوعي على اقسام اربعة - على ما ذكره المصنف « ره » - لانه : (تارة

بنحو يكون تمام الموضوع ، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقا ولو اخطأ موجبا لذلك ، واخرى بنحو يكون جزؤه وقيدته بأن يكون القطع به في خصوص ما اصاب موجبا له وفي كل منهما يؤخذ طوراً بما هو كاشف وحاك عن متعلقه واخرى بما هو صفة خاصه للقاطع او المقطوع به ، وذلك لان القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة ،

بنحو يكون تمام الموضوع ، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقا) وفسره بقوله : (ولو اخطأ موجبا لذلك) الحكم الاخر ، كأن يقول اذا قطعت بوجوب الصلاة - سواء كانت الصلاة واجبة واقعا ام لا - يجب عليك التصديق (واخرى بنحو يكون) القطع (جزؤه وقيدته) أي جزء الموضوع (بأن يكون القطع به) أي بالوجوب (في خصوص ما اصاب) بأن كان القطع مطابقا للواقع - لامطلقا كالقسم الاول - (موجبا له) أي لذلك الحكم الاخر ، كأن يقول اذا قطعت بوجوب الصلاة - وكان القطع مطابقا للواقع ، بأن كان في الواقع وجوب وقطعت به - يجب عليك التصديق ، فلا يجب التصديق إذا لم يكن في الواقع وجوب ولو قطع بالوجوب - جهلا مركبا - وكذا لا يجب التصديق اذا كان في الواقع وجوب ولم يقطع به - جهلا بسيطا - (وفي كل منها) أي مما كان القطع تمام الموضوع ومما كان جزء الموضوع (يؤخذ) القطع (طوراً بما هو كاشف وحاك عن متعلقه) فيكون القطع بوجوب الصلاة لكونه كاشفا عن الوجوب موضوعا لوجوب التصديق أو جزء موضوع له (واخر) يؤخذ القطع (بما هو صفة خاصة للقاطع) فيكون القطع بوجوب الصلاة لكونه صفة قائمة بنفس القاطع - كالشجاعة القائمة بها - موضوعا أو جزء موضوع لوجوب التصديق (أو المقطوع به) فيكون القطع بوجوب الصلاة لكونه صفة للصلاة - اذ الصلاة متصفة بكونها مقطوع بها - موضوعا أو جزء موضوع لوجوب التصديق .

(وذلك) الذي ذكرنا من امكان اخذ القطع - بما هو كاشف وبما هو صفة - في الموضوع (لان القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة) اذا القطع يقوم بالنفس حقيقة

ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره صح ان يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه او اعتبار خصوصية اخرى فيه معها، كما صح ان يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه، فيكون اقسامه اربعة مضافة الى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعا. ثم لا ريب

لا انه امر انزاعي ويتعلق بالمقطوع، فهو اضافة بين القاطع والمقطوع (ولذا) الذي ذكر من كونه صفة حقيقية وذات الاضافة (كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره) أي واضح بنفسه وموضح لغيره كالسراج الذي هو ظاهر بنفسه ومظهر لغيره (صح ان يؤخذ) القطع (فيه) أي في موضوع حكم آخر - كوجوب التصديق - (بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة) لشخص القاطع (بالغاء جهة كشفه) بأن يقول المولى: حيث ان القطع صفة - من غير اعتبار كونه كاشفاً - اخذته في موضوع حكمي بوجوب التصديق (أو اعتبار خصوصية اخرى) أي إلغاء اعتبار خصوصية اخرى غير جهة الكشف، بأن لا يعتبر المولى في اخذ القطع موضوعا كونه من سبب خاص او شخص خاص (فيه) أي في الموضوع، وهذا متعلق بقوله «بالغاء» (معها) أي جمع كونه صفة خاصة والحاصل ان الموجب لاخذ المولى للقطع موضوعا هو كونه صفة لا كونه كاشفاً ولا كونه من سبب خاص مثلاً، فلم يعتبر مع الصفية شيئاً اصلاً.

(كما صح ان يؤخذ) القطع في موضوع وجوب التصديق (بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه) لا بما هو صفة خاصة قائمة بنفس القاطع، وبناءً على هذا التفصيل (فيكون) القطع المأخوذ في الموضوع (اقسامه اربعة) لانه اما ان يؤخذ تمام الموضوع او جزؤه، وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون اخذه في الموضوع بما هو كاشف أو بما هو صفة (مضافاً إلى) قسم خاص وهو (ما) أي القطع الذي (هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعا) كأن يكون الوجوب مرتباً على الصلاة ويكون القطع بهذا الوجوب طريقاً إلى ادراك الواقع.

(ثم) اذا عرفت اقسام القطع فنقول في احكام هذه الاقسام: انه (لا ريب

في قيام الطرق والامارات المعتبرة بدليل حجيتها واعتبارها مقام هذا القسم كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الصفية من تلك الاقسام ، بل لا بد من دليل اخر على التنزيل فان قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الاثار لا له بما هو صفة وموضوع ضرورة انه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات .

في قيام الطرق والامارات المعتبرة (كخبر العادل والبينة) بدليل حجيتها واعتبارها مقام هذا القسم (من القطع - اعني الطريقي المحض - فكما انه اذا قطع بأن صلاة الجمعة واجبة وجب الايمان بها كذلك اذا قام خبر الواحد على وجوبها وجبت ، وكما انه لو علم بنجاسة هذا المائع وجب الاجتناب عنه كذلك اذا قامت البينة على نجاستها وجب الاجتناب ، اذ معنى جعل الطريق والامارة ترتيب آثار الواقع على مؤدياتها ، فدليل اعتبارها يجعلها بمنزلة القطع الطريقي (كما لا ريب في عدم قيامها) أي الطريق والامارات (بمجرد ذلك الدليل) القائم على حجيتها (مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الصفية) سواء اخذ في الموضوع تماما او جزءاً (من تلك الاقسام) الخمسة فلونذر التصديق بدرم اذا قطع بوجوب صلاة الجمعة لم يجب عليه التصديق إذا لم يقطع وان قام الخبر الواحد على وجوبها (بل لا بد) في قيام الطرق والامارات مقام القطع الصفتي (من دليل اخر على التنزيل) يصرح بقيامها منزلته .

وانما قلنا بعدم كفاية دليل الحجية في التنزيل منزلة الصفتي (فان قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة) وطريق (من الاثار) أي ترتيب آثار القطع الطريقي على الطرق والامارات (لا) ترتيب ما (له) أي للقطع (بما هو صفة وموضوع) فلا يترتب على الامارة آثار القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفية (ضرورة انه) أي القطع بما هو (كذلك) صفة قائمة بالقاطع (يكون كسائر الموضوعات والصفات) فكما ان النجاسة لو ترتب على البول يجب تنزيل جديد لترتب النجاسة على شيء آخر قائم مقام البول ، كذلك اذا ترتب التصديق على هذه

ومنه قد انقذ عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الكشف ، فان القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعا كسائر ما لها دخل في الموضوعات ايضا فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيته او قيام دليل على اعتباره ما لم يقم دليل على تنزيله ودخله في الموضوع كدخله ،

الصفة النفسانية الموجبة لاطمئنان الخاطر يجب تنزيل جديد لترتب التصديق على شيء آخر قائم مقام هذه الصفة .

فحاصل استدلال المصنف « ره » على عدم قيام الامارات والطرق مقام القطع الصفتي هو دعوى ظهور دليل اعتبارها في اعتبارها مقام القطع الطريقي فقط ، مضافا إلى عدم امكان الجمع بين تنزيل الامارة منزلة الصفتي ومنزلة الصفتي بتنزيل واحد لاختلاف المحافظين - فتأمل .

(ومنه) أي مما ذكرنا من عدم قيام الامارات والطرق مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية (قد انقذ عدم قيامها بذلك الدليل) المعتبر لها (مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الكشف) سواء كان جزءا للموضوع أو تماما (فان القطع المأخوذ بهذا النحو) أي بنحو الكاشفية (الموضوع شرعا) تميز لقوله « المأخوذ » (كسائر ما لها دخل في الموضوعات ايضا) كما كان القطع المأخوذ بنحو الصفتية كسائر ما لها دخل في الموضوعات (فلا يقوم مقامه) أي مقام هذا القطع المأخوذ بنحو الكاشفية (شيء بمجرد حجيته) أي حجية ذلك الشيء ، اذ دليل حجية الامارة انما هو جعل للحجة لاجعل للموضوع (أو) جزء الموضوع فجرد (قيام دليل على اعتباره) أي اعتبار ذلك الشيء لا يفيد بالنسبة إلى ما اخذ في الموضوع بنحو الكشف (ما لم يقم دليل) اخر - غيرد ليل التنزيل المطلق - (على تنزيله) أي تنزيل ذلك الشيء - كخبر الواحد أو البيئنة - (ودخله في الموضوع كدخله) أي كدخل القطع .

والحاصل ان صدق العادل مثلا انما يدل على قيام قول العادل مقام الطريق

وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعا ومن جهة كونه طريقا فيقوم مقامه طريقا كان او موضوعا فاسد جداً ، فان الدليل الدال على الغاء الاحتمال لا يكاد يكفي الا بأحد التنزيلين ، حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه ،

المحض ، اما قيام قول العادل مقام القطع الدخيل في الموضوع تماما أو جزءاً صفة أو كشافاً فلا يتم بهذا الدليل وإنما يحتاج الى دليل خاص آخر يصرح بقيام قول العادل مقام هذا النحو من القطع فان ظاهر دليل التنزيل هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع فاللازم ترتيب آثار الواقع واحكامه على مؤدى الامارة والطريق . اما ترتيب نفس آثار القطع المأخوذ في الموضوع بما هو صفة أو كاشف على الامارة والطريق فلا وجه له .

(وتوهم) انه لا وجه لتخصيص دليل تنزيل الامارة منزلة القطع بحيثية الطريقة فقط ، فانه خلاف اطلاق دليل التنزيل (كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه) فان قول العادل بالنظر إلى ذاته يحتمل الصدق والكذب ، فدليل الاعتبار وهو صدق العادل ، يقول : إلغ احتمال الخلاف (و) هذا عام لانه (جملة بمنزلة القطع) مطلقاً (من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً) .

وعلى هذا (فيقوم) الامارة والطريق (مقامه) أي مقام القطع (طريقاً كان أو موضوعاً) صفة كان أو كاشفاً جزء الموضوع أو تمامه ، فيترتب على قول العادل اثر القطع كما يترتب عليه اثر متعلقه - أي المقطوع - (فاسد جداً ، فان الدليل الدال على) حجية الامارات والطرق (الغاء الاحتمال) المخالف (لا يكاد يكفي الا بأحد التنزيلين) اما تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي حتى يترتب عليها ما يترتب على القطع الموضوعي من الآثار ، واما تنزيلها منزلة القطع الطريقي فلا يترتب على الامارة آثار القطع وإنما يترتب عليها آثار متعلق القطع ، وإنما لم يمكن الجمع بين التنزيلين في كلام واحد (حيث لا بد في كل تنزيل منها) أي من هذين التنزيلين (من لحاظ المنزل والمنزل عليه) . مثلاً : لو كان القطع بوجوب الصلاة موضوعاً لوجوب

ولحاظهما في احدهما آلى وفي الاخر استقلالى ، بداهة ان النظر في حجيته وتزيله منزلة القطع في طريقيته في الحقيقة الى الواقع ومؤدى الطريق ،

التصدق فانه اذا حصل هذا القطع فيجب على المكلف بمجرد امران : الاول الايتان بالصلاة ، لان هذا القطع صار سببا لانكشاف الواقع . الثاني التصديق لان القطع بوجوب الصلاة موضوع له ، وحيث وجد الموضوع ترتب عليه حكمه ، وحينئذ فالمولى الجاعل لخبر العادل منزلة القطع اما ان يجعله منزلة القطع في ترتب اثر الواقع - اعنى وجوب الصلاة - فيكون مفاد التنزيل انه كما يجب عليك الصلاة إذا قطعت بوجوبها كذلك يجب عليك الصلاة اذا قام خبر الواحد على وجوبها ، واما ان يجعله منزلة القطع في ترتب اثر القطع عليه ، فيكون مفاد التنزيل انه كما يجب عليك التصديق اذا قطعت بوجوب الصلاة كذلك يجب عليك التصديق إذا قام خبر الواحد على وجوبها .

(و) من العلوم ان (لحاظهما) أي لحاظ المنزل والمنزل عليه (في احدهما) وهو تنزيل خبر الواحد منزلة القطع في ترتب أثر الواقع عليه (آلى) اذ لا يلاحظ المولى حينئذ القطع بما هو بل ينزل مؤدى الامارة منزلة متعلق القطع ، فلا نظر إلى القطع وانما النظر كله إلى المؤدى والواقع (وفي الاخر) وهو تنزيل خبر الواحد منزلة القطع في ترتب اثر القطع عليه (استقلالى) اذ لا يلاحظ المولى حينئذ متعلق القطع ومؤدى الامارة ، بل يلاحظ القطع بما هو وينزل خبر الواحد بما هو منزلته .

(بداهة ان النظر) واللاحظ (في حجيته) أي حجية الامارة والطرق ، وتذكير الضمير باعتبار خبر الواحد ونحوه (وتزيله منزلة القطع في طريقيته) أي حيث ينزل الامارة منزلة القطع الطريقي (في الحقيقة) يكون النظر (إلى الواقع ومؤدى الطريق) فقوله « الامارة كالقطع » معناه ان مؤدى الامارة كمتعلق القطع فالنظر إلى وجوب الصلاة مثلا والنظر الى القطع طريقي ومرآتي ، فكما ان الناظر في المرآت الى وجهه ينحصر نظر الى وجهه حتى لو سئل عن كيفية المرآت لم يتمكن من الاخبار عنها وبيان كقيمتها لعدم الالتفات الى المرآت اصلا ، وانما النظر كله منصرف

وفي كونه بمنزلة في دخله في الموضوع الى انفسهما ولا يكاد يمكن الجمع بينهما نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن ان يكون دليلا على التنزيلين ، و المفروض انه ليس فلا يكون دليلا على التنزيل الا بذلك للحاظ الآلى ، فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه وصحة العقوبة على مخالفته في صورتى خطاه

الى الوجه فقط كذلك فيما نحن فيه لانظر الى القطع اصلا ، فالقطع ما به النظر لا ما اليه النظر . وبالعكس في القسم الثانى لبداهة ان النظر في حجية خبر الواحد وتنزيله منزلة القطع (وفي كونه) اى الخبر (بمنزلة) اى بمنزلة القطع (في دخله) اى الخبر (في الموضوع) انما يكون (الى انفسهما) اى نفس الخبر ونفس القطع من دون نظر إلى مؤدى الخبر ومتعلق القطع ، فيكون النظر الى القطع لا بالقطع ، وحاله حال من ينظر فى المرآت نظر من يريد شراءها فانه ينظر الى كقيمتها وقيمتها ، حتى لو سئل عن حال وجهه وانه كان اسود اجاب بأنه لم يلتفت الى ذلك ، بل ان تمام نظره كان الى نفس المرآت (و) من البديهي انه كما (لا يكاد يمكن الجمع) بين النظر الى الوجه فى المرآت وبين النظر الى نفس المرآت بنظرة واحدة ، كذلك لا يكاد يمكن الجمع (بينهما) اى بين النظر الى القطع آليا وبين النظر اليه استقلاليا فى نظر واحد ولحاظ واحد . (نعم لو كان فى البين) على فرض مستحيل (ما بمفهومه جامع بينهما) اى بين التنزيلين حتى يكون عند التنزيل النظر الى الجامع (يمكن ان يكون) دليل واحد للتنزيل ناظر الى الجامع (دليلا على التنزيلين) تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل الامارة منزلة القطع (و) لكن (المفروض انه ليس) ما بمفهومه جامع بينهما بل لا يعقل اصلا على ما تقدم (فلا يكون) دليل حجية الامارة ونحوها (دليلا على التنزيل الا بذلك للحاظ الآلى) فقط ، فلو قام الخبر على وجوب الصلاة لم يجب الا الايتان بالصلاة لا التصديق (فيكون) دليل التنزيل (حجة موجبة لتنجز متعلقه وصحة العقوبة على مخالفته فى صورتى اصابته) بأن كانت الصلاة فى الواقع واجبة وقامت الامارة على وجوبها (وخطاه) بأن لم تكن واجبة وقام الدليل على وجوبها

بناءً على استحقاق المتجرى او بذلك اللحاظ الاخر الاستقلالى فيكون مثله في دخله في الموضوع و ترتيب ماله عليه من الحكم الشرعى . لا يقال : على هذا لا يكون دليلاً على احد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينة في البين . فانه يقال : لا اشكال في كونه دليلاً على حجيته ، فان ظهوره في انه بحسب اللحاظ الآلى مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه ، وانما يحتاج تنزيهه

اما صحة العقوبة في صورة الاصابة فواضحة لتنجز الواقع بقيام الدليل عليه واما صحتها في صورة المخالفة فاما تكون (بناءً على استحقاق المتجرى) للعقاب (او بذلك اللحاظ الاخر الاستقلالى) عطف على قوله « بذلك اللحاظ الآلى » يعنى يكون دليل التنزيل اما باللحاظ الآلى او اللحاظ الاستقلالى (فيكون) خبر الواحد (مثله) أي مثله القطع (في دخله في الموضوع و) وجوب (ترتيب ماله) أي ما للقطع (عليه) أي على خبر الواحد (من الحكم الشرعى) بيان ماله وعليه ، فيجب التصديق فقط ولا تجب الصلاة .

(لا يقال : على هذا) الذي ذكرتم من عدم كفاية دليل واحد لتنزيلين بل لابد من كون المراد بدليل التنزيل احد التنزيلين يكون دليل التنزيل مجملاً ، فـ (لا يكون دليلاً على احد التنزيلين) بل يحتمل ان يكون لتنزيل المؤدى منزلة الواقع ، ويحتمل ان يكون لتنزيل الطريق منزلة القطع ، فلا يعلم ان ايها مراد من الدليل (ما لم يكن هناك قرينة في البين) تعين المراد من دليل التنزيل ، وعليه فلا وجه لما حكتم من ان دليل التنزيل انما ينزل المؤدى منزلة الواقع .

(فانه يقال : لا اشكال في كونه) أي دليل التنزيل (دليلاً على حجيته) وطريقيته اذ الاثر الظاهر للقطع هو طريقيته وحجيته لا موضوعيته ، ولهذا كلما نزل منزلته يكون ظاهراً في انه نزل بلحاظ كاشفيته وطريقيته (فان ظهوره) أي ظهور التنزيل (في انه) نزل منزلة القطع (بحسب اللحاظ الآلى مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه ، وانما يحتاج تنزيهه)

بحسب اللحاظ الاخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه - فتأمل في المقام فانه دقيق ومزال الاقدام للاعلام . ولا يخفى انه لو لا ذلك لأمكن ان يقوم الطريق بدليل واحد دال على الغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام اقسامه ولو فيما اخذ في الموضوع على نحو الصفية كان تمامه او قيده وبه قوامه ، فتلخص بما ذكرنا ان الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها الا مقام ما ليس مأخوذاً في الموضوع اصلاً ،

أي تنزيل خبر الواحد منزلة القطع (بحسب اللحاظ الاخر الاستقلالي) بأن يكون الخبر كالقطع موضوعاً لوجوب التصديق مثلاً (من نصب دلالة عليه) لما تقدم من ان الظهور بخلافه (فتأمل في المقام فانه دقيق ومزال الاقدام للاعلام) والله الموفق .
 (ولا يخفى انه لو لا ذلك) الذي ذكرنا من لزوم اجتماع لحاظين لو كان التنزيل للمؤدى منزلة الواقع وللطريق منزلة القطع (لأمكن ان يقوم الطريق) كخبر الواحد (بدليل واحد دال على الغاء احتمال خلافه) كقوله عليه السلام « لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا نقائنا » (مقام القطع بتمام اقسامه) الخمسة (ولو فيما اخذ في الموضوع عن نحو الصفية) للقاطع أو المقطوع به سواء (كان تمامه او قيده وبه قوامه) بأن كان جزؤه .

وكيف كان فلا فرق في القطع الموضوعي بين الصفتي والطريقي ولا بين جزء الموضوع وتمامه فلا وجه للتفصيل بأنه تنزيل ممزلة القطع الطريق سواء كان طريقاً محضاً او طريقاً موضوعياً جزءاً او تماماً ، فلا يكون تنزيلاً منزلة القطع الموضوعي على نحو الصفية فقط . ووجه بطلان هذا التفصيل واضح ، اذ الطريقي الموضوعي مثل الصفتي الموضوعي كلاهما يحتاج الى النظر الاستقلالي ، فلا يجتمع مع النظر الآلي .

(فتلخص بما ذكرنا ان الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها) وان امكن فيها بدليل ثان (الامقام ما ليس مأخوذاً في الموضوع اصلاً) فقيامها انما هو مقام القطع الطريقي المحض . هذا كله في بيان حال الامارات والطرق وبيان قيامها مقام أي من اقسام القطع

واما الاصول فلا معنى لقيامها مقامه بادلها ايضا غير الاستصحاب لوضوح ان المراد من قيام ترتيب ماله من الاثار والاحكام من تنجز التكليف وغيره كما مرت اليه الاشارة ، و هي ليست الا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعا او عقلا .

(واما الاصول) العلمية الاربعة الاستصحاب والبراءة والتخيير والاحتياط فهل تقوم مقام القطع ام لا ، وعلى تقدير قيامها فهل تقوم مقام القطع الطريق فقط - كالامارات ام مقام مطلق القطع ؟ (فلا معنى لقيامها مقامه) أي مقام القطع (ب) سبب (ادلتها ايضا) كما لا تقوم الامارات والطرق مقام القطع الموضوعي (غير الاستصحاب) فانه يقوم مقام القطع الطريق المحض كسائر الامارات ، وانما قلنا بعدم قيام الاصول مقام القطع مطلقا (لوضوح ان المراد من قيام المقام) أي قيام الشيء مقام القطع (ترتيب ماله) أي للقطع (من الاثار والاحكام من تنجز التكليف وغيره) على ذلك الشيء القائم مقام القطع (كما مرت اليه الاشارة) فمعنى قيام الامارة انها طريق الى الواقع ، كما ان القطع طريق (و) البراءة والتخيير والاحتياط ليست طرق اصلا ولا كاشفية لها ناقصا حتى تقوم مقام الكاشف الحقيقي ، اذ (هي ليست الا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعا او عقلا) .

وبعبارة اوضح : ان الامارات والطرق كواشف جملي عن الواقع ، ولذا تقوم مقام الطريق الواقعي المنجمل بنفسه - أي العلم - بخلاف الاصول فانها لا طريقية لها ، بل احكام عملية للجاهل بالواقع يعمل على تطبيقها حين اليأس عن وصول يده الى الواقع علما أو علميا ، فلو شك في مائع انه خرام لا قالت البراءة العقلية والشريعة ان مرتكبه معذور ولا تعين البراءة انه خمر ام ليس بخمر ، بخلاف خبر الواحد فانه يقول انه خمر أو ليس بخمر ، والاستصحاب مثل الامارات لكشفه عن الواقع ناقصا ، ولذا يقوم مقام القطع اذ ينزل الشك في البقاء منزلة التعين بالبقاء في ترتيب ماله من الاثار ، فهو واسطة بين الاصول والامارات ، ولذا يعبر عنه بمرش الاصول وفرش الامارات فيقدم على الاصول ويؤخر عن الامارات .

لا يقال : ان الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان .
فانه يقال : اما الاحتياط العقلي فليس الا نفس حكم العقل بتنجز التكليف وصحة
العقوبة على مخالفته لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم ،

(لا يقال : ان الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه) أي مقام القطع (في تنجز
التكليف) به (لو كان) تكليف في الواقع ، فالاحتياط يقوم مقام القطع الطريقي ،
اذ كما ان العلم بالواقع موجب لتنجزه فيستحق الثواب على فعله والعقاب على تركه كذلك
في الموارد التي يجب الاحتياط يترتب عليه آثار الواقع من تنجز التكليف به ، وترتب
الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته ، فيكون حال الاحتياط حال الامارات والطرق
(فانه يقال) : وجوب الاحتياط إما بحكم العقل كاطراف الشبهة ، وإما بحكم
الشرع كالشبهة البدوية التحريمية - على مذاق الاخباريين - ولا يقوم شيء منها مقام
العلم (اما الاحتياط العقلي) اعني حكم العقل بلزوم الاحتياط (فليس الا نفس حكم
العقل بتنجز التكليف وصحة العقوبة على مخالفته) أي مخالفة التكليف ، فلا يكون قائماً
مقام القطع ، اذ معنى القيام مقام القطع انه كما يذكرن القطع منجزاً للتكليف موجبا للثواب
والعقاب كذلك هذا القائم مقامه ، والاحتياط العقلي هو عين حكم العقل بحسن العقاب
على تقدير المخالفة (لا شيء يقوم مقامه) أي مقام القطع (في هذا الحكم) أي
الحكم بصحة العقوبة .

وبعبارة اوضح : ان القطع شيء واثره - وهو التنجز وصحة العقاب - شيء
اخر ، وكذلك الحال في الامارة بخير العادل شيء واثره شيء اخر ، فمعنى قيام خبر
العادل مقام القطع انه يترتب على خبر العادل ما يترتب على القطع - من تنجز التكليف
وصحة العقاب - والاحتياط العقلي ليس كذلك ، اذ هو عبارة عن الاثر فقط - اعني
صحة العقاب بحكم العقل - فليس هناك شيء هو الاحتياط وشيء هو الاثر حتى يقال : نزل
الاحتياط منزلة القطع في انه كما يترتب الاثر على القطع يترتب الاثر على الاحتياط .
نعم لو كان وجوب الاحتياط عقلاً شيئاً غير التنجز وصحة العقوبة بأن كانا من

واما النقلي فالزام الشارع به - وان كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع - الا انه لا نقول به في الشبهة البدوية ولا يكون بنقلي في المقرونة بالعلم الاجمالي - فافهم . ثم لا يخفى ان دليل الاستصحاب ايضا لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقا ،

آثاره لصح القول بالتنزيل المذكور ، ولكنه ليس كذلك .
 (واما) الاحتياط (النقلي) وهو حكم الشارع بوجود الاحتياط ، فهو وان كان يصح تنزيهه منزلة القطع - لو كان لنا احتياط شرعي - اذ حكم الشارع بوجود الاحتياط يكشف عن فعلية التكليف بالواقع فيترتب عليه التنجز وصحة العقوبة ، فهنا شيان الواقع المكشوف بالاحتياط واره كما ان في القطع شيان الواقع المكشوف بالقطع واره والحاصل انه لو كان احتياط شرعي لقام مقام القطع في كشف الواقع وترتب اثاره عليه (فالزام الشارع به) أي بالاحتياط (وان كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع) الذي هو موجب للتنجز وصحة العقوبة على المخالفة (الا انه) لا احتياط شرعي لنا اصلا ، اذ (لا نقول به في الشبهة البدوية) خلافا للاخباري (ولا يكون بنقلي في المقرونة بالعلم الاجمالي) اذ ثبت بحكم العقل وماورد من الشارع انما هو ارشاد إلى حكم العقل فالاحتياط الواجب ليس بشرعي والاحتياط الشرعي ليس بواجب (فافهم) يمكن ان يكون اشارة الى ان توهم قيام الاحتياط مقام القطع - كما ذكره المستشكل بقوله « لا يقال » - غير مختص بالاحتياط ، بل البراءة ايضا تقوم مقام القطع ، فانها تنفي التكليف والاحتياط يقبته ، وكذلك التخيير فانه قائم مقام القطع بالتخيير . والحاصل انه على موجب هذا التوهم لا اختصاص للاشكال بالاحتياط ، بل يمكن توهم قيام كل منها مقام القطع ، منتهاه ان البراءة قائمة مقام القطع بعدم التكليف ، والاحتياط قائم مقام القطع بالتكليف ، والتخيير قائم مقام القطع بالتخيير - فتدبر .
 (ثم لا يخفى ان دليل الاستصحاب ايضا) المنزل للشك منزلة القطع (لا يفي بقيامه) أي الاستصحاب (مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقا) صفتيا ام طريقيا

وان مثل « لا تنقض اليقين ، لا بد من ان يكون مسوقا اما بلحاظ المتيقن او بلحاظ نفس اليقين ، وما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل

جزءه أم كلا ، بل انما ينزل الاستصحاب منزلة القطع الطريقي المحض (وان مثل لا تنقض اليقين) بالشك (لا بد من ان يكون مسوقا إما بلحاظ المتيقن) فيكون استصحاب وجوب الصلاة - في مثال اذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصديق - موجبا للاتيان بالصلاة فقط ولا يكون موجبا للتصدق (أو بلحاظ نفس اليقين) حتى يكون معنى « لا تنقض » وجوب ترتيب آثار اليقين لا المتيقن ، فيكون استصحاب وجوب الصلاة موجبا للتصدق فقط لا للاتيان بالصلاة . وانما نقول بلزوم كون التنزيل بأحد الحافظين لما تقدم من استحالة الجمع بينهما في لحاظ واحد ، وانما نقول بالاول دون الثاني لظهور كون التنزيل بلحاظ الطريقية والكاشفية لا الموضوعية - كما سبق بيانه ثم ان المصنف « قده » في حاشيته على الرسائل بين وجهها لتصحيح تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل الامارة منزلة القطع بتنزيل واحد ، وكذلك بالنسبة الى تنزيل الاستصحاب منزلتها حتى ان يكون خبر العادل بوجوب الصلاة أو استصحاب وجوبها موجبا لترتيب آثار الواقع وهو وجوب الاتيان بالصلاة واثار القطع وهو وجوب التصديق . وحاصل ذلك الوجه : ان الدليل لو نزل مؤدى الامارة أو الاستصحاب منزلة الواقع فقد دل بالالتزام العرفي على تنزيل القطع بهذا الواقع الجملي منزلة القطع بالواقع الحقيقي ، فيكون دليل التنزيل دالا بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبالالتزام على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع ، فاذا قام خبر الواحد او الاستصحاب على وجوب الصلاة حصل القطع بالواقع التنزيلي فيلزم ترتيب آثار القطع بوجوب الصلاة ، ففي صورة القطع واقع حقيقي وقطع بالواقع الحقيقي ، وفي صورة قيام الامارة واقع تنزيلي - قائم مقام الواقع الحقيقي - وقطع بالواقع التنزيلي - قائم مقام القطع بالواقع الحقيقي ، والى هذا اشار بقوله : (وما ذكرنا في الحاشية) على الرسائل (في وجه تصحيح لحاظ واحد في تنزيل) للامارة والطريق والاستصحاب

منزلة الواقع والقطع وان دليل الاعتبار انما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع وانما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما ، وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة لا يخلو من تكلف بل تعسف فانه

(منزلة الواقع والقطع) حتى يترتب عليها آثار الواقع وآثار القطع (و) ذلك ببيان (ان دليل الاعتبار) الذي يعتبر الامارة ونحوها (انما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع) وهذا التنزيل بالدلالة المطابقة (وانما كان تنزيل القطع بالواقع التنزيلي (فيما له) أي للقطع (دخل في الموضوع) كمثل التصديق (بالملازمة) خير « وانما كان » ، فيكون هذا التنزيل بالدلالة الالتزامية للملازمة (بين تنزيلهما) أي المستصحب والمؤدى (و) بين (تنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبداً) اي القطع بالواقع التنزيلي (منزلة القطع بالواقع حقيقة) أي الواقع الحقيقي والحاصل انه إذا كان المؤدى نازلاً منزلة الواقع فالقطع بهذا المؤدى يكون نازلاً منزلة القطع بالواقع فيصح التنزيلان بتنزيل واحد (لا يخلو من تكلف بل تعسف) خبر قوله « وما ذكرناه في الحاشية » .

ثم ان وجه التكلف هو عدم الملازمة العرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبين تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع ، ووجه التعسف هو لزوم الدور الذي اشار اليه بقوله : (فانه) إذا كان الموضوع مركباً من جزئين بحيث كان الاثر مترتباً على هذا الموضوع المركب كالماء الكبر الذي هو موضوع للتطهير ، فان احرز الجزآن بالوجدان فلا اشكال ، وان احرز احدهما بالوجدان والجزء الآخر بالدليل - كما لو علم بالمائة هذا الماء وشك في كربيته فأجرى استصحاب الكرية أو قامت البيينة عليها - فلا اشكال ايضاً ، اما لو شك في كلا الجزئين ففيه تفصيل ، وهوانه إذا كان كل من الجزئين محرزاً بتنزيل في عرض تنزيل الجزء الاخر إما شمول دليل واحد لكليهما كما في شمول لانتقاص المشكوك المائبة والكرية ، أو بدليلين كما لو قامت البيينة على المائبة والاستصحاب على الكرية فلا اشكال ، واما إذا كان التنزيلان طولياً بان كان تنزيل احد الجزئين مستلزماً

لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع او قيده بما هو كذلك بلحاظ اثره الا فيما كان ،

لتنزيل الجزء الاخر فلا يصح التنزيل ، للزومه الدور حينئذ في مقام دلالة الدليل ، فان اجراء الاصل أو الامارة - لاحراز الجز الاول - متوقف على كون هذا الجزء ذا أثر لما تبين في موضعه من عدم اجرائها فيما لا أثر له ، وكون هذا الجزء ذا اثر يتوقف على وجود الجزء الاخر ، إذ ما لم يجتمع الجزئان لم يتحقق المركب الذي هو ذو أثر ، ووجود الجزء الاخر متوقف على اجراء الاصل أو الامارة - لفرض ان الجزء الثاني يثبت بالجزء الاول المفاد للاصل والامارة للملازمة بينهما - وهو دور ظاهر . مثلاً : إذا كان الأثر لمقطوع الحربة فاستصحاب الحربة متوقف على كونه ذا أثر ، وكونه ذا أثر متوقف على ثبوت الجزء الاخر الذي هو القطع بالخر التبعدي ، وثبوت القطع بالخر التبعدي موقوف على اجراء الاستصحاب في الخمر ، فأجراء الاستصحاب في الخمر موقوف على اجراء الاستصحاب في الخمر بالواسطة ، فهو دور مضمر .

وبهذا تبين ان الموضوع المركب أو المقيد على اربعة أنحاء : الاول ما احرز الجزئان أو المشروط والشرط بالوجدان . الثاني ما احرز بالتعبد لكن كان التعبد بكل في عرض التعبد بالآخر . الثالث ما احرز احدهما بالوجدان والآخر بالتعبد ، ولا اشكال في هذه الثلاثة . الرابع ما احرز بالتبعدي ولكن كان التعبد باحدهما في عرض التعبد بالآخر ، وهذا مستلزم للدور . وما نحن فيه من تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع من قبيل القسم الرابع ، فلا يعقل هذا النحو من تنزيل .

والى هذا اشار بقوله : فانه (لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع فيما كان مركباً (أو قيده) فيما كان مقيداً (بما هو كذلك) أي بما هو جزء الموضوع او قيده ، مقابل ما لو كان لهذا القيد أو الجزء أثر مستقل اخر غير المرتب عليه بما هو جزء أو قيد (بلحاظ اثره) متعلق بقوله « لا يكاد يصح تنزيل » (الا فيما كان

جزؤه الاخر او ذاته محرزاً بالوجدان او تنزيهه في عرضه ، فلا يكاد يكون دليل الامارة او الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الاخر فيما لم يكن محرزاً حقيقة ، وفيما لم يكن دليل على تنزيلها بالمطابقة ، كما فيما نحن فيه على ما عرفت لم يكن دليل الامارة دليلاً عليه اصلاً ، فان دلالاته على تنزيل المؤدى

جزؤه الاخر) فيما كان مركباً (أو ذاته) فيما كان مقيداً (محرزاً بالوجدان) كما تقدم في القسم الثالث (أو) كان (تنزيهه) أي تنزيل الجزء الاخر (في عرضه) أي في عرض تنزيل الجزء الاول - كما تقدم في القسم الثاني . واما القسم الاول ففي كمال الوضوح ، واما القسم الرابع (فلا) يعقل ، اذ لا (يكاد يكون دليل الامارة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع) أو ذاته ، فانه (ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الاخر) أو قيده في عرض هذا التنزيل (فيما لم يكن) ذلك الجزء الاخر أو القيد (محرزاً حقيقة) بالوجدان (وفيما لم يكن دليل على تنزيلها) معاً (بالمطابقة كما فيما نحن فيه) مما كان الموضوع للحكم هو القطع بالشيء (على ما عرفت ، لم يكن دليل الامارة دليلاً عليه) أي على تنزيل الجزء الاول (اصلاً) . والحاصل ان دليل الامارة والاستصحاب لا يكون دليلاً على تنزيل جزء الموضوع وذاته إذا لم يكن هناك احد هذه الثلاثة : الاول دليل اخر على تنزيل الجزء الثاني أو القيد منزلة الواقع ، الثاني احراز الجزء الثاني أو القيد بالوجدان ، الثالث شمول دليل التنزيل لسكلا الجزئين أو المقيد والقيد في عرض واحد .

اقول : من المظنون عدم استقامة العبارة ، اذ قوله « لم يكن دليل الامارة دليلاً عليه » لا يرتبط بما قبله اعراباً ، فيحتمل سقوط كلمة « فانه » قبل قوله « ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الاخر » كما زدناها في الشرح .

وكيف كان فأما قلنا بعدم صحة القسم الرابع لاستلزامه الدور (فان دلالاته)

أي دلالة دليل الامارة أو الاصل (على تنزيل المؤدى) منزلة الواقع - كتعزيز

تتوقف على دلالاته على تنزيل القطع بالملازمة ، ولا دلالة له كذلك الا بعد دلالاته على تنزيل المؤدى ، فان الملازمة انما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى فتأمل جيداً فانه لا يخلو عن دقة . ثم لا يذهب عليك ان هذا لو تم لهم ولا اختصاص له بما اذا كان القطع

الحجر المستصحب منزلة الحجر الواقعي - (تتوقف على دلالاته) أي دليل الامارة أو الاصل (على تنزيل القطع) بالمؤدى منزلة القطع بالواقع ، بأن ينزل القطع بالحجر المستصحب منزلة القطع بالحجر الواقعي (بالملازمة) بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبين تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع ، والجار متعلق بقوله « على دلالاته » (ولا دلالة له) أي لدليل التنزيل (كذلك) أي على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع (الا بعد دلالاته على تنزيل المؤدى) منزلة الواقع (فان الملازمة انما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع) هذا تمليل لقوله « ولا دلالة له كذلك الا بعد » الخ . وحاصله انه لو لا تنزيل المؤدى منزلة الواقع لم يكن معنى لتنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع .

وفي بعض النسخ مكان « فان الملازمة » هذه العبارة : فان الملازمة انما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي والقطع بالموضوع الحقيقي ، وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التمبدي اولا بدليل الامارة لا قطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع - انتهى . (كما لا يخفى فتأمل جيداً فانه لا يخلو عن دقة) فان تنزيل القطع بالحجر التمبدي منزلة القطع بالحجر الحقيقي يتوقف على تنزيل الحجر المستصحب منزلة الحجر الواقعي .

(ثم لا يذهب عليك ان هذا) التوجيه الذي ذكرناه في الحاشية لتصحيح تنزيل الخبر الواحد مثلاً منزلة القطع الطريق الموضوعي (لو تم لهم) جميع اقسام القطع الموضوعي (ولا اختصاص له) أي لهذا التوجيه بما (اذا كان القطع) الموضوعي

مأخوذاً على نحو الكشف (الامر الرابع) لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور و لا مثله للزوم اجتماع المثليين ولا ضده للزوم اجتماع الضدين . نعم يصح اخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة اخرى منه او مثله

(مأخوذاً على نحو الكشف) بل يشمل المأخوذ على نحو الصفية .

(الامر الرابع) في بيان القطع والظن الدخيلين في الموضوع (لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم) كأن يقول : اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة وجب عليك اقامتها - بحيث يكون لوجوب المأخوذ متعلقاً للقطع وحكامه واحداً (للزوم الدور) إذا القطع بالوجوب متوقف على الوجوب ، فلو توقف الوجوب على القطع دار .

(و) كذا (لا) يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع (مثله) أي مثل ذلك الحكم ، كأن يقول « إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة وجب عليك اقامتها بوجوب مثل ذلك الوجوب » بحيث يكون الوجوب المأخوذ متعلقاً للقطع بمائلا للوجوب المعمول حكاه (للزوم اجتماع المثليين) في موضوع واحد لانه يستلزم ان تكون صلاة الجمعة واجبة بوجوبين : وجوب قبل تعلق القطع ، ووجوب بعد تعلقه (و) كذا (لا) يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع (ضده) أي ضد ذلك الحكم ، كأن يقول « إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة حرم عليك اقامتها » (للزوم اجتماع الضدين) فيلزم ان تكون صلاة الجمعة واجبة ومحرمه .

(نعم يصح اخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة اخرى منه) أي من ذلك الحكم ، بأن يكون القطع بالمرتبة السابقة موجبا لفعالية الحكم ، كأن يقول « اذا قطعت بالوجوب الانشائي للجمعة وجب عليك » (أو مثله) كأن يقول « إذا قطعت بالوجوب الانشائي وجب عليك فعلا » والفرق بينه وبين سابقه ان في الاول يصير نفس الوجوب الانشائي فعليا ، بخلاف هذا فان الوجوب الفعلي غير الوجوب الانشائي

او ضده ، واما الظن بالحكم فهو - وان كان كالقطع في عدم جواز اخذه في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون - الا انه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة كان جعل حكم اخر في مورده مثل الحكم المظنون او ضده بمكان من الامكان . ان قلت :

(او ضده) كأن يقول « إذا قطعت بالوجوب الانشائي حرم عليك » .

قال العلامة القمي « ره » : لا يخفى عليك ان هذا وان لم يستلزم اجتماع الحكمين في المرتبة المتأخرة - أي المرتبة الفعلية - الا انه يلزم ذلك اجتماع الحكمين في تلك المرتبة التي تعلق بها القطع ، إذ الحكم الواصل إلى المرتبة الفعلية لا بد ان يترقي من تلك المرتبة ، فاجتماعها في تلك المرتبة اجتماع المثلين أو الضدين - انتهى .

(واما الظن بالحكم فهو - وان كان كالقطع في عدم جواز اخذه في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون -) فلا يصح ان يقال : إذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة وجبت عليك بذلك الوجوب المظنون ، وذلك لاستلزامه الدور بالقتريب الذي ذكرناه في القطع ، إذ الوجوب الواحد لا يمكن ان يكون متعلقا للظن وحكامه (إلا انه لما كان معه) أي مع الظن بالحكم (مرتبة الحكم الظاهري محفوظة) بحيث يمكن جعل الحكم الظاهري في حال الظن بالحكم الواقعي بخلاف القطع بالحكم الواقعي فانه إذا قطع بالحكم الواقعي لم يعقل جعل الحكم الظاهري على خلافه (كان جعل حكم اخر في مورده) أي مورد الظن بالحكم الواقعي ، سواء كان الحكم المجهول (مثل الحكم المظنون) كأن يقال : إذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة وجبت عليك بوجوب مماثل للوجوب المظنون (او ضده) كأن يقال : إذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة حرمت عليك (بمكان من الامكان) ولا يلزم اجتماع المثلين أو الضدين ، لان الحكم المتعلق للظن في مرتبة الواقع والحكم المأخوذ في موضوعه الظن في مرتبة الظاهر ، واجتماع الضدين والمثلين انما يمتنع في موضوع واحد كما لا يخفى (ان قلت :) ما ذكرتم من امكان اخذ الظن بالحكم في موضوع حكم مثله أو ضده انما يصح إذا كان الظن المأخوذ في الموضوع متعلقا بغير ما تعلق به الحكم

ان كان الحكم المتعلق به الظن فعليا ايضا - بأن يكون الظن متعلقا بالحكم الفعلي لا يمكن اخذه في موضوع حكم فعلي اخر مثله او ضده لاستلزامه الظن باجتماع الضدين او المثلين، وانما يصح اخذه في موضوع حكم اخر كما في القطع طابق النعل بالنعل . قلت :

المرتب على الظن ، كأن يكون الظن بالحكم الواقعي مأخوذاً في موضوع حكم فعلي مماثل للحكم المظنون أو مفاد له ، كأن يقال : إذا ظننت بالوجوب الواقعي وجب عليك فعلا أو حرم عليك فعلا . والحاصل ان ذلك جائز مع اختلاف المرتبة ، اما مع اتحاد المرتبة فلا ذ (ان كان الحكم المتعلق به الظن فعليا ايضا) كالحكم المرتب على الظن (بأن يكون الظن متعلقا بالحكم الفعلي) ذ (لا يمكن اخذه في موضوع حكم فعلي اخر مثله او ضده) فلا يمكن ان يقال : إذا ظننت بالوجوب الفعلي لصلاة الجمعة فهي عليك واجبة أو محرمة فعلا (لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين) فان المكلف يظن حينئذ ان المولى حكم بحكمين فعليين - مثلين أو ضدين - في موضوع واحد ، والظن باجتماع المثلين أو الضدين كالقطع باجتماعها في لزوم ان يكون المولى عابثا أو مناقضا في نظر العبد ، بل قد تقرر في موضعه ان احتمال اجتماع الضدين أو المثلين كالقطع بذلك في الاستحالة ، فلا يصح العمولى ان يفعل هذا الفعل (وانما يصح اخذه) اي اخذ الظن بالحكم (في موضوع حكم اخر) كأن يقول : إذا ظننت بوجوب الجمعة فعلا وجب عليك التصديق أو حرم عليك ذلك (كما في القطع طابق النعل بالنعل) والقذة بالقذة .

(قلت) : للحكم الفعلي مرتبتان : الاولى الفعلي غير التام ، والثانية الفعلي التام فالظن كالقطع بالنسبة الى الفعلي التام فكالاتا يمكن اخذ القطع بالحكم الفعلي في موضوع مثله أو ضده كذلك لا يمكن اخذ الظن بالحكم الفعلي التام في موضوع مثله أو ضده، واما الفعلي غير التام فيمكن اخذ الظن به في موضوع الحكم الفعلي مثله أو ضده بيان ذلك: ان الحكم الفعلي عبارة عما يصدق معه هذه القضية - اعني ما لو علم لمتجز ولا يثب على موافقته ووعوقب على مخالفته -

يمكن ان يكون الحكم فعليا - بمعنى انه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة ومع ذلك لا يجب على الحاكم دفع عذر المكلف برفع جهله - لو امكن او بجعل لزوم الاحتياط عليه

ثم ان الفعلي بهذا المعنى ينقسم الى قسمين : « الاول » ما تكون المصلحة فيه قوية جداً بحيث يزيح المولى علل المكلف ، بأن يرفع جميع الموانع الحاصلة فيذبه المكلف ويوجب عليه الاحتياط تحفظاً على الواقع ، كالشبهة البدوية في الدماء والفروج مثلاً ، وهذا يسمى بالفعلي التام . « الثاني » ما لا تكون المصلحة فيه كذلك فلا يرفع المولى العذر ولا يوجب الاحتياط ، بل تقتضى المصلحة بجعل اصل أو امانة يؤديان اليه تارة والى ضده اخرى ، كالشبهة البدوية في سائر الاشياء مثلاً ، وهذا يسمى بالفعلي غير التام ، وليس بالنسبة الى هذا القسم من الحكم ارادة وكراهية فعلية من المولى حتى يلزم اجتماع الضدين أو المثلين ، وليس كالانشائي الصرف حتى لا ينجز حتى بعد تعلق العلم بل هو واسطة بين الانشائي المحض وبين الفعلي التام .

اذا عرفت هذا قلنا : الظن بالفعلي التام لا يمكن ان يؤخذ موضوعاً لحكم مثله أو ضده - كما ذكر في الايراد - لان تعلق الارادة والكرهية بهذا الفعلي ينافي تعلق ارادة او كراهية اخرى به ، ولو كان تعلق الارادتين أو ارادة وكرهية في نظر المكلف لظنه بالفعلية التامة ، اذ كما يتمتع اجتماعها واقعا يتمتع ظناً - كما تقدم واما الظن بالحكم الفعلي غير التام فيمكن ان يؤخذ في موضوع مثله أو ضده كما اشار اليه بقوله : (يمكن ان يكون الحكم فعليا - بمعنى انه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال) الذي ليس بحيث يجب على المولى رفع عذر المكلف برفع جهله أو ايجاب الاحتياط عليه تحفظاً على الواقع (لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة) وعلى موافقته المثوبة (ومع ذلك) الذي ذكر من انه لو تعلق به العلم لتنجز (لا يجب على) المولى (الحاكم) بهذا الحكم الفعلي (دفع عذر المكلف برفع جهله - لو امكن) رفع جهله (أو بجعل لزوم الاحتياط عليه) تحفظاً على

فيما أمكن ، بل يجوز جعل اصل او امارة مؤدية اليه تارة والى ضده اخرى ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم اخر مثله او ضده كما لا يخفى فافهم ان قلت : كيف يمكن ذلك وهل هو الا انه يكون مستلزما لاجتماع المثليين او الضدين . قلت : لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذلك المعنى ، اى لو قطع به من باب الاتفاق لتتجز مع حكم اخر فعلى في مورده بمقتضى الاصل او الامارة

الواقع (فيما يمكن) الاحتياط ، كغير مورد دوران الامر بين المحذورين (بل يجوز) مع عدم رفع عذره وعدم جعل الاحتياط عليه (جعل اصل أو امارة مؤدية اليه) إلى ذلك الفعلي (تارة والى ضده اخرى) ووجه الترتي انه قد يكله المولى الى الاصول العقلية بلا تصرف جديد ، وهذا اهون من جعل الاصل كما لا يخفى . وكيف كان فلا يلزم اجتماع الضدين أو المثليين فيما لو جعل الظن بالحكم الفعلي غير التام موضوعا لحكم فعلى مماثلا أو مضادا .

(ولا يكاد يمكن مع القطع به) أي بالحكم الفعلي (جعل حكم اخر مثله أو ضده كما لا يخفى) إذ ليس مع العلم مرتبة الحكم الظاهري محفوظا ، فيلزم من جعل الحكم مع قطع العبد ان يكون المولى قد عرض نفسه بكونه عابثا أو مناقضا في نظر العبد ، وان لم يكن في الواقع كذلك لكون قطع العبد جهلا سركما (فافهم) .

(ان قلت : كيف يمكن ذلك) الذي ذكرتم من صحة جعل امارة أو اصل في مورد الحكم الفعلي (وهل هو) الجمل (إلا انه يكون مستلزما لاجتماع الحكمين الفعليين) المثليين (في مورد الموافقة) أو الضدين (في مورد المخالفة .

(قلت) : لا يجتمع الحكمان الفعلان مماثلا أو مضادا إذا كانا تامين ، ولكن (لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذلك المعنى) الذي تقدم انه غير تام (أي لو قطع به من باب الاتفاق) بدون عناية من المولى لرفع جهل المكلف أو ايجاب الاحتياط عليه (لتتجز مع حكم اخر فعلى في مورده بمقتضى الاصل أو الامارة) لعدم استلزامه اجتماع ارادتين أو ارادة وكراهة ، فان الفعلي غير التام بمقتضى الواقع

او دليل اخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص به على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي . (الامر الخامس) هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته عملاً يقتضى موافقته التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً كما هو اللازم في الاصول الدينية والامور الاعتقادية ، بحيث كان له امثالان واطاعتان : احدهما بحسب القلب والجنان ، والاخرى بحسب العمل بالاركان فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً او لا يقتضى فلا يستحق العقوبة عليه .

لا ينافي الفعلي التام بمقتضى الامارة والاصل (او) بمقتضى دليل اخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص به) أى بهذا الحكم .

والحاصل ان الحكم الفعلي غير التام لا ينافي حكم الاصل ولا حكماً اخذ في موضوعه الظن بالحكم الواقعي الفعلي غير التام (على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي) انشاء الله تعالى .

(الامر الخامس) في ان العلم بالتكليف هل يقتضى الموافقة الالتزامية ام لا ؟

(هل تنجز التكليف بالقطع) أو بغيره من الامارات والاصول المعتبرة (كما يقتضى موافقته عملاً) بأن يأتي بالواجب ويترك المحرم (يقتضى موافقته التزاماً) بأن يعقد قلبه على ان الشيء الفلاني واجب والشيء الفلاني محرم (والتسليم له اعتقاداً وانقياداً كما هو) أي الانقياد وعقد القلب (اللازم الاصول الدينية والامور الاعتقادية بحيث كان له) أي للحكم المقطوع به (امثالان واطاعتان : احدهما بحسب القلب والجنان والاخرى بحسب العمل بالاركان) وكذلك معصيتان ومخالفتان بحيث ينفك كل منهما عن الاخرى (فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً) كأن بني عدم حرمة الخمر (ولو مع الموافقة عملاً) بأن لم يشرب وبالعكس ، بأن بني على الحرمة واسكن شرها (أو لا يقتضى) تنجز التكليف الموافقة الالتزامية (فلا يستحق العقوبة عليه)

بل إنما يستحقها على المخالفة العملية ، الحق هو الثاني لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة والعصيان بذلك واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لامر سيده الا المثوبة دون العقوبة ، ولو لم يكن متسلماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له ، وان كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده لعدم اتصافه بما يليق ان يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها ، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره او نهيها التزاماً مع موافقته عملاً كما لا يخفى ،

أي على عدم الموافقة (بل إنما يستحقها على المخالفة العملية) وكذا لا يستحق المثوبة على الالتزام بل على الاطاعة فقط (الحق هو الثاني لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة والعصيان بذلك) الثاني الذي كان عبارة عن عدم وجوب الموافقة الالتزامية (و) ذلك لـ (استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده الا المثوبة دون العقوبة ، ولو لم يكن) عقد قلبه على ذلك فلم يكن (متسلماً وملتزماً) قلباً (به ومعتقداً ومنقاداً) جناناً (له ، وان كان ذلك) أي عدم التسليم والانقياد قلباً (يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده) المطلع على قلبه (لعدم اتصافه بما يليق ان يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها) قلباً .

(وهذا) الذي ذكر من ايجابه التنقيص وانحطاط الدرجة (غير استحقاق العقوبة على مخالفته) الذي هو محل البحث الآن (لأمره أو نهيها التزاماً مع موافقته عملاً كما لا يخفى) .

ولكن الانصاف لزوم الالتزام شرطاً للآيات والروايات الكثيرة المشعرة أو المصرحة ، منها قوله تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكوك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » فانها صريحة في عدم ايمان من يجد في نفسه حرجاً من قضاء الرسول ولو كان يوافق عملاً فكيف بمن لا يلتزم اصلاً به ، ومنها قوله تعالى « يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على

ثم لا يذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية لو كان المكلف متمكنا منها تجب - ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملا ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك ايضا لامتناعها ، كما اذا علم اجمالا بوجود شيء او حرمة

رسوله والكتاب الذي ازل من قبل « ومن المعلوم ان الايمان بالكتاب عبارة عن الالتزام باحكامها اصولا وفروعا .

ومنها ما عن ابي عبد الله عليه السلام انه تلا الآية الاولى فقال : لو ان قوما عبدوا الله ووجدوه ثم قالوا لشيء صنعه رسول الله « ص » لو صنع كذا وكذا أو وجدوا ذلك في انفسهم كانوا بذلك مشركين ، ثم تلا الآية ثانيا وقال : هو التسليم في الامور .
ومنها ما عن ابي بصير قال : سألت ابا عبد الله عن قول الله عز وجل « ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما » قال : الصلاة عليه والتسليم له في كل شيء جاء به . ومن المعلوم ان احداً لو قال انا لا ألتمز بأحكام النبي « ص » ولكن أوافقهم عملا لم يكن ممن يسلم له « ص » .

ومنها ما عن ابي جعفر « ع » في قوله « فلا وربك » الآية ، قال : التسليم الرضا والقبول بقضاء . . . الى غير ذلك من الاخبار المتواترة في هذه المضامين التي يجدها الطالب في باب ان حديثهم عليهم السلام صعب مستصعب في الجلد الاول من كتاب البحار ، مضافا إلى ما قامت عليه الضرورة من وجوب الالتزام شرعا بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

(ثم لا يذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية) كما هو الحق عندنا (لو كان المكلف متمكنا منها تجب - ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملا ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك) عملا (ايضا لامتناعها) أي المخالفة العملية والموافقة العملية (كما إذا علم اجمالا بوجود شيء أو حرمة) فإنه لا يتمكن من الموافقة العملية لعدم امكان اجتماع النقيضين - أي كونه فاعلا وتاركا - ولا

للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا ، والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت وان لم يعلم انه الوجوب او الحرمة . وان ابيت الا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعا ، فان محذور الالتزام بضد التكليف - عقلا - ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة ، مع ضرورة ان التكليف

المخالفة العملية القطعية لعدم امكان ارتفاع النقيضين - أي كونه غير فاعل وغير تارك . ولا يخفى ان في العبارة تسامحا ، اذ لا يمقل المخالفة القطعية في صورة دوران الامر بين المحذورين حتى يقال : يحرم أو لا يحرم ، والمعنى انه لا يمكن الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية نعم يمكن ان يكون المثال بالدوران للاول ويكون مثال الثاني هو اطراف الشبهة غيرا لمحصورة على القول بجواز ارتكاب جميع الاطراف تدريجيا - فتأمل .

والحاصل انه لا تلازم بين الموافقتين العملية والالتزامية ، فربما لا يمكن الموافقة العملية مع امكان الموافقة الالتزامية فتجب (للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا والانقياد له والاعتقاد به) اجمالا (بما هو الواقع والثابت وان لم يعلم انه) أي الواقع (الوجوب أو الحرمة) معيناً .

(وان ابيت إلا عن لزوم الالتزام به) أي بالحكم (بخصوص عنوانه) حتى لا يكفي الالتزام الاجمالي (لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة) وعليه فيقع التلازم بين العمل والالتزام ، فحيث امكنت الموافقة العملية امكنت الالتزامية وبالعكس . (و) ان قلت : كما يكون الشخص إما فاعلا واما تاركا فأى مانع من ان يلتزم اما بالفعل أو بالتارك .

قلت : لو لم يعلم (لما وجب عليه الالتزام بواحد) من الفعل والتارك (قطعاً فان محذور الالتزام بضد التكليف - عقلا - ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة) الا ان يقال : بأن الالتزام بأحدهما موافقة احتمالية وعدم الالتزام بهامخالفة قطعية ، والموافقة الاحتمالية اقرب عقلا من المخالفة القطعية (مع ضرورة ان التكليف

لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكند يقتضى الا الالتزام بنفسه عينا لا الالتزام به او بضده تخييراً . ومن هنا انقده انه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول الحكيمية او الموضوعية في اطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه ،

لو قيل باقتضائه للالتزام (القلبي) لم يكند يقتضى إلا الالتزام بنفسه عينا لا الالتزام به أو بضده تخييراً) في ظرف الجهل .

(ومن هنا) الذي ذكرنا من ان لزوم الالتزام - لو قيل به - انما يكون في مورد يكون التكليف معلوماً ، لا ما إذا كان التكليف مردهاً (انقده انه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول الحكيمية) كأصل البراءة (او الموضوعية) كأصل عدم تعلق النذر بالفعل فيما لو شك في انه نذر فعله ام لا (في اطراف العلم) الاجمالي (لو كانت) تلك الاصول (جارية مع قطع النظر عنه) أي عن لزوم الالتزام (فافهم) .

توضيح المقام : ان الشيخ قدس سره فرق بين الاصول الحكيمية والاصول الموضوعية ، بناءً على لزوم الالتزام بالحكم بأن الاصول الحكيمية لا تجرى في اطراف العلم لان جريانها موجب للمخالفة العملية ، بخلاف الاصول الموضوعية فانها تجري وتخرج مجراها عن تحت وجوب الالتزام ، فقال ما لفظه : ان الاصول في الموضوعات حاكمة على ادلة التكليف ، فان البناء على عدم تحريم المرأة لاجل البناء بحكم الاصل على عدم تعلق الحلف بترك وطئها ، فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطئ من حلف على ترك وطئها ، وكذا الحكم بعدم وجوب وطئها لاجل البناء على عدم الحلف على وطئها ، فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطئ من حلف على وطئها ، وهذا بخلاف الشبهة الحكيمية فان الاصل فيها معارض نفس الحكم المعلوم بالاجمالي ، وليس مخرجاً لمجرها عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع - انتهى - والمصنف « ره » اشار إلى عدم الفرق ، لان لزوم الالتزام لو قيل به فاعلم هو في مورد معلومية الحكم ،

كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه ايضاً الا على وجه دائر ، لان جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها وهو موقوف على جريانها - حسب الفرض -

اما مع عدم معلوميته فلا يجب الالتزام . نعم لا تجرى الاصول في مورد العلم الاجمالي لمنافاتها للعلم ، ولهذا قال « ره » لو كانت جارية مع قطع النظر عنه .

ثم انه اشار إلى اشكال ثان على الشيخ « ره » القائل بأن الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي فلا موضوع للزوم الالتزام ، بقوله : « كما لا يدفع بها » أي بالاصول « محذور عدم الالتزام به » أي بالتكليف - لو كان الالتزام واجبا حتى في صورة عدم العلم بالتكليف معينا - « بل الالتزام بخلافه » أي بخلاف التكليف ، فان البناء على عدم وجوب الوطى وعدم حرمة عبارة اخرى عن الالتزام بخلاف التكليف لانه يعلم بأحدهما قطعا « لو قيل بالمحذور فيه » أي في عدم الالتزام « حيثئذ » اي حين كان التكليف مردداً « ايضاً » كما قيل بالمحذور فيما كان التكليف معينا « الا على وجه دائر » .

والحاصل انه لو قلنا بلزوم الالتزام مطلقا حتى فيما كان التكليف مردداً فاجراء الاصل في الاطراف لا يرفع حكم العقل بوجوب الالتزام - كما التزم به الشيخ « ره » لانه لو كان جريان الاصل موجبا لرفع حكم العقل بلزوم الالتزام لزم الدور « لان جريانها » أي الاصول « موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم » صفة عدم الالتزام « من جريانها وهو » أي عدم المحذور « موقوف على جريانها - حسب الفرض - » لان المفروض ان جريان الاصل لمحذور عدم الالتزام .

توضيحه : ان الاصل انما يجرى في الاطراف اذا لم يكن في عدم الالتزام محذور اذ لو كان في عدم الالتزام محذور لم يجر الاصل لسكونه لغواً حيثئذ ، فاذا اريد اثبات عدم المحذور في عدم الالتزام بالاصل لزم الدور ، فالأصل يتوقف على عدم المحذور وعدم المحذور قد يتوقف على الاصل وهو دور صريح . اقول : في

اللهم الا ان يقال : ان استقلال العقل بالمحذور فيه انما يكون فيما اذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام والاقترحام في الاطراف ، ومعه لا محذور فيه بل ولا في الالتزام بحكم اخر ، الا ان الشأن حينئذ في جواز جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي مع عدم ترتب اثر عملي عليها مع انها احكام عملية كسائر الاحكام الفرعية . مضافا الى عدم شمول ادلتها لاطرافه ،

بعض النسخ هكذا « كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام » به .

(اللهم إلا ان يقال) في بيان عدم استلزام جريان الاصل للدور : (ان استقلال العقل بالمحذور فيه) أي في عدم الالتزام - سواء علم التكليف تفصيلا ام اجمالا - (انما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام والاقترحام في الاطراف ومعه) أي مع وجود الترخيص (لا محذور فيه) أي في عدم الالتزام (بل ولا) محذور (في الالتزام بحكم اخر) فعلى بمقتضى الاصل مفاير للحكم الواقعي المعلوم اجمالا ، فالعلم التفصيلي علة تامة للالتزام بحيث لا يجوز عدم الالتزام في صورة العلم التفصيلي ، واما العلم الاجمالي فليس الا مقتضيا ، فاذا حدث المانع بجريان الاصول فلا يلزم الالتزام (إلا ان الشأن) أي الكلام (حينئذ) أي حين تردد الواقع (في جواز جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي) فوجوب الالتزام - وان لم يكن مانعا من جريان الاصول - إلا انها في نفسها لا تجرى في اطراف العلم (مع عدم ترتب اثر عملي عليها) أي على الاصول الجارية في اطراف العلم (مع) وضوح (انها احكام عملية كسائر الاحكام الفرعية) ووجه عدم ترتب الاثر واضح ، اذ لا وجوب للالتزام في اطراف العلم - على ما اختاره المصنف « ره » - حتى يكون اثر الجريان عدم الالتزام ، ولا يفيد الجريان شيئا لان المكلف لا يخلو من الفعل او الترك ، وهذا بخلاف الشبهة البدوية فان جريان الاصل موجب لنفي الاحتياط .

(مضافا الى عدم شمول ادلتها) أي ادلة الاصول (لا طرفه) أي اطراف

للزوم التناقض في مدلوها على تقدير شمولها ، كما ادعاه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه وان كان محل تأمل ونظر فتدبر جيداً . (الامر السادس) لاتفاوت في نظر العقل اصلاً - فيما يترتب على القطع من الاثار عقلا بين ان يكون حاصلها بنحو متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه او غير متعارف لا ينبغي حصوله منه ، كما هو الحال غالباً في القطاع .

العلم الاجمالي (للزوم التناقض في مدلوها) أي مدلول الادلة (على تقدير شمولها كما ادعاه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه) بتقريب انه لو شمل مثل قوله عليه السلام : « كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه » لاطراف العلم ، بأن كان كل واحد من المشتبهين داخل في صدر الرواية لكونه مشكوك الحرمة لزم ان يكون حلالاً للشك في حرمة وحراماً للعلم الاجمالي بالحرمة فيشملة الذيل ، وكذلك شمل دليل الاستصحاب لاطراف العلم (وان كان) ما ذكره الشيخ « ره » (محل تأمل ونظر) لا مكان ان يكون فعلية الاحكام الواقعية موقوفة على العلم التفصيلي ، ويكون حال العلم الاجمالي حال الشبهة البدوية كما التزموا به في مورد الشبهة غير المحصورة ، فانه مع العلم الاجمالي بوجود الحكم قد اذن الشارع بارتكاب الاطراف - كما سيأتي توضيحه انشاء الله (فتدبر جيداً) يمكن ان يكون اشارة الى عدم صحة قوله « مع عدم ترتب اثر عملي عليها » لما اشار اليه في هامش قوله « الا ان الشأن حينئذ » بما لفظه : والتحقيق جريانها لعدم اعتبار شيء في ذلك عدا قابلية المورد للحكم اثباتاً ونفيًا ، فالاصل الحكمي يقبته الحكم تارة كأصالة الاباحة وينفيه اخرى كاستصحاب عدم الحرمة والوجوب فيما دار بينهما فتأمل جيداً - انتهى (الامر السادس) في بيان حجية جميع اقسام القطع (لا تفاوت في نظر العقل اصلاً - فيما يترتب على القطع من الاثار عقلا) من تنجيز التكليف وكونه منجزاً ومعدراً وغير ذلك (بين ان يكون حاصلها بنحو متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه أو) من سبب (غير متعارف) بحيث (لا ينبغي حصوله منه ، كما هو الحال غالباً في القطاع) وهو الذي له حالة وجدانية تورث كثرة قطعه .

ضرورة ان العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله ، صحة مواخذة قاطمه على مخالفته وعدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك وعدم صحة المواخذة مع القطع بخلافه وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك ولو مع التفاته الى كيفية حصوله . نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعا والمتبع في عمومه وخصوصه

ولا يخفى ان كثير القطع الذي يكثُر قطعه بسبب كثرة اطلاعه على موجبات والقطع ليس كالقطع المبحوث عنه ، ويمكن ان يكون قوله « غالبا » اشارة إلى اخراجه ، وان كان الاقرب ارادة اخراج القطع الذي حصل للقطع من الاسباب المتعارفة وكيف كان فالقطع حجة مطلقا (ضرورة ان العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله ، و) كذا يرى (صحة مواخذة قاطمه على مخالفته) عصيانا لو وافق الواقع وتجريا لو خالفه (وعدم صحة الاعتذار عنها) أي عن المخالفة (بأنه) أي القطع (حصل كذلك) من سبب غير عادي ، فلهذا لم ارتب عليه الاثر (وعدم صحة المواخذة مع القطع بخلافه) أي لو حصل له القطع بخلاف الواقع فعمل على طبق قطعه (وعدم حسن الاحتجاج) من المولى (عليه) أي على العبد (بذلك) بأن يقول له : خالفت الواقع بسبب قطعك الحاصل من اسباب غير متعارفة (ولو مع التفاته) أي العبد (إلى كيفية حصوله) وانه من سبب غير متعارف . نعم إذا حصل له القطع مع النهي عن سلوك طريقه صح عقابه ، من غير فرق بين القطع وغيره لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار . والحاصل ان القطع الطريقي لا يتفاوت فيه الحال اصلا .

(نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعا) أو التزاما كأن ينذر انه إذا حصل له القطع بوجود ولده - بسبب كتابه - ان يعطى الفقير شيئا فإنه إذا حصل له القطع بواسطة المخبر لم يلزم كما لا يخفى (والمتبع في عمومه وخصوصه) بأن المأخوذ في الموضوع عام حتى يشمل القطع من أي سبب كان ، أو خاص بما إذا

دلالة دليله في كل مورد ، فر بما يدل على اختصاصه بقسم في مورد وعدم اختصاصه به في اخر على اختلاف الادلة واختلاف المقامات بحسب مناسبات الاحكام والموضوعات و غيرها من الامارات . وبالجملة القطع فيما كان موضوعا عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع ولا من حيث المورد ولا من حيث السبب لا عقلا وهو واضح ولا شرعا لماعرفت من انه لا تناله يد الجعل نفيًا ولا اثباتًا وان نسب الى بعض الاخباريين الا انه لا اعتبار بما اذا كان بمقدمات عقلية ، لان مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة ، بل تشهد بكذبها

حصل من السبب الفلاني (دلالة دليله) المأخوذ فيه القطع موضوعا (في كل مورد ، فر بما يدل) الدليل (على اختصاصه) أي القطع المأخوذ في الموضوع (بقسم في مورد وعدم اختصاصه به في) مورد (اخر على اختلاف الادلة واختلاف المقامات) وبالجملة فأخذ القطع في الموضوع عموما أو خصوصا قد يفهم (بحسب مناسبات الاحكام والموضوعات و) قد يفهم بحسب (غيرها) أي غير هذه المناسبات (من) سائر (الامارات) والقرائن الخارجية .

(وبالجملة القطع فيما كان موضوعا (١) عقلا) للحجية وهو القطع الطريقي المحض (لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع) كأن يكون قطاعا أو غير قطاع (ولا من حيث المورد) كأن يكون في العبادات أو في المعاملات (ولا من حيث السبب) كأن يحصل من قول الثقة أو طيران الغراب (لا عقلا وهو واضح) كما تقدم (ولا شرعا لما عرفت من انه لا تناله يد الجعل) التشريعي لا (نفيًا) بأن يرفع الحجية عنه (ولا اثباتًا) بأن يجعله حجة (وان نسب إلى بعض الاخباريين) كالامين الاسترآبادي والسيد الجزائري وصاحب الحدائق قدس سرهم (انه لا اعتبار بما إذا كان) القطع (بمقدمات عقلية ، إلا ان مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة بل تشهد بكذبها) في العبارة مالا ينبغي - إذا أريد بالانساب الشيخ « ره » واضرا به

(١) اذ قطع الطريقي موضوع للآثار كالحجية والتعجز والاعذار ونحوها .

وانها انما تكون اما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجود شيء وحكم الشرع بوجوده ، كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة - فراجع . واما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لانها لا تفيد الا الظن كما هو صريح الشيخ المحدث الامين الاسترآبادى رحمه الله حيث قال في جملة ما استدله به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين «ع» : الرابع - ان كل مسلك غير ذلك المسلك يعنى التمسك بكلامهم عليهم الصلاة

(وانها) أي كلماتهم (انما تكون اما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجود شيء وحكم الشرع بوجوده) رداً على القاعدة المشتهرة « كلما حكم به العقل حكم به الشرع ، وكلما حكم به الشرع حكم به العقل » (كما ينادى به) أي بمنع الملازمة (بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة - فراجع) .

وقد نقل عبارته المحقق الشيخ على القمي « ره » في الحاشية . قال المشكيني « ره » : لا وجه لذكره في هذا المقام لانه ليس في المنسوب اليه عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية كما لا يخفى . نعم هو مخالف في باب الملازمة وانه لا ملازمة بين حكم العقل بحسن شيء أو قبحه وبين حكم الشرع بوجوده أو حرمة الخ . (واما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لانها لا تفيد الا الظن) والظن لا يغنى من الحق شيئاً (كما هو صريح الشيخ المحدث الامين الاسترآبادى رحمه الله) تعالى . قال المشكيني « ره » : واما السيد فهو ايضاً كذلك لان النسبة اليه انما نشأ من استحسانه كلام الامين ، وكذلك المحدث البحراني لانه نسب اليه من جهة استحسانه لكلام السيد فراجع - انتهى .

(حيث قال في جملة ما استدله به في) كتاب (فوائده) المدنية (على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين) عليهم الصلاة والسلام ما لفظه : (الرابع : ان كل مسلك غير ذلك المسلك - يعنى التمسك بكلامهم عليهم الصلاة

والسلام - انما يعتبر من حيث افادته الظن بحكم الله تعالى ، وقد اثبتنا سابقا انه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس احكامه تعالى او بنفيها وقال في جملتها ايضا بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقة ما هذا لفظه : واذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول : ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ وان تمسكنا بغيره لم نعصم عنه ، ومن المعلوم ان العصمة من الخطأ امر مطلوب مرغوب فيه شرعا او عقلا ، ألا ترى ان الامامية استدلو اعلی وجوب العصمة بأنه لولا العصمة للزم امره تعالى عبادته باتباع الخطاء وذلك الامر محال لانه قبيح . وانت اذا تأملت في هذا الدليل علمت ان مقتضاه انه لا يجوز الاعتماد على

والسلام - انما يعتبر من حيث افادته الظن بحكم الله تعالى ، وقد اثبتنا سابقاً انه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس احكامه تعالى أو بنفيها) بأن يدل الظن على عدم الحكم (وقال في جملتها) أي جملة ما استدل به (ايضا بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقة ما هذا لفظه : واذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول : ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ وان تمسكنا بغيره لم نعصم عنه ، ومن المعلوم ان العصمة من الخطأ امر مطلوب مرغوب فيه شرعا وعقلا) .

ثم استدل على مرغوبية العصمة عن الخطأ شرعا وعقلا بقوله : « ألا ترى ان الامامية استدلو على وجوب العصمة) في النبي والامام (بأنه لولا العصمة للزم امره تعالى عبادة باتباع الخطاء) لانه «ع» إذا لم يكن معصوما ما كان خطأه ، فاذا اخطأ وجب على الامة اتباعه لقوله سبحانه « اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم » (وذلك الامر) من الله تعالى باتباع الخطأ (محال لانه قبيح) ووجه دلالة هذا الكلام على مطلوبية العصمة من الخطأ : انه لو لم تكن مطلوبة لم يكن مانع عن الخطأ في النبي والامام ، لكن القبح المانع عن الخطاء يدل على مطلوبية عدمه - فتدبر . (وانت إذا تأملت في هذا الدليل علمت ان مقتضاه انه لا يجوز الاعتماد على

الدليل الظني في احكامه تعالى - انتهى موضع الحاجة من كلامه . وما مهدناه من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في الرسالة وقال في فهرست فصولها ايضا : الاول في ابطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس احكامه تعالى شأنه ، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله او بحكم ورد عنهم عليهم السلام - انتهى . وانت ترى ان محل كلامه ومورد نقضه وابرامه هو العقلي الغير المفيد للقطع ، وانما همه اثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما قطع . وكيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقا وصحة المؤاخذة على مخالفته عند اصابته وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا بما لا يكاد يخفى على عاقل

الدليل الظني في احكامه تعالى - انتهى موضع الحاجة من كلامه) فقوله « انما يعتبر من حيث افادته الظن » وقوله « علمت ان مقتضاه » الخ يدلان على ان مراده عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لافادتها الظن كما تقدم . (وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في الرسالة) فلا حاجة الى تكراره ، وقد نقله العلامة الرشتي في حاشيته ايضا .

(وقال) الامين « ره » (في فهرست فصولها) أي فصول الفوائد المدنية (ايضا : الاول في ابطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس احكامه تعالى شأنه ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله او بحكم ورد عنهم عليهم السلام - انتهى) وهذا أيضا يدل على المطلوب .

(وانت ترى ان محل كلامه ومورد نقضه وابرامه هو العقلي الغير المفيد للقطع وانما همه اثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع) .

(وكيف كان) سواء صحت النسبة ام لا (فـ) الصحيح هو ما ذكرنا من ان لزوم اتباع القطع مطلقا وصحة المؤاخذة على مخالفته عند اصابته (للمعصية وعند عدم اصابته لتجري) وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا بما لا يكاد يخفى على عاقل

فضلا عن فاضل ، فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لا جل منع بعض مقدماته الموجبة له ولو اجمالا فتدبر جيداً . (الامر السابع) انه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه لا يكاد تناله يد الجعل اثباتا او نفيا فهل القطع الاجمالي كذلك ، فيه اشكال لا يبعد ان يقال : ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف

فضلا عن فاضل) وقد بانغ الحاج النورى قدس سره في تمة المستدرك في الذب عن الاخباريين - فراجع (فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة) المقدسة مما ذكر الشيخ المرتضى « ره » في اول الرسائل كثيرا من امثلتها (من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي) وعدم حصول العلم (لا جل منع بعض مقدماته) أى مقدمات القطع (الموجبة) تلك المقدمات (له) أي للقطع (ولو) كان المنع (اجمالا) كأن يقال : لا يحصل العلم اما لعدم شرطه الفلاني أو لعدم شرطه الاخر وهكذا (فتدبر جيداً) وراجع الرسائل حتى يتضح لك والله تعالى الموفق .

(الامر السابع) في العلم الاجمالي (انه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي) لا الشائي والاقتضائي (علة تامة لتنجزه) أي تنجز ذلك التكليف فيكون معذراً عند الخطأ ومنجزاً عند الاصابة . وعرفت ايضا انه (لا يكاد تناله يد الجعل اثباتا) بأن يجعل المولى القطع حجة (أو نفيا) بأن يرفع الحجية عنه (فهل القطع الاجمالي) بالتكليف - كأن يقطع بنجاسة احد الاناثين - والمراد بالقطع الاجمالي هو ما كان متعلقه جملا ، فهو في الحقيقة مركب من علم تفصيلي بأصل التكليف وجهل تفصيلي بمتعلقه (كذلك) موجب للتنجز (فيه اشكال) فذهب بعضهم إلى عدم تنجزه مطلقا ، وبعضهم الى التنجز كذلك ، وبعض فصل فجملة كالقطع التفصيلي في الاقتضاء دون العملية التامة (لا يبعد ان يقال :) انه ليس كالعالم التفصيلي اصلا ، فد (ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف) بل كان جملا من حيث المتعلق

وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الاذن من الشارع بمخالفته
احتمالا بل قطعاً، و محذور مناقضته مع المقطوع اجمالاً انما هو محذور مناقضة
الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة بل الشبهة البدوية .

(وكانت مرتبة الحكم الظاهري) وهي الجهل بالتكليف الواقعي (معه) أي مع
العلم الاجمالي (محفوظة) منتهى الامر وجود العلم الاجمالي في المقام دون الشبهة البدوية
(جاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالاً) بأن يقول يجوز لك ارتكاب بعض اطراف
المشتبه بالنجس ، أو يجوز لك ترك بعض اطراف الواجب بالاجمال (بل قطعاً) بأن
يبيح ارتكاب تمام الاطراف في المشتبه بالحرام وترك تمام الاطراف في المشتبه بالواجب
(و) ان قلت : لا يمكن الاذن من الشارع بالمخالفة لـ (محذور مناقضته)
أي الاذن (مع المقطوع اجمالاً) فانه على الفرض لم يرفع الشارع يده عن المعلوم
بالاجمال ، فلو قال : يجب عليك اجتناب الخمر المشتبهة بين الانامين ويجوز لك شرب
كليها كان مناقضاً وهو محال .

قلت : لا تناقض بل (انما هو) من باب (محذور مناقضة الحكم الظاهري مع)
الحكم (الواقعي في الشبهة الغير المحصورة بل الشبهة البدوية) فانه لو كان المشتبه
بالشبهة البدوية مخالفاً للواقع - مثل ان يكون مشكوك الطهارة نجساً - كان قاعدة « كل شيء
لك نظيف » الشاملة لهذا الدجس مستلزماً للتناقض ، لان المولى لم يرفع اليد عن نجاسته
لكونه بولاً مثلاً ومع ذلك اجاز في ارتكابه ، وكذا لو اشتبه النجس بين افراد غير
محصورة واجاز المولى ارتكاب بعض الاطراف وكان في الواقع هذا الطرف الذي
يرتكبه المكلف نجساً ، أو ارتكب جميع الاطراف تدريجاً - على القول بجوازه -
فانه يوجب المناقضة .

وما اجيب به في الشبهة البدوية وغير المحصورة في وجه تصحيح جعل الامارة
والطريق في قبال جعل الواقع ، هو الجواب فيما نحن فيه الذي هو عبارة عن تجويز
ارتكاب اطراف الشبهة المحصورة .

لا يقال : ان التكليف فيهما لا يكون بفعلي . فانه يقال : كيف المقال في موارد ثبوته في اطراف غير محصورة او في الشبهات البدوية مع القطع به او احتماله او بدون ذلك ، ضرورة عدم تفاوت بينهما

والحاصل ان الشبهة البدوية وغير المحصورة والمحصورة كليهما من وادواحد ، فكما يجوز اذن الارتكاب الأولين يجوز في الاخير وهذا بخلاف ما اذا حصل العلم التفصيلي بالواقع ، فانه حيث لم تكن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة لم يعقل جعل الحكم الظاهري في قبال الواقع .
(لا يقال) : فرق بين الشبهة البدوية وغير المحصورة وبين الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي ، فـ (ان التكليف فيها) أي في البدوية وغير المحصورة (لا يكون بفعلي) بل التكليف انشائي فقط فلا مانع من جعل الحكم الفعلي على خلافه لعدم التنافي بين الحكم الانشائي ، والحكم الفعلي على خلافه لما تقرر في الجمع بين الحكم الظاهري الفعلي والواقعي الانشائي ، بخلاف المقرونة بالعلم الاجمالي ، فان التكليف الواقعي فيها فعلي لتعلق العلم به الموجب لفعليته ، فلا يجتمع مع تكليف فعلي ظاهري على خلافه لعدم امكان اجتماع حكيمين فعليين متخالفين .

(فانه يقال :) لا فرق بين الموردين ، فانه وان كان الحكم الظاهري بلامعارض في الطرف الذي لم يصادف الواقع ولكن (كيف المقال في موارد ثبوته) أي ثبوت التكليف الواقعي (في اطراف غير محصورة أو في الشبهات البدوية مع القطع به) أي بالتكليف كما في الشبهة غير المحصورة (أو) مع (احتماله) كما في الشبهة البدوية مع التفات المكلف إلى امكان وجود التكليف في هذا المورد الذي يجري الاصل فيه (أو بدون ذلك) القطع والاحتمال كما في الشبهة البدوية مع غفلة المكلف عن امكان وجوه التكليف الواقعي فيه أو علمه بعدم التكليف - جهلا مركبا - فما كان جواب المناقضة بين الحكم الواقعي والظاهري في الشبهة البدوية وغير المحصورة هو جواب المناقضة بين الحكيمين في الشبهة المحصورة .
(ضرورة عدم تفاوت بينهما) أي بين الشبهة البدوية وغير المحصورة وبين

بذلك اصلا ، فما به التفصي عن المحذور فيها كان به التفصي عنه في القطع به في الاطراف المحصورة ايضا كما لا يخفى ، وقد اشرنا اليه سابقا ويأتي انشاء الله مفصلا . نعم كان العلم الاجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العملية التامة ، فيوجب تنجز التكليف ايضا لو لم يمنع عنه مانع ، عقلا ، كما كان في اطراف كثيرة غير محصورة او شرعا كافيها اذن الشارع في الاقتحام فيها ،

الشبهة المقرونة بالعلم (بذلك) أي بوجود العلم في الثاني دون الاول (اصلا ، فإباه التفصي عن المحذور) أي محذور المناقضة (فيها) أي في البدوية وغير المحصورة (كان به التفصي عنه) أي عن المحذور (في القطع به) أي بالتكليف (في الاطراف المحصورة ايضا كما لا يخفى) بأدنى تأمل (وقد اشرنا اليه) أي الى التفصي عن محذور المناقضة (سابقا) في ذيل الامر الرابع (ويأتي انشاء الله مفصلا) في بيان جعل الامارات .

وحاصل الجواب : هو ان الحكم الواقعي فعليا تعليقيا ، بمعنى انه لو علم به لمتنجز فع عدم العلم لا تنجز ، فلا يريد المولى منه فعلا والحكم الظاهري فعليا حتميا فلا مناقضة بينها اصلا .

(نعم) ليس العلم الاجمالي كالشبهة البدوية وغير المحصورة مطلقا بل (كان ، العلم الاجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العملية التامة) ومعنى الاقتضاء هو لزوم العمل على طبقه لولا الاذن الشرعي في الترك ، مع امكان الاذن في الترك بخلاف العملية التامة ، فان معناها لزوم العمل على طبق التكليف ولا يكون قابلا للاذن الشرعي في الترك ، فالعلم الاجمالي كالتفصيلي (فيوجب) الاجمالي (تنجز التكليف ايضا) كالتفصيلي (لو لم يمنع عنه) أي عن التنجز (مانع عقلا كما كان) المانع العقلي عن التنجز (في اطراف كثيرة غير محصورة) لعدم محركية التكليف إما لعدم القدرة أو لعدم الابتلاء أو لغير ذلك مما سيجيء الكلام فيه مفصلا انشاء الله تعالى (أو شرعا) أي لم يمنع عن التنجز - في اطراف العلم - مانع شرعي (كما فيما اذن الشارع في الاقتحام فيها)

كما هو ظاهر « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه »
وبالجملة قضية صحة المواخذة على مخالفته مع القطع به بين اطراف محصورة ،
وعدم صحتها مع عدم حصرها او مع الاذن في الاقتحام فيها هو كون القطع
الاجمالي مقتضيا للتنجز لا علة تامة .

أي في الاطراف (كما هو) أي اذن الشارع في الاقتحام (ظاهر) قوله عليه
السلام (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) ،
فانه يشمل اطراف المعلوم بالاجمال في الشبهة المحصورة ، إلا ان يقال بلزوم التناقض
بين الصدور والذيل في الحديث .

(وبالجملة قضية صحة المواخذة على مخالفته) أي مخالفة التكليف الواقعي
(مع القطع به بين اطراف محصورة ، وعدم صحتها) أي صحة المواخذة على المخالفة
(مع عدم حصرها) أي حصر الاطراف - اعنى الشبهة غير المحصورة - (أو مع
الاذن في الاقتحام فيها) كالشبهة البدوية (وهو كون القطع الاجمالي مقتضيا للتنجز
لا علة تامة) أما كونه مقتضيا فلصحة المواخذة لانه لو لم يكن مقتضيا لم تصح
مواخذته ، واما عدم كونه علة فلا مكان اذن الشارع في الاقدام ، فانه لو كان علة
تامة لم يصح الاذن على خلافه . فتحصل ان مقتضى الجمع بين هاتين المقدمتين : الاولى
صحة المواخذة على المخالفة ، كما يحكم العقل بذلك في المحصورة . الثانية جواز اذن
الشارع في الاقدام ، كما في البدوية وغير المحصورة ، هو ان العلم الاجمالي مقتضى لتنجز
التكليف لا علة تامة - فتدبر .

وقد علق المصنف على هامش قوله « كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لافي العملية
التامة » ما لفظه : ولكنه لا يخفى ان التفصي عن المناقضة على ما يأتي لما كان بعدم
المنافاة والمناقضة بين الحكم الواقعي - ما لم يصر فعليا - والحكم الظاهري الفعلي كان
الحكم الواقعي في موارد الاصول والامارات المؤدية إلى خلافه لا محالة غير فعلي ،
فحينئذ فلا يجوز العقل مع القطع بالحكم الفعلي الاذن في مخالفته بل يستقل مع قطعه

واما احتمال انه بنحو الاقتضاء بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية وبنحو العلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية فضعيف جدا ، ضرورة ان احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتها

يبعث المولى أو زجره ولو اجمالا بلزوم موافقته واطاعته نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعا أو عقلا كما إذا كان مغفلا بالنظام فلا تنجز حينئذ لكنه لا لاجل عروض الخلل في المعلوم لا لقصور العلم عن ذلك ، كما كان الامر كذلك فيما إذا أذن الشارع في الاقتحام ، فإنه ايضا موجب للخلل في المعلوم لا المنع عن تأثير العلم شرعا . وقد انقده بذلك انه لا مانع عن تأثيره شرعا ايضا فتأمل جدا - انتهى .

وهذا رجوع عما في المتن وموافقة للشيخ قدس سره ، إذ حاصله عدم الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي في ان كلا منهما علة تامة للتنجز ، لا كما ذكر في المتن من ان العلم مقتضى للتنجز بحيث يمكن الاذن في الاقتحام .

(واما احتمال انه) أي العلم الاجمالي (بنحو الاقتضاء بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية) فيجب الموافقة القطعية عقلا الا إذا أذن الشارع في الاقتحام في بعض الاطراف (وبنحو العلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية) كما ذهب اليه الشيخ « ره » فتجب الموافقة الاحتمالية قطعا ولا يصح للشارع الاذن في ترك الموافقة الاحتمالية - بأن يترك جميع الاطراف في الشبهة الوجوبية - ويقتحم في جميع الاطراف في الشبهة التحريمية (وترك المخالفة القطعية) عطف بيان للموافقة الاحتمالية (فضعيف جدا ، ضرورة) ان اذن الشارع في احد الاطراف مثل اذنه في جميع الاطراف ، فكما يجوز له الاذن في المخالفة الاجتماعية كذلك يصح له الاذن في المخالفة القطعية بلا تفاوت اصلا ، إلا ان الاذن في المخالفة الاحتمالية مستلزم لاحتمال التناقض والاذن في المخالفة القطعية مستلزم لليقين بالتناقض .

ولكن هذا المقدار من التفاوت غير مستوجب للاذن في احدهما دون الآخر لبداهة (ان احتمال ثبوت المتناقضين) اللزوم من المخالفة الاحتمالية (كالقطع بثبوتها)

في الاستحالة ، فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجبا لجواز الاذن في الاقتحام بل لو صح معها الاذن في المخالفة الاحتمالية صح في القطعية ايضا - فافهم . ولا يخفى ان

اي المتناقضين اللازم من المخالفة القطعية (في الاستحالة) اذ كما تقطع بأن المولى لا يتناقض في حكمه كذلك لا نحتمل ان يتناقض المولى ، اذ التناقض مثل التناقض المقطوع فما كان مستلزما لاحتمال تناقض المولى - كالاذن في المخالفة الاحتمالية - مثل ما كان مستلزما للقطع بتناقض المولى - كالاذن في المخالفة القطعية - مستحيل .

واذ قد تبين ان التناقض المحتمل كالتناقض المتيقن غير متصور صدوره عن المولى ، فاللازم احد الامرين : « الاول » - عدم جواز الاذن في المخالفة الاحتمالية كعدم جوازه في المخالفة القطعية - كما ذهب اليه بعض - فيكون العلم الاجمالي علة تامة بالنسبة إلى كل من الموافقة الاحتمالية والموافقة القطعية . « الثاني » - جواز الاذن في المخالفة القطعية كجوازه في المخالفة القطعية - كما ذهب اليه آخرون - لعدم تنجز الواقع بالعلم الاجمالي ، فيكون مقتضيا بالنسبة إلى كل من الموافقة القطعية والاحتمالية والحاصل انها من واد واحد (فلا) وجه للتفصيل اذلا (يكون عدم القطع بذلك) التناقض (معها) أي مع المخالفة الاحتمالية (موجبا لجواز الاذن في الاقتحام) في بعض الاطراف (بل لو صح معها) أي مع المناقضة الاحتمالية (الاذن في المخالفة الاحتمالية صح) الاذن بالاقتحام (في) جميع الاطراف المستلزم للمناقضة (القطعية ايضا - فافهم) يمكن ان يكون اشارة إلى ما ذكره في الهامش الذي تقدم نقله . ويحتمل ان يكون اشارة إلى ان الاذن في المخالفة القطعية لا يقع مورداً لتصديق العبد لما يرى من المناقضة ، بخلاف الاذن في المخالفة الاحتمالية ، لان احتمال المكلف كون الواقع في الطرف الاخر موجب لتصديقه ، فالفارق بين المقامين امكان تصديق المكلف جواز المخالفة الاحتمالية وعدم امكان تصديقه جواز المخالفة القطعية (ولا يخفى ان) الشيخ المرتضى « ره » ذكر في الرسائل ان لتأثير العلم

المناسب للمقام هو البحث عن ذلك كما ان المناسب في باب البراءة والاشتغال - بعد الفراغ ههنا عن ان تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لالعلية - هو البحث عن ثبوت المانع شرعا او عقلا وعدم ثبوته ، كالا مجال بعد البناء على انه بنحو العلية للبحث عنه هناك اصلا كما لا يخفى .

الاجمالي مرتبتين : الاولى حرمة المخالفة القطعية ، والثانية وجوب الموافقة القطعية ، فجعل البحث عن الاولى بباب القطع ، وعن الثانية بباب البراءة والاشتغال والمصنف «ره» اشار إلى ان (المناسب للمقام) الذى هو مقام البحث عن احوال القطع (هو البحث عن ذلك) وانه هل تأثير القطع في تنجز التكليف بنحو العلية المستلزم لوجوب الموافقة القطعية أو بنحو الاقتضاء المستلزم لحرمة المخالفة القطعية ، لا ان يجعل وجوب الموافقة القطعية في باب وحرمة المخالفة القطعية في باب آخر (كما ان المناسب في باب البراءة والاشتغال - بعد الفراغ ههنا) في مبحث القطع (عن ان تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لالعلية - هو البحث عن ثبوت المانع) عن اقتضاء العلم الاجمالي للتنجز (شرعا أو عقلا وعدم ثبوته) وانما كان المناسب في باب البراءة التسكلم عن المانع ، لان المانع مقتضى للبراءة عن بعض اطراف العلم (كما) لا يخفى .

ووجه تقييده المطلب بقوله : « بعد الفراغ » الخ ما اشار اليه من انه (لا مجال بعد البناء على انه) أي تأثير العلم للتنجز (بنحو العلية) التامة (للبحث عنه) أي عن المانع (هناك) في باب البراءة والاشتغال (اصلا) إذ لو كان العلم علة لا يعقل وجود المانع شرعا أو عقلا (كما لا يخفى) .

فتحصل ان المناسب في باب القطع التسكلم حول ان العلم الاجمالي علة أو مقتضى ام ليس بأحدها ، واللازم على العلية أو عدم الاقتضاء ان لا يبحث في باب البراءة والاشتغال عنه اصلا . نعم لو بنى في باب القطع على الاقتضاء كان اللازم التسكلم في باب البراءة عن المانع الشرعى أو العقلى عن هذا الاقتضاء .

هذا بالنسبة الى اثبات التكليف وتنجزه به واما سقوطه به بأن يوافقه اجمالا فلا اشكال فيه في التوصليات ، واما في العباديات فكذلك فيما لا يحتاج الى التكرار كما اذا تردد امر عبادة بين الاقل والاكثر لعدم الاخلال

(هذا) كله (بالنسبة إلى اثبات التكليف وتنجزه به) أي بالعلم الاجمالي (واما) الكلام بالنسبة إلى (سقوطه) أي سقوط التكليف (به) أي بالعلم الاجمالي (بأن يوافقه اجمالا) كأن يأتي بانائمين فيما علم وجوب الايتان بأحدهما معينا أو يصلي صلاتين فيما وجبت عليه صلاة واحدة (فـ) فيه تفصيل ، وهو انه اما يتمكن من الامتثال التفصيلي ام لا ، لا اشكال فيما لم يتمكن من التفصيلي الا ما ربما ينقل عن الحلبي من القول بوجوب الصلاة عاريا حين اشتباه الثوب وهو شاذ ، واما مع التمكن فالمأمور به اما ان يكون توصليا واما ان يكون تعبديا ، والتوصلي اما ان يحتاج إلى الانشاء كالعقود والايقاعات واما ان لا يحتاج كالتطهير ونحوه ، والتعبدى اما ان يحتاج إلى التكرار ام لا (لا اشكال فيه في التوصليات) التي لا تحتاج إلى قصد الانشاء ، لان المطلوب هو صدور الفعل في الخارج ولو عن غير ذى شعور ، فلو اقت الریح الثوب النجس في الماء ثم رفعته كفى ، واما التوصليات المحتاجة إلى قصد الانشاء فربما اشكل فيه من جهة عدم تمشي قصد الانشاء في صورة عدم العلم بوقوع المطلوب بهذه الصيغة فيما اشتبهت صيغة العقد بين اثنتين .

والجواب ان الانشاء خفيف المؤنة فيحصل بكل منها ، فالمصادف للواقع من الصيغتين موجب لانعقاد العقد والاخر لغو .

(واما في العباديات فكذلك) لا اشكال في السقوط بالموافقة الاجمالية (فيما لا يحتاج إلى التكرار) بأن دار الامر بين الاقل والاكثر (كما إذا تردد امر عبادة) كالصلاة (بين) كونها بلا سورة حتى يكون (الاقل) واجبا وكونها مع السورة حتى يكون (الاكثر) واجبا ، فان الاحتياط باتيان السورة لا يوجب التكرار . واما قلنا بعدم الاشكال في جواز الاحتياط حينئذ (لعدم الاخلال) بواسطة

بشيء مما يعتبر او يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها مما لا يمكن ان يؤخذ فيها لكونه نشأ من قبل الامر بها كقصد الاطاعة والوجه والتميز فيما اذا اتى بالاكثر ، ولا يكون اخلال حينئذ الا بعدم اتيان ما احتمل جزئيته على تقديرها بقصدها ، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف الى النهاية

الاتيان بالجزء المشكوك (بشيء مما يعتبر ويحتمل اعتباره في حصول الغرض منها) أي من هذا العبادة (مما لا يمكن ان يؤخذ فيها) بيان لقوله « مما يعتبر » الخ . وعلل قوله « لا يمكن ان يؤخذ فيها » بقوله : (لكونه) أي لكون ذلك الامر المعتبر أو محتمل الاعتبار (نشأ من قبل الامر بها) ومن الواضح ان ما يشأ من قبل الامر بالعبادة لا يعقل ان يؤخذ في العبادة كما تقدم في مسألة الامر (كقصد الاطاعة والوجه) أي الوجوب والندب (والتميز) ككونها ظهراً أم غيره اداء قضاء عن نفسه أم عن غيره (فيما إذا أتى بالاكثر) متعلق بقوله « لعدم الاخلال » والحاصل ان الاتيان بالاكثر - احتياطاً - لا يخل بقصد الاطاعة والوجه والتميز إذ المفروض ان اتيانه باصل الصلاة مقترن بجميع هذه الامور المعتبرة كقصد الاطاعة والمحتمل اعتباره كقصد الوجه والتميز (ولا يكون اخلال حينئذ) أي حين الاتيان بالاكثر (إلا بعدم اتيان ما احتمل جزئيته) كالسورة (على تقديرها) أي على تقدير جزئيتها واقعا (بقصدها) أي بقصد الجزئية .

والحاصل ان الاخلال المتصور هو انه لم يأت السورة بقصد الجزئية (و) هذا غير محل قطعاً ، إذ لا يخلو اما ان تكون السورة جزءاً واقعا واما ان لا تكون جزءاً ، لا اشكال على الثاني بدهاة واما على الاول فان كان قصد الجزئية - حتى في حال عدم العلم بالجزئية - واجبا كان محلا كما توهم لكن ليس كذلك ، إذ (احتمال دخل قصدها) أي قصد الجزئية (في حصول الغرض) من العبادة (ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية) فانه ليس على اعتباره دليل عقلي أو شرعي .

واما فيما احتاج الى التكرار فربما يشكل من جهة الاخلال بالوجه تارة وبالتيميز اخرى وكونه لعبا وعبثا نالته . وانت خبير بعدم الاخلال بالوجه في الاتيان مثلا بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه غاية الامر انه لا تعين له ولا تميز ، فالاخلال انما يكون به واحتمال اعتباره ايضا في غاية الضعف لعدم عين منه ولا اثر في الاخبار ، مع انه مما

(واما فيما احتاج إلى التكرار) كما لو اشتبه القبلة بين الجوانب مع التمكن من الفحص (فربما يشكل) في ترك الطريقتين والعمل بالاحتياط بالتكرار (من جهة الاخلال بالوجه تارة) لانه لا يدري ان ما بيده واجبة - لكونها مواجهة للقبلة - ام لا (وبالتيميز اخرى) لانه لم يميز الامور به عن غيره مع ان قصد الوجه والتميز معتبران في العبادة (وكونه لعبا وعبثا نالته) وهو ينافي كونها اطاعة وعبادة ، مثل ما لو امر عبده باتيان كتاب معين من المكتبة وكان العبد متمكنا من تعيينه فلم يعينه واتى بجميع كتب المكتبة فانه يعد عند العقلاء لاعبا بأمر المولى مستهزءا مستحقا للعقوبة ، ومع هذا كيف يصدق عليه عنوان الاطاعة المعتبرة في العبادات قطعاً .

(وانت خبير بعدم) صحة هذه الاشكالات لعدم (الاخلال بالوجه) لو كان معتبراً فرضاً (بوجه) من الوجوه اصلاً (في الاتيان مثلا بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه) متعلق بالاتيان . لوضوح انه يأتي بالصلاة المواجهة للقبلة - المرددة بين هاتين - لوجوبها للداعي اخر ، فالغرض من الاتيان هو الوجوب والامر المولوي ، بل ربما يقال : ان هذا افضل من الآتي بنفس الصلاة المعلومه لانه يجر كالأمر وهذا يجر كاحتمال الامر (غاية الامر انه لا تعين له) أي للأمر به (ولا تميز) عطف بيان (فالاخلال انما يكون به) فقط (واحتمال اعتباره) أي التميز (ايضا) كاحتمال اعتبار الوجه (في غاية الضعف لعدم عين منه ولا اثر في الاخبار) .

ان قلت : لعلمهم عليهم السلام اكتبوا عن الاشتراط بمركوزيته في الاذنان ، فيكون الاطلاق منصرفاً اليه . قلت : كيف يصح الايكال إلى الاذنان (مع انه مما

يفعل عنه غالباً، وفي مثله لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض واللا لا خل بالغرض كما نهبنا عليه سابقاً . واما كون التكرار لعباً وعبثاً فمع انه ربما يكون لداع عقلائي انما يضر اذا كان لعباً بأمر المولى لا في كيفية اطاعته بعد حصول الداعي اليها كما لا يخفى . هذا كله في قبال ما اذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامثال ،

يفعل عنه) العامة (غالباً و) من المعلوم ان (في مثله) أي مثل التميز الذي يفعل عنه العامة (لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض) لو كان دخيلاً (وإلا) يقبه المولى عليه مع دخله في الغرض - في صورة غفلة العامة - (لا خل بالغرض) وهو قبيح لا يصدر من الحكيم ، فعدم التنبيه دليل أن يكشف عن عدم دخله (كما نهبنا عليه سابقاً) في مبحث الاوامر .

(واما كون التكرار لعباً وعبثاً فمع انه) ليس التكرار مطلقاً كذلك ، إذ (ربما يكون لداع عقلائي) كما إذا كان في برية واشتبه عليه القبلة ولكن يتمكن من الرجوع إلى البلد حتى يصلي صلاة واحدة إلى القبلة ، وكان الرجوع اشق بكثير من الصلاة إلى الجوانب المحتملة ، فان التكرار لا يعد لعباً عند العقلاء قطعاً (انما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى لا في كيفية اطاعته) أي اطاعة الامر (بعد حصول الداعي اليها) أي إلى الاطاعة (كما لا يخفى) ومعنى كون اللعب في كيفية الاطاعة ضم ما ليس بطاعة إلى ما هو طاعة كما تقدم من مثال الاتيان بالكتب ، واما اللعب بنفس الامر فهو عبارة عن ان يأتي بالماور به - بعد الاتيان به تفصيلاً - مكرراً بداعي اللعب لا امتثالاً .

نعم ربما يفرق بين قلة الاطراف وكثرتها ، فلو اشتبه القبلة في اربعة جوانب واللباس في عشرة وما يصح السجود عليه في عشرين فأحتاط بنمائه صلاة مع التمكن من الفحص كان لاعبا عرفاً .

(هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامثال) بأن كان قادراً

واما اذا لم يتمكن الا من الظنى به كذلك فلا اشكال في تقديمه على الامتثال الظنى لو لم يقم دليل على اعتباره الا فيما اذا لم يتمكن منه واما لو قام على اعتباره مطلقا فلا اشكال في الاجزاء بالظنى كما لا اشكال في الاجزاء بالامتثال الاجمالي في قبال الظنى بالظن المطلق المعتمد بدليل الانسداد

من الامتثال بالعلم التفصيلي فتركه وآتى بالامتثال الاجمالي (واما إذا لم يتمكن إلا من الظن به) أى بالامتثال (كذلك) أى تفصيلا ، بأن دار الامر بين الامتثال الظنى التفصيلي وبين الامتثال القطعي الاجمالي . وهذا على قسمين : لان الظن اما ان يكون معتبرا شرعا حتى مع التمكن من العلم الاجمالي اولاً ، والمعتبر اما ان يكون بدليل الانسداد أو بدليل خاص (فلا اشكال في تقديمه) أى الامتثال القطعي الاجمالي (على الامتثال الظنى لو لم يقم دليل على اعتباره) أى اعتبار الظن (إلا فيما إذا لم يتمكن منه) أى من الامتثال القطعي الاجمالي ، واما ان قام الدليل على ان حجبة الظن في صورة عدم التمكن من العلم حتى الاجمالي فلا اشكال في عدم كفاية الامتثال الظنى والحاصل ان الدليل على حجبة الظن على نحوين : « الاول » ان يصيره حجة مطلقا ، وحينئذ لا اشكال في تقدم العلم الاجمالي عليه لان العلم محرز للواقع قطعا ، والظن حجة على الواقع ومعدن فقط . « الثاني » ان يصيره حجة في ظرف عدم التمكن من العلم - تفصيلا واجمالا - وعليه فلا كلام في لزوم الامتثال العملي وعدم كفاية الامتثال الظنى لعدم حجبة الظن في ظرف التمكن من العلم حتى الاجمالي منه .

(واما لو قام) الدليل (على اعتباره) أى الظن (مطلقا) حتى مع امكان الامتثال القطعي الاجمالي ، وهذا مقابل لقوله : « لو لم يقم » الخ ، وذلك مثل خبر الواحد والظواهر وخبر العديدين ونحوها (فلا اشكال في الاجزاء) بالامتثال الاجمالي فيصلى الظهر والجمعة كما يصح الاجزاء (بالظن) التفصيلي كأن يأخذ بقول عبد الملك فيصلى صلاة الجمعة يومها - فقط - (كما لا اشكال في الاجزاء بالامتثال الاجمالي في قبال) الامتثال (الظنى بالظن المطلق المعتمد بدليل الانسداد) مقابل الظن الخاص

بناءً على ان يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط ، واما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر الخلل بالنظام او لانه ليس من وجوه الطاعة والعبادة بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما اذا كان بالتكرار كما توهم ، فالمتمتعين هو النزول عن القطع تفصيلا الى الظن كذلك ، وعليه فلا مناص عن الذهاب الى بطلان عبادة تارك طريق التقليد والاجتهاد وان احتاط فيها كما لا يخفى

المعتبر بالادلة الخاصة (بناءً على ان يكون من مقدماته) أى من مقدمات دليل الانسداد (عدم وجوب الاحتياط) فيختار اما الامتثال الظنى الانسدادى أو العلمى الاجمالى ، إذ الاحتياط ليس بواجب عليه لانه ليس بجائز له .

(واما لو كان من مقدماته) عدم جواز الاحتياط و (بطلانه لاستلزامه العسر الخلل بالنظام أو لانه ليس من وجوه الطاعة والعبادة ، بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما اذا كان) الاحتياط (بالتكرار كما توهم) عدم جواز الاحتياط (فالمتمتعين هو النزول عن القطع تفصيلا إلى الظن كذلك) تفصيلا ، بمعنى انه لا واسطة بينهما ، فان تمكن المكلف من الامتثال العلمى التفصيلى فهو وان لم يتمكن وجب الامتثال التفصيلى الظنى ، ولا يجوز له الامتثال الاجمالى العلمى .

(وعليه) أى بناءً على عدم جواز الامتثال العلمى الاجمالى (فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريق التقليد والاجتهاد وان احتاط فيها) أى فى العبادات (كما لا يخفى) .

فتحصل من قول : « واما إذا لم يتمكن إلا من الظن » إلى هنا اربعة اقسام : « الاول » ان لا يكون الظن حجة فى ظرف التمكّن من العلم ولو اجمالا ، وحاكمه وجوب الاحتياط فقط . « الثانى » ان يكون الظن الخارجية الخاص حجة حتى فى ظرف التمكّن من العلم الاجمالى ، وحاكمه جواز الاحتياط وجواز الاخذ بالظن . « الثالث » ان يكون الانسدادى حجة وكان من مقدماته عدم وجوب الاحتياط ، وحاكمه حكم الثانى . « الرابع » ان يكون الظن الانسدادى حجة وكان من مقدماته عدم جواز الاحتياط

هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والاشتغال فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد ، وهو بيان ما قيل باعتباره من الامارات او صح ان يقال ، وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم امور :

(احدها) انه لا ريب في ان الامارة الغير العلمية

وحكمه وجوب العمل على طبق الظن فقط - عكس القسم الاول .
هذا تمام الكلام في جواز الاحتياط بأقسامه - ما ذكره القوم . والانصاف ان الاحتياط حتى في التوصليات في صورة امكان العمل على طبق حجة معتبرة مشكل من جهة لزوم اتباع الحجج الواردة ، فربما كان الاحتياط مضرأ بما لا يدركه العقل .
مثلا : لو كان غسل الثوب الطاهر مبنغوضا للشارع ولو من جهة انه لا يريد اضاءة العمر بهذا المقدار أولانه يريد اتباع كلامه فقط بلا زيادة ونقصية حتى بنحو الاحتياط واحتمل العقل ذلك لم يكن وجه لتجويزه ، وشمول ادلالة الاحتياط الشرعي لهذا المورد مشكل ، وقد بسطنا بعض الكلام حول هذا المقام في شرحنا على العروة الوثقى - فراجع .

(هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام ويأتي بعضه الآخر) المرتبط بالعلم الاجمالي ونحوه (في مبحث البراءة والاشتغال) انشاء الله تعالى (فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد ، وهو بيان ما قيل باعتباره من الامارات أو صح ان يقال ، وقبل الخوض في ذلك) أي ما هو المهم (ينبغي تقديم امور) ثلاثة :

(احدها) في بيان ان غير العلم من الامارات كخبر الواحد والظواهر وشهادة المدلين وغيرها لا اقتضاء فيها بالنسبة إلى الحجية وعدمها ، فكل واحد منها بالفسبة اليها ممكن ، بخلاف القطع الذي يكون الحجية لازم ذاته لا تنفك عنه ، وبخلاف الشك الذي يكون عدم الحجية لازم ذاته لا يعقل اعطاء الحجية له .

إذا عرفت هذا فنقول : (انه لا ريب في ان الامارة الغير العلمية) أي الظنون

ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية بل مطلقا وان ثبوتها لها محتاج الى جعل او ثبوت مقدمات وطروحات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا بناءً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة، وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف ولا سقوطاً وان كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين

الطريقة كالامثلة المتقدمة (ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية) كزوجية الاربعة التي لا تنفك عنها وليست قابلة للرفع والوضع (بل) ليست الحجية من مقتضياتها (مطلقا) حتى بغير نحو العلية ، كالمعد وجزء العلية ، بل الظن لاقتضاء بالنسبة إلى الحجية واللاحجية ، نظير الجسم بالنسبة إلى البياض واللا بياض (وان ثبوتها) أي الحجية (لها) أي للإمارات (محتاج إلى جعل) خاص كان يجعل خبر العادل حجة (أو ثبوت مقدمات) أي مقدمات الانسداد (وطروحات) عطف بيان (موجبة لاقتضائها) أي اقتضاء الامارة (الحجية) بأن تكون مؤثرة في التنجيز والاعذار (عقلا بناءً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة) بأن نقول : ان المقدمات تقتضى حجية الظن المطلق ، ومن مصاديقه الامارات لانها مورثة للظن نوعا ، أو بنحو الكشف بأن نقول : ان بعد تمامية المقدمات يكشف العقل عن حجية الظن عند المولى . وانما لم يذكره المصنف هنا لشمول قوله « محتاج الى جعل » له ، فانه ايضا جعل من المولى في حال الانسداد بناءً على الكشف .

(وذلك) الذي ذكرنا من ان الامارات ليست كالقطع (لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية) وجدانا ، فانا إذا راجعنا وجدانا رأينا انه لو ظن بالتكليف لم يكن منجزاً بحيث يصح عقابه لو خالف (بدون ذلك) أي جعل الحجية شرطا خصوصا أو عموما أو عقلا (ثبوتاً) أي لا يثبت التكليف بالظن (بلا خلاف) من احد (ولا سقوطاً) بأن يكتفي بالظن في اسقاط التكليف المعلوم (وان كان ربما يظهر فيه) أي في السقوط (من بعض المحققين) كالمحقق جمال الدين الخونساري « ره »

الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل
 (ثانيها) في بيان امكان التعبد بالا مارة الغير العلمية شرعا وعدم
 لزوم محال منه عقلا في قبالة دعوى استحالاته للزومه، و ليس الامكان بهذا
 المعنى بل مطلقا اصل متبع

(الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ) فاذا علم بجوب صلاة الظهر عليه ثم ظن باتيانها
 لا يلزم الايمان ثانيها .

(ولعله) أي لعل وجهها كفتائهم بالظن (لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل)
 اذ مدرك حكم العقل في باب قاعدة الاشتغال القائله بأن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية
 هو وجوب دفع الضرر المحتمل ، فاذا قلنا بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل سقط مدرك
 قاعدة الاشتغال . فلا تجب البراءة اليقينية بل تكفي البراءة الظنية (فتأمل) لعله
 اشارة إلى انه لو قلنا بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل فاللازم الاكتفاء باحتمال
 الامتثال ، ولا وجه لاشتراط الظن .

(ثانيها) بعد الفراغ عن ان الحجية ليست لازمة للظن ولا ممتنعة بل ممكن
 ذاتي بالنسبة اليه يقع الكلام (في بيان امكان التعبد بالامارة الغير العلمية شرعا)
 بمعنى انه امكان وقوعى بعد ثبوت الامكان الذاتي (وعدم لزوم محال منه) أي من
 التعبد بالظنى (عقلا في قبالة دعوى استحالاته) وقوعا على ما نسب إلى ابن قبة
 وغيره (للزومه) أي لزوم المحال من التعبد به .

والحاصل ان الامكان المتنازع فيه هو الامكان الوقوعى ، إذ لا مجال لتوهم
 ان التعبد بالظن ممتنع ذاتي كشرىك البارى .

ثم ان الشيخ المرتضى « ره » جعل الاصل هو الامكان عند الشك في الامكان
 فحكم بأن طريقة العقلاء الحكم بامكان الشيء الذي لا يجدون وجها لاستحالاته .

(و) المصنف لم يرتض هذا القول لانه (ليس الامكان بهذا المعنى) أي
 الامكان الوقوعى (بل مطلقا) اعم من الامكان الوقوعى والذاتي (اصل متبع

عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه ومنع حجيتها لو سلم ثبوتها لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها، والظن به لو كان فالسكلام الآن في امكان التعبد به وامتناعه، فما ظنك به لسكن دليل وقوع التعبد بها من طرق اثبات امكانه حيث يستكشف به عدم ترتيب محال من تال باطل فيمتنع

عند العقلاء) بحيث يرتبون على المجهول الامكان والاستحالة آثار الممكن (في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع) فلا يرتبون اثر الامكان الذاتي في مقام احتمال الاستحالة الذاتية، ولا اثر الامكان الوقوعي في مقام احتمال الاستحالة الوقوعية وهكذا (لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه) فلو شك في امكان وجود المجرد سوى الله المختلف فيه لم يكن بناؤهم على ترتيب آثار الامكان عليه، بل المحقق عندهم هو لزوم الفحص والبحث عن استحالاته وامكانه (ومنع حجيتها) أي حجية السيرة (لو سلم ثبوتها) وذلك (لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها) إذ السيرة انما تكون حجة في الاحكام الشرعية لكشفها عن تقرير المعصوم واما حجيتها في غيرها فلا.

(والظن به) أي بوجود دليل قطعي على اعتبار السيرة أو الظن يكون السيرة حجة (لو كان) أي لو فرضنا انا ظننا بحجية السيرة (ف) لا يفيد هذا الظن، إذ (السكلام الان في امكان التعبد به وامتناعه) فلا يمكن ان يكون الشيء المتنازع فيه دليلاً على المطلوب، ففي ما نحن فيه حجية الظن متنازع فيه فلا يمكن أن تجعل دليلاً ظنياً مستنداً لحجية الظن (فما ظنك به) أي بهذا الدليل الذي هو محل السكلام (لكن) حيث بطلنا السيرة العقلية على كون الامكان هو الاصل في المشكوك الامكان نقول: لنا (دليل) اخر على امكان التعبد بالظن، وهو (وقوع التعبد بها) أي بالاماره غير العملية، فان وقوع التعبد من الحكيم الذي لا يعبد بالمحال (من طرق اثبات امكانه حيث يستكشف به عدم ترتيب محال) على التعبد (من تال باطل) مما سيأتي (فيمتنع

مطلقا او على الحكيم تعالى ، فلا حاجة معه في دعوى الوقوع الى اثبات الامكان وبدونه لا فائدة في اثباته كما هو واضح . وقد انقده بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من كون الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع اصلا و الامكان في كلام الشيخ الرئيس ، كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان ، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والايقان

مطلقا) إذا كان محالا ذاتيا كاجتماع النقيضين (أو على الحكيم تعالى) إذا كان قبيحا (فلا حاجة معه) أي مع وقوع التعبد بالظني (في دعوى الوقوع إلى اثبات الامكان) فان ادل دليل على الشيء وقوعه (وبدونه) أي بدون الوقوع (لا فائدة في اثباته) أي اثبات الامكان (كما هو واضح) لعدم ترتب اثر عليه .
(وقد انقده بذلك) الذي ذكرنا من عدم تمامية الاستدلال على امكان المشكوك امكانه بالسيرة العقلائية (ما في دعوى شيخنا العلامة) المرتضى (اعلى الله مقامه من كون الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع اصلا) .

ثم ان ما ذكره المصنف « ره » من وقوع التعبد بالامارة غير العلمية تام ، فان آية النبأ ونحوها والاخبار القطعية الدالة على حجية خبر الثقة وشهادة العدلين ونحوها كلها دليل على التعبد بالامارة الظنية .

لا يقال : ان كلام الشيخ الرئيس دال على ان الأصل فيما شك في امكانه هو الامكان ، وهذا موافق لشيخنا المرتضى ومخالف لما ذكرتم .

لانا نقول : اوله لا نسلم تمامية كلام الرئيس بعد ما عرفت من عدم معلومية العيرة وعدم حجيتها على تقدير معلوميتها (و) ثانيا (الامكان في كلام الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يزدك) أي يمنعك (عنه واضح البرهان) ليس بمعنى فرض المسموع ممكنا وترتيب آثار الامكان عليه حتى انه لو قيل هنالك رجل ذو عشرين رأسا يذهب لمشاهدته ، أو قيل بأن الله يريد كذا لزم العمل به ، بل كلامه (بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والايقان) فلا يبادر

و من الواضح ان لا موطن له الا الوجودان فهو المرجع فيه بلا بينة ولا برهان. وكيف كان فما قيل او يمكن ان يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال او الباطل ولو لم يكن بمحال امور: احدها - اجتماع المثليين من ايجابين او تحريمين مثلا فيما اصاب او ضدين من ايجاب وتحريم ومن ارادة وكرهة ومصالحة ومفسدة

الشخص بمنع المسموع ، بل يحتمل صحته وفساده فلا يرتب اثار العدم ولا اثار الوجود ، بل يكون بين بين ، وهذا بخلاف المعنى الاول فان لازمه ان يقول الشخص بامكانه ويرتب اثار الوجود عليه . والحاصل ان هناك احتمالا في مقابل القطع بالعدم وامكانا في مقابل الاستحالة ، والشيخ الرئيس يريد الاحتمال لا الامكان .

(و) ان قلت : ان الاحتمال كاف في مقامنا الذي هو امكان التعبد بالامارة غير العلمية ، إذ ابن قبة ينكر الاحتمال وغيره يثبتته . قلت : ليس كذلك ، إذ (من الواضح ان لا موطن له) أى للاحتمال (إلا الوجودان) والامر الوجداني لا يقع في النزاع (فهو المرجع فيه بلا بينة ولا برهان) وهذا بخلاف الشيء الذي وقع محلا للكلام بين الاعلام الذي هو الامكان الذي يرتب عليه آثاره .

(وكيف كان فما قيل أو يمكن ان يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل ولو لم يكن بمحال امور) نذكر منها ثلاثة :
 (احدها - اجتماع المثليين من ايجابين أو تحريمين مثلا فيما اصاب) أي طابقت الامارة للواقع ، فيلزم ان يجتمع في صلاة الظهر التي هي واجبة واقعا وجوب واقعي ووجوب ظاهري واجتماع المثليين محال ، إذ المثلان ذاتان وجوديان واجتماع وجوديين في موجود واحد غير معقول ، فان الوجود هو الخارجية ولا يعقل ان يكون لشيء واحد خارجية وخارجية . (او) اجتماع (ضدين من ايجاب وتحريم) في عالم الانشاء (ومن ارادة وكرهة) في نفس المولى (ومصالحة ومفسدة) في نفس الفعل الذي تعلق به التحريم الواقعي والوجوب الظاهري أو بالعكس ، وتكون المصلحة والمفسدة

ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فيما اخطأ او التصويب، وان لا يكون هناك غير مؤديات الامارة احكام . ثانياً - طلب الضدين فيما اذا اخطأ وادى الى وجوب ضد الواجب .

(ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين) وذلك لانها لو لم تكونا ملزمتين لم يجمل وجوب أو تحريم ، اذ الوجوب تابع للمصلحة الملزمة والاجعل الاستصحاب ، والتحريم تابع للمفسدة الملزمة وإلا جعلت الكراهة ، وكذا لو كان في البين كسر وانكسار ، إذ المنكسر لا يبقى على ملزميته . فقوله « بلا كسر وانكسار » توضيح لقوله « ملزمتين » (فيما اخطأ) متعلق باجتماع الضدين ، أي خالفت الامارة للواقع والحاصل انه لو جعل المولى الامارة لا يخلو الامر من ان يكون هناك واقع ام لا ، وعلى الاول فان طابقت الامارة للواقع لزم اجتماع المثليين ، وان خالفت الامارة للواقع لزم ثلاثة اشياء اجتماع ايجاب وتحريم واردة وكراهة ومصلحة ومفسدة ، وعلى الثاني - وهو ان لا يكون في مورد جعل الامارة واقع اصلاً يلزم التصويب، وأشار اليه بقوله : (أو التصويب و) ذلك بمعنى « ان لا يكون هناك غير مؤديات الامارة احكام) اسم يكون ، ومن المعلوم ان كلامنا من هذه الخمسة - أي اجتماع المثليين والايجاب والتحريم والارادة والكراهة والمصلحة والمفسدة والتصويب - محال .

(ثانياً - طلب الضدين فيما إذا اخطأ) كما إذا كانت الجمعة واجبة واقعا ، فقامت الامارة على حرمتها أو استحبابها مثلاً ، وكذلك في سائر الموارد التي تخالف الامارة الواقع وان كان احدها على الكراهة والاخر على الاباحة لتضاد الاحكام بأسرها فقوله : (وادى إلى وجوب ضد الواجب) انما هو من باب المثال .

ولا يخفى الفرق بين هذا الايراد والايراد السابق ، إذ في صورة مخالفة الامارة للواقع يتحقق اربعة اشياء : الارادة والكراهة في نفس المتكلم والحرمة والوجوب في صفة الفعل والمصلحة والمفسدة في ذات الفعل ، والايجاب والتحريم في عمل المولى والايراد السابق كان راجعاً إلى الثلاثة الأولى والايراد الثاني راجع إلى الامر الرابع - فتأمل

ثالثها - تفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة فيما ادى الى عدم وجوب ما هو واجب او عدم حرمة ما هو حرام و كونه محكوما بسائر الاحكام . والجواب : ان ما ادعى لزومه اما غير لازم او غير باطل ، وذلك لان التعبد بطريق غير علمي انما هو بجمل حجيته والحجية المعمولة غير مستتعبة لانشاء احكام تكليفية بحسب ما ادى اليه الطريق بل انما تكون موجبة لتنجز التكليف به اذا اصاب وصحة الاعتذار به اذا اخطأ ،

(ثالثها - تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة) وفسر الاول بقوله : (فيما ادى إلى عدم وجوب ما هو واجب) كأن قامت الامارة على عدم وجوب صلاة الجمعة التي هي واجبة ، وفسر الثاني بقوله : (أو) ادى إلى (عدم حرمة ما هو حرام) كأن ادى إلى عدم حرمة ذبيحة اليهودي إذا سمى (و) لا فرق في ذلك بين ان تؤدي إلى كون الحرام واجبا أو (كونه محكوما بسائر الاحكام) وكان الاحسن ان تجتمع الاشكالات في ايراد واحد لتكون مرجع الجميع واحداً .

(والجواب : ان ما ادعى لزومه اما غير لازم) كالايراد الاول والثاني (أو غير باطل) كالايراد الثالث (وذلك لان التعبد بطريق غير علمي) ليس معناه جعل حكم على طبقها . مثالا للتعبد بالخبر الثقة الذي قام على حرمة صلاة الجمعة ليس معناه جعل الحرمة لها حتى يقال بمنافاة هذا الحكم التحريمي للحكم الواقعي الايجابي بل التعبد بطريق غير علمي (انما هو بجمل حجيته) بمعنى انه منجز للواقع إذا طابق ومعذر إذا خالف (والحجية المعمولة غير مستتعبة لانشاء احكام تكليفية بحسب ما ادى اليه الطريق) حتى انه لو ادى الطريق إلى تحريم صلاة الظهر يوم الجمعة كان لازمه ان ينشأ المولى تحريماً لها (بل انما تكون) الجمعة (موجبة) لاصريين احدهما (لتنجز التكليف به) أي بسبب هذا الطريق (إذا اصاب) وطابق الواقع حتى انه لو قال العبد لم اكن اعلم بوجوب كذا لا يقبل منه ويقال له : قد جعلنا لك طريقاً اليه فلم خالفته (وصحة الاعتذار به) أي بسبب هذا الطريق (إذا اخطأ) وخالف الواقع فيصح

و لكون مخالفته وموافقته تجريا وانقيادا مع عدم اصابته كما هو شأن الحجية الغير المجعولة ، فلا يلزم اجتماع حكيمين مثلين او ضدين ولا طلب الضدين ولا اجتماع المصلحة والمفسدة ولا الكراهة والارادة كما لا يخفى . واما تفويت مصلحة الواقع او الالقاء في مفسدته فلا محذور فيه اصلا اذا كانت في التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الالقاء .

للعبد ان يقول : انما لم افعل الواجب الواقعي لعدم علمي به وقيام الطريق الذي جعلتموه على عدم الوجوب .

هذا احد الاسرين المترتبين على جعل الطريق وهناك امر اخر مترتب عليه (و) هو ان الحجية موجبة (لسكون مخالفته وموافقته تجريا) في صورة المخالفة للطريق (وانقياداً) في صورة الموافقة للطريق (مع عدم اصابته) أي اصابة الطريق للواقع . مثلاً : لو كان شرب الماء مباحاً ثم قام الطريق على وجوبه فشرب امثالاً كان له ثواب الانقياد ، ولو لم يشرب عصياناً كان له عقاب التجري لو قلنا بالعقاب فيه (كما هو شأن الحجية الغير المجعولة) وهو العلم ، فكما ان العلم بشيء لا يوجب جعل الحكم على طبقه ، بل انما هو منجز ومعذر والمعامل على طبقة إذا خالف الواقع يثاب على انقياده ، وإذا لم يعمل كان متجرباً كذلك الطريق المجمعول كالتجرب الواحد ونحوه (فلا يلزم) من جعل الطريق (اجتماع حكيمين مثلين أو ضدين) كما قلتم في الايراد الاول (ولا طلب الضدين) كما قلتم في الايراد الثاني (و) لا (اجتماع المصلحة والمفسدة ولا الكراهة والارادة) ولا يلزم التصويب كما قلتم في الايراد الاول ايضاً (كما لا يخفى) . (واما) جواب الاشكال الثالث وهو ما ذكرتم من (تفويت مصلحة الواقع أو الالقاء في مفسدته ف) هو انه (لا محذور فيه اصلاً إذا كانت في التعبد به) أي بالطريق غير العلمي (مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الالقاء) كصحة التسهيل ونحوه .

والحاصل ان الطريق الذي يؤدي إلى عدم الواجب أو جواز الحرام فيه مصلحة

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التوكيفية او بأنه لا معنى لجعلها الا جعل تلك الاحكام فاجتماع الحكمين وان كان يلزم

غالبة على مصلحة الواجب التي تفوت عن المكلف ومفسدة الحرام التي يقع فيها المكلف بل نقول مساواة مصلحة الطريق للمفسدة المترتبة على مخالفة الواقع ، أو كون مصلحة الطريق اقل بحيث لا تكون للمفسدة المترتبة على مخالفة الواقع زيادة ملزمة كافية في جعل الطريق كما لا يخفى .

(نعم لو قيل) هذا جواب آخر عن الاشكالات الثلاثة ، وحاصله انا نقول بأن جعل الطريق جعل للحكم ، فاذا قامت الامارة على وجوب صلاة الظهر جعل المولى الوجوب لها ، فهنا وجوبان وجوب واقعي وجوب ظاهري ، ولا يلزم اجتماع المثليين إذ الوجوب الواقعي وجوب حقيقي - بمعنى انه انما جعل لمصلحة في صلاة الظهر واردة لها من المولى - والوجوب الظاهري وجوب انشائي صوري - بمعنى انه انما جعل لمصلحة في نفس انشاء الوجوب كالاوامر الامتحانية - فهنا وجوب حقيقي يتبع مصلحة الصلاة ووجوب صوري يتبع مصلحة الانشاء بمعنى ان في نفس انشاء الوجوب مصلحة وهي انه منجز عند الاصابة ومعذر عند الخطأ ، وهكذا نقول فيما خلفت الامارة للواقع وليس هذا من اجتماع المثليين أو اجتماع الضدين ، إذ يشترط فيها وحدة الذات ولا وحدة هنا . إذا عرفت هذا فنقول : لو لم يقبل كون جعل الطريق ليس الاجعل المنجزية والمعدرية ، بل قيل (باستتباع جعل الحجية للاحكام التوكيفية) بمعنى ان لازم جعل الحجية لقول زرارة - القائل بوجوب الظهر - جعل الوجوب الصلاة الظهر مثلا .

(او) قيل (بأنه لا معنى لجعلها) أي جعل الحجية (الاجعل تلك الاحكام) التي تقوم الحجة عليها ، بمعنى ان جعل الحجية لقول زرارة معناه جعل الوجوب لصلاة الظهر (فاجتماع الحكمين وان كان يلزم) إذ جعل الوجوب مرتين : الاولى عند جعلها واقعا ، والثانية عند جعل الحجية لقول زرارة التي لازمها أو معناها

الا انها ليسا بمثلين او ضدتين لان احدهما طريق عن مصلحة في نفسه موجبة لانشائه الموجب للتنجز او لصحة الاعتذار بمجرد من دون ارادة نفسانية او كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحها حيث انه مع المصلحة او المفسدة الملزمتين في فعل وان لم يحدث بسببها ارادة او كراهة في المبدأ الاعلى الا انه اذا أوحى بالحكم الشأنى من قبل تلك المصلحة او المفسدة الى النبي «ص» او اللهم به الولى فلا محالة يتقدح في نفسه الشريفة بسببها

جعل الوجوب لصلاة الظهر (إلا انها) أي هذين الحكيمين (ليسا بمثلين أو ضدتين) وذلك (لان احدهما) وهو الوجوب الآتي من قول زرارة (طريق عن مصلحة في نفسه) بمعنى ان المصلحة انما تكون في نفس الامر والجعل ، وهذه المصلحة التي تحصل بمجرد الامر والجعل (موجبة لانشائه الموجب) صفة «لانشائه» (للتنجز) إذا اصاب (أو لصحة الاعتذار) إذا اخطأ (بمجرد) أي بمجرد كونه طريقاً (من دون ارادة نفسانية أو كراهة كذلك) نفسانية (متعلقة بمتعلقه) أي بمتعلق هذا الحكم ، فالوجوب الناشئ عن قول زرارة لا ارادة متعلقة بصلاة الظهر التي هي متعلقة لهذا الحكم (فيما يمكن هناك انقداحها) يريد بذلك بيان دفع توهم ، وهو ان ما ذكرتم من الفرق بين الحكيمين بمتعلق الارادة بمتعلق الوجوب الواقعي دون متعلق الوجوب الظاهري ، غير تام إذ لا ارادة في المبدأ الاعلى الذي هو محل الكلام بالنسبة إلى الاوامر الشرعية ، ودفعه بأن الفرق بينهما بالارادة والكراهة انما هو فيما يمكن انقداحها كنفس النبي «ص» والولى فان الحكم الحقيقي يقترب بالارادة في نفس النبي والوصي المأمور بتبليغ الحكم ، وذلك بخلاف الحكم الصوري فلا ارادة لمتعلق الحكم الصوري في نفوسها (حيث انه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل) كصلاة الظهر المشتملة على مصلحة ملزمة والحكم المشتملة على مفسدة ملزمة (وان لم يحدث بسببها) أي بسبب هذه المصلحة أو المفسدة (ارادة أو كراهة في المبدأ الاعلى) تعالى (إلا انه إذا أوحى بالحكم الشأنى من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي «ص» أو اللهم به المولى فلا محالة يتقدح في نفسه الشريفة بسببها

الارادة او الكراهة الموجبة للانشاء بعثا او زجراً ، بخلاف ما ليس هناك مصلحة او مفسدة في المتعلق بل انما كانت في نفس انشاء الامر به طريقيا والآخر واقعي حقيق عن مصلحة او مفسدة في متعلقه موجبة لارادته او كراهته الموجبة لانشائه بعثا او زجرا في بعض المبادئ العالية ، وان لم يكن في المبدأ الا على الا العلم بالمصلحة او المفسدة كما اشرنا .

الارادة أو الكراهة الموجبة للانشاء) لانهم « ع » يريدون ما يجعله الله على العباد من الواجبات ويكرهون المحرمات فيريدون الواجب « بعثا او » يكرهون الحرام « زجراً » وهذا « بخلاف ما » أي الحكم الطريقي الذي « ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق بل انما كانت في نفس انشاء الامر » أي انشاء الحكم « به » أي بالمتعلق « طريقيا » للتنجيز والاعذار ، فانه ليس في نفسهم عليهم السلام ارادة أو كراهة « والآخر واقعي حقيقي » عطف على قوله لان احدهما طريقى .

والحاصل ان احدا الامرين وهو المستفاد من قول زرارة المجهول حجة طريقى لا مصلحة فيه والمصلحة في الانشاء فقط ، والامر الآخر وهو الامر الاول بالصلاة واقعى حقيقى ناش « عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه موجبة لارادته أو كراهته الموجبة » تلك الارادة والكراهة « لانشائه بعثا أو زجراً » وتكون الارادة والكراهة « في بعض المبادئ العالية » كالنبي والولى « وان لم يكن فى المبدأ الاعلى الا العلم بالمصلحة أو المفسدة كما اشرنا » .

ولا يخفى ان ما ذكره المصنف من كون الارادة في البارى تعالى هو العلم بالصالح والفساد هو مختار بعض المتكلمين كالمحقق الطوسى « ره » وغيره ، وذهب آخرون إلى ان الارادة من صفات الفعل لا من صفات الذات . والذى لا يبعد القول به هو ان الارادة والكراهة من صفات الذات ولا يلزم ان تكونا علما ولا من صفات الفعل ، اذ تسمية العلم ارادة خلاف ظاهر الاخبار والآيات بل والدليل ايضا ، كما ان جعلها من صفات الفعل خلاف ظاهرها ، فان قوله تعالى « وإذا اراد الله بقوم سوء

فلا يلزم ايضاً اجتماع ارادة وكراهه وانما لزوم انشاء حكم واقعي حقيقي بعنا
وزجراً وانشاء حكم اخر طريقى ، ولا مضادة بين الانشائين فيما اذا اختلفا
ولا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا ولا ارادة ولا كراهة اصلاً الا بالنسبة
الى متعلق الحكم الواقعي - فافهم . نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية
كأصالة الاباحة الشرعية ،

فلا مرد له « ونحوه مما دل على كون الارادة سابقة على الخلق والايجاد يعطى كونها
غير الفعلى .

واما الاشكال في انها لو كانت من صفات الذات لزم تغير الذات بتغيرها ، ففيه
النقض بالعلم فما يقال هنا يقال هناك . والحل ان صفات الله تعالى كذاته مجهولة لنا ،
لكننا نعلم ان هناك ليس تغيراً وحدوثاً ، وتفصيل الكلام في شرح التجريد وغيره .
وكيف كان فاذا قد عرفت ان احد الحكمين واقعي حقيقي والاخر ظاهري صوري
(فلا يلزم ايضاً اجتماع ارادة وكراهة) كما لم يلزم اجتماع الضدين والمثلين (وانما
لزم انشاء حكم واقعي حقيقي بعنا) نحو الواجب (وزجراً) عن الحرام (وانشاء
حكم اخر طريقى) صوري لمصلحة في نفس الانشاء (ولا مضادة بين الانشائين)
الحقيقي والصوري (فيما اذا اختلفا) كأن ادى الطريق إلى حرمة صلاة الجمعة التي
هي واجبة (ولا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا) كأن ادى الطريق الى وجوبها
(ولا ارادة ولا كراهة اصلاً) ولا مصلحة ولا مفسدة (إلا بالنسبة الى متعلق
الحكم الواقعي - فافهم) لعله اشارة الى ان هذا الجواب انما يدفع الاشكالين الاولين
اما الاشكال الثالث - وهو لزوم الالقاء في المفسدة وتقويت المصلحة فيما خالفت الامارة
للاواقع - فلا ، او اشارة الى ما ذكرنا من الاشكال في عدم الارادة - بمعناها - في
الباري تعالى ، أو غير ذلك .

(نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية) التي ظاهرها جعل الحكم حقيقة
لاجعل الحكم ظاهراً (كأصالة الاباحة الشرعية) الاستفادة من قوله عليه السلام « كل شيء

فان الاذن في الاقدام والافتحام ينافي المنع فعلا ، كما فيما صادف الحرام وان كان الاذن فيه لاجل مصلحة فيه لا لاجل عدم مصلحة او مفسدة ملزومه في المأذون فيه ، فلا محيص في مثله الا عن الالتزام

لك حلال حتى تعلم « فان ظاهره كون المشكوك حلالا واقعا ، ووجه الاشكال واضح إذ الجواب المتقدم كان مبنيًا على ان الحكمين غير متنافيين ، لسكون احدهما واقعي لمصلحة في الفعل والاخر صوري لمصلحة في نفس الانشاء ، وهذا الجواب لا يجرى فيما نحن فيه ، إذ لو شككنا في شيء وكان محرما واقعا لزم كونه حلالا واقعا لقوله « كل شيء لك حلال » وحراما واقعا لفرض انه محرم في الواقع (فان الاذن في الاقدام والافتحام) في المشكوك المستفاد من دليل الحل (ينافي المنع فعلا) واقعا كما فيما صادف الحرام) الواقعي (وان كان الاذن) الخ يشير بذلك إلى ان المباح يتصور على قسمين والحلية الظاهرية بأي معنى اخذت تنافي المنع الواقعي . بيان ذلك : ان الاذن في الشيء قديكون لاجل مصلحة في نفس الاباحة وقديكون لأجل انه ليس في الفعل مصلحة ملزمة أو محبة كالواجب والمستحب ولا مفسدة ملزمة أو مكرهة كالحرام والمكروه ، والحلية بأي معنى كان من هذين المعنيين تنافي التحريم الواقعي ، اذ التحريم الواقعي يتبع المفسدة الملزمة ، والحلية تلازم عدم المفسدة وان كان الاذن (فيه) أي في الفعل (لاجل مصلحة فيه) أي في الاذن وهو القسم الاول من قسمي المباح (لا لاجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة) توجب الوجوب والحرمة ، ولا مصلحة أو مفسدة قليلة توجب الاستحباب والكرهية (في المأذون فيه) وهو القسم الثاني من قسمي المباح .

لكن لا يخفى ان هذا الاشكال الذي ذكره بقوله « نعم يشكل » الخ غير وارد إذ الظاهر من حديث « كل شيء لك حلال » جعل الحل الواقعي تعبدًا في مرحلة الشك كما لا يخفى - فتدبر . (فلا محيص في مثله) أي في مثله هذه الاصول العالمية المنافية للواقع (إلا عن الالتزام) بجمع اخر بين الحكم الواقعي والظاهري . وهذا جمع ثالث بين الحكمين الظاهري والواقعي يجرى في موارد الاصول

بعدم انقداح الارادة او الكراهة في بعض المبادئ العالية ايضا كما في المبدأ الاعلى ، لـكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي ، بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه ، كسائر التكاليف الفعلية التي تتنجز بسبب القطع بها و كونه

والامارات على حد سواء ، وحاصله عدم كون الاحكام الواقعية فعلية فلا تكون معها ارادة أو كراهة ، وذلك (بعدم انقداح الارادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية) كالنبي والولي (ايضا كما في المبدأ الاعلى) تعالى ، فلا يلزم اجتماع ارادة وكراهة ولا ايجاب وتحريم واقعيين . وبهذا يرتفع الاشكال في الجميع بين الاصول والامارات وبين الاحكام الواقعية المناهية لها .

ان قلت : إذا لم يكن الحكم الواقعي فعليا بل انشائيا محضا فاللزم القول بعدم تنجزه بقيام الامارة عليه ، إذ الواقعي الفعلي يتنجز بالامارة لا الواقعي الانشائي . قلت : هناك ثلاث صور : الاولى الانشائي المحض ، الثانية الانشائي الذي إذا تعلق به الامارة صار فعليا ، الثالثة الفعلي المحض والاحكام الواقعية من قبيل الثانية . وبه يندفع الاشكالين الواردين على تصوير الحكم الواقعي على النحو الصورة الاولى والثالثة والى هذا الجواب اشار بقوله : (لـكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي) الالتزام بكونه انشائيا محضا حتى يرد اشكال ان قلت بل كونه انشائيا (بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه ، كسائر التكاليف الفعلية التي تتنجز بسبب القطع بها) فالتكليف الواقعي بين الانشائي المحض والفعلي المحض ، كما صورناه في الصورة الثانية .

لا يقال : هذا الجواب غير مفيد ، إذ الحكم الواقعي ان كان باعثاً وزاجراً كان فعليا فناني الحلية الظاهرية أو الحكم القائم عليه الامارة بخلافه ، وان لم يكن باعثاً وزاجراً لم يكن العلم به موجبا لتنجزه لان العلم بالباعث والزاجر منجز لا العلم بغيره لانا نقول : نختار الشق الثاني (و) لا يلزم عدم البعث عدم التنجز بالعلم ، اذ (كونه

فعليا انما يوجب البعث او الزجر في النفس النبوية او المولوية فيما اذا لم ينقدح فيها الاذن لاجل مصلحة فيه . فانقدح بما ذكرنا انه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعليا كي يشكل تارة بعدم لزوم الاثبات حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه ، ضرورة عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائية ما لم يضر فعلية و لم تبلغ مرتبة البعث والزجر و لزوم الاثبات به مما لا يحتاج الى مزيد بيان او اقامة برهان

فعليا انما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية فيما اذا لم ينقدح فيها الاذن لاجل مصلحة فيه) أي في الاذن ، واما إذا انقدح لم يكن باعثا فعلا و اجرا كذلك ، وهذا لا يلزم التصويب بزعم انه لو انقدح الاذن لم يكن حكم ، اذ التصويب انما هو عدم الحكم اصلا في الواقع لا الانشائي ولا الفعلي ، وما نحن فيه ليس كذلك ، إذ حتى في صورة الاذن بالحلية الظاهرية هناك انشائي قريب من الفعلي .

(فانقدح بما ذكرنا) من ان الحكم الواقعي بين الانشائي والفعلي (انه لا يلزم الالتزام بـ) ما التزم به شيخنا المرتضى « ره » في الرسالة في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من (عدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعليا) بل هو انشائي محض (كي يشكل تارة بعدم لزوم الاثبات حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه ، ضروره عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائية ما لم تصر فعلية) إذ مرتبة الانشائية لو قام عليها العلم لم يلزم امتثالها فكيف بقيام الامارة عليها . (و) ذلك لان الاحكام في مرتبة الانشاء (لم تبلغ مرتبة البعث والزجر) وما لم تبلغ تلك المرتبة لم يلزم الاثبات بها .

(و) من المعلوم (لزوم الاثبات به) أي بالحكم القائم عليه الامارة ، فانه (مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو اقامة برهان) . والحاصل ان بداهة لزوم الاثبات بالحكم القائم عليه الامارة كاشفة عن ان الحكم ليس شأنا ، وهو مناف لما ذكره الشيخ « ره » من شأنية الحكم الواقعي .

لا يقال : لا مجال لهذا الاشكال لو قيل بأنها كانت قبل اداء الامارة اليها انشائية لانها بذلك تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة . فانه يقال : لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم انشائي - لا حقيقة ولا تعبدا - الاحكم انشائي تعبدأ ، لا حكم انشائي ادت اليه الامارة اما حقيقة فواضح واما تعبدأ فلان قصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤداه

(لا يقال : لا مجال لهذا الاشكال) على الشيخ « ره » (لو قيل بأنها كانت قبل اداء الامارة اليها انشائية) إذ الحكم الانشائي على قسمين : قسم لا يصير فعليا بقيام الامارة عليه ، وقسم يصير فعليا بقيام الامارة ، والاحكام الانشائية فيما نحن فيه من القسم الثاني (لانها) أي تلك الاحكام الانشائية (بذلك) أي بأداء الامارة اليها (تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة) الفعلية الموجبة للعمل على طبقها ، لانها تكون حينئذ احكاما انشائية متصفة بقيام الامارة عليها ، والحكم الانشائي المتصف بقيام الامارة فعلى يترتب عليه كل ما يترتب على الاحكام الفعلية .

وان شئت قلت : ان مراد الشيخ « ره » ليس الانشائي الصرف بل الانشائي الذي إذا أدت اليها الامارة يصير فعليا ، فإذا قامت الامارة حصل الشرط للفعلية فيكون فعليا ويجب العمل به .

(فانه يقال : لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم انشائي - لا حقيقة ولا تعبدأ - إلا حكم انشائي تعبدأ ، لا حكم انشائي) متصف بكونه (أدت اليه الامارة) إذ غاية ما تقتضيه ادلة حجية الامارات ثبوت مؤدى الامارة فلو ادت إلى حكم انشائي ثبت حكم انشائي ولم يقبث حكم انشائي ادت اليه الامارة ، فان ثبوت حكم انشائي ادت اليه الامارة الذي هو موضوع للفعلية مركب من جزئين ، وبمجرد قيام الامارة لا يقبث الجزان لا حقيقة ولا تعبدأ (اما حقيقة فواضح) إذ الامارة لا تفيد العلم حتى يتحقق علمان علم بالحكم الانشائي وعلم بكونه مؤدى الامارة (واما تعبدأ) أي ثبوت كلا الجزئين بالتزويل (فلان قصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤداه

هو الواقع تعبدًا لا الواقع الذي ادت اليه الامارة . اللهم الا ان يقال : ان الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي صار مؤدى لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء ، لكنه لا يكاد يتم الا اذا لم يكن للاحكام بمرتبها الانشائية اثر اصلا ، والا لم يكن لتلك الدلالة مجال كما لا يخفى ، و اخرى بأنه كيف يكون التوفيق

هو الواقع تعبدًا) وتنزيلا (لا الواقع الذي ادت اليه الامارة) فانحن فيه كالماء الكر لا بد وان يتحقق جزآه - أي المائة والكبرى - إما علماء أو تنزيلا أو بالاختلاف حتى يتحقق موضوع المطهرية ، فاذا لم يثبت احدها لا حقيقة ولا تعبدًا لم يطهر (فافهم) جيداً . نعم لو كان لنا دليل ثان ينزل الطريق والمؤدى منزلة الواقع ذي الطريق ثبت ما ذكره الشيخ « ره » لكن أنى لنا بذلك .

(اللهم إلا ان يقال : ان) دليل تنزيل المؤدى منزلة الواقع كاف في ثبوت الجزئين ، إذ لو لم يكن للحكم الانشائي الواقعي اثر اصلا ، ثم جعل الشارع الامارة القائمة على الحكم الانشائي حجة لحكمنا بالتنزيل الثاني صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية فان (الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي صار مؤدى لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء) التي هي صون كلام الحكيم من اللغوية ، فانه لو نزل المولى جزءاً من صركب منزلة الواقع فهمنا منه انه نزل الجزء الاخر ايضا وإلا كان تنزيله الاول لغوا (لكنه لا يكاد يتم) ما ذكر من دلالة الاقتضاء (إلا إذا لم يكن للاحكام بمرتبها الانشائية اثر اصلا وإلا) فلو كان للاحكام الانشائية اثر (لم يكن لتلك الدلالة) أي دلالة الاقتضاء (مجال) وللاحكام الانشائية اثر في مقامنا وهو النذر ونحوه ، فحمل الحجية للامارة بلحاظ تلك الانارلا بلحاظ العمل (كما لا يخفى) .

ثم انا قد ذكرنا انه لا يلزم من الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعليا ، كي يشكل تارة بعدم لزوم الاتيان بمؤدى الامارة لانه غير فعلي (و) تارة (اخرى بأنه كيف يكون التوفيق) بين الحكم الظاهري والواقعي

بذلك مع احتمال احكام فعلية بعشية زجرية في موارد الطرق والاصول العملية المتكفلة لاحكام فعلية ضرورة انه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافين كذلك لا يمكن احتماله فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق انشائيا غير فعلي كما لا يصح التوفيق بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين ، ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين

(بذلك) الذي ذكرتم من كون الحكم الواقعي انشائيا والحكم الظاهري فعليا (مع احتمال) كون الاحكام الواقعية (فعلية بعشية) في الاوامر و (زجرية) في النواحي ، إذ ما ذكرتم من احتمال كون الاحكام الواقعية انشائية لا يكفي في رفع المناقاة ، إذ كما يحتمل كونها انشائية يحتمل كونها فعلية (في موارد الطرق والاصول العملية المتكفلة لاحكام) ظاهرية (فعلية) .

وان قلت : احتمال كون الاحكام الواقعية شأنية كاف في رفع التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي . قلت : ذلك لا يكفي (ضرورة انه) يبق حينئذ احتمال التنافي لاحتمال كون الواقع فعليا و (كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافين كذلك لا يمكن احتماله) فان رفع المناقاة بين الحكمين يلزم ان يكون بنحو لا يبق معه احتمال التنافي وإلا لم يكن دفعا للمناقاة . نعم لا نقطع بالمناقاة لكنه غير كاف ، بل اللازم القطع بعدم المناقاة وهو غير حاصل (فلا يصح التوفيق بين الحكمين) الواقعي والظاهري (بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق انشائيا غير فعلي) والحكم الظاهري الذي هو مورد الطرق فعليا .

هذا كله في الايراد على من دفع المناقاة بين الحكم الظاهري والواقعي بفعلية احدهما وانشائية الاخر ، و (كما) لم يصح هذا التوفيق (لا يصح التوفيق) الاخر الذي ذكره بعض (بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن) الحكم (الواقعي بمرتبتين) إذ موضوع الحكم الواقعي هو

وذلك لا يكاد يجدى ، فان الظاهري وان لم يكن في تمام مراتب الواقعي الا انه يكون في مرتبته ايضا و على تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق فانه دقيق وبالتأمل حقيق .

الشيء وموضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي ، فيلزم اولاً للموضوع ثم الحكم الواقعي ثم الشك في الحكم الواقعي ثم الحكم الظاهري ، ومع اختلاف موضوع الحكمين لا يلزم المنافاة بينهما ، إذ من شرائط اجتماع النقيضين أو المثليين وحدة الموضوع وإلا فجدية الحجر لا ينافي حيوانية الانسان كما ان بياض زيد لا ينافي بياض عمرو .
 (و) انما قلنا ان (ذلك) الجمع غير صحيح ، إذ هو (لا يكاد يجدي) في رفع المنافاة (فان) الحكم (الظاهري وان لم يكن في تمام مراتب) الحكم (الواقعي) كما هو واضح ، إذ ليس في مرتبة العلم بالحكم الواقعي أو الغفلة عن الحكم الواقعي حكم ظاهري (إلا انه) أي الحكم الواقعي (يكون في مرتبته) أي مرتبة الحكم الظاهري (ايضا) أي كما ان الحكم الظاهري يكون في تلك المرتبة ، فان وجوب صلاة الجمعة الذي هو حكم واقعي مثلاً ثابت لها سواء شك في الوجوب الذي هو موضوع للحكم الظاهري ام لا .

(و) ان قلت : يكفي في عدم المنافاة بين الحكمين عدم اجتماعها في مرتبة الحكم الواقعي . قلت : هذا غير كاف ، إذ (على تقدير المنافاة) بين الظاهري والواقعي (لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة) أي مرتبة الحكم الظاهري (فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق) بين الحكم الواقعي ومؤدى الامارة والاصل (فانه دقيق وبالتأمل حقيق) .

وان شئت قلت : ان الوجوب لصلاة الجمعة ثابتة في حال علم المكلف بوجوبها وحال شكه وحال غفته وحال ظنه . والحكم الظاهري - وهو عدم الوجوب - جعل لها في حال شك المكلف ، فان الحكمين وان لم يتعارضا في حال العلم والظن والغفلة مثلاً لكنهما متعارضان في حال الشك ، اذ الحكم الواقعي موجود لفرض عموميته أو الحكم

(ثالثها) ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره - بالخصوص - شرعا ولا يحرز التعبد به واقعا عدم حجيته جزما بمعنى عدم ترتب الاثار المرغوبة من الحجية عليه قطعا، فانها لا تكاد تترتب الا على ما اتصف بالحجية فعلا، ولا يكاد يكون الاتصاف بها الا اذا احرز التعبد به و جعله طريقا متبعا، ضرورة انه بدونها لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد اصابته ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها،

الظاهري موجود لفرض كون موضوعه وهو الشك في الحكم الواقعي موجود فيلزم ان يريد المولى صلاة الجمعة وعدمها .

(ثالثها) أي الثالث من الامور التي ينبغي تقديمها قبل الخوض في الامارات في بيان الاصل الذي هو المرجع عند الشك في حجية الامارة ، فنقول : (ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره - بالخصوص - شرعا) بأن لم نعم ان الشارع جعله حجة (ولا يحرز التعبد به واقعا) بأن لم نحرز قيام دليل على حجيته، فان الامارة قد نعم ان الشارع جعلها حجة وقد نعم انه قام دليل على حجيتها - وان لم نعم بحجيتها - وقد لا نعم لاهذا ولا ذات : بمعنى انه لا نعم بحجيتها ولم تقم حجة معلومة على حجيتها (عدم حجيتها جزما) خير ان (بمعنى عدم ترتب الاثار المرغوبة من الحجية) كالتهجير والاعذار والمدح والذم والثواب والعقاب والانقياد والتجري (عليه) أي على هذا المشكوك الحجية (قطعا ، فانها) أي الاثار المرغوبة من الحجية (لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلا) فان الحجية الواقعية غير المحرزة لا تكون منجزة لواقع ولا مصححة للعقوبة (ولا يكاد يكون الاتصاف بها) أي بالحجية الفعلية (الا إذا احرز التعبد به و) احرز (جعله طريقا متبعا) وعلى هذا فالعلم جزء للموضوع حتى انه لو لم يعلم لم يتحقق الموضوع (ضرورة انه بدونها لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد اصابته) الواقع (ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها) أي مع عدم الاصابة فالامر المعتبر واقعا الذي لم يعلم به المكلف إذا صادف الواقع لا يكون منجزاً للتكليف بحيث تصح المؤاخذة بسبب ترك الواقع ، وإذا خالف الواقع لا يكون عذراً للتعبد

و لا يكون مخالفته تجريباً ولا موافقته بما هي موافقة انقيادا وان كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك اذا وقعت برجاء اصابته ، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الاثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه ، ولعمري هذا واضح لا يحتاج الى مزيد بيان او اقامة برهان .

حتى يقول بأنّي خالفت التكليف لان هذه الامارة التي لم تصل اليّ ادت الى حكم مخالف للواقع مثلاً : لو كان قول العدل الواحد طريقاً شرعاً لكن لم يعلم به المكلف لم يكن مخالفته موجبا للعقاب في صورة اصابته الواقع ولا موافقته موجبا للثواب .

(و) هكذا (لا يكون مخالفته تجريباً ولا موافقته بما هي موافقة انقياداً)

فان الامر المعبر واقعا - الذي لم يعلم به العبد - اذا خالفه العبد وكان هو في الحقيقة مخالفا للواقع لا تكون هذه المخالفة تجريباً واذا وافقه العبد لا تكون هذه الموافقة انقياداً وهذا بخلاف ما اذا وصل الطريق الذي هو مخالف للواقع في ان موافقته انقياداً وفي مخالفته تجريباً (وان كانت) الموافقة (بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك) أي يكون انقياداً ، فانه لو كان في الواقع الشهرة حجة لكن لم يعلم المكلف حجيتها ثم قامت شهرة على وجوب الدماء عند رؤية الهلال فدعا المكلف برجاء مصادفة الواقع - والحال انها لم تصادف الواقع - كان هذا العمل انقياداً (إذا وقعت) الموافقة للشهرة في المثال (برجاء اصابته) الواقع ، لكن لا يخفى ان مثل هذا احتياط بخلاف ما اذا علم حجبة الشهرة فانه يجب عليه متابعتها ، وان كانت في الواقع ادت الى وجوب ما ليس في الواقع واجبا .

وكيف كان (فمع الشك في التعبد به) بالشيء (يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الاثار) للحجبة (عليه) وذلك (للقطع بانتفاء الموضوع) للحجبة (معه) أي مع الشك ، إذ الموضوع للحجبة هو المعلوم حجيته فان العلم جزء للموضوع كما تقدم (ولعمري هذا واضح لا يحتاج الى مزيد بيان أو اقامة برهان) .

ثم انه بما ذكرنا ظهر ان اثر الحجبة هو الثواب على الموافقة والعقاب على المخالفة

وأما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى فليسا من آثارها، ضرورة أن حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة في حال الانسداد لا توجب صحتها فلو فرض صحتها شرعا مع الشك في التعبد به

- إذا وافقت الأمانة للواقع - وأثر الحجية هو الانقياد على الموافقة والتجري على المخالفة - إذا خالفت الأمانة للواقع . وقد ذكر شيخنا المرتضى « ره » أن من آثار الحجية امرين آخرين : الأول صحة الاستناد إلى الله تعالى ، والثاني صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام . وأورد المصنف « ره » على ما ذكره الشيخ « ره » بإيرادين الأول أن هذين الاثرين ليسا من آثار الحجية ، ولذا الظن الانسدادي بناء على حكومة العقل بحجيتها لا يصح استناده إلى الله تعالى مع أنه حجة ، ولا يصح الالتزام بما أدى إليه الظن الانسدادي من الأحكام مع أنه حجة . الثاني أنا لو فرضنا وجود أمانة مشكوكة لكن الشارع أجاز نسبته إلى الله تعالى وأجاز الالتزام بمؤداه لم تصر بذلك حجة ، ومنه يتبين أن الحجية لا تدور مدار هذين الاثرين ، بخلاف ما ذكرناه فإن الحجية تدور مدار الثواب والعقاب والتجري والانقياد .

والى هذا الكلام أشار المصنف « ره » بقوله : « وأما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى فـ » قد ذكر شيخنا المرتضى « ره » أنها من آثار الحجية حتى أنها تدوران مدار الحجية فكلا ثبتت الحجية لأمانة كانتا وكلا انتفت الحجية عن شيء انتفتنا لكن فيه أنها (ليسا من آثارها ، ضرورة) عدم دورانها مدار الحجية . واليك مثالا لعدم ترتب هذين الامرين مع وجود الحجية فـ « ان حجية الظن عقلا » بمعنى وجوب العمل على طبق الظن المطلق بناءً « على تقرير الحكومة في حال الانسداد لا توجب صحتها » فالظن الانسدادي الحكومي حجة ، مع أنه لا يمكن أن ينسب مؤداه إلى الله تعالى ولا يمكن الالتزام بمؤداه ، إذ العقل يقول بحجية هذا الظن لا الشرع حتى ينسب إلى الله ويلتزم بمؤداه (فلو فرض صحتها) أي الاسناد إلى الله والالتزام بمؤداه « شرعا مع الشك في التعبد به » أي بالظن مثلا

لما كان يجدى في الحجية شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من اثارها ، ومعه لما كان يضر عدم صحتها اصلاً كما اشرنا اليه انفاً ، فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد و عدم جواز الاستناد اليه تعالى غير مرتبط بالمقام ، فلا يكون الاستدلال عليه بهم كما اتعب به شيخنا العلامة اعلى الله مقامه نفسه الزكية بما اطنب من النقض والابرار ، فراجع بما علقناه عليه وتأمل .

(لما كان يجدى في الحجية شيئاً) فقد ترتب الاثر مع عدم وجود الحجية ، فان الحجية لا تكون (ما لم يترتب عليه ما ذكر من اثارها) من صحة العقاب والثواب وتحقق التجري والانقياد (ومعه) أي مع ترتب الآثار المذكورة على شيء الكاشف عن حجيته (لما كان يضر) بالحجية (عدم صحتها) أي عدم صحة النسبة اليه تعالى وعدم صحة الالتزام (اصلاً كما اشرنا اليه انفاً) في الظن الانسدادي الحكومي الذي هو حجة وان لم يترتب عليه الاثران (فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد و) بيان (عدم جواز الاستناد اليه تعالى) مع الشك في التعبد (غير مرتبط بالمقام) الذي هو بيان الدليل على حجية شيء (فلا يكون الاستدلال عليه بهم) .
اعلم ان الشيخ « ره » - بعدما ذكر ان الاصل في الظن عدم الحجية - استدلل عليه بأنه لا يمكن الالتزام به ولا يمكن نسبته إلى الله تعالى بما دل من الايات والاخبار على ان ما لم يعلم انه من قبل الله يكون افتراء عليه ونحو ذلك ، والمصنف « ره » لما اشكل على كون الاثرين من آثار الحجية ابطال الاستدلال على عدم حجية الظن بالايات الدالة على انه افتراء ونحوه ، إذ حجية الظن وعدمه لا تدور مدار صحة النسبة اليه تعالى وصحة الالتزام وعدمها حتى يستدل بعدمها على عدم الحجية .

وإلى هذا اشار بقوله « فلا يكون » الخ (كما اتعب به) أي بهذا الاستدلال (شيخنا العلامة اعلى الله مقامه نفسه الزكية بما اطنب من النقض والابرار ، فراجع بما علقناه عليه وتأمل) لكن جماعة من العلماء تعرضوا لعدم صحة ايراد المصنف « ره » على الشيخ « ره » ولا مجال لنقله فراجع الحواشي والتعليقات .

وقد انقذح بما ذكرنا ان الصواب - فيما هو المهم في الباب - ما ذكرنا في تقرير الاصل - فتدبر جيداً اذا عرفت ذلك فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الاصل او قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول

فصل

لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات مع القطع بعدم الردع عنها لوضوح عدم اختراع طريقة اخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه كما هو واضح . والظاهر ان سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بافادتها للظن فعلاً ،

(وقد انقذح بما ذكرنا ان الصواب - فيما هو المهم في الباب - ما ذكرنا في تقرير الاصل) لعدم حجية ما شك في حجيته (فتدبر جيداً) والله الموفق .
 (اذا عرفت ذلك) الاصل (فما خرج موضوعاً) بأن كان ظناً وكان حجة
 (عن تحت هذا الاصل او قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول) :
 ﴿ الفصل ﴾ الاول في حجية الظواهر

(لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة) وان قيد عدم الشبهة بهذا القيد ، إذا المسلم من حجية الظهور هو الظهور الذي ظن بواقفه لمراد المتكلم وكان الشخص من قصد افهامه ، اما مع عدم احد القيد فقد وقع الاختلاف في الحجية وعدمها كما يأتي ، وانما قلنا بحجية الظهور (لا استقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات) حتى ان من يتردد في ذلك رمى بالوسوسة والسفاهة (مع القطع بعدم الردع عنها) في الشرع (لوضوح عدم اختراع) الشارع (طريقة اخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه) كأن يشترط كون الكلام نصاً أو نحو ذلك (كما هو واضح) .

(و) اذ قد عرفت مسلمية حجية الظاهر في الجملة نبين ان المختار حجيته مطلقاً إذ (الظاهر) بل المقطوع به (ان سيرتهم على اتباعها) أي اتباع الظواهر (من غير تقييد بافادتها للظن فعلاً) فانهم يعملون بالظاهر وان ترددوا في كونه مراداً

ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة انه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم افادتها للظن بالوافق ولا بوجود الظن بالخلاف، كما ان الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد افهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد افهامه اذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمه او يخصه ويصح الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه، ولو قصد

للمتكلم، ولا يعتبرون فى الاتباع ان يظنوا بكونه مراداً (ولا) تقييد (بعدم الظن كذلك) أي فعلاً (على خلافها) أي خلاف تلك الظواهر (قطعاً) فان العبد إذا امره المولى بأمره ثم لم يمثل معتذراً بأنه ظن ان الظاهر غير مراد لم يقبل عذره، ولأمره العقلاء على ترك الطاعة واستحق العقاب من المولى، ولو كان حججته الظاهر مشروطة بعدم الظن على الخلاف لكان لعذره وجه .

والى هذا أشار بقوله : (ضرورة انه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها) أى مخالفة الظواهر (بعدم افادتها للظن بالوافق) بآني كنت متردداً في المراد (ولا) مجال للاعتذار عن المخالفة (بوجود الظن بالخلاف) بأن يقول انى ظننت ان الظاهر ليس بمراد (كما ان الظاهر) بل المقطوع به (عدم اختصاص ذلك) أي كون الظواهر حجة (بمن قصد افهامه) بهذا الظاهر (ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد افهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى) بأن يقول انى لم يقصد المولى افهامى، ولذا لم يكن الظاهر حجة عندى، وعلى هذا خالفت الامر .

وقوله : (من تكليف يعمه أو يخصه) بيان لقوله « ما تضمنه » أي انه لو خالف التكليف الذى هو عام بالنسبة اليه وغيره، أو التكليف الذى كان خاصاً به لم يسمع عذره، والتكليف الخاص كأن يقول المولى لعبد يجب الفعل الفلانى على عبدى الاخر (ويصح) لكل من المولى إذا خالف العبد والعبد إذا أنى بالظاهر (الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه ولو قصد

عدم افهامه فضلا عما اذا لم يكن بصدد افهامه، ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين واحاديث سيد المرسلين والائمة الطاهرين، وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجية ظاهر الكتاب. اما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله ومن خوطب به كما يشهد به ردع ابي حنيفة وقتادة عن الفتوى به او بدعوى انه لاجل احتوائه على مضامين شائخة ومطالب غامضة عالية لا يكاد تصل اليها ايدي افكار اولى الانظار غير

(عدم افهامه) بأن اراد المقرر الاقرار في الخفاء حتى لا يعلم به احد كي يشهد عليه (فضلا عما إذا لم يكن بصدد افهامه) كأن كان وجهة الكلام إلى شخص ولم يبال المتكلم افهم الشخص الثالث ام لا.

(ولا فرق في ذلك) أي كون الظاهر حجة (بين الكتاب المبين واحاديث سيد المرسلين و) اخبار (الائمة الطاهرين) صلوات الله عليهم اجمعين (وان ذهب بعض الاصحاب) ككثير من الاخباريين (إلى عدم حجية ظاهر الكتاب) وذلك لوجوه الاول - (اما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله ومن خوطب به) وهم الائمة عليهم الصلاة والسلام (كما يشهد به) أي باختصاص فهم القرآن بهم «ع» (ردع ابي حنيفة وقتادة عن الفتوى به) اي بالقرآن، وقد قالوا عليهم السلام انه انما يعرف القرآن من خوطب به، وان الله لم يورث مثل ابي حنيفة وقتاده من كتابه حرفا فلو كان الظاهر حجة لكان ابي حنيفة واضرابه كسائر الناس في جواز ان يفوتوا من القرآن ويستفيدوا من ظواهره.

الثاني - (أو بدعوى انه لاجل احتوائه) أي القرآن (على مضامين شائخة ومطالب غامضة عالية، لا يكاد تصل اليها ايدي افكار اولى الانظار) ففي رواية ابن الحجاج «ليس شيء ابعد عن عقول الرجال من القرآن» فلا يفهم القرآن (غير

الراسخين العالمين بتأويله . كيف ولا يكاد يصل الى فهم كلمات الاوائل الا الاوحدى من الفضائل ، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء ، او بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لا اقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه واجماله ، او بدعوى انه وان لم يكن منه ذاتا الا انه صار منه عرضا للعلم الاجمالى بطرو التخصيص والتقييد والتجاوز فى غير واحد من ظواهره كما هو الظاهر

الراسخين العالمين بتأويله) وهم الأئمة الاطهار ، و (كيف) يفهم القرآن احد (و) الحال انه (لا يكاد يصل إلى فهم كلمات الاوائل إلا الاوحدى من الفضائل ، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء) كما قال تعالى « ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » بناء على تفسيره بالقرآن الحكيم ، وكذا بعض الروايات الاخر الدالة على ذلك .

الثالث - (أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر) وكيف لا يكون الظاهر متشابهها وقد كثر فيه الخلاف ، كما عرفت لا اقل من كون ظاهر القرآن متشابهها هذه الروايات ونحوها . وان لم تدعن بأنه متشابه قطعا فنقول : انه (لا اقل من احتمال شموله) أي شمول المتشابه للظاهر (لتشابه المتشابه واجماله) فانه لم يعلم ان المتشابه المنهى عن اتباعه فى قوله تعالى « واما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله » هل يشمل الظاهر ام لا ، فاللازم اطاعة هذا النهى بعدم اتباع كل ما يحتمل كونه متشابهها حتى يقطع بعدم متابعة المتشابه .

الرابع - (أو بدعوى انه) أي ظاهر القرآن (وان لم يكن منه) أى من المتشابه (ذاتا) فانه لا تشابه فيه بل هو من الحكم القسيم للمتشابه (الا انه صار منه) أى من المتشابه (عرضا) وذلك (للعلم الاجمالى بطرو التخصيص والتقييد والتجاوز فى غير واحد من ظواهره) وحيث لا نعرف تلك الامور المخرجة عن الظاهر عن الحجية يلزم بحكم العلم الاجمالى ان لا نعمل بأي ظاهر من ظواهر القرآن (كما هو الظاهر)

او بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى لحمل الكلام
الظاهر في معنى على ارادة هذا المعنى . ولا يخفى ان النزاع يختلف صغروبيا
وكبرويا بحسب الوجوه ، فبحسب غير الوجه الاخير والثالث يكون صغروبيا
واما بحسبها فالظاهر انه كبروى ، اما لانه من المتشابه قطعا او احتمالا او
لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى . و هذه الدعاوى فاسدة

لتنجز العلم الاجمالي .

الخامس - (أو بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى)
كقوله « ع » « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » (لحمل الكلام الظاهر
في معنى على ارادة هذا المعنى) فلا يجوز الحمل على المعنى الظاهري لانه من التفسير بالرأى .
هذه هي الوجوه التي اقاموها للمنع عن حججة ظاهر القرآن (ولا يخفى ان
النزاع يختلف صغروبيا وكبرويا بحسب الوجوه) ففي بعض الوجوه النزاع صغروي
وانه ليس للقرآن ظاهر اصلا ، وفي بعض الوجوه النزاع كبروى وانه بعد وجود
الظاهر في القرآن لا يجوز العمل به (فبحسب غير الوجه الاخير) الخامس
(والثالث) وهي الاول والثاني والرابع (يكون) النزاع (صغروبيا) فلا ظاهر
للقرآن (واما بحسبها) أي بحسب الوجهين الثالث والخامس (فالظاهر انه) أي
النزاع (كبروى) بعد تسليم الصغرى وان للقرآن ظاهراً كسائر الظواهر (اما لانه
من المتشابه قطعا أو) من المتشابه (احتمالا) كما هو مقتضى الوجه الثالث ، فللقرآن
ظاهر لكن لا يجوز العمل به لانه من المتشابه المنهى عن اتباعه (أو ليكون حمل
الظاهر) في القرآن (على ظاهره) والعمل به يكون (من التفسير بالرأى) كما
هو مقتضى الوجه الخامس . لكن لا يخفى ان الوجه الرابع يمكن ان يقرر صغروبيا
وكبرويا .

(و) على (كل) حال جميع (هذه الدعاوى فاسدة) فللقرآن ظاهر ويجوز

اما الاولى فانما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله : اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته ، بدهامة ان فيه ما لا يختص به كما لا يخفى . و ردع ابى حنيفة وقتادة عن الفتوى به انما هو لاجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع اليه من دون مراجعة اهله لا عن الاستدلال بظاهره مطلقا ولو مع الرجوع الى رواياتهم والفحص عما ينافيه والفتوى به مع اليأس عن الظفر به . كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته .

العمل بهذا الظاهر (اما) وجه فساد الدعوى (الاولى) القائمة باختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليهم السلام (فاعا المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله : اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته) لا فهم كل شيء منه حتى الظاهر والصريح والقصص والعبر والامثال (بدهامة ان فيه) أي في القرآن (ما لا يختص به) أي بأهله الذي هم الأئمة عليهم السلام (كما لا يخفى) بعد تأمل قليل .

(و) اما (ردع ابى حنيفة وقتادة من الفتوى به) أي بالقرآن فـ (انما هو لاجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع اليه) أي الى القرآن (من دون مراجعة اهله) كما كان ذلك عادة العامة ، ومن المعلوم ان الرجوع إلى القرآن فقط موجب للفتوى بخلاف الحق ، و (لا) يكون النهى عن العمل بالظاهر نهيا (عن الاستدلال بظاهره مطلقا ولو مع الرجوع إلى رواياتهم والفحص عما ينافيه) من مخصص أو مقيد أو قرينة مجاز أو نحو ذلك (والفتوى به) أي بالقرآن (مع اليأس عن الظفر به) أي الظفر بما ينافيه .

و (كيف) يكون الردع عاما (و) الحال انه (قد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع إلى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته) ولو لم يكن ظاهر الكتاب حجة لما ارجع الأئمة الرواة اليه ، ولا استدلووا به في مقام تفهيم المخاطب ان هذا الحكم مستفاد من الكتاب .

واما الثانية فلان احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للاحكام و حجيتها كما هو محل الكلام . واما الثالثة فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فان الظاهر كون المتشابه هو خصوص الجمل وليس بمتشابه ولا بجمل واما الرابعة فلأن العلم اجمالا بطرو ارادة خلاف الظاهر انما يوجب الاجمال فيما اذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد ارادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال

(واما) وجه فساد الدعوى (الثانية) القائلة بأن احتواء القرآن على المضامين العالية مانع عن العمل بظواهره (فلان احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للاحكام و) لا يمنع عن (حجيتها) أي حجية تلك الظواهر (كما هو محل الكلام) . نعم الامور العالية الغامضة مخصوصة بأهل البيت عليهم السلام ، وليس فيه كلام .

(واما) وجه فساد الدعوى (الثالثة) القائلة بأن الظاهر من المتشابه (فلمنع عن كون الظاهر من المتشابه) فان المتشابه ما يتشابه على السامع والظاهر ما يظهر له ، فأحدهما يقابل الاخر (فان الظاهر كون المتشابه هو خصوص الجمل) الذي لا يعرف المراد منه لحقيقة ومجاز مشهور أو اشتراك أو نحو ذلك (وليس) لفظ المتشابه (بمتشابه) حتى يقال ان المتشابه لا يدري هل يشمل الظاهر ام لا ، فاللازم ترك الظاهر حتى نقطع بعدم اتباع المتشابه المنهي عنه (ولا بجمل) بل المتشابه مبين ومعلوم ولا يشمل الظاهر قطما .

(واما) وجه فساد الدعوى (الرابعة) القائلة بأن العلم الاجمالي بطرو مخالفات للظاهر مانع عن العمل بأي ظاهر كان لتنجيز العلم الاجمالي (فلأن العلم اجمالا بطرو ارادة خلاف الظاهر) في ظواهر الكتاب وان كان صحيحاً ، لكن هذا العلم مانع عن العمل و (انما يوجب الاجمال فيما اذا لم ينحل) بيقين تفصيلي وشك بدوى ، والحال انه منحل في المقام (ب) سبب (الظفر في الروايات) الواردة عن الأئمة عليهم السلام (بموارد ارادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال) .

مع ان دعوى اختصاص اطرافه بما اذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة فتأمل جيداً. واما الخامسة فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فانه كشف القناع ولا قناع للظاهر ، ولو سلم فليس من التفسير بالرأى اذ الظاهر ان المراد بالرأى هو الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به وانما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره او حمل المجمل على محتمله

لا يقال : ان العلم الاجمالي لا ينحل بالفحص ، اذ المعلوم بالاجمال وجوده مقيدات ومخصصات و (مع) الفحص انما يحصل الظفر بالمقيدات والمخصصات الواردة في الاخبار لا كل مقيد ومخصص .

لانا نقول : لا نسلم ان العلم الاجمالي وسيع الدائرة فـ (ان دعوى اختصاص اطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة) ، فان العلم الاجمالي مردد بين الامارات التي لو تفحصنا عنها لظفرنا به ، لان متعلقه مرددين ما بأيدينا وغير ما بأيدينا حتى لا ينحل بعد الفحص (فتأمل جيداً) . نعم قبل الفحص لا يجوز التمسك لمنع العلم الاجمالي عنه .

(واما) وجه فساد الدعوى (الخامسة) القائمة بشمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى للاخذ بالظاهر (فـ) فيه انه (يمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فانه) أى لان التفسير عبارة عن (كشف القناع ولا قناع للظاهر ، ولو سلم) انه من التفسير (فـ) لا مانع ايضا عن هذا النحو من التفسير اذ (ليس من التفسير بالرأى) والمحرّم هو التفسير بالرأى ، وانما قلنا انه ليس من التفسير بالرأى (اذ الظاهر ان المراد بالرأى هو الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به) عند العقلاء (وانما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره) هذا علة لما يستفاد من الكلام من انه لو لم يكن الاعتبار الظني معتبراً فلم يحمل الشخص الكلام على هذا الامر غير المعبر .
والجواب انه انما يحمله على خلاف ظاهره لرجحان هذا المعنى المحمول عليه في نظر الحامل (أو حمل المجمل على محتمله) عطف على حمل اللفظ ، يعني انما يحمله المجمل

بمجرد مساعدة ذلك الاعتبار عليه من دون السؤال عن الاوصياء، وفي بعض الاخبار «انما هلك الناس في المتشابه، لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند انفسهم بأرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء». هذا مع انه لا يحيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على

على احد معانيه المحتملة (ب) سبب (مجرد مساعدة ذلك الاعتبار) الظني (عليه) أي على هذا المعنى المحتمل (من دون السؤال عن الاوصياء) عليهم السلام الذين امر الناس بمراجعتهم في فهم القرآن .

(و) يدل على ان المحذور هو حمل المجهول على محتمله وليس تفسير الظاهر محظوراً ما ورد (في بعض الاخبار) الذي رواه السيد المرتضى «ره» في رسالة المحكم والمتشابه نقلاً عن تفسير الفعالي عن اسماعيل بن جابر عن الصادق «ع» انه قال في حديث طويل: «انما هلك الناس في المتشابه، لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند انفسهم بأرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء» ونبذوا قول رسول الله «ص» وراه ظهورهم - الحديث .

(هذا مع انه) لو سلم كون هذه الطائفة من الاخبار الناهية من التفسير بالرأي ظاهرها ما ذكره الخصم من انها شاملة لحمل الظاهر على ظاهره، فـ (لا يحيص عن) ان نقول بوجوب تخصيص هذا الاطلاق في الاخبار الناهية، وان المراد بها حمل المجهول على احد معانيه بقرينة ما دل على لزوم العمل بالكتاب .

والحاصل ان في المقام طائفتين من الاخبار الطائفة الاولى ما دل على النهي التفسيري، الثانية ما دل على وجوب العمل بالقرآن والتمسك به . وبين الطائفتين عموم مطلق، إذ الاولى تشمل حمل الظاهر على ظاهره وحمل المجهول على احده معانيه، والثانية مختصة بحمل الظاهر على ظاهره فتخصص الطائفة الاولى بالثانية ويبقى حمل الظاهر على ظاهره داخلاً في اخبار الجواز . والحاصل (حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به) أي بالرأي (على

ذلك، ولو سلم شمولها لجل اللفظ على ظاهره، ضرورة انه قضية التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين وما دل على التمسك به والعمل بما فيه وعرض الاخبار المتعارضة عليه ورد الشروط المخالفة له وغير ذلك مما لا يحصى عن ارادة الارجاع الى ظواهره لا خصوص نصوصه

ذلك) الذي ذكر من حمل المجمع على محتمله (ولو سلم شمولها) أي شمول تلك الاخبار (لجل اللفظ على ظاهره) ايضاً، وانما حملنا الاخبار على ذلك (ضرورة انه) أي هذا الحمل (قضية) أي مقتضى (التوفيق بينها) أي بين هذه الاخبار النهائية (وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن) والمراد بالجواز هنا المعنى الاعم الشامل للوجوب (مثل خبر الثقلين) الوارد عن الرسول «ص» من قوله: «أي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي ما ان تمسكتم بها لن تضلوا» (وما دل على التمسك به) أي بالقرآن (والعمل بما فيه وعرض الاخبار المتعارضة ورد الشروط المخالفة له) بمعنى ان الشرط الواقع في العقد إذا كان مخالفاً للكتاب فهو مردود، كما لو شرط محرماً في اثناء العقد فان الشرط المحرم المخالف للكتاب مردود، فانه لو لم يجوز العمل بظاهر القرآن لم يكن مجال لهذه الامور (وغير ذلك) مما دل على استدلال الأئمة عليهم السلام بالظواهر للاحتجاج، كقوله عليه السلام في رواية عبد الاعلى في حكم من عثر فوق ظفره فجعل على اصبعه سراه: ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله «ما جعل عليكم في الدين من حرج» ثم قال «ع»: امسح عليه. فان احالة الأمام «ع» حكم المسح إلى الفهم من الكتاب تدل على عدم الاحتياج في اشباهه إلى السؤال لوجودها في ظاهر الكتاب إلى غير ذلك (مما لا يحصى عن ارادة الارجاع إلى ظواهره) أي ظواهر الكتاب (لا خصوص نصوصه).

وقد عرفت في المثال السابق في باب المسح ان الكتاب لم يكن نصاباً ذلك وانما هو ظاهر ظهوراً ضعيفاً.

ضرورة ان الآيات التي يمكن ان تكون مرجعا في باب تعارض الروايات او الشروط او يمكن ان يتمسك بها ويعمل بما فيها ليست الا ظاهرة في معانيها وليس فيها ما كان نصا كالا يخفى، و دعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو اما باسقاط او بتصحيح

(ضرورة ان الآيات التي يمكن ان تكون مرجعا في باب تعارض الروايات أو) ان تكون مرجعا في باب (الشروط) المخالفة للكتاب (أو يمكن ان يتمسك بها ويعمل بما فيها ليست إلا ظاهرة في معانيها وليس فيها ما كان نصا) الا نادراً (كما لا يخفى) على من راجع .

(و) ان قلت : هب ان ظواهر الكتاب مما يجوز العمل بها في نفسها لكن هناك طارئ يمنع عن العمل بها والاخذ بها ، بـ (دعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو) من الأنحاء (اما باسقاط) بعض الآيات والجل كما قيل بالاسقاط بين قوله تعالى « وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى » وبين قوله « فانكحوا ما طاب لكم من النساء » (أو بتصحيح) والتصحيح هو تبديل نقطة أو حركة أو ما اشبهها كقراءة « ربنا باعد بين اسفارنا » المشهورة بصيغة الامر من المفاعلة مراداً بها الدعاء وقراءة « باعد » بصيغة الماضي من المفاعلة مراداً بها الاخبار .

قلت : الظاهر عندنا وفاقا لجمهرة المحققين ان القرآن لم ينقص فيه ولم يزد اصلا، وانما هذا الموجود بأيدينا هو القرآن الحكيم الذي نزل على رسول الله « ص » ، بل ادعى جماعة الاجماع على ذلك . قال شيخ الطائفة في التبيان : وأما الكلام في زيادته ونقصانه فما لا يليق به ايضا لان الزيادة فيه يجمع على بطلانه والنقصان فالظاهر ايضا من مذهب المسلمين خلافه وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا ، وهو الذي نصره المرتضى رحمة الله عليه وهو الظاهر في الروايات ، غير انه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة والعامة بنقصان كثير من آي القرآن ونقل شيء منه من موضع إلى موضع طريقها الاحاد لا توجب علما ولا عملا والاولى الاعراض عنها وترك التشاغل بها - انتهى

وان كانت غير بعيدة- كما يشهد به بعض الاخبار ويساعده الاعتبار- الا انه لا يمنع عن حجية ظواهره لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك اصلا، ولو سلم فلا علم بوقوعه في آيات الاحكام، و العلم بوقوعه فيها او في غيرها من الايات

مضافا الى ان هناك بعض الروايات الدالة على ان المراد بتلك الروايات التي تدل على النقصان في التأويل والتفسير، فان القرآن الامام «ع» كان مع شرح بعض آياته تفسيراً وتأويلاً مما انزله الله تعالى لا بعنوان القرآن، أو بينه الرسول وكتبه الامام امير المؤمنين كما يدل على ذلك بعض الاخبار، كما بينه السيد الوالد في كلمة له حول عدم تحريف القرآن نشرته لجنة الثقافة الدينية في بعض اجوبتها.

هذا (وان) سلمنا الدعوى المذكورة وقلنا انها (كانت غير بعيدة كما يشهد به بعض الاخبار ويساعده الاعتبار) الابتدائي حيث لا يوجد ارتباط ظاهر بين جملتين في بعض آيات القرآن مما يحتمل اسقاطشيء بينها كما تقدم (إلا انه) أي وقوع التحريف (لا يمنع عن حجية ظواهره) أي ظواهر القرآن، وجه عدم المنع (لعدم العلم بوقوع الخلل فيها) أي في الظواهر (بذلك) أي بسبب التحريف (اصلا) إذ من المحتمل وقوع التحريف في المتشابه، فيبقى ظواهر الكتاب سليمة عن الخلل (ولو سلم) بوقوع الخلل في الظواهر ايضا (ف) انه لا يوجب عدم حجية الظواهر ايضا لانه (لا علم بوقوعه في آيات الاحكام) التي هي محل الكلام هنا، إذ حجية الظواهر وعدمها إنما تنفع في استنباط الاحكام من الكتاب، فإذا لم نعلم بوقوع التحريف في آيات الاحكام - وان علمنا بوقوعه في القرآن في الجملة - لم يكن مانع عن التمسك بآيات الاحكام في استفادة المسائل الشرعية منها.

(و) ان قلت: هب انا لا نعلم بوقوع التحريف في آيات الاحكام، لكن (العلم) الاجمالي (بوقوعه) أي التحريف (فيها) أي في آيات الاحكام (أو في غيرها من الايات) كاف في عدم جواز التمسك بآيات الاحكام، لانها صارت طرفا

غير ضائر بحجية اياتها لعدم حجية ظاهر سائر الايات و العلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر انما يمنع عن حجيتها اذا كانت كلها حجة، والا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك

للعلم الاجمالي ، ولا فرق في عدم جواز التمسك بين ان نعلم وقوع التحريف في ايات الاحكام نفسها أو نعلم بوقوع التحريف في احدى الطائفتين من ايات الاحكام أو سائر الآيات .

قلت : هذا العلم الاجمالي بوقوع التحريف في احدى الطائفتين (غير ضائر بحجية اياتها) أي ايات الاحكام ، لان العلم الاجمالي انما يؤثر إذا كان كل طرف من اطراف العلم ذا اثر شرعي ، اما إذالم يكن احد الطرفين ذا اثر شرعي فليس العلم منجزاً كما انه لو علمنا بوقوع نجاسة في احد اثنتين احدهما خارج عن محل الابتلاء فان العلم لا يؤثر في الاجتناب عن الطرف الذي هو محل الابتلاء . وما نحن فيه من هذا القبيل (لعدم حجية ظاهر سائر الآيات) التي ليست مرتبطة بالاحكام ، واذا لم تكن سائر الايات حجة كان احد طرفي العلم بدون اثر ، فلا يكون العلم منجزاً ، ويكون كما لو علمنا بوقوع تحريف في هذا الحديث أو كلام زيد الذي لا اثر له فان هذا العلم هذا العلم لا يوجب سقوط الحديث على الحجية .

(و) الحاصل ان (العلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر انما يمنع عن حجيتها) أي حجية آيات الاحكام (إذا كانت) الظواهر (كلها حجة والا) تكن كلها حجة فلا يستلزم العلم الاجمالي سقوط آيات الاحكام عن الحجية ، إذ (لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك) العلم الاجمالي ، فيلزم عدم حجية الظواهر مطلقا ، لانا نعلم اجمالا بوقوع تحريف في بعض الظواهر في الجملة .

اقول : هذا هو بناء جماعة من الاصوليين ، فانهم ذهبوا إلى عدم حجية الظواهر التي لا تتعرض للاحكام لعدم الاثر لها والحجية انما تكون فيما له اثر ، لكن مبنى جماعة آخرين - وهو الظاهر عندنا - ان الظواهر كلها حجة سواء كانت متعرضة للقصص أو

كما لا يخفى فافهم ، نعم لو كان الخلل المحتمل فيه او في غيره بما اتصل به لاخل بحجيته لعدم انعقاد ظهور له حينئذ ، وان انعقد له الظهور لو لا اتصاله .

احوال المعاد أو سائر الامور التي لا ترتبط بالاحكام ، بل ربما يعد من ضروريات المتشرفة ، وما استدلوا به لعدم الحجية غير تام ، فان الأثر العلى ليس كل ما يؤخذ به حتى ان يكون هو المعيار ، بل بناء العقلاء على لزوم الاخذ بما ثبت بالطرق العادية من كلام المولى ، ارأيت لو ثبت ان قال المولى « ان دور البلدة النائية الف » ثم قال احد عبيده « لا اعلم كم عدد الدور » لكان عند العرف غير مبال بكلام المولى ومستحقا لعقاب المخالف .

وكيف كان في الجواب الاول كفاية ، مضافا إلى ان اوجه التحريف - لوصحت - معلومة مذكورة في الكتب المرتبطة بهذا الموضوع ، كفصل الخطاب وغيره فلا مورد للعلم الاجمالي اصلا (كما لا يخفى) على من راجع (فافهم) لعله اشارة إلى ما ذكر .

وحيث ذكر المصنف ان الخلل الواقع في الآيات لا يضر بآيات الاحكام لدوران الخلل بين آيات الاحكام وسائر الايات ، ودوران الامر بين الحجة واللاحجة غير ضار بالحجة استثنى عن هذا الاطلاق ما لو كان الخلل بحيث يضر بظاهرايات الاحكام ، كما لو كان هناك قرينة لم تعلم انها قرينة لاية الحكم ام لاية اخرى وكانت القرينة متصلة فانها تمنع من العمل بظاهر تلك الاية التي للحكم لعدم انعقاد ظهور لها .

وإلى هذا اشار بقوله : (نعم لو كان الخلل المحتمل فيه) أي في ظاهر آية الاحكام (أو في غيره) من ظاهر سائر الايات (بما) أي بقرينة - والظرف متعلق بالخلل - (اتصل) تلك القرينة - والضمير في اتصل عائد إلى « ما » - (به) أي بظاهر آية الاحكام (لا خل بحجيته) أي بحجية ظاهر آية الحكم (لعدم انعقاد ظهور له حينئذ) أي حين اتصاله بمحتمل القرينية (وان انعقد له الظهور لو لا اتصاله) أي اتصال ظاهر آية الحكم بما يحتمل قرينته . ومثال ذلك ما لو قال المولى « رأيت اسداً وجئني

ثم ان التحقيق ان الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل « يطهرن » بالتشديد و بالتخفيف يوجب الاخلال بجواز التمسك و الاستدلال ، لعدم احراز ما هو القرآن و لم يثبت تواتر القراءات

بأسد وهو رام » فان احتمال رجوع الضمير الى كل من الاسدين مانع عن انعقاد الظهور في « جئني بأسد » في الحيوان المفترس وانما شرط المصنف اتصال القرينة بآية الاحكام لانها اذا لم تتصل انعقد الظهور فلا مانع عن العمل بها كما لا يخفى .
 (ثم ان التحقيق ان الاختلاف في القراءة) غير مانع عن العمل بما هو المتواتر المكتوب عليه المصحف ، فان الظاهر ان هذا المكتوب عليه المصحف هو المنزل الذي تداوله المسلمون منذ اول النزول الى يوم الناس هذا ، فان توفردواعي المسلمين وحفظهم للقرآن من اول البعثة بشهدان بأن ما بأيدينا اليوم هو القرآن المنزل ، وما يدل على خلاف ذلك ضعيف كما حقق في محله .

وربما يقال : بأن الاختلاف في القراءة (بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل « يطهرن » بالتشديد) الذي مفاده حرمة مقارنة المرأة إذا خرجت من الحيض قبل الاغتسال لانه تعالى قال « ولا تقر بهن حتى يطهرن » (و) يطهرن (بالتخفيف) الذي مفاده جواز المقاربة قبل الاغتسال ، لان الطهر عبارة عن النقاء عن الحيض (يوجب الاخلال بجواز التمسك) بالظاهر (و) بجواز (الاستدلال) فلا يمكن ان يستدل بهذه الآية الكريمة لجواز الوطى قبل الاغتسال ولا لحرمة قبل الاغتسال ، وذلك (لعدم احراز ما هو القرآن) المنزل من هذين اللفظين .

(و) ان قلت : قد ادعى بعض الاعاظم كالشيهيد « ره » وغيره تواتر القراءات السبع ، وذلك كان في جواز الاستدلال بالظاهر . قلت : ان اريد بتواتر القراءات تواترها من القراء السبعة فذلك غير نافع ، إذ قراءة اولئك ليست حجة ، وان اريد تواترها عن النبي « ص » وذلك بأن النبي « ص » قرأ الآيات بهذه الوجة السبعة ، ففيه انه (لم يثبت تواتر القراءات) بل الانصاف ان الثابت خلافه .

و لا جواز الاستدلال بها ، وان نسب الى المشهور تواترها ولكنه مما لا اصل
وانما الثابت جواز القراءة بها ، ولا ملازمة بينهما كما لا يخفى . ولو فرض جواز
الاستدلال بها ، فلا حاجة لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل في تعارض
الامارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى بناءً على اعتبارها من
باب الطريقة ، والتخيير بينها بناءً على السببية

(و) ان قلت : فرضنا عدم تواتر القراءات لكن يجوز الاستدلال بكل قراءة
لما ثبت من ان الأئمة عليهم الصلاة والسلام استدلوا بهذا القرآن ، وليس القرآن إلا
المقر بهذه القراءات . قلت : هذا (لا) يصح لانه لم يثبت (جواز الاستدلال بها)
وما ذكر من وجه الجواز مغالطة ، إذ استدلال الأئمة عليهم مذكور في الكتب
وليس فيه الاستدلال بالقراءات فالجزء السلي من الاستدلال في غير محله .

والحاصل انه لا يصح شيء من الامرين (وان نسب إلى المشهور تواترها)
أو قيل بجواز الاستدلال بها (لكنه مما لا اصل) له (وانما الثابت) هذه
القراءة المتعارفة وجواز الاستدلال بها وحدها .

وما يقال من (جواز القراءة بها) أي بالقراءات السبع ايضاً غير معلوم (و)
لو ثبت فرضاً فـ (لا ملازمة بينهما) أي بين جواز القراءة وجواز الاستدلال (كما
لا يخفى) إذ لمـل جواز القراءة لما علل في بعض الاحاديث انه لا يبيح
القرآن اليوم (ولو فرض جواز الاستدلال بها) أي بالقراءات المختلفة (فـ) في
محل التعارض هل نقول بحجية كل واحد من المؤدين تخيراً ام نقول باعمال قواعد
الترجيح ام نقول بسقوطها عن الحجية لما دل على سقوط المتعارضين ؟ احتمالات ،
والمصنف « ره » على انه (لا حاجة لملاحظة الترجيح بينهما) بأن يكون الاقوى من
حيث القارىء أو الاوفق بالسياق والقواعد مقدماً على غيره (بعد كون الاصل في
تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى بناءً على اعتبارها من
باب الطريقة ، والتخيير بينها بناءً على السببية) أي ان الامارات المتعارضة ان قلنا

مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات، فلا بد من الرجوع حينئذ الى الاصل او العموم حسب اختلاف المقامات .

بأنها طريق إلى الواقع كان مقتضى الاصل سقوطها جميعا والرجوع إلى الاصل العملي لان دليل الحجية لا يشمل الطرق المتعارضة ، وان قلنا بان لها الموضوعية والسببية - بمعنى وجوب العمل بها حتى في موردالتعارض لان في نفس الامارة مصلحة - كان مقتضى الاصل التخيير بينها كما في الامور المتزاحمة . وعلى أي التقديرين لا تصل النوبة إلى الترجيح .

ومراد المصنف « ره » بعدم الحاجة الى الترجيح عدم وصول النوبة اليه لانه ممكن غير محتاج اليه ، ولذا ترقى « ره » عن ذلك بقوله : « مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات » بيان « غير الروايات » أي ان ادلة الترجيح إنما هي في الروايات المتعارضة ، فسائر الامارات المتعارضة كآيتين أو اجماعين أو ما اشبهها لا دليل لاعمال قواعد الترجيح فيما تعارض منها (فلا بد من الرجوع) في القراءتين المتعارضتين (حينئذ) أي حين إذ قلنا بأنها من باب الامارات الطريقية التي لادليل لاعمال الترجيح فيها (الى الاصل) العملي من براءة واستصحاب واحتياط وتخيير (أو العموم) والاطلاق (حسب اختلاف المقامات) فان كان عموم أو اطلاق فهو المرجع وإلا فالاصل العملي .

نعم قد يقع الاشتباه في المرجع هل هو الاصل أو العموم مثلا في موردالكلام وهو آية « ولا تقربوهن حتى يطهرن » إذ انظفت من الدم ولم تمتسل هل المرجع عموم قوله تعالى « نسائكم حرث لكم فاتوا حرثكم اني شئتم » ام استصحاب حالةالدم ام البراءة .

ثم انك قد عرفت ان الاقوى عندنا انما هو القراءة المتعارفة قراءة واستدلالا وتمسكا ، فلا يصل الكلام الي هذه الامور

فصل

قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام ، فان احرز بالقطع و ان المفهوم منه جزماً بحسب متفاهم اهل العرف هو ذا فلا كلام ، والا فان كان لاجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في ان الاصل عدمها ، لكن

فصل

في بعض الامور المرتبطة بالظهور (قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام) فلو كان للفظ ظهور في معنى ولم تنصب قرينة على خلاف ذلك الظاهر وجب الاخذ به ، لكن لا بد من احراز الظهور بالقطع ، يعني نعلم ان هذا اللفظ ظاهر في هذا المعنى حتى نستكشف المراد من الظاهر .

والحاصل ان هنا مقامين : الاول كون اللفظ ظاهراً في معنى ، الثاني كون هذا الظاهر مراد المتكلم . واللازم احراز المقام الاول بالقطع (فان احرز بالقطع و) ذلك بأن علم (ان المفهوم منه) أي من الكلام (جزماً بحسب متفاهم اهل العرف هو ذا) المعنى (فلا كلام) في جواز استنباط مراد المولى من هذا الظاهر المقطوع ظهوره (وإلا) يحرز الظهور بالقطع بأن شككنا في الظهور لم نعلم هل هذا الكلام الملقى الى العبد ظاهر في المعنى الكذائي ام لا ، فنشأ الشك لا يخلو عن احد امور : الاول ان يكون اللفظ ظاهراً في المعنى لكن يشك في الظهور لاحتمال وجود قرينة عقلية أو لفظية . الثاني ان الشك في قرينة الموجود . الثالث أن يشك في موضوع له اللفظ هل هو هذا المعنى ام ذاك (فان كان) الشك بالسبب الاول أي (لاجل احتمال وجود قرينة) في المقام صارفة عن الظاهر ظهوره (فلا خلاف في ان الاصل عدمها) وذلك لانه لو فتح هذا الباب انسد باب التمسك بالظاهر ، لانه قلما يكون ظاهر لا يحتمل وجود قرينة عقلية أو فملية صارفة للظاهر .

(لكن) لا يخفى ان في المقام خلافاً ، وهو هل ان العمل بالظاهر في مورد

الظاهر انه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً ، لا انه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى فافهم . وان كان لاحتمال قرينة الموجود فهو وان لم يكن بخال عن الاشكال بناءً على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد ،

يحتمل وجود القرينة فيه انما يستند الى اصالة الظهور فقط ام يستند الى اصلين الاول اصالة عدم القرينة والثاني اصالة الظهور ؟ ذهب بعض الى الثاني وانه في مورد محتمل القرينة لا بد من اجراء اصلين ، والمصنف وغيره على الاول وان (الظاهر) لدى ابناء المحاورة (انه) أي الشأن (معه) أي مع احتمال وجود القرينة (يبنى على المعنى الذي لولاها) أي لولا القرينة (كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً) أي البناء على اصالة الظهور ابتدائي ، وهذه الاصالة هي التي تعين المعنى (لا انه يبنى عليه) أي على المعنى (بعد البناء على عدمها) أي على عدم القرينة ، إذ العرف انما يفهم من الامر مثلاً الوجوب لاصالة الظهور لا لاصالة عدم القرينة ، فاذا قيل لهم لم حملت الامر على الوجوب قال لانه ظاهر فيه ولم يقل لان الاصل عدم القرينة (كما لا يخفى) لمن تدبر قليلاً (فافهم) لعله اشارة الى ان اصالة عدم القرينة من المرتكزات العرفية ، والعرف وان لم يعرف ذلك تفصيلاً إلا ان الارتكاز كاف في كونه مستنداً .

(وان كان) الشك في الظهور بالسبب الثاني ، أي (لاحتمال قرينية الموجود)

بأن كان اللفظ الظاهر في المعنى مكتنفاً بشيء . يحتمل ان يكون قرينة صارفة عن ظهور الظاهر ، كما لو كان الامر واقماً عقيب الحظر فان الوقوع عقيب الحظر محتمل للقرينية ، بأن يكون صارفاً عن ظهور الامر في الوجوب (فهو وان لم يكن بخال عن الاشكال) للشك في ان مستند العقلاء في التمسك بالظواهر هل يكون (بناءً على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد) حتى ان العقلاء يحملون كل لفظ على معناه الحقيقي تمبداً « أي وان لم يكن اللفظ ظاهراً فيه » ، فكأنه تعبد من العقلاء في الحمل على المعنى الحقيقي ما لم يظهر خلافه ، ام يكون بناءً على حجية اصالة الظهور وانه

الا ان الظاهر ان يعامل معه معاملة المجمل وان كان لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة او المفهوم منه عرفاً ، فالاصل يقتضى عدم حجية الظن فيه فانه ظن في انه ظاهر ولا دليل الا على حجية الظواهر . نعم نسب الى المشهور حجية قول اللغوى بالخصوص

ليس في المقام تعبد من العقلاء ، بل العقلاء يحملون اللفظ على معناه الحقيقي إذا كان ظاهراً فيه . اما إذا شك في الظهور - لا اكتشاف الكلام بما يحتمل القرينية - فلا تعبد منهم في الحمل على المعنى الحقيقي ، فان كان الاول لم يعنى بالقرينة المحتملة واخذ بالظاهر ، وان كان الثاني لم يؤخذ بالظاهر للشك فيه .

(الا ان الظاهر) من موارد الاستدلال (ان) يكون بناء العقلاء هو الثاني وانهم انما يأخذون بالظاهر تحكيميا لاصالة الظهور لا استناداً الى التعبد ، وعلى هذا (يعامل معه) أي مع هذا الكلام عند احتمال قرينية الوجود (معاملة المجمل) فلا يؤخذ بظاهرة (وان كان) الشك في الظهور بالسبب الثالث ، أي (لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة) بأن لم يعلم موضوع له اللفظ كما لو لم يعلم المعنى اللغوى للصعيد أو الوطن أو الاناء أو ما اشبهها (او) كان لاجل الشك فيما هو (المفهوم منه عرفاً) مع العلم بالمعنى اللغوى ، كما لو ورد وجوب نزع كذا دلواً لموت الدابة ولم يعلم ان المعنى العرفي من الدابة هو الحمار أو الفرس بعد العلم بأن معناها اللغوى كل ما يدب على وجه الارض (فالاصل يقتضى عدم حجية الظن فيه) لما تقدم من وجوب احراز الصغرى بالقطع ، والصغرى هي قولنا « هذا ظاهر » حتى تحمل عليها الكبرى وهو قولنا « كل ظاهر حجة » فاذا لما لم تتم الصغرى - بأن لم نعلم قطعياً بأن اللفظ ظاهر في المعنى الفلاني - لم تتم الكبرى (فانه ظن في انه ظاهر ولا دليل الا على حجية الظواهر) المعلومة كونها ظاهرة .

(نعم) ربما يقال بحجية بعض الظواهر المشكوكة لبعض الادلة الخارجية ، فانه (نسب الى المشهور حجية قول اللغوى بالخصوص) اي بما هو قول اللغوى من

في تعيين الاوضاع . واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا انكار من احد ، ولو مع المخاصمة واللجاج ، وعن بعض دعوى الاجماع على ذلك ،

باب الظن الخاص لا من باب الظن المطلق الانسدادي (في) باب (تعيين الاوضاع) فاذا قال اللغوي ان معنى الصعيد كذا أو معنى الغناء كذا ثبت المعنى بمجرد قول اللغوي ، من غير فرق بين افادة قوله للظن وعدمها ، إذ الحجية من باب الظن النوعي - أي ان نوع الناس يحصل لهم من قول اللغوي الظن - وعليه فهو حجة وان حصل الظن على خلافه .

والحاصل انه ان حصل القطع أو الاطمينان العادي من قول اللغوي أو اجتمع فيه ما يعتبر في باب الشهادة من العدد والعدالة فلا اشكال في التمسك بقوله ، وليس ذلك من باب انه قول اللغوي ، بل من باب حصول القطع الذي هو حجة بنفسه وكذا الاطمينان ، أو من باب حصول شرائط الشهادة الموجبة لحجية متعلقها . واما إذا لم يحصل شيء من الامور المذكورة - بأن شك أو ظن أو ظن على خلافه - فالمشهور حجية قوله ايضا .

(واستدل لهم باتفاق العلماء) قولاً وعملاً (بل) اتفاق (العقلاء على ذلك) أي على الاخذ بقول اللغوي بمجرد (حيث لا يزالون يستشهدون بقوله) أي بقول اللغوي (في مقام الاحتجاج بلا انكار من احد ، ولو) كان الاستدلال (مع المخاصمة واللجاج) في البحث ، فانه لو تنازع اثنان في ان الصعيد هل هو مطلق وجه الارض أو التراب فقط فقال احدهما بالاول ثم تحاكما الى اللغة وخرج المعنى مما يؤيد احدهما اقتنع الآخر ، وليس ذلك إلا لارتكاز حجية قول اللغوي ، فانه لو لم يكن حجة لم يكن وجه للاحتكام ولا لاقتناع الخصم .

(وعن بعض) وهو السيد المرتضى قدس سره (دعوى الاجماع على ذلك) أي على حجية قول اللغوي .

وفيه ان الاتفاق لو سلم اتفاهه فغير مفيد مع ان المتيقن منه هو الرجوع اليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة، والاجماع المحصل غير حاصل و المنقول منه غير مقبول خصوصا في مثل المسألة مما احتمال قريبا ان يكون وجه ذهاب الجبل لو لا السكل هو اعتقاد انه مما اتفق عليه العقلاء من

اقول : المشهور هو المختار ، وما ذكر له من الادلة لا بأس بها ومناقشات المصنف « ره » فيها تبعا للشيخ « ره » محل نظر ، ولا مجال للتفصيل .
 (و) على أي حال فالمصنف على عدم حجية قول اللغوى بما هو هو لعدم تمامية الدليل المتقدم ، إذ (فيه ان الاتفاق) من العلماء على الحجية - كما ادعى - (لو سلم اتفاهه) ولم ننكر اصل الاتفاق ، ووجه الانكار انهم انما اتفقوا على الاخذ بقول اللغوى فيما أورث القطع أو الاطمينان لا مطلقا (فغير مفيد) اذ لا دليل على حجية مثل هذا الاتفاق (مع ان المتيقن منه) أي من الاتفاق (هو الرجوع اليه) أي إلى قول اللغوى (مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد) بأن يكون اللغوى اثنين (والعدالة) .

اقول : لا يخفى ان سيرة العقلاء حتى المتشعبة منهم ليست على ذلك (و) اما (الاجماع) الذي ادعاه السيد فـ (المحصل) منه (غير حاصل) لانا لم نظفر باقوال جميع العلماء على ذلك ، بل رأينا في كلام بعض العلماء كالشيخ وغيره خلاف ما ذكره السيد (والمنقول منه) أي من الاجماع (غير مقبول) لعدم دليل على حجية الاجماع المنقول ، كما سيأتي في مبحث الاجماع (خصوصا في مثل) هذه (المسألة) التي يحتمل استناد الاجماع إلى دليل اخر ، وقد تقرر في مبحث الاجماع ان الاجماع المحتمل الاستناد ليس بحجة وأما اللازم مراجعة المستند المحتمل ، وهذه المسألة لو سلم الاجماع فيها لا يمكن الاستناد إلى الاجماع لانه (مما احتمال قريبا ان يكون وجه ذهاب الجبل لو لا السكل هو اعتقاد انه مما اتفق عليه العقلاء) فيكون الاجماع (من)

الرجوع الى اهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها ، و المتيقن من ذلك انما هو فيما اذا كان الرجوع موجبا للوثوق والاطمينان ، ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالافاضع بل لا يكون اللغوي من خبرة ذلك بل انما هو من اهل خبرة موارد الاستعمال ، بداهة ان همه ضبط موارد لا تعيين ان اياها كان اللفظ فيه حقيقة او مجازاً والا لو ضعوا لذلك علامة . و ليس ذكره اولا علامة كون اللفظ حقيقة فيه .

جهة بناء العقلاء على (الرجوع إلى اهل الخبرة من كل صنعة) وحيث ان اللغوي من اهل الخبرة لمعاني الالفاظ رجعوا اليه (فيما اختص بها) الضمير يعود إلى « ما » الذي يكون المراد به « الصنعة » .

والحاصل انه لا اشكال في حجية قول اهل الخبرة ، فتوهم ان اللغوي من اهل الخبرة ولذا يرجعون اليه .

(و) فيه اولا منع الكبرى بان (المتيقن من ذلك) أي من رجوع العقلاء إلى اهل الخبرة (انما هو فيما إذا كان الرجوع موجبا للوقوف والاطمينان) وليس رجوعهم إلى اهل الخبرة مطلقا (ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالاجماع بل) يكون قول اللغوي مهيأاً للوثوق لدى تراكم الاقوال وتتبع موارد الاستعمال وثانيا - منع الصغرى ، إذ (لا يكون اللغوي من خبرة ذلك) أي خبرة الوضع (بل انما هو من اهل خبرة موارد الاستعمال بداهة ان همه) أي هم اللغوي (ضبط موارد) أي موارد الاستعمال (لا تعيين ان اياها) أي من الاستعمالات (كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً والا) فلو كان هم اللغوي تعيين الحقيقة والمجاز (لوضعوا لذلك علامة) والحال انهم لم يضعوا كذلك بل يسردون المعاني سرداً سواء كانت معاني حقيقية ام مجازية .

(و) ان قلت : لعل ذكر المعنى في اول المعاني علامة الحقيقة . قلت : (ليس ذكره اولا علامة كون اللفظ حقيقة فيه) عدم دليل على ذلك من اقوالهم

الاتقاض بالمشترك ، وكون موارد الحاجة الى قول اللغوى اكثر من ان تحصى لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه وان كان المعنى معلوماً في الجملة لا يوجب اعتبار قوله

أو سيرتهم ، مضافاً إلى (الاتقاض بالمشترك) الذي يسردون معانيه وكلها حقيقة .
 اقول : لكن الظاهر ان كلام الصغرى والكبرى تامة ، فالمعقلاء يرجعون إلى اهل الخبرة مطلقاً إلا إذا تيقنوا الخطأ ، وهام المعقلاء لا يفرقون في لزوم الاخذ بقول الخبير بين حصول الوثوق وعدم حصوله ، كما ان اللغوى مصداق من مصداق اهل الخبرة ، والقول بأنه من اهل خبرة الاستعمال كاف ، إذ الاستعمال بلا قرينة كاشف عن الوضع سواء كان تعيينياً ام تعينياً ، ولم تجر عادة اللغويين إلا بذكر معاني الالفاظ لا ما يستعمل اللفظ فيه مجازاً ، ولذا تراهم لا يذكرون من معاني الاسد الرجل الشجاع ، وان كان هذا المجاز من اشهر المجازات واكثرها دوراً في أسنة اهل العلم ، فالانصاف حجية قول اللغوى .

(و) ان قلت : هب ان قول اللغوى ليس بحجة من باب الظن الخاص إلا انه حجة من باب الظن المطلق ، لانسداد باب العلم بخصوصيات المعاني ، فإذا لم نعتبر قول اللغوى حجة لزم مخالفة الواقع كثيراً .

قلت : (كون موارد الحاجة إلى قول اللغوى اكثر من ان تحصى) وذلك (لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه) مثلاً : لا يعلم ان الماء الكبريتي داخل في مفهوم الماء المطلق حتى يكون مطهراً من الحدث والخبث ام خارج حتى لا يكون مطهراً ، وهكذا ان ارض الجص داخل في مفهوم الصميد حتى يجوز التيمم به ام خارج حتى لا يجوز ، وهكذا المصفاة داخلة في مفهوم الانية حتى يحرم كونها من الذهب ام لا ، فان هذه الافراد مشكوكة الدخول والخروج (وان كان المعنى معلوماً في الجملة) فان مفاهيم الماء والصميد والانية جلية عند العرف (لا يوجب) الانسداد في باب اللغة (اعتبار قوله) أي قول اللغوى

ما دام انفتاح باب العلم بالاحكام كما لا يخفى، ومع الانسداد كان قوله معتبراً اذا افاد الظن من باب حجية مطلق الظن وان فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد . نعم

وقوله « لا يوجب » خبر قوله « وكون » ، وانما لا يوجب الانسداد حجية قول اللغوي (ما دام انفتاح باب العلم بالاحكام) يعني ان المعيار في حجية الظن المطلق هو انسداد باب العلم بالاحكام ، سواء انفتح باب العلم بسائر الخصوصيات المرتبطة بالاحكام كعلم الرجال وعلم اللغة وما اشبهها ، فاذا كان باب العلم بالاحكام مفتوحاً لم يعتبر الظن المطلق ولو فيما انسد فيه باب العلم ، واذا كان باب العلم بالاحكام منسداً اعتبر الظن ولو فيما لم ينسد فيه باب العلم (كما لا يخفى) وجه ذلك ان من مقدمات العمل بالظن المطلق عدم جريان البراءة لا يجابها الخروج من الدين ، وعدم جريان الاحتياط لا يجابه العسر والحرج والاخلال بالنظام .

وعلى هذا فان كان الاخذ بالبراءة أو الاحتياط عند انسداد باب العلم باللغة مما يترتب عليه المحذوران المذكوران فقد تمت مقدمات الانسداد في الاحكام وجاز الاخذ بكل ظن بالحكم ، سواء كان ظناً في المعنى اللغوي أو وثيقة الناقل أو غيرها ، وحينئذ لا وجه لا دعاء حجية قول اللغوي بالخصوص ، بل الحجية مطلق الظن وان لم يترتب عليه المحذوران جرت البراءة او لزم الاحتياط ، ويمتنع حينئذ الاعتماد على قول اللغوي (و) الحاصل انه مع الانفتاح لا حجية في قول اللغوي (ومع الانسداد كان قوله معتبراً اذا افاد الظن من باب حجية مطلق الظن) الانسدادى (وان فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها) فـ (فيما عدا المورد) المشكوك يؤخذ بالعلم ، وفي المورد المشكوك يؤخذ بالظن الانسدادى الحاصل من قول اللغوي ، لفرض انسداد باب العلم الموجب لحجية مطلق الظن .

(نعم) انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات يكن ان يكون سبباً لجعل الشارع قوله حجة ، لكن ليس هناك دليل على ذلك الجعل ، كما ان العقل وحده لا يتمكن من

لو كان هناك دليل على اعتباره لا يبعد ان يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمة لا العلة . لا يقال : على هذا لا فائدة في الرجوع الى اللغة . فانه يقال : مع هذا لا يكاد تخفى الفائدة في المراجعة اليها فانه ربما يوجب القطع بالمعنى وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى بعد الظفر به وبغيره في اللغة وان لم يقطع بأنه حقيقة فيه

جعل الحجية لقول اللغوى بمجرد هذا الانسداد ، إذ لا يلزم من عدم حجية قوله اختلال أو عسر وحر ج . وإلى هذا المطلب اشار المصنف « ره » بقوله : (لو كان هناك دليل على اعتباره) أي اعتبار قول اللغوى (لا يبعد ان يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له) أي لا اعتباره .

وحق العبارة ان يقول : لا يبعد ان يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا لاعتبار قول اللغوى - لو وجد هناك دليل على الاعتبار - بمعنى اقتضاء الانسداد بتفاصيل اللغات وجود الدليل (على نحو الحكمة لا العلة) فيكون الانسداد حكمة لحجية قول اللغوى ولا يلزم من وجود الحكمة وجود المسبب وليس علة حتى يكون اللازم وجود المسبب .

(لا يقال : على هذا) الذي ذكرتم من عدم حجية قول اللغوى (لا فائدة في الرجوع إلى اللغة) وذلك خلاف البديهي من سيرة العقلاء .

(فانه يقال : مع هذا) الذي ذكرنا من عدم حجية قول اللغوى (لا يكاد تخفى الفائدة في المراجعة اليها) اي إلى كتب اللغة إذ الفائدة ليست منحصرة في الحجية (فانه) أي الرجوع (ربما يوجب القطع بالمعنى) ففائدته تكون في ايجاده القطع الذي هو حجة (وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد) الكذائي (ظاهر في معنى) خاص (بعد الظفر به) أي بهذا المعنى الخاص (وبغيره) من سائر المعاني (في) كتب (اللغة) وهذا الظهور هو المطلوب (وان لم يقطع بأنه حقيقة فيه)

او مجاز كما اتفق كثيراً وهو يكفى في الفتوى .

فصل

الاجماع المنقول بالخبر الواحد حجه عند كثير ممن قال بحجية الخبر بالخصوص من جهة انه من افراده

أي في هذا المعنى (أو مجاز كما اتفق كثيراً) بأنه لم يعرف الحقيقة والمجاز وان عرف الظهور (وهو) أي الظهور (يكفى في) مقام (الفتوى) للاستناد إلى الظهور المستفاد من اللغة .

ثم انه ربما يقال : كيف انكر المصنف « ره » سابقا حصول الوثوق من قول اللغوي والحال يقول بحصول القطع من قوله ؟ والجواب : انه لا منافاة ، إذ المراد من الكلام السابق انه لا يحصل الوثوق من مجرد قول لغوي ، والمراد من هذا الكلام حصول القطع احيانا بسبب مراجعة كتب متعددة .

اقول : لكنك قد عرفت عدم تمامية ما ذكره سابقا ، بل الوثوق النوعي حاصل من كلام اللغوي كسائر اهل الخبرة ، ومثل هذا الوثوق هو مدار الحجية وان لم يحصل الاطمينان الشخصي ، ولذا لو اظهر الخصم عدم الوثوق باللغة فيما وافقت خصمه عدت ذلك فراراً وتعللاً في غير محله .

فصل

ومن الظنون الخاصة التي ادعى حجيتها بالخصوص نخرجت عن عموم حرمة العمل بالظن (الاجماع المنقول بالخبر الواحد) كما لو ادعى الشيخ أو العلامة أو الشهيد رحمهم الله في مسألة الاجماع فيجوز الاستناد اليه في اثبات الحكم الشرعي وان لم نحقق نحن بأنفسنا ذلك ، فهو (حجة عند كثير ممن قال بحجية الخبر) الواحد (بالخصوص) لا من باب الظن المطلق الانسدادي وانما كان حال الاجماع حال خبر الواحد عند القائل بحجية الخبر (من جهة انه) أي الاجماع المنقول (من افراده)

من دون ان يكون عليه دليل بالخصوص ، فلا بد في اعتباره من شمول ادلة
اعتباره له بعمومها او اطلاقها . وتحقيق القول فيه يستدعى رسم امور (الاول)
ان وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأى الامام عليه السلام ومستند القطع
به لحاكيه على ما يظهر من كلماتهم هو عليه بدخوله «ع» في المجمعين شخصاً
ولم يعرف عيناً، او قطعه باستلزام ما يحكيه لرايه عليه السلام عقلاً من باب اللطف

أي من افراد الخبر (من دون ان يكون عليه) أي على الاجماع المنقول (دليل
بالخصوص) إذ لا دليل من كتاب أو سنة أو عقل على حجية الاجماع المنقول (فلا
بد في اعتباره) أي اعتبار الاجماع المنقول (من شمول ادلة اعتباره) أي اعتبار
الخبر الواحد (له) أي للاجماع المنقول (بعمومها أو اطلاقها) الضميران يعودان
إلى ادلة اعتبار الخبر .

(وتحقيق القول فيه) أي في وجه حجية الاجماع (يستدعى رسم امور) ثلاثة
(الاول ان) الاجماع ليس بحجة بما هو اجماع حتى يكون في عرض الادلة
الثلاثة الاخرى الكتاب والسنة والعقل وإنما (وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأى
الامام عليه السلام) أو معصوم اخر من النبي «ص» والصديقة «ع» بل سائر
الانبياء ، وان كان الاخير نادر جداً لو فرض وجوده (ومستند القطع به) أي
برأى الامام (لحاكيه) أي حاكي الاجماع (على ما يظهر من كلماتهم) احداً من
اربعة الدخول واللطف والحدس والتشرف ، فالاول (هو علمه) أي علم حاكي الاجماع
(بدخوله «ع» في المجمعين شخصاً ولم يعرف عيناً) اذ لو عرفه عيناً كان ذلك من
باب الخبر لا من باب الاجماع ، وذلك فيما لو علم ان الامام داخل في هؤلاء الاعلام
المجتمعين في محل خاص وكلهم افتوا بحكم فانه يعلم بدخول الامام في الافتاء حينئذ .
(والثاني) - من اسباب قطع الحاكي للاجماع ما اشار اليه بقوله : (أو قطعه)
أي قطع الحاكي للاجماع (باستلزام ما يحكيه لرايه عليه السلام عقلاً من باب اللطف)
فلو اتفق اهل عصر على فتوى وكان حكم الله تعالى مخالفاً لذلك الرأي وجب على الامام

او عادة او اتفاقاً من جهة الحدس برأيه وان لم تكن ملازمة بينهما عقلاً ولا عادة، كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الاجماع، حيث انهم مع عدم الاعتقاد

ابداء الخلاف، لانه لو لم يظهر الخلاف لم يكن الله تعالى مقرباً لطاعته ومبعداً عن معصيته، والحال ان التقريب إلى الطاعة والتباعد عن المعصية ببيان الاحكام للانام لطف واجب عليه سبحانه، كما استدل بهذا الدليل لارسال الرسل ونصب الأئمة عليهم السلام فاذا اتفق اهل العصر على رأي واحد كشف ذلك عن رأي الامام من باب قاعدة اللطف التي هي قاعده عقلية كما قررت في الكلام، وحجية الاجماع من هذه الجهة انما هو على مبنى الشيخ «ره» واتباعه.

«والتالث» من اسباب قطع الحاكلي للاجماع ما اشار اليه بقوله: «أو» قطعه باستلزام ما يحكيه لرأي الامام عليه السلام «عادة أو اتفاقاً من جهة الحدس برأيه» والحدس هو العلم الحاصل من غير طريق الحواس الظاهرة، فيقال في تقرير وجه الحدس ان العلماء الذين يتقيدون بالشرع ولا يخالفونه قيد شعرة إذا اجتمعوا على ان الحكم الكندي هو حكم الله تعالى انتقل الذهن من هذا الاجماع إلى ان الامام «ع» موافق لهم وإلا لم ينسبوا هذا الحكم إلى الشرع، كما ان التلاميذ الذين يتقيدون برأي استاذهم إذا رأيتهم اجتمعوا على رأي انتقل الذهن بنا من رأيهم هذا إلى انه رأي استاذهم والفرق بين العادة والاتفاق ان الاول غالي - بمعنى انه معتاد عند الناس - والثاني احيائي «وان لم تكن ملازمة بينهما» أي بين الاجماع وبين رأي الامام «عقلاً» لعدم قولنا باللائف «ولا عادة» ولا مناقاة بين الحدس عادة وعدم الملازمة عادة، إذ التلازم وليد علية أو اشتراك في العلية، ولا نريد ان نقول بعملية قول الامام للاجماع ولا كونها معلولين لعلة ثالثة. وانما نريد ان نقول: ان عادة الناس جرت باستكشاف رأي الامام من رأي المجمعين حدساً كما لا يخفى.

ثم ان استكشاف رأي الامام من الاجماع بطريق الحدس هو الاقرب في غالب الاجماع «كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الاجماع، حيث انهم مع عدم الاعتقاد

بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالباً وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عادة يحكون الاجماع كثيراً، كما انه يظهر من

بالملازمة العقلية) من باب اللطف كما كان مبنى الشيخ واتباعه « ره » (ولا)
 الاعتقاد بـ (الملازمة العادية) كما كان مبنى بعض (غالباً) قيد عدم الاعتقاد
 (وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عادة) الذي كان اول الاسباب
 التي ذكرناها وجهاً لقطع مدعى الاجماع (يحكون الاجماع كثيراً) فلا وجه له
 بالسبر والتنسيم إلا الحدس ، إذ الرابع من الاقسام وهو التشرف كما يأتي ليس قطعاً
 فلا بد وان يكون الحدس .

لا يقال : الحدس ايضاً غير تام ، إذ الغالب وجود دليل لفظي أو عقلي في المسألة
 فلمل مستندهم هذا الدليل ، وإذا جاء هذا الاحتمال لم يكن وجه لان نجعل هذه
 الاجماعات من باب الحدس .

لانا نقول : قد تقرر في محله ان الاجماع المحتمل الاستناد ليس حجة ، فاذا
 كان هناك اجماع ولم يكن محتمل الاستناد - بأن لم يكن في المسألة دليل اصلاً ولم يكن
 احد الوجوه المذكورة من اللطف والتشرف والدخول محتملاً - كان اللازم القول بأن
 الحجية من باب الحدس ، لكن الانصاف انه لم نجد اجماعاً غير محتمل الاستناد . حتى
 ان ما يقال من الاجماع على حرمة نكاح الزاني المخلوقة من مائه وان المستند هو ذلك
 لانها ليست بفتا شرعاً حتى تحرم من باب دخولها في عنوان البنت فلا مستند محتمل
 للاجماع ، قد يتأمل فيه من جهة الادلة الدالة على حرمة البنت ونحوها كالام والخالة
 والعمة وام الزوجة ومن اليهن ، وما دل على ان للعاهر الحجر لا يصلح مقيداً لهذا الاطلاق
 وكيف كان فلو اريد من اعتقاد المتأخرين بالاجماع من باب الحدس على سبيل
 حكاية نظرهم فلا بأس به ، وان اريد كون الحدس اقرب الوجوه فقيه نظر (كما انه
 يظهر ممن) يدعى الاجماع في مسألة فيستشكل عليه بأنه كيف يدعى الاجماع والحال

اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب انه استند في دعوى الاجماع الى العلم بدخوله عليه السلام ، و ممن اعتذر عنه بانقراض عصره انه استند الى قاعدة اللطف . هذا مضافا الى تصريحاتهم بذلك على ما يشهد به مراجعة كلماتهم و ربما يتفق لبعض الا وحدى وجه اخر من تشرفه برؤيته عليه السلام واخذ الفتوى من جنابه ، وانما لم ينقل عنه بل يحكى الاجماع لبعض دواعي الاخفاء

ان بعض العلماء مخالفون ، فراه (اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب) وان معلوم النسب لا يضر بالاجماع لانه ليس اماماً قطعاً حتى يضر خروجه عن المجمعين . اقول : يظهر ممن يعتذر هكذا (انه استند في دعوى الاجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام) وانه ممن يرى حجية الاجماع من باب الدخول لا من باب اللطف والحدس والتشرف (و) كذلك يظهر (ممن) يدعى الاجماع ، فاذا استشكل عليه بوجود المخالف (اعتذر عنه) أي عن وجود المخالف (بانقراض عصره) أي قال ان المخالف قدمات ولم يخالف بعده احد وقد تحقق الاجماع بعد ذلك المخالف (انه استند إلى قاعدة اللطف) اذ شرط اللطف عدم وجود المخالف ولو في عصر واحد ، فاذا رأينا مدعى الاجماع يحاول بيان اتفاق الكلمة في عصر واحد وانه لا يبالي بالمخالف في سائر العصور علمنا انه يستند في حجية الاجماع إلى قاعدة اللطف .

ثم ان (هذا) الاستكشاف من اعتذاراتهم ليس وحده دليلاً على مشاربهم في وجه حجية الاجماع ، بل انه يدل على تلك المشارب (مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك على ما يشهد به مراجعة كلماتهم) المذكورة في باب الاجماع .

(و) الرابع من اسباب قطع المدعى للاجماع برأي الامام عليه السلام ما اشار اليه بقوله : (ربما يتفق لبعض الا وحدى وجه اخر من تشرفه برؤيته عليه السلام) في زمان الغيبة (واخذ الفتوى من جنابه) كما ينقل ذلك عن المقدس الاردبيلي قدس سره ، بل احتمال مثله في بعض اجماعات السيد بحر العلوم رحمة الله تعالى عليه (وانما لم ينقل عنه) عليه السلام (بل يحكى الاجماع لبعض دواعي الاخفاء) لما

(الامر الثاني) انه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع فتارة ينقل رايه «ع» في ضمن نقله حدسا كما هو الغالب او حسا وهذا نادر جداً .

يروى من تكذيب مدعى الرؤية في زمان الغيبة ، أو لأنه لو فتح هذا الباب لدخل الامم منته ونلموا في الاحكام ، ولعل هذه الرواية الآمرة بتكذيب المدعى انما صدرت لهذه المصلحة ، فان تكذيب الصادق في موارد قليلة خير من ان تفتح ابواب الكذب والزور في الاحكام الالهية ، والامر بالتكذيب ونحوه لا ينافي صدق المدعى واقعاً .

والحاصل ان لرواية التكذيب محامل منها هذا الذي ذكرناه .

(الامر الثاني) من الامور المرتبطة بالاجماع المنقول فيه طرفان : الطرف الاول (انه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع) وانه قد يكون نقلاً للسبب والمسبب وقد يكون نقلاً للسبب فقط ، والمراد بالسبب هو قول العلماء الذي يكشف عن قول الامام ، والمراد بالمسبب هو قول المصوم (فتارة ينقل) السبب والمسبب ، وذلك بنقل رايه «ع» في ضمن نقله (للاجماع ويكون هذا النقل لرأي الامام) حدساً كما هو الغالب (بأن يكون ناقلاً للاجماع استكشف رأي الامام «ع» عن قاعدة اللطف أو التقرير أو الحدس كما تقدم اقسامه في الامر الاول ، فان هذه الطرق الثلاث كلها غير حسى ، بمعنى انه لم يشاهد الامام عليه السلام ولم يشاهد رايه وان اطمن بذلك من جهة قاعدة اللطف أو من جهة اتفاق الراء أو ما اشبهه .

(أو) يكون هذا النقل لرأي الامام (حسا وهو نادر جداً) إذ من النادر ان يكون رأي الناقل الامام بعينه يفتى بكذا ، أو يكون رأي فتواه «ع» في ضمن الفتاوى ثم نقل الاجماع .

ثم ان الاجماع هكذا - بأن يكون ينقل السبب والمسبب مثل ان يقول اتفق المسلمون جمعا ، أو يقول اجتمع علماء المسلمين بعد الرسول «ص» إلى هذا اليوم ، أو يقول اتفق من يؤخذ برأيه من علماء الاسلام أو ما اشبه ذلك مما يكون شاملاً

واخرى لا ينقل الا ما هو السبب عندنا قله عقلا او عادة او اتفاقا و
اختلاف الفاظ النقل ايضا صراحة وظهوراً واجمالاً في ذلك، اي في انه نقل
السبب او نقل السبب والمسبب . (الامر الثالث)

للإمام «ع» (واخرى لا ينقل إلا ما هو السبب عندنا قله) فلا تكون عبارة
الاجماع شاملة للمعصوم بل تشمل من عداه فقط ، كأن يقول اتفق علماء الامامية أو
اجمت علماء الشيعة أو ما اشبه ذلك مما يكون شاملاً للإمام عليه السلام .

ثم ان سببية هذا النقل لقول الامام على اقسام ثلاثة : اما (عقلا) بسبب
قاعدة اللطف ، فيكون قول علماء الشيعة كاشفاً عن قول الامام لهذه القاعدة العقلية .

(أو عادة) بسبب الحدس ، فان العلماء الذين لا يقولون إلا الحكم الشرعي إذا اتفقوا
على حكم ولم يظهر دليله كشف ذلك حدساً عادياً عن قول الامام عليه السلام . (أو
اتفاقاً) إذا لم نقل بقاعدة اللطف ولا قلنا بالحدس لكن كان في المقام قرائن تدل على
ان قول العلماء لا يكون إلا عن قول الامام ، وكان هذا الاستكشاف من باب الاتفاق
(و) الطرف الثاني في الفاظ النقل ، بمعنى ان لفظ النقل يختلف ، وذلك بـ

(اختلاف الفاظ النقل ايضا) وهذا عطف على قوله « اختلاف نقل الاجماع »

(صراحة) بأن يكون اللفظ صريحاً في انه نقل للسبب والمسبب ، كأن يقول اجمع جميع
الامة من المعصوم وغيره . أو نقل للسبب فقط كما لو قال اجمع غير المعصوم من العلماء (وظهوراً)

في انه نقل للسبب والمسبب ، كما لو قال اجمع امة محمد «ص» ، أو نقل للسبب فقط كما
لو قال اجمع الاصحاب فانه ظاهر في غير الامام «ع» (واجمالاً) بأن لم يعلم انه نقل

للامرين أو نقل للسبب فقط ، كما لو قال اجمع فقهاؤنا ، مما لم يعلم ان المراد الفقهاء
اعم من المعصوم ام الفقهاء غيره «ع» ، فان نقل الاجماع يختلف (في ذلك أي في

انه نقل السبب) فقط (أو نقل السبب والمسبب) ولا يخفى ترتب بعض القوائد على
هذه الاقسام الخمسة .

(الامر الثالث) من الامور المرتبطة بالاجماع المنقول في بيان موارد حجية

انه لا اشكال في حجية الاجماع المنقول بأدلة حجية الخبر اذا كان نقله متضمنا لنقل السبب والمسبب عن حس لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جداً . وكذا اذا لم يكن متضمنا له بل كان محضاً لنقل السبب عن حس الا انه كان سبباً بنظر المنقول اليه ايضاً عقلاً او عادة او اتفاقاً

الاجماع المنقول (انه لا اشكال في حجية الاجماع المنقول بـ) عين (ادلة حجية الخبر) الواحد ، فما دل على حجية الخبر الواحد من الآيات والروايات والسيرة وبناء العقلاء يدل على حجية الاجماع المنقول (إذا كان نقله) أي نقل الاجماع (متضمناً لنقل السبب والمسبب) وكان ذلك (عن حس) من الناقل ، كما لو قال الصدوق «ره» مثلاً : « ان على مسألة كذا اجماع علماء الاسلام من المعصوم وغير المعصوم وحصل ذلك لي بالحس » فان هذه الدعوى متضمنة لنقل السبب الذي هو اجماع العلماء والمسبب الذي هو قول الامام ، وهذا النقل عن حس وليس بحدسي ، ووجه شمول ادلة الخبر الواحد لهذا انه نقل لقول المعصوم ، فيشملة ما يدل على حجية قول الثقة (لو لم نقل بأن نقله) أي نقل الاجماع (كذلك) سبباً ومسبباً عن حس (في زمان الغيبة موهون جداً) إذ الاطلاع الحسي على رأي الامام «ع» لا يحصل في هذا الزمان إلا للنادر جداً ، فاذا رأينا مثل هذا النقل في كلام العادى من العلماء لا بدوان نقول انه ليس بحسبي وإنما هو حدسي .

(وكذا) لا اشكال في حجية الاجماع المنقول (إذا لم يكن) النقل (متضمناً له) أي للمسبب (بل كان محضاً لنقل السبب عن حس) كما لو قال اجمع فقهاء الامامية على كذا (إلا انه) ليس حجية مثل هذا الاجماع مطلقاً ، بل إنما يكون حجة إذا (كان سبباً بنظر المنقول اليه ايضاً) إذ ليس كل عالم يرى الملازمة بين اقوال الفقهاء وقول الامام «ع» ، فحجية مثل هذا الاجماع إنما هو بالنسبة إلى من يرى الملازمة بين قول الفقهاء وقول الامام (عقلاً) من باب اللطف (أو عادة) من جهة انه يرى التلازم بين قول التلاميذ وقول الاستاذ كما تقدم تقريره (أو اتفاقاً)

فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه باحكامه واثاره ،
 واما اذا كان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه
 دون المنقول اليه ففيه اشكال ، اظهره عدم نهوض تلك الادلة على حجيته
 اذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك

كما لو حصل للمنقول اليه بعض القرائن الدالة على انه ما لم يقل الامام ذلك الحكم لم
 يكن الفقهاء باجمعهم يذهبون إلى الفتوى به (فيعامل حينئذ مع) الاجماع (المنقول
 معاملة) الاجماع (المحصل) الذي حصله المنقول اليه بنفسه (في الالتزام بمسببه)
 أي بمسبب الاجماع الذي هو قول الامام (باحكامه واثاره) بدل اشتغال عن قوله
 « بمسببه » أي في الالتزام باثار قول الامام واحكام قول الامام المكشوف عن الاجماع
 (واما إذا كان نقله) أي نقل مدعى الاجماع (للمسبب) الذي هو قول
 الامام (لا عن حس بل بملازمة) قول الفقهاء لقول الامام ، وكانت هذه الملازمة
 (ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه) كأن كان الناقل يرى التلازم بين قول
 الفقهاء وقول الامام لقاعدة اللطف مثلاً ولم يكن يرى المنقول اليه هذا التلازم (ففيه)
 أي في شمول ادلة حجية الخبر لمثل هذا الاجماع (اشكال) إذ هذا الاجماع ليس نقلاً
 لقول المعصوم عند المنقول اليه حتى يشمله دليل حجية الخبر الواحد .

لا يخفى انه يكفي في الحجية عند المنقول اليه احد وجوه الملازمة وان كانت غير مطابقة لما
 عند الناقل ، فلارأى الناقل التلازم من باب اللطف ورأى المنقول اليه التلازم من باب الحدس
 أو حصل له التلازم اتفاقاً كفي في حجية الاجماع عنده لانه - وان لم ير الحجية من ذلك
 الوجه - لكن يري الحجية من وجه اخر (اظهره عدم نهوض تلك الادلة على حجيته) أي
 حجية الاجماع المنقول الذي كان غير مستند إلى الحس إذا لم تكن الملازمة ثابتة عند
 المنقول اليه (اذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك) أي غير الخبر الحدسي ، فان العقلاء
 انما يرون حجية خبر الثقة إذا كان عن حس ، اما إذا كان عن حدس كما فيما نحن
 فيه ، اذ الناقل باعتقاده الملازمة بين قول المجمعين وقول الامام يخبر عن قول الامام

كما ان المنصرف من الايات والروايات على تقدير دلالتها ذلك خصوصا فيما اذا رأى المنقول اليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة . هذا فيما انكشف الحال واما فيما اشتبه الحال فلا يبعد ان يقال بالاعتبار ، فان عمدة ادلة حجية الاخبار هو بناء العقلاء ، وهم كما يعملون بخبر الثقة اذا علم انه عن حس يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس ، حيث انه ليس بنائهم اذا اخبروا بشيء على التوقف والتفتيش عن انه عن حدس او حس ، بل العمل على طبقه والجرى على وفقه بدون ذلك . نعم لا

ولم يجر بناء العقلاء على اعتبار مثل هذا الخبر (كما ان المنصرف من الايات والروايات على تقدير دلالتها) على حجية خبر الواحد (ذلك) الذي ذكرنا من حجية الخبر عن حس لا عن حدس (خصوصا فيما اذا رأى المنقول اليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة) كما لو رأى الناقل الملازمة من باب اللطف بين قول الفقهاء وقول الامام ورأى المنقول اليه خطأ قاعدة اللطف .

(هذا) كله (فيما انكشف الحال) وانه نقل لقول الامام عن حدس أو عن حس (واما فيما اشتبه الحال) ولم ندر ان الناقل للاجماع الذي ينقل رأي الامام هل هو عن حس او عن حدس (فلا يبعد ان يقال بالاعتبار) وانه يصح الاخذ بقوله وترتيب اثار قول الامام على نقله (فان عمدة ادلة حجية الاخبار هو بناء العقلاء) على حجية خبر الثقة (وهم كما يعملون بخبر الثقة اذا علم انه عن حس) كذلك (يعملون به) أي بخبر الثقة (فيما يحتمل) الامرين (كونه عن حدس) أو عن حس (حيث انه ليس بنائهم إذا اخبروا بشيء على التوقف والتفتيش عن انه عن حدس أو حس) ليأخذ بالثاني دون الاول (بل) استقر بناؤهم في هذه الاخبار المحتملة للامرین على العمل على طبقه والجرى على وفقه (فيرتبون الاثر عليه) بدون ذلك (التفتيش .

(نعم) ليس بناء العقلاء على الاخذ بالخبر المحتمل للامرین مطلقا ، بل (لا

يبعد ان يكون بناؤهم على ذلك فيما لا يكون هناك اماره على الحدس او اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة هذا لكن الاجماع المنقولة في السنة الاصحاب غالبا مبنية على حدس الناقل او اعتقاد الملازمة عقلا ، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف ان نقل السبب كان مستندا الى الحدس ،

يبعد ان يكون بناؤهم على ذلك فيما لا يكون هناك اماره على الحدس) اما إذا كان الخبر بحيث يكون مقترنا بالامارة الدالة على انه حدسي لا حسي فليس بناؤهم على الاخذ به حتى يحققوا عن ذلك (أو) على (اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة) فإذا كان اماره على ان الخبر انما صدر لاعتقاد الناقل بالملازمة ولم ير المنقول اليه الملازمة فليس بناء العقلاء على الاخذ بمثل هذا الخبر حتى يحققوا عن انه حدسي أو حسي .

وإذا تحقق (هذا) الذي ذكرناه من عدم بناء العقلاء على الاخذ بالخبر المحتمل إذا كان هناك اماره على الحدس أو اماره على اعتقاد الناقل بالملازمة إذا لم ير العقلاء الملازمة نقول : (لكن) ما نحن فيه - وهو الاجماع المنقول المشكوك كونه عن حدس برأى الامام أو عن حس من هذا القبيل - فلا يؤخذ به ، فان (الاجماع المنقولة في السنة الاصحاب غالبا) خصوصا فيما لم يكن عصر الناقل مقارنا لعصر الامام أو غيبته الصغرى (مبنية على حدس الناقل) من اقوال الفقهاء قول الامام عليه السلام (أو) مبنية على (اعتقاد) الناقل (الملازمة) بين قول الفقهاء وقول الامام (عقلا) من باب قاعدة اللطف (فلا اعتبار لها) أي لتلك الاجماع عند من لا يعتبر الملازمة العقلية والحدس (ما لم ينكشف ان نقل السبب كان مستندا إلى الحدس) ودون ذلك خرط القتاد ، فان أي اجماع في زمان الغيبة الكبرى ينكشف فيه ان ناقله كشف عن قول الامام بالدخول أو التشرف .

وكيف كان فإذا فرغنا عن بيان ان أي نقل اجماع كاشف عن قول المعصوم وان أي اجماع لا يكشف نأتي إلى مقادير دلالة ألفاظ الاجماع وانه قد يكون الاجماع المنقول بمقدار كل السبب وقد يكون بمقدار بعض السبب - مع قطع النظر عن كاشفيتها عن قول الامام

فلا بد في الاجماعات المنقولة بالفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة الفاظها ولو بملاحظة حال الناقل و خصوص موضع النقل ، فيؤخذ بذلك المقدار ويعامل معه كأنه المحصل ، فان كان بمقدار تمام السبب والا فلا يجدى ما لم يضم اليه مما حصله او نقل له من سائر الاقوال او سائر الامارات ما به تم

وعدمه - (فلا بد في الاجماعات المنقولة بالفاظها المختلفة) كأجمع امة محمد واجمع المسلمون واجمع العلماء واجمع فقهاء الاسلام واجمع فقهاء الشيعة واجمع فقهاء الامامية واتفق وبلا خلاف وعليه جمهرة العلماء وما اشبه هذه الالفاظ (من استظهار) المنقول اليه (مقدار دلالة الفاظها) وانها هل تدل على اتفاق السكل أو اتفاق البعض (ولو بملاحظة حال الناقل) من انه من اهل الاطلاع والتتبع التام لاقوال الفقهاء ام يعتمد في نقله الاجماع الى ما يراه في كتب المشهور أو يعتمد فيه الى بعض اصول وقواعد يظن انها مسلم بها عند الجميع ، فيدعى الاجماع استناداً الى ذلك الاصل أو تلك القاعدة أو نحو ذلك من سرعة اطمينان الناقل وبطئه أو نحو هذه الامور مما له مدخلية في اجماعاته المنقولة .

(و) بملاحظة (خصوص موضع النقل) إذ المسألة المنقول فيها الاجماع قد تكون مسألة كثيرة الدوران في كتب العلماء محتمل ذكركم جميعهم لها ، وقد تكون مسألة لم يذكرها إلا النادر لعدم كونها محل البحث والدوران (فيؤخذ بذلك المقدار) الذي استظهر دلالة لفظ الاجماع المنقول عليه (ويعامل معه كأنه المحصل) لحجية خبر الثقة الذي اخبر بذلك المقدار (فان كان بمقدار تمام السبب) الكاشف عن قول الامام عليه السلام فقد حصل المنقول اليه على دليل للحكم (والا) يكن بمقدار تمام السبب (فلا يجدى) في الحجية (ما لم يضم اليه مما حصله) هو بنفسه (أو نقل له من سائر الاقوال أو سائر الامارات ما به تم) لفظة « ما » مفعول يضم ، أي إذا حصل هذا الشخص المنقول له الاجماع احد امور ثلاثة من تحصيله هو بنفسه اقوالا اخر أو تحصيله نقلا للاقوال أو تحصيله بعض الامارات بحيث إذا ضمه الى الاجماع

فانهم . فتخلص بما ذكرناه : ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد من جهة حكايته رأى الامام بالتضمن او الالتزام كالخبر الواحد في الاعتبار اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه «ع» وما نقله من الاقوال بنحو الجملة والاجمال وتعمه ادلة اعتباره وينقسم بأقسامه

المنقول كان كافيا في الاستكشاف عن قول المعصوم كفي في الحجية ، والا فمجرد الاجماع المنقول الذي لا يستكشف منه قول الامام ليس بكاف - (فانهم) لعله اشارة الى صعوبة ما ذكر ، فان هذه التقييدات في حجية الاجماع المنقول عبارة اخرى عن عدم حجيته ، فان أي اجماع منقول في كتب الفقهاء تتوفر فيه هذه الشروط التي ذكرت .

(فتخلص بما ذكره) امران :

الاول - (ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد من جهة حكايته) أي حكاية الاجماع المنقول (رأى الامام بالتضمن) إذا كان الاجماع نقلا للسبب والمسبب ، كما لو قال اجمع امة محمد «ص» المعصوم وغيره (أو الالتزام) إذا كان نقلا للسبب الذي يلزمه قول الامام لقاعدة اللطف أو الحدس أو لازمه اتفاقا (كالخبر الواحد في الاعتبار) والحجية (إذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه «ع» وما نقله من الاقوال) هذا شرط بالنسبة إلى ما كان نقلا للسبب فقط ، اما إذا كان نقلا للمسبب فلا اشتراط ، إذ هو نقل صريح لكلام الامام عليه السلام .

والحاصل ان نقل السبب انما يفيد المنقول اليه اذا كان يرى ان الاقوال المنقولة (بنحو الجملة) اذ لا يذكر كل قول قول (والاجمال) اذ لا يذكر مبيناً ، وانما يذكر لفظ «الاجماع» الذي هو عبارة اجمالية كل عن قول قول تلازم قول الامام ، أما اذا كان يرى ان تلك الاقوال لا تلازم قول الامام فلا تفيد (و) حين كان الاجماع كالخبر الواحد (تعمه) أي تمام الاجماع (ادلة اعتباره) أي ادلة اعتبار خبر الواحد (وينقسم) الاجماع المنقول على هذا (بأقسامه) أي اقسام الخبر

ويشاركه في احكامه والا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية، وأما من جهة نقل السبب فهو في الاعتبار بالنسبة الى مقدار من الاقوال التي نقلت على الاجمال بألفاظ نقل الاجماع، مثل ما اذا نقلت على التفصيل، فلو ضم اليه

من صحيح اعلاني وموثق وضعيف وما اشبه (ويشاركه) أي يشارك الاجماع الخبر الواحد (في احكامه) في وجوب الاخذ به وحكم تعارضه مع اجماع اخر (والا) يكن المنقول اليه يرى الملازمة بين الاجماع ورأي الامام فيما كان الناقل انما نقل السبب فقط (لم يكن) الاجماع (مثله) أي مثل الخبر (في الاعتبار من جهة الحكاية) اذ لم ينقل قول الامام تضمننا ولا ملازمة بنظر المنقول اليه، فمن اين الاعتبار .

ثم لا يخفى انه بناء على نقل قول الامام تضمننا أو الملازمة بنظر المنقول اليه انما يكون حال الاجماع حال الخبر المنقول بالمعنى، مثل ان يفتى المجتهد ثم يقول «وبه رواية صحيحة» حيث انه لم ينقل ألفاظ الخبر، وحينئذ فاللازم كون الناقل ممن يؤخذ بنقله المعنى كما لا يخفى .

هذا كله بالنسبة الى الامر الاول - وهو حجية الاجماع المنقول والاخذ به - (واما) الامر الثاني، أي (من جهة نقل السبب) وانه لو نقل الناقل الاجماع ولم يكن متضمنا لقول الامام ولم ير المنقول اليه الملازمة بين الاقوال وبين رأيه عليه السلام (فهو) أي الاجماع (في الاعتبار بالنسبة إلى مقدار من الاقوال التي نقلت اليه) أي إلى الشخص المنقول اليه (على الاجمال) إذ لم تذكر الاقوال تفصيلا وإنما ذكرت بلفظ «الاجماع» على سبيل الاجمال (بألفاظ نقل الاجماع) متعلق بقوله «نقلت» (مثل ما إذا نقلت على التفصيل) خبر قوله «فهو» أي ان المنقول اليه يمكن ان يعتمد على هذا النقل ويكون قول الناقل «اجماع في المسألة» بمنزلة ان يقول قال الشيخ والفيد والمحقق والعلامة والشهيدان الخ (فلو ضم اليه) أي الى هذا المقدار المنقول

الخبر بين ما اذا كان المخبر به تمامه او ما له دخل فيه وبه قوامه كما يشهد به حجيته بلا ريب في تعيين حال السائل . و خصوصية القضية الواقعة المسؤل عنها و غير ذلك مما له دخل في تعيين مراده «ع» من كلامه . وينبغي التنبيه على امور : (الاول) انه قد مر ان مبنى دعوى الاجماع

الخبر بين ما اذا كان المخبر به تمامه أو) بعضه من (ما له دخل فيه) أي في الخبر (وبه) أي بذلك البعض والضمير عائد الى « ما » (قوامه) أي قوام الخبر (كما يشهد به) أي بالذي ذكرنا من عدم التفاوت (حجيته) أي حجية الخبر (بلا ريب في) هذه الموارد :

الاول (تعيين حال السائل) كما لو اخبر زيد عن الامام ثم اخبرنا عدل ان زيدا واقع في سند هذا الخبر ثقة أو كان الراوى عن الامام «ع» محمد فأخبرنا العدل ان محمداً هذا هو ابن مسلم أو اخبر الثقة ان البطائفي الذي يروى عن الامام إنما روى هذا الخبر في حال استقامته .
(و) الثاني - (خصوصية القضية الواقعة المسؤل عنها) كما إذا روى النهي عن اكل لحوم الجمر الاهلية ، ثم اخبر الثقة بأن ذلك كان في الغزوة الفلانية وانما منع لثلا يقل المر كوب حين سئل عن ذلك .

(و) الثالث - (غير ذلك) كما لو سمع الراوي قوله « اكرم العلماء » ثم لم يسمع التتمة فأخبره ثقة بأنها كانت « الا زيدا » (مما له دخل في تعيين مراده «ع» من كلامه) فان ادلة حجية الخبر تشمل جميع ذلك وإذا ثبتت الحجية في الخبر المبعوض ثبتت في الاجماع المبعوض الذي بعضه منقول وبعضه محصل ، أو بعضه منقول وبعضه امارة اذا اجتمعت معه افاذ المجموع الحجية .

(وينبغي التنبيه على امور) ثلاثة :

الامر (الاول) في ان نقل الاجماع لا يفيد الا بالمقدار الذي يدل عليه اللفظ من باب نقل السبب فقط ، أما رأي الامام «ع» فلا يستكشف من الاجماع المنقولة وذلك (انه قد مر) في الامر الاول من الفصل السابق (ان مبنى دعوى الاجماع

غالبا هو اعتقاد الملازمة عقلا لقاعدة اللطف ، و هي باطلة

غالبا هو) احد امرين : (اعتقاد الملازمة عقلا) بين رأي العلماء ورأي الامام (لقاعدة اللطف) التي هي عبارة عن فعل الله تعالى كل ما هو مقرب للعبد إلى الطاعة ومبعد لهم عن المعصية . بيان ذلك : ان الغرض من الخلقة العبادة كما قال سبحانه « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » والعبادة لا تتحقق إلا بإرشاد الله سبحانه إلى مواقع الامر والنهي ، فاذا كان الغرض ذلك - والمفروض ان العقل لا يدرك تلك المواقع - لزم على الله سبحانه بمقتضى الحكمة هداية العباد إليها ، فاذا لم يفعل كان نقضا للغرض وهو قبيح على الحكيم إذا ، فاذا انفقت العلماء على شيء وكان حكم الله خلافه لزم بمقتضى قاعدة اللطف ان ينبه الله سبحانه العباد على الحق ، ولا يكون ذلك إلا بإيجاد الخلاف بينهم حتى يكون مجال للواقع ولا يضل العباد . فاذا لم يفعل ذلك كشف عن انه يطابق الحكم الواقعي . وقد يرتب القياس هكذا : لو اتفق آراء العلماء على حكم لزم إما مطابقته لحكم الله الواقعي وإما بطلان قاعدة اللطف ، لكن قاعدة اللطف صحيحة فالحكم المتفق عليه هو حكم الله الواقعي .

(و) هذه القاعدة وان كانت (هي) صحيحة في الجملة ، اذ لولاها لزم العبث القبيح المستحيل في حقه سبحانه لكنهما في المقام (باطلة) اذ القاعدة لا تدل على اكثر من وجوب ارشاد الله سبحانه عباده في الجملة حتى لا يلزم نقض الغرض ، اما ان تكون القاعدة عامة بحيث تقتضى كل ارشاد فلا ، للنقض اولا بمن لم تم عليه الحججة كما في كثير من اهل البلاد البعيدة ومن يموت في الفترة بين الرسل ، وثانيا - بأن القاء الامام الخلاف لا يكفي في هداية الكل ، اذ العلماء المخالفون ومن يأخذ برأيهم لا يرون الرأي الواقعي ، وای فرق بين وقوع الجميع في الخلاف وبين وقوع البعض ؟ ولو كانت قاعدة اللطف عامة لزم عدم ارشاد الكل لا البعض . وثالثا - بأن الاجماعين في عصرين يخالف احدهما الاخر مما يوجد في الفقه ، فيما يقال في ذلك يقال بالنسبة إلى الاجماع في العصر الواحد . وبالجملة ان القاعدة وان كانت صحيحة في الجملة

او اتفاقا بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسلمة ، واما كون المبني العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة او العلم برأيه للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى فقليل جداً في الاجماع المتداولة في السنة الاصحاح كما لا يخفى ، بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الاجمال في الجماعة في

لكنها لا تعم ما نحن فيه ، اما ما عن بعض من الاشكال في القاعدة كلية فكأنه ناش عن عدم وضوح مراد القائلين بها لديهم .

وكيف كان فبني دعوى الاجماع غالباً إما اعتقاد الملازمة عقلاً التي عرفت حالها (أو) اعتقاد الملازمة (اتفاقاً) وذلك (بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة) من الفقهاء ، كما تقدم وجه الحدس (وهي) أي الملازمة الاتفاقية الناشئة عن الحدس (غالباً غير مسلمة) اذ الحدس الذي يراد به هنا هو الحدس القطعي الذي هو من اسباب البرهان ، كالحدس باكتساب نور القمر من نور الشمس كما تقرر في المنطق . ومثل هذا الحدس نادراً جداً فيما نحن فيه ، اذ مع هذه الاستنادات الموجودة في مختلف ابواب الفقه كيف يمكن ان نقطع بأن فتوى المجمعين ليس الا لفتوى الامام ؟ مع ان الغالب انا نرى استنادهم قدس الله اسرارهم الى الاصول اللفظية أو العملية في الاحكام التي لا دليل صريح فيها .

(واما كون المبني) للذي يدعى الاجماع (العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة) المفتين المعبر عنه بالاجماع الدخولى (أو) كون مبني مدعى الاجماع (العلم برأيه) عليه السلام (للاطلاع بما يلازمه) أي ما يلازم رأي الامام (عادة من الفتاوى) بيان « ما » ، والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق الذي ذكره بقوله « أو اتفاقاً بحدس رأيه » الخ ان هذا حدس عادى وذلك حدس اتفاقى (فقليل جداً في الاجماع المتداولة في السنة الاصحاح كما لا يخفى) على من راجع كلماتهم واطلع على مواضع دعواهم للاجماع (بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الاجمال) بعدم معرفة شخصه وان عرف انه « ع » فيهم (في الجماعة)

زمان الغيبة، وان احتمل تشرف بعض الا وحدى بخدمته ومعرفته احياناً، فلا يكاد يجدى نقل الاجماع الا من باب نقل السبب بالمقدار الذي احرز من لفظه بما اكتشف به من حال او مقال ويعامل معه معاملة المحصل .
(الثاني) انه لا يخفى ان الاجماع المنقولة اذا تعارض اثنان منها أو اكثر

المفتين لهذا الفتوى (في زمان الغيبة وان احتمل) وجود القسم الخامس من الاجماع في زمان الغيبة ، وذلك بد (تشرف بعض الا وحدى بخدمته) عليه السلام (ومعرفته احياناً) كما تقدم نقله بالنسبة الى الاردبيلي وبحر العلوم قدس سرها .

(ف) على هذا الذي ذكرنا من قلة الاقسام أو استحالة بعضها بالنسبة الى المسبب الذي هو رأى الامام (لا يكاد يجدى نقل الاجماع الا من باب نقل السبب بالمقدار الذي احرز من لفظه) أي من لفظ النقل ، فالشخص المنقول اليه الاجماع يكون كأنه هو الذي تتبع اقوال الفقهاء ، فاذا كان الاجماع المنقول (بما اكتشف به من حال أو مقال) يدلان على مقدار الاقوال التي يكون هذا الاجماع مرآة لها ، مرآة لا قوال مائة من الفقهاء كان المنقول اليه كأنه حصل بنفسه على اقوال مائة من الفقهاء (ويعامل معه) أي مع هذا الاجماع (معاملة المحصل) فان افاد شيئاً فهو والا فلا يكشف عن قول المعصوم الذي هو مدار الحجية .

نعم إذا قام الاجماع على احد الخبرين المتعارضين أو قلنا باطراد العلة في قوله عليه السلام في باب الترجيح « فان المجمع عليه لا ريب فيه » افاد هذا الاجماع بعد تحقق موضوعه الحجية كما لا يخفى ، لكن الثاني محل كلام بين الاعلام .

الامر (الثاني) - مما يبغي التنبية عليه في تعارض الاجماع المنقولين فانه كثيراً ما يدعى نفرين من الفقهاء اجماعين على حكمين متضادين (انه لا يخفى ان الاجماع المنقولة إذا تعارض اثنان منها أو اكثر) من الاثنين - كأن ادعى بعض الاجماع على حرمة صلاة الجمعة وبعض الاجماع على الوجوب وبعض الاجماع على الاستحباب - فالامر لا يخلو من اربعة احوال : لان الاجماعين إما يحكيان عن الحكم

فلا يكون التعارض الا بحسب المسبب واما بحسب السبب فلا تعارض في البين لا احتمال صدق السكّل، لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع حينئذ لا يصح لأن يكون سببا ولا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها الا اذا كان في احد

الواقعي أو عن قول المصنوم ، وعلى كل تقديرين فالمراد بالاجماع إما اتفاق السكّل أو البعض ، فان كان الاجماعان حا كيين عن الواقع وقع التعارض في المسبب ، اذ لا يمكن حكمان واقعان متضادان ، وان كان المراد بالاجماعين اتفاق السكّل وقع التعارض في السبب ، اذ لا يمكن اتفاق السكّل على امر وعلى ضده .

وحيث ان المصنف « ره » بنى على ان الاجماع هو اتفاق البعض - في الجملة - وعلى ان الاجماع يحكى عن الحكم الواقعي رتب المباحث الاتية بما يلزم ذلك (ف) اذ ان تعارض اجماعان (لا يكون التعارض إلا بحسب المسبب) الذي هو الحكم الواقعي اذ لا يعقل حكمان واقعيان متضادان ، فيحصل العلم الاجمالي للمنقول اليه بكذب احد المنقولين (وإما بحسب السبب) الذي هو فتوى جماعة من الفقهاء (فلا تعارض في البين لا احتمال صدق السكّل) بأن رأى كل واحد من الناقلين رأى جماعة من الفقهاء علم من باب اللطف أو الحدس العادى أو الحدس الاتفاقي ملازمته لرأى الامام فادعى الاجماع (لكن نقل الفتاوى على الاجمال) الذي هو المفروض ، اذ لم يعد ناقل الفتاوى مفصلا وإنما جعل مرآة لها حيث اتى بها (بلفظ الاجماع) الذي هو عبارة اجالية عن كل فتوى فتوى (حينئذ) أي حين التعارض (لا يصلح لأن يكون سببا) لكشف رأى الامام (ولا جزء سبب) حتى ينضم اليه ما يكون مع الاجماع المنقول كاشفا عن رأيه . وإنما لا يصلح حينئذ للسببية ولا لجزء السبب لان الاصل تساقط الطريقتين المتعارضتين كما هو المقرر عندهم ، ولا ترجيح في البين لاحدهما ، ولا فرق في سقوط الطريق بين ان يكون تمام الطريق أو جزئه .

والحاصل انه لا يصلح بشيء من الفتاوى المنقولة بالاجماعين للكاشفية (لثبوت الخلاف فيها) أي في الفتاوى أو في الاجماع المنقولة (إلا إذا كان في احد

المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها ولو مع اطلاعه على الخلاف ، وهو وان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى - على اختلافها - مفصلا ببعيد الا انه مع عدم الاطلاع عليها كذلك الا بجملا ببعيد - فافهم .

المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها) فهذه الخصوصية توجب ترجيح الاجماع ذي الخصوصية عند المنقول اليه (ولو مع اطلاعه على الخلاف) .

وربما يناقش في العبارة بأن قوله « لو اطلع عليها » يستفاد منه عدم الاطلاع الفعلي على تلك الخصوصية ، ومع عدم الاطلاع الفعلي على الخصوصية يكون وجودها وعدمها سواء ، لكن الظاهر ان قوله « لو طلع » لبيان الموضوع ، اي ان في احد الاجماعين خصوصية زائدة تكون مع الاطلاع عليها موجبة للقطع برأي الامام . (وهو) أي اشتمال احد الاجماعين على خصوصية موجبة للقطع (وان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى - على اختلافها - مفصلا ببعيد) اذ لعله إذا اطلع على كل فتوى فتوى وجد في تلك الفتاوى على فتوى ابن بابويه الذي يجعل متون الروايات في فتاويه ، أو وجد فيها على فتاوى زمرة من العلماء القدماء الذين يطمئن الانسان بأنهم لا يفتون حسب الاصول والقواعد وأما يفتون بما يظفرون من الروايات ، أو ما اشبه ذلك مما يورثه الاطلاع على الفتاوى بصورة تفصيلية (إلا انه مع عدم الاطلاع عليها) أي على الفتاوى (كذلك) مفصلا (إلا بجملا) عطف بيان لقوله « كذلك » أي مع عدم الاطلاع على الفتاوى الا بجملا ، بأن يطلع على لفظة « الاجماع » الذي هو مرآة الفتاوى المفصلة (بعيد) اذ لا يعلم المنقول اليه ان لفظة الاجماع الذي هو حاك عن فتاوى متعددة هل تلك الفتاوى مشتملة على مثل فتاوى ابن بابويه واضرابه ام لا ؟ فلا يعلم مقدار قيمة تلك الفتاوى من جهة كاشفتها لقول الامام عليه السلام (فافهم) اذ من الممكن تحصيل خصوصية في احد الاجماعين - من غير جهة الفتاوى -

(الثالث) انه ينقدح بما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر وانه من حيث السبب لا بد في اعتباره من كون الاخبار به اخباراً على الاجمال بمقدار يوجب قطع

كافية لكشف المنقول اليه رأى الامام عليه السلام ، فان الخصوصية لا تنحصر فيما ذكر الامر (الثالث) - مما ينبغى التنبيه عليه في نقل التواتر (انه ينقدح بما ذكرنا في نقل الاجماع) من ان ناقل الاجماع قد ينقل السبب والمسبب وقد ينقل السبب فقط ، ومما يتفرع على كلا النقلين (حال نقل التواتر) وان ناقل التواتر قد ينقل السبب الذي هو اخبار جماعة يفيد قولهم العلم ويمتنع تواطئهم على الكذب ، وقد ينقل السبب والمسبب الذي هو عبارة عن الامر المخبر به ، فلو قال « الأئمة قالوا الماء إذا بلغ قدر كرم ينجسه شيء وقد وصل ذلك الى بالتواتر » كان نقلاً للسبب الذي هو اخبار الجماعة والمسبب الذي هو قول الأئمة « ع » ولو قال تواترات القرآت عن رسول الله « ص » كان نقلاً للسبب الذي هو التواتر .

(و) كما يعرف تقسيم نقل التواتر الى هذين القسمين من تقسيم الاجماع سابقاً اليهما كذلك يعرف مما تقدم في مبحث الاجماع (انه) أي نقل التواتر بالنسبة الى المنقول اليه له جانبان : الاول من حيث انه هل يثبت للمنقول اليه ان الأئمة « ع » قالوا كذا أو الرسول « ص » قال كذا ، الثاني من حيث انه هل يثبت للمنقول اليه ان في البين تواتراً على هذه المقالة ام لا ، ويكون حال النقل مثل حال النقل فيما لو قال ثقة : حدثني زرارة ان الصادق « ع » قال التقية ديني ، فان خبر هذا الثقة له جانبان : الاول انه هل يثبت ان الصادق « ع » قال هذه المقالة ، الثاني انه هل يثبت ان زرارة روى هذا الحديث عن الصادق « ع » . إذا عرفت ذلك قلنا : ان نقل التواتر (من حيث السبب) الذي هو مقالة الرسول « ص » مثلاً (لا بد في اعتباره) أي اعتبار نقل التواتر (من كون الاخبار به) أي بالتواتر (اخباراً على الاجمال) فان قول الناقل تواتر هذا الكلام عن الرسول « ص » اجمال لأن يقول روى زيد وعمرو وبكر وخالد وفلان وفلان . الخ عن الرسول « ص » (بمقدار) من الاخبارات (يوجب) ذلك المقدار (قطع

المنقول اليه بما اخبر به ، لو علم به و من حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه كما اذا اخبر به على التفصيل فربما لا يكون الا دون حد التواتر ، فلا بد في معاملته معه معاملته

المنقول اليه بما اخبر به) الذي فرضناه قول الرسول « ص » مثلا (لو علم) المنقول اليه (به) أي بذلك المقدار ، فلو علم بكر المنقول اليه بأقوال الف نفر رووا حديث المنزلة لقطع بأنه من كلام الرسول مثلا ، لسكنه لا يعلم وجدانا بقول الالف وانما يسمع عن زيد ان الفأروا ذلك .

وانما قلنا بلزوم كون اخبار ناقل التواتر بمقدار يوجب قطع المنقول اليه لانه لو لم يكن بهذا المقدار لم يفد شيئا بالنسبة إلى المنقول اليه حتى لو علم المنقول اليه تفصيلا ، فلو قال زيد تواترت الاخبار بأن الماء لا ينجسه شيء وعلمنا ان مراده بالتواتر اخبار ثلاثة مما لو ظفرونا باخبارهم تفصيلا لم يحصل لنا علم يفد نقله التواتر لنا شيئا كما لا يخفى .

هذا كله من حيث المسبب (و) اما (من حيث السبب) الذي هو دعواه التواتر - لما تقدم من ان التواتر سبب وثبوت كلام الرسول « ص » مسبب ، فانه (يثبت به) أي بنقل التواتر (كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه) ويكون حال نقله الاجمالي للاخبارات بلفظ التواتر (كما اذا اخبر به على التفصيل) فيكون قوله تواترت الاخبار عن الرسول مثل قوله روى زيد وعمرو وبكر الخ عن الرسول ، وانما الفرق ان الاول اجمالي والثاني تفصيلي (فربما لا يكون) ما ادعى التواتر فيه (الا دون حد التواتر) عند المنقول اليه ، كما لو كان الناقل يمتقد حصول التواتر باخبار عشرة والمنقول اليه لا يرى حصول التواتر بأقل من مائة (فلا بد في معاملته) أي معاملة المنقول اليه (معه) أي مع التواتر المنقول اجمالا (معاملته) أي معاملة الخبر التفصيلي ، إذ خبره الاجمالي بلفظ التواتر ليس الامرأة الاخبار تفصيلية ، فلا يفيد الخبر الاجمالي اكثر مما يفيد الخبر التفصيلي ، وإذا أردنا ان نعامل مع خبره

من لحوق مقدار اخر يبلغ المجموع ذلك الحدّ ، نعم لو كان هناك اثر للخبر المتواتر في الجملة ولو عند الخبر لوجب ترتيبه عليه ، ولو لم يدل على ما يحد التواتر من المقدار .

فصل

بالتواتر معاملة التواتر الحقيقي فلا بد (من لحوق مقدار اخر من الاخبار يبلغ المجموع ذلك ذلك الحدّ) المفيد للعلم ، فلو كان اخباره الاجمالي بالتواتر مرآة لقول عشرة وكان المنقول اليه لا يرى حصول التواتر الا باخبار مائة لزم ان يلحق اخبار تسعين اخرين الى اخباره بالتواتر حتى يفيد العلم عنده .

(نعم لو كان هناك اثر للخبر المتواتر في الجملة) كما لو ندب الشارع حفظ الخبر الذي سمي متواتراً (ولو عند الخبر) بان كان اسم التواتر على خبر كاف في ترتيب اثر خاص عليه ولو لم يكن متواتراً عند المنقول اليه (لوجب ترتيبه) أي ترتيب ذلك الاثر (عليه) أي على هذا الخبر الذي هو متواتر عند الناقل وليس متواتراً عند المنقول اليه (ولو لم يدل) خبره (على ما يحد التواتر من المقدار) بل دل على خلاف ذلك ، بأن كان خبره الاجمالي مرآة لاخبار عشرة وكان التواتر لا يحصل الا باخبار مائة مثلاً .

فصل

في الشهرة ، وهي في الفقه على نوعين :

« الاول » - الشهرة في الرواية ، بأن تكون الرواية مشهورة بين الاصحاب وهذا النحو من الشهرة توجب ترجيح الرواية على الرواية الشاذة النادرة نصاً وفتوى
« الثاني » - الشهرة في الفتوى ، والمراد بها فتوى الجلساء عرف الخلاف ام لم يعرف الخلاف والوافق ، اما فتوى الكل فهو اجماع كما لا يخفى . والمشكيني «ره» جعل الاولى ان يكون محل النزاع اعم من ذلك بأن يقال ان محل ذلك هي الفتاوى المحققة غير المفيدة للعلم

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى و لا يساعده دليل ، و
توهم دلالة ادلة حجية الخبر الواحد عليه با لفحوى لسكون الظن الذي تفيده
اقوى مما يفيد الخبر

لا بالواقع ولا بوجود دليل معتبر سنداً ودلالة وجهة ، إذ لا فرق في ملك النزاع
بين ما ذكره بين الاجماع السكوتي والاتفاقات غير المفيدة للعلم .

وكيف كان في (مما قيل باعتباره بالخصوص) فهو من الظنون الخاصة الخارجيه
عن عموم حرمة العمل بالظن لا من الظنون الانسدادية (الشهرة في الفتوى) كما لو
رأينا ان جماعة كثيرة من العلماء افتوا بشيء ولم نجد له دليلاً من الكتاب أو السنة أو
ما اشبهها (و) لكن (لا يساعده دليل) يدل على حجيتها مطلقاً ، فان الاقوال
في المسألة الحجية مطلقاً وعدمها مطلقاً ، والتفصيل بين الشهرة قبل الشيخ فهي حجة
والشهرة بعده فليست بحجية ، والتفصيل بين الشهرة المطابقة للخبر فحجة ولو علم عدم
استنادها اليه وبين غيرها فليست بحجة .

(و) قد استدلت لحجية الشهرة مطلقاً بامرين : الاول ما دل على حجية الخبر
الواحد ، الثاني ما دل على الاخذ بما اشتهر بين الاصحاب في مور تعارض الخبرين ،
كما انه استدلت للتفصيل الاول بأن الشهرة قبل الشيخ لا تكون الا للظفر على دليل
معتبر ، اذ الفقهاء قبل الشيخ كانوا مقيدين بالاخبار بخلاف الفقهاء بعده ، فانهم
يحكمون حسب الاصول والقواعد . واستدل للتفصيل الثاني بأن الشهرة اذا طابقت
الخبر دخلت في قوله « ع » « خذ بما اشتهر بين اصحابك » بخلاف الشهرة اذا لم تطابقه
وحيث ان دليل التفصيلين ضعيف لم يتعرض للجواب عنها المصنف « ره » وانما
اكتفى بالجواب عن دليلي القائل بالحجية مطلقاً بقوله : و (توهم دلالة ادلة حجية
الخبر الواحد عليه) أي على اعتبار الشهرة (بالفحوى) أي بمفهوم الموافقة ، فان
مناط حجية الخبر الواحد هو الظن النوعي الحاصل منه ، والظن الحاصل من الشهرة
اولى بالعمل على طبقه (لسكون الظن الذي تفيده) الشهرة (اقوى مما يفيد الخبر)

فيه ما لا يخفى ، ضرورة دلالتها على عدم كون مناط اعتباره افادته الظن غايته تنقيح ذلك بالظن ، وهو لا يوجب الا الظن بانها اولى بالاعتبار ولا اعتبار به مع ان دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة ،

فاذا صار الظن الاضعف حجة كان الظن الاقوى اولى بالحجية (فيه ما لا يخفى) خبر قوله « وتوهم » ، وذلك لـ (ضرورة عدم دلالتها) أي دلالة ادلة حجية الخبر الواحد (على كون مناط اعتباره) أي اعتبار الخبر (افادته الظن) فانه ليس في ادلة حجية الخبر ان وجه ذلك حصول الظن النوعى منه حتى يتعدى الى الشهرة بسبب العلة المطردة (غايته) أي غاية الامر (تنقيح ذلك بالظن) أي انما نظن ان وجه اعتبار الخبر الواحد حصول الظن النوعى منه (وهو) أي هذا التنقيح الظني (لا يوجب الا الظن بانها) أي الشهرة (اولى بالاعتبار) من الخبر الواحد (ولا اعتبار به) أي بما افاده التنقيح من الاولوية الاعتبارية ، اول اعتبار بالظن - .

والحاصل ان القطع بكون اعتبار الخبر من باب الظن ممنوع ، بل غاية الامر ان المظنون كون اعتبار الخبر من باب الظن ، ولا اعتبار بهذا المناط المظنون ، فان الظن لا يعنى من الحق شيئاً .

هذا (مع ان دعوى القطع بأنه) أي حصول الظن (ليس بمناط غير مجازفة) اذ لو كان المناط الظن لزم دوران الحجية مداره ، ومن المعلوم ان حجية الخبر لا يدور مدار الظن ، ولذا لو لم يحصل الظن على طبق الخبر ، بل لو حصل الظن على خلافه لم يسقط عن الحجية ، لكن ربما يقال : بأن هذا الجواب الثاني في غير محله اذ المراد بكون مناط حجية الخبر الظن انما هو الظن النوعى والظن النوعى يحصل من الخبر كما يحصل من الشهرة ، لكن يبقى عليه ان كون الظن النوعى الحاصل من الشهرة اقوى من الظن النوعى الحاصل من الخبر غير تام ، اذ كثيراً يكون الظن الحاصل من الخبر اقوى من الظن الحاصل من الشهرة - فتأمل .

هذا تمام الكلام في الدليل الاول للقائل بحجية الشهرة ، وقد عرفت عدم تماميته

واضعف منه توهم دلالة الرواية المشهورة والمقبولة عليه ، لوضوح ان المراد بالموصول في قوله في الاولى : خذ بـ « ما » اشتهر بين اصحابك ، و في الثانية ينظر الى « ما » كان في روايتهم عنا في ذلك الذي حكى به المجمع عليه

(واضعف منه) أي من التوهم الاول دليلهم الثاني ، وهو (توهم دلالة الرواية المشهورة والمقبولة عليه) أي على اعتبار الشهرة .

وحاصل استدلالهم : ان بعض النصوص يدل على حجية الشهرة بالخصوص ، كالرواية المشهورة بين الاصحاب التي رواها ابن ابي جمهور في كتاب غوالي اللثالي عن العلامة « ره » مرفوعا إلى زرارة قال : سألت ابا جعفر « ع » فقلت : جعلت فداك يأتي عنك الخبران والحديثان المتعارضان فبأيها آخذ ؟ فقال : يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر - الحديث . فان تعليق الحكم على وصف الاشتهار يدل على ان المناط هو الشهرة ، فاذا كانت الشهرة مناطا لم يفرق فيها بين شهرة الرواية وشهرة الفتوى .

و كالرواية المقبولة التي تلتقتها الاصحاب بالقبول التي رواها المشايخ الثلاثة عن عمر بن حنظلة الواردة في روايتين متعارضتين قال عليه السلام : ينظر في ذلك الذي حكى به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك ، فان المجمع عليه لا ريب فيه - الحديث . فان قوله « ع » : « فان المجمع عليه لا ريب فيه » الذي يراد به المشهور - كما يدل عليه صدر الحديث - علة صريحة في حجية الشهرة ، فيتمدى عن مورد المقبولة - الذي هو الروايتان المتعارضتان - إلى كل مشهور ، سواء كان فتوى أو عملا أو غيرها ، لكن لا يخفى ما في هذا الاستدلال ايضا (لوضوح ان المراد بالموصول في قوله) عليه السلام (في) الرواية المشهورة (الاولى : خذ بـ « ما » اشتهر بين اصحابك ، و) قوله عليه السلام (في) الرواية المقبولة (الثانية : ينظر إلى « ما » كان في روايتهم عنا في ذلك الذي حكى به المجمع عليه

اصحابك فيؤخذ به هو الرواية لا ما يعم الفتوى كما هو اوضح من ان يخفى نعم بناءً على حجية الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته ، بل على حجية كل امارة مفيدة للظن او الاطمينان لكن دون اثبات ذلك خرط القتاد .

بين اصحابك فيؤخذ به (الحديث (هو الرواية) فقط ، فالمراد من الرواية المقبولة والمشهورة ان الرواية المشهورة حجية لان كل شهرة حجة ، ومن الواضح الفرق بين حجة شيء لاجل الشهرة وبين حجية الشهرة ، فانه لا تلازم بين تأييد الشهرة فيه قدر من الحجية وبين حجة الشهرة رأساً ، ولا اطلاق للموصول حتى يعم الفتوى كما ان تعليق الحكم على الوصف ليس ظاهراً في انه تمام العلة . اما التعليل في الخبر الثاني بأن المجمع عليه لا ريب لا يستفاد منه اكثر من عدم الريب في المجمع عليه مما فيه مقتضى الحجية لا المجمع عليه مطلقاً .

والحاصل ان المشهورة والمقبولة خاصة بالرواية (لا ما يعم الفتوى كما هو اوضح

من ان يخفى) .

واما الجواب بضعف السند - كما ذكره البعض - ففيه ان المفروض حجيتهاها فلا

مجال لردّها بضعف السند .

(نعم بناءً على حجية الخبر) الواحد (ب) سبب (بناء العقلاء لا يبعد

دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته) أي حجية الخبر الواحد فقط (بل على حجية كل امارة مفيدة للظن أو الاطمينان) ومن تلك الامارات الشهرة (لكن) الانصاف ان وجه الحجية لو كان بناء العقلاء ايضاً لما كفي في حجيته الشهرة ، إذ الخبر الواحد يمد عند العقلاء شيء له استناد إلى حجة ذاتية ، بخلاف الشهرة فانها لا استناد لها بعد كثرة استناد اقوال المشهور إلى وجوه اجتهادية .

هذا مضافاً إلى ان (دون اثبات ذلك) القول وهو كون حجية الخبر من باب

بناء العقلاء (خرط القتاد) إذ حجية الخبر الواحد اعماهي من باب التواتر الاجمالي المستفاد من

فصل

المشهور بين الاصحاب حجية خبر الواحد في الجملة بالخصوص ، ولا يخفى ان هذه المسألة من اهم المسائل الاصولية وقد عرفت في اول الكتاب

السنة في حجية الخبر ، لكن سيأتي من المصنف « ره » انه يستند في الحجية إلى بناء العقلاء ، فهذا الكلام منه هنا منافي لما يأتي منه .

فتحصل ان وجه حجية الشهرة احد الامور المذكورة من ادلة حجية الخبر الواحد أو المشهورة والمقبولة أو بناء العقلاء ، لكن شيئاً منها لا تصلح للاستناد لما عرفت من المناقشة في الجميع ، ومع ذلك فلو لم يوجد في المسألة دليل يصح الاستناد اليه مما يكون محتملاً لاستناد المشهور وقامت الشهرة على الفتوى بشيء اشكل الفتوى على خلاف ذلك مستنداً على الاصل العملي أو ما اشبهه ، إذ الغالب حصول الاطمينان بوجود دليل معتبر في المسألة لم تصل اليه اليد خصوصاً إذا كانت الشهرة شهرة القدماء

فصل

في حجية خبر الواحد (المشهور بين الاصحاب) قديماً وحديثاً (حجية خبر الواحد) والمراد به ما ليس بمتواتر وان تعددت روايته ، وانما يسمى خبر الواحد لغلبة ذلك فيه وإلا فالمتعدد الذي لم يصل إلى حد التواتر ايضاً يقع فيه الكلام كما لا يخفى (في الجملة) أي بشرط ان يكون الراوي عدلاً أو ثقة ولم يكن موهوناً باعراض الاصحاب مثلاً وهكذا (بالخصوص) أي من جهة ادلة خاصة تدل على حجيته لا من باب حجية مطلق الظن من حيث الانسداد .

(ولا يخفى ان هذه المسألة) أي حجية خبر الواحد (من اهم المسائل الاصولية) إذ على الخبر الواحد يدور ربحى الفقه (وقد عرفت في اول الكتاب) في المجلد الاول ان هنا اشكالين :

« الاول » - انه كيف يمكن جعل هذه المسألة من مسائل علم الاصول والحال

ان الملاك في الاصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط ولولم يكن البحث فيها عن الادلة الاربعة ، وان اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الاصول هي الادلة .

ان التكلم في هذه ليس عن امر عارض للادلة الاربعة بل عن دليلية الدليل ، والبحث عن دليلية الدليل ليس بمخضعين عوارض الدليل كما لا يخفى .

« الثاني » - انه كيف يمكن جعل البحث عن حجية الخبر الواحد من المسائل الاصولية والحال ان موضوع المسألة يلزم ان يكون من صغريات موضوع العلم وليس الخبر الواحد من صغريات موضوع الاصول ؟ بيان ذلك : ان موضوع علم الاصول على المشهور هو الادلة الاربعة المكتاب والسنة والاجماع والعقل ، والخبر الواحد ليس كتابا واجماعا وعقلا كما هو واضح ، ولا سنة لان السنة عبارة عن قول المعصوم وفعله وتقريره والخبر الواحد كما هي للسنة وليس هو السنة بذاتها .

وقد اجاب عن هذين الاشكالين كل من المصنف والشيخ وصاحب الفصول وبعض اخر : اما ذلك البعض فقد ألزم بالاستطراد في ذكر هذه المسألة في الاصول ، ولا يخفى ما فيه إذ لو كان مثل هذه المسألة استطراداً لم يبق للاصول شيء يعتقد به ، بالاضافة إلى انه لا وجه للاستطراد بعد امكان جعلها من الاصول .

واما المصنف « ره » فقد اجاب بـ « ان الملاك في » المسألة « الاصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط » للاحكام الشرعية « ولو لم يكن البحث فيها عن الادلة الاربعة » ومن المعلوم ان نتيجة البحث عن حجية الخبر الواحد تقع في طريق الاستنباط لأن استنباط كثير من الاحكام يتوقف على الحجية واللاحجية للخبر وقد تقدم سابقا انه لا دليل لسكون موضوع الاصول الادلة الاربعة « وان اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الاصول هي الادلة » الاربعة .

والحاصل ان موضوع علم الاصول عند المصنف هو الجامع لمسائله التي تشترك في كون نتائجها تقع في طريق الاستنباط ، سواء كان من الادلة الاربعة أو من غيرها

و عليه لا يكاد يفيد في ذلك- اي في كون هذه المسألة اصولية- تجشم دعوى ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل، ضرورة ان البحث في المسألة ليس عن دليلية الادلة بل عن حجية الخبر الحاكي عنها، كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى ان مرجع هذه المسألة الى ان السنة،

فلا يرد عليه لزوم خروج مسألة حجية خبر الواحد عن مسائل الاصول .
 (و) حيث ذكر المصنف « ره » جوابه عن الاشكال شرع في زيف جواب صاحب الفصول بقوله : و (عليه) أي بناءً على كون موضوع الاصول الادلة الاربعة (لا يكاد يفيد في ذلك أي في كون هذه المسألة) من المسائل (الاصولية) ما ارتكبه في الاصول من (تجشم دعوى ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل) .

وحاصل جواب الفصول عن الاشكال : ان موضوع علم الاصول ليس هي الادلة الاربعة بما هي ادلة ، بل البحث في هذا العلم عن ذات الادلة الاربعة حتى يكون البحث عن دليلية هذه الادلة والبحث عن عوارض هذه الادلة بعد اثبات دليليتها كلاهما بحثاً عن موضوع العلم ، لكن هذا التجشم يرد عليه ؛ اولاً - انه خلاف ظاهر كلام العلماء حيث يجعلون الادلة الاربعة بما هي ادلة - لا بما هي هي - موضوع الاصول . وثانياً - انه جواب عن احد الاشكالين - وهو الاشكال الاول - ويبقى الاشكال الثاني بحاله (ضرورة ان البحث في المسألة ليس عن دليلية الادلة) الاربعة (بل عن حجية الخبر الحاكي عنها) والحاكي الذي هو الخبر مورد البحث والمحكي الذي هو قول المعصوم وفعله وتقريره موضوع علم الاصول .

وحيث فرغ عن جواب الفصول وعن الاشكال عليه اشارة إلى جواب الشيخ « ره » عن الاشكال بقوله : (كما لا يكاد يفيد عليه) - أي بناءً على ان موضوع الاصول الادلة الاربعة ما ذكره الشيخ من (تجشم دعوى ان مرجع هذه المسألة الى ان السنة

- وهي قول الحجة او فعله او تقريره - هل تثبت بالخبر الواحد اولا تثبت
الا بما يفيد القطع من التواتر او القرينة ، فان التعبد بثبوتها مع الشك . فيها
لدى الاخبار بها ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفى . مع
انه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حججة الخبر ،

- وهي قول الحجة أو فعله أو تقريره - هل تثبت بالخبر الواحد اولا تثبت إلا بما يفيد
القطع من التواتر أو القرينة) وعلى هذا فيكون موضوع هذه المسألة السنة بما هي
دليل ، فلا يرد احد الاشكالين المتقدمين ، إذا البحث حينئذ عن عوارض الدليل
الذي هو السنة .

لكن هذا الجواب ايضا غير تام (ف) انه يرد اولا (ان) قولنا « هل
السنة تثبت بخبر الواحد ام لا » ليس المراد بالثبوت الثبوت الواقعي بل المراد الثبوت
التعبدى الراجع إلى وجوب العمل وترتيب اثار الواقع . ومن المعلوم ان هذا المعنى
عن الثبوت ليس من عوارض السنة ، إذ لا اشكال في وجوب العمل بالسنة
الواقعية ، بل هو من عوارض السنة المشكوكه التي هي الخبر الواحد ، إذ (التعبد
بثبوتها) أي ثبوت السنة (مع الشك فيها) أي في السنة (لدى الاخبار بها) أي
بالسنة (ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها) الذي هو الخبر فرجع
الكلام حول الخبر - الذي هو ليس من الادلة الاربعه في شيء (كما لا يخفى)
على من تأمل .

(مع انه) يرد على كلام الشيخ « ره » ثانيا ان المبحوث عنه ليس هو
الثبوت بل هو الحجية ، فانا نقول هل خبر الواحد حجة ام لا ؟ ومن لوازم الحجية الثبوت
المذكور في كلامكم والملاك الذي تعد به المسألة من مسائل العلم كون نفس المبحوث
عنه من عوارض الموضوع لان يكون لازمه من العوارض .

والحاصل ان الثبوت (لازم لما يبحث عنه في المسألة من حججة الخبر) بيان

والمبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه كما هو واضح . وكيف كان فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس عدم حجية الخبر واستدلالهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم و الروايات الدالة على رد ما لم يعلم انه قولهم عليهم السلام

« لما يبحث » (والمبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أنها) أي المسائل (من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه) كما ذكره الشيخ « ره » (كما هو واضح) . ولا يخفى ان اسلوب جواب المصنف في هذا المقام مختلف عن اسلوب جوابه عن هذا الاشكال في اول الكتاب - فراجع .

(وكيف كان) الامر سواء كانت مسألة حجية الخبر الواحد من المسائل الاصولية ام لا فقد وقع الخلاف في حجيتها (فالمحكي عن السيد) المرتضى (والقاضي) ابن البراج (وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس) وبعض اخر (عدم حجية الخبر) فلا يصح الاستناد اليه في استفادة الحكم الشرعي (واستدلالهم بـ) الأدلة الأربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل :

اما العقل فواضح ، إذ الاصل عدم حجية مشكوك الحجية ، فان العقل يقبح الاستناد إلى ما لم يجعله المولى حجة بعنوان انه من المولى .

واما الكتاب فيدل عليه (الآيات الناهية عن اتباع غير العلم) كقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وقوله « ان الظن لا يغنى عن الحق شيئاً » وقوله « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام » وقوله « بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » وقوله « ان يتبعون الا الظن » وقوله « وجدنا اباثنا على امة » وقوله « ان تصيبوا قوماً بجهالة » الى غيرها .

(و) اما السنة فيدل عليه طوائف من (الروايات) مثل الرواية (الدالة على رد ما لم يعلم انه قولهم عليهم السلام) كرواية محمد بن عيسى قال : اقرأني داود ابن فرقد الفارسي كتابه إلى ابي الحسن الثاني « ع » وجوابه بخطه « ع » فكتب :

او لم يكن شاهد من كتاب الله وشاهدان او لم يكن موافقا للقرآن اليهم او على بطلان ما يصدقه كتاب الله او على ان ما لا يوافق كتاب الله زخرف او على النهي عن قبول حديث الا ما وافق الكتاب او السنة الى غير ذلك والاجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه بل حكى عنه انه جعله بمنزلة القياس في كون تركه معروفا من مذهب الشيعة .

نستلك عن العلم المنقول عن آبائكم واجدادكم عليهم السلام اجمعين قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه ؟ فنكتب « ع » بخطه وقرأته : ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا . (او) الرواية الدالة على رد ما (لم يكن عليه شاهد من كتاب الله وشاهدان) كقوله « ع » : اذا جائكم حديث عنا فوجدت عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى نبين لكم (أو) الرواية الدالة على رد ما (لم يكن موافقا للقرآن اليهم) كقول ابي جعفر عليه السلام ما جائكم عننا فان وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه ، وان اشتبه الامر عندكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا (أو) الرواية الدالة (على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله) كقوله عليه السلام : ما جائكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل (أو) الرواية الدالة (على ان ما لا يوافق كتاب الله زخرف) كقول الصادق « ع » كل شيء مردود إلى كتاب الله والسنة ، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف (أو) الرواية الدالة (على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة) كالمروى عن ابي عبد الله « ع » لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق الكتاب والسنة أو تجدون معه شاهداً من احاديثنا المتقدمة (إلى غير ذلك) من الاخبار الكثيرة الواردة بهذه المضامين .

(و) اما (الاجماع) فـ (المحكي عن السيد) المرتضى « ره » (في مواضع من كلامه) دعواه صريحا (بل حكى عنه انه جعله بمنزلة القياس في كون تركه معروفا من مذهب الشيعة) فاذا قامت الادلة الاربعة على حرمة العمل بالخبر

والجواب اما عن الآيات فبأن الظاهر منها او المتيقن من اطلاقها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية ، ولو سلم عمومها لها فهي مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الاخبار .

الواحد لم يجز الاستناد اليه في استنباط الاحكام الشرعية ، وكان الشيخ « ره » والمصنف لم يذكر دليل العقل لانها نقلا ادلة القائلين بالمنع ولم يكن فيها ذلك .
 (والجواب) اما عن دليل العقل فبأنه ليس استناداً إلى المولى بدون دليل ، بل بناء العقلاء كافة في الاعتماد على خبير الثقة كاف في الحجية ويكون من الاستناد بالدليل ، و« اما عن الآيات فبأن الظاهر » المنصرف « منها أو المتيقن من اطلاقها » بناء أعلى عدم ظهورها فيما ذكر « هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية » فان قوله تعالى في سورة النجم « ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الاثني وما لهم به من علم ان يتبعون إلا الظن » ظاهر في الاصول ، إلا ان الانصاف ان بعض الآيات لا وجه للقول بذلك فيها ، بل اطلاقها يشمل جميع اقسام الظن ، فان قوله « ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً » له اطلاق قوى في الشمول ، كما ان قوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلاً » كذلك ، بل استدلال الامام عليه السلام بهذه الآية على حرمة استماع الغناء مما يؤيد الاطلاق .

لكن الانصاف ان مثل العمل بخبر الواحد الجامع للشرائط لا يعد من اتباع غير العلم فهو خارج موضوعاً . ألا ترى ان المولى لو قال لعبده « لا تعمل بأوامري حتى تعلم بها » ثم اخبره الثقة بأنه قال كذا لم يكن عند العقلاء معذوراً لو ترك الامر معتذراً بأنه لا يعلم وقد نهاه المولى عن اتباع غير العلم .

« ولو سلم عمومها » أي عموم الآيات « لها » أي للفروع الشرعية « فهي مخصصة بالأدلة الآتية » الدالة « على اعتبار الاخبار » من الكتاب والسنة والاجماع والعقل .

واما عن الروايات فبأن الاستدلال بها خال عن السداد ، فانها اخبار آحاد . لا يقال : انها وان لم تكن متواترة لفظا ولا معنى الا انها متواترة اجمالا

(واما) الجواب (عن الروايات) المتقدمة التي قد ذكر المانعون دلائلها على عدم حجية الاخبار (فبأن الاستدلال بها خال عن السداد ، فانها اخبار آحاد) فانها ليست حجة لا عندنا ولا عند الخصم : اما عندنا فلانا نرى حجية الخبر الواحد ، واما عند الخصم فبأنه لا يرى حجية خبر الواحد ، فكيف يستدل بالخبر الواحد لاثبات كلامه ؟

ان قلت : يصح استدلال الخصم بها جدلا فيقول انكم ترون حجية خبر الواحد فهذا حجة ، وإذا ثبت حجية هذا الخبر اقتضى ذلك عدم حجية سائر الاخبار الواردة في مختلف ابواب الفقه . قلت : ما يلزم من وجوده عدمه باطل ، ولو ثبت حجية هذه الاخبار لزم عدم حجيتها ، فالأخبار المانعة لا يمكن العمل بها سواء قلنا بحجية الخبر ام بعدم حجيتها ، إذ لو كان خبر الواحد حجة لم تكن هذه الاخبار المانعة بحجة ، ولو لم يكن خبر الواحد حجة كانت هذه الاخبار المانعة غير حجة لانها اخبار احاد فتأمل (لا يقال) : ان الاخبار المانعة ليست من خبر الواحد حتى يلزم الاشكال المتقدم ، ف (انها وان لم تكن متواترة لفظا ولا معنى إلا انها متواترة اجمالا) والفرق بين هذه الاقسام ان التواتر اللفظي هو اخبار جماعة يفيد قولهم العلم بلفظ واحد ، كاخبار جماعة كثيرة ان الرسول « ص » قال يوم الغدير « من كنت مولاه فهذا علي مولاه » ، والتواتر المعنوي هو اخبار جماعة يفيد قولهم العلم بألفاظ مختلفة مما يؤدي إلى معنى واحد ، كما لو اخبر احدهم بأنه رأى زيداً يقتل اسداً والثاني بأنه رآه يصارع نمرأً والثالث بأنه رآه يحارب فئة وهكذا ، فهؤلاء وان لم يتفقوا في اللفظ والواقعة إلا انهم متفقون جميعا على انه شجاع ، وهو المعنى المتحصل عن جميع هذه الاخبار الاحادية . والتواتر الاجمالي هو اخبار جماعة باخبار متعددة نعلم اجمالا بصحة احدها وهذا يوجب العلم بالمعنى الاخص من الجميع ، كما لو قال احدهم « جاء زيد راكباً فرساً »

للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة . فانه يقال : انها وان كانت كذلك الا انها لا تفيد الا فيما توافقت عليه وهو غير مفيد في اثبات السلب كليا كما هو محل الكلام ومحل النقض والابرام، وانما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة والالتزام به ليس بضائر ،

وقال الاخر « جاء زيد مع عمرو » وقال الثالث « جاء زيد يوم الجمعة » وهكذا علمنا بمجىء زيد وهو المعنى المتفق عليه ، فان صدق احد المخبرين في الجملة كاف لاثبات ذلك وان لم يثبت سائر الخصوصيات .

والاخبار الواردة الدالة على عدم حجية خبر الواحد كذلك - أي متواترة اجمالا - (للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة) وهذا العلم حاصل من جهة كثيرة هذه الاخبار ، وانتشارها في كتب الحديث وتمسك الفقهاء بها قديما وحديثا ومطابقة مضمون بعضها لما هو ضروري كعدم حجية الخبر المخالف للقرآن وما اشبهه .

(فانه يقال) : في جواب الاخبار الدالة على عدم حجية خبر الواحد (انها) أي تلك الاخبار المانعة (وان كانت كذلك) أي متواترة اجمالا (إلا انها لا تفيد) المنع عن حجية مطلق خبر الواحد الذي كان مراد السيد ومن تبعه (إلا فيما توافقت) تلك الاخبار (عليه) لما عرفت من انه مقتضى التواتر الاجمالي (وهو غير مفيد في اثبات السلب كليا) أي عدم حجية الاخبار مطلقا (كما هو محل الكلام) بيننا وبين السيد ومن تبعه (ومحل النقض والابرام) .

والحاصل ان الاخبار المانعة لا يفيد عدم حجية خبر الواحد بقول مطلق (وانما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة) لانه الامر الجامع بين تلك الاخبار المانعة ، فأبي منها كان صادراً من المعصوم كان دليلاً على ذلك ، لما عرفت من مقتضى التواتر الاجمالي (والالتزام به) أي بكون الخبر المخالف للكتاب والسنة ليس بحجة (ليس بضائر) بالنسبة إلى من يدعى حجية خبر الواحد ، إذ المدعى لا يريد حجية مطلق الاخبار حتى المخالفة منها للكتاب والسنة وانما يريد اثبات الحجية في الجملة ،

بل محيص عنه في مقام المعارضة، واما عن الاجماع فبأن المحصل منه غير حاصل

وذلك مما لا ينافيه اخبار المانعين (بل لا محيص عنه) أي عن الالتزام بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة (في مقام المعارضة) أي معارضة ذلك الخبر للكتاب والسنة على نحو تعارض التباين ، وان كان في غير تعارض التباين يمكن التزم حجية الخبر المخالف لهما .

ولا يخفى ان عبارة المصنف « ره » تحتل معنيين . توضيحه : ان الاخبار المانعة التي تقول بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة يمكن ان تريد بالمخالفة مخالفة العموم والخصوص - بأن كان الكتاب عاما والخبر المخالف خاصا - ويمكن ان تريد مخالفة التباين ، ويمكن ان تريد المخالفة مطلقا ، وأي الامور كان مراداً لا تضر الاخبار المانعة لان في الاخبار طائفة كبيرة جداً ليست مخالفة للكتاب والسنة اطلاقاً لا عموماً وخصوصاً ولا تبايناً ، فالأخبار المانعة لا تفيد عدم حجية خبر الواحد مطلقاً كما هو مراد المانعين ، وانما تفيد عدم حجية المخالف تبايناً أو المخالف عموماً وخصوصاً أو المخالف مطلقاً ، ولا بأس بالالتزام بذلك بأي المعاني كان ، فراد المصنف « ره » بقوله « المخالف للكتاب » ان كان المخالف مطلقاً اعم من التبايني والعمومي كان قوله « بل لا محيص » ترقياً بالنسبة إلى المخالف التبايني ، وان كان المخالف العمومي والخصوصي كان قوله « بل لا محيص » ترقياً بالنسبة إلى الاخبار المتعارضة ، بمعنى ان الخبر المخالف للكتاب عموماً وخصوصاً ليس بحجة خصوصاً إذا كانت الاخبار متعارضة ، وكان احد المتعارضين مخالفاً للكتاب بطور العموم والخصوص . ولا يمكن ان يرد المصنف « ره » بقوله « المخالف للكتاب » المخالفة التباينية لانه لا يبقى مجال للترقي كما لا يخفى .

(اما) الجواب (عن الاجماع) الذي ادعاه السيد على عدم حجية خبر الواحد (فبأن المحصل منه غير حاصل) إذ نحن لم نحصل على الاجماع بل وجدنا الخلاف الكبير ، وعلى فرض تحصيل الاجماع ليس بحجة لانه محتمل الاستناد . وقد عرفت في

والمنقول منه للاستدلال به غير قابل ، خصوصا في المسألة كما يظهر وجهه للمتأمل .

بحث الاجماع ان محتمل الاستناد منه لا يمكن الاعتماد عليه (والمنقول منه للاستدلال به غير قابل) لما عرفت في مبحث الاجماع ان الاجماع المنقول لم يقيم دايلا على حجيته مضافا إلى ان السيد شخص واحد نقل الاجماع وخبر الواحد باعتراف السيد بنفسه ليس حجة (خصوصا في) هذه (المسألة) لعل وجه الخصوصية ما ذكرنا من انه خبر واحد ينقل الاجماع ، والخبر الواحد ليس بحجة عند ناقله (كما يظهر وجهه للمتأمل) فانه يقال للسيد : هل يجوز لنا الاخذ بالخبر الواحد فيقول لا فنقول ولذا لا تتمكن من الاخذ بقولك الذي تنقل الاجماع لانه خبر واحد ، لسكن للسيدان يقول انتم تقولون بحجة خبر الواحد فخذوا بخبري لانه من الخبر الواحد الذي هو حجة عندكم .

ولا يخفى ان الحق مع الجيب لا مع السيد في هذا البحث ، لان حجة قول السيد الذي هو خبر واحد يلزم من وجوده عدمه وما يلزم من وجوده عدمه محال تكويننا ومحال حجة ، وقد يشبه هذا البحث ما يقال : ان احد الفلاسفة كان يأخذ اجراً كبيراً لان يعلم تلاميذه الجدل حتى يغلبوا على كل مجادل محقا كان ام مبطلا ، ولما تعلم منه بعض تلاميذه واكمل اراد الفيلسوف ان يأخذ منه الاجر قال التلميذ : اني اجادلك على عدم استحقاقك الاجر ، فان غلبت عليك كنت اثبت عدم استحقاقك بالدليل ، وان غلبت على كنت لا تستحق الاخذ لعدم تعليمي حسب الشرط الذي هو ان لا يغلبني احد . قال الفيلسوف : اني اجادلك على الاستحقاق ، فان غلبتك كنت مستحقا للاخذ لما اقت من الحجة على الاستحقاق ، وان غلبتني كنت مستحقا للاخذ لما وفيت من الشرط وهو تعليمك بحيث لا يغلبك احد .

اقول : لسكن مقتضى القاعدة استحقاق الاستاذ لو غلبه التلميذ في الجدل - لوفاء الاستاذ بالشرط - وعدم استحقاق الاستاذ لو غلب على التلميذ - لعدم وفائه

مع انه معارض بمثله وموهون بذهاب المشهور الى خلافه . وقد استدل
للمشهور بالادلة الاربعة :

فصل

في الآيات التي استدلت بها : (فمنها) اية النبأ : « ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا

بالشرط - كما هو ظاهر (مع انه) اى الاجماع الذي ادعاه السيد (معارض بمثله)
لدعوى جماعة منهم الشيخ الاجماع على حجية الخبر الواحد (وموهون بذهاب المشهور
إلى خلافه) وكيف يستقيم اجماع يخالفه المشهور .

وحيث اتّمنا الكلام في ادلة القائلين بعدم حجية الخبر الواحد والجواب عنها
فلنشرع في ادلة المشهور القائلين بالحجية : (وقد استدلت للمشهور) القائلين بالحجية
(بالادلة الاربعة) الكتاب والسنة والاجماع والعقل .

فصل

(في الآيات التي استدلت بها) على حجية خبر الواحد (فمنها اية النبأ) وسميت
آية النبأ لاشتغالها على كلمة « النبأ » ، وهذا هو السبب في تسمية غالب الآيات والسور
بأسامي خاصة . قال الله تبارك وتعالى « يا ايها الذين آمنوا (ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا)
ان تصيبوا قوما بجهالة فتصيبوا على ما فعلتم نادمين » .

قال في مجمع البيان : نزل في الوليد بن عقبة بن ابي معيط بعثه رسول الله «ص»
في صدقات بني المصطلق ، فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكانت بينهم عداوة في الجاهلية ،
فظن انهم هموا بقتله فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال : انهم منعوا
صدقاتهم وكان الامر بخلافه ، فغضب النبي «ص» وهم ان يغزوهم فزلت الآية .

ولا يخفى ان ما ظهر عند بعض الاصحاب من غضب النبي وهمه بغزوهم لعله كان
خلاف الواقع ، بأن كان غضب النبي على الوليد لسكرتهم لم يعرفوا مصبه كما ان الهم
لعلهم فهموه من مثل قوله « لو صدق الامر لغزوتهم » أو ما اشبه مما ليس بهم حقيقي

ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه اظهرها انه من جهة مفهوم الشرط و ان تعليق الحكم بايجاب التبيين عن النبأ الذي

وانما هم تعليقي ، وقد انزل الله الاية فاضحة له واعلاما للمؤمنين ، كما يشهد بذلك كون الخطاب لهم ، ولعلمهم وجدوا على بني المصطلق واحبوا غزوم . ويشهد لهذا الاحتمال سياق الاية الذي هو في مقام ردع المؤمنين عن الاعمال غير الصالحة مع وجود النبي « ص » ، إذ قبل هذه الآية قوله تعالى « ان الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون . ولو انهم صبروا حتى تخرج اليهم لكان خيراً لهم والله غفور رحيم » وبعدها قوله تعالى « واعلموا ان فيكم رسول الله لو يطعكم في كثير من الامر لعنتم » مما تدل على انهم ارادوا الغزو أو ما اشبهه .

(ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه) ذكرها المشكيني « ره » خمسة من غير جهة مفهوم الشرط ، وهي مفهوم الوصف ، ودلالة الايماء وظهور التبيين في الرجحان المطلق فيدل على حجبية كل خبر مفيد للظن الفعلي ، وظهور تعليل عدم شيء في وجود الشيء الاول بعدم الثاني ، وظهور الاية في الردع عن كل خبر غير حجة . وحيث اقتضت على خبر الفاسق دل على حجبية خبر العادل ، والتفصيل توضيحاً ورداً موكول إلى محله (اظهرها انه من جهة مفهوم الشرط) .

ثم انه من الممكن ان يجعل الموضوع في القضية الشرطية الاستفادة من الاية « مجيء الفاسق بالنبأ » حتى تكون القضية هكذا « مجيء الفاسق بالنبأ موجب للتبيين » ويمكن ان يكون الموضوع « النبأ » حتى تكون القضية هكذا « النبأ ان جاء به الفاسق يجب التبين عنه » لكن إذا جعل الاستفادة على الطريقة الاولى لا مفهوم للقضية اذ عند انتفاء مجيء الفاسق لا موضوع ، ويكون حال القضية حينئذ حال قولنا « ان رزقت ولداً فأخنته » حيث لا موضوع للاختتان ان لم يرزق ولداً ، ولذا جعل المصنف الاستفادة من الاية الطريقة الثانية .

(و) يستفاد حينئذ المفهوم لـ (ان تعليق الحكم بايجاب التبيين عن النبأ الذي

جىء به على كون الجأئى به الفاسق يقتضى انتفاؤه عند انتفائه . ولا يخفى انه على هذا التقرير لا يرد ان الشرط فى القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له او مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع .

جىء به) أى بذلك النبأ (على كون الجأئى به الفاسق) « على » متعلق بقوله « تعليق » (يقتضى) هذا التعليق (انتفاؤه) أى انتفاء ايجاب التبين (عند انتفائه) أى انتفاء كون الجأئى به الفاسق .

والحاصل ان الاية تقول « النبأ اذا جاء به الفاسق يلزم التبين عنه » ومفهومه ان « النبأ إذا لم يجرى به الفاسق لم يلزم التبين عنه » وهذا هو المطلوب ، اذ استفاد منها حجية خبر الواحد إذا كان المخبر عاد لا ، ويكون المفهوم فى هذه الاية مثل المفهوم فى قولنا « زيد ان جاءك فأكرمه » الذي استفاد منه عدم وجوب الاكرام عند عدم المجيء (ولا يخفى انه على هذا التقرير) الذي ذكرنا من جعل الموضوع هو « النبأ » المطلق لا « نبأ الفاسق » (لا يرد) ما ذكره الشيخ من « ان الشرط فى القضية » وهو « ان جائك فاسق » (لبيان تحقق الموضوع) مثل قوله : ان رزقت ولداً فأختنه ، أو ان زوجت اقم بحقوقها (فلا مفهوم له) ان جعلنا الشرط داخلاً فى الموضوع حتى يكون هكذا مجيء الفاسق بالنبأ موجب للتبين (أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع) ان جعلنا الشرط خارجاً عن الموضوع حتى يكون هكذا : نبأ الفاسق ان جىء به يجب التبين عنه . والفرق واضح ، فان الاول من قبيل زيد قائم الذي لا مفهوم له ، والثاني من قبيل ان الولدان رزقته فأختنه الذى مفهومه ان لم يرزقه فلا تختنه ، ولكن عدم الاختتان حينئذ لعدم الموضوع الذي هو الولد (فانهم) لعله اشارة إلى انه لو امكن تصوير الاية الكريمة على صورتين فلا معنى لما ذكره المصنف من جعل الموضوع هو النبأ حتى يكون للاية مفهوم . ولذا قال السيد الحكيم لم يتقدم منه الاتصوير التقرير بلا تعرض لاثباته وبيان ما يوجب كونه ظاهر الاية . انتهى اللهم إلا ان يقال : ان قوله « بنبأ » نكرة لا وجه لتخصيصها بنبأ الفاسق

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجيء الفاسق به كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع ، مع انه يمكن ان يقال : ان القضية ولو كانت مسوقة لذلك الا انها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق ، فيقتضى انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع اخر - فتدبر .

بعد ما كان الشرط ظاهراً في انه شرط لشيء ، ومجرد وجود مثل ان رزقت ولدأ مما صيغ لتحقيق الموضوع لا يوجب الخروج عن ظاهر الشرط في سائر الاماكن المحتمل للاسرين .

(نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجيء الفاسق به) حتى يكون حاصل مفاد الشرطية إذا تحقق نبأ الفاسق فتمينوا (كانت القضية الشرطية) المذكورة في قوله تعالى « ان جائكم فاسق بناأ » (مسوقة لبيان تحقق الموضوع) ويكون حال الشرط في الاية حاله في قولك : ان رزقت ولدأ ، وان تزوجت امرأة . فلا مفهوم للمقام ، ولا تكون الاية على هذا مفيدة لحجية خبر الواحد العادل .

(مع انه يمكن ان يقال : ان القضية ولو كانت مسوقة لذلك) أي لتحقيق الموضوع كما يقول الشيخ (إلا انها) مع ذلك تفيد حجية خبر العادل بالمفهوم ، ببيان ان الموضوع لو كان منحصرأ فيه افاد سلب المحمول عن سائر المواضع ، فلو قلنا : اولاد الصديقة الطاهرة عليها السلام هم المعصومون افاد العملية الاستفادة من الكلام سلب العصمة عن سائر اولاد الناس ، وهنا كذلك فان القضية الشرطية في قوله تعالى « ان جائكم » (ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق) ومعنى ذلك انه ليس مجال للتبين إذا انتفى هذا الموضوع (فيقتضى انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع اخر) الذي هو نبأ العادل (فتدبر) لعله اشارة إلى انه لا وجه لادعاء الانحصار ، فالاية ليست في هذا المقام وإنما في مقام التبين لدى خبر الفاسق الذي هو مورد نزول الاية ، واستفادة المفهوم منها على هذا التقريب

ولكنه يشكل بأنه ليس له ههنا مفهوم ، ولو سلم ان امثالها ظاهرة في المفهوم لان التعليل بأصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق يكون قرينة على انه ليس لها مفهوم ، ولا يخفى

تكون كاستفادة انه ليس في ابل المعلوفة زكاة من قوله في انعم السائمة زكاة . هذا تمام الكلام في الاشكال الاول على دلالة الاية على المفهوم ، وكان حاصله ان الشرط لتحقيق الموضوع فلا مفهوم له (و) هنا اشكال ثان ذكره شيخنا المرتضى تبعا للعدة والذريعة والغنية وجمع البيان والمعارض وغيرها ، وهو انه لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل غير المفيد للعلم لكن نقول : ان مقتضى عموم التعليل - في قوله « ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » - وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وان كان المخبر عادلا ، فيقع التعارض بين عموم التعليل المفيد لوجوب التبين عند كل خبر لا يؤمن الوقوع في الخطأ وبين المفهوم الذي يفيد عدم لزوم التبين عند خبر العادل ، لكن اللازم تقديم العلة لانها حاكمة على المعلل ، ولذا لو قال المولى « صل خلف العلماء لانهم عدول » افادت العلة عدم جواز الصلاة خلف الفاسق العالم وان كان عموم « العلماء » يشمله .

وإلى هذا اشار المصنف « ره » بقوله : (لكننه يشكل) استفادة حجية خبر العادل من الاية (بأنه ليس له ههنا مفهوم ، ولو سلم ان امثالها ظاهرة في المفهوم) وذلك (لان التعليل) المذكور في الاية (بأصابة القوم بالجهالة) لدى عدم التبين (المشترك بين المفهوم والمنطوق) اذ خبر العادل ايضا محتمل للخطأ ، فان العادل ولو لم يعتمد الكذب الا انه محل السهو والنسيان (يكون) هذا التعليل (قرينة على انه ليس لها مفهوم) إذ بعد التعارض وتقديم التعليل لا يبق للمفهوم مجال .

(ولا يخفى) ان الجهالة لها معنيان : « الاول » عدم العلم كما تقتضى ذلك مادة اللفظ ، مشتقة من الجهل الذي هو خلاف العلم . « الثاني » السفاهة التي هي فعل ما لا ينبغى من العقلاء ، وهذا هو المنصرف من لفظة الجهالة كقوله تعالى « ثم ان ربك

ان الاشكال انما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم ، مع ان دعوى انها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدور من العاقل غير بعيدة .

للذين يعملون السوء بجهالة .

إذا عرفت ذلك قلنا : (ان الاشكال) المذكور وهو كون العلة في الآية - وهي « ان تصيبوا قوما بجهالة » شاملة لخبر العادل كما تشمل خبر الفاسق (انما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم) اذلا فرق بين خبر العادل وخبر الفاسق في ان الخبر به لا يعلم الواقع (مع ان) المحتمل ان لا تكون الجهالة بمعنى عدم العلم ، بل تكون بمعنى السفاهة ، فتكون مفاد الآية تفحصوا عن خبر الفاسق ائلا تعملوا عملا سفاهيا ، فان (دعوى انها) أي الجهالة (بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدور من العاقل غير بعيدة) وحينئذ لا يرد الاشكال على المفهوم ، اذ الاقدام على خبر الفاسق جهالة وسفاهة لا الاقدام على خبر العادل ، فتكون الآية بمعنى لا تتبعوا خبر الفاسق لان اتباعه سفاهة ، اما خبر العادل فلا بأس باتباعه لانه ليس سفاهة .

لكن ربما يورد على هذا بأمرين :

« الاول » ان كون الجهالة بمعنى السفاهة خلاف معناه اللغوي . والجواب ان هذا المعنى هو المنصرف من لفظ الجهالة ولو بمعونة الهيئة ، ولا منافاة بين ان تكون للهيئة مفاداً وبين ان تكون للمادة مفاداً ، ويكون المنصرف من احدهما غير المنصرف من الاخر .

« الثاني » انه لا يمكن ان يكون لفظ الجهالة في الآية بمعنى السفاهة ، لان الآية وردت ردعاً للنبي « ص » واصحابه الذين عزموا غزواؤك ، ومن المعلوم ان النبي واصحابه لا يعزمون عملاً سفاهياً حتى يردعهم الله تعالى ، فلا بد ان تكون الآية بمعنى عدم العلم . والجواب ان اقدامهم للغزو لم يكن سفاهياً ، لانهم - حسب الظاهر - لم يكونوا يعملون فسق الوليد الخبير للخبير ، فنيهمهم الله تعالى بأنه من موارد كون الاقدام على وجه السفاهة ، وذلك مثل ان تريد عملاً لما سمعت من صوت من وراء جدار

ثم انه لو سلم تمامية دلالة الاية على حجية خبر العدل ربما اشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام عليه السلام بواسطة او وسائط،

ثم قال لك شخص « لا تعمل هذا العمل السفهائي » فان الناطق كان مسجلة لا انساناً .
 (ثم انه لو سلم تمامية دلالة الاية على حجية خبر العدل) فانها انما تشمل الاخبار بلا واسطة ، كما لو اخبر زرارة بأن الصادق عليه السلام قال كذا . أما الاخبار المشتملة على واسطة - كما لو اخبر محمد بن مسلم بأن زرارة روى عن الصادق « ع » كذا فلا تشملها الاية ، فانه (ربما اشكل شمول مثلها) أي مثل آية التبا من كل ما دل على حجية خبر العادل (للروايات الحاكية لقول الامام عليه السلام بواسطة أو وسائط) كما لو روى زيد عن عمرو عن بكر عن خالد عن الامام عليه السلام ،

وحاصل الاشكال : انه لو اخبر الصدوق عن الصفار عن العسكري « ع » بوجوب نفقة الزوجة لم يكن قول الصدوق مشمولاً لآية التبا لانه خبر مع الواسطة ، وذلك لان صدق العادل - المستفاد من الاية - لا يشمل الخبر مع الواسطة . بيانه : ان « صدق العادل » يشمل خبر العادل الذي يكون ذا أثر ، فان وجوب التصديق بملاحظة ترتيب الاثر ، وإلا فلو اخبر العادل بأن النهر الفلاني عرضه خمسة اذرع لم يكن معنى لوجوب تصديقه فلا يشمل صدق العادل خبر الصدوق ، لانه لا اثر لخبر الصدوق . ان قلت : اثره ثبوت خبر الصفار . قلت : لا يمكن ان يكون ذلك اثره ، اذ يشترط ان يكون الخبر ذا اثر قبل وجود صدق العادل حتى يكون صدق العادل وارداً على الخبر ذي الاثر ، وخبر الصدوق لا اثر له قبل وجود صدق العادل ، اذ اثر خبر الصدوق ان الصفار اخبره بذلك ، وهذا لا اثر له الا بعد ان يلحق به « صدق العادل » حتى يكون الصفار صادقاً في اخباره عن العسكري ، ولا يمكن ان يكون « صدق العادل » في مرتبة الحكم لخبر الصدوق وفي مرتبة الموضوع له .

وهذا الاشكال بعينه يرد فيما لو اخبرنا رجل عادل بأن زيداً الراوى عادل فان « صدق العادل » يقول صدق الرجل حتى يثبت ان زيداً عادل ، لكن كون زيداً

فانه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق - الذي ليس الا بمعنى وجوب ترتيب ما للخبر به من الاثر الشرعي - بلحاظ نفس هذا الوجوب فيما كان الخبر به خبر العدل او عدالة الخبر ، لانه وان كان اثراً شرعياً لها الا انه بنفس الحكم في مثل الاية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض .

عادلا لا اثر له إلا لحوق « صدق العادل » به ليثبت الخبر الذي يرويه زيد ، وحينئذ يكون « صدق العادل » في مرتبة الحكم لاخبار الرجل وفي مرتبة الموضوع له . ومن المستحيل ان يكون شيء واحد في مرتبة الحكم وفي مرتبة الموضوع ، لانه بما هو حكم متأخر وبما هو موضوع متقدم ، ولا يمكن ان يكون شيء متأخراً ومتقدماً في زمان واحد . اذا ظهر لديك الاشكال نقول : ان المصنف اشار إلى هذا الاشكال بقوله : « فانه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق - الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للخبر به من الاثر الشرعي - بلحاظ نفس هذا الوجوب » حتى يكون الموضوع لوجوب التصديق هو نفس وجوب التصديق فان اثر اخبار الصدوق بأن الصفار اخبره ليس إلا وجوب تصديق الصفار ، فوجوب التصديق مقدم على اخبار الصدوق - لانه اثر اخبار الصدوق - ومؤخر عن اخباره لانه حكم لاخبار الصدوق (فيما كان الخبر به) بصيغة المفعول (خبر العدل) بأن قال الصدوق اخبرني الصفار (أو عدالة الخبر) بأن قال الصدوق الصفار عادل (لانه) أي وجوب التصديق (وان كان اثراً شرعياً لها) أي خبر العدل أو عدالة الخبر (إلا انه) أي ان هذا الاثر - الذي هو صدق العادل الملحق بخبر الصفار - بعد ثبوت عدالته بعد ثبوت اخباره (بنفس الحكم) بصدق العادل (في مثل الاية) الواردة في بناء الوليد وغيرها من كل ما دل على حجية خبر العدل ، فان الحكم (بوجوب تصديق خبر العدل) لا يكون حكماً لخبر العدل متأخراً عنه وموضوعاً متقدماً (حسب الفرض) الذي ذكرنا من انه لا اثر للخبر إلا وجوب تصديقه ، فلو كان الصدوق اخبر بوجوب النفقة قلنا « خبر الصدوق الذي اثره وجوب النفقة صدقه » اما لو اخبر الصدوق بأن الصفار اخبره بكذا صار الحاصل : خبر الصدوق

نعم لو انشأ هذا الحكم ثانيا فلا بأس في ان يكون بلحاظه ايضا ، حيث انه صار اثرأ بجعل اخر فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع ، بخلاف ما اذا لم يكن هناك الا جعل واحد - فتدبر .

الذي اثره صدق الصفار صدقه ، فصدق صار في مرتبة الحكم وفي مرتبة الموضوع وهذا مستحيل .

(نعم لو انشأ هذا الحكم) الذي هو وجوب التصديق (ثانيا) كأن قال « صدق العادل » ثم قال « وصدق العادل مرة ثانية » (فلا بأس في) ان يكون كل واحد من الحكم والاثر تصديق العادل ، لانه انشأ « صدق » اولا فجعله اثرأ للخبر الصدوق ، ثم انشأه ثانيا وجعله حكما على خبر الصدوق ، فجاز (ان يكون) الاثر (بلحاظه) أي بلحاظ وجوب التصديق (ايضا) كما كان الحكم هو وجوب التصديق (حيث انه) أي وجوب التصديق (صار) حكما بجعل وصار (اثرأ بجعل اخر) إذ المفروض انه انشأه مرتين (فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع) الذي هو بديهي الاستحالة (بخلاف ما اذا لم يكن هناك إلا جعل واحد) الذي لا يمكن ان يكون في مرتبة الحكم والموضوع معاً (فتدبر) جيداً حتى لا تتوهم انه يحتاج كل واسطة إلى جعل ، وذلك لان جعلين كاف في الخبر مع الواسطة ولو كان هناك اكثر من واسطتين ، إذ جميع تلك الواسائط تنحل إلى حكم وموضوع ، فأحد الجعلين يقوم مقام الموضوع والجعل الثاني يقوم مقام الحكم ، فلا حاجة إلى اكثر من انشائين .

وقد يقرر الاشكال المذكور على وجه اخر كما فصل في الشروح والحواشي ، لسكن حيث كان بيانه خارجا عن شرح اللفظ وكان سببا لتشويش المبتدئ اثرنا تركه وقد تبين ان المنتحصل من الاشكال ان ادلة حجية خبر الواحد انما تشمل ما إذا كان الخبر بدون واسطة وكان المخبر به حكما شرعيا كما لو اخبرنا زرارة ان الامام «ع» قال كذا ، اما لو كان الخبر مع الواسطة كما لو اخبرنا الصدوق ان الصفار اخبره عن المسكري «ع» بكذا ، أو كان المخبر به عدالة الراوي كما لو اخبر الصدوق ان الصفار

ويمكن الذب عن الاشكال بأنه انما يلزم اذا لم يكن القضية طبيعة و الحكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر بل بلحاظ افراده ، والا فالحكم بوجود التصديق يسرى اليه سراية حكم الطبيعة الى افراده بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع

عادل فلا تشملها ادلة حجية خبر الواحد .

(ويمكن الذب عن الاشكال) بأن نقول : ان ادلة حجية الخبر تشمل الخبر ذي الوسائط وتشمل الاخبار بالعدالة كما تشمل الخبر بدون الوسائط والخبر بالحكم ، وذلك (ب) احد وجوه ثلاثة : « الاول » ان القضية على قسمين : الاول القضية الخارجية نحو زيد قائم ، ومن المعلوم انه لا يمكن ان يؤخذ ما فى مرتبة « زيد » الموضوع فى مرتبة « قائم » الحكم . الثاني القضية الطبيعية نحو « كل خبرى صادق » فان الحكم بالصدق ليس على اثر الخبر الخارجى حتى يلزم وجود تلك الاخبار مقدمة على هذه الجملة - أي « كل خبرى صادق » - وانما يكون الحكم بالصدق على طبيعة الخبر الصادر من المتكلم ، ومن المعلوم ان طبيعة الخبر تشمل جميع اخباره التي منها هذا الخبر الذي هو « كل خبرى صادق » ، فهذا الخبر ايضا من مصاديق « كل خبر » وما نحن فيه من هذا القبيل ف (انه انما يلزم) الاشكال المتقدم (إذا لم يكن القضية طبيعية) بان كانت خارجية ، فانه لا يمكن حينئذ ان يكون صدق العادل أثراً وان يكون حكماً (و) إذا لم تكن القضية طبيعية بأن لم يكن (الحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر بل) كان (بلحاظ افراده) ورد الاشكال المتقدم (والا) يكن كذلك ، بأن كانت القضية طبيعية بأن كان مفاد « صدق العادل » تصديق كل خبر ذى اثر فى الجملة ولو كان الأثر ناشئاً من نفس صدق العادل (فالحكم بوجود التصديق يسرى اليه سراية حكم الطبيعة إلى افراده بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع) والسر أن الطبيعى بهذا المعنى لا مرتبة له حتى يكون التأخر الرتبى فى بعض افراده ينافى التقدم الرتبى فى بعض افراده الاخر ، فكأنه خارج عن عالم الرتب ، كما ان الشيء الذي لازمان له خارج عن محيط الزمان ، فلا يصح ان يقال : انه مقدم على الشيء الفلاني ومؤخر عن الشيء

هذا مضافا الى القطع بتحقيق ما هو المنطوق في سائر الاثار في هذا الاثر - اي وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب - وان كان لا يمكن ان يكون ملحوظا لاجل المحذور ، و الى عدم القول بالفصل بينه

الفلاحي . إذ التقدم والتأخر انما يصحان في الموضوع القابل .

وان شئت قلت : ان الرتبة امر اعتباري له صقع خاص في الاعتبار ولم يعتبر لمثل « كل خبري صادق » و « صدق العادل » واشباهها رتبة حتى لا يشمل « كل خبري . . » لنفسه وحتى يستحيل ان يكون « صدق . . » اثراً وحكماً في آن واحد (هذا) تمام الكلام في الجواب الاول عن الاشكال (مضافا إلى) الجواب الثاني ، وهو اننا نسلم ان صدق العادل لا يمكن ان يكون اثراً وحكماً في ظرف واحد للاستحالة المذكورة ، لكن حصول (القطع بتحقيق ما هو المنطوق) كاف في شموله للاخبار بالواسطة ، كما ان القطع بأنه ليس خصوصية لسائر اخبار القائل « كل خبري صادق » كاف في القول بأن خبر هذا ايضا صادق ، فبما نحن فيه نقطع بتحقيق ما هو المنطوق (في سائر الاثار) المترتبة على الاخبار بلا واسطة (في هذا الاثر) الخاص (أي وجوب التصديق) فكما ان كون الخبر ذا أثر عملي كاف في وجوب تصديقه - بسبب شمول صدق العادل له - كذلك كون اثر الخبر تصديق العادل كاف في وجوب تصديقه - بسبب شمول مناط صدق العادل له - (بعد تحققه) أي تحقق ذلك الاثر (بهذا الخطاب) أي بخطاب « صدق العادل » فاذا تحقق اثر التصديق في خبر ذي الوسطة كان مناط « صدق العادل » شاملاً له (وان كان لا يمكن ان يكون) هذا الاثر الناشئ من نفس صدق العادل (ملحوظاً) عند التكلم به « صدق العادل » (لاجل المحذور) المذكور ، وهو لزوم اتحاد مرتبة الحكم والموضوع . (و) هذا تمام الكلام في الجواب الثاني مضافاً (الى) الجواب الثالث وهو (عدم القول بالفصل) فلو سلمنا ان صدق العادل لا يشمل الاثر الناشئ من نفسه ، وسلمنا انه لا قطع بالمنطوق نقول لا قول بالفصل (بينه) أي بين هذا الاثر الناشئ

وبين سائر الآثار في وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوب التصديق ، وهو خبر العادل ولو بنفس الحكم في الآية فافهم . و لا يخفى انه لا مجال بعد اندفاع الاشكال بذلك للاشكال في خصوص الوسائط من الاخبار ، كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلاً بأنه

من صدق العادل (وبين سائر الآثار في وجوب الترتيب) أي ترتيب هذا الأثر (لدى الاخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوب التصديق ، وهو) أي ذلك الموضوع (خبر العدل) فيجب ترتيب الأثر على خبر الصدوق إذا اخبر بموضوع هو خبر الصفار لانه ذو أثر شرعي (ولو) كان ذلك الأثر الشرعي (بنفس الحكم) بوجوب التصديق (في الآية) المباركة النازلة بشأن الوليد (فافهم) فان المقام دقيق (و) ان كان الخارج واضحاً ، حتى ان مثل هذه الشبهة تعد في مقابل البديهة كما (لا يخفى) .

ثم (انه لا مجال بعد اندفاع الاشكال) المتقدم الذي كان يقول : يلزم ان يكون الخبر ذا أثر مع قطع النظر عن « صدق العادل » فكيف يمكن ان يكون صدق العادل اثراً وحكماً (بذلك) الجواب الذي ذكرنا من ان قضية « صدق العادل » طبيعية أو تقطع بالملك أو لا قول بالفصل ، فانه بعد هذه الاجوبة (للاشكال في خصوص الوسائط من الاخبار) وذلك (كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلاً) فيما لو حكى لنا المفيد عن الصفار عن الامام خبراً (بأنه) كيف يمكن شمول صدق العادل للوسائط ، إذ كون الصفار اخبر بهذا الخبر لم يثبت عندنا وجدانا ، وإنما « صدق العادل » المنصب على كلام الصدوق هو الذي اثبت لنا ان الصفار قال كذا ، فقول الصفار إنما ثبت بصدق العادل ، ولازمه تقدم صدق العادل على قول الصفار لان صدق علة كونه التعبدى ، فكيف يمكن ان يكون « صدق » حكماً لقول الصفار .

وان شئت قلت : ان « صدق » علة قول الصفار فتقدم عليه ، فلا يمكن ان يكون صدق حكماً له ومؤخراً عنه ، فلا يمكن ان يكون بانشاء واحد ايجاد الموضوع

لا يكاد يكون خبراً تعبداً الا بنفس الحكم بوجود تصديق العادل الشامل للمفيد ، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً له ايضاً وذلك لانه اذا كان خبر العادل ذا اثر شرعى حقيقة بحكم الاية وجب ترتيب اثره عليه عند اخبار العدل به كسائر ذوات الاثار من الموضوعات ،

تعبداً والحكم عليه بوجود التصديق ، اذ (لا يكاد يكون) قول الصفار (خبراً تعبداً إلا بنفس الحكم بوجود تصديق العادل الشامل للمفيد) فان صدق العادل المتوجه إلى المفيد هو الذى اثبت قول الصفار (فكيف يكون هذا الحكم المحقق) على صيغة الفاعل (لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً له ايضاً) أي لخبر الصفار حتى ثبت به « صدق العادل » ان الصفار صادق فيما يرويه عن الامام عليه السلام .

ولا يخفى الفرق بين هذا الاشكال والاشكال السابق ، فان الاشكال السابق كان يقول : الخبر يلزم ان يكون ذا اثر حتى يشمل صدق ، ففي الاخبار ذات الوسائط لا يمكن ان يكون صدق اثرأً وحكماً . وهذا الاشكال يقول : ان الخبر يلزم ان يكون اولاً حتى يحكم عليه بصدق ، فاذا كان صدق موجدأً للخبر تعبدأً فلا يمكن ان يكون حكماً لهذا الخبر الذي اوجده . لكن من جواب الاشكال الاول يتبين جواب هذا الاشكال ايضاً (وذلك لانه إذا كان خبر العادل ذا اثر شرعى حقيقة بحكم الاية) الظرف متعلق بما بعده ، أي قوله (وجب) الخ يعنى ان خبر العادل إذا كان ذا اثر شرعى وجب بحكم الاية ، أي قوله تعالى « ان جائكم فاسق » الاية - (ترتيب اثره عليه عند اخبار العدل به) فاذا ثبت خبر الصفار - بحكم صدق المتوجه إلى خبر المفيد - صار خبر الصفار من افراد الخبر ذي الأثر ، وحينئذ يتوجه اليه صدق ، لما عرفت من ان صدق العادل على نحو القضية الطبيعية ، فحيثما ثبت هذه الطبيعة ولو بواسطة نفس صدق توجه الحكم اليها (كسائر ذوات الاثار من الموضوعات) فكما يشمل صدق خبر زرارة بوجود النفقة وخبر ابن مسلم باستحباب غسل الجمعة وخبر يزيد بكراهة نوم بين الطلوعين كذلك يشمل خبر الصفار - الذى صار بنفسه خبراً تعبدأً بحكم صدق -

لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية او لشمول الحكم فيها له مناطا وان لم يشمله لفظا او لعدم القول بالفصل فتأمل جداً (ومنها) آية ، النفر قال الله تبارك وتعالى : فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة

لان خبر الصفار ايضا من الاخبار ذوات الأثر (لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر) كخبر المفيد الحاكي لخبر الصفار (بنحو القضية الطبيعية) متعلق « بشمول » .

هذا تمام الكلام في الجواب الاول من الاشكال (او) نجيب بالجواب الثاني وهو ان المناط الذي كان في الخبر بلا واسطة موجود في الخبر ذي الوسائط (لشمول الحكم فيها) أي في الآية (له) أي للخبر ذي الوسائط (مناطا وان لم يشمله لفظا) لما تقدم من انه لا يمكن ان يكون موجوداً للموضوع وحكما له في حال واحد (أو) نجيب بالجواب الثالث بأنه لا فرق بين الخبر بدون الوسطة والخبر مع الوسطة (لعدم القول بالفصل) فن قال بحجية احدهما قال بحجية الاخر ، فالتفكيك يبينها بأن يكون الخبر بدون الوسطة حجة والخبر مع الوسطة ليس حجة خرق للاجماع المركب .

(ومنها) أي من الايات التي استدل بها لحجية خبر الواحد (آية النفر) سميت به لوجود كلمة النفر فيها (قال الله تبارك وتعالى) في سورة البراءة : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة (فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة) ليتفقوهافي الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » وقد فسرت الآية الكريمة بثلاث تفاسير : « الاول » - ان جماعة من كل قبيلة يخرجون الى الغزو ويبقى الباقيون عند النبي « ص » ليعملوا منه ، فاذا رجع الغزاة عليهم القاعدون ما نزل على النبي « ص » ابان غيابهم عن المدينة .

« الثاني » - ان المراد تفقه النافرين ، وذلك بتبصرهم آيات الله تعالى من الظهور على المشركين ونصرة المؤمنين ثم يخبروا قومهم الكافرين لعل القوم يؤمنون بالاسلام « الثالث » - ان يأتي من البلاد إلى النبي « ص » جماعة من كل قبيلة ليعملوا

وربما يستدل بها من وجوه (أحدها) - أن كلمة لعل وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي - وهو الترجي الأيقاعي الإنشائي - إلا أن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي كان هو محبوبية التحذر عند الإنذار وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه

العلم ثم يرجعون إلى بلادهم منذرين قومهم بما تعلموا .

اقول : ولا يخفى أن الآية تحتمل أكثر من هذه الوجوه التي فسرت بها .

(وربما يستدل بها) لحجية الخبر الواحد (من وجوه) ثلاثة :

(أحدها - أن كلمة لعل) الواردة في الآية في قوله « لعلهم يحذرون » إنما تكون لإنشاء

الترجي ، وإنشاء الترجي قد يكون بداعي الرجاء الحقيقي وقد يكون بداعي أفادة المطلوب لما

تقدم في المجلد الأول أن أمثال هذه الأمور إنما تنشأ بمضامينها ، والداعي إلى الإنشاء إما

أفادة معانيها لقيام معانيها الحقيقية بالنفس وإما إظهار بعض الأمور الأخر كصيغة الأمر

التي تنشأ لإظهار الطلب فقد يكون الداعي إلى هذا الإظهار الطلب الحقيقي وقد يكون

الداعي السخرية والامتحان وهكذا ، وعلى هذا فاستعمال لعل في إنشاء الترجي استعمال

في الموضوع له ولو كان المراد بها أفادة المطلوبة لا كما زعمه البعض بأنها لو لم تستعمل

في الترجي الحقيقي تكون مجازاً ، فهذه الكلمة (وإن كانت مستعملة على التحقيق

في معناه الحقيقي وهو الترجي الأيقاعي الإنشائي) أي إنشاء إيقاع الرجاء (إلا أن

الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي) لا اعتبار جهل

المترجي بوقوع المرجو والله سبحانه عالم بالعواقب (كان هو) أي الداعي

(محبوبية التحذر عند الإنذار) وبهذه المقدمة ثبت أن التحذر عقيب الإنذار

محبوب ، وبالمقدمة الثانية يثبت أن معنى المحبوبة وجوب الحذر ، فهاتان المقدمتان

تفيدان وجوب قبول القوم خبر المنذرين ، ولا يكون ذلك إلا إذا كان خبر الواحد

حجة ، إذ لولا الحجية لم يجب قبول خير المنذرين .

(و) على كل (إذا ثبت محبوبيته) أي محبوبية التحذر (ثبت وجوبه)

شرعاً لعدم الفصل وعقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه وعدم حسنه بل عدم
امكانه بدونه . (ثانيها) انه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب كما هو
قضية كلمة لولا التخصيصية وجب التحذر والا لغي وجوبه .

أي التحذر (شرعاً لعدم الفصل) بين المحبوبة والوجوب عند العلماء ، فكل من قال
بمحبوبة التحذر اوجبه لانه يرى حجية خبر الواحد ، وكل من لا يقول بوجوب
التحذر لا يقول بمحبوبيته لانه لا يرى حجية خبر الواحد ، لكن الاية تقول
بمحبوبيته فاللازم القول بوجوبه (وعقلاً) عطف على قوله « شرعاً » (لوجوبه
مع وجود ما يقتضيه) أي ان المقتضى للتحذر لو كان موجوداً ، بأن كان هناك
ما يكره وجب التحذر (وعدم حسنه) أي التحذر (بل عدم امكانه بدونه) أي
بدون وجود المقتضى لانه إذا كان المكروه مأموناً لا معنى للتحذر فلا وجه لحسنه .
(ثانيها) أي ثاني تلك الوجوه التي استدل بها لحجية خبر الواحد من الاية
الكريمة : ان نفر واجب لانه وقع عقيب التخصيص ، والانذار واجب لانه غاية
لنفر الواجب ، والتحذر واجب لانه غاية للانذار الواجب ، ولا يكون التحذر واجبا
إلا اذا كان خبر الواحد حجة .

والحاصل (انه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب) واستدل لكون
الانذار واجبا بقوله : (كما هو قضية) أي مقتضى (كلمة لولا التخصيصية) فان
لولا اذا دخلت على المضارع افادت طلب الفعل والحث عليه ، وإذا دخلت على الماضي
افادت التوبيخ على ترك الفعل كما ذكره النحاة واللغويون (وجب التحذر) مرتبط
بقوله « لما وجب الانذار » (وإلا) يجب التحذر كان وجوب الانذار عبثاً
و (لغي وجوبه) إذ لا بد للإيجاب من غرض في نفسه أو في متعلقه والانذار لا غرض
في نفسه كما هو واضح ، فإذا لم يجب التحذر عند الانذار لم يكن غرض في متعلقه ايضاً
فيكون لغواً ، ويكون مثل ان يقول المولى بعده أمر فلانا فيسأل العبد هل في نفس
الامر فائدة فيقول لا ثم يسأل هل يجب أو يستحب على الأمور شيء فيقول لا ، فانه

(ثالثها) انه جعل غاية للانذار الواجب وغاية الواجب واجب. ويشكل الوجه الاول بأن التحذر لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة او الوقوع في المفسدة حسن، وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف،

حينئذ يكون قد امر بشيء لغو وذلك لا يصدر من الحكيم .

(ثالثها) أي الثالث من الوجوه التي استدل بها لدلالة اية النفر على حجية خبر العادل (انه) أي العذر (جعل غاية للانذار الواجب) فانه قال سبحانه « لينذروا قومهم إذ رجعوا اليهم لعلمهم يحذرون » (وغاية الواجب واجب) إذ المعنى لا يجب إلا إذا كانت غايته واجبة فانه يترشح الحكم من الغاية إلى المعنى ، فانه لا يعقل ان يقول المولى « جىء بالماء لسقى البستان ثم ان شئت سقيته أو لم تسقه » ولا يخفى ان هذا الوجه قريب من الوجه الثاني .

(و) لكن هذه الوجوه الثلاثة كلها مخدوشة إذ (يشكل الوجه الاول) الذى كان يقول العذر محبوب فهو واجب لانه لا معنى لحسن العذر (بأن التحذر) يمكن ان يكون حسنا وليس بواجب ، فانه (لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته) وقوله : (من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة) بيان لمحذور المخالفة ، فان الواقع إذا كان واجبا ثم لم يحذر الأمور فانت منه تلك المصلحة الموجودة في الأمور به ، وإذا كان الواقع حراما ثم لم يحذر المنهى وقع في تلك المفسدة الموجودة في المنهى عنه .

ولا يخفى ان التحذر واجب إذا كان هناك حجة على التكليف و (حسن وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف) فاذا كانت الشبهة مثلا طرفا للعلم الاجمالى وجب التحذر لوجود الحجة على التكليف الذي هو العلم الاجمالى واما إذا كانت الشبهة بدوية فان التحذر حسن وليس بواجب لانه لم يقم حجة على التكليف إذا فن الممكن حسن التحذر وعدم وجوبه ، فلا يستفاد من مادة التحذر الموجودة

و لم يثبت ههنا عدم الفصل غايته عدم القول بالفصل، و الوجه الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الانذار بالتحذر تعبداً لعدم اطلاق يقتضى وجوبه على الاطلاق. ضرورة ان الاية مسوقة لبيان وجوب النفر لا لبيان غايتية التحذر ولعل وجوبه كان مشروطاً بما اذا افاد العلم لو لم نقل بكونه منوطاً به ،

في الآيه الكريمة ان التحذر واجب حتى يستدل بذلك لحجية خبر الواحد لانه إذا لم يكن الخبر حجة لم يجب التحذر .

(و) ان قلت : قد مر في الوجه الاول انه لا فصل شرعا بين محبوبة التحذر وبين وجوبه ، وإذا ثبت بالآية محبوبيته ثبت وجوبه للاجماع . قلت : (لم يثبت ههنا) في مقام التحذر (عدم الفصل) ليكون اجماعاً فان العلماء لم يجمعوا على انه لا فصل (غايته عدم القول بالفصل) أي كل من قال بالحسن قال بالوجوب ومن لم يقل بالوجوب لم يقل بالحسن ، وهذا لا يكفي في اثبات الاجماع ، مضافاً إلى ان المحصل من الاجماع غير حاصل والمنقول غير تام ، وإلى انه محتمل الاستناد وليس بحجة . ولا يخفى ان الاشكال الآتي في الوجهين الثاني والثالث يأتي في هذا الوجه ايضا .

(و) يشكل (الوجه الثاني والثالث) القائلان بأن التحذر واجب لانه غاية للانذار الواجب (بعدم انحصار فائدة الانذار بالتحذر تعبداً) حتى انه بمجرد قيام خبر المنذر وجب التحذر تعبداً ولو لم يحصل للمنذر - بالفتح - العلم (لعدم اطلاق) في الاية (يقتضى وجوبه) أي وجوب التحذر (على الاطلاق) سواء حصل العلم ام لم يحصل .

(ضرورة ان الاية مسوقة لبيان وجوب النفر لا لبيان غايتية التحذر) حتى يكون لها اطلاق من جهة الغايتية ، كي يستفاد منها ان التحذر واجب مطلقاً إذا حصل الانذار (ولعل وجوبه) أي التحذر (كان مشروطاً بما إذا افاد العلم) فالتحذر واجب عقيب الانذار في الجملة (لو لم نقل بكونه) أي التحذر (مشروطاً به) أي بالعلم مع ان مقتضى ظاهر الاية التحذر عند العلم ، إذ لا يصدق التحذر الا إذا علم

فان النفر انما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين كي يندروا بها المتخلفين او النافرين على الوجهين في تفسير الاية لكي يحذروا اذا اندروا بها، وقضيته انما هو وجوب الحذر عند احراز ان الانذار بها كما لا يخفى، ثم انه اشكل ايضا بأن الاية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا

الانسان بالمنذر به . ألا ترى انه لو اخبرك طفل بأن الشيء الفلاني مضر لم يكن تركك له حذراً عرفاً بل سفهاً ، وانما يصدق الحذر فيما كان العقلاء يحذرون فيه ولا يكون ذلك الا بحصول العلم أو ما اشبهه (فان النفر انما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين و) تحصيل (معرفة ما جاء به سيد المرسلين كي يندروا بها المتخلفين) إذا كان المراد ان النافر الذي رأى آيات الله في الجهاد ينذر المتخلف (أو) يندروا بها (النافرين) إذا كان المراد ان المتخلف عند النبي «ص» الذي تعلم المسائل عند غياب النافر ينذر النافر حين رجوعه من الجهاد (على الوجهين في تفسير الاية) كما عرفت في اول الاية (لكن يحذروا إذا اندروا بها) أي بمعالم الدين وانما كان تعليم معالم الدين انذاراً وقبولها حذراً لان من لم يعمل بها استحق العقاب .

(وقضيته) أي مقتضى كون الحذر عقيب الانذار بالمعالم (انما هو وجوب الحذر عند احراز ان الانذار بها) أي بمعالم الدين ، إذ لولا الاحراز لم يعلم الشخص ان الانذار انما هو بالمعالم حتى يجب الحذر ، فيكون حاله حال ما إذا قال « إذا جاء زيد فأكرمه » فان مقتضى ذلك احراز مجيء زيد في وجوب اكرامه ، إذ لولا الاحراز لم تتحقق الشرطية التي هي مقدمة للحكم . وهذا وجه ثان لاشتراط الاحراز في الموضوع (كما لا يخفى) وان كان ربما يخدش فيه انه لا يحتاج إلى الاحراز ، بل يكفي صدق الانذار الحاصل بما يعنى بمثله العقلاء وان لم يحرز الشخص احرازاً وجدانياً (ثم انه اشكل ايضا) في دلالة اية الانذار على حجبية خبر الواحد مطلقاً (بأن الاية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً) سواء حصل العلم ام لم يحصل

فلا دلالة على حجية الخبر بما هو خبر لها حيث ، انه ليس شأن الراوى الا الاخبار بما تحمله لا التخويف والانذار ، وانما هو شأن المرشد او المجتهد بالنسبة الى المسترشد او المقلد ، قلت : لا يذهب عليك انه ليس حال الرواة في الصدر الاول في نقل ما تحملوا من النبي - صلى الله عليه وعلى اهل بيته الكرام - او الامام عليه السلام من الاحكام الى الانام الا كحال نقلة الفتاوى الى العوام ، ولا شبهة في انه يصح منهم التخويف في مقام

من الانذار (فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر) خال عن الانذار والتخويف اذ الاية تقول بحجية خبر المندر وليس ذلك إلا اذا قارن الخبر مع الانذار ، كأن يقول « من لم يصل كان جزاؤه جهنم » . ومن المعلوم ان كل خبر مروى عن الرسول والائمة « ع » ليس كذلك (حيث انه ليس شأن الراوى الا الاخبار بما تحمله) من النبي « ص » أو الامام « ع » (لا التخويف والانذار) والاية تضمنت حجية الخبر المشتمل عليها ولا يكونان في كل خبر (وانما هو شأن المرشد) الواعظ (أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد) بل ليس شأن كل مجتهد كما لا يخفى .

(قلت) : من المسلم ان الاية انما تدل على وجوب قبول الخبر المقترن بالتحذير والتخويف ، لكن لا نسلم ان الاخبار لم تكن مقرونة بذلك بل بالعكس ، إذ (لا يذهب عليك انه ليس حال الرواة في الصدر الاول في نقل ما تحملوا من النبي - صلى الله عليه وعلى اهل بيته الكرام - أو) ما تحملوا من (الامام عليه السلام من الاحكام) بيان ما تحملوا (إلى الانام) متعلق بقوله « نقل » (إلا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام) في الحال الحاضر ، وقد كان لحن الروايات في زمن الرسول « ص » كل من الايات التي لا تخلو من التحذير والانذار غالبا ، ولذا جعل الانذار في الاية الكريمة عقيب التفقه فقال « ليتفقها في الدين وليندروا قومهم » مما دل على ان الانذار انما هو بما تفقه (ولا شبهة في انه يصح منهم) أى من نقلة الفتاوى (التخويف في مقام

الابلاغ والانذار و التحذير بالبلاغ فكذا من الرواة ، فالاية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوى اذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه ايضا لعدم الفصل بينهما جز ما فافهم . (ومنها) اية الكتمان ان الذين يكتمون ما نزلنا

الابلاغ والانذار و) في مقام (التحذير بالبلاغ) واذا ثبت ذلك بالنسبة إلى النقلة (فكذا) يصح (من الرواة) لما عرفت من استوائها في الجملة ، منتهى الامران الرواة ينقلون عن النبي والامام والبقلة ينقلون عن المجتهدين ، وعلى هذا تفيد اية الانذار وجوب الحذر عند التحذير بنقل الخبر المشتمل على الوعظ والتخويف (فالاية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي اذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه ايضا) وذلك (لعدم الفصل بينهما) أي بين الخبر مع التخويف وبين الخبر بدونه (جزماً) لكن ذكر الشيخ ما حاصله : ان الاية تدل على وجوب الحذر عقيب الانذار ، والانذار هو الابلاغ بقصد التخويف ، والتخويف انما يكون باعمال النظر الذي هو من وظيفة المجتهد ، ففاد الاية حجية فتوى المفتى بالنسبة الى مقلديه .

ولعل قول المصنف (فافهم) اشارة إلى ذلك ، لكن لا يخفى ما فيه ، إذ التخويف ليس باعمال النظر وان كان من احد افراده ، فالرواة الذين رووا الاخبار المقترنة بالتحذير كانوا بذلك محذرين وان لم يكونوا مجتهدين ، بالاضافة الي ان وقت نزول الاية كان غالب الرواة كالمقلدين .

ثم انه يمكن ان يجاب عن اصل الاشكال بأن معنى انذار القوم ليس نقل الاخبار المشتملة على التخويف ، بل نقل الاحكام مشتمل على الانذار ، اذ الاحكام حدود الله تعالى ومن يتعد حدوده فان له نار جهنم ، ويقرب ذلك بالاضافة الى ان ذلك هو السابق من الاية الى الذهن عرفاً تعقيب التفقه بذلك مما يبين ان الانذار انما هو بمطلق ما تفقه ومن المعلوم ان ما يتفقه الانسان فيه يكون على قسمين قسم مقترن بالانذار وقسم خال عنه (ومنها) أي من الايات التي استدلل بها لحجية خبر العادل (اية الكتمان) وسميت به لاشتمالها على مادته ، وهي قوله تعالى : (ان الذين يكتمون ما نزلنا

الآية ، وتقريب الاستدلال بها ان حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلاً للزوم لغويته بدونه . ولا يخفى انه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للإيراد على هذه الآية بما اورد على آية النفر من دعوى الاهمال او استظهار الاختصاص بما اذا افاد العلم ، فانها تنافيها كما لا يخفى .

من البيئات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يعلمهم الله ويعلمهم اللاعنون » فان (الآية) دلت على حرمة كتمان ما يعلم من امور الدين . (وتقريب الاستدلال بها) لحجية خبر الواحد (ان حرمة الكتمان) المستفادة من الآية بمعونة لعنة الله ولعنة اللاعنين (تستلزم القبول) من السامع (عقلاً) بدلالة الاقتضاء ، وذلك (للزوم لغويته) أي لغوية وجوب الاظهار المستفاد من حرمة الكتمان (بدون) أي بدون قبول السامع ، فانه امر بالاظهار ليقبل السامع والا فافادة الاظهار للمأمور به .

(و) الشيخ اورد على هذه الآية بما لفظه : ويرد عليها ما ذكرنا عليها من الايرادين الاولين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالامر الذي يحرم كتمانها ويجب اظهاره ، فان من امر غيره باظهار الحق للناس ليس مقصوده الا عمل الناس بالحق ، ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأميس حجية قول المظهر تعبداً ، لكن (لا يخفى انه لو سلمت هذه الملازمة) العقلية بين حرمة الكتمان ولزوم القبول (لا مجال للإيراد على هذه الآية بما اورد) ه الشيخ « ره » (على آية النفر من دعوى الاهمال) وان الآية ليست في صدد القبول وإنما في صدد حرمة الكتمان في الجملة (أو) دعوى (استظهار الاختصاص) لوجوب القبول (بما إذا افاد) الاظهار (العلم) فالآية ظاهرة في وجوب قبول قول من اظهر الحق إذا علمنا بأنه الحق ولم يكن الحق مشكوكاً فيه بعد اظهاره (فانها) أي الملازمة التي ذكرناها بين الاظهار وبين وجوب القبول (تنافيها) أي تنافي هذين الاشكالين (كما لا يخفى) على من تأمل .

لكنها ممنوعة فان اللغوية غير لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبداً وامكان ان تكون حرمة الالتمان لاجل وضوح الحق بسبب كثرة من انشاه وبينه لثلاً يكون للناس على الله حجة بل كان له عليهم الحجة البالغة .
(ومنها) اية السؤال عن اهل الذكر فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون .

(لكنها) أي الملازمة التي هي قوام دلالة الآية (ممنوعة) إذ ما كر في تقريب الدلالة - من انه لولا لزوم القبول كان وجوب الاظهار لغوا - غير تام (فان اللغوية غير لازمة) وان لم يجب القبول (لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبداً) بمجرد الاظهار (وامكان ان تكون حرمة الالتمان لاجل وضوح الحق بسبب كثرة من افشاه وبينه) إذ الحق يعرفه عدد كثير من الناس ، فأذ بينه السكك وضح الحق وعلم به السامع .

والحاصل ان يجب الاظهار حتى يوضح الحق ويعرفه الناس (لثلاً يكون للناس على الله حجة بل كان له عليهم الحجة البالغة) وهذا غير قبول خبر الواحد كما لا يخفى (ومنها) أي من الآيات التي استدلت بها الحجية خبر الواحد (اية السؤال عن اهل الذكر) وهي قوله تعالى : (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) وتقريب الاستدلال بها : ان اهل الذكركرام يشمل كل عالم والراوي من اهل العلم ، ووجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب والالغى وجوب السؤال ، وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح ان يسأل عنه وان قاله بدون السؤال ، لوضوح عدم دخل السؤال في وجوب القبول ، فإذا روى الراوي روايات عن الامام وجب قبولها بمقتضى الآية . وبهذا تبين ان الاشكال في دلالة الآية بأن تفسيرها في اهل الكتاب لانها كافي سورة النحل « وما ارسلنا من قبلك الا رجالاً نوحى اليهم فاسئلوا هل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر » وفي سورة الانبياء « وما ارسلنا قبلك الا رجالاً نوحى اليهم فاسئلوا هل الذكر ان كنتم لا تعلمون » بمعنى السؤال عن اهل الكتاب عن صدق هذه المقالة ، وتأويلها في الأئمة الطاهرين عليهم السلام فهم المراد من اهل الذكر كما في

و تقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان . و فيه ان الظاهر منها ايجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب ، وقد اورد عليها بانه لو سلم دلالتها على التعبد بما اجاب اهل الذكر فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي ، فانه بما هو

عدة احاديث ، فلا ربط للآية بمطلق اهل الذكر حتى تشمل الرواة ليس في محله إذا المورود غير مخصص بعد فهم عدم الخصوصية وإنما هو شيء ارتكازي احيل عليه ، ولذا لا تنافي بين التأويل والتفسير وان كان الائمة « ع » من اظهر المصاديق . وقد حقق في محله ان تفسير الايات بما هو خارج عن ظواهرها لدى الدقة ليس إلا بيان بعض المصاديق أو المصاديق البارزة أو ذكر الاشباه كتأويل فرعون وهامان بالاول والثاني .

(و) كيف كان فقد عرفت (تقريب الاستدلال بها) وانها مثل (ما في آية الكتمان) المتقدمة وان كانت بحاجة إلى مقدمات اكثر (و) مع ذلك (فيه ان الظاهر منها ايجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب) سواء حصل العلم ام لا ، فانه تعالى قال « فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » فتعليق السؤال على عدم العلم يدل بالدلالة العرفية على كونه لاجل حصول العلم ، ولا شك في انه إذا حصل العلم من السؤال أو من الرواية المجردة كان حجة وليس ذلك مما نحن فيه الذي هو حجة خبر العادل مطلقاً .

اقول : لكن فيه ان الظاهر من هذه العبارة كون الجواب من اهل الذكر كافر في اعطاء الواقع لسير على وفقه ، حتى انه لو لم يمر معتزلاً - بانه لم يحصل له العلم - عد مخالفاً . ألا ترى ان المولى لو قال لعبيده « سر إلى النجف وان لم تعلم طريقه فاسأل عن السواق » ثم لم يذهب العبد معتزلاً بأنه لم يحصل له العلم من قولهم كان مخالفاً وحسن عقابه ، ولو كان المعيار حصول العلم القطعي لم يكن وجه لتخصيص اهل الذكر بالسؤال إلا غلبة كونهم علماء بالجواب ، وهو خلاف الظاهر .

(وقد اورد عليها بـ) ما ذكره الشيخ في الرسائل من (انه لو سلم دلالتها على التعبد بما اجاب اهل الذكر فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي ، فانه بما هو

راو لا يكون من اهل الذكر والعلم، فالمناسب انما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية. وفيه ان كثيراً من الرواة يصدق عليهم انهم اهل الذكر والاطلاع على رأى الامام عليه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلها و يصدق على السؤال عنهم انه السؤال عن اهل الذكر والعلم. ولو كان السائل من اضراهم

راو لا يكون من اهل الذكر والعلم) فانه يصح سلب هذا العنوان عن مطلق من احس شيئاً بسمعه وبصره، إذ ليس كل من يرى موضوعاً أو يسمع كلاماً يقال له اهل الذكر حتى تشمل الآية كل راو وان روى حديثاً واحداً (فالمناسب انما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى) ولذا تمسك بها جماعة على وجوب التقليد على العمي (لا) الاستدلال بها على حجية (الرواية) التي جاء بها العدل .

(وفيه) مضافاً الى عدم الخصوصية فان المفهوم من الآية حجية قول من يعلم شيئاً بالنسبة الى من لا يعلم واو كان معلومه شيئاً واحداً، ولو كان هناك انصراف فهو بدوى يزول بأدنى تأمل (ان كثيراً من الرواة يصدق عليهم انهم اهل الذكر والاطلاع على رأى الامام عليه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلها . و) على هذا (يصدق على السؤال عنهم انه السؤال عن اهل الذكر والعلم .

(و) ان قلت : هب ان سؤال الجاهل عن مثل زرارة يعد سؤالاً عن اهل الذكر ، اما سؤال مثل محمد بن مسلم عن زرارة أو العكس مما يكون السائل هو من العلماء لا يكون مشمولاً للآية لظهورها في سؤال الجاهل عن اهل الذكر لا سؤال العلماء منهم وبذلك تسقط حملة كبيرة من الرواة عن كونها مشمولة للآية ، اذ الرواة كثير عنهم علماء يسأل بعضهم من بعض ويروى بعضهم عن بعض .

قلت : لا خصوصية في سؤال الجاهل ، فان المعيار كون المسؤل عنه اهل الذكر فقول حجة (ولو كان السائل من اضراهم) ولو ادعى الانصراف فهو بدوى كما لا يخفى .

فاذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقا لعدم الفصل جزما في وجوب القبول بين المبتدئ والمسبوق بالسؤال ولا بين اضراب زرارة وغيرهم ممن لا يكون من اهل الذكر وانما يروى ما سمعه او رآه فافهم (ومنها) آية الاذن « ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين » .

وعلى هذا (فاذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية) المباركة (وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول) وانما قيدناه بالعدول لما يستفاد من آية النبأ (مطلقا) سواء كان الراوى من يعد من اهل العلم كزرارة ام غيره (لعدم الفصل جزما في وجوب القبول بين المبتدئ) بالرواية كما هو الغالب (والمسبوق بالسؤال ولا بين اضراب زرارة وغيرهم ممن لا يكون من اهل الذكر) وانما يروى ما سمعه أو رآه (ولو كان بناءً واحداً ، ولا بين كون مدرکه الحواس الظاهرة أو الحواس الباطنة . ولا ينافى شمول الآية للرواية شمولها للفتوى ايضا فان ذلك ايضا من السؤال عن اهل الذكر .

والحاصل انه الآية عامة تشمل جميع انواع اخبار المطلاع ، سواء كان اهل كتاب ام نبي ام امام ، وسواء كان راويا أو مفتيا ، وسواء كان في الاصول أو الفروع وانما نقول بوجوب العلم في الاصول للدليل اخر ، وسواء كان علمه حاصلًا من الحواس الظاهرة أو الباطنة وكل تقييد في الآية يحتاج إلى الدليل (فافهم) لعله اشارة الى ان الآية ليست في صدد القبول اطلاقا ، وانما هي ارشاد الى طريقة عقلائية في السؤال عن اهل العلم فلا تعبد شرعى في المقام لقبول قول الراوي مطلقا .

(ومنها) أى من الآيات التي استدل بها لحجية خبر العادل (آية الاذن) بضميتين على وزن « عنق » ، وهو قوله تعالى : (ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) وجه النزول - كما عن القمي

فانه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين وقرنه بتصديقه تعالى. وفيه:
اولا- انه انما مدحه بأنه اذن وهو سريع القطع لا الآخذ بقول الغير تعبداً
وثانيا - انه انما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الاثار التي
تنفعهم ولا تضر غيرهم ،

في تفسيره - انه تم منافق على النبي « ص » فأخبره الله ذلك فأحضره النبي « ص »
وسأله فحلف انه لم يكن شيء مما ينم عليه فقبل منه النبي ، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك
يطعن على النبي « ص » ويقول انه يقبل كل ما يسمع اخبره الله اني انم عليه وانقل
اخباره فقبل فأخبرته اني لم افعل فقبل ، فرده الله تعالى بقوله لنبيه « ص » : « قل
اذن خير لكم » (فانه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين وقرنه بتصديقه
تعالى) فيكون تصديق الانسان للمؤمنين قريناً لتصديقه لله تعالى حسناً وإذا كان
حسناً كان واجباً ، كما ان تصديق الله واجب ، وهذا يدل على وجوب قبول خبره
فتدل على حججية خبر العادل .

(وفيه اولاً - انه) سبحانه (انما مدحه بأنه اذن) بالضميتين (وهو سريع
القطع لا الآخذ بقول الغير تعبداً) .

ولا يخفى ان هذا الجواب في غير محله ، فان النبي « ص » لم يكن سريع القطع من
الاشياء الموهومة بل بالعكس انه « ص » كان فظناً كيساً ملتفتاً مما ينافي سرعة القطع
وخصوصاً في مورد الاية لم يكن النبي « ص » قاطعاً بقول النمام ، كيف وقد اخبره
سبحانه بأنه ينم عليه . ومن المحتمل ان يكون مراد المصنف ما ذكره المشكيني « ره » من
ان المدح له « ص » انما كان على ابرازه نفسه الشريفه بمنزلة السريع القطع .

(وثانياً - انه انما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الاثار التي
تنفعهم ولا تضر غيرهم) فان التصديق قد يراد به التصديق الوجداني المصاحب للقطع
الحاصل للنفس ، وقد يراد به ترتيب جميع الاثار وان لم يحصل قطع الوجدان .
وقد يراد به ترتيب الاثار النافعة للسخر فقط ، فاذا شهد انسان بأن زيداً ثم عليك

لا التصديق بترتيب جميع الاثار كما هو المطلوب في باب حجية الخبر ، ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه ما نمه وتصديقه لله تعالى بأنه نمه هو المراد من التصديق في قوله : فصدقه وكذبهم ، حيث قال علي ما في الخبر : يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون

فقد يحصل لك العلم بالنميمة وقد ترتب الاثار عليها بأن تجانب زيدا ، وقد ترتب بعض الاثار بالتصديق الصوري لذلك الانسان المخبر ، وليس المراد عن الاية القطع لأنه خلاف ظاهرها ، كما ليس المراد منها ترتيب جميع الاثار ، كيف ويلزم من ذلك الذم ، إذ تصديق الانسان لسكل مخبر يوجب الهرج والمرج ، فلا بد وان يواد بها من التصديق ترتيب الاثار التي تنفع المخبر ولا تضر غيره .

وعلى هذا ف (لا) يمكن ان يكون المراد (التصديق بترتيب جميع الاثار كما هو المطلوب في باب حجية الخبر) الواحد (ويظهر ذلك) الذي قلنا من انه ليس المراد ترتيب جميع الاثار (من تصديقه) صلى الله عليه وآله (للنمام بأنه ما نمه ، وتصديقه لله تعالى بأنه نمه) فالجمع بين التصديقين المتناقضين ليس إلا بأن يكون المراد ترتيب الاثار النافعة لسكل من الخبرين ، فقد صدق الرسول الله سبحانه كما صدق النمام بمعنى انه لم يعاقبه على نميمته ، وليس تصديقه لله سبحانه كتصديقه للنمام كما لا يخفى بل بينهما بون شائع ، إذ التصديق للنمام كان في مجرد عدم عقابة وترتيب آثار الصدق النافعة بالنسبة إلى النمام على اخباره ،

(كما) ان هذا المعنى للتصديق - اعني ترتيب خصوص الاثار التي تنفع المخبر ولا تضر غيره - (هو المراد من التصديق في قوله) أي الصادق عليه السلام (فصدقه وكذبهم ، حيث قال) الامام (علي ما في الخبر) المروى (يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك) يعني إذا رأيت منه شيئاً أو سمعت منه كلاماً وكان ترتيب الاثر على ذلك الشيء مما يضر الاخر فكذب السمع والبصر ، يعني لا ترتب الاثر عليها وعامله وكأنك لم تسمع منه شيئاً ولم تشاهد منه شيئاً (فان شهد عندك خمسون

قسامة انه قال قولاً وقال لم اقله فصدقه وكذبهم ، فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم وتكذبهم فيما يضره ولا ينفعهم ، والا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين ، وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة اسماعيل فتأمل جيداً .

قسامة) القسامة هم الجماعة الذين يخلفون خمسين حلفاً على الدم في باب القتل المجهول قائله ، وربما كانوا خمسين شخصاً وربما اقل من ذلك ، فالمراد بخمسين قسامة إما على البذل - أي ان القسامة بدل خمسين - فيكون المراد لو شهد عندك خمسون شخصاً ، واما على الاضافة فيكون المراد بخمسين قسامة التي وخمسة شخص ، ولا يبعد ذلك لاجل المبالغة (انه قال قولاً وقال) هو (لم اقله فصدقه وكذبهم) فانه ليس المراد تصديقه بترتيب جميع اثار الصدق عليه (فيكون مراده تصديقه بما ينفعه) فاذا قال لم اشم وقالوا شتمك صدق بأن لم يرتب الاثر على شتمه (ولا يضرهم) إذ لو ضرهم لم يكن ضرهم اولى من ضرره (وتكذبهم فيما يضره ولا ينفعهم وإلا) يكن المراد من التصديق والتكذيب ما ذكرنا (فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين) نقرأ أو خمسين قسامة .

(وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة اسماعيل) ابن الامام الصادق عليه السلام ، فانه روى الكليني في فروع الكافي في الصحيح انه كان لاسماعيل بن ابي عبد الله دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج بها إلى اليمن فقال له ابو عبد الله «ع يابني اما ببلغك انه يشرب الخمر؟ قال : سمعت الناس يقولون . فقال : يابني ان الله عز وجل يقول « يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين » يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين ، فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم . فانه ليس المراد بتصديقهم في المقام ترتيب اثار شرب الخمر على الرجل بل المراد عدم أثمانه ، فليس المراد ترتيب الاثر الضار بل ترتيب اثر ينفعه ولا يضر غيره (فتأمل جيداً) حتى لا تقول : ان الرواية تؤيد ظاهر الاية من ترتيب جميع الاثار على قول المؤمنين فتدل على حجية خبر الواحد .

فصل

في الاخبار التي دلت على اعتبار اخبار الاحاد، وهي وان كانت طوائف كثيرة كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها الا انه يشكل الاستدلال بها على حجية الاخبار الاحاد بانها اخبار احاد، فانها غير متفقة على لفظ ولا على معنى

لكن الانصاف ان الاية لها دلالة على ذلك، والاخبار سواء دلت ام لم تدل لا حاجة اليها، فان التصديق للمؤمنين لا يكون إلا بقبول اقوالهم. اما قصة احتياج ترتيب الاثر في بعض المواضع إلى شرائط خاصة - كالتعدد ونحوه - فذلك بأمر خارج

فصل

(في الاخبار التي دلت على اعتبار اخبار الاحاد) وقد ذكر جملة منها الشيخ في الرسائل مما لا حاجة لنا إلى بيانها هنا (وهي وان كانت طوائف كثيرة) مما دل على حجية خبر العادل او الثقة أو الثقة العادل أو الشيعي أو ما اشبه (كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها إلا انه يشكل الاستدلال بها على حجية اخبار الاحاد) سبب (انها) أي الاخبار الدالة على الحجية (اخبار احاد) فيلزم من الاستدلال بها اثبات الشيء بنفسه .

وان شئت قلت : ان الكلام في حجية خبر الواحد فكيف يمكن الاستناد في

الحجية إلى الخبر الواحد ؟

وان قلت : ان الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد قطعية لانها متواترة ،

وبالخبر القطعي يمكن اثبات الحجية لسائر الاخبار التي ليست مقطوعة لكونها خبر

الواحد . قلت : ليس الامر كذلك (فانها) أي الاخبار الدالة على الحجية (غير

متفقة على لفظ) واحداً كأن تتفق الجميع على لفظه « خبر العادل حجة » (ولا)

متفقة (على معنى) واحداً كان تختلف الالفاظ لكن كلها تدل على معنى واحد .

وقد مثلوا للمتواتر معنى بشجاعة الامام امير المؤمنين « ع » حيث وردت روايات

فتكون متواترة لفظاً أو معنى ، ولكنه مندفع بأنها وان كانت كذلك الا انها متواترة اجمالاً ، ضرورة انه يعلم اجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام وقضيته وأن كان حجية خبر دل على حجيته اخصها مضمونا الا انه يتعدى عنه

متواترة دالة على انه « ع » هزم الجيوش الكافرة في حروب متعددة ، فتدل الجميع على انه « ع » كان شجاعاً وان لم ترد اخبار متواترة على الشجاعة بهذه اللفظة . وعلى أي فليست الاخبار الدالة على الحجية متفقة لفظاً أو معنى (فتكون متواترة لفظاً أو معنى) وعليه فلا يمكن اثبات حجية الخبر الواحد بها .

هذا ملخص الاشكال الذي أورده « ره » على الاستدلال لحجية الخبر الواحد بالاخبار (ولكنه مندفع بأنها) أي الاخبار الدالة على الحجية (وان كانت كذلك) غير متواترة لفظاً أو معنى (إلا انها متواترة اجمالاً) والتواتر الاجمالي عبارة عن ورود اخبار نعلم ان واحداً منها حجة قطعا ، كما لو اخبر جماعة بأمر وعلمنا بأن واحداً من المخبرين صادق فانه يثبت ذلك الامر وان لم يكن المخبرون متفقين على لفظ واحد ولا على معنى جامع .

ولا يخفى ان تسمية مثل هذا النوع بالتواتر الاجمالي انما هي بعلاقة التشبيه وإلا فليس تواتراً . وعلى أي حال فالتواتر الاجمالي في باب الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد موجود .

(ضرورة انه يعلم اجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام) وكيف لا يعلم وهي كثيرة جداً حتى ان من لا يحصل له العلم منها يجب عليه ان لا يحصل له العلم بأي شيء من التواريخ الماضية اطلاقاً (وقضيته) أي مقتضى مثل هذا التواتر الاجمالي (وان كان حجية خبر دل على حجيته) أي حجية ذلك الخبر (اخصها مضمونا) فاعل دل (إلا انه يتعدى عنه) إلى غيره .

وحاصل الاشكال والجواب : انه لو ثبت التواتر الاجمالي في الاخبار الدالة على

فيما اذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، وقد تدل على حجية ما كان اعم فافهم

فصل

في الاجماع على حجية الخبر وتقريره من وجوه :
(احدها) دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الاصحاب على الحجية من زماننا
الى زمان الشيخ ،

الحجية لم يكن ينفع حجية الخبر الواحد ، فانه لو علمنا ان واحداً من هذه الاخبار
حجة لزم الاخذ بأخصها لانه المتيقن ، واخص الاخبار الدالة على الحجية هي خبر العدل
الثقة الشيعي ، ومن المعلوم ان مثل هذا الخبر نادر جداً ، فلا يثبت حجية كل خبر
مؤثق كما هو المطلوب .

والجواب : اولاً - انه لا قول بالفصل ، فمن قال بحجية الخبر في الجملة قال بها
مطلقاً ، فاذا ثبت الحجية في الجملة ثبت المطلوب . وثانياً - انه حين ثبت حجية الخبر
العدل الثقة الشيعي كان ذلك كافياً لحجية خبر كل ثقة ، إذ ورد بعض الاخبار الجامع
للشرائط دالاً على حجية كل خبر ثقة ، فيتمدى عنه (فيما إذا كان بينها ما كان بهذه
الخصوصية) أي الجامعية للشرائط (وقد دل) ما كان جامعاً للشرائط (على حجية
ما كان اعم) فهو اثبات حجية الخبر الواحد بالاخبار ، لكن لا ابتداءً بل بالواسطة
(فافهم) لعله اشارة إلى عدم الحاجة لا ثبات حجية خبر الثقة إلى هذا الدوران
واللف ، فان الاخبار الدالة على حجية خبر الثقة متواترة معنى لو لم تكن لفظاً فانها
كثيرة جداً .

فصل

(في الاجماع على حجية الخبر) الواحد (وتقريره من وجوه) ثلاثة :
(احدها : دعوى الاجماع) المحصل الحاصل (من تتبع فتاوى الاصحاب
على الحجية من زماننا إلى زمان الشيخ) فان من تتبع فتاوى الفقهاء رأى انهم افتوا

فيكشف رضاه عليه السلام بذلك ويقطع به او من تتبع الاجماع المنقولة على الحجية . ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى لاختلاف الفتاوى فيما اخذ في اعتباره من الخصوصيات ، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضائه عليه السلام من تتبعها ، وهكذا حال تتبع الاجماع المنقولة ، اللهم الا ان يدعى تواطؤها على الحجية ، في الجملة وانما الاختلاف في

بحجية اخبار الاحاد (فيكشف) هذا التتبع عن (رضاه عليه السلام بذلك) أي بحجية الخبر الواحد (ويقطع به) من باب الحدس ، لما عرفت من عدم حجية الاجماع من باب اللطف وعدم وجود الاجماع الدخولي . نعم يحتمل الاجماع التشرفي ، فان امثال بحر العلوم قدس سره إذا افتوا بحجية اخبار الاحاد كشف ذلك عن رضاه عليه السلام وإلازم الردع - فتأمل (أو) يقرر دعوى الاجماع التبعي بأنا نكشف رضا الامام عليه السلام (من تتبع الاجماع المنقولة على الحجية) فان كثيراً من الفقهاء ادعى الاجماع على حجية خبر الواحد ، فان من دعواهم الاجماع نكشف وجود الاجماع الكاشف عن رضاه عليه السلام .

(ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى) أي دعوى الحجية من باب التتبع للفتاوى أو للاجماعات ، وذلك (لاختلاف الفتاوى فيما اخذ في اعتباره) أي اعتبار الخبر الواحد (من الخصوصيات) فبعضهم اعتبر خبر الثقة وبعضهم اعتبر خبر العادل وهكذا (ومعه) أي مع الاختلاف ليس هناك فتوى واحدة حتى نستكشف منها رأي الامام عليه السلام ، إذ (لا مجال لتحصيل القطع برضائه عليه السلام من تتبعها) إذ الاجماع كاشف لا الفتاوى المختلفة (وهكذا حال تتبع الاجماع المنقولة) فان مدعى الاجماع ادعوه على اشياء مختلفة على شيء واحد حتى يكشف ذلك عن رضاه الامام عليه السلام .

(اللهم إلا ان يدعى تواطؤها) أي تواطء الاجماع والفتاوى (على الحجية في الجملة) فان جميعها متفقة على حجية خبر الواحد (وانما الاختلاف في

الخصوصيات المعتمدة فيها ، ولكن دون اثباته خرط القتاد .
 (ثانيها) دعوى اتفاق العلماء عملاً ، بل كافة المسلمين على العمل بالخبر
 الواحد في امورهم الشرعية كما يظهر من اخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها .

الخصوصيات المعتمدة فيها) ومثل هذا الاختلاف غير ضار بعد الاتفاق على اصل
 المطلب (ولكن دون اثباته خرط القتاد) إذ الاختلاف هنا لا يكشف عن وجود
 جامع واحد ، فان القائل بالاعم لم يعلم قوله بالاخص على تقدير بطلان الاعم ، إذ لعله
 يقول بالنفي على تقدير بطلان الاعم . لكن الانصاف انه لو قلنا بحجية الاجماع
 الحدسي كان ذلك من اظهر مقامات الاجماع .

نعم يرد عليه ما في حجية الاجماع بقول مطلق بالاضافة إلى ان الاجماع هنا
 محتمل الاستناد لا حتمال كون المدرك هو الادلة الثلاثة الاخر من الكتاب والسنة
 والعقل ، وقد تقرر في محله ان الاجماع المحتمل الاستناد غير حجة .

هذا وربما يورد على تقرير الاجماع بالوجه الثاني ، وهو تبسع الاجماع المنقولة
 بأن الذي ظفرنا عليه من الاجماع المدعاة ليس إلا في كلام الشيخ وابن طاوس
 والعلامة والمجلسي قدس سره ، ومن المعلوم ان هذا المقدار غير كاف بعد مخالفة مثل
 السيد المرتضى وغيره - فتأمل .

(ثانيها) - اي الثاني من وجوه تقرير الاجماع (دعوى اتفاق العلماء عملاً ،
 بل) دعوى اتفاق (كافة المسلمين على العمل بالخبر الواحد في امورهم الشرعية) اما
 اتفاق العلماء فانا لا نزال نراهم يأخذون بالخبر الواحد لاستنباط الحكم الشرعي في دروسهم
 ورسائلهم وكتبهم العلمية لا يستثنى عن ذلك احد منهم ، حتى ان احد لو لم يرد ذلك
 يلزم عليه ترك الاستنباط أو دعوى بعيدة ، وهي قطعية الاخبار الاحاد الواردة في
 الكتب الاربعة واما اتفاق كافة المسلمين فـ (كما يظهر من اخذ فتاوى المجتهدين
 من الناقلين لها) فان جميع المسلمين يأخذون فتاوى مجتهديهم عن الناقلين ، ومن المعلوم
 ان الناقل ليس إلا واحداً ، ومن لم يعتمد على الناقل الموثق يمد وسواسياً .

وفيه - مضافا الى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول - انه لو سلم اتفاقهم على ذلك لم يحرز انهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين او بما هم عقلاء ولو لم يلزموا بدين ، كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الامور الدينية من الامور العادية ، فيرجع الى ثالث الوجوه - وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوى الاديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة

(وفيه مضافا إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول) من اختلاف وجه عمل الفقهاء باخبار الاحاد ، فبعضهم يعملون لوجود القرآن ، وبعضهم يعملون لان اخبار الاحاد عندهم قطيعة الصدور ، وبعضهم يعملون لانهم يرون الحجية ، وبعضهم يعملون من باب الظن الانسدادي ، ومع مثل هذا الاختلاف في وجه العمل كيف يمكن ان يقال بان اجماعهم على العمل كاشف عن رأي الامام بالحجية كما هو المطلوب (انه لو سلم اتفاقهم على ذلك) العمل بما هو خبر واحد لم يفد ايضا اجماعا كاشفا اذ (لم يحرز انهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين أو بما هم عقلاء ولو لم يلزموا بدين) كما نشاهد من عمل غير المسلمين باخبار الاحاد ، فلا يكون ذلك اجماعا عمليا حتى يكشف عن رضاه الامام بذلك .

وان شئت قلت : ان الاجماع محتمل الاستناد ليس بحجة وهذا محتمل الاستناد إلى العقل فلا حجية له ، والظاهر ان عمل العلماء وسائر الناس بخبر الواحد ليس بما هم متدينون وانما بما هم عقلاء (كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الامور الدينية من الامور العادية ف) هذا ليس من الاجماع الذي هو اتفاق الفقهاء الكاشف عن رضا الامام وانما (يرجع إلى - ثالث الوجوه) التي ذكروها تقريراً للاجماع على حجية خبر الواحد (وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوى الاديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة) لوضوح ان مدار الدنيا كلها على ذلك وشذ من لا يعمل به ، بل نرى العقلاء انهم يعتمدون في اعز اشياهم وهي نفوسهم على الثقة ، فيركبون الطائرة التي يقودها ثقة عارف مع انه لو قصر لسقطت وهلكوا ، فاذا عملوا على طبق نظر الثقة

الى زماننا ولم يردع عنه نبي ولا وصى نبي، ضرورة انه لو كان لاشتهر وبان
ومن الواضح انه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيات ايضا .
ان قلت : يكفي في الردع الايات الناهية و الروايات المانعة عن
اتباع غير العلم وناهيك قوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم ، وقوله
تعالى : « ان الظن

في مثل نفوسهم فكيف لا يعملون بخبره في سائر شؤونهم . ومن المعلوم ان الامرين -
أي الاعتماد على الثقة في خبره والاعتماد عليه في سائر اعماله - من وادواحد (واستمرت)
هذه السيرة (إلى زماننا) منذ بدء الانسان (ولم يردع عنه نبي ولا وصى نبي)
من وصلت اليها اخبارهم واثارهم .

وأما نقول بعدم الردع لـ (ضرورة أنه لو كان) ردع (لاشتهر وبان)
خصوصا في مثل هذا الامر العظيم الذي يتوقف عليه مجرى الحياة (ومن الواضح
أنه) أي مثل هذا الاجماع العقلاني (يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيات
ايضاً) كما هو كاشف عن رضاه في غير الشرعيات .

وقد تبين أن هذا النحو من تقرير الاجماع يتوقف على مقدمات أربعة : الاولى
عملهم بخبر الثقة ، الثانية عدم ردع الشارع عنه ، الثالثة وجود المقتضى للردع على
تقدير عدم الحجية ، الرابعة عدم المانع عن الردع .

ولا يخفى أن تسمية هذا الدليل اجماعا إنما هو بملاحظة بناء المسلمين عملا
كما أن تسميته سيرة بملاحظة كونه دأب العقلاء (ان قلت : يكفي في الردع الايات
الناهية) عن اتباع غير العلم ، فانها كافية في الردع عن سيرة العقلاء ككفايتها في
الردع عن العمل بمطلق الظن أو القياس ، وان كانت سيرة العقلاء على العمل بهما في الجملة
(و) كذلك يمكن ان يكون رادعا (الروايات المانعة عن اتباع غير العلم) ومن المعلوم أن
خبر الواحد لا يفيد علماً (وناهيك) أي يكفيك في الردع (قوله تعالى « ولا تقف
ما ليس لك به علم ») فإنه نهى صريح عن اتباع ما ليس بعلم (وقوله تعالى « ان الظن

لا يعنى من الحق شيئاً . قلت : لا يكاد يكفي تلك الايات فى ذلك فانه مضافا الى انها وردت ارشاداً الى عدم كفاية الظن فى اصول الدين ، ولو سلم فانما المتيقن لولا انه المنصرف اليه اطلاقاً هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره حجة ،

لا يعنى من الحق شيئاً) ومن المعلوم أن الغالب افادة الخبر للظن . ومن الروايات قوله : ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم .

(قلت) : يمكن الجواب عن هذا الاشكال بوجوه ثلاثة :

الاول - انه (لا يكاد يكفي تلك الآيات) والروايات (فى ذلك) الردع عن السيرة (فانه مضافاً الى انها وردت ارشاداً الى عدم كفاية الظن فى اصول الدين) لأن موردها ردع المشركين واليهود والنصارى عن العمل على تقليد ابائهم الذى ليس مستنداً الى العلم وانما كانت ارشادية ، لان العقل مستقل بعدم جواز العمل بالظن فى اصول الدين ، اذ لما كانت الاديان والمذاهب كثيرة ومختلفة - ولو فرض عدم كثرتها كانت الاحتمالات العقلية كثيرة ومختلفة - فالعقل يلزم بالاخذ بالمتيقن المعلوم دفماً للعقاب المحتمل على تقدير غيره ودفع العقاب المحتمل لازم عقلاً كما لا يخفى .

الثاني - (ولو سلم) ان الايات الرادعة والروايات الناهية ليست مختصة بأصول الدين بل عامة تشمل فروع الدين حتى تشمل ما نحن فيه ايضاً الذى هو العمل بخبر الواحد فى فروع الدين (ف) نقول (انها المتيقن لولا انه المنصرف اليه اطلاقاً هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره حجة) إذ لو قام على اعتباره حجة كان خروجاً عن كونه ما ليس للانسان به علم وقد تقرر سابقاً أن خبر الثقة مما قام على اعتباره حجة ، وهى تلك الادلة الاربعة التى قامت على حججته ، فان مقتضى الجمع بين كلامي المولى لا تتسع غير العلم واسمع كلام فلان أنه يريد بغير العلم كلها لا يورث العلم باستثناء كلام فلان المأمور باستماعه .

لا يقال : ان التعليل فى قوله تعالى « ان الظن لا يعنى من الحق شيئاً » غير

لا يكاد يكون الردع بها الا على وجه دائر ، وذلك لان الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة ، وهو يتوقف على الردع عنها بها والا لمكانت السيرة مخصصة او مقيدة لها كما لا يخفى

قابل للاستثناء . لانا نقول : مقتضى الجمع بين الكلامين ان الظن الذي لا يستند إلى دليل لا يقين ، اما المستند فلا بأس باغوائه ، كما انه كذلك في الخارج فان العقلاء لا يرون للظن الاعتباري اثر اعم انهم يعملون بخبر الثقة - فتأمل .

الثالث - انه (لا يكاد يكون الردع بها) أي بالآيات عن السيرة العقلية (إلا على وجه دائر) يعني لو كانت الآيات رادعة عن السيرة لزم الدور (وذلك لان الردع بها) أي بالآيات (يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد اطلاقها بالسيرة) العقلية (على اعتبار خبر الثقة) فان الآيات لو كانت مخصصة أو مقيدة « بالفتح » بالسيرة لم تكن مخصصة ولا مقيدة « بالكسر » لها . والحاصل لزوم بقاء عموم الآيات واطلاقها حتى تكون صالحة للردع عن السيرة (وهو) أي عدم تخصيص عمومها وتقييد اطلاقها (يتوقف على الردع عنها) أي عن السيرة (بها) أي بالآيات (وإلا) فكن الآيات رادعة (لمكانت) السيرة (مخصصة أو مقيدة) بالكسر (لها) أي للآيات (كما لا يخفى) .

والحاصل ان كون الآيات رادعة متوقفة على بقاء عمومها وبقاء عمومها متوقف على كونها رادعة ، أو تقول رادعية الآيات متوقفة على عدم تخصيص السيرة لها وعدم تخصيص السيرة لها متوقفة على رادعيتها .

اقول : لكن لا يخفى ان هذا الاشكال في غير محله ، اذ لو كانت الآيات اظهر بالنسبة الى السيرة كانت رادعة ، وكونها رادعة تلازم عدم تخصيصها لان احدها متوقف على الاخر . ويقرب ذلك بأن السيرة كانت موجودة إلى زمان نزول الآية ، فلما نزلت الآية وكانت اظهر من السيرة لم تصلح السيرة لتخصيصها ، وانما كانت الآيات بسبب اظهر بها مخصصة للسيرة .

لا يقال : على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيارة ايضا الا على وجه دائر
فان اعتباره بها يتوقف على عدم الردع بها عنها ، وهو يتوقف على تخصيصها
بها وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها .
فانه يقال : انما يكنى في حجيتها بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض
ما يصلح لردعها كما يكنى في تخصيصها لها .

(لا يقال) : ما ذكرتم من الدور المتقدم آت فيما لو اردتم الاستناد في حجية
الخبر الواحد إلى السيارة ، و (على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيارة ايضا الا
على وجه دائر) وحيث ان الدور محال ، فلاستناد إلى السيارة في حجية الخبر الواحد
غير تام (فان اعتباره) أي الخبر (بها) أي بالسيارة (يتوقف على عدم الردع
بها) أي بالعمومات (عنها) أي عن السيارة (وهو) أي الردع بالعمومات عن
السيارة (يتوقف على تخصيصها) أي العمومات (بها) أي بالسيارة (وهو) أي
تخصيص العمومات بالسيارة (يتوقف على عدم الردع بها) أي بالعمومات (عنها)
أي عن السيارة .

وان شئت قلت : حجية الخبر بالسيارة متوقفة على عدم كون السيارة مردوعة ،
وعدم كون السيارة مردوعة متوقف على كون السيارة تخصص العمومات ، وكون
السيارة تخصص العمومات متوقف على عدم كون السيارة مردوعة .

(فانه يقال) : تمام ان حجية الخبر متوقفة على حجية السيارة لكن حجية
السيارة لا تتوقف على عدم كونها مردوعة ، وانما تتوقف على عدم علمنا بالردع وهو
حاصل بنفسه من دون توقف على شيء ، فالسيارة كانت ولم نعلم بمرذوعيتها . وحيث
ثبت ان الآيات لا تصلح رادعة - للزوم كونها رادعة للسيارة الدور ، كما تقدم بقيت
السيارة حجة ، وإلى هذا اشار بقوله : (انما يكنى في حجيتها) أي الخبر (بها)
أي بالسيارة (عدم ثبوت الردع عنها) أي عن السيارة (لعدم نهوض ما يصلح
لردعها) أي ردع السيارة (كما يكنى في تخصيصها) أي السيارة (لها) أي للعمومات

ذلك كما لا يخفى، ضرورة ان ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الاطاعة والمعصية وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها مع الموافقة ولو في صورة المخالفة للواقع يكون عقلا في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات - فافهم وتأمل .

(ذلك) أي عدم ثبوت كون السيرة مردوعة ، فاذا لم يثبت كون السيرة مردوعة افادت امرين : الاول حجية الخبر ، الثاني تخصيص عموم الايات (كما لا يخفى) بأدنى تأمل .

وقد بين المصنف ذلك - أي كفاية عدم ثبوت الردع في الاخذ بالسيرة - بأن السيرة المستمرة العقلائية حجة شرعا ما دام لم يثبت عنها الردع ، كما في مقام الاطاعة والمعصية والعقاب وما اشبهه ، فان سيرة العقلاء كلما حكمت به كان شرعا ايضا كذلك . إذا لم يثبت الردع فليكن مقامنا - الذي هو حجية الخبر بالسيرة - ايضا كذلك ، فيكون الخبر حجة للسيرة ما دام لم يثبت ردع الشارع عن السيرة .

(ضرورة ان ما جرت عليه السيرة المستمرة) عند العقلاء (في مقام الاطاعة والمعصية وفي) مقام (استحقاق العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها مع الموافقة) للامر (ولو في صورة المخالفة للواقع) بأن كان صدور الامر لعله مع انه كان مخالفا للواقع الاولى (يكون عقلا في الشرع متبعا) خبر قوله « ضرورة ان ما جرت » يعنى ان العقل يحكم بأن ما جرت عليه السيرة يكون متبعا في الاحكام الشرعية (ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه) أي اتباع ما جرت عليه السيرة (في الشرعيات) فاذا كانت هناك سيرة ولم ينهض دليل شرعي على المنع عنها أخذ بها في الشرعيات ، لان الشارع لو لم يردّها لمنع عنها ، فعدم لمنع عنها كاف في الاخذ بمقتضاها (فافهم وتأمل) حتى لا يشبه عليك الامر فتقول : فاذا يصنع الشارع إذا أراد الردع عن السيرة ، وهل يمكن ان يقول في مقام الردع عنها بأصرح من الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم ، حتى نحتاج إلى الاجابة بأن الردع لا يكون بمثل هذه العمومات

فصل

في الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية خبر الواحد :
 احدها - انه يعلم اجمالا بصدور كثير مما بأيدينا من الاخبار من الأئمة
 الاطهار بمقدار واف بمعظم الفقه ، بحيث لو علم تفصيلا ذلك المقدار لانحل
 علمنا الاجمالي بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الامارات الى العلم
 التفصيلي بالتكليف في مضامين الاخبار الصادرة المعلومة تفصيلا والشك البدوي
 في ثبوت التكليف في مورد

وانما يكون بمثل ما ردع عن القياس ، فلو أراد الشارع الردع ثم ان تكون ادلة الردع
 نصا كان يقول لا تعملوا بالخبر الواحد أو تكون اظهر من السيرة .

فصل

(في الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية خبر الواحد) وهي على ما ذكره
 المصنف « ره » هنا ثلاثة :

(احدها - انه يعلم اجمالا بصدور كثير مما بأيدينا من الاخبار ، من الأئمة
 الاطهار) لبداهة أن هذه الاخبار ليست من وضع واضع وجعل جاعل بعد هذا
 الاهتمام الشديد من ارباب الحديث وصحته ومقابلته واخذ الاجازة له ، وتلك الكمية
 الواردة الموجودة ليست قليلة وانما هي (بمقدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلا
 ذلك المقدار) الصادر قطعا (لا تحل علمنا الاجمالي بثبوت التكليف بين الروايات
 وسائر الامارات) فانا نعلم اجمالا ان بين الروايات وبين سائر الامارات كالاجمات
 والشهرات والادلة العقلية والاصول العملية تكاليف كثيرة ، فاذا حصلنا على المقدار
 المقطوع الصدور من الروايات انحل ذلك العلم الاجمالي (إلى) شيئين : الاول (العلم
 التفصيلي بالتكليف) الموجودة (في مضامين الاخبار الصادرة) عن الأئمة عليهم
 السلام (المعلومة تفصيلا و) الثاني (الشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد

سائر الامارات غير المعتمدة ، و لازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة و جواز العمل على طبق النافي منها فيما اذا لم يكن في المسألة اصل مثبت له من قاعدة الاشتغال او الاستصحاب ، بناءً على جريانه في اطراف ما علم اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها او قيام اماره معتبرة على انتقاضها فيه .

سائر الامارات غير المعتمدة ، و) من المعلوم ان (لازم ذلك) العلم الاجمالي بقبوت التكليف (لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة) للتكليف ، كالتي تقول بجرمة الحُر والزنا ووجوب الصلاة والصيام إلى غير ذلك من الاحكام التكليفية ، وانا خصصنا لزوم العمل بالاخبار المثبتة لان الاخبار على قسمين مثبتة كما ذكرنا نافية كالتي تقول بعدم لزوم الدعاء عند رؤية الهلال وعدم وجوب زيارة الحسين عليه السلام وعدم حرمة قتل الحيوان غير المودى مثلاً ، ومن المعلوم ان العلم الاجمالي بوجود تكليف انما يلزم الاحتياط بالنسبة إلى الاخبار المثبتة للتكليف ، أما بالنسبة إلى الاخبار النافية فلا شأن له بها لعدم تعلقها بالتكليف .

(و) ليس معنى ذلك حرمة العمل على طبق النافي بل القاعدة تقتضي (جواز العمل على طبق النافي منها) أي من الاخبار (فيما إذا لم يكن في المسألة) دليل آخر يثبت التكليف ، وذلك اضرورة انه لو لم يكن هناك دليل اطلاقاً على حضرشيء أو وجوب شيء لا مانع من العمل على طبق الخبر النافي للتكليف ، لانه ليس خلاف العلم الاجمالي ولا خلاف دليل معتبر . نعم لا يجوز العمل على طبق الخبر النافي فيما لو كان في مورده (اصل مثبت له) أي للتكليف (من قاعدة الاشتغال) كما لو كان علم اجمالي بالتكليف طرفه مورد لهذا الخبر النافي (أو) من (الاستصحاب) المثبت للتكليف (بناءً على جريانه) أي الاستصحاب (في اطراف ما علم اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها أو) علم بـ (قيام اماره معتبرة على انتقاضها) أي الحالة السابقة (فيه) أي في بعض الاطراف .

والا لا ختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما اذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال. وفيه انه لا يكاد ينهض على حججة الخبر بحيث يقدم تخصيصا او تقييدا او ترجيحا على غيره ،

والحاصل ان الخبر النافي لا يجوز العمل به ، إذ كان هناك دليل مثبت للتكليف سواء كان الدليل الاحتياط أو الاستصحاب ، لكن الاستصحاب انها ينافي الخبر او قلنا بجريانه في اطراف العلم الاجمال الذي انتقض الحالة السابقة في بعض اطرافه أو قام دليل معتبر على الانتقاض فانه في هذا الحال يكون اللازم اتباع الاستصحاب ولا يجوز العمل بالخبر النافي .

وانا قلنا « بناء على جريانه » الخ تنبيها إلى انه لا مانع من العمل بالخبر النافي لو لم نقل بجريان الاستصحاب في طرف العلم الاجمالي المنتقوض بعض اطرافه ، فان بعضهم ذهب إلى ان العلم الاجمالي مطلقا - ولو علم انتقاض بعض اطرافه أو قامت امارة على انتقاضه - يمنع عن جريان الاستصحاب في جميع الاطراف ، وذلك من جهة لزوم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيله .

فتحصل انه لو قلنا بجريان الاستصحاب كان المانع عن العمل بالخبر النافي احد اسرين الاشتغال والاستصحاب (وإلا) نبي على ذلك ، بل قلنا بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي مطلقا (لا ختص عدم جواز العمل على وفق) الخبر (النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال) .

هذا تمام الكلام في الدليل العقلي الاول على حججة خبر الواحد ، وحاصله العمل بالخبر من باب العلم الاجمالي باحكام في الاخبار الواردة . (وفيه انه) أي هذا الدليل العقلي لا يفيد حجة الخبر بما هو خبر بل هو عمل بالاحتياط ، فلا ينفع فيما نحن بصددده من حججة الخبر استقلا لا حتى يقيد به المطلق ويخصص به العام ، إذ (لا يكاد ينهض) هذا الدليل العقلي (على حججة الخبر بحيث يقدم) الخبر - بصيغة المجهول (تخصيصا) للعام (أو تقييدا) للمطلق (او ترجيحا على غيره) في مقام التعارض

من عموم أو اطلاق أو مثل مفهوم ، وان كان يسلم عما اورده عليه من ان لازمه الاحتياط في سائر الامارات لا في خصوص الروايات ، لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي بينهما بما علم بين الاخبار بالخصوص

(من عموم أو اطلاق أو مثل مفهوم) بيان للمقدم عليه على طريق اللف والنشر المرتب ، فان الشيء الذي هو طرف الاحتياط ليس من الظهور والقوة بقدر يقاوم الاطلاق والعموم وما يعارضه من المفهوم ونحوه .

ثم ان الشيخ المرتضى اشكل على هذا الدليل العقلي بأن لازمه الاحتياط في جميع الاخبار والامارات لا خصوص الاخبار ، إذ العلم الاجمالي بوجود أحكام فيما بأيدينا لا يختص بالأخبار ، بل العلم الاجمالي كما هو حاصل بالنسبة إلى الاخبار كذلك هو حاصل بالنسبة إلى مطلق الامارات التي منها الاخبار ، لكن المصنف بالتقريب الذي ذكره للدليل سد منفذ هذا الاشكال ، فالدليل العقلي المذكور (وان كان) يرد عليه الاشكال المتقدم لكننه (يسلم عما اورده) الشيخ « ره » (عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الامارات لا) الاحتياط (في خصوص الروايات) كما هو مفروض الكلام ، وانما قلنا بانه يسلم عن ايراد الشيخ (لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي) القائم على وجود احكام (بينهما) أي بين الامارات والاخبار (بما علم بين الاخبار بالخصوص) فانا قررنا في الدليل انه لو فرض تبين الاحكام الموجودة في الاخبار محل العلم الاجمالي إلى لم تفصيلي وإلى شك بدوي ، ومثل هذا يوجب عدم كون سائر الامارات طرفاً للعلم الاجمالي ، إذ لو كان طرفاً له لزم عدم الانحلال بحصول احكام قطعية من بين الاخبار فقط ، وحيثما كان هناك عامان اجماليان احدهما اكبر من الآخر وكان بحيث لو وجد العلوم في الأصغر ارتفع العلم لم يكن سائر الأطراف التي هي خارجة بالكبرية طرفاً للعلم الاجمالي ، بمعنى ان العلم الاجمالي الاكبر ينحل إلى العلم الاجمالي الاصغر ، فلو علمت بأني مدين إلى جمع من اهالي كربلا ثم علمت بأنه لو ارضيت جميع من في سوق القبلة مثلاً لم يكن لي علم بكوفي مديناً إلى احد محل العلم

ولو بالاجمال فتأمل جيداً (ثانيها) ما ذكره الوافية مستدلاً على حجية الأخبار الموجودة في السكتب المعتمدة للشيعه كالسكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة سيما بالاصول الضروريه كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرايطها وموانعها انما يثبت بالخبر غير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بالخبر الواحد ومن انكر فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان

الاجمالي بالنسبة إلى جميع الاهالي إلى علم اجمالي بالنسبة إلى اهالي السوق ، وهنا كذلك فان العلم الحاصل بأن الأخبار (ولو بالاجمال) موجب لانحلال العلم الاجمالي بالأكبر (فتأمل جيداً) وفي المقام تفصيل من شاءه راجع المطولات .
 (ثانيها) - أي الثاني من الوجوه العقلية التي استدلت بها لحجية خبر الواحد (ما ذكره) في كتاب (الوافية مستدلاً على حجية الأخبار الموجودة في السكتب المعتمدة للشيعه كالسكتب الأربعة) الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار (مع عمل جمع به من غير رد ظاهر) مستند إلى وجه قوى (وهو) مركب من ثلاث مقدمات : العلم بحدوث التكليف ، والعلم ببقائه ، والعلم بأن الغالب منه موجود في هذه السكتب ، فـ (انا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سيما بالاصول) أي الامهات الفرعية من التكليف (الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها) من رؤوس الاحكام المدرجة في كتب الفقهاء (مع ان جل اجزائها وشرايطها وموانعها) كالركوع والطهارة والحدث بالنسبة إلى الصلاة (انما يثبت بالخبر غير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بالخبر الواحد) والاكتفاء بالقطعيات الثابتة من الاجزاء والشرايط والموانع (ومن انكر) هذه المقدمة الثالثة وقال بأن الاكتفاء بالقطعي لا يوجب خروج هذه الحقائق عن حقائقها (فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان) أو يجهل

انتهى ، واورد عليه اولا بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره ، فاللازم حينئذ اما الاحتياط او العمل بكل ما دل على جزئية شيء او شرطيته . قلت : يمكن ان يقال ان العلم الاجمالي وان كان حاصلًا بين جميع الاخبار الا ان العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام بقدر الكفاية بين تلك الطائفة

موازين الفقه (انتهى) دليل الوافية .

(واورد عليه) والمورد الشيخ في الرسائل (اولا بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط) والموانع (بين جميع الاخبار) التي بأيدينا (لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره) من كونها في الكتب المعتمدة مع عمل جمع وعدمرد ظاهر (فاللازم حينئذ) أي حين العلم الاجمالي بوجود الاجزاء ونحوها في تمام الاخبار (اما الاحتياط) في جميع الاخبار - لا خصوص قسم منها كما ذكره - (أو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته) من الاخبار فيما لو تمذر العمل بكل الاخبار الدالة ، فيؤخذ ببعضها المظنون وكان هذه العبارة من المصنف اختصار لعبارة الشيخ في الرسائل حيث قال : فاللازم حينئذ اما الاحتياط او العمل بكل خبر دل على جزئية شيء أو شرطيته واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية أو الشرطية - انتهى . والمراد به كما في الحقائق ان العلم الاجمالي بموافقة جملة من الاخبار الدالة على الجزئية ونحوها يوجب الاحتياط بالعمل بكل خبر دل على ذلك ، ومع تعذره أو لزوم العرج يفتقل إلى الظن بالصدور (قلت : يمكن ان يقال) ان اشكال الشيخ على الوافية غير وارد ، إذ العلم اجمالي الواسع الاطراف ينحل إلى علم اجمالي تنحصر اطرافه بين الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة ، وذلك يوجب عدم لزوم العمل احتياطاً بأكثر من الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة ، فـ (ان العلم الاجمالي وان كان حاصلًا بين جميع الاخبار) التي في الكتب المعتمدة وغيرها (إلا ان العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام بقدر الكفاية ، بين تلك الطائفة) الموجودة في الكتب المعتمدة

او العلم باعتبار الطائفة كذلك بينها يوجب انحلال ذلك العلم الاجمالي وصيرورة غيره خارجا عن طرف العلم كما مرت اليه الاشارة في تقريب الوجه الاول . اللهم إلا ان يمنع عن ذلك وادعى عدم الكفاية فيما علم بصدوره او باعتباره من تلك الطائفة او ادعى العلم بصدور اخبار اخر بين غيرها فتأمل

التي عمل بها جمع من غير رد ظاهر (أو العلم باعتبار الطائفة) من الاخبار (كذلك) أي بقدر الكفاية (بينها) أي بين تلك الكتب المعتمدة (يوجب انحلال ذلك العلم الاجمالي) الواسع النطاق الذي كان اطرافه جميع الاخبار الواردة في الكتب المعتمدة وغيرها ، والظاهر عدم الفرق بين العلم بوجود الاخبار والعلم باعتبارها ، فالترديد في كلام المصنف لفظي فإنه لا يتفاوت الواقع العملي بين ان نقول علمنا بوجود خبر صادر عن الامام في غسل الجمعة ، أو نقول علمنا باعتبار خبر ورد في غسل الجمعة ، وان كان بين العلم بالصدور وبين العلم بالاعتبار - في نفسها - عموم من وجه ، لأن ما علم صدوره يمكن عدم اعتباره كما ان ما علم اعتباره يمكن عدم صدوره .

وعلى أي حال فان العلم بوجود اخبار بقدر الكفاية في الكتب المعتمدة موجب لانحلال العلم الاجمالي الذي كان يشمل هذه الاخبار وغيرها (وصيرورة غيره) أي غير ما في الكتب المعتمدة (خارجا عن طرف العلم) على نحو الشبهة البدوية (كما مرت اليه الاشارة في تقريب الوجه الاول) فراجع .

(اللهم إلا ان) يقرب ايراد الشيخ على الوافية بأن (يمنع عن ذلك) الانحلال (وادعى عدم الكفاية) بالمعلوم اجمالا (فيما علم بصدوره أو) علم (باعتباره من تلك الطائفة) الواردة في الكتب المعتمدة (أو ادعى العلم) الاجمالي (بصدور اخبار اخر بين غيرها) أي غير تلك الطائفة المدرجة في الكتب المعتمدة (فتأمل) بأنه لا وجه لهذه الدعوى ، فانا إذا راجعنا وجداننا لم نجد علما اجماليا لا يشغل بها في الكتب المعتمدة .

و ثانيا - بأن قضيته انما هو العمل بالاخبار المثبتة للجزئية او الشرطية دون الاخبار النافية لهما ، والاولى ان يورد عليه بأن قضيته انما هو الاحتياط بالاخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيهما من عموم دليل او اطلاقه لا الحجية بحيث يخص ان يقيد بالمثبت منها او يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت ، ولو كان اصلا كما لا يخفى (ثالثها) ما افاده بعض المحققين بما

(و) اورد الشيخ « ره » على الدليل الثاني الذي ذكره الوافيه لحجة الخبر الواحد (ثانيا - بأن قضيته) أي مقتضى هذا الدليل الذي يقول حججة الخبر مبتنياً على علمنا بأجزاء وشرائط وموانع (انما هو العمل بالاخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية دون الاخبار النافية لهما) إذ الدليل اوجب العمل بالاخبار ، لأنه لو لم يعمل بها لزم خروج الحقائق الثابتة شرعا كالصلاة والصيام عن كونها تلك الحقائق ، ومن المعلوم ان الاخبار النافية ليست كذلك .

(والاولى ان يورد عليه) بما تقدم في الجواب السابق (بأن قضيته) أي مقتضى هذا الدليل (انما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة) للتكليف ، فيكون العمل بالأخبار المثبتة من باب الاحتياط . وهو في الحقيقة عمل بالاحتياط لا بالاخبار ، وعليه فيكون هذا العمل الاحتياطي (فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيها من عموم دليل أو اطلاقه) قال : في الحقائق إذ مع قيام الحجة المعتبرة على نفي التكليف لا تجرى اصالة الاحتياط في العمل بالخبر المثبت له ، كما لو قامت البينة على طهارة احد اطراف الشبهة المحصورة . ثم ان هذا التقييد في كلام المصنف هو الفارق بينه وبين ايراد شيخه « ره » - انتهى (لا الحجية بحيث يخص ان يقيد بالمثبت منها أو يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت ، ولو كان) تلك الحجة (اصلا) فان الاصل مقدم عليه وحاصل كلام المصنف أن هذا الدليل اخص من المدعى (كما لا يخفى) .

(ثالثها) - أي الثالث من الوجوه العقلية التي اقيمت على حججة خبر الواحد (ما افاده بعض المحققين) وهو الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم (بما

ملخصه : انا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع الى الكتاب والسنة الى يوم القيامة فان تمكنا من الرجوع اليهما على نحو يحصل العلم بالحكم او ما يحكمه فلا بد من الرجوع اليهما كذلك ، والا فلا يحيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف ، فلو لم يتمكن من القطع بالصدور او الاعتبار فلا بد من النزول الى الظن بأحدهما ان قضية . وفيه ان قضية بقاء التكليف فعلا بالرجوع الى الاخبار الحاكية

ملخصه : انا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع الى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة ، فان تمكنا من الرجوع اليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما يحكمه (أي ما يحكم العلم - وهو الذي قام عليه معتبر - وبعبارة اخرى العلم أو العلمي) فلا بد من الرجوع اليهما كذلك (أي بالعلم أو العلمي ، اما الأول فلانه طريق ذاتي ، واما الثاني فلانه يرجع اليه (وإلا) نتمكن من الرجوع إلى الكتاب والسنة بنحو العلم أو العلمي (فلا يحيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به) أي بالحكم (في الخروج عن عهدة هذا التكليف) لان الظن هو الطريق العقلاني لدى انسداد باب العلم والعلمي (فلو لم يتمكن) الانسان في باب الرجوع إلى الكتاب والسنة (من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بد من النزول إلى الظن بأحدهما) ومن المعلوم ان الاخبار تفيد الظن فلا بد من الرجوع اليها لدى انسداد بابي العلم والعلمي .

(وفيه) انا نتساءل هل المراد من السنة في قول هذا المحقق قول المعصوم وفعله وتقريره أو المراد الحاكي عن هذه الثلاثة قطعا ، أو المراد مطلق الخبر الحاكي للسنة ولو لم يعلم المطابقة حتى تكون السنة من كلامه يراد بها الاخبار الموجودة بأيدينا ، فان كان المراد المعنى الأول فانه لا يرتبط بالخبر الواحد اطلاقا ، وان كان المراد الثاني فهو بمعزل عما نحن فيه لفرض انا لا نعلم ان هذه الاخبار الموجودة حاكية قطعية عن السنة الواقعية ، وان كان المراد الثالث - كما هو الظاهر من كلامه ففيه (ان قضية) أي مقتضى (بقاء التكليف فعلا بالرجوع إلى الاخبار الحاكية

للسنة - كما صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه زيد في علو مقامه - إنما هي الاقتصار في الرجوع الى الاخبار المتيقن الاعتبار ، فان وفي والا اضيف اليه الرجوع الى ما هو المتيقن اعتباره بالاضافة لو كان ، والا فالاحتياط بنحو عرفت لا الرجوع الى ما ظن اعتباره ، وذلك للتمكن من الرجوع علما تفصيلا او اجمالا ، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع الى ما ظن اعتباره

للسنة - كما صرح) المحقق المذكور (بأنها) أي هذه الأخبار هي (المراد منها) أي من السنة (في ذيل كلامه زيد في علو مقامه - إنما هي الاقتصار في الرجوع إلى الاخبار المتيقن الاعتبار) الذي نقطع بصدوره عن المعصوم أو ما بحكم القطع (فان وفي) هذا المقدر المتيقن الاعتبار بعلينا الذي مفاده وجوب الرجوع إلى السنة فهو (وإلا) يف هذا المقدر بعلينا (اضيف إليه) أي ذلك المقدر المتيقن الاعتبار (الرجوع إلى) جملة أخرى من الاخبار من (ما هو المتيقن اعتباره بالاضافة) كالأخبار التي اسنادها صحيحة أو موثقة وان لم نقطع بصدورها ، فانها متيقنة الاعتبار بالنسبة إلى الاخبار الضعاف وان لم تكن بمثابة القسم الاول المقطوع الصدور وهذا إنما هو فيما (لو كان) متيقن الاعتبار في الرتبة الاولى أو الثانية (وإلا) يكن متيقن الاعتبار مطلقا أو في المرتبة الثانية أو لم يف المتيقن من الاعتبارين بمقدار علمنا الذي يقول بوجوب الرجوع إلى السنة (ف) المرجع (الاحتياط) فيما بأيدينا من الاخبار (بنحو عرفت) سابقا ، وذلك لان العقل يوجب العمل بما هو المتيقن من كلام المولى حتى يصح الاستناد اليه ، فان لم يقدر فالعقل يلزم الاحتياط (لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره) فان الظن لا يفنى من الحق شيئا (ذلك للتمكن من الرجوع علما تفصيلا) انه في القدر المتيقن (أو اجمالا) إذا لم يف والامر إلى الاحتياط (فلا وجه معه) أي مع امكان الرجوع كذلك (من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره) .

هذا مع ان مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع الى السنة بذلك المعنى فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص واسع . واما الايراد عليه برجوعه اما الى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية واما الى الدليل الاول لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور اخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الاخبار ،

(هذا) كله فيما لو اراد المحقق المذكور من السنة الواجبة الرجوع اليها الاخبار الحاكية للسنة لا في الكتب (مع ان مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة بذلك المعنى) وهو الاخبار الحاكية مطلقا (فيما لم يعلم بالصدور) أي بصدورها عن المعصوم (ولا بالاعتبار) بأن لم يقم دليل قطعي على اعتبارها (بالخصوص) متعلق بالاعتبار ، انه لم يعلم اعتبارها بالخصوص مقابل اعتبارها بدليل الانسداد الاقل (واسع) خبر « ان مجال » فانه لم يقم دليل على العمل بهذه الاخبار الموجودة في الكتب ، واما قام الدليل على وجوب العمل بالسنة ، وحيث ان مفروض الكلام عدم علمنا بأن هذه الاخبار حاكية للسنة فلا ربط لاحد المقامين بالآخر .

(واما الايراد عليه) أي على دليل المحقق صاحب الحاشية بما ذكره الشيخ « ره » في الرسائل بأن هذا الدليل اما ان يكون دليل الانسداد الآتي ، واما ان يكون دليل العقل المذكور في اول الادلة العقلية ، وقد اجيب عن الثاني كما يجاب عن الاول فليس هذا دليل مستقل يحتاج الى الغاية والجواب عن ذلك (برجوعه اما الى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية) كما سيأتي تفصيله (واما إلى الدليل) العقلي (الاول لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور اخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الاخبار) .

والحاصل ان مبنى هذا الدليل ان كان هو ان نعلم بالاحكام الواقعية فيجب امتثالها فهذا راجع الى دليل الانسداد ، وان كان هو ان نعلم بصدور اخبار كثيرة عن الأئمة فيجب العمل بها فهذا راجع إلى الدليل العقلي الأول وعلى كلا التقديرين ليس هو

ففيه ان ملاكه انما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع إلى الروايات في الجملة إلى يوم القيامة - فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مراده .

فصل

في الوجوه التي اقاموها على حججة الظن وهي اربعة :
(الاول) - ان في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي او التحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم : اما

دليل مستقل (ففيه ان ملاكه) ليس احد الامرين ليرجع إلى احد الدليلين بل ملاكه (انما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع إلى الروايات) فانا نعلم انما مكلفون بالرجوع إلى هذه الروايات التي بأيدينا (في الجملة) وهذا التكليف مستمر (إلى يوم القيامة) ومن المعلوم ان هذا العلم شيء ثالث فليس علما بالأحكام الواقعية وليس علما بصدور اخبار كثيرة ، بل يمكن ان يجمل هذا العلم في المرتبة الثالثة بأن نقول انا نعلم بتكليف واقعية ونعلم ان هذه التكليف الواقعية بينت في الكتاب والاخبار الصادرة ، ونعلم بأننا مكلفون بالرجوع إلى ما بأيدينا من الاخبار .
(فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مراده) لكي يتضح لك الفرق بين دليل الانسداد والدليل العقلي الأول والدليل العقلي الثالث .

فصل

(في الوجوه التي اقاموها على حججة الظن) المطلق (وهي اربعة) على ما ذكرها المصنف هنا :

(الاول) - ان في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر (فاذا ظن المجتهد بوجوب الدماء عند رؤية الهلال فخالف ظن بالضرر المتوجه إليه من ناحية ترك الواجب ، وكذلك إذا ظن بحرمة الافيون فخالف ظن بالضرر المتوجه إليه من ناحية فعل الحرام) (ودفع الضرر المظنون لازم) بحكم العقل (اما

الصغرى فلا أن الظن بوجود شيء ما أو حرمة يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها بناءً على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، واما الكبرى فلا استقلال العقل بدفع الضرر المظنون ولو لم نقل بالتحسين والتقييح لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما

الصغرى) وهي ان مخالفة المظنون مظنة الضرر (فلا أن الظن بوجود شيء أو حرمة يلزم الظن بالعقوبة على مخالفته) فانه كما يلازم العقاب القطعي المخالفة القطعية كذلك يلازم العقاب المظنون المخالفة المظنونة (أو الظن بالمفسدة فيها) أي في المخالفة والمفسدة أمر غير العقاب ، فان مفسدة الخمر الاسكار وهو غير العقاب المترتب على شربه ، فيكون الظن بوجود شيء أو حرمة يلازم مخالفة امرين الظن بالعقاب والظن بالمفسدة ، ولكن الظن بالعقاب متفق عليه بين الجميع .

واما الظن بالمفسدة فانها هو (بناءً على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد) كما هو مبنى المدلية من الشيعة والمعتزلة . اما على مبنى الاشاعرة المنكرين لذلك فلا تلازم بين الظن بالحكم وبين الظن بالمفسدة على تقدير المخالفة . وكذلك على مبنى بعض العلماء الذين ذهبوا إلى كفاية كون المصلحة في الاوامر والنواهي بنفسها وان لم تكن في متملقاتها كذلك (واما الكبرى) وهي ان دفع الضرر المظنون واجب (فلا استقلال العقل بدفع الضرر المظنون) بل ربا يقال : انه من الفطريات فاذا ادرك الانسان الظن بالضرر سمى في الخلاص منه والفرر . ولا يخفى انه لا تنافي بين يكون من مستقلات العقل ومن الامور الفطرية ، كما ان العقل مستقل بهذا الحكم (ولو لم نقل بالتحسين والتقييح) العقلين فانه قد اختلفت المدلية والاشاعرة في انه هل للعقل التحسين والتقييح ام لا بل ذاك خاصان بالشرع ، فالمدلية ذهبوا إلى الاول والاشاعرة ذهبوا إلى الثاني ، وهذا المبحث لا يرتبط بان نحن فيه اذ رفع الضرر المظنون واجب عقلا ولو سلكنا مسلك الاشاعرة (لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه) أي حكم العقل بدفع الضرر (بها) أي بالتحسين والتقييح ، فان العقل وان لم يدرك الحسن

بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك ولو لم يستقل العقل بالتحسين والتقييح مثل الالتزام بفعل ما استقل إذا قيل باستقلاله ولذا اطبق العقلاء عليه مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقييح ،

والتقييح يدرك لزوم الفرار من الضرر كما يدرك لزوم جلب النفع (بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل) احتمالا عقلائيا ، فان العقلاء يجتنبون عن اواني عشرة إذا كان فيها اناء مسموم ، مع ان المعلوم ان كون السم في هذا الاناء المعين احتمالا في عشرة ، يعنى ان احتمال كونه مسموما واحدا واحتمال كونه غير مسموم تسعة ومع ذلك يرى العقلاء يعتمنون بهذا الاحتمال .

نعم الاحتمال الذي لا يعتني به العقلاء ، كما لو انقلبت سيارة في ضمن السيارات التي تذهب إلى بغداد في كل اسبوع لا يوجب العقل الفرار منه ، ولذا نراهم يسافرون وان كان الضرر محتملا ، وبهذا عرفت ان في مورد الضرر يعتنى باحتماله القريب ولو كان وما وغيره ظنا كما في مثال الاناء المسموم . وهذا الاعتناء من العقلاء باحتمال الضرر انما هو (بما هو كذلك) أي احتمال للضرر أو ظن له (ولو لم يستقل العقل بالتحسين والتقييح) فان باب احتمال الضرر باب وباب التحسين والتقييح باب اخر ، والزام العقل بدفع الضرر ولو لم يستقل بالتحسين والتقييح انما هو (مثل الالتزام) من العقل (بفعل ما استقل بحسنه إذا قيل باستقلاله) بالحسن فكما كان حسنا امر العقل بفعله وكما كان محتمل الضرر امر العقل باجتنابه - سواء قيل بالتحسين والتقييح العقلي ام لا - (ولذا اطبق العقلاء عليه) أي على وجوب دفع الضرر المحتمل (مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقييح) وان كان الحق انها ضروريان ، وان من انكرهما انما هو لشبهة فان العقلاء لا يكادون يشكون في ان من قتل صديقا له بلا أي جرم فعل قبيحا ومن التي الثعابين السامة على اطفال ابرياء لتهيش لحومهم فعل قبيحا - سواء كان هناك شرع ام لم يكن - ولا كلام تفصيل طويل مذكور في كتب الكلام وقد ذكرنا بعض الاستدل في القول السديد فراجع .

و الصواب في الجواب هو منع الصغرى : اما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته لعدم الملازمة بينه و العقوبة على مخالفته ، وانما الملازمة بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبة عليها لا بين مطلق المخالفة و العقوبة بنفسها ، و مجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتنجز به كي يكون مخالفته

(و) قد اجيب عن هذا الدليل بمنع الكبرى ، كما عن الحاجي قال : ان هذا الدليل مبنى على قاعدة التحسين والتنقيح العقليين ، وتلك القاعدة ممنوعة لكن حيث قد عرفت عدم ابتناء هذا الدليل على تلك القاعدة لم يصح هذا الجواب ، وعلى هذا فـ (الصواب في الجواب هو منع الصغرى) أي قوله في مخالفة ما ظنه من الحكم مظنة للضرر ، بأن نسأل هل المراد بالضرر المظنون الضرر الاخرى أي العقاب أو الضرر الديني أي المفسدة كالمسكر في الخمر ؟ فان كان المراد الضرر الاخرى فمقطع بعدم الضرر لانه من العقاب بلا بيان وقد رفع ما لا يعلمون ، وان كان المراد الضرر الديني ففيه ان الحكم لا يلازم الضرر الديني الشخصي ، ففي بعض الاحكام الواجبة اضرار شخصية كالزكاة وفي بعض الاحكام المحرمة منافع شخصية كالتقهار بالنسبة الى الرابع والربا بالنسبة الى الاخذ ، اذا فالظن بالحكم لا يلازم الظن بالضرر .

(اما العقوبة) التي هي الضرر الاخرى (فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته) وذلك (لعدم الملازمة بينه) أي بين التكليف الواقعي (و) بين (العقوبة على مخالفته) اذ ليس كل تكليف واقعي يستلزم العقاب لو خولف (وانما الملازمة بين خصوص معصيته) أي معصية ذلك التكليف (واستحقاق العقوبة عليها لا بين مطلق المخالفة و العقوبة بنفسها) أي بنفس المخالفة فاذا لم يكن تلازم بين المخالفة وبين العقوبة لم يكن تلازم بين الظن بالحكم والظن بالعقوبة (و) بهذا تبين ان (مجرد الظن به) أي بالتكليف (بدون دليل على اعتباره لا يتنجز به) أي بذلك الظن بالتكليف (كي يكون مخالفته) أي مخالفة

عصيانه . الا ان يقال : ان العقل وان لم يستقل بتنجزه بمجرد بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته الا انه لا يستقل ايضا بعدم استحقاقها معه ، فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة ، ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً لا سيما اذا كان هو العقوبة الاخرية كما لا يخفى واما المفسدة فلانها وان كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه

ذلك الظن (عصيانه) أي عصيان ذلك التكليف حتى يوجب العقوبة ويصح دعوى التلازم بين الظن بالتكليف والظن بالعقاب (إلا ان يقال) صحيح ان الظن بالتكليف لا يوجب الظن بالعقوبة . (ان العقل وان لم يستقل بتنجزه) أي تنجز التكليف (بمجرد) أي مجرد الظن (بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته) أي مخالفة ذلك المظنون (الا انه) يكون التكليف حين الظن محتملاً فيكون العقاب محتملاً ، ودفع العقاب المحتمل كدفع العقاب المظنون واجب ، فان العقل وان لم يستقل بتنجز التكليف لكنه (لا يستقل ايضا بعدم استحقاقها) أي العقوبة (معه) أي مع الظن بالتكليف (فيحتمل العقوبة حينئذ) أي حين الظن بالتكليف (على المخالفة) لذلك التكليف المظنون .

(ودعوى استقلاله) أي العقل (بدفع الضرر المشكوك كما) استقلاله بدفع الضرر (لمظنون قريبة جداً لاسيما إذا كان) الضرر (هو العقوبة الاخرية) التي لا تتحمل اطلاقاً (كما لا يخفى) . اللهم إلا ان يقال : انه لا احتمال للعقاب وان ظن الشخصي بالتكليف لان ادلة البراءة كقبسح العقاب بلا بيان ورفع ما لا يعلمون وما حجب الله عليه عن العباد فهو موضوع عنهم الى غيرها كافية في التأمين ، وان كان الانسان ظن بالتكليف فان الظن لا ينفى من الحق شيئاً .

(واما) ان كان المراد من الضرر المذكور في الصغرى القائلة بأن في مخالفة الحكم المظنون مظنة للضرر (المفسدة) الدنيوية (فـ) فيه انه غير تمام (لانها) أي المفسدة (وان كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه) أي

الا انها ليست بضرر على كل حال ، ضرورة ان كلها يوجب قبسح الفعل من
المفاسد لا يلزم ان يكون من الضرر على فاعله ، بل ربما يوجب حزاة
ومنقصة في الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه اصلا كما لا يخفى . واما
تقويت المصلحة فلا شبهة في انه ليس فيه مضرة بل ربما يكون في استيفائها
المضرة كما في الاحسان بالمال .

خالف ذلك التكليف المظنون (إلا انها ليست بضرر على كل حال) سواء كانت
شخصية تعود إلى شخص المخالف أو تعود إلى غيره .

(ضرورة ان كلها يوجب قبسح الفعل من المفاسد لا يلزم ان يكون من) اجل
(الضرر على فاعله) فان الاحكام التعريرية انما وضعت للاضرار الكامنة فيها ولا
تختص الاضرار باشخاص الفاعلين ، فكثير من الاحكام اضرارها نوعية تعود إلى
النوع ولذا حرمت ، بل ربما كانت الاحكام الضررية على النوع ذات منافع على
نفس الفاعل . فان في ترك الزكاة واكل الربا والمرفقة منافع مادية للمرتكب (بل ربما)
لا يكون هناك ضرر اصلا لاعلى الفاعل ولا على النوع ، بل الحرام (يوجب حزاة
ومنقصة في الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه اصلا) ولا على غيره ، فان
الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد ولا دليل على ان الفسدة تجب ان تكون ضرراً (كما
لا يخفى) على من تأمل .

هذا كله فيمن فعل مظنون الحرمة (واما) من ترك مظنون الوجوب حيث
ان ترك الواجب موجب للضرر لان (تقويت المصلحة ف) فيه ما تقدم في
ارتكاب مظنون الحرمة ، اذ (لا شبهة في انه ليس فيه مضرة) شخصية دائماً (بل
ربما يكون في استيفائها) أي استيفاء تلك المصلحة (المضرة) على الفاعل (كما
في الاحسان بالمال) في باب الزكاة والخمس والصدقات وما اشبهه .

نعم لو اريد بالمضرة الاعم من الشخصية والنوعية . وقيل بأن في هذه الموارد
وان لم تكن مضرة شخصية إلا ان فيها مضرات نوعية . ففيه منع الكبرى وانه

هذا مع منع كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهى عنها بل انما هي تابعة لمصالح فيها كما حققناه. وبالجملة ليست المفسدة ولا المنفعة الفائتة اللتان في الافعال وانيط بهما الاحكام بمضرة وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة او حسن ما فيه من الافعال على القول باستقلاله بذلك هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله او نفع عائد اليه ،

ليس يحكم العقل بوجود دفع الضرر النوعي المظنون .

(هذا مع) ان لنا ان نجيب بجواب آخر ، وهو (منع كون الاحكام) دائماً (تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهى عنها) فانه لا دليل على ان متعلق الحكم الايجابي يلزم ان يكون ذا مصلحة ، وان متعلق الحكم الزجري يجب ان يكون ذا مفسدة ، فان الدليل انما دل على ان الاحكام ليست اعتباطية ولم يدل على اكثر من هذا ، وليس خروجها عن الاعتباطية بكون متعلقاتها ذات مصالح ومفاسد (بل انما هي) أي الاحكام (تابعة لمصالح فيها) فيكفي ان يكون نفس الايجاب أو التحريم ذا مصلحة (كما حققناه في بعض فوائدها) وعليه فلا مضرة اصلا لا نوعية ولا شخصية ، فتحقق ان النهي يمكن ان يكون لمفسدة في المنهى عنه ، كما يمكن ان يكون لحزازة فيه أو لمصلحة في نفس النهي بلا ضرر وحزازة في المتعلق . وعليه فلا يمكن ان يقال بالنلازم بين الظن بالنهي والظن بالمفسدة . كيف والقطع بالنهي لا يلزم القطع بالمفسدة .

(وبالجملة ليست المفسدة ولا المنفعة الفائتة اللتان في الافعال) المفسدة في الحرام والمنفعة الفائتة في ترك الواجب (وانيط بها الاحكام) حتى انه لا وجوب بدون مصلحة ولا حرمة بدون مفسدة (بمضرة) خير قوله « ليست » (وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة) من النواهي (او حسن ما فيه المصلحة من الافعال) المأمور بها (على القول باستقلاله) أي العقل (بذلك) أي بالقبح والحسن (هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد اليه) بل المناط هو كونه

ولعمري هذا اوضح من ان يخفى ، فلا مجال لقاعدة رفع الضرر المظنون ههنا اصلا ، و لا استقلال للعقل لقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة او ترك ما فيه احتمال المصلحة .

ذا ضرر في الجملة ولو كان نوعيا أو نفع في الجملة ولو كان غير شخصي ، ومجرد ذلك لا يوجب التلازم بين الظن بالتكليف والظن بالضرر أو النفع .

(ولعمري هذا اوضح من ان يخفى ، فلا مجال لقاعدة رفع الضرر المظنون ههنا اصلا) حتى يقال : ان الظن بالتكليف ظن بالضرر في فعله أو تركه .

(و) ان قلت : ان الضرر محتمل ان يكون نوعيا ويحتمل ان يكون شخصيا وكما ان العقل يستقل بدفع الضرر المظنون كذلك يستقل بدفع الضرر المحتمل ، وفي فعل ما ظن حرمة تركه ما ظن وجوبه احتمال للضرر لا مكان ان يكون الضرر شخصيا ، فاذا فعله الانسان او تركه كان محتملا لتوجه ضرر شخصي اليه ، وهنا يأتي دور العقل ليقول دفع الضرر المحتمل واجب .

قلت : (لا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة او ترك ما فيه احتمال المصلحة) وما عن شيخ الطائفة « ره » من الاقدام على ما لا يؤمن فيه المفسدة كالاقدام على ما علم فيه المفسدة قببح ليس تاما ، ولذا ترى العقلاء يقدمون على مثل تلك المحتملات .

لا يقال : ان اقدامهم في محتمل المفسدة انها هو لما يقابله من احتمال النفع الذي يساويه او يكون اكثر ، وهو السر في ركوهم بالبحر مع كثرة احتمال الغرق خصوصا في الازمنة السابقة التي كانت المراكب شرعية ، فليس الاقدام لاجل عدم اعتنائهم بمحتمل المفسدة وانما هي لترجيح جانب المصلحة ، ويتلخص في انهم لا يقدمون على محتمل المفسدة بدون المقابل .

لانا نقول : هذا - وان كان كذلك - الا ان في المقام ايضا يقابل احتمال الفساد مصلحة التسهيل ، فان العقلاء يهتمون بمصلحة التسهيل اكثر من اهتمامهم

- فافهم .

(الثاني) انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح ، وفيه انه لا يكاد يلزم منه ذلك الا فيما إذا كان الاخذ بالظن

باجتنابهم محتمل المفسدة ، إذ لو لزم الاجتناب عن كل ما احتمال فيه الفساد لزم المسر العقلي ، وذلك مرغوب عنه عند العقلاء (فافهم) بأن الموارد مختلفة لديهم فلا يصح اطلاق القول بأنهم يمتنعون محتمل الفساد ، كما لا يصح اطلاق القول بانهم يجتنبون عنه ، بل لو كانت المفسدة المحتملة كبيرة لا يقدمون في الغالب ، كما لو كان هناك مرض أو تلف نفس أو ذهاب جميع المال أو ما اشبه ، بخلاف ما لو كانت صغيرة كاحتمال ذهاب شيء يسير من المال أو حمى يوم أو ما اشبه ذلك ، فاطلاق القول في كل من الجانبين غير تام .

(الثاني) - من الوجوه العقلية التي اقاموها على حججية مطلق الظن (انه) لو ظن الفقيه بالحكم - كما لو ظن بوجود الدعاء عند رؤية الهلال - كان طرف الظن وهما ، فان عدم الوجوب في المثال وهم فـ (لو لم يؤخذ بالظن) واخذ بالوهم (لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح) فاللازم الاخذ بالظن .

(وفيه) اولاً - انا لا نسلم الكبرى التي هي قولكم « ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح » إذ فيه اولاً انه ليس قبيحاً مطلقاً بل انما هو فيما لو لم يكن في طرف الوهم جهة رجحان ، ومصالحة التسهيل في اختيار كل من الراجح والمرجوح مهمة جداً ، فلا قبح في الاخذ بالوهم في قبال الظن . وثانياً - ان القبح ليس بالحد الملزم ، ألا ترى انه لو ظن ان البضاعة في هذا الدكان اجود ثم لم يشتر اعتباراً واشترى من محل كان فيه وهم الجودة لم يكن ملوماً عند العقلاء ، ولو سلمنا الكبرى لا نسلم بالملازمة بين عدم الاخذ بالظن وبين لزوم ترجيح المرجوح على الراجح ، فـ (انه لا يكاد يلزم منه) أي من عدم الاخذ بالظن (ذلك) أي ترجيح المرجوح على الراجح (الا فيما إذا) ثم هناك امران : الاول (كان الاخذ بالظن

أو بطرفه لازماً مع عدم امكان الجمع بينهما عقلاً أو عدم وجوبه شرعاً، ليدور الامر بين ترجيحه أو ترجيح طرفه، و لا يكاد يدور الامر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد والا كان اللازم هو الرجوع الى العلم أو العلى أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الاشخاص

أو بطرفه (الذي هو الوهم) (لازماً) إذ لو لم يلزم الاخذ بأحدهما لم يكن مجال للدوران حتى يحتم العقل الظن ترجيحاً على الوهم . الثاني (مع عدم امكان الجمع بينهما عقلاً) كما لو حلف بأن يكون يوم عرفه في كربلاء أو في مكة وكان يظن ان الحلف للاول فانه لا يمكن الجمع بين الأمر عقلاً (أو عدم وجوبه) أي الجمع (شرعاً) كما لو دل الدليل على انه لا يجب في اليوم اكثر من صلاة ثم شك في أنه هل تجب الصلاة قصرأ أو تماماً وظن بالاول (ليدور الأمر بين ترجيحه) أي الظن (أو ترجيح طرفه) الذي هو الوهم ، فانه لو امكن الجمع لم يلزم احد الأمرين حتى يلزم ترجيح المرجوح على الراجح .

(و) لكن لا يتم الامران أي (لا يكاد) يلزم الاخذ بالظن أو طرفه ولا (يدور الامر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد) التي هي علمنا ببقاء التكليف وعدم وجود العلم والعلمي بقدر الكافي بمعظم الاحكام ، وزوم العسر والحرج من الرجوع إلى الاحتياط ، وزوم الخروج من الدين على تقدير الرجوع إلى البراءة ، فاذا تمت هذه المقدمات كان اللازم الرجوع إلى الظن أو الوهم .

وبهذا تحقق أن هذا الدليل الثاني ليس دليلاً مستقلاً وانما هو تقرير لجزء من دليل الانسداد الآتي (وإلا) تم مقدمات الانسداد لم يكن الامر دائراً بين الظن والوهم بل (كان اللازم هو) عدم أي تكليف لو لم تم المقدمة الاولى أو (الرجوع إلى العلم أو العلمي) لو لم تم المقدمة الثانية (أو) الرجوع إلى (الاحتياط) لو لم تم المقدمة الثالثة (أو) الرجوع إلى (البراءة) لو لم تم المقدمة الرابعة (أو غيرهما) من الرجوع إلى فتوى الفقيه أو التبعض (على حسب اختلاف الاشخاص

أو الاحوال في اختلاف المقدمات على ما ستطلع على حقيقة الحال .
 (والثالث) ما عن السيد الطباطبائي قدس سره : من انه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك ما يحتمل الحرمة كذلك ، لكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله لانه عسر اكيد وحرج شديد ، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات ، لأن الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات

أو الاحوال في اختلاف المقدمات) فان بعضها تم بالنسبة إلى بعض ولا تم بالنسبة إلى بعض اخر (على ما ستطلع على حقيقة الحال) وتفصيل ذلك في الرابع من الوجوه انشاء الله تعالى .

(الثالث) - من الوجوه العقلية التي اقاموها على حجية مطلق الظن (ما عن السيد) مهدي بحر العلوم (الطباطبائي قدس سره : من انه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات) أي المظنونات والمشكوكات والموهومات (ومقتضى ذلك) العلم الاجمالي بوجود الاحكام الكثيرة في المشتبهات (وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك ما يحتمل الحرمة كذلك) أي موهوما لانه مقتضى العلم الاجمالي (لكن مقتضى قاعدة نفي الحرج) كقوله تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج » (عدم وجوب ذلك كله) أي عدم وجوب الاتيان بجميع الاطراف المظنونة والمشكوكة والموهومة (لانه عسر اكيد وحرج شديد ، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط) في اطراف العلم الاجمالي (وانتفاء الحرج) المستتر من العمل بجميع الاطراف (العمل بالاحتياط في المظنونات) فلنأ بالوجوب أو الحرمة (دون المشكوكات والموهومات لان) العكس ترجيح المرجوح على الراجح و (الجزم على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات

والموهومات باطل اجماعا . ولا يخفى ما فيه من القدر والفساد ، فانه بعض مقدمات دليل الانسداد ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته ، ومعه لا يكون دليلا اخر بل ذاك الدليل

(الرابع) دليل الانسداد وهو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية حكومة او كشفا على ما تعرف،

والموهومات باطل اجماعا .

ولا يخفى انه لا يرد ان المشكوك لا يمكن جمعه مع المظنون والموهوم ، لان الجعم بالنسبة إلى المتعلقات المختلفة ممكن كأن يشك في حلية التبن وحرمة ويظن وجوب الداء عند رؤية الهلال . نعم بالنسبة إلى متعلق واحد محال إلا بالنسبة إلى افراد متعددة أو ازمان مختلفة .

(ولا يخفى ما فيه من القدر والفساد ، فانه بعض مقدمات دليل الانسداد ولا يكاد ينتج) هذا البعض (بدون سائر مقدماته ، ومعه) أي مع ضم سائر المقدمات (لا يكون) هذا الدليل (دليلا آخر بل) يكون هذا (ذاك الدليل) أي دليل الانسداد (الرابع) من الوجوه العقلية التي اقاموها لحجية الظن المطلق (دليل الانسداد) وسمى بهذا الاسم اخذاً من مقدمته الثانية التي هي عبارة عن انسداد باب العلم والعلمى بالاحكام (وهو مؤلف من مقدمات) خمسة على ما ذكرها المصنف (يستقل العقل مع تحققها) أي تحقق تلك المقدمات وثبوتها (بكفاية الاطاعة الظنية) في مقام امتثال اوامر الشرع .

ثم انه قد يقال : ان نتيجة مقدمات الانسداد كون العقل يحكم (حكومة) بكون الظن حجة من غير مدخلية للشرع ، فكما يحكم العقل بحجية القطع في حال الافتتاح كذلك يحكم بحجية الظن في حال الانسداد . وقد يقال : ان النتيجة كون العقل يكشف ان الشارع جعل الظن حجة في هذا الظرف ، وهذا ما اشار اليه بقوله : (او كشفا) وتفرق النتيجة على تقدير الحكومة من النتيجة على تقدير الكشف (على ما تعرف)

ولا يكاد يستقل بها بدونها وهي خمسة : اولها - انه يعلم اجمالا بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة . ثانيها - انه قد انسد باب العلم والعلمى الى كثير منها ثالثها - انه لا يجوز لنا اهمالها وعدم التعرض لامثالها اصلا . رابعها - انه لا يجب علينا الاحتياط في اطراف علمنا بل لا يجوز في الجملة كما لا يجوز الرجوع الى الاصل في المسألة من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط ولا الى فتوى العالم بحكمها ،

انشاء الله تعالى (ولا يكاد يستقل) العقل (بها) أي بكفاية الاطاعة الظنية (بدونها) أي بدون المقدمات المذكورة (وهي خمسة) على ما ذكرها المصنف وان اسقط عنها المقدمة الاولى في الرسائل لبداهتها :

(اولها - انه يعلم اجمالا بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة) والمراد بهذه المقدمة الثبوت في الجملة لا الثبوت علينا ، حتى لا تكون مع المقدمة الثالثة وهي عدم جواز اهمالها تكراراً .

(ثانيها - أنه قد انسد علينا باب العلم والعلمى إلى كثير منها) بأن لم نعلم تلك الاحكام ولا قام عليها دليل معتبر ينتهي إلى العلم ، كأن نعلم ان قول زرارة حجة ثم يخبرنا زرارة بشيء ، فان خبر زرارة علمى وليس بعلم - أي منسوب إلى العلم - .

(ثالثها - انه لا يجوز لنا اهمالها) أي ترك تلك الاحكام التي انسد باب العلم والعلمى اليها (وعدم التعرض لامثالها اصلا) فان في ذلك لزوم الخروج عن الدين .

(رابعها - انه لا يجب علينا الاحتياط في اطراف علمنا) الاجمالي (بل لا يجوز في الجملة) إلى حد الاختلال بالنظام والهرج والمرج (كما لا يجوز) في مورد تلك الاحكام (الرجوع إلى الاصل) العملي (في المسألة من استصحاب) فيما كان له حالة سابقة (وتخيير) في مورد دوران الامر بين المحذرين (وبراءة) في مورد الشك الابتدائي (واحتياط) في اطراف العلم الاجمالي (ولا) يجوز لنا الرجوع في المسألة (إلى فتوى العالم بحكمها) سواء كان انسدادها ام انفتاحها .

خامسها - انه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا ، فيستقل العقل حينئذ بلزوم الاطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة والالزم - بعد انسداد باب العلم والعلمى بها - إما إهمالها وإما لزوم الاحتياط في اطرافها ، واما الرجوع الى الأصل الجارى في كل مسألة مع قطع النظر عن العلم بها او التقليد فيها او الاكتفاء بالاطاعة الشككية او الوهمية مع التمكن من الظنية والفرض بطلان كل واحد منها .

(خامسها - انه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا) لا يأمر به شرع ولا يحكم به عقل (فيستقل العقل حينئذ) أي حين تمام المقدمات (بلزوم الاطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة وإلا) تجب الاطاعة الظنية حينئذ (لزوم - بعد انسداد باب العلم والعلمى بها - إما إهمالها) وهو مستلزم للخروج عن الدين (وإما لزوم الاحتياط في اطرافها) وهو مستلزم للعسر والحرج والاختلال للنظام (وإما الرجوع إلى الأصل الجارى في كل مسألة مع قطع النظر عن العلم) الاجمالي العام (بها) والعلم الاجمالي مانع عن ذلك عقلا ونقلًا (أو التقليد فيها) وذلك لا يجوز للمجتهد (أو الاكتفاء بالاطاعة الشككية أو الوهمية مع التمكن من) الاطاعة (الظنية) وهو ترجيح للمرجوح على الراجح (والفرض بطلان كل واحد منها) كما عرفت ، فلا يحصى عن الاطاعة الظنية . هذا مجمل دليل الانسداد المقتضى لحجية الظن في الجملة .

ثم لا يخفى انه فرق بين الاحتياط العام في جميع اطراف المسائل والبراءة العامة في الجميع ، وبين الاحتياط الخاص والبراءة الخاصة في خصوص المسألة المتبلى بها . مثلا قد نقول ان كل مشكوك ومظنون وموهوم يجب العمل به أو يجري البراءة عنه ، وقد نقول انه لو شك في ان التبغ حرام ام لا تجرى الاستصحاب لو كانت له حالة سابقة او نحتاج بعدم الاستعمال ، أو تجرى البراءة فنقول بحليته ، ولذا جعل المصنف الاحتياط الخاص شقا للاحتياط العام في الرابعة من المقدمات .

إذا عرفت حال المقدمات في الجملة فلنشرع في تفصيل ذلك ، وهو انه هل تحقق

(أما المقدمة الأولى) فهمى وإن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الاجمالي بما في الاخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام التي تكون فيما بأيدينا من الروايات في الكتب المعتمدة، ومعه لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات، وهو غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الاختلال ولا اجماع على عدم وجوبه، ولو سلم اجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال

هذه المقدمات حتى تنتج حجية الظن المطلق أم لا فنقول :

(أما المقدمة الأولى) وهي علمنا الاجمالي بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة (فهمى وإن كانت بديهية) لا تحتاج إلى الاستدلال (إلا أنه قد عرفت) في الدليل الأول من الأدلة العقلية (انحلال العلم الاجمالي) إلى يقين تفصيلي (بما في الاخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام التي تكون فيما بأيدينا من الروايات في الكتب المعتمدة) وإلى شك بدوى فيما غير الاخبار (ومعه) أي مع هذا الانحلال (لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات) إذ العلم الاجمالي المنحل يقتضي العمل بها في الروايات، ولو لم نميز الصحيح منها عن السقيم حتى ينحل العلم الاجمالي نهائياً يلزم الاحتياط في تمام اطراف العلم المتعلق بخصوص الروايات.

(و) إن قلت: إن هذا الانحلال غير مفيد، فإن المانع الذي كان من العمل بالاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الكبيرات في العمل بالاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الصغير الذي تعلق بالروايات. هذا مضافاً إلى اجماع على عدم الاحتياط.

قلت: ليس كذلك لأن المانع في العلم الاجمالي الكبير هو العسر والاختلال (وهو) أي الاحتياط في اطراف الروايات (غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الاختلال) لبداهة أن الروايات منحصرة، فالعمل بها لا يلزم اختلالاً أو عسراً (ولا اجماع على عدم وجوبه) فإن كثيراً من الفقهاء لم يتعرضوا لهذه المسألة أصلاً فكيف يمكن دعوى اجماع (ولو سلم اجماع على عدم وجوبه) أي الاحتياط (لو لم يكن هناك انحلال) بل بقي العلم الاجمالي الواسع بحاله.

(واما المقدمة الثانية) أما بالنسبة الى العلم فهى بالنسبة الى أمثال زمانينة وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد ، وأما بالنسبة الى العلمى فالظاهر انها غير ثابتة ، لما عرفت من نهوض الادلة على حججة خبر يوثق بصدقه ، وهو - بحمد الله - واف بمعظم الفقه لا سيما بضميمة ما علم تفصيلا منها كما لا يخفى .

هذا مضافا إلى الاجماع لو كان فهو محتمل الاستناد ، وقد تقرر في مبحث الاجماع ان محتمل الاستناد منه غير حجة . وعلى هذا فلا يبقى مجال للعمل بالظن فيسقط دليل الانسداد كما لا يخفى . بل يمكن ان يقال : ان العلم الاجمالي يمكن تقليصه إلى خصوص الاخبار المعتبرة ، فان الانصاف انه لا علم لنا فوق ذلك ، ومن البديهي ان الاحتياط في هذه الطائفة من الاخبار لا يستلزم عسراً اطلاقاً وان احتتمل لزومه في الاحتياط في جميع الاخبار ، فان ضم القطعيات من الاحكام إلى هذه الاخبار المعتبرة كافية في انحلال العلم الاجمالي بلا شبهة .

(واما المقدمة الثانية) وهى انسداد باب العلم والعلمى إلى كثير من الاحكام (أما بالنسبة إلى العلم فهى بالنسبة إلى أمثال زماننا) البعيدة عن عصر صدور الروايات (بينة وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد) وان جهل ذلك غير ذلك بل ظن الاحكام كلها معلومة (وأما بالنسبة إلى العلمى) أي انسداد باب العلمى (فالظاهر انها) أي هذه المقدمة (غير ثابتة) بل لدينا قدر الكفاية من الادلة المعتبرة (لما عرفت) في مبحث الخبر الواحد (من نهوض الادلة) العقلية والنقلية (على حججة خبر يوثق بصدقه وهو - بحمد الله - واف بمعظم الفقه) وفى البقية لو جرت البراءة أو الاحتياط او ما اشبه لا يلزم محذور اصلاً (لا سيما بضميمة ما علم تفصيلا منها) أي من الاخبار القطعية والضرورات والاجماع ونحوها (كما لا يخفى) بأذنى تأمل ، اذاً فالمقدمة الثابتة ايضا غير ثابتة فلا تثبت حججة الظن المطلق .

(وإما الثالثة) فهي قطعية ولو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزاً مطلقاً أو فيما جاز أو وجب الاقتحام في بعض اطرافه كما في المقام حسب ما يأتي، وذلك لأن إهمال معظم الاحكام وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً ومما يلزم تركه اجماعاً،

(وإما) المقدمة (الثالثة) وهي عدم جواز إهمال تلك الاحكام المعلومه اجمالاً (فهي قطعية) لأن من ضروريات الشرع أن الشارع اراد الاحكام ولم يرض باهمالها وتركها . ثم انه اختلف في باب العلم الاجمالي فبعض قالوا بعدم كونه منجزاً مطلقاً فيجوز ارتكاب جميع الاطراف، وبعض قالوا بجواز ارتكاب ما عدا المقدار المعلوم اجمالاً فلو اشتبه إناء حرام في عشرة أواني قال الاولون بجواز ارتكاب جميع تلك الأواني تدريجاً ، وقال الآخرون بجواز ارتكاب تسعة منها والمشهور قالوا بعدم جواز ارتكاب أي واحد منها إلا إذا كان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء أو مضطراً اليه ، فيجوز ارتكابه . إذا عرفت هذا قلنا : لا تتوقف المقدمة الثالثة المذكورة على ان نذهب إلى مقالة المشهور في تنجيز العلم الاجمالي الا بالنسبة الى جميع الأطراف بل بعدم جواز إهمال تلك الاحكام قطعية ضرورية (ولو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزاً مطلقاً) بل يجوز ارتكاب جميع اطرافه أو بعضه سواء في حال الاضطرار ام لا (أو) لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزاً (فيما جاز أو وجب الاقتحام في بعض اطرافه) للاضطرار ونحوه (كما في المقام) حيث يجب الاقتحام حتى لا ينحل النظام (حسب ما يأتي) في تنبيهات العلم الاجمالي بأن الدليل إذا قام على جواز الاقدام في بعض اطرافه لم يجب الاحتياط عقلاً في الباقي . لانه إذا جاز بعض الاطراف كان التكليف بالنسبة إلى الباقي مشكوكاً ، ومع الشك لا يكون تكليف إذ يكون ذلك من العقاب بلا بيان .

(وذلك) الذي ذكرنا - من كون المقدمة الثالثة قطعية وإن لم نقل بتنجيز العلم الاجمالي - (لان إهمال معظم الاحكام) بترك واجبات كثيرة (وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً ومما يلزم تركه اجماعاً) بل ضرورة

ان قلت : اذا لم يكن العلم بها منجزاً لها للزوم الاقتحام في بعض الاطراف - كما اشير اليه - فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الاطراف حينئذ على تقدير المصادفة الا عقاباً بلا بيان ، والمؤاخذة عليها الامواخذة بلا برهان . قلت : هذا انما يلزم لو لم يعلم ايجاب الاحتياط وقد علم به بنحو اللهم حيث علم اهتمام

وبعد هذا الاجماع والضرورة لا مجال للقول بأنه لا محذور في ترك العمل بتلك الاحكام بعد عدم لزومه الكفر ، فان مخالفة الضروري من الدين كفر مضافاً إلى ان المحذور ليس الكفر فقط .

(ان قلت :) قوام هذه المقدمة العلم الاجمالي لانه هو الذي يمنع من اهمال تلك الاحكام ، وحيث ثبت عدم تنجيز العلم الاجمالي لا يبقى مجال لهذه المقدمة الثالثة فانه (إذا لم يكن العلم بها) أي بتلك الاحكام (منجزاً لها) بحيث يجب موافقتها (للزوم الاقتحام في بعض الاطراف) المعلومة اجمالاً - وهذا علة لعدم التنجيز - (كما اشير اليه) بأنه مهنا جاز الاقتحام في بعض الاطراف لم يكن العلم منجزاً (فهل كان العقاب في سائر الاطراف حينئذ) أي حين جاز الاقتحام في البعض (على تقدير المصادفة) لتلك الاطراف الباقية (الا عقاباً بلا بيان ، والمؤاخذة عليها الامواخذة بلا برهان) فاذا منقط العلم الاجمالي عن التنجيز ولم يكن هناك دليل على التكليف غيره لم يكن بأس بارتكاب جميع الاطراف ، أما بعضها فلعدم تنجزها للزوم الاختلال ، وأما الباقي فلأن العلم بالنسبة اليه ينقلب شكاً ولا يجب متابعة الشك .

(قلت : هذا) الذي ذكرتم من عدم تنجيز العلم الاجمالي لو جاز الاقتحام في بعض الاطراف (انما يلزم لو لم يعلم) من دليل خارج (ايجاب الاحتياط) مطلقاً ولو جاز الاقتحام في بعض الاطراف (وقد علم به) أي بايجاب الاحتياط في مقامنا هذا من دليلين :

الاول - (بنحو اللهم) أي استكشاف المعلول من العلة (حيث علم اهتمام

الشارع بمراعات تكاليفه بحيث ينافيه عدم ايجابه الاحتياط الواجب للزوم المراعات ولو كان بالالتزام ببعض المحتملات ، مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال في هذا الحال وانه مرغوب عنه شرعا قطعا . واما مع استكشافه فلا يكون المؤاخذه والعقاب حينئذ بلا بيان وبلا برهان كما حققناه في البحث وغيره . (واما المقدمة الرابعة) فهي بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام ، واما فيما لا يوجب فمحل نظر بل منع

الشارع بمراعات تكاليفه) وهذا الاهتمام المعلوم علة للاحتياط فالاحتياط معلوم وهو مكشوف عن العلم بعلمته فقد اهتم الشارع بالاحكام (بحيث ينافيه) أي ينافي هذا الاهتمام (عدم ايجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعات) للتكاليف (ولو كان بالالتزام ببعض المحتملات) والحاصل انه لا ينافي عدم التنجيز مطلقا مع ما ذكرناهنا من التنجيز لانه لدليل خارجي وهو علمنا باهتمام الشارع بأحكامه .

الثاني - ما اشار اليه بقوله : (مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال في هذا الحال) أي حال جواز ارتكاب بعض الاطراف للاضطرار ونحوه (وانه مرغوب عنه شرعا قطعا) اذ نستكشف من هذا الاجماع ان الشارع لا يرضى بترك سائر الاطراف (واما مع استكشافه فلا يكون المؤاخذه والعقاب حينئذ) أي حين الاستكشاف (بلا بيان وبلا برهان كما حققناه في البحث وغيره) وبهذا كله تبين تمامية المقدمة الثالثة ، فن ناحيتها لا يرد اشكال على دليل الانسداد .

(واما المقدمة الرابعة) وهي عدم وجوب الاحتياط أو جوازه وعدم جواز الرجوع إلى الاصول العملية (فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام) في جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات (بلا كلام فيما يوجب) مقدار (عسره) أي عسر ذلك الاحتياط (اختلال النظام) فان الادلة الاربعه دلت على عدم جواز اختلال النظام (واما) الاحتياط (فيما لا يوجب) اختلالا وانما يسبب عسراً (فمحل نظر بل منع) .

توضيحه : انه قد اختلف في ادلة الضرر والجرح إلى ثلاثة اقوال :

« الاول » ما اختاره شيخنا المرتضى من ان المراد من لا حرج عدم جعل

الحكم الحرجي .

« الثاني » ما اختاره المصنف من ان المراد من لا حرج ان الموضوع المستلزم

للحرج غير معمول ، ويظهر الفرق في انه لو لم يكن موضوع حرجي بنفسه لكانه

صار مجهولاً ووجب الاحتياط في اطرافه الحرج ، كان الاحتياط على مذاق الشيخ غير

معمول لانه قال بعدم جعل حكم حرجي ، وذلك بخلاف المصنف ، فانه يرى وجوب

الاحتياط لان الموضوع المجهول ليس في نفسه حرجياً وانما اوجب الجهل به الاحتياط

وهذا الكلام يجري بعينه بالنسبة إلى ادلة الضرر ، فلو كان الموضوع ضررياً - كما لو

كان الماء مضرراً كان الوضوء مرفوعاً على كلا القولين ، ام لو لم يكن الماء مضرراً وانما

اشتبه الماء المطلق بالمضاف بحيث كان تعدد الوضوء ضرراً - فعلى مبنى الشيخ لا يجب

الوضوء لان الشارع لم يجعل حكماً يتولد منه الضرر ولو بواسطة خارجية كالجهل في

المقام ، وعلى مبنى المصنف يجب الوضوء لان الوضوء بالماء المطلق ليس ضرورياً فهو معمول

شرعاً ، وتوليد الضرر من الجهل ليس مرتباً بالشارع حتى يرفع حكمه .

« الثالث » ما اختاره غير واحد من التفصيل بين الضرر والجرح بأن ظاهر ادلة

العسر ما اختاره الشيخ وظاهر ادلة الضرر ما اختاره المصنف ، لكن الانصاف ان

الظاهر مقالة الشيخ ، فان الاستفادة من الادلة في البابين هو عدم ايجاب الشارع ما

يسبب ضرراً أو حرجاً على المكلف ولو كان بواسطة . فان من الايقاع في الضرر .

والحرج . ألا ترى ان المولى لو قال لعبده : « لست اريد منك ما يشق عليك » ثم كلفه

بتكليف اورث المشقة إما بنفسه - كما لو كلفه السير فرسخين مشياً - وإما بواسطة - كما

لو كلفه الاتيان باناء ماء - لكانه اشتبه فيما ههنا وما على رأس فرسخين مما يستلزم

المشي لم ير العرف فرقاً بين الامرين ، فان المشقة في الصورة الثانية لم تكن على العبد

لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والجرح على قاعدة الاحتياط ، وذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفي الضرر و العسر من ان التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف او الوضع المتعلقين بمايعمهما هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما ، فلا يكون له

لو لم يأمره المولى باتيان الماء خصوصا ، وان الحكم بالرفع امتناني فلا يفرق فيه الامران وكيف كان فعلى ما اختاره المصنف من استظهار كون قاعدتي الحرج والضرر انما هما بالنسبة إلى ما كان نفس الموضوع حرجياً أو ضررياً ، فعدم وجوب الاحتياط في الاطراف - بما لا يبلغ الاخلال - محل نظر بل منع (لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والجرح على قاعدة الاحتياط) وان كانت القاعدة حاكمة على الادلة الاولية فالوضوء إذا صار عسرأ كان مرفوعا بالقاعدة ، أما الوضوء إذا لم يكن ضروريا وانما توجه الضرر من تكراره في صورة الجهل بالماء في البين فان قاعدة الضرر لا ترفع وجوب مثل هذا الوضوء .

(وذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفي الضرر و) نفي (العسر من ان التوفيق بين دليلها) أي دليل الضرر والعسر (ودليل التكليف أو الوضع) كدليل الوضوء أو دليل انعقاد البيع (المتعلقين بمايعمهما) أي يعم الضرر والعسر ، فان دليل الوضوء ودليل انعقاد البيع يقول تَوْضُأً وينعقد البيع سواء كان ضروريا أم لا ، ودليل نفي الضرر والعسر يقول لا ضرر ولا عسر سواء كان في الوضوء أو البيع أو غيرها ، فالتوفيق بين هاتين الطائفتين من الادلة (هو نفيها) أي نفي التكليف والوضوء فلا وضوء ولا انعقاد للبيع (عنها) أي عن الضرر والعسر ، أي لا تكليف ولا وضوء في مورد الضرر والعسر (بلسان نفيها) أي نفي الضرر والعسر ، فقد نفي الشارع التكليف والوضوء وليكن بلسان انه لا ضرر ولا عسر ، فلم يقل لا وضوء ولا انعقاد للبيع بل قال لا ضرر ولا عسر .

والحاصل انه من قبيل نفي الحكم ولكن بلسان نفي الموضوع (فلا يكون له)

حكومة على الاحتياط العسر اذا كان بحكم العقل لعدم العسر في متعلق التكليف وانما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً . نعم لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر كما قيل لسكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط لان العسر حينئذ يكون من قبل التكليف المجهولة ، فتكون منفية بنفيه . و لا يخفى انه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الاطراف بعد رفع اليد

أي لدليل نفي الضرر والعسر (حكومة على الاحتياط العسر إذا كان) هذا العسر (بحكم العقل) كما فيما نحن فيه ، فان التكليف الاولية الشرعية ليست عسرة وانما نشأ العسر عن اشتباه تلك التكليف في المظنونات والموهومات والمشكوكات فلارفع (لعدم العسر في متعلق التكليف ، وانما هو) أي العسر (في الجمع بين محتملاته احتياطاً) وذلك مما لا يرتبط بالمولى .

(نعم لو كان معناه) أي معنى ما دل على نفي الضرر والعسر (نفي الحكم الناشئ من قبله العسر كما قيل) والقائل هو شيخنا المرتضى « ره » كما تقدم ، فلا تكليف عسرى في الشرع سواء كان عسراً أو صار سبباً للعسر (لسكانت قاعدة نفيه) أي نفي الضرر والعسر (محكمة على قاعدة الاحتياط) كما انها محكمة على الادلة الاولية (لان العسر حينئذ) أي حين لزوم الاحتياط (يكون من قبل التكليف المجهولة فتكون) أي التكليف المجهولة (منفية بنفيه) أي بنفي العسر فقول لا عسر بمنزلة أن يقول « لا تكليف مجهولة » .

(و) حيث ان الشيخ « ره » قال بطلان الاحتياط التام لكونه عسراً ومع ذلك قال بتأثير العلم الاجمالي في الباقي اورد عليه المصنف : بأنه لو جاز ارتكاب بعض الأطراف لم يكن وجه للاحتياط في الباقي ، إذ العلم الاجمالي ارتفع ولا دليل غيره ، فانه (لا يخفى انه على هذا) الذي ذكره الشيخ من حكومة ادلة الحرج على الاحتياط (لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الاطراف بعد رفع اليد

عن الاحتياط في تمامها ، بل لا بد من دعوى وجوبه شرعاً كما اشرنا اليه في بيان المقدمة الثالثة - فافهم وتأمل جيداً ، واما الرجوع الى الاصول فبالنسبة للاصول المثبتة من احتياط او استصحاب مثبت للتكليف ، فلا مانع عن اجرائها عقلاً مع حكم العقل وعموم النقل . هذا

عن الاحتياط في تمامها) أي تمام الاطراف ، وانا رفع اليد لما تقدم من لزوم العسر والجرح (بل لا بد من دعوى وجوبه) أي الاحتياط في الباقي (شرعاً) من باب ان الشارع لا يرضى باهمال احكامه ، أو من جهة قيام الاجماع على ذلك لان جهة العلم الاجمالي (كما اشرنا اليه في بيان المقدمة الثالثة - فافهم وتأمل جيداً) .

لكن ربما يقال ان الاشكال ليس وارداً على الشيخ ، بتقريب أنه هل تنافي فعلية الاحكام الواقعية مع الاذن في ارتكاب بعض الاطراف ام لا تنافي ، فان نافيت بحيث ان الاذن في بعض الاطراف يكشف عن عدم الفعلية لم يكن الاجماع منتجاً في اثبات الفعلية ، وكذا غير الاجماع من سائر الادلة ، إذ كيف يمكن اثبات المنافي بالاجماع أو نحوه ، وان لم تكن فعلية الاحكام منافية مع الاذن لم يكن الاذن في بعض الاطراف للعسر كاشفاً عن عدم الفعلية ولم نحتاج في اثباتها الى دليل آخر - فتأمل .

(و) حيث فرغنا من الجزء الاول من المقدمة الرابعة القائمة بعدم جواز الاحتياط في الاطراف ولا الرجوع إلى الاصول نشرع في الجزء الثاني وهو عدم الرجوع إلى الاصول العملية في اطراف العلم الاجمالي ، فنقول : (اما الرجوع إلى الاصول) العملية من براءة واحتياط واستصحاب (فبالنسبة للاصول المثبتة) للتكليف (من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف ، فلا مانع عن اجرائها) أي تلك الاصول (عقلاً مع حكم العقل وعموم النقل) ولا تصل النوبة إلى الظن ، كيف ومرتبة الظن متأخرة عن مرتبة العلم والعلمى والاصول بين علم وعلمى .

(هذا) ولكن قد يقال : انه لا يجوز اجراء الاستصحاب المثبت للتكليف في المقام ، لان ذلك موجب للتناقض . بيان ذلك : انه لا يجوز اجراء الاستصحاب

في اطراف العلم الاجمالي مطلقا لاستزامة التناقض ، فلو تفجس احد الانائين الطاهرين
 مردداً بينهما لم يجوز اجراء استصحاب الطهارة ، اذ جريان الاستصحاب في الطرفين
 مستلزم للمناقضة مع ذلك العلم الاجمالي ، فان مقتضى الاستصحاب طهارتها
 ومقتضى العلم بنجاسة احدها ، وذلك تناقض ظاهر . بالاضافة إلى ان شمول
 دليل الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالي مستلزم للتناقض في اطراف دليل الاستصحاب
 الذي هو قوله عليه السلام « لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين مثله »
 فان لا تنقض يقول احكام بطهارة الاطراف حتى لا تنقض علمك السابق بالطهارة
 بسبب شكك اللاحق ، اذ كل واحد من الانائين معلوم الطهارة سابقاً مشكوك النجاسة
 فعلا ، وقوله ولكن تنقضه يقول انقض الطهارة السابقة لعلمك الاجمالي بنجاسة احدها
 فلو شمل دليل الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالي لزم التناقض في اطراف الدليل ، ولذا
 لا يجوز اجراء الاستصحاب في اطراف المقام مما علمنا بوجود احكام في المظنونات
 والمشكوكات والموهومات ، فلو شككنا في غنم شرب لبن كلب انه حلال ام حرام لا يجوز
 اجراء استصحاب الحلية لانه ينافي العلم الاجمالي بوجود احكام اولا وموجب للتناقض
 في اطراف الدليل - أي لا تنقض - المقتضى للاستصحاب وأنقض المقتضى لعدم
 الاستصحاب ثانيا .

اقول : لا يخفى ان هذا مثال للاصل النافي لتكليف لا المثبت الا على بعض
 التقادير - فتأمل .

هذا ولكن مع ذلك لا مانع من اجراء استصحاب النافي في المقام ، ولا يوجب
 ذلك تناقضا اصلا وان قلنا به في سائر المقامات ، وذلك لما سيأتي من عدم شك المجتهد
 في حال استنباط هذه المسألة مثلا في سائر المسائل ، بل هي مفعول عنها ، فيكون الشك في
 هذه المسألة - وهي من اطراف العلم الاجمالي - كالشك في الشبهة البدوية ، فيجوز اجراء
 الاستصحاب فيها بلا محذور التناقض اصلا .

ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله بداهة تناقض حرمة النقض في كل منها بمقتضى لا تنقص لوجوبه في بعض ، كما هو قضية ولكن تنقضه بيقين اخر ، وذلك لانه انما يلزم فيما اذا كان الشك في اطرافه فعليا واما اذا لم يكن كذلك لم يكن الشك فعلا الا في بعض اطرافه وكان بعض اطرافه الاخر غير ملتفت اليه فعلا اصلا ، كما هو حال المجتهد في

والمتحصل ان الاستصحاب يجري في المقام (ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي) في سائر المقامات ، وانما لا يجري الاستصحاب في اطراف العلم في سائر المقامات (لاستلزام شمول دليله) أي دليل الاستصحاب (لها) أي لاطراف العلم الاجمالي (التناقض في مدلوله) أي مدلول دليل الاستصحاب الذي هو قوله « لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين مثله » . وانما يلزم التناقض لـ (بداهة تناقض حرمة النقض في كل منها) أي من اطراف العلم الاجمالي (بمقتضى لا تنقض) متعلق بقوله « حرمة » أي يحرم النقض لقوله (ﷺ) « لا تنقض » (لوجوبه) أي وجوب النقض متعلق بقوله « تناقض » أي تناقض حرمة النقض لوجوب النقض (في بعض) أي بعض الاطراف (كما هو) أي النقض (قضية) أي مقتضى قوله (ﷺ) (ولكن تنقضه بيقين آخر) .

هذا كله وجه الاشكال في عدم جريان الاستصحاب في بعض الاطراف لو قلنا بانسداد باب العلم والعلمى (و) لكن هذا الاشكال لا يرد فيما نحن فيه فيجوز اجراء الاستصحاب في المسائل في باب الانسداد ، و (ذلك لانه انما يلزم) التناقض (فيما إذا كان الشك في اطرافه) أي في اطراف المعلوم بالاجمال (فعليا) كما لو كان شاكا ان هذا الاناء نجس ام ذاك (واما إذا لم يكن كذلك) بأن لم يكن الشك فعليا (بل) كان بعض الاطراف مذهولا عنه و (لم يكن الشك فعلا الا في بعض اطرافه) فقط (وكان بعض اطرافه الآخر غير ملتفت اليه فعلا اصلا ، كما هو حال المجتهد في

مقام استنباط الاحكام كما لا يخفى . فلا يكاد يلزم ذلك فان قضية لا تنقض ليس حينئذ الا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك ، وليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له - فافهم . ومنه

مقام استنباط الاحكام كما لا يخفى) فانه إذا توجه إلى استنباط حكم غفل عن سائر المسائل ، وإذا كان غافلاً عنها لم تكن تلك المسائل مجرى للاصل لان الاصل انما هو مجرى بالنسبة إلى الشاك ومع الغفلة لا يكون شك ، وإذا لم يلتفت إلا إلى تلك المسألة التي يريد استنباطها لم يلزم من اجراء الاصل تناقض ، إذ جريان الاصول في جميع الاطراف يناقض العلم لا في بعضها ، فان الحكم بطهارة هذا الاناء لا يناقض العلم الاجمالي بالنجاسة وانما الناقض للعلم جريان اصل الطهارة في الانائين (فلا يكاد يلزم ذلك) الذي ذكر من التناقض . وهذا جواب قوله « واما إذا لم يكن كذلك » (فان قضية) أي مقتضى (لا تنقض ليس حينئذ) أي حين كون الشك في بعض الاطراف فقط (الا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك ، وليس فيه) أي في خصوص هذا الطرف (علم بالانتقاض) إذ لا يعلم الشخص انتقاض كل طرف عن حالته السابقة (كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله) أي شمول الدليل (له) أي لهذا الطرف المشكوك (فافهم) .

لعله اشارة إلى ما ذكره المشكيني « ره » بقوله : انه يمكن فرض الالتفات للمجتهد في آن واحد إلى مقدار يحصل العلم الاجمالي بالانتقاض فيه ، كما إذا سطر جميع موارد الاصول المثبتة في صحيفة ناظراً إليها أو مقداراً منها بحيث علم اجمالاً بالانتقاض فلا يتم دعوى الكلية ، ولعل امره بالفهم اشارة إليه - انتهى .

هذا مضافاً إلى ان الفقيه لو اجرى الاصل في المسائل تدريجاً علم اخيراً بالانتقاض فكيف يمكن اثبات تلك المسائل في رسالته للرجوع إليها ، وفي المقام مناقشات اخر لاجمال لا يرادها .

(ومنه) أي مما ذكرنا من عدم لزوم محذور من اجراء الاصول المثبتة في

انقذح ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة الى الاصول النافية ايضا، وانه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا او شرعا من اجرائها، و

حال الانسداد من غير فرق بين الاحتياط والاستصحاب (انقذح ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الاصول النافية) للتكليف (ايضا) فان قوله **« لا تنقض اليقين »** وقوله **« رفع ما لا يعلمون »** وحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان كما يشمل مواضعها في حال الافتتاح كذلك يشمل مواضعها في حال الانسداد، وكما يشمل لا تنقض الاثبات كذلك يشمل النفي .

وما يتوهم من كونه مانعا عن جريان هذه الاصول احد ثلاثة امور : الاجماع على لزوم الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي، والعلم الاجمالي الموجب للتناقض لو اجرينا الاصول النافية، أو استكشاف اهتمام الشارع بتكاليفه بحيث لا يرضى باجراء الاصول النافية . وليس شيء منها مانعا إذا حصلنا على مقدار كاف من الاحكام من العلم والعلمى والاصول المثبتة .

(و) مما تقدم تعرف (انه لا يلزم) من اجراء الاصول النافية (محذور لزوم التناقض) بين المعلوم بالاجمال وبين الاصول النافية (من شمول الدليل لها) أي للاصول النافية ، فان التناقض انما يلزم إذا كان الفقيه في حال اجراء الاصل النافي في بعض الاطراف ملتفتا إلى سائر المسائل اما مع الغفلة فلا مانع عن الاجراء ، كما عرفت الاصول المثبتة ، فد (لو لم يكن هناك) في مورد جريان الاصول (مانع عقلا أو شرعا من اجرائها) لم يكن بأس باجرائها من ناحية العلم الاجمالي .

(و) ان قلت : كيف يجوز اجراء الاصول والمانع موجود عنها ، فان الدليل يقول رفع ما لا يعلمون ويقول بقبح العقاب بلا بيان ، ومن المعلوم ان العلم الاجمالي بالتكاليف بيان وعلم فكيف تجزون البراءة ، وهكذا بالنسبة إلى الاستصحاب فان دليله يقول لا تنقض اليقين بالشك وفي المقام نقض لليقين باليقين وكذلك بالنسبة إلى الاصل التخخير

لا مانع كذلك لو كانت موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا أو نهض عليه علمي بمقدار المعلوم اجمالا بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط وان لم يكن بذلك المقدار . ومن الواضح انه يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال ،

قلت : (لا مانع كذلك) أي عقلا وشرعا من اجراء هذه الاصول (لو كانت موارد) ها لا تنافي العلم الاجمالي ، اذ المانع انما هو العلم فاذا ارتفع لم يبق مانع لا من جهة العلم ولا من جهة استكشاف اهتمام الشارع الموجب لجعل الاحتياط ، وحيث ان العلم الاجمالي منحل فلا مانع ، فان (الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا أو نهض عليه) دليل (علمي) تكون (بمقدار المعلوم اجمالا بل) لو سلمنا انها لا تفي بمقدار العلم الاجمالي حتى ينحل فلا اقل من انها (بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط وان لم يكن بذلك المقدار) الموجب للانحلال ، فلو لم ينحل العلم الاجمالي فلا اقل من انه لو عمل الانسان بمقدار علمه وعلميه والاصول المثبتة لا يبق مقدار معتد به من المشتبهات يوجب العلم باهتمام الشارع بها حتى انه لا يرضى باهلها ، فأوجب الاحتياط لدرکها حتى لا يجوز اجراء الاصول النافية ، بل المقدار الباقي قليل جداً ، فيشمل المشكوكات الباقية ادلة الاصول الشاملة للنافية منها فلا مانع من جراء البراءة والتخيير واستصحاب النفي مثلا : لو كانت المشكوكات الفأ وعلنا اجمالا بأن ربها احكام ثم ظفرنا ببركة العلم والعلمي والاصول المثبتة على مائتين واربعين منها جاز اجراء الاصول النافية في بقية المشكوكات لان العشرة الباقية ليست من الامة بحيث لا يرضى الشارع بتركها حتى يوجب الاحتياط في جميع المشكوكات .

(ومن الواضح انه يختلف) هذا الاستكشاف لعدم اهتمام الشارع بالباقي أو استكشاف اهتمامه (باختلاف الاشخاص والاحوال) فرمما يستكشف شخص دون شخص أو يستكشف في حال دون حال .

وقد ظهر بذلك ان العلم الاجمالي بالتكاليف ربما ينحل ببركة جريان الاصول المثبتة وتلك الضميمة فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلا ولا شرعا اصلا كما لا يخفى كما ظهر انه لو لم ينحل العلم الاجمالي بذلك كان خصوص موارد الاصول النافية مطلقا ولو من مضمونات عدم التكليف محلا للاحتياط فعلا، ويرفع اليد عنه فيها كلا او بعضا بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر على ما عرفت

(وقد ظهر بذلك) الذي ذكرنا من كفاية المقدار المحصل من الاحكام بالعلم والعلمى والاصول المثبتة (ان العلم الاجمالي) بالتكاليف في المشكوكات والمضمونات والموهومات (ربما ينحل ببركة جريان الاصول المثبتة وتلك الضميمة) وهي العلم والعلمى (فلا موجب حينئذ) أي حين الانحلال (للاحتياط عقلا) لعدم العلم الاجمالي (وشرعا) لعدم استكشاف اهتام الشارع (اصلا كما لا يخفى . كما ظهر انه لو لم ينحل العلم الاجمالي بذلك) المقدار المحصل من العلم والعلمى والاصول المثبتة (كان) اللازم رفع اليد عن الاصول النافية فقط بالعمل بالاحتياط في مواردھا ، لارفع اليد عن الاصول مطلقا حتى مثبتها بالعمل بالاحتياط في جميع موارد الاصول النافية والمثبتة كما ذكره الشيخ « ره » ، فانه حينئذ يكون (خصوص موارد الاصول النافية مطلقا) سواء كان مضمونا أو مشكوكا أو موهوما .

وإلى ذلك اشار بقوله : (ولو من مضمونات عدم التكليف) أي الموهومات (محلا للاحتياط فعلا ويرفع اليد عنه) أي عن الاصل النافي للتكليف (فيها) أي في تلك الموارد (كلا) فلا يجري الاصل النافي في جميع المشكوكات والموهومات والمضمونات (أو بعضا) كأن لا يجري الاصل النافي في موهومات التكليف مثلا (بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر) يعني ان مقتضى القاعدة حين عدم الانحلال الاحتياط في جميع موارد الاصول النافية ، لكن نرفع اليد عن الاحتياط في بعضها حتى لا يلزم اختلال للنظام أو عسر وحر ج (على ما عرفت) سابقا من عدم جريان

لا محتملات التكليف مطلقا . واما الرجوع الى فتوى العالم فلا يكاد يجوز ، ضرورة انه لا يجوز الا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم او العلى، فهل يكون رجوعه اليه بنظره الا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل (واما المقدمة الخامسة) فلاستقلال العقل بها

الاحتياط في جميع الاطراف إذا استلزم اختلالا أو عسراً (لامحتملات التكليف مطلقا) عطف على قوله « خصوص موارد الاصول » أي ان الاحتياط يكون في موارد الاصول النافية فقط لا في جميع موارد احتمال التكليف مطلقا ، سواء كان مجرى للاصول النافية أو المثبتة . إذ لا وجه لرفع اليد عن الاصول المثبتة بعد انحلال العلم الاجمالي بالاحتياط في مورد الاصول النافية بضميمة العلم والعلمى والاصول المثبتة ، كما ذهب اليه الشيخ « ره » .

وبهذا كله تحقق ان المقدمة الرابعة للانسداد لم تتم ، اذ الشق الثاني من المقدمة كان يقول بعدم جواز الرجوع إلى الاصول العملية ولا إلى فتوى المجتهد حتى يكون الظن المطلق حجة ، وقد عرفت انه يجوز الرجوع إلى الاصول فلامجال لحجية الظن المطلق نعم ذيل الشق الثاني من المقدمة - وهو عدم جواز الرجوع إلى فتوى المجتهد - تام واليه اشار بقوله : (واما الرجوع إلى فتوى العالم) سواء كان انفتاحيا ام انسداديا (فلا يكاد يجوز ، ضرورة انه لا يجوز) التقليد (الا للجاهل لا للفاضل) من المجتهدين (الذي يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم أو العلى) أو يرى انسداده ثم وصل ظنه إلى كون الحكم كذا (فهل يكون رجوعه) أي هذا العالم الانسدادي (اليه) أي إلى مجتهد آخر (بنظره) أي بنظر هذا العالم الانسدادي (الا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل) أو الى مثله ممن لا يجوز له تقليده .

(واما المقدمة الخامسة) من مقدمات الانسداداتي هي قبسح ترجيح المرجوح على الراجح (فـ) هي قطعية لا مناقشة فيها (لاستقلال العقل بها) وهذا وان كان في الامور غير المهمة لا بأس بها فلا ملامة عليها ، ولذا نرى العقلاء لا يلومون

وانه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلية او عدم وجوبها الا الى الاطاعة الظنية دون الشكوية او الوهمية لبداهة مرجوحيتها بالاضافة اليها وقبح ترجيح المرجوح على الرجح ، لسكنك عرفت عدم وصول النوبة الى الاطاعة الاحتمالية مع دوران الامر بين الظنية والشكوية والوهمية من جهة ما اوردناه على المقدمة الاولى من انحلال العلم الاجمالي بما في اخبار الكتب المعتمدة ، وقضيته الاحتياط بالالتزام عملاً بما فيها من التكاليف ، ولا بأس به حيث لا يلزم منه

من يترك القرص الاجود إلى القرص الجيد بدون أي سبب ، لسكنه في الامور المهمة بالاخص مثل الاحكام غير جائز لديهم (وانه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلية أو عدم وجوبها) فيما كان الاحتياط عسراً (الا إلى الاطاعة الظنية دون الشكوية أو الوهمية) فان الظن كاشف في الجملة بخلافها فهو أرجح منها (لبداهة مرجوحيتها بالاضافة اليها) أي إلى الاطاعة الظنية (وقبح ترجيح المرجوح على الرجح) .

وهذه المقدمة وان كانت في نفسها تامة (لسكنك عرفت) من مطاوى الايرادات على المقدمات (عدم وصول النوبة إلى الاطاعة الاحتمالية مع دوران الامر بين) الاطاعة (الظنية والشكوية والوهمية) حتى توجب المقدمة الخامسة تقدم الظنية عليها فيتحقق دليل الانسداد القائل بحجية الظن مطلقاً ، وأما قلنا بعدم وصول النوبة (من جهة ما اوردناه على المقدمة الاولى) القائلة بعلمنا اجمالاً بتكاليف كثيرة (من انحلال العلم الاجمالي بما في اخبار الكتب المعتمدة) فلا علم اجمالي في البين حتى ينفي عليه سائر المقدمات (وقضيته) أي مقتضى انحلال العلم الاجمالي بما في الكتب انحصار دائرة (الاحتياط) باخبار الكتب لا بكل مشكوك وموهوم ومظنون ، وذلك (بالالتزام عملاً بما فيها) أي في الكتب (من التكاليف) الايجابية والتحريرية (ولا بأس به) أي بهذا الاحتياط الضيق النطاق (حيث لا يلزم منه

عسر فضلا عما يوجب اختلال النظام . وما اردناه على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع الى الاصول مطلقا ولو كانت نافية لوجود المقتضى وفقد المانع عنه لو كان التكليف في موارد الاصول المشبهة و ما علم منه تفصيلا او نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال والافالى الاصول المشبهة وحدها

عسر فضلا عما يوجب اختلال النظام) فان التكليف الالزامية الموجودة في الكتب التي هي محل ابتلاء كل مكلف معدودة منتهى الامران تزيد على التكليف الانفتاحية بمقدار الربع أو اقل ، ومن الواضح ان الاحتياط لا يلزم حينئذ عسراً أو اختلالاً .
 (وما اردناه) عطف على قوله « من جهة ما اردناه على المقدمة الاولى »
 يعني ان المقدمة الخامسة لا تصل النوبة اليها من جهة ما اردناه (على المقدمة الرابعة) القائلة بأنه لا يجب علينا الاحتياط ولا الرجوع إلى الاصول أو التقليد (من جواز الرجوع إلى الاصول مطلقا ولو كانت) تلك الاصول (نافية) للتكليف كالاستصحاب النافي والبراءة والتخيير (لوجود المقتضى) للرجوع إلى الاصول - وهو عموم اداتها للمقام - (وفقد المانع عنه) أي عن المقتضى لانه اما الاجماع أو استكشاف الاحتياط من اهتمام الشارع أو العلم الاجمالي ، وقد تقدم أن شيئاً منها لا يصلح لمنع .

ثم ان ما ذكرنا من الرجوع إلى الاصول النافية انها هو (لو كان التكليف في موارد الاصول المشبهة) للتكليف (و) في (ما علم منه) أي من التكليف (تفصيلا أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال) فانه لو علمنا بقدر علمنا الاجمالي بهذه الأمور الثلاثة العلم والعلمي والاصول المشبهة جاز الرجوع إلى الاصول النافية (وإلا) يكن هذه الثلاثة بمقدار علمنا الاجمالي بل بقى العلم الاجمالي لم يجوز الرجوع إلى الاصول النافية (فـ) يجوز الرجوع (إلى الاصول المشبهة وحدها) كما تقدم كل ذلك ، وتقدم ايضا جواز الرجوع إلى الاصول النافية لو لم تف الثلاثة بعلمنا الاجمالي ولكن كان الزائد عنه بمقدار لا يستكشف فيه

وحيث أن كان خصوص موارد الاصول النافية محلا لحكومة العقل ، و ترجيح
مظنونات التكليف فيها على غيرها ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة
شرعا بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعا او عقلا على ما عرفت تفصيله
هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق - فافهم وتدبر جيدا .

الاحتياط من اهتمام الشارع (وحيث أن) أي حين لم يجز الرجوع إلى الاصول النافية
(كان خصوص موارد الاصول النافية محلا لحكومة العقل) بأن تفعد مقدمات
الانسداد في خصوص هذه الموارد .

(و) حيث أن يحكم العقل بـ (ترجيح مظنونات التكليف فيها) أي في تلك
الموارد (على غيرها) أي غير المظنونات من المشكوكات والموهومات (ولو بعد
استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعا) لو وصلية مرتبطة بقوله « وحيث أن كان
خصوص موارد الاصول النافية » الخ ، يعني ان الرجوع إلى الظن في موارد الاصول
النافية - بعد عدم جريان الاصل فيها - لا يتوقف على القول بالعلم الاجمالي العام ، بل
يحكم فيها الظن بسبب استكشاف وجوب الاحتياط عن اهتمام الشارع بما بقي من
الاحكام - وان ظفرنا على اغلبها بالعلم والعلمى والاصول المثبتة - (بعد عدم وجوب
الاحتياط التام) في جسم اطراف العلم الاجمالي العام (شرعا) لادلة نفي الحرج (أو
عقلا) للزومه اختلال النظام (على ما عرفت تفصيله) .

و (هذا) الذي ذكرنا من عدم تمامه مقدمات الانسداد فلا يكون الظن حجة
(هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق - فافهم وتدبر جيدا) .

ثم لا يخفى ان القائلين بالانسداد لا يخرجون في طرق استدلالاتهم واستنتاجاتهم
عن طرق القائلين بالافتتاح . ولذا ترى فتوى الانسداد والافتتاحى كفتوى الافتتاحيين
فان الانسدادى ايضا يرجع الى الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل
لا كما ربا توهم من انهم يعملون بكل ظن ولو من طيران الغراب او جريان الميزاب ،
ليكنهم حيث لم يتمكنوا من اثبات حجية الاخبار - على ما يذهب اليه الافتتاحى -
اجبروا على القول بحجية الظن المطلق ليعملوا بالاخبار من هذا الباب .

(فهرس الكتاب)

٦٤	ثمررة النزاع في الخطابات الشفاهية	٣	تعريف العام وتقسيمه
	تمقب العام بضمير يرجع الى بعض	٨	بيان وجود ألفاظ العموم
٦٨	افراده	١١	النكرة في سياق النفي
٧٣	تخصيص العام بالمفهوم المخالف	١٥	حجية العام المخصص في الباقي
٧٦	الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة	٢٤	جمال المخصص يسري الى العام لا
٨٠	تخصيص الكتاب بخبر الواحد	٤١	في احرار المشتبه بالعموم
٨٥	العام والخاص المتخالفين	٤٧	وجوب الفحص عن المخصص
٩٠	في الفسخ والبداء	٥٢	في الخطابات الشفاهية

(المقصد الخامس - في المطلق والمقيد والمجمل والمبين)

١١٦	معنى مقدمات الاطلاق	١٠٠	تعريف المطلق
١٢٦	الجمع بين المطلق والمقيد	١٠١	اسم الجنس
١٣٧	في المجمل والمبين	١٠٤	علم الجنس
١٣٧	المراد المبين	١٠٥	المفرد المعرف باللام
		١١١	النكرة

(المقصد السادس - الامارات المعتبرة شرعاً او عقلاً)

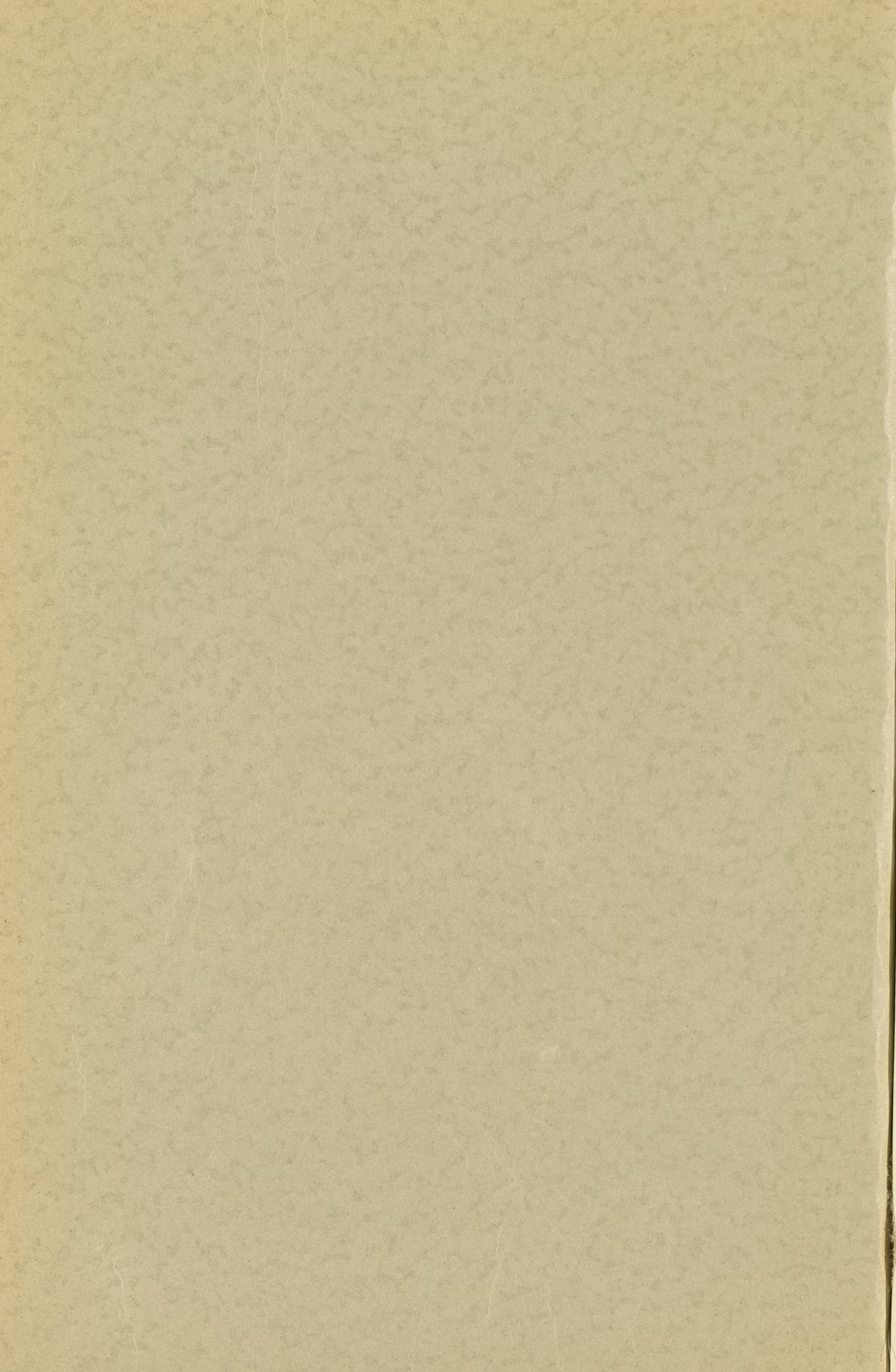
٢٠١	حجية جميع اقسام القطع	١٤٣	بعض احكام القطع
٢٠٧	في العلم الاجمالي	١٥٤	في التجري
٢٢١	الامارات ليست كالقطع في الحجية	١٧٠	اقسام القطع واحكامه
٢٢٣	امكان التعبد بالظن	١٨٩	القطع والظن الدخيلين في الموضوع
٢٤٥	في حجية الظواهر	١٩٤	لزوم الالتزام بالتكليف

فهرس الكتاب

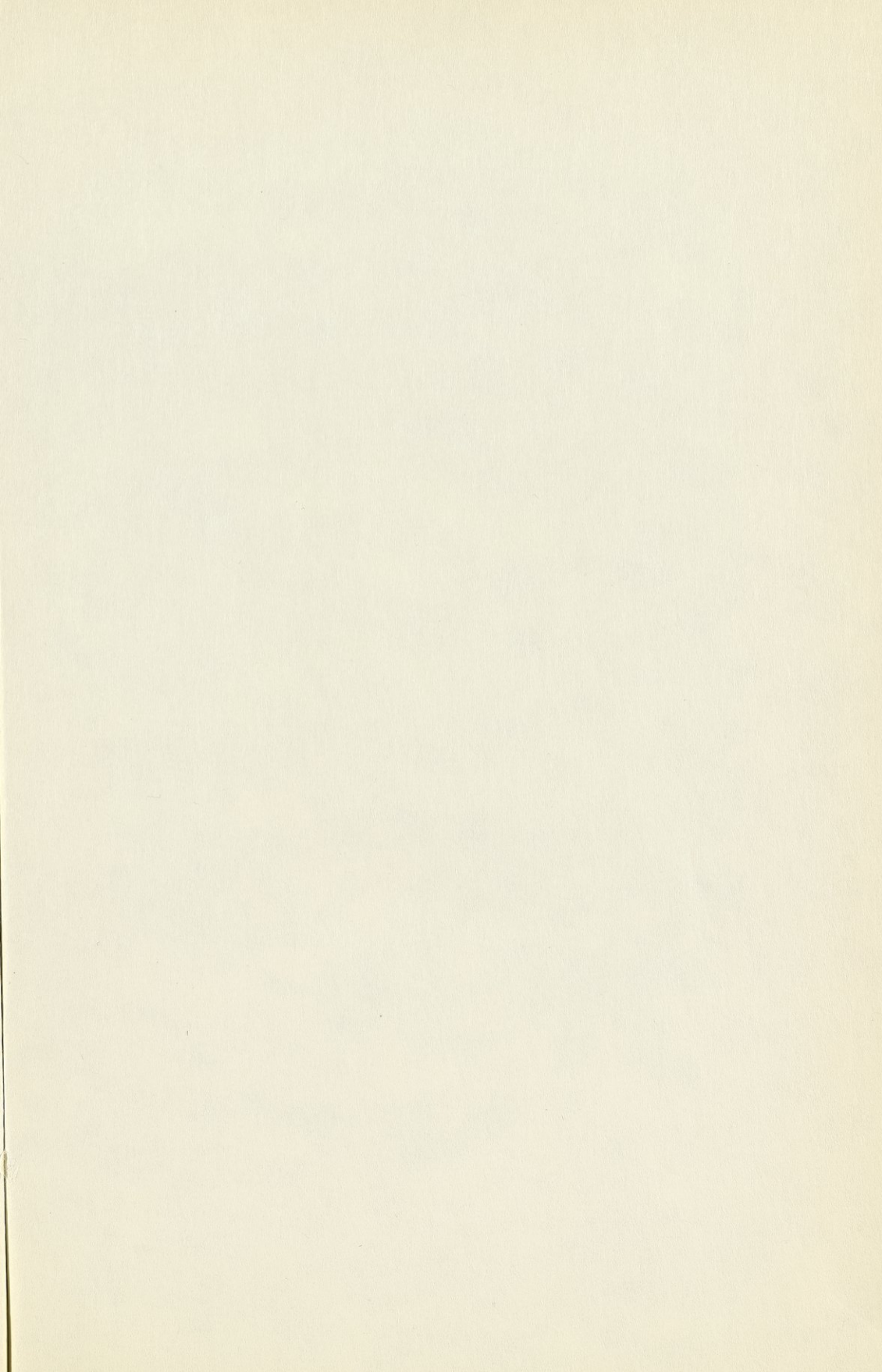
٢٣٢	في آية اهل الذكر	٢٦٢	في احراز الظهور بالقطع
٢٣٥	في آية الأذن	٢٦٥	في اعتبار قول اللغوى
٢٣٩	الاخبار الدالة على حجية الخبر الواحد	٢٧١	حجية الاجماع المنقول
٢٤١	الاجماع على حجية الخبر	٢٩٥	حجية الشهرة
٢٥٠	الأدلة العقلية على حجية الخبر الواحد	٢٩٩	حجية الخبر الواحد
٢٦١	ادلة حجية الظن	٣١٠	في آية النبأ
٢٧٧	في دليل الانسداد	٣٢٣	في آية الانذار
		٣٣٠	في آية الكتمان

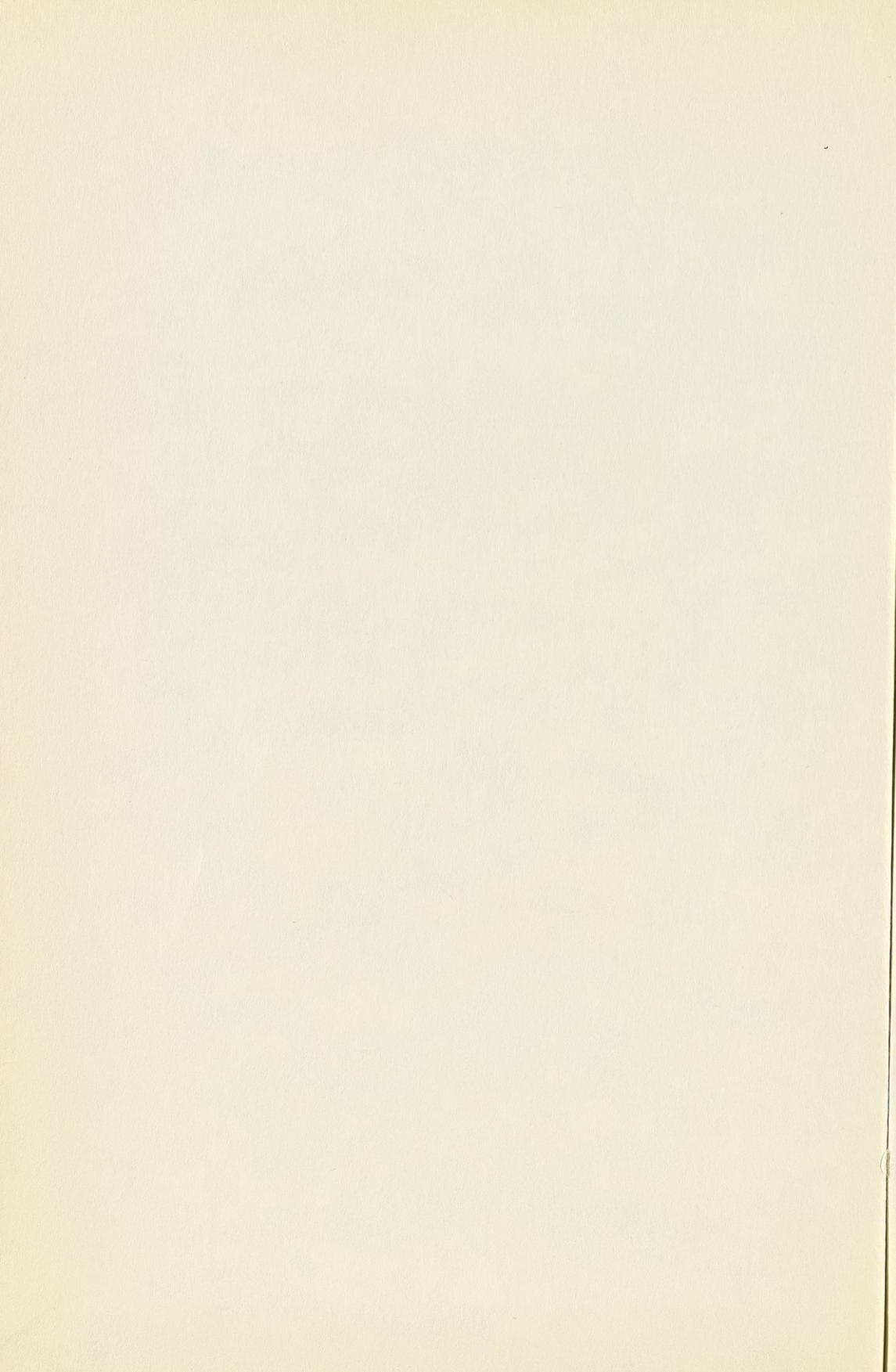
سائنس

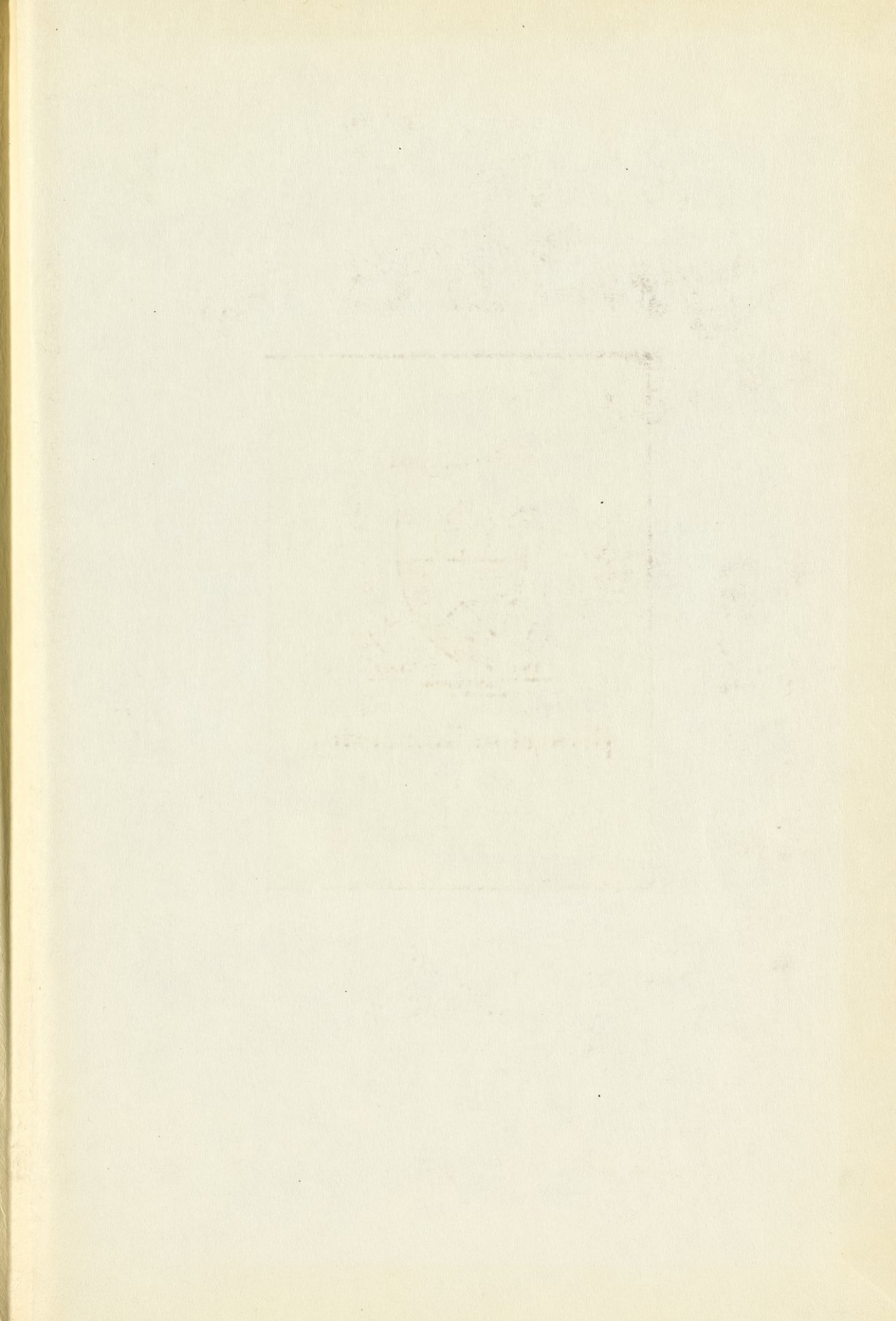
۱۱۱	۱۱۱	۱۱۱
۱۱۲	۱۱۲	۱۱۲
۱۱۳	۱۱۳	۱۱۳
۱۱۴	۱۱۴	۱۱۴
۱۱۵	۱۱۵	۱۱۵
۱۱۶	۱۱۶	۱۱۶
۱۱۷	۱۱۷	۱۱۷
۱۱۸	۱۱۸	۱۱۸
۱۱۹	۱۱۹	۱۱۹
۱۲۰	۱۲۰	۱۲۰



8878⁴²-100







Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 098009754