

محمد المهدي الحسيني الشيرازي

الْوُصُولُ
إِلَى كِفَايَةِ الْأَصُولِ

الجزء الثالث



al-Shirāzī, Muḥammad al-Mahdī al-Ḥusaynī

محمد المهدي الحسيني الشيرازي

al-Uṣūl lā Kifāyat al-uṣūl

الْوُصُولُ
إِلَى كِفَايَةِ الْأُصُولِ

الجزء الثالث

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 لا واقعة 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 المعرفات ومصاديق المعنى المركز اوضح من مصاديق هذه المعرفات ، 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 المعرف عند الذهن من هذه المعرفات (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 المعرفات اخفى ، والمعرف الحقيقي يمتنع ان يكون اخفى ، فليست هذه المعرفات بمعرفات حقيقي : اما الصغرى فلما تقدم من اوضعية 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 بكسبه ثمرة عملية ، فلا وجه لجعل التعاريف حقيقية وتجشم اصلاحها طرداً 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 ومعية مستقلة بدون ارباط 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 أتى 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 نقاذه 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 أتى بواحد كان مطيعاً ولو ترك السكل كان عاصياً ، نحو « جئني برجل » فانه لو أتى برجل واحد كان مطيعاً ولو ترك السكل 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 ولكن 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 سامنا اختلاف لفظ العام - إلا انا نقول منشأ ذلك لحاظ الواضع اختلاف كيفية تعلق الحكم (وإلا) يكن هناك اختلاف في

فالعوم 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 وثالثة 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 العوم

كيفية تعلق الحكم (فالعوم 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 ومعاص (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 الاستغراقى (فانه) لو اخل باكرام واحد (اطاع وعصى ، وثالثة) 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 الاستغراقى يطاع بفعل واحد ويمصى بترك اخر ، والعام البدلى يطاع بفعل واحد من الافراد ويمصى بترك الجميع ، والعام المجموعى يطاع بفعل الجميع ويمصى 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) اللانها 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 العوم) 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
مايشارك بينهما ويعمهما ،

كعشرة ومائة ، فان العلام 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
اناسى 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 كالاعلام الشخصية (كما يكون ما يشترك بينها ويممها) فيكون استعماله
في كل من العموم والخصوص على نحو الحقيقة ، وذلك كالمعرف باللام فانها لو كانت
للعهد كانت للخصوص وان كانت للاستفراق 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 المرء 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 و ادعاء 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 والتفهيم، والمتيقن اقرب الى التفهيم والتفهيم 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 وضمه للخصوص فانه سبب لقلّة 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 لاسمرين : 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 محدودها 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 المعبود من « الرجل » لا يوجب

كما يأتي توضيحه، ولو سلم فلا محذور فيه اصلاً اذا كان بالقرينة كما لا يخفى

فصل

ربما عد من الالفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي او النهي، ودلالاتها عليه لا ينبغي ان ينكر عقلاً لضرورة انه لا يكاد يكون طبيعة معدومة الا اذا لم يكن فرد منها بوجود والا كانت موجودة، لكن لا يخفى انها تفيده اذا اخذت مرسله،

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

(ولو سلم) التلازم بين التخصيص والمجاز (فلا محذور فيه اصلاً اذا 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 (ودلالاتها عليه) أي العموم (لا ينبغي ان ينكر عقلاً) فان المقل دال في المقام على العموم (لضرورة) انها يدلان على نفي الطبيعة و (انه لا يكاد يكون طبيعة معدومة إلا اذا 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 اخذت مرسله) مطلقة .

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

لا مبهمه 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 مردد .

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

(وهذا) الذي ذكرنا من عدم افادة النكرة 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) وعمامة 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 بقيد ودار الامر بين الاحمال 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 اجمال 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 الركبة ، لكن دلالة على العموم وضعا محل منع ، بل انما يفيد فيما اذا اقتضته الحكمة

يكون التني مهملًا من حيث العموم والخصوص ، و (كل) مع افعال 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 الركبة) أي البئر ، 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 (دلالة على العموم وضعا) ولكنه (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) بأذني 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

فما 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 النسافي 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) للحججة 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 الهاجة 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 المقترس كان القول بارادة بعض المجازات دون بعض بلا مرجح فلا يصار اليه الا بالقرينة .

(والتحقيق في الجواب ان يقال) ببقاء الظهور العرفي في الباقي وهو المعين لهذا الفرد من المجازات المحتملة . هذا على تقدير القول بالمجازية والافنقول: (انه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً ، واما 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) المضيّق (قد استعملت في العموم) واريدها جميع الافراد المرادة (وان كان افراد احدهما) اعني 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 « بري » 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 لكون 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 وبمجملا 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 بالنسبة 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 انمقاد 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 ثمانمائة وسبعمائة ونحوهما ، مع ان الكل مجازات ، واما ان الاقرب اولى بالارادة فلان 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 الاقربيه بحسب زياده الانس الناشئه من كثرة الاستعمال. وفي
تقريرات 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 اخر من افراده و لو كانت
دلالة مجازية ،

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

(وفي تقريرات 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 منحلّة إلى
دلالات ضمنية متعددة بتمدد الافراد ، فالعام الذي له افراد عشرة مثلا تنحل دلالاته
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 للأفراد 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

الأفراد، 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 (للأفراد المخصوصة) الخارجة بالتخصيص (لا بواسطة دخول غيرها) أي غير تلك الأفراد (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 الأخر (فالمقتضى للحمل على الباقي) كالمعدل 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 الصارف بالنسبة إلى (الأفراد) (الباقي) وهم المعدول 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 علو 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) أى 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) أى العام المخصص (فيه) أى في بعض مراتب الخصوصيات (ضرورة ان الظهور اما بالوضع واما بالقرينة) العامة أو الخاصة (والمفروض أنه) أى 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) أى 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) أى العام (فى 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 تعدد
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 والمصدق ، كأن يقول لا تكرم احداً إلا
المدول ، مع معلومية مفهوم العدل بأنه الذي يجتنب الكبار 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 المصدق ، وعلى كلا التقديرين فأمر المخصص دأباً 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 عمرأ 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 المشكوكه ولبيان حكمها انمقد 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 المشكوكه ، ام لا يسرى الاجمال إلى العام فيتمسك به في تلك الافراد وتمكون محكومة بحكم العام ؟

اذ 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 المشكوكة 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 بجملاً 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 يفتمل 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 فلمدم انعقاد ظهور من راس للعام لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمال لكل واحد من الاقل والاكثر او لكل واحد من المتباينين ، لسكنه حجة في الاقل لانه المتيقن في البين .

« لا تصل خلف احد الا العدول » ، والمتصل المراد 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 في المنفصل المراد بين المتباينين » (فلان العام على ما حققناه كان ظاهراً في عمومه) إذ تقدم ان الارادة الاستعمالية تقضى استعمال العام في الموضوع له الحقيقي ، وان كانت الارادة الجديدة على خلاف ذلك (إلا انه) أي العام مجمل حكما بالنسبة إلى مشكوك العدالة و (لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه باحدهما) فلا يعمل بظاهر العام في 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 في البين ، فاللازم العمل بالاصول بعد اليأس عن الادلة الاجتهادية .

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

فانقدح بذلك الفرق بين المتصل و المنفصل ، وكذا في المجمل 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 نلفظه : 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 المجمل بين المتباينين والاكثر والاقل) وان المتباينين في المنفصل موجب لاجمال العام حكما دون الاقل والاكثر المنفصل . والحاصل ان الاقسام الاربعة من المخصص المجمل 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 المجمل 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 الافساقهم » 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 للسلام الا في الخصوص كما عرفت . وأما اذا كان منفصلا 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 فعلا حجة ولا يكون حجة فيما اشتبه انه من افراده ، فخطاب لا تكرم فساق العلماء لا يكون دليلا على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء ، فلا يزاحم مثل اكرم العلماء ولا يعارضه

لا يمكن التمسك باكرم العلماء لا اكرام بكر - في المثال الاول - ولا التمسك به لا اكرام زيد وعمرو - في المثال الثاني - (ضرورة عدم انعقاد ظهور للسلام) 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 ايضا غير معلوم ، فاللازم الرجوع في المشكوك إلى القواعد الاخر .

(واما إذا كان) المخصص المحمل مصداقاً سواء كان دأراً بين المتباينين أو الاقل والاكثر (منفصلاً عنه) كما لو قال « اكرم العلماء » ثم قال « لا تكرم فساق 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 يشمله والمانع 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 اكرم 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 المصداقية (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 ، فحينئذ 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 اذا 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 (فحينئذ 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 تغفل .

ثم ان (هذا) التفصيل في الاقسام الثمانية المتقدمة كله فيما (إذا كان المخصص لفظيا واما إذا كان لبيبا) كما لو كان المخصص دليلاً 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 ينمقد 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 ينمقد 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 المشتبه) فيما كان المخصص دأراً بين الاقل والاكثر (على حجتيه كظهوره) أي العام (فيه) أي في ذلك المصداق المشتبه ، أي ان العام ظاهر في المشتبه 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 نحوهما (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 بمخصص 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 والبي أنه في المخصص اللفظي قد ألقى السيد إلى عبده حجبتين احدهما العام وثانيتها الخاص ، وفي المخصص البي قد ألقى السيد إلى عبده حجة واحدة وهي العام لا غير ، لان المخصص البي بعد ما كان علماً لا يكون حجة ملقاة من السيد بل هي حجة عند العقل لا غير ، والفرد المشكوك في الاول يكون نسبته الى الحجبتين الملقاتين من السيد نسبة واحدة، فيمتنع الاخذ باحدهما بعينها فيه لاحتمال دخوله تحت الاخرى . 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 مؤاخذه 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 مؤاخذه 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 رأس ، 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 للشكوك نه ليس فرداً لما علم بخروجه عن حكمه بمفهومه ،

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

الاول (فيقال في مثل لعن الله بني امية قاطبة) أي جميعاً (ان فلانا وان شك في ايمانه يجوز لعنه لمسكان 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) .

وهذا 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 المدول » 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 كالاستثناء 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) لكننه ينقح موضوع العام فتترتب عليه الاثار .

والحاصل ان الاصل ينفي عنوان الخاص في الفرد المشتبه ، وحينئذ فيشمله 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 الجمرة إلى الخمسين ، وكان هناك مخصص مضمونه استثناء القرشية عن هذا الحكم - لانها ترى الجمرة إلى الستين - ثم (إذا شك ان امرأة تكون قرشية) حتى نحكم على دمها بالحيفية بعد الخمسين (أو غيرها) حتى يحكم بأن دمها استحصاة

فهي 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 في تنقيح انها ممن لا تحيض الا الى خمسين ، لان المرأة التي لا يكون بينها وبين القریش انتساب ايضا باقية تحت ما دل على ان المرأة انما ترى الحرة الى خمسين ، و الخارج عن تحته هي القرشية فتأمل تعرف .

(وهم وازاحة) ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص ، بل من جهة اخرى

(فهي وان كانت إذا وجدت) تكون (اما قرشية أو غير قرشية) وليست مثل العادل والفاسق الممكن تبادلهما (فلا اصل يحرز به انها قرشية أو غيرها) لفرض عدم التيقن بحالتها السابقة (إلا ان اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين القریش تجدى في تنقيح انها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين) سنة ، إذ حين وجودها نشك في انه هل تحقق الانتساب إلى قریش ام لا فالأصل عدمه ، وانما تجدى هذه الاصالة (لان المرأة التي لا يكون بينها وبين القریش انتساب ايضا) كالمراة المقطوع بعدم انتسابها (باقية تحت) حكم العام وهو (ما دل على ان المرأة انما ترى الحرة إلى خمسين ، و) حينئذ يكون (الخارج عن تحته هي القرشية) المعلوم انتسابها إلى قریش (فتأمل تعرف) ذلك ، وانه يمكن التمسك بالعام في بعض موارد الشبهة في 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 في فرد لا من جهة احتمال التخصيص ، بل من جهة اخرى) وتوضيح ذلك ان التمسك بالعام في المورد المشكوك على نحوين : « الاول » ان يكون الشك من جهة احتمال التخصيص ، كأن يشك في شمول « أو فوابة لنذور » مثلاً للنذر مع نهى الوالد

كما اذا شك في صحة الوضوء او الغسل بمائع مضاف فيستكشف صحته بعموم
مثله او فوا بالنذور، فيما اذا وقع متعلقا للنذر . بأن يقال : وجب الاتيان بهذا
الوضوء وفاءً للنذر للعموم ، وكما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحا للقطع
بأنه لولا 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
بمعنوا 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 او فوا بالنذور) واطم والديك والمؤمنون عند شروطهم وامثال ذلك (فيما
إذا وقع) هذا المشكوك (متعلقا للنذر) واطاعة الوالدين ونحوهما ، وتقريب
الاستكشاف (بأن يقال : وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر للعموم) متعلق
بوجب (وكما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحا للقطع بأنه لولا صحته لما وجب
الوفاء به) وصورة القياس : الاتيان بهذا الوضوء واجب وكما كان الاتيان به واجبا
كان صحيحا فالاتيان بهذا الوضوء كان صحيحا ، اما الصغرى 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 لولا النذر ، وعلى هذا فحرمة الوضوء بالمضاف
ترفع بالنذر ونحوه .

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

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 المواضع 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 الوالد يجري 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) بن والسيد 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 والهرج (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 يسدل دليل الهرج 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 اقتضائيا 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 الطارىء 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 يجدى 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 بالمضام 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 يجدى 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 يلزم 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: عباديتها انما تكون لاجل كشف دليل صحتها 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 عباديتها بعد تعلق النذر باتيانها

على وجوب قصد القربة ، فان الدليل منحصر في « اوفوا بالنذور » وهو لا يدل على لزوم قصد القربة (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 (عباديتها) قبل النذر ولا ناشئة عن النذر بل (انما تكون لاجل كشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليها ملازم لتعلق النذر بها) فعباديتها بواسطة انطباق ذلك العنوان المكشوف بالنذر عليها . (هذا) وهنا جواب ثالث غير الرجحان الذاتى 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 عليها من قبل النذر في عباديتها) 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 عبادتهما لو لم يكونا راجحين ، وبعد تعلق النذر يكونان عبادتين راجحين ، فتكون عبادتهما يكون (بعد تعلق النذر باتيانها

عباديا ومتقربا بهما منه تعالى ، فانه وان لم يتمكن من اتيانها 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 اتيانها 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 لانطباق 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 تخصيصاً لا اكرام العلماء أو ليس بعالم حتى لا يكون تخصيصاً (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 اجرائها 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 للمشافهة 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) والنافي هو الغزالي 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 (للمشافهة وغيره) قبال ان الحجية مختصة بالمشافهة (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 التخصيص ، 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 القائلين 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 طرفاً 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 بـ (عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما اذا كان) العام (في معرض التخصيص ، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة) فان كونها في معرض التخصيص 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 ألسنة 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 عاداته 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 الناشئ 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 ألسنة 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 لبان (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، فمن يقول بأن وجوب الفحص اسكونه 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 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 والتخيير 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 لبداهة ان 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 بالتخيير في اطراف العلم بعد الفحص ، إذ قبل الفحص يحتمل نصب الحجة على الواقع الموجب لتحفظه .

والحاصل ان للفحص مدخلية في تمامية مقتضى البراءة والتخيير العقليين (والنقل وان دل على البراءة والاستصحاب في موردهما مطلقا) لاطلاق « رفع ما لا يعمون » « ولا تنقض اليقين بالشك » (إلا ان الاجماع بقسميه) محصله ومنقوله (على تقييده) أي تقييد النقل (به) أي بالفحص ، فكأنه قيل رفع ما لا يعمون 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 محلاً 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 محلاً للنقض والابرام بين الاعلام فـ) نقول : (اعلم أنه يمكن) ان يحزر 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 افعلوا كذا واتركوا كذا (أو) المخاطبة معهم (بنفس توجيه الكلام اليهم) بدون الخطاب كأن يقول « والله على الناس حج البيت » موجها 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 وضم 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 الموجود 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 ف) 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 والجرى 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 فلغو لعدم قدرة المعدوم على الفعل حين الطلب . قلت : انما يطلب من المعدوم (ليصير) التكليف

فعليا بعدما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة إلى انشاء آخر فتدبر . ونظيره من غير الطلب انشاء التمليك 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 وفقد الموانع) فإنه لو انشأ التكليف أولا 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 لامكان 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 التمليك 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 معدوماً 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 الآخر استعدادي كذلك الطلب بالنسبة إلى الموجودين فعلى وبالنسبة إلى المعدومين استعدادي .

ثم ان (هذا) الذي ذكرنا في توجيه كون الانشاء واحداً والمنشأ مختلفا إنما

اذا انشأ الطلب مطلقا، واما اذا انشأ مقيدا بوجود المكلف ووجدانه الشرائط فامكانه بمكان من الامكان، وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعلوم 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 انقدح ان ما وضع للخطاب مثل ادوات النداء لو كان موضوعا للخطاب الحقيقي لاوجب استعماله ،

يكون فيما (إذا انشأ الطلب مطلقا) 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 .

(تبيينه) 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 فعلا (وكذلك لا ريب في عدم صحة) النحو الثاني وهو (خطاب المعلوم بل الغائب حقيقة وعدم امكانه) من العاقل الملتفت (ضرورة) فكما لا يمكن تكليف المعلوم لا يمكن خطابه لضرورة (عدم تحقيق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجوداً وكان) حاضراً (بحيث يتوجه الى الكلام ويلتفت اليه) فالكلام وان كان عرضاً قائماً بالمتكلم لسكن كونه خطاباً حقيقياً متوقف على طرف للمتكلم يسمى بالمخاطب ، وعليه فلا يتعلق بالمعلوم والغائب .

(ومنه) أي مما ذكرنا من عدم تعلق الخطاب بالمعلوم والغائب (فدانقدح) حال النزاع الثالث الذي كان نزاعاً لغوياً، و (ان ما وضع للخطاب مثل ادوات النداء) كياويها (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 ، فالتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً وتأسفا وحزنا . مثل « يا كوكبا 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 بقرينة عموم ما في تولوها ، وبين رفع اليد عن ظهورها في تولوها في العموم بقرينة خصوص الاداة ، وحيث ان الاداة في مفادها اظهر من العام في عمومها كان المتعين هو الثاني ، وهذا كما يقال في نحو « اسديرى » ان الامر دائر بين رفع اليد عن ظهور الاسد في المفترس بقرينة 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 والحزن أو الحسرة أو الندبة أو السخرية أو غير ذلك (فالتكلم ربما يوقع الخطاب بها) أي بالادوات (تحسراً وتأسفا وحزنا . مثل :

يا كوكبا 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 للايقاعى منها بدواع مختلفة مع ظهورها في الواقعى 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 فى 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 (فى الخطاب الحقيقي) ولذا لو سمع الانسان خطابا حملا على الخطاب الحقيقي الا ان يكون هناك قرينة الانشائي (كما هو الحال فى حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها) كالمعرض والتحضيض (على ما حققناه فى بعض المباحث السابقة) وهو الجهة الرابعة من مبحث الاوامر (من كونها موضوعة للايقاعى منها) لا الحقيقي (بدواع مختلفة) فلا استفهام قد يكون لطلب الفهم حقيقة وقد يكون للتقرير نحو « أنت فعلت » وكذا التمني وغيره (مع ظهورها) أي ادوات الاستفهام واخواته (فى الواقعى منها انصرافا إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه) أي عن هذا الظهور الانصرافى ، كما لو وقع الاستفهام أو الترجي فى كلام الله سبحانه لاستحالة الجهل عليه سبحانه (كما يمكن دعوى وجوده) أي وجرد المانع عن الانصراف إلى الحقيقي (غالبا فى كلام الشارع) إذ لو اخذ بظاهر الخطاب لزم الاختصاص بالحاضرين ، مع (ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم فى 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 تلوها 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 بثبوتة 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 تلوها بلاعناية) كاشفة عن تغيير وجهة اللفظ (ولا للتنزيل) للمعدوم 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 بثبوتة) أي التنزيل (كذلك) أي ارتكازاً .

كما هو واضح . وان ايدت الا عن وضع الادوات للخطاب الحقيقي فلامناس 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 لولم يكن التفتيش سببا لظهور التنزيل فن ان 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 ايدت 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 » (او 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 معدوماً في الحال لامستواء علم الله تعالى بالنسبة إلى ما كان وما يكون وما لم يكن ، فيصح خطابه العام بالنسبة إلى الجميع (فاسد) خير 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 المدوم 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 واله بلسانه ، واما اذا قيل بأنه المخاطب والموجه اليه الكلام حقيقة وحياً او الهاماً

العامة كافية في الخطاب ، فـ (احاطته) تعالى (لا توجب صلاحية المدوم 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 إلى الغائب بعد حضوره وإلى المدوم 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 ، والفرق ان الواسطة في الاول ذو ارادة بخلاف الثاني (واما إذا قيل بأنه) صلى الله عليه واله وسلم هو (المخاطب والموجه اليه الكلام حقيقة وحياً أو الهاماً) بفرض ايصالها إلى المكلفين فحيث لم يرد منه المخاطب الحقيقي ، إذ المقصود بالخطاب غير موجه اليه الكلام

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

فصل

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

والموجه اليه الكلام غير مقصود بالخطاب (فلا يحيص 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 المدومين 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 ثمره النزاع في الخطابات الشفاهية (ربما قيل انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمدومين 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 نوبى 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 لكل 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 بيناها مأخوذة عن شرح الخوئيني «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 اتحاده معهم 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 اتحاده) أي اتحاد المدوم في الحكم (معهم) أي مع المشافهين (في الصنف) بأن يكون رجلا لو كانوا رجلا وعراقبالو 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 واليقين 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 المعلوم زمان الخطاب بناءً على شمول الخطابات للمعدومين ، 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 ايضا لـ (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 واقعا 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 المقيد بالحاضر من اطلاق الالية ولم يبين فيها لزم الاجمال حتى جازان يتمسك النائي بالاطلاق واقامة الصلاة بدون النبي والوصي (وان صح) الاطلاق واردة المقيد (فيما) أي في الشرط الذي (لا يتطرق اليه ذلك) الفقدان ، كأن يقول يا ايها الذين امنوا ويريد بهم المقيد بمن كان في عصره نبي أو وصي ، فان الارض لا تخلو عن الحجمة . فتحصل ان الاطلاق يدفع احتمال التقييد بقيد ممكن الزوال ، وحينئذ فلو كان هناك اطلاق واحتملنا اختصاص الحكم بصنف خاص - يمكن زوال الوصف عنهم - تمسكنا بأصالة الاطلاق لنفيه ، ولو لم يكن اجماع بالاشترك .

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 تقييد 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 تحفيف 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 بالاشترك يدل

و دليل الاشتراك انما يجدى في عدم اختصاص التكاليف بشخاص المشافين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنونين 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 المشافين ،

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

ثم ان المصنف « ره » استدل على صحة التمسك بالاطلاق للمعدومين بما حصلت انه لو تبديل حال المشافية ، 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 فقدنى المشاف لم يتمكن من التمسك بالاطلاق لم يجز التمسك بالاطلاق لفاقده من المعدومين (و) ذلك لان (دليل الاشتراك انما يجدى - عدم اختصاص التكاليف بشخاص المشافين فيما لم يكونوا) أي المشافين (مختصين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنونين 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) ة (دليل الاشتراك) بالنسبة إلى حالي المشافه (ومعه) أي مع الاطلاق (كان الحكيم يعم غير المشافين) 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 اصلاً .

فصل

(هل تعقب العام) أو المطلق (بضمير يرجع إلى بعض افراده) لا جميع 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 البائتات والرجعيات ولكن 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 بعض الموضوع ، كما اذا كان له بدل (مثل المطلقات 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 المطلب (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 الرجعيات 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 ، ولكنّه (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 زيدوحيثئذ 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 ، وحيثئذ 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 نقطع 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 الاصلتين 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 اصاله الحقيقة تعبداً حتى فيما اذا احتف بالكلام مالا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول .

بأحقية بمولية الرجيميات فقط (فأفهم) يمكن ان يكون اشارة إلى ان اصاله 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 يتمقد 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 اصاله الظهور من باب الظن النوعي كما هو المشهور بين الاعلام (إلا ان يقال : باعتبار اصاله 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 اصاله 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 مثلا 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 قوائية 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 لاجل 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 اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية ، والمفروض اكتنافه 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 مالا 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 التعيين 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 العراة 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 منها بل لا بد في التعيين من
قرينة) دالة على انه راجع الى الجميع أو الى الاخيرة فقط (اقوال ، والظاهر) من تبسم كلماتهم
(انه لا خلاف ولا اشكال في رجوعه الى الاخيرة على أي حال) سواء كان مجملأ أو راجعاً الى
الجميع أو الاخيرة ولا يحتمل رجوعه الى غير الاخيرة (ضرورة ان رجوعه الى غيرها بلا قرينة)
تدل على ذلك كأنحصار 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 المشككي

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 لا اثبات الامكان - فراجع .

(وذلك) الذي ذكرنا من صحة رجوعه إلى الشكل ل (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 بلا خلاف 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 للمعنيين 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 ، وانما قال « ايضا » لان غير الاخيرة كالاخيرة في عدم الظهور في العموم ، وانما 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 تمبداً (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 تمبداً 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 لتامة 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 أو بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية من الخبر الواحد بلا ترتيب لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل بالاخبار الاحاد في قبالة عمومات الكتاب الى زمن الأئمة عليهم السلام . واحتمال ان يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان مع انه لولاه لزم الغاء الخبر بالمرّة أو ما يحكمه ، 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 حيث 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 أو بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية من الخبر الواحد بلا ترتيب) وانما قلنا بالجواز (لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل بالاخبار الاحاد) المعتبرة (في قبالة عمومات الكتاب الى زمن الأئمة عليهم السلام) مع انهم كانوا يبرأون من الأئمة ومسمع ، ومع ذلك فلم يرد عوهم ، ولو كان ذلك غير جائز لرد عوهم 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) لبداهة 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 يحكم) أي بحكمه الالغاء (ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه) أي خلاف ذلك 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 مخالفا له 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 أيضاً 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 الغاء معظم الاخبار بحيث لا يبقى منها إلا النادر .

ثم انه استدل 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) فاقولون 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 بمدتساويها
يقتضى 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 وبيانا 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 انهدام 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 وبيانا 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 الأئمة « 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 أنزل قانوناً ونظاماً للامة 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 موارد خلاف التخصيص .

وجوابه انه نزل لبيان القوانين اجمالا 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 خصوصا إذا كان مقترنا 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 فليقدم 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 (جوازهما) وانما منعنا الملازمة للفرق بينها (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 موارد خلاف 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 و ناسخا مرة و منسوخا اخرى . و ذلك لان الخاص ان كان مقارنا مع العام او وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به فلا يحيص عن كونه مخصفا و بياننا 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 فساقهم » (يختلف حالهما) فتارة يكون الخاص (ناسخا) لحكم العام (و) اخرى يكون (مخصفا) له (و) ثالثة يكون (منسوخا) به (فيكون الخاص مخصفا تارة و ناسخا مرة و منسوخا 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 ، فلاحوال المتصورة خمسة و يختلف الحكم في ذلك (لان الحاضر 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 و بياننا 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 لسكثرة التخصيص حتى اشتهر ، ما من عام الا وقد خص ، مع قلة النسخ في الاحكام جدا . 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 (لسكثرة التخصيص حتى اشتهر) في الالسن (« ما من عام الا وقد خص ، مع قلة النسخ في الاحكام جدا) حتى انكره جماعة من المحققين رأسا .

(وبذلك) الذي ذكرنا من قلة النسخ وكثرة التخصيص (يصير ظهور الخاص) اهني « اكرام زيدا » مثلا (في الدوام) إلى الابد (ولو كان) الدوام (بالاطلاق) ومقدمات الحكمة القائلة بأنه لو اريد الاكرام في وقت خاص ثم 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 بعد 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 لشرطه 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 لشرطه) أي شرط التخصيص وهو الورد 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 يجرز ببناء المقلاء 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 لسكثرتة 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 استحصانات عقلية لا توجب ظهوراً ولا حججية فيها في انفسها ، فالتبع 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 مقارنا 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 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 مقارنا 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) وواقعاً 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 » الصاعد للشرع ربما يلهم او يوحى اليه ان الحكم او استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال وانه ينسخ في الاستقبال او مع عدم اطلاعه على ذلك لعدم احاطته بتام 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) تقتضى 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 » الصاعد للشرع ربما يلهم أو يوحى 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 مستغرباً (لعدم احاطته بتام ما جرى في علمه تبارك وتعالى) لو كنت اعلم الغيب لاستكثر من الخير وما مسنى 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 العادى منا لو علم بنسخ تكليف شاق عليه لم يكن تهيئته له مقدمات ممدوحا .
(و) كيف كان فـ (حيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعا)
وبيانا لعدم الحكم من اول الامر الا صورياً (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 لكان 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 حيثئذ 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 .

فتحصل 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 ، فإن 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) جيمعا ، 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 جيمعا ، 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 السكل ما تقدم من ان الحكم ليس مجمولا حقيقة اولا بل جعل صوري لمصلحة فيه ، فالفسخ 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 مشيته تعالى باظهار ثبوت ما يحويه لحكمة داعية الى اظهاره لهم او اوحى الى نبيه او وليه ان يخبر به ، مع علمه بأنه يحويه 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 مجال الظهور .

هذا كله حال النسخ في التشريعات (واما البداء في التكوينات) كأن يخبر بمذاب قوم يونس لا يعذبهم أو يخبر بموت العروس ليلة الزفاف ثم لا يموت أو يخبر بامامة اسمعيل ثم لا يجعله أماماً بأن يتوظفه 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 مشيته تعالى باظهار ثبوت ما يحويه) كاظهار ثبوت امامة اسمعيل الذي يحويه بعد (لحكمة داعية إلى اظهاره لهم أو اوحى الى نبيه أو وليه ان يخبر به مع علمه) عليه السلام (بأنه) تعالى (يحويه 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) يحو الله ما يشاء ويثبت

اطلع على ثبوته ولم يطلع على كونه معلما 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 عارفا على الكائنات كما كانت وتكون

- لا لوح الواقع - وعنده ام الكتاب (اطلع) النبي أو الولي (على ثبوته ولم يطلع على كونه معلما على امر غير واقع أو عدم الموانع) كما 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 إذا كان ليفعلن ليفعلن ، فأخبره الله إلى خمسة عشرة سنة ، وكان فيهم من وعده الله النصر إلى خمسة عشرة سنة فأخبر بذلك النبي قومه فقالوا ما شاء الله فمجله 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 دائما ، 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 (عارفا 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 وحيا 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 وحيا 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 ذلك التضرع الراجع 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 اولاً ويبدى ما خفي ثانياً، 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 بدأ الله في شأنك » ؟ والجواب ما اشار اليه بعض بما لفظه : البداء لغة هو الظهور الذي هو بمعنى الحدوث لا الظهور الذي في مقابل الخفاء والجهل ، فبداله في امر يبدو بداء هو انشاء الرأي وخطوره بعد خفائه عن صاحبه حتى يستلزم الجهل في صاحبه ، وان كان في الخارج مذكراً ببدء 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 غاياته ، 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 .

(فبداله تعالى بمعنى انه يظهر ما امر نبيه أو وليه بعدم اظهاره أولاً ويبدى ما خفي ثانياً) أي يبدى ثانياً ما خفي على الناس أولاً، فقول « ثانياً » 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 بالمحسوسات 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 نسيمهم الله إذا فعل بهم فعل الناسي كما يقال في العرف لغير المعنى نسيتنا . 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 بالإشارة اليه ، وهو انه قد يظهر من بعض الروايات والكلمات ان من فوائد الايمان بالبداة الدعاء ، إذ لو علم الناس بالتقدير وعدم التغيير لقالوا المقدر كأئن 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 يصح 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 كالافعال 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 ويأكل ، فيلزم عليه الطبخ حتى يحصله ويأكله كذلك لا يصح ان يقول ان قدر موت ولدي وبقاء مرضى وفقرى لم يعد 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 يدعو فيبقى 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 الاعادة 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 الاعادة والقضاء بالنسبة إلى الزمان المتوسط بينهما (فيما دار الامر بينهما) أي بين النسخ والتخصيص (في المخصص) الوارد بعد العام مع تردده 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 التطويل في المقاملا (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 تطلق عليها المطلق او غيرها مما يناسب المقام : فمنها اسم الجنس كإنسان ورجل وفرس و حيوان و سواد وبياض الى غير ذلك من اسماء السكليات 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 (بيان 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 جوهرأ كان كما تقدم أو عرضاً مثل (سواد وبياض إلى غير ذلك من اسماء السكليات من الجواهر والاعراض بل العرضيات) والفرق بين العرض والعرضى في اصطلاح المصنف ان الاول هو المتأصل من الاعراض التي ما بمحذاتها شيء في الخارج كالسواد والبياض ، والثاني هو الاعتبارى من الاعراض كالملكية 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 ذلك 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 المهمة الملحوظة على اربعة اقسام الاول الموضوع لا بشرط بنحو اللابشرط المقسم ، الثاني الموضوع لا بشرط بنحو اللابشرط القسمي ، 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 الموضوع 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 ايمسيده » (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 بلحاظا 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 بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد ، وان كان يعم كل واحد منها بدلا او استيعابا وكذا المفهوم اللابشرط القسمي فانه كلى عقلي لا موطن له الا الذهن ، اذ لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها بداهة ان مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا ، فكيف يمكن ان يتحد معها ما لا وجود له الاذهنا .

لا يخفى ، مع بداهة) 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 القسمي) الذي تقدم ان المعنى فيه مقيد بلحاظ عدم شيء معه (فانه كلى عقلي لا موطن له إلا الذهن) فيمتنع تعلق التكليف به (إذ لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها) أي صدق هذا المفهوم اللا بشرط القسمي على الافراد الخارجية .

والحاصل ان اللا بشرط القسمي موجود ذهني فقط ، لانه مقيد بلحاظ التجرد وحيث ان لحاظ التجرد ذهني فالمقيد به ايضا ذهني ، والامر الذهني لا يتعلق به التكليف ، فان التكليف يتعلق بما يمكن ان يكون خارجيا وما يكون مقيداً بالذهن لا يمكن ان يصير خارجيا . (بداهة 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 كأسمية ، 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 المقسمة وهو المطلوب .

(ومنها) أي من الالفاظ المطلقة (علم الجنس كأسمية) للاسد وام عريظ للعقرب وثمانية للشعلب وغير ذلك (والمشهور بين اهل العربية انه موضوع للطبيعة - لا بما هي هي - بل بما هي متعينة) ومتميزة (بالتعين الذهني) وبهذا القيد 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 ونحوهما . 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 بلا لحاظ شيء معه اصلا كاسم الجنس) طابق النمل بالنمل (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 كلى 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 تعسف 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 للعينة بقيد التعيين الذهني (لما صح حمله على الافراد) خارجاً (بلا تصرف وتأويل) بانسلاخ القيد عن المستعمل (لانه على المشهور كلى 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) كأسماء حين يقول « هذه اسامة » - مشيراً إلى اسد في البادية - (بارادة نفس المعنى) وصراف الطبيعة (بدون قيده) الذي هو عبارة عن كونه متميزاً في الذهن (تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه) مع انه لو كان موضوعاً للمقيد لزم تجريده في القضايا المتعارفة وارتكاب هذا التعسف (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 مستندا إلى القرينة .

(والظاهر ان الخصوصية في كل واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام) بناء على ان يكون مشتركا لفظيا (أو من قبل قرائن المقام) بناء 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 مسم 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 بعيدا 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 (أو 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 وانما 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 للنكرة ، 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 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 يقيد له لقرض كونه حكيما كما سبق وسياتي في قوله « مضافا » الخ توضيحه .

(مع ان التأويل والتصرف) بتجريد المعنى عن جزئه (في القضايا المتداولة في العرف) بالترام 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 مضراً 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 حكى عن بعض كتب البيان ، فاللام في السك للتعين (واستفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها) أي تعين الخصوصيات (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) ثم 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 التعيين حيث لاتعيين 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 يمد هذا النحو من الجملة غلطا - فتدبر .

قال العلامة الرشتي « ره » : ولما كان هنا مظنة سؤال، وهو ان انكار افادة اللام للتعريف وكونها للتزيين 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 للتزيين مطلقا » 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 التعيين، وحيث لا تعيين في الجمع إلا المرتبة العليا منه وهي الاستغراق، إذ له في مراتب الجمع تعيين 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 التعيين حيث لا تعيين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الافراد) كما قوم .

(وذلك) الذي ذكرنا من ان الدلالة ليست مستندة إلى ما ذكره هذا القائل لانه لا يستقيم بعض مقدمات مطلبه وهو قوله « حيث لاتعيين » الخ، فانه لانسلم انحصار التعيين في المرتبة الاخير (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

دلالتة 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 دلالتة على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين فلا يكون بسببه تعريف الالفاظ فتأمل جيداً .

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

(دلالتة) أي الجعم المحلى (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 دلالتة) أي اللام (على الاستغراق بلا توسط الدلالة) للام (على التعيين) لانه يشبه الأكل من القفا ، إذ الامر دأر 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 الالفاظ) كما حكى عن نجم الأئمة في شرحه على الكافية (فتأمل جيداً) .

وبهذا كله تبين انه لا شاهد لما ذكره من دلالة اللام على التعريف لا في الجعم المحلى ولا في العهد الذهني ولا في غيرها ، بل اللام مطلقاً للزبين ، 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 بمجيء 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 النسكرة اى ما بالحمل الشائع يكون نسكرة

« 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 النسكرة تدل على نفس الطبيعة ، والتنوين الداخلى عليها تدل على الوحدة ، ففاد النسكرة المنونة هو الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة . وبهذا ظهر الفرق بين النسكرة واسم الجنس ، فاسم الجنس هو النسكرة قبل دخول التنوين والنسكرة هى اسم الجنس الداخلى عليه تنوين التنكير .

(كما انه) أي المفهوم من النسكرة (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 مر دداً بين الافراد) النفي يرتبط بأصل المطلب ، يعنى ان النسكرة 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 النسكرة أي ما بالحمل الشائع) الصناعي (يكون نسكرة) مقابل ما بالحمل الاولى يكون نسكرة وهو مفهوم النسكرة ، إذ كل شىء بالحمل الاولى يكون هو نفسه وبالحمل الشائع يكون افرادة . 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 رجل » 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 وبالجملة الشائع هو « الحيوان » (عندهم - إما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب) نحو « جاء رجل » أو للمتكلم نحو « أي رجل عندك » أو لكليتها كما لو قلنا « فعل شخص كذا » مع عدم علمنا به (أو حصة كلية) كما فيما لو وقع حيز الامر والنهي وشبهها ، 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 رجل » 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 يشتبه عليك المرام . (إذا عرفت ذلك) الذي ذكرنا من معنى اسم الجنس والنكرة (ف) نقول

فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنسكرة بالمعنى الثانى كما يصح لغة . وغير بعيد ان يكون جريهم فى 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 فى 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 (والنسكرة بالمعنى الثانى) 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 فى هذا الاطلاق) أي تسمية النسكرة واسم الجنس مطلقا (على وفق اللغة من دون ان يكون لهم فيه) أي فى لفظ المطلق (اصطلاح) جديد (على خلافها) أي خلاف اللغة (كما لا يخفى) لعدم ثبوت تضييق أو توسعة فى معنى المطلق .

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

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

ينافيه ويمانده . وهذا بخلافه بالمعنيين ، فان كلامها له قابل لعدم اثلامها بسببه اصلا كما لا يخفى ، وعليه لا يستلزم التقييد تجوزاً فى المطلق لا مكار ارادة معنى لفظه منه وارادة 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 كلامها) أى من المعنيين (له) أى للتقييد (قابل لعدم اثلامها 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 وارادة قيده من قرينة حال او 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 فيقيدان 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 في الدلالة عليه من قرينة حال او مقال او حكمة وهي تتوقف على مقدمات : احداها كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الاهمال او

الرقبة المؤمنة فقط، ويجمل لفظ مؤمنة قرينة على المراد (كان مجازاً مطلقاً) بالمعنى الذي ذكرنا وبالمعنى المنسوب إلى المشهور، إذ الرقبة لم توضع للمؤمنة فقط بل وضعت للطبيعة على قولنا وللطبيعة المرسله على قول المشهور وعلى كلا التقديرين فهي مستعملة في 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 التي تمتعها يلزم ان تكون مؤمنة » .

فصل

في بيان معني مقدمات الاطلاق وقرينة الحكمة واحتياج 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 في الدلالة عليه) أي 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 لسكل احد، وإنما الكلام في الثالث من القرائن المشار اليها بقوله : (أو) قرينة (حكمة وهي تتوقف على مقدمات) ثلاثة :

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

الاجمال . ثانیتها - انتفاء ما یوجب التعمین . ثالثتها - انتفاء القدر المتیقن فی مقام التخاطب ولو كان المتیقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام فی البین فانه غیر مؤثر فی رفع الاخلال بالغرض لو كان

الاجمال) واصل تشریع الحكم بلا قصد لیان خصوصیات المطلب ، وقد تقدم فی بعض المباحث السابقة الفرق بینها وذكركه العلامة الرشدي « ره » هنا - فراجع .
(ثانیتها - انتفاء ما یوجب التعمین) بأن لا تكون هناك قرينة حالية أو مقالية تدل علی ان مراد المولی من هذا المطلق هو المقيد وإلا لم یعقد الاطلاق . مثلا : لو قال المولی « اعتق رقبة » وكانت هناك قرينة علی ان المراد بالرقبة هو المؤمنة لم یعقد الاطلاق .

(ثالثتها - انتفاء القدر المتیقن فی مقام التخاطب) بأن لم یکن للفظ انصراف إلى بعض الافراد بحيث یغیر وجهة اللفظ حین المخاطبة حتی یصح اعتماد المولی علیه . مثلا : لو قال الامام علیه السلام « مداد العلماء افضل من دماء الشهداء » انصرف اللفظ إلى العالم بالله لا العالم بالهیئة والهندسة وامثالها . 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 ذلك المقام) أي مقام التخاطب (فی البین) كما لو كان بعض الافراد اولی من بعض لكونه اتم واكمل فانه غیر مضر بالاطلاق . مثلا : لو قال احد الشیعة لآخر « ترحم علی الاموات من العلماء » فان المتیقن منهم بحسب الاکلیة مثلا الشیخ المرتضی ونحوه ، ولكن هذا لیس بحیث یوجب تغیر 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 بالغرض) بل یبقى الاخلال بالغرض علی حاله (لو كان

بصدد البيان كما هو الفرض، فإنه فيما تحققت لو لم يرد الشيعاء لأخل بفرضه حيث أنه لم ينبه مع أنه 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 (فما تحققت) المقدمات بأن كان في صدد 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 أنه) أي المتكلم (لم ينبه) على الفرض (مع أنه بصدده) أي بصدد بيان الفرض وقوله «فانه» الخ تعليل 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 اتفق 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 لقاه 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 لونه 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 بما 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 الاهیال 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 الاهیال 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 واطهاره 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 واطهاره 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 ينفك بمخالفة المراد الجدي له ، فالاطلاق باق على حاله وان خرج عنه المقيد ، بخلاف الاول فإنه ينفك 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 المتكلم في مقام البيان ، ولذا لا يفتلم به اطلاقه و صحة التمسك به اصلا فتأمل جيداً . وقد انقذح بما ذكرنا ان التكررة في دلالتها على الشيعاء والسريان ايضا تحتاج - فيما لا يكون هناك دلالة حال او مقال - الى مقدمات الحكمة فلا تغفل . بقى شيء وهو انه لا يبعد ان يكون الاصل فيما اذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه ، وذلك لما جرت عليه سيرة اهل المحاورات

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

(بقى شيء وهو انه) هل المراد بالمقدمة الاولى القائلة بكون المتكلم 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 المتكلم 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 من التمسك بالاطلاقات فيما اذا 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 لتامية المقدمات . اذ لا يلزم احراز كون المولى بصدد البيان ، بل الشك كاف في صحة التمسك لما تقدم من جريان السيرة على ذلك - فلا تفعل (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 ذلك 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 ذلك 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 ذلك) 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 المقيد بمكان من الامكان ان كثرة ارادة المقيد لدى اطلاق المطلق ولو بدال اخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية انس كما في المجاز المشهور ، او تعيننا واختصاصا به كما في المنقول بالغلبة ،

أو النقل (وقد تقدم ان التقييد لا يوجب التجوز في المطلق اصلا) فكيف يمكن الحقيقة الثانوية التمييزية مع ان مرتبتهما 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 المقيد 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 والمقيد في معناه ، ويكون التقييد من نتيجة الجمع بينها حتى لا يكون في لفظ المطلق تجوز ، كذلك يمكن استعمال المطلق في المقيد ابتداءً أو يكون ذكر المقيد دليلا على المراد (فان استعمال المطلق في المقيد بمكان من الامكان) كما تقدم ، وعليه فيكون الاستعمال مجازاً وينجر إلى النقل أو الاشتراك (ان كثرة ارادة المقيد لدى اطلاق المطلق ولو) كانت الارادة (بدال آخر) حتى لا يستلزم المجاز (ربما تبلغ) هذه الكثرة (بمثابة توجب له) أي للفظ المطلق (مزية انس) بالمقيد بلا ايجاب لوضع ثانوى تعيني (كما في المجاز المشهور أو) توجب هذه الكثرة (تعيننا واختصاصا) للفظ المطلق (به) أي بالمقيد (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 « فاستأوا اهل الذكر » فانه في مقام الاطلاق من حيث سؤال كل جاهل عن العالم وليس في مقام الاطلاق ، من حيث افراد اهل الذكر منهم والاثني والحر والمبد 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 نفي ما نعتها من حيث النجاسة ملازم عقلا لنفيها من حيث الجزئية لغير 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 ايضا 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 ايضا ، 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 ايضا 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 البحث ، فنقول : عرف المقيد بأنه « ما
دل على شائعه 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 ١٠ 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 الخمر

فان كان مختلفين مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فلا اشكال في التقييد وان كانا متوافقين فالمشهور فيها الحمل والتقييد . وقد استدل بانه جمع بين الدليلين وهو اولى ، وقد اورد عليه بإمكان 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 فيها 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 (بإمكان 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) مجازاً 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 تجوزاً فيه فانه ، في الحقيقة مستعمل في الايجاب ، فان المقيد اذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من افضل افراد الواجب لا مستحبا فعلا ، ضرورة ان ملاك 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 مضاف للوجوب (فانه) أي الامر الواقع في المقيد (في الحقيقة مستعمل في الايجاب) الافضل (فان المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من افضل افراد الواجب) لاشتماله على ملاكين (لا مستحبا فعلا) كسائر المستحبات (ضرورة ان ملاك) 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 تأكد 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 ، مضافاً إلى 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) فلورود زر الحسين عليه السلام وزر الحسين «ع» يوم عرفة كان اللازم القول باستحباب زيارة الحسين «ع» في يوم عرفة فقط ، وهكذا لو ورداقت وفاقنت 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 تأكد 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 ، وحيث 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 .

واجب بعضهم 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

والمنفيان (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 كونها 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 البديلى واخرى على العموم الاستيعابى 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) يبان 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 ، فربما 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 البديلى) بمعنى حصّة من الطبيعة قابلة الانطباق على كل فرد من افرادها (واخرى) تقتضى مقدمات الاطلاق حمل المطلق (على العموم الاستيعابى) 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 وضعى مثل « اعتق رقبة » و « احل الله البيع » فان الاثر الاول تحقق فيه مقدمتان اقتضتا مع المقدمات العامة العمومى البدلى والامر الثاني تحقق فيه مقدمات ثلاث اقتضت مع العامة العمومى الاستغراقى - 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 المقابلة 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 التخيرى نحو اطعم أو صم أو اكس (العيني) مقابل الكفائى نحو اغسل الميت انت او زيد (النفسى) مقابل الغيرى نحو « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » المفيد لكون الوضوء واجبا غيريا (فان ارادة غيره محتاج الى مزيد بيان) ففي الاول يحتاج الى عدل الواجب ، وفي الثاني الى عدل للفاعل ، وفي الثالث الى بيان ذى المقدمة ، حيث لم يبين انكشف 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 اذا كان) المولى (بصدد البان ، كما انها) أي مقدمات الحكمة (قد تقتضى العموم الاستيعابى كما في « احل الله البيع وحرم الربوا ») فانه

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 اختياره 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 او بجملاً تنافى ما هو المفروض من كونه بصدد البيان) مع عدم وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب وعدم قرينة توجب التمييز . اللهم الا ان يقال : بأنه فى مقام امضاء البيع ، جملاً 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 تحرير الربوا .

(ولا مجال لاحتمال ارادة بيع اختياره المكلف - اى بيع كان -) مثل قوله « جئنى برجل » الذى يقتضى اطلاقه ارادة المولى لرجل اختياره 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 اختياره 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 نقض للغرض (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 البدلى 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 البدلى) 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 البدلى
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 نودي 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 لسكل 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 بالقروء في قوله تعالى « يتربصن باقسن ثلاثة قروء » 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 (لسكل منها) 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 ايديها » فقد ذهب السيد المرتضى « ره » وجماعة من العامة على انها مجملة باعتبار اليد لاحتمال ان يكون المراد القطع من الاشاجع ومن الزند ومن المرفق ومن المنسكب ، 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 ، فالأكثر على عدم الاجمال لظهوره في الفعل المقصود منه ، فتحريم الام يراد به وطبها وسائر الاستمتاع 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 » ونحوهما 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 بجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع او لتصادم ظهوره بما حُف 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 يثبت 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 بجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حُف به لديه) أي لدى من يكون بجملا 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

الْمَكْفَايَةُ الْأَصُولُ

شرح المجلد الثاني من الكفاية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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 .

تأليفه السيد محمد باقر المجلسي

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 - اماممكان 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 يجعل 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 للمصغريات 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 استلزام 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 ، فكلها 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 مناسبه مع المقام . فاعلم ان البالغ الذي وضع عليه القلم اذا التفت الى حكم فعلي واقعي او ظاهري متعلق به او بمقلديه ، فاما ان يحصل له القطع به

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

إذا عرفت ما ذكرناه (فاعلم ان البالغ الذي وضع عليه القلم) اي قلم التكليف (إذا التفت إلى حكم فعلي) لا ما إذا التفت إلى الحكم الاقتضائي أو الانشائي ، فانه لا يوجب الالتفات اليها شيئاً (واقعي) وهو الحكم الثابت للعناوين من حيث هي هي ، كالحكم الثابت على الغنم بالحلية وعلى الخنزير بالحرمة من غير فرق في ذلك بين الواقعي الاول كما مثلنا أو الواقعي الثانوي المعبر عنه بالاضطراري كالوجوب الثابت على التيمم عند فقد الماء والحرمة الثابتة على الصوم عند الضرر ، وكذا لا فرق بين ما ثبت لشيء بعنوانه الاول كحلية لحم الغنم في المثال أو بعنوانه الثانوي كحرمة لحم الغنم الموطوء (أو ظاهري) وهو الحكم الثابت للعناوين بوصف كونها مشكوكاً ، 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 إلى 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 إلى 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 الثاني 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 الشرعي (اولاً) يحصل القطع (وعلى الثاني) بأن لم يحصل القطع له (لا بد من انتهائه) أي البالغ المذكور (إلى ما استقل به العقل) لان كل ما بالغير لا بدوان ينتمى 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 الآتي 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 أي ان الظن حجة من أي 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 تفتح 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 تفتح 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 بحجيته حين التعمذر 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 .

فتمحصل انه يجب اتباع الظن على فرض تمامية المقدمات على الحكومة وحصول الظن (والا) تم المقدمات أو تمت ولم تحصل الظن (ف) اللازم (الرجوع إلى 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) العقل 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) العقل 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 إلى 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 رساله شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من تثليث الاقسام

والمصنف « ره » عدل عن تقسيمه لوجهين . « الاول » انه خصص القطع بما إذا تعلق بالحكم الواقعي بقريئة انه جعل الاصول العمليه 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 الواقعيه) فان القطع كما يجب اتباعه إذا تعلق بالحكم الواقعي كذلك يجب اتباعه إذا تعلق بالحكم الظاهري .

« الثاني » انه عمم متعلق القطع واخويه بما إذا تعلق بالحكم الفعلي أو الاقتضائي أو الانشائي لانه لم يقيد الحكم بالفعل ، ولا وجه له إذ ان احكام القطع والظن والشك لا ترتب 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 : « لثلايتداخل الاقسام » الخ .

(ولذلك) الذي ذكرنا من التعميم والتخصيص (عدلنا عما في رساله شيخنا العلامة) المرتضى الانصاري (اعلى الله مقامه من تثليث الاقسام) بتلك الكيفية

وان ايت 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 ايت 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 علم لمكان القطع بالحكم الفعلي في مجسم الاقسام (فالاولى ان يقال : ان المكلف أما 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 يباه الوجدان ، وكذلك بالنسبة إلى الاحكام العقلية (وكونه) أي الفطري (موجبا لتنجز التكليف الفعلي) لا الشأني والاقتضائي (فيما اصاب) القطع للواقع بأن لم يكن جهلا مركبا (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 ، فتحصيص 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 وحجيته (لازم) لا ينفك عنه كزوجية الاربعة، بل ربما يقال ان الحجية عين القطع لالزامه (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 وانتهائه 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 كالخبر الواحد ونحوه ، إذ الجمل انما 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 الجمل على قسمين : « الاول » الجمل البسيط ، وهو عبارة عن جعل الشيء وايجاده كجمل الانسان ، ويكون مفاد كان التامة . « الثاني » الجمل التأليفي وهو عبارة عن جعل الشيء شيئاً كجمل الانسان كاتباً ويكون مفاد كان الناقصة .

اذا عرفت هذا قلنا لا يعقل احداً الجملين 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 الجمل بالنسبة الى اللوازم هو الجمل (عرضاً بتبع جعله) أي

بسيطاً ، ولذلك انقده امتناع المنع عن تأثيره ايضاً 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 ايضاً) 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 بجعل 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 مناقضاً ، 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 - لسكونه بولاً - وتجويز ارتكابه (كما لا يخفى) بأدى تدبر .

(ثم لا يذهب عليك) ان للحكم مراتب متدرجة فالمرتبة 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 و لا 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 حيفئذ .

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 شرها 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 إنما يسمى امراً أو نهياً ، حتى يدخل تحت قوله تعالى « ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » إذا وصل مرتبة الفعلية (و) حيفئذ (لا) يكون (مخالفته عن عمد بعصيان بل كان مما سكت الله عنه كما في الخبر) الروى عن امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام « ان الله تعالى حد حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها 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 شرعاً 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 فانظر .
(الامر الثاني) قد عرفت انه لا شبهة في ان القطع يوجب

محرمًا ، بقرينة قوله عليه السلام « فلا تكلفوها » وقوله « رحمة من الله لكم » .
(نعم في كونه) أي الحكم (بهذه المرتبة) الفعلية (مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل اشكال لزوم اجتماع الضدين) في صورة مخالفة الواقع للامارة . مثلاً : لو كان الواقع على حرمة التتق وادت الامارة إلى حليته لزم اجتماع الضدين ، وذلك مستحيل قطعاً (أو) اجتماع (المثلين) في صورة الموافقة ، كما لو كان التتق في الواقع حلالاً وادت الامارة إلى حليته لزم اجتماع اباحتين اباحة واقعية واباحة ظاهرية وكلا 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 فانظر) .
وقوله « نعم » استدراك عما اختاره المصنف « ره » من جعل الاحكام التي هي متعلق الامارات والاصول فعلياً ، بخلاف ما لو جعل بعضها فعلياً وبعضها غير فعلي فإنه 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 سريره أو حسنها وان كان مستحقا للذم أو المدح بما يستبعانه 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 دائما ، حيث يصدر منه الانقياد ولو مرة واحدة (من العزم على موافقته) بيان ما (والبناء على اطاعته) أي اطاعة المولى ، فلذلك العقلي لاستحقاق المطيع المثوبة موجود في المنقاد . نعم لو قلنا مناط الثواب عقلا 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 تفضلا كما دل عليه بعض الأدلة (وان قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذه أو ثبوتة - ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة) عملا (بمجرد سوء سريره أو حسنها) بأن كان عازما على شرب الخمر لو وجدها أو للصيام لو ادرك شهر رمضان . وقد يفسر العبارة بأن المراد بها كون النفس ذنية أو رفيعة لا البناء على المعصية أو الطاعة حين التمكن (وان كان) هذا العبد (مستحقا للذم أو المدح بما يستبعانه) أي بسبب استتباع سوء السريرة وحسنها مستحقا للذم أو المدح .

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

والمحتمل ان يكون المراد انه مستحق للذم أو المدح مع ما يستتبعان من قرب المولى وبعده ، 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 لجزاء بالثوبة او العقوبة مضافا الى احدهما اذا صار بصدد الجرى على طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم ، و ذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك وحسنها معه ، كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الاطاعة والعصيان وما تستبعان 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 .

(و ذلك) الذي ذكرنا من عدم استحقاق العقاب والثواب على مجرد الصفة (لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك) الجرى على طبقه (وحسنها) أي المؤاخذة (معه) أي مع الجرى ، وذلك لان الصفات النفسية ليست مقدورة والثواب والعقاب تابعان للعقدور ، وبهذا يشكل استحقاقه للوم والمدح إلا ان يكون مراد المصنف منها اظهار ان هذا مخلوق حسن - كما في مدحت اللؤلؤه على صفائه - وذاك مخلوق قبيح (كما يشهد به) أي بعدم صحة الثواب والعقاب على مجرد حسن السريرة وقبحها (مراجعة الوجدان الحكم بالاستقلال) من غير مدخلة للشرع (في مثل باب الاطاعة والعصيان وما يستبعان 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 يعتقد 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 الخمرية رجاء عدمها . واما خبت الذات كذات الاشرار بلا وجود احد الاقسام فليس من التجري ، ولذا فرنا 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 شربه وان استحق المتجرى العقاب ، وبالعكس لو اعتقد وجوب شرب الماء لزعم كونه دواء المنجى من الهلكة فشربه لم يكن الماء واجبا شربه .

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 لحسنه 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 ومعاقبا 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 الاستقلالي 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 الاستقلالي) فيشرب الماء بعنوان انه خمر ويقتل الغزال بعنوان انه عدو (لا بعنوانه الطارى الآلى) فانه لا يشرب الماء بعنوان انه مقطوع الحجرية 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 كالتعظيم موجب للحسن ، فكما 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 ، و هل 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 .

فتحصل 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 عقاباً 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 ب) سبب (تجريه عليه كما كان) العقاب (من تبعته) أي تبعه العبد (ب) 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 لامطلقا (وإذا 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 يورد هنا 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 سيرته وطابت طينته لتكمل به نفسه ،

أي تفاوت افراد الانسان (في نيل الشفاعة وعدمه) أي عدم النيل (وتفاوتها في
ذلك) القرب والبعد (بالآخرة يكون ذاتيا والذاتي لا يعمل) كما قال السبزواری :
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 لاطاعة
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 سيرته وطابت طينته لتكمل به نفسه

ويخلص مع ربه انسه ما كنا لنهتدى لولا ان هدينا الله ، قال الله تبارك وتعالى :
 فقد كفر 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 والمعقاب عليه .

قال الشيخ الانصاري « ره » في مبحث التجري من الرسائل : يظهر من اخبار
 اخر المعقاب 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 المعقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشي
 لسماية 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 قتلتموهم 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

تمالي « ان تبدوا ما في انفسكم أو تخفوه بحاسبكم 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 يكون مائع معين خمرأ وقطع الاخر يكون مائع معين آخر خمرأ فشرابهما فانفق 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 اصلا 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 مثلا 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 (اصلا 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 مثلا بأن مايعا) معيناً (خمر مع انه لم يكن بالخمر) ووجه عدم صدور الفعل في هذه الصورة انه قد شرب المائيم المذكور باعتقاد كونه خمرأ ، فاقصد 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 التجرية 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 لو شرب معلوم الخمرية - بأن صدرت منه المخالفة الاعتقادية - كان معاقبا ايضا ، وهذا اول الكلام اذ المنكر لعقاب المتجري ينكر كون معلوم الخمرية كالخمر الواقعية في عقاب متناوله (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 باعتقاد انه خمر ، وعلى أى 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 فيجتمع 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 راي ان تعدد المعصية بالمصادفة والتجري يوجب تعدد العقاب (مع ضرورة ان المعصية الواحدة لا توجب الاعقوبة الواحدة) فتلخص عن

كما لا وجه لتداخلها على تقدير استحقاقها 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 بالتسليف 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 بينها ، 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 بالتسليف) 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 للحكم

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 ، لكنه 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 ، لكنه مستحيل للزوم اجتماع المثليين في موضوع واحد .

« الثالثة » - ان وجوب التصديق لا يضاد حكم متعلق القطع - اعني وجوب الصلاة - إذ وجوب الصلاة ليس مضاداً لوجوب التصديق ، فان الضدين لا يمكن اجتماعها وهذان يجتمعان . نعم لو قال إذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة كان حكم القطع مضاداً لحكم متعلق القطع ، لكنه 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 طريقاً محضاً وقد يكون موضوعاً ، والقطع الموضوعي على اقسام اربعة - على ما ذكره المصنف « ره » - لانه : (تارة

بنحو يكون تمام الموضوع ، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو اخطأ موجبا لذلك ، واخرى بنحو يكون جزئه وقيدَه بأن يكون القطع به في خصوص ما اصاب موجبا له وفي كل منهما يؤخذ طورا 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 مطلقاً) 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 (جزئه وقيدَه) 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 (طورا 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 او بما 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 موضوعاً 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 موضوعاً 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 فالما 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 الصفتية 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 الطريق المحض - فكما انه اذا قطع بأن صلاة الجمعة واجبة وجب الاثبات 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 الصفتية) سواء اخذ في الموضوع تماما او جزءاً (من تلك الاقسام) الخمسة فلونذر التصديق بدرهم 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 الصفتية (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 حجته او قيام دليل على اعتباره ما لم يتم دليل على تنزيهه ودخله في الموضوع كدخله ،

الصفة النفسانية الموجبة لاطمئنان خاطر 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 اللحاظين - فتأمل .

(ومنه) أي بما 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 حجته) أي حجية ذلك الشيء ، اذ دليل حجية الامارة انما هو جعل للحجة لاجعل للموضوع (أو) جزء الموضوع فبجرد (قيام دليل على اعتباره) أي اعتبار ذلك الشيء لا يفيد بالنسبة إلى ما اخذ في الموضوع بنحو الكشف (ما لم يتم دليل) اخر - غير دليل التنزيل المطلق - (على تنزيهه) 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 وجمله 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 تماماً أو جزءاً صفة أو كسفا 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 والسكذب ، 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 أثر 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 منهما) 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 بوجود الصلاة موضوع له ، وحيث وجد الموضوع ترتب عليه حكمه ، وحينئذ ظمولى 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 بوجودها 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 بوجود 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 كقيتها لعدم الالتفات الى المرآت اصلا ، وانما النظر كله منصرف

وفي كونه بمنزلته 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 خير الواحد وتنزيله منزلة القطع (وفي كونه) اى الخبر (بمنزلته) 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 في 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 في المرآت وبين النظر الى نفس المرآت بنظرة واحدة ، كذلك لا يكاد يمكن الجمع (بينهما) اى بين النظر الى القطع آليا وبين النظر اليه استقلاليا في نظر واحد ولحاظ واحد . (نعم لو كان في البين) على فرض مستحيل (ما بمفهومه جامع بينهما) اى بين التنزيلين حتى يكون عند التنزيل النظر إلى 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 في صورتى اصابته) بأن كانت الصلاة في 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 حجتيه ، 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 فأنما تكون (بناءً على استحقاق المتجرى) للعقاب (أو 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 ، ف (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 حجتيه) وطريقتيه اذ الاثر الظاهر للقطع هو طريقتيه وحجتيه لا موضوعيته ، ولهذا كلما نزل منزلته يكون ظاهراً في انه نزل بلحاظ كاشفيته وطريقتيه (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 لا يمكن 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 للطريق منزلة القطع (لا يمكن 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 ثقافتنا » (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 الصفية والطريق ولا بين جزء الموضوع وتمامه فلا وجه للتفصيل بأنه تنزيل منزلة 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 الطريق الموضوعي مثل الصفية 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) بقيامها انما هو مقام القطع الطريق 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 والشرعية 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 الطريق ،
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 يمكن القطع منجزاً للتكليف موجباً 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 بخبر 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 النقلى فالزام الشارع به - وان كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع - الا انه لا نقول به في الشبهة البدوية ولا يكون بنقلى فى المقرونة بالعلم الاجمالى - فافهم . ثم لا يخفى ان دليل الاستصحاب ايضا لا يبنى بقيامه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع مطلقا ،

آثاره لصح القول بالتنزيل المذكور ، ولكنه ليس كذلك .
 (واما) الاحتياط (النقلى) وهو حكم الشارع بوجود الاحتياط ، فهو وان كان يصح تنزيهه منزلة القطع - لو كان لنا احتياط شرعى - اذ حكم الشارع بوجود الاحتياط يكشف عن فعالية التكليف بالواقع فيترتب عليه التنجز وصحة العقوبة ، فهنا شيان الواقع المكشوف بالاحتياط واره كما ان فى القطع شيان الواقع المكشوف بالقطع واره والحاصل انه لو كان احتياط شرعى اقام مقام القطع فى كشف الواقع وترتب اثره عليه (فالزام الشارع به) أى بالاحتياط (وان كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع) الذى هو موجب للتنجز وصحة العقوبة على المخالفة (الا انه) لا احتياط شرعى لنا اصلا ، اذ (لا نقول به فى الشبهة البدوية) خلافا للاخبارى (ولا يكون بنقلى فى المقرونة بالعلم الاجمالى) اذ ثبت بحكم العقل وماورد من الشارع انما هو ارشاد الى حكم العقل فالاحتياط الواجب ليس بشرعى والاحتياط الشرعى 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 تنفى التكليف والاحتياط يثبتته ، وكذلك التخخير فانه قائم مقام القطع بالتخخير . والحاصل انه على موجب هذا التوهم لا اختصاص للاشكال بالاحتياط ، بل يمكن توهم قيام كل منها مقام القطع ، منتهاه ان البراءة قائمة مقام القطع بدمم التكليف ، والاحتياط قائم مقام القطع بالتكليف ، والتخخير قائم مقام القطع بالتخخير - فتدبر .
 (ثم لا يخفى ان دليل الاستصحاب ايضا) المنزل للشك منزلة القطع (لا يبنى بقيامه) أى الاستصحاب (مقام القطع المأخوذ فى 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 أما 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 . وأما نقول بلزوم كون التنزيل بأحد المحافلين لما تقدم من استحالة الجمع بينها في لحاظ واحد ، وأما نقول بالاول دون الثاني لظهور كون التنزيل بلحاظ الطريقية والكاشفية لا الموضوعية - كما سبق بيانه - ثم ان المصنف « قد » 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 خير 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 واقم حقيقي وقطع بالواقع الحقيقي ، وفي صورة قيام الامارة واقم 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 تنزيلها ، وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقته 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) خبر « وانما كان » ، فيكون هذا التنزيل بالدلالة الالتزامية للملازمة (بين تنزيلها) 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 السكر الذي هو موضوع للتطهير ، فان احرز الجزآن بالوجدان فلا اشكال ، وان احرز احدهما بالوجدان والجزء الآخر بالدليل - كما لو علم بأمعية هذا الماء وشك في كربيته فأجرى استصحاب السكرية 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 اشمول دليل واحد لكليهما كما في شمول لانتقاض المشكوك المائية والسكرية ، أو بدليلين كما لو قامت البيينة على المائية والاستصحاب على السكرية 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 بينها - وهو دور ظاهر . مثلاً : إذا كان الأثر لمقطع الحجرية فاستصحاب الحجرية متوقف على كونه ذا أثر ، وكونه ذا أثر متوقف على ثبوت الجزء الاخر الذي هو القطع بالحجر التبدي ، وثبوت القطع بالحجر التبدي موقوف على اجراء الاستصحاب في الحجر ، فاجراء الاستصحاب في الحجر موقوف على اجراء الاستصحاب في الحجر 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 بالتعبدي 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 محرزا بالوجدان او تنزيهه في عرضه ، فلا يكاد يكون دليل الامارة او الاستصحاب دليلا على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الاخر فيما لم يكن محرزا حقيقة ، وفيما لم يكن دليل على تنزيلها بالمطابقة ، كما فيما نحن فيه على ما عرفت لم يكن دليل الامارة دليلا عليه اصلا ، فان دلالاته على تنزيل المؤدى

جزؤه الاخر) فيما كان مركبا (او ذاته) فيما كان مقيداً (محرزا بالوجدان) كما تقدم في القسم الثالث (او) 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 او الاستصحاب دليلا على تنزيل جزء الموضوع) او ذاته ، فانه (ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الاخر) او قيده في عرض هذا التنزيل (فيما لم يكن) ذلك الجزء الاخر أو القيد (محرزا حقيقة) بالوجدان (وفيما لم يكن دليل على تنزيلها) معا (بالمطابقة كما فيما نحن فيه) مما كان الموضوع للحكم هو القطع بالشيء (على ما عرفت ، لم يكن دليل الامارة دليلا عليه) أي على تنزيل الجزء الاول (اصلا) . والحاصل ان دليل الامارة والاستصحاب لا يكون دليلا 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 دليلا عليه » لا يرتبط بما قبله اعرابا ، فيحتمل سقوط كلمة « فانه » قبل قوله « ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الاخر » كما زدناها في الشرح .

وكيف كان فأنما قلنا بعدم صحة القسم الرابع لاستلزامه الدور (فان دلالاته) أي دلالة دليل الامارة أو الاصل (على تنزيل المؤدى) منزلة الواقع - كتنزيل

تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة ، ولا دلالة له كذلك الا بعد دلالة 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 دلالة) 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 دلالة » (ولا دلالة له) أي لدليل التنزيل (كذلك) أي على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع (الا بعد دلالة 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 التبعدي 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 التبعدي 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 بماتلا للوجوب المعمول حكماً له (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 الحكيم في المرتبة المتأخرة - أي المرتبة الفعلية - الا انه يلزم ذلك اجتماع الحكيم 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 للمثلين 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 بالقترب الذي ذكرناه في القطع ، إذ الوجوب الواحد لا يمكن ان يكون متعلقا للظن وحكاه (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 ف (ان كان الحكم المتعلق به الظن فعليا ايضا) كالحكم المرتب على الظن (بأن يكون الظن متعلقا بالحكم الفعلي) ف (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 فكلا 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 لتنجز 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 فينبهه المكلف ويوجب عليه الاحتياط تحفظاً على الواقع ، كالمشبهة 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 ، كالمشبهة البدوية في سائر الاشياء مثلاً ، وهذا يسمى بالفعلي غير التام ، وليس بالنسبة الى هذا القسم من الحكم ارادة وكرهية 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 ظنا - 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 امكن ، 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 المثلين او الضدين . قلت : لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذلك المعنى ، اى لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز مع حكم اخر فعلى في مورده بمقتضى الاصل او الامارة

الواقع (فيما امكن) 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 الفعلى (تارة والى ضده اخرى) ووجه الترقى 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 المثلين فيما لو جعل الظن بالحكم الفعلى غير التام موضوعا لحكم فعلى مماثلا أو مضادا .

(ولا يكاد يمكن مع القطع به) أي بالحكم الفعلى (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 لسكون قطع العبد جهلا مركبا (فافهم) .

(ان قلت : كيف يمكن ذلك) الذي ذكرتم من صحة جعل امارة أو اصل في مورد الحكم الفعلى (وهل هو) الجمل (إلا انه يكون مستلزما لاجتماع) الحكمين الفعليين (المثلين) 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 الفعلى بذلك المعنى) الذى تقدم انه غير تام (أي لو قطع به من باب الاتفاق) بدون عناية من المولى لرفع جهل المكلف أو ايجاب الاحتياط عليه (لتنجز مع حكم اخر فعلى في مورده بمقتضى الاصل أو الامارة) لعدم استلزامه اجتماع ارادتين أو ارادة وكرهية ، فان الفعلى 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 بنى عدم حرمة الخمر (ولو مع الموافقة عملاً) بأن لم يشرب وبالعكس ، بأن بنى على الحرمة واسكن شربها (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 لأمـ
سيده الا المثوبة دون العقوبة ، ولو لم يكن متسلماً وملتزمًا 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 لأمـه اونهيه 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 لأمـ سيده الا المثوبة
دون العقوبة ، ولو لم يكن) عقد قلبه على ذلك فلم يكن (متسلماً وملتزمًا) قلباً
(به ومعتقداً ومنقاداً) جناحاً 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 (لأمـه اونهيه 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 ألزم بأحكام النبي « ص » ولكن أوافقه 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 ايدت 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 يعقل 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 تدريجاً - 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) معينا .

(وان ايدت 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 انقذ 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 (القلي) 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 (انقذ 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 تجرى 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 فأنما 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 قطعاً (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 مطلقاً 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 والاقترام 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 والاقترام في الاطراف ومعه) أي مع وجود الترخيص (لا محذور فيه) أي في عدم الالتزام (بل ولا) محذور (في الالتزام بحكم اخر) فعلى بمقتضى الاصل مغاير 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 المسكف 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 اصلا - فيما يترتب على القطع من الاثار عقلا بين ان يكون حاصله بنحو متعارف ومن سبب ينبغى حصوله منه او غير متعارف لا ينبغى 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 لسكونه مشكوك الحرمة لزم ان يكون حلالاً للشك في حرمة وحراماً للعلم الاجمالي بالحرمة فيشمه الذيل ، وكذا لو 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 ألزموا 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 ونفياً ، 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 اصلا - فيما يترتب على القطع من الاثار عقلا) من تنجيز التكليف وكونه منجزاً ومعدراً وغير ذلك (بين ان يكون حاصله بنحو متعارف ومن سبب ينبغى حصوله منه أو) من سبب (غير متعارف) بحيث (لا ينبغى 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 يكثر 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 ، فلماذا 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 ، فربما 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 ، فربما 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 الطريق 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 بالناسب الشيخ « ره » واضرا به . (١) اذ قطع الطريق موضوع للآثار كالحجية والتبجز والاعذار ونحوها .

وانها انما تكون اما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه ، 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 بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه) 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 بوجوبه 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 مرغوية العصمة عن الخطأ شرعا وعقلا بقوله : (ألا ترى ان الامامية استدلو اعلی وجوب العصمة) في النبي والامام (بأنه لولا العصمة للزم امره تعالى عبادته باتباع الخطاء) لانه « ع » إذا لم يكن معصوماً ممكن خطأؤه ، 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 الخطأ 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 (ف) الصحيح هو ما ذكرنا من ان لزوم اتباع القطع مطلقا وصحة المؤاخذة على مخالفته عند اصابته (المعصية 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 كثيراً 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 الشأني 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 يقطم بنجاسة احد الاناثين - والمراد بالقطع الاجمالي هو ما كان متعلقه مجملا ، 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 فجعله كالقطع التفصيلي في الاقتضاء دون العملية التامة (لا يبعد ان يقال :) انه ليس كالعالم التفصيلي اصلا ، (ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف) بل كان مجملا 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 لواقع - مثل ان يكون مشكوك الطهارة نجساً - كان قاعدة « كل شيء
لك نظيف » الشاملة لهذا الجس 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 فيها 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 كلهما 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 يقل جعل الحكم الظاهري في قبال الواقع . (لا يقال) : فرق بين الشبهة البدوية وغير المحصورة وبين الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي ، ذ (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 لفعاليتها ، 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 بلا معارض 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 العلية التامة ، فيوجب تنجز التكليف ايضا لو لم يمنع عنه مانع ، عقلا ، كما كان في اطراف كثيرة غير محصورة او شرعا كما فيما اذن الشارع في الاقتحام فيها ،

الشبهة المقرونة بالعلم (بذلك) أي بوجود العلم في الثاني دون الاول (اصلا ، فإبه 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 لتنجز فمع 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 العلية التامة) ومعنى الاقتضاء هو لزوم العمل على طبقه لولا الاذن الشرعي في الترك ، مع امكان الاذن في الترك بخلاف العلية 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 المؤاخذه 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 المؤاخذه على مخالفته) أي مخالفة التكليف الواقعي
(مع القطع به بين اطراف محصورة ، وعدم صحتها) أي صحة المؤاخذه على المخالفة
(مع عدم حصرها) أي حصر الاطراف - اعني الشبهة غير المحصورة - (أو مع
الاذن في الاقتحام فيها) كالشبهة البدوية (وهو كون القطع الاجمالي مقتضيا للتنجز
لا علة تامة) أما كونه مقتضيا فلصحة المؤاخذه لانه لو لم يكن مقتضيا لم تصح
مؤاخذته ، 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 المؤاخذه 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 جداً ، ضرورة ان احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما

يبعث المولى أو زجره ولو اجمالا بلزوم موافقته واطاعته نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً أو عقلاً كما إذا كان مغفلاً بالنظام فلا تنجز حينئذٍ لكونه لاجل عروض الخلل في المعلوم لا لقصور العلم عن ذلك ، كما كان الامر كذلك فيما إذا أذن الشارع في الاقتحام ، فإنه ايضاً موجب للخلل في المعلوم لا المنع عن تأثير العلم شرعاً . وقد انقده بذلك انه لا مانع عن تأثيره شرعاً ايضاً فتأمل جداً - 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 عقلاً الا إذا أذن الشارع في الاقتحام في بعض الاطراف (وبنحو العلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية) كما ذهب اليه الشيخ « ره » فتجب الموافقة الاحتمالية قطعاً 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 جداً ، 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 اصلاً ، 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 ، إذ 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 بعدالبناء 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 التكلم 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 التكلم حول ان العلم الاجمالي علة أو مقتضى ام ليس بأحدهما ، 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 التكلم 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 بانائين فيما علم وجوب الاثبات 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 طاريا 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 والايقات 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 تمثي 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 باثبات السورة لا يوجب التكرار . واما قلنا بعدم الاشكال في جواز الاحتياط حيفئذ (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 جزئته 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 المعبر 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 ام غيره اداء قضاء عن نفسه ام عن غيره (فيما إذا اتى 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 المعبرة كقصد الاطاعة والمحتمل اعتباره كقصد الوجه والتميز (ولا يكون اخلال حينئذ) أي حين الاتيان بالاكثر (إلا بعدم اتيان ما احتمل جزئته) كالسورة (على تقديرها) أي على تقدير جزئتها 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 محلاً كما توهم لسكن ليس كذلك ، إذ (احتمال دخل قصدها) أي قصد الجزئية (في حصول الغرض) من العبادة (ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية) فإنه 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 تعيين له ولا تميز ، فالاخلال انما يكون به واحتمال اعتباره ايضا في غاية الضعف لعدم عين منه ولا اثر في الاخبار ، مع انه بما

(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 الأمور به عن غيره مع ان قصد الوجه والتميز معتبران في العبادة (وكونه لعبا وعبثا نالته) وهو يناق في 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 مستهزأ 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 تعيين 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 أثر في الاخبار) .

ان قلت : لعلمهم عليهم السلام اكتبوا عن الاشتراط بمركوزيته في الاذهان ، فيكون الاطلاق منصرفاً اليه . قلت : كيف يصح الايكال إلى الاذهان (مع انه بما

يفعل عنه غالباً، وفي مثله لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض والال لا خل بالغرض كما نهبنا عليه سابقاً . واما كون التكرار لعباً وعبثاً فانه ربما يكون لداع عقلاً إنما 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 يفعله 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 فانه) ليس التكرار مطلقاً كذلك ، إذ (ربما يكون لداع عقلاً) كما إذا كان في برية واشتبه عليه القبلة ولكن يتمكن من الرجوع إلى البلد حتى يصلى 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 اطاعة (كما لا يخفى) ومعنى كون اللعب في كيفية اطاعة 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 امثالاً .

نعم ربما يفرق بين قلة الاطراف وكثرتها ، فلو اشتبه القبلة في اربعة جوانب واللباس في عشرة وما يصح السجود عليه في عشرين فأحتاط بثمانيئة صلاة مع التمكن من الفحص كان لاعباً 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 المعبر 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 شرطا 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 قطعاً ، والظن حجة على الواقع ومعذر فقط . « الثاني » ان يصيره حجة في ظرف عدم التمكن من العلم - تفصيلا واجماليا - وعليه فلا كلام في لزوم الامتثال العلمي 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 المعدلين ونحوها (فلا اشكال في الاجزاء) بالامتثال الاجمالي فيصلى الظهر والجمعة كما يصح الاجزاء (بالظن) التفصيلي كأن يأخذ بقول عبدالمك فيصلى صلاة الجمعة يومها - فقط - (كما لا اشكال في الاجزاء بالامتثال الاجمالي في قبال) الامتثال (الظنى بالظن المطلق المعبر 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 ، فالمتمعن 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 (فالمتمعن هو النزول عن القطع تفصيلا إلى الظن كذلك) تفصيلا ، بمعنى انه لا واسطة بينها ، 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 في ظرف التمكّن من العلم ولو اجمالا ، وحاكمه وجوب الاحتياط فقط . « الثاني » ان يكون الظن الخارجية الخاص حجة حتى في ظرف التمكّن من العلم الاجمالى ، وحاكمه جواز الاحتياط وجواز الاخذ بالظن . « الثالث » ان يكون الانسدادى حجة وكان من مقدماته عدم وجوب الاحتياط ، وحاكمه حكم الثاني . « 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 مضراً بما لا يدركه العقل .
 مثلاً : لو كان غسل الثوب الطاهر مبنوفاً للشارع ولو من جهة انه لا يريد اضاءة العمر بهذا المقدار أولانه يريد اتباع كلامه فقط بلا زيادة ونقص 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 لاقتضاها 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 كالمثلة 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 يغير 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 خير العادل حجة (أو ثبوت مقدمات) أي مقدمات الانسداد (وطروحات) عطف بيان (موجبة لاقتضاها) أي اقتضاء الامارة (الحجية) بأن تكون مؤثرة في التنجيز والاعذار (عقلا بناءً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة) بأن نقول : ان المقدمات تقتضي 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، وليس الامكان بهذا
المعنى بل مطلقا اصل متبع

(الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ) فاذا علم بوجوب صلاة الظهر عليه ثم ظن باتيانها
لا يلزم الاثبات ثانيها .

(ولعله) أي لعل وجهها اكتفاءهم بالظن (لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل)
اذمدر كحكم العقل في باب قاعدة الاشتغال القائله بأن الاشتغال اليقيني يقتضي 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 وقوعي بعد ثبوت الامكان الذاتي (وعدم لزوم محال منه) أي من
التعبد بالظني (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 الوقوعي، إذ لا مجال لتوهم
ان التعبد بالظن ممتنع ذاتي كشرية الباري .

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 الوقوعي (بل مطلقا) اعم من الامكان الوقوعي 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 نال 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 المجرى 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 اننا ظننا بحجية السيرة (فد) لا يفيد هذا الظن، إذ (السكلام الآن 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 نال 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 انقح 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 انقح بذلك) الذي ذكرنا من عدم تمامية الاستدلال على امكان المشكوك امكانه بالسيرة العقلية (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 حججية خبر الثقة وشهادة العدلين ونحوها كلها دليل على التعبد بالامارة الظنية .

لا يقال : ان كلام الشيخ الرئيس دال على ان الاصل 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 السيرة 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 وكراهة 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 وجودين 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 وكراهة) 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، و ان لا يكون هناك غير مؤديات الامارة احكام . ثانيها - طلب الضدين فيما اذا اخطأ وادى الى وجوب ضد الواجب .

(ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين) وذلك لانها لو لم تكونا ملزمتين لم يجمع 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 و ارادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ، وعلى الثاني - وهو ان لا يكون في مورد جعل الامارة واقع اصلا يلزم التصويب، و اشار اليه بقوله : (أو التصويب و) ذلك بمعنى « ان لا يكون هناك غير مؤديات الامارة احكام) اسم يكون ، ومن المعلوم ان كلا من هذه الخمسة - أي اجتماع المثليين والايجاب والتحريم والارادة والكراهة والمصلحة والمفسدة والتصويب - محال ،

(ثانيها - طلب الضدين فيما إذا اخطأ) كما إذا كانت الجمعة واجبة واقعا ، فقامت الامارة على حرمتها أو استحبابها مثلا ، 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 راجعا إلى الثلاثة الاول 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 محكوماً بسائر الاحكام . والجواب : ان ما ادعى لزومه اما غير لازم او غير باطل ، وذلك لان التعبد بطريق غير علمي انما هو بجمل حجيته والحجية المجهولة 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 سمي (و) لا فرق في ذلك بين ان تؤدي إلى كون الحرام واجباً أو (كونه محكوماً 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 . مثلاً التعبد 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 المجهولة 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) لامرین 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 لسكون 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 الامرين 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 للمعول كالتجرب الواحد ونحوه (فلا يلزم) من جعل الطريق (اجتماع حكيمين مثلين أو ضدين) كما قلتم في الابراد الاول (ولا طلب الضدين) كما قلتم في الابراد الثاني (و) لا (اجتماع المصلحة والمفسدة ولا الكراهة والارادة) ولا يلزم التصويب كما قلتم في الابراد 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 التكليفيه او بأنه لا معنى لجعلها الا جعل تلك الاحكام فاجتماع الحكمين وان كان يلزم

غالبه 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 خالف 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 الاجمل المنجزية والمعذرية ، بل قيل (باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفيه) بمعنى ان لازم جعل الحجية لقول زرارة - القائل بوجوب الظهر - جعل الوجوب الصلاة الظهر مثلا .

(او) قيل (بأنه لا معنى لجعلها) أي جعل الحجية (الاجمل 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 ينقدح في نفسه الشريفة بسببها

جمل 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 يقترن 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 ملازمة والحجر المشتملة على مفسدة ملازمة (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 ينقدح 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 طريقاً والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة او مفسدة في متعلقه موجبة لارادته او كراهته الموجبة لانشائه بعثا او زجراً في بعض المبادئ العالية ، وان لم يكن في المبدأ الا على 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 العرام (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 (طريقاً) 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 واقعي حقيقي 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 ظاهرهما ، فان قوله تعالى « وإذا اراد الله بقوم سوء

فلا يلزم ايضاً اجتماع ارادة وكراهه وانما لزوم انشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً 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 بعثاً) نحو الواجب (وزجراً) عن المحرام (وانشاء حكم اخر طريقى) صوري لمصلحة في نفس الانشاء (ولا مضادة بين الانشائين) الحقيقي والصوري (فيما اذا اختلفا) كأن ادى الطريق الى 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 للواقع - فلا ، او اشارة الى ما ذكرنا من الاشكال في عدم الارادة - بمعناها - في البارئ تعالى ، أو غير ذلك .

(نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية) التي ظاهرها جعل الحكم حقيقة لاجعل الحكم ظاهراً (كأصالة الاباحة الشرعية) المستفادة 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 ملزمه في المأذون فيه ، فلا يحصى في مثله الا عن الالتزام

لك حلال حتى تعلم « فان ظاهره كون المشكوك حلالا واقعا ، ووجه الاشكال واضح إذ الجواب المتقدم كان مبنياً على ان الحكمين غير متنافيين ، لكون احدهما واقعي لمصلحة في الفعل والاخر صوري لمصلحة في نفس الانشاء ، وهذا الجواب لا يجري فيما نحن فيه ، إذ لو شككنا في شيء وكان محرماً 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) واقعاً (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 قد يكون لاجل مصلحة في نفس الاباحة وقد يكون لأجل انه ليس في الفعل مصلحة ملزمة أو محبة كالواجب والمستحب ولا مفسدة ملزمة أو مكرهة كالحرمان 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 والكراهة (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 تعبداً في مرحلة الشك كما لا يخفى - فتدبر . (فلا يحصى في مثله) أي في مثله هذه الاصول العلمية المنافية للواقع (إلا عن الالتزام) بجمع اخر بين الحكم الواقعي والظاهري . وهذا جمع ثالث بين الحكمين الظاهري والواقعي يجري في موارد الاصول

بعدم انقداح الارادة او الكراهة في بعض المبادئ العالية ايضا كما في المبدأ الاعلى ، لكنه 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 فاللزام 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 : (لكنه 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 ، إذ (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 المولوية 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 الى 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 يقبض حكم انشائي ادت اليه الامارة ، فان ثبوت حكم انشائي ادت اليه الامارة الذي هو موضوع للفعلية مركب من جزئين ، وبمجرد قيام الامارة لا يقبض 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 جزاءه - أي المائبة والكرية - إما علماء أو تنزيلا أو باختلاف 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 ايضاً 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 أثر في مقامنا وهو النذر ونحوه ، فعمل 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 النواهي ، 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) يبقى 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 يبقى 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 اولا 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 فجدلية 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 مثلا ثابت لها سواء شك في الوجوب الذي هو موضوع للحكم الظاهري ام لا .

(و) ان قلت : يكفي في عدم المنافاة بين الحكمين عدم اجتماعهما 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 يتعارضوا في حال العلم والظن والغفلة مثلا 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 الحججة عليه قطعاً، فانها لا تكاد ترتب الا على ما اتصف بالحججة فعلاً، ولا يكاد يكون الاتصاف بها الا اذا احرز التعبد به و جعله طريقاً متبعاً، ضرورة انه بدونه 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 نعلم ان الشارع جعله حجة (ولا يحرز التعبد به واقعا) بأن لم نحرز قيام دليل على حجيته، فان الامارة قد نعلم ان الشارع جعلها حجة وقد نعلم انه قام دليل على حجيتها - وان لم نعلم بحجيتها - وقد لا نعلم لاهذا ولا ذات - بمعنى انه لا نعلم بحجيتها ولم تقم حجة معلومة على حجيتها (عدم حجيته جزما) خير ان (بمعنى عدم ترتب الاثار المرغوبة من الحججة) كالتنجيز والاعذار والمدح والذم والثواب والعقاب والانقياد والتجري (عليه) أي على هذا المشكوك الحجية (قطعاً ، فانها) أي الاثار المرغوبة من الحجية (لا تكاد ترتب إلا على ما اتصف بالحججة فعلاً) فان الحجية الواقعية غير المحرزة لا تكون منجزة للواقع ولا مصححة للعقوبة (ولا يكاد يكون الاتصاف بها) أي بالحجية الفعلية (الا إذا احرز التعبد به و) (جعله طريقاً متبعاً) وعلى هذا فالعلم جزء للموضوع حتى انه لو لم يعلم لم يتحقق الموضوع (ضرورة انه بدونه 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 تجريا ولا موافقته بما هي موافقة انقيادا وان كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك اذا وقعت برجاه اصابته ، فع 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 بأني خالفت التكليف لان هذه الامارة التي لم تصل الي ادت الى حكم مخالف للواقع مثلا : لو كان قول العدل الواحد طريقا شرعا لكن لم يعلم به المكلف لم يكن مخالفته موجبا للعقاب في صورة اصابته الواقع ولا موافقته موجبا للثواب .

(و) هكذا (لا يكون مخالفته تجريا ولا موافقته بما هي موافقة انقياداً)

فان الامر المعتمد واقعا - الذي لم يعلم به العبد - إذا خالفه العبد وكان هو في الحقيقة مخالفا للواقع لا تكون هذه المخالفة تجريا وإذا وافقه العبد لا تكون هذه الموافقة انقياداً وهذا بخلاف ما إذا وصل الطريق الذي هو مخالف للواقع في ان في موافقته انقياداً وفي مخالفته تجريا (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 الدعاء عند رؤية الهلال فدعا المكلف برجاه مصادفة الواقع - والحال انها لم تصادف الواقع - كان هذا العمل انقياداً (إذا وقعت) الموافقة للشهرة في المثال (برجاه 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 (فع الشك في التعبد به) بالشيء (يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الاثار) للحجبة (عليه) وذلك (للقطع بانتفا الموضوع) للحجبة (معه) أي مع الشك ، إذ الموضوع للحجبة هو المعلوم حجيته فان العلم جزء للموضوع كما تقدم (ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو اقامة برهان) .

ثم انه بما ذكرنا ظهر ان اثر الحجبة هو الثواب على الموافقة والعقاب على المخالفة

واما صحة الالتزام بما ادى اليه من الاحكام وصحة نسبته اليه تعالى فليسا من آثارها، ضرورة ان حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة في حال الانسداد لا توجب صحتها فلو فرض صحتها شرعا مع الشك في التعبد به

- إذا وافقت الامارة للواقع - واثار الحجية هو الانقياد على الموافقة والتجري على المخالفة - إذا خالفت الامارة للواقع . وقد ذكر شيخنا المرتضى « ره » ان من آثار الحجية امرين آخرين : الاول صحة الاستناد الى الله تعالى ، والثاني صحة الالتزام بما ادى عليه من الاحكام . واورد المصنف « ره » على ما ذكره الشيخ « ره » بابرادين الاول ان هذين الاثرين ليسا من آثار الحجية ، ولذا الظن الانسدادي بناءً على حكومة العقل بحجيتها لا يصح استناده الى الله تعالى مع انه حجة ، ولا يصح الالتزام بما ادى اليه الظن الانسدادي من الاحكام مع انه حجة . الثاني انا لو فرضنا وجود امارة مشكوكة لكن الشارع اجاز نسبته الى الله تعالى واجاز الالتزام بمؤداه لم تصر بذلك حجة ، ومنه يتبين ان الحجية لا تدور مدار هذين الاثرين ، بخلاف ما ذكرناه فان الحجية تدور مدار الثواب والعقاب والتجري والانقياد .

والى هذا الكلام اشار المصنف « ره » بقوله : (واما صحة الالتزام بما ادى اليه من الاحكام وصحة نسبته اليه تعالى فـ) قد ذكر شيخنا المرتضى « ره » انها من آثار الحجية حتى انها تدوران مدار الحجية فكما ثبتت الحجية لامارة كانتا وكما انتفت الحجية عن شيء انتفتا لكن فيه انها (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 انه لا يمكن ان ينسب مؤداه الى الله تعالى ولا يمكن الالتزام بمؤداه ، إذ العقل يقول بحجية هذا الظن لا الشرع حتى ينسب الى الله ويلتزم بمؤداه (فلو فرض صحتها) أي الاسناد الى 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 ، فراجعها 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 حجيتها (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 - استدلال 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 ، فراجعها 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 أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول) :

﴿ (فصل) الاول في حجية الظواهر ﴾

(لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة) وان قيد عدم الشبهة بهذا القيد ، إذ 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 سنقرار 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 بالوفاق 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 ، ولأما العقلاء على ترك الطاعة واستحق العقاب من المولى ، ولو كان حجية الظاهر مشروطة بعدم الظن على الخلاف لكان لعذره وجه .

والى هذا أشار بقوله : (ضرورة انه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها) أي مخالفة الظواهر (بعدم افادتها للظن بالوفاق) 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 تام بالنسبة اليه وغيره ، أو التكليف الذى كان خاصاً به لم يسمع عذره ، والتكليف الخاص كأن يقول المولى لعبيد 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 اولي 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 كما هو الناس في جواز ان يفوتوا من القرآن ويستفيدوا من ظواهره .

الثاني - (أو بدعوى انه لاجل احتوائه) أي القرآن (على مضامين شائخة ومطالب غامضة طالية ، لا يكاد تصل اليها ايدي افكار اولي 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 والتجوز 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 الى 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) فإنه 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) فإنه لا تشابه فيه بل هو من الحكم القسمى للمتشابه (الا انه صار منه) أى من المتشابه (عرضا) وذلك (للعلم الاجمالى بطرو التخصيص والتقييد والتجوز فى غير واحد من ظواهره) وحيث لا نعرف تلك الامور المخرجة عن الظاهر عن الحجية يلزم بحكم العلم الاجمالى ان لا نعمل بأى 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 لكون 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 ابي 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 المكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته .

العمل بهذا الظاهر (اما) وجه فساد الدعوى (الاولى) القائلة باختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليهم السلام (فانما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله : اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته) لا فهم كل شيء منه حتى الظاهر والصريح والقصص والعبير 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 ابي 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 النهي 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 المكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته) ولو لم يكن ظاهر الكتاب حجة لما ارجع الأئمة الرواة اليه ، ولا استدلوا به في مقام تفهيم المخاطب ان هذا الحكم مستفاد من المكتاب .

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 المجمل وليس بمتشابه ولا بمجمل 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 (فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه) فان المتشابه ما يتشابه على السامع والظاهر ما يظهر له ، فأحدهما يقابل الاخر (فان الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل) 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 النهي عنه (ولا بمجمل) بل المتشابه مبين ومعلوم ولا يشمل الظاهر قطعا .

(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 ، إذ المعلوم بالاجمال وجود مقيدات ومخصصات و (مع) الفحص انما يحصل للظفر بالمقيدات والمخصصات الواردة في الاخبار لا لكل 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 ايضاً عن هذا النحو من التفسير اذ (ليس من التفسير بالرأى) والمحرم هو التفسير بالرأى ، وانما قلنا انه ليس من التفسير بالرأى (إذ 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 يحصى 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 النعماني 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 ظاهراً ما ذكره الخصم من انها شاملة لحمل الظاهر على ظاهره، فـ (لا يحصى 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 المجهل على محتمله (ولو سلم شمولها) أي شمول تلك الاخبار (لجل اللفظ على ظاهره) ايضاً، وإنما حملنا الاخبار على ذلك (ضرورة انه) أي هذا الحمل (قضية) أي مقتضى (التوفيق بينها) أي بين هذه الاخبار الناهية (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 عبيد الاعلى في حكم من عثر فوق ظفره فحمل على اصبعه مراره: 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

وإنما 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 ناصا 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 ناصا) 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 الأعماء (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 آياتها لعدم حجية ظاهر سائر الآيات 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 آيات الاحكام نفسها أو نعلم بوقوع التحريف في احدى الطائفتين من آيات الاحكام أو سائر الآيات .

قلت : هذا العلم الاجمالي بوقوع التحريف في احدى الطائفتين (غير ضائر بحجية آياتها) أي آيات 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 الآيات حجة كان احد طرفي العلم بدون أثر ، 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 الحجة .

(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 مطلقاً ، 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 والحجبة انما تكون فيما له أثر ، لكن مبنى جماعة آخرين - وهو الظاهر عندنا - ان الظواهر كلها حجة سواء كانت متعرضة للقصاص 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 المتشعبة ، وما استدلوا به لعدم الحجية غير تام ، فان الأثر العلمي 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 مقاربة المرأة إذا خرجت من الحيض قبل الاغتسال لانه تعالى قال « ولا تقربوهن 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 لكنه 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 المقرر 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 له — جواز القراءة لما علل في بعض الاحاديث انه لا يهيج القرآن اليوم (ولو فرض جواز الاستدلال بها) أي بالقراءات المختلفة (فـ) في محل التعارض هل نقول بحجية كل واحد من المؤدين تخيراً أم نقول باعمال قواعد الترجيح أم 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 مورد التعارض 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 شبهها 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 لا دليل 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 مورد الكلام 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 حالة الدم ام البراءة .

ثم انك قد عرفت ان الاقوى عندنا انما هو القراءة المتعارفة قراءة واستدلالا وتمسكا ، فلا يصل السلام 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 يتخلو 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 فعلية 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 تحكماً لاصالة الظهور لا استناداً إلى التعبد ، وعلى هذا (يعامل معه) أي مع هذا الكلام عند احتمال قرينية الوجود (معاملة المجمل) فلا يؤخذ بظاهره (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 تم الصغرى - بأن لم نعلم قطعياً بأن اللفظ ظاهر في المعنى الفلاني - لم تم 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 سني 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 احتمل قريبا ان يكون وجه ذهاب الجدل 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 وانما اللازم مراجعة المستند المحتمل ، وهذه المسألة لو سلم الاجماع فيها لا يمكن الاستناد إلى الاجماع لانه (مما احتمل قريبا ان يكون وجه ذهاب الجدل 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 بالاوزاع بل لا يكون اللغوي من خبرة ذلك بل انما هو من اهل خبرة موارد الاستعمال، بداهة ان همه ضبط موارده لا تعيين ان اياها كان اللفظ فيه حقيقة او مجازاً والا لو وضعوا 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 مهيباً 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 موارده) 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 ، وهما هم 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 بدكر 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 أم خارج حتى لا يجوز ، وهكذا المصفاة داخله في مفهوم الانية حتى يحرم كونها من الذهب ام لا ، فان هذه الافراد مشكوكه 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 بتفصيلها 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 دعاه حجية قول اللغوي بالخصوص ، بل الحجية مطلق الظن وان لم يترتب عليه المحذوران جرت البراءة ارضم الاحتياط ، ويمتنع حينئذ الاعتماد على قول اللغوي (و) الحاصل انه مع الانفتاح لا حجية في قول اللغوي (مع الانسداد كان قوله معتبراً اذا افاد الظن من باب حجية مطلق الظن) الانسدادى (وان فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفصيلها) 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 وحرج . 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 عد 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 علمه 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 او 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 المجمعين 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 اتفاقا من جهة الحدس برأيه وان لم تكن ملازمة بينهما عقلا 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 استدلل بهذا الدليل لارسال الرسل ونصب الائمة 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 باستزمام 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 الكسذاني 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 غالبي - بمعنى انه معتاد عند الناس - والثاني احيائي (وان لم تكن ملازمة بينهما) أي بين الاجماع وبين رأي الامام (عقلا) 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 ايضا 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
 الاجماع 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 بقنا شرعاً حتى تحرم من باب دخولها في عنوان البنت فلا مستند محتمل
 للاجماع ، قد يتأمل فيه من جهة الأدلة 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 نظرم فلا بأس به ، وان اريد كون الحدس اقرب الوجوه ففيه 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 اجامعات 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 الامعون منه وتلمعوا في الاحكام ، ولعل هذه الرواية الآمرة بتكذيب المدعى انما صدرت لهذه المصلحة ، فان تكذيب الصادق في موارد قليلة خير من ان تفتح ابواب الكذب والنزوير 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 المعصوم (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 حسية ، 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 قلبه عقلا او عادة او اتفاقا و
اختلاف الفاظ النقل ايضا صراحة وظهوراً واجمالاً في ذلك، اى في انه نقل
السبب او نقل السبب والمسبب . (الامر الثالث)

للإمام «ع» (واخرى لا ينقل إلا ما هو السبب عندنا قلبه) 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 الفوائد 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 القرأئ 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 اشتمال 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 يشمل دليل حجية الخبر الواحد .

لا يخفى انه يكفي في الحجية عند المنقول اليه احد وجوه الملازمة وان كانت غير مطابقة لما
عند الناقل ، فلأرى الناقل التلازم من باب اللطف ورأى المنقول اليه التلازم من باب الحدس
أوحصل له التلازم اتفاقاً كفي في حجية الاجماع عنده لانه - وان لم ير الحجية من ذلك
الوجه - لكن يري الحجية من وجه آخر (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 بنائم 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 بنائم اذا 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 لکن 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 : (لکن) ما نحن فيه - وهو الاجماع المنقول المشكوك كونه عن حدس برأى الامام أو عن حدس 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 القناد ، 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 أفاظ الاجماع وانه قد يكون الاجماع المنقول بمقدار كل السبب وقد يكون بمقدار بعض السبب - مع قطع النظر عن كاشفيته عن قول الامام

فلا بد في الاجماع 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 الاجماع 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 مدخلة 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) لفظه « ما » مفعول يضم ، أي إذا حصل هذا الشخص المنقول له الاجماع احد امور ثلاثة من تحصيله هو بنفسه اقوالا اخر أو تحصيله نقلاً للاقوال أو تحصيله بعض الامارات بحيث إذا ضمه الى الاجماع

فأفهم . 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 فجرد الاجماع المنقول الذي لا يستكشف منه قول الامام ليس بكاف - (فأفهم) 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 (كخبر 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 اجالية كل عن قول قول تلازم قول الامام ، أما اذا كان يرى ان تلك الاقوال لا تلازم قول الامام فلا تفيد (و) حين كان الاجماع كخبر الواحد (تعمه) أي تعم 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 اعلائي 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 ورأى 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 للمعنى 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) اذ لم تذكر الاقوال تفصيلا وانما 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 والمفيد 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 البطائني 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 اقاد 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 قبس على الحكيم إذا ، فاذا اتفقت 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 لكنها 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 الحجة 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 يلزمه 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 نعم 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 تقرّر 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 يلزمه) أي ما يلزم 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 اكتنف 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 بـ (تشرف بعض الا وحدى بخدمته) عليه السلام (ومعرفته احياناً) كما تقدم نقله بالنسبة الى الاردبيلي وبحر العلوم قدس سرهما .

(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 اكتنف 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 ينبغي التنبيه عليه في تعارض الاجماعين 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 السك، لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع حيثئذ
لا يصح لأن يكون سببا ولا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها الا اذا كان في احد

الواقعي أو عن قول المعصوم ، وعلى كل تقديرين فالمراد بالاجماع إما اتفاق السك
أو البعض ، فان كان الاجماعان حاكين عن الواقع وقع التعارض في المسبب ، اذ لا
يمكن حكمان واقعان متضادان ، وان كان المراد بالاجماعين اتفاق السك وقع التعارض
في السبب ، اذ لا يمكن اتفاق السك 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 السك)
بأن رأى كل واحد من الناقلين رأى جماعة من الفقهاء علم من باب اللطف أو الحدس
المادى 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 اجمالية عن كل فتوى فتوى
(حيثئذ) 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 .
وأنما لا يصلح حيثئذ 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 احتمال 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 يفتنون حسب الاصول والقواعد وإنما يفتنون 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 كاشفيتها لقول الامام عليه السلام (فافهم) اذ من الممكن تحصيل خصوصية في احد الاجماعين - من غير جهة الفتاوى -

(الثالث) انه ينقدح مما 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 ينبغي التنبيه عليه في نقل التواتر (انه ينقدح مما 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 القراءات عن رسول الله « ص » كان نقلاً للسبب الذي هو التواتر .

(و) كما يعرف تقسيم نقل التواتر الى هذين القسمين من تقسيم الاجماع سابقاً اليها 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 ، اسكنه لا يعلم وجدانا بقول الالف وانما يسمع عن زيد ان الفأ رووا 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 وعلينا ان مراده بالتواتر اخبار ثلاثة مما لو ظفرنا 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 المخبر 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 المخبر) 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 للمعلم .

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 « وتوم » ، 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 ، لسكن 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 ، لسكن 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 « بما » 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 يا أبي عنكم 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 تلقتها 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 اماره مفيدة للظن او الاطمينان لسكن 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 حجيتها 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 اماره مفيدة للظن أو الاطمينان) ومن تلك الامارات الشهرة (لسكن) 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 انما هي 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 الحجة إلى بناء العقلاء ، فهذا الكلام منه هنا مناف 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 رواته ، 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 دلالية الدليل ، والبحث عن دلالية الدليل ليس بمخضع 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 السنة 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 يعتد 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 اشار 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 حجية 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 حجية 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 الاربعه 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 من 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 ابائنا 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 .

نسلك عن العلم المنقول عن آبائك واجدادك عليهم السلام اجمعين قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه ؟ فنكتب « ع » بخطه وقرأته : ما علمت 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 عنا 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) كالمرورى 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 يذكرا 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 خبر 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 يغني عن 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 مسؤولاً » 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 حجيته ، 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 را كبا 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 بمجيء 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 كثرة 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 ، فأى 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 التزام 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 لانصر الاخبار المانعة لان في الاخبار طائفة كبيرة جداً ليست مخالفة للكتاب والسنة اطلاقاً لا عموماً وخصوصاً ولا تبايناً ، فالاخبار 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 للتأمل .

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 داييل 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 للتأمل) فإنه 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 المجيب لا مع السيد في هذا البحث ، لان حجية 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 للاجر ، 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 غلبت كنت مستحقا للاخذ لما ائت 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 بنياً 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 اتممنا 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 بنياً فتبينوا)
ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا 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 لكنهم لم يعرفوا مصبه كما ان الهم
لعلمهم 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 التبين 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 للتبين » 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 فأختته » 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 التبين عن النبأ الذي

جىء به على كون الجأى 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 الجأى به الفاسق (« على » متعلق بقوله « تعليق ») يقتضى (هذا التعليق) انتفاؤه (أى انتفاء ايجاب التبين) عند انتفائه (أى انتفاء كون الجأى به الفاسق .

والحاصل ان الاية تقول « النبأ اذا جاء به الفاسق يلزم التبين عنه » ومفهومه ان « النبأ إذا لم يجيء 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 جاءك 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 (فافهم) 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 ولداً مما صيغ لتحقيق الموضوع لا يوجب الخروج عن ظاهر الشرط في سائر الاماكن المحتمل للامرين .

(نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجيء الفاسق به) حتى يكون حاصل مفاد الشرطية إذا تحقق نبأ الفاسق فتبينوا (كانت القضية الشرطية) المذكورة في قوله تعالى « ان جائكم فاسق بنا » (مسوقة لبيان تحقق الموضوع) ويكون حال الشرط في الاية حاله في قولك : ان رزقت ولداً ، 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 منحصراً 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 زول 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 انهم 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 : (لكنه 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 يبقى 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 غزوا ولثك ، 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 ، فنبههم 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 النبأ 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 النبأ 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 بوجود 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 لهما الا انه بنفس الحكم في مثل الاية بوجود تصديق خبر العدل حسب الفرض .

عادلا لا اثر له إلا لحوق « صدق العادل » به ليثبت الخبر الذي يرويه زيد ، وحيفئذ 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 بوجود 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 - لأنه 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 لهما) أي خبر العدل أو لعدالة 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 العادل ، فان الحكم (بوجوب تصديق خبر العادل) 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 بديهى 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 الوسائط 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 المبتدى آثرنا تركه وقد تبين ان المتحصل 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 المسكرى «ع» بكذا ، أو كان المخبر به عدالة الراوى 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 حجبية خبر الواحد .

(ويمكن الذب عن الاشكال) بأن نقول : ان ادلة حجبية 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 في مرتبة « زيد » الموضوع في 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 حيفئذ 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 ذي أثر في 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 الطبيعي بهذا المعنى لا مرتبة له حتى يكون التأخر الرتبي في بعض افراده ينافي التقدم الرتبي في 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 المناط في سائر الاثار في هذا الاثر - اى 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 الثقابل .

وان شئت قلت : ان الرتبة امر اعتبارى له صقع خاص في الاعتبار ولم يعتبر لمثل « كل خبرى صادق » و « صدق العادل » واشباهها رتبة حتى لا يشمل « كل خبرى . . . » لنفسه وحتى يستحيل ان يكون « صدق . . . » اثراً وحكماً في آن واحد (هذا) تمام الكلام في الجواب الاول عن الاشكال (مضافا الى) الجواب الثاني ، وهو انا نسلم ان صدق العادل لا يمكن ان يكون اثراً وحكماً في ظرف واحد للاستحالة المذكورة ، لكن حصول (القطع بتحقيق ما هو المناط) كاف في شموله للاخبار بالواسطة ، كما ان القطع بأنه ليس خصوصية لسائر اخبار القائل « كل خبرى صادق » كاف في القول بأن خبر هذا ايضا صادق ، فبما نحن فيه نقطع بتحقيق ما هو المناط (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 ذى الوسطة كان مناط « صدق العادل » شاملاً له (وان كان لا يمكن ان يكون) هذا الاثر الناشئ من نفس صدق العادل (ملحوظا) عند التكلم بـ « صدق العادل » (لاجل المحذور) المذكور ، وهو لزوم اتحاد مرتبة الحكم والموضوع . (و) هذا تمام الكلام في الجواب الثاني مضافا (الى) الجواب الثالث وهو (عدم القول بالفصل) فلو سلمنا ان صدق العادل لا يشمل الاثر الناشئ من نفسه ، وسلمنا انه لا قطع بالمناط 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 الاية 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 الاية) المباركة النازلة بشأن الوليد (فافهم) فان المقام دقيق (و) ان كان الخارج واضحاً ، حتى ان مثل هذه الشبهة تعد في مقابل البدئية 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 ، ولزامه 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 (خبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً له ايضاً) أي خبر 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 ، فحينما 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 بكرامة 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 بينها 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) ليتفقها في 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 » ليتعلموا منه ، فاذا رجع الغزاة علمهم 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 ليتعلموا

وربما يستدل بها من وجوه (أحدها) - أن كلمة لعل وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي - وهو الترجي الإيقاعي الانشائي - 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 آخر 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 الإيقاعي الانشائي) 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)

شرعا لعدم الفصل وعقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه وعدم حسنه بل عدم
امكانه بدونه. (ثانيها) انه لما وجب الانذار لسكونه غاية للنفر الواجب كما هو
قضية كلمة لولا التخصيصية وجب التحذر والا لفي وجوبه.

أي التحذر (شرعا 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 الآية تقول
بمحبوبيته فاللازم القول بوجوبه (وعقلا) عطف على قوله «شرعا» (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 مأمونا لا معنى للتحذر فلا وجه لحسنه.
(ثانيها) أي ثاني تلك الوجوه التي استدلت بها لحجية خبر الواحد من الآية
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 لسكونه 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) لفي 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. و يشكل 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 للدلالة اية النفر على حجية خبر العادل (انه) أي العذر (جعل غاية للانذار الواجب) فانه قال سبحانه « لينذروا قومهم إذ رجعوا اليهم لعلهم 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) لسكن 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 فأتت 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 تعبدأ لعدم اطلاق يقتضى وجوبه على الاطلاق. ضرورة ان الاية مسوقة لبيان وجوب النفر لا لبيان غايتية التحذر ولعل وجوبه كان مشروطا بما اذا افاد العلم لو لم نقل بكونه منوطا 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 اجماعا 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 ، مضافا 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 تعبدأ) حتى انه بمجرد قيام خبر المنذر وجب التحذر تعبدأ 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 مطلقا إذا حصل الانذار (ولعل وجوبه) أي التحذر (كان مشروطا بما إذا افاد العلم) فالتحذر واجب عقيب الانذار في الجملة (لو لم نقل بكونه) أي التحذر (مشروطا 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 تحمّلوا 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 المنذر 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 الى المسترشد أو المقلد) بل ليس شأن كل مجتهد كما لا يخفى .

(قلت) : من المسلم ان الاية انما تدل على وجوب قبول الخبر المقترب 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 تحمّلوا من النبي - صلى الله عليه وعلى اهل بيته الكرام - أو) ما تحمّلوا من (الامام عليه السلام من الاحكام) بيان ما تحمّلوا (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 ولينذروا 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 السكتان وان 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 والنقلة 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 المفتي 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 كالنقلة لا كالمجتهدين .

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 استدلت بها لحجية خبر العادل (اية السكتان) وسميت به لاشتمالها على مادته ، وهي قوله تعالى : (« ان الذين يكتمون ما نزلنا

الآية ، وتقريب الاستدلال بها ان حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلا 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 تنافيهما كما لا يخفى .

من البيّنات 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) الاستفادة من الآية بمعونة لعنة الله ولعنة اللاعنين (تستلزم القبول) من السامع (عقلا) بدلالة الاقتضاء ، وذلك (للزوم لغويته) أي لغوية وجوب الاظهار المستفاد من حرمة الكتمان (بدون) أي بدون قبول السامع ، فانه امر باظهار ليقبل السامع والا فافادة الاظهار للأمور 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 تأسيس 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) 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 مشكوكا فيه بعد اظهاره (فانها) أي الملازمة التي ذكرناها بين الاظهار وبين وجوب القبول (تنافيهما) 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 السكتان لاجل وضوح الحق بسبب كثرة من انشاه وبينه لثلا يكون للناس على الله حجة بل كان له عليهم الحجة البالغة .
(ومنها) اية السؤال عن اهل الذكر فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون .

(لسكتها) أي الملازمة التي هي قوام دلالة الاية (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 السكتان لاجل وضوح الحق بسبب كثرة من افشاه وبينه) إذ الحق يعرفه عدد كثير من الناس ، فأذ ايئنه السكل وضح الحق وعلم به السامع .

والحاصل ان يجب الاظهار حتى يوضح الحق ويعرفه الناس (لثلا 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 الذكرا عام 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 الاية . وبهذا تبين ان الاشكال في دلالة الاية بأن تفسيرها في اهل الكتاب لانها كافي سورة النحل « وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاسألوا هل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر » وفي سورة الانبياء « وما ارسلنا قبلك إلا رجالا نوحى اليهم فاسألوا 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 السكتان . وفيه 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 السكتان) 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 : لسكن فيه ان الظاهر من هذه العبارة كون الجواب من اهل الذكر كافر في اعطاء الواقع لاسير على وفقه ، حتى انه لو لم يمر معتزلاً - بانه لم يحصل له العلم - عد مخالفاً . ألا ترى ان المولى لو قال لعبده « 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 أورد 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 اضرايهم

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 العمى (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 فقولته حجة (ولو كان السائل من اضرايهم) 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 والمسبق 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 كررارة 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 مدركه 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 استدلت 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
تنفهم ولا تضر غيرهم ،

في تفسيره - انه تم منافق على النبي « ص » فأخبره الله ذلك فأحضره النبي « ص »
وسأله خلف 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 أي 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 واجبا ، كما ان تصديق الله واجب ، وهذا يدل على وجوب قبول خبره
فتدل على حجية 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 فطنا كيساً ملتفتاً مما ينافي سرعة القطع
وخصوصاً في مورد الاية لم يكن النبي « ص » قاطعاً بقول النام ، 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 .

(وثانيا - انه انما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الاثار التي
تنفهم 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 يراد 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 فككذب الصمع 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 وتكذيبهم 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 يحلفون خمسين حلفاً على الدم في باب القتل المجهول قاتله ، 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 عشر شخصاً ، 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 (وتكذيبهم 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 دنائير واراد رجل من قريش ان يخرج بها إلى اليمن فقال له ابو عبد الله «ع» يابني اما بلمتاك 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 اثباته ، 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 الآخبار التي دلت على اعتبار أخبار الأحاد، وهي وإن كانت طوائف كثيرة كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية الأخبار الأحاد بأنها أخبار أحاد، فإنها غير متفقة على لفظ ولا على معنى

لكن الانصاف أن الآية لها دلالة على ذلك، والآخبار سواء دلت أم لم تدل لا حاجة إليها، فإن التصديق للمؤمنين لا يكون إلا بقبول أقوالهم. أما قصة احتياج ترتيب الأثر في بعض المواضع إلى شرائط خاصة - كالتعدد ونحوه - فذلك بأمر خارج

﴿ فصل ﴾

(في الآخبار التي دلت على اعتبار أخبار الأحاد) وقد ذكر جملة منها الشيخ في الرسائل مما لا حاجة لنا إلى بيانها هنا (وهي وإن كانت طوائف كثيرة) مما دل على حجية خبر العادل أو الثقة أو الثقة العادل أو الشيعي أو ما أشبهه (كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الأحاد) سبب (أنها) أي الآخبار الدالة على الحجية (أخبار أحاد) 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 الآخبار الدالة على حجية خبر الواحد قطعية لأنها متواترة ، وبالخبر القطعي يمكن اثبات الحجية لسائر الأخبار التي ليست مقطوعة لكونها خبر الواحد . قلت : ليس الأمر كذلك (فإنها) أي الآخبار الدالة على الحجية (غير متفقة على لفظ) واحد كأن تتفق الجميع على لفظه « خبر العادل حجة » (ولا) متفقة (على معنى) واحد كان تختلف الألفاظ لكن كلها تدل على معنى واحد . وقد مثلوا للمتواتر معنى بشجاعة الامام أمير المؤمنين « ع » حيث وردت روايات

فتكون متواترة لفظاً أو معنى، ولسكنه مندفع بأنها وان كانت كذلك الا انها متواترة اجمالاً، ضرورة انه يعلم اجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام وقضيته وان 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 (ولسكنه 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 قطعاً ، 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 توأمتها على الحجية ، في الجملة وانما الاختلاف في

بحجية اخبار الاحاد (فيكشف) هذا التبع عن (رضاه عليه السلام بذلك) أي بحجية الخبر الواحد (و يقطع 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 وإلا لزم 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 التبع 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 توأمتها) أي توأمتها الاجماع والفتاوى (على الحجية في الجملة) فان جميعها متفقة على حجية خبر الواحد (وانما الاختلاف في

الخصوصيات المعتبرة 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 المعتبرة 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 تدبّع 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 فاننا لا نزال نراهم يأخذون بالخبر الواحد لاستنباط الحكم الشرعي في دروسهم
 ورسائلهم وكتبهم العامية 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 الامر ينـ
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 رضا 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 بها 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 ») فانه نهى صريح عن اتباع ما ليس بعلم (وقوله تعالى « ان الظن

لا يفتى من الحق شيئاً ، . قلت : لا يكاد يكفي تلك الايات في ذلك فانه مضافاً الى انها وردت ارشاداً الى عدم كفاية الظن في اصول الدين ، ولو سلم فانما المتيقن لولا انه المنصرف اليه اطلاقاً هو خصوص الظن الذي لم يقيم على اعتباره حجة ،

لا يفتى 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 بوجود ثلاثة :

الاول - انه (لا يكاد يكفي تلك الآيات) والروايات (في ذلك) الردع عن السيرة (فانه مضافاً الى انها وردت ارشاداً الى عدم كفاية الظن في اصول الدين) لأن موردها ردع المشركين واليهود والنصارى عن العمل على تقليد ابائهم الذي ليس مستنداً الى العلم وانما كانت ارشادية ، لان العقل مستقل بعدم جواز العمل بالظن في اصول الدين ، اذ لما كانت الاديان والمذاهب كثيرة ومختلفة - ولو فرض عدم كثرتها كانت المحتملات 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 الذي هو العمل بخبر الواحد في فروع الدين (ف) نقول (انها المتيقن لولا انه المنصرف اليه اطلاقاً هو وخصوص الظن الذي لم يقيم على اعتباره حجة) اذ 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 ، وهي تلك الادلة الاربعة التي قامت على حججته ، فان مقتضى الجمع بين كلامي المولى لا تتبع غير العلم واسمع كلام فلان أنه يريد بغير العلم كلما لا يورث العلم باستثناء كلام فلان المأمور باستماعه .

لا يقال : ان التعليل في قوله تعالى « ان الظن لا يفتى 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 يفتى ، اما المستند فلا بأس باغوائه ، كما انه كذلك في الخارج فان العقلاء لا يرون للظن الاعتبارى ارائم 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) تكن 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 احدهما متوقف على الآخر . 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 بالسيرة 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 حجيته 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 السيرة ، و (على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة ايضا الا
على وجه دائر) وحيث ان الدور محال ، فلاستناد إلى السيرة في حجية الخبر الواحد
غير تام (فان اعتباره) أي الخبر (بها) أي بالسيرة (يتوقف على عدم الردع
بها) أي بالعمومات (عنها) أي عن السيرة (وهو) أي الردع بالعمومات عن
السيرة (يتوقف على تخصيصها) أي العمومات (بها) أي بالسيرة (وهو) أي
تخصيص العمومات بالسيرة (يتوقف على عدم الردع بها) أي بالعمومات (عنها)
أي عن السيرة .

وان شئت قلت : حجية الخبر بالسيرة متوقفة على عدم كون السيرة مردوعة ،
وعدم كون السيرة مردوعة متوقف على كون السيرة تخصص العمومات ، وكون
السيرة تخصص العمومات متوقف على عدم كون السيرة مردوعة .

(فانه يقال) : تمام ان حجية الخبر متوقفة على حجية السيرة لكن حجية
السيرة لا تتوقف على عدم كونها مردوعة ، وانما تتوقف على عدم علمنا بالردع وهو
حاصل بنفسه من دون توقف على شيء ، فالسيرة كانت ولم نعلم بمرذوعيتها . وحيث
ثبت ان الآيات لا تصلح رادعة - للزوم كونها رادعة للسيرة الدور ، كما تقدم بقيت
السيرة حجة ، وإلى هذا اشار بقوله : (انما يكنى في حجيته) أي الخبر (بها)
أي بالسيرة (عدم ثبوت الردع عنها) أي عن السيرة (لعدم نهوض ما يصلح
لردعها) أي ردع السيرة (كما يكنى في تخصيصها) أي السيرة (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 يردها 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 بأعرج 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 لزم ان تكون ادلة الردع
 نصا كأن 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 واضح 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 (لانحل 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 التكاليف (لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة) للتكاليف ، كالتالي تقول بحرمة الحمر والزنا ووجوب الصلاة والصيام إلى غير ذلك من الاحكام التكليفية ، وانا خصصنا لزوم العمل بالاخبار المثبتة لان الاخبار على قسمين مثبتة كما ذكرنا نافية كالتالي تقول بعدم لزوم الدماء عند رؤية الهلال وعدم وجوب زيارة الحسين عليه السلام وعدم حرمة قتل الحيوان غير المودى مثلاً ، ومن المعلوم ان العلم الاجمالي بوجود تكاليف انا يلزم الاحتياط بالنسبة إلى الاخبار المثبتة للتكليف ، أما بالنسبة إلى الاخبار النافية فلا شأن له بها لعدم تعلقه 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 حجية 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 انما ينافي الخبر لو قلنا بجريانه في اطراف العلم الاجمال الذي انتقض الحالة السابقة في بعض اطرافه أو قام دليل معتبر على الانتقاض فانه في هذا الحال يكون اللزوم 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 المنقوض بعض اطرافه ، فان بعضهم ذهب إلى ان العلم الاجمالي مطلقا - ولو علم انتقاض بعض اطرافه أو قامت اشارة 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 امرين الاشتغال والاستصحاب (وإلا) نبي على ذلك ، بل قلنا بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي مطلقا (لاختص عدم جواز العمل على وفق) الخبر (النافي بما اذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال) .

هذا تمام الكلام في الدليل العقلي الاول على حجية 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 بصدد من حجية الخبر استقلا لا حتى يقيد به المطلق ويخصص به العام ، إذ (لا يكاد ينهض) هذا الدليل العقلي (على حجية الخبر بحيث يقدم) الخبر - بصيغة المجهول (تخصيصا) للعام (أو تقييدا) للمطلق (أو 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 الرضى 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 ، لسكن 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 انحلال العلم الاجمالي إلى لم تفصيلي وإلى شك بدوي ، ومثل هذا يوجب عدم كون سائر الامارات طرفاً للمسلم 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 المعلوم في الأصغر ارتفع المسلم 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 انحلال العلم

ولو بالاجمال فتأمل جيداً (ثانيها) ما ذكره الوافية مستدلاً على حجية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة سيما بالاصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر غير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور 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 العاصل بأن الأخبار (ولو بالاجمال) موجب لانحلال العلم الاجمالي بالأكبر (فتأمل جيداً) وفي المقام تفصيل من شاء 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 الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب 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 الكتب ، 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 وشرائطها وموانعها) كالركوع والطهارة والحدث بالنسبة إلى الصلاة (انما يثبت بالخبر غير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بالخبر الواحد) والاكتفاء بالقطعيات الثابتة من الاجزاء والشرائط 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 اولاً 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

موازن الفقه (انتهى) دليل الوافية .

(واورد عليه) والمورد الشيخ في الرسائل (اولاً بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط) والموانع (بين جميع الاخبار) التي بأيدينا (لخصوص الاخبار المشروطة بما ذكره) من كونها في الكتب المعتمدة مع عمل جمع وعدم مرد 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 تعذر العمل بكل الاخبار الدالة ، فيؤخذ ببعضها المظنون وكأن 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 يقتل 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 وجدنا لم نجد علما اجماليا لا ينحل 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 لحجية الخبر الواحد (ثانيا - بأن قضيته) أي مقتضى هذا الدليل الذي يقول حجية 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 لم 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) للتكاليف ، 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 حجية 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 تمسكتنا من الرجوع اليهما على نحو يحصل العلم بالحكم او ما يحكمه فلا بد من الرجوع اليهما كذلك ، والا فلا يحص 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 : اما نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة ، فان تمسكتنا 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) فتمكن من الرجوع إلى الكتاب والسنة بنحو العلم أو العلمي (فلا يحص 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 قطعاً ، 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 اطلاقاً ، 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 يحكم القطع (فان وفي) هذا المقدار المتيقن الاعتبار بعلمنا الذي مفاده وجوب الرجوع إلى السنة فهو (وإلا) يف هذا المقدار بعلمنا (اضيف اليه) أي ذلك المقدار المتيقن الاعتبار (الرجوع إلى) جملة اخرى 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 (وذلك 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 ملاك دعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية واما الى الدليل الاول لو كان ملاك دعوى العلم بصدور اخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الاخبار ،

(هذا) كله فيما لو اراد المحقق المذكور من السنة الواجبة الرجوع اليها الاخبار العاكية للسنة لا في الكتب (مع ان مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة بذلك المعنى) وهو الاخبار العاكية 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 ، وانا 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 ملاك دعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية) كما سيأتي تفصيله (واما إلى الدليل) العقلي (الاول لو كان ملاك دعوى العلم بصدور اخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الاخبار) .

والحاصل ان مبنى هذا الدليل ان كان هو اننا نعلم بالاحكام الواقعية فيجب امتثالها فهذا راجع الى دليل الانسداد ، وان كان هو اننا 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 حجية 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 يحمل 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 حجية 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 يخالف ظن بالضرر المتوجه إليه من ناحية ترك الواجب ، وكذلك إذا ظن بجرمة الافيون يخالف ظن بالضرر المتوجه إليه من ناحية فعل الحرام) (ودفع الضرر المظنون لازم) بحكم العقل (اما

الصغرى فلا أن الظن بوجوب 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 بوجوب شيء أو حرمة يلزم الظن بالعقوبة على مخالفته) فانه كما يلزم العقاب القطعي المخالفة القطعية كذلك يلزم 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 بوجوب شيء أو حرمة يلازم مخالفة امرين الظن بالعقاب والظن بالمفسدة ، ولكن الظن بالعقاب متفق عليه بين الجميع .

واما الظن بالمفسدة فانه 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 متعلقاتها كذلك (واما الكبرى) وهي ان دفع الضرر المظنون واجب (فلا استقلال العقل بدفع الضرر المظنون) بل ربه 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 دفع 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 رى العقلاء يعمنون 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 يعنى 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 فكلمة كان حسنا امر العقل بفعله وكلما 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 انكرها 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 لتنهش لحومهم فعل قبيحا - سواء كان هناك شرع ام لم يكن - ولا كلام تفصيل طويل مذکور 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 والعقوبة بنفسها ، و مجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا ينتج 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 كالسكر في الخمر ؟ فان كان المراد الضرر الاخرى فنقطع 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 والعقوبة 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 ينتج 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 الضرا (لمظنون قريبة جداً لاسيما اذا كان) الضرر (هو العقوبة الاخرية) التي لا تنحمل 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 كلما 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
تفويت 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 كلما يوجب قبسح الفعل من المفاسد لا يلزم ان يكون من) اجل
(الضرر على فاعله) فان الاحكام التحريمية انما وضعت للاضرار الكامنة فيها ولا
تختص الاضرار باشخاص الفاعلين ، فكثير من الاحكام اضرارها نوعية تعود إلى
النوع ولذا حرمت ، بل ربما كانت الاحكام الضرورية 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 المفسدة 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 (تفويت 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 الفاتحة للتان 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 الجزري يجب ان يكون ذا مفسدة ، فان الدليل انما دل على ان الاحكام ليست اعتبارية ولم يدل على اكثر من هذا ، وليس خروجها عن الاعتبارية 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 اصلاً 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 بال تلازم بين الظن بالنهي والظن بالمفسدة . كيف والقطع بالنهي لا يلزم القطع بالمفسدة .

(وبالجملة ليست المفسدة ولا المنفعة الفاتحة للتان في الافعال) المفسدة في الحرام والمنفعة الفاتحة 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 بمحتمل 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 لقبح 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 يرى 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

باجتتابهم محتمل المفسدة ، إذ لو لزم الاجتناب عن كل ما احتمال فيه الفساد لزم العسر العقلي ، وذلك مرغوب عنه عند العقلاء (فافهم) بأن الموارد مختلفة لديهم فلا يصح اطلاق القول بأنهم يقتحمون محتمل الفساد ، كما لا يصح اطلاق القول بأنهم 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 ف (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 الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد والا كان اللازم هو الرجوع الى العلم أو العلي 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 المسر والخرج 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 التبويض (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) المستلزم من العمل بجميع الاطراف (العمل بالاحتياط في المظنونات) فلنأ بالوجوب أو الحرمة (دون المشكوكات والموهومات لان) العكس ترجيح المرجوح على الراجح و (الجهم على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات

والموهومات باطل اجماعا . ولا يخفى ما فيه من القدرح 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 التتن وحرمة ويظن وجوب الدماء عند رؤية الهلال . نعم بالنسبة إلى متعلق واحد محال إلا بالنسبة إلى افراد متعددة أو ازمان مختلفة .

(ولا يخفى ما فيه من القدرح 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 لبدايتها :

(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 أو التقليد فيها أو الاكتفاء بالاطاعة الشككية أو الوهمية مع التمكن من الظنية والفرص 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 (والفرص بطلان كل واحد منها) كما عرفت ، فلا يحيص 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

(اما المقدمة الاولى) فهمى وان كانت بديهية الا انه قد عرفت انحلال العلم الاجمالي بما في الاخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام التي تكون فيما بأيدينا من الروايات في المكتب المعتمدة ، ومعه لا موجب للاحتياط الا في خصوص ما في الروايات ، وهو غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال ولا اجماع على عدم وجوبه ، ولو سلم الاجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال

هذه المقدمات حتى تنتج حجبة الظن المطلق ام لا فنقول :

(اما المقدمة الاولى) وهي علمنا الاجمالي بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة (فهمى وان كانت بديهية) لا تحتاج إلى الاستدلال (الا انه قد عرفت) في الدليل الاول 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 المكتب 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 نهائيا يلزم الاحتياط في تمام اطراف العلم المتعلق بخصوص الروايات .

(ر) ان قلت : ان هذا الانحلال غير مفيد ، فان المانع الذي كان من العمل بالاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الكبيرات في العمل بالاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الصغير الذي تعلق بالروايات . هذا مضافا إلى اجماع على عدم الاحتياط .

قلت : ليس كذلك لان المانع في العلم الاجمالي الكبير هو العسر والاختلال (وهو) أي الاحتياط في اطراف الروايات (غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال) لبداهة ان الروايات منحصرة ، فالعمل بها لا يلزم اختلالا أو عسراً (ولا اجماع على عدم وجوبه) فان كثيراً من الفقهاء لم يتعرضوا لهذه المسألة اصلاً فكيف يمكن دعوى الاجماع (ولو سلم الاجماع 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 احتتم 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 زمانتنا) 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 اصلا (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 المعلومة 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 إناه 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 - (لأن 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 اللم 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 يبق 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 مما 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 اللم) 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 فلا احتياط 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 والحرج إلى ثلاثة اقوال :

« الاول » ما اختاره شيخنا المرتضى من ان المراد من لا حرّج عدم جعل

الحكم الحرّجي .

« الثاني » ما اختاره المصنف من ان المراد من لا حرّج ان الموضوع المستلزم

للحرّج غير معمول ، ويظهر الفرق في انه لو لم يكن موضوع حرّجى بنفسه لسكنه

صار مجهولاً ووجب الاحتياط في اطرافه الحرّج ، كان الاحتياط على مذاق الشيخ غير

معمول لانه قال بعدم جعل حكم حرّجى ، وذلك بخلاف المصنف ، فانه يرى وجوب

الاحتياط لان الموضوع المجهول ليس في نفسه حرّجياً وانما اوجب الجهل به الاحتياط

وهذا الكلام يجري بعينه بالنسبة إلى ادلة الضرر ، فلو كان الموضوع ضرورياً - كما لو

كان الماء مضرّاً كان الوضوء مرفوعاً على كلا القولين ، ام لو لم يكن الماء مضرّاً 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 والحرّج 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 حرّجاً على المكلف ولو كان بواسطة . فان من الايقاع في الضرر .

والحرّج . 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 - لسكنه 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 والخرج على قاعدة الاحتياط ، وذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفي الضرر و العسر من ان التوفيق بين دليلها 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 قاعدة نفي العسر والخرج انما هما بالنسبة إلى ما كان نفس الموضوع حرجياً أو ضرورياً ، فعدم وجوب الاحتياط في الاطراف - بما لا يبلغ الاخلال - محل نظر بل منع (لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والخرج على قاعدة الاحتياط) وان كانت القاعدة حاكمة على الادلة الاولية فالوضوء إذا صار عسراً كان مرفوعاً بالقاعدة ، أما الوضوء إذا لم يكن ضرورياً 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 ضرورياً ام 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 والوضع فلا وضوء ولا انعقاد للبيع (عنها) أي عن الضرر والعسر ، أي لا تكليف ولا وضع في مورد الضرر والعسر (بلسان نفيها) أي نفي الضرر والعسر ، فقد نفي الشارع التكليف والوضع ولكن 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 لكانت 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 (لكانت 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 (شرطاً) 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 الى الاصول نشرع في الجزء الثاني وهو عدم الرجوع الى الاصول العملية في اطراف العلم الاجمالي ، فنقول : (اما الرجوع الى 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 التوبة الى 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 لاستزامه التناقض ، فلو تمجس 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 يناق 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 الثاني لتكليف لا المثبت الا على بعض التقادير - فتأمل .

هذا ولكن مع ذلك لا مانع من اجراء استصحاب الثاني في المقام ، ولا يوجب ذلك تناقضا اصلا وان قلنا به في سائر المقامات ، وذلك لما سيأتي من عدم شك المجتهد في حال استتباب هذه المسألة مثلا في سائر المسائل ، بل هي مغفول 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 لبعض ، 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

والمتمحصل 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 بإلزام « 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 بإلزام (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 اذا كان الشك في اطرافه) أي في اطراف المعلوم بالاجمال (فعليا) كما لو كان شاكا ان هذا الاناء نجس ام ذاك (واما اذا 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 بالاتقاض 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 يلفت 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 التناقض 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 بالاتقاض) 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 بالاتقاض فيه ، كما إذا سطر جميع موارد الاصول المثبتة في صحيفة ناظراً إليها أو مقداراً منها بحيث علم اجمالاً بالاتقاض فلا يتم دعوى الكلية ، ولعل امره بالفهم اشارة اليه - انتهى .

هذا مضافاً إلى ان الفقيه لو اجرى الاصل في المسائل تدريجاً علم اخيراً بالاتقاض فكيف يمكن اثبات تلك المسائل في رسالته للرجوع اليها ، 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 **بالتبني** « 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، فـ (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 مالا يعلمون ويقول بقبح العقاب بلا بيان، ومن المعلوم ان العلم الاجمالي بالتكاليف بيان وعلم فكيف تجزون البراءة، وهكذا بالنسبة إلى الاستصحاب فان دليبه 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 لجمل 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 تقي 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 يبقى مقدار معتد به من المشتبهات يوجب العلم باهتمام الشارع بها حتى انه لا يرضى باهمالها ، 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 وعلمنا 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 الالهية بحيث لا يرضى الشارع بترکها حتى يوجب الاحتياط في جميع المشكوكات .

(ومن الواضح انه يختلف) هذا الاستكشاف لعدم اهتمام الشارع بالباقي أو استكشاف اهتمامه (باختلاف الاشخاص والاحوال) فربما 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 اهتمام 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 وجرح (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 العلمى، 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 الى الاصول العملية ولا إلى فتوى المجتهد حتى يكون الظن المطلق حجة ، وقد عرفت انه يجوز الرجوع الى الاصول فلا مجال 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 العلمى) 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 قبس 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 النزول بعد عدم التمكن من الاطاعة العلية او عدم وجوبها الا الى الاطاعة الظنية دون الشكية او الوهمية لبداية مرجوحيتها بالاضافة اليها وقبح ترجيح المرجوح على الرجح ، لسكنك عرفت عدم وصول النوبة الى الاطاعة الاحتمالية مع دوران الامر بين الظنية والشكية 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 النزول بعد عدم التمكن من الاطاعة العلية أو عدم وجوبها) فيما كان الاحتياط عسراً (الا إلى الاطاعة الظنية دون الشكية أو الوهمية) فان الظن كاشف في الجملة بخلافها فهو أرجح منها (لبداية 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 والشكية والوهمية) حتى توجب المقدمة الخامسة تقدم الظنية عليها فيتحقق دليل الانسداد القائل بحجية الظن مطلقاً ، وانما قلنا بعدم وصول النوبة (من جهة ما اوردناه على المقدمة الاولى) القائلة بعلما اجالا 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 المثبتة و ما علم منه تفصيلا او نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال والافالى الاصول المثبتة 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 الافتتاحية 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 »
يعنى 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 ادائها 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 المثبتة) 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 المثبتة جاز الرجوع إلى الاصول النافية (وإلا) يكن هذه الثلاثة بمقدار علمنا الاجمالي بل بقى العلم الاجمالي لم يجوز الرجوع إلى الاصول النافية (ف) يجوز الرجوع (إلى الاصول المثبتة 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 تمنع 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 ظفروا 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 القائمين بالانسداد لا يخرجون في طرق استدلالاتهم واستنتاجاتهم
عن طرق القائمين بالافتتاح . ولذا نرى فتوى الانسداد والافتتاحى كفتوى الافتتاحيين
فان الانسدادى ايضا يرجع الى الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل
لا كما 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)

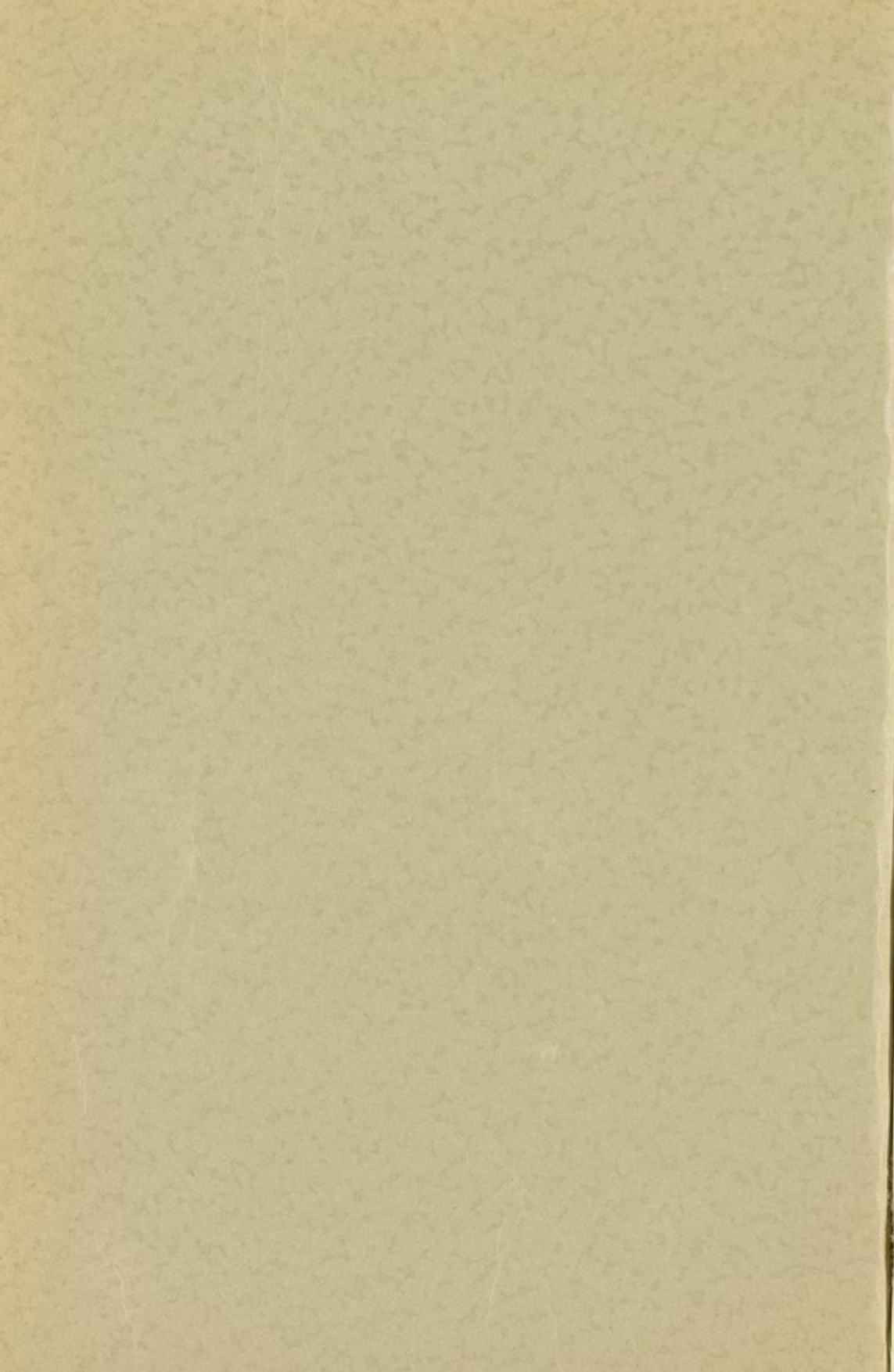
٢٠١	حجية جميع اقسام القطع	١٤٣	بعض احكام القطع
٢٠٧	في العلم الاجمالي	١٥٤	في التجري
٢٢١	الامارات ليست كالقطع في الحجية	١٧٠	اقسام القطع واحكامه
٢٢٣	امكان التعمد بالظن	١٨٩	القطع والظن الدخيلين في الموضوع
٢٤٥	في حجية الظواهر	١٩٤	لزوم الالتزام بالتكليف

فهرس الكتاب

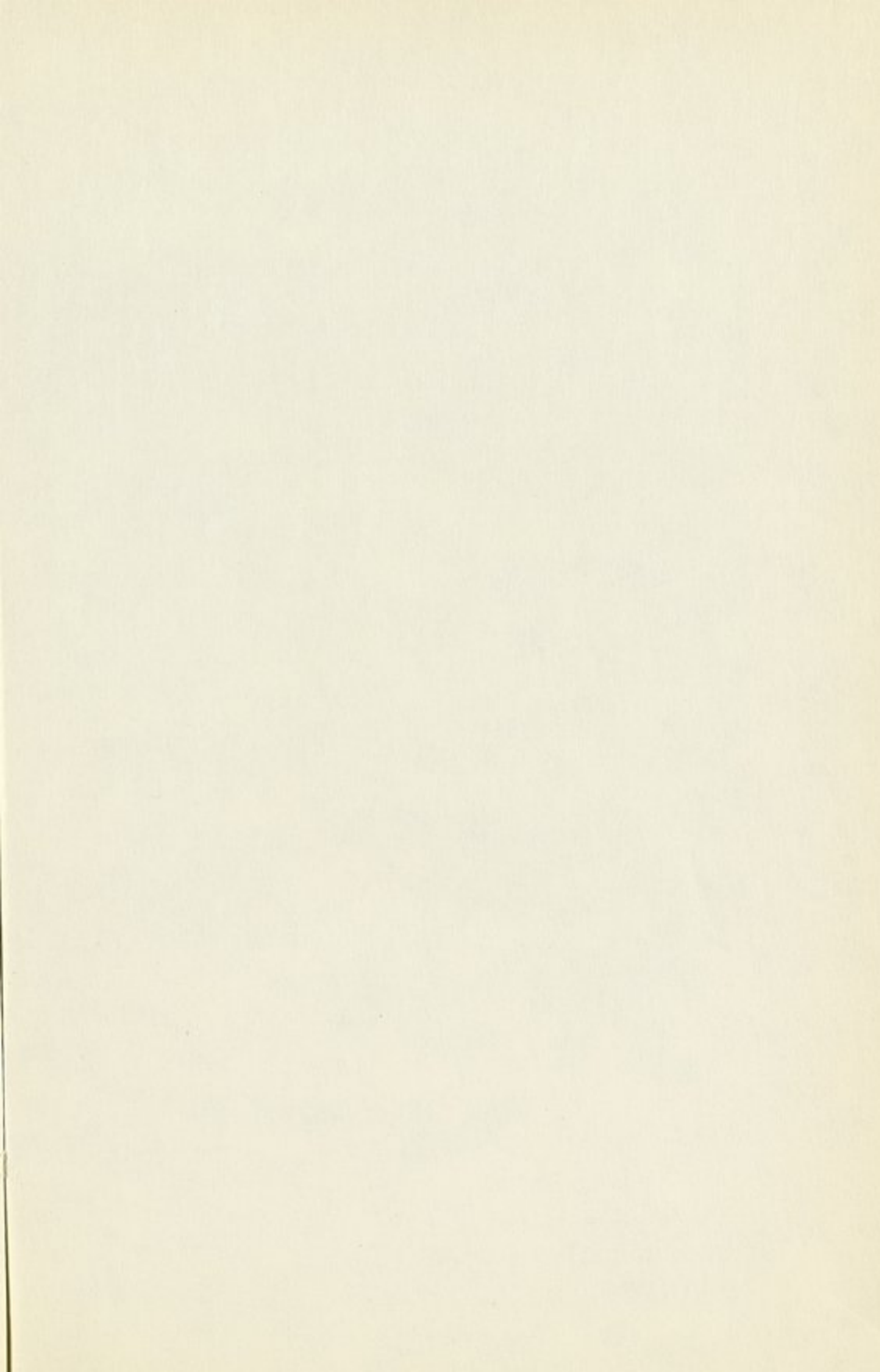
٣٣٢	في آية اهل الذكر	٢٦٢	في احراز الظهور بالقطع
٣٣٥	في آية الأذن	٢٦٥	في اعتبار قول اللغوى
٣٣٩	الاخبار الدالة على حجية الخبر الواحد	٢٧١	حجية الاجماع المنقول
٣٤١	الاجماع على حجية الخبر	٢٩٥	حجبة الشهرة
٣٥٠	الأدلة العقلية على حجية الخبر الواحد	٢٩٩	حجبة الخبر الواحد
٣٦١	ادلة حجبة الظن	٣١٠	في آية النبأ
٣٧٧	في دليل الانسداد	٣٢٣	في آية الانذار
		٣٣٠	في آية الكتمان

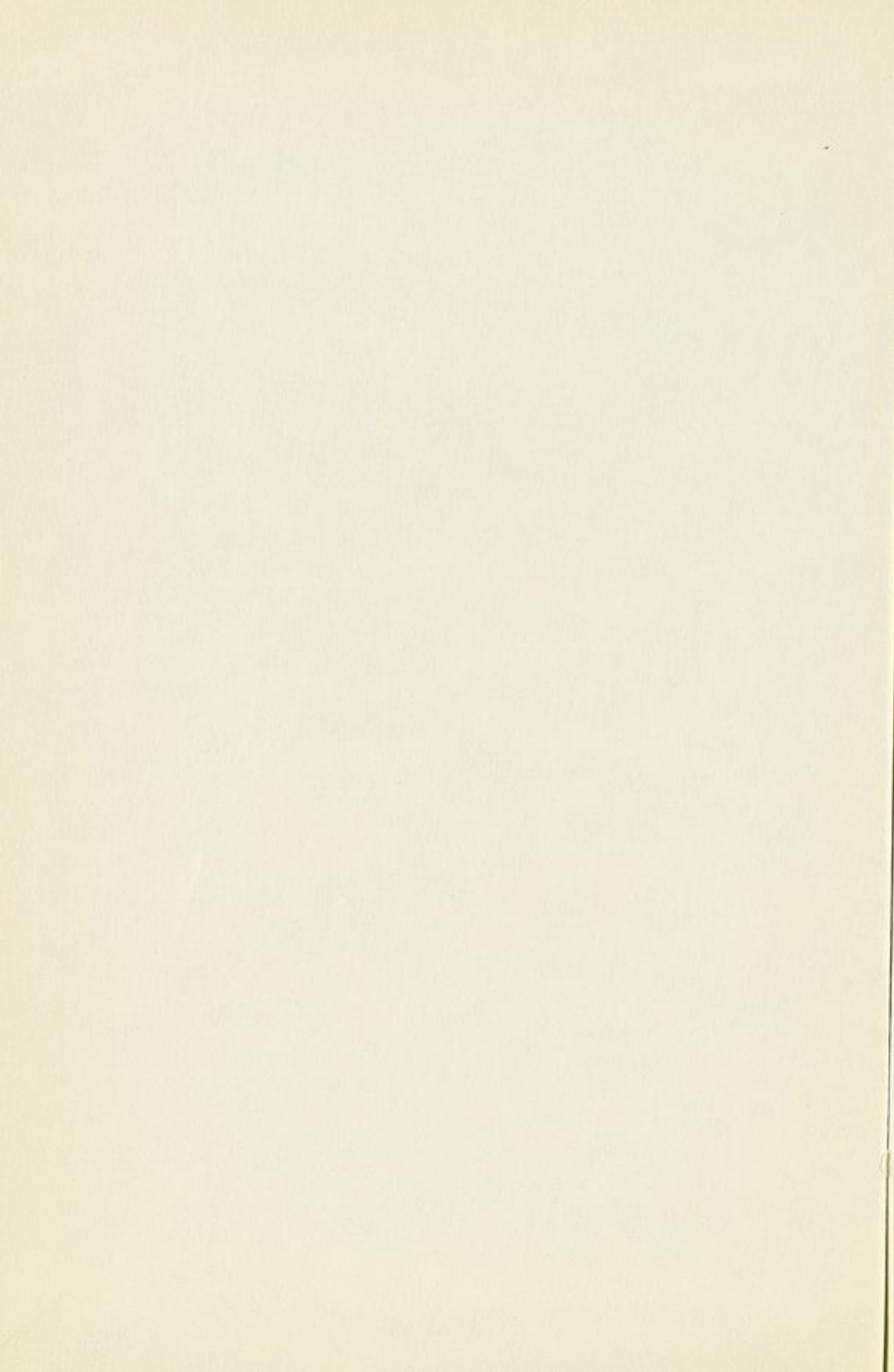
محتویات

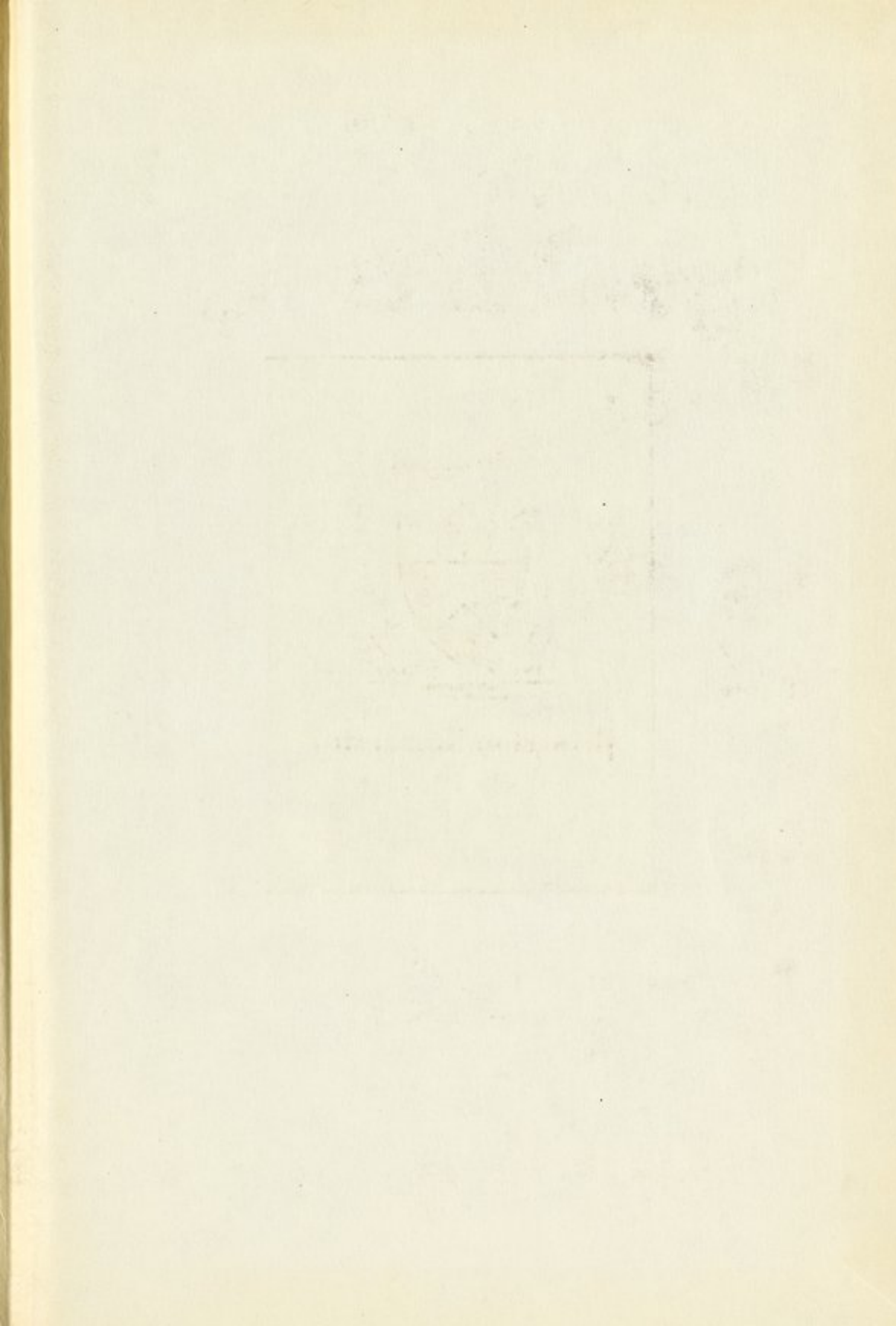
تذکره اعیان و ارباب	۱۲۲	تذکره اعیان و ارباب	۱۲۲
تذکره اعیان و ارباب	۱۲۳	تذکره اعیان و ارباب	۱۲۳
تذکره اعیان و ارباب	۱۲۴	تذکره اعیان و ارباب	۱۲۴
تذکره اعیان و ارباب	۱۲۵	تذکره اعیان و ارباب	۱۲۵
تذکره اعیان و ارباب	۱۲۶	تذکره اعیان و ارباب	۱۲۶
تذکره اعیان و ارباب	۱۲۷	تذکره اعیان و ارباب	۱۲۷
تذکره اعیان و ارباب	۱۲۸	تذکره اعیان و ارباب	۱۲۸
تذکره اعیان و ارباب	۱۲۹	تذکره اعیان و ارباب	۱۲۹
تذکره اعیان و ارباب	۱۳۰	تذکره اعیان و ارباب	۱۳۰



8878⁴²-100







Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 098009754