نهاية الأفكار

تقرير بحث استاذ الفقهاء والمجتهدين

الشيخ ضياء الدين عراقي قدس سره

لحضرة حجة الاسلام والمسلمين

الشيخ محمد تقي البروجردي قدس سره

القسم الأول من جزء الثالث

Princeton University Library
32101 082938935

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

الجزء الثالث

من كتاب نهاية الافكار

في مبحث القطع والظن وبعض الاصول العملية

لحضرة

Boroujerdi

حجة الاسلام والمسلمين آية الله في العالمين الورع التقي

الشيخ محمد تقي البروجردي

دامت افاضاته بالنبي وآله

تقرير

بحث استاذ الفقهاء والمجتهدين آية الله العظمى

الشيخ ضياء الدين العراقي

قدس سره

المصححة بيد المؤلف قدس سره الشريف

انتشارات اسلامي

وابسته بجامعه مدرسين حوزه علميه قم

(Arab)
KBL
.B878
juz' 3 qism 1

هـذا هو

الجزء الثالث من كتاب

نهاية الافكار في مبحث القطع

والظن وبعض الاصول

العملية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه واشرف بريته محمد وآله الطاهرين الغر الميامين ولعنة الله على اعدائهم ومخالفيهم اجمعين الى قيام يوم الدين « وبعد » فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا الموسوم بنهاية الافكار وهو يشتمل على مهمات مباحث القطع والظن وبعض الاصول العملية وهي نتيجة ما استفدناه من بحث استاذ الفقهاء والمجتهدين شيخنا العلامة آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي قدس سره فنقول وبه نستعين « اعلم » ان كل من وضع عليه قلم التكليف اذا التفت الى حكم شرعي ، فاما ان يحصل له القطع به او الظن أو الشك فيه ، ولا اشكال فى اختلاف هذه الاقسام بحسب اللوازم والاحكام كما سنحررها فى محالها (كما لا ينبغي) الاشكال ايضاً فى عموم مايذكر لها من الاحكام لكل من المجتهد والمقلد (اذ لاوجه) لتخصيصها بالمجتهد بعد اطلاق ادلتها (عدا توهم) كونه من مقتضيات اختصاص عناوين موضوعاتها بخصوص المجتهد ، بتقريب ان حصول تلك الصفات من القطع والظن والشك انما هو فرع الالتفات التفصيلي الى الحكم الشرعي و مثله مختص بالمجتهد ، والا فالعامي من جهة غفلته لايكاد تحصل له تلك

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR
32101 011268255

الصفات ، وعلى فرض حصولها له لاعبرة بظنه وشكه بعد عجزه عن تشخيص موارد الاصول والامارات ومجاريها وعدم تمكنه من فهم مضامينها والفحص التام في مواردها ، والحال ان اختصاص تلك الخطابات بالمتمكن من تشخيص مجاريها والقادر على الفحص التام في مواردها في الوضوح كالنار على المنار ، كوضوح اختصاص خطا لاتنقض ايضاً بمن ايقن الحكم الفعلي وشك في بقائه وعدم شموله لغيره (ولكنه كما ترى) اذ نقول انه لا مانع من فرض حصول الصفات المزبورة لغير المجتهد ايضاً كما في كثير من المحصلين غير البالغين مرتبة الاجتهاد ، فاذا فرض حينئذ شمول اطلاقات ادلة الامارات والاصول لمثله يتعدى الى العامي المحض بعدم القول بالفصل (واما) شبهة عدم تمكنه من الفحص عن الادلة والبحث فيها (فتندفع) بقيام المجتهد مقامه بمقتضى ادلة الافتاء والاستفتاء ، فيكون فحصه عن الدليل وعن المعارض فحصه وترجيحه لاحد الخبرين ترجيحه ، بل بهذا الاعتبار يكون يقينه وشكه ايضا بمنزلة يقينه وشكه في شمول اطلاقات الادلة ، بلا احتياج الى اتعاب النفس في التشبث بعدم الفصل (مع انه) يمكن فرض حصول اليقين والشك للعامي المحض ايضا في الشبهات الحكمية بعين فرض حصولها للمجتهد فانه كما ان المجتهد برجوعه الى الادلة في حكم الماء المتغير بالنجاسة مثلا يحصل له اليقين بنجاسته وبعد زوال تغيره من قبل نفسه وعدم ظفره بدليل يقتضي طهارته او نجاسته حينئذ يشك في بقاء نجاسته السابقة ، كذلك العامي فانه برجوعه الى الفقيه في حكم الماء المتغير بالنجاسة وافتائه اياه بالنجاسة يحصل له اليقين بنجاسته لان فتوى الفقيه بالنسبة اليه بعينه كالامارة القائمة لدى المجتهد على النجاسة في الحجية بمقتضى ادلة الافتاء والاستفتاء (وحينئذ) لو زال تغيره من قبل نفسه يشك قهرا في بقاء ذلك الحكم الكلي اعني النجاسة ، وبعد رجوعه ثانياً الى الفقيه في حكم المسئلة وعدم افتائه بالنجاسة الواقعية بل واعلامه بعدم ظفره في هذا الحال بدليل يقتضي طهارته او نجاسته ، يستقر شكه قهرا ، فيتوجه اليه حينئذ خطاب لاتنقض من جهة تحقق كلا ركنيه بالنسبة اليه وهما اليقين السابق والشك اللاحق ، غير انه لما كان غير عارف بمضمون هذا الخطاب وما يقتضيه من الوظيفة الفعلية ينوب عنه المجتهد بمقتضى ادلة الافتاء والاستفتاء كنيابته عنه في التكاليف الواقعية

فيفتيه حينئذ بنفس الاستصحاب الذي هو مفاد لاتنقض كافتائه اياه بالحكم الواقعي (ونتيجة ذلك) هو تخير المجتهد عند رجوع العامي اليه بين الافتاء بالواقع بمقتضى الاستصحاب الجاري في حق نفسه ، وبين اقراره على شكه وافتائه بالاخذ باليقين السابق وعدم نقضه بالشك بالخلاف (وهذا) بخلاف مبنى تخصيص تلك الخطابات بالمجتهد ، فانه يتعين عليه الافتاء بنفس الواقع حسب الاستصحاب الجاري بالنسبة اليه وليس له الافتاء بالاستصحاب والاخذ باليقين السابق هذا (وقد) يتوهم منافاة ماذكرناه من التعميم لما هو المعهود من ديدن ارباب الفتاوى قديما وحديثاً على الافتاء بالحكم الواقعي عند رجوع العامي اليهم حيث لم يعهد منهم ولو في موردما الافتاء في الاحكام الكلية بالحكم الاصولي فيقال انه يستكشف من بنائهم المزبور فهمهم تخصيص تلك الخطابات بخصوص المجتهد وعدم شمولها للعامي (ولكنه مندفع) اولا بمنع استقرار ديدن الاصحاب على ذلك (وثانيا) بمنع كشف مثله عن فهم اختصاص المجتهد بتلك الاحكام ، كيف ومن المحتمل قوياً كون الوجه فى بنائهم المزبور هو التسهيل على العامي ومع هذا الاحتمال كيف يبقى المجال للكشف المزبور .

(ثم اعلم) ان تثليث الاقسام في المقام انما هو بلحاظ ما للاقسام المذكورة من الخصوصيات الموجبة للطريقية والحجية من حيث الوجوب والامكان والامتناع لا بلحاظ مرحلة الحجية الفعلية ، حيث ان القطع من جهة تماميته في الكشف عن الواقع مما وجب حجيته عقلا ولا يعقل المنع عنه ، والظن من جهة نقصه في الكاشفية مما امكن حجيته شرعاً ، واما الشك فحيث انه لا كشف فيه اصلا لكونه عبارة عن نفس الترديد بين الاحتمالين الذي هو عين خفاء الواقع كان مما يمتنع حجيته ويستحيل اعتباره حجة فى متعلقه ، لان اعتبار الحجية والطريقية انما يكون فيما من شأنه الكشف عن الواقع ولو ناقصاً لا فيما لايكون كذلك ، نعم احد طرفي الشك وهو الاحتمال فيه جهة كشف ضعيف عن الواقع كالوهم المقابل للظن فامكن اعتباره شرعاً حجة في متعلقه بتتميم كشفه ، ولكنه خارج عن الفرض اذ الكلام في نفس الشك بما هو شك وترديد بين الاحتمالين والى ذلك نظر الشيخ قدس سره في تثليث الاقسام فى المقام كما صرح به في اول البرائة بقوله القطع حجة في نفسه

لا بجعل جاعل الخ فراجع (وحينئذ) فلا يتوجه عليه ما افيد من الاشكال (تارة) بانه لا وجه لتخصيص العلم في التقسيم المزبور بخصوص ما تعلق بالحكم الواقعي بعد كون موضوع الاثار المرغوبة هو العلم بمطلق الحكم الفعلي ولو ظاهريا ، وعليه فلابد وان يكون التقسيم ثنائيا لدخول الشك الموضوع للوظائف الشرعية في اقسام العلم بمطلق الحكم (واخرى) بانه لا مقابلة حقيقية بين الظن والشك فيما هو الغرض المهم ، اذ ليس الظن بما هو ظن مانعاً من اجراء ، الاصول كي تصح لاجله المقابلة المزبورة ، وانما المانع من اجرائها هو وجود الحجة ومانعية الظن ايضا كانت بهذ الاعتبار لا بما هو ظن وعليه فلا يستقيم المقابلة بين الظن والشك ، اذ يلزم تداخل القسمين في الحكم بحسب المصداق ، فانه رب ظن يكون ملحقاً بالشك كالظن الغير المعتبر ، وبالعكس رب شك يكون ملحقاً في الحكم بالظن (وثالثة) بانه لا يصح بل ولا يعقل جعل الشك الموضوع للوظائف الفعلية عبارة عن الشك بالحكم الفعلي لاستحالة وقوع الشك بالحكم الفعلي موضوعا للوظائف الفعلية فلا بد حينئذ من جعل متعلقه اعم من الحكم الفعلي والشأني ولازمه بمقتضى المقابلة جعل متعلق العلم ايضاً عبارة عما يعم الفعلي والشأني « وانما قلنا لايتوجه » لابتناء ذلك كله على كون التقسيم بلحاظ الحجة الفعلية ، والا فعلى ما ذكرنا من كونه بلحاظ خصوصيات الاقسام من حيث الاقتضاء لوجوب الحجية او الامكان اوالامتناع لايتوجه تلك المحاذير ، ضرورة صحة المقابلة حينئذ بين الظن والشك وبينهما وبين القطع ولا يتوجه ايضا محذور تداخل الاقسام ، ومجرد عدم اختصاص الاثار المرغوبة في القطع بخصوص القطع بالحكم الواقعي حينئذ كما ذكر في الاشكال الاول لا يقتضي تثنية الاقسام بعد فرض تعلق الغرض باستيفاء مباحث الاقسام الثلاثة ، اذ حينئذ لابد من جعل متعلق العلم عبارة عن خصوص الحكم الواقعي كي به يصح تثليث الاقسام توطئة لبيان موضوع المسائل الاتية (والا) فعلى فرض تثنية الاقسام لا يناسب التقسيم للتوطئة المزبورة خصوصاً مع ما يلزمه ايضاً من لزوم كون البحث عن حجية الظن والاستصحاب ومبحث التراجيح من مبادي القطع بالحكم لان نتيجتها مما تورث القطع بالحكم الظاهري مع انه كما ترى لاداعي للمصير اليه (ومن ذلك) ظهر النظر ايضا فيما افيد من التقسيم الاخر

بقوله ان المكلف اما ان يحصل له القطع اولا وعلى الثاني فاما ان يقوم عنده طريق معتبر اولا ، اذ ذلك ايضاً مضافاً الى عدم مناسبته لتوطئة بيان موضوع المباحث الاتية يلزمه كون البحث عن حجية الظن بحثاً عن ثبوت الشيء لاعن ثبوت شيء لشيء (واما الاشكال) الاخير الناشيء عن عدم امكان جعل الشك الموضوع الوظائف الشرعيه عبارة عن الشك بالحكم الفعلى ، فهو ايضاً مبني على عدم امكان الجمع بين فعلية الاحكام الواقعية والظاهرية (والا) فبناء على امكانه على ماسيجيء توضيحه بما لامزيد عليه فلا وقع لهذا الاشكال ايضا وحاصله هو ان مالا يجامع الترخيص الشرعي انما هو الفعلى بقول مطلق بنحو يقتضي عدم قناعة الشارع بصرف خطابه الواقعي المتعلق بذات العمل فى ظرف جهل المكلف به ولزوم صيرورته بصدد تحصيل مقصوده في مرتبة الجهل بخطابه بايجاد الداعي للمكلف ولو بانشاء آخر من ايجاب احتياط ونحوه لكي يرفع به عذره العقلي على المخالفة ، ولكن مثل هذه المرتبة من الفعلية ، كما لايجامع الترخيص الشرعي على الخلاف ، لايجامع ايضا العذر العقلي فلا بد من المصير الى نفي فعليته حتى في مورد الترخيص العقلي (واما الفعلي) من قبل المولى الراجع الى كونه بصدد تحصيل مقصوده من ناحية خصوص خطابه الواقعي المتعلق بذات العمل لامن جميع الجهات حتى من ناحية المقدمات المتاخرة من خطابه الواقعي (فمثله) مما لاشبهة في اجتماعه مع الترخيص الشرعي كاجتماعه مع العذر العقلي لاجل الجهل ، ولا نعني من الحكم الفعلي المشترك بين العالم والجاهل الا هذا فتدبر (وكيف كان) فبعد ان عرفت تثليث الاقسام فلنرجع الى بيان ما يخص كل واحد منها من اللوازم والاحكام (فنقول) ان اشباع الكلام فيها يقع في طى مقاصد .

المقصد الاول فى القطع

وفيه جهات من البحث «الجهة الاولى» لاشبهة في وجوب متابعة القطع عقلا والوجه فيه ظاهر فان القطع من جهة كونه بذاته وحقيقته عين انكشاف الواقع بالكشف التام والوصول اليه بحيث يرى القاطع نفسه واصلا الى الواقع اذا فرض

تعلقه بحكم من الاحكام يكون له السببية التامة لحكم العقل تنجيزاً بوجوب المتابعة « على معنى » حكمه بلزوم صرف الغرض والارادة نحو امتثال امر المولى الراجع اليه ايضاً حكمه بحسن الاطاعة وقبح المخالفة «لا بمعنى» حصول الحالة الانقداحية والمحرك العقلائي للجرى الى العمل على وفقه « لان » مثل هذا المعنى عند انكشاف الواقع وتعلق فعلية الغرض بالحركة نحو المقصود امر قهرى الحصول والتحقق بمقتضى الجبلة والفطرة ، ومثله غير مرتبط بمرحلة التحسين والتقبيح العقلين ولذا ترى جريانه بالنسبة الى غير الانسان من اصناف الحيوانات ايضاً ، وبالجملة محل الكلام فى المقام انما هو المرتبة الاولى اعني سببية القطع لحكم العقل تنجيزاً بتحسين صرف الارادة نحو امتثال امر المولى « والا » فالمرتبة الاخيرة تابعة لفعلية غرض المكلف بصرف ارادته نحو الطاعة والامتثال فان تعلق غرضه الفعلي بذلك يتحقق قهرا بمقتضى الجبلة تلك الحالة الباعثة للجرى العملي نحو المقصود ، والا فلا « وعلى كل حال » فبعد ان عرفت الجهة الكاشفية والطريقية الذاتية للقطع وسببيته التامة لحكم العقل التنجيزي بلزوم المتابعة وحسن الطاعة في المرحلة الاولى ولتحقق الحركة نحو المقصود في ظرف تعلق الغرض الفعلى بتحصيله في المرحلة الاخيرة (نقول) انه من المستحيل حينئذ قابلية مثله لتعلق الردع به « لان الردع » عنه اما ان يرجع الى سلب طريقيته تكويناً واما ان يرجع الى المنع عن متابعته والعمل على وفقه تشريعاً « والاول » واضح الاستحالة لبداهة امتناع سلب ماهو ذاتي الشيء عن الشيء او اثباته له ، بل ولا يظن ايضاً توهمه من احد « واما الثاني » فعدم امكانه ايضا بالنسبة الى المرحلة الاخيرة واضح لما عرفت من ان فى ظرف انكشاف الواقع وتعلق الغرض الفعلي بتحصيل المقصود تكون الحركة على وفق المقصود قهرية بحيث لا يمكن الردع عنها الا بسلب جهة كشفه ، واما بالنسبة الى المرحلة الاولى اعني حكم العقل بتحسين صرف الارادة نحو الطاعة ، فعدم امكانه انما هو من جهة منافاته لحكم العقل التنجيزي بوجوب المتابعة وحسن الطاعة ، لان مرجع ردعه حينئذ الى ترخيصه في معصيته وترك طاعته ومثله كما ترى مما يابى عنه الوجدان ولا يكاد يصدقه بعد تصديقه بالخلاف لكونه من التناقض في نظر القاطع وان لم يكن كذلك بحسب الواقع « ولا يقاس » المقام بالنهي عن الظن القياسي عند

الانسداد على الحكومة ، فانه لو قيل بصحة النهي المزبور حينئذ ، فانما هو من جهة دعوى تعليقية حكم العقل هناك بعدم ورود منع شرعي على الخلاف الناشيء ذلك من جهة قصور الظن و نقصه في الكاشفية ، اذ حينئذ بنهي الشارع عن القياس لايبقى حكم للعقل بلزوم الاخذ بالظن كي يتحقق بينهما التنافي والتضاد ، و هذا بخلاف المقام المفروض فيه تنجيزية حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المخالفة حيث ان فى مثله يتحقق بينهما التنافي والتضاد فيابى العقل حينئذ عن امكان مجيء الردع عن قطعه لما يرى من كونه ترخيصا في معصيته وترك طاعته ، كما انه على التنجيزية هناك ايضاً نلتزم بعدم امكان الردع عن الظن القياسي « نعم لو قيل » في المقام ايضا بتعليقية حكم العقل بوجوب المتابعة كما قيل به في العلم الاجمالي ، كان لدعوى صحة الردع عن متابعة القطع مجال واسع « ولكن » عهدة اثباتها على مدعيها (ولكن) على هذا المبني لامجال للمنع عن صحة الردع بما افيد من برهان المناقضة ومحذور التسلسل الناشيء من جهة ذاتية الطريقيه للعلم « اذ نقول » ان المقصود من برهان المناقضة انكان مناقضة ترخيصه مع الحكم الشرعي المحفوظ في الرتبة السابقة على القطع (ففيه) انه لامناقضة ولا تضاد بينهما بعد كون مرجع ردعه الى الترخيص في الرتبة اللاحقة عن القطع ، كيف وانه بذلك يختلف الرتبة بين الحكمين فيرتفع المناقضة والتضاد من البين (وانكان) المقصود مناقضته مع الحكم العقلي في الرتبة المتاخرة عن القطع (ففيه) انه مبني على ثبوت تنجيزية حكم العقل بوجوب المتابعة لانه من مبادي المناقضة المزبورة والا فعلى فرض تعليقيته لايكاد يبقى مع الردع عنه حكم للعقل بوجوب المتابعة كي ينتهى الامر بينهما الى مقام المضادة والمناقضة (واما) محذور التسلسل ، فهو ايضا مما ينقطع بانقطاع الردع لما هو المفروض من حكم العقل بدونه بلزوم المتابعة (وحينئذ) فالعمدة في المنع عن امكان مجيء الردع هو اثبات تنجيزية حكم العقل ويكفي في اثباته ماذكرناه من الوجدان وابائه بحسب الارتكاز عن امكان مجيء ردع عن العمل بقطعه لكونه ترخيصاً من الشارع في المعصية وترك الطاعة

(ايقاظ) لايخفى ان الاثار المترتبة على القطع من نحو وجوب الطاعة عقلا او الجرى عملا انما كانت اثاراً لنفس القطع بحيث كان القطع بما هو طريق الى

الواقع تمام الموضوع للاثار المزبورة (لانها)من آثار المقطوع والمرئى بوجوده الواقعي كما توهم ، كيف وفى ملاحظة موارد الجهل المركب شهادة على خلافه كما فى القاطع بالتكليف بالقطع المخالف للواقع حيث انه بمجرد قطعه يترتب عليه حكم العقل بلزوم الامتثال وحسن الاطاعة ولذا لم يشك احد فى حسن الانقياد وكالعطشان القاطع بكون السراب ماء والجبان القاطع بكون الشبح اسدا (حيث) يرى بالوجدان انقداح تلك الحالة الباعثة للتوجه نحو السراب والفرار عن الشبح ، مع انه لاواقع لمقطوعه فى الخارج ، وبالعكس في القاطع بكون الخمر ماء والماء سرابا والاسد شبحاً ، حيث لاحكم للعقل فى الاول بوجوب الاجتناب ولاينقدح فى النفس تلك الحالة الباعثه للتوجه نحو الماء (فانه) يكشف ذلك كله عن ماذكرناه من كون تلك الآثار من اثار العلم والكاشف ومن لوازم المرئي بوجوده الزعمى الملحوظ كونه في لحاظه مرآتاً للخارج بنحو لايلتفت بهذا اللحاظ الى ذهنيته لامن آثاره بوجوده الواقعي (ولعل) منشأ التوهم المزبور ايضاً هو مايقتضيه العلم وغيره من الصفات من التعلق اولا وبالذات بالصور الذهنية الملحوظ كونها مرآتاً للخارج بنحو لا يلتفت الى ذهنيتها الا بلحاظ اخر ثانوي ، فان هذه الجهة من المرأتية للخارج صار منشأ لتخيل كون تلك الاثار اثاراً للمرئي بوجوده الخارجي الذي هو المعلوم بالعرض ، مع كونها بحسب الدقة والحقيقة بالنظر الثانوي من اثار المرئي بوجوده الذهني ومن لوازم نفس العلم من حيث منوريته وكاشفيته (ثم ان ذلك) بالنسبة الى الاعمال المترتبة على القطع ، واما الاثار الشرعية كحرمة الشرب مثلا في الخمر فلا ريب في كونها مترتبة على نفس عناوين موضوعاتها بوجودها ، الواقعي بلا مدخلية فيها للقطع اصلا

الجهة الثانية

لاريب في ان مرجع القطع بكل شيء انما هو الى تعلقه بالنسبة بين الشيء ووجوده او وصفه العنواني كخمرية الموجود او بالنسبة بين المعنون بالوصف العنواني والمحمول المترتب عليه ، وبهذه الجهة قيل ان القطع بكل قضية هو عين اثبات النسبة فيها على معنى الحكم بالثبوت المساوق للتصديق بثبوتها الذي هو احد

اجزاء القضية على القول بالتربيع في اجزائها ، وبذلك يكون القطع بكل شيء من شئون النسبة بين المنتسبين وفي رتبة متاخرة عنها ، ولازمه هو امتناع اخذ عنوانه في احد طرفيها من الموضوع او المحمول بلحاظ تاخر رتبته عن النسبة المتأخرة عنها (وبذلك) لابد من تجريد كل من المنتسبين من مثل هذا الشأن بحيث لو تشكل القضية يقال هـذا موجود او خمر او حرام من دون اخذ عنوانه جزءاً للموضوع او المحمول بان يقال هذا مقطوع الخمرية او مقطوع الحرمـة ونحو ذلك ، كيف وان عنوان الموضوع امر واقعي يدور مدار واقعه وكذا المحمول المترتب عليه يدور ترتبه مدار واقع عنوان الموضوع من غير ان يكون لعنوان القطع به دخل في ترتبه على موضوعه « ومن هذه الجهة » نقول ايضا بعدم صحة اطلاق الحجة بمعناها المصطلح على القطع على نحو اطلاقها على غيره وان صح اطلاقها عليه بمعنى آخر وهو القاطعية للعذر ، فان الحجة بالمعنى المصطلح في فن الميزان عبارة عن الوسط الذي به يحتج لثبوت الاكبر للاصغر لما بينه وبين الاكبر الذي اريد اثباته للاصغر من نحو علقة وربط ثبوتي بنحو العلية أو المعلولية او التلازم كما في التغير في قولك العالم متغير وكل متغير حادث « ومن المعلوم » بداهة عدم تصور ذلك بالنسبة الى القطع الطريقي الذي شانه مجرد التصديق بثبوت النسبة بين المنتسبين ، اذ لايكاد يطلق عليـه الحجة بالمعنى المزبور ولا يصح اخذ عنوانه في احد المنتسبين من الموضوع او المحمول في مقام تأليف القياس بمثل ان هذا مقطوع الخمرية وكل مقطوع الخمرية خمر او حرام لما عرفت ان عنوان الموضوع امر واقعي يدور مدار واقعه وان ترتب الحرمة انما كان على نفس عنوان موضوعه وهو الخمر من دون ان يكون للقطع دخل في ترتبه عليه بل ولا له علاقة ثبوتية ايضا مع الاكبر ولو بنحو التلازم كما هو واضح « ومن التأمل » فيما ذكرنا ظهر لك عدم صحة اطلاق الحجة في باب الادلة عليه ايضا ، لان الحجة في باب الادلة عبارة عن الطرق والامارات الواقعه وسطا لاثبات احكام متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي ومثله لايكاد يصدق على القطع ، فانه من جهة ذاتية طريقيته وتماميته كشفه يكون بنفسه عين اثبات الشيء لا واسطة له فمجرد تعلقـه بالنسبة بين الشيء ووجوده او وصفه العنواني كخمرية الموجود بعد احراز اصل الكبرى من الادلة الخارجيـة

وهو وجوب الاجتناب عن الخمر يقطع بالنتيجة بحيث يقال في مقام تاليف القياس هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه ، بلا احتياج الى اخذ عنوانه وسطا في القياس المؤلف ولا الى توسيط جعل شرعي في البين في مثبتيته « وهذا » بخلاف الظن فانه وانكان كالعلم في كونه من شئون النسبة ، الا انه من جهة نقصه في الكاشفية لاحتمال الخلاف وجداناً لم يكن للعقل حكم في مورده ، بل يحتاج الحكم الجزمي بكون المظنون خمرا او واجب الاجتناب الى عناية اثبات من الشارع تتميم جهة كشفه وجعله بهذه العناية من مصاديق العلم والاحراز ، وبهذا الاعتبار يقع وسطا في القياس لاثبات حكم متعلقه فيقال هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية خمر أو يحرم شربه

« ثم اعلم » ان مفاد دليل اعتبار الظن (تارة) يكون تتميم الكشف بعناية اعتبار كونه من العلم والاحراز ، وذلك اما بنحو يكون المجعول البدوى هو الطريقية والكاشفية ، واما بنحو يكون المجعول البدوى هو التكليف اعني وجوب المعاملة مع الظن معاملة العلم بحيث يكون عناية اعتبار الظن من مصاديق العلم والاحراز من توابع ذلك الحكم التكليفي المجعول بعكس الاول « واخرى » يكون مفاده مجرد تنزيل المؤدي بادعاء كونه هو الواقع بلا نظر في هذا التنزيل الى تتميم جهة كشفه « وثالثة » يكون مفاده مجرد جعل الحجية للظن « وعلى التقادير » قد يمنع عن وقوع الظن وسطا حقيقة لاثبات حكم المتعلق في القياس المؤلف من مثل هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية كذا ، وليس هو الا صورة قياس اشبه بالمغالطة « اما على الاول » فواضح لان نتيجة جعل الطريقية واعمال عناية الاثبات الحقيقي للظن انما هو وقوعه في القياس وسطاً لاثبات العلم التعبدي بالواقع بحيث يقال هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية معلوم الخمرية بالعلم التعبدي ، لا لاثبات حكم المتعلق ، نعم لازم عناية الشارع واعتباره للاثبات هو ترتيب اثار الواقع على الموضوع الذي تعلق به الظن ، ولكن ذلك من نتائج الاثبات والتصديق بثبوت النسبة فلا يرتبط بمقام وسطية الظن لاثبات حكم المتعلق « واما على الثاني » وهو كون جعل الاحراز بلحاظ الحكم التكليفي المجعول في البين فلازمه وانكان صحة تاليف القياس، تارة من حيث جعل الاحراز المنتج لكون الظن

بالشيء علماً به ، واخرى من حيث الحكم التكليفي المنتج لوقوع الظن وسطا في القياس لثبوت حكم المتعلق ، الا ان وسطيته حينئذ كانت بالعناية لا بالدقة والحقيقة لضرورة عدم وقوعه وسطاً حينئذ لثبوت حكم المتعلق وانما هو لما يماثله كيف والمحمول الواقعي انما كان ترتبه على الموضوع الواقعي لا على ما ادى اليه الظن الا على القول بالتصويب « وعلى الثالث » ايضاً كذلك فانه وان وقع الظن وسطاً في القياس بقوله هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يحرم شربه ، ولكنه لابالنسبة الى حكم المتعلق بل لما يماثله ، فعلى كل تقدير لايكون الظن وسطا في القياس بالنسبة الى حكم المتعلق ولا يصح تاليف القياس الحقيقي منه وانما هو صورة قياس « اقول » ولا يخفى ان روح الحكم وحقيقته الذي هو موضوع حكم العقل بحسن الاطاعة وقبح العصيان وباستحقاق الثواب والعقاب بعد انكان عبارة عن الارادة المبرزة بالخطاب بهذا العنوان التوليدي ، وكان انتزاع عنوان الوجوب والحرمة ونحوهما من مقام مبرزية الارادة الجدية بالخطاب لامن نفسها بعنوانها الاولى « فلا شبهة » في ان مثل هذه الحقيقة لها مادة عباره عن نفس الارادة الجدية التي هي لب الحكم و صورة هي بروز هذه الارادة بالخطاب ووصوله الى المكلف ، ومن المعلوم ان هذا البروز كما يكون بالخطاب الواقعي ، كذلك قد يكون هذا البروز بالخطاب الثانوي الظاهري المتوجه الى المكلف في ظرف جهله بالخطاب الواقعي « اذ كما » ان شأن الخطابات الواقعية باى لسان كانت هي المبرزية عن الارادة الواقعية الجدية « كذلك » الخطابات الظاهرية المتعلقه بعنوان الظن أو الشك فشأنها ايضاً باى لسان عبر عنها لايكون الا المبرزية للارادة الواقعية التي تتضمنها الخطابات الاولية كما سنحققه انشاء الله تعالى بلا ان يكون تحتها ارادة اخرى مستقلة غير الارادة التي هي مضمون الخطابات الاولية « وبذلك » نقول ايضاً برجوع جميع الخطابات الثانوية الظاهرية في موارد الامارات والاصول باي لسان تكون الى كونها احكاماً طريقية راجعة في صورة المصادفة الى كونها عين الحكم الواقعي وفي صورة عدم المصادفة الى كونها احكاماً صورية وانشأت محضة خالية عن الارادة الجدية (وحينئذ نقول) ان الارادة المبرزة بالخطاب الظاهري المتعلق بعنوان الظن أو الشك بعد انكانت بمادتها واقعية وبصورتها من

توابع الظن بالواقع (صح) بهذه الملاحظة وقوع الظن وسطاً في القياس بالنسبة الى حكم متعلقه ، حيث انها من جهة بروزها بالخطاب الثانوي المتعلق بعنوان الظن يكون الظن نظير التغير واسطة في الثبوت وبذلك يكون القياس المؤلف منطقيا ، ومن حيث نفس المبرز بالفتح الذي هو عين الارادة الواقعية القائمة بنفس المتعلق كان الظن واسطة في الاثبات بلحاظ صحة اضافة الحكم بروحه حينئذ الى المتعلق ويكون القياس المؤلف حقيقياً بلا لزوم مغالطة فيه (نعم) المغالطة في القياس انما يلزم على القول بكون المبرز فى الخطابات الظاهرية ارادة اخرى في قبال الارادة الواقعية ، ولكن مثل هذا المعنى اجنبي عن الاحكام الطريقية كما هوظاهر (وبما) ذكرنا ايضا يمكن الجمع بين كلامي الشيخ قدس سره في المقام من تنظيره الظن اولا بالتغير الذي يكون القياس فيه منطقيا وتفرقته اخيرا بين الظن والقطع الموضوعي (بجعل) التنظير بالتغير بلحاظ نفس الجعل والا نشأ الظاهري المبرز عن الارادة الواقعية ، وتفرقته بين الظن والقطع الموضوعي بلحاظ كون المثبت في القطع الموضوعي هو الحكم المجعول المستقل المغاير لحكم المتعلق بخلافه فى الظن فانه من جهة مبرزية الخطاب الظاهري عن نفس الارادة الواقعية القائمة بالمتعلق يكون المثبت فيه عبارة عن نفس حكم المتعلق لا حكم آخر غيره (وعلى كل حال فماذكرناه) من امتناع اخذ عنوان القطع في الموضوع انما هو بالنسبة الى حكم متعلقه ، واما بالنسبة الى حكم آخر فلا باس باخذه في الموضوع كما سنذكره وعليه ايضا يصح اطلاق الحجة عليه ويتالف منه القياس المنطقى من غير فرق بين كونه تمام الموضوع او جزئه او قيده ، غاية الامر يكون على الاول تمام الوسط وعلى الثاني جزئه (نعم) لابد ان يكون الحكم الذي اخذ القطع فى موضوعه ملائما مع حكم المتعلق بحيث امكن اجتماعهما ، والا ففي فرض مضادته فلا يجوز ولوبنحو تمام الموضوع فلا يمكن جعل القطع بالخمر الذي حكمه حرمة شربه موضوعاً لوجوب شربه ، من جهة منافاته مع الحكم العقلي التنجيزى بوجوب الاجتناب عنه (كما انه) لايجوز ذلك في فرض المماثلة ايضاً ، فانه وان لم يلزم منه المحذور المتقدم ، الا انه يلزمه محذور اللغوية حيث انه بعد حكم العقل بوجوب الاجتناب في المرتبة المتاخرة عن القطع وعدم قابلية الحكمين للتاكد لمكان طوليتهما يكون حكم الشارع في تلك الرتبة

بوجوب الاجتناب لغواً محضاً لعدم انتهائه بوجه الى الداعوية والمحركية كما هو ظاهر.

الجهة الثالثة

في اقسام القطع ، اعلم ان القطع اما ان يتعلق بموضوع خارجي او بحكم شرعي ، وعلى الاول فاما ان يكون ذلك الموضوع ذا حكم شرعي في نفسه ، اولا بل كان لتعلق القطع به دخل في ترتب الحكم الشرعي عليه (فعلى الاول) لا اشكال كما عرفت في ان القطع بالنسبة الى ذلك الموضوع وكذا بالنسبة الى الحكم الشرعي المترتب عليه طريق محض فلا يعقل ان يكون له دخل في عنوان ذلك الموضوع ولا في الحكم الشرعي المترتب عليه (واما على الثاني) فبالنسبة الى نفس عنوان الموضوع الخارجي وانكان طريقاً محضاً ايضا ، الا انه لا باس باخذ عنوان القطع به موضوعاً لثبوت حكم شرعي (وهذا) يتصور على وجوه حيث ان دخل عنوان القطع في ثبوت الحكم الشرعي ، قد يكون بنحو تمام الموضوع بحيث يدور الحكم الشرعي مدار عنوانه وجودا و عدماً صادف الواقع ام خالف ، وقديكون بنحو جزء الموضوع اوقيده بحيث كان للواقع ايضا دخل في ثبوت الحكم الشرعي ، وعلى التقديرين ، تارة يكون دخله من جهة كونه نوراً في نفسه و صفة خاصة قبال سائر الصفات ، واخرى من جهة طريقيته ومنوريته للغير ، وعلى الاخير ايضاً ، تارة يكون دخله في الموضوع لخصوصية في كشفه ، واخرى بما انه من احد افراد الطرق بان كان الملحوظ هو مطلق الطريق و كان تخصيص القطع بالذكر لمكان انه اجلى الطرق واتم افراد الحجة (فهذه) اقسام اربعة بل خمسة للقطع الماخوذ في الموضوع ولا اشكال ايضاً في امكان الاقسام المذكوره في نفسها (نعم) يظهر من بعض الاعاظم الاشكال في اصل امكان اخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيه والكاشفيه مع تسليمه جواز اخذه جزء الموضوع(بتقريب) ان اخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع وذى الصورة واخذه على نحو الكاشفية والطريقيه يستدعي لحاظ الواقع وذي

الطريق الملازم لعدم الالتفات في لحاظه الى نفس العلم والكاشف وبذلك يكون لحاظه طريقا منافيا مع لحاظه تمام الموضوع (اقول) لا يخفى ان العلم وغيره من الصفات الوجدانية القائمة بالنفس وانكانت متعلقة بالصور الحاكية عن الخارج بنحو لايلتفت الى ذهنيتها في ظرف وجودها ، ولكن مع ذلك امكن التنبه والالتفات التفصيلي للقاطع ولوبالنظر الثانوي الى نفس العلم من حيث كشفه وتعلقه بالخارج وان الخارج غيره ومتعلقه وانه المنكشف لاالكاشف ، خصوصاً بالنسبة الى الجاعل الذي هو غير القاطع حيث امكن له ولو بالنظر الاولى تفكيك العلم عن متعلقه ولحاظ مفهومه من حيث عروضه على الصور الحاكية عن الخارج قبال قيامه بنفس القاطع بما هو صفة من الصفات وجعله بهذا للحاظ تمام الموضوع للحكم ولا نعنى من تصور جهة كاشفية العلم الا هذا ، كيف ولو كان لحاظه من حيث الكاشفية موجباً للغفلة عن نفسه ، لامتنع جعله بهذا اللحاظ جزء الموضوع ايضا ، اذ لافرق بينهما في الامكان والاستحالة بعد احتياج الموضوع على كل تقدير الى لحاظه بنفسه باجزائه وقيوده (واما الثالث) وهو القطع بالحكم الشرعي فلا باس باخذ عنوانه موضوعاً لحكم آخر غير ما تعلق به ويأتي فيه الاقسام الاربعة من كونه تمام الموضوع او جزئه وكونه على نحو الصفتيه اوالطريقتيه

(واما) اخذه في نفس ذلك الحكم الذي تعلق القطع به فهو مما لايمكن لما عرفت من استحالة تقييد الحكم او موضوعه بنفس العلم بحكمه لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه كاستحالة اطلاقه ايضاً على نحو يشمل مرتبة العلم او الجهل به (نعم) يمكن تصويره على نحو نتيجة التقيد الراجع الى جعل الحكم لحصة من الذات في المرتبة السابقه التوأمة مع العلم بحكمه في المرتبة المتأخرة لامقيداً به على نحو كان عنوان التوءمية مع العلم المزبور معرفاً محضاً لما هو الموضوع وكان الموضوع هو الحصة الخاصة بلا تعنونه بعنوان التوءمية ايضاً فضلا عن عنوان العلم بحكمه ونحوه من العناوين المتاخرة ، كما هو الشأن ايضاً في كل معروض بالنسبة الى عارضه الملحوظ في المرتبة المتأخرة ، وكما في ملازمة كل علة لمعلولها من دون اقتضاء التلازم والتوءميه لاتحاد الرتبة بينهما اصلا ، اذ على هذا البيان امكن تصوير تضيق دائرة الموضوع على نحو يساوق التقييد بحسب النتيجة و هذا

المقدار لايحتاج في تصحيحه الى متمم الجعل كما افيد ، بل يكفيه نفس الجعل الاولى ، غاية الامر يحتاج في مقام الاثبات الى قيام قرينة في البين يقتضي كون معروض الحكم ثبوتاً في مقام الجعل والتشريع عبارة عن الحصة الخاصة الملازمة مع العناوين المتاخرة لا الذات المطلقه (نعم الاحتياج) الى متمم الجعل انما يكون في فرض قيام المصلحة من الاول بالمقيد بالعناوين المتاخرة بما هو مقيد نظير قصد القربة بناء على دخله في المامور به شرعاً ، فانه يعد عدم امكان اخذه في متعلق الامر ولو لقصور في الامر مع قيام المصلحة بالمقيد بما هو مقيد يحتاج الآمر في الوصول الى غرضه الى تعدد الجعل بتعلق الجعل الاولى بنفس الذات في المرتبة السابقة والجعل الاخر باتيانها بداعي الامر (لا في مثل المقام) المفروض خروج تلك العناوين المتأخرة طرا عن موضوع الحكم والمصلحة ، اذ مجرد عدم سعة الغرض ثبوتاً عن الشمول لغير صورة العلم بالحكم لايقتضى دخله في الغرض وفي موضوع المصلحة كما ان مجرد استحالة الاهمال في الواقع ثبوتاً وامتناع التقييد بالعلم لايقتضى المصير الى التقييد بنحو متمم الجعل بعد امكان تصويره بنحو آخر يتكفله نفس الجعل الاولى بتعلقه بحصة من الذات في الرتبة السابقه الملازمة مع العلم بحكمها في الرتبة اللاحقه ، نعم غاية مايكون احتياجه في مقام الاثبات الى القرنية عليه ولكن ذلك ايضا غير مرتبط بمسئلة متمم الجعل هذا كله في فرض العلم بالجعل في الرتبة المتأخرة واما اذا لوحظ العلم بانشائه الملازم مع العلم بحقيقة الحكم فامكن تقييد موضوع الحكم المنشأ بهذا الانشأ بالعلم بانشائه المحفوظة في الرتبة السابقة الملازمة مع العلم بنفسه في الرتبة اللاحقة ايضا بلا ورود محذور في البين (ثم ان) من هذا البيان يظهر امكان تصوير توسعة الحكم وكذا اطلاق موضوعه ايضا ، بفرض جعل الحكم لذات الموضوع المحفوظ في الرتبة السابقه عن العلم به الموسع في مرتبة ذاته من جهة الشمول لحالتي وجود العلم وعدمه بان يلاحظ الحالتين في مقام الجعل والتشريع بنحو كونهما من لوازم الذات في الرتبة المتاخرة قبال الحصة الخاصه المقارنة لوجود العلم لاملحوظاً في نفس الموضوع ، ومن المعلوم انه يكفى في هذا الاطلاق مجرد عدم لحاظ الاناطة والتقييد ولو من جهة استحالتهما ، اذ بمجرد عدم لحاظه في مرحلة الجعل والتشريع يكون له

سعة الانطباق بحكم العقل لحالتي وجود القيد وعدمه بلا اختصاص له بصورة امكان التقييد « ومن هذه الجهة » نقول ان جعل التقابل بين الاطلاق والتقييد مطلقا من باب تقابل التضاد او العدم والملكة منظور فيه ، لان مابه قوام هذا الاطلاق هو عدم لحاظ التقييد ولو من جهة استحالته فيكون التقابل بينهما من باب الايجاب والسلب محضاً ، قبال الاطلاق والتقييد اللحاظي الراجع فيه التقابل الى تقابل التضاد او العدم والملكة « نعم » مثل هذا الاطلاق يختص بصورة قابلية الحكم بذاته للسعة لحالتي فقدان القيد ووجدانه ، والا ففي صورة عدم قابليته بذاته للسعة بالنسبة الى فقدان القيد فلا يتصور فيها الاطلاق كما في قيد التقرب بالنسبة الى موضوع الحكم حيث انه من جهة ضيق الحكم يطرء قهراً ضيق فى موضوعه ايضا بنحو لايتصور له اطلاق يشمل حال فقده « ولكن » ذلك لايجرى فى باب العلم ، اذ فى مثله وان لم يمكن اخذه قيدا الا ان لسعة الحكم ذاتاً لحال فقده كمال مجال ، ولقد عرفت كفاية مجرد عدم لحاظ الاناطة او التقييد ثبوتا فى سعة انطباقه بحكم العقل لحالتي وجود العلم وعدمه من غير احتياج ايضا فى هذا المقدار الى متمم الجعل بانشاء آخر ، نعم فى مقام الاثبات يحتاج الى قيام القرينة عليه من قاعدة اشتراك ونحوها هذا « ويمكن » ايضا تصوير الاطلاق بوجه آخر وهو لحاظ اطلاقه فى المرتبة السابقة بالنسبة الى الازمنة التي هي في الواقع اما زمان العلم بالحكم اوالجهل به حيث انه بمثله يثبت الحكم في كلتى حالتى وجود العلم وعدمه بلا ورود محذور فى البين ولا احتياج الى متمم الجعل ايضا غيرانه يحتاج فى مقام للاثبات الى القرينة عليه من قاعدة اشتراك ونحوها « نعم » مثل هذا التصوير لايجرى في التقييد بزمان العلم لاحتياجه الى لحاظ اضافة الزمان الى العلم الذي هو فى الرتبة المتأخرة الراجع بالاخرة الى التقييد بالعلم ولحاظه فى الرتبة السابقة ولو بتوسيط الزمان فتامل « ثم انه » قد يعد مسئلة الجهر والاخفات وكذا القصر والاتمام مثالا لشرطية العلم لثبوت الحكم واقعاً بنحو نتيجة التقييد ، ولكنه لا يخلو عن نظر ، من جهة قوة احتمال ان عدم الاعادة فى المثالين عند الجهل من باب جعل البدل المفوت لبقية المصلحة كما ربما يشهد له مايذسب الى ظاهر الاصحاب كما فى مصباح الفقيه وغيره من الحكم باستحقاق الجاهل المقصر للعقوبة في الفرعين

المزبورين والا فبناءعلى التقييد بالعلم ولوبنحو متمم الجعل لايبقى مجال لاستحقاق العقوبة لعدم تصور تقصير حينئذ في حق الجاهل فتدبر

الجهة الرابعة

فى قيام الطرق والامارات والاصول مقام القطع باقسامه ، وتنقيح المرام فيها يستدعى اشباع الكلام فى مقامين « الاول » في قيام الامارات والاصول مقام القطع الطريقي « الثاني » في قيامها مقام القطع الموضوعى « فنقول » اما المقام الاول فلا اشكال فى قيام الطرق والامارات والاصول المحرزة وغيرها مقام القطع الطريقي ، كما لا ينبغي الاشكال ايضاً في ان قيامها مقام العلم انما كان من جهة وجوب الاتباع والجرى العملى الذي هو من الجهات المترتبة على القطع ، وانه تشرك الامارات في هذه الجهة مع الاصول بلا اقتضاء حيثية تتميم الكشف فيها تفاوتا بينهما فى جهة قيامها مقام القطع ، « اذ على » ماهو التحقيق فيها من كونها احكاما طريقية ناشئة عن مصلحة الواقع ومبرزة عن نفس الارادة الواقعية التي تضمنتها الخطابات الواقعية لا عن ارادة اخرى « يكون » مآل الجميع الى امر واحد ، وهو الامر بالبناء والجرى العملى بابراز الارادة الواقعية في ظرف الجهل بها بهذه الانشاءات المتاخرة على اختلاف السنتها ، من كونها بنحو تتميم الكشف او تنزيل المؤدي ، او الامر بالبناء والجرى العملى او غير ذلك « حيث انه » بذلك يكون جميع هذه الانشاءات المتاخرة حتى مثل ايجاب الاحتياط الذي لاعناية فيه بوجه اصلا مبرزة عن الارادة الواقعية وموجبة لتنجيزها بعين مبرزية الخطابات الاولية عنها ، الا ان الفرق بينهما باوسعية دائرة هذه الانشاءات عن لب الارادة لانه قد لا تكون فى مورد انشائها ارادة فى الواقع « بخلاف » الخطابات الاولية فان دائرة انشائها دائما تكون بمقدار الارادة لا اوسع منها « ومن هذه الجهة » قلنا بان الخطابات الظاهرية طرافي فرض عدم المصادفة للواقع انشاءات صورية خالية عن الارادة ، وفي فرض المصادفة ووجود الحكم فى الواقع احكام حقيقية وانها من حيث المبرزية التي بها حكمية الحكم وقوامه ظاهرية وفي طول الواقع ، ومن حيث المبرز بالفتح اعني الارادة التي هي حقيقة الحكم وروحه عين الحكم الواقعي

« وبهذا الوجه ايضا » صححنا اطلاق الوسطية في الثبوت والاثبات على الظن بلا لزوم مغالطة في القياس فراجع كما انه بهذه الجهة من المحرزية ولو في ظرف وجود لب الحكم تكون هذه الخطابات موجبة لتنجيز الواقع المنوط تنجزه بوصوله الى المكلف بلا احتياج في منجزيتها للواقع الى عناية اخرى في البين من نحو اثبات الاحراز وتتميم الكشف وغيره ، ولذا تجرى حتى في مثل ايجاب الاحتياط الذي لا عناية فيه بوجه اصلا ، حيث كان موجباً لتنجيز الواقع في مورده ولاستحقاق العقوبة في ترك الاحتياط على مخالفته لا على مخالفة نفسه ، ولا يضر الجهل بالفرض المزبور بعد كون الحكم على تقدير وجوده مقرونا بالبيان الواصل ، لانه بمثله يرتفع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بلحاظ ان موضوعه هو عدم البيان على تقدير وجود الحكم لا عدم البيان بقول مطلق وسيجيء لذلك مزيد بيان في محله انشاء الله تعالى (وبالتامل فيما ذكرناه) ينقدح ما في كلام بعض الاعاظم قده من التفصيل بين الامارات والاصول في جهة قيامها مقام القطع ، بدعوى ان المجعول في الطرق والامارات حيث كان هي المحرزية و الكاشفية كان موجباً لتخصيص جهة قيامها مقام العلم بالجهة الثانية من العلم اعني الطريقية والكاشفية التي كان العلم واجداً لها بذاته ، لانه بنفس تتميم الكشف يتحقق مصداق الاحراز والعلم بالواقع وبتحققه يترتب عليه تنجيز الواقع فيترتب عليه بحكم العقل جهة البناء والجرى العملي بخلاف الاصول المحرزة فان المجعول فيها عبارة عن الجهة الثالثة من العلم وهو الجرى والبناء العملي على ثبوت الواقع ، ولا يمكن ان يكون المجعول فيها هي الكاشفيه كالامارات ، لان ذلك انما يكون فيما فيه جهة كشف عن الواقع ولو ناقصا ولا كشف للشك الذي اخذ موضوعا في الاصول (اذ نقول) ان المراد من مجعولية الاحراز والطريقية والكاشفية ، اما ان يكون احداث حقيقته التي هي منشأ انتزاع مفهومه بنحو يطبقه العقل على المورد بالوجدان ، واما ان يكون احداثه عناية وادعاء باداعاء ماليس بمحرز حقيقة محرزاً حقيقيا المستلزم لكون تطبيق عنوانه على المورد بنحو العناية والادعاء نظير جعل الحيوة او الممات لزيد بالجعل التشريعي ولا ثالث لهذين المعنيين « والاول » واضح الاستحالة لبداهة ان الجعل التشريعي انما يتعلق بالحقائق الجعلية التي يكون تشريعها عين تكوين حقيقتها في

الوعاء المناسب لها ويكون القصد والانشاء من قبيل الجزء الاخير من العلة في تحققها كالملكية والزوجية ونحوهما ، لا بالامور التكوينية الخارجية ، وحقيقة الاحراز والكشف التام المساوق لعدم احتمال الخلاف لكونها من الامور التكوينية والصفات الوجدانية غير قابلة للتحقق من قبل الجعل والانشأ بشهادة احتمال الخلاف بعد الجعل و التشريع ايضا (واما الثاني) فهو وانكان متينا جداً ، ولازمه صحة اطلاق العلم ومرادفاته على الظن بنحو الحقيقه بعد الادعاء المزبور على ماهو مذهب السكاكي ولا يكون مجازا في الكلمة (ولكن نقول) ان تطبيق عنوان المجعول على المورد بعد انكان ادعائيا لاحقيقيا يحتاج فى صحة الادعاء والتنزيل المزبور الى لحاظ اثر مجعول في البين ولو فى طرف المنزل يكون هو المصحح للتنزيل كما فى غيره من التنزيلات الشرعية و غيرها ، والا فبدونه لايكاد يصح التنزيل اصلا وحيث ان الاثر المصحح لمثل هذا التنزيل فى المقام لايكون الا امر الشارع بالمعاملة مع ماادى اليه الظن معاملة الواقع لكونه هو الذي زمام امر وضعه ورفعه بيده ويصلح ايضا لتنجيز الواقع لاغيره من الاثار الاخرى ولا نفس عمل المكلفين لانه من جهة عدم نشوه من قبله غير صالح للمصححية لتنزيله ، فلا جرم يكون مرجع تشريع الاحراز المزبور الى الامر بالمعاملة مع مؤدى الظن معاملة الواقع (وبعد كفاية) مثل هذا الامر الطريقي من جهة مبرزيته لتنجيز الواقع ، تشترك الامارات لامحالة مع الاصول فى جهة المنجزية وقيامها مقام القطع من جهة البناء والجرى العملي لرجوع الجميع بالاخرة الى الامر بالمعاملة والجرى العملى الراجع الى ابراز الارادة الواقعية بمثل هذه الانشأت ، غاية الامر هو كون الامر بالمعاملة فى الاصول مجعولا بدواً وفى الامارات مستكشفا من جعل الاحراز وتتميم الكشف بدوا اوامضاء (والوصول) المعتبر فى تنجيز الاحكام انما هو بمعنى المبرز الجاري حتى فى ايجاب الاحتياط لا بمعنى تتميم الكشف والا يلزمه عدم منجزية ماعدى الامارات الملحوظ فيها تتميم الكشف مع انه كما ترى (وتوهم) كفاية هذا المقدار فى الفرق بينهما فى جهة القيام مقام العلم بدعوى ان التنجز لايكون الا بالوصول الى الواقع واحرازه وجدانا ام جعلا ومن الواضح انه بنفس تتميم الكشف يتحقق مصداق الاحراز فيترتب عليه التنجيز قهراً (مدفوع) بان مجرد ادعاء كون الظن علما

وتنزيله منزلته بدون استكشاف الامر بالمعاملة معه معاملة العلم لايكون ملزما عقليا بالعمل ، ومعه يكون تمام الملزم العقلي بالعمل هو الامر الطريقي المستكشف منه وهو الموجب ايضا لقيام الظن مقام العلم لاجهة تتميم كشفه كما هو الشأن ايضا لو قلنا في مفاد ادلة الامارات بكونه مجرد التعبد بكون المؤدي هو الواقع بلا تتميم كشف فيه « وما ربما يقال » في توجيه جعل الطريقية والمحرزية في الامارات من ان المقصود به امضاء الشارع لما عليه سيرة العقلاء في موارد الامارات من الاعتماد عليها بما انها كواشف تامة وكونها علوماً عادية عندهم من جهة غفلتهم عن احتمال الخلاف وان التفتوا اليه بعد التامل والتدبر ، لا ان المقصود من ذلك جعل الشارع الطريقية والكاشفية التامة للظن تاسيسا بحيث يتحقق بجعله مصداق المحرز التام ، كي يتوجه الاشكال المتقدم من انه من المستحيل تعلق الجعل التشريعي بما هو من قبيل الامور التكوينية (فمدفوع) بمنع كون اعتماد العقلاء على الطرق والامارات من باب حصول العلم العادي ، لما يرى منهم بالعيان والوجدان من الاعتماد عليها حتى مع الالتفات ، بل ومع الظن بالخلاف ايضاً كما في الظنون النوعية كظواهر الالفاظ المصرح في كلماتهم بان حجيتها انما هي من باب الظن النوعي الذي لا ينافيه الظن الشخصي بالخلاف ، لامن جهة افادة الظن الشخصي فضلا عن كونها من باب الاطمينان او العلم العادي ، وحينئذ فلا بد وان يكون ذلك منهم من باب البناء والتنزيل بلحاظ بنائهم على العمل بها فيكون مرجع امضاء الشارع للتنزيل المزبور الى ايجاب معاملة العلم معها فينتهي بالاجرة الى الحكم التكليفي (وعليه) فلايكاد ينتج مثل هذه العنايات تفاوتاً بين الامارات والاصول في جهة قيامها مقام العلم (نعم) انما يثمر مثل هذه الالسنة في مقام تقديم الامارات على الاصول وتحكيم الاصول بعضها على بعض ، حيث انه بناء على تتميم الكشف في الامارات يكون تقديمها على مثل الاستصحاب ودليل الحلية والطهارة بمناط الحكومة بلحاظ اقتضائها بالعناية المزبورة لحصول المعرفة التي هي الغاية فيها بخلاف مسلك جعل المؤدى ، اذ عليه لامجال لتقديمها عليها بمناط الحكومه لعدم اقتضائها حينئذ لاثبات العلم بالواقع الحقيقي لاوجداناً ولا عناية ، وانما غايته اقتضائه للعلم الوجداني بالواقع التعبدي وبعد كون الغاية في الاصول هو العلم بالواقع الحقيقي يحتاج في

قيام هذا العلم مقام العلم بالواقع الحقيقي الى دليل آخر، والا فلا يفي به مجرد التعبد بكون المؤدى هو الواقع ، ومن اجل ذلك التزم صاحب هذا المسلك بتقديم الامارات على الاصول بمناط اخر غير الحكومة كما سنذكره (ولكن) مثل هذه الجهة غير مرتبطة بجهة قيامها مقام القطع كما هو واضح (ثم انه) بالتامل فيما ذكرنا يظهر لك الحال في الاصول المحرزة ايضاً كالاستصحاب وانه لايفرق فيها فى جهة قيامها مقام القطع بين رجوع التنزيل فيها الى اليقين اوالمتيقن لرجوعه على كل تقدير الى ايجاب المعاملة وترتيب آثار الواقع عملا (واما الاصول) الغير المحرزة كايجاب الاحتياط فهى ايضاً باعتبار مبرزيتها للارادة الواقعية في ظرف الشك تقوم مقام القطع ، غير ان قيامها مقامه في جهة التنجيز لافى ترتيب آثار الواقع لعدم تكفل مثلها لاثبات الواقع ، ولا لاثبات العلم به ولو عناية وادعاء ، كما انه بما ذكرنا ظهر ايضاً عدم استلزام القول بجعل المؤدى فى الامارات للتصويب وشبهه كما توهم لان ذلك لو سلم لزومه فانما هو في فرض حكاية الجعل والا نشأ الظاهرى عن ارادة اخرى قبال الارادة الواقعية ، والا فبناء على حكايته فى ظرف الجهل عن الارادة الواقعية كما شرحناه فلا يبقى مجال لهذا الاشكال على من يقول بجعل المؤدي « وظهر ايضا » وجه حكومة الامارات والاصول المحرزة على الاحكام الواقعية ، وانه من باب الحكومة الظاهرية بلحاظ اقتضاء الامارة او الاصل المحرز بمعونة دليل الاعتبار لتوسعة الواقع وايصاله عناية في الظاهر وفي ظرف الشك بالتكليف الواقعي ، حيث انه بهذه العناية تكون حكومتها ظاهرية ، لاواقعية موجبة للتوسعة الحقيقيه في موضوع الحكم « وفي ذلك » لايفرق بين كون نتيجة الجعل تتميم الكشف ، او تنزيل المؤدى ، وانكان في الحكومة على عناية تتميم الكشف نحو خفاء باعتبار ان مقتضى العناية المزبورة انما هي التوسعة فى العلم الموجبة لحكومتها على ادلة الاصول كالاستصحاب ودليلى الحلية والطهارة ، لا التعبد بثبوت الحكم الواقعي ، ولكنه يرتفع هذا الظلام بما ذكرناه سابقا من رجوعه لباً الى جعل حكم ظاهري في البين « ثم ان » ذلك على ما اخترناه في الامارات والا فعلى ما اقاده بعض الاعاظم قده من مجعولية نفس الاحراز والطريقية فيها ، بلا استتباعه لحكم شرعى ظاهرى ، ولا تصرف في

الواقع ولو بالعناية فلا مجال لحكومتها على الاحكام الواقعية لا بالحكومة الواقعية كما هو ظاهر ، ولا بالحكومته الظاهرية ، لان غاية مايقتضيه الجعل المزبور انما هو التوسعة في طريق الحكم لافي نفسه ولو عناية وتنزيلا ، ومعه كيف تكون الامارات حاكمة على الاحكام الواقعية بالحكومة الظاهرية بل وان تاملت ترى عدم حكومتها على ادلة الاصول ايضاً نظراً الى انه بنفس جعل الاحراز والكشف التام يتحقق مصداق المعرفة وجداناً وبذلك تكون الامارات واردة على ادلة الاصول لاحاكمة عليها

« المقام الثاني » في قيام الامارات والاصول المحرزة مقام القطع الموضوعى « فنقول » قد عرفت ان اخذ القطع فى الموضوع ، تارة يكون على نحو الصفتية واخرى على نحو الطريقية ، وعلى التقديرين ، تارة يكون تمام الموضوع ، واخرى جزئه وقيده (فانكان) ماخوذا بنحو الصفتية فلا اشكال في انه لاتقوم مقامه الامارات فضلا عن الاصول « لان » ادلة الامارات ولو على تتميم الكشف انما تكون ناظرة الى كونها كالعلم في ترتيب اثاره من حيث طريقيته وكاشفيته لامن حيث نوريته وصفتيته ، حيث ان هذه الجهة تحتاج الى قيام دليل عليها بالخصوص يقتضي تنزيل الظن منزلته من حيث كونه نورا وصفة خاصة قبال سائر الصفات النفسانية « والا » فنفس ادلة حجيتها غير وافية باثبات التنزيل من هذه الجهة ، ولكن الذى يسهل الخطب انه لم يوجد فى الفقه مورد يكون القطع فيه ماخوذا على نحو الصفتية والامثله التى يتوهم كونها في بادى النظر من هذا القبيل كلها بالتامل فى النصوص راجعة الى دخله من حيث الطريقية والكاشفية ، كباب اداء الشهادة ، والحلف عن بت ، والركعتين الاوليين المعتبر فيهما الاحراز ونحو ذلك فتدبر فيها تجد صدق ما ادعيناه (واما انكان القطع) ماخوذا على نحو الطريقية فتقوم مقامه الامارات على المختار فيها من تتميم الكشف ، واما على القول بتنزيل المؤدى فيها ، ففي قيامها مقام القطع الموضوعى اشكال اذ بعد عدم تكفل دليلها لتتميم كشفها واثبات كونها علماً بالواقع ولو عناية وادعاء لايبقى مجال لقيامها مقامه (وبهذه الجهة) ايضاً منعنا حكومتها على ادلة الاصول بلحاظ عدم اقتضاء مجرد تنزيل المؤدى والتعبد بكونه هو الواقع لاثبات العلم بالواقع لاوجداناً

ولا تعبداً وتنزيلا (نعم) نتيجة ذلك انما هو العلم الوجداني بالواقع التعبدى ولكنه بعد تغاير العلمين يحتاج في قيامها مقام العلم الموضوعى الى توسيط جعل آخر يقتضى تنزيل العلم بالواقع التعبدي منزلة العلم بالواقع الحقيقي ، والا فلا يفي به مجرد جعل المؤدى وتنزيله منزلة الواقع كما هو ظاهر (وهذا بخلاف) القول بتتميم الكشف حيث انه وان لم يحصل بقيام الامارة العلم الوجدانى بالواقع ، الا انه باقتضاء دليلها لتتميم كشفها تكون الامارة احرازاً تعبدياً للواقع فتقوم بهذا الاعتبار مقام العلم الموضوعى ومرجعه حينئذ الى التوسعة الحقيقية فى دائرة موضوع الحكم بجعله عبارة عما يعم العلم الوجدانى والتعبدى با لواقع الحقيقى (وبهذه الجهة) ايضا تكون حكومتها من باب الحكومة الواقعية الموجبة لتوسعة موضوع الحكم واقعاً نظير الطواف بالبيت صلوة ، لامن الحكومة الظاهرية الموجبة لتوسعة الحكم في مرحلة الظاهر وفي ظرف الشك به كما افاده بعض الاعاظم قدس سره (وكذا الامر) على مسلك جعل المؤدى بناء على قيام الدليل على تنزيل العلم بالواقع الجعلى منزلة العلم بالواقع الحقيقي ، حيث ان حكومتها ايضاً واقعية لاظاهرية (اذ) بانتفاء القطع الوجدانى بالواقع الحقيقي يقطع بانتفاء الحكم المترتب عليه (ومعه) كيف يكون اثبات اثار القطع بشيء للظن به توسعة لحكمه في الظاهر كي تكون الحكومة ظاهرية (نعم) الحكومة الظاهرية كما اسلفنا انما تكون بالنسبة الى احكام المتعلق التى يكون القطع بالنسبة اليها طريقاً محضاً (واما) بالنسبة الى احكام نفس القطع واثاره فالحكومة لاتكون الا واقعية (ثم ان) فى المقام اشكالا للمحق الخراساني قدس سره في اصل قيام الامارات مقام القطع الموضوعى بعد تسليم قيامها مقام القطع الطريقي بتقريب ان قيامها مقام القطع الطريقي يستدعى لحاظ المنزل والمنزل عليه آليا وقيامها مقام القطع الموضوعى يستدعى لحاظها استقلالياً حيث ان اللحاظ في الحقيقة على الوجه الاول متعلق بالمؤدي والواقع وعلى الثاني بنفس المنزل والمنزل عليه ، وبعد ان لم يكن بينهما جامع ولم يمكن الجمع بينهما فى تنزيل واحد لاستلزامه اجتماع اللحاظين المتنافين فلا بد ان يكون نظر التنزيل الى احد الامرين ، اما الى المؤدى والواقع واما الى نفس المنزل والمنزل عليه ومع الدوران المزبور يكون المتعين هو الاول لكونه

هو المتيقن من ادلة الاعتبار لظهورها في غير المقام في النظر الى نفس المؤدى والواقع لا الى حيث وصول الواقع والعلم به (ولكنه كما ترى) اذ نقول ان ما افيد انما يتم اذا كان التنزيل في موارد الطريقية المحضه متوجهاً الى نفس الواقع بلحاظ الحكم الشرعي المترتب عليه (والا) فبناء على كون التنزيل فيها راجعاً الى نفس وصول الواقع والعلم به بلحاظ الاثار العملية المترتبة على وصول الواقعيات على ماهو التحقيق من تتميم الكشف فيها (فلا يرد) في البين محذور من اطلاق التنزيل ، حيث انه من الممكن حينئذ كون التنزيل في التعبد بالظن ناظراً الى جهة وصول الواقع والعلم به بلحاظ مطلق الاثار العملية المترتبة عليه بجعل الظن بشيء كالعلم به في كونه جارياً مجراه في الوصول الراجع الى الامر بالمعاملة معه معاملة العلم من الحركة والجرى العملي على وفقه في اي اثر يقتضيه العلم ، اما بموافقة حكم نفسه ، واما بموافقة متعلقه كما لو كان العلم حاصلا بالوجدان ، وبذلك يقوم الظن مقام العلم بكلا نحويه بلا ورود محذور في البين ، وعدم كون الاثر شرعياً في القطع الطريقي غير ضائر بصحة اطلاق التنزيل لان شرعيته في طرف المنزل كافية في صحة التنزيل وان لم يكن كذلك في طرف المنزل عليه فتدبر

(هذا كله) في القطع المأخوذ تمام الموضوع (اما) القطع المأخوذ جزء الموضوع ، فحكمه كالمأخوذ تمام الموضوع فتقوم مقامه الامارات على المختار من تتميم الكشف فيها ، حيث انه بقيام الامارة يتحقق مصداق الاحراز ولو بالعناية فيتحقق كلا جزئي الموضوع المركب من الاحراز والواقع كما لو حصل العلم الوجداني بالواقع ، فيترتب عليها بعد عموم التنزيل اثر الواقع والاحراز بلا احتياج الى جهة زائدة من احراز آخر للاحراز فكان التنزيل المزبور ينحل الى تنزيلين احدهما قائم بذات العلم والاخر بطريقيته للمتعلق الموجب لاختلاف جهة حكومتها ايضا بكونها بالنسبة الى مالنفس العلم من الاثر الضمني واقعية وبالنسبة الى ماللمتعلق ظاهرية (واما على القول) بتنزيل المؤدي ففيه الاشكال المتقدم من حيث عدم اقتضاء مثله لاثبات العلم بالواقع لاوجداناً ولا عناية وادعاء لان ما يحصل من التنزيل المزبور انما هو العلم الوجداني بالواقع التعبدي وهو انما يجدي بالنسبة الى جزء الموضوع فيحتاج جزئه الاخر الى جعل آخر يقتضي تنزيل

العلم بالواقع التعبدي منزلة العلم بالواقع الحقيقي كي يلتئم كلا جزئي الموضوع والا فلا يفي به مجرد تنزيل المؤدي منزلة الواقع (ودعوى) الملازمة العرفية بين التنزيلين (ممنوعة) جدا حيث لاتلازم بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل العلم بالواقع التنزيلى منزلة العلم بالواقع الحقيقي لاعقلا ولا عرفاً ومن هنا استشكل فيها في الكفاية ايضاً (نعم) لو اغمض عن هذه الجهة وقلنا بثبوت الملازمة العرفيه بين التنزيلين(لايرد)عليه اشكال الدور بما افيد في الكفاية من ان تنزيل احد جزئى الموضوع بلحاظ اثره انما يصح اذا كان جزئه الاخر ايضا محرزا اما با لوجدان اوبتنزيل آخر في عرضه كما لو كان هناك دليل على تنزيل كلا الجزئين بالمطابقة واما اذا لم يكن كذلك بان كان تنزيل الجزء الاخر من لوازم تنزيل هـذا الجزء كما فى المقام فلا يكاد يصح التنزيل الا على وجه دائر ، من جهة توقف دلالته على تنزيل المؤدى على دلا لته على تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع الحقيقي اذلولاه لايكون للمؤدى اثر مصحح لتنزيله ، وتوقف دلالته الالتزامية على تنزيل احد العلمين منزلة الاخر على تمامية التنزيل المطابقي في طرف المؤدي فيدور (اذ نقول) انما يرد اشكال الدور اذا قلنا باحتياج تنزيل الجزء الى وجود الاثر الفعلى والا فبناء على كفاية الاثر التعليقي للجزء بانه لو انضم اليه جزئه الاخر لوجب فعلا فلا يرد محذور الدور نظراً الى صحة تنزيل المؤدى حينئذ بلحاظ اثره التعليقي بلا توقفه على شيء (وحينئذ) فالعمدة هو منع الملازمة بين التنزيلين (هذا كله في الامارات (واما الاصول المحرزة) كالاستصحاب فقيامه مقام القطع الموضوعى مبنى على ان التنزيل في لاتنقض ناظر الى المتيقن او الى اليقين (فعلى الاول) لايقوم مقام القطع الموضوعي لعين ماذكرناه في الامارات (وعلى الثاني) يقوم مقام القطع الموضوعي تماماً او جزء نظراً الى اقتضائه بتلك العناية لاثبات العلم بالواقع ، ومرجعه على ماعرفت الى ايجاب ترتيب اثارالعلم بالواقع في ظرف الشك به (نعم) حيث انه لوحظ فى موضوعه الجهل بالواقع والشك فيه يحتاج فى قيام مثله مقام القطع الموضوعي الى استظهار كون موضوع الاثر فى الدليل هو صرف انكشاف الواقع محضاً بلا نظر الى نفي الشك فيه (والا) فلامجال لقيام الاستصحاب

مقامه نظرا الى ماعرفت من انحفاظ جهة الشك بالواقع في موضوعه كغيره من الاصول غير ان الفرق بينه وبينها هو تكفل دليله لاثبات اليقين بالواقع فى ظرف الشك به بخلاف سائر الاصول حيث لم يكن لادلتها هذا النظر وبهذه الجهة يكون الاستصحاب جامعاً للجهتين ، فمن حيث نظره الى اثبات اليقين بالواقع يكون مقدماً على سائر الاصول، ومن حيث كون موضوعه الشك بالواقع والجهل به كان مؤخراً عن الامارات الناظر دليلها الى الغاء احتمال الخلاف وتتميم الكشف محضاً وعلى ذلك فلا بد فى قيامه مقام القطع الموضوعي تماماً او جزء من لحاظ ان الاثر في الدليل مترتب على مجرد العلم بالواقع وانكشافه اوعلى عدم الشك فيه محضاً فيقوم مقامه على الاول دون الثاني ولعله الى مثل هذه الجهة ايضا نظر المشهور فيما حكى عنهم من عدم جواز الحلف والشهادة تعويلا على الاستصحاب وانكان فيه مافيه ايضا

(تذييل) كلما ذكرنا من الشقوق والصور فى القطع يجرى فى الظن ايضا من حيث تعلقه تارة بالموضوع واخرى بالحكم وكونه طريقاً محضاً تارة وموضوعاً اخرى تماماً او جزء وقيداً على نحو الصفتيه تارة والطريقية والكاشفية اخرى وفيه ايضاً يجرى الاشكال المتقدم سابقاً في اصل امكان اخذه تمام الموضوع على نحو الطريقية والكاشفية مع دفعه بما بيناه فى القطع (ويزيد الظن في المقام) فى ان اخذه تمام الموضوع او جزئه وقيده تارة بما انه حجة شرعية وطريق محرز لمتعلقه واخرى بما انه ذات الظن واجمال الكلام في هذه الاقسام هو ان الظن اذا كان حجة شرعية فلا اشكال فى عدم جواز اخذه موضوعاً بالنسبة الى نفس حكم متعلقه بعين ماذكرناه فى القطع من محذور تقدم الشيء على نفسه الا بنحو نتيجة التقييد على ما فصلناه سابقاً من دون فرق بين الظن بنفس الحكم الشرعي والظن بموضوعه (واما بالنسبة) الى حكم آخر غير حكم متعلقه فيجوز اخذه فيه على نحو الصفتية اوالطريقية مالم يكن مضاداً لحكم متعلقه او مماثلا له كما لو رتب وجوب الحد على شرب مظنون الخمرية اومظنون الحرمة من دون فرق فيه بين كونه تمام الموضوع وكونه جزئه على اشكال متوهم فى الاول تقدم بيانه مع دفعه في القطع (واما) لو كان مضادا لحكم متعلقه اومماثلا له فلا يجوز اخذه فى الموضوع تماماً او جزء صفة او طريقاً (لا) مرجع حجيته الى اثبات الواقع في المرتبة المتاخرة

عن الظن به فلو حكم الشارع حينئذ فى هذه المرتبة بما يضاد الواقع او يماثله بجعل الظن بالخمر او بحرمته موضوعاً لجواز شربه او حرمته يلزم اجتماع الضدين او المثلين فى مرتبة واحدة فى موضوع واحد ومثله مما يابى عنه العقل هذا اذا كان الظن حجةوطريقا محرزاً لمتعلقه شرعا (واما) اذا لم يكن حجة شرعية فلا باس باخذه صفة او طريقا موضوعا للحكم وانكان مضاداً لحكم متعلقه (واما) ما افيد من استلزامه حينئذ لمحذور اجتماع الضدين ولو في الجملة وفى بعض الموارد (فيدفعه) طولية الحكمين الموجب لاختلاف الرتبة بينهما اذ لامحذور حينئذ فى اخذه فى الموضوع بنفس ذاته بعد عدم حجيته شرعا (ومن ذلك) يظهر صحة اخذه ايضا موضوعا لمائل حكم المتعلق بلا اقتضائه لتاكد الحكمين ايضا كما افيد (كيف) والتاكد يقتضي وحدة الوجود ومع اختلاف الرتبة وطولية الحكمين يستحيل الاتحاد في الوجود ومعه لايتصور التاكد (نعم) انما يلزم ذلك فى فرض اخذ عنوان المظنونية بنحو الجهة التقييدية لابنحو الجهة التعليلية الموجبة لطولية الحكمين (ومن العجب) عد مسئلة النذر ايضا من باب التاكد مع انه لاشبهة فى ان عنوان المنذورية من الجهات التعليلية للحكم (هذا كله) فى الظن الماخوذ تمام الموضوع (واما) الماخوذ جزء الموضوع (ففيه) اشكال منشئه عدم انتهاء الامر بعد عدم حجية الظن المزبور الى مرحلة احراز جزئه الأخر لاوجدانا ولا تعبداً وتنزيلا ، اذ حينئذ لاتصل النوبة الى مقام تطبيق كبرى الاثر على المظنون كي يحكم عليه بالوجوب او الحرمة فيلزم حينئذ لغوية الجعل المزبور فان جعل الحكم لموضوع لا يقدر المكلف على تطبيقه في الخارج لغو محض (نعم) لايجرى هذا الاشكال فى الظن الذي هوحجة شرعا لانه بمقتضى حجيته يكون احرازاً لجزئه الاخر بالتعبد بالظن المزبور بمكان من الامكان (واما الاشكال) عليه بلزوم الدور من جهة اناطة الظن المزبور فى حجيته ومشموليته لدليل الاعتبار بترتب الاثر الشرعي على المظنون واناطة الاثر في ترتبه وفعليته بقيام الحجة عليه (فمدفوع) بما ذكرناه سابقا من كفاية الاثر التعليقي للجزء وهو كونه بحيث لو انضم اليه الطريق الشرعي لوجب او حرم فعلا (لان) مثل هذا المعنى ايضا اثرشرعي وعليه فيرتفع الدور المزبور حيث انمانيط ترتبه على قيام الطريق

عليه انما هو فعلية الاثر وما ينوط به الظن في حجيته انما هو الاثر التعليقي الواصل الى مقام الفعلية بقيام الطريق عليه فتدبر هذا اذا كان الماخوذ في الموضوع تماما او جزء هو ذات الظن مطلقا (واما) اذا كان الماخوذ في الموضوع هو الظن المصادف للواقع اوغير المصادف ففيه ايضا اشكال منشئه عدم امكان تطبيق كبرى الاثر على المورد (نعم) في الفرض الثاني يمكن القول بجوازه بلحاظ انتهاء الامر حينئذ الى العلم الاجمالي باحد الحكمين فيخرج عن محذور اللغوية لانتهائه بالاخرة الى مرحلة ترتيب الاثر ، و لكن ذلك ايضا في فرض كون الحكم المترتب على الظن المزبور ملائما مع حكم المظنون او مماثلا له (والا) فمع فرض مضادته له فلا مجال لصحة اخذه في الموضوع لعدم تأثير مثل هذا العلم الاجمالي بعد دوران المعلوم بالاجمال بين المحذورين الراجع الى التخيير بمقتضى اللابدية العقلية (واما) الكلام في قيام غيره مقامه من الطرق الشرعية الغير المفيدة للظن فمجمل القول فيه هو ان الظن انكان طريقاً محضا الى متعلقه يقوم مقامه العلم الوجداني وسائر الطرق الشرعية والاصول المحرزة (واما) انكان موضوعاً فانكان على نحو الصفتيه او لكونه طريقاً ناقصا لخصوصية في نقصه فلا يقوم مقامه العلم الوجداني فضلا عن الطرق الشرعية والاصول التعبدية (وانكان) اخذه بلحاظ رجحانه بلانظر الى جهة نقصه في الكاشفية ولا الى جهة كونه صفة فيقوم مقامه العلم الوجداني ولكن لاتقوم مقامه الامارات التعبديه والاصول العمليه ولو على القول بتتميم الكشف فيها نظراً الى عدم اقتضاء دليل التنزيل المثبت لخصوصية العلم لاثبات مطلق الرجحان الا على القول بالمثبت بشهادة عدم اقتضاء استصحاب الفرد والخصوصية لاثبات الكلي والجامع (فتأمل) واما لو كان اخذه بلحاظ كونه حجة ومنجزاً للواقع فيقوم مقام العلم الوجداني والامارات المعتبرة والاصول العملية حتى مثل ايجاب الاحتياط لكونه منجزاً ايضاً للواقع وان لم يكن طريقاً مثبتاً له هذا ولكن الفروض المزبورة اكثرها مجرد فرض ليس لها واقع اصلا

الجهة الخامسة

لا اشكال في ان من شئون القطع كونه حجة وقاطعاً للعذر مع المصادفة بحيث

يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة (وانما الكلام) في كونه قاطعاً للعذر مطلقا حتى في فرض عدم المصادفة بمحض كونه تجرياً على المولى باتيان ماقطع بانه حرام ومبغوض مثلا اولا فيه وجوه واقوال (منها) ماارتضاه الشيخ قدس سره من عدم اقتضاء التجري شيئا سوى الكشف عن سوء سريرة الفاعل وخبث باطنه الذي لايترتب عليه سوى اللوم كالبخل والحسد ونحوهما من الاوصاف المذمومة التي لايترتب عليها استحقاق العقوبة مالم تبرز في الخارج مع بقاء العمل المتجرى به على ماهو عليه من المحبوبية قبل تعلق القطع به (ومنها) اقتضائه للقبح الفاعلي محضا بمعنى كون الفعل من حيث صدوره من هذا الفاعل قبيحا لامن حيث ذاته الراجع الى التفكيك في القبح بين ذات الفعل وجهة صدوره مع عدم استحقاق العقوبة عليه بدعوى ان مناط الاستحقاق انما هو القبح الفاعلي المتولد من القبح الفعلي لا المتولد من سوء السريرة وخبث الباطن ومنها اقتضائه لاستحقاق العقوبة على مجرد العزم على العصيان محضا لا على الفعل المتجري به نظراً الى ان التجري كالتشريع من المحرمات الجنانية لا الجوارحية (ومنها) اقتضائه لكون الفعل المتجرى به قبيحا ومعاقبا عليه من جهة انطباق عنوان الطغيان عليه مع بقاء ذات العمل على ما هو عليه في الواقع، بلااستتباعه لحرمته شرعا بهذ العنوان الطاري (ومنها) اقتضائه زايدا على ذلك لصيرورة العمل بهذا العنوان الطارى عليه محرما شرعيا لكن لامطلقا بل في بعض الموارد كما هو مختار الفصول قدس سره نظراً الى دعوى مزاحمة الجهات الواقعية مع الجهات الظاهرية الناشى من منع كون قبح التجرى ذاتيا وانه يكون بالوجوه والاعتبار (ومنها) اقتضائه لكونه حراما شرعيا على الاطلاق لكون قبح التجرى ذاتيا وعدم صلاحية الجهات الواقعية للمزاحمة مع مفسدته بلحاظ كونه طغيانا على المولى وظلما له (فهذه) وجوه ستة في المسئلة والذي يقتضيه التحقيق هو الوجه الرابع توضيح المرام فى المقام يقتضي بسط الكلام في مقامين

اما المقام الاول فنقول لاينبغي الارتياب في حكم العقل بقبح الاقدام على العمل الصادر عن اعتقاد المعصية واستحقاق العقوبة عليه« وذلك » لامن جهة اقتضاء مجرد القطع بالمبغوضية لصيرورة العمل قبيحا و معاقبا

عليه (كي يدفع) ذلك بانه خلاف مايقتضيه الوجدان من بقاء الواقع على ماهو عليه من المحبوبية لدى المولى وعدم كون القطع بحرمة شيء بالقطع المخالف للواقع من العناوين المغيرة لجهة حسنه ومحبوبيته (بل) من جهة ان نفس اقدامه على ما اعتقد كونه مبغوضا للمولى ومعصية له مما ينطبق عليه عنوان الطغيان على المولى لكونه ابرازاً للجرئة عليه وخروجا عن مراسم العبودية وان مبغوضية العمل واستحقاق العقوبة عليه انما هو لاجل هذا العنوان الطارى عليه ، كما هو الشأن في اقدامه على العمل من قبل العلم المصادف ، حيث ان قبحه ايضا انما هو من جهة كونه طغيانا على المولى بابرازه للجرئة عليه بلا خصوصية في ذلك لعنوان العصيان فتمام المناط في القبح الفعلي واستحقاق العقوبة انما هو عنوان الطغيان المنطبق على الاقدام على ما اعتقد كونه مبغوضا للمولى ومعصية له الاعم من المصادف وغيره ولا يستلزم ذلك اخذ عنوان العلم في موضوع القبح على نحو الصفتيه كما توهم (بل العلم) بما هو ماخوذ على نحو الطريقية والكاشفية يكون تمام الموضوع في احداث عنوان الطغيان على اقدامه (واما) الاشكال في امكان اخذه تمام الموضوع على نحو الطريقية ، فقد عرفت الجواب عنه فراجع (واما المنع) عن كون العلم الغير المصادف علما وانه حقيقة جهل مركب اطلق عليه العلم لمكان انه في نظر القاطع كاشف عن الواقع ، لا من جهة كونه كاشفاً حقيقة (فيدفعه) كفاية مثل هذا الجهل ايضا كالعلم المصادف في احداث عنوان الطغيان على العمل المتجرى به وفي اشمئزاز العقل عنه بعين اشمئزازه عنه في العلم المصارف كاحداثه لعنوان التسليم على اقدامه في طرف الأنقياد « كما » هو الشأن ايضا في مقام الانبعاث حيث كان مثل هذا الجهل محدثاً لارادة العالم بالبعث والمصلحة بعين محدثية العلم المصادف كما هو ظاهر (نعم) بينهما فرق من حيث اصابة المصلحة وعدمها ، ولكن ذلك اجنبي عن المقام الذي هو من وجدانيات العقل فتدبر « ولعمرى » ان تمام المنشأ للتوهم المزبور انما هو تخيل ان الاحكام العقلية الوجدانية كغيرها مما تكون مصلحتها واقعية قابلة لتخلف الطريق عنها كما في مدركاته التي هي مركز بحث الملازمة ، مع انها ليست كذلك جزما كما اوضحناه في محله

« وعلى ذلك » لايبقى في البين مايقتضي المنع عن مبغوضية العمل المتجرى

به واستحقاق العقوبة عليه الا شبهة انقلاب الواقع عما هو عليه او اجتماع الضدين وهما المحبوبية والمبغوضية والحسن والقبح في ذات واحدة وفي جهة فاردة (بتقريب) ان مثل هذه الجهات بعد كونها من الجهات التعليلية الغير الموجبة للمكثرية فلا محالة يكون المنشأ فيها واحـــدا ذاتا وجهة وحيثة ، وحينئذ لو قيل بقبح التجرى ومبغوضية العمل المتجرى به مع عدم انقلاب الواقع عما هو عليه ، يلزم اجتماع الضدين وهما المحبوبية والمبغوضية في ذات واحدة وفي جهة فاردة وهو من المستحيل ولو على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في العنوانين المتحدين في الوجود فضلا عن القول بعدم جوازه (لان) القول بالجواز هناك انما هو في صورة اختلاف العنوانين في الجهة والحيثية لافي مثل المقام المفروض اتحادهما ذاتاً و جهة ايضا ، اذ في مثله لاشبهة في عدم جوازه حتى من القائل بالجواز هناك « ولكن فيه » اولا النقض بباب الاطاعة المتسالم على حسنها حتى عند الاشعرى، وكذا الانقياد المتسالم على حسنه كموارد الاحتياط التي تسالموا على حسنه فيها عقلا وشرعا باعتبار كونه انقيادا واطاعة حكمية حتى قيل بامكان تصحيح العبادة باتيانها بداعي حسنها الانقيادي مع كون العمل في الواقع مباحا او مبغوضاً ، وكباب النذر الذي تسالموا على اعتبار رجحان المتعلق في نفسه لولا النذر ، اذ فيه ايضا اجتماع الرجحانيين في ذات واحدة ، احدهما الرجحان الثابت قبل النذر ، والاخر الرجحان الطارى عليه من قبل النذر ، وكما في العهد واليمين عند تعلقهما بما هو راجح في نفسه، وكما في امر الوالد ولده بما هو راجح في نفسه، وغير ذلك من الموارد الكثيرة (وثانيا) الحل فتقول بعد الجزم بتعلق الاحكام بل جميع الصفات الوجدانية بنفس العناوين الحاكية عن مناشئها وعدم تعديها الى المعنونات الخارجية لابد واولا بالسراية بتوسيط العناوين كما اوضحناه في محله « ان مناط » استحالة اجتماع الضدين في العنوانين المتحدين في الوجود خارجا انما هو سراية الحكمين بواسطة اطلاق العنوانين لحال اجتماعهما في وجود واحد الى جهة واحدة وحيثة فاردة ، وهـذا لايكون الا في العنوانين المتنزعين المشتركين ولو في بعض المنشأ نظير الغصب والصلوة بناء على اشتراكهما في بعض المنشأ على ما حققناه في محله « اذ حينئذ » تصير تلك الجهة الواحدة بلحاظ اطلاق العنوانين مورداً لتوارد الحكمين المتضادين «والا »

مع فرض عدم اشتراكهما ولو في بعض المنشأ كما في الاجناس بالقياس الى فصولها وكما في الغصب والصلوة بناء على ان الغصب من مقولة والصلوة من مقولة اخرى فلا باس باجتماع الحكمين المتضادين في العنوانين المتحدين في وجود واحد ، اذ بعد وقوف كل حكم على نفس عنوان موضوعه وعدم تعديه الى المعنون الخارجى لايكاد يمنع تجر وحدة المعنون خارجا عن اجتماع الحكمين لعدم انتهاء الامر في مثله الى توارد الحكمين في جهة واحدة (كما انه) في فرض طولية العنوانين بان كان انتزاع احدهما عن الذات في مرتبة معروضيتها للارادة والاخر عن الذات في المرتبة المتاخرة عن تعلق الارادة بها لا بأس ايضا بالالتزام باجتماع الحكمين بلحاظ عدم سراية حكم كل عنوان حينئذ الى العنوان الاخر « وبعد ذلك » نقول في المقام ان الاشكال المزبور انما يتوجه اذا كان ماينطبق عليه عنوان التجرى والطغيان هي الذات في مرتبة معروضيتها للارادة وليس كذلك ، بل ماينطبق عليه التجرى انما هي الذات في المرتبة المتاخرة عن تعلق الارادة بها اعنى مرتبة موافقتها « وذلك » « لان » انتزاع عنوان التجرى والانقياد كعنوان الاطاعة والعصيان انما كان عن الذات في المرتبة المتاخرة التي هي مرتبة فعلية تاثير الارادة ، قبال العنوان المنتزع عن الذات المعروضة للارادة المحفوظة في المرتبة السابقة عليها بنحويرى المحكى منهما في مقام التصور ذاتان ، احديهما في المرتبة السابقة معروضة للارادة والاشتياق ، والاخرى في المرتبة المتاخرة التي هي مرتبة موافقتها ، كعنوان الصلوة مثلا التي هي متعلق الامر المولوى ، وعنوان اطاعته المنتزع عن الفعل المأتى بدعوته بحيث يتخلل بينهما الفاء الكاشف عن اختلاف مرتبتهما ، كما في قولك اردت الصلوة فصليت وان لم يكن في الخارج لهاتين الذاتين الا منشأ واحد « وحينئذ » فحيث ان مثل هذه المرتبة مرتبة سقوط الارادة بمباديها عن التاثير لامرتبة ثبوتها لاستحالة سراية الحسن القائم بالذات في المرتبة السابقة على الارادة الى الذات المرئية في المرتبة المتاخرة عنها ، ولم يكن للمصلحة الواقعية ايضا تاثير في الحسن في هذه المرتبة لان تاثيرها كان محضا في المرتبة السابقه « فلا » غرو في مركزية احدى الذاتين للحسن والمحبوبية ، والاخرى للمبغوضية العقلية ، فامكن الالتزام حينئذ بمبغوضية العمل المتجرى به واستحقاق العقوبة

عليه لاجل انطباق عنوان الطغيان عليه ، مع الالتزام ببقائه على ماهو عليه في الواقع من الحسن و المحبوبية مثلا ، من غير ان تؤثر جهة وحدة وجود المعنون خارجا في المنع عن ذلك لعدم انتهائه الى اجتماع الضدين في شيء واحد « بل » ولئن تاملت ترى الوجود الخارجي دائما بازاء هذا العنوان الطارى لابازاء العنوان الذي تعلق به الامر وانكان منشأ لانتزاعه لانه يعتبر في تعلق الامر بعنوان عرائه عن الوجود ، اذ وجوده في الخارج منشأ سقوط الامر عنه لاثبوته «واما» توهم مضادة المصلحة القائمة بتلك الذات مع مفسدة التجرى (فمدفوع) بعدم كون مبغوضيته ناشئة عن مفسدة في ماينطبق عليه بل هو كاردافه بنفسه مبغوض مستقلا « وما قيل » من ان العنوان المأخوذ في الحكم بعد ان لم يكن بلحاظ وجوده الذهني الاستقلالي بل بلحاظ آليته وحكايته عن الوجود الخارجي « فلا جرم » بعد اتحاد العنوانين المزبورين في الوجود الخارجي ، يكون المرئى منهما عبارة عن جهة واحدة وحيثية فاردة ، ولازمه اتصاف تلك الجهة الواحدة بحكمين متضادين بلحاظ ماكان بينها وبينهما بهذا اللحاظ من العينية والاتحاد وهذا مما يابى العقل عنه « مدفوع » بان العنوانين بعد كونهما طوليين لايرى في عالم اللحاظ والاعتبار من عنوان مايرى من العنوان الاخر بل كان المرئى فيهما في عالم التصور ذاتان احديهما معروضة للامر وفي رتبة سابقة عنه ، والاخرى معلولة للامر وفي رتبه لاحقة عنه ، وان لم يكن في الخارج وفي عالم التصديق الا ذات واحدة في قبال العنوان الطارى وبازائه ، لا العنوان الاول كما اشرنا اليه « وحينئذ » فبعد عدم مانعية وحدة المنشأ خارجا لمثل هذين الاعتبارين في عالم التصور وكون مدار تعلق الاحكام ايضا على الانظار التصورية لا التصديقية « فلا محذور » في الالتزام بقبح الفعل المتجرى به بعنوان كونه تجريا وطغياناً مع بقاء الواقع على ماهو عليه من المحبوبية ، (كما هو الشأن) ايضا في الانقياد المتسالم على حسنه لديهم حسب اطباقهم على حسن الاحتياط حتى فى العبادات على وجه يتوهم صلاحيته للتقرب وتصحيح العبادة المحتمله بمثله ، مع كونه فى ظرف المخالفة انقياداً محضاً ، حيث انه بعد بقاء الواقع في مثله ايضا على ماهو عليه من الحكم يتاتي فيه ايضا شبهة اجتماع الضدين ، ولا تندفع هذه الشبهة الا بما ذكرنا من طولية العنوانين الموجبة

لعدم تعدى الحكم من عنوان الى عنوان متاخر عنه رتبة « بل وكذا » الامر في الاطاعة الحقيقية والعصيان الحقيقي ، ولا تندفع شبهة اجتماع المثلين اوالضدين فيهما الا بما ذكرنا (وبهذا البيان) ايضا تندفع شبهة اجتماع المثلين فى نحو النذر وغيره من العناوين الماخوذة جهة تعليلية للحكم ، حيث انه بمقتضى طولية الحكمين نلتزم بالجمع بينهما بلا ورود محذور في البين ، ومن غير ان نلتزم بالتأكد ايضافى امثال المقام كما افيد ، كيف وان التاكد يقتضي الاتحاد في الوجود ، ومثله ينافى طوليـــة الحكمين بنحو يتخلل بينهما الفأ الموجب للمغايرة ، اذ في مثله يستحيل الاتحاد فكيف يتصور التاكد فتدبر

(ثم انه قد يتوهم) اشكال آخر على ماذكرنا من قبح التجرى واستحقاق العقوبة عليه ، بتقريب ان اتصاف كل شيء باى عنوان بالحسن او القبح الموجبين للمثوبة والعقوبة فرع اختيارية ذلك العنوان ، اذ يابى العقل عن تحسين مالايطاق او تقبيحه واستحقاق المثوبة او العقوبة عليه ، وهي غير متصورة في المقام ، لان عنوان التجرى او مقطوع المبغوضية بالقطع المخالف بهذ العنوان لايكون اختياريا بحيث يقصده الفاعل ، لامتناع التفات الفاعل اليها حين عمله ، والا ينقلب عن كونه متجريا ومقدما على مقطوع المبغوضية بالقطع المخالف بهذا العنوان ، ومعه يستحيل اتصافه بالقبح الموجب لاستحقاق العقوبة (ولكنه يندفع) بما اشرنا اليه سابقا من ان التقبيح والعقوبة انما يكونان على عنوان التمرد والطغيان وابراز الجرئة على المولى الذي هوجامع بين التجري والعصيان ، لاعلى خصوص عنوان التجرى او العصيان ، كي يقال ان الاول من جهـة الغفلة عنه غير اختياري ، و الثاني غيرمتحقق بالفرض ، ومن المعلوم بداهة كون هذا العنوان الجامع مما يلتفت اليه المتجرى حين اقدامه ، فان القادم على ارتكاب مقطوع المبغوضية قادم على هتك المولى وعلى الطغيان عليه ، غاية الامر يتخيل تحقق هذا العنوان فى ضمن العصيان لغفلته عن الفرد الاخر وفي الواقع كان متحققا في ضمن فرد اخر وهو التجرى ، ومن المعلوم ان مثل هذه الغفلة عن فرد الجامع مع الالتفات الى نفسه غير ضائره بالتقبيح واستحقاق العقوبة عليه كما هو ظاهر ، فتمام الخلط انما هو في جهة تخيل كون مناط التقبيح والعقوبة خصوص عنوان العصيان والتجري

والا فبناء على جعل المناط بتمامه عنوان الطغيان على المولى او التسليم له الجامعين بين العصيان والتجرى والاطاعة والانقياد فلا يلزم محذور ، (وبذلك ايضا) يندفع ما افيد من اشكال لزوم تعدد العقوبة في موارد العصيان ، تارة على تجريه المنطبق على العزم على العصيان الذي هو عبارة عن هيجان الرغبة بعد الشوق الى العمل ولو بشروعه في بعض مقدماته ، واخرى على نفس عصيانه المتحقق باتيان ماهو حرام ومبغوض للمولى « اذ نقول » ان مناط استحقاق المثوبة والعقوبة كما انه عنوان التسليم للمولى والطغيان عليه ، كذلك مناط وحدة المثوبة والعقوبة وتعددها ايضا هي وحدة التسليم والطغيان وتعددها ، فالطغيان المتحقق في مورد العصيان الحقيقي ، حيث انه طغيان واحد مستمر من حين شروعه في مقدمات المعصية الى آخر العمل ، كانت العقوبة المترتبة عليه ايضا واحدة ، فحصول الطغيان وان كان بشروعه في مقدمات المعصية المفضية اليها ، الا انه يستمر طغيانه ذلك الى آخر العمل ، فمتى استمر على عمله كان طغيانه ايضا مستمراً ، والا فينقطع من حيث قطعه ، كما هو الشأن ايضا في تسليمه للمولى في مقام الاطاعة ، ومن ذلك ترى العقلاء بانهم لاينتظرون في ذم المقدم على المعصية بايجاد المقدمات المفضية اليها الى زمان صدور المعصية ، بل بنفس الاقدام على المقدمة المفضية اليها يقبحونه ويذمونه بطغيانه على المولى وابرازه للجرئة عليه ، وحينئذ فلا يكون طغيانه ولو بلغ باستمراره مابلغ حسب كثرة المقدمات الا طغياناً واحداً مستتبعا لعقوبة واحدة « هذا مع امكان » التفكيك بين اصل الاستحقاق وجهة وحدة العقوبة وتعددها بجعل مناط اصل الاستحقاق عنوان التسليم والطغيان على المولى المتحقق ولو بالاقدام على المقدمة ، لانفس العصيان وتفويت الغرض الاصلى ، ومناط وحدة العقوبة وتعددها وحدة الغرض الفائت وتعدده ، ولازم ذلك عدم استحقاقه بتفويت غرض اصلى واحد الاعقوبة واحدة ، ولو مع مخالفته لواجبات غيرية متعدده فتدبر

ثم انك بعد ماعرفت استقلال العقل بقبح التجرى واستحقاق العقوبة عليه بمناط كونه طغياناً على المولى ، يقع الكلام في المقام الثاني ، وهو استتباع مثل هذا القبح للتكليف المولوى وعدمه (فنقول) لاينبغي الاشكال في عدم صلاحية عنوان التجرى والانقياد كعنوان الاطاعة والعصيان للتكليف المولوى (وذلك)

اما اولا فلعدم قابلية مثل هـذه العناوين لاعمال جهة المولوية فيها ، بل لو ورد امر او نهى شرعى بعنوانهما لابد وان يكون ارشاداً محضاً الى حكم العقل ، كما في النهى عن العصيان والامر بالاطاعة « لان » الغرض من الحكم المولوى حينئذ ليس الا البعث نحو الشيء بالايجاد اوالزجر عنه للفرار عما يترتب على مخالفةالتكليف الواقعي اوالاعتقادي من التبعات « ومن المعلوم » انه مع زجرالعقل عنه وحكمه باستحقاق العقوبة لايحتاج الى زجر آخر بعنوان التجري او العصيان لكونه لغواً محضاً « ولئن شئت » قلت ان النهى المقطوع به ان كان زاجراً عن العمل بحكم العقل ، فلا يحتاج الى زجر آخر مولوى بهذا العنوان (والا) فلا يكونالنهى الثاني ايضا زاجراً عنه (واما ثانياً) فلعدم صلاحية مثل هـذا القبح العقلي في المقام لاستتباع التكليف المولوى على وفقه ، لان الحسن والقبح العقليين انما يستتبعان التـكليف المولوى على الملازمة اذا كانا ناشئين عن مصلحة او مفسدة في نفس العمل ومثله غير متصور في المقام « اذ لايحدث » من قبل طرو عنوان التجري والانقياد وكـذلك الاطاعة والعصيان مصلحة او مفسدة في نفس العمل ، كي بذلك يكون مثل هذا الحسن او القبح العقلي مستتبعاً على الملازمة للحكم الشرعي « وحينئذ » فلو ثبت حكم شرعي لكان ذلك بلا ملاك يقتضيه كما هو ظاهر (بل وبمثل) هذا البيان نقول بعدم المجال لاثبات الحـكم المولوى ايضا ولو على القول بعدم اقتضاء التجرى شيئاً سوى الكشف عن سوء سريرة الفاعل فضـلا عن سائر الاقوال ، حيث ان المنع عنه حينئذ انما هو من جهة عدم المقتضى للحكم المولوى (نعم) على سائر الاقوال يتجه المنع من جهة وجود المانع ايضاً كما ذكرناه (ثم انه) بالتامل فيما ذكرنا في وجـه المختار يتضح لك ضعف سائر الاقوال وانه لامجال لانكار القبح والعقوبة راساً كما افاده شيخنا العلامة الانصاري قدس سره (اذ هو) مع مخالفته لما عرفت من حكم الوجدان بقبح الطغيان على ولى النعمة والاحسان مناف لما تسالموا عليه من حسن الانقياد وترتب المثوبة عليه (واما توهم) ان الثواب فيه تفضلى (فيدفعه) تصريحهم برجحان الاحتياط بالفعل الماتي بداعي المحبوبيـة لكونه انقيادا واطاعة حكمية ، حتى انه قدس سره بنى على امكان تصحيح العبادة المحتملة بهذا المقدار من الحسن العقلى (ولا) للتفكيك بين ذات الفعل وجهة صدوره

عن الفاعل بالتزام القبح فى الثاني دون الاول كما افاده بعض الاعاظم قدس سره (اذ بعد) الغض عن عدم مكثرية مثل هـذه الجهات للوجود يتوجه عليه انه (ان اريد) من موضوع القبح الفعل المضاف الى الفاعل باضافة صدورية ، فهو عين الالتزام بقبح نفس الفعل غايته بقبح ضمنى لا استقلالي وهو خلاف المقصود (وان اريد) به نفس اضافة الفعل الى الفاعل ، فلازمه ايضا سراية القبح المزبور الى ما تقوم به الاضافة المزبورة ولو غيريا (وان اريد) به كشف صدور الفعل عن الفاعل عن سوء سيريرته بلا قبح لافى نفس الفعل ولا في صدوره من الفاعل ابداً (فهو) لكونه خارجا عن الاختيار لايكاد يوجب مثله لاحداث قبح فيه ، فيلزمه انكار اصل القبح كما افاده شيخنا العلامة الانصاري قدس سره لا اثبات القبح الفاعلى (ولازم) ذلك ايضاً الالتزام بعدم استحقاق المثوبة في طرف الانقياد ، بل ولازمه عدم رجحان الاحتياط باحتمال كونه انقيادا (وهو) كما ترى خلاف مقصود هذا القائل (وحينئذ) فالالتزام بقبح صدور الفعل عن الفاعل فقط لانفس الفعل مما لم نفهم له وجهاً (ولعمري) ان تمام المنشأ في الاستيحاش عن قبح الفعل المتجرى به المستتبع لاستحقاق العقوبة عليه ، انما هو من جهة شبهة التضاد بعد الفراغ عن بقاء ذات العمل على ما هو عليه فى الواقع من الحكم بتوهم عدم امكان اجتماع حسن العمل ومحبوبيته واقعاً مع مبغوضيته بالعنوان الطاري عليه ، حيث انه لاجل هذه الشبهة التزم بما التزم (ولكنه) بعد حل هذه الشبهة بما اسلفناه لا يبقى مجال لهذه الالتزامات (كما لامجال) ايضا لما افاده في الكفاية من تخصيص موضوع القبح بالعزم على المعصية الذي هو من المقدمات الخارجية (اذ نقول) ان مناط القبح في العزم بعد انكان حيث طغيانه على المولى ، فلا شبهة فى تحققه في نفس الفعل الصادر عن اعتقاد المعصية ، بل استحقاقه للعقوبة على العزم المزبور حينئذ انما هو لكونه شروعا في الطغيان بايجاد مقدمته ، والافلا وجه للالتزام باستحقاق العقوبة على مجرد القصد والعزم ، كما هو الشأن ايضا فى طرف الانقياد الذي هو اطاعة حكمية فان حسنه واستحقاق المثوبة عليه ، انما كان باعتبار اشتغاله باظهار العبودية بعمله وصيرورته فيمقام التسليم لاوامر مولاه كماهو ظاهر (بل) و بما ذكرنا ظهر ايضا انه لاوجه لما عن الفصول قدس سره من

دعوى المزاحمة بين محبوبيـة العمل فى الواقع ومبغوضيته بعنوان التجرى ووقوع الكسر والانكسار بين الجهات الموجب لصيرورة التجرى محكوماً باحكام خمسة وانقلاب الواقع احياناً (اذ ذلك) كله فرع عدم امكان الجمع بين الحسن والقبح والمحبوبية والمبغوضيـة فى الفعل بعنوانه الواقعي وبالعنوان الطارى عليـه لشبهة انقلاب الواقع او اجتماع الضدين (وبعد) دفع تلك الشبهة بما بيناه من تعدد العنوانين و طوليتهما بنحو لايسرى الحسن القائم بعنوان الى العنوان المعروض للقبح (لايبقى) مجال توهم المزاحمة بين تلك الصفات كي ينتهى الامر احياناً الى انقلاب الواقع او عدم قبح التجري (نعم) لو اغمض عن ذلك لا يتوجه عليه ما افاده شيخنا العلامة الانصاري قدس سره من الاشكال (تارة) بان التجري على المولى قبيح ذاتا لكونه ظلما عليه فيمتنع عروض الصفة الحسنة له ، كما ان الانقياد بعكس ذلك ، فيمتنع ان يعرضه جهة مقبحه (واخرى) بان المصالح الواقعية انما تصلح للمزاحمة مع مفسدة التجرى مع الالتفات اليها لامع الغفلة عنهـا (والا) فيكون التاثير للمفسدة الملتفت اليها (اذ يمكن) ان يجاب عن الاول بامكان اهمية مصلحة الواقع بالنسبة الى مفسدة التجرى فى نظر المولى بنحو يمنع عن تاثير التجرى فى المبغوضية الفعليـة (وعن الثاني) بان غفلة المكلف عن مصلحة الواقع ، انما تمنع عن تاثيرها في المصلحة بحسب نظره الذي به قوام حكم عقله بالقبح (والا) فبالنسبة الى نظر المولى العالم بالواقع والملتفت الى الجهتين فلا تمنع غفلة المكلف عن تاثير المصلحة التى هي اهم فى نظره فى المحبوبية الفعلية المانعة عن تاثير التجرى في المبغوضية الفعلية والحرمة (نعم) تاثيرها فى تحسين الفاعل واستحقاقه بذلك للمثوبة يحتاج الى التفاته الى الجهات المحسنة كماهو كذلك في تاثيرها فى توجيه الحكم الفعلى اليه بنحو يصير داعيا ومحركا له على وفقه ، لما عرفت غير مرة من ان العلم والالتفات تمام الموضوع فى هذه المراحل (ولكن) هذه الجهة غير مرتبطة بمرحلة مؤثرية المصلحة الواقعية فى فرض اهميتها بنظر المولى فى المحبوبية الفعليـة المانعة عن تاثير مفسدة التجرى في الحرمة (وحينئذ) فالاولى هو الاشكال عليه بما ذكرنا من منع المزاحمة بين تلك الجهات بعد تعدد الموضوع لها وطوليته (ثم ان) في الفصول كلاما اخر فى مبحث مقدمة الواجب (وهو) ان التجرى على المعصية

معصية ايضا لـكنه ان صادفها تداخلا وعدا معصيته واحدة (اقول) وهو بظاهره مشكل بان التجرى وان كان يصدق على ترك مقدمة من مقومات الواجب كما هو محل كلامه ويلزمه تحققه مع العصيان ايضا اذ ليس من مقومات التجري عدم مصادفته مع العصيان كما افاده بعض الاعاظم قدس سره وانما قوامه بعدم صدق العصيان عليه (ولكنه) بعد ان يباين العصيان وجودا وموردا بلحاظ ان مورده هي المقدمة التي هي غير نفس العصيان يستحيل تداخله معه (وحينئذ) لو قيل باستحقاق العقوبة على خصوص هذا العنوان المقابل للعصيان ، يلزمه لامحالة تعدد العقوبة ولا مجال للتداخل « نعم » على ماذكرنا من ان مدار العقوبة على عنوان الطغيان على المولى الجامع بين التجري والعصيان لاعلى خصوص عنوانها (لاباس) بالالتزام بوحدة العقوبة في الفرض المزبور بلحاظ كونه حينئذ طغيانا واحدا مستتبعا لعقوبة واحدة ولكن ذلك غير مرتبط بالتداخل كما هو واضح ولا يبعد ان يكون نظر الفصول ايضا الى ما ذكرناه ولكنه سامح في مقام التعبير فعبر عنه بالتداخل هذا (وقد افيد) في توجيه كلامه قدس سره بان المراد من المعصية المجتمعة مع التجري غير المعصية التى تجرى فيها بل معصية اخرى كما لو شرب مايعا باعتقاد انه خمر ثم تبين انه مغصوب فان المكلف تجرى بالنسبة الى شرب الخمر وعصى بالنسبة الى شرب المغصوب ، بناء على ان العلم بجنس التكليف يكفي فى تنجز التكليف وان لم يعلم فصله كما سياتي فى العلم الاجمالي فيقال في المثال انه قد تعلق علمه بحرمة شرب المايع على انه خمر فبالنسبة الى كونه خمرا اخطأ علمه وبالنسبة الى الحرمة لم يخطا وصادف الواقع لانه كان مغصوبا ، فيكون قد فعل محرما ويعاقب عليه وان لم يعاقب على خصوص الغصبية لعدم تعلق العلم بها بل يعاقب على القدر المشترك بين الخمرية والغصبية ، فلو فرض ان عقاب الغصب اشد يعاقب عقاب الخمر ولو انعكس الامر يعاقب عقاب الغصب لان المفروض انه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه وفي الصورة الاولى انما كان يعاقب عقاب شرب الخمر مع انه لم يشرب الخمر من جهة ان عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو المتيقن الاقل والمنفي هو العقاب الزائد الذي يقتضيه الغصب انتهى (ولكنك خبير) بما في هذا التوجيه مع مافيه من التشويش والاضطراب اذ مضافا الى كونه خارجاً

عن مورد كلام الفصول الذي هو التجرى بترك مقدمة الواجب (نقول) انكان الغرض ان الغصبية طرف للعلم الاجمالي فلا ريب فى ان الغصبية كما انها محتملة كذلك الخمرية محتملة ايضا ، فلا معنى حينئذ لفرض العلم بالخمرية « وانكان » الغرض ان الغصبية غير محتمله رأساً وان المعلوم هو الخمرية فقط « ففيه » ان مجرد العلم بحرمة الخمر لا يستلزم العلم بحرمة الغصب ولا بالجامع بينهما (اذ ها) وانكانا تحت جامع الحرمة ، ولكن المعلوم بعد انكان هي الحصة الخاصة من الحرمة المتعلقة بالخمر لا يسرى العلم منها الى الحصة الاخرى المتعلقه بالغصب ولا الى الجامع بينهما القابل للانطباق على كل من الحصتين ، كما فى العلم بوجود زيد فى الدار فانه لا يكون الا علما بحصة من الانسانية المتحققه فى ضمنه لا علما بمطلقه القابل للانطباق على سائر الافراد ، وما ياتي في العلم الاجمالي بجنس التكليف فانما هو فى مورد تعلقه بالجنس القابل للانطباق على كل واحد من الفردين لا فيمثل المقام « وحينئذ » فبعد عدم اقتضاء العلم بشخص حرمة الخمر للعلم بشخص حرمة الغصب ولا بالجامع بينهما فاين يتصور عصيان لحرمة الغصب او للقدر المشترك بينها وبين حرمة الخمر كما هو ظاهر (بقى) الكلام في اقسام التجري (فنقول) ان التجرى (تارة) يكون في مقطوع المعصية (واخرى) في مظنونه (وثالثة) في محتمله وعلى الاخيرين (تارة) يكون اقدامه على العمل برجاء المصادفة للواقع (واخرى) برجاء عدم المصادفة للواقع (وثالثة) لمحض دعوة شهوته (واما) حكم هذه الاقسام فالقسم الاول منها قد تقدم مشروحا (واما) القسم الثاني وهو التجري في مظنون المعصية فحكمه كالتجري فى مقطوع المعصية ان قام دليل معتبر على حجية ظنه (لان) ملاك القبح مخالفة ماهو المنجز فى حقه علماً كان او غيره من غير فرق بين الصور الثلاث المتقدمة (وانكان) فرق بينها من جهة اشدية التجري في الصورة الاولى (اللهم) الا ان يمنع اصل صدق التجري في الصورة الثانية ، بدعوى ان الامر بالغاء احتمال الخلاف لما كان حكما طريقيا راجعاً الى حكم صوري في ظرف المخالفة للواقع فالاقدام على العمل برجاء عدم مصادفة الطريق للواقع يرجع الى البناء على كونه ترخيصا ، والاقدام مع هذا البناء لا يكون تجريا لا بالنسبة الى الواقع ولا بالنسبة الى الطريق فتدبر (واما) اذا لم يقم دليل

معتبر على حجية ظنه فلا اثر لتجريه بعد عدم حجية ظنه وعدم تنجز الواقع عليه بل يمكن التامل فى اصل تجريه حتى فى فرض اتيان العمل برجاء المعصية (وهكذا) الكلام فى القسم الثالث (بقى) الكلام فيما يمكن ان يجعل ثمرة لهذا النزاع (وهو) انه على المختار من قبح التجرى ذاتاً ومبعديته لو قامت امارة معتبرة على حرمة شيء فلا اشكال فى عدم صلاحية العمل المتجرى به حينئذ للمقربية ولو مع اتيانه برجاء مطلوبيته واقعاً ، من جهة انه مع قبحه فعلا ومبعديته يستحيل صلاحيته للمقربية (واما) على مختار الشيخ قدس سره فيمكن التقرب بمثله باتيانه برجاء المطلوبية الواقعية ، اذ لاتنافي بين كشفه عن سوء سريرته وبين صلاحيته للمقربية (وتوهم) مانعية سوء سريرته حينئذ عن مقربية عمله كما في عمل الكافر المأتي بقصد التقرب بناء على عدم مانعية الكفر (ممنوع) اذ يحتاج مثله الى قيام دليل عليه (واما) على مختار الكفاية فيمكن الالتزام ايضا بصحة عمله وصلاحيته للمقربية (اذ) بعد عدم سراية القبح الى نفس العمل ووقوفه على نفس العزم على المعصية فلا قصور في صلاحية عمله للمقربية ، اللهم الا ان يقال بان قوام مقربية الاعمال بعد ان كان بقصدها ، فلا محاله يكون مبعدية قصده مانعاً عن مقربية عمله (ولعله) الى ماذكرناه ايضا نظر الاصحاب في حكمهم ببطلان العبادة مع خوف الضرر الغير المالي ، وكذا بنائهم على بطلان عبادة الحائض في ايام الاستظهار اوعند الاشتباه بدم آخر قبل الاختبار بناء على الحرمة الذاتية ولو لم يكن فى الواقع حيضا ولا كان فى الواقع ضرر (اذ بعد) كون المرتكز في الاذهان هو طريقية هذه العناوين لاموضوعيتها يتمحض بنائهم على البطلان من جهة كونه تجريا (واما) توهم ان بنائهم على البطلان فى نحو هذه الموارد انما هو من جهة التشريع لا التجرى (فيدفعه) استلزامه للبناء على صحة العبادة فى فرض الاتيان بها برجاء المطلوبية واقعاً ، لعدم تاتي التشريع المحرم حينئذ ولو مع قيام الامارة المعتبرة على الحرمة مع انهم لايلتزمون بذلك

الجهة السادسة

« قد عرفت » ان القطع اذا كان طريقاً محضا فلا يفرق فيه بين اسبابه

واشخاصه وازمانه وانه متى تحقق يتبعه حكم العقل تنجيزاً بلزوم متابعة والحركة على وفقه بنحو يستحيل الردع عنه من قبل الشارع (الا انه) خالف فى ذلك جماعة من اصحابنا الاخباريين فقالوا بانه لا اعتبار بالقطع الناشيء من غير الادلة السمعية (وهو) بظاهره مشكل بداهة اباء العقل بعد تنجيزية حكمه بلزوم الاتباع عن تشريع خلافه لكونه من المناقضة الواضحة فى نظره (نعم) لهذا الكلام مجال بناء على تعليقية حكمه على عدم الردع عنه (اذ حينئذ) بالردع يرتفع حكم العقل فترتفع المناقضة (كما لعله) الى ذلك ايضا نظر القائلين بجواز ارتكاب جميع الاطراف فى العلم الاجمالي فكان تجويزهم ارتكاب الجميع من جهة دعوى كون حجية العلم الاجمالي كالظن في حال الانسداد على الحكومة (معلقة) على عدم ورود ترخيص شرعي على الخلاف (وحينئذ) فلا يبقى فى البين الا شبهة المناقضة والمضادة الواقعية ، وهي ايضا مندفعة بما يجاب به فى الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من اختلاف الرتبه بين الحكمين هذا ولكن المبنى واضح البطلان ، بداهة انه ليس حكم العقل بلزوم اتباع القطع الا على نحو التنجيز الغير القابل للمنع عنه ، بشهادة ارتكاز المناقضة الكاشف إناً عن كون حكمه بلزوم اتباع القطع على نحو التنجيز والعلية التامة ، نظير كشف التبادر عن ثبوت الوضع (اذ) المناقضة المزبورة الارتكازية ثبوتاً من توابع تنجيزية حكم العقل (وعلى ذلك) فمتى حصل القطع يتبعه حكم العقل التنجيزى بوجوب الموافقة سواء كان حصوله من المقدمات العقلية النظرية او الضرورية او الادلة السمعية ، وسواء كان القاطع قطاعاً او غيره ، لاستواء الجميع بنظر العقل (نعم) يمكن ان يفرق بين القطع الناشي عن تقصير المكلف فى مقدمات حصول قطعه وبين غيره فى جهة معذريته عند مخالفة قطعه الواقع ، بدعوى عدم معذورية من يقصر في مقدمات قطعه خصوصا اذا كان ذلك من جهة الخوض فى المقدمات العقلية التي نهى عن الخوض فيها (ولكن) مثل هذه الجهة غير مرتبطة بجهة منجزيته وعليته لحكم العقل بوجوب الحركة على وفقه (اذ) لاتلازم بين عدم معذرية قطعه ذلك عند تخلفه عن الواقع ، وبين عدم منجزيته فيمقام اثبات الاشتغال بالتكليف وصحة الردع عن العمل على وفقه (ولا بأس) ايضا بالالتزام بهذا المقدار ، كما يشهد له النصوص الناهية عن

الخوض فى المطالب العقلية ، بناء على شمولها للقطع بالاحكام الفرعية ، بل وما ورد من نفي الثواب على مالا يكون بدلالة ولى الله (فان) الظاهر المستفاد منها هو النهي عن الخوض في المباني العقلية فى مقام استنباط الاحكام الفرعية كالاقيسة والاستحسانات كما كان عليه ديدن العامة الذين استغنوا بامثال هذه الامور عن اهل البيت عليهم الصلوة والسلام « لولا » دعوى سوقها فى مقام شرطية الولاية في صحة الاعمال خصوصا بقرينة بناء الاسلام عليها (نعم) ما كان منها بلسان عدم جواز العمل به لابد من حمله على الظنون العقلية والاستحسانات الظنية ونحوها مما لا يستتبع حكم العقل بوجوب الاتباع (ولعله الى ماذكرنا) نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطاع فيراد من ذلك عدم اعتباره في مقام المعذرية ، ولو بملاحظة تقصيره في مقدمات قطعه من الاول الناشى من جهة قلة مبالاته وعدم تدبره الموجب لخروجه بذلك عما عليه متعارف الناس من الاستقامة الى الاعوجاج في السليقه بنحو يحصل له القطع من كل شيء مما لايكون مثله سبباً عاديا لحصول الظن بل الشك لمتعارف الناس ، لاعدم اعتباره فيمقام المنجزية ومرحلة اثبات التكليف والاشتغال به (بل ويمكن) ان يحمل عليه ايضا مقالة الاخباريين في حكمهم بعدم اعتبار القطع الناشيء من غير الادلة السمعية لولا تصريح بعضهم بالخلاف ولو بدعوى كون القطع الناشى من المقدمات العقلية اكثر خطاء من القطع الناشي من الادلة السمعية وانكان فيه مافيه ايضا لمنع اكثرية الخطأ في ذلك عما يحصل من الادلة السمعية بنظر العقل ومساواتها بنظره من جميع الجهات (وربما) افيد في توجيه كلامهم كما عن بعض الاعاظم قدس سره بجعله ناظراً الى شرطية العلم الخاص في اصل ثبوت التكليف الواقعي بنحو نتيجة التقييد (بل) نفي البعد ايضا عن كون العلم الحاصل من غير الطرق الشرعية كالرمل والجفر وغيرهما مانعا شرعياً عن اصل ثبوت التكليف الواقعي « ولكنه » كما ترى فان نظر الاخباريين لو كان فيما اختاروه الى شرطية العلم من سبب خاص فى ثبوت الحكم الشرعي ولو بمتمم الجعل يلزمهم انكار حصول العلم بالحكم من غير الكتاب والسنة كما توجه الى ذلك ايضا هو قده قبيل ذلك « لا المنع » عن حجيته ولزوم متابعته (مع) ان كلماتهم كما ترى مشحونه بانه لو حصل العلم من غير الكتاب والسنة يطرح ولا يصلح

للمعارضة مع العلم الحاصل من الدليل النقلي (ومن ذلك) ترى الشيخ قدس سره يستوحش من هذه المقالة غايته وينادي بانه ليت شعري مع حصول العلم من دليل العقل ، كيف يعقل حصول العلم بخلافه من غيره وبالعكس ، حتى يقع بينهما المعارضة وينتهي الامر الى ترجيح النقلي عليه ، وانه في فرض حصول العلم كيف يعقل الردع عنه (واما) ماوقع منه قدس سره من جعل مقالة الاخباريين من امثلة العلم المأخوذ في الموضوع فانما هو لمحض التمثيل على ما يقتضيه مذاق الاخباريين من عدم العبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنة لا انه لاجل تصحيح كلامهم والا لم يكن مجال للانكار عليهم والاستيحاش من مقالتهم كما هو ظاهر وقد يوجه كلامهم بوجه آخر وتقريبه ان قصد التقرب في الاحكام الشرعية لما كان منوطا بالجزم بالامر الشرعي الباعث على الاتيان كان للشارع تقييد القربة المعتبرة في المامور به بالقرب الناشي عن خصوص الجزم الناشي من الادلة السمعية لامطلقا فحينئذ تصح مقالة الاخباري من عدم العبرة بالقطع الناشي من المقدمات العقلية، مؤيداً بما ورد من النصوص بعدم الثواب على الاعمال التي لم تكن بدلالة ولي الله الظاهره في كون عدم المثوبة من جهة الاخلال بقصد القربة (اقول) ولا يخفى ان هذا التوجيه وانكان وجيهاً في نفسه ولا يرد عليه اشكال امتناع ردع الشارع عن العمل على وفق القطع الناشي عن غير الادلة السمعية لخروجه في الحقيقة عن مفروض البحث الذي هو القطع الطريقي (ولكن) يرد عليه مضافا الى اختصاصه بالتكاليف العبادية وعدم جريانه في كلية التكاليف ، انه لادليل على التقييد المزبور في العبادات لو لم نقل بظهور ادلة اعتبار قصد القربة في كفاية مطلق القرب الناشي ولو من الجزم الناشي من الطرق العقلية ، واما التأييد المزبور فقد عرفت ان هذه النصوص ، بين مايكون في مقام اعتبار شرطية الولاية في اصل صحة الاعمال ، وبين ما يكون فيمقام النهي عن الخوض في الاقيسة والاستحسانات العقلية الظنية كماعليه العامة (وحينئذ) فاحسن التوجيهات لمقالتهم هو ماذكرناه اولا من تعليقية حكم العقل في وجوب اتباع القطع على عدم ردع الشارع عن خلافه كما ربما يؤيده كلام المحدث البحراني قدس سره في ترجيح النقل على العقل عند تعارض القطعين وتأييد احدهما بالنقلي فتأمل

الجهة السابعة

في انه هل يعتبر العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي والكلام فيه يقع (تارة) في مقام اثبات التكليف به (واخرى) في مقام الاسقاط به (اما المقام الاول) فيقع الكلام فيه (تارة) في تاثيره في التنجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعيه في قبال من يدعى عدم اقتضائه رأساً وانه كالشك البدوي (واخرى) في تاثيره بالنسبة الى الموافقة القطعية، وعلى التقديرين فهل هو على نحو الاقتضاء او بنحو العلية التامة غير القابل لمجيء الترخيص على خلافه ، او يفصل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعيه بكونه على نحو العليه في الاولى وعلى نحو الاقتضاء في الثانية (فنقول) لاينبغي الاشكال في ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في كونه علة تامة لاثبات الاشتغال بالتكليف وتنجيزه على وجه يابى العقل عن الترخيص على خلافه ويشهد لذلك ارتكاز المناقضة هنا كما في العلم التفصيلي فانها من تبعات علية العلم الاجمالي وتنجيزية حكم العقل بالاشتغال ولو لاعليته لما تحققت المناقضة المزبورة (وبذلك) اتضح فساد القول بالاقتضاء فضلا عن القول بعدم الاقتضاء رأساً وانه كالشك البدوي (وبذلك يظهر الحال) في الموافقة القطعية ايضا حيث ان لازم علية العلم الاجمالي لاصل الاشتغال وتنجيز المعلوم بالاجمال هو لزوم الخروج عن عهدته ، ولا يكون ذلك الا باتيان جميع المحتملات ، لان الاقتصار على بعضها مساوق لاحتمال عدم الخروج عن عهدة ما تنجز من التكليف ، ولازمه اباء العقل عن الترخيص الشرعي ولو في بعض الاطراف ، اذ مع تردد الواقع بين المحتملين واحتمال كون الطرف المرخص فيه هو الواقع المنجز ، يرى ترخيصه فيه ترخيصاً في محتمل المعصية ومناقضاً بحسب ارتكازه لما علم ثبوته في عهدته ، (وعليه لايبقى) مجال للتفكيك بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية بحرمة الثانية وعدم وجوب الاولى ، اذ العلم الاجمالي انكان قاصراً في اصل اقتضائه للاشتغال فلا مقتضى لحرمة المخالفة القطعية ، فامكن اجراء الاصلين في الطرفين بلاورود ومحذور في البين ، وانكان تاماً في اقتضائه للاشتغال ، يلزمه وجوب الموافقة القطعية ايضا ، لان الاشتغال بالتكليف يقتضي الفراغ اليقيني عنه ولا يحصل ذلك الا باتيان جميع مايحتمل انطباق

المعلوم عليه من الاطراف (ثم ان المنشأ لتوهم) التفكيك المزبور انما هو تخيل كون متعلق العلم الاجمالي هو نفس الجامع بين الطرفين بما انه حاك عن منشائه نظير الجامع المأخوذ في حيز التكاليف الشرعية فيقال ان شأن العلم اجمالا او تفصيلا بعد ان كان تنجيز متعلقه لاغيره فلا جرم ان المنجز بالعلم الاجمالي ليس الا نفس الجامع بين الطرفين ، بلا سراية الى الخصوصيتين ولازمه وانكان وقوع كل واحد من العناوين التفصيلية مورداً للترخيص العقلي بمناط قبح العقاب بلا بيان ، ولكنه من جهة استتباع الترخيص في ارتكاب جميع الاطراف لمحذور الوقوع في المخالفة القطعية لذلك التكليف المعلوم بالاجمال ، يقتصر في مقام الارتكاب على بعض الاطراف ، اذ هو مقتضى الجمع بين تنجز الجامع وبين الترخيص في ارتكاب كل واحد من الاطراف بعناوينها التفصيلية كما هو الشأن في جميع الواجبات التخييريه التي يكون مرجع الوجوب فيها الى ايجاب الجامع بين الافراد فكما ان مقتضى الامر بالجامع هناك مع الترخيص في ترك الخصوصيات هو الاقتصار في الترك على بعض الاطراف دون جميعها لا فضاء ترك الجميع الى محذور المخالفة القطعية للتكليف بالجامع كذلك الامر في المقام ايضا ، ولكنك خبير » بما فيه اذ نقول ان متعلق العلم الاجمالي ومعروضه وانكان هو الجامع بين الطرفين ليس الا لبداهة خروج الخصوصيتين عن متعلق العلم رأساً ، لكن لا بما انه في حيال ذاته ولا بما انه حاك عن منشائه كما في الطبيعي المأخوذ في حيز التكاليف ، بل بما انه مرات اجمالي عن الخصوصية الواقعية المرددة في نظره بين احداهما بنحو تكون نسبته اليها نسبة الاجمال والتفصيل بحيث لو كشف الغطاء كان المعلوم بالاجمال عين المعلوم التفصيلي وينطبق عليه بتمامه لا بجزء تحليلي منه كالطبيعيات الصرفه ، فيكون المقام من هذه الجهة اشبه شيء بمدلول النكرة الذي هو عبارة عن احدى الخصوصيات قبال عنوان الواحد الحاكي عن صرف منشئه من دون ان يكون مرآتاً اجماليا للخصوصية وانكان بين المقامين فرق من حيث ان النكرة يراد بها الخصوصية المبهمة بنحو لاتعين لها في الواقع ايضا ، بخلاف المقام حيث ان للعنوان المعلوم بالاجمال واقعاً محفوظا بنظر القاطع ، ولكنه مجهول عنده فلم يدر انه هذا او ذاك والسر في الفرق المزبور هو ان الجامع في متعلق الاحكام عبارة عن نفس الطبيعة لا بوصف

تعينها وموجوديتها خارجا ، بل في ظرف عدمها بنحو يكون الطلب محركا لايجادها في الخارج ويكون تعينها بايجادها في الخارج، والا فقبل ايجادها تكون لها قابلية الانطباق على كل واحد من الافراد ، وهذا بخلاف الجامع المتعلق للعلم الاجمالي ، فانه عبارة عن المهية بوصف موجوديتها و تعينها في الخارج ، الا انه من جهة عدم تعينه في نظر القاطع يتردد انطباقه في نظره على هذا او ذاك ، ولذلك لم تكن قابلية انطباقه على كل واحد من الطرفين الا احتمالياً محضاً ، ومن المعلوم بداهة سراية التنجز من مثل هذا الجامع الى نفس تلك الخصوصية الواقعية ، ومع احتمال وجوده في كل واحد من الطرفين ، يحتمل في كل واحد منهما وجود الواقع المنجز ، ولازمه بحكم العقل الجزمي بالاشتغال لزوم الاتيان بجميع المحتملات لان الاقتصار على بعضها مساوق لاحتمال عدم الخروج عن عهدة ماتنجز عليه ، وان ابيت عن سراية التنجز من الجامع الى الخصوصية الواقعية نقول بعد انحصار فرد هذا الجامع باحدى الخصوصيتين لابد في مقام الخروج عن عهدة التكليف بهذا الجامع المنحصر فرده باحدى الخصوصيتين ، من الاتيان بكلتا الخصوصيتين اذ مع الاتيان باحديهما مع احتمال انحصاره بالاخرى ، يشك في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم ، وحينئذ فعلى اى تقدير لايبقى مجال التفكيك بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعيه (وتوهم) الفرق بينهما بان عدم جواز الترخيص في المخالفة القطعية ، انما هو باعتبار تعلقه بنفس المعلوم ومثله مما يابى عنه العقل ، لارتكاز المناقضه بخلاف الترخيص في ترك الموافقه القطعية ، فانه انما يتعلق بالمشكوك ، ومثله مما لايابى عنه العقل كما في الشبهات البدوية (مدفوع) بان منشأ ارتكاز المناقضة في الترخيص في المخالفة لايكون الا تنجيزية حكم العقل بالاشتغال والا فلا مجال لتوهم المناقضة المزبورة ، و حينئذ فاذا فرضنا تنجيزية حكمه بالاشتغال فلا محالة نفس هذا المعنى يقتضي لزوم تحصيل الجزم بالفراغ عما ثبت الاشتغال به ولا يكون ذلك الا باتيان جميع المحتملات (نعم) للشارع الترخيص في ترك بعض الاطراف بجعل بعضها الاخر بدلا ظاهريا عن المامور به فيمقام تفريغ الذمه ولكنه غير مرتبط بمقام الترخيص في ترك الموافقة القطعية ، ولذلك يجرى هذا المعنى في موارد ثبوت التكليف بالعلم التفصيلى ايضا ، كما في موارد جريان

الاستصحابات الموضوعيـــة المنقحه لموضوع الفراغ كاستصحاب الطهارة والستر ونحوها ، وكـذا موارد جريان قاعدة التجاوز و الفراغ و نحو ذلك ، مع انه لاشك فى علية العلم التفصيلي بالتكليف لوجوب الموافقة القطعيه « وبالجملة » لانعنى بعليـــة العلم الاجمالي الا كونه كالعلم التفصيلي فى مقام اثبات الاشتغال ، بنحو لا يحتاج الى جعل من قبل الشارع ولا يقبل المنع عنه « واما » مرحلة الفراغ المترتبة على الاشتغال فللشارع التصرف فيها بجعل بعض الاطراف مصداقا للمفرغ عما ثبت الاشتغال به ، من جهة ان هم العقل في هذه المرحلة انما هو تحصيل المفرغ بالاعم من الحقيقي والجعلي ، كما هو الشأن فى حكمـه بالفراغ في مورد ثبوت الاشتغال بالعلم التفصيلى الجارية فيه الاصول المنقحه لموضوع الفراغ وليس همه لزوم تحصيل الفراغ الحقيقي باتيان ماهو مصداق المامور به حقيقية ، فالمقصود من علية العلم الاجمالي للتنجيز ، انما هو عليته لاستحقاق العقوبة على ترك الموافقة باحد الوجهين وجداناً او جعلا ولزوم تطبيق العمل على طبق المعلوم باحد الوجهين، وعلى ذلك لا يبقى مجال للتشبث بموارد قيـام الامارة على نفى التكليف في بعض الاطراف ، وقيام الاصل المحرز للتكليف في بعضها ، لاثبات عـــدم علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقه القطعية ، وذلك لما عرفت من الفرق بين المقامين من حيث رجوع الموارد المزبورة الى مرحلة التوسعة في ناحية المفرغ التي هي غـــير منافية مع علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية ، لا الى مقام الترخيص في ترك تحصيل القطع بالموافقة ، ولذلك لايفرق في هذه الجهة بين ثبوت الاشتغال بعلم تفصيلي وثبوته بعلم اجمالي كما اشرنا اليه ، وسيجىء مزيد بيان لذلك في مبحث البرائة والاشتغال

« ثم انه » بعد ما اتضح اعتبار العلم الاجمالي في مقام اثبات التكليف(يبقى) الـكلام فى المقام الثاني وهو اعتباره فى مقـــام اسقاط التكليف فى ظرف ثبوت الاشتغال به باى طريق كان ، وانه هل يجوز الاكتفاء بالامتثال الاجمالى مع التمـكن من الامتثال التفصيلي ، فيه خـلاف بين الاعـلام « فنقول » اما فى التوصليات فلا ينبغي الاشكال فيجوازه مطلقا لسقوط الامر والتكليف باتيان المامور به كيفما اتفق ، واما في العبادات ، فلا اشـكال ايضاً في فرض تعـذر

الامتثال التفصيلي ، من غير فرق بين استلزامه للتكرار وعدمه (والا) يلزم سد باب الاحتياط في العبادات بالمرة وهو كما ترى (وانما الكلام) في صورة التمكن من الامتثال الجزمي التفصيلي او الظني المعتبر خصوصاً في فرض استلزامه للتكرار « ومنشاء » الاشكال انما هي شبهة اعتبار قصد الوجه ، والتمييز في العبادة المستلزم للامتثال التفصيلي « والا » ففي سائر الوجوه المذكوره في كلامهم كاللعب بامر المولى ونحوه مناقشة واضحة « وتقريب الشبهة المزبورة » انه بعد احتمال دخل قصد الوجه والتمييز في العبادة كاصل قصد القربة ، وعدم امكان نفي اعتبارهما باطلاق دليل العبادة ولو مع كونه مسوقاً في مقام البيان بلحاظ عدم كون مثل هذه القيود على تقدير دخلها مما يمكن اخذها في المامور به شرعاً ، حتى يدفع اعتبارها باطلاق دليل العبادة او بالاصل بلحاظ معلومية متعلق التكليف بتمام حدوده للقطع بعدم دخلها في المامور به ، وانكانت على فرض اعتبارها دخيلة في اصل الفرض ، وفي سقوط الامر «لامناص» من المصير الى الاحتياط عند الشك في دخل مثلها في الغرض ولو على القول بمرجعية البرائة في الاقل والاكثر الارتباطيين ، بلحاظ ان الشك هناك راجع الى الشك في اصل التكليف بالجزء المشكوك ، بخلاف المقام فان الشك فيه راجع الى الشك في الامتثال والخروج عن عهدة ماثبت الاشتغال به يقيناً وفي مثله يحكم العقل بلزوم تحصيل القطع بالفراغ ولا يكون ذلك الا باتيان العمل بداعي وجوبه تفصيلا بحيث يجزم حال الاتيان بالعمل بكون المأتي به هو الواجب والمامور به ، وعلى هذه الجهة فرعوا بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد وجعلوا الاحتياط خلاف الاحتياط بلحاظ ان في ترك سلوك الطريقين اخلال بقصد الوجه المحتمل دخله في العبادة ، هذا « اقول » وفيه انه وان احتمل دخل مثله في الغرض والمصلحة ، ولكنه بعد كون مثل هذه الامور من القيود المغفول عنها غالباً فلا بأس بالتمسك بالاطلاقات المقامية في نفي اعتبارها في الغرض فان مقتضى الاطلاق المقامي هو عدم اعتبار ماشك في دخله من نحو هذه القيود المغفول عنها ، والا يلزم اخلال المولى بغرضه بسكوته وعدم التعرض لدخله في غرضه ولو بخطاب آخر « ويمكن التمسك » بالاطلاق اللفظي ايضا بما بنياه في مبحث التعبدي والتوصلي من امكان اخذ قيد

دعوة الامر في متعلقه بالتزام ان الحكم المنشاء بالانشاء الوارد في الخطاب الشخصي هو سنخ الحكم الساري في ضمن افراد طولية بعضها محقق لموضوع الاخر بنحو قابل للانحلال الى خطابات متعددة بعدد الافراد ، كما في وجوب تصديق العادل الشامل باطلاقه للاخبار مع الواسطة ، اذ على هذا البيان تكون هذه القيود المتاخرة كغيرها من القيود في امكان اخذها في المتعلق ، الا انها تفترق عنها بتوقف اخذها في المتعلق على طلبين يتعلق احدهما بذات العمل والاخر باتيانه بداعي امره بخلاف القيود الاخر فانه يكفي في اخذها نفس الطلب المتعلق بالمقيد وحينئذ فعند الشك في دخل قصد الوجه في المصلحة ، لابأس بالتمسك باطلاق الخطاب باعتبار كشفه عن الطلب لنفي اعتباره في المتعلق وعدم دخله في المصلحة ، ومجرد قصور شخص الخطاب وعدم قابليته للتقييد بما هو من شئونه ولوازم وجوده ، غير ضائر باطلاق الارادة (اذ هي) سعة وضيقاً تابعة للمصلحة القائمة بالمتعلق فاذا لم يكن للقيد المشكوك دخل في المصلحة القائمة بالمتعلق تتبعها الارادة قهراً في الاطلاق ، وبالجملة الفعل المامور به وان لم يكن له اطلاق من ناحية شخص الخطاب المتعلق به الا انه من حيث الارادة التشريعية التابعة للمصلحة القائمة به قابل للاطلاق والتقييد فامكن التمسك باطلاقه لعدم دخل القيد في المتعلق ، اذ على تقدير دخله في المصلحة الموجبة للارادة لابد للشارع من بيانه واخذه في حيز خطابه فمع عدم اخذه في خطابه يتمسك باطلاق الخطاب لنفي اعتباره في متعلق امره (ويمكن) تقريب الاطلاق بوجه اخر حتى على فرض كون المنشأ بالخطاب حكماً شخصيا ، بتقريب انه وان يقطع بعدم امكان تقييد المامور به بمثل قصد الوجه ، لامتناع اخذ ما هو من شئون الامر في متعلقه ، ولكنه لاشبهة في انه في فرض اعتباره في الغرض لايكون له اطلاق ايضا يشمل حال فقده ، بل هو حينئذ عبارة عن الحصة الخاصة التوأمة مع قصد الوجه على نحو نتيجة التقييد كما اسلفنا وحينئذ فلو شك في دخله في الغرض يكون مرجع الشك المزبور لامحالة الى الشك في اطلاق المامور به وعدم اطلاقه الراجع الى الحصة التوأمه وبعد امكان للشارع بيان هذه الجهة يتمسك باطلاق خطابه في نفي اعتباره في غرضه ، وحينئذ فلولا قصور هذه المطلقات من جهة كونها في مقام البيان ، لاقصور في التمسك باطلاقها من هذه الجهة (ثم انه)

لو بنينا على عدم تمامية الاطلاقات حتى المقامية منها فلنا ان نتمسك بالبرائة العقلية بناء على جريانها في الاقل والاكثر كما هو التحقيق ، فان ما افيد في تقريب الاشتغال في المقام بعينه هو الاشكال الجاري هناك اذ احتمال دخل القيد في الغرض وفي الخروج عن عهدة الامر بالصلوة في المقام مساوق احتمال دخل الجزء المشكوك في الخروج عن عهدة التكليف بالاقل هناك غاية الامر انه في صورة امكان اخذ القيد في المتعلق ينبسط التكليف حسب تبعيته للغرض على ذوات الاجزاء مع تقييدها بالقيود على نحو كيفية قيام الغرض بها ، واما في صورة عدم امكان اخذه في المتعلق كما في المقام فيستقل ذات المقيد بالامر بلحاظ قصور التكليف حينئذ عن الشمول للقيد ولكن استقلالها بالامر لايكون على نحو الاطلاق بحيث يشمل حال فقد القيد بل يكون وجوبها في حال انضمام القيد اليها على نحو القضية الحينية المعبر عنه بوجوب الحصة التوأمة مع القيد لان ذلك هو الذي تقتضيه المصلحة الضمنية القائمة بها « نعم » لو كان استقلال الذات بالامر في المقام ناشئا عن مصلحة مستقلة قائمة بها وراء المصلحة القائمة بالمقيد « لامكن » الفرق بين المقامين في البرائة والاشتغال وارجاع الشك في المقام الى التعيين والتخيير ، ولكنه ليس كذلك بل كان ثبوت التكليف بالذات في المقام ناشئاً عن نفس تلك المصلحة القائمة بالمقيد وان استقلال الذات بالامر انما كان من جهة قصور في نفس الامر عن الشمول لمثل هذه القيود المتاخرة رتبة عنه ، وحينئذ فيشترك المقام مع الاقل و الاكثر فكان مرجع الشك في المقام بعد احتمال دخل القيد في الغرض الى الشك في ان مافي العهدة هو نفس هذه الذوات فقط او هي بما انها توأمة مع القيد فيرجع الى الاقل والاكثر ، ومن المعلوم انه لايستقل العقل في مثله الا بلزوم الخروج عن عهدة التكليف من قبل ماتم البيان عليه دون غيره ، وفي هذا الظرف وانكان يحتمل عدم سقوط التكليف واقعاً الا ان احتماله لما كان مستنداً الى جهة اخرى لم يتم البيان عليها لامن جهة قصور في المأتي به كان مما لايعتني به العقل ، اذ ليس هم العقل اسقاط التكليف واقعاً وفي نفس الامر وانما همه الامن عن تبعة مخالفة ماتم عليه البيان وذلك يحصل باتيان متعلق التكليف عاريا عن القيد « وبما ذكرنا » ظهر وجه عدم اعتبار قصد الوجه والتميز بمقتضى الاصول

والاطلاقات وانه لامجال للاشكال من هذه الجهة فى الامتثال الاجمالي ولا ينتهى النوبة الى ماقيل من بطلان عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد (نعم) فى المقام شبهة اخرى وهي ان مراتب الامتثال حيث كانت اربعة فلا بد فى الانتقال من كل مرتبة الى المرتبة التالية من تعذر المرتبة السابقة ، والا فلا تصدق الاطاعة عقلا ويترتب عليه عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط والامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي خصوصا في فرض استلزامه للتكرار لرجوعه حينئذ الى الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي وانبعاثه عن احتمال البعث الذي هي الدرجة الاخيرة مع تمكنه من المرتبة القصوى بانبعاثه عن امر جزمي حال الاتيان بالعمل ، ولا اقل من الشك فى اعتبار ذلك ، فيرجع الى اصالة الاشتغال لرجوعه الى الشك فى التعيين والتخيير (ولكنها مدفوعه) بانه لادليل على ما افيد فى لزوم هذا الترتيب بين الامتثالين لولا رجوعه الى دعوى لزوم قصد الوجه والتمييز فى العبادة الذي تقدم الكلام فيه مفصلا وما افيد من مرجعية الاحتياط عند الشك لرجوع الشك فيه الى التعيين والتخيير ممنوع بل هو راجع الى الشك فى الاقل والاكثر فى مراتب الامتثال اذ يكون الشك في دخل مرتبة زائدة من تلك المراتب المختلفة من حيث اشتمال بعضها على خصوصية زائدة دون بعض ومثله راجع الى الاقل والاكثر ، والمرجع فيه على ماحقق فى محله هي البرائة لا الاحتياط كما لايخفى « كما ان ما افيد ايضا » من كون الانبعاث في الامتثال الاجمالى انبعاثا عن احتمال البعث لان الداعي له على الاتيان في كل محتمل هو احتمال الامر « ممنوع » بان الانبعاث لايكون الا عن الجزم بالامر ولو اجمالا وانما الاحتمال مقدمة لتطبيق مايدعوه جزماً على مورده لا ان مايدعوه بنفسه هو احتمال الامر وبين الامرين فرق واضح وسياتي مزيد بيان لذلك انشاء الله تعالى عند التعرض لذكر شرائط جريان الاصول

الجهة السابعة

هل تنجز التكليف بالقطع تفصيلا ام اجمالا اوبغيره من الطرق الشرعية كما يقتضى وجوب الموافقه عملا، يقتضى وجوبها التزاماً بالتدين به والتسليم له اعتقاداً

وانقيادا بحيث يكون له امتثالان واطاعتان « فيه خلاف » المشهور العدم وهو المختار ، لانتفاء مايقتضى ذلك شرعاً وعقلا ، مضافا الى شهادة الوجدان بعدم استحقاق الآتى بالمامور به من دون التزام للعقوبة (اذ لو كان) واجبا كنفس العمل للزم فى الفرض المزبور استحقاقه للعقوبة ، بل ولزم تعددها فى فرض ترك الموافقة العملية ايضاً (وهو كما ترى) يحكم بداهة الوجدان بخلافه (نعم) لا باس بدعوى رجحانه في نفسه ، بلحاظ كونه منشأ لكمال العبد وقربه الى سيده وارتفاع درجته لديه ، بخلاف العكس فانه موجب لتنقيصه وانحطاط درجته لديه ، لما يرى بالوجدان من الفرق بين الآتى بالمامور به ملتزماً بوجوبه ، وبين الآتي به غير ملتزم به ولكن ليس ذلك الى حد يقتضى لزومه (وتوهم) وجوبه حينئذ باعتبار كونه من مراتب شكر المنعم الذى يجب القيام به عقلا كما في الالتزام وعقد القلب باصول العقائد وبما جاء به النبي ص (مدفوع) بان المقدار المسلم من الشكر الواجب انما هو الالتزام الاجمالي بالاحكام (واما) الالتزام التفصيلي بكل واحد من الاحكام ، فلم يقم على وجوبه دليل من الشرع ولا حكم من العقل ومجرد كونه من مراتب الشكر لايقتضى وجوبه ، بل وجوب الالتزام الاجمالي بما جاء به النبي (ص) انما هو من جهة كونه من شئون التدين والتصديق بنبوته لامن جهة كونه شكراً (واضعف) من ذلك الاستدلال على وجوبه بحرمة التشريع اذ ذلك ايضا كما ترى ، للفرق بين عدم الالتزام بالوجوب وبين التشريع الذي هو الالتزام بالخلاف ، مع وضوح عدم اقتضاء عدم وجوب الالتزام بالحكم لجواز الالتزام بخلافه كما هو ظاهر « تنبيهان » الاول لايخفى انه لا اختصاص لهذا النزاع بخصوص الاحكام المتعلقة بافعال الجوارح كوجوب الصلوة والحج ونحوها « بل يعم » الاحكام المتعلقة بافعال الجوانح كوجوب الاعتقاد بالمبدء ووجوب عقد القلب به وبرسالة انبيائه ونحو ذلك ، فان وجوب الاعتقاد وعقد القلب ليس الا كسائر الكبريات الشرعية من نحو وجوب الصلوة والصوم غير ان متعلق الوجوب فى احدهما فعل الجوارح وفي الاخر فعل الجوانح فيقال فيها ايضا انه بعد ثبوت وجوب الاعتقاد وعقد القلب بشيء هل يجب الالتزام والتدين بهذا الوجوب من جهة الموافقة الالتزامية « الثاني » انه بعد البناء على وجوب الموافقة الالتزامية

بمناط شكر المنعم او بمناط آخر لاشبهة فى وجوبها فى صورة قيام العلم التفصيلي بالتكليف بل وفي صورة ثبوت التكليف بالامارة المعتبرة حيث انه يجب الالتزام بالحكم الظاهري على الجزم وبالواقع على ماهو عليه ، واما فى صورة ثبوت التكليف بالعلم الاجمالي فالمقدار الواجب انما هو الالتزام بالواجب الواقعي المردد بين الامرين لكونه هو المقدار الممكن فى حقه ، واما الالتزام التفصيلي بوجوب كل واحد من الامرين فهو غير واجب بل غير جائز (نعم الالتزام) الاحتمالي بوجوب كل منهما رجاء حيث كان ممكناً امكن دعوى وجوبه ايضاً من دون ان ينافى ذلك ماتقتضيه الاصول الموضوعية او الحكمية الموجبة للالتزام التفصيلي بالحكم الظاهرى في مواردها (وحينئذ) ففى موارد جريان الاصول المثبته فى اطراف العلم الاجمالي وموارد دوران الامر بين المحذورين الجارى فيها اصالة الاباحة على ماهو التحقيق ينتهى الامر الى وجوب التزامات ثلاثة ، الالتزام الجزمي بما هو الواجب الواقعى المردد بين الامرين ، والالتزام الاحتمالى بوجوب كل واحد من الامرين رجاء ، والالتزام التفصيلي بالحكم الظاهري المستفاد من الاصول الجارية فى الاطراف فتدبر هذا تمام الكلام فى المقصد الأول

المقصد الثانى

ويقع الكلام فيه فى مقامين الأول فى امكان التعبد في الظن الثاني في وقوعه خارجا بعد الفراغ عن اصل امكانه ، اما المقام الأول » فالمعروف المشهور بينهم هو امكانه ، بل الظاهر عدم الخلاف فيه عدى ماحكى عن ابن قبه وبعض آخر من دعوى استحالته وامتناعه لشبهة نقض الغرض وتحريم الحلال وعكسه وتفويت المصلحة والالقا فى المفسدة (اقول) ظاهر هذا العنوان يقتضى خروج الظن فى حال الانسداد على تقرير الحكومة عن حريم النزاع (اذ) على الحكومة لايكون في البين تعبد من قبل الشارع بالظن كي يلزم منه المحاذير المزبورة ، بل لايكون الا حكم العقل بلزوم الاخذ بالظن والعمل على طبقة لاقربيته الى الواقع بالنسبة الى الشك والوهم (بل) لئن ضم الى ذلك ملاحظة عصر ابن قبة الذي هو قبل عصر السيد (امكن) دعوى خروج مطاق الظن عند الانسداد عن حريم

النزاع ، وان كان ماذكر من التعليل للمنع عنه من نحو شبهة اجتماع الضدين وتحليل الحرام وعكسه يعم كلا الحالين (ثم لا ينبغي الاشكال) في انه ليس المراد من الامكان المبحوث عنه في المقام هو الامكان الذاتي وهو الذي لا يأبى بذاته عن الوجود والعدم المقابل للامتناع بهذا المعنى كاجتماع النقيضين والضدين بل المراد منه هو الامكان الوقوعي وهو الذي لا يكون بنفسه محالا ولا مستلزماً لامر محال ويقابله الامتناع الوقوعي وهو مايكون مستلزماً لامر محال وان لم يكن بذاته محالا بنظر العقل كما في وجود احد الضدين في ظرف وجود ضده الاخر حيث ان نفس وجود الضد وتحققه في ظرف وجود ضده لايكون محالا وانما محاليته من جهة استلزامه لمحذور اجتماع الضدين الذي هو بنفسه محال عقلا (وذلك) لوضوح ان التعبد بالظن بنفسه لا يكون في الاستحالة من قبيل اجتماع النقيضين او الضدين وانما محاليته لاجل ما يلزمه من محذور تحريم الحلال وعكسه واجتماع الضدين وتفويت المصلحة ونحو ذلك من المحاذير التي يدعيها القائل بالامتناع (نعم قد) يقال ان المراد من الامكان في المقام هو الامكان التشريعي المقابل للامتناع في عالم التشريع من حيث اداء التعبد بالامارة الى تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة ووجوب مايكون حراماً وحرمة ما يكون واجباً ونحو ذلك ، لا الامكان التكويني بنحو يلزم من التعبد بالامارة محذور في عالم التكوين ، فان المحاذير المزبورة كلها راجعة الى عالم التشريع لكونها بين ما يرجع الى المحذور الملاكي كتفويت المصلحة والالقا في المفسدة وبين ما يرجع الى المحذور الخطابي كوجوب مايكون حراماً وعكسه وعلى كل حال مرجع هذه المحاذير كلها الى عالم التشريع دون التكوين (وفيه) ان مجرد كون موضوع الامكان والاستحالة امراً تشريعياً لايقتضي خروج الامكان والاستحالة عن معناها التكويني ، كيف ومثل محذور اجتماع الضدين اوصدور القبيح ممن يستحيل صدوره منه كنقض الغرض ونحوه هل هو غير الاستحالة التكوينية في هذا التعبد والتشريع وهل يقابله غير الامكان التكويني ، وحينئذ فلا وجه لاخراج الامكان والاستحالة في المقام عن الامكان التكويني بمجرد كون موضوعهما امراً تشريعياً كما هو ظاهر (وكيف) كان فيكفي القائل بالامكان مجرد احتماله وعدم قيام برهان عقلي على استحالته

في ترتيب اثار الممكن عليه فيمقام العمل وعدم طرح الدليل الدال على التعبد به ، فان المانع عن الاخذ بما دل على التعبدبالظن وترتيب الاثر عليه انما هو قيام البرهان على استحالته وامتناعه ثم فرض احتمال امكانه وجداناً وعدم قيام برهان عقلي على استحالته يؤخذ بما دل على التعبد به ويرتب عليه اثر الممكن من دون حاجة الى اتعاب النفس في اثبات الامكان والقطع به كي يرد عليه الاشكال كما عن الشيخ قده وغيره بتوقفه على الاحاطة بجميع الجهات المؤثرة في الحسن والقبح والعلم بها وهو غير حاصل، وان كان فيه مافيه ايضا بملاحظة امكان حصول العلم بالامكان ولو من جهة الغفلة عن الجهات المؤثرة فى الحسن والقبح (ولكن الذي يهون الامر) هو ماذكرناه اولا من عدم الحاجة فيما هو المهم من ترتيب اثر الممكن في مقام العمل وعدم طرح مايدل على التعبد به ، الى اثبات الامكان وانه يكفيه مجرّد احتماله وعدم قيام برهان على استحالته (والى ذلك) ايضا نظر الشيخ قدس سره فى قوله وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان (لا الى) الحكم الجزمي بالامكان كي يورد عليه ، تارة بانه لامعنى للحكم الجزمي بالامكان مع احتمال امتناعه بالوجدان ، واخرى بالمنع عن استقرار طريقة العقلاء على ذلك مع احتمال الامتناع بالوجدان ، واما القائل بالامتناع فانه لايكفيه مجرد احتماله فى طرح مادل على التعبد به بل لابد له من اتعاب النفس في اقامة البرهان على مايدعيه من الاستحالة والامتناع (ثم) انه استدل للقول بالامتناع بامور (منها) اقتضاء جواز التعبد بخبر الواحد غير المفيد للعلم فى الاخبار عن النبي (ص) او الائمة عليهم السلام ، جوازه فى الاخبار عن الله سبحانه والتالي باطل اجماعاً فالمقدم مثله لعدم الفرق بينهما الا من جهة المخبر عنه في كونه هو الله سبحانه تارة والنبي (ص) او الائمة اخرى وذلك لايوجب فرقاً بينهما بعد اشتراكهما فيما هو المهم من الاخبار عن الحكم التكليفي (وفيه مالا يخفى) فان الاجماع على عدم جواز التعبد به في الاخبار عن الله سبحانه يمكن ان يكون من جهة مايلزمه من الاخبار عن نبوة نفسه بلحاظ ان الاخبار عن الله سبحانه لايكون الا بتوسيط الوحى او نزول الملك عليه ، وهذان لايكونان الا ممن كان نبياً من قبله سبحانه واين ذلك والاخبار عن النبي (ص) او الائمة عليهم السلام في الحكم التكليفي وحينئذ فاذا كان اتفاقهم على عدم جواز

التعبد بالخبر الواحد في الاخبار عن الله سبحانه من هذه الجهة فذلك لاتقتضي المنع عنه في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة (ع) ، اذ لاتلازم بينهما بعد الفرق المزبور (مع ان) في الاخبار عن الله سبحانه ايضاً يمكن التفكيك بين الجهتين بالمصير الى جواز التعبد به من جهة اخباره عن الحكم التكليفي وعدم جوازه بالنسبة الى مايلزمه من الاخبار عن نبوة نفسه لاحتياجه بالضرورة الى العلم الوجداني كغيره من اصول العقائد ، والتفكيك بين اللوازم غير عزيز في مرحلة التعبد كما في الخبرين المتعارضين من حيث حجيتهما في مدلولهما الالتزامي في نفي الثالث مع سقوطهما عن الحجية في مدلولهما المطابقي ، وحينئذ فلنا ان ندعي جواز الاخذ باخباره عن الله سبحانه في خصوص الحكم التكليفي وتخصيص الاجماع على عدم الجواز بما يلزمه وهو الاخبار عن نبوة نفسه ، مضافاً الى انه يمكن ان يكون وجه الاجماع على عدم قبول خبر الواحد في الاخبار عن الله سبحانه هو استناد اخباره في ذلك الى الحدس المحض الذي ليس معتبراً عند العقلاء ايضا ، وذلك من جهة ماهو الواضح من عدم كون الوحي بمثابة يدرك بتلك القوى الحسية عند نزوله ولذلك لايكون بحيث يسمعه من كان حول النبي (ص) بل شخص النبي (ص) عند نزوله يطرء له نحو حالة مخصوصة وكان نزوله ايضا على قلبه الشريف وهذا بخلاف مانحن فيه فلا مجال للتعدي بمقتضى الاجماع المزبور الى الاخبار عن النبي ص الذي كان مبناه محضا بالحس (نعم) لواحرز من الخارج كون اتفاقهم على عدم جواز التعبد بالخبر في الاخبار عن الله سبحانه لاجل جهة مقبحة في نفس التعبد بالخبر الواحد الموجبة لاستحالة صدوره عن الحكيم تعالى ، فلا بد من التعدي الى الاخبار عن النبي والوصي بلحاظ تحقق تلك الجهة المقبحة فيه ايضا ولكن اني باثبات ذلك ، اذلا اقل من احتمال كون المناط في عدم جواز التعبد بالخبر الواحد في الاخبار عن الله تعالى هو ماذكرناه (ثم ان) الشيخ قدس سره اجاب عن ذلك بعد الاشكال بان الاجماع انما هو على عدم الوقوع لاالامتناع بقوله ان الاجماع على عدم جواز التعبد بالخبر عن الله سبحانه انما هو فيما اذا بنى تاسيس الشريعة اصولا وفروعاً على العمل بالخبر الواحد عن الله لافيمثل المقام الذي ثبت اصل الدين اصولا وفروعاً بالادلة القطعية ولكن عرض الخفاء على بعضها لاجل اخفاء الظالمين

« ويمكن المناقشة » فيما افاده بان مدرك المنع في التعبدبالخبرعن الله سبحانه.انكان وجود جهة مقبحة فيه السارية فى التعبد بالخبر عن النبي والوصي (ع) بنحو لا يمكن صدوره من الحكيم تعالى ، فلا فرق بين مالو بنى اساس الدين اصوله وفروعه على العمل بخبر الواحد وبين مالو ثبت اساس الدين بالادلة القطعية الامن جهة اقلية القبح واكثريته ، وانكان مدرك المنع هو ما احتملناه من كون وجه اتفاقهم استناد الخبر عن الله سبحانه الى الحدس المحض دون الحس وما يقرب منه فلا فرق ايضاً بين الفرضين فتأمل (ومنها) اى من الامور التي استدل بها لامتناع التعبد بالظن لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال كماعن محكى ابن قبه (ومنها) لزوم تفويت المصلحة والالقاء فى المفسدة (ومنها) لزوم اجتماع الضدين من الوجوب والحرمة عند عدم الاصابة واجتماع المثلين عند الاصابة بناء على اشتراك العالم والجاهل في التكاليف الواقعية ، ولزوم التصويب الباطل بناء على عدم الاشتراك وكون الحكم الفعلى في حق الجاهل هو مؤدى الامارة (ومنها) لزوم نقض الغرض فانه بعد تعلق الارادة الجدية بايجاد العمل او تركه يكون الامر بالتعبد بالامارة المؤدية الى خلاف الواقع نقضاً منه لغرضه وهو من المستحيل حتى عندالمنكرين للتحسين والتقبيح العقليين ، فهذه جملة من المحاذير التي ذكروا لزومها فى التعبد بغير العلم وان شئت فاجعل الوجوه الثلاثةالاخيرة من شئون شبهة تحريم الحلال وتحليل الحرام المذكورة فى كلام ابن قبه هذا ولا يخفى عليك ان تلك المحاذير على تقدير تماميتها لا تكون على منوال واحد على الموضوعية والطريقية وفى حال الانفتاح والانسداد ، وذلك (اما في) ظرف الانسداد فعلى الطريقية لايجرى شيء منها (اما شبهة) اجتماع الضدين والمثلين فعدم جريانها واضح لان مقتضى التعبد بالامارة على الطريقية ليس الا مجرد تنجيز الواقع عند الاصابة والاعذار عند عدم الاصابة من دون ان يكون في العمل بالامارة اوسلوكها مصلحة فلايكون في البين انشاء حكم من المولى كي يلزمه محذور اجتماع المثلين او الضدين (واما شبهة) نقض الغرض وتفويت المصلحة فهما غيرجاريتين في ظرف الانسداد ،لان فوت الغرض والمصلحة حينئذامر قهرى لازم بمقتضى حكم العقل بالبرائة فلا يكون ذلك مستنداً الى التبعد بالامارة كما هو اضح (واما) على الموضوعية فيجرى فيه خصوص شبهة اجتماع الضدين او المثلين

(واما شبهة) نقض الغرض ولزوم تفويت المصلحة فهما ايضا غير واردتين ، لما عرفت من ان مع حكم العقل بالبرائة يكون الفوت قهريا بل حينئذ يكون تعبده بها موجبا لحفظ غرضه وللمصالح الواقعية في موارد اصابة الامارة للواقع هذا كله بالنسبة الى حال الانسداد (واما فى حال الانفتاح) والتمكن من تحصيل العلم بالواقع ولو بالسؤال عن الامام (ع) ، فبناء على الموضوعية ربما تتوجه المحاذير الثلاثة المتقدمة واما على الطريقية فلا يتوجه الا شبهة تفويت المصلحة ونقض الغرض دون شبهة اجتماع الضدين او المثلين كما هو ظاهر (ولا مجال) لدفعهما بما افيد من ان المراد من انفتاح باب العلم انما هو امكان الوصول الى الواقع بالسؤال من الامام (ع) لا فعلية الوصول ويمكن ان تكون الامارات الظنية في نظر الشارع كالاسباب المفيدة للعلم التي يعتمد عليها المكلف من حيث الاصابة والخطأ اى كانت اصابة الامارات وخطائها بقدر اصابة العلم الحاصل للمكلف وخطائه فلا يلزم حينئذ محذور من التعبد بالامارة الغير العلمية لعدم تفويت من الشارع للمصلحة في تعبده بالامارة (اذ فيه) ان فوت المصلحة من المكلف في موارد العلوم الخطائية امر قهرى الحصول لعدم التفات القاطع حين قطعه الى خطاء قطعه ، و هذا بخلاف التعبد بالامارة مع احتمال خطائها حيث انه تفويت اختيارى من الشارع عليه وهو قبيح ومعه لا مجال لمقايسة احدهما بالاخر فتدبر « و كيفكان » فينبغي التكلم فى الجواب عن اصل تلك الشبهات حتى على الموضوعية وحال الانفتاح فنقول وعلى الله التكلان ان توضيح المرام في المقام يقتضي تمهيد مقدمات

« المقدمة الاولى » لاشبهة في ان الاحكام بحقائقها الراجعة الى الاقتضاء والتخيير فى مقام عروضها لا تكون قائمة الا بنفس العناوين المنتزعة عن الجهة التي قامت بها المصلحة الخارجية لكن لا بما انها ذهنية ولا بما هي شيء في حيال ذاتها فى قبال الخارج بحيث يلتفت الى مبائنتها مع الخارج ، لان ذلك مما يابى عنه الوجدان بداهة عدم كون المفهوم بما هو فى قبال الخارج محبوباً او مبغوضاً فضلا عن كونه ملحوظاً ذهنياً ، بل بما انها ملحوظة خارجية على وجه لا يرى بالنظر التصورى كونها غير الخارج وانكانت بالنظر التصديقي غيره مع وقوف الحكم على نفس العنوان وعدم سرايته بتوسيطه الى المعنون الخارجي كيف وان سرايتها الى الخارج ملازم

لوجود المعنون في موطنه وهو ملازم لسقوط الحكم ومعه كيف يعقل صيرورة المعنون الخارجي مركز عروض الحكم وهل هو الاطلب الحاصل (نعم) مقتضى لحاظ العنوان خارجيا هو اتصاف المعنون الخارجي بهذا الاعتبار بعنوان المطلوبية والمرادية والمبغوضية والمحبوبية كاتصاف تلك العنوان بكونها ذا اثر ومصلحة ، ولكن هذا الاتصاف من الطرفين لايكون الا بالعناية ناشئا من جهة اكتساب كل من العنوان والمعنون لون الاخر لما بينهما من الاتحاد بل العينية في هذا الحاظ ، والا فمعروض المصالح ليس الاالمعنون الخارجي كما ان معروض الارادة والكراهة حقيقة ليس الا نفس العناوين بما هي ملحوظه خارجية،ولعله الى ذلك نظر القائل بمرأتية العنوان للخارج فكان المقصود من انكاره هو عدم كون العناوين في حيال ذاتها وبالاستقلال فى قبال الخارج معروضة للاحكام وان معروضيتها لها انما هو بلحاظها خارجية بحسب النظر التصورى بنحو لايرى من العنوان في هذا النظر غير الخارج لا ان المقصود وساطة العنوان لسراية الحكم الى الخارج ، والا يتوجه عليه ماذكرنا من استحالة سراية الحكم الى الخارج

« المقدمة الثانية » انه كما ينتزع من وجود واحد عنوانان عرضيان ، كذلك يمكن ان ينتزع منه عنوانان طوليان على وجه يكون انتزاع احد العنوانين فى طول الحكم المتعلق بالعنوان الاخر وفي هذا القسم (تارة) تكون طولية العنوانين من جهة طولية الوصف الماخوذ فى احد العنوانين بلا طولية في طرف الذات المعروضة للوصف كما فى الخمر والخمر المشكوك حكمها حيث ان تاخر العنوان الثاني عن الاول بلحاظ اخذ صفة المشكوكية فيه والا فنفس الذات في الموضعين تكون محفوظة في مرتبة واحدة غير انها تلحظ تارة مجردة عن الوصف واخرى موصوفة ومقيدة بالوصف من غير ان يكون لحاظها موصوفة منشأ لطولية الذاتين اصلا ولذلك ترى صحة انطباق الاول على الثاني بنحو يرى المجمع مصداقا لهما فى عالم اللحاظ كما في المطلق والمقيد بل فى هذه الجهة لايفرق بين الاوصاف الخارجية كالايمان ونحوه او اللحاظية كوصف مشكوكيتها ومشكوكية حكمها فانه على كل تقدير يكون المعروض وهو الذات محفوظاً في الموضعين في مرتبة واحدة على وجه لايكون له اطلاق في عالم اللحاظ يشمل المرتبة

المتاخرة عن وصفه لبداهة استحالة لحاظ المعروض في ظرف وجود العارض الذي هو في مرتبة متاخرة عنه نعم نتيجة تقييد الذات حينئذ بالوصف المزبور انما هو دخل اضافة معروضية الذات لوصفها في حكمها في قبال اطلاقها الكاشف عن عدم دخل الاضافة المزبورة في حكمها ولكن هذا المقدار لا يقتضي سير الذات من مرتبة الى مرتبة كما هو ظاهر (واخرى) تكون طولية العنوانين حتى من جهة الذات المحفوظة فيهما المستلزمة لاعتبار الذات في رتبتين ، تارة في الرتبة السابقة على الوصف التي رتبة معروضيتها له ، واخرى في الرتبة اللاحقة عن الوصف نظير الذات المعروضة للامر والذات المعلولة لدعوته المنتزع عنها عنوان الاطاعة على ما تقدم شرحه في مبحث التجري (ومن هذا الباب) كل وصف ينوط به الحكم القائم بالذات كما في القضايا الطلبية الشرطية ، فانه لابد من فرض وجود الوصف قائما بموصوفه والحكم في هذا الظرف على نفس الذات الملحوظة في الرتبة المتاخرة عن الوصف بلا اخذ الوصف قيداً لهذا الموضوع (ولذلك) ايضا نقول انه لابد في القضايا الشرطية الطلبية من تجريد موضوع الحكم في عالم معروضيته له عن الوصف قبال القضايا التقييدية التوصيفية (ومن هذا القبيل) صفة المشكوكية بناء على كونها من الجهات التعليلية للاحكام الظاهرية لا من الجهات التقييدية الماخوذة في ناحية موضوعاتها كما هو الظاهر من ادلتها ، حيث ان المستفاد من ادلتها هو اخذ صفة المشكوكية على نحو الشرطية لنفس الاحكام الظاهرية لا على نحو القيدية لموضوعها وان شرب التتن مثلا لكونه مشكوك الحل والحرمة كان حلالا لا ان الحلية مترتبة عليه بعنوان كونه مشكوك الحل والحرمة ولازم ذلك على ماعرفت اعتبار الذات في رتبتين ، تارة في الرتبة السابقة على الوصف ، واخرى في الرتبة اللاحقة عنه ، وبذلك يختلف موضوع الحكم الواقعي والظاهري بحسب الرتبة بحيث لا يكاد تصور الجمع لهما في عالم عروض الحكم بخلاف فرض طولية العنوانين بالمعنى الاول اذ عليه تكون الذات مجمعاً لهما حيث يرى كون الذات بنحو الاطلاق القابل للانطباق على المقيد معروضة للحكم الواقعي وفي ضمن المقيد معروضة للحكم الظاهري (ودعوى) عدم امكان تصور المجمع لهما على هذا الفرض ايضا بلحاظ ان موضوع الحكم الظاهري بعد امكان

هو الذات المقيد بوصف كونه مشكوك الحكم يلزمه لامحالة ملاحظة الذات في ظرف وجود الحكم الواقعي والشك به ومن المعلوم انه لايكاد يرى في هذه المرتبة ولو ضمنا موضوع الحكم الواقعي الذي هو متقدم في الرتبة على الشك بحكمه كما انه لايكاد يرى من موضوع الحكم الواقعي موضوع الحكم الظاهري لان موضوع الحكم الواقعي انما هو الذات المجردة عن ملاحظة صفة مشكوكية حكمها لاستحالة ملاحظة هذه الصفة القائمة بالحكم في موضوعه ولذلك قيل باستحالة تقييد الذات بمثل هذه الطوارى اللاحقه كاستحالة اطلاقها من هذه الجهة ايضا وعلى ذلك يختلف موضوعا الحكم الواقعي والظاهري في عالم اللحاظ الذي به قوام موضوعية العناوين للاحكام بلا سرايتها الى المعنونات الخارجية ومع اختلاف الموضوعين وعدم سراية الاحكام الى الخارج لايفرق بين جعل عنوان المشكوكية من الجهات التعليلية لنفس الاحكام الظاهرية وبين جعله من الجهات التقييدية لموضوعاتها في عدم تصور الجمع لهما اصلا (مدفوعة) مضافاً الى ان اعتبار الذات في ظرف وجود قيدها والصفة المنسوبة اليها لايصح الا فيما كان دليل المقيد بلسان كون الشيء في ظرف وجود كذا ككون التجارة في ظرف وجود الرضا لافيما كان بلسان كون الشيء موصوفاً بكذا كما هو قضية تقييد الذات بالصفة لاستحالة لحاظ المعروض حينئذ في ظرف وجود عارضه (ان ما افيد) من كون موضوع الحكم الواقعي في ظرف تعلق الحكم به هي الذات المجردة عن ملاحظة الصفات الطارية على الحكم وانكان صحيحاً الا ان عنوان التجرد المزبور في عالم اللحاظ ليس ماخوذاً في حدود الموضوع وقيوده ، وانما هو منشأ لسعة اطلاقه وقابلية انطباقه على المقيد كما في جميع المطلقات الملحوظ كون الطبيعة فيها مجردة عن جميع القيود حتى قيد التجرد ، وبذلك ترى الذات بنحو الاطلاق القابل للانطباق على المقيد معروضة للحكم الواقعي وفي ضمن المقيد معروضة للحكم الظاهري (نعم لو كان) لوصف تجرد الموضوع في مقام اللحاظ دخل في عالم موضوعيته لامكن دفع شبهة التضاد بمثل البيان المزبور ، ولكنك عرفت مافيه

« المقدمة الثالثة » لاشبهة في ان لوجود المراد وتحققه في الخارج مقدمات اختيارية من قبل المامور نظير الستر والطهور وغيرهما بالنسبة الى الصلوة ، ومقدمات

اختيارية من قبل الآمر كخطابه الموجب لعلم المامور بارادته الباعث على ايجاده وخطابه الاخر فى طول ذلك عند جهل المامور بالخطاب الاول وهكذا «ولا» شبهة فى ان الارادة التشريعية التي يتضمنها الخطاب المتعلق بعنوان الذات انما يقتضي حفظ وجود المتعلق من قبل خصوص المقدمات المحفوظة فى الرتبة السابقة على تلك الارادة وهي المقدمات الاختيارية المتمشية من قبل المامور سوى ارادته المنبعثة عن دعوة الخطاب كالستر والطهور وغيرها من قيود المامور به « واما » المقدمات المحفوظة في الرتبة المتاخرة عن تلك الارادة كالخطاب الموجب لاعلام المكلف بارادته الباعث لدعوته ، فلا تقتضى تلك الارادة حفظها ، بل تعلق الارادة بها انما يكون ناشئا عن ارادة اخرى متعلقة بعنوان آخر فى طول ارادة الذات التي هي مضمون الخطاب ولا يمكن نشوها من قبل تلك الارادة ، كيف وان مقدمية الخطاب لوجود المرام انما هو من جهة كونه سبباً لعلم المكلف بمضمونه « وبعد كون » العلم المزبور الذي هو الغرض من تكوين الخطاب في رتبة متاخرة عن ارادة الذات « لا يمكن » ان يصير الخطاب محفوظاً من قبل تلك الارادة وناشئا قصده وارادته من قبلها ، بل لامحيص وان يكون قصده وارادته ناشئا عن ارادة اخرى متعلقة بعنوان آخر « ومن هذه الجهة » نقول ان الغرض من الخطابات طرا انما هو تحريك المكلف من قبلها الى ايجاد العمل بداعيه ، من غير فرق فى ذلك بين التعبدى والتوصلى ، وان كان بينهما فرق من حيث دخل الانبعاث عن الامر فى التعبديات فى الغرض الداعي الى الامر بها بخلاف التوصليات (وبهذا) البيان يظهر وجه خروج ارادة المكلف المنبعثة عن دعوة الخطاب عن حيز اقتضاء الارادة التشريعية كنفس الخطاب ، لانها من جهة تاخرها لا يمكن ان يشملها اطلاق الخطاب ، فما هو فى حيز اقتضائها انما هو ذات الفعل بماله من المقدمات المتمشية من قبل المامور غير ارادته الناشئة من دعوة الخطاب « ومن » هذه الجهة نقول باستحالة صيرورة ارادة المكلف المنبعثه عن دعوة الخطاب واجبة بالوجوب الشرعي ولو غيرياً ، وان وجوبها وجوب عقلى محض ، لاستقلال العقل بلزوم تحصيلها واستحقاق العقوبة على تفويتها لو لا مسقط خارجي كما فى التوصليات « نعم » الغرض من ايجاد الخطاب لما كان هو الانبعاث عن

دعوة خطابه كانت ارادة المكلف بهذا الاعتبار في حيز ارادة الامر في مقام ايجاد الخطاب ، اذ كان مرجع تكوين خطابه الى ارادته لحفظ المرام من قبل دعوة خطابه

« المقدمة الرابعة » بعد ما عرفت من ان لو جود المرام مقدمات اختيارية من قبل المامور ومقدمات اختيارية من قبل الآمر كخطابه الباعث لدعوة المامور الى الاتيان بالعمل ، وخطابه الاخر عند جهل المكلف بالخطاب الاول « نقول » انه لاشبهة في اختلاف مراتب الاهتمام بحفظ المرام بالنسبة الى المقدمات المتاخرة المتمشية من قبل الامر حسب اختلاف المصالح الواقعية في الاهمية ، فان المصلحة في الشيء « قد تكون » بمرتبة من الاهمية تقتضي تصدى المولى لحفظه في جميع المراتب المتاخرة « وقد تكون » بمرتبة دونها بحيث لاتقتضي الا حفظ وجود الشيء من قبل خطابه الاولى (ففي الصورة) الاولى لاشبهة في انه لابد للمريد الحكيم من كونه بصدد حفظ مرامه في اي مرتبة من المراتب بحيث لو لم يتحقق من قبل خطابه الواقعي لجهل المامور به يجب عليه الاهتمام بحفظه في المراتب المتاخرة عنه بتوجيه خطاب آخر الى المأمور في ظرف جهله ولو بمثل ايجاب الاحتياط ، وليس له الاقتصار على مجرد خطابه الواقعي وابقاء المكلف على جهله فضلا عن صيرورته بصدد تفويته بانشاء آخر على خلافه ، الا اذا فرض قيام مصلحة مهمة جابرة لمافات او مزاحمة لها فيجوز له السكوت بل وانشاء خلافه « واما في الثانية » فلازمه جواز الاكتفاء في حفظه بمجرد خطابه الواقعي في المرتبة الاولى ، فاذا فرض عدم علم المامور بخطابه لا يلزم عليه توجيه خطاب آخر اليه في المراتب المتاخرة ، بل له السكوت حينئذ وايكال المامور الى حكم عقله بالبراءة ، بل يجوز له ايضا في هذه المرتبة انشاء خلافه بلا احتياج الى وجود مصلحة مهمة جابرة او مزاحمة ، بل يكفي حينئذ ادنى مصلحة في انشاء الخلاف هذا كله فيمقام الثبوت « واما مقام الاثبات » فلا طريق لاحراز كيفية المصالح الواقعية ومراتب الاهتمام بها الا الخطابات ، وحيث ان من قبل كل خطاب لاتستكشف المصلحة الا بمقدار استعداده للحفظ (نقول) انه بعد عدم شمول اطلاق كل خطاب للمراتب المتاخرة عن نفسه فلاتستكشف المصلحة من الخطابات

الواقعية الا بمقدار استعدادها للحفظ من قبلها ولو بتوسيط وصولها الى المكلف بالاسباب العادية ، فاذا فرض عدم وصول الخطاب الى المكلف ، اما لقصور في الخطاب في الوصول اليه ، او لقصور المكلف في وصوله اليه ، فلا يلزم على المولى ان يتصدى لحفظ مرامه في المراتب المتاخرة بتوجيه خطاب آخر اليه ولو بمثل ايجاب الاحتياط ، فان لزوم ذلك عليه تابع لفعلية غرضه بحفظه حتى في المرتبة المتاخرة عن خطابه وحينئذ لو سكت المولى في هذه المرتبة واوكل المكلف الى حكم عقله بالبرائة ، لايلزم قبح عليه من حيث نقض الغرض وتفويت المصلحة ، بل كان له انشاء خلافه بجعل الطريق المؤدى الى الخلاف المستتبع الترخيصة في الترك من غير ان يكشف ذلك عن وجود مصلحة مزاحمة جابرة في المؤدى او في سلوك الطريق (نعم) يستكشف ذلك في فرض قيام المصلحة في الشيء بمرتبة تقتضي الاهتمام بحفظه حتى في المراتب المتاخرة عن خطابه ، وذلك ايضا اذا لم يحتمل مانعاً عن الجرى على مانقتضيه المصلحة (ولكنه) لاطريق الى كشف المصلحة بهذه المرتبة ، لان الطريق اليها ليس الا الخطاب ، وبعد عدم شمول اطلاقه للمراتب المتاخرة لايستكشف منه المصلحة الا بمقدار استعداده للحفظ من قبله بوصوله اليه بالاسباب العادية (نعم) في فرض الانفتاح وتمكن المكلف من الفحص ربما يستكشف من وجوبه بمقتضى مادل من العقل والنقل كعموم هلا تعلمت بلوغ مصلحة العمل في الاهتمام بمرتبة تقتضي حفظه ولو بالفحص (فيحتاج) في مورد انشاء خلافه الى كشف مصلحة جابرة في البين او مزاحمة اهم ، ولكن ذلك ايضا لولا دعوى كشف ترخيصه في ترك الفحص عن عدم بلوغ المصلحة في المورد الى مرتبة تقتضي لزوم الفحص (والا) فلا ينتهي الامر ايضا الى كشف المصلحة الجابرة او المزاحمة الاهم كما هو ظاهر (نعم) نتيجة اطلاق الارادة الواقعية حينئذ انما هي المحركية الفعلية نحو المطلوب في فرض وصولها الى المكلف (اذ بالعلم بها) يحكم العقل بالطاعة ، ومرجعه الى اناطة التكليف عقلا في مرحلة الفاعلية والمحركية بوصوله الى المكلف ، نظير الواجب المشروط مع بقائه على فعليته في ظرف عدم وصوله الى المكلف ، بلا اقتضاء هذه المرتبة من الفعلية لتصدى المولى لرفع جهل المكلف بنصب البيان على مراده في المراتب المتاخرة عن خطابه

(لان) ذلك انما هو من لوازم الفعلية المطلقه لامطلق الفعليـة والتكليف الفعلى المشترك بين العالم والجاهل انما هو الفعلى بهـذا المعنى ، لا الفعلى على الاطلاق كي ينافيه انشاء الخلاف في المراتب المتأخرة

(وبعد ان عرفت مامهدناه) من المقدمات يظهر لك اندفاع الشبهة المذكورة فى امكان جعل الطريق على خلاف الواقع بتقاريريها حتى على الموضوعية فضلا عن الطريقية في حال الانفتاح والانسداد (اما تقريرها) بلزوم اجتماع الضدين او المثلين (فعلى الطريقية) قد عرفت انه لاموضوع لهذه الشبهة ، لان مقتضى الطريقية ليس الاتنجيزالواقع عندالاصابة والاعذار عندعدم الاصابة ، فلا يكون انشاء حكم من المولى على طبق الامارة وراء الحكم الواقعي حتى يلزم محذور اجتماع الضدين او المثلين ، من غير فرق في ذلك بين حال الانفتاح والانسداد (واما) على الموضوعيـة فلازمها وانكان اشتمال المؤدي على حكم آخر في قبال الواقع ، الا انه لاضيرفيه بعد طولية العنوانين ووقوف الحكم على نفس العناوين وعـدم تعديه الى وجود المعنون على ما بيناه في المقدمة الاولى والثانيـة اذ حينئذ يختلف معروضا الحكمين ومع اختلافهما لامانع من الجمع بينهما بعروض الارادة على احدهما والكراهة على الاخر (نعم) لو بنينا على سراية الحكم من العنوان الى وجود المعنون خارجاً (لاتجه) الاشكال المزبور ، ولا يجدى مجرد طولية العنوانين في الجمع بين المحبوبية والمبغوضية والارادة والكراهة ، اذ مقتضى السراية حينئـذ هو طرو المتضادين على المعنون الوجداني الخارجي ، وهو من المستحيل ، ولكن الشأن في ذلك كما عرفت (وحينئذ) ففي فرض طولية العنوانين حتى فى جهة الذات على ماتقدم في المقدمة الثانية بجعل صفة المشكوكية ، من الجهات التعليلية لنفس الاحكام الظاهرية ، لامن الجهات التقييـدية الماخوذة فى موضوعاتها (لابأس) بالالتزام بالجمع بين الحكمين (نعم) لو كانت طولية العنوانين لمحض الوصف الماخوذ في احدهما بلا طوليةَ في طرف الذات (كان) للاشكال المزبور كمال مجال ، ولا يجدى فى رفعه ايضا مجرد طولية الحكمين (فان الذات) فيهما بعد انكانت محفوظة في مرتبة واحدة (يلزمه) تعلق الحكم الثاني ايضا بما تعلق به الحكم الاول ، فيقتضى بذلك محبوبية تفويت الذات بفتح بعض ابواب عدمها

من قبل المقدمات المتمشية من قبل المامور ، ومثله من المستحيل فانه يؤدى الى التضاد فى مرحلة اقتضاء المولى من حيث الارادة والكراهة والحب والبغض بالنسبة الى حيث الذات ، وهو مما يابى عنه العقل ، وان لم يكن احد الخطابين مؤثراً في ارادة المامور لجهله المانع عن تنجزه (كما لا يجدى) ايضا ما بيناه فى المقدمة الاخيرة من اختلاف انحاء المصلحة ومراتب الاهتمام بها فى اقتضائها لحفظ الذات تارة على الاطلاق ، واخرى فى بعض المراتب (فان ذلك) انما يجدى بالنسبة الى الجهات المتاخرة عن الخطاب لافى رفع التضاد بين الارادة والكراهة في نفس المولى بالنسبة الى الامور المتقدمة على الخطاب (وحينئذ) فلا محيص في رفع التضاد بينهما عن الالتزام بما ذكرنا من تعدد الذات وعدم سراية الارادة الى الخارج (واما تقريرها) بلزوم نقض الغرض فمندفع ايضا بما بيناه فى المقدمة الرابعة ، من انها انما ترد فى فرض احراز قيام المصلحة بوجود المرام على الاطلاق بنحو يقتضى لزوم كون المولى بصدد حفظه في اي مرتبة من المراتب (وهذا) مما لاطريق اليه ، لان الطريق الى المصالح الواقعية لايكون الا الخطابات الواقعية والمقدار الذي يقتضيه كل خطاب انما هو فعلية غرض المولى بالحفظ من ناحية ذلك الخطاب ، ومن المعلوم انه بانشاء الخطاب الواقعي يتحقق هذا المقدار من الحفظ حتى فى فرض عدم وصوله الى المكلف ، واما الزائد عن هذا المقدار فحيث انه لايقتضيه اطلاق خطابه ، فلامحذور فى صيرورته بصدد تفويت مرامه في المراتب المتاخرة عن خطابه بسكوته او بانشاء خلافه فى ظرف جهل المكلف بالخطاب الذي هو ظرف عدم محركيته ، اذ لايكاد يلزم منه نقض غرض في البين ، بل لامحذور فيه حتى في فرض تمكن المكلف من الفحص ، حيث كان له الترخيص فى الخلاف في هذه المرتبة ويرتفع به حكم العقل بلزوم الفحص بلحاظ تعليقية حكمه باللزوم على عدم ترخيص الآمر بالخلاف ، من غير كشف ترخيصه عن وجود مصلحة جابرة او مزاحمة اهم ، ولا منافاته لما يقتضيه الخطاب الواقعى من الارادة الفعلية في المورد كما هو ظاهر (وبهذا ظهر) الجواب عن تقرير الشبهة بلزوم تفويت المصلحة ، اذ ذلك ايضا فرع قيام المصلحة بالشيء على الاطلاق بنحو تقتضى الاهتمام بحفظه حتى في المراتب المتاخرة (والا ففي فرض)

عدم قيام المصلحة الباعثة على الحفظ الا بمقدار استعداد الخطاب الواقعي ولو بتوسيط وصوله بالاسباب العادية فلا يلزم التفويت بسكوته او انشاء خلافه في المراتب المتاخرة ، فان حفظ المصلحة بمقدار يقتضيه استعداد الخطاب الواقعي قد تحقق بنفس انشاء الخطاب الواقعي وفي الزائد عن هذا المقدار لم يكن لها اقتضاء الحفظ « مع انه » لو فرضنا قيام المصلحة بالشيء على الاطلاق حتى في المراتب المتاخرة عن الجهل بالخطاب « فيمكن » ايضا دفع تلك الشبهة بالالتزام بالمصلحة الجابرة او المزاحمة لها في انشاء الخلاف ، اذ لاقبح حينئذ في التفويت بعد كونها متداركة او مزاحمة لما هو اهم منها « وبما حققنا » اندفعت الشبهة بتقاريرها على الطريقية والموضوعية في حال الانفتاح والانسداد حيث امكن الالتزام بفعلية الحكم الواقعي بمقدار يقتضيه اطلاق الخطاب مع قيام الطريق المؤدى الى الخلاف حتى على الموضوعية من غير ان يستلزم التصويب بشيء من معانيه « لان ذلك » انما هو في فرض خلو الواقع عن الحكم الفعلي ، « ولا الاجزاء عن الواقع ، الا اذا فرض كون المصلحة القائمة بالمؤدى جابرة لما فات من المصلحة الواقعية « وعلى » ذلك لا يكون للاحكام الواقعية بعد وجود مقتضياتها الا مرتبتان ، مرتبة الفعلية ، ومرتبة الفاعلية والمحركية المعبر عنها بمرتبة التنجز ، وان الاخيرة تدور مدار قيام الطريق دون الاولى فانها ثابتة حتى مع قيام الطريق على الخلاف على ماعرفت مراراً « ثم ان المحقق الخراساني قده » تصدى للتفصي عن الشبهة المزبورة بوجه آخر حيث انه مع بنائه على عدم اجداء طولية الموضوع لدفع شبهة التضاد اجاب عنها بان مرجع جعل الطريق انما هو الى جعل الحجية المستتبعة لحكم العقل بالتنجيز عند المصادفة وصحة الاعتذار به عند عدمها ، بلا استتباع لجعل تكليف مولوي على طبق المؤدى كي يلزم اجتماع الضدين او المثلين ، فتكون او امر الطرق طراً ارشاداً الى هذا الجعل ، وليست باوامر مولوية « وعلى فرض » استتباعه لجعل حكم مولوي على وفق المؤدى ، نمنع المضادة ايضاً « لان » مثل هذا التكليف لايكون الا تكليفاً طريقياً ، لاحقيقيا بحيث يكون حاكياً عن ارادة ناشئة عن مصلحة في المتعلق قبال الارادة الواقعية « ومثله » لا ينافي الواقع ، لانه مجرد ايجاب طريقي لحفظ الواقع ، ونتيجته كما في جعل الحجية هي تنجيز الواقع

عند المصادفة وصحة الاعتذار به عند عدمها ، بل استتباعه لترخيص شرعي على خلاف الواقع اصلا ، كما في جعل الحجيّة « نعم » في بعض الاصول كقاعدة الطهارة والحلية واستصحابهما لما كان مفادها الترخيص الشرعي والاذن في الاقتحام وكان مثله ينافي الارادة الواقعية ، لاستحالة اجتماع فعلية الارادة الواقعية مع الترخيص على الخلاف «التزم فيها» بعد فعلية التكليف الواقعي في موارده ولكن) لا بنحو لو علم به المكلف لم يتنجز عليه كالاحكام الانشائية المحضة « بل على نحو » لو علم به المكلف لبلغ الى مرتبة التنجز ، ففي الحقيقة هي مرتبة من الشأنية التي قد تم فيها مقتضيات الفعلية (الا ان) المانع عن فعليته هو جهل المكلف (فمع) ارتفاعه تبلغ الى مرتبة الفعلية فيتنجز (فكان) الفارق بين موارد الامارات وبين الاصول المؤدية الى خلاف الواقع بعد اشتراك التكليف الواقعي في مواردها في التنجيز بمحض علم المكلف (هو بلوغه) في مورد الامارات الى مرحلة الفعلية بنحو يتمحض تنجيزه بعلم المكلف (بخلاف) موارد الاصول المرخصة فان التكليف فيها لا يكون فعلياً ، بل كان بمرتبة من الشأنية بحيث لو علم به المكلف لبلغ الى مرتبة الفعلية فيتنجز عليه (هذا محصل ما افاده قد) في التفصي عن الشبهة ، وفي الفرق بين موارد الامارات والاصول من حيث فعلية التكليف وعدم فعليته (اقول) وفيه ان ماافاده قده اولا من ارجاع اوامر الطرق الى جعل الحجية غير المستتبع لحكم تكليفي وانكان يدفع به محذور اجتماع الضدين (الا) انه لا يدفع به محذور نقض الغرض و تفويت المصلحة كما في حال الانفتاح (حيث انه) مع فعلية الغرض بحفظ المرام وصيرورة المكلف بصدد تحصيله بحكم عقله بوجوب الفحص (فلا محاله) يكون جعل مايوجب تفويته نقضاً منه لغرضه وهو من المستحيل (ولا يقاس) ذلك بفرض قيام الحجة العقلية على الخلاف (فان) فوت الغرض هناك يكون قهريا غير مستند الى اختيار الآمر ، بخلاف جعل ما يوجب تفويته ، حيث انه تفويت منه لغرضه باختياره وهو قبيح مستحيل صدوره من الحكيم « نعم » في فرض الانسداد وانتهاء الامر الى البرائة بحكم العقل « امكن » منع صدق التفويت بالنسبة اليه لان فوت الغرض حينئذ امر قهري لازم بحكم العقل بالبرائة كان هناك جعل طريق على الخلاف او لم يكن

ولكن مورد الاشكال في امكان جعل الطريق لايكون مختصا بهـذا الفرض بل يعم فرض الانفتاح « وبذلك ظهر » الاشكال فيما افاده قده ثانياً من جعل اوامر الطرق اوامر طريقية غيرمستتبعة للترخيص الشرعي (اذ نقول) انه في فرض فعلية الارادة يتوجه عليه محذور نقض الغرض في حال الانفتاح عند مخالفـة الامارة الواقع ، ومع فرض عدم فعلية الارادة وعدم بلوغها الى مرحلة الانقداح ، لابد من الالتزام بشأنية التكليف فى موارد الامارات المخالفة للواقع على نحو ما افاده فى موارد الاصول المرخصة ، فلا مجال للتفكيك بينهما (مضافاً) الى ان هذه الانشاأت مالم تكن عن داعي جعل الترخيص في ظرف المخالفة لاتكون صالحة للمعذرية عند الانفتاح وحكم العقل بلزوم الفحص ، ومع كونها عن داعي جعل الترخيص في ظرف المخالفة لا بد من رفع اليد عن فعلية الواقع والالتزام فيه بالشأنية كما في موارد الاصول المرخصة لاستحالة اجتماع فعلية الارادة الواقعية مع الترخيص الفعلي بالخلاف (وبما ذكرنا) يظهر انه لاتندفع مثل هذه الشبهة بما افيد في الامارات من انه ليس المجعول فيهـا حكما تكليفيا وانما المجعول فيها مجرد الطريقية والكاشفية والوسطية في الاثبات فلا يكون في البين الا الحكم الواقعي فقط اصاب الطريق للواقـع او اخطأ (اذ بعد) الغض عما فيه من الاشكال فى اصل المبنى (يرد عليه) بانه وان يدفع به محذور التضاد الا انه يبقى محذور نقض الغرض على حاله فى حال الانفتاح وصيرورة المـكلف بحكم عقله بوجوب الفحص بصدد تحصيـله (ضرورة) انه مع فعلية الارادة الواقعية حينئذ بحفظ الغرض وشمولها ولو بنتيجة الاطلاق لمرتبة الجهل بها حسب اعترافه غيرمرة فى الجواب عن الشيخ قدس سره وغيره (يكون) جعل ما يوجب تفويته نقضا منه لغرضه وهو المستحيل (كما انه) لايدفع به محذور تفويت المصلحة فى فرض الانفتاح وتمكن المكلف من الفحص (وقياسه) بفرض قيام الحجة العقلية على الخلاف (مدفوع) بما تقدم من ان القاطع حين قطعه لما لم يحتمل الخلاف يكون الفوت في مورده قهرياً (بخلاف المقام) فانه مع احتمال مخالفة الامارة للواقع وجداناً يكون التعبد بها تفويتاً للمصلحة من المولى وهو قبيح هذا (مع انه) لا يجرى هذا الوجه في الاصول المحرزة لانها فاقدة للطريقيـة (ودعوى) ان المجعول فيها هو الجرى العملى والبناء على احد طرفى الشك على

انه هو الواقع ، لا الحكم التكليفي (كما ترى) لانفهم له وجهاً (كيف) وان البناء والجرى فعل للمكلف ومثله غير قابل لتعلق الجعل به ، وما هو القابل للجعل انما هو الامر بالمعاملة والبناء على احد طرفي الشك على انه الواقع (ومعه) يقع الكلام في هذا الامر عند مخالفة الاصل الواقع (فيتوجه) عليه مضافا الى المحذورين المتقدمين محذور التضاد ايضا « نعم » ما افيد في الاصول غير المحرزه كاصالة الاحتياط والحل والبرائة ، من التزام طولية الموضوع في الحكم الواقعي والظاهري مع جعل الواقع « تارة » بمثابة من الاهمية بحيث يلزم على المولى رعايته حتى في ظرف الجهل ولو بانشاء آخر من ايجاب احتياط ونحوه ، واخرى بمثابة لايلزم عليه رعايته في مرتبة الجهل به « في غاية المتانة » و ليته سلك هذا الوجه ايضا في موارد الطرق والاصول المحرزه حيث انه يرجع الى ما ذكرنا وتندفع بمثله الشبهة المعروفة بتقاريرها « ولكنه » ينافي ماتقدم منه غير مرة من عدم اجداء طولية الحكمين لرفع التضاد نظراً منه الى شمول الحكم الواقعي ولو بنتيجة الاطلاق لمرتبة الجهل به « ولعمرى » ان الالتزام بمثل هذه الجهات ، انما هو لمحض دفع شبهة التضاد بتوهم عدم اجداء تعدد العنوان وطوليته في رفعها ، بتخيل سراية الحكم من العنوان الى المعنون الخارجي « وبعد » ان عرفت طولية العنوانين حتى في جهة الذات ووقوف الحكم على نفس العناوين وعدم سرايته الى المعنون (لايبقى) مجال للشبهة المزبورة بوجه من تقاريرها حتى على الموضوعية وفي حال الانفتاح فضلا على الطريقية وفي حال الانسداد « ثم ان ما ذكرنا » من الطريقية والموضوعيه في الامارات انما هو بحسب مرحلة الامكان ومقام الثبوت (واما) في مقام الاثبات و التصديق ، فلا ينبغي الارتياب في ان المتعين فيها هي الطريقية نظرا الى ماهو المرتكز عند العرف والعقلاء في العمل بالطرق والامارات غير العلمية « لوضوح » ان اعتبارهم الطرق غير العلمية ليس الا من باب الاستطراق بها الى الواقع « ومن المعلوم » ايضا ان الشارع في التعبد بالامارات غير متخطى عن طريقتهم وليس له طريق خاص فيمقام اعتبار الامارات على خلاف الطريقة المألوفة بين العرف والعقلاء « على ان » اعتبار الامارة في الاحكام ليس الا كاعتبارها في الموضوعات ولا ريب في ان النظر في اعتبارها في الموضوعات انما كان على

وجه الطريقية لاغيرها (وقد يستدل) لاثبات الطريقيه بقيام الاجماع على بطلان التصويب (وفيه ان) قيام الاجماع على بطلان التصويب لايصير شاهداً على كون اعتبار الامارة من باب الطريقية لما بيناه من انه لاتلازم بين الموضوعية وبين التصويب بجميع معانيه فالعمدة في اثبات كون اعتبار الامارة من باب الطريقية دون الموضوعية هو ماذكرناه فتدبر

« بقي الكلام » في وجه منجزية اوامر الطرق والاصول المحرزة كالاستصحاب ونحوه ، حيث انه على الطريقية قد يستشكل بان مرجع تلك الاوامر على تقدير مخالفة الامارة الواقع لما كانت الى انشائات محضة خالية عن الارادة الجدية ، فمع الشك واحتمال مخالفتها الواقع كيف يصلح مثلها لتنجيز الواقع واستحقاق العقوبة على مخالفته ، نعم هذا الاشكال يختص بفرض الانسداد وانتهاء الامر الى حكم العقل في المورد بالبرائة وقبح العقاب بلا بيان لولا هذا الجعل (والا) ففي فرض الانفتاح وتمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع لاموقع لهذا الاشكال من جهة كفاية مجرد احتمال التكليف حينئذ على وفق المؤدي في حكم العقل بتنجيز الواقع (كما انه) على الموضوعية لايرد هذا الاشكال ، لانه بقيام الامارة على التكليف يقطع تفصيلا بالتكليف مردداً بين الواقع والظاهر فيحكم العقل بوجوب العمل على وفق المؤدى واستحقاق العقوبة على المخالفة (فالاشكال كله) انما هو على الطريقية في فرض الانسداد ، وحينئذ ينبغي صرف الكلام الى دفع هذه الشبهة (فنقول) انه تفصى عن الشبهة بوجوه منها) ماافاده بعض الاعاظم قده من ان المجعول في الطرق والامارات حيث كان هي الطريقيه والكاشفية الموجب لصيرورة الظن وسطاً حقيقة في الاثبات وكونه من مصاديق العلم فيترتب عليه جميع ماللعلم من الشئون والاثار العقلية من الحجية والمنجزية والقاطعية للعذر ونحوها (لان) موضوع حكم العقل في هذه اللوازم اعم من العلم الوجداني والجعلي ومرجعه الى قصر تصرف الشارع في التعبد بالامارة تاسيساً او امضاءاً بمقام الاحراز والكشف بلاتصرف منه في المؤدي بجعل حكم تكليفي من ايجاب المعاملة ونحوه ، وان امره بالعمل بالطرق لارشاد المكلف في بنائه على تتميم الكشف تبعاً لجعل الشارع وبنائه لا انه امر مولوى تكليفي (اقول) وفيه مضافاً الى اختصاص البيان المزبور بخصوص الطرق والامارات

التي كان لسان دليل اعتبارها بنحو تتميم الكشف وعدم جريانه في الاوامر الواردة في باب الاصول كالاستصحاب ونحوه مما كان الامر الوارد فيها بلسان الامر بالمعاملة معه معاملة الواقع الذي هو راجع الى الجهة الثالثة من العلم كما نص عليه هو قده قبال الطريقية التي هي الجهة الثانية من شئون العلم (اذليس) في لسانها تتميم كشف اصلا (فلا بد) فيها اما من الالتزام بالموضوعية المستتبعة لاستحقاق العقوبة على مخالفتها مطلقاً ولو خالفت الواقع (او الالتزام) بكفاية مثلها ايضا في المنجزية واستحقاق العقوبة على الواقع وان لم يكن في البين تشريع مصداق العلم ، (فيقال) انه بعد كفاية هذا المقدار في تنجيز الواقع لم لا يلتزم به في اوامر الطرق ايضا ولم التزم في خصوص اوامر الاحتياط بالوجوب النفسي مع وضوح ظهور اوامر الاحتياط في كونها لمحض احراز الواقع والفرار عن مخالفته كغيره من الاوامر الطريقية مع ان لازم النفسية استحقاق العقوبة على مخالفته وان لم يصادف الواقع وهو كما ترى (ودعوى) ان ذلك انما يكون فيما اذا كان حفظ الواقع حكمة لايجاب الاحتياط لا فيما كان علة له ، فانه حينئذ يدور الحكم مدارها ولا يمكن ان يتخلف عنها (مدفوعة) بان الحكم الواقعي اذا كان علة لتشريع الاحتياط يلزمه انتفاء التشريع المزبور بانتفاء الحكم الواقعي ومعه يتردد الامر بالاحتياط لامحالة بين كونه امرا حقيقيا ام صوريا فيتوجه الاشكال حينئذ في صلاحية مثل هذا الامر للمنجزية المستتبعه للعقوبة على المخالفة (نقول) ان تمامية الكشف بعد مالم يكن من الحقائق الجعلية التي يكون تشريعها عبارة عن عين تكوين حقيقتها نظير الملكية والزوجية ونحوها من الحقائق الجعلية بل كانت من الامور الواقعية كالموت والحيوة والفسق والعدالة الغير القابلة لتحقق حقيقتها بالجعل والتشريع (فلا بد) وان يكون مرجع التشريع المزبور الى نحو ادعاء وعناية تنزيل مستتبع لانطباق عنوان العلم عليه كسائر العنايات والتنزيلات ، فيحتاج الى اثر شرعي مصحح للتنزيل المزبور ولو في طرف المنزل كغيره من التنزيلات الشرعية ولا يكون ذلك الا امره بالمعاملة مع الامارة مقابلة العلم بالواقع فتشترك مع الاصول حينئذ في ذلك وفي قيامها مقام القطع من حيث الجهة الثالثة كما ذكرناه سابقاً ، غير ان الفرق بينهما في كون الامر بالمعاملة مجعولا بدواً في الاصول وفي الامارات مستكشفاً من جعل

الطريقية « وعليه » فيتوجه الكلام في هذا الوجوب بانه موضوعى مستتبع لاستحقاق العقوبة على مخالفته ولو خالفت الامارة الواقع ام طريقى وعلى الثاني يبقى الاشكال فى وجه منجزيته للواقع (واما توهم) عدم الاحتياج الى الامر الشرعي وكفاية مجرد هذا الادعاء والتنزيل فى ترتيب الاثار العقلية كالحجية والمنجزية وغيرها كما ترى اذ مرجعه الى اكتفاء العقل في الحكم بالتنجيز بمجرد ادعاء كون الشيء علماً بلا اثرشرعى منجز الواقع وعهدة اثباته على مدعيه (وبالتأمل) فيما ذكرنا يظهر الحال في فرض انتزاع الطريقية من الامر بالغاء احتمال الخلاف ، فان الامر المزبور لكونه منشأ لانتزاع الطريقيه يكون فى مرتبة سابقة عليها ، فيقع الكلام فى ان هذا الامر مولوى او ارشادي الى جعل الطريقية (والثاني) يرجع الى المسلك السابق اذ لاتكليف حينئذ في البين ينتزع منه الطريقية فيعود الكلام فيه (واما على) الاول فيتوجه الكلام بانه موضوعى مستتبع للعقوبة على المخالفة مطلقا او طريقي فيعود البحث في وجه منجزيته الواقع

« ومنها ماعن الكفاية » من ان المجعول فى باب الطرق والامارات هوالحجية بناء منه على ان الحجية من الامور الاعتبارية العقلائية القابلة للجعل نظير الملكية والزوجية وامثالها وانها متى تحققت بالجعل تستتبع حكم العقل بوجوب الاتباع والقاطعية للعذر ومرجع امر الشارع بالتعبد بالامارة باي لسان كان الى جعل الحجية لها « وفيه » ان ذلك وانكان مما يدفع به الشبهة المزبورة ويسلم ايضا عما ذكرناه من الاشكال على المسلك السابق اذا لحجية بهذا المعنى غير الكاشفية والوسطية للاثبات (الا) انه لايساعد عليه الاعتبار اذ هو متفرع على اعتبار الواسطة فى القطع بين كاشفيته وبين قاطعيته للعذر وليس كذلك ، بداهة ان العقل في حكمه بالقاطعية للعذر لا يرى المصحح لها الا نفس الكاشفية التامة بلااعتبار وجود شيء زائد على الكاشفية ومعه لامجال لاثبات الواسطة والالتزام بمجعولية الحجية بالمعنى المزبور في الامارات (وتوهم) كون المجعول حينئذ هي القاطعية للعذر والمصححية للعقوبة (مدفوع) بان جهة المصححية للعقوبة ليست الا من سنخ السببية غير القابل باعترافه للجعل اذسببية الشيء للشيء ناشئة عن خصوصية تكوينته فيه الموجبة لتأثيره في المسبب ومثله مما لايكاد تناله يد الجعل الشرعي كما ان المسبب وهو

حكم العقل باستحقاق العقوبة ايضا غير قابل لتعلق الجعل الشرعي به (وبذلك) ظهر اندفاع مايقال من ان مرجع جعل السببية الى جعل المسبب عند تحقق السبب كما في جعل سببية الدلوك لوجوب الصلوة الراجع جعلها الى جعل الوجوب للصلوة عند الدلوك (وذلك) لما عرفت من عدم قابلية المسبب هنا للجعل (نعم) ماهو قابل له ليس الا ماصرح به من الحجية التي هي نحو اعتبار موجب لحكم العقل بالقاطعية للعذر كما في القطع ، غير انه في القطع من جهة تمامية كشفه يكون ذلك منجعلا وفي الامارات يكون مجعولا (ولكنه) قدعرفت انه مما لايساعد عليه الاعتبار والوجدان فلا وجه حينئذ لما التزم به من حمل اوامر الطرق على الارشاد الى حكم العقل بالموافقة بملاحظة كشفها عن الحجية المجعولة اذلاداعي الى الالتزام بمثله بعد فرض صلاحية الاوامر المزبورة مع بقائها على مولويتها للمنجزية كاوامر الاحتياط على ما اعترف به قدس سره فتدبر

ومنها ماعن بعض الاساطين قدس سره ، من دعوى ان تلك الاوامر ايجابات طرقية ناشئة عن ارادات جدية لحفظ الواقعيات ومثل لذلك بما اذا فقد من الانسان جوهر نفيس بين احجار ولم يتمكن من تميزه لظلمه اوغيرها، حيث انه يتمشى منه الارادة لاخذ كل واحد من تلك الاحجار، مع وضوح ان ارادته المتعلقه باخذ تلك الاحجار ليست ارادة نفسيـة لغرض في تلك الاحجار ، وانما هي ارادة طريقية تعلقت باخذها لتحصيل ذلك الجوهر (ثم قال) كما ان الامر هذا في الارادة التكوينية في المثال (كذلك) في الارادة التشريعية المتعلقه بفعل الغير وان الامارات المطابقة للواقعيات بمنزلة ذلك الجوهر ، والامارات المخالفة للواقع بمنزلة تلك الاحجار من حيث ان الارادة المتعلقة بها ارادة طريقية ناشئه عن غرض هو حفظ الواقع في موارد الامارات المطابقة ، وبذلك تكون تلك الاوامر المتعلقه بالطرق صالحة للمنجزية والداعوية بلحاظ نشوها عن ارادة نفسية حتى في موارد الامارات المخالفة للواقع ، وانها من هذه الجهة تشبه الموضوعية ، غير ان الفرق بينهما من حيث استحقاق العقوبة على الموضوعية على مخالفة الامارة مطلقا بخلاف ذلك فانه في فرض مخالفتها الواقع لايترتب على مخالفة الامارة الا التجرى (وفيه) ان مافيد في المثال فهو على خلاف الوجدان حيث يرى بالضرورة انه ليس في البين الا

ارادة واحدة متعلقة بتحصيل مطلوبه وهو ذاك الجوهر الا انه لما لم يتميز عن غيره واحتمل انطباقه على كل واحد من الاحجار ، كان نفس احتمال الانطباق منشأ لمحركية الارادة المتعلقه بالمطلوب لاخذ تلك الاحجار كما في صورة القطع بالانطباق ، غير انه في صورة القطع بالانطباق تكون محركية الارادة نحو مايقطع بانطباقه عليه جزمياً وفى صورة احتمال الانطباق تكون محركيتها نحو ما يحتمل الانطباق عليه رجائياً كما فى كلية موارد العلم الاجمالى فلا تكون ارادات متعددة متعلقة باخذ الاحجار كي يبقى المجال للبحث عن كونها نفسية ام طريقية لاجل غرض حفظ المطلوب وتحصيله ، بل لايكون في البين الا ارادة واحدة متعلقة بما هو المطلوب غير انه في مقام المحركية يتعدد محركيتها حسب تعدد المحتملات (على انه) لو سلم تعدد الارادة فانما يتصور ذلك بالنسبة الى الجاهل بالواقع ، لا بالنسبة الى العالم به اذ يستحيل تمشى الارادة الحقيقيه منه بالنسبة الى غير المطلوب (والمقام من هذا القبيل) لاحاطة الشارع وعلمه بالواقعيات وتميز الامارات المطابقة للواقع عن غيرها عنده (لايقال) انه كذلك بالنسبة الى مايتعلق بفعل نفس العالم بالواقع والا فبالنسبة الى مايتعلق بفعل الغير (فلا محذور) فيه بعد فرض اشتباه الامر عليه، فانه لا محيص للامر من ارادة جميع المحتملات مقدمة لحصول مرامه الذي هو فى مورد الامارات المطابقة اذ لولا ذلك لفات غرضه لانكال المامور على حكم العقل بالبرائة « فانه يقال » ان اريد بذلك مقدمية المجموع لحصول المراد وانه بذلك تتوجه ارادة غيرية نحوها ففساده واضح « ضرورة » ان المقدمية تحتاج الى الترتب والعلية بينها وبين ذيها ولا ترتب فى البين بينهما ، حيث ان كل واحد من المحتملات يدور امره بين كونه نفس الواقع وبين كونه امراً اجنبياً عنه « نعم » لما لم يكن الواقع خارجا عنها صار هذه الجهة منشأ للتلازم بين حصول المجموع وحصول ماهو المطلوب « ولكن » مثل هذا التلازم الاتفاقي ايضاً لا يقتضى مطلوبية المجموع لعدم اقتضاء مطلوبية الشيء مطلوبية لازمه (وان اريد) مقدمية نفس الارادة المتعلقة بالمجموع لتحقق المرام ، بتقريب انه لولا التوسعة في الارادة بنحو تشمل المجموع لم يتمكن الامر من تحصيل غرضه فلا بد له من التوسعة في ارادته ليحصل للمكلف الداعي الى الاتيان بالجميع فيحصل مطلوبه ضمنا فهو

في غاية المتانة الا انه مبني على كفاية مجرد المصلحة فى نفس الامر والارادة في الامر بالشيء وهو في محل المنع كما حققناه في محله « لانه » مضافا الى كونه خلاف الوجدان لقضاء الضرورة بعدم تعلق الارادة بل ولا الميل والمحبة بما لايكون فيه الصلاح مندفع بالبرهان « اذ المصلحة » المزبورة باعتبار قيامها بالارادة تكون لامحالة في مرتبة متاخرة عن الارادة فيستحيل صيرورتها من مقتضيات الارادة ومن علل وجودها فان ماهو من مقتضيات الشيء لا بد وان يكون فى رتبة سابقه على الشيء « ولا يقال » ان ذلك يتم اذا كان ماله الدخل فى الارادة هي المصلحة بوجودها الخارجي دون اللحاظى والا فلا يرد الاشكال ، اذ من الممكن تصور المصلحة القائمة بالارادة ولحاظها قبل الارادة لتحققها « فانه يقال » ان ماله الدخل فى الارادة وانكان هي المصلحة بوجودها اللحاظى دون الخارجى، الا ان المصلحة الملحوظة في المقام لما كانت خارجية بنحو ترى في هذا اللحاظ عين الخارج فلامحالة ترى المصلحة فى هذا النظر قائمة بالارادة وفى مرتبة متاخرة عنها ، ومع لحاظها كذلك يستحيل صيرورتها من مقتضيات نفس الارادة ، فيستحيل مقدمية الارادة المزبورة لحصول المطلوب « وتوهم » جريان هذه الشبهة في فرض قيام المصلحة فى المتعلق ايضا نظراً الى تاخرها وجوداً عن المتعلق المتاخر عن الارادة ، « مدفوع » بان المتعلق وان كان بوجوده الخارجى معلولا للارادة الا انه في مقام معروضيته لها يكون في رتبة سابقة عليها وفي هذه المرحلة لما لوحظ بالنظر التصورى عين الخارج يرى فى هذا النظر متصفاً بالمصلحة قبل الارادة ، وبذلك يصير مورد تعلق الارادة والكراهة « وهذا » بخلاف المقام فان المصلحة فيمقام لحاظها خارجية لما لوحظت قائمة بالارادة ترى في هذا اللحاظ فى مرتبة متاخرة عن الارادة فيستحيل صيرورتها من مقتضيات تلك الارادة ومن علل وجودها كما هو واضح اللهم الا ان يريد قيام المصلحة بنفس انشاء هذه الايجابات فان ذلك امر متصور

والتحقيق في رفع هذه الشبهة ان يقال ان التكاليف الطرقية وان لم تكن فى صورة المخالفة للواقع الا ايجابات صورية خالية عن الارادة « ولكنها » فى فرض المصادفه للواقع لما كانت كاشفة عن اهتمام المولى بحفظ غرضه بحد لم يرضى بفوته حتي في ظرف الجهل به وتصدى لحفظه بانشاء خطاب آخر ظاهرى (فلا محالة)

يحصل للمكلف من نفس هذه الخطابات القطع بالاهتمام بالتكليف المحتمل بنحو لا يرضى بتركه حتى في ظرف الجهل به وبذلك يخرج المورد عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب ويندرج في موضوع حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل كما في حكمه بوجوب النظر في المعجزة فيكون شأن الاوامر الطريقية احداث القطع بالاهتمام بالتكليف المحتمل من غير فرق في ذلك بين ما كان منها بلسان تتميم الكشف والامر بالغاء احتمال الخلاف وبين ما لم يكن بهذا اللسان كاوامر الاحتياط ودليل حرمة النقض « ولنا بيان آخر » في جواب الشبهة المزبورة ، وحاصله ان شأن الاوامر الطريقية لما كان هو ابراز الارادة الواقعية في ظرف الجهل بها كما اسلفناه كان التكليف المحتمل على تقدير وجوده مما قام عليه البيان فيخرج بذلك عن اللابيان الذي هو موضوع القبح وبذلك يفترق المقام عن الشبهات البدوية الجارية فيها البرائه لان موضوع البرائة انما هو الا بيان على التكليف في فرض الوجود، اذ في ظرف عدم التكليف يكون عدم العقوبة مستند الى عدم المقتضى لا الى وجود المانع اعني عدم البيان بنحو لو اريد تشكيل القضية تشكل بنحو القضية الشرطية المتضمنة لشرطية اخرى بجعل الشرط في الشرطية الاولى محققا للشرطية الثانية فيقال ان التكليف المحتمل انكان ثابتاً في الواقع فان لم يقم عليه البيان تقبح المؤاخذة عليه وان تم عليه البيان جازت المواخذة عليه « ولا ريب » في صدق هذا المعنى في الشبهات البدوية « لانه » في فرض الوجود يصدق بانه مما لم يقم عليه بيان واصل من المولى بخلاف المقام فانه بعد منجزية الاوامر الطريقية عن الارادة الواقعية في ظرف الجهل بها يصدق على التكليف المحتمل في مورد الامارة بانه على فرض الوجود كان مما قام عليه البيان «وعلى ذلك» فشأن الاوامر الطريقية في الحقيقة انما هو رفع موضوع حكم العقل بالقبح ، فانها في فرض عدم المصادفة وانكانت الزامات صورية (الا) انها في فرض المصادفة للواقع تكون بياناً على التكليف المحتمل وجوده في البين « وعليه » يندفع الاشكال المزبور في منجزية اوامر الطرق بما بيناه من صلاحية تلك الاوامر على تقدير المصادفة للبيانية والرافعية لموضوع القبح (واما) توهم اقتضاء مثل هذا البيان لسد باب البرائة حتى في الشبهات البدوية نظراً الى دعوى وجود القطع بالتكليف الفعلي على تقدير مصادفة الاحتمال للواقع (فمدفوع) بانه في

الشبهة البدوية لما كان وجود القطع معلقا على فرض وجود التكليف المجهول فلم يتحقق بيان فعلي في البين وهذا بخلاف الامارة فانها لم تكن في اصل وجودها منوطة على وجود الواقع ولا في بيانيتها وانما تقصر عن البيانية من جهة عدم وجود واقع في البين حتى تكشف وتحكى عنه (هذا كله) فيما يتعلق بالمقام الاول ولقد عرفت امكان جعل الطرق غير العلمية على خلاف الواقعيات على الطريقة والموضوعية في حال الانفتاح والانسداد

« واما المقام الثاني فالكلام » في وقوعه (وقبل الخوض) في المرام ينبغي تاسيس ماهو الاصل في المسئلة عند الشك في حجية شيء وعدم الظفر بالدليل على حجيته والتعبد به (فنقول) وعليه التكلان لاشبهة في ان جواز البناء على مؤدى الطريق بمعنى التعبد به واسناده اليه سبحانه وجواز الحكم على طبقه والاخبار به ونحو ذلك غير مرتبط بجهة المنجزية والحجية وهو كون الشيء بحيث يصح به المؤاخذه والاحتجاج وذلك لوضوح امكان التفكيك بين المنجزية وبين جواز التعبد به والاسناد اليه سبحانه كما في احتمال التكليف قبل الفحص وكذلك الظن في حال الانسداد بناء على الحكومة (نعم) بناء على مسلك تتميم الكشف في الطرق يكون جواز التعبد من لوازم منجزيتها اذ مرجع الامر بتتميم الكشف والغاء احتمال الخلاف الى ترتيب تلك اللوازم من جواز التعبد به ونسبته اليه سبحانه وجواز الحكم والافتاء على طبقه والاخبار على وفق المؤدي بانه الواقع ، بخلاف بقية المسالك حيث لاتلازم بين الامرين لامكان التفكيك بينهما ولذا لوشككنا في جواز التعبد به ولو مع القطع باصل الحجية تجري اصالة عدم جواز التعبد (ولعل نظر الشيخ قدس سره) في تاسس الاصل في جواز التعبد بالمؤدى والاسناد اليه سبحانه الى كفاية حيث تتميم الكشف في جواز التعبد بالمؤدي والاسناد اليه تعالى كتكفايته في المنجزية على ماعرفت من الملازمة بين الامرين على هذا المسلك كما ان نظر المحقق الخراساني قدس سره في تاسيس الاصل في جهة المنجزية والحجية الى ما اختاره في الامارات من جعل الحجية التي هي غير مرتبطة بحيث جواز التعبد به وعليه لامجال للاشكال عليه بما افيد لانه راجع الى الاشكال على اصل المبنى لا على بنائه والافهو اوضح من ان يخفى كيف وقد عرفت ان مجرد المنجزية غير ملازم لجواز التعبد كما في ايجاب الاحتياط

في الشبهات البدوية فانه مع كونه منجز الواقع لايجوز التعبد المزبور فيها وهكذا الظن على الحكومة فى باب الانسداد بناءعلى كونه مثبتا للتكليف كما هو احد المسالك في تلك المسئلة على مايأتي بيانه انشاء الله تعالى لامسقطا له على ماهو مسلك التبعيض في الاحتياط (وكيفكان) لاشبهة في ان مثل هذه الاحكام انما هو من توابع العلم بالحجية ، فمع الشك فى الحجية لايترتب شيء منها ، لاصالة عدم الحجية واصالة عدم التعبد بالمؤدى (وقد يقال بعدم جريان الاستصحاب لامن جهة عدم ترتب اثر عملى على عدم الحجية الواقعية ، كي يقال في رده بما افاده العلامة الخراساني قده من كفاية كون المستصحب في نفسه امراً شرعياً ولو لم يكن له اثر عملى الا بتوسيط استصحابه كما فى استصحاب الاحكام التي لايترتب عليها عمل الا بتوسيط حكم العقل المترتب على استصحابها (بل من جهة) ان الاستصحاب لما لم يكن رافعا للشك في الواقع كالامارات ، وانما مقتضاه اثبات حكم في ظرف الشك (فلا يتحقق) العلم بعدم الحجية من قبل الاستصحاب الا في رتبة متاخرة عن الشك (وحينئذ) وانكانت تلك الاحكام مترتبة على العلم بعدم الحجية ايضا (الا) ان الموضوع لها لما كان هو الجامع بين العلم بالعدم وعدم العلم فقهراً بعد تاخر العلم بالعدم عن الشك كان الشك اسبق فردى الموضوع فيترتب عليه الاثر بحكم العقل فيستحيل ترتبه ثانياً على الاستصحاب لكونه لغواً محضاً (ولا يجدى حينئذ) مجرد شرعية المستصحب مالم يترتب عليه عمل ولو بتوسيط استصحابه (وبذلك) يفرق بين الاستصحاب المزبور ، وبين قيام الامارة المعتبرة على عدم الحجية (فان) الامارات لما كان شأنها رفع الشك عن الواقع واثبات العلم به كانت موجبة لارتفاع موضوع القاعدة وهو الشك تعبداً فلايبقى حينئذ معها مجال لجريان القاعدة المزبورة (بخلاف) الاستصحاب فانه لايكون رافعاً للشك عن الواقع (بل غاية) اقتضائه بناء على رجوع التنزيل فيه الى اليقين هو اثبات العلم التعبدى بالواقع في ظرف الشك به ، وبعد كون العلم المزبور في رتبة متأخرة عن الشك ، فبمجرد الشك يترتب عليه الاثر المترتب على الجامع بين عدم العلم والعلم بالعدم لكونه اسبق فردى الموضوع وبترتبه عليه لايبقى مجال لترتبه ثانياً على الاستصحاب لكونه من تحصيل الحاصل هذا (وفيه) انه يتجه هذا الاشكال فى فرض كون تلك الاثار من لوازم العلم

بالحجية فقط « والا » فعلى فرض كونها من اثار الواقع ايضا ولو بنحو الاقتضاء « لامجال » لهذا الاشكال « اذ يكفي » في جريان الاستصحاب حينئذ مجرد كون المستصحب مقتضياً لترتب العمل عليه ولو في ظرف العلم به ، كما هو الشأن فى الوجوب الواقعي بالنسبة الى وجوب الامتثال حيث يكفي ذلك في استصحاب عدم الوجوب وحكومته على قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعلى ذلك « نقول » انه بعد كون الحجية الواقعية مما يترتب عليها حكم العقل بالتنجيز ولزوم الموافقة فعند الشك فيها يجرى استصحاب عدمها ويترتب عليه عدم حكم العقل بالتنجيز ولزوم الموافقه ، وبجريانه لايبقى مجال لجريان القاعدة وترتيب اثر عدم الحجية على نفس الشك « وان شئت » قلت ان الشك في الحجية ، كما يكون موضوعا للقاعدة ، كذلك يكون موضوعاً للاستصحاب وعليه فعند الدوران لابد من تقديم الاستصحاب « لان بجريانه » يرتفع موضوع القاعدة وهو الشك تعبدا بخلاف العكس فانه يلزم من تقديمها تخصيص الاستصحاب لبقاء موضوعه وعدم اقتضاء القاعدة لنفيه « لان » غاية ما يقتضيه القاعدة انما هي لغوية جريانه مع ان لازم البيان المزبور هو المنع عن استصحاب الحجية ، بل وعن استصحاب الطهارة والحلية في قبال القاعدة المثبتة لها « مع انه كما ترى » لايظن التزامه باحد خصوصا فى الاخيرين ، حيث ان كلماتهم مشحونه بجريان استصحاب الطهارة والحلية وحكومته على القاعدة المثبتة لها (وما افيد) في الفرق بين المقام وما هناك بان المجعول هناك طهارتان ظاهرية واقعية وان مايثبته الاستصحاب غير ما تثبته القاعدة فبالاستصحاب يتحقق الغاية وهو العلم بالطهارة او النجاسة فيرتفع موضوع القاعدة وهو الشك (بخلاف المقام) ، حيث انه لايكون فى البين الا حكم واحد مترتب على الجامع بين الشك والعلم بالعدم (ومن المعلوم) ترتب مثله على نفس الشك الذي هو اسبق فردى الموضوع (مدفوع) مضافا الى منافات ذلك لما التزم به فى غير المقام من وحدة المجعول فيهما (بان المجعول) فى مورد القاعدة لو كان هي الطهارة الظاهرية للزم عند العلم بنجاسة الماء المتوضى به الجاري فيه قاعدة الطهارة ، اما الحكم بصحة الوضوء واقعاً ، واما عدم صحة التوضى به اصلا (بيان الملازمة) هي ان الطهارة المعتبرة في صحة الوضوء ، اما ان تكون هي الطهارة الواقعية ، او الاعم منها

ومن الطهارة الظاهرية (فعلى الاول) لا يجوز التوضي بالماء المزبور لعدم احراز الطهارة الواقعية بقاعدة الطهارة لان مفادها هي الطهارة الظاهرية (وعلى الثاني) يلزم عدم اقتضاء كشف نجاسته بعد ذلك لبطلان وضوئه به حال جريان القاعدة ، مع انهم لا يلتزمون بذلك ، فيكشف ذلك عن وحدة ماهو المجعول فى مورد القاعدة والاستصحاب ، وان مفاد القاعدة ايضا هوالبناء على الطهارة الواقعية فى المشكوك طهارته ونجاسته (وعليه) يتجه اشكال الانتقاض باستصحاب الحجية واستصحاب الطهارة والحلية وحينئذ فلا محيص عن المصير الى ما ذكرنا من جريان استصحاب عدم الحجية وترتب لازمه عليه من دون وصول النوبة مع جريانه الى القاعـــدة (نعم) لوقيل ان البيان الرافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان عبارة عن خصوص البيان على التكليف اوماهو بحكمه لامطلق البيان ولو على نفي التكليف (لاتجه) المنع عن استصحاب عدم الحجية لعدم ترتب فائدة حينئذ على الاستصحاب المزبور (ولكن) الشان في ذلك ، حيث ان لازمه عدم حجية الامارة النافية للتكليف لعدم ترتب فائدة عليها مع حكم العقل بالبرائة والالتزام به كماترى (ثم انه قديقرر) الاصل بوجوه اخر (منها) ان الاصل اباحة العمل بالظن بمقتضى اصالة الاباحة فى الاشياء ومن جملتها العمل بالظن المشكوك حجيته وقد نسب ذلك الى السيد المحقق الكاظمي قده (وفيه) انه ان اريد مجرد العمل بالظن من دون الاكتفاء به في تحصيل فراغ الذمة عن التكاليف فغير مفيد ، وان اريد جواز العمل به فى مقام تفريغ الذمة والتعبد بمؤداه فغير سديد ، بداهة انه لامعنى لاباحته وذلك اما في فرض الانفتاح والتمكن من تحصيل العلم فظاهر لاستقلال العقل حينئذ بعدم جواز الاعتماد على الظن ووجوب تحصيل العلم فيمقام الخروج عن عهدة التكليف (واما فى فرض) الانسداد والعلم الاجمالي بالتكاليف فمع وجود الطرق المعتبرة بمقدار المعلوم بالاجمال فكذلك ، فان الواجب بحكم العقل هو تحصيل تلك الطرق والاخذ بها فيمقـام الخروج عن عهدة التكاليف المعلومة بالاجمال دون الاخذ بالظن المشكوك حجيته (واما) مع عدم وجود الطرق المعتبرة اما راساً او بالمقدار الوافى فني مثله وان كان ينتهى الامر الى مقام الاخذ بالظن والعمل به الا ان العمل بالظن حينئذ يكون واجباً لاجائزاً (فعلى كل تقدير) يدور امر العمل بالظن بين كونه واجباً اوغير

جائز فلا معنى لدعوى جواز العمل بالظن واباحته ، كما انه لامعنى لدعوى التخيير بين العمل بالظن وبين العمل بالاصل اوالدليل الموجود في المسئلة فتدبر (ومنها) ان العمل بالظن يدور امره بين الوجوب والحرمة لكون العمل به على تقدير الحجية واقعاً واجباً وعلى تقدير عدم الحجية غير جائز ، وفي مثله لابد اما من التخيير او ترجيح جانب الحرمة بناء على اولوية دفع المفسدة (واورد) عليه الشيخ قدس سره بمنع الدوران نظراً الى كفاية مجرد عدم العلم بالحجية في ثبوت التحريم الثابت بالادلة الاربعة وهو كما افاده قده ، ولكن مقتضى ظاهر كلامه هذا تسليم انه لو كانت الحرمة من اثار عدم الحجية واقعا كان المقام من باب الدوران بين الوجوب والحرمة وهذا ممالايلتزم به حيث ان لازم الدوران المزبور هو التخيير عقلاوجواز العمل بالظن لاالى بدل وهوينافي مابنى عليه قده من دوران الامر حينئذ بين التعبد بالظن وبين التعبد بغيره من الاصول والدليل الموجود في البين اذ حينئذ يدور الامر فى الحقيقه بين الوجوبين اما وجوب الاخذ بالظن والعمل به واما وجوب الاخذ بغيره من الاصول الجارية في المسئلة (ونتيجة ذلك) هو التخيير اوتعيين الثاني لرجوع الشك في اعتبار الظن الى الشك في تخصيص ادلة اعتبار تلك الاصول ، لان الحكومة نحو من التخصيص فباصالة عدم التخصيص يتعين العمل بالاصول (ومنها) ان الامر دائر ، بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية المعلومة اجمالا ، وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي فتكون المسئلة من صغريات مسئلة التعيين والتخيير ، والاصل فيها هو التعيين (واجاب عنه) الشيخ قده اولا بان تحصيل الاعتقاد بالاحكام انما هو مقدمة عقلية للعمل بها وحيث ان الحاكم بوجوبه هو العقل فلا يعقل ترديده في حكمه الفعلي (وثانياً) انه تكفي ادلة الاصول المخالفة له لاثبات تحريمه بلحاظ ان العمل بالظن في مورد مخالفته للاصول الموجودة في المسئلة مخالفة قطعية عملية لحكم الشارع بوجوب الاخذ بتلك الاصول والعمل بهاحتى يعلم خلافها هذا (وقد) اورد ايضا المحقق الخراساني قده على جعل المسئلة من صغريات مسئلة التعيين والتخيير ، بان تلك المسئلة انما هي في صورة تعلق الشك باحد الامرين في مقام اثبات التكليف ، لافى مرحلة اسقاط التكليف الثابت بمقتضى العلم الاجمالي ، وما

نحن فيه من قبيل الثاني لان الترديد انما هو فى كيفية الفراغ عن الاحكام المعلومة بالاجمال ، وفى مثله لم يتوهم احد جريان البرائة عن التعيين فلا يصح جعل المقام من مسئلة التعيين والتخيير الذي هو معركة الاراء بين الاعلام (ولكن نقول) ان ما افيد من الاشكال انما يتم اذا كان العلم الواجب تحصيله تعييناً او تخييراً معيناً للتكليف المعلوم بالاجمال (واما) اذا لم يكن متكفلا لتعيينه بل كان مثبتاً للتكليف في بعض الاطراف بنحو يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه على وجه يوجب انحلاله حكماً فلا يكون المقام من موارد الشك في الاسقاط بل هو راجع الى الشك فى الاثبات وانحلال العلم الاجمالي بخصوص العلم او مطلق الاعتقاد (هذا كله) في تاسيس الاصل فى المسئله ولقد عرفت ان الاصل فيما شك في حجيته شرعاً هو عـدم الحجية و عدم ترتب لوازمها لكونها بنظر العقل من توابع العلم بالحجية

فى حجية الظواهر

(واما ماخرج) عن هذا الاصل او قيل بخروجه فامور (منها) الاصول المعمولة في استنباط الاحكام الشرعيـة من الالفاظ الواردة في الكتاب والسنـة والـكلام فيها يقع فى مقامين (الاول) فيما يعمل فى تشخيص مراد المتكلم من الفاظه عند احتمال ارادة خلاف الظاهر بعد الفراغ عن اصل ظهورها بالوضع او بقرينة عامة او خاصة وهي الاصول اللفظية المعروفة كاصالة الحقيقة والعموم والاطلاق وعدم القرينة وغيرها (الثاني) فيما يعمل في تشخيص اصل ظهورها والمقام الثاني وانكان بحسب الطبع مقدماً على المقام الاول ولكن تبعاً لشيخنـا العلامة الانصاري قده نتكلم اولا فى المقام الاول (فنقول وعليه التكلان) ان الشك في ارادة المتكلم خلاف ظاهر كلامـه تارة يكون من جهة الشك في مطابقة الارادة الاستعمالية للظهور لاحتمال كون الاستعمال على نحو المجاز (واخرى) من جهة الشك في مطابقة الظهور مع الارادة الجدية مع القطع بان الارادة الاستعمالية على طبق الظهور بان كان الشك في مطابقة الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية ، والمتكفل لرفع الشك في الجهة الاولى هي الاصول العدمية من اصالة عدم القرينـة

واصالة عدم التقييد والتخصيص ، ولرفع الشك في الجهة الثانية هي اصالة الحقيقة والعموم والاطلاق المثبتة لكون المراد الجدى على طبق الحقيقة والاطلاق والعموم (نعم) قد يقال كما عن العلامة الانصاري قده برجوع الاصول الثلاثة الوجودية الى اصل واحد عدمي وهو اصالة عدم القرينة على التخصيص والتقييد والمجاز على خلاف الحقيقه والعموم ، ولكن العلامة الخراساني قده ارجع الجميع الى اصل وجودي واحد وهي اصالة الظهور عند احتمال ارادة خلافه (ولكن التحقيق) ان يقال بابتناء هذا الخلاف على النزاع المعروف من قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة وعمل المكلف وعدمه (فانه على القول) بالقبح لامحيص من ارجاع جميع الاصول الى اصل واحد عدمي (لان) الشك في ارادة خلاف الحقيقه والعموم والاطلاق مسبب عن الشك في اقتران الكلام بالقرينة الصارفة اذ بدونها يقطع بارادة الحقيقة حسب الفرض من قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا يحتمل حينئذ خلافها فلا يبقى موقع لجريان الاصول الثلاثة الوجودية بل يحتاج الى اصالة عدم القرينة (واما على القول) بعدم قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة على ماحققناه في باب تعارض النسخ و التخصيص حيث قلنا ان القبيح انما هو تاخير البيان عن وقت حاجة المولى اى الوقت الذي تعلق غرضه لبيان مرامه الواقعي بلفظه بحيث لو اخل به لزم نقض غرضه لا تاخيره عن وقت حاجة المكلف وعمله بداهة امكان القاء الظهور على خلاف مرامه لمصلحة تقتضيه ، فلا يصح ارجاع الاصول الوجودية الى اصل عدمي فان القطع بعدم القرينة لايجدي لرفع الشك في المراد فضلاعن اصالة عدمها ضرورة بقاء الشك فى المراد بعدعلى حاله ولومع الجزم بعدمها من جهة احتمال كون المراد الجدى على خلاف ما يقتضيه ظاهر لفظه وانه سيقيم عليه البيان فيما بعد (وحينئذ لو قيل) ان الحمل على الحقيقة واخويها من باب التعبد المحض لمحض الشك فى خلافها ولو مع عدم ظهور فعلى للفظ من جهة اتصاله بما يصلح للقرينية عليه فلا محيص من الاحتياج الى الاصول الوجودية المزبورة (واما لو قيل) كما هو المختار ان الحمل على الحقيقه واخويها من باب الظهور المستقر المستتبع لعدم حجية الكلام عند اتصاله بما يصلح للقرينية عليه فلا بد من ارجاع الاصول الثلاثة الوجودية ايضا الى اصل واحد وجودى وهو اصالة الظهور

كما افاده المحقق الخراساني قده (نعم) على القول ، بأن موضوع الحجية هو الظهور الصادر من المتكلم لا الظهور الواصل الى المكلف ربما يحتاج ايضا الى اصل عدمي كما لو شك في اقتران الكلام حين صدوره بما يصلح للقرينية عليه اذ بدونه لا يحرز صغرى الظهور بالاصل الوجودي المزبور فقط ، فيحتاج الى اعمال كلا الاصلين حيث لم يكن احدهما مغنياً عن الاخر وعلى ذلك فينبغي تنقيح ما هو موضوع الحجية

فنقول ان هنا جهات من البحث « الجهة الاولى » لاريب في ان مدار الحجية في الظهورات ليس مجرد الظهور التصوري وانما المدار فيها الظهور المستقر التصديقي الصادر عن المتكلم فيمقام الجد وافادة مرامه الواقعي كما يكشف عنه عدم بنائهم على الحمل على الحقيقة عند اتصال الكلام بما يصلح للقرينيه على الخلاف كالأمر الوارد فيمقام توهم الحظر (كيف) وانه ليس لنا دليل لفظي في البين حتى يمكن الاخذ باطلاقه لان عمدة مافي الباب هي السيرة وبناء العقلاء وحيث انها لبية فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن منها ولا يكون ذلك الا الظهور التصديقي المستقر الذي لا يتحقق الا بتجرد الكلام عما يصلح للقرينية وعليه فلاحاجة الى الاصول الثلاثة الوجودية كالاحاجة ايضاً الى الاصل العدمي على ماتقدم بيانه بل يكتفي باصل وجودي واحد وهو اصالة الظهور (نعم قد يقال) بكفاية مجرد ظهور اللفظ الصادر من المتكلم في مقام الافهام ولو لم يكن في مقام الجد بافادة مرامه الواقعي بلفظه بل كان فيمقام اعطاء الحجة والظهور الى المكلف ليكون مرجعاً له عند الشك فيمقام لم تقم حجة اقوى على خلافه ويلزمه جواز التمسك بعموم العام في الشبهات المصداقيه في المخصصات اللبية بل اللفظية ايضا حتى مع القطع بكون المتكلم ايضا شاكاً في مصداقيه المشكوك للمخصص (ولكنه يضعف) بما بيناه انفاً من لبية دليل الحجية في المقام لكونه هي السيرة وبناء العقلاء والقدر المتيقن منه هو الظهور المستقر التصديقي الصادر من المتكلم في مقام الجد بافادة مرامه الواقعي ، ولازمه عدم جواز التمسك بالعام فيما شك في مصداقيته للمخصص في المخصصات اللبية فضلا عن اللفظية كما حققناه في مبحث العام والخاص

« الجهة الثانية » في ان موضوع الحجية هو الظهور الصادر من المتكلم

اوالظهور الواصل الى المكلف فيه وجهان (اوجههما الاول) (لما عرفت) من لبية الدليل المقتضيه للاخذ بالمتيقن منه وتظهر الثمرة فيما شك في اقتران الكلام حين صدوره بما يصلح للقرينية عليه ، حيث انه على الاول لا تجرى اصالة الظهور الا بعد احراز ظهوره حين صدوره ولو باجراء الاصل العدمي كما تقدم بيانه انفاً بخلاف الثاني فانه لايحتاج الا الى اصل وجودي واحد ولا يلتفت الى احتمال اقتران الكلام بالقرينة او مايصلح لها بعد تحقق الظهور الفعلى بالوجدان واحتمال مطابقته الواقع ، وتظهر الثمرة ايضا فى مورد يعلم بسقط من الكلام بنحو الاجمال على وجه يحتمل كونه قرينة حافة به ويحتمل عدمه حيث انه على الظهور الصادر كان احتمال قرينية الساقط ملازماً لاحتمال عدم ظهور الكلام حين صدوره فلا يحرز صغرى الظهور (فلا بد) من التوقف، واما اصالة عدم القرينة فهي غير مجدية لرفع الشك فى قرينية مايعلم وجوده في البين واصالة عدم قرينية الموجود مما ليس له مبني ولا دليل وهذا بخلاف المسلك الثاني حيث انه بعد فرض تحقق الظهور فيه بالوجدان واحتمال مطابقته للواقع تجري فيه اصالة الظهور (وقد يتوهم) ترجيح الثاني بان لازم اختصاص الحجية بالظهور الصادر هو الاخذ باصالة الظهور في مورد القطع باقتران الكلام بما يصلح للقرينية عليه مع احتمال كونه من دس الداسين وكون الكلام حين صدوره مجرداً عن ذلك (وذلك) من جهة جريان اصالة عدم القرينة وعدم اقتران الكلام بما يصلح للقرينية حين صدورها وهو كما ترى لايلتزم به احد بل المعلوم منهم عدم الاخذ بالظهور المزبور وعدم الاعتناء باحتمال كون الموجود من دس الداسين (ولكنه مدفوع) بان عدم اعتنائهم باحتمال دس الداسين فيما يحتمل قرينيته للكلام انما هو من جهة شمول دليل الاعتبار لمثله ايضاً وحينئذ فلا ينافي ذلك تخصيص الحجية بالظهور الصادر فتدبر

« الجهة الثالثة » فى ان اصالة الظهور تختص بما اذا شك في الخروج عن الحكم مع القطع بفردية المشكوك للعام (او تعم) مالو كان الشك في فرديته للعام مع القطع بخروجه عن حكمه على كل تقدير كما لو ورد اكرم العلماء و علم بعدم وجوب اكرام زيد ولكنه شك في انه من افراد العام ومصاديقه كي يكون خروجه من باب التخصيص اوانه ليس من افراده كي لايكون خروجه موجباً لتخصيص في العام

(فيه وجهان) بل قولان ، والذي يظهر منهم في غير مورد من الموارد الثاني (منها) مسئلة الصحيح والاعم حيث استدل بمثل قوله الصلوة معراج المؤمن وانها قربان كل تقى لاثبات الوضع للصحيح بتقريب دلالة الروايات المزبورة بعكس النقيض على ان كل مالايكون معراج المؤمن لايكون بصلوة حقيقة فيستفاد منها ان الصلوة اسم للصحيح والا يلزم التخصيص (ومنها) فى صيغة الامر حيث استدل على كون الامر الوجوب بمثل قوله سبحانه فليحذر الذين يخالفون عن امره بلحاظ ماهو المعلوم من عدم وجوب الحذر في غيره (ومنها) فى غسالة الاستنجاء لو شك في انه طاهر اونجس يجوز استعماله فى الشرب ونحوه حيث استدل على طهارتها بعموم مادل على عدم جواز استعمال النجس (ومنها) فى دم القروح والجروح من جهة الشك فى انه نجس معفو عنه فى الصلوة اوطاهر (ومنها) فى الزكوة من جهة الشك فى انها متعلقة بالعين او الذمة بعد الفراغ عن كون تعيينها بيد مالك النصاب (ومنها) فى المعاطات من جهة انه بيع يفيد الاباحة اوليس ببيع من اصله الى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع فى الفقه (ولكن) الاقوى هو الاول لما تقدم من لبية دليل الحجية فى المقام وهي السيرة وبناء العقلاء والقدر المتيقن منها مالو كان الشك فى خروج ماهو من افراد العام عن حكمه

« الجهة الرابعة » هل الحجية فى الظهور منوطة بالظن الفعلى بالمراد او بالظن النوعي وعلى الثاني فهل يناط الحجية بعدم الظن الفعلى على الخلاف اولا (فيه وجوه) واقوال اضعفها الاول لكونه خلاف ما تقتضيه السيرة من العمل بالظهورات والاخذ بها على الاطلاق حتى فيموارد عدم افادتها للظن بالمراد كيف ولازمه سد باب التعارض في الاخبار بالمرة والغاء مبحث التعادل والترجيح من الاصول رأساً لاستحالة الظن الفعلى بالمتنافيين كي ينتهى الامر الى الترجيح او التخيير ، اذ لايخلوا (اما) ان لايفيد واحد منهما الظن بالمراد (واما) ان يفيده احدهما دون الاخر (وعلى التقديرين) لاينتهى الامر فيهما الى التعارض لانتفاء ملاك الحجية فيهما فى الاول وكونه من باب تعارض الحجة واللاحجة فى الثاني فيدور الامر بين الوجهين الاخيرين والمتعين منهما هوالاخير لقيام السيرة على الاخذ بالظواهر والعمل بها مطلقا حتى في صورة قيام الظن الفعلى على الخلاف على نحو

غيره من الامارات التي حجيتها باعتبار الظن النوعي الذي لاينافيه الظن بالخلاف (نعم) لو شككنا في هذا المقام كان اللازم هو الاقتصار على صورة عدم قيام الظن الفعلي على الخلاف لكونه القدر المتيقن من السيرة وبناء العقلاء ولكنه مجرد فرض لما عرفت من اطلاق السيرة (ثم انه بعد) وضوح هذه الجهات نقول ، انه لاريب في جواز الاخذ بالظواهر لاستكشاف المراد عند الشك فيه لاستقرار السيرة القطعية من العقلاء على اتباع الظواهر المتداولة بينهم في مقام تفهيم مقاصدهم واستكشاف مراداتهم ، ومن الواضح ايضا عدم تخطي الشارع عن هذه الطريقة المالوفة حيث لم يكن له طريق خاص في تفهيم مقاصده بل كان طريقته هي الطريقة المالوفة لدى العقلاء في تفهيم مقاصدهم لكونه في الحقيقه احدهم ، وهذا مما لا اشكال فيه (وانما) الخلاف والاشكال في موضعين احدهما في حجية مطلق الظواهر بالنسبة الى غير من قصد افهامه بالخطاب وثانيهما في حجية ظواهر الكتاب

« فنقول اما الموضع الاول » فقد خالف فيه المحقق القمي قده حيث منع عن حجية الظواهر بالنسبة الى غير من قصد افهامه بالخطاب وحاصل ما افاده في وجه التفصيل بين المقصود بالخطاب وغيره هو ان اصالة الظهور واصالة عدم القرينة انما تكون حجة اذا كان المكلف ممن قصد افهامه بالخطاب (لان) احتمال الوقوع في خلاف المقصود لايكون الا باحد امرين اما من جهة غفلة المتكلم عن نصب القرينة على المراد واما من جهة غفلة المخاطب وعدم تفطنه الى القرينة المنصوبة وكلا الاحتمالين مرجوحان عند العقلاء ولا يعتنون بهما (واما) اذا كان المكلف غير مقصود بالخطاب ففي هذه الصورة لاينحصر احتمال الوقوع في خلاف الواقع بالاحتمالين المزبورين (بل هنا) احتمال آخر وهو احتمال ان يكون بين المتكلم ومن قصد افهامه قرينة حالية او مقالية معهودة سابقة الذكر او لاحقة بنحو لايطلع عليها غير المخاطب ومثل هذا الاحتمال ليس مما لايعتنى به العقلاء ، ومن المعلوم بالبداهة انه مع مثل هذا الاحتمال لايتحقق للكلام ظهور تصديقي في المراد فلا يجوز له الاخذ بظهوره لكشف مراد المتكلم ، اذ لم يثبت من العرف والعقلاء بناء على الاخذ باصالة الظهور مطلقا (وفيه) ان هذا الاحتمال كسابقيه منفي بالاصول العقلائية ولا اختصاص لها باحتمال غفلة المتكلم او المخاطب فكما ان

احتمال الغفلة من المتكلم او المخاطب مرجوح عند العقلاء كذلك احتمال القرينة الخفية بينه وبين المخاطب مرجوح عند العقلاء وهي منفية باصالة عدمها (واما) دعوى اختصاص حجية الظهور لدى العقلاء بما لو احرز كون المتكلم في مقام تفهيم مرامه لكل احد لا لشخص خاص (والا) فلا يفيد لغيره الظن بالمراد ولو نوعاً (فمدفوعة) بمنع الاختصاص ، بل الظاهر هو كفاية مجرد كون المتكلم في مقام تفهيم مرامه ولو لشخص خاص في الاخذ بظهور كلامه كما يكشف عنه الزام العقلاء المتكلم بما هو ظاهر كلامه عند سماع كلامه الملقى الى غيره ، ولذا ترى انه لو وقع كتاب شخص الى شخص بيد ثالث لا يتامل ذاك الثالث في استخراج مراده من كتابه وترتيب الاثر عليه ولذلك جرى ديدن الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم على الاخذ بظواهر الاخبار الصادرة عن المعصومين « ع » في جواب السائلين واستفادة الاحكام الشرعية منها مع كون المقصود بالافهام فيها هم السائلون (فتأمل)

« واما الموضع الثاني » وهو حجية ظواهر الكتاب فقد خالف فيه بعض الاخباريين واستدلوا على المنع بوجوه « منها » ان الكتاب وارد في مقام الاعجاز فلا تكون ظواهره كسائر الظواهر التي يعرف المراد منه كل احد « بل يختص » فهم المراد منها بمن خوطب به وهو النبي « ص » والاوصياء فلا يجوز الاخذ حينئذ بشيء من ظواهره لاستفادة الاحكام الشرعية الا بمعونة ماورد عن الائمة من التفسير « ومنها » دعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف في القران الموجب لطرو الاجمال على الظواهر « ومنها » الاخبار الكثيرة الدالة على عدم جواز الاخذ بظواهر الكتاب معللا في بعضها بان الاية يكون اولها في شيء واخرها في شيء وانه كلام متصل ينصرف الى وجوه « ومنها » العلم الاجمالي بالتقييد والتخصيص في كثير من المطلقات والعمومات الكتابية الموجب لسقوط ظواهرها عن الحجية « ولكن » لا يخفى ما في هذه الوجوه « اما الوجه الاول » ففيه عدم اقتضائه للمنع عن الاخذ بالايات الظاهرة الدلالة بحسب الفهم العرفي ولا ينافي ذلك غموضها بحسب ما كان لها من البطون كما في النصوص « واما الوجه الثاني » ففيه منع العلم الاجمالي بوقوع التحريف في القران ، وعلى فرض التسليم لا اثر لمثل هذا العلم الاجمالي بعد احتمال كونه في الايات غير المرتبطة بايات الاحكام كايات القصص ونحوها خصوصا مع

احتمال كون مورد التحريف جملة مستقلة غير مرتبطة بما قبلها وما بعدها من الظواهر وان كانت مشتملة على الحكم « واما الوجه الثالث » ففيه ان الاخبار الناهية عن العمل بالكتاب وانكانت مستفيضه بل متواتره الا انها على كثرتها بين طائفتين طائفة تنهى عن تفسير القران بالرأي والاستحسانات الظنية وطائفة تدل على المنع عن الاستقلال في العمل بظواهر الكتاب من دون مراجعة الى ماورد من الائمة عليهم السلام ، ومن المعلوم ان شيئاً منها لاينفع مايدعيه الخصم من المنع عن العمل بظواهر الكتاب اما الطائفة الاولى فلوضوح عدم اندراج العمل بالظاهر في التفسير بالرأي لتشمله الاخبار الناهية « كيف » وان التفسير عبارة عن كشف القناع ولا قناع في الظواهر الواضحة الدلالة لانها مما يعرفها كل احد من اهل اللسان فيختص ذلك بالمتشابهات فانها هي التي تحتاج الى التفسير و كشف القناع عنها (واما) الطائفة الثانية ، فلان محل الكلام هو العمل بالظواهر بعد الرجوع الى الاخبار والفحص عن تخصيصها و نسخها وارادة خلاف ظاهرها وهذا مما لاينفيه تلك الاخبار لما عرفت من انها فيمقام النهي عن الاستقلال بالراي في العمل بالكتاب والاستغناء عن الرجوع الى اهل البيت عليهم السلام كما عليه العامة (هذا كله) مضافا الى ماورد في بعض الاخبار من الامر بالرجوع الى الكتاب والاخذ بظواهره كرواية عبد الاعلى فيمن عثر فانقطع ظفره فجعل على اصبعه مرارة من قوله (ع) يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ماجعل عليكم في الدين من حرج امسح على المرارة فان في احالة معرفة المسح عليها على كتاب الله اشارة الى عدم احتياج مثل ذلك الى السئوال من جهة وجوده في ظاهر الكتاب ، كما ان في اطلاق المعرفة على ذلك دلالة على ماذكرناه سابقاً من ان حجية الظواهر من باب تتميم الكشف (ومنها) مافي رواية زرارة في جواب قوله من اين علمت ان المسح ببعض الراس من قوله « ع » لمكان الباء حيث عرفه « ع » مورد استفادة ذلك من الكتاب (ومنها) الاخبار الواردة في عرض الاخبار المتعارضة على الكتاب وفي رد الشرط المخالف للكتاب الى غير ذلك « واما الوجه » الرابع فقد اجيب عنه بان العلم الاجمالي ينحل بعد الفحص عن تلك المقيدات والمخصصات والعثور على مقدار منها يمكن انطباق المعلوم بالاجمال عليه « ولكنه كما ترى » لايفي بدفع الشبهة مثل هذا العلم التفصيلي اللاحق ، اذ

مجرد الظفر بمقدار المعلوم بالاجمال من المقيدات والمخصصات لايرفع اثر العلم ولا يوجب انحلاله مالم يكن قيامه على تعيين المعلوم بالاجمال لان من المحتمل ان يكون ماظفر به من موارد ارادة خلاف الظاهر من التخصيصات والتقييدات غير ماهو المعلوم بالاجمال « والا » لما كان وجه لوجوب الفحص بعد الظفر بمقدار المعلوم بالاجمال في بقية الظواهر فوجوب الفحص حينئذ في بقية الظواهر كاشف عن بقاء اثر العلم الاجمالي وعدم انحلاله (فالاولى) ان يقال في الجواب عن الشبهة ان هذا العلم الاجمالي مقرون حين وجوده بعلم اجمالي آخر وهو العلم بمقدار من المخصصات والمقيدات في ما بايدينا من الاخبار بنحو لو فحصنا لظفر نابها فينحل العلم الاجمالي الكبير بما في دائرة العلم الاجمالي الصغير من الاول ولازم هذا العلم الصغير هو الفحص عن كل ظاهر فاذا فحصنا ولم نظفر بقرينة على الخلاف نقطع بخروج ذلك الظاهر عن دائرة العلم الصغير من الاول فتدبر (بقي الكلام) في مالو اختلفت القرائة في الكتاب كما في قوله سبحانه حتى يطهرن بالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء من الحيض وبالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال واجمال القول في ذلك انه اما ان نقول بتواتر القرائات واما لا وعلى الثاني اما ان نقول بالتلازم بين جواز القرائة بكل قرائة وجواز الاستدلال بها واما لا (فعلى الاول) ان امكن الجمع بينهما بحمل الظاهر منهما على الاظهر او النص ولو بدعوى نصوصية يطهرن بالتخفيف في ان الواجب هو النقاء من الحيض وظهور يطهرن بالتشديد في ان الواجب هو الاغتسال فلا اشكال في حمل الظاهر منهما على النص او الاظهر والحكم باستحباب الغسل والا يتوقف ويرجع الى الاصل او الدليل الموجود في المسئلة لان حالها حينئذ كآيتين متعارضتين (وعلى الثاني) فالامر كذلك فمع امكان التوفيق العرفي يجمع بينهما والا يتوقف (واما على الثالث) فبعد عدم تواتر القرائتين وعدم ثبوت التلازم بين جواز القرائة وجواز الاستدلال لابد من التوقف والرجوع اما الى عموم جواز الاتيان بالزوجة في اي زمان بناء على استفادة العموم الازماني من قوله سبحانه فأتوا حرثكم انى شئتم او الى استصحاب حكم المخصص على الخلاف المذكور في محله ولكن الذي يسهل الخطب ورود النص على الجواز بمجرد حصول النقاء وقد عمل به المشهور فلاينتهي الامر الى مقام البحث عن مرجعية عموم العام او استصحاب حكم المخصص وانكان

المتعين في مثله هوالاول على ماحققناه فى محله هذا تمام الكلام في المقام الاول

واما المقام الثاني وهو مايعمل في تشخيص اوضاع الالفاظ وتشخيص ظاهرها عن غيره كـكون لفظ الصعيد حقيقة في مطلق وجه الارض وان صيغة الامر حقيقة فى الوجوب وان الجملة الشرطية ظاهرة في كـذا ونحو ذلك والمتكفل لاثبات هذا المقام هي الاوضاع اللغوية فيما لم تكن المعاني من المرتكزات العرفيـة والا فالعبرة به وان خالف الاوضاع اللغوية ثم ان استكشاف الاوضاع اللغوية انكان بالعلم فلا اشكال وانكان بالظن ففي حجيته خلاف بين الاعلام والمشهور على ماحكى هوعدم الحجية وهو الاقوى لان المتيقن من السيرة انما هو حجية الظاهر بعد الفراغ عن ظهوره واما حجية الظن بان هذا ظاهر في كـذا وان ذاك حقيقة فى كذا فلا دليل عليها (نعم) نسب الى جماعة حجية قول اللغويين فى تعيين الاوضاع واستدل عليه تارة باجماع العقلاء والعلماء على الرجوع اليهم فى استعلام المعنى اللغوى والاستشهاد بقولهم فيمقام الاحتجاج (واخرى) بما دل على حجية خبر الواحد (وثالثة) بمادل على حجية قول اهل الخبرة والبصيرة من ذوي الفنون فيرجع اليهم حينئـذ ويقبل قولهم كما يرجع الى اهل الخبرة من ذوي الفنون والصناعات البارعين في فنونهم بمقتضي السيرة القطعية من العرف والعقلاء ولكن الـكل كما ترى (اما الاول) ففيه ان رجوع العلماء الى علماء اللغة في استعلام حال اللغات وفى مقام الاستشهاد والاحتجاج لو سلم فانما هو فيما يتسامح فيه كتفسير خطبة وبيان شعر ومعنى رواية غـير متعلقة بالحكم الشرعي لافيمقام استنباط الحكم الشرعي اذ لم يعهد منهم فى هذا المقام الرجوع الى اللغوي والاخذ بقوله نعم قد يحصل بالمراجعة اليهم الوثوق والاطمينان ولو من قول لغوى واحد بان المعنى من المسلمات عند اللغويين ولكن ذلك خارج عن مفروض البحث الذي هو حجية قول اللغوي في تعيين الاوضاع بماهو (واما الوجه) الثاني فيدفعه اختصاص ادلة حجية خبر الواحد بالاحكام الشرعية وعدم شمولها للموضوعات الخارجية وعلى فرض تسليم قيام السيرة وبناء العقلاء على الاخذ بخبر الواحد حتى في الموضوعات نقول انه يكفى في الردع عن بنائهم قوله (ع) في رواية مسعدة بن صدقة والاشياء كلها على هذا حتى تستبين او تقوم بها البينة مضافا الى ان دأب اللغويين ليس الا بيان موارد الاستعمالات لا بيان المعنى الموضوع له هذا (وربما يورد) عليه بان قول اللغوى

من جهة تضمنه لاعمال الاجتهاد والرأى يكون من الاخبار عن الحدس فلايكون مشمولا لادلة حجية خبر الواحد لاختصاصها كادلة الشهادة بالاخبار عن حس او الحدس القريب منه (ولكن يضعف) باذا اخباره اذا كان مستنداً الى اللوازم المحسوسة العادية او القرائن النوعية الملازمة مع المخبر به كشياع المعنى عند اهل تلك اللغة كان داخلا في الحدسيات القريبة من الحس فتشمله ادلة حجية الخبر فالعمدة في الاشكال عليه هو ماذكرناه من الاشكال كبروياً وصغروياً (واما الوجه) الثالث ففيه ان الرجوع الى اهل الخبرة والبصيرة من ذوي الفنون والصناعات فيما يرجع الى فنهم وانكان في الجملة مما لاسبيل لانكاره لكونه مما استقرت عليه طريقة العقلاء واستمرت عليه السيرة العرفية ولم يردع عنه الشارع ايضا الا ان القدر المتيقن من السيرة هو ما اذا حصل الوثوق والاطمينان من قول اهل الخبرة لا بمحض كونهم من اهل الخبرة والبصيرة فانه لم يثبت بنائهم على الاخذ بقول اهل الخبرة والعمل عليه تعبداً ولو مع الشك وعليه نمنع اعتبار قولهم اذا كان مبنياً على الحدس المحض ولو مع اشتماله على شرائط الشهادة من التعدد والعدالة من غير فرق بين باب فصل الخصومة وباب خيار العيب والتقويم وغير ذلك نعم يتجه ذلك فيما لو كان حدسه قريباً من الحس فيعتبر حينئذ فيه ما اعتبر في الشهادة من التعدد والعدالة لاندراجه في ضابط الشهادة ولا يفرق في ذلك بين الخصومة وغيرها « فما افيد » من التفصيل في حجيـــة قول اهل الخبرة بين باب الخصومة وغيرها باعتبار شرائط الشهادة في خصوص الاول بمقتضى قوله انما اقضى بينكم بالبينات والايمان مع الاعتراف بامتيازه عن باب الشهادة لكون الشهادة هي الاخبار عن حس بخلاف قوله اهـــل الخبرة « منظور فيه » اذ بعد الاعتراف بامتيازه عن باب الشهادة لامجال للتفصيل المزبور واعتبار التعدد والعدالة فيه في باب الخصومة بمقتضى قوله انما اقضى بينكم بالبينات والايمان اللهم الا ان يكون اجماع تعبدى في البين على لزوم اشتماله على شرائط الشهادة في باب الخصومة وخيار العيب ولكنه غير اعتبارها فيه بمقتضى دليل حصر القضاء مع الاعتراف بعدم شمول ادلة البينة لمثله لاختصاصها بالاخبار عن حس (نعم) عمدة الاشكال في حجية قول اللغوي هو عدم كونهم بصدد تعيين المعنى الموضوع له وتشخيص المعنى الحقيقي عن غيره وذلك لما هو الظاهر من حالهم

من كونهم بصدد تعداد موارد استعمال اللغات بلا نظر الى تعيين ماهو الموضوع له نعم قد يظهر من بعضهم كونه بصدد بيان المعنى الموضوع له اما بالتنصيص على عدم تعرضه لغير المعنى الحقيقي او التنصيص على ان المذكور اولا من المعاني هو المعنى الحقيقي كما نسب ذلك الى القاموس ولكن الكلام حينئذ في حصول الوثوق من قول لغوي واحد اذ بدونه لا مجال لحجية قوله كما اشرنا اليه آنفاً (وقد يستدل) على حجية قول اللغوي بالانسداد الصغير (وفيه) مالا يخفى فان انسداد باب العلم في بعض الموضوعات التي يتوقف عليها العلم بالحكم لا يوجب حجية الظن المطلق مالم يرجع الى انسداد باب العلم بمعظم الاحكام بحيث يلزم من اعمال الاصول النافيه او الرجوع الى الاحتياط محذور الخروج من الدين او العسر والحرج الشديد واستلزامه لذلك محل نظر بل منع لانفتاح باب العلم بمعظم الالفاظ المستعملة في الكتاب والسنة ولو بمعونة القرائن الخارجية فلا محذور حينئذ في الرجوع الى القواعد فيما انسد فيه باب العلم ومع الاغماض عن ذلك يتوجه عليه ما اوردناه انفاً من عدم كون اللغويين فيمقام تشخيص الاوضاع فتدبر

في حجية الاجماع المنقول

ومن الظنون التي قيل بخروجه عن الاصل الاجماع المنقول بالخبر الواحد حيث وقع فيه الخلاف بين الاصحاب ونسب القول بحجيته الى جماعة من الاعلام واستدل عليها بما دل على حجية خبر الواحد لاندراجه فيه بل هو من الخبر العالي السند لرجوع دعوى الاجماع الى حكاية قول الامام (ع) اورأيه بلاواسطة فتشمله ادلة حجية الخبر من السيرة والاخبار وآية البناء وغيرها « وفيه » ان المستند لمدعى الاجماع في اخباره عن الامام (ع) حيث كان هو الحدس المحض لبعد وصوله الى الامام وسماع قوله خصوصاً في الغيبة الكبرى « لايكون » اخباره مشمولا لادلة حجية خبر الواحد لاختصاص ادلتها كادلة الشهادة بما اذا كان الاخبار مستنداً الى الحس او الحدس القريب منه كالاخبار بالشجاعة وملكة العدالة ونحوها « فان » عمدة الدليل على حجية خبر الواحد هي السيرة العقلائية والاجماعات وحيث انها لبيتان لايكون لها اطلاق حتى يمكن الاخذ به لكل خبر ولو عن حدس

(واما الادلة اللفظيـة كالاخبار والايات فهي واردة فى مقام امضاء السيرة العقلائية التي عرفت الحال فيها لافيمقام التاسيس (مع انها) ناظرة الى نفي احتمال الخلاف الناشي من جهة تعمد الكذب لا الى كيفية خبر العادل من حيث المستنـد وعليه فلا يبقى مجال للتشبث بمثل هذه الادلة لاثبات حجية الاجماع المنقول هذا (ولكن) التحقيق فى المسئلة التفصيل فى الاجماعات المحكية حسب اختلاف المباني فى حجية الاجماع المحصل ، من باب التضمن ، او قاعدة اللطف او الحدس ونحو ذلك (فما كان) منها فى اواخر الغيبة الصغرى واوائل الغيبة الكبرى كالاجماعات الواقعة في كلمات مثل الكليني والصدوقين والمفيد والسيدين ونظرائهم قدس الله اسرارهم ممن امكن في حقهم عادة الوصول الى الامام (ع) « لابأس » بالاخـذ به حيث انه بعدما امكن في حقهم ان يكون دعويهم اتفاق الامة الظاهر فى دخول المعصوم (ع) فيهم مستندة الى الحس يكون دعويهم الاتفاق المتضمن لقول المعصوم حجته فيشمله ادلة حجية الخبر فان من المعلوم كفاية مجرد احتمال كونه عن حس فى حجية من غير حاجة الى احراز حسيته بل وان فرض استناد ذلك الى الحدس فهو من الحدس القريب من الحس فان استكشاف قول الامام (ع) اورأيه وانكان بطريق الحدس ولكنه من جهة الملازمـة العادية بين اتفاق المجمعين الذين فيهم السفراء على حكم وبين رأى الامام (ع) يكون ذلك من الحدس القريب من الحس نظير الاخبار بالشجاعة والعدالة باعتبار لوازمها المحسوسة العادية ومنه يظهر الحال فى الاجماعات المنقولة لنا عن مثل هؤلاء فانها مشمولة لادلة حجية الخبر (واما) ماكان منها مستنداً الى قاعدة اللطف كالاجماعات الواردة في كلام الشيخ قده ومن تبعه في هذا المسلك فالتوقف فيه مجال لضعف اصل المبني (واما) ماكان مبناه الحدس برای الامام (ع) ورضاه بما اجمع عليه للملازمة بين اتفاق اراء المرؤسين المنقادين لرئيسهم على حكم وبين رأي رئيسهم ورضائه به (ففيه اشكال) لكونه مستندا الى الحدس الا اذا فرض كون الملازمة بينهما عادية نظير ملازمة لوازم الشجاعة والعدالة لها فيقبل حينئذ لكونه من الحدس القريب الى الحس ولعله ليس ببعيد لوضوح الملازمة العادية بين اتفاق اراء المرؤسين المنقادين لرئيسهم من حيث كونهم كذلك وبين راى رئيسهم كما هو الشأن ايضا فيما كان مبناه على الكشف عن وجود دليل معتبر فى المسئلة مع كون مورد

الاتفاق مخالفاً للاصول والقواعد فانه ايضا يكون من الحدس القريب الى الحس (وبالجملة) فالمدار كله في الحجية هو كون الاخبار مستند الى الحس او الحدس القريب منه المستند الى اللوازم الحسية العادية نظير لوازم الشجاعة و ملكة العدالة فى قبال مالو استند الى غير اللوازم العادية الحسية من قرائن شخصيه مثلا الحاصلة من حسن ظنه بالمجمعين فانه يكون من الحدس المحض نظير الاخبار بموت زيد المستند الى علمه الناشى بصدق المخبر من جهة حسن ظنه به او المبادى الحدسية الاخر كالرمل ونحوه هذا كله فى نقل لاجماع من حيث رجوعه الى نقل المسبب وهو رأى الامام (ع) (واما) بالنسبة الى نقل السبب الذي هو اتفاق الكل فهو ايضا يختلف من حيث كونه تارة حسياً واخرى حدسياً ناشئاً من لحاظ اتفاق جمع من اساطين الفقهاء على حكم بنحو يظهر منهم كونه من المسلمات حيث انه يحصل من ذلك الحدس القوى بكونه متفقاً عليه بين جميع الامة ويختلف ذلك بحسب اختلاف الناقلين من حيث الاحاطة بكلمات الاصحاب وعدمها بنحو يبعد عادة اطلاع مثله على فتاوى الاصحاب من اهل عصره جميعاً فضلا عن الاعصار المتقدمة على عصره وعلى كل حال يكون اخباره بالسبب معتبرا في المقدار الذي يحتمل في حقه الاطلاع عليه فيوخذ بما يحكيه من السبب لاندراجه في حجية الخبر فان بلغ ذلك الى مقدار يلازم عادة رأي الامام ع فى نظر المنقول اليه فهو والا فيحتاج الى ضم مايتم به السبب ولكن لابد في هذه الضميمة عدم احتمال كونها هو المقدار الذي استند اليه ناقل الاجماع والا فلا يفيد هذه الضميمة شيئاً اصلا فح يختلف الحال فى استكشاف راي الامام (ع) باختلاف الحاكي من حيث قرب عهد الحاكي بزمان الامام (ع) ومن حيث كثرة تتبعه وطول باعه ومن حيث دلالة اللفظ وصراحته في اتفاق الكل وعدمه ومن جهة كون المسئلة معنونة في كلمات الاصحاب او غير معنونة وهكذا يختلف باختلاف نظر المحكي له فلابد له من لحاظ تلك الخصوصيات فى الحكم بالحجية وعدمها فتدبر (ومن هذا البيان) ظهر الحال فى نقل التواتر فانه ياتي فيه ما ذكرناه في نقل الاجماع اذ هو ايضاً بما يختلف باختلاف الانظار ومن حيث احاطة الناقل وكثرة اطلاعه وعدمها ، فيؤخذ حينئذ بما احتمل في حق الناقل في نقله للتواتر من اخبار عشرين او ازيد فاذا كان هذا المقدار بحد يثبت به التواتر عند المنقول اليه

لو ظفر هو باخبار تلك الجماعة فيرتب عليه حينئذ ماله من الاثار الشرعية والا فيحتاج الى الضميمة على التفصيل المذكور في نقل الاجماع مع مراعات عدم احتمال كون ماظفر به هو عين ما استند اليه الناقل في نقل التواتر (هذا اذا كان) الاثر مترتباً على ماهو المتواتر واقعاً او المتواتر عند المنقول اليه واما لو كان الاثر مترتباً على التواتر في الجملة ولو عند الناقل كما لو نذر ان يحفظ الاخبار المتواترة ولو عند غيره او يكتبها فلا يحتاج في ترتيب الاثر المزبور الى الضميمة بل يكفيه تواتره ولو عند الناقل كما هو ظاهر

في حجية الشهرة

ومن الظنون التي قيل بخروجها عن الاصل الشهرة والمراد بها الشهرة الفتوائية فان الشهرة على اقسام ثلاثة (الشهرة الروائية) (والشهرة العملية) (والشهرة الفتوائية) (اما الشهرة الروائية) فهي عبارة عن اشتهار الحديث بين الرواة وارباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها في الاصول وهي التي تكون من المرجحات في باب التعارض والمقصود مما ورد من قوله (ع) خذ بما اشتهر بين اصحابك (واما الشهرة العملية) فهي عبارة عن اشتهار العمل بالرواية والاستناد اليها عند الاصحاب في مقام الفتوى ومثل هذه هي الجابرة لضعف الرواية ومصححة للعمل بها ولو كانت الرواية بحسب القواعد الرجالية في منتهى درجة الضعف لكن ذلك اذا كانت الشهرة من قدماء الاصحاب القريبين لعهد الحضور لامن المتاخرين (ويكفيك) في ذلك الحديث النبوي المعروف على اليد ما اخذت حتى تؤدي فانه على ماذكره بعض مشايخنا مما لم يذكره احد من رواتنا ولا كان معروفاً من طرقنا ولا مذكوراً في شيء من جوامعنا وانما رووته العامة في كتبهم منتهياً الى الحسن البصري عن سمرة بن جندب عن النبي « ص » الذي قضاياه معروفة مع النبي « ص » في حديث لاضرر مع وجود خلل آخر في الرواية وهو ان ارباب الحديث منهم ذكروا ان الحسن البصري لم يسمع حديثاً قط منه ومع ذلك ترى بناء الاصحاب رضوان الله عليهم على الاخذ بالحديث المزبور في ابواب الفقه والاستناد اليه فيمقام الفتوى بلاحاظ جبره بعمل القدماء (واما الشهرة الفتوائية) فهي عبارة عن مجرد اشتهار الفتوى في

مسئلة من الاصحاب من دون استناد منهم الى رواية سواء لم يكن هناك رواية اصلا ام كانت على خلاف الفتوى او على وفقها ولكنه لم يكن استناد الفتوى اليها والمقصود بالبحث في المقام هي هذه الشهرة (فنقول) انه استدل على حجتيها بوجوه « منها » الاولوية بدعوى اقوائية الظن الحاصل من الشهرة من الظن الحاصل من الخبر الواحد « ومنها » مافي المرفوعة من قوله « ع » خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر حيث دل على الاخذ بها وترك مايقابلها « ومنها » مافى المقبولة من التعليل بقوله فان المجمع عليه لاريب فيه حيث تدل على وجوب الاخذ بكل ما لاريب فيه وترك الاخذ بما فيه ريب فتدل بعموم التعليل على حجية الشهرة لكونها مما لاريب فيه هذا ولكن الكل كما ترى « اما الاول » فلان مناط الحجية في الخبر الواحد ليس هو الظن الشخصى حتى يقال باولوية الشهرة في الحجية لاقوائية الظن الحاصل منها من الظن الحاصل من الخبر الواحد وانما ذلك من جهة قيام دليل بالخصوص على حجيته من السيرة وغيرها ولو من جهة كونه مفيداً للظن النوعى ولذلك نقول بحجيته حتى في مورد قيام الظن الشخصى على خلافه « واما الثاني » ففيه مع الاغماض عما في سند الرواية نقول انها مختصه بالشهرة الروائية ولا عموم لها يعم كل شهرة كما يكشف عنه قول الراوى بعد ذلك فقلت ياسيدى هما معاً مشهور ان ماثور ان عنكم فانه من المعلوم عدم امكان تحقق الشهرة الفتوائيه في الطرفين ومنه ظهر الجواب عن الثالث « لوضوح » اختصاصه بالشهرة في الرواية ، فان المراد من المجمع عليه هو كون احد الخبرين مما قد اتفق الكل عليه وهو مخصوص بباب الشهرة في الرواية ، حيث امكن كون احد الخبرين مما قد اتفق الكل على روايته حتى الراوي لخبر الشاذ كامكان كون الخبرين كليهما مجمعاً عليهما بهذا المعنى بخلاف الشهرة الفتوائيه فانها لايمكن فيها هذا المعنى « واضعف » من ذلك كله الاستدلال على حجيتها بما فى ذيل آية النباء من التعليل بقوله سبحانه ان تصيبوا قوماً بجهالة بتقريب ان المراد من الجهالة هي السفاهة والاعتماد على مالاينبغي الاعتماد عليه والشهرة لايكون الاعتماد عليها مما لاينبغي الاعتماد عليه « اذ فيه » ان غاية ماتقتضيه الاية على هذا البيان هو عدم جواز الاخذ بكل ماتصدق عليه الجهالة ، واما وجوب الاخذ بما لايكون من الجهالة والسفاهة

فلا دلالة لها عليه اصلا « وحينئذ » فاذا لم يقم دليل على حجيتها تبقى لامحالة تحت الاصل « نعم » مثل هذه الشهرة اذا كانت من القدماء تكون موهنة للرواية التي على خلافها بحيث يخرجها عن الحجية ، وان لم تكن جابرة لضعف الرواية التي على وفاقها بعكس الشهرة العملية الاستنادية حيث انها كانت جابرة لضعف الرواية ، كما اشرنا اليه انفاً « فتدبر »

في حجية خبر الواحد

ومن الظنون الخارجة عن الاصل بالخصوص خبر الواحد في الجملة عند المشهور وكون البحث عن حجيته من المسائل الاصولية بل اهمها مما لا ينبغي التامل فيه فان ضابط كون المسئلة اصولية امكان وقوعها في طريق استنباط الحكم الكلي او الوظيفة الفعلية كما تقدم تفصيله عند التعرض لبيان تعريف علم الاصول (ومن المعلوم) تحقق ذلك في المقام لوقوع نتيجتها كبرى القياس فيمقام الاستنباط « بل لو » قيل في ضابط كون المسئلة اصولية انها المسئلة التي يختص تطبيقها بالمجتهد لكان منطبقا على المسئلة المزبورة ايضا لانها من جهة احتياجها الى الفحص عن المعارض يختص تطبيقها بالمجتهد (وكيفكان) فاثبات الحكم الشرعي بالخبر الواحد يتوقف على عدة امور (منها) اصل الصدور (ومنها) صدور الخبر عن المعصوم (ع) لبيان الحكم الواقعي لاللتقية ونحوها (ومنها) ظهور الكلام الصادر من المعصوم (ع) في ارادة ماهو ظاهره فلا يثبت الحكم الشرعي بخبر الواحد الا بعد احراز هذه الامور ولوبالاصول العقلائية (ولكن المقصود) بالبحث في المقام هو الامر الاول وهو صدور الخبر من المعصوم (ع) والمتكفل لاثباته هي الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد (واما المتكفل) لجهة صدور الخبر هي الاصول العقلائية المقتضية لكون الكلام صادراً لبيان الحكم الواقعي ، (والمتكفل) لاصل ظهور الكلام الاوضاع اللغوية و القرائن العامة ، ولارادة الظاهر هي اصالة الظهور التي عرفت كونها من الاصول العقلائية المتداولة بينهم في محاوراتهم (نعم) البحث عن الجهة الاولى يقع من وجهين ، تارة من جهة تعمد كذب الراوي في نقله عن الامام « ع » ، واخرى من جهة خطائه وغفلته (والمقصود)

بالبحث في المقام هي الجهة الاولى والمتكفل للجهة الثانية هي اصالة عدم الخطاء والغفلة وحينئذ (نقول) ان المشهور حجية خبر الواحد بل يمكن دعوى الاجماع عليه في الاعصار المتاخرة خصوصاً بالنسبة الى الاخبار المدونة فيما بايدينا من الكتب المعروفة حيث يظهر منهم كون وجوب العمل بهذه الاخبار من المسلمات عندهم ، وان اختلفوا في وجهه حيث ان منهم من يرى قطعية صدور تلك الاخبار ومنهم من يعتمد عليها من اجل اعتماده على الظن المطلق ومنهم من يعتمد عليها من جهة قيام الدليل بالخصوص عنده على حجيتها ومنهم من يعتمد على غير ذلك من الجهات (ولكن) الظاهر ان اختلافهم في وجه الاستناد انما هو من قبيل العلل بعد الوقوع وتطبيق ماهو المسلم عندهم على ما اختاروا من الوجه بحيث لو فرض التفاتهم الى عدم تمامية ما استندوا اليه من الوجوه لم يزالوا باقين على ماافتوا به من وجوب العمل بهذه الاخبار ومن المعلوم ان مثل هذا الاختلاف لايخل بالاجماع كما هو ظاهر « نعم » حكى القول بعدم الحجية عن جماعة (كالسيد) (والقاضى) (وابن زهرة) ، (والطبرسي) ، (وابن ادريس) ، بل نسب ذلك الى الشيخ ايضا (ولكن) المشهور هو المنصور والمهم هو اثبات الحجية في الجملة قبال السلب الكلي كما يدعيه القائل بالمنع ولنقدم الكلام اولا في ذكر ادلة النافين للحجية (فنقول) وعليه التكلان ، استدل للمنع بالادلة الاربعة (اما الكتاب) فبايات (منها) مادل على النهى عن اتباع غير العلم كقوله سبحانه ولا تقف ماليس لك به علم (ومنها) مادل على النهي عن الاستطراق بالظن والعمل به كقوله سبحانه ان الظن لايغنى من الحق شيئا (ومنها) التعليل المذكور فى اية النبأ على ما ادعاه امين الاسلام الطبرسي قده من دعوى دلالته على عدم حجية خبر الواحد (ولكن) في الكل ما لايخفى ، اما الايات الناهية عن اتباع غير العلم فلانها انما تدل على المنع عن العمل بخبر الواحد في فرض عدم تمامية الادلة المثبته للحجية ، اذ في فرض تماميتها لا مجال للتمسك بتلك الايات لحكومة تلك الادلة عليها حسب اقتضائها لتميم الكشف واثبات العلم بالواقع حيث انها تقتضى كون العمل به عملا بالعلم ، (وهذا ظاهر) بعد معلومية وضوح عدم تكفل الايات لاحراز موضوعها الذي هو عدم العلم ، وتمحضها لاثبات حكم كلى لموضوع كلى ، وبذلك ظهر عدم صلاحية تلك

الايات المعارضة مع تلك الادلة ايضا (ومن هذا البيان ظهر) الجواب عن الايات الناهية عن العمل بالظن واتباعه ، اذ بعد الغض عن كون مساقها فيمقام اثبات حرمة العمل بالظن فى اصول العقائد وتسليم عمومها لمطلق الاحكام الشرعية (نقول) بحكومة ادلة حجية خبر الواحد عليها فانها على تقدير تماميتها في نفسها توجب خروج كون العمل به عن كونه عملا بالظن بادراجه فى العمل بالعلم حسب اقتضائها لتتميم الكشف (هذا كله) مع امكان دعوى ظهور الادلة الناهية في كونها فى مقام نفي اقتضاء الحجية فى الظن من حيث ذاته قبال العلم الذي فيه اقتضاء الحجية بحكم العقل لا بصدد بيان اقتضائه لعدم الحجية فلا ينافى حجيته لمقتضى خارجي (نعم) لو كان مفاد الاية اثبات اقتضاء ذاته لعدم الحجية بنحو لايزاحمه مقتضى خارجي « لكانت » دالة على المطلوب ، فتصلح حينئذ للمعارضة مع الادلة المثبتة للحجية « ولكن » دون اثبات ذلك خرط القتاد (ثم) ان هذا كله فيما عدى السيرة العقلائية القائمة على حجية الخبر « واما السيرة » ، فقد يقال بصلاحية الايات الناهية عن العمل بما وراء العلم للردع عنها ، فانها بعد عدم اقتضائها الحجية فى نفسها واناطة حجيتها بامضاء الشارع وعدم ردعه عنها فلا جرم تصلح الايات الناهية بعمومها للردع عنها فيخرج عن الحجية « ولكنه مندفع » بان ذلك يتم اذا كان بناء العقلاء فى العمل بخبر الثقة من باب العمل بالظن « واما » اذا كان عملهم به من جهة انكشاف الواقع لديهم بقيام خبر الثقة وعدم اعتنائهم باحتمال الخلاف لبنائهم على تتميم الكشف المقتضى لالغاء احتمال خلافه فلا تصلح الايات الناهية للردع عنها لخروج العمل بخبر الثقة « حينئذ » عن موضوع الايات الناهية وهو العمل بالظن او بما وراء العلم « نعم » لو اغمض عن ذلك لايتوجه الاشكال على رادعية الايات بما افيد من محذور الدور ، بتقريب ان الردع عن السيرة بالايات الناهية يتوقف على ان لاتكون السيرة مخصصة لعمومها ، وعدم كونها مخصصة لها يتوقف على كون الايات رادعة عنها ولا اقل من ان يكون حال السيرة حال سائر ادلة حجية الخبر من كونها حاكمة على الايات الناهية والمحكوم لا يصلح ان يكون رادعاً عن الحاكم « اذ فيه » ان حجية السيرة بعد انكانت معلقة على عدم الردع عنها يكون عدم الردع فى المرتبة السابقة عن حجيتها لانه بمنزلة

شرطها ، « وحينئذ » فني المرتبة السابقة عن حجيتها تجرى اصالة العموم فى الايات الناهية فتوجب خروج مثلها عن الحجية بلا محذور دور « كيف » وحكومة السيرة المزبورة او ورودها على الايات فرع حجيتها المتاخر عن عدم الردع ، فلا يستقيم تشكيل الدور في رادعية الايات الناهية وانما هو في ظرف مخصصية السيرة او حكومتها على عمومات النواهي لتوقف مخصصيتها او حكومتها على حجيتها المتاخرة عن عدم رادعية الايات عنها فى المرتبة السابقه وهو ظاهر « نعم ما افيد » من محذور الدور في الرادعية يتم فى فرض اقتضاء الحجية فى نفس السيرة وكون الردع مانعاً عنها ، اذ « حينئذ » يمكن ان يقال بكون المانعية معلقة فى طرف الايات على عدم تاثير المقتضى التنجيزى الموجب لعدم صلاحية الايات للرادعية الا بنحو الدور ولكن الامر ليس كذلك بل اصل حجيتها منوط بامضاء الشارع لها وعدم ردعه عنها بحيث لولا الامضاء لما كان فيها اقتضاء الحجية اصلا ، وعليه فينحصر تصوير الدور فى طرف المخصصية (ثم ان) ماذكرنا من صلاحية الايات للردع عن السيرة انما هو في السيرة العقلائيه غير الراجعة الى امور معادهم والا فيرجع الى سيرة المتشرعة ، و (وفى مثله) لاتصلح هذه النواهي للردع عنها لمضادتها حينئذ لاصل وجود السيرة وتحققها (اذ) من المستحيل تحقق السيرة المزبورة منهم بما هم متدينون مع ثبوت الردع من الشارع ، وعليه فمن قيام السيرة واستمرارها يستكشف بمقتضى المضادة المزبورة عدم صلاحية الايات الناهية للردع عما بنوا عليه من العمل بخبر الثقة وسياتي مزيد بيان لذلك (واما السنة) فهى على طائفتين (الاولى) ما دل على الاخذ بما علم صدوره عنهم - ع - والتوقف والرد اليهم فيما لايعلم انه منهم فمن ذلك قوله - ع - في المروى عن بصائر الدرجات ما علمتم انه قولنا فالزموه ومالم تعلموه فردوه الينا (الثانية) ما دل على عرض الاخبار المروية عنهم * ع * على كتاب الله عزوجل وهي على طائفين * احدها * تدل على الاخذ بما يوافق الكتاب ورد مالا يوافقه * واخرى * ماتدل على الاخذ بما لايخالف الكتاب ورد مايخالفه وكل منهما * على قسمين * من حيث كونه بلسان نفي الصدور ، تارة ولسان نفي الحجية ، اخرى * فمن الطائفة الاولى * قوله * ع * ماجائكم عنى مالا يوافق القران فلم اقله ، وقوله * ع * وما اتاكم من

حديث لايوافق كتاب الله فهو باطل ، وقوله * ع * كل شيء مردود الى كتاب الله عز وجل والسنة ، وكل حديث لايوافق كتاب الله فهو زخرف ونحو ذلك من الاخبار الكثيرة الظاهرة فى نفي صدور مالايوافق القران عنهم « ومن الطائفة الثانية » قوله * ع * لاتصدق علينا الا مايوافق كتاب الله وسنة نبيه ، وقوله اذا جائكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهداً او شاهدين من كتاب الله عز وجل فخذوا به والا فقفوا عنده ثم رده الينا حتى نبين لكم ، وقوله * ع * فى خبر ابن ابي يعفور بعد ان سئله عن اختلاف الحديث يرويه من يوثق به ومن لا يوثق به اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله عز وجل او من قول رسول الله * ص * فخذوا به والا فالذي جائكم اولى به ، وقوله * ع * ماجائكم عنا فان وجدتموه موافقاً للقران فخذوا به وان لم تجدوه موافقاً للقران فردوه وان اشتبه الامر عندكم فقفوا عنده حتى نشرح لكم من ذلك ماشرع لنا ، وقوله * ع * لمحمد بن مسلم ما جائك من رواية من بر او فاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جائك من رواية من بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا تاخذ به بناء على كون المراد من المخالفة بقرينية الصدر هو عدم الموافقة ونحو ذلك من الاخبار الظاهرة فى عدم حجية مالايوافق الكتاب « ومن الطائفة الثالثة » قوله * ع * ماخالف كتاب الله عز وجل فليس من حديثي او لم اقله كما فى خبر آخر ، قوله * ع * ماجائكم عنى يخالف كتاب الله فلم اقله او ذره على الجدار كما فى آخر او زخرف كما فى ثالث او باطل كما فى رابع « ومن الطائفة الرابعة » قوله * ع * لاتقبلوا عنا خلاف القران فانا ان حدثنا حدثنا بموافقة القران وموافقة السنة ، وقوله * ع * لاتقبلوا عنا ماخالف قول ربنا وسنة نبينا * ص * ونحو ذلك من النصوص الظاهرة بل الصريحة فى عدم حجية ما يخالف الكتاب والسنة هذا (والجواب) « اما عن الطائفة الاولى » الظاهرة فى عدم جواز الاخذ بما لايعلم صدوره عنهم * ع * « فبعد الغض » عن كونها من اخبار الاحاد التي لا يمكن التمسك بمثلها لعدم حجية خبر الواحد « يرد عليها » ما اوردناه على الايات الناهية عن اتباع غير العلم من توقف الاستدلال بها على عدم تمامية ادلة حجية خبر الواحد لما عرفت من حكومة تلك الادلة عليها على فرض تماميتها لاقتضائها لتتميم الكشف « واما

الطائفة الثانية » الدالة على عرض الاخبار على كتاب الله والسنة على اختلاف السنتها فبالنسبة الى كل واحد منها يجري الاشكال المتقدم لكونها من اخبار الاحاد ولا يجوز التمسك بها لعدم حجية خبر الواحد « ولما المجموع » من حيث المجموع فهو وانكان بالغاً الى حد التواتر « ولكن » التواتر المزبور فيها لما كان اجمالياً لا معنوياً بلحاظ اختلافها في المضمون وعدم وجود جهة متحدة فيها يحكى عنها الجميع « فلا بد » من الاخذ بما هو اخص مضمونا منها لكونه القدر المتيقن على قواعد العلم الاجمالي بين الاقل والاكثر وحيث ان الاخص مضمونا من الجميع هي النصوص المتضمنة لعنوان المخالف للكتاب لاخصية مضمونها من النصوص المتضمنة لعنوان مالا يوافق وعدم احتمال صدور المخالف او حجية دون مالا يوافق (فلا بد) فيمقام الدوران من الاخذ بهذه الطائفة (ثم) بعد القطع بصدور الاخبار المخالفة للكتاب منهم * ع * بنحو العموم المطلق بل وعلى نحو العموم من وجه (لابد) من حمل المخالف فيها على المخالفة بنحو التباين الكلي وبذلك ايضا ينحل العلم الاجمالي بعدم الصدور وعدم الحجية والقبول فى الاخبار المخالفة ، للقطع التفصيلي بعدم جواز الاخذ بالخبر المخالف للكتاب والسنة بنحو التباين الكلي ، اما لعدم صدوره ، او لعدم حجية فيصير الشك بدويا فى البقية (وعليه) فلامحذور في الاخذ بما عدى هذه الطائفة من الاخبار المخالفة للكتاب بنحو العموم المطلق او من وجه فضلا عن الاخبار غير المخالفة ولا ملازمة بين عدم جواز الاخذ بالاخبار المخالفة بنحو التباين الكلي وعدم حجيتها وبين عدم حجية غيرها من الاخبار كما هو ظاهر (واما الاجماع) المدعى في المقام فهو المحكى عن السيد قدس سره من ان العمل بالخبر الواحد عند مذهب الشيعة كا لعمل بالقياس (ففيه) ان المحصل من هذا الاجماع غير حاصل لو لم نقل ان المتحقق خلافه كما اشرنا اليه سابقاً (والمنقول منه) مع انه غير حجة معارض بما ياتي من دعوى الشيخ قدس سره الأجماع على حجيته (هذا) مع امكان توجيه كلام السيد قدس سره بارادة الاخبار الخالية عن شواهد الصدق على الصدور لابتلائه فى زمانه بالعامة واخبارهم المروية بطرقهم غير النقية فلاجل ذلك انكر هو قدس سره حجية اخبار الاحاد للتخلص عن محذور عدم العمل باخبارهم (كيف) ومن البعيد جداً خفاء هذا المعنى على

الشيخ قدس سره مع كونه في عصره وزمانه فيدعى الاجماع على خلاف ما يدعيه السيد فتدبر (واما الدليل العقلى) فهو البرهان المعروف المحكى عن ابن قبة فى امتناع جعل الطرق غير العلمية من جهة محذور اجتماع الضدين ولزوم تحليل الحرام وعكسه وقد تقدم الجواب عن تلك الشبهة بما لامزيد عليه

(واما المثبتون) فاستدلوا على حجية خبر الواحد ايضا بالادلة الاربعة (الكتاب والسنة) ، (والاجماع عملا وقولا) (والعقل) (اما الكتاب) فبايات (منها) قوله عز من قائل في سورة الحجرات يا ايها الذين آمنوا ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين (وتقريب) الاستدلال بهذه الاية المباركة من وجوه تارة من جهة دلالة الاقتضاء ، واخرى من جهة مفهوم الشرط من حيث تعليق سنخ الحكم على مجيء الفاسق بالنبأ، (وثالثة) من جهة مفهوم الوصف من حيث تعليق سنخ الحكم على اخبار الفاسق المستلزم للانتفاء عند الانتفاء * اما الاول * فبدعوى ان المناسبة بين الحكم والموضوع تقتضي حجية خبر العادل لان وجوب التبين وعدم القبول بدونه يناسب جهة فسق المخبر لعدم تحرزه عن المعاصي التي منها تعمد كذبه فوجب التبين عن حال خبره لئلا يقع المكلف فى خلاف الواقع ، فيحصل له الندامة * وهذا * بخلاف خبر العادل ، فانه من جهة تورعه عن محارم الله لايقدم على التعمد بالكذب فاحتمال تعمد كذبه فى خبره منفي بعدالته ولازمه حجية خبره ووجوب العمل على طبقه بدون التبين * واما تقريبه * من جهة مفهوم الشرط ، فبدعوى ظهور الاية فى اناطة كلي الحكم وسنخه وهو وجوب التبين على مجيء الفاسق بالبناء ، ولازمه انتفاء الحكم بسنخه عند انتفاء الشرط ، فيترتب عليه وجوب القبول بدون التبين عند مجيء العادل به * اذ * لو رد * حينئذ * يلزم اسوئية العادل من الفاسق وبعد بطلان ذلك يتعين القبول بلا تبين * نعم * قد يقال تبعاً للشيخ قدس سره بعدم الاحتياج الى ضم مقدمة الاسوئية وتمامية الاستدلال بدونها لابتناء الاحتياج المزبور على كون التبين في الاية واجباً نفسياً فى خبر الفاسق * والا * فبناء على كونه واجباً شرطيا في جواز العمل بقول الفاسق فلايحتاج الى الضميمة المذكورة من جهة تمامية الاستدلال بدونها ايضا « لان » مفاد المنطوق على هذا هو وجوب

التبين وشرطيته في العمل بقول الفاسق ، ومفاد المفهوم فيها هو انتفاء وجوب التبين فى العمل بقول العادل * ولا ريب * في ظهور الاية فى نفسها خصوصا بملاحظة التعليل الواقع فى الذيل في الوجوب الشرطى لا الوجوب النفسي لانه مع بعده في نفسه لايكاد يناسب مع التعليل * ولكن فيه * ان التبين في الاية المباركة ، اما ان يكون بمعنى تحصيل العلم الوجداني ، واما ان يكون بالمعنى الاعم الشامل للوثوق والاطمينان * وعلى الاول * لامعنى لشرطية التبين للعمل بخبر الفاسق * اذ مع حصول العلم يكون العمل لامحالة بالعلم ، لابالخبر * فمفاد * المنطوق على هذا هو الغاء خبر الفاسق بالمرة ولزوم تحصيل العلم بالواقع عند ارادة العمل * وحيث * كان الوجوب فيه عقلياً كان الامر بالتبين ارشادياً محضاً لانفسياً ولا شرطياً وعلى ذلك تحتاج الى مقدمة الاسوئية * ببيان * ان عدم وجوب التبين عن خبر العادل اما ان يكون من جهة القطع بكذبه فيكون اسوء حالا ، واما ان يكون لحجيته وهو المطلوب * واما على الثاني * فما افيد من استفادة الوجوب الشرطى للتبين من الاية في العمل بخبر الفاسق وانكان وجيها * ولكن * هذا المقدار لايجدى في نفي الاحتياج الى مقدمة الاسوئية الا فى فرض ان تكون الاية ناظرة الى مجرد اثبات الشرطية فارغاً عن اصل وجوب العمل بالخبر * واما * في فرض كونها ناظرة الى وجوبه مقدمة للعمل بخبر الفاسق فلا تقتضى عدم الحاجة الى المقدمة المزبورة * فان * مرجع الوجوب المزبور بعد كونه الى الوجوب الغيرى للعمل ، فنفيه في طرف المفهوم كما يناسب مع نفي شرطية التبين * كذلك * يناسب مع نفي اصل وجوب العمل او جوازه ، فلا يتعين الاول الا بضم مقدمة الاسوئية وبالجملة نقول انه بعد ابطال الوجوب النفسي للتبين لا ينحصر الامر في الوجوب الشرطى * بل * كما يحتمل كونه وجوبا شرطيا * كذلك * يحتمل كونه وجوبا غيريا مقدميا للعمل بخبر الفاسق الموثق * ومع * دوران الامر بينهما يتعين الثاني * فانه * على الاول لابد من رفع اليد عن ظهور الامر فى المولوية وحمله على الارشاد الى شرطية التبين التي هي الوضع * بخلاف الثاني * فانه عليه يبقى ظهور الامر فى المولوية ، بحاله * وعليه * لامحيص عن مقدمة الاسوئية * هذا * مع امكان دعوى ان مجرد عدم وجوب التبين في خبر العادل لايقتضى نفي الشرطية المزبورة

(لان) من الممكن ان يكون ذلك من جهة تحقق الشرط المزبور وحصوله في نبأ العادل بلحاظ ماهو الغالب من افادة بناء العادل للوثوق بالواقع (نعم) قد يتوهم اختلال امر المفهوم حينئذ لوقوع الاشكال في موارد عدم افادة قول العادل للوثوق (ولكنه) مدفوع بانه يكفي الوثوق النوعي في الحجية فتدبر « واما تقريبه من جهة الوصف » فبوجهين ، تارة من جهة ظهور القضية في تعليق كلي الحكم وسنخه على عنوان الفسق المستلزم للانتفاء عند الانتفاء ، واخرى من جهة دلالة الاقتضاء الناشئة من استناد وجوب التبين الى عنوان الفسق الذي هو من العناوين العرضية ، لا الى كونه خبر واحد (بتقريب) انه اجتمع في خبر الفاسق وصفان احدهما ذاتي وهو كونه خبر الواحد * والاخر * عرضي وهو كون المخبر فاسقا فمن اقتران الكلام بالوصف واستناد الحكم اليه في ظاهر القضية يستفاد ان ماهو العلة لوجوب التبين هو هذا العنوان العرضي لا العنوان الذاتي نظير قوله اكرم عالما حيث يستفاد منه ان ماله الدخل في الحكم هو العالمية لا الانسانية (والا) يلزم بمقتضى الطريقة المالوفة بين اهل المحاورة استناده الى العنوان الذاتي اعني الانسانية في المثال ووصف كونه خبر واحد في المقام لكونه في رتبة سابقة على العنوان العرضي وحصوله قبل حصوله خصوصا مع لزوم خلو ذكر الوصف عن الفائدة (وحينئذ) فمن نفس الانتقال من الذات الى العرض يستفاد ان العلة والمنشأ هو وصف كون المخبر فاسقا ، ولازمه انتفاء وجوب التبين عند كون المخبر عادلا وبضميمة مقدمة الاسوئيه يستفاد حجية قول العادل (بل يمكن) ان يقال بعدم الاحتياج الى ضم المقدمة المزبورة بدعوى ظهورية الاية في ان تخصيص مقتضى التبين هذا بهذا العرض انما هو بالاضافة الى عرض اخر وهو اضافة الخبر الى العادل ومن المعلوم ان لازم ذلك هو حجية قول العادل والا لكان فيه ايضا مقتضى التبين * بل ولعل * هذه الجهة هي العمدة في الانتقال الى العرض حيث كانت فيمقام تمييز الحجية عن غيرها وما يجب فيه التبين عن ما لايجب * لا ان * سر الانتقال هو عدم الاقتضاء في الذات المزبورة للتبين وانحصار مقتضيه بالخبر الفاسق كي يستشكل عليه ، تارة بان لازم عدم حجية قول الفاسق هو عدم وجود الاقتضاء للحجية في ذات الخبر المعروض لهذه الاضافة الملازم لاقتضاء

نفس الذات للزوم التبين ايضا فلا يثبت بهذا التقريب (حينئذ) انحصار مقتضى التبين بخصوص العرض دون الذات (واخرى) بمخالفته لما عليه بناء الاصحاب من عدم اقتضاء الحجية لعنوان خبر الواحد بما هو كذلك لان القائلين بالحجية ، بين قائل بحجية خصوص خبر العدل بلحاظ هذا الوصف الطارى ، وبين قائل بحجية خبر الموثق بما هو كذلك ، فلم يعهد من احدهم القول بالحجية لذات الخبر الواحد بما هو كذلك والا لزم القول بحجية كل خبر لم يتصف بكونه صادراً عن الفاسق عند من يقول بجريان الاصل في مثله من الاعدام الازلية ، ولم يلتزموا بذلك مالم تحرز العدالة (وهذا) بخلاف ماذكرناه (اذ) عليه يتم تقريب الاستدلال من دون ان يرد عليه شيء من الايرادين المذكورين وان لم يكونا خاليين عن الاشكال ايضاً (ولئن شئت) فاجعل ذلك تقريبا ثالثا للوصف غير ماذكر (هذا) كله في تقريب الاستدلال بالاية الشريفه على حجية خبر العادل من جهة اقتضاء الشرط تارة والوصف اخرى ولقد عرفت تمامية الاستدلال وصفاً وشرطاً بناء على استفادة المفهوم من نحو هذه القضايا بملاحظة ظهور القضية فى مدخلية عنوان الفسق لوجوب التبين كما في كلية العناوين الماخوذة فى لسان الادلة (وحينئذ) فاذا كان المحمول فى عقد الحمل هو الحكم السنخي فلا جرم يستفاد من اناطته بالشرط او الوصف انتفاء الحكم السنخى عند الانتفاء هذا (ولكن قد اورد على التمسك بها بامور)

« منها » مايرجع الى انكار اصل مفهوم الشرط ، بدعوى كون القضية فيها من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع حتى ان الشيخ قده جعل ذلك من الاشكالات غير القابلة للدفع عنها (وتقريب الاشكال) ان الشرط المذكور في الاية لما كان مما يتوقف عليه وجود الجزاء والمشروط عقلا بحيث لايمكن فرض وجود الجزاء بلا فرض وجود الشرط (كانت) من القضايا المسوقة لبيان تحقق الموضوع كما في قولك ان رزقت ولداً فاختنه وان ركب الامير فخذ ركابه ، وكقوله تعالى واذا قرء القران فاستمعوا له واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها (وبالجملة) الضابط فى كون القضية من ذوات المفهوم (هو) امكان فرض وجود الجزاء بلا فرض وجود الشرط بنحو كان السلب فيها من قبيل السلب بانتفاء المحمول وهذا المعنى

لايتصور فى المقام وانما المتصور فيه كونه من قبيل السلب بانتفاء الموضوع (اقول) تنقيح المرام في المقام يحتاج الى بيان مقدمة فى شرح كيفية اخذ المفاهيم من القضايا الملفوظة (وهي) انه لا شبهة في ان استخراج المفهوم من القضايا (يحتاج) الى تجريد ماهو الموضوع المذكور فيهافى طرف المفهوم من القيود التي اريد استخراج المفهوم من جهتها شرطا او وصفاً او غاية ففى مثل ان جائك زيد يجب اكرامه (لابد) في استخراج مفهوم الشرط منه من تجريد الموضوع الذي هو زيد من اضافته الى المجيء ، بجعله عبارة عن نفس الذات مهملة (والا) ففي فرض عدم تجريده منه لم يبق مجال لاستخراج المفهوم منه لكونه (حينئذ) من السالبة بانتفاء الموضوع (فان) الموضوع وما يرجع اليه الضمير فى قوله يجب اكرامه (يكون) عبارة عن زيد المقيد بالمجيء ، ومن الواضح ان الانتفاء عند الانتفاء (حينئذ) لايكون الا من باب السلب بانتفاء الموضوع من جهة انتفاء المقيد بانتفاء قيده (وهذا) بخلاف فرض تجريده عن الخصوصية ، اذ معه كان المجال لحفظ الموضوع في طرف المفهوم فامكن استخراج مفهوم الشرط من القضية المزبورة (وهكذا) الكلام بالنسبة الى الوصف والغاية والضابط الكلي هو ما عرفت من لزوم تجريد الموضوع في القضية عن كل قيد اريد استخراج المفهوم من جهته شرطاً او وصفاً او غاية او غيرها بجعله من الجهات التعليلية لترتيب سنخ الحكم على الموضوع (ومن ذلك) لو كان فى القضية قيود اخر كقوله ان جاء زيد راكباً يوم الجمعة يجب اكرامه يتعدد المفهوم حسب تعدد تلك القيود فمن تجريد الموضوع من اضافته الى كل قيد يستخرج مفهوم غير المفهوم المستخرج من الاخر (واذا عرفت ذلك) نقول ان المحتملات المتصورة في الشرط في الآية الشريفه ثلاثة «منها» كون الشرط فيها نفس المجيء خاصة مجرداً عن متعلقاته « وعليه » يتم ما افاده الشيخ قده من انحصار المفهوم فيها بالسالبة بانتفاء الموضوع « فان لازم » الاقتصار في التجريد على خصوص المجيء هو حفظ اضافة الفسق في ناحية الموضوع بجعله عبارة عن البناء المضاف الى الفاسق « ولازمه » هو كون الانتفاء عند الانتفاء من باب السلب بانتفاء الموضوع ، لضرورة انتفاء الموضوع وهو النبأ الخاص بانتفاء الشرط المزبور (ومنها) كون الشرط هو المجيء مع متعلقاته (ولازمه) بعد تجريد

الموضوع عن اضافته الى المجيء الخاص هو كون الموضوع نفس النبأ مجرداً عن اضافته الى الفاسق ايضا لا النبأ الخاص كما في الغرض السابق وعليه يكون للآية مفهومان (احدهما) السالبة بانتفاء الموضوع (وثانيهما) السالبة بانتفاء المحمول لان عدم مجيء الفاسق بالنبأ يعم مجيء العادل به فلا يلزم من عدم مجيئه به انتفاء مايتبين عنه بقول مطلق حتى ينحصر المفهوم في القضية بالسالبة بانتفاء الموضوع (ومنها) كون الشرط عبارة عن الربط الحاصل بين المجيء والفاسق الذي هو مفاد كان الناقصة ، ولازمه بمقتضى ماذكرنا هو الاقتصار في التجريد على خصوص ماهو المجعول شرطاً اعنى النسبة الحاصلة بين المجيء والفاسق ، وبعد حفظ قيد المجيء في ناحية الموضوع بجعله عبارة عن النبأ المجيء به ، واناطة سنخ الحكم بكون الجائي به هو الفاسق « ينحصر » المفهوم فيه بالسالبة بانتفاء المحمول اذ بعد كون الموضوع هو النبأ المتحقق يكون عدم مجيء الفاسق به ملازما لكون الجائي به عادلا كما هو ظاهر (فهذه وجوه ثلاثة متصورة) فيما ذكر شرطاً في الاية ولكن الاخير منها في غاية البعد لظهور الجملة الشرطية في الاية في كون الشرط هو المجيء او هو مع اضافته الى الفاسق ، لا الربط الحاصل بين المجيء والفاسق بما هو مفاد كان الناقصة مع خروج نفس المجيء عن الشرطية كي يلزمه ما ذكر من كون الموضوع فيها هو النبأ المجيء به كما افاده في الكفاية (ويتلوه في البعد) الوجه الاول الذى مرجعه الى كون الشرط هو المجيء فقط فان ذلك ايضا ممايناف ظهور الاية المباركة ، فان المتبادر المنساق منها عرفاً كون الشرط هو المجيء بما هو مضاف الى الفاسق ، بل وهو المتبادر عرفا في امثال هذه القضية نحو ان جائك زيد بفكهة يجب تناولها لظهوره في كون الشرط لوجوب التناول هو مجيء زيد بها (وعليه) فكما يجب تجريد الموضوع في المقام عن اضافته الى المجيء كذلك يجب تجريده عن متعلقاته فيكون الموضوع ومايتبين عنه نفس طبيعة النبأ لا البناء الخاص المضاف الى الفاسق (ولازمه) جواز التمسك باطلاق المفهوم في الاية لعدم انحصاره (حينئذ) بخصوص السالبة بانتفاء الموضوع كما عرفت * فتمام الاشكال المزبور ناشيء عن تخيل كون الموضوع لوجوب التبين هو النبأ الخاص المضاف الى الفاسق * والا * مع فرض تجريده عن تلك الخصوصية لايبقى مجال

للاشكال المزبور «ومنها» معارضة المفهوم فيها مع عموم التعليل فى الذيل باصابة القوم بجهالة « بتقريب » ان المراد بالجهالة هو عدم العلم بصدق المخبر وحيث ان ذلك مشترك بين خبر العادل والفاسق فمقتضى عموم التعليل هو وجوب التبين عن كل خبر غير علمي لا يؤمن فى العمل به من الوقوع فى خلاف الواقع الموجب لحصول الندامة ولو كان المخبر عادلا فيقع ﴿ حينئذ ﴾ بينهما التعارض ، فيدور الامر بين رفع اليد عن ظهور الجملة الشرطيـة او الوصفية فى المفهوم ، او رفع اليد عن عموم التعليل في اقتضائه لوجوب التبين فى كل خبر غير علمى ﴿ وفى مثله ﴾ يتعين الاول وترجيح عموم التعليل و الحكم بخلو الجملة الشرطية او الوصفية عن المفهوم لما هو المعلوم من اقوائية ظهور التعليل في العموم من ظهور الجملة الشرطيـة او الوصفية في المفهوم وتبعيته له تبعيـة المعلول لعلته في العموم والخصوص كقوله لا تاكل الرمان لانه حامض ولا تشرب الخمر لانه مسكر ، حيث يخصص المنع في الاول بخصوص الفرد الحامض من الرمان ، ويعمم فى الثاني لكل مسكر ولولم يكن خمرا كما عليه بناء الاصحاب ﴿ فى ﴾ المقام يؤخذ بظهور التعليل في العموم ويتعدى بمقتضى عمومه الى كل ما لا يؤمن فيه عن الوقوع في الندم لا انه يؤخذ بالمفهوم ويخصص به عموم التعليل هذا ﴿ وقد اجيب ﴾ عنه ﴿ تارة ﴾ بمنع كون الجهالة في الاية بمعنى الجهل المقابل للعلم بل هي بمعنى السفاهة ، وذلك لا بمعناها المصطلح كي يستبعد من جهة اعتماد الصحابة على قول الوليد وارادتهم تجهيز الجيش لقتال بنى المصطلق عند اخبار الوليد بارتدادهم * بل بمعنى * الركون الى مالا ينبغي الركون اليه بعد التامل والتدبر ولا ريب فى ان العمل بقول الفاسق من هذا القبيل ، حيث انه من جهة فسقه الموجب لعدم الامن من تعمد كذبه فى اخباره يكون العمل بقوله والركون اليه من السفاهـة بالمعنى المزبور ﴿ وهذا ﴾ بخلاف العمل بقول العادل ، فانه ليس الركون اليـه و الاعتماد على قوله عنـد العقلاء من الركون الى مالا ينبغي الركون اليـه وعليه لا يشارك خبر العادل خبر الفاسق كي يندرج بذلك في عموم التعليل *واخرى* بحكومة المفهوم على العموم المزبور ولو مع فرض كون الجهالة بالمعنى المقابل للعلم * بتقريب * ان المفهوم على تقدير ثبوته في نفسه من جهة اقتضائه لتتميم الكشف

والغاء احتمال الخلاف في خبر العادل موجب لجعله محرزاً و كاشفاً عن الواقع ولو تعبداً ، فيوجب خروج خبر العدل عن عموم التعليل موضوعاً ببيان عدم كونه من افراده ، ومعه لا يكاد يعقل وقوع التعارض بينه وبين عموم التعليل فضلا عن تقديم العلة عليه (بل يقدم) المفهوم عليها ولو كان ظهورها اقوى بمراتب من ظهوره كما هو الشأن في كل حاكم و محكوم حيث يقدم الحاكم عليه بعد الفراغ عن حكومته واصل نظره ولو كان ظهوره اضعف بمراتب من ظهور المحكوم (فان) اقوائية الظهور انما تجدى فيموارد التخصيص والتقييد فيقدم ماهو الاقوى ظهوراً على غيره ولذلك قد يقدم العام على الخاص والمطلق على المقيد عند كونها اقوى ظهوراً من الخاص والمقيد واما موارد الحكومة فيقدم الحاكم على المحكوم ولو كان اضعف ظهوراً من المحكوم « وعمدة النكته » فيه انما هو من جهة تعرض الحاكم بمدلوله للفظي وشارحيته لعقد وضع دليل المحكوم بالتوسع فيه ، تارة بادخال ماليس داخلا فيه والتضييق اخرى باخراج ما كان داخلا فيه عنه كما في المقام من حيث اقتضاء المفهوم لتضييق موضوع العام واخراج خبر العادل عنه موضوعاً بعناية تتميم كشفه ومحرزيته للواقع و كونه من مصاديق العلم « وحينئذ » فبعد عدم تكفل العموم المزبور الا لبيان حكم موضوع في فرض وجوده بلا تكفله لبيان موضوعه وضعاً او رفعاً « يقدم » المفهوم على فرض ثبوته في نفسه على العموم المزبور ولا يقع التعارض بينهما « نعم » يتجه التعارض بينهما بناء على القول بكون مفاد ادلة حجية الامارات هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع لا اثبات الاحراز وتتميم الكشف ولكن التحقيق خلافه على مامر غير مرة من كونه من باب تتميم الكشف في كلية الامارات هذا « اقول » ولا يخفى ان ماافيد في الجواب الاول مبني على كون التبين في الاية بمعنى الوثوق لا العلم اذ (حينئذ) يكون المراد من الجهالة ما يقابل الوثوق ولا يكون ذلك الا السفه بالمعنى المزبور اعني الركون والاعتماد الى مالا ينبغي الركون اليه عند العقلاء * ولكنه * خلاف ظاهر الاية المباركة كيف وان السفاهة بالمعنى المزبور انما توجب الملامة لا الندامة فلا يناسب التعبير (حينئذ) بالندامة وما يوجب الندامة انما هو العمل بكل امارة مخالفة للواقع خصوصا في الامور المهمة كما في مورد الاية الشريفة (وعلى ذلك)

تكون الجهالة في الاية عبارة عن مطلق خلاف العلم فيشارك خبر العادل خبر الفاسق في العلة وبذلك ظهر الجواب عن الثاني ايضا حيث نقول بجريان العلة حتى فى صورة العمل بما هو حجة عند العقلاء من خبر الثقة والعدل فان العمل بقول الثقة والعدل عند مخالفته الواقع وان لم يكن موجباً للملامة والمذمة ولكنه موجب للندامة فتشمله العلة المذكورة في الاية فتقتضي الردع عن العمل بمثله ومعه لامجال لحكومة المفهوم على عموم العلة (بل) يكون عموم العله موجباً لمنع المفهوم في القضية هذا (ولكن) الانصاف انه لاوقع لهذا الاشكال (فانه بعد) ان كان الندم في الاحكام الشرعية بل في مطلق الاحكام الجارية بين الموالي والعبيد ملازما للملامة والعقوبة لما هو المعلوم من ان همم العقل فى امثال ذلك انما هو مجرد الفرار عن تبعة ما يترتب على مخالفة التكاليف الواقعية من الملامة والعقوبة ، لاتحصيل المصالح والاغراض الواقعية (كان) ذلك موجبا لاختصاص الندم فى الاية بالندم الملازم مع اللوم والعقوبة ، فمع فرض اقتضاء المفهوم لحجية خبر العدل تترتب عليه المعذورية وعدم الملامة والعقوبة وعليه يتجه الجواب المزبور من حكومة المفهوم على عموم العلة (كيف) وان لازم ذلك هو الالتزام بالتخصيص الكثير في عموم العلة بالامارات المعتبرة كالبينة واليد والسوق والاقرار ونحوها من الموارد التى رخص فيها الشارع فى ترك تحصيل العلم بالواقع والعمل على طبق الامارات المنصوصة مع انه كما ترى ، فلا محيص (حينئذ) من تخصيص الندم المذكور فى الاية بالندم الملازم مع الملامة (فتدبر) * نعم يمكن المناقشة * فى تقرير الحكومة بوجه آخر * وحاصله * منع اقتضاء المفهوم فى المقام لتتميم الكشف بلحاظ وجوب التبين ، حيث انه لاطريق على التنزيل المزبور في طرف المفهوم الا من جهة نفي وجوب التبين المستفاد من المفهوم وبعد كون العلم بتتميم الكشف فى رتبة متاخرة عن احراز عدم وجوب التبين يستحيل كون نظر تتميم الكشف في اثبات الاحراز الى مثل هذا الاثر ومعه فلا بد وان يكون تقديم المفهوم على عموم التعليل في الرتبة السابقة عن احراز تتميم الكشف بمناط التخصيص * لان * في تلك المرتبة لايكون تتميم كشف في البين حتى يتم معه الحكومة فلو قيل * حينئذ * بعدم وجوب التبين لابد وان يكون بمناط التخصيص * لايقال * انه كذلك اذا كان التنزيل ثبوتاً في الرتبة المتاخرة

عن احراز عدم وجوب التبين ، وليس المقصود ذلك « بل المقصود » هو كشف عدم وجوب التبين عن اطلاق التنزيل في الرتبة السابقة كشفا انياً « وعليه » فلا يتوجه الاشكال المزبور لتمامية الحكومة المزبورة في المرتبة السابقه « فانه يقال » العبرة في الحكومة انما هي بكيفية دلالة الدليل وكشفه عن المعنى المراد ، وبعد فرض كون الكشف المزبور في الرتبة المتاخرة عن احراز عدم وجوب التبين يستحيل كون نظر تتيمم الكشف في اثبات الاحراز الى احراز مثل هذا الاثر المعلوم من غير ناحية جهة تتميم الكشف فيستحيل « حينئذ » تقديم المفهوم على عموم العلة بمناط تتميم الكشف كما هو ظاهر

« ومن الاشكالات » ان المفهوم غير معمول به فى الموضوعات الخارجية التي منها مورد الاية فان مورد نزولها انما هو فى الاخبار عن الارتداد الذى لايكاد يثبت الا بالعلم الوجداني او البينة العادلة وحيث انه لايجوز اخراج المورد عن عموم المفهوم فلا بد من طرح المفهوم رأساً « واجيب عنه » بان المورد داخل في عموم الكبرى فى طرف المنطوق وهي قوله ان جائكم فاسق الخ فان خبر الفاسق لااعتبار به لافي الموضوعات ولا في الاحكام « واما » المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضه الوجود والتحقق لانه لم يرد في مورد اخبار العادل بالارتداد بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية التي لم ترد فى مورد خاص القابلة للتخصيص باي مخصص فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدى الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجية ولا فرق بين المفهوم والعام الابتدائي سوى ان المفهوم كان مما تقتضيه خصوصية في المنطوق تستتبع ثبوت المفهوم والا فهو كالعام الابتدائي الذي لم يرد في مورد خاص « وفيه » ان المفهوم لابد وان يكون تابعاً للمنطوق فاذا كان الموضوع فى المنطوق هو النبأ الكلي الشامل لخبر الارتداد فلا محيص من اخذ مثل ذلك فى طرف المفهوم ايضا ومعه لايكون الموضوع في المفهوم كلياً غير ناظر اليه بخصوصه ليكون كسائر العمومات الابتدائية قابلا للتخصيص فيبقى الاشكال المزبور (حينئذ) من عدم جواز اخراج المورد عن عموم المفهوم بحاله (فالاولى) فى الجواب هو ما افاده الشيخ قدس سره من تسليم العموم في طرف المفهوم والحكم بعدم وجوب التبين في خبر العادل مطلقا غاية ماهناك اعتبار ضم عدل

اخر اليه في الموضوعات التي منها باب الارتداد الداخل فى العموم ولا يلزم من اخذ هذا الشرط واعتباره فى بعض افراد العام تخصيصاً للعام بما يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم وتقييده بغير هذا الفرد او تخصيصه بخصوصية لاتشمل خبر الارتداد كما هو ظاهر (نعم) هنا اشكال اخر في طرف المنطوق وحاصله لزوم الاكتفاء بالخبر الفاسق فى مثل باب الارتداد مع التبين وهو كما ترى مما لا يمكن الالتزام به ولو مع التقييد بالتعدد لان في الموضوعات لابد « اما » العلم الوجداني او البنية العادلة وهذه الشبهة وان كانت مدفوعة بارادة التبين العلمي في الاية ولكنه لايناسب مع ماذهب اليه الشيخ قدس سره من شرطية وجوب التبين لجواز العمل بخبر الفاسق فان دعوى الوجوب الشرطى لايناسب مع التبين العلمي اذ لامعنى لشرطية تحصيل العلم بالواقعة لجواز العمل بخبر الفاسق لان مع العلم بالواقعة تكون الحجة هو نفس العلم دون خبر الفاسق فالمناسب للوجوب الشرطي انما هو التبين الوثوقى ومعه يتوجه الاشكال المتقدم « ومن الاشكالات » ان العمل بالمفهوم « غير ممكن » اما فى الموضوعات فظاهر للزوم التعدد فيها واما فى الاحكام فلوجوب الفحص فيها عن المعارض (وفيه) مالايخفى (فان) وجوب الفحص عن المعارض والمزاحم غير وجوب التبين عن الخبر صدقاً وكذباً فان الاول مؤكد لحجيته بخلاف الثاني فانه مما ينافيها (فان) وجوب التبين عن الخبر صدقا وكذباً انما هو من جهة عدم اقتضاء الخبر للحجية بدونه ، لامن جهة احتمال وجود المانع او المزاحم (ومن الاشكالات) ان الفاسق هو مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بارتكاب صغيرة من الصغائر فيقابله العادل وهو الذى لم يخرج من طاعة الله ولو بارتكاب الصغيرة (ومن المعلوم) افادة قول مثله للعلم بالواقع لانحصاره بالمعصوم ومن يتلو تلوه فلا يمكن الاستدلال بالمفهوم لحجية خبر غير المعصوم فيمن يحتمل فى حقه العصيان « وفيه » مالايخفى من منع كون المراد بالفاسق في الاية مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بارتكاب الصغيرة فان الظاهر منه كما هو الشايع فى عرفنا خصوص الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابت تحريمها فى زمان نزول الاية (وهذا) لولا دعوى ظهوره فى الكافر بملاحظة كثرة اطلاقه عليه في الكتاب كما فى قوله سبحانه افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقاً فالمرتكب للصغيره غير مندرج تحت اطلاق الفاسق فى الاية

هذا مع امكان فرض الخلو من الصغيرة فيمن علم منه التوبة من الذنب السابق واما « احتمال » فسقه من جهة تعمد كذبه فبهذا الخبر (فيدفعه) ان المراد من العادل هو العادل لولا هذا الاخبار كما ان المراد من الفاسق فى المنطوق هو ذلك اذ المراد بالفسق المترتب عليه وجوب التبين هو الفسق السابق مع قطع النظر عن هذا الاخبار

ومن الاشكالات

مالا يختص بالاية بل يعم جميع ادلة حجية خبر الواحد « منها » وقوع التعارض بينها وبين عموم الايات الناهية عن العمل بالظن وما وراء العلم فيكون المرجع بعد التعارض اصالة عدم الحجية (وفيه منع) صلاحية الايات الناهية للمعارضة معها لان تلك الادلة حسب اقتضائها لتتميم الكشف كانت حاكمة على تلك الايات حيث انها توجب خروج العمل بالخبر الواحد عن كونه عملا بما وراء العلم او بالظن تعبداً مع امكان ان يدعى ان الايات الناهية عن العمل بالظن انما هي بصدد نفى اقتضاء الحجية في الظن ذاتاً وعدم كونه بنفسه مما يصح الركون اليه والاعتماد عليه في قبال العلم الذي فيه اقتضاء الحجية ذاتا وليست بصدد اثبات اقتضاء الظن لعدم الحجية ، فلا ينافيها حجيته لمقتضى خارجي كما هو ظاهر

(ومنها) ان المفهوم لو دل على حجية خبر الواحد لدل على حجية خبر السيد واتباعه في نقلهم الاجماع على عدم حجية خبر الواحد ويلزم من حجيته عدم حجية خبر الواحد « وفيه بعد » الغض عن منع شمول المفهوم لنقل الاجماع الذي لايكون مستنده الا الحدس وتسليم شموله لنقل مثل السيد راى الامام (ع) بلحاظ قرب عصره من عصر الامام (ع) وامكان اطلاعه على رايه ولو بمقدمات حدسية قريبة الى الحس (والغض) عن معارضته بمثل اجماع الشيخ قدس سره ومن تبعه على الحجية (اولا) انه من المستحيل شمول اطلاق المفهوم لمثل خبر السيد الحاكي عن عدم الحجية وذلك ، لامن جهة استلزام دخوله فيه لخروجه عنه كما قيل ، بل من جهة استلزامه لشمول اطلاق المفهوم لمرتبة الشك بمضمون نفسه

(فان) التعبد باخبار السيد بعدم حجية خبر الواحد انما كان في ظرف الشك في الحجية واللاحجية الذي هو عين الشك بمضمون الاية « ومن المعلوم » استحالة شمول اطلاق مضمون الاية لمرتبة الشك في نفسه « بل على هذا » لا يمكن شموله لمثل خبر الشيخ الحاكي عن الحجية ايضا ، فان مناط الاستحالة جار فى كليهما ولا يختص بالخبر الحاكي عن عدم الحجية ، كما انه بهذه الجهة نقول بعدم شمول مضمون خبر السيد بعدم حجية كل خبر لنفس خبره الحاكي عن هذا المضمون « فالعمدة » فى وجه عدم شمول مضمون المفهوم في الاية المباركة لخبر السيد هو ما ذكرناه وعليه لاينتهى الامر الى ما افيد من ان مايلزم من اعتباره عدم اعتباره لايكون من الاول مشمولا لدليل الاعتبار « اذ » ذلك وانكان متيناً في نفسه ، ولكنه يتوقف على امكان شمول اطلاق المضمون لمثل هذه المراتب المتاخرة (والا) فلا ينتهى الامر الى مثل هذا الجواب « وثانيا » انه بعد شمول ادلة حجية خبر الواحد التي منها المفهوم لما عدى خبر السيد من سائر الاخبار لايبقى مجال لشمولها لمثل خبر السيد ، لان القطع بحجيتها ملازم لانتفاء الشك في مطابقة مضمون خبر السيد للواقع وعدمها ، فيخرج بذلك عن عموم ادلة حجية الخبر ، ففي الحقيقة يكون عدم شمول الادلة لمثل خبر السيد الحاكي عن عدم الحجية من باب التخصص لانتفاء الشك في مطابقة مؤداه للواقع « وهذا » بخلاف مالو شمل المفهوم اولا لخبر السيد ، اذ عليه يلزم كون خروج ماعداه من سائر الاخبار من باب التخصيص لتحقق الموضوع فيها وهو الشك في المطابقة وجداناً (ومن) المعلوم انه مع الدوران بين التخصص والتخصيص يتعين الاول « لايقال » ، كيف ولازم شمول المفهوم لمثل خبر السيد ايضا هو القطع بعدم حجية ماعداه من سائر الاخبار فيلزم ان يكون خروج ماعداه ايضا من باب التخصص لا التخصيص « فانه يقال » ان المدار فى التعبد بكل امارة انما هو الشك في مطابقة مضمونه ومؤداه للواقع ، ومؤديات ماعدى خبر السيد لا يكون حجية خبر الواحد كي بشمول ادلة الاعتبار لخبر السيد الحاكي عن عدم الحجية يقطع بعدم الحجية فينتفي الشك فى مطابقة مؤدياتها للواقع ، بل وانما مؤديات ماعداه من الاخبار عبارة عن وجوب امر كذا وحرمة كذا واقعاً ، ولا ريب في بقاء الشك في

مطابقة هذا المضمون الواقع وجداناً ولوعلى تقدير القطع بحجية خبر السيد فيشملها ادلة الحجية فلا يكون رفع اليد عن ذلك بمقتضى حجية خبرالسيد والحكم بخروجها من عموم المفهوم الا من باب التخصيص لاغير ، مضافا الى انه على فرض الدوران بين خروج خبر السيد وخروج ماعداه لاشبهة في تعين الاول لما يلزم على الثاني من القبح الى الغاية والفضاحة الى النهاية (وذلك) لامن جهة استلزامه للتخصيص الكثير اوالاكثر كي يندفع بالالتزام بالتقييد بل من جهة خروج الكلام فى فرض الاختصاص عما يقتضيه الطريقة المالوفة بين العقلاء وارباب اللسان اذ لو كان المقصود من تلك الادلة عدم حجية اخبار الاحاد كان اللازم هو التعبير بنحو ذلك بدواً لا التعبير بما يدل على حجية كل خبر اذ ذلك نظير مالو قيل صدق زيداً في جميع ما يخبرك فاخبر زيد بالف خبر ثم اخبر بكذب كل ما اخبر به فانه لو اريد من الامر بتصديق زيد فى جميع اخباره بنحو العموم خصوص الخبر الاخير يلزم منه القبح الى الغاية والاستهجان الى النهاية عند اولى الدراية (واما ماقد يجاب)عن ذلك بالتفكيك فى الازمنة بارادة حجية كل خبر من الصدر الاول الى زمان صدور خبر السيد وارادة خصوص خبر السيد الحاكي عن عدم الحجية من زمان صدوره الى ما بعده من الازمنة فيرتفع بذلك القبح المزبور لكونه في الحقيقه من باب انتهاء امد حكم العام فى زمان صدور خبر السيد (فيدفعه) قيام الاجماع على عدم الفصل وان خبر الواحد لو كان حجة في زمان لطائفة كان حجة في جميع الازمنة ولو لم يكن حجة في الازمنة المتاخرة لم يكن حجة في الازمنه المتقدمة ايضا (مع انه) لو فرض جواز الفصل واقعاً او ظاهراً لامحيص ايضا من الغاء خبر السيد بلحاظ اظهرية الكلام فى العموم الازماني والاستمرار من عمومه الافرادى الموجب للشمول لخبر السيد كما هو ظاهر

(ومنها) الاشكال فى اصل شمول ادلة الحجية للاخبار الحاكية لقول الامام (ع) بواسطة او بوسائط (وتقريبه) من وجوه « الاول » دعوى انصراف ادلةالحجية الى الاخبار الحاكية لقول الامام بلا واسطة (واجاب عنه) الشيخ قدس سره بان كل واسطه من الوسائط يخبر خبراً بلاواسطة فاذا قال الشيخ حدثنى المفيد انه قال حدثنى الصفار انه قال سمعت العسكرى (ع) يقول كذا

فهناك اخبارات متعددة حسب تعدد الوسائط « وفيه » انه يتوجه ذلك اذا كان المدعى هو الانصراف الى ، مالاواسطة فى مطلق النباء ولو من غير الامام والا فلو اريد بالانصراف الاختصاص بالخبر الحاكي لقول الامام (ع) بلا واسطه فلا يرد عليه ذلك (واجيب) عنه ايضاً بان كل واحد من الوسائط حيث انه مجاز عن شيخه فى نقل الرواية يدخل خبره في الاخبار عن الامام (ع) بلا واسطة لان كل مجاز باجازة شيخه يكون بمنزلة المجيز فى نقل الرواية وهكذا فنقل الشيخ قدس سره باعتبار كونه مجازاً عن المفيد بمنزلة نقل المفيد لنا الذي نقله ايضاً بمنزلة نقل الصفار عن الامام (ولذا) كان الاصحاب من ارباب الحديث يهتمون باخذ الاجازة في نقل الرواية لفوائد شتى منها هذه الجهة التى يدفع بها هذا الاشكال (وفيه) انه لو تم ذلك فغاية مايجدى انما هو في صحة نقل الرواية عن الامام (ع) بالغاء الوسائط من البين (لا) بالنسبة الى مرحلة الحجية المفروض انصراف ادلتها الى الاخبار الحاكية لقول الامام (ع) بلا واسطة حتى يصح ان يدفع به الاشكال (فالاولى) في الجواب هو منع الانصراف هو ولذلك ترى بناء الاصحاب حتى في الصدر الاول على الاخذ بالاخبار المروية عن الامام ولو بوسائط عديدة من غير تشكيك منهم فى الحجية من جهة تعدد الوسائط (الوجه الثاني) دعوى امتناع شمول ادلة الحجية للاخبار مع الواسطه لامتناع شمولها للوسائط التى لم يثبت اصل موضوع الخبر فيها الا بنفس الحكم بوجوب التصديق وبيانه ان الموضوع لوجوب التصديق لابد وان يكون متحققاً اما بالوجدان او بالتعبد ليحكم عليه بوجوب التصديق والمتحقق بالوجدان في الاخبار مع الواسطة انما هو اخر السلسلة وهو خبر الشيخ قدس سره عن المفيد مثلا واما بقية الوسائط فلم يثبت موضوع وجوب التصديق فيها لا بالوجدان ولا بالتعبد مع قطع النظر عن وجوب التصديق وانما يثبت الموضوع فيها بنفس وجوب التصديق الشامل لاخبار الشيخ لاقتضائه لثبوت مضمونه وهو اخبار المفيد وهكذا غيره من الوسائط (وهو) من المستحيل ، لان ماثبت اصل وجوده بوجوب التصديق يكون فى مرتبة متاخرة عن وجوب التصديق فيستحيل صيرورته موضوعاً لنفس هذا الحكم (الوجه الثالث) امتناع شمول ادلة الحجية للاخبار مع الواسطة من جهة استلزامه لان يكون الاثر الذي يلحاظه يجب

التصديق عين وجوب التصديق (بتقريب) انه لا معنى للتعبد بقول العادل ووجوب تصديق مضمونه الا ترتيب ما للمخبر به من الاثار الشرعية فلا بد في صحة التعبد بالخبر من ان يكون للمخبر به في نفسه مع قطع النظر عن هذا الحكم اثر شرعي كي يكون الامر بالتصديق بلحاظه كما هو الشأن في التعبد في كلية الامارات القائمة على الموضوعات الخارجية (وفي المقام) لما لم يترتب على خبر الشيخ عن المفيد في نفسه اثر شرعي غير وجوب التصديق الثابت بهذا الانشاء (لايكاد) يشمله دليل وجوب التصديق لايقال ان وجوب التصديق ايضا اثر من الاثار الشرعية (فانه يقال) نعم ولكن لما لم يكن ثابتاً له مع قطع النظر عن الحكم بتصديقه بل كان ثبوته له بنفس هذا الحكم اعني وجوب التصديق ، فلا يمكن شمول الحكم بوجوب تصديقه بلحاظ ترتب نفسه على المخبر به وبذلك ظهر انه لامجال لدفع الاشكال بالتشبث بتنقيح المناط او القضية الطبيعية بدعوى ان الاثر الذي رتب عليه وجوب التصديق هو طبيعي الاثر الشامل لنفس هذا الحكم المستفاد من قوله يجب التصديق لان الحكم اذا رتب على الطبيعة يدور مدارها اينما دارت (اذ ذلك) انما يتم اذا كان الاشكال من جهة قصور اللفظ في مقام الاثبات بعد الفراغ عن امكانه ثبوتا ، وليس الامر كذلك لان الاشكال انما هو في امكانه ثبوتاً (ولذلك) قلنا في مسئلة قصد القربة بعدم اجداء مجرد اخذ القضية طبيعية في دفع الاشكال المذكور هناك بحيث تعم مطلق الدعوة ولو كانت ناشئة من قبل شخص هذا الامر المتعلق بالعبادة ، نظرا الى امتناع اخذ ماهو الناشئ من قبل الأمر في متعلق شخصه (هذا) غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاشكالين (ولكن) لايخفى مافيهما (اما الاول) فان الممتنع انما هو توقف فردية بعض افراد العام ثبوتاً على ثبوت حكم العام لبعض افراده الاخر ولزومه ممنوع في المقام (اذ) من الواضح عدم توقف خبرية قول المفيد ثبوتاً على شمول حكم وجوب التصديق لخبر الشيخ عن المفيد ، بل المتوقف عليه انما هو العلم التنزيلي والاحراز التعبدي باخبار المفيد ، ومثله مما لامانع عنه على مسلك تتميم الكشف في الامارات (فاذا) فرضنا بان لاخبار المفيد في حد ذاته اثر شرعي ولو كان هو وجوب التصديق بان اغمضنا عن الاشكال الثاني يكون لامحالة مشمولا لوجوب التصديق غاية الامر تنجز هذا

التكليف يتوقف على احراز موضوعه اما بالوجدان او التعبد ، فاذا اخبر الشيخ باخبار المفيد كان اخباره بمقتضى وجوب التصديق طريقاً لاحراز خبر المفيد الذي حكمه فى نفسه وجوب التصديق فيكون كما لو احرز خبره بالوجدان وهكذا بالنسبة الى سائر الوسائط الى ان ينتهى الى من يروى عن الامام (هذا) بناء على تتميم الكشف في الامارات (واما) على مسلك تنزيل المؤدي منزلة الواقع والتعبد بثبوته عند الشك او مسلك جعل الحجية فيمكن ايضا دفع الاشكال المزبور (لان) مرجع وجوب التصديق والتعبد بالمؤدى انما هو الى ايجاب ترتيب اثار الواقع على المؤدى والمعاملة معه معاملة الواقع فاذا كان خبر المفيد فى الواقع محكوما بوجوب التصديق فعند اخبار الشيخ باخبار المفيد اياه عن الصفار « كان » مقتضى التعبد بخبر الشيخ ووجوب تصديقه هو لزوم ترتيب الاثر على مؤداه الذي هو عبارة عن وجوب التصديق المترتب على قول المفيد واخباره واقعاً ومرجع هذا الوجوب ايضا الى ترتيب اثر مؤداه الذي هو قول الصفار عليه وهكذا الى ان ينتهى الى المؤدى الذي هو قول الامام فيجب ترتيب الاثر عليه والحركة على طبقه فتأمل « على انه » لو اغمض عن ذلك « نقول » انه يتوجه هذا الاشكال اذا كان الحكم المزبور حكماً شخصياً لاسنخياً قابلا للانحلال واختصاص كل من الوسائط بشخص من وجوب التصديق غير الشخص المختص بالموضوع الاخر والا فلا مجال لهذه الشبهة لان الحكم الذي يتولد لاجله فردية خبر المفيد لموضوع العام عبارة عن شخص حكم غير الحكم الذي اريد اثباته لخبر المفيد « والممتنع » كما ذكر في تقرير الشبهة انما هو شمول الحكم لموضوع توقف فرديته للعام على شمول ذلك الحكم لبعض الافراد الاخر لا شمول شخص حكم لموضوع يتوقف فرديته على ثبوت شخص حكم آخر متحد معه في السنخ لفرد آخر من العام لان ذلك امر ممكن فى نفسه ولا برهان يقتضي امتناعه *الا توهم *ان نسبة الانشاء الى منشئه في الاحكام التكليفية من قبيل العلة لمعلولاته فلا يعقل ان يكون لعلة واحدة معاليل متعددة طولية بنحو يكون بعضها موضوعاً للاخر لان المعاليل المتعددة اذا انتهت الى علة واحدة وجب ان تكون عرضية لا طولية *لكنه مدفوع *بما ذكرناه مراراً من عدم معقولية ذلك في الاحكام التكليفية وان شأن الانشاءات فيها مجرد المبرزية عن الارادة التي هي

روح الحكم وليه فلامانع من ابراز ارادات طولية بنحو يكون بعضها موضوعاً للاخر بانشاء واحد فان الانشاء الوارد في الخطاب الشخصي « كما يمكن » ان يكون كاشفاً عن الارادة الشخصية القائمة بموضوع شخصي كقوله اكرم زيداً « كذلك » يمكن ان يكون كاشفا ومبرزا عن سنخها المتحقق في ضمن افراد عرضية كقوله اكرم العلماء واحل الله البيع ونحوها او افراد طولية « اما من جهة » طولية احد الفردين للاخر ذاتاً كقوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور حيث كان وجوب الطهور من جهة معلوليته لوجوب الصلوة في طول وجوبها « واما من جهة » اناطة موضوع بعضها بشمول فرد آخر من الحكم لموضوعه كما في المقام فى قوله صدق العادل فاريد من انشاء وجوب تصديق العادل سنخه المتحقق فى ضمن افراد طولية على النحو الاخير « وبذلك » تندفع الشبهة الثانية ايضا « توضيح الاند فاع » ان دليل الاعتبار وهو قوله صدق العادل مثلا وانكان بحسب الصورة قضية واحدة ولكنها تنحل الى قضايا متعددة حسب تعدد حصص الطبيعي بتعدد الافراد « وبعد » فرض انتهاء سلسلة سند الرواية الى الحاكي لقول الامام « ع » وشمول دليل وجوب التصديق له لكونه المخبر به في خبره حكما شرعياً تصير بقية الوسائط ذات اثر شرعي فيشملها دليل وجوب التصديق اذ حينئذ يصير وجوب التصديق المترتب على مثل قول الصفار الحاكي لقول الامام « ع » اثراً شرعياً له ، فاذا قال الصدوق ان الصفار اخبرني فقد اخبر بموضوع ذي اثر شرعي فى نفسه فيجب تصديقه بحكم الاية وبذلك يصير وجوب التصديق ايضا اثراً شرعياً لقول الصدوق الذى يحكى عنه المفيد وهكذا الى منتهى الوسائط فكان كل لاحق مخبراً عن موضوع ذى اثر شرعى ووجوب التصديق المترتب على كل سابق اثراً شرعياً لاخبار لاحقه نظير سلسلة الانواع والاجناس فتكون تلك الوجوبات الطولية المترتبه على الافراد الطولية بين ما هو اثر وموضوع محض كوجوب التصديق المترتب على قول الصفار الحاكي عن الامام « ع » وبين ماهو حكم محض كوجوب التصديق المترتب على منتهى السلسله وهو خبر الشيخ وبين مافيه الجهتان باعتبارين كوجوب التصديق المترتب على قول المفيد فانه باعتبار حكايته لقول الصدوق يكون حكماً وباعتبار حكاية الشيخ عنه يكون اثراً وموضوعاً

لوجوب التصديق المترتب على قول الشيخ فينتزع مما هو الحكم محضاً او اعتباراً مفهوم الوجوب مثلا بما هو حاك عن وجوبات متعددة وارادات طولية ، ومما هو اثر محضاً او اعتباراً مفهوم الاثر كذلك فيسند ذلك الحكم السنخي اليه بمثل قوله رتب الاثر على الخبر وعليه فيرتفع هذه الشبهة ايضا « فتدبر » (نعم) لو اغمض عما ذكرنا لا يتجه الجواب عنها بانه بناء على ان المجعول فى باب الطرق هي الطريقية والوسطية فى الاثبات لامورد لهذا الاشكال كي يحتاج الى التفصى عنه (فان) المجعول فى جميع السلسلة انما هو تتميم الكشف والطريقية الى ماتؤدى اليه فكان كل لاحق طريقا الى سابقه الى ان ينتهى الى قول الحاكي لقول الامام (ع) (اذ فيه) ان الغرض من تتميم الكشف والوسطية في الاثبات انكان هي الوسطية لاثبات اثر المؤدى ، فبعد مالم يكن للمؤدى اثر غير تتميم الكشف « يبقى » الاشكال بحاله بانه كيف يشمل تتميم الكشف نفسه « وانكان » الغرض وسطيته لاثبات اثر آخر السلسلة فلا يحتاج الى شمول الدليل للوسائط واثبات حجيتها بتتميم الكشف فيها بل يقال بكفاية تتميم كشف اول السلسلة وحجيته لاثبات مضمون آخر السلسلة مع انه كما ترى لا يمكن الا لتزام به وعليه ينحصر التفصى عن الشبهة بما ذكرناه من البيان « ومن الاشكالات » ان المسئلة اصولية فلا يكتفي فيها بالظن والظهور اللفظى لايفيد الا مجرد الظن ومثله لايكتفي به في المسئلة لاثبات حجية خبر الواحد « واورد عليه » الشيخ قدس سره بان الاصول التي لايتمسك فيها بالظن مطلقا هي اصول الدين لا اصول الفقه والظن الذي لايتمسك به في الاصول مطلقا هو مطلق الظن وظاهره اعتبار الظن الخاص فى الفقه والاصول وهو كما افاده قدس سره ولذلك لم يفرق احد ممن يقول بحجية الخبر الواحد والظهورات اللفظية بين المسائل الفرعية والاصولية كالاستصحاب ونحوه ولكن لامجال لتخصيص حجية الظن المطلق بالفروع ونفي اعتباره فى اصول الفقه لان الظن المطلق الذى ثبت اعتباره بدليل الانسداد لايفرق فيه بين المسائل الاصولية والفرعية خصوصا على مختاره قده هناك كما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى

« ومن الايات التي استدل بها » على حجية خبر الواحد قوله سبحانه في سورة البرائة فلو لا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا

رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » وتقريب » الاستدلال بها من وجوه : الاول » ان كلمة لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجي المستحيل في حقه سبحانه ظاهرة في الطلب ومحبوبية مدخولها وهو يلازم وجوب الحذر في المقام ، اما » عقلا كما ذكره صاحب المعالم قدس سره من انه لامعنى لحسن الحذر ندبا لانه مع قيام المقتضي له يجب الحذر ومع عدمه لا يحسن للجزم بعدم العقوبة عند عدم تمامية الحجية « واما » شرعا للاجماع المركب لان كل من قال بحسنه قال بوجوبه فلا قائل بالفصل بينهما « الثاني » ان الحذر غاية للانذار الواجب الذي هو ايضا غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا التحضيضية وغاية الواجب اذا كان من الافعال الاختيارية واجبة لامحاله لان عدم وجوبها ملازم لجواز تركها وهو ينافي كونه غاية للنفر الواجب (الثالث) استلزام ايجاب الانذار لايجاب الحذر للزوم لغوية ايجاب الانذار بدونه كما في اية حرمة كتمان النساء مافي ارحامهن ، حيث استدلوا بهذه الاية على وجوب تصديق المرئة وقبول قولها في العدة فراراً عن لزوم اللغوية بدونه فيستفاد حينئذ من ايجاب الانذار وجوب التصديق فتدل الاية على حجية خبر الواحد وهو المطلوب (ولكن) يمكن المناقشة في الوجوه المزبوره ، اما الاول فيما مر منا في مبحث الاوامر وغيره من ان مثل ادوات الترجي والتمني والاستفهام ونحوها موضوعة لمعانيها الايقاعية الانشائية التي يوقعها المتكلم ، تارة عن داعي وجود هذه الصفات حقيقة في نفس المتكلم ، واخرى عن داع آخر غيره والمستحيل في حقه سبحانه انما هو الاول ، وعليه لايكون لكلمة لعل دلالة وظهور في الطلب ومطلوبية الحذر حتى يقال بوجوبه من جهة الاجماع المركب او البرهان المزبور « واما ما افيد » من ان كلمة لعل مهما تستعمل تدل على ان مايتلوها يكون من العلل الغائيه لما قبلها سواء كان من الافعال الاختيارية ام من غيرها ولازمه في فرض اختيارية كونه محكوما بحكم ماقبلها وجوبا او استحبابا « فيدفعه » منع الكلية المزبورة لاستعمال هذه الكلمة في غير ماذكر كما في قوله (لاتهن الفقير علك ان تركع والدهر قد رفعه) فان من المعلوم عدم كون التالي غاية لعدم الاهانة « وان استعمال هذه الكلمة في امثال المقام انما كان لمجرد ابداء الاحتمال بلا اقتضائها لمطلوبية في مدخولها ومن ذلك قولك لاتدخل زيداً في بيتك لعله عدوك

« واما الوجه الثاني » فيما اورده شيخنا العلامة الانصاري قدس سره من منع اقتضاء الاية لمطلوبية الحذر مطلقا ولو مع عدم حصول العلم المنذرين بالفتح فانه لا اطلاق للاية من هذه الجهة وانما اطلاقها مسوق لبيان ايجاب الانذار على المنذرين بالكسر بما هو الواقع من الاحكام الشرعية لا لبيان وجوب الحذر والقبول مطلقا فيمكن حينئذ ان يكون مطلوبية الحذر عند الانذار منوطاً بحصول العلم فالمعنى انه يجب الانذار بالواقع لعله يحصل لهم العلم بالواقع فيحذرون كما يشهد لذلك استشهاد الامام (ع) بتلك الاية على وجوب النفر لمعرفة الامام وانذار المتخلفين بما رأوه من اثار الامامة (كما) في صحيحة يعقوب بن شعيب قال قلت لابي عبدالله (ع) اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس قال (ع) اين قول الله عز وجل فلولا نفر الخ ثم قال هم في عذر ماداموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم (وصحيح) عبد الاعلى ومحمد بن مسلم وغيرها من الاخبار المتضمنته لاستشهاد الامام (ع) بهذه الاية على وجوب النفر لمعرفة الامام ووجوب انذار المتخلفين مع وضوح عدم ثبوت الامامة الا بالعلم فان في ذلك شهادة على ما ذكرنا من عدم تكفل الاية لاثبات مطلوبية الحذر مطلقا (بل) يؤيد ذلك التعبير بالطائفة لان الطائفة عبارة عن الجماعة ومن المعلوم ان اخبار الجماعة بشيء يوجب عادة العلم بذلك الشيء فوجوب الحذر عليهم حينئذ انما كان لحصول العلم للمنذرين و عليه لادلالة في الاية على حجية خبر غير العلمي (والاشكال) عليه بانه يتم اذا اريد من الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا وقوله تعالى ولينذروا هو انذار مجموع النافرين من حيث المجموع واما بناء على ماهو الظاهر من ارادة الجمع الاستغراقي الافرادي فلا يبقى موقع لهذا الاشكال (مدفوع بان) كون الجمع في تلك الفقرات على نحو العموم الاستغراقي لا المجموعي لايقتضى الا وجوب الانذار على كل واحد واما كون موضوع الوجوب اخبار كل فرد حتى في حال الانفراد فيتوقف على اطلاق حالي بالنسبة الى ذلك وبعد فرض اهمال الآية من هذه الجهة لايكفي مجرد وجوب الانذار على كل واحد بنحو الاستغراق لاثبات اطلاق الآية من تلك الجهة الا اذا فرض كون المراد من الآية وجوب انذار كل واحد من النافرين لطائفة من المتخلفين فانه يلازم الاطلاق من تلك الجهة

واثبات مثله من الآية محل منع (نعم) لو تم ذلك لامجال لاحتمال التقييد بصورة افادة العلم للزوم حمله على النادر (وبذلك البيان) ظهر الجواب عن الوجه الثالث اذ محذور اللغوية انما يتوجه اذا كان المراد انذار كل واحد من المتفقهين لطائفة خاصة من المنذرين بالفتح لا انذار كل واحد لكل واحد من اشخاص المتخلفين اذ عليه لا يلزم من عدم وجوب القبول فى فرض عدم حصول العلم محذور لغوية ايجاب الانذار لامكان ان يكون ذلك من باب اظهار الحق ليتم به الحجة على المنذرين بالفتح لاستلزامه عادة حصول العلم بالواقع لاجل كثرة المنذرين اواحتفاف الانذار بالقرينة الموجبة لذلك (وبذلك) ظهر وجه الفرق بين المقام وبين مسئلة تحريم كتمان مافي الارحام على النساء فان قول المرئة واخبارها بنفسه لما كان غير موجب بحسب العادة للعلم بالواقع يستفاد من اطلاق تحريم الكتمان عليهن وجوب القبول للزوم اللغوية بدونه (وهذا) بخلاف المقام حيث انه لايلزم منه هذا المحذور بعد فرض امكان حصول العلم عادة من انذار المنذرين وتراكم انذاراتهم (هذا) مضافا الى ما اورده الشيخ قدس سره من ان وجوب الحذر انما يكون عقيب الانذار بما تفقه والتفقه عبارة عن العلم باحكام الدين من الواجبات والمحرمات الواقعية ، فلا بد فى وجوب الحذر عقيب الانذار من ان يكون المنذر بالفتح عالما بان انذار المنذر كان بالمحرمات والواجبات الواقعية والا فلا يجب عليه الحذر فيختص اعتبار قول المنذر بما اذا حصل العلم للمنذر بالفتح بالحكم الشرعى من قوله وانذاره (والاشكال عليه) بان الآية حسب اقتضائها لتتميم الكشف تدل على كون ما انذر به المنذر من الاحكام الواقعية لكونه نتيجة حجية قول المنذر وطريقيته شرعاً كما في سائر الادلة الدالة على اعتبار الطرق (مدفوع) بانه يتم ذلك في فرض ثبوت حجية قول المنذر بدليل آخر يقتضى تتميم كشفه والا فلا يمكن اثبات جهة الكاشفيه والمحرزية لقول المنذر بنفس دلالة الاية على وجوب الحذر لما يلزمه من محذور الدور لتوقف وجوب القبول على احراز كون ما انذر به من الاحكام الواقعية وتوقف ذلك على محرزية قول المنذر وكاشفيته المتوقف على وجوب الحذر والقبول (فتأمل) هذا ثم ان الشيخ قده اورد على التمسك بالاية اشكالا آخر بما حاصله ان الانذار الذي رتب عليه وجوب الحذر

ليس مطلق الاخبار عن الحكم وانما هو عبارة عن الاخبار المشتمل على التخويف الناشى من اعمال الراى والاجتهاد في فقه الاحكام من مفاد الاخبار الصادرة عن الحجج (ع) « ومن » المعلوم ان الحذر الواجب عقيب هذا الانذار انما يناسب حجية فتوى المجتهد لاحجية الخبر الحاكي عن قول الامام ع) لان وظيفة الراوي ليست الامجرد حكاية الرواية بالفاظها او بمضمونها وقضية حجيته ليس الاوجوب تصديقه فيما يحكيه عن الامام لا الحذر عند تخويفه وانذاره اذ ليس لفهم الراوي بتضمن الرواية للتحريم او الوجوب الموجبين للخوف مدخلية في وجوب الحذر لعدم حجية فهمه بالنسبة الى المنقول اليه كي يجب عليه الحذر وانما ذلك منوط وجوداً وعدماً مدار فهم المنقول اليه ونظره ، وهذا بخلاف فتوى الفقيه ، فان الحجة فيه بالنسبة الى المقلد انما هو راى المجتهد واعتقاده وان حجية اخباره من جهة كشفه عن رأيه الذى هو الحجة عليه وحيث انه رتب وجوب الحذر على الانذار الذي هو الاخبار المتضمن للتخويف بما تفقه يلزمه الاختصاص لامحاله بمقتضى المناسبة بمقام حجية الفتوى ووجوب التقليد لا بمقام حجية الخبر ، ومن ذلك استدل جماعة بهذه الاية على وجوب الاجتهاد كفاية ووجوب التقليد على العامي (واورد) عليه بان الانذار وانكان هو الاخبار المشتمل على التخويف الا انه اعم من الصراحة والضمنية فانه يصدق الانذار على الاخبار المتضمن للتخويف ضمناً وان لم يصرح به المنذر والالم يصدق على فتوى المفتى ايضا لانه ليس فى الافتاء بالوجوب او الحرمة تصريح بالتخويف فيشارك الفتوى حينئذ مع الرواية في ان كلا منهما يشتمل التخويف ولو ضمناً ومعه لا يبقى مجال لتخصيص الاية بمقام الفتوى « وفيه » ان مبنى تخصيص الاية بالفتوى ليس من جهة دعوى كون الانذار هو الاخبار المشتمل على التخويف كي يجاب عنه بان التخويف يعم التخويف الضمنى ، وانما ذلك من جهة احتياج الانذار والتخويف الى تفقه المنذر بالكسر والتفاته الى لازم تخويفه وعنوانه ومثله لا يصدق على العامي الذي يحكى لمسموعاته عن الامام (ع) ومع فرض صدقه لا يكون فهمه تضمن الرواية الوجوب او الحرمة المستتبعين لاستحقاق العقوبة على المخالفة حجة على المجتهد ليجب الحذر عقيب انذاره ، وانما ذلك منوط بفهم المنقول اليه كما هو ظاهر (ومن الايات) قوله سبحانه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات

والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون» تقريب» الاستدلال بها كما في الاية السابقة ان وجوب الاظهار يلازم وجوب القبول حذراً عن اللغوية « وفيه » ان سوق الاية انما هو في اصول العقائد رداً على اهل الكتاب الذين اخفوا شواهد النبوة وبيناته وكتموا علائم النبي « ص » التي بينها الله سبحانه لهم في الكتب السالفه ، فلا نرتبط بما نحن بصدده وعلى فرض التعميم « نقول » انه من المحتمل قوياً ان يكون وجوب الاظهار عليهم لاجل رجاء وضوح الحق بسبب اخبارهم من جهة حصول العلم لهم لاجل تعدد المظهرين كما يقتضيه ظهور سوقها في اصول العقائد التي لا يكتفي فيها بغير العلم « نعم » لو كان للاية اطلاق يقتضي وجوب الاظهار عليهم ولو في فرض عدم افادته للعلم بالواقع امكن التمسك بها على وجوب القبول بمقتضى ما ذكر من الملازمة ولكن الشأن في اثبات هذه الجهة « ومن الايات » قوله سبحانه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون ، بتقريب ان وجوب السؤال يلازم وجوب القبول للزوم اللغوية بدونه وخصوصية المسبوقية بالسئوال غير معتبرة في وجوب القبول للاجماع فتعم القول الابتدائي فتثبت المطلوب (وفيه) مضافا الى ورود الاية في اصول العقائد التي لا يكتفي فيها بغير العلم لظهورها بمقتضى السياق في ارادة علماء اهل الكتاب والسئوال منهم فيما يرجع الى علائم النبوة المكتوبة في كتبهم السماوية «والى ماورد» من النصوص في تفسير اهل الذكر بالائمة المعصومين ، كخبر الوشا سئلت الرضا (ع) عن قوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فقال (ع) نحن اهل الذكر ونحن المسئولون فقلت فانتم المسئولون ونحن السائلون فقال (نعم) قلت حق علينا ان نسئلكم قال نعم قلت حق عليكم ان تجيبونا قال (ع) لا ذاك الينا ان شئنا فعلنا وان شئنا لم نفعل اما تسمع قول الله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب (انه لاشبهة) في ان المتبادر من مثل هذه الجملة ارادة وجوب السئوال لتحصيل العلم بالواقع كما يقال لمن ينكر شيئاً لعدم العلم به سل فلاناً ان كنت لاتعلم (فالمراد) فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون حتى تعلمون لاوجوب السئوال للعمل بالجواب تعبداً (اللهم) الا ان يقال انه بعد شمول اطلاق الاية الشريفه للسئوال عن الواحد من اهل الذكر الذي لايفيد قوله للعلم بالواقع يستفاد

من الاية تكفلها لتطبيق العلم والمعرفة على المورد بنفس شمولها لقول الواحد من اهل الذكر ، فتكون من هذه الجهة نظير اطلاق العلم والمعرفة على ظواهر الكتاب في رواية عبد الاعلى بقوله (ع) يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عزوجل فلا ينافي دلالتها على حجية خبر الواحد ظهورها في السئوال لتحصيل العلم بالواقع مضافا الى انه يتوجه عليها ما اوردناه في الاية السابقه من اختصاصها بباب التقليد لظهورها في السئوال عن اهل الذكر والعلم بما هم اهل الذكر والعلم عما هم عالمون به ومن المعلوم ان مثل ذلك انما يناسب مقام الفتوى وحجية الراى لامقام الرواية ونقل مسموعاته ومبصراته الخارجية ، فان السئوال عما يرجع الى مقام المسموعات والمبصرات الخارجية لايكون سؤالا من اهل العلم والذكر بما هم كذلك عما هم عالمون به وان كان شخص المسؤل ايضا من اهل العلم (وعليه) لاوجه للمناقشة في ذلك بفرض كون الراوي من اهل النظر والاجتهاد فاذا وجب التعبد بقوله بحكم الاية يتعدى الى غيره بعدم القول بالفصل ، اذ مجرد فرض كون المسئول من اهل العلم لايقتضى كون السئوال عما يرجع الى مبصراته ومسموعاته الخارجية سؤالا عما صار لاجله من اهل العلم والذكر فتدبر «ومن الايات» قوله تعالى في سورة البرائة ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين (بتقريب) انه سبحانه مدح نبيه (ص) بتصديقه للمؤمنين وقرنه بالتصديق بالله ، فاذا كان التصديق حسنا يكون واجبا ، اذ لاقائل بالفصل وبذلك يتم المطلوب وهو حجية خبر الواحد وفيه منع كون المراد من التصديق في الاية هو التعبد بثبوت المخبر به وترتيب الاثر عليه (وانما) هو بمعنى مجرد اظهار القبول وعدم المبادرة الى تكذيب المخبر فيما يخبر به والانكار عليه ، كما يشهد له تكرار لفظ الايمان وتعديته في الاول بالباء وفي الثاني باللام ، كما ان المراد بالاذن فيها ايضا هو ما ذكرنا لانه هو الذي يكون خيراً لجميع الناس دون المعنى الاول (لا ان) المراد منه هو سريع الاعتقاد (كيف) وان ذلك لايناسب مقام النبوة ، فضلا عن كونه كمالا له وموجبا لمدح الله سبحانه اياه (فكانت) الآية المباركة في مقام بيان آداب المعاشرة مع الناس من اظهار القبول فيما يقولون وعدم المبادرة الى تكذيبهم والانكار عليهم لما فيه من ادائه الى العداوة والبغضاء

فيما بينهم مع العمل بما تقتضيه المصلحة من الاحتياط حسب ما يقتضيه المقام (فمدحه سبحانه) نبيه انما كان من اجل هذه الجهة حيث انه « ص » من جهة محاسن اخلاقه ورأفته بالامة لم يكن يبادر الى تكذيب من يخبره بخبر يعلم بكذبه « بل » كان يظهر له القبول من غير ترتيب اثر عملى على اخباره (كما قيل) في سبب نزول الاية انه نم منافق وهو الجلاس بن سويد او نبتل بن الحرث على النبي (ص) فاخبره الله سبحانه بذلك فلما احضره وسئله عما قال حلف انه لم يقل شيئا فقبل منه النبي (ص) فاخذ المنافق يطعن على النبي ويقول انه اذن يقبل كلما يسمع اخبره الله تعالى اني قلت كذا فقبل واخبرته اني لم اقل شيئا فقبل فرده الله تعالى بقوله قل اذن خير لكم (فان) من المعلوم بالضرورة ان تصديقه (ص) لذلك المنافق لم يكن الا صورياً لاحقيقياً (والى ماذكرنا) ايضا يشير قوله (ع) يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامه انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم حيث ان تصديق الاخ في هذه الرواية وتكذيب خمسين ليس الا بالمعنى الذى ذكرنا من كونه مجرد اظهار القبول لا بالمعنى الذي يراد في العمل بخبر الواحد كما هو ظاهر (واما الرواية) المتضمنة لقصة اسماعيل من قوله (ع) اذا شهد عندك المسلمون فصدقهم وتوبيخه على ابقاء الدنانير عند الرجل القرشي والحث على اخذها منه (فانما) هو لاجل عدم الأخذ بالاحتياط واستيمانه من اخبر بانه يشرب الخمر لا بمعنى ترتيب آثار الواقع

(واما السنة فهي على طوائف) منها الاخبار العلاجية المتكفلة لحكم الرواية المتعارضة من الترجيح بالشهرة والشذوذ وبموافقه الكتاب والسنة وبمخالفة العامة حيث انها ظاهرة الدلالة بالملازمة فى حجية خبر الواحد في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض (ومنها) الاخبار الكثيرة الواردة فى ارجاع الائمه عليهم السلام الى الصحابة ونقلة الاحاديث (منها) مارواه محمد بن سنان عن المفضل بن عمر ان ابا عبد الله (ع) قال للفيض بن المختار في حديث فاذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس مشيراً الى زرارة بن اعين (ومنها) خبر يونس بن عمار ان ابا عبد الله (ع) قال اما مارواه زرارة عن ابي جعفر (ع) فلا يجوز لك ان ترده (ومنها) قوله (ع) في رواية عبد الحميد رحم الله زرارة بن اعين لولا زرارة ونظرائه لاندرست

احاديث ابي « ومنها » قوله (ع) لابن ابي يعفور بعد ماسئله عمن يرجع اليه اذا احتاج فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فانه سمع من ابي وكان عنده وجيهاً « ومنها » خبر احمد بن اسحق عن ابي الحسن « ع » قال سئلته وقلت من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال « ع » العمرى ثقة فما ادى اليك عنى فعنى يؤدى وما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المامون قال وسئلت ابا محمد « ع » عن مثل ذلك فقال « ع » العمرى وابنه ثقتان فما اديا اليك عنى فعنى يؤديان وما قالا لك فعنى يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المامونان الحديث « ومنها رواية » على بن المسيب الهمداني قال قلت للرضا « ع » شقتي بعيدة ولست اصل اليك فى كل وقت فممن آخذ معالم ديني فقال « ع » من ذكر يابن آدم القمى المامون على الدين والدينا « ومنها » خبر ابن ابي عمير عن شعيب العقرقوقي قال قلت لابي عبد الله « ع » ربما احتجنا ان نسأل عن الشيء فمن نسئل قال « ع » عليك بالاسدى يعنى ابا بصير « ومنها » مافي مكاتبة على بن سويد السائي الى ابى الحسن « ع » واما ما ذكرت ياعلى ممن تاخذ معالم دينك لاتاخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين الحديث (ومنها) ما رواه مسلم بن ابي حبة قال كنت عند ابي عبد الله (ع) فى خدمته فلما اردت ان افارقه ودعته وقلت احب ان تزودني فقال (ع) ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع منى حديثاً كثيرا فما رواه لك فاروه عنى (ومنها) خبر عبد العزيز بن المهتدي قال قلت للرضا « ع » ان شقتى بعيده فلست اصل اليك في كل وقت فاخذ معالم دينى عن يونس مولى آل يقطين قال (ع) نعم « ومنها » خبره الاخر عن الرضا (ع) قال قلت لا اكاد اصل اليك اسئلك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني فقال (ع) (نعم) « ومنها » قوله (ع) في خبر آخر لعبد العزيز بعد ان سئله عمن ياخذ معالم دينه خذ عن يونس بن عبد الرحمن (ومنها) مافى التوقيع على القسم بن علافانه لاعذر لاحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد عرفوا بانا نفاوضهم سرنا ونحمله اليهم (ومنها) قوله (ع) فى مكاتبه احمد بن حاكم ابن ماهويه واخيه اعتمدافي دينكما على كل مسن فى حبنا وكل كثير القدم فى امرنا

(ومنها) ما في كتاب الغيبة للشيخ واكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي من قول الحجة عجل الله فرجه واما الحوادث الوقعه فارجعوا فيها الى رواة حديثنا (ومنها) ما دل على الحث والترغيب فى الرواية وتدوينها الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة المتواترة الدالة على وجوب الرجوع الى الثقات من رواة الحديث في اخذ معالم الدين (ولا يخفى) ان التواتر المدعى فى تلك الاخبار وان لم يكن لفظياً الا انه يكون معنويا لوضوح كون الجميع بصدد بيان معنى واحد وهو حجية قول الثقه ووجوب العمل على طبقه بل وظاهر بعضها هو كون وجوب العمل بخبر الثقة امراً مركوزاً عندهم بحيث كان من المسلمات عند اصحاب الائمة ولذلك وقع السئوال فيها عن الموضوع وهو كون الراوي ثقة او غير ثقة ، كما في خبر عبد العزيز المتقدم ، وربما يشهد لذلك ايضا تعليله (ع) في خبر احمد بن اسحق بعد ما ارجع الى العمري وابنه بقوله انهما الثقتان المامونان وحينئذ فلا ينبغي الارتياب في حجية خبر الثقة ووجوب الاخذ به (ثم ان الثقة) في تلك الاخبار وانكانت ظاهرة في العدالة بل اعلى درجتها (ولكن يمكن) دعوى عدم اعتبار وصف العداله في الراوي في حجية روايته وان مدار الحجية انما كان على حيث الوثوق فى نقل الرواية بنحو يضعف فيه احتمال الكذب بحيث لا يعتني به العقلاء وان التعبير بالمامونية فى الدين والدينا انما هو من جهة كونه ملزوماً للوثاقة فى الحديث لامن جهة مدخلية لخصوصية المامونية في الدين فى الراوى فى حجية روايته (كما يشهد) لذلك ماورد منهم (ع) من الامر بالاخذ بكتب بنى فضال بقوله (ع) خذوا ماروووا وذروا ماراو ، وما ورد من الاخذ بما روته العامة عن علي (ع) ، ومثل مرفوعة الكناني عن الصادق (ع) فى تفسير قوله سبحانه « ومن يتق الله الخ » ان هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم مايحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويفتشون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا فينقلبوا اليهم فيعيه اولئك ويضعه هئولاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لايحتسبون الخبر (حيث) ان فيه دلالة على جواز العمل بقول الثقه وانكان المخبر ممن يضيعه ولا يعمل به (ولا ينافي) ذلك ماورد من حصر المعتمد فى الشيعه

والمسن في الدين وفي حبهم فانه محمول على وثاقتهم في الحديث وعدم تطرق احتمال الكذب في حقهم احتمالا يعتنى به العقلاء في قبال غيرهم ممن يتطرق فى نقله تعمد الكذب على مايشهد له التعليل الوارد فى النهى عن اخذ معالم الدين من غير الشيعة بقوله (ع) فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا اماناتهم انهم ائتمنوا على كتاب الله عز وجل فحرفوه وبدلوه فلعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكته ولعنة ابائي الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي عليهم الى يوم القيمة الخبر (حيث) ان فيه دلالة واضحة على ان المنع عن اخذ معالم الدين منهم انما هو من جهة كونهم خائنين غير الموثقين في نقل الحديث من جهة تطرق احتمال تعمد الكذب فى حقهم (لا انه) من جهة مجرد كونهم من غير الشيعة ولو مع كونهم موثقين فى نقل الحديث ومتحرزين عن تعمد الكذب غاية التحرز فتامل (ومن ذلك) ترى بناء الاصحاب رضوان الله عليهم على العمل بالخبر الموثوق به ولو من غير الشيعة اذا علموا بان الراوي سديد في نقل الرواية ومتحرز عن الكذب وكان ممن لايطعن في روايته وانكان مخطئا فى اعتقاده وسالكاً غير الطريقه المستقيمة التى سلكها الشيعة والفرقة المحقه كاخذهم بروايات حفظ بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج وغيرهم من العامة وكذا اخذهم باخبار جماعة من الفطحية وغيرها كعبد الله بن بكير وسماعة بن مهران وعلى بن ابي حمزة البطائنى اللعين الشقى وكتب بنى فضال ونحوهم ممن عرف منهم كونهم موثقين في نقل الحديث (وناهيك) في ذلك حديث النبوى المعروف على اليد مااخذت المستدل بها في ابواب المعاملات (مع ان) من المعلوم انه لم يروه احد من رواتنا الامامية ولا كان موجوداً في شيء من جوامعنا (وانما) هو مروى في كتب العامة بطرقهم المنتهيه الى سمرة بن جندب الشقي عمن هو مثله فان ذلك شاهد صدق لما ذكرنا من ان مدار الحجية عندهم على مجرد كون الخبر موثوق الصدور عن النبي « ص » او الائمة بنحو يضعف فيه احتمال الكذب ضعفاً لايعتنى به العقلاء بنحو يعد المعتنى به من الوسواسين (لا ان) مدار الحجية عندهم على عدالة الراوى وحينئذ فلا اشكال في دلالة تلك الاخبار على حجية خبر الموثوق به صدوراً او مضمونا كما يدل على الاول الترجيح بالشهرة والشذوذ وبعدالة الراوي ووثاقته وعلى

الثاني الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة « ثم ان هذا كله » بناء على ثبوت التواتر المعنوى للاخبار المزبورة « واما بناء » على المنع عنه فلااقل من تواترها اجمالا ولازمه وانكان هو الاقتصار في الحجية على الاخص مضمونا منها وهو مااجتمع فيه الوصفان اى العدالة والوثاقة « ولكنه » يمكن دعوى نهوض مااجتمع فيه الوصفان من تلك الاخبار على حجية مطلق الخبر الموثق الذي يضعف فيه احتمال الخلاف ومعه يئول الامر بالاخرة ايضا الى حجية خبر الموثق (نعم) لو منعنا عن ذلك ايضا فلا بد من الاقتصار في الحجية على خصوص مااجتمع فيه الوصفان من الاخبار لا التعدى عنها الى غيرها

واما الاجماع فتقريره من وجوه (الاول) اتفاق الاصحاب طراً عدى السيد واتباعه على حجية خبر الواحد ، كما يظهر ذلك بالتتبع في فتاوى الاصحاب وكلماتهم وملاحظة الاجماعات المنقولة في ذلك ، حيث يعلم من ذلك كله كونهم مطبقين على حجية خبر الواحد خصوصا بالنسبة الى الاخبار المدونة فيما بايدينا من الكتب المعروفة « ولا يعارضها » الاجماع المدعى في كلام السيد قده على المنع (لامكان) حمل ما ادعاه السيد على الاخبار التي روته العامة في كتبهم بطرقهم غير النقية في المسائل التي روى اصحابنا الاماميه خلافها كما لعله ليس ببعيد لابتلائه قده في زمانه بالعامة واخبارهم ، حيث انه قده لعدم تمكنه من رد اخبارهم الخالية عن شواهد الصدق والتصريح بذلك والطعن عليهم « احتاج » في التخلص عن ذلك الى دعوى الاجماع على المنع عن العمل باخبار الاحاد او حمل العلم الذي يدعيه قده في العمل بالاخبار على الوثوق والاطمينان الذي يسكن به النفس المعبر عنه بالعلم العادي كما يشهد بذلك ماحكى عنه في تعريف العلم بانه مايقتضى سكون النفس ولقد صرح بذلك ايضا المحدث الاسترابادي في الفوائد المدنية حيث انه قده بعد ان ادعى قطعية صدور ما بايدينا من الاخبار المودعة في الكتب الاربعة قال في كلام له بعد ذلك ما حاصله ان مرادنا من العلم واليقين هو ما يشمل العلم العادي الذي يقتضي سكون النفس دون اليقين الذي لايقبل الاحتمال فراجع ، فمراد السيد من القرائن التي اوردها في عبارته هي مطلق مايوجب الوثوق والاطمينان بالصدور الموجب لسكون النفس ولو كان من الامور الخارجية قبال القول بحجية

خبر الواحد تعبداً ولو مع خلوه عن افادة الوثوق ، وعليه يرتفع التهافت والتدافع بينه وبين الشيخ في دعويها الاجماع « مع امكان » ان يقال ان انكار السيد ومنعه عن العمل باخبار الاحاد غير العلمية انما هو لعدم احتياجه الى الاخبار المجردة عن القرائن القطعيه بلحاظ انفتاح باب العلم لديه ومعلومية معظم الفقه عنده بالضرورة والاجماع القطعي وبالاخبار المتواترة « كما يشهد » له قوله في الجواب عما اعترض على نفسه بقوله فان قلت اذ سددتم طريق العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله ، قلت ان معظم الفقه يعلم بالضرورة وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وما يبقى من المسائل الخلافيه يرجع فيها الى التخيير « حيث انه يفهم من ذلك تسليمه قده وجوب العمل باخبار الاحاد والتعويل عليها في الفقه في فرض انسداد باب القرائن المفيدة للعلم « الثاني » وهو الاجماع العملي فيظهر ايضاً من اتفاق الاصحاب عملا على الاستناد في مقام الاستنباط والفتوى بتلك الاخبار المدونة فيما بايدينا من الكتب في ابواب الفقه ولا يضره اختلاف وجه استناد كل طائفة لما تقدم في اول البحث من ان ذلك منهم انما هو من قبيل بيان العلل بعد الوقوع وتطبيق كل طائفة ماهو المسلم لديه ولدى الكل على وجه وقاعدة مخصوصة بحيث لو التفتوا الى بطلان مستندهم لم يرفعوا اليد عن فتويهم بالحجية وتمسكهم بالروايات في ابواب الفقه (الثالث) السيرة وتقريرها تارة باضافتها الى المسلمين بما هم مسلمون واخرى باضافتها الى العقلاء بما هم عقلاء وقد يعبر عن الاول بالسيرة وعن الثاني ببناء العقلاء وطريقتهم اما تقريب السيرة فبدعوى استقرار طريقة المسلمين من حيث كونهم متشرعين على العمل باخبار الاحاد فيما يرجع الى امور دينهم وهي على فرض تحققها لا اشكال في حجيتها والاعتماد عليها لكشفها لا محالة عن رضاء الشارع بذلك لانه من المستحيل استقرار السيرة المزبوة من المسلمين من حيث كونهم متدينين على امر من تلقاء انفسهم من دون جعل شرعي فيما قامت السيرة عليه وعلى هذا لايحتاج في حجيتها الى اثبات عدم ردع الشارع عنها لوضوح مضادة ردع الشارع لاصل السيرة المزبورة فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم للردع عن مثل هذه السيرة لمضادتها لاصل وجود السيرة فمهما استقرت السيرة المزبورة يستكشف

انه لم يكن لهم رادع شرعي نعم ذلك انما يكون في السيرة العقلائية فانها بعد عدم مضادتها وجوداً مع الردع الشرعي يحتاج حجيتها الى اثبات عدمه واما بناء العقلا على الاعتماد بخبر الثقة والاتكال عليه في امورهم الشرعية وغيرها مما يرجع الى مصالحهم الدنيوية فلا شبهة في تحققه بمقتضى ارتكازاتهم والجبلة والفطرة المودعة فيهم والى ذلك يرجع مافي بعض الاخبار المتقدمة من السئوال عن وثاقة الراوى لاعن حكم العمل بقوله وكذا ماورد في تلك الاخبار من التعليل بالثقة فيمقام الارجاع الى رواة الحديث بل من تلك الاخبار يستفاد كونها طراً في مقام الامضاء لما عليه الطريقة المألوفة العقلائيه من جواز العمل بقول الثقة وحجيته في الاحكام لافي مقام تاسيس الحجية وجواز العمل باخبار الثقة بل ويمكن) اثبات الامضاء ايضا بمعونة عدم الردع اذ لو لارضاء الشارع بها يلزمه ردعهم عما استقر عليه طريقتهم (والايات) الناهية عن العمل بما وراء العلم غير صالحة للردع عن بنائهم بعد كون عملهم به من باب تتميم الكشف وكونه من افراد العلم الموجب لعدم التفاتهم الى احتمال الخلاف اذ لايكاد يرون العمل به حينئذ من باب العمل بغير العلم كي يصلح الايات للردع عن ذلك فلابد حينئذ في فرض عدم رضائه بذلك من ردعهم ببيان آخر نعم انما تصلح الايات الناهية للردع اذا لم يكن بنائهم من باب تتميم الكشف واما اشكال الدور فقد عرفت الجواب عنه في طي ادلة النافين

واما دليل العقل فتقريره من وجوه (الاول) العلم الاجمالي بصدور كثير من الاخبار المتضمنة للتكاليف المودعة فيما بايدينا من الكتب عن الائمة عليهم السلام بمقدار واف بمعظم الفقه كما يظهر ذلك بمراجعة احوال الرواة في تراجمهم من حيث شدة اهتمامهم ومواظبتهم على حفظ الاحاديث واخذها من الكتب المعتبرة وتنقيح ما اودعوه في كتبهم لئلا يودع فيها الاخبار المدسوسة المكذوبة على الائمة (ع) حتى انهم من شدة مواظبتهم في ذلك كانوا غير معتنين باخبار من كان يعمل بالقياس ومتحرزين عمن كان يروى عن الضعفاء او يعتمد على المراسيل وانكان هو بنفسه من الثقات كما اتفق ذلك بالنسبة الى البرقي الذي هو من اجلتهم ويشهد لما ذكرنا ماعن علي بن الحسين بن الفضال من انه لم يرو كتب ابيه معتذراً بانه يوم مقابلته الحديث مع ابيه كان صغير السن ليس له كثير معرفة بالروايات فقرئها

ثانيا على اخويه احمد ومحمد فمن ذلك كله يحصل العلم الاجمالي بصدور كثير من الاخبار المتضمنة للتكاليف عن الائمة فيما بايدينا من الاخبار الموجودة بل جلها الاماشذ ومثل هذا العلم الاجمالي موجب لانحلال العلم الاجمالي الكبير بثبوت تكاليف كثيرة بين الروايات وسائر الامارات الظنية كالشهرة والاجماع المنقول ونحوها بما في دائرة خصوص الأخبار والشك البدوى في غيرها كاقتضاء العلم الاجمالي الكبير ايضا لانحلال العلم الاجمالي الاوسع بالتكليف في مجموع الوقايع المشتبهة (ولازم) هذا الانحلال هو الاقتصار على خصوص دائرة العلم الاجمالي الصغير ومقتضاه وجوب العمل على طبق جميع الاخبار المثبتة للتكليف مع الامكان وجواز العمل على طبق النافى منها لو لم يكن هناك اصل مثبت للتكليف من استصحاب ونحوه ومع عدم امكانه فالواجب هو الاخذ بما ظن صدوره منها (هذا ولكن) (اورد عليه) الشيخ قده اولا بمنع انحلال العلم الاجمالي الكبير لانه كما ان العلم الاجمالي بالتكليف حاصل فى خصوص ما بايدينا من الاخبار كذلك العلم الاجمالي حاصل لنا في مجموع الاخبار وسائر الامارات الظنية الاخر من الشهرة والاجماع المنقول وغيرها بحيث عند التامل كان الحاصل علمان ومعلومان بلا عنوان احدهما متعلق بما في دائرة الاخبار والاخر بمجموع الامارات الظنية من الاخبار وغيرها فكان سائر الامارات الاخر طرفاً للعلم الاجمالي لا خارجاً عنه بشهادة بقاء العلم الاجمالي بحاله عند عزل طائفة من الاخبار بمقدار المعلوم بالاجمال وضم سائر الامارات الظنيه الى البقية فبقاء هذا العلم الاجمالي كاشف عن تعدد العلمين وعدم انحلال احدهما بما في دائرة الاخر (ولازمه) وجوب مراعات العلم الاجمالي الكبير بالاحتياط اوالعمل بالظن في مجموع الامارات الظنية لافى خصوص الاخبار (وثانياً) ان وجوب الاخذ بتلك الاخبار بعد ما كان من جهة تضمنها للتكاليف الواقعية لا بما هي هي (كان) اللازم هو الاخذ بما يظن كون مضمونه حكم الله ولو من جهة الشهرة لا بما ظن بصدوره ولو لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله (وثالثاً) ان افضى ما يقتضيه الدليل المزبور انما هو وجوب العمل بالاخبار المثبتة للتكليف دون الاخبار النافية له مع ان مجرد وجوب العمل بها (لا) يقتضى حجيتها شرعاً كي تنهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية لان وجوب العمل بها انما

كان بحكم العقل من باب الاحتياط وهو لا يوجب حجيتها ونهوضها لتخصيص عمومات الكتاب والسنة كما لايخفى (اقول) لايخفى ان مجرد فرض العلم الاجمالي بالتكليف فى سائر الامارات الظنية وبقية الاخبار بعد عزل طائفة منها ، انما يمنع الانحلال ويقتضى الاحتياط في الجميع ، فى فرض تغاير مؤديات الامارات المنضمة مع مضمون الاخبار المعزولة والمعزول منها، اذ فى مثله يكون المعلوم بالاجمال فى الامارات المنضمة وبقية الاخبار ، غير ماهو المعلوم بالاجمال فى مجموع الاخبار ، فيلزمه الاحتياط في الدائرتين (واما) مع احتمال اتحاد مؤدياتها مع الاخبار المعزولة او الاخبار المعزول منها (فلا يمنع) ذلك عن انحلال العلم الاجمالي الكبير بما في دائرة الاخبار (فان مرجع) العلمين بعد احتمال اتحاد المعلوم بالاجمال فى الامارات الظنية وبقية الاخبار ، مع المعلوم بالاجمال في مجموع الاخبار (انما) هو الى علم اجمالي بالتكليف في دائرة خصوص الاخبار والشك البدوى فى غيرها لكونه من العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر (ومن المعلوم) ان لازمه هو الانحلال بما فى دائرة خصوص الاخبار وعدم وجوب الاحتياط فى غيرها (نعم) غاية مايقتضيه العلم الاجمالي المزبور انما هو التخيير عقلا فى مقام الاحتياط بين الاخذ بالاخبار تماماً ، وبين الاخذ بسائر الامارات الظنية والاخبار المعزول منها (حيث) انه بكل من الامرين يقطع بالفراغ عما ثبت الاشتغال به يقيناً (كما هو ذلك) ايضا فى فرض احتمال اتحاد مؤديات الامارات المنضمة مع خصوص الاخبار المعزول منها، غير ان التخيير حينئذ بين الاخذ بالاخبار تماما وبين الامارات المنضمة والاخبار المعزولة (وعلى كل تقدير) يكون الاخذ بالاخبار تماما موجبا للقطع بتفريغ الذمة عما ثبت الاشتغال به يقينا (واما توهم) رجوع العلم الاجمالي المزبور حينئذ الى المتباينين لا الاقل والاكثر ، لكونه من قبيل العلم بالتكليف المردد بين تكليف واحد او تكليفين ، فيجب الاحتياط فى الجميع (فمدفوع) بانه كذلك اذا كان المعلوم بالاجمال من باب التكليف المردد بين تكليف واحد في طرف او تكليفين آخرين في طرف آخر « وليس » المقام كذلك بل انما هو من قبيل التكليف المردد بين تكليف واحد او تكليفين ، احدهما هذا التكليف الثابت فى هذا الطرف ، وثانيهما تكليف آخر في ذاك الطرف « وما قرع سمعك »

من وجوب الاحتياط انما هو الاول دون الثاني ، لانه راجع الى الاقل والاكثر لا المتبائنين « نعم » انما يكون ذلك في فرض تغاير مضمون الامارات المنضمة مع مضمون كل من الاخبار المعزولة والاخبار المعزول منها ، اذ كان مرجع العلمين حينئذ الى العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين تكليف واحد مثلا في دائرة الاخبار المعزولة او تكليفين آخرين ، احدهما في الاخبار المعزول منها ، وثانيهما في سائر الامارات الظنية ، ولذلك قلنا في مثل هذا الفرض بعدم الانحلال ووجوب الاحتياط في الجميع (نعم) بناء على الانحلال يتوجه عليه ما افاده قده من الاشكال بان وجوب الاخذ بالاخبار الصادرة بعد انكان من جهة تضمنها للاحكام الواقعية « كان » اللازم هو الاخذ بالاخبار التي يظن بمطابقة مضمونها للواقع ولو من جهة الشهرة والاجماع المنقول ، وان لم يظن بصدورها « لان العبرة » انما هي بظن مطابقة مضمون الخبر الواقع لا بظن الصدور « واما » ما افاده ثالثاً من ان مقتضى التقريب المزبور انما هو مجرد وجوب العمل بالاخبار المثبتة للتكليف ولا يثبت به حجيتها شرعا على وجه تنهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية « فهو » وانكان وجيهاً « ولكن » نقول انه يترتب عليه حينئذ نتيجة التخصيص والتقييد ، اذ مقتضى اصالة الظهور الجارية في الاخبار الصادرة المعلومة بالاجمال هو خروج العمومات المثبتة والنافية عن الحجية ، لانتهاء الامر فيها الى العلم الاجمالي بارادة خلاف الظاهر في بعض تلك العمومات والمطلقات من المثبت والنافي « ولازمه » بعد عدم المرجح هو اجراء حكم التخصيص والتقييد عليها لسقوطها بذلك عن الاعتبار « نعم » لو لم يجزم بظهور ماهو الصادر اجمالا بمقدار المعلوم بالاجمال كانت العمومات المثبتة والنافيه الجارية في مواردها باقية على حجيتها « لان » رفع اليد عن العمومات والمطلقات تخصيصا او تقييداً فرع جريان اصالة الظهور في الاخبار الصادرة المعلومة بالاجمال وهو متوقف على احراز موضوعها وهو الظهور « والا فبدونه » لا تجرى اصالة الظهور فيها فتبقى العمومات والمطلقات على حجيتها « واما الاصول » الشرعية والعقلية ، فالنافية منها من الاول غير جارية في اطراف العلم مطلقا ، وانكانت بلا معارض لمانعية العلم الاجمالي عنها « واما الاصول المثبتة » فانكانت عقلية كقاعدة الاشتغال ،

فلا مانع عن جريانها في اطراف العلم الاجمالي لعدم تنافيها معه كي يمنع عن جريانها « واما انكانت » شرعية كالاستصحاب ونحوه ، فهي على المختار وانكانت جارية في جميع اطراف العلم الاجمالي « الا » ان في جريانها في المقام في دائرة الاخبار « اشكالا » نظرا الى ما تقتضيه اصالة الظهور الجارية في الاخبار الصادرة ، حيث انه من جهة تردد انطباقها في تمام موارد الاصول المثبتة تسقط الجميع عن الاعتبار ، لمكان العلم الاجمالي حينئذ بحكومة تلك الحجج الشرعية على بعض تلك الاصول الجارية في مواردها وتخصيص لاتنقض بالنسبة اليها الموجب لسقوط الجميع بمقتضى عدم المرجح عن الاعتبار « وبهذه الجهة نقول » بعدم صلاحية الاستصحابات المثبتة لانحلال العلم الاجمالي بالاخبار الصادرة وانكانت بضميمة الاصول العقلية للمثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال « نعم » لو بنينا على عدم حجية اصالة الظهور في الاخبار الصادرة المعلومة بالاجمال وان وجه اتباعها من جهة العلم الاجمالي بمطابقة جملة منها للواقع ، او كانت الاصول المثبتة جارية في بعض الاطراف كان لجريان الاصول المثبتة الشرعية مجال (اذ) على الثاني واضح لعدم العلم حينئذ بقيام ظاهر حجة في موارد تلك الاصول من جهة احتمال انطباق ماهو الظاهر الصادر اجمالا في غير مواردها (وكذلك على الاول) لان رفع اليد عن الاستصحابات الجارية في مواردها انما هو من لوازم جريان اصالة الظهور في الاخبار الصادرة اجمالا وبعد عدم جريان اصالة الظهور فيها تجرى الاصول المثبتة في مواردها (ولكن) الشأن في هذا البناء ، حيث نقول انه مع احراز ظهور ماهو الصادر اجمالا بمقدار المعلوم بالاجمال لاقصور في جريان اصالة الظهور فيها وبجريانها تسقط الاصول عن الاعتبار بمقتضى ماذكرناه فتدبر « الثاني » من وجوه تقرير دليل العقل ما عن صاحب الوافية من الاستدلال على حجية الاخبار المودعة في الكتب المعتمدة للشيعة « بانا » نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمه سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والحج ونحوها وان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر الواحد غير القطعي بحيث لو ترك العمل بالخبر الواحد خرجت هذه الامور عن حقائقها « ولكن » يرد عليه ما افاده الشيخ قده من ان العلم الاجمالي بثبوت الاجزاء

والشرائط والموانع حاصل في دائرة جميع الاخبار بل جميع الامارات غير العلمية فلا وجه لتخصيصه بالاخبار المدونة في الكتب المزبورة ومجرد العلم الاجمالي في دائرتها ايضا لايقتضى التخصيص بها فيلزم حينئذ مراعات الاحتياط فى جميع الدوائر لافى خصوص الاخبار المذكورة (مع ان) لازم ذلك هو الاخذ بخصوص الاخبار المثبتة لهذه الامور لا مايعم النافية لها خصوصاً اذا كان فى قبالها اصل مثبت للتكليف (الثالث) من وجوه تقرير دليل العقل ماذكره بعض المحققين في حاشيته على المعالم لاثبات حجية خصوص الظن الحاصل من الخبر وملخص ما افاده هو ان وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة وبقاء هذا التكليف ايضا ثابت بالنسبة الينا بالادلة المذكورة وحينئذ ان امكن الرجوع اليهما على وجه يحصل العلم بالحكم او الظن الخاص فهو والا فالمتبع هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن منهما بالحكم (وفيه) ان المقصود انكان وجوب العمل بالاخبار المدونة في مابايدينا من الكتب من جهة دعوى العلم الاجمالي بصدور كثير منها فهو راجع الى التقريب الاول الذي ذكرناه بطوله فلا يكون دليلا براسه فى قباله (وانكان) المقصود هو ثبوت التكليف بالواقع وبقائه فعلا من جهة العلم الاجمالي بوجود تكاليف كثيرة فى الواقع كما يقتضيه ظهور السنة في كلامه في السنة الواقعية فهو مع رجوعه الى الدليل الاتي المعروف بدليل الأنسداد لايقتضي التخصيص بخصوص الاخبار بل يعم كل مايظن بان مدلوله مضمون للكتاب او السنة التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره وان كان) المقصود ثبوت التكليف شرعاً بالرجوع الى تلك الاخبار غير المفيدة للعلم وعدم جواز طرحها عملا بانكان المراد من السنة في كلامه هو الخبر الحاكي عن السنة لانفس السنة الواقعية فللمنع عنه مجال اذ لم يثبت ذلك باجماع ولا ضرورة من الدين اوالمذهب خصوصاً مع دعوى مثل السيد الاجماع على المنع عنه وجرى العمل به مجرى العمل بالقياس عند الامامية (هذا) كله في الوجوه العقلية التي استدل بها لاثبات حجية خبر الواحد (وقد استدل ايضا بوجوه اخر عقلية لاثبات حجية مطلق الظن) الشامل للخبر الواحد من غير تخصيص بالظن الخبرى (منها) ان الظن بالتكليف ظن بالضرر ودفع الضرر المظنون واجب (وفيه) ان المراد من الضرر المظنون انكان هو الضرر الاخروى

اى العقوبة فالصغرى ممنوعة لعدم استلزام الظن بالتكليف للظن بالعقوبة على المخالفة مع حكم العقل الجزمي بقبح العقاب بلا بيان فلا بد في اثبات حجيه الظن من دليل اخر يقتضى حجيته (وانكان) المراد من الضرر المظنون المفسدة المظنونة بناء على ماهو التحقيق من تبعية الاحكام للملاكات في متعلقاتها لافى نفسها كما توهم فعليه وانكان الظن بالتكليف يستتبع الظن بالمفسدة (ولكنه) نمنع كون مجرد فوات المصلحة اوالوقوع في المفسدة ضرراً كي يستلزم الظن بالتكليف الظن بالضرر (وعلى فرض) التسليم يتم اذا لم يتدارك المفسدة والضرر بامر آخر والا فمع تداركها لاحكم للعقل بالوجوب كما هو الشأن فى الظنون التي نهى عن العمل بها وحينئذ فلا يمنع مجرد الظن بالمفسدة والضرر عن جريان الاصول المرخصة العقلية والشرعية وبجريانها يستكشف التدارك فيرتفع به موضوع حكم العقل لاالعكس كما توهم بزعم انه مع الظن بالمفسدة والضرر (يجري) حكم العقل بقبح الاقدام على ما لايؤمن معه من الضرر فيستتبع الحكم الشرعي بالحرمة ومعه لامجال لجريان البرائة العقلية والشرعية من جهة حكومته عليها (واما توهم) المنع عن تدارك الضرر بما افيد من ان تدارك الضرر انما يجب على الشارع اذا كان هو الذي اوقع المكلف في خلاف الواقع وهذا لايكون الا في فرض انفتاح باب العلم وتمكن المكلف من الوصول الى الواقع (واما فى) فرض الانسداد فلا يتم ذلك في التعبد بالاصول العملية لان الوقوع فى الضرر والمفسدة حينئذ لايكون مستنداً الى الشارع لانه لولا التعبد بالاصول كان المكلف يقع فى المفسدة (فمدفوع) بانه بعد فرض كون المفسدة ايضا ضرراً لابد للشارع من حفظ المكلف عن الوقوع في الضرر ولو بايجاب الاحتياط عليه المعبر عنه بمتمم الجعل (وتوهم) اناطة وجوب ذلك باهمية المصلحة الواقعية (مدفوع) بانه كذلك في فرض عدم الملازمة بين المفسدة والضرر والا فاي شيء اهم من ذلك فلا بد له من جعل ايجاب الاحتياط عليه (هذا ومع الغض) عن ذلك كله ليس حكم العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوى الا ارشاد يانظير اوامر الطبيب ونواهيه وعلى فرض مولوية هذا الحكم العقلي امالكونه طريقياً لمكان طريقية الظن فى نظره او لكونه نفسياً بان كان مجرد الظن بالتكليف الموجب للظن بالمفسدة والضرر تمام الموضوع لحكمه بقبح الاقدام لا تاثير لهذا الحكم العقلي الا من جهة استتباعه للحكم

الشرعي المتوقف على تمامية قاعدة الملازمة وهي ممنوعة لعدم احاطة العقل بجميع الجهات الدخيلة في الاحكام الشرعية لاحتمال ان يكون في البين ما يمنع عن فعلية التكليف بحيث لم يدركه العقل فلا يكاد ينتج هـذا المقدار لا ثبات المطلوب كما هو ظاهر (ومنها) ان الامر في مورد الظن بالتكليف يدور بين الاخـذ به وبين الاخذ بالوهم الذي هو الطرف المرجوح (فيتعين الاول) فراراً عن لزوم ترجيح المرجوح على الراجح ، وفيه انه ان اريد ذلك في حال الانسداد وتمامية مقدماته فيرجع الى دليل الانسداد الاتي ذكره لانه في الحقيقه مقدمة من مقدمات ذاك الدليل فلا يصلح جعـله دليلا برأسه في قباله (وان اريد) ذلك في حال انفتاح باب العلم او العلمي بمعظم الفقه (ففيه) انه لادوران حينئذ في البين بل بعد الظفر بما يفي بمعظم الفقه يكون المرجع في الزائد هو البرائة فيجوز الاخذ بالفعل الذي هو الطرف الراجح مثلا اوالاخذ بالترك الذي هو الطرف المرجوح كما هو الشأن في الشبهات الموضوعية الجارية فيها البرائة ولو مع الظن بوجود التكليف (ومنها ما عن السيد العلامـة المجاهد قدس سره) من انه لاريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة في الوقايع المشتبهة ومقتضى ذلك وانكان وجوب مراعات الاحتياط باتيان كل مايحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة ولو موهوما (وحيث) ان ذلك يؤدي الى العسر والحرج المنفيين في الشريعة يكون مقتضى الجمع بين قاعـدة الاحتياط ، وقاعدة العسر والحرج هوالعمل بالاحتيـاط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات (وفيه) ايضا ان ذلك راجع الى دليل الانسداد الاتي لكونه عبارة عن بعض مقدمات ذاك الدليل فلا وجه لجعله دليلا برأسه في قباله .

في دليل الانسداد

(وهو) مركب من مقدمات (الاولى) انسداد باب العلم والعلمي بمعظم الاحكام الشرعية (الثانية) عـدم جواز اهمال التكاليف في الوقايع المشتبهـه والرجوع في كل منها الى البرائة (الثالثة) بطلان الرجـوع الى الوظـائف المقـررة للجـاهل بالاحكام من الاحتياط

التام فى جميع الوقايع ، او الرجوع الى فتوى الغير ، او الرجوع في كل مسئلة الى الاصل الجاري فيها من البرائة والاستصحاب والتخيير ونحوها (الرابعة) قبح ترجيح المرجوح على الراجح بالاخذ بالموهومات والمشكوكات فيتعين العمل بالظن (وقد) يضاف اليها مقدمة اخرى خامسة وهو العلم الاجمالى بثبوت تكاليف كثيرة فى الشريعة في الوقايع المشتبهه « اقول » لايخفى ان الاحتياج الى هذه المقدمة انما يكون على بعض المسالك فى الانسداد ، لانها على ما ياتي مختلفة من حيث المقدمات ، ومن حيث النتيجة « فان » النتيجة على بعض المسالك هو التبعيض في الاحتياط والرجوع الى الظن فى مقام اسقاط التكليف (وعلى) البعض الاخر حجية الظن ومرجعيته فيمقام اثبات التكليف بنحو الحكومة تارة ، والكشف اخرى (ومنشأ) هذا الاختلاف هو الاختلاف في مدرك عدم جواز اهمال التكاليف وانه هو العلم الاجمالي بالتكاليف فى الوقايع المشتبهة ، او هو الاجماع ومحذور الخروج عن الدين « فعلى الاول » يحتاج الى مقدمية العلم الاجمالي وتكون النتيجة هو التبعيض في الاحتياط محضاً « وعلى الثاني » لايحتاج اليها وتكون النتيجة حجية الظن ومرجعيته فيمقام اثبات التكليف بنحو الحكومة او الكشف على التفصيل الآتي « بيان ذلك » انه بعد تنجيزية حكم العقل بالبرائة وقبح العقاب فى ظرف الشك فى التكليف لاشبهة في اذ وجوب التعرض لامتثال التكاليف المجهولة وعدم جواز اهمالها لايكون الا اذا كان هناك منجز فى البين يكون رافعاً لموضوع حكم العقل بالقبح « والا » ففي فرض اللابيان على التكليف ، لامجال لدعوى وجوب التعرض للتكاليف المجهولة لاستقلال العقل حينئذ بالبرائة وقبح العقاب « وحيث عرفت ذلك » نقول ان البيان الرافع لموضوع حكم العقل بالقبح ، اما ان يكون هو العلم الاجمالي بالتكليف بحيث كان الاجماع ومحذور الخروج عن الدين من توابع العلم الاجمالي المزبور ، بحيث لو فرض انتفائه رأسا او عدم منجزيته اما مطلقا او فى خصوص المقام « لكان » المرجع في الوقايع المشتبهه هو البرائة « واما ان يكون » هو الاجماع او محذور المخالفة الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين ولو فى فرض انتفاء العلم الاجمالي او عدم منجزيته وكونه كالشك البدوى كما عليه المحقق الخونسارى فيما نسب اليه « فعلى الاول » لاشبهة

فى لزوم المصير الى التبعيض في الاحتياط محضاً ومرجعية الظن فيمقام اسقاط التكليف لا اثباته اذ المثبت له على هذا التقرير انما هو العلم الاجمالي بالتكليف ولا معنى بعده لاثباته بمنخز آخر ولازم ذلك وان كان بحكم العقل هو الاحتياط التام فى المظنونات والمشكوكات والموهومات الا انه بضميمة بقية المقدمات يتعين الاحتياط فيمقام تحصيل الفراغ في خصوص دائرة المظنونات ومرجعه الى التبعيض في الاحتياط ومرجعية الظن فيمقام اسقاط التكليف الثابت بالعلم الاجمالي لا فيمقام اثباته كي ينتهى الامر الى حجية الظن ومثبتيته للتكليف بنحو الحكومة عقلا او الكشف شرعا ومن المعلوم ان في هذه المرحلة لامجال لتصرف الشارع وجعله مولويا الا على نحو جعل البدل (كيف) وان لازم حجية الظن و منجزيته هو سقوط العلم الاجمالي المزبور عن المقدمية والمنجزية للتكليف لانحلاله حينئذ بما في موارد قيام الظن بالتكليف فيكون الشك بدويا في غيرها وهذا كما ترى ينافي ماهو الفرض من مقدمية العلم الاجمالي ومنجزيته « فلا محيص » على هذا المسلك من كون النتيجه هي التبعيض في الاحتياط (وعلى الثاني) وهو كون الاجماع ومحذور الخروج عن الدين مانعاً مستقلا عن الرجوع الى البرائة في الوقايع المشتبهة كما لا يبعد ذلك لامكان تحصيل الاجماع على عدم جواز اهمال التكاليف عند انسداد باب العلم والعلمي حتى من القائلين بعدم منجزية العلم الاجمالي (فان) المسئلة وان لم تكن معنونة في كلام الاصحاب ولم يقع البحث عنها في قديم الزمان لانفتاح باب العلم والعلمي لديهم (ولكن) يكفي الاجماع التقديري (حيث) يعلم منهم اتفاقهم على وجوب التعرض للتكاليف في فرض انسداد باب العلم والعلمي بمعظم الفقه وانتفاء العلم الاجمالي بالتكليف ايضاً او عدم منجزيته (بحيث) كان المقتصر على التدين بالتكاليف المعلومة التارك للاحكام المجهولة في الوقايع المشتبهة يعد عندهم كالخارج من الدين والمتدين بغير دين سيد المرسلين (ص) « وكيفكان » على هذا المسلك يتعين المصير الى حجية الظن (ومرجعيته فى مقام) اثبات التكليف اما بنحو الحكومة عقلا او بنحو الكشف شرعاً ولاتنتهى النوبة الى التبعيض في الاحتياط ومرجعية الظن فيمقام اسقاط التكليف (اذ بالاجماع) المزبور يستكشف وجود منجز واصل بنحو الاجمال يكون هو الرافع لقبح العقاب بلا بيان وبعد تعينه

بالظن بضميمة بقية المقدمات لاتنتهى النوبة الى بيانية العلم الاجمالي ومنجزيته لانحلاله بذلك المنجز المستكشف من الاجماع المزبور وبهذا البيان ظهر عدم صحة الجمع بين مقدمية العلم الاجمالي وبين الاجماع ومحذور الخروج من الدين على مسلك واحد بجعل الاجماع ومحذور الخروج من الدين في قبال العلم الاجمالي محذوراً مستقلا لعدم الاهمال والرجوع الى البرائة ، فا للازم على الشيخ ونحوه ممن سلك مسلك التبعيض فى الاحتياط هو الاقتصار على مقدمية العلم الاجمالي (كما ان) اللازم على من سلك غير مسلك التبعيض من المسالك الاخر الاتية هو الغاء العلم الاجمالي بالمرة عن المقدمية والاقتصار على الاجماع ومحذور الخروج عن الدين كما انه ظهر ابتناء مسلكي الحكومة والكشف على ابطال مسلك التبعيض بالغاء العلم الاجمالي عن المنجزية واسقاطه عن البيانيه ولو بدعوى قيام الاجماع على بطلان الاحتياط ولو تبعيضاً المستكشف منه وجود مرجع آخر في البين ومثبت للتكاليف بمقدار الكفاية غير العلم الاجمالي الموجب قهراً لانحلاله (كما) يستفاد ذلك ايضاً من الاجماع ومحذور الخروج عن الدين الذين هما المستند للمقدمة الثانية (و الا) فبدونه لاتصل التوبة الى مقام حجية الظن ومثبتيته للتكليف بنحو الحكومة او الكشف (كما انه) في فرض انتهاء الامر الى ماعدى مسلك التبعيض من المسالك الاخر لاتنتهى النوبة الى مسلك الكشف باقسامه حتى مثل ايجاب الاحتياط الشرعي الا بعد ابطال مسلك الحكومة (اما) بمنع حكم العقل بلزوم اتخاذ مرجع اخر فى البين بمقدار يخرج عن محذور الخروج عن الدين وتعيينه في الظن (واما) بمنع ايكال الشارع الى هذا الحكم العقلي في الحكم بلزوم التعرض لامتثال الاحكام (والا) فمع فرض استقلال العقل بذلك عند الانسداد وايكال الشارع الى هذا الحكم العقلى ولو احتمالا لا مجال للكشف عن جعل شرعي فى البين ولو بايجاب الاحتياط (بداهة) ان الكشف المزبور انما هو في فرض اللابدية العقلية وبعد حكم العقلى بمرجعية الظن فيمقام تعرض التكليف (واحتمال) ايكال الشارع الى هذا الحكم العقلي لاطريق الى الكشف المزبور كما لايخفى (بل) ولئن تدبرت ترى الترتب بين انحاء الكشف ايضا لابتناء كشف حجية الظن و طريقيته شرعا على ابطال مجعولية مثل ايجاب الاحتياط الشرعي ولو بدعوى قيام الاجماع

على عدم بناء الشريعة فى امتثال الاحكام بصرف احتماله ولزوم كون امتثال الاحكام بعناوينها الخاصة وجوبياً او تحريمياً (اذ) حينئذ لابد من كشف طريق شرعى في البين ويتعين بمقتضى المقدمة الاخيرة في الظن (والا) فمع المنع عن مثل هذا الاجماع لاينتهى الامر الى كشف ان المجعول هي الوسطية والطريقية للظن لوضوح ان ايجاب الاحتياط اخف مؤنة من جعل الكاشفيه والوسطيه للظن لاحتياج هذه الى عناية زائدة (مضافا) الى ان الاحتياط هو الطريق الموصل بالذات الى الواقع ، وان لم يكن واصلا بنفسه لعدم الملازمة بينهما كما توهم (لان) المراد من الواصل بنفسه ماهو معلوم بنفسه طريقيته للمكلف بلا احتياج الى طريق آخر توصله الى العباد ومن الواصل بطريقه الطريق الذي ظن حجيته بظن علم حجية هذا الظن لدى المكلف بانسداد آخر قبال مالايكون واصلا الى المكلف اصلا ولو بطريقه وكل ما علم جعله بنفسه فهو الطريق الواصل بنفسه وفي هذه الجهة لايفرق بين كون المجعول ايجاب الاحتياط الذي هو محرز بنفسه للواقع او حجية الظن (وعلى ذلك) فالمسالك فى المقام اربعة بل خمسة مترتبه ومختلفه بحسب النتيجة لكونها في بعضها هي حجية الظن ومرجعيته فيمقام اسقاط التكليف ، وفي بعضها مرجعيته فيمقام اثبات التكليف بنحو الحكومة العقلية وفي بعضها مرجعية الظن في مجرد وجوب العمل على طبقه من باب الاحتياط ، وفي بعضها مرجعية الظن من جهة الحجية والمنجزية ، وفي بعضها مرجعيته فيمقام المثبتية للتكليف شرعاً (واذا عرفت) ذلك فلنشرع في تفاصيل المقدمات واثباتها بما يمكن الاستدلال به لها وبيان ماهو المختار من المسالك المزبورة (فنقول) وعليه التكلان (اما المقدمة) الاولى فهي بالنسبة الى انسداد باب العلم الوجداني مما لا اشكال فيه بداهة ان ما يوجب العلم التفصيلي بالحكم من النصوص المتواترة والاجماعات القطعية في غاية القلة بحيث لايفي باقل قليل من الاحكام الشرعية (واما) بالنسبة الى انسداد باب العلمى فالمنع عنه مجال لما تقدم من تماميه الادلة على حجية الخبر الموثوق به مع وفائه لكثرته بحمد الله بمعظم الفقه بحيث لايلزم من الرجوع الى الاصول العملية في الموارد الخالية عن الاخبار الموثوق بها محذور وحينئذ فلا مجال لدعوى انسداد باب العلم والعلمى في معظم الاحكام الشرعية

كي ينتهى الامر بضم بقية المقدمات الى حجية الظن ومرجعيته بنحو الحكومة او الكشف (ومن) هنا كان هذا البحث قليل الجدوى اذ لايكاد يترتب عليه ثمرة مهمه عملية كما هو ظاهر (واما المقدمة الثانية) وهي عدم جواز اهمال التكاليف في الوقايع المشتبهة والاعتماد فيها على البرائة الاصلية فمما لا اشكال فيها ولا ريب يعتريها بل كادت ان تكون ضرورية (وانما) الكلام فى مدرك هذه المقدمة بانه هو العلم الاجمالي بتكاليف كثيرة في الشريعة (او هو) الاجماع ومحذور الخروج عن الدين بحيث يكونان محذوراً مستقلا لابطال الرجوع الى البرائه في الوقايع المشتبهة ولو مع فرض انتفاء العلم الاجمالي رأسا او عدم منجزيته (حيث) استدل عليها بكل واحد من هذه الوجوه الثلاثه (وقد) عرفت اختلاف النتيجه تبعيضاً وحكومة وكشفاً بحسب هذه الوجوه (والذى يقتضيه التحقيق) هو الثاني وهو كون المدرك الاجماع ومحذور الخروج عن الدين بداهة قيام الاجماع والضرورة على عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة بالرجوع فيها الى البرائة عند الانسداد ولزوم التعرض لامتثال الاحكام فيها (لانه) بدونه يلزم المخالفة الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين (اذ) بمقتضى هذا المحذور والاجماع المزبور ولو تقديرياً يستكشف لامحالة وجود مرجع آخر فى البين مثبت للتكاليف الواقعية بالمقدار الوافى غير العلم الاجمالي ، وبذلك يسقط العلم الاجمالي عن البيانيه لانحلاله بذلك المنجز المستكشف من الاجماع ومحذور الخروج عن الدين بل يمكن دعوى كون العمدة في المستند لهذه المقدمة هو محذور الخروج عن الدين لقوة احتمال كون نظر المجمعين في بطلان الاهمال الى محذور الخروج عن الدين (اذ) مع هذا الاحتمال لامجال لكشف هذا الاتفاق عن راى المعصوم (وبما) ذكرنا انقدح فساد مسلك التبعيض في الاحتياط وانه لاوجه لتقرير دليل الانسداد على هذا الوجه لابتنائه كما عرفت على مقدمية العلم الاجمالي وعدم انحلاله بكشف وجود منجز آخر مثبت للتكاليف بمقدار الكفاية (والا) فلاتصل النوبة الى هذا المسلك كما هو ظاهر بلا حاجة الى مافي الكفاية من دعوى انحلال العلم الاجمالي بالاحكام الثابتة فى الشريعة بما فى موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا من الاحكام بمقتضى الاجماعات القطعية والنصوص المتواترة او المحفوفة بالقرائن القطعية سنداً

ودلالة كي يجاب عنه وترمى بالغرابة بان هذه لقلتها بمثابة لاتني باقل قليل من الاحكام المعلومة بالاجمال (ومما يوهن) المسلك المزبور ايضاً ما سياتي من قيام الاجماع على الترخيص المطلق فى طرف الموهومات بل المشكوكات بمقتضى الاضطرار او الحرج المقارن للعلم (اذ) لازم ذلك هو سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية بالنسبة الى بقية الاطراف الاخر ايضا (واما المقدمة الثالثه) وهي بطلان الرجوع الى احد الطرق المقررة للجاهل من التقليد او الرجوع في كل شبهة الى الاصل الجاري فيها او الاخذ بالاحتياط في جميع الوقايع المشتبهة (اما التقليد) فبطلانه مما لاريب فيه فان الجاهل الذي وظيفته الرجوع الى العالم انما هو الجاهل العاجز عن الفحص الذي لا يرى بطلان مدرك فتوى العالم (واما) الجاهل الباذل لجهده المعتقد لبطلان مدرك العالم المخطى له في اعتقاده كما هو المفروض في المقام فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة اليه بل ذلك من باب رجوع العالم الى الجاهل ، لان من يرى انسداد باب العلم والعلمى لاعتقاده بعدم تمامية الادلة على حجية خبر الواحد يخطىء القائل بحجيته فلا يجوز له الرجوع الى مثله والاخذ بقوله تعبداً (هذا) كله مضافا الى ما افاده الشيخ قده من دعوى الاجماع القطعي على عدم جوازه (واما) الرجوع الى الاصول العملية في الوقايع المشتبهة فبالنسبة الى الاصول النافية للتكليف فبطلانه مما لاشكال فيه للعلم الاجمالي ولاستلزامه المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين (واما) بالنسبة الى الاصول المثبتة للتكليف من الاستصحاب والاحتياط في الموارد التي كانت الشبهة من اطراف العلم الاجمالي الشخصى (فقد) افيد فى ابطالها بوجهين (احدهما) استلزمها للعسر والحرج المنفيين كما عن الشيخ قده (وثانيهما) من جهة مانعيـــة العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقه في بعض موارد الاستصحابات كما افاده بعض الاعاظم قده بدعوى قصور المجعول فى الاصول التنزيلية كليـــة عن الشمول لاطراف العلم الاجمالي ولو مع عدم استلزامه المخالفة العملية (بتقريب) ان المجعول فى الاصول التنزيلية لما كان هو البناء العملي والاخذ باحد طرفى الشك على انه هو الواقع والغاء الطرف الاخر بجعله كالعدم فى عالم التشريع فذلك انما يتم فى الشبهات البدوية وفي بعض اطراف العلم الاجمالي (واما) بالنسبة الى جميع اطراف العلم فلا يمكن

ذلك ، لانه مع العلم الاجمالي يعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الاطراف وانقلاب الاحراز السابق الذي في جميع الاطراف الى احراز آخر يضاده ، ومع ذلك لا يمكن الحكم ببقاء الاحراز السابق في جميع الاطراف ولو تعبداً (اذ) لا يكاد يجتمع الاحراز التعبدي في جميع الاطراف مع الاحراز الوجداني بالخلاف في بعضها (ولكن) لا يخفى ما في كلا الوجهين (اما الاول) فلمنع استلزامها للحرج والعسر وما يلزمه انما هو الاحتياط التام في جميع الوقايع المشتبهة كما يأتي الكلام فيه (واما) بالنسبة الى الاحتياط الذي تقتضيه الموارد الشخصية من جهة كونها من اطراف العلم الاجمالي الشخصي والاستصحابات المثبتة للتكليف فدعوى لزوم الحرج والعسر منها ممنوعة جداً نظراً الى قلة مواردها (واما الوجه) الثاني ففيه انه بعد تغاير متعلق اليقين والشك في العلم الاجمالي وعدم تعلق اليقين فيه الا بالعنوان الاجمالي بلا سرايته منه الى العناوين التفصيلية كهذا الاناء وذاك الاناء على ما يأتي انشاء الله لبقائها على مشكوكيتها لا وجه لدعوى المضادة المزبورة بين جعل الاستصحابين في الطرفين مع العلم الاجمالي المزبور (فان) موضوع الا بقاء التعبدي فيهما لا يكون الا العناوين التفصيلية كهذا الاناء و ذاك الاناء و بالعلم الاجمالي المزبور المتعلق بالعنوان الاجمالي لم ينقلب اليقين السابق في شيء منهما بعنوانهما التفصيلي الى اليقين بالخلاف بل كان كل واحد منهما وجداناً مما يشك فيه بعد كونه مسبوقاً باليقين من غير ان يتخلل بين الشك واليقين في واحد منهما يقين آخر يضاد اليقين السابق (نعم) الذي انقلب باليقين الاجمالي انما هو اليقين باحد العنوانين او احد اليقينين بهذا العنوان الاجمالي (ولكن) موضوع التعبد بالابقاء لا يكون هو اليقين باحد العنوانين ولا احد اليقينين حتى ينافي العلم الاجمالي (وانما) هو اليقين بكل واحد من العناوين التفصيلية من اناء زيد واناء عمر ومثلا ونحو ذلك (نعم) لو كان اليقين الاجمالي سارياً الى العناوين التفصيلية واقعاً كان لما افيد وجه (ولكنه) من المستحيل كيف ولازمه عدم امكان اجتماع اليقين والشك في وجود خارجي بتوسيط العناوين الاجمالية والتفصيلية مع بداهة خلافه كما في كلية موارد العلم الاجمالي المقرونة بالشكوك التفصيلية وهذا كاشف عن وقوف العلم على نفس متعلقه وهو العنوان

الاجمالي وعدم سرايته منه الى المعنون الخارجي ولا الى العناوين التفصيلية فاذا لم يكن الاحراز الوجداني منافياً مع الشك فيه بعنوانه التفصيلي مع كون العنوانين متحدين وجوداً ومنشاء فكيف يكون منافياً مع ماهو من احكام هذا الشك المعبر عنه بالاحراز التعبدى « وبما ذكرنا » ظهر اندفاع توهم المنع عن جريان الاصول المحرزة فى اطراف العلم الاجمالي لاستلزامه المناقضة بين الصدر والذيل فى قوله « ع » ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر « فانه » بعد ظهوره فى تعلق اليقين الناقض بعين ما تعلق به اليقين والشك من العنوان ، وتغاير متعلق اليقين الاجمالي بالانتقاض فى المقام مع متعلق الشك « لاينتهى » الامر باجراء الاستصحابين في طرفى العلم الاجمالي الى المناقضة المزبورة بين الصدر والذيل كما هو ظاهر « فعلم » من ذلك انه لامانع من جريان الاصول المثبتة من الاستصحاب والاحتياط فى اطراف العلم الاجمالي « نعم » الذي يسهل الخطب هو انه لايجدى هذا المقدار فى المنع عن جريان مقدمات الانسداد نظرا الى قلتها وعدم كونها ولو بضميمة المعلومات التفصيلية اليها بمقدار ينحل به العلم الاجمالي ويرتفع به محذور الخروج عن الدين « واما بطلان » الاحتياط التام في جميع الوقايع المشتبهة « فيدل » عليه الاجماع القطعي ، وقاعدة نفي الحرج والعسر ، بل ولزوم اختلال النظام النوعي والشخصي لوضوح كثرة الوقايع المشتبهة وانتشارها فى جميع ما يتوقف عليه النظام مما يرجع الى المعاش والمحاورة والعقود والايقاعات ونحوها مما يوجب العمل بالاحتياط فيها اختلال النظام « بل » لا اقل من استلزامه للعسر والحرج الشديد المنفيين بالاجماع وبادلة نفي العسر والحرج ، من غير فرق فى ذلك بين ان يكون الحاكم بالاحتياط هو العقل من جهة العلم الاجمالي او كان الحاكم به هو الشرع من جهة الاجماع ومحذور الخروج عن الدين (فانه) على كل تقدير ينفي وجوبه بالاجماع المزبور ، وادلة نفي العسر والحرج « واما الاشكال » في شمول دليل نفى الحرج على الثاني ، بدعوى ان ادلة نفي الحرج كادلة نفي الضرر لما كانت حاكمة على الادلة المتكفلة للاحكام المترتبة على الموضوعات الواقعية الشاملة باطلاقها لحالتي الحرج وغيره فلا بد ان يكون لمتعلق الحكم حالتان حالة يلزم منها الضرر والعسر وحالة لايلزم منها ذلك لتكون ادلة نفيهما موجبة لنفي

الحكم عن المتعلق في موضوع يلزم منه الضرر والعسر « واما » لو اختص الحكم بما يلزم منه الضر والعسر دائماً كوجوب الخمس والزكوة والجهاد فلا يكون لها نظر الى نفي تلك الاحكام « والاحتياط » في المقام من هذا القبيل حيث كان من التكاليف التي يلزمها العسر والحرج دائماً فلا يكون مشمولا لدليل نفي الحرج « فمدفوع » بان ذلك انما يتم اذا كان دليل نفي الحرج ناظراً بدواً الى ايجاب الاحتياط واما « لو كان ناظراً » الى الحكم الواقعي فلا شبهة في انه يتصور له حالتان حالة لا يلزم من امتثاله الحرج والعسر وحالة يلزم منه ذلك كما في فرض الاشتباه ومنه المقام فينفي دليل الحرج حينئذ فعلية التكليف الواقعي بالنسبة الى حال الاشتباه ويرفع فعليته في هذا الحال ينفي وجوب الاحتياط ، لانه من لوازم فعلية التكليف الواقعي في هذا الحال « وبهذا البيان » يجاب عن شبهة عدم شمول ادلة نفي الضرر والحرج لنفي الاحتياط العقلي بدعوى ان ادلة نفي الضرر والحرج انما كانت ناظرة الى التكاليف الشرعية التي يلزمها الضرر والعسر وفي المقام لا يلزم الضرر والعسر من قبل نفس التكاليف الواقعية لعدم تعلقها بما فيه الضرر والعسر « وانما » كانا من جهة امر خارج وهو حكم العقل بالجمع بين المحتملات وادلة نفي الضرر والعسر لا تكون ناظرة الى مثله كي يكون منفياً بعموم تلك الادلة « اذ يقال » ان الضرر والعسر وانكانا من جهة امر خارج وهو حكم العقل ولكن المنشأ لذلك لما كان فعلية التكاليف المجهولة في هذا الحال فلا جرم بنفيها يرتفع ايجاب الاحتياط العقلي ايضاً لانه من لوازم فعلية التكاليف الواقعية في هذا الحال وحينئذ لا فرق في شمول دليل نفي الضرر والحرج في المقام بين كون ايجاب الاحتياط عقلياً من جهة العلم الاجمالي ام شرعياً « واما » توهم اقتضاء البيان المزبور لعدم لزوم رعاية الاحتياط فيما عدى مايدفع به الضرر والحرج لارتفاعه ايضا بارتفاع فعلية التكليف بمقتضى دليل نفي الحرج وهو كما ترى (فمدفوع) بانه يتم ذلك لو اريد رفع فعلية التكاليف الواقعية على الاطلاق والا فلو اريد رفعها بمقدار يرتفع معه العسر في هذا الحال فلا يلزم منه ذلك بل لابد حينئذ من رعاية الاحتياط في الزائد عما يرتفع معه محذور الحرج والعسر فان الضرورات تتقدر بقدرها (فاذا) كان رعاية الاحتياط في الجميع يوجب الحرج فلا يرتفع بادلة

نفي الحرج الا الاحتياط الكلي (نعم) لهذا الاشكال مجال اذا كان حكم العقل بالاحتياط من جهة العلم الاجمالي كما هو مسلك التبعيض فانه بعد ثبوت الترخيص المطلق في طرف الموهومات بمقتضى الاضطرار او الحرج يقع الاشكال في انه كيف المجال حينئذ لمنجزية هذا العلم الاجمالي بالنسبة الى بقية الاطراف (فانه) بعد تقارن الاضطرار مع العلم الاجمالي واحتمال كون الطرف المضطر اليه هو الحرام الواقعي (يرتفع) العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي ومع ارتفاعه لايبقى مقتض لوجوب رعاية الاحتياط في الطرف الاخر من جهة صيرورة الشبهة بالنسبة اليه بدوية كما اشرنا اليه ايضا في طي موهنات مسلك التبعيض (نعم) انما يجب ذلك اذا كان الاضطرار متاخراً عن العلم الاجمالي او كان متعلقاً بغير المعين مطلقاً لان الاضطرار الطارى كتلف بعض الاطراف لا يمنع عن تاثير العلم الاجمالي السابق كما حققناه في محله (وكذلك) الاضطرار الى غير المعين لا يمنع الا عن الجمع بين المحتملين الملازم لرفع اليد عن اطلاق التكليف في كل طرف بنحو يلزم رعايته مطلقا حتى في حال الاتيان بالطرف الاخر المقتضى لحكم العقل بلزوم الجمع بين المحتملين لا انه يرتع اصل التكليف (فكان) العلم الاجمالي باصل التكليف حينئذ باقيا على حاله ، غير انه بمقتضى سراية الاضطرار الى الواقع ، يرفع اليد عن اطلاق التكليف بالنسبة الى كل طرف و يلتزم بتكليف توسطي بين نفي التكليف رأسا ، وبين ثبوته على الاطلاق ولازمه التخيير في ارتكاب احد الطرفين كما حققناه في مبحث الاشتغال (ولكن) مفروض المقام انما هو من باب الاضطرار المتعلق بالمعين مع كونه مقارنا للعلم ، حيث ان الثاني واضح (واما) الاول فلان الاضطرار وانكان بدوا الى غير المعين ولكنه بعد انتهائه بمقتضى المقدمة الرابعة الى الترخيص المطلق نحو الابعد وهو الموهومات كان لامحالة بحكم المعين فيتوجه المحذور المزبور (نعم) لو فرضنا اقتضاء قاعدة الحرج بضميمة المقدمة الرابعة لتوجيه الترخيص نحو الموهومات في ظرف اتباع المظنونات بنحو يستتبع لنحو ترتب في حكم العقل بمتابعة العلم الاجمالي الراجع الى حكمه بلزوم اتباع المظنونات على الاطلاق واتباع الموهومات على تقدير المخالفة في المظنونات (كان) ذلك بحكم الاضطرار الى غير المعين (ولكن) الظاهر هو عدم التزامهم بذلك ، فان بنائهم

على كون الموهومات بقول مطلق تحت الترخيص (وعليه) يتوجه ما ذكرناه من مانعية مثله عن منجزية العلم الاجمالي (وفي هذه) الجهة ايضا لا يفرق بين القول باقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية وبين القول بعليته ، فانه على كل تقدير يرتفع العلم الاجمالي بالتكليف بعد احتمال كون معلومه في مورد اضطراره ، وانما يفترقان فيما لو كان الترخيص في بعض الاطراف بمناط آخر غير الاضطرار او الحرج من اجماع ونحوه (حيث) انه على القول بالاقتضاء وتعليقية حكم العقل يتعين العمل في البقية بعنوان الاحتياط ، بخلافه على القول بالعلية فانه بعد مضادة الترخيص ولو في بعض الاطراف مع حكم العقل التنجيزي لابد من كشف جعل البدل من الترخيص المزبور كما ياتي بيانه في محله (وحينئذ فما افيد) من لزوم التبعيض في الاحتياط مهما امكن منظور فيه خصوصا فيما افاده من عدم الفرق بين الاضطرار الى المعين وغير المعين فلاحظ كلامه ترى فيه مواقع للنظر (واما توهم) ان وجوب الاحتياط في البقية انما هو لاحراز المقتضى في البين ورجوع الشك في الحقيقة الى الشك في طرو المانع عن تاثير المقتضى ، حيث ان العقل يحكم في مثله بالاحتياط نظير حكمه في الشك في القدرة (فمدفوع) بانه بعد ارتفاع العلم الاجمالي لاجل الاضطرار او الحرج كان الشك في البقية في اصل وجود المقتضى لا في المانع عن تاثيره وبينهما بون بعيد ، ومعه لا يبقى مجال لجريان الاحتياط كي يتم به مسلك التبعيض في الاحتياط (ثم انه) لو اغمض عما ذكرنا وقلنا ببقاء العلم الاجمالي على صفة التنجيز (نقول) انه لا ينتج هذا المسلك الا وجوب الاحتياط في خصوص المظنونات التي يظن بانطباق المعلوم بالاجمال عليها ، لا في مطلق مظنون التكليف كما يدعيه القائل بالتبعيض (لان) العلم الاجمالي في المقام وان كان بحسب الاطراف من قبيل العلم الاجمالي بين المتباينات بنحو الكثير في الكثير (ولكنه) بعد كونه بحسب الاعداد من قبيل الاقل والاكثر لتردده مثلا بين الف وزيادة يلزمه لاستحالة انحلاله بما في دائرة الاقل والشك البدوي في الاكثر ، فاذا كان الاقل منتشراً في اطراف بعضها ما يظن انطباق المعلوم بالاجمال عليه وبعضها مما يشك في انطباقه عليه وبعضها مما يوهم ذلك (فلابد) بمقتضى حكم العقل باقتضاء الاشتغال اليقيني بالتكليف للفراغ اليقيني عنه من الاحتياط

في خصوص هذه الاطراف وبعد اقتضاء الاضطرار او الحرج لعدم لزوم رعاية الاحتياط في المشكوكات والموهومات ولو بمعونة الاجماع او المقدمة الرابعة يتعين الاخذ بالاحتياط في خصوص المظنونات التي يظن بانطباق التكليف المعلوم بالاجمال عليها لافي مطلق الظن بالتكليف ولولم يظن بانطباق المعلوم عليه (كيف) وان هم العقل انما هو الخروج عن عهدة ماتنجز عليه من التكاليف بمقتضى العلم الاجمالي ، لا الخروج عن عهدة مطلق التكاليف الواقعية ولو لم تكن منجزة عليه مع ان القائل بالتبعيض لا يفرق بين نحوى المظنون (هذا كله) بناء على عدم ارتفاع الحرج والعسر بترك الاحتياط في الموهومات ، والا فمقتضى القاعدة على هذا القول هو وجوب الاحتياط فى المشكوكات ايضا ، الا اذا كان هناك اجماع على الحاق المشكوكات بالموهومات كما احتمله الشيخ قده ، ولكن لايلزمه حينئذ الكشف عن حجية الظن شرعا ومثبتيته ، كما توهم (لان) وصول النوبة الى مثبتية الظن للتكليف انما هو بعد الفراغ عن ابطال مثبتية العلم الاجمالي ومنجزيته للتكاليف ، بل وابطال وجود مثبت آخر ايضا كما سنذكره (والا) ففي فرض عدم ابطال العلم الاجمالي ولو من جهة امكان التبعيض في الاحتياط (لايبقى) مجال للكشف المزبور ، خصوصاً على مبنى القول باقتضاء العلم الاجمالي وتعليقية حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية على عدم ترخيص الشارع فى بعض الاطراف (اذ) في مثله لا يكشف الترخيص في المشكوكات عن وجود مثبت كاف في البين كي ينتهى الى حجية الظن ، ومجرد وجوب العمل على طبقه من باب التبعيض فى الاحتياط ، غير حجيته ومثبتيته شرعاً « نعم » بناء على علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية كما هو المختار ، يلازم الترخيص المزبور في المشكوكات مع جعل البدل او الانحلال لمضادة الترخيص في بعض الاطراف مع تنجيزية حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية « فلا بد » حينئذ من كشف جعل البدل المزبور من ترخيصه ومرجعه الى اكتفاء الشارع في مقام تحصيل الفراغ عن التكليف الثابت بالعلم الاجمالي بالعمل بالمظنونات ، و لكنه غير حجية الظن ومثبتيته للتكليف كما هو ظاهر الا اذا كان ذلك راجعاً الى الانحلال وفيه تامل ظاهر « هذا » اذا كان الاجماع المزبور قطعياً « واما » اذا كان

ظنياً فلا يرفع اليد لاجله عن تاثير العلم ، فانه بمقتضى الملازمة وان ظن بجعل البدل البدل او الانحلال « ولكن » الظن بالانحلال لايقتضى الانحلال « والى ذلك » ايضا نظر الشيخ قده في الجواب عما اورده في المقام على نفسه بقوله ، فان قلت اذا ظن بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقد ظن بان المرجع فيها الاصول الموجودة الجارية فيها الخ « قلت » مسئلة اعتبار الظن بالطريق الخ « وحاصله » ان نتيجة مقدمات الانسداد وانكانت اعم من الظن بالواقع والطريق ، الا ان ذلك فرع سلامة المقدمات وتماميتها ، والكلام بعد في سلامة المقدمة الثالثة ، اذ لم يثبت بعد بطلان الاحتياط رأساً حتى فى الوقايع المشكوكة لتصير النتيجة هي حجية الظن مطلقا (ولكنه) قدضرب على ذلك في بعض النسخ المصححه ، (وابدل) في الحاشية بما لفظـــه ، قلت مرجع الاجماع قطعياً او ظنياً على الرجوع فى المشكوكات الى الاصول هو الاجماع على وجود الحجة الـكافية فى المسائل التى انسد فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد الاصول ومرجع هـذا الى دعوى الاجماع على حجية الظن بعد الانسداد انتهى « اقول » هذا الـكلام وانكان لبعض الاعاظم من تلاميذه وهو السيد الكبـير الشيرازى قده على مانقله الاستاذ قده ، الا ان الظاهر على ما حكى هو كونه برضاء الشيخ قده وامضائه (وياليته) لم يرتضه ولم يضرب على كلامه الاول لما عرفت من ان الاجماع القطعي لا يكشف عن وجود الحجة الـكافية في المسئلة خصوصا على مسلك اقتضاء العلم الاجمالي، فضلا عن الاجماع الظنى لان الظن بالانحلال لايقتضى الانحلال (وحينئذ) فبعد فرض اندفاع العسر برفع اليد عن العلم الاجمالي فى خصوص الموهومات لامجال لرفع اليد عن المشكوكات ولو كانت موهومة من حيث الاثر حسب الظن بمرجعية الاصول فيها ، ومجرد كونها كذلك لايقتضى الحاقها بموهوم الواقـع الذى يرفع اليد عنه لاجل العسر « اذ » لادليل في البين يقتضى باطلاقه رفع اليـد عن كل موهوم حقيقة ام اثراهذا « مع » ان غاية ما يقتضيه البيان المزبور انمـا هو نفي مثبتية العـلم الاجمالي « واما » اثبات كون الظن طريقاً ومثبتا للتكاليف شرعاً ، فيتوقف على ابطال مثبت آخر في البين غيره ، واثبات هذه الجهة يتوقف على انعزال العقل عن الحكومة وعدم حكمه بمرجعية امر آخر في البين وتعيينه

بالظن بمقتضى المقدمة الرابعة « والا » فمع حكم العقل بذلك واحتمال ايكال الشارع فى حكمه بلزوم تعرض التكاليف الى هذا الحكم العقلي لامجال لكشف جعل من قبل الشارع « ومن » هذا البيان ظهر الحال فيما لو كان بطلان الاحتياط ولو تبعيضاً من جهة الاجماع على عدم كون مبنى الشريعة فى امتثال التكاليف عند الانسداد على الاحتياط (وانه لامجال) لتوهم اقتضاء الاجماع المزبور لتعين كون النتيجة هي حجية الظن و مثبتيته شرعاً للتكاليف « اذ » غاية ما عليه الاجماع المزبور انما هو بطلان الاحتياط الناشى من قبل منجزية العلم الاجمالي تماما او تبعيضاً ومرجعه الى عدم منجزية العلم الاجمالي وعدم اقتضائه للاحتياط ولو تبعيضاً ، ولازمه « وانكان » هو الكشف عن وجود مرجع اخر فى البين ومثبت للتكاليف بمقدار الكفاية غير العلم الاجمالي الموجب لانحلاله (كما) هو المستفاد ايضا من بطلان الخروج عن الدين (ولكن) هذا المقدار لايكشف عن حجية الظن ومثبتيته شرعا (الا) بعد ابطال حكم العقل بمرجعية شيء فى البين وتعيينه فى الظن بمقتضى المقدمة الرابعة كما يدعيه القائل بالحكومة ، او اثبات عدم ايكال الشارع الى هذا الحكم العقلي في لزوم التعرض للتكاليف ، بل وابطال منجز آخر شرعي بغير تتميم الكشف والا فلا مجال للكشف المزبور اصلا بلافرق فى هذه الجهة بين كون المستند لعدم جواز الاهمال هو العلم الاجمالي وبين كونه هو الاجماع ومحذور الخروج عن الدين ، فعلى كل تقدير لابد من ابطال مثبت آخر للتكاليف غيره وهو متوقف على عزل العقل عن الحكم ولا يكفيه مجرد قيام الاجماع على بطلان الاحتياط كلا او بعضاً « الا » اذا كان الاجماع قائماً على عدم بناء الشريعة فى امتثال الاحكام على الاكتفاء بصرف احتماله ولزوم الاتيان بكل تكليف بعنوانه الخاص وجوبا او تحريما لابعنوان الاحتمال ورجاء انطباقه على المأتي به ، فانه بمقتضى هذا الاجماع لابد من الكشف عن جعل طريق شرعى فى البين فيتعين ذلك حينئذ في الظن بمقتضى المقدمة الرابعة لان ماعداه يكون الامتثال فيه احتماليا « وهذا » الاجماع وان احتمله الشيخ قده في بعض كلماته واصربه بعض الاعاظم قده الا ان الشأن كله في ثبوت هذا الاجماع وتحققه ولو ظنياً فضلا عن القطع به فان القدر المسلم من الاجماع انما هو قيامه على بطلان الاحتياط التام

لامطلقا حتى يقتضى بطلان التبعيض وعلى فرض التسليم فالمسلم منه هو الاجماع على بطلان الاحتياط فى الشريعة الموجب لرفض العلم الاجمالي عن المنجزية والبيانية راساً واما قيامه على لزوم تعرض كل من المشتبهات بعنوانه الخاص وعدم جواز كونه بعنوان الاحتمال ورجاء انطباقه على المكلف به ففير معلوم بل ولا مظنون (كيف) وان القائلين بالحكومة على خلاف ذلك (فان) همهم اثبات كفاية اتيان مظنون التكليف بما هو مظنون لكونه منجزاً بهذا الظن بحكم العقل ومعه لا يمكن دعوى اتفاق الاصحاب و اجماعهم على الخلاف (واما توهم) ان مبنى الاجماع على بطلان الاحتياط ولو تبعيضاً هو ما ذكر من عدم كفاية الامتثال الاحتمالي ولزوم كون امتثال التكاليف بعناوينها الخاصة (فممنوع) جداً بانه لاشاهد على هذا الدعوى ولا بينة ، بل الظاهر كونه من جهة رفض العلم الاجمالي عن المنجزية بالتقريب الذي ذكرناه ، ولا اقل من كونه هو المتيقن منه (ومعه) لاسبيل الى دعوى كشف حجية الظن شرعاً فضلا عن كونها بنحو تتميم الكشف الا برفض مسلك الحكومة العقلية اما بمنع حكومته العقلي رأسا او منع ايكال الشارع الى هذا الحكم العقلى (والاول) مما لاسبيل اليه لرجوعه الى دعوى تجويز العقل عند عدم تصرف شرعي فى البين لتعطيل الاحكام والخروج عن الدين بعدم تعرض المكلف للوقايع المشكوكة وهو كما ترى خلاف الوجدان السليم والذوق المستقيم (ولا) مجال لما افيد من مقايسة مثل المقام بالوقايع المشتبهة القليلة التي لا يلزم من عدم حكم العقل فيها بشيء محذور تعطيل الاحكام والخروج عن الدين (وذلك) لوضوح الفرق ، بين مثل المقام المحرز شدة الاهتمام به بمقتضى بطلان الخروج عن الدين ولو مع عدم تصرف من الشارع بجعل شيء في البين ، وبين ما هناك الذي لم يحرز فيه اهتمام الشارع وعليه فلا يكون عدم حكم العقل بشيء فى تلك الوقايع المشتبهة القليله شاهداً لمنع حكمه فيمثل المقام الذي يلزم منه محذور الخروج عن الدين كما هو ظاهر (واما الثاني) فيكفيه مجرد احتمال ايكال الشارع الى هذا الحكم العقلي اذ معه لا يبقى مجال للكشف عن جعل شرعي فى البين اصلا واذا عرفت ماذكرناه فى شرح المقدمات (فنقول ان الحق) هو تقرير دليل الانسداد على نحو الحكومة العقلية بمعنى مثبتية الظن للتكليف عقلا الراجع الى تنزله من العلم الى

الظن فيمقام الاثبات لافيمقام الاطاعة والاسقاط وذلك لفساد ماعداه من المسالك الاخر الراجعة الى التبعيض في الاحتياط ومرجعية الظن فيمقام الاسقاط او الكشف بانحائه « اما » مسلك التبعيض فلما تقدم من ابتنائه على منجزية العلم الاجمالي وعدم انحلاله بكشف وجود منجز آخر في البين بمقدار الكفاية (وهي) ممنوعة جداً بما تقدم من قيام الاجماع والضرورة على بطلان الخروج من الدين ولو فى فرض عدم علم اجمالي رأسا اوفرض عدم منجزيته للتكليف (اذ) بمثله يكشف عن وجود مرجع آخر في البين بمقدار الكفاية غير العلم الاجمالي موجب لانحلاله ولذلك جعلنا هذا المحذور هو العمدة في المستند للمقدمة الثانية اعني عدم جواز الاهمال (مضافا) الى ما اوردنا عليه سابقاً من لزوم سقوطه عن المنجزية ايضا بمقتضى الترخيص المطلق في طرف الموهومات بل المشكوكات من جهة الاضطرار او الحرج والعسر المقارن للعلم الاجمالي (فبعد) سقوط العلم الاجمالي (يتعين) تقرير الحكومة (اذ) بعد انسداد باب العلم والعلمى وعدم ثبوت جعل من الشارع ولو بمثل ايجاب الاحتياط يحكم العقل بلزوم اتخاذ طريق في امتثال الاحكام بمقداريرتفع به محذور الخروج عن الدين ويتعين فى الظن بمقتضى المقدمة الرابعة باعتبار كونه اقرب الى الواقع من الشك والوهم فيحكم بلزوم الاخذ به والرجوع فيما عداه الى البرائة وان لم يستلزم الظن بانحصار التكليف فى دائرة ظنونه (لان هم) العقل هو حصر مثبت التكليف في دائرة ظنونه لكى يرجع فيما عداه الى البرائة ، لا ان همه تحصيل الظن بالفراغ كي يحتاج الى الظن بحصر التكليف في الظنون وانما يكون ذلك بناء على مسلك التبعيض الراجع الى مرجعية الظن فيمقام الاطاعة والاسقاط (فاعتبار) ذلك على الحكومة كما افيد لايخلو عن خلط بين الحكومتين فراجع (وبالجملة) فهذا التقرير اعنى الحكومة لايحتاج الا الى عدم وجود منجز آخر من علم او علمى تفصيلي او اجمالي (فبعد) انسداد باب العلم والعلمى وسقوط العلم الاجمالي عن البيانية والمنجزية للواقع بمقتضى الانحلال الناشى من الاجماع والضرورة على بطلان الخروج عن الدين ، وعدم ثبوت جعل شرعي ايضا فى البين ولو بمثل ايجاب الاحتياط يتعين تقرير الحكومة بالمعنى الذى عرفت (واما) فساد تقرير الانسداد نحو الكشف باقسامه حتى كشف ايجاب

الاحتياط الشرعي ، فيكفيه مجرد احتمال ايكال الشارع في حكمه بلزوم تعرض الاحكام الى هذا الحكم العقلي (اذ) مع الاحتمال المزبور لايبقى طريق لكشف جعل من الشارع في البين خصوصاً مسلك كشف حجية الظن وطريقيته شرعاً واليه نظر الشيخ قده في الجواب الاول بقوله اما اولا فلان مقدمات الانسداد لاتستلزم جعل الشارع (نعم) بناء على ما ادعى من الاجماع على عدم بناء الشريعة في امتثال الاحكام على الاتيان بمحتمل التكليف بما هو محتمل ولزوم كونه بعنوانه الخاص من الوجوب والحرمة فعلا وتركا (كان) لما افيد وجه (فانه) لابد حينئذ بمقتضى هذا الاجماع من كشف وسط مجعول في البين (ولكن) الشأن كله كما عرفت في تحقق هذا الاجماع حيث لم يكن منه عين ولا اثر في كلمات الاصحاب (فان) مايمكن تسليمه انما هو الاجماع على بطلان الاحتياط ولو تبعيضا لو لم نقل باختصاصه على بطلان الاحتياط الكلي الذي هو غير موجب لنفي ايجاب الاحتياط بنحو يتعين في دائرة الظنون (ومن المعلوم) ان هذا المقدار من الاجماع لايجدي في اثبات جعل من الشارع فضلا عن اقتضائه لاثبات حجية الظن بنحو الوسطية والكاشفية (الا بانضمام) دعوى انعزال العقل في هذه المرحلة او عدم ايكال الشارع في مقام تنجيز احكامه الى حكم العقل (بل) على فرض اقتضائه لثبوت جعل شرعي في البين لامجال لاثبات ان المجعول هو خصوص حجية الظن بنحو الوسطية (اذ) كما انه يناسب ذلك يناسب ايضا مع كون وجوب العمل بالظن من باب المقدمة لتنجيز الواقع نظير ايجاب الاحتياط في الشبهات البدوية ، فتعيين الاول يحتاج الى اثبات عدم صلاحية غير الحجية بمعنى الوسطية للمنجزية للواقع وانحصار المنجز بالعلم و العلمي ، وهذا وان ادعاه في بعض كلماته ، الا انه كما ترى لايلتزم به احد ، كيف ولازمه هوالالتزام في موارد ايجاب الاحتياط الشرعي بالعقوبة على مخالفة نفس ايجاب الاحتياط مطلقا ولو في مورد المخالفة للواقع مع ان بناء الاصحاب على خلافه ، هذا (مع انه) في فرض تسليم الاجماع بالمعنى الاول (نقول) انه بعد عدم اقتضاء هذ الاجماع لحجية الظن بدوا وبلا واسطة شيء وتوقفه على ضم بقية المقدمات ، لانه بدونه يخرج عن كونه نتيجة دليل الانسداد ، لرجوعه الى قيام الاجماع عند الانسداد على حجية الظن شرعاً كما

اشار اليه الشيخ قده (فلا جرم) يدور الامر فى الوسط المجعول بين كونه فى دائرة الظنون ، وبين كونه في غيرها ، وبعد انعزال العقل عن الحكم حينئذ يتوجه عليه بانه ما المعين فى كونه في دائرة الظنون بعد قابلية غيرها ايضاً للجعل كما اشار اليه الشيخ قده في الجواب الثاني عن مسلك الكشف ، واقربية الظن من غيره في نظر العقل كما على الحكومة لاينفع فى تعيين ماهو الاقرب بنظر الشارع كي يتعين مجعوله فيه (واما) توهم عدم قابلية غير الظن لتتميم الكشف والطريقية (فكلام) شعرى ، فان كل محتمل قابل لتتميم كشفه الناقص حتى الوهم كما في الظنون النوعية كما اشرنا اليه في مبحث القطع (ومعه) من ان يحصل الجزم بكونه فى دائرة الظنون بمقتضى الاقربية بنظر العقل (فحينئذ) يحتاج الى اجراء مقدمات الانسداد مرة اخرى في تعيين ماهو المجعول شرعاً (فنقول) انه بعد تردد الوسط المجعول بين كونه فى دائرة الظنون وبين غيرها وسقوط العلم الاجمالي في هذه المرحلة ايضا عن المنجزية بمقتضى بطلان الخروج عن الدين ، ولزوم كون الطريق المجعول واصل الى المكلف ولو بطريقه ، لان الطريق غير الواصل ولو بطريقه لا يزيد حكمه عن اصل التكليف الواقعي الذي انسد باب العلم به (وعدم) كونه بوجوده الواقعي منجزا للواقع (يحتاج) لامحالة في تعيين الوسط المجعول الى منجز آخر في البين (وفي هذه) المرحلة ايضا يتاتي ماذكرناه من الحكومة والكشف وهلم جرا (فلا محيص) من انتهاء الامر بالاخرة الى حكومة العقل واستقلاله بكون الوسط المجعول هو الظن (وهذا) مع كونه منافياً للاجماع المزبور لرجوعه بالاخرة الى كون امتثال الاحكام بالاحتمال ، لا بالجزم ، تبعيد للمسافة فلم يلتزم بالحكومة ابتداء فى الظن بالتكليف ، والتزم بالكشف (فتدبر) في اطراف ماذكرناه تجده حقيقاً بالقبول (فتحصل) من جميع ماذكرناه ان القول بالكشف خصوص الكشف بمعنى الوسطية مما لامبنى له ولا اساس ولاينبغى المصير اليه وانه بعد بطلان القول بالتبعيض وانتهاء الامر الى مثبتية الظن لامحيص عن القول بالحكومة العقلية (ثم ان) تقرير الحكومة يتصور على وجهين الاول) دعوى استقلال العقل عند الانسداد وعدم مثبت للتكاليف تفصيلا او اجمالا بوجوب الاخذ بالاحتمال بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين وتعيينه بالظن

بمقتضى المقدمة الرابعة (الثاني) من جهة حكم العقل بلزوم الاخذ باحتمال تكليف يقطع على فرض وجوده باهتمام الشارع بها بنحو لايرضى بتركه ولو فى ظرف الجهل ، وخروج مثل الاحتمال المزبور عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان نظير ماذكرناه فى وجـــه منجزية اوامر الطرق المجعولة (فانه) بمقتضى الضرورة والاجماع على بطلان الاهمال ولو مع عدم علم اجمالي فى البين يستكشف عن بلوغ التكاليف الواقعية على فرض وجودها فى المحتملات فى الاهتمام بمرتبة لايرضى الشارع بتركها حتى فى ظرف الجهل بها ، وبعد احراز هذا الاهتمام من الشارع بالتكاليف الواقعية والجزم بتلك القضية التعليقية فى الموارد المحتملة يستقل العقل بلزوم التعرض لها ويحكم بحجية احتمال التكليف ومنجزيته (نعم) حيث ان مراتب الاهتمام بحفظ المرام مختلفة ، لكونه تارة بمرتبة يقتضى رعايته حتى فى طرف الموهوم ، واخرى بمرتبة لايقتضى الا رعايته فى طرف المظنون والمشكوك وثالثة بنحو يقتضى رعايته في خصوص طرف المظنون دون الموهوم والمشكوك (كان) القدر المتيقن من الاهتمام المحرز هي المرتبة الاخيرة فيستقل العقل بلزوم الاخذ بالظن ، ويبقى الموهوم والمشكوك على الشك في اصل الاهتمام بحفظ الواقع فى موردها فيرجع فيهما الى الاصول (وبذلك) يتعين الاخذ بالظن حيث يكون حجة ومنجز الواقع بالحكومة العقلية ، من دون احتياج الى المقدمة الرابعة بل ولا الى المقدمة الثالثة اعنى ابطال الاحتياط التام بمقتضى الاجماع اوالحرج والعسر (فانه) بعد تخصيص الوجوب بمقتضى الاهتمام المحرز بخصوص المظنونات يبطل الاحتياط الكلي فى المشكوكات والموهومات بانتفاء ملاكه فيها (وهذا) بخلاف التقريب الاول ، فانه يحتاج في تعيين خصوص الظن في المرجعية الى المقدمة الرابعة (لان) التخلص عن محذور الخروج عن الدين كما يكون بالاخذ بالمظنونات ، كذلك يكون بالاخذ بما عدى المظنونات فيحتاج في تعين خصوص الظن الى التشبث بالمقدمة الرابعة (نعم) ذلك ايضا لايحتاج الى المقدمة الثالثة ، حيث لايلزم من حكم العقل بوجوب التعرض للتكاليف بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين الاحتياط الكلي كي يلزمه محذور الحرج والعسر فبطلان الاحتياط الكلى حينئذ كان من جهة انتفاء ملاكه من الاول (ثم ان الاوجه)

في تقرير الحكومة هو التقريب الثاني دون الاول (لعدم) ثبوت ملاك واضح لحكم العقل بمنجزية مطلق الاحتمال عدى توهم مناط الاحتمال قبل الفحص والنظر في المعجزة (وهو) غير متحقق في المقام ، لوضوح ان مناط حكم العقل بالتنجيز هناك ليس مجرد احتمال التكليف الفعلي والا لم يبق مورد لجريان البرائة وقاعدة قبح العقاب بلا بيان (وانما) المناط فيه هو احتمال الظفر بما يوجب تنجز التكليف من علم او علمى ، وذلك ايضاً في فرض كون احتمال الظفر بالدليل احتمالا عقلائياً لكون المنجز المحتمل بنحو لو تفحص عنه لظفر به على تقدير وجوده ، ففي الحقيقة الاحتمال المتحقق هناك احتمال للتكليف الثابت تنجزه بالدليل (ومن المعلوم) انتفاء هذا الملاك في المقام المفروض فيه انسداد باب العلم والعلمى بالتكليف بالمرة والقطع بعدم الظفر بالدليل ولو بعد الفحص التام (وبذلك) ظهر الحال فى حكمه بوجوب النظر في المعجزة (فان) المناط فيه انما هو احتمال حصول العلم بصدق مدعى النبوة بالنظر في المعجزة (وهو) غير مرتبط بمسئلتنا هذه التي انسد فيها باب العلم والعلمى (واما التخلص) عن محذور الخروج عن الدين ، فهو انما يصلح ان يكون ملاكا لحكم العقل بمنجزية الاحتمال اذا كان محذور الخروج عن الدين بنفسه علة لعدم جواز الاهمال ، وليس كذلك (وانما) ذلك من جهة كشفه عن وجود منجز في البين يكون هو العلة لعدم جواز الاهمال (وهو) لايكون الا ما ذكرناه من الاهتمام ، بل يمكن قويا كون مدرك المجمعين على بطلان الاهمال ولو مع عدم علم اجمالي او عدم منجزيته هو استكشافهم الاهتمام المزبور وعليه يتعين الحكومة با لتقرير الثاني

بقى التنبيه على امور

(الاول) فى ان نتيجة مقدمات الانسداد هل هي اعتبار الظن في خصوص المسئلة الاصولية وهي كون الشيء طريقا (اوهي) اعتبار الظن في خصوص المسئلة الفقهية « او هي » اعتبار الظن في كل من المسئلة الاصولية والفقهية « فنقول » « اما » على تقرير الكشف باقسامه فلا ينبغي الاشكال في عموم النتيجة « اذ » بعد استكشاف حجية الظن لايفرق العقل فيه بين الظن بالواقع

والظن بالطريق فيحتاج تخصيصه باحد الامرين الى مخصص « واما » على تقرير الحكومة فتختلف باختلاف تقرير الحكومة « فعلى » تقريرها بملاك الاهتمام يمكن دعوى اختصاصها بخصوص الظن المتعلق بالواقع « لان » القدر المتيقن « من » الاهتمام المحرز انما هو اهتمام الشارع بالتكاليف الواقعية فى دائرة الظنون « واما » بالنسبة الى الاخذ بالطرق المجعولة واقعا ، فلم يحرز اهتمامه بها بنحو لايرضى بتركها ولو فى ظرف الجهل بها ومع عدم احراز هذا الاهتمام بالنسبة اليها لا يبقى مجال لتعميم النتيجة لمطلق الظن « واما بناء » على تقريبها بمناط التخلص عن محذور الخروج عن الدين فلا يفرق فيه بين الظن بالواقع او الطريق « لان » في العمل بكل منهما يرتفع المحذور المزبور « واما » على مسلك التبعيض فى الاحتياط الناشيء من جهة العلم الاجمالي فتختلف النتيجة تعميما وتخصيصا باختلاف تقريب العلم الاجمالي « فعلى تقريبه » بالعلم الاجمالي بخصوص التكاليف الواقعية يلزم تخصيص النتيجة بخصوص الظن بالمسائل الفرعية « وتوهم » عموم النتيجة حينئذ بدعوى ان تمهيد مقدمات الانسداد انما هو لاجل رعاية التكليف المعلوم بالاجمال والخروج عن عهدته وهو كما يحصل بالظن بالواقع يحصل بالظن بالطريق (مدفوع) بان لازم تخصيص العلم الاجمالي بالاحكام الفرعية هو انتفاء العلم الاجمالي في الاحكام الاصولية اما بانتفاء العلم فيها رأسا واما من جهة عدم انسداد باب العلم فيها وعلى كلا التقديرين لامجال للاكتفاء بالفراغ الظنى الجعلى « وهذا » على الثاني ظاهر فانه بعد عدم انسداد باب العلم بالاحكام الاصولية بحكم العقل بتحصيل الفراغ اليقيني الجعلي ولا معنى حينئذ للاكتفاء بالفراغ الظني الجعلي « وكذلك » على الاول لوضوح تبعية الظن للعلم الاجمالي فكلما ثبت الاشتغال به بمقتضى العلم الاجمالي كان الظن بمقتضى المقدمات المزبورة مرجعا فيمقام اسقاطه والخروج عن عهدته فاذا فرض اختصاص العلم الاجمالي بخصوص الاحكام الواقعية وكان الشك بالنسبة الى الطرق بدويا محضا فيما يترتب عليها من النتيجة لايكون الا مرجعية الظن المتعلق بالواقع دون الطريق فتامل « واما على تقريبه بالعلم الاجمالي » بمطلق الوظيفة الفعلية اعم من الواقعيه والظاهرية فما يترتب عليها من النتيجة انما هو الظن بقول مطلق كان متعلقا بالواقع او الطريق (واما) على تقريبه

بعلم اجمالي بالتكاليف الواقعية وعلم اجمالي آخر بجعل الطرق الخاصة للتكاليف الواقعية الوافيه بالمعلوم بالاجمال من الاحكام (فتختص) النتيجة بالظن بالطريق لانحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية بما فى مؤديات تلك الطرق المعلومة بالاجمال والشك البدوى فى غيرها ، ولازمه بعد عدم طريق علمى الى تعيين تلك الطرق هو الرجوع فيها الى الظن (والى ذلك) نظر صاحب الفصول قده فيما افاده من اعتبار الظن بالطريق دون الواقع (حيث) قال مالفظه لاريب انا كما نقطع بانا مكلفون فى زماننا هذا تكليفاً فعليا باحكام كثيرة لاسبيل بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره (كذلك) نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقاً مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها فى معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد وهو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدي الطرق وحيث لاسبيل لنا غالبا الى تعيينها بالقطع ولا طريق نقطع من السمع بقيامه بالخصوص مقامه (فلا ريب) في ان الوظيفة الفعلية في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع فى تعيين تلك الطرق الى الظن انتهى (فان قوله) قده سره ومرجع القطعين الخ ظاهر فيما ذكرنا من انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية بما في مؤديات تلك الطرق المعلومة بالاجمال والشك البدوى فى غيرها (لان) بالعلم الاجمالي بنصب طرق خاصة للاحكام الواقعية تاسيسا او امضاء وافية بالمعلوم بالاجمال من الاحكام ينحل العلم الاجمالي بالاحكام لامحالة بالعلم بما تضمنته تلك الطرق والشك البدوى فى ماعديها ، ولازمه اختصاص النتيجة بالظن بالطريق دون الواقع (ولا يخفى) انه على هذا التقريب لايتوجه عليه ماافاده الشيخ قده سره في الاشكال الخامس من منع اقتضائه لتعيين العمل بالظن بالطريق وان غايته كونه مجوزاً له فيجوز العمل بالظن بالواقع ايضا (اذ) يتم ذلك لولا الانحلال المزبور (واما) مع انحلال العلم الاجمالي بالواقع وصيرورة الشك في غير ماتضمنته الطرق المنصوبة المعلومة بالاجمال بدويا ، فلا محيص من تخصيص النتيجة بخصوص الظن بالطريق (واما توهم) منع اقتضاء مجرد العلم الاجمالي بنصب الطرق لانحلال العلم الاجمالي بالتكاليف « بتقريب » ان انحلال

العلم الاجمالي بالاحكام انما هو من لوازم جريان الاصول اللفظية والجهية في الطرق المجعولة وجريان هذه الاصول منوط بوصول تلك الطرق الى المكلف تفصيلا بنحو يميزها عن غيرها كي بالعلم بها وظهورها وجهة صدورها ينحل العلم الاجمالي الكبير (والا) فمع عدم العلم بها تفصيلا لايكاد تجرى فيها الاصول اللفظية والجهية ومع عدم جريانها يبقى العلم الاجمالي الكبير بالتكاليف على حاله ومقتضاه هو الخروج عن عهدتها علما مع التمكن منه وظناً مع عدم التمكن من العلم (فمدفوع) بانه يتم ذلك في فرض عدم الجزم بظهور ماهو الصادر اجمالا (والا) ففي فرض الجزم بظهوره فلا قصور في جريان الاصول وحجية مثل هذا الظهور المعلوم صدوره اجمالا بين الاخبار وسببيته لانحلال العلم الاجمالي الكبير بالاحكام الواقعية كما لا يخفى ، وعليه لامجال للاشكال على الفصول من هذه الجهة (نعم) يمكن الاشكال عليه بمنع العلم الاجمالي المستقل بجعل الطرق المخصوصة للتكاليف ، ومنع كونها فيما بايدينا فيمنع حينئذ اصل العلم الاجمالي بجعل الطرق الخاصة للتكاليف ولو امضاء اذ من الممكن ايكال الشارع واحالته للعباد في امتثال التكاليف الى ما تداول بينهم في امتثال احكام مواليهم العرفية من الرجوع اولا الى العلم الحاصل من تواتر النقل ومع فقده الى الظن والاطمينان او الاخذ بالاحتياط ومع هذا الاحتمال لامجال لدعوى القطع بنصب الشارع طرقاً خاصة الى ماهو المجعول من الاحكام الواقعية بتوهم ان كل حاكم لابد له من نصب طرق خاصة الى احكامه المجعولة فيمقام السلوك اليها وان الشارع ايضا غير متخطى عن تلك الطريقه المألوفة (ولعله) لما ذكرنا انكر السيد قده ومن تبعه نصب طرق خاصة للاحكام الواقعية (نعم) دعوى العلم الاجمالي بمطلق الوظيفة الفعلية اعم من الواقعية والظاهرية كما هو مقتضى التقريب الثاني في محلها (ولكنه) غير دعوى العلم الاجمالي المستقل بجعل طرق خاصة بمقدار المعلوم بالاجمال وهذا هو الذي منعنا عنه (كيف) وانه لو كان لبان واشتهر لعموم البلوى به وتوفر الدواعي الى نقله (واما الانتصار) له بان الممنوع انما هو نصب الشارع واختراعه طرقاً مخصوصة للاحكام بنحو التاسيس فانها هي التي تتوفر الدواعي الى نقلها (واما) كونه بنحو الامضاء فلا مانع من دعوى العلم الاجمالي بامضاء الشارع لبعض مابيد العرف والعقلاء من الطرق العقلائية

وافية بالاحكام الشرعية لخفاء ما امضاه وعدم علمنا به تفصيلا (فان) النصب بهذا المعنى ليس مما تتوفر الدواعي الى نقله كي يستبعد وقوعه خصوصا مع كفاية مجرد عدم الردع في الامضاء (فيندفع اولا) بان دعوى العلم الاجمالي بامضاء الشارع لبعض مابيد العرف من الطرق العقلائية ولو من جهة عدم الردع منوطة باثبات تخصيص الامضاء ببعض دون بعض (والا) فيلزم بمقتضى عدم الردع على ما افيد حجية جميع الطرق العقلائية ، واثبات تخصيص الامضاء ببعض دون بعض لا يكون باقل من جعل الشيء طريقاً بالاستقلال في توفر الدواعي الى نقله واشتهاره كما هو ظاهر (وثانياً) نمنع كونها فعلا فيما بايدينا من جهة احتمال كونها من الامارات غير الواصلة الينا وانكانت موجودة في الصدر الاول (ومع هذا) الاحتمال لاينتهي الامر الى لزوم العمل بالظن بالطريق (وثالثا) ان اللازم حينئذ هو الاخذ بما هو المتيقن منها في الحجية وهو الصحاح من الاخبار المفيدة للاطمينان اذ لا يحتمل عدم حجيتها وحجية ما عديها من الخبر الموثق والشهرة والاجماع المنقول ونحوها (فمع) وفائها بمعظم الفقه يقتصر عليها والا فيضاف اليها الموثقات لكونها متيقنة بالاضافة الى مطلق الخبر والشهرة والاجماع المنقول ونحوها ومع عدم وفائها ايضا فالمتيقن بالاضافة وهكذا « ومع » الغض عن ذلك ولو بدعوى عدم كفاية الصحاح وانتفاء ماهو متيقن الحجية والاعتبار بالاضافة في البقية من جهة تساوى احتمال النصب في كل واحد منها كما قيل لا ينتج ذلك ايضا تعين العمل بالظن بالطريق (بل » يعم الظن بالتكليف الذي يظن كونه مؤدى طريق معتبر في الواقع « فان » القدر الذى يقتضيه البرهان المزبور انما هو خروج الظن بالتكليف الذى لايظن كونه مؤدى طريق معتبر لاخروج مطلق الظن بالتكليف ولو مع الظن بكونه مؤدى طريق معتبر واقعاً فحكم هذا الظن حكم الظن بطريقية طريق خاص في جواز الاكتفاء به وان لم يحصل الظن بطريقية طريق خاص « وهذا » ايضا لولا دعوى وجوب الاحتياط حينئذ في الجميع « ويمكن » توجيه كلامه قده بوجه آخر وان كان بعيدا وهو ان يكون المراد من قوله ومرجع القطعين « الخ » هو صرف التكاليف الفعلية الى مؤديات الطرق المعلومة بالاجمال بدعوى ان العلم بجعل الطرق للتكاليف موجب للقطع بان الحكم الفعلى

ليس الا عبارة عن الاحكام التى قامت عليها الطرق لامقيدة بقيام الطرق عليها كي يلزم التصويب وان غير مافى دائرة تلك الطرق المعلومة بالاجمال لايكون حكما فعليا يجب اتباعه بل حكما شانيا ومما سكت الله عنه ولازمه هو الاقتصار على خصوص الظن بالطريق دون الواقع للقطع حينئذ بعدم كونه حكما فعلياً يجب اتباعه هـذا « ولكن » فيه ان لازم البيان المزبور بعد تسليمه وانكان هو عدم تصور القطع ولا الظن بالحكم الفعلى فى غير دائرة الطرق المجعوله ، الا ان لازمه كما ذكرنا هو الاخذ بما هومتيقن الاعتبار ولو بالاضافة بما يفي بمعظم الفقه ومع عدم كفايته او عدم وجود المتيقن لتساوى احتمال الحجية فى الجميع يتعدى الى مايظن كونه مؤدى طريق معتبر واقعاً وان لم نعلمه نحن ولا كان واصلا الينا اصلا « لانه » يتعين الاخذ بخصوص الظن بالطريق « بل حينئذ » لايكاد ينفك الظن بالحكم الفعلى فى فرض حصوله عن الظن بكونه مما قام عليه طريق معتبر بحسب الواقـع ، فمتى حصل الظن بالتكليف الفعلى ولو من طريق موهوم الحجية كالشهرة والاستحسان فلا بد من الكشف عن كونه مؤدى طريق معتبر واقعاً (فلا) يترتب حينئذ ثمرة بين هذا القول وبين القول بالتعميم ، لانه على كل حال لاينفك الظن بالحكم الفعلى عن الظن بكونه مؤدى طريق معتبر فى الواقع وان لم يحصل الظن بطريقية طريق خاص فتدبر (ثم ان فى المقام تقريبا) آخر لصاحب الحاشية قده سره فى وجه تخصيص النتيجة بالظن بالطريق بلااحتياج فيه الى دعوى العلم الاجمالي بجعل الطرق قال قده فيما حكى انه لاريب فى كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معـه حكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل العلم منه باداء الواقع اولا حسب مامر تفصيل القول فيه وحينئذ نقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة فى حكم الشارع فلااشكال في وجوبه وحصول البرائة وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبرائة فى حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ) المعتـبر

فى الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل ظنى على حجية سواء حصل منه الظن بالواقع اولا (وفي الوجه) الثاني لايلزم حصول الظن بالبرائة في حكم الشارع (اذ) لايستلزم الظن بالواقع الظن با كتفاء المكلف بذلك الظن فى العمل سيما بعد النهى عن اتباع الظن « فاذا » تعين تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار امر آخر يظن معه برضى المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظنى الدال على حجيته فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يكون حجة دون مالم يقم عليه انتهى « اقول وملخص » مرامه قده هو ان هم العقل حسب اقتضاء الاشتغال اليقيني للفراغ اليقيني انما هو تحصيل اليقين بالفراغ وجدانا او جعلا وتنزيلا الذي هو عبارة عن تحصيل الحجة على الواقع بنحو كان تحصيل الحجة على الفراغ في عرض تحصيل اليقين بالفراغ الواقعي لافي عرض الفراغ الواقعي « ولازم » هذه العرضية انه مع التمكن من تحصيل اليقين او اليقينى بالفراغ يتعين عليه ذلك قهراً ومع عدم التمكن وانتهاء الامر الى الظن (هو) لزوم تحصيل الظن بالفراغ عن يقين تنزيلي الذي هو في عرض الفراغ عن يقين وجداني وهو منحصر بالظن بطريقية شيء وحجيته دون الظن باداء الواقع « لان » الظن باداء الواقع وانكان ظناً بالفراغ الواقعي (ولكنه) لايلازم الظن بالفراغ عن يقين وجدانى او تعبدى بخلاف الظن بالطريق فانه يلازم الظن بالفراغ اليقينى التنزيلي وان لم يلازم الظن بالفراغ الحقيقى حيث ان حجية شيء بتتميم كشفه مساوق لجعله يقينا تنزيلا فلاجرم يكون الظن بالطريق ملازما للظن بحكم الشارع بالفراغ فيظن حينئذ بالفراغ عن يقين تعبدى تنزيلي « ولئن » شئت قلت ان موضوع الزام العقل بعد انكان هو تحصيل القطع او القطعي بالفراغ فمع التمكن منه يتعين عليه ذلك حيث يقطع بحصول موضوع الالزام العقلى ، ومع عدم التمكن منه وانتهاء النوبة الى الظن يتعين الاخذ بالظن بالطريق لكونه ظناً بما هو موضوع الالزام العقلي اعنى الفراغ اليقينى التنزيلى ، بخلاف الظن بالواقع فانه لا يكون ظناً بموضوع الالزام ، اذ لا يكون ظناً بالفراغ عن يقين وجداني ولا ملازماً للظن بحكم الشارع بالفراغ كي يكون ظناً بالفراغ اليقيني التعبدى نعم هو ملازم للظن بالفراغ الواقعي الذي هو خارج عن

موضوع الزام العقل (ولا يخفي انه) على هذا البيان لايرد عليه ما افيد من الاشكال « تارة » بانه لامعنى محصل لقوله الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف فانباب الامتثال وتفريغ الذمة ليس مما يقبل الجعل الشرعي والحكم بانه حصل الامتثال بل هو دائر مدار فعل متعلقات التكاليف فمع الايتان بالمامور به بماله من الاجزاء والشرائط يترتب عليه قهراً حصول الامتثال وتفريغ الذمة ، ومعه لايبقى مجال حكم الشارع بالفراغ كي يحتاج الى تحصيل العلم به وينتزل عندالانسداد الى لزوم تحصيل الظن بحكمه بتفريغ الذمة «واخرى» بان تفريغ الذمة انما هو بفعل ما اراده الشارع فى ضمن الاوامر الواقعية ، والا كتفاء بما قام عليه الطريق الجعلي انما هو لكون مؤداه بحكم الشارع نفس المراد الواقعي لامن جهة انه شيء مستقل فى عرض الواقع فلا معنى حينئذ لجعل الطرق في عرض الواقع والحكم بتخيير المكلف بين تحصيل العلم بالواقع وبين العمل بالطرق (وثالثة) بان العلم بالواقع كما يلازم العلم بالفراغ فى حكم الشارع كذلك يكون الظن بالواقع ملازماً للظن بالفراغ فى حكم الشارع اذ لا يعقل الفرق بين العلم والظن من هذه الجهة وغير ذلك من الاشكالات (اذ نقول) بابتناء المحاذير المزبورة على ان يكون مورد الزام العقل عند الاشتغال بشيء هو الفراغ الواقعى « والا » فلو كان مورد الزامه تحصيل اليقين او اليقيني بالفراغ المستتبع لحكم الشارع به ولو ارشاداً فلا يرد عليه شيء من المحاذير المزبورة حيث انه بنفسه معنى وجيه وقابل لاخذ النتيجة منه اذ كان تحصيل تلك الطرق حينئذ في عرض تحصيل العلم بالواقع لافي عرض نفس الواقع والتخيير انما كان بين تحصيل العلم الوجداني بالفراغ الحقيقى وبين تحصيل العلم التعبدى التنزيلى بالفراغ الناشي من حجية شيء شرعاً بتتميم كشفه الناقص فى ظرف الجهل بالواقع ، لا ان التخيير كان بين نفس اداء الواقع وبين العمل بالطرق كي ترمى بالغرابة كما ان مراده بحكم الشارع بتفريغ الذمة حينئذ انما هو حكمه ارشاداً بلزوم تحصيل اليقين اواليقيني بالفراغ لامولوياً (ومن) المعلوم ان لازم ذلك فى حال الانسداد عند التنزل الى الظن هو الاخذ بما يظن كونه موضوع الزام العقل وهو لا يكون الا الظن بحجية شيء دون الظن بالواقع لعدم كونه ظناً بموضوع الزام العقل (وملازمة) العلم بالواقع

للعلم بالفراغ انما هى باعتبار العلم بحصول موضوع الالزام العقلى واين ذلك والظن بصرف الواقع ، فانه لا يكون ملازماً للظن بحصول موضوع الزام العقل لاوجداناً ولا تنزيلا (وفي) هذا المقدار من الدعوى لاخذ النتيجة المزبورة ، لايحتاج الى دعوى العلم الاجمالي بنصب الشارع طرقاً الى احكامه تقتضى اشتغال الذمة بمؤدياتها كي يرد عليه ما اورد سابقاً على الفصول (بل) يكفيه مجرد دعوى استقلال العقل عند الاشتغال بشيء بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ اواليقينى منه ، فانه ينتج عند عدم التمكن من تحصيل العلم او العلمى بالفراغ لزوم الاخذ بما يظن كونه مورد الزام العقل الذي هو منحصر بالظن بالطريق « فتدبر » وحينئذ (فالتحقيق) في الجواب عنه هو ان يقال بان اكتفاء العقل عند الانسداد بمثل الظن المزبور ليس من جهة صرف كونه ظناً بالفراغ الجعلي بل انما ذلك من جهة حجية هذا الظن بمقدمات الانسداد وانتهائه بالاخرة الى الفراغ اليقينى (وفى ذلك) نقول انمقدمات الانسداد اذا اقتضت حجية الظن بالطريق تقتضى حجية الظن بالواقع ايضا لاقتضاء تلك المقدمات قيام الظن بالشيء عند الانسداد مقام العلم به في المنجزية والمعذرية فكما ان العلم باداء الواقع الجعلى يجدى فى تفريغ الذمة كذلك الظن بالواقع عند الانسداد فانه بعد حجيته بمقدمات الانسداد يحصل القطع بالفراغ الجعلى ، فلا فرق حينئذ بين الظن بالطريق وبين الظن بالواقع لان بكل منهما بعد حجيته وقيامه مقام العلم بمقدمات الانسداد يحصل الفراغ اليقينى الذي هو مورد الزام العقل (هذا) « ويمكن توجيه كلام المحقق المزبور » وانكان بعيداً بما نسب الى بعض منهم الشيخ الكبير كاشف الغطاء قده استاد المحقق المزبور من كون حجية القطع تعليقيه قابلة لرد ع الشارع عنه ، فانه على ذلك يتم ما افاده من الاحتياج الى تحصيل العلم بحكم الشارع بتفريغ الذمة عن التكليف وعدم جواز الاكتفاء بمجرد القطع باتيان الواقع في الخروج عن عهدة التكاليف مالم يحرز حكمه بالفراغ ولو بسكوته الكاشف عن امضائه وهذا بخلاف العمل على طبق ماعلم طريقيته بجعل الشارع اذ القطع به مستلزم لحكمه بتفريغ الذمة عند سلوكه ، وعليه ففي فرض الانسداد وانتهاء الامر الى الظن لابد من التنزل الى خصوص الظن الذي يظن معه بحكم الشارع

بتفريغ الذمة وهو لايكون الا الظن بالطريق دون الواقع لان الظن بطريقية شيء ملازم قهراً مع الظن بحكم الشارع بالفراغ بخلاف الظن بالواقع فانه لايكون باعظم من القطع الوجداني بالواقع ، فاذا لم يكن ذلك مستلزما للقطع بحكم الشارع بتفريغ الذمة عما كلف به الا بضميمة امضائه ولو بسكوته الكاشف عنه، فكيف بالظن بالواقع الذي هو غير مستلزم للظن بحكمه بالفراغ ولكن) يرد عليه مضافا الى فساد اصل هذا المبنى كما حققناه فى محله ما اوردناه اخيراً على التقريب السابق من ان اكتفاء العقل بمثل الظن المزبور ليس من جهة صرف كونه ظناً بالفراغ الجعلى، وانما ذلك من جهة حجية هذا الظن بمقدمات الانسداد وانتهائه بالاخرة الى الفراغ اليقيني الجعلي وفى هذه الجهة لايفرق العقل بين الظن بالطريق وبين الظن بالواقع اذ بعد حجية الظن بالواقع بمقتضى مقدمات انسداد وانتهائه بالاخرة الى القطع برضاء الشارع بالاخذ به يكون لا محالة كالظن المتعلق بالطريق، ومعه لامجال لتخصيص حجية الظن بخصوص الظن بالطريق كما هو ظاهر

(الامر الثاني) في ان نتيجة الانسداد هل هي مطلقة اومهملة والمراد باطلاق النتيجه هى كلية النتيجة واعتبار الظن مطلقا من جهة الاسباب والموارد والمراتب ويقابلها اهمال النتيجة بمعنى قابليتها للكلية والجزئية بحسب الموارد والاسباب والمراتب او بالنسبة الى بعض الجهات المزبورة وانكان المتيقن هو الجزئيه (فنقول) اما بناء على مسلك التبعيض فى الاحتياط بمناط منجزية العلم الاجمالي الراجع الى مرجعية الظن عقلافيمقام اسقاط التكليف فلاينبغي الاشكال في اطلاق النتيجة (فان) مقتضى العلم الاجمالي بعد عدم التمكن من الاحتياط التام او عدم وجوبه وانكان هو التخيير فى الاحتياط التبعيضي ولكنه بعد انتهاء النوبة الى الامتثال الظني بمقتضى المقدمة الرابعة لا يفرق العقل فى حكمه بمرجعية الظن بين موارده واسبابه ومراتبه (واما على مسلك) الحكومة الذي هو المختار فلا اهمال فيها ايضا بل هي بحسب الموارد والاسباب على نحو الكلية من غير فرق فى ذلك بين ان نقول ببطلان الاحتياط والبرائة فى مجموع المسائل اوفي كل واحد منها حيث انه بعد استقلال العقل بمرجعية الظن بمقتضى المقدمة الرابعة لايفرق فيه بين الموارد والاسباب (فتوهم) لزوم الاهمال فيه بناء على فرض كون بطلان الاحتياط والبرائة

فى مجموع المسائل منظور فيه (كيف) وعلى الحكومة كان الامر بيد العقل وبعد احراز مناطه لديه لامعنى لاهمال حكمه (نعم) بحسب المراتب يتعين الاخذ باقوى المراتب من الظنون في فرض كونه وافياً بمعظم الفقه لكونه هو المتيقن لدى العقل بل مقتضى المقدمة الرابعة ذلك ايضا (اذ) المناط فيها هو الاخذ باقرب الطرق الى الواقع فلا بد من الاخذ باقوى المراتب من الظنون مع وفائها بالفقه والا فما دونها من المراتب الاخر ، من غير فرق فى ذلك ايضا بين تقريب الحكومة بمناط الاهتمام او بمناط التخلص عن محذور الخروج عن الدين وعلى كل تقدير لا اهمال في النتيجة على هذا المسلك (واما على مسلك الكشف) ففيها اهمال من الجهات الثلاث مورداً ومرتبة وسبباً بل على هذا المسلك كما ذكرنا لا وجه لتعيين ماهو المجعول حجة فى الظنون مع احتمال كون مناط الحجية في غير الظن وفرض عدم ايكال الشارع فى بيان ماهو المجعول لديه الى حكم العقل بلزوم الاخذ بالاقرب بالمقدمة الرابعة (اذ) حينئذ كما يحتمل ان يكون المجعول حجة هو مطلق الظن او الظن في الجملة ، كذلك يحتمل ان يكون المجعول حجة غيره (وعلى فرض) انتهاء الامر الى حجية الظن شرعاً (يتوجه) الاشكال بانه كما يحتمل ان تكون الحجة هو مطلق الظن ، كذلك يحتمل ان تكون هو الظن في الجملة (وحيث) لايكون مناط جعل الشارع بيد العقل كي يحكم به تعميما او تخصيصا ، فلا بد فى استفادة التعميم من المعممات الخارجية ، والا فيأتي فيه الاهمال من الجهات الثلاث ولو مع البناء على بطلان الاحتياط والرجوع الى البرائة في كل مسئلة من مسائل الفقه ، حيث لايجدى مجرد ذلك في اثبات التعميم وكلية النتيجة كما هو ظاهر (مضافا) الى ماتقدم من منع بطلان الاحتياط على الاطلاق وان المسلم منه انما هو بطلان الاحتياط الكلي فى مجموع المسائل لابطلانه فى كل مسئلة من غير فرق بين كون المستند لذلك هي ادلة نفي الحرج والعسر وبين كونه هو الاجماع فان القدر المسلم من الاجماع ايضا هو الاحتياط التام فى مجموع الوقايع (وكذا) عدم جواز الرجوع الى البرائة ، فان عمدة الدليل على ذلك بعد سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية بما بيناه انما هي المخالفة الكثيرة المعبر عنها بلزوم الخروج عن الدين ، ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلك لبطلان الرجوع الى البرائة

الا في مجموع الوقايع المتشبهة لا فى كل واقعة واقعة (واما ما افيد) من ان الوجه في ذلك انما هو استقلال العقل بقبح الاعتماد على البرائة في الوقايع المشتبهة قبل الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على مراد المولى (وانه) بذلك تسقط البرائة رأسا ولا تجرى ولو فى مسئلة واحدة (فمدفوع) بان ذلك يتم في فرض التمكن من الفحص والظفر بالدليل ، وهو غير متصور في ظرف الانسداد كي يقتضى المنع عن جريانها (وتوهم) ان الفحص في ظرف الانسداد انما هو بتعميم مقدمات الانسداد الى ان ينتهى الى حجية الظن ووجوب العمل على طبقه كشفا او حكومة (مدفوع) بان مقدمات الانسداد انما تنتج حجية الظن ومرجعيته في ظرف سقوط البرائة عن الجريان ، حيث كان عدم جريان البرائة من مقدمات هذه النتيجة (فلا) يعقل كون ترتب هذه النتيجة مانعاً عن جريان البرائة كما هو واضح وحينئذ (فالتحقيق) ان يقال ان النتيجة على القول بالكشف ، اما ان تكون الطريق الواصل بنفسه (واما) ان تكون الطريق الواصل بطريقه (واما) ان تكون مطلق الطريق ولو لم يصل (والمراد) من الطريق الواصل بنفسه هو ماعلم حجيته ولو من جهة عناية خارجية ومعمم خارجي ككون الظنون متساوية الاقدام بنحو لايحتاج في تعيين الحجة المجعولة الى اجراء مقدمات الانسداد مرة اخرى او مرارا الى ان ينتهى الى ظن واحد او ظنون متعددة متساوية الاقدام ، ولا ينتهى ايضا الى الاحتياط في الطريق ، فى قبال الواصل بطريقه وغير الواصل رأسا (لا) ماعلم حجيته بنفس مقدمات الانسداد الاول بلا ضم عناية خارجية ، ومن ذلك تريهم يعممون الظن من جهة تساوى الظنون وعدم ترجيح في البين (فان) نظرهم في التعميم بهذه الجهة الى كون النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه في قبال التعميم من جهة اجراء مقدمات الانسداد مرة اخرى ، او من جهة الاحتياط فى الطريق الراجعين الى الطريق الواصل بطريقه وغير الواصل ولو بطريقه (وعلى كل حال) نقول انه على الاول وهو كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه (يلزمه) عدم الاهمال لابحسب الموارد ولا بحسب الاسباب بل ولا المراتب (لان) مقتضى ذلك هو الالتزام بايكال الشارع في تعيين مجعوله الى حكم العقل (ومن المعلوم) انه بعد استقلال العقل بلزوم الاخذ

بالاقرب بمقتضى المقدمة الرابعة لا مجال لتصور الاهمال فيه، اذ العقل لا اهمال في حكمه (فلابد) حينئذ وان تكون النتيجة مطلقة بحسب الموارد والاسباب ومتعينة بحسب المرتبة بالاخذ بالاقرب ثم الاقرب من بين الظنون مع التفاوت في المرتبة (الا بفرض عدم ايكال الشارع في تعيين مجعوله الى حكم العقل (ولكن) ذلك مضافا الى كونه خلاف الفرض وهو كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه، يتوجه عليه ما اشرنا اليه من انه لا وجه حينئذ لتعيين ماهو المجعول حجة في الظنون، فيلزمه الاحتياط في الطريق كما في الطريق غير الواصل ولو بطريقه (ومن هذه) الجهة نقول ان الجمع بين حجية الظن مع القول باهمال النتيجة لايخلو عن تهافت ظاهر، لان لازم القول بحجية الظن هو الالتزام بايكال الشارع الى حكم العقل في تعيين مجعوله بما تقتضيه المقدمة الرابعة، والا فلا يبقى مجال جعل النتيجة حجية الظن شرعا (ومع) فرض الايكال في تعيين الحجة المجعولة الى حكم العقل بالاخذ بالاقرب لامحيص بعد عدم تصور الاهمال في حكم العقل عن الالتزام بعدم الاهمال، لابحسب الموارد والاسباب، ولا بحسب المرتبة ايضا، حيث انه مع تساوي الظنون في المرتبة يحكم بالتعميم لعدم المرجح ومع التفاوت يحكم بالاخذ بالاقرب ثم الاقرب (ومن ذلك) نقول بترجيح مظنون الاعتبار على غيره لكونه اقرب الى الواقع والى بدله في فرض المخالفة للواقع باعتبار ان الظن بالحجية ظن بالجبران في فرض المخالفة للواقع فبعين المناط الذي يحكم العقل بالاخذ بالاقرب يحكم ايضا بالاخذ بمظنون الحجية والاعتبار لاقربية مظنون الاعتبار الى الواقع بجبرانه بلا احتياج في هذا التعيين الى دليل خارجي كما توهم، بل لازم ذلك كما افاده الشيخ قده هو الاخذ بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته وهكذا في فرض ترامي الظنون باعتبار كونه حينئذ ابعد عن مخالفة الواقع وبدله من غيره، كما لو فرض حصول الظن من الشهرة بالواقع ثم حصل الظن من الخبر الواحد بحجية الشهرة ثم حصل الظن بحجية خبر الواحد من الاجماع المنقول وهكذا (حيث) انه يصير مثل هذا الظن من جهة ترامي الظنون المتاخرة اقرب الى الواقع وبدله من غيره مما لايكون كذلك من جهة ان الظن الثاني ظن بالجبران ووهم بعدمه والظن الثالث يسد هذا الوهم بالظن بالجبران وهكذا الظن الرابع فيلزمه صيرورة الظن المزبور اقرب الى الواقع وجبرانه

فيكون عدم الجبران وهم في وهم (فما افيد) من الاشكال على الشيخ قده بانه لا اثر لترامي هذه الظنون في الاقربية الى الواقع وجبرانه وانه بالوجدان لايحصل ولو مع حصول الف ظن الا مجرد الظن بادراك الواقع وبدله من غير ان يوجب هذا الترامي لقوة الظن بالواقع او بدله الذي كان حاصلا في المرتبة الاولى (منظور) فيه (فتلخص) مما ذكرنا انه بناء على كون نتيجة الانسداد هو الطريق الواصل بنفسه لا يكون اهمال في النتيجة لابحسب الموارد ولا الاسباب بل ولا بحسب المرتبة من غير فرق في ذلك بين ان يكون بطلان الاحتياط والبرائة في مجموع الوقايع المشتبهة اوفي كل واحد منها حيث انه بالبيان المتقدم يرتفع الاهمال ولو على بطلان الاحتياط والبرائة في مجموع الوقايع المشتبهة بلا احتياج في اثبات التعميم الى ابطالها في كل واحد من الوقايع المشتبهة بالعلم الاجمالي وبالاجماع المدعى على عدم بناء الشريعة على الامتثال الاحتمالي فتدبر (واما بناء على كون النتيجة الطريق الواصل) ولو بطريقه فيحتاج في رفع الاهمال بعد العلم الاجمالي بنصب الطريق الى اجراء مقدمات انسداد آخر في تعيين ذلك الطريق المستكشف مرة او مراراً الى ان ينتهي الى ظن واحد فيؤخذ به لتعينه قهراً اوظنون متعددة متساوية في الاعتبار فيؤخذ بالجميع لعدم المرجح او متفاوته في كون بعضها متيقن الاعتبار وبعضها مظنون فيقتصر على المتيقن مع كفايته ولكن انتهاء النوبة الى هذه المرحلة انما هو في فرض عدم ايكال الشارع في الانسداد الاول الى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة والا فيخرج عن فرض كون النتيجة الطريق الواصل بطريقه لاستقلال العقل حينئذ بالاخذ بالاقرب فالاقرب فلا مجال للاهمال كي ينتهي الامر الى الانسداد الثاني (ولذلك) لايجرى فيه ايضا الترجيح بمظنون الاعتبار بالتقريب المتقدم لانه مبني على كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه كما انه في فرض انتهاء الامر الى الانسداد الثاني بعدم الايكال الى المقدمة الرابعة في الانسداد الاول لايختص جريانه بما ظن حجيته في خصوص الظنون بل يعم غيرها ايضا (ومن ذلك) ظهر الحال في الانسداد الثالث والرابع حيث ان انتهاء الامر الى الانسداد الثالث فرع عدم ايكال الشارع الى المقدمة الرابعة في تعيين الطريق في الانسداد الثاني من الاخذ بما هو اقرب الطرق الى الطريق المجعول بالانسداد الاول والا فلا

تنتهى النوبة الى جريان مقدمات الانسداد فى الطريق (كما انه فى فرض) عدم الايكال الى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة مطلقا لافى الانسداد الاول (ولا) فى الانسداد فى الطريق لابد من الاخذ بالاحتياط بمراعات اطراف الاحتمال تماماً او تبعيضا تخييرياً مالم يكن بينها متيقن الاعتبار بمقدار الكفاية حيث ان عدم الايكال الى حكم العقل بالمقدمة الرابعة مطلقا فى معنى كون النتيجة هي الطريق غير الواصل ولو بطريقه ، ولازمه هو الاخذ بالاحتياط فى دائرة الطرق تماما اوتبعيضا تخييرا بلاتعين فى بعض دون بعض وهكذا الامر في فرض احتمال كون النتيجة الطريق غيرالواصل رأساً فانه لابد ايضا من الاحتياط فى دائرة الطرق بلا مجال لاجراء الانسداد في تعيينه كما هو ظاهر

(الامر الثالث) فى وجه خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد (حيث) انهم وقعوا في حيص وبيص من انه كيف يمكن خروج القياس عن عموم النتيجة ، وكيف يجتمع نهى الشارع عن العمل بالقياس مع استقلال العقل وحكمه التنجيزى بان الظن فى حال الانسداد كالعلم فى كونه مناطاً للاطاعة والمعصية ، مع ان الدليل العقلي غير قابل للتخصيص (ولكن) لايخفى ان هذا الاشكال انما هو على خصوص مسلك التبعيض فى الاحتياط بمناط العلم الاجمالي بالتكليف (والا) فعلى غيره من المسالك الاخر لاموقع للاشكال فى خروجه (وذلك) اما على مسلك الكشف عن جعل ايجاب الاحتياط الشرعي او جعل الحجية او الطريقية والكاشفية للظن فظاهر لانه بالنهى عن اتباع القياس لايحتمل الحجية حتى يتوهم خوله في عموم النتيجة (وكذلك الامر على مسلك المختار من الحكومة الراجع الى حجية الظن ومثبتيته للتكليف عقلا بمناط الاهتمام (فان) حكم العقل حينئذ بمرجعية الظن انما كان مخصوصا باحتمال تكليف يقطع باهتمام الشارع به على فرض وجوده في مورد الاحتمال (دون) ماشك فى اصل اهتمام الشارع به على فرض وجود (ومن المعلوم) انه مع نهى الشارع عن العمل بالظن القياسي لامجال للقطع باهتمام الشارع به كي يكون مورد حكم العقل بالالزام بل هو كالشك البدوى في اصل الاهتمام في كونه مورد حكمه بالبرائة وقبح العقاب بلا بيان (وهكذا الكلام) بناء على تقريب الحكومة بمناط منجزية الاحتمال كما

في احتمال قبل الفحص للتخلص عن محذور الخروج عن الدين حيث نقول بتعليقية حكم العقل حينئذ على عدم ترخيص واصل من الشارع او نهيه عن الاخذ ببعض المحتملات ، فمع نهي الشارع حينئذ لايبقى مورد لحكم العقل (ولا يتوجه) عليه ان لازم تعليقية حكم العقل على عدم نهي الشارع عن العمل بالظن هو عدم استقلاله بلزوم الاخذ بالظن في غير القياس ايضا ، نظراً الى احتمال نهي الشارع عن امارة اخرى مثل نهيه عن العمل بالقياس (ولا يندفع) ذلك الا بالالتزام بتنجيزية حكم العقل في حال الانسداد بلزوم الاخذ بالظن وكونه مناطاً للاطاعة والمعصية ، ومعه يتوجه اشكال خروج القياس على مسلك الحكومة ايضا « اذ نقول ان » ذلك انما يتم اذا كان حكم العقل معلقاً على عدم المنع عنه واقعاً « والا » فبناء على كونه معلقا على عدم وصول المنع الشرعي فلا مجال لهذا الاشكال كما هو ظاهر « وحينئذ » ينحصر الاشكال على مسلك التبعيض في الاحتياط بمناط منجزية العلم الاجمالي وعليته لحكم العقل الجزمي بلزوم الاخذ بالاقرب في مقام اسقاط التكليف بعد صرف ادلة الحرج الى غيره « ولا دافع » للاشكال حينئذ الا الالتزام بتعليقية حكم العقل في اصل اقتضاء العلم الاجمالي او استكشاف جعل البدل من النواهي كما تقدم نظيره بالنسبة الى دليل الحرج « والا » فمع البناء على تنجيزية حكم العقل لامحيص عن الالتزام بعموم النتيجة وعدم خروج القياس عنها ولو بحمل تلك النواهي صرفا او انصرافا على صورة الاستطراق بالقياس الى الواقع في مقام اثبات التكليف كما كان عليه ديدن العامة من استطراقهم بالقياس ونحوه واستغنائهم بذلك عن الحجج الطاهرة عليهم الصلاة والسلام ، لافي مقام الاسقاط خصوصا في فرض الانسداد الذي هو مفروض الكلام « واما » ماذكروه في التفصي عن الاشكال « فلا يجدي » شيئاً خصوصا ما افيد من ان الاحكام الشرعية ليست كالاحكام العرفية والعقلية في كون مناطاتها بيد العرف والعقل ، لما يرى من كون مبنى الشريعة على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات ، وان استقلال العقل بكفاية الامتثال الظني انما هو اذا كان عن منشاء عقلائي لا يكثر الخطاء فيه ، وبعد التفات العقل الى كثرة خطاء القياس لا يستقل بكفاية الامتثال الظني الحاصل منه ولو مع قطع النظر عن الادلة

القطعية الدالة على المنع عن العمل به (ونحوه) دعوى عدم حصول الظن من القياس بعد الالتفات الى نهى الشارع عنه (اذ من الواضح) جدا انه كثيرا يحصل الظن من القياس مالا يحصل من غيره من الامارات الاخر (كوضوح) ان عمدة المناط في نظر العقل فى حكمه بلزوم الاخذ بالظن انما هو حيث قربه الى الواقع لاجهة عقلائيته وانه ربما يكون الظن الحاصل من القياس اقرب من غيره الى الواقع في نظر العقل الحاكم بالاخذ بالاقرب (نعم) ربما يكون الالتفات الى كثرة خطائه منشاء لعدم حصول الظن بالواقع ، ولكنه غير مرتبط بمحل البحث الذي هو فرض حصول الظن بالواقع من القياس (وعليه) لا محيص فى التفصى عن الاشكال من دعوى تعليقية حكم العقل في فرض الانسداد على عدم ردع شرعى على خلافه والا فعلى فرض تنجيزية حكمه لابد من الالتزام بعموم النتيجة وعدم خروج القياس (واما) الاشكال فى اصل صحة نهى الشارع ومنعه عن العمل بالقياس ولو على القول بتعليقية حكم العقل نظرا الى انه قد يصيب الواقع (فمدفوع) بامكان اشتمال سلوكه لمفسدة غالبة على مصلحة الواقع بعكس مصلحة السلوكية فى الطرق والامارات المجعولة كما ذكرناه سابقا فراجع

(الامر الرابع) فى الظن المانع والممنوع كما لو قام ظن من افراد الظن المطلق على عدم حجية ظن بالخصوص، وفي وجوب العمل بالظن المانع او الممنوع او تساقطهما خلاف مشهور بين الاعلام ، والذي يقتضيه التحقيق هو الاول (وهذا) على مسلك الحكومة بالتقريب المختار واضح ، لعدم احراز الاهتمام حينئذ في مورد ظن الممنوع (وكذلك) الامر على مسلك الكشف باقسامه والحكومة بالتقريب الاخر ، لما تقدم من تعليقية حكم العقل فى باب الانسداد بالاخذ بالاقرب على عدم قيام دليل او حجة على المنع عنه (اذ حينئذ) لابد من تقديم المانع (فانه) من جهة تنجيزية اقتضائه للحجية يصلح للمانعية عن الظن الممنوع، حيث لا مانع عنه بالفرض من دخوله تحت دليل الانسداد وحكم العقل فيه بالحجية الا الظن الممنوع الذي يكون اصل اقتضائه للحجية فى ظرف عدم تاثير المقتضى التنجيزى في طرف المانع (ومن المعلوم) انه من المستحيل صلاحية مثله للمانعية عنه لكونه دوريا ،لتوقف مانعيته على حجيته المتوقفة على عدم تاثير المقتضى التنجيزى

فى طرف المانع ، وتوقف ذلك على حجيته ومانعيته (وحينئذ) فلا بد من تقديم المانع عليه بالتقريب المزبور كما فى كل مقتضيين يكون احدهما تنجيزيا والآخر تعليقيا (من دون) احتياج الى اثبات الترجيح بقاعدة التخصيص والتخصص ، كي يناقش فيه بان مرجع هذه القاعدة انما هو الى التمسك باصالة العموم عند الشك في ورود التخصيص عليه ، باثبات لازمه وهو التخصص بالنسبة الى خروج الفرد الاخر ، ومثلها اجنبية عن المقام لاختصاصها بالادلة اللفظية الجارية فيها الاصول المعهودة (نعم) بناء على تنجيزية حكم العقل فى باب الانسداد (يتوجه) الاشكال فى تقديم المانع بلحاظ تنجيزية الاقتضاء في كل من المانع والممنوع وصلاحية كل منهما للمانعية عن الاخر (بل) قد يقوى حينئذ لزوم الاخذ بالممنوع بلحاظ انه مع استقلال العقل بلزوم الاخذبالاقرب الى الواقع لايحتمل المنع (ولكنه) مشكل حيث ان ذلك فرع تطبيق دليل الانسداد اولا على الظن الممنوع ، ولا ترجيح فى ذلك بعد تساوى الظنين فى نظر العقل وتنجيزية الاقتضاء في كل منهما (نعم) ذلك يتجه بناء على مسلك التبعيض في الاحتياط بمناط منجزية العلم الاجمالي حيث انه بعد تنجيزية حكم العقل بالاخذ بالاقرب فيمقام تحصيل الفراغ وابائه عن مجيء الترخيص على الخلاف (لامحيص) عن الاخذ بالممنوع و طرح المانع ، ولذا كان عمدة اشكال خروج القياس ايضا علىهذا المسلك (مضافا) الى عدم اقتضاء المانع حينئذ لالغاء الظن الممنوع راساً لان غاية ما يقتضيه هو عدم حجية الظن الممنوع ومنجزيته فامكن الجمع بين الاخذ بالممنوع عملا بمناط التبعيض في الاحتياط وبين عدم اعتباره ، حيث لايترتب اثر عملى عليه كي يقتضى العلم الاجمالي تنجزه (مع) انك عرفت في التفصى عن اشكال خروج القياس تعليقية حكم العقل فى باب الانسداد حتى على هذا المسلك ايضا (وعليه) لابد من تقديم الظن المانع (ثم انه) بما ذكرنا يندفع ما اورده الشيخ قده فى المقام من دعوى ان حصول الظن من المانع بعدم حجية الممنوع انما هو مع قطع النظر عن دخول الممنوع تحت دليل الانسداد (والا) فعلى فرض دخوله يقطع لامحالة بحجيته ومعه يستحيل بقاء المانع على افادته للظن بعدم الحجية وحينئذ فعند الدوران لابد من تقديم الممنوع ، لانه بدخوله تحت دليل الانسداد موجب لارتفاع الموضوع في طرف

المانع حيث يرتفع الظن بعدم الحجية وجداناً (بخلاف) العكس فانه لا يلزم من دخول المانع ارتفاع الظن الممنوع وجداناً وانما غايته اقتضائه لالغاء حكمه ومنعه عن دخوله تحت الانسداد (اذ نقول) ان ما افيد من لزوم ارتفاع الظن المانع في فرض تطبيق دليل الانسداد على الممنوع وانكان متيناً (الا ان) الكلام في اصل تطبيق دليل الانسداد حينئذ على الممنوع مع وجود المانع التنجيزي وصلاحيته المانعية عنه دونه (فان) الظن المانع حينئذ من جهة تنجيزية اقتضائه يقدم قهراً على الظن الممنوع فانه لا مانع عنه في هذه الرتبة بالفرض عدى الممنوع الذي عرفت استحالة صلاحيته المانعية عنه وبدخوله تحت الانسداد وحكم العقل فيه بالحجية يرتفع الموضوع في طرف الممنوع (وان شئت) قلت ان اقتضاء الممنوع للحجية من جهة تعليقته انما هو في الرتبة المتاخرة عن سقوط المانع عن الحجية (ففي الرتبة) السابقه يندرج المانع قهراً تحت دليل الانسداد بلاوجود مزاحم له في هذه المرتبة وبعد حكم العقل فيه بالحجية في هذه المرتبة لا يبقى مجال لحكمه بحجية الممنوع (هذا) وقد اورد على الشيخ قدس سره بمخالفة ماافاده من عدم امكان حصول الظن بعدم الحجية للوجدان (وفيه) مالا يخفى فانه ناشيء عن عدم التامل في كلام الشيخ قدس سره (ثم ان هذا) كله في فرض عدم تخصيص دليل الانسداد بخصوص الظن بالواقع ، والا فعلى التخصيص به يتعين الاخذ بالممنوع محضاً كما انه في فرض تخصيصه بالظن بالطريق يتعين الاخذ بالظن المانع مع كون مفاد الممنوع هو الحكم الفرعي (نعم) في فرض كون مفاده حينئذ هو الحجية يأتي فيه الخلاف المتقدم كما لو قام امارة على عدم حجية امارة قامت على حجية امارة كذائية ومقتضى المختار فيه ايضا لزوم الاخذ بالامارة المانعة دون الممنوعة فتدبر

(الامر الخامس) لايخفى انماذكرنا في نتيجة دليل الانسداد على الحكومة والكشف في مرجعية الظن فيمقام اثبات التكليف او اسقاطه انما هو فيمقام الخروج عن عهدة الاحكام الكلية المنسد فيها باب العلم والعلمي (والظن) انما كان مرجعاً فيمقام تعيين الحكم الكلي ، لافيمقام تطبيق المامور به على المأتي به وموضوع الحكم الكلي المعلوم على الموضوع الخارجي فاذا شك في الصلوة المفروضة يوم الجمعة وقد ظن بكونها هي الجمعة فيتبع حينئذ ظنه ذلك واما لو ظن باتيان صلوة

الجمعة بعد ثبوت وجوبها فلا اعتماد على هذا الظن (بل لابد) بمقتضى قاعدة الاشتغال من الاتيان بها على نحو يقطع بانطباق المامور به عليها (وكذا الكلام) في الشك في الموضوعات الخارجية كالشك في كون الشيء تراباً خالصاً ، والشك في ان الجهة المعينة هي القبلة ونحو ذلك من الموارد الراجعة الى الشك في تطبيق المفاهيم الكلية عليها (فانه) لا يجدي مجرد الظن بالتطبيق والظن بالامتثال وبرائة الذمة عن الواقع في نحو هذه الامور (فالظن) بالامتثال انما يجدي ويجوز الاعتماد عليه في اصل تعيين كون قبلة العراق مثلا مابين المشرق والمغرب وتعيين كون الوظيفة يوم الجمعة هي صلوة الجمعة ، لافي تطبيق موضوع الحكم الكلي المعين على المأتي به (الا) اذا فرض رجوعه الى الظن في تعيين الحكم الكلي كالظن ببعض المسائل الاصولية واللغوية ونحوها (نعم) قد يجري دليل الانسداد في بعض الموضوعات الخارجية كما في موضوع الضرر الذي انيط به احكام كثيرة من نحو جواز التيمم والافطار ونحو ذلك فان باب العلم به لما كان منسداً في الغالب بحيث لايعلم به الا بعد تحققه وكان اجراء اصالة العدم فيه ايضا موجبا للوقوع فيه غالبا امكن دعوى جريان الانسداد فيه والاكتفاء بمجرد الظن بالضرر في ترتب الاحكام المزبورة (ولكن) ذلك ايضا لو لم نقل باناطة تلك الاحكام حقيقة على مجرد الظن بالضرر وخوفه لا على الضرر الواقعي والا فلا يحتاج الى اجراء الانسداد فتدبر

(الامر السادس) في جابرية مطلق الظن وموهنيته للرواية سندا ودلالة والمقصود بالكلام هو الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره ولا على عدم اعتباره (واما) ما قام الدليل على عدم اعتباره كالظن القياسي فيظهر حكم مما سنذكره (ومحل الكلام) في ذلك يقع ، تارة في جابرية الظن او موهنيته للسند (واخرى) للدلالة فنقول اما جابرية الظن وموهنيته للرواية سنداً فاجمال القول فيه هو انه يختلف ذلك باختلاف الوجوه المذكوره في مناط حجية الرواية من « كونه » مطلق الوثوق الشخصي بصدور الرواية عن الامام « ع » ولو من الخارج « او كونه » الوثوق الحاصل من نفس الرواية باعتبار المزايا الداخلية لامطلق الوثوق ولو من الخارج « او كونه الوثوق » النوعي الناشي من الامور الداخلية كالظنون الرجالية المعمولة في تميز المشتركات وتحصيل عدالة الراوي

ووثاقته « او مطلق » الوثوق النوعي ولو من الخارج اما مطلقا او بشرط عدم قيام ظن فعلي على الخلاف « فعلى الاول » يلزمه المصير الى جابرية الظن المزبور فاذا افاد امارة غير معتبره كالشهرة الظن بصدور رواية عن الامام « ع » وكان الخبر ضعيفاً في نفسه انجبر قصور سنده بها « كما انه » يلزمه في الفرض المزبور الالتزام بالموهنية ايضا لانه بقيام الظن الفعلي على الخلاف يرتفع الوثوق الشخصى بالصدور قهراً « ولو » مع كون الظن المزبور من الظنون القياسية المنهى عنها « وذلك » لامن جهة الاعتماد على الظن المزبور بل من جهة ملازمته لارتفاع الوثوق بالصدور الذي هو مناط الحجية « واما » على الثاني فلا عبرة بالظن المزبور لا جبراً ولا وهناً الا من جهة ملازمته لارتفاع الوثوق الفعلى بالصدور « وكذلك الامر » على الثالث بل الامر فيه اوضح اذ لايكاد يؤثر قيام الظن الفعلى من الخارج فى الجبر ولا فى الوهن فاذا كان الخبر فى نفسه باعتبار المزايا الداخلية مفيداً للوثوق النوعى لابد من الاخذ به ولو مع قيام الظن الفعلى على الخلاف نعم على القول باناطة حجية الخبر بعدم قيام الظن الفعلى من الخارج على الخلاف اتجه قادحية الظن المزبور ولكن الكلام فى اصل المبنى « واما » على الرابع وهو اناطة الحجية بمطلق الوثوق النوعى بالصدور ولو من الخارج فلا باس بجابرية الظن المزبور واما موهنيته له مع افادته الوثوق النوعى في نفسه فلا « الا » اذا فرض كشفه عن خلل في سنده بنحو يرتفع معه الوثوق النوعي بالصدور « والا » فلا يقدح فيه مجرد قيام الظن المزبور على الخلاف نعم على فرض اناطة الحجية فيه بعدم قيام ظن شخصى على خلافه اتجه قادحيته ولكن الفرض ضعيف جداً « وحيث » ان التحقيق هو الاحتمال الرابع وهو كون مدار الحجية على مجرد الوثوق النوعي بالصدور ولو من الخارج من دون اناطة بعدم قيام الظن الفعلى على الخلاف كما تقدم فى مبحث حجية خبر الواحد فلا يقدح في حجيته قيام الظن الفعلى على الخلاف « الا اذا » فرض كشفه عن خلل فيه يوجب ارتفاع الوثوق النوعى « ومن هذا البيان » ظهر عدم الاحتياج الى القواعد الرجالية المعمولة في تصحيح الاخبار ، فان الاحتياج اليها انما هو على القول بتخصيص الوثوق الفعلى او النوعى بالوثوق الناشى

من المزايا الداخلية (والا فعلى) المختار من كفاية مطلق الوثوق النوعي ولو من الخارج كالشهرة الفتوائيه الاستناديه لايحتاج الى اعمال القواعد الرجالية (فاذا) كان الخبر مما يفيد الوثوق النوعي بالصدور ولو من جهة استناد المشهور اليه في فتاويهم يؤخذ به ، وانكان ضعيفاً في نفسه بمقتضى القواعد الرجالية (كما انه) باعراض المشهور عنه لابد من طرحه ولو كان في نفسه صحيحاً وكان رواته جميعاً مزكاة بتزكيـة العدلين (لان) اعراض المشهورعن مثله يكشف لامحالةعن خلل في سنده موجب لارتفاع الوثوق عنه (ومن) هذه الجهة اشتهر بينهم بان الخبر كلما ازداد صحة ازداد باعراض المشهور عنه وهناً (ثم ان هذا) كله في الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره (واما) ما قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس فلا شبهة في انه لايعتنى به جبراً ولا وهناً حتى على القول بتخصيص الحجية بصورة عدم قيام ظن فعلى على خلافه اذ بعد نهى الشارع عن القياس واعماله فلا جرم بمقتضى النهى المزبور لابد من طرحه وفرضه كان لم يكن جبراً ووهناً (نعم) قادحيـة مثل القياس انما هو في صورة اعتبار مطلق الوثوق الفعلي في حجية الخبر اذ حينئذ بقيام الظن القياسى على الخلاف يرتفع الوثوق الفعلى وجداناً وبارتفاعه يخرج عن الحجية (ثم ان) هذا كله في جابرية الظن وموهنيتـه لسند الرواية (واما مقام) الترجيح به لاحد المتعارضين على الاخر فعلى القول بالتعدى من المرجحات المنصوصة فلاباس بالترجيح به عند التعارض مالم يكن من الظنون المنهى عن اعماله والا فلا يعتنى به (واما) على القول بعدم التعـدى من المرجحات المنصوصة فلا عبرة بوجوده في هذا المقام كما سنذكره انشاء الله تعالى في محله (واما) الجهة الثانية الراجعة الى مقام دلالة الرواية (فتبتني) على الوجوه المذكورة لحجية الظهورات (فبناء) على ماحققناه في تلك المسئلة من كون مدار الحجية على ظهور اللفظ في المعنى المراد اما بحافة او بمعونة القرائن الحافة المكتنفة بالكلام (فلا) شبهة في انه لاتاثير للظنون الخارجية على الوفاق او الخلاف ، لان الحجية حينئذ تدور وجوداً وعدماً مدار ظهور الكلام وعدمه ، ولا عبرة بقيام الظن من الخارج على الوفاق اوالخلاف ، الا اذا فرض كشفه عن اختفاف الكلام حين صدوره بقرينة قد خفيت علينا لاجل بعد الزمان وتقطيع الاخبار كما لعله من ذلك الظن

الحاصل من ذهاب المشهور من القدماء الى الفتوى على خلاف عموم الرواية او اطلاقها فانه ربما يكشف ذهابهم الى الفتوى على الخلاف مع قربهم بزمان صدور الاخبار عن احتفاف الخبر بقرينة قد خفيت علينا من جهة تقطيع الاخبار وبعد الزمان (فتامل) هذا بناء على مااخترناه فى حجية اصالة الظهور (واما) على القول بكون مدار الحجية فيها على افادته للظن الفعلى بالمراد فعليه يقع الاشكال بلحاظ ان قيام الظن الخارجي على الخلاف موجب لارتفاع الظن الفعلى بالمراد وبارتفاعه يخرج عن الحجية والاعتبار ولو كان الظن المزبور من الظنون التي نهى عنها بالخصوص كما هو ظاهر هذا كله فى حجية الظن فى الفروع العملية

(تذيل) فى المسائل الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح فقد وقع الكلام فيها في وجوب تحصيل الظن فيها وقيامه مقام العلم في وجوب عقد القلب والتدين والانقياد على طبقه وعدمه (ولكن) التحقيق الثاني فان الاكتفاء بالظن في الاحكام الفرعية والمسائل العملية عند انسداد باب العلم والعلمى فيها انما هو من جهة عدم التمكن من تحصيل الواقع الا بالاحتياط المفروض عدم وجوبه او عدم التمكن منه فمن ذلك يتعين بحكم العقل الاخذ بالاقرب الى الواقع والعمل على طبقه وهذا المعنى لايجرى في الاصول الاعتقادية فان باب العلم وان فرض انسداده فيها (الا) ان باب الاعتقاد الاجمالي بما هو واقع الامر والتدين والانقياد به على ما كان غير منسد على المكلف فلا مجال لجريان دليل الانسداد فيها كي ينتهى الامر الى وجوب الانقياد بمظنونه وحينئذ فالواجب اولا هو تحصيل المعرفة بما يجب الاعتقاد به كمعرفة الواجب تعالى وما يرجع اليه من صفات الجلال والجمال ومعرفة انبيائه ورسله وحججه الذين هم وسائط نعمه مع التدين والانقياد لجميع ذلك ومع عدم التمكن من المعرفة التفصيلية يعتقد وينقاد بما هو الواقع بنحو الاجمال (واما) وجوب تحصيل الظن عليه والتدين والانقياد بمظنونه فلا دليل عليه لعدم حكم للعقل حينئذ بوجوبه وعدم ثبوت كون مثله من مراتب شكر المنعم خصوصا مع التمكن من الاعتقاد الاجمالي بما هو واقع الامر اذ حينئذ لا الجأ في التنزل الى الظن كما كان فى الفروع العملية

(ثم ان) ملخص المقال في الاصول الاعتقادية يقع فى مقامات (الاول) فيما يرجع

الى اصل وجوب المعرفة مع الامكان وبيان مايجب تحصيل العلم والمعرفة به (الثاني) في وجوب التدين والانقياد بماثبت وجوب المعرفة به (الثالث) فيما يقتضيه الاصل عند الشك فى وجوب المعرفة والاعتقاد بالنسبة الى الزائد من المقدار المعلوم (الرابع) في حكم غير المتمكن من تحصيل المعرفة من حيث الوضع والتكليف (فنقول) (اما المقام الاول) فلا ينبغي الاشكال في وجوب تحصيل معرفة الواجب تعالى ومعرفة مايرجع اليه من صفاته الجمال والجلال ككونه واحداً قادراً عالماً مريداً حياً غنياً لم يكن له نظير ولا شبيهه ولم يكن بجسم ولا مرئي ولا له حيز ونحوذلك كما لا اشكال ايضاً في كون الوجوب المزبور نفسيا لان المعرفة بالمبدء سبحانه هي الغاية القصوى والغرض الاصلى من خلق العباد وبعث الرسل كما ينبيء عنه قوله سبحانه (وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون) حيث ان حقيقة العبودية هي المعرفة ولا ينافى ذلك مقدميتها لواجب اخر عقلى او شرعي كالتدين والانقياد ونحوه (ثم ان عمدة) الدليل على وجوب المعرفة انما هو حكم العقل الفطرى واستقلاله بوجوب تحصيل المعرفة بالمبدء تعالى على كل مكلف بمناط شكر المنعم باعتبار كونها من مراتب اداء شكره فيجب بحكم العقل تحصيل المعرفة به سبحانه وبما يرجع اليه من صفات الجمال والجلال بل ويجب ايضاً معرفة انبيائه ورسله وحججه الذين هم وسائط نعمه وفيضه (والا) فمع الاغماض عن هذا الحكم العقلى الفطرى لاتجدى الادلة السمعية كتابا وسنة من نحو قوله سبحانه (ماخلقت الجن والانس الا ليعبدون لعدم تمامية مثل هذه الاستدلال للجاهل بها لا الزاما ولا اقناعا لان دليليتها فرع الاعتقاد بها وبكلامها وحينئذ فالعمدة في الدليل على الوجوب هو حكم العقل الفطرى (نعم) بعد تحصيل المعرفة بالمبدء ووسائط نعمه بحكم العقل لا باس بالاستدلال بالكتاب والسنة لاثبات وجوب المعرفة لما عداها في فرض تمامية اطلاق تلك الادلة من حيث متعلق المعرفة والا فبناء على عدم اطلاقها من هذه الجهة فلا مجال للتمسك بها ايضا (ثم) انه مما ذكرنا ظهر الحال فى المقام الثاني حيث انه بعد ماوجب تحصيل المعرفة بالواجب تعالى وبوسائط نعمه يجب بحكم العقل الاعتقاد وعقد القلب والانقياد له سبحانه لكون مثله ايضا

من مراتب اداء شكره الواجب عليه بل الظاهر ان وجوب ذلك ايضا كوجوب اصل المعرفة مطلق غير مشروط بحصول العلم من الخارج فيجب عليه حينئذ تحصيل العلم مقدمة للانقياد الواجب (هذا كله) بالنسبة الى اصل وجوب المعرفة (واما المقدار) الواجب منها فانما هو المعرفة بالمبدء جل شانه وبوحدانيته وبما يرجع اليه من صفاته الجمال والجلال وكذا معرفة انبيائه ورسله وحججه الذين هم وسائط نعمه وفيضه وكذلك الحشر والنشر ولو بنحو الاجمال «واما» ماعدى ذلك كتفاصيل التوحيد وكيفية علمه وارادته سبحانه وتفاصيل المحشر وخصوصياته وان الميزان والصراط باي كيفية ونحو ذلك فلا يجب تحصيل العلم ولا الاعتقاد بها بتلك الخصوصيات « نعم » فى فرض حصول العلم بها من الخارج يجب الاعتقاد وعقد القلب بها فوجوب الاعتقاد بخصوصيات الامور المزبورة انما كان مشروطاً بحصول العلم بها من باب الاتفاق لا ان وجوبها مطلق حتى يجب تحصيل العلم بها من باب المقدمة « نعم » الواجب على المكلف هو الاعتقاد الاجمالي بما هو الواقع ونفس الامر فيعتقد وينقاد بتلك الامور على ماهي عليها فى الواقع ونفس الامر ومن « هذا » البيان ظهر الحال فى المقام الثالث ايضاً فان مقتضى الاصل فيما عدى المقدار المزبور هو عدم وجوب تحصيل المعرفة زائدا على المقدار الذي يستقل العقل بوجوب تحصيله الا ماثبت من الخارج وجوب الاعتقاد به من ضرورة ونحوه كما لمعاد الجسماني « واما » الاستدلال على وجوب المعرفة بتفاصيل الامور المزبورة بما ورد من الادلة النقلية كتابا وسنة كقوله سبحانه (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) وعموم اية النفر وقوله « ع » لا اعلم شيئا بعد المعرفة افضل من الصلوات الخمس وقوله (ع) طلب العلم فريضه على كل مسلم ومسلمة « فيدفعه » مضافاً الى قضاء العادة بامتناع حصول المعرفة بما ذكر الا للاوحدى من الناس « انه » لا اطلاق لها من حيث متعلق المعرفة لانها بين ما كان فيمقام بيان فضيلة الصلوة والحث والترغيب اليها لا فيمقام بيان حكم المعرفة وبين ما كان بصدد اثبات اصل وجوب المعرفة بالمبدء ورسله وحججه لا فيمقام وجوبها على الاطلاق حتى بالنسبة الى التفاصيل المزبورة « وعليه » فعند الشك لابد من الرجوع الى الاصل المقتضي لعدم وجوبها « نعم » حيث قلنا بعدم وجوب

تحصيل المعرفة في الزائد عن المقدار المعلوم فليس له انكاره والحجد به ، اذ لايستلزم عدم وجوب المعرفة بشيء جواز انكاره « بل » ربما يكون انكاره حراماً عليه بل موجباً لكفره اذا كان من الضروريات لما يظهر منهم من التسالم على كفر منكر ضرورى الدين كالمعراج والمعاد الجسماني ونحوهما فلا بد لمثل هذا الشخص حينئذ من الاعتقاد اجمالا بما هو الواقع « وحيث » انجر الكلام الى هنا ينبغي عطف الكلام الى بيان ان كفر منكر الضرورى هل هو لمحض انكاره ، او انه من جهة استتباعه لتكذيب النبي « ص » ، وتظهر الثمرة فيما لو كان منشاء الانكار الاعتقاد بعدم صدور ما انكره عن النبي « ص » او اشتباه الامر عليه « فانه » على الاول يحكم عليه بالكفر ويرتب عليه اثاره بمحض انكاره بخلاف الثاني حيث لايحكم عليه بالكفر فى الفرض المزبور « فنقول » ان ظاهر اطلاق كلماتهم فى كفر منكر الضرورى وانكان يقتضى الوجه الاول ، ولكن » النظر الدقيق فيها يقتضى خلافه وذلك لما هو المعلوم من انصراف اطلاق كلماتهم الى المنكر المنتحل للاسلام المعاشر للمسلمين « ومن » الواضح ظهور انكار مثل هذا الشخص فى تكذيبه للنبي « ص » ومع هذا الانصراف لامجال للاخذ باطلاق كلامهم في الحكم بكفر منكر الضروري حتى مع العلم بعدم رجوع انكاره الى تكذيب النبي « ص » وبعد عدم دليل فى البين على ثبوت الكفر بمحض الانكار امكن الالتزام بعدم الكفر فيمن يحتمل فى حقه الشبهة وخفاء الامر عليه بحسب ظهور حاله كما فيمن هو قريب عهد بالاسلام عاش فى البوادي ولم يختلط بالمسلمين حيث ان انكار مثله لايكون له ظهور فى تكذيب النبي « ص » ، وبذلك يندفع ماقد يتوهم من اقتضاء البيان المزبور عدم الحكم بالكفر حتى فى من نشأ في الاسلام وعاشر المسلمين مع احتمال الشبهة في حقه خصوصا مع دعواه عدم اعتقاده بصدور ما انكره عن النبي « ص » وانه من الموضوعات « اذ نقول » انه كذلك لولا ظهور حال مثله في تكذيب النبي « ص » وعدم خفاء شيء عليه من اساس الدين وضرورياته « حيث » ان العادة قاضية بان من عاشر المسلمين مدة مديدة من عمره لايخفى عليه شيء من اساس الدين وضرورياته فضلا عمن كان مسلماً وكان نشوه من صغره بين المسلمين ،

فانكار مثل هـذا الشخص يكشف لا محاله بمقتضي ظهور حاله عن تكـذيب النبي بحيث لو ادعى جهله بذلك اواعتقاده بعدم صدور ما انكره عن النبي لا يسمع منه بل يحكم بكفره (وهذا) بخلاف غيره ممن كان نشوه فى البوادى او البلاد التى لا يوجد فيها المسلم فان ظهور حاله ربما يكون على العكس ، ومن ذلك لا نحكم بكفره بمجرد انكاره لشيء من ضروريات الدين خصوصاً مع دعواه عدم علمه بكون ما انكره صادراً عن النبي « ص » (بل) ولعل فى جعل مدار الكفر على انكار الضرورى (دلالة) على ما ذكرنا من طريقية الانكار للتكذيب بلحاظ بعد خفاء ماهو اساس الدين وضرورياته على المنتحل للاسلام المعاشر مع المسلمين بخلاف غير الضروري حيث لا بعد فى خفائه والا فلا فرق فى استلزام الانكار للتكذيب بين الضروري وغيره ، وحينئذ فيمكن الجمع بين اطلاق كلامهم في كفر منكر الضرورى وبين ما هو الظاهر من طريقية الانكار للتكذيب بحمل الاطلاقات على المنكر المنتحل للاسلام المعاشر مع المسلمين برهة من عمره (وقد) يستدل على استتباع مجرد الانكار للكفر بما رواه زرارة عن ابي عبد الله (ع) من قوله « ع » لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ، ولكن يدفعـه ظهور الرواية في الانكار الناشى عن العناد اذ الجحد ليس الا عبارة عن ذلك ومن المعلوم عدم صلاحية مثله للدلالة على ثبوت الكفر بمحض الانكار ومجرد كون الانكار العنادى موجبا للكفر لا يقتضى تسرية الحـكم الى مطلق الانكار ، ومن ذلك نقول ان الانكار العنادي موجب للكفر مطلقا ولو فى غير الضرورى (هذا) كله فى صورة التمـكن من تحصيل العلم والاعتقاد الجزمى ولقدعرفت وجوبه عليه فيما يرجع الى الله جل شأنه وما يرجع الى انبيائه ورسله وحججه وانه مع الاخلال به يكون معاقبا لا محالة (نعم يبقى الكلام) حينئذ في كفره وترتيب اثاره عليه من النجاسة وغيرها مع الاخلال بتحصيل المعرفة فنقول اما مع عـدم اظهاره للشهادتين فلا اشكال في كفره وترتيب اثاره عليه من النجاسة وعـدم الارث والمناكحة (واما مع) اظهار الشهادتين « ففيه » اشكال ينشأ من كفاية مجرد اظهار الشهادتين مع عدم الانكار فى الحكم بالاسلام ومن عدم كفايته ولزوم الاعتقاد في الباطن ايضا ولـكنه لا ينبغى التامل فى عدم كفايته « فان » حقيقة

الاسلام عبارة عن الاعتقاد بالواجب تعالى والتصديق بالنبي « ص » بكونه رسولا من عند الله سبحانه وان الاكتفاء باظهار الشهادتين من جهة كونه امارة على الاعتقاد في الباطن كما يظهر ذلك ايضا من النصوص الكثيرة (ولا) ينافي ذلك مايترائى فى صدر الاسلام من معاملة النبي (ص) معالمنافقين معاملة الاسلام بمجرد اظهارهم الشهادتين مع علمه (ص) بعدم كونهم مؤمنين بالله ولامصدقين برسوله واقعاً وان اظهارهم الشهادتين كان لمحض الصورة اما لاجل خوفهم من القتل واما لبعض المصالح المنظورة لهم كالوصول الى مقام الرياسة والامال الدنيوية لما سمعوا وعلموا من الكهنة بارتقاء الاسلام وتفوقه على سائر المذاهب والاديان مع انهم لم يؤمنوا بالله طرفة عين كما نطقت به الاخبار والاثار المروية عن الائمة الاطهار (اذ) نقول ان فى معاملة النبي (ص) والوصى مع هؤلاء المنافقين فى الصدر الاول معاملة الاسلام بمحض اظهارهم الشهادتين وجوه ومصالح شتى (منها) تكثير جمعية المسلمين وازديادهم في قبال الكفار وعبدة الاوثان الموجب لازدياد صولة المسلمين في انظار المشركين ومنها حفظ من في اصلابهم من المؤمنين الذين يوجدون بعد ذلك (ومنها) تعليم الامة فى الاخذ بما يقتضيه ظاهر القول بالشهادتين فى الكشف عن الاعتقاد فى الباطن ، فانه لو فتح مثل هذا الباب فى الصدر الاول لقتل كل احد صاحبه لاجل ما كان بينهم من العداوة في الجاهلية بدعوى ان اعتقاده على خلاف ما يظهره باللسان وان اظهار الشهادتين كان لاجل الخوف من القتل او الطمع فى الشركة في اخذ الغنيمه (ومثله) لايزيد المسلمين وشوكتهم الا ضعفاً (كما) يشهد لذلك الاية الشريفة ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمناً (وقضية) اسامة بن زيد فى ذلك معروفة (ومنها) غير ذلك من المصالح التي لاحظها النبي (ص) مع علمه بكونهم حقيقة غير مؤمنين على مانطق به الكتاب المبين في مواضع عديدة فى قوله سبحانه يحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم وقوله واذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض الخ وغير ذلك من الايات الكثيرة ، واين ذلك وزماننا هذا الذي قد كثر فيه المسلمون كثرة عظيمه ، وحينئذ فلا يمكن الالتزام بترتيب اثار الاسلام على مجرد اظهار الشهادتين مع العلم بعدم كون اظهارها الا صورياً محضاً خصوصا مع ظهور اعتبار القول فى كونه لاجل

الحكاية والطريقية عن الاعتقاد فى الباطن بل لابد من ترتيب اثار الكفر عليه في الفرض المزبور (بقى) الكلام في المقام الرابع فى حكم غير المتمكن من تحصيل العلم ويقع البحث فيه في جهتين (الاولى) في وجوب تحصيل الاعتقاد الظنى عند عدم التمكن من الاعتقاد الجزمي (الثانية) في كونه معاقبا وترتيب اثار الكفر عليه فنقول (اما الجهة الاولى) فقد مر الكلام فيها بانه لا دليل على وجوب تحصيل الظن حينئذ لعدم ثبوت كونه كالعلم والمعرفة من مراتب اداء شكر المنعم ودليل الانسداد ايضا غير جار في المقام بعد تمكنه من الاعتقاد الاجمالي بالواقع وعقد القلب على ماهو عليه في نفس الامر (نعم) يبقى الكلام فيما لو تفحص وحصل له الظن في انه هل يقوم ظنه مقام العلم في ترتيب اثار العلم عليه من وجوب التدين والانقياد بمظنونه املا (والتحقيق هو الثاني) وهذا اذا كان الظن الحاصل من الظنون المطلقه التى لم يثبت حجيتها لدى العقلاء فظاهر واما لو كان من الظنون الخاصة المتبعة عندهم فى امور معاشهم ومعادهم فعدم قيام مثله مقام القطع في ترتيب اثاره عليه من التدين والتسليم وعقد القلب على طبقه انما هو من جهة كونها من الاثار العقلية المخصوصة بالعلم اذ حينئذ لايجدي مجرد كونه من الطرق العقلائية فى قيام مثله مقام العلم في ترتب الاثار المزبورة خصوصا مع عدم اطلاق لادلة اعتبار الظن عقلا او شرعاً بالنسبة الى امثال هذه الامور التى يمكن ترتيبها على نفس الواقع من دون احتياج الى تعينه بالظن (واما الجهة الثانية) فيقع الكلام فيها ، تارة في الجاهل المقصر ، واخرى فى الجاهل القاصر (اما الاول) فلا شبهة فى كفره وترتب اثاره عليه وفى استحقاقه للعقوبة ايضا لمكان تقصيره فى اخلاله بتحصيل المعرفة (واما الثاني) فكفره وترتيب اثاره من النجاسة وعدم المناكحة والتوارث مما لا اشكال فيه لان ترتيب الاثار المزبورة كما تقدم انما هو على اظهار الشهادتين مع احتمال الاعتقاد فى الباطن ومتى انتفى تنتفي تلك الاثار (واما بالنسبة) الى استحقاق العقوبة والخلود فى النار (فقد) يقال باستحقاقه للعقوبة لما يقتضيه الايات والاخبار الكثيرة من خلود الكافر فى النار وعدم الواسطة بين المؤمن والكافر وفيه تامل لاستقلال العقل في الفرض المزبور بقبح العقوبة (واما) توهم كشف اطلاق تلك الادلة الدالة على خلود الكافر فى النار وعدم الواسطة بين

المؤمن والكافر عن تقصيره لاحالة فى تحصيل المعرفة لتمكنه منها ولو فى بعض الازمنة الموجب لعدم معذوريته ايضا لدى العقل (فمدفوع) بانه مع كونه خلاف مفروض البحث مخالف الوجدان حيث نرى قصور بعض الاشخاص وعدم تمكنه من تحصيل المعرفة ولو فى زمان من الازمنة (بقى الكلام) فى انه هل يعتبر فى المعرفة بالواجب تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية ومعرفة النبي « ص » من كونها حاصلة عن اجتهاد ونظر واستدلال (او انه) يكفي مطلق المعرفة ولو كانت ناشئه من كثرة القاء الابوين وغيرهما (فيه وجهان) ظاهر المحكى عن جماعة من اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم منهم العلامة قده « الاول » حيث اعتبر لزوم كون المعرفة بالله سبحانه وصفاته الثبوتية والسلبية عن اجتهاد منه ونظر واستدلال لاعن تقليد بل وادعى عليه اجماع العلماء « ولكن ، الاقوى وفاقا للمعظم هو الثاني من كفاية مطلق المعرفة وعدم اعتبار كونها عن نظر واستدلال « لان » المقدار الذي دلت عليه الادلة العقلية والنقلية انما هو مجرد المعرفة والتصديق والاعتقاد ، واما كونها عن اجتهاد ونظر واستدلال فلا ، لقصور الادلة عن اثباته وحينئذ فلو فرض حصول المعرفة والاعتقاد بالواجب تعالى ورسله من غير جهة النظر والاجتهاد (فلا) وجه لوجوب تبديلها عليه بالمعرفة الناشئة عن النظر والاستدلال (كيف) وان لازم القول بعدم كفاية مطلق الجزم والمعرفة هو الالتزام بكفر اكثر العوام بل كلهم الا ماشذ وندر مع انه كما ترى خلاف ماجرت عليه سيرة العلماء قديما وحديثاً بل سيرة الائمة عليهم السلام (اذ) لم يسمع ان احداً منهم انكر على من لم يكن اعتقاده بالواجب تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية عن اجتهاد ونظر وبرهان ولم يسنده لو سئل عنه الى حجة عقلية او شرعية (بل) المعلوم من حالهم معاملتهم مع مثل هؤلاء معاملة المسلم من غير نكير منهم عليهم (هذا) مع ان النظر فى البراهين ايضا قد لا يفيد الجزم بالواقع بلحاظ كثرة الشبهات الحادثة فى النفس والمدونة فى الكتب خصوصا الشيطان يغتنم الفرصة بوسوسته وتشكيكه فى البديهيات وحينئذ فلا ينبغي الاشكال في كفاية مطلق الجزم والمعرفة ولو من التقليد وكثرة القاء الابوين وغيرهما (نعم) لو اريد من التقليد مجرد الاعتماد على قول الغير تعبداً نظير التقليد فى الفروع بلا حصول جزم

في البين كان للمنع المزبور كمال مجال (ولكنه) خلاف مفروض الكلام لان الكلام انما هو في فرض حصول الجزم والاعتقاد من جهة كثيرة القاء الابوين وغيرهما ولو بضميمة بعض القرائن الدالة على الصدق (وهذا هو الذي قلنا بكفايته وعدم لزوم كونه عن اجتهاد ونظر واستدلال (هذا) تمام الكلام فى المقصد الثانى

الفهرست

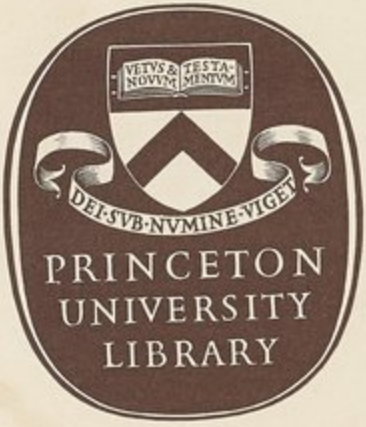
فی الحالات الطارئة للمکلف عند التفاته للحکم الشرعی وعمومیة الاحکام الاصولیة للمجتهد والمقلد	۱
فی بیان وجه تثلیث الاقسام	۴
المقصد الاول فی حجیة القطع عقلا	۶
فی امتناع اخذ عنوان القطع فی متعلقه وعدم صحة اطلاق الحجة علیه	۹
فی صحة وقوع الظن وسطا فی القیاس	۱۱
فی اقسام القطع	۱۴
فی قیام الامارات والاصول مقام القطع الطریقی	۱۸
فی قیام الامارات والاصول المحرزة مقام القطع الماخوذ تمام الموضوع	۲۳
فی قیام الامارات والاصول المحرزة مقام القطع الماخوذ جزء الموضوع	۲۵
فی جریان الشقوق والصور المذکورة فی الظن ایضا	۲۷
فی حرمة التجری ونقل الاقوال الستة فیه	۳۰
فی الجواب عن شبهة اجتماع الضدین علی القول بالحرمة	۳۱
فی عدم استتباع التجری للحکم المولوی وتضعیف سائر الاقوال فیه	۳۶
الکلام فی اقسام التجری وفیما یمکن ان یجعل ثمرة للنزاع فی التجری	۴۱
فی عدم الفرق بین اسباب القطع الطریقی المحض وفی مخالفة جماعة من اصحابنا الاخباریین	۴۲
فی توجیه کلام الاخباریین فی عدم اعتبار القطع الناشی من غیر الادلة السمعیة	۴۴
فی اعتبار العلم الاجمالی وتنجزه فی حرمة المخالفة القطعیة و وجوب الموافقة القطعیة	۴۶
فی عدم لزوم الموافقة الالتزامیة	۵۳
المقصد الثانی فی امکان التعبد بالظن و وقوعه خارجا	۵۵

فی ادلة القائلین بامتناع التعبد بالظن	۵۷
فی الجواب عن تلک الادلة القائمة بالامتناع وصحة الجمع بین الحکم الواقعی والظاهری	۶۰
فی جواب المحقق الخراسانی قده عن شبهة اجتماع الحکمین فی موضوع ومتعلق واحد	۶۹
فی الجواب عما افاده قده وبعض الاعاظم قده	۷۰
فی بیان وجه منجزیة اوامر الطرق والاصول المحرزة	۷۳
الکلام فی وقوع التعبد خارجا وتاسیس الاصل عند الشک فی حجیة شیٔ و عدم الظفر بالدلیل علی حجیته	۸۰
فی حجیة الظواهر والبحث عن مصادیقها	۸۵
فی اناطة حجیة الظهور بالظن الفعلی اوبالظن النوعی	۸۹
فی حجیة مطلق الظواهر بالنسبة الی غیر من قصد افهامه بالخطاب و مخالفة المحقق القمی قده	۹۰
فی حجیة ظواهر الکتاب ومخالفة بعض الاخباریین وادلتهم والجواب عنهم	۹۱
فی حجیة ظواهر الکتاب فی مالوا ختلف القرائة فی الکتاب	۹۳
فی حجیة قول اللغوی	۹۴
فی حجیة الاجماع المنقول	۹۶
فی حجیة الشهرة الفتوائیة	۹۹
فی حجیة الخبر الواحد	۱۰۱
فی استدلال النافین للحجیة بالایات والجواب عنه	۱۰۲
فی استدلال النافین للحجیة بالاخبار والجواب عنه	۱۰۴
فی استدلال النافین للحجیة بالاجماع والعقل والجواب عنه	۱۰۶
فی اثبات حجیة الخبر الواحد بآیة النبأ	۱۰۷
فی بیان ماورد علی الاستدلال بالایة علی حجیة الخبر الواحد والجواب عنه	۱۱۰
فی بیان الاشکالات الواردة لجمیع ادلة حجیة الخبر الواحد والجواب عنها	۱۱۸
الاشکال فی اصل شمول ادلة الحجیة للاخبار الحاکیة لقول	

الامام (ع) بواسطة اوبوسائط والجواب عنه	١٢٠
الاستدلال على حجية الخبر الواحد بايه النفر والمناقشه فيها والجواب عنها	١٢٥
الاستدلال على حجية الخبر الواحد بايه الكتمان والسئوال	١٢٩
الاستدلال على حجية الخبر الواحد بايه الاذن	١٣١
الاستدلال بالاخبار الدالة على حجية الخبر الواحد	١٣٢
الاستدلال بالاجماع على حجية الخبر الواحد	١٣٦
الاستدلال بالسّيرة على حجية الخبر الواحد	١٣٧
الاستدلال بالدليل العقلى بوجوهه على حجية الخبر الواحد	١٣٨
الاستدلال على حجية الخبر الواحد بوجوه عقلية اخر دالة لحجية مطلق الظن	١٤٣
فى دليل الانسداد وبيان المقدمات المعتبرة فيه وفى منشاء اختلاف المسالك فيه	١٤٥
فى الاستدلال لاعتبار المقدمات فى دليل الانسداد	١٤٩
فى الوجوه الدالة على بطلان الاحتياط التام فى جميع الوقايع المشتبهة	١٥٣
فى ان بطلان الاحتياط التام لا يستلزم الكشف	١٥٦
فى تقرير دليل الانسداد على نحو الحكومة العقلية	١٦٠
فى بيان الوجهين المتصورين فى تقرير الحكومة	١٦٣
دليل الانسداد والتنبيه على امور	١٦٥
الاول فى كون نتيجة المقدمات هو العموم اوالخصوص	١٦٥
الثانى فى ان نتيجة الانسداد هل هى مطلقة اومهملة	١٧٤
الثالث فى وجه خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد	١٧٩
الرابع فى وجوب العمل بالظن المانع والممنوع اوتساقطهما	١٨١
الخامس فى عدم اعتبار الظن بالامتثال بدليل الانسداد	١٨٣
السادس فى جابرية مطلق الظن وموهنيته للرواية سندا ودلالة	١٨٤
فى حجية الظن فى الاصول الاعتقادية	١٨٧
فى بيان وجه كفر منكر الضرورى هل هو لمحض انكاره اواستلزامه لتكذيب النبى (ص)	١٩٠
فى كفاية اظهار الشهادتين فى الحكم بالاسلام وعدمها ولزوم	

الاعتقاد فى الباطن ايضا ١٩١
هل يعتبر فى معرفة الواجب تعالى وصفاته ومعرفة النبى (ص)
من كونها حاصلة عن اجتهاد ونظر او يكفى الحزم الحاصل من
التقليد ١٩٤

455



WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa
MAY - JUNE 1989
We're Quality Bound

Princeton University Library
32101 082938935
(RCPPA)
KBL
.B878
juz'3,
qism 1

بهاء ۱۳۵ ریال

دفتر انتشارات اسلامی
وابسته بجامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیّهٔ قم