

مكتبة
مكتبة
مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة

Princeton University Library



32101 047143365

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

DUE JUN 15 1998

Muhammadī al-Bāmyānī

دروس في السنن
اسلامی

الجزء الأول

تأليف

محمد الإسلام والمسلمين

الشيخ غلام علي الحمدي البامباني

(RECAP)

2264

.1185

.829

1727

كتاب الفقه

الاصول

مواصفات الكتاب :

الكتاب : دروس في الرسائل ج ١

المؤلف : غلام علي المحمدي الباميانى

الناشر : مكتبة المفيد - قم

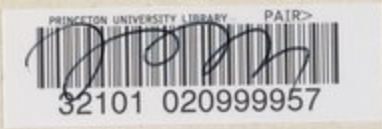
المطبعة : مطبعة سيد الشهداء عليه السلام - قم

تاريخ الطبع : ١٤١٠ هـ - ١٣٦٨ هـ ش

الكمية : ١٠٠٠ نسخة

الطبعة : الاولى

السعر : ٢٥٠٠ ريال



212
11032

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين
واللعنة الدائمة على أعدائهم أعداء الله الى قيام يوم الدين .
وبعد ..

فان من دواعي سروري ان اكتب هذه الكلمات كمقدمة لكتاب سماحة حجة
الاسلام والمسلمين الشيخ المحمدي حفظه الله في شرح كتاب فرائد الاصول لاساذ
العلماء الحبر الاكبر الشيخ الانصاري قدس سره .

والشيخ المحمدي غني عن التعريف حيث كان من تلامذة كبار المراجع
في النجف الاشرف ومن خيرة المدرسين لسطوح في حوزتها وقد انتقل الى
سوريا وتعاون مع سائر اخوته الاساتذة مع سماحة آية الله السيد حسن الشيرازي
رحمه الله مؤسس الحوزة العلمية الزينية في تدريس طلاب العلوم الدينية في
هذه الحوزة وقد كان له اليد الطولى في تربية الطلاب والمراقبة على تنميتهم .
ومن الجدير بالذكر ان اشير هنا بما رأيت من هذا الشيخ الجليل من مواظبة

على المحضور المتواصل في أول أوقات الدروس صباحاً ومساءً حيث لم تسجل إدارة الحوزة أي غياب له في خلال أكثر من أربعة عشر عاماً - فترة تدريسه في الحوزة وكذلك صموده أمام كافة المشاكل التي واجهتنا وصبره على عدم السفر حيث لم يسافر في هذه المدة ولا مرة واحدة بل كان دؤوباً على التدريس والبحث والتحقيق العلمي وتربية الطلاب ، وكذلك ما يتحلى به من صفات اخلاقية حميدة .
وهذا الكتاب خير شاهد على قدرته العلمية والسيطرة على غوامض اصول الفقه فله دره وعليه اجره .

وان وجود نماذج كالشيخ المحمدي وفقه الله تعالى لمراضيه في الحوزات العلمية يجعلنا نقف على امور :

الاول: ان هذه النماذج تجعلنا نتذكر ما كنا نقرأه في بطون الكتب التاريخية والرجالية وما كنا نسمعه من اساتذتنا عندما كانوا يشرحون لنا بعض حالات العلماء السابقين ، من اهتمام شديد وجدية قصوى في سبيل كسب العلم ونشره وتربية الطلاب وعدم صرف أوقاتهم في امور تافهة وتحليلهم بالاخلاق الفاضلة ومحافظتهم الدائمة على الاداب الاسلامية الحميدة ، وان وجود مثل هؤلاء يتم الحجة على الباقيين الذين لا يتسمون بهذه الصفات أو تندر فيهم .

الثاني: ان الحوزات العلمية في الاونة الاخيرة افتقدت بعض اصالتها حيث اتجهت الى المظاهر التي ربما تحتاج اليها في القرن العشرين ، ولكنها افتقدت جانباً من ميزات: العمق والاصالة والورع واصلاح ذات البين وسائر الاخلاق الفاضلة .

وانه لمن الضروري للذين يسرون امور هذه الحوزات ان يواظبوا على هذه الامور فانها من صلب التربية الاسلامية عامة والحوزوية خاصة .
وانني اذكر - مع قصر عمري - ما كان يتحلى السلف الصالح من علمائنا من

صفات حميدة وجلال وهيبة حيث كان النظر الى وجوههم عبادة تذكرنا بعبوديتنا الى الله وتجرتنا نحو الخير .

الثالث: ان الرجوع السريع الى ما كانت عليه الحوزات العلمية لكفيل بحفظها واستمرارية خطها الاصيل .

الرابع : لقد ثبت بالتجربة ان قوة السلاح والمال والحكم ليست العوامل التي تجذب الناس بقلوبهم الى الحوزات وما تنادي به الحوزات من الدعوة الى الله بل ان التواضع ومعايشة آلام المستضعفين وشعبية رجل الدين وممارسة خدمة الناس والزهد المعقول وعدم التوجه الى المناصب هي الوسائل الحقة والحقيقية لنجاح خط العلماء فان هذه الوسائل هي وسائل الانبياء والاولياء سواء كانوا محكومين أو حاكمين .

الخامس : ولقد ثبت بالتجربة ان التفكك والتمزق والتخرب لانتج لنا الا الوبال والفشل في الدنيا والعذاب في الآخرة فيلزم علينا جميعاً أن نرجع الى ما كان عليه السلف الصالح من رجال الدين من التواضع والتأف والتحابب ونبذ كل ما يدعو الى الفرقة والاختلاف مع المحافظة على ماتمليه عليه اجتهاداتنا من تعدد أساليب العمل أو اجتهادات فقهاؤنا من خلافات علمية هي من صلب حرية الفكر وفتح باب الاجتهاد .

السادس: يلزم علينا جميعاً أن نتوصل الى هذه الحقيقة وهي أن كل مشروع ديني وكل جهد في سبيل الدعوة الى الاسلام وكل محاولة ولو كانت ضئيلة في سبيل نشر الفكر الاسلامي هي مفردة سليمة من مفردات العمل الاسلامي الكبير بل يفترض فينا جميعاً أن نبتهج عندما نسمع بعمل يقوم به شخص في اية بقعة من الارض في سبيل نشر فكر أهل البيت عليهم السلام ولا نقنصر بالفرح والابتهاج بل نشجعه وندعمه ونستجير بالله لو جرتنا أهوائنا النفسية الى محاولة افشال خطيب حسيني أو حوزة علمية أو مشروع اسلامي أو عالم يسعى لنشر الاسلام.... ولنعرف ان الدنيا أكبر

وأكبر من أن نختلف على هذه التوافه وان العالم ليسع أعمالا ومشاريع ورجال أكثر مما نحن عليه بالاف المرات ، ناهيك عن ماينتظرنا من سخط الله علينا لو صرفنا أوقاتنا في النزاعات والمهاترات التافهة وافشال سعي العاملين .
 وأخيرا يلزم ان اذكر نفسي واخوتي في الحوزة العلمية الزينية أولا وزملائنا في الحوزات والمدارس الاخرى ان قراءة عميقة ومؤثرة في أي مصدر من مصادر الفكر الاسلامي لكفيلة ان يرينا على النهج الالهي الذي يسمه لنا النبي ﷺ والائمة الطاهرون سلام الله عليهم في العلم والعمل الصالح وتحلي الاخلاق الفاضلة نعم ، ان قراءة تدبرية في القرآن الكريم أو نهج البلاغة أو الصحيفة السجادية أو تحف العقول أو حتى منية المرید لكفيل لتربية طلابنا على النهج السليم . وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

دمشق في ٢٥ / ذي الحجة / ١٤٠٩ هـ

محسن الخاتمي

الحوزة العلمية الزينية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ،
وأصحابه المنتجبين .

أما بعد: فلما بدأت بتدريس الرسائل باللغة العربية في الحوزة العلمية الزينية التي أسسها المفكر الاسلامي الشهيد السيد حسن الشيرازي (قدس سره) في سنة ١٣٩٥ هجرية على هاجرها ألف التحية والثناء . أردت تنظيم وترتيب أبحاثي ، فجمعتها في كتاب باسم (دروس في الرسائل) وقد تجنبت فيه عن الاختصار المخل والتطويل الممل ، ثم قدمته لحجة الاسلام والمسلمين مدير الحوزة العلمية الزينية السيد محسن الخاتمي (دام عزه الشريف) ليرى مضمون الكتاب وترتيبه ، وعندما رأى كتابي أظهر فرحه واعجابه بهذا الكتاب! ثم شجعني على اكمال الكتاب . وأسأل الله أن يجعل الكتاب نافعاً للمحصلين ، وأستعين به كي يوفقني في خدمة الدين ، فانه خير مسؤل وخير معين .

غلام علي ابن محمد حسين المدعو بالحمددي الباميانى ٢٩ ربيع الاول سنة

١٤٠٩ هجرية .

قوله : ﴿فاعلم أن المكلف اذا التفت الى حكم شرعي﴾ ... الخ
لابد أن نبحث عن امور :

منها: ماهو المراد من الالفاظ المفردة المذكورة في كلام الشيخ ره ؟
وهي : المكلف ، ثم الالتفات ، ثم الحكم .

فنبداً من المكلف ونقول : ان المراد منه هو : المكلف الواقعي . يعني من وضع عليه قلم التكليف ، وهو : من جمع الشرايط العامة كالبلوغ ، والعقل ، والقدرة ، فيكون الالتفات قيداً احترازياً ، ما يخرج به الصبي ، والمجنون ، والعاجز لعدم ترتب أثر شرعاً على الالتفات هؤلاء نعم لو كان المراد منه المكلف الفعلي . أعني البالغ العاقل القادر الملتفت كان قيد الالتفات حينئذ لغواً ، الا أن يقال : ان الالتفات يكون سبباً لتحقيق العناوين المذكورة أعني القطع والظن والشك ، فانها لا تتحقق الا به اذ لا يعقل القطع بحكم ، أو الظن به أو احتمالاه للغافل ، فلا يكون لغواً . اذ فائدته تحقق هذه العناوين ومن هنا ظهر ماهو المراد من الالتفات اذ المراد منه : توجه المكلف الى الحكم الشرعي في مقابل غفلته عنه .

وبقي الكلام فيما هو المراد من الحكم ، والظاهر ان المراد منه : هو الحكم الفعلي فقط اذ لا يجب امثال مالم يبلغ مرتبة الفعلية من الحكم الاقتضائي والانشائي مع القطع فضلاً عن الظن أو الشك فما يترتب عليه الاثر من وجوب الامثال عند العلم به ، والرجوع الى الاصول عند الشك هو الحكم الفعلي ثم المراد من القطع والظن واضح لا يحتاج الى البيان .

نعم المراد من الشك لابد أن يكون بمعنى تساوي الطرفين حتى يكون مبايناً للمقاطع والظن ، كما يقتضيه قانون التقسيم اذ التقسيم يقتضي تباين الاقسام ، فالتقسيم الثلاثي كما في كلام الشيخ (ره) مبني على كون الشك بالمعنى المذكور . لا بمعنى عدم العلم في مقابل العلم ، فالصحيح أن يجعل التقسيم على هذا المعنى الثاني ثنائياً ، ونستكشف

من جعله التقسيم ثلاثياً أن الشك يكون بالمعنى الاول الا أن يقال : ان مقصوده من التقسيم هو تبويب كتابه باعتبار حالات المكلف ولهذا جعل هذا الكتاب ثلاثة مقاصد المقصد الاول : في القطع ، والثاني : في الظن ، والثالث : في الشك .

قوله : ﴿ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية ﴾ ... الخ يهـ يكن أن يقال : ان القواعد المذكورة بعضها شرعية كالاستصحاب على قول ، وبعضها عقلية كالتهيير ، وبعضها شرعية وعقلية ، كالبرائة والاحتياط ، فتسمية الجميع بالقواعد الشرعية لا معنى لها أصلاً ، فانه يقال : والامر وان كان كذلك الا ان الشارع قد أمضى حكم العقل فمرجع القواعد الى الشارع جعلاً أو امضاءً .

قوله : ﴿ وتسمى بالاصول العملية ﴾ أي القواعد العملية في مقابل الادلة الاجتهادية ، فيكون الاصل هنا بمعنى القاعدة ولما كان كل واحد من الاستصحاب ، والبرائة ، والتهيير ، قاعدة كلية - كان الصحيح أن تجمع بالقواعد .
(العملية) يعني تسمى هذه القواعد بالعملية لانها ثابتة للشك في مقام العمل فيرجع اليها حينما لم يكن له دليل على الحكم .

ومنها : بيان حصر الاصول العملية في الاربعة ، كما أشار اليه بقوله : ﴿ وهي منحصرة في الاربعة ﴾ وظاهر كلامه ابتداءً ، وان كان حصر نفس الاصول في الاربعة . اذ الضمير في قوله : (هي) يرجع الى الاصول نفسها - الا ان كلامه في مقام بيان تعليل الحصر نص في حصر مجاريها على الاربعة ، ثم هذا الحصر حصر عقلي ، لانه يدور بين النفي والاثبات كما هو واضح في المتن .
نعم حصر نفس الاصول في الاربعة استقرائي بمعنى ان الاصول التي تجرى في جميع أبواب الفقه منحصرة فيها . والا ، فالاصول كثيرة .
﴿ لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا ﴾ ومن تقييده الحالة

السابقة بكونها ملحوظة يظهر ان مطلق الحالة السابقة لا يكفي في الاستصحاب ، بل لابد فيه من الحالة السابقة الملحوظة ، وهي تتحقق في مورد الشك في الرفع كما يأتي في الاستصحاب .

ومنها: بيان الفرق بين عبارتي المصنف (قده) في مجاري الاصول وخلاصة الفرق: ان مجرى التخيير في التعبير الاول اعم منه في التعبير الثاني. لان مجراه في الاول ما لا يمكن الاحتياط فيه . سواء كان الشك في التكليف أو المكلف به ، وهذا بخلاف التعبير الثاني حيث جعل مجرى التخيير فيه الشك في المكلف به فقط ، فيكون التعبير الاول اعم مورداً من الثاني . حيث يجري التخيير في الموردين بحسب التعبير الاول وفي المورد الواحد حسب التعبير الثاني .

وذكر بعض الشراح ان المصنف (قده) عبر بالعبارة الاولى في الدورة الاولى من تدريسه، وبالثانية في الدورة الثانية منه، وكيف كان لا يخلو ما ذكره من اشكال عدم الاطراد ، أو عدم الانعكاس ، ولكن ليس في هذا المختصر مجال للنقض والابرام .

﴿وما ذكرنا هو المختار﴾ أي: ما ذكرنا من الرجوع الى البرائة فيما اذا كان الشك في التكليف التحريمي هو المختار لا ما ذهب اليه الاخباريون حيث قالوا: بوجود الاحتياط فيه .

وكذلك المختار في الشك في المكلف به هو: الحكم بوجود الاحتياط ان امكن ، والحكم بالتخيير ان لم يمكن دون ما ذهب اليه المحقق القمي (ره) حيث قال بالبرائة في الشبهة المحصورة التي هي من موارد الشك في المكلف به هذا تمام الكلام في البحث عن الامور .

ثم ما ذكره المصنف (قده) أخيراً يكون بمنزلة الفهرست الاجمالي للكتاب حيث قال: ﴿فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة﴾ الاول في القطع، والثاني في الظن ، والثالث في الاصول العملية المذكورة .

بحث القطع

وأما الكلام في المقصد الاول

وقبل البحث عن القطع نطرح سؤالين لا يخلو طرحهما عن مناسبة وفائدة.
(السؤال الاول) : لماذا قدم المصنف (قده) بحث القطع على بحث
الظن والشك؟ ثم لماذا قدم بحث الظن على الشك؟

لماذا اختار المصنف عنوان القطع دون اليقين؟

(والسؤال الثاني): لماذا اختار في المقصد الاول عنوان القطع، ولم ينتخب
عنوان اليقين والعلم؟ مع ان هذه العناوين مشتركة في انها اعتقاد جازم .
أما الجواب عن السؤال الاول فنقول : انه قدم بحث القطع لاحد أمرين :
(الاول) : لشرافة القطع على الظن والشك .

اما شرافته على الظن فلان حججه ذاتية بخلاف الظن . اذ هو حجة بجعل
من الشارع . واما شرافته على الشك فلا يحتاج الى البيان، اذ الشك ليس بحجة،

بل لا يعقل أن يكون حجة ، ومن هنا يظهر وجه تقديم الظن على الشك .

والثاني لاختصار بحث القطع دونهما .

وأما الجواب عن السؤال الثاني فنقول : ان المصنف (قده) أراد أن يبحث عن التجري، والبحث عنه يناسب عنوان القطع دون اليقين والعلم ، وذلك لان التجري كما سيجيء هو : مخالفة القطع الغير المطابق للواقع ، فيكون مقابلاً للمعصية ، وهي : مخالفة القطع المطابق للواقع، ثم القطع هو: الاعتقاد الجازم سواء كان مطابقاً للواقع أم لم يكن ، فيأتي فيه بحث التجري ، ويصح أن يبحث عنه تحت عنوان القطع ، كما يصح أن يبحث عن المعصية، وهذا بخلاف العلم واليقين لان اليقين: هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، وكذا العلم، اذ المطابقة للواقع قيد فيهما، وبهذا لم يبق مجال لبحث التجري تحت عنوان اليقين والعلم، ولهذا اختار عنوان القطع .

❖ ولا اشكال في وجوب متابعة القطع، والعمل عليه مادام موجوداً لانه بنفسه طريق الى الواقع، وليس طريقته قابلة لجعل الشارع اثباتاً ونفياً ❖ .

يقع الكلام في بحث القطع من جهتين: (الجهة الاولى) يقال: على القطع بانه طريق، و(الجهة الثانية) يقال: انه حجة، فهنا قضيتان هما: ١ - القطع طريق ٢ - القطع حجة ، فيبحث في كلتا الجهتين عن محمول القضيتين بانه ذاتي للقطع أم لا..؟

ويقع الكلام في الجهة الاولى في ان طريقته ذاتية أو جعلية ..؟ قال المصنف (قده) : ان طريقته ذاتية لانها لا يسد الجعل والتشريع اثباتاً ولا نفياً . اذ لا معنى لجعل ما هو حاصل بذاته، بل الجعل مستلزم لتحصيل ما حصل بالتكوين بالتشريع وهو محال .

(وبعبارة أخرى) : ان طريقية القطع ذاتية له اما بذاتي باب البرهان ، أو

الايساغوجي. اذ لو كانت ماهية القطع نفس الانكشاف كانت طريقته ذاتية بذاتي باب الايساغوجي ، فالقاطع حينئذ يرى الواقع ، وينكشف له انكشافاً تاماً ، فيكون القطع بحسب ماهيته طريقاً ، فلامعنى لتوهم جعل الطريقة لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، كما لامعنى لتوهم نفي الطريقة عنه لان سبب الشيء عن نفسه محال ، فاذا لم تكن الطريقة مجعولة لم تكن حججته مجعولة . اذ الحجية لازمة لها، وثبوت لازم الشيء له ضروري .

واما اذا لم تكن ماهية القطع نفس الانكشاف والطريقة بل كانت طريقته لازمة لماهيته. لكانت طريقته ذاتية بذاتي باب البرهان كالزوجية بالنسبة الى الاربعة اذ انها تقبل الجعل أيضاً اثباتاً. لان لازم الماهية لاينفك عنها، فيكون ثبوته لها ضرورياً، ولا نفيها لان سلبه عنها محال .

ومن هنا يظهر ان حججته كطريقته لا تقبل الجعل اثباتاً ونفيها لانها لازمة لها لانفك عنها، فلا تقبل الجعل اثباتاً لكون ثبوت اللازم ضرورياً ، ولا نفيها لكون سلب لازم الشيء عنه محالاً. هذا تمام الكلام في الجهة الاولى .

والكلام في الجهة الثانية : يقع في حججته القطع . والمراد من حججته هو وجوب متابعتها ، والعمل على طبقه فيكون وجوب العمل على طبقه من لوازم طريقته ، كما يظهر من التعليل حيث علل وجوب المتابعة بقوله : لانه بنفسه طريق الى الواقع ، فلا يكون قابلاً للجعل اثباتاً ونفياً. كما تقدم. ثم المراد من وجوب متابعة القطع ليس وجوباً شرعياً بل يكون حكماً عقلياً .

وهناك وجوه اخر ذكرت لعدم قابلية حججته القطع لجعل الشارع :

منها : انه لو كانت حججته بالتعبد الشرعي لزم التسلسل اذ اعتبار كل شيء موقوف على العلم به من الشارع ، فالقطع لو لم يكن حجة بنفسه ، فلا بد أن يتوقف على قطع اخر ، وهكذا فيلزم التسلسل أو الدور .

كلام لازم الحرارة والناظر
أو الإضاءة والضوء

ومنها : انه لو كان اعتباره بجعل من الشارع ، فلا بد حينئذ أن يكون قابلاً لحكم الشارع نفيًا وإثباتاً . فلو كان كذلك لزم التناقض بيان ذلك : ان من علم كون هذا المايح خمراً ، وكون الخمر محرماً شرعاً يحصل له من هذه الصغرى الوجدانية، وتلك الكبرى المقطوع بها العلم بكون هذا المايح محرماً . وبتعبير آخر: هذا المايح خمرة، وكل خمر حرام، فهذا المايح حرام ، فيعلم نهي الشارع عن ارتكاب هذا المايح . فلو قال الشارع : لاتعمل بهذا القطع والعلم يرجع هذا القول منه الى الاذن في ارتكاب الخمر بنظر القاطع ، وهو التناقض .

ومنها : عدم معقولية تكليف القاطع بخلاف قطعه لعدم احتماله خلاف ما قطع به ، فتكليفه به تكليف بما لا يطاق .

ومن هنا يعلم : ان اطلاق الحججة عليه ليس كاطلاق الحججة على الامارات المعتبرة شرعاً . يعني : مما ذكرنا من عدم كون حججة القطع بجعل من الشارع يعلم ان اطلاق الحججة على القطع ليس كاطلاق الحججة على الامارات ! اذ ما يطلق على الامارات هو الحججة بما هو عند الاصولي . ولا يطلق على القطع الحججة بما هو عند الاصولي ، ولا يطلق عليه أيضاً الحججة بما هو عند المنطقي ، فيأتي هذا السؤال لماذا لا يطلق عليه الحججة بما هو عند الاصولي ، ولا بما هو عند المنطقي؟ والجواب : يحتاج الى بيان معنى الحججة عند الاصولي، والمنطقي ، والفرق بينهما ... فنقول: ان الحججة عند المنطقي هي: الاوسط الذي يوجب العلم بثبوت الاكبر للاصغر في شكل من الاشكال ، فيكون الاوسط واسطة في الاثبات دائماً، ومع ذلك قد يكون واسطة في الثبوت أيضاً، فيسمى بالبرهان اللمي . والحاصل انه لا بد للاوسط أن تكون له علاقة بالاكبر الذي هو محمول النتيجة ، ثم تلك العلاقة اما علاقة العلية . أي يكون الاوسط علة للاكبر ، أو المعلولية بأن يكون

معلولا له، أو هما معلولان لعلة ثالثة، وعلى الاخيرين يسمى القياس بالبرهان الانبي. هذا هو معنى الحججة عند المنطقي .

وأما الحججة عند الاصولي فهي : الوسط الذي يوجب العلم بثبوت الحكم لمتعلقه ، أو يقال : انه يوجب العلم بثبوت الاكبر للاصغر . والمراد من الاكبر هو الحكم ، والمراد بالاصغر هو المتعلق . ومن هنا يظهر الفرق بين الحججة عند الاصولي، والحججة عند المنطقي من حيث الاكبر والاصغر . لان الاكبر في الاصول هو : حكم من الاحكام ، وفي المنطق ليس كذلك . والاصغر في الاصول هو : متعلق الحكم، وفي المنطق ليس كذلك . هذا مضافاً الى اشتراط العلاقة بين الاوسط والاكبر في حجة المنطقي دون الاصولي ، والجامع بينهما هو : ان الحججة وهي الاوسط يكون سبباً للقطع بثبوت الاكبر للاصغر سواء كان الاكبر حكماً، والاصغر متعلقاً كما هو عند الاصولي أم لا ، كما هو عند المنطقي . ومن هنا يتضح عدم اطلاق الحججة بما هو عند الاصولي ، والمنطقي على القطع لان الحججة عندهما هي ما يكون سبباً للقطع بالحكم على متعلقه أو بالاكبر للاصغر ، فكيف يطاق على نفس القطع ...؟ وقد أشار اليه بقوله : ﴿والحاصل ان كون القطع حجة غير معقول . لان الحججة ما يوجب القطع بالمطلوب ، فلا يطاق على نفس القطع﴾ هذا مضافاً الى ان الحججة عند المنطقي يعتبر فيها وجود العلاقة بين الاوسط والاكبر كما تقدم ، وهذه العلاقة منتفية في القطع الطريقي المحض الذي يكون محلاً للبحث ، فاذا قطعنا بوجود صلوة الجمعة مثلاً لما كانت العلاقة بين الوجود والقطع ثابتة . لان القطع ليس علة للوجود ، ولا معلول له ولا كونهما معلولين لعلة ثالثة ، فلا يطاق عليه الحججة بما هو عند المنطقي . اذ الحججة عنده مشروطة بوجود العلاقة ، وهذه العلاقة منتفية في القطع .

والحق ان الحججة عند المنطقي عبارة : عن مجموع المقدمتين اي (الصغرى

والكبرى) اللتين تحصل منهما النتيجة كما في الحاشية، فلا تطلق على القطع لانه أمر يحصل من المقدمتين، فيحصل من جميع ما ذكرنا جواب السؤال المتقدم: لماذا لا يطلق عليه الحجة بما هو عند المنطقي وبما هو عند الاصولي...؟ وقد اتضح ان الحجة بما هو عند الاصولي لا تطلق على القطع. نعم الحجة بهذا المعنى تطلق على الامارات المعبرة شرعاً. لان الحجة عند الاصولي كما يقول المصنف (قده): ﴿عبارة عن الوسط الذي به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر﴾ اي ثبوت الحكم لمتعلقه، كما هو المستفاد من كلامه (قده) حيث قال: ﴿فقولنا: الظن حجة، أو البينة حجة، أو رفوى المفتى حجة. يراد به كون هذه الامور أو ساطاً لاثبات احكام متعلقاتها﴾ فتكون الاحكام هي الاكبر، والمتعلقات هي الاصغر كالخمر مثلاً.

وعبارة المصنف (قده) حيث قال: لاثبات احكام متعلقاتها لا تخلو من مسامحة. لانها ظاهرة فيما اذا تعلق الظن بالموضوع. كالخمر في المثال الاول فيقال: هذا مظنون الخمرية، وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه. والفعل في المثال الثاني، هذا الفعل ما أفتى المفتى بتحريمه، وكل ما أفتى المفتى بتحريمه يجب الاجتناب عنه، فهذا الفعل يجب الاجتناب عنه. فلا تشمل المثال الثالث وهو قوله: ﴿وقامت البينة على كونه محرماً، وكل ما كان كذلك فهو حرام﴾ اذ الظن في هذا المثال تعلق بنفس الحكم، فلا يصدق عليه انه وسط لاثبات حكم متعلقه لان المتعلق هو نفس الحكم، فكان على المصنف (قده) أن يقول: يراد به كون هذه الامور أو ساطاً لاثبات الاحكام. سواء كانت أو ساطاً لاثبات احكام متعلقاتها، كالمثال الاول والثاني. أو لاثبات الاحكام على الموضوعات، كالمثال الثالث حيث تعاق الظن بنفس الحكم، وكيف كان، فتكون هذه الامور أو ساطاً لاثبات احكام ظاهرية من سنخ الاحكام الواقعية الثابتة لمتعلقات هذه الامور في الواقع.

ففى قولنا : هذا مظنون الخمرية ، وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه .
 يكون الظن : وسطاً يوجب العلم بوجود الاجتناب عن مظنون الخمرية ، فيكون
 وجوب الاجتناب حكماً ظاهرياً . والظن قد اخذ فى موضوع هذا الحكم الظاهرى
 دون الحكم الواقعى ، فلا يرد عليه ان موضوع الحكم الواقعى هو الخمر فقط ،
 فكيف اخذ الظن فى موضوع الحكم فى قولك : هذا مظنون الخمرية... الخ...؟
 بل لا يعقل أن يؤخذ الظن فى موضوع الحكم الواقعى مع فرض كونه مجرداً عن اي
 قيد اذثبوت الحكم الواقعى للموضوع المقيد مستلزم للخلف... .

ومن هنا يعلم الفرق بين الظن بالموضوع ، كالظن بالخمرية ، وبين القطع به
 حيث يقع الظن وسطاً دونه ، وذلك لتصور الحكم الظاهرى فى مورد الظن ، فيصح
 أن يجعل وسطاً لاثبات الحكم الظاهرى وهذا بخلاف القطع حيث لا يقع وسطاً
 لاثبات الحكم مطلقاً لالواقعى ولا الظاهرى .

اما عدم وقوعه وسطاً للحكم الواقعى فظاهر لان المفروض ان القطع طريقي
 محض من دون أن يكون قيداً للموضوع . ومعنى كونه وسطاً للحكم الواقعى انه
 قد أخذ فى الموضوع ، وهذا مخالف للمفروض .

واما عدم وقوعه وسطاً لاثبات الحكم الظاهرى فهو : لعدم تصور الحكم
 الظاهرى فى مورد القطع . لان موضوعه هو : الشك المنتفى ، فينتفى الحكم الظاهرى .
 لان الحكم ينتفى بانتفاء موضوعه ، فالحاصل ان الظن يصح أن يكون وسطاً
 لاثبات الحكم الظاهرى فيقال : هذا مظنون الخمرية ، وكل مظنون الخمرية يجب
 الاجتناب عنه ، فهذا يجب الاجتناب عنه . ولا يصح أن يقال : هذا معلوم الخمرية ،
 وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه ، فهذا يجب الاجتناب عنه ، وذلك لكذب
 الكبرى . لان الحكم بوجود الاجتناب يكون ثابتاً فى الواقع للخمر نفسه .
 لا للخمر المعلوم ، فلا يصح أن يجعل القطع وسطاً .

فتحصل مما ذكرنا : أمران ، (الامر الاول) : عدم اطلاق الحجة بما هو عند الاصولي أو المنطقي على القطع . نعم يطلق عليه الحجة بالمعنى اللغوي ، وهو صحة الاحتجاج به ، إذ أن العقل يحكم بصحة احتجاج المولى على العبد إذا خالف القطع ، كما يحكم بصحة احتجاج العبد على المولى إذا عمل به ، فحكم العقل بوجوب متابعة القطع بصحح الاحتجاج

(الامر الثاني) هو : الفرق بين الحجة بما هو عند المنطقي ، وما هو عند الاصولي حيث يكون الثاني اعم من الاول لاعتبار وجود العلاقة بين الاوسط والاكبر عند المنطقي فقط كما تقدم ، وبالجملة لا يصح ان يجعل القطع وسطاً وحينئذ اذا قطع المكلف بوجوب شيء؟.

﴿ فيقال : هذا واجب ، وكل واجب يحرم ضده أو يجب مقدمته ... الخ . ﴾
ففي هذا المثال لو جعل القطع وسطاً لم يكن الشكل الاول منتجاً لعدم كونه واجداً للشرايط من جهة كذب الكبرى ، كما تقدم في مثال الخمر ويكون الشكل جامعاً للشرايط لو لم يجعل القطع وسطاً كالمثال المذكور في المتن اعني : هذا واجب ، وكل واجب يحرم ضده أو تجب مقدمته ، فهذا يحرم ضده أو تجب مقدمته ، فيكون الشكل الاول جامعاً للشرايط لان الصغرى وجدانية والكبرى صادقة بالادلة التي ذكرت في مسألة الضد أو مقدمة الواجب ، فتكون النتيجة مسلمة .

وهكذا لا يصح أن يجعل القطع فيما اذا تعلق بالموضوع كالقطع بالخمرية ، بل يقال : هذا خمر ، وكل خمر يجب الاجتناب عنه ، فهذا يجب الاجتناب عنه ، فيكون الشكل الاول جامعاً لشرايط الانتاج حيث تكون الصغرى وجدانية ، والكبرى صادقة بالادلة الشرعية التي دلت على حرمة الخمر . ولا يصح أن يجعل القطع وسطاً في المثالين المذكورين بأن يقال : هذا معلوم

الوجوب أو الخمرية، وكل معلوم الوجوب يجب الاتيان به، وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه حتى تكون النتيجة هو الاتيان بما هو معلوم الوجوب ، والاجتناب عما هو معلوم الخمرية .

واما عدم صحة جعل القطع وسطاً في المثال الاول ، فلان الوجوب الذي تعلق به القطع لا يدخل في الواقع عن أحد حالين :

١ - اما ثابت لنفس الموضوع من دون تقييده بالعلم .

٢ - أو ثابت للموضوع المقيد بكونه معلوماً . وعلى كلا الحالين لا يصح أن يجعل وسطاً .

اما على الاول : فلان الوسط كما عرفت يكون سبباً للقطع بشبوت الاكبر . أي : الحكم للاصغر وهو (الموضوع) ، وهذا القطع حاصل بالفرض . لانا نعلم الوجوب، فلو جعلناه وسطاً لزم أن يكون القطع سبباً لنفسه ، فيلزم اتحاد السبب والمسبب، وهو محال وباطل ، وقد اشار اليه بقوله: ﴿...﴾ والحاصل ان كون القطع حجة غير معقول لان الحجة ما يوجب القطع فلا يطلق على نفس القطع .

واما على الثاني اي على فرض ثبوت الوجوب للموضوع المقيد بالعلم . فعدم صحة جعل القطع وسطاً يكون من جهة انه طريق الى الحكم ، فيجب ان يكون الحكم ، وهو الوجوب ثابتاً قبل تعلق القطع به ، فلو توقف الحكم على القطع من باب توقف كل حكم على موضوعه، والمفروض ان القطع قد أخذ في الموضوع يلزم الدور الباطل ، فلا يصح أن يجعل القطع وسطاً . هذا تمام الكلام في المثال الاول .

واما عدم صحة جعل القطع وسطاً في المثال الثاني، فالكذب الكبرى في الشكل الاول لو جعل وسطاً وذلك بان يقال : هذا معلوم الخمرية ، وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه ، فهذا يجب الاجتناب عنه . لان الحكم بوجوب الاجتناب

مترتب على الخمر نفسه في الأدلة الشرعية حيث قال الشارع : الخمر حرام ، كما في قوله تعالى (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه .)^(١) اي يجب الاجتناب عن الخمر لا عن الخمر المعلوم ، فهذا الشكل لم يكن جامعاً لشرايط الانتاج لكذب الكبرى فيه وان كانت الصغرى وجدانية . وقد اشار الى هذا الاشكال بقوله : (لان احكام الخمر انما تثبت للخمر لا لما علم انه خمر .) . هذا : اولاً ، وثانياً : ان جعل القطع وسطاً مستلزم لتقدم الشيء على نفسه ، فان المفروض هو حرمة الخمر في الواقع قبل تعلق القطع به ، كما هو مقتضى كون القطع طريقاً الى الواقع ، فلو جعل القطع وسطاً وأخذ قيداً للموضوع لكان الحكم مترتباً عليه ، ومتأخراً عنه لتأخره عن الموضوع ، فيلزم ما قلناه من تقدم الحكم على نفسه وهو محال وباطل ، فتحصل مما ذكرنا ان القطع الطريقي المحض لا يصح أن يجعل وسطاً سواء كان متعلقاً بالحكم أو بالموضوع .

﴿ واما بالنسبة الى حكم اخر فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه ﴾
ومن هنا يبدأ المصنف (قده) في بيان حكم القطع الموضوعي حيث يقع وسطاً بالنسبة الى حكم آخر ، فيطلق عليه الحجة ، ويتألف منه القياس في باب الاقيسة ويكون أشبه بالحجة في الاصطلاح المنطقي . حيث يكون القطع المأخوذ في موضوع الحكم الاخر يجعله وسطاً لاثباته بمنزلة العلة لذلك الحكم . لان نسبة الموضوعات الى الاحكام هي بمنزلة العلة الى معلولاتها وان لم تكن العلة الحقيقية الا انه لمكان عدم تخلف الحكم عن الموضوع كان الموضوع بمنزلة العلة ، فالحاصل هو صحة جعل القطع الموضوعي وسطاً لحكم آخر .

والكلام يتضح في بيان مراد المصنف (قده) من حكم آخر ، وذلك يتم بعد

تقديم مقدمة وهي : ان الحكم يتقسم باعتبار موضوعه الى قسمين :
 احدهما : ما تقدم من ان الموضوع هو ذات الشيء من دون أن يكون العلم
 أو الجهل قيداً له ، فقد عرفت ان القطع لا يصح أن يقع وسطاً بالنسبة الى هذا
 الحكم لان المفروض هو ثبوته لذات الموضوع ، لا الموضوع مع قيد العلم ،
 فيكون جعل القطع وسطاً مستلزماً للخالف باعتبار أخذ القطع قيداً للموضوع ،
 وهو خلاف المفروض .

وثانيهما : أن يكون الموضوع مقيداً بالعلم ، فيكون الحكم ثابتاً للموضوع
 المقيد ، فيصح أن يجعل القطع وسطاً لهذا الحكم ، اذا عرفت هذه المقدمة
 يتضح لك ان مراده من حكم آخر هو : هذا القسم لا القسم الاول .

والمراد من القطع هو القطع الموضوعي ، فيكون موضوع هذا الحكم
 مركباً من أمرين : أي ذات وعلم كما اذا فرضنا ان موضوع الحكم بوجود
 الاجتناب هو الخمر المعلوم لذات الخمر ، فحينئذ يصح أن يقال : هذا معلوم الخمرية ،
 وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه ، فهذا يجب الاجتناب عنه ، أو يقال :
 كل معلوم الخمرية حرام ، فهذا أي (معلوم الخمرية) حرام .

فلا بد أن يكون المشار اليه كما فسرناه هو معلوم الخمرية لثبوت الحكم
 للخمر المعلوم لا لذات الخمر ، وهذا بخلاف باب الظن ، وجعله وسطاً ، حيث
 يكون المشار اليه ذات الخمر ، فيقال : هذا مظنون الخمرية ، وكل مظنون
 الخمرية يجب الاجتناب عنه ، فهذا أي (الخمر) يجب الاجتناب عنه ، فيكون
 اطلاق الحججة على الظن على نحو الحقيقة . لان الحججة عند الاصولي كما تقدم هو
 ما يكون وسطاً لاثبات الاكبر أي الحكم للاصغر أي (الموضوع) .

والظن في المثال المذكور يكون كذلك ، فانه مثبت لحكم متعلقه شرعاً ،
 ولا يكون اطلاق الحججة على القطع الموضوعي على نحو الحقيقة : لانه مثبت

لحكم آخر لا لحكم متعلقه ، فيكون اطلاق الحججة عليه من باب المسامحة ،
وبعبارة اخرى : ان كل مايقع وسطاً لايسمى حججة، بل الحججة في باب الادلة ما
يكون وسطاً لثبوت الاكبر أي الحكم للاصغر أي الموضوع وحده أي لذات
الموضوع لا له مع قيد آخر، فيختص بالظن لانه في المثال المتقدم يكون وسطاً
لثبوت الحكم بوجوب الاجتناب للخمر وحده حيث قلنا : ان المشار اليه في
قولنا : فهذا يجب الاجتناب عنه هو نفس الخمر لا الخمر المظنون .

وهذا بخلاف القطع حيث يقع وسطاً لثبوت الحكم على الموضوع المقيد
أي (الخمر المعلوم) لا الخمر وحده كما فسرنا المشار اليه بقولنا : فهذا أي
(معلوم الخمرية) يجب الاجتناب عنه .

ومن هناظهر وجه ما ذكرناه من ان اطلاق الحججة على الظن على نحو الحقيقة،
وعلى القطع الموضوعي على نحو المسامحة .

فظهر مما ذكرناه ان القطع على قسمين احدهما : طريقي . وثانيهما :
موضوعي ، وسمي الثاني بالموضوعي لكونه مأخوذاً في موضوع الحكم .

وبالجملة فالقطع قد يكون طريقاً للحكم ، وقد يكون مأخوذاً في موضوع
الحكم * والاول يسمى بالقطع الطريقي ، والثاني بالموضوعي .

فالمصنف (قده) قد اشار الى تقسيم القطع الى الطريقي ، والموضوعي
اولاً ، والى الفرق بينهما ثانياً . فلا بد لنا أن نبين أقسام القطع الموضوعي قبل
بيان الفرق بينه وبين القطع الطريقي المحض فنقول :

ان القطع الموضوعي يكون على أربعة أقسام ، وذلك لان القطع يكون من
الاصناف ذات الاضافة ، وليس صفة محضة كالعدالة والشجاعة بل فيه جهتان: جهة
انه صفة من اوصاف النفس ، وجهة انه كاشف عن الواقع المقطوع حكماً أو
موضوعاً .

وحيث إذا أخذ في موضوع حكم من الاحكام ، فقد يؤخذ من الجهة الاولى ، فيسمى بالقطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية ، وقد يؤخذ من الجهة الثانية ، فيسمى بالمأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة . وعلى كلا التقديرين يمكن أن يكون تمام الموضوع أو جزئه ، فنصبح الاقسام أربعة . ثم الفرق بينها يتلخص في جهتين :

الاولى الفرق بين ما يؤخذ على نحو الصفتية ، وما يؤخذ على وجه الطريقة . والثانية: الفرق بين ما يؤخذ تمام الموضوع ، وما يؤخذ جزءاً له .

واما الفرق من الجهة الاولى: فواضح اذ معنى أخذ القطع بعنوان الصفتية: انه أخذ في الموضوع باعتبار وجوده الخاص الذي هو من مقولة الكيف النفساني ، ومعنى أخذه بعنوان الطريقة : انه أخذ فيه باعتبار كونه طريقاً الى ما تعلق به وكاشفاً عنه ، ولهذا سمي بالقطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقة .

واما الفرق من الجهة الثانية ، فلان لازم القطع المأخوذ تمام الموضوع هو تحقق الحكم حين وجود القطع لتحقيق موضوعه ، ولا فرق في ثبوت الحكم بين أن يكون القطع مطابقاً للواقع أو لم يكن مطابقاً له لان الموضوع هو نفس القطع من دون دخالة الواقع في ثبوت الحكم اصلاً . كالقطع المأخوذ في موضوع جواز الاقتداء على العادل ، فيجوز الاقتداء ، وان لم يكن الامام عاد لافي الواقع ، فاذا انكشف الخلاف لا يجب عليه القضاء .

وهذا بخلاف القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الجزئية . حيث يكون معناه ان القطع أحد جزئي الموضوع ، وجزئه الاخر هو الواقع ، فيكون لازمه ثبوت كلا الامرين أي القطع والواقع معاً ، فلا بد أن يكون مطابقاً للواقع فاذا لم يكن مطابقاً له انتفى الحكم اذ الحكم كما ينتفى بانتفاء تمام الموضوع كذلك ينتفى بانتفاء جزئه فاذا انتفى القطع ينتفى الحكم أيضاً ، وكذلك اذا قطع المكلف

ولم يكن قطعه مطابقاً للواقع ينتفى الحكم، ومثال ذلك هو: القطع المأخوذ في موضوع جواز الطلاق عند العدلين، فلا بد للمطابق أن يقطع بالعدالة، ويكون قطعه مطابقاً للواقع . وبالجملة ان القطع قد يؤخذ تمام الموضوع ، فيدور الحكم مداره وجوداً وعدمأ صادف الواقع أم لا وقد يؤخذ جزء الموضوع، فيكون للواقع دخل في ثبوت الحكم وعلى كلا التقديرين يمكن أن يؤخذ على نحو الصفتية أو على وجه الطريقة فتحصل من جميع ما ذكرنا ان أقسام القطع خمسة : -
 الاول : هو القطع الطريقي المحض .

الثاني: هو ما يكون مأخوذاً في الموضوع على نحو الصفتية حال كونه تمام الموضوع كما اذا فرض ثبوت حرمة الشرب لمقطوع الخمرية وان لم يكن خمرأ في الواقع .

الثالث هو : ما يؤخذ جزءاً للموضوع على نحو الصفتية ، كما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والركعتين الاوليين من الرباعية .

الرابع هو : ما يؤخذ جزءاً للموضوع على نحو الطريقة .

الخامس : ما يؤخذ تمام الموضوع على وجه الطريقة هذا كله فيما اذا تعلق القطع بموضوع خارجي ، وأما اذا تعلق بحكم شرعي كوجوب الصلوة مثلاً ، فيمكن أخذه موضوعاً لحكم آخر غير ماتعلق به كوجوب التصديق مثلاً حيث يؤخذ في موضوعه القطع بوجوب الصلوة كماورد في الشرع اذا قطعت بوجوب الصلاة فيجب عليك التصديق ، ويأتي في هذا ... الفرض جميع الاقسام الجارية في تعلق القطع بموضوع خارجي .

ثم ان جميع الاقسام المتصورة في القطع الموضوعي ممكن من دون محذور، الا أنه يظهر من بعض الاشكال في أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة حيث قال : بعدم الامكان لان أخذه في الموضوع كذلك مستلزم للجمع بين متنافيين ، وذلك ،

لان معنى أخذه في الموضوع على وجه الطريقية والكاشفية عن الواقع هو أن لثبوت الواقع المنكشف دخلا في تحقق الحكم ومعنى كونه تمام الموضوع عدم دخل الواقع في تحقق الحكم ، بل الحكم يترتب على القطع سواء كان هناك واقع أم لم يكن .

وليس هذا الا الجمع بين المتنافين والمتناقضين .

وبعبارة أخرى : أخذه على وجه الطريقية يستدعى لحاظ الواقع ، ويكون النظر في الحقيقة اليه وكونه تمام الموضوع يقتضى عدم لحاظ الواقع أصلا ، وهذا يستلزم الجمع بين المتناقضين . فعلى فرض قبول هذا الاشكال تكون الاقسام الممكنة في القطع الموضوعي ثلاثة ومع القطع الطريقي المحض تكون الاقسام أربعة ، والمصنف (قده) لم يتعرض الا الى قسمين منها :

أحدهما : ما يكون مأخوذاً في الموضوع على وجه الطريقية .

والثاني : على نحو الصفتية .

ثم ما كان منه طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع به ، وأسباب القطع وأزمانه ... الخ هذا الكلام من المصنف (قده) اشارة الى الفرق بين القطع الطريقي المحض والموضوعي ويمكن الفرق بينهما بوجوده :

الاول : ما تقدم من ان القطع الطريقي لا يقع وسطاً ، فلا يطلق عليه الحجة بما هو عند الاصولي ، وهذا بخلاف القطع الموضوعي حيث يقع وسطاً ، ويطلق عليه الحجة ولو مسامحة .

والثاني : ما ذكره المصنف (قده) حيث قال : (لا يفرق فيه « أي في الطريقي » بين أفرادها ، وأسبابه ، وأزمانه ، فانه حجة مطلقا ، ولا يمكن التصرف فيه أصلا) لما عرفت من أن حجيته كطريقته غير قابلة لتعلق الجعل نفيًا وإثباتاً وهذا بخلاف انقطع الموضوعي حيث تكون حجيته تابعة لدلالة الدليل الدال على اعتباره ،

وأخذه في الموضوع سعة وضيافاً ، فقد يدل الدليل على أخذ خصوص القطع من جهة القاطع ، أو السبب ، أو غيرهما في الموضوع ، وقد يدل على أخذ مطلق القطع في الموضوع من دون كونه مقيداً بشيء من الخصوصيات كما في المتن .

الثالث : ما اشار اليه بقوله : ﴿ ثم من خواص القطع الذي هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشرعية والاصول العملية مقامه نسي العدل ﴾ وفي بعض النسخ (وبعض الاصول العملية) ، والصحيح هو : قيام بعض الاصول بالاستصحاب مقام القطع الطريقي لاجمعيها .

وذلك فان الاصول على قسمين : (احدهما) هي الاصول المحرزة .
(وثانيهما) غير محرزة .

الاصول المحرزة هي : التي تقوم مقام القطع اذ فيها جهة يحرز بها الواقع فتشابه القطع ، ولهذا تقوم مقامه بالاستصحاب واما الاصول الغير المحرزة كالبرائة فلا تقوم مقام القطع اصلا ، وبالجملة ان الامارات الشرعية كخبر الواحد مثلا ، وبعض الاصول العملية كالاستصحاب مثلا تقوم مقام القطع الطريقي ، وهذا بخلاف القطع الموضوعي ﴿ فانه تابع لدليل الحكم فان ظهر منه او من دلائل خارج اعتبره على وجه الطريقية للموضوع قامت الامارات والاصول مقامه ﴾ كان يكون لسان الدليل الدال على الحكم اجتنب عن الخمر المنكشف بالقطع ثم قام الدليل على كون هذا القطع المأخوذ في موضوع وجوب الاجتناب عن الخمر طريقياً ، فتقوم الامارات مقام هذا القسم من القطع الموضوعي .

ثم اعلم ان محل الكلام في قيام الامارات مقام القطع الطريقي هو قيامها مقامه بنفس الادلة الدالة على اعتبارها ، لان قيامها مقامه بالدليل الخاص لا كلام فيه ، فيقع الكلام في ان الامارات بنفس الادلة الدالة على الاعتبار هل تقوم

مقام القطع أم لا ... ؟

وحينئذ فلابد من البحث عن مفاد أدلة اعتبار الاعتبار ، فنقول : الامارات كلها فيها طريقية ناقصة بمعنى انها طريق الى الواقع مع احتمال مخالفتها له ، فادلة اعتبارها تلغي هذا الاحتمال ، فنزلت الامارات بعد الغاء احتمال خلافها للواقع بادلة الاعتبار بمنزلة العلم . فمعنى كونها حجة هو عدم الاعتناء باحتمال مخالفتها للواقع ، فيجب العمل على طبقها . وعلى هذا تقوم مقامه بنفس ادلة الاعتبار .

فلو فرضنا ان الشارع حكم بحرمة نفس الخمر والمكلف قطع بخمرية شيء فيكون قطعه هذا طريقياً ، لوجب عليه العمل به ، فان لم يحصل له القطع بالخمرية ولكن قامت البيئة عنده عليها تقوم هذه البيئة مقام القطع اذ الشارع قد جعل لها كشافاً تاماً ، فيقوم الكشف التام الجعلى مقام الكشف التام الذاتى فان انتفت الامارة ... الخ أيضاً كالقطع ، ولكن اقتضى الاستصحاب خمريته ، فيعمل به لان الشارع نزل مقتضى الاستصحاب منزلة الواقع ، فيقوم ما يحرز به الواقع تعبداً مقام ما يحرز به الواقع وجدانا .

نعم الاصول الغير المحرزة ، وهي ما حكم الشارع بمجرد العمل على وفقها من دون تنزيل مقتضاها منزلة السواق كاصالة البرائة والتخير ، فلا تقوم مقام القطع لان مفاد أدلتها هو مجرد الرخصة ، وعدم المنع لانتزيلها منزلة الواقع بل لا يعقل التنزيل فيها .

فتحصل مما ذكرنا ان الامارات تقوم مقام مطلق القطع الطريقي سواء كان طريقياً محضاً ، أو مأخوذاً في الموضوع على نحو الطريقية ، ولا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الصفية لان أدلة اعتبارها لم تجعلها صفة القطع ، فيكون مقتضى الادلة الدالة على اعتبارها هو قيامها مقام القطع الطريقي مطلقاً . هذا هو المستفاد من كلام المصنف (قدّه) مقابل من قال : بعدم قيام الامارات مقام

القطع مطلقاً.

ومن قال : بقيامها مقامه مطلقاً . وبجميع اقسامه الاربعة .

حيث قال المصنف (قده) ان الامارة لاتقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الصفتية. ﴿الا بدليل خارجي﴾ الخ كما اذا دل الدليل على جواز قيام الظن مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية ، فنلتزم به . ﴿ومن هذا الباب عدم جواز اداء الشهادة استناداً الى البيئنة أو اليد على قول﴾ اي من باب اعتبار صفة القطع في الموضوع عدم جواز أداء الشهادة استناداً الى البيئنة ، وتوضيح المقصود يحصل بعد تقديم مقدمة وهي : ان في باب الشهادة مقامين ، (أحدهما) مقام اداء الشهادة ، (وثانيهما) مقام عمل الشاهد بقطعه . ثم ان القطع في (المقام الاول) قد اخذ في موضوع جواز الشهادة على نحو الصفتية ، وفي (المقام الثاني) يكون القطع طريقياً ، اذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك ان القطع في (المقام الاول) لما كان مأخوذاً في الموضوع على وجه الصفتية لايجوز للشاهد الاستناد الى البيئنة، فلا بد له من الاستناد الى القطع ، فاذا كان قاطعاً جاز له أداء الشهادة والا فلا . نعم يجوز له ... الخ الاستناد الى البيئنة في المقام الثاني ، وهو مقام العمل بالقطع لان القطع فيه طريقي فنقوم البيئنة مقامه كما تقدم .

﴿ كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد الى اليد﴾ وهي من الروايات المشهورة رواها : حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال له رجل : اذا رأيت شيئاً في يد رجل أيجز لي أن أشهد انه له... ؟ قال: نعم. قال الرجل : اشهد انه في يده ، ولا أشهد انه له ، فلعله لغيره ، فقال ابو عبد الله عليه السلام : أفيحل الشراء منه ... ؟ قال: نعم. قال ابو عبد الله عليه السلام : فلعله لغيره من أين جاز لك أن

تشرته ، ويصير ملكاً لك ثم تقول: بعد ذلك الملك لي ، وتحالف عليه ، ولا يجوز أن تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ، ولو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق ... ! فالمستفاد من هذه الرواية هو ثبوت التلازم بين جواز العمل وهو الشراء ، وبين جواز أداء الشهادة ، فدلالة الرواية على جواز الاستناد الى اليد في الشهادة مما لا تخفي بل تدل على جواز الاستناد في الشهادة الى كل ما يجوز الاستناد اليه في مقام العمل كما يظهر من كلام المصنف (قده) .

وظاهر قول الامام عليه السلام حيث قال : من أين جاز لك أن تشتريه ... الخ هو : ثبوت التلازم بين ترتيب احكام الملك بمتنضي الامارات الشرعية ، وبين جواز الشهادة من غير اختصاص ذلك باليد وان وقعت مورداً للسؤال .

﴿ ومما ذكرنا يظهر ﴾ اي : ومما ذكرنا من ان الامارات لا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية يظهر انه لو نذر أحد ﴿ أن يتصدق كل يوم بدرهم مادام متيقناً بحيوة ولده ﴾ بأن يقول : لله علي أن أنصدق كل يوم درهما مادمت متيقناً بحيوة ولدي ، فيجب عليه التصديق بما ذكر . وقد اخذ ... الخ اليقين في موضوع وجوب التصديق . والظاهر ان لصفة اليقين دخلا في الحكم ، فيكون القطع وصفيّاً ، فلا يجب عليه التصديق عند الشك في الحياة لاجل الاستصحاب ، وذلك لما تقدم من عدم قيام الاستصحاب مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الصفتية .

نعم لو علق الحكم المزبور بنفس الحياة لكان القطع حينئذ طريقيّاً ، فلازم ذلك انه يجب التصديق مادام كونه متيقناً بالحياة بمقتضى القطع واليقين . ويجب التصديق عليه عند الشك بمقتضى الاستصحاب لقيامه مقام القطع الطريقي ﴿ ثم ان هذا الذي ذكرنا من كون القطع مأخوذاً ثارة على وجه الطريقية ، وأخرى على جهة الموضوعية ﴾ أي : الصفتية ﴿ جار في الظن أيضاً ﴾ وهذا

الكلام من المصنف (قده) اشارة الى بيان أقسام الظن . وظاهر كلامه ... (قده) هو أن حال الظن يكون كحال القطع المأخوذ في الموضوع في كونه على أربعة أقسام غاية الامر بينهما افتراق من جهتين ، وكذلك اشتراك من جهتين ، فيشترك الظن مع.... الخ اذ القطع «أولاً» في الطريقية اذ فيه جهة الطريقية الى الواقع وان كانت طريقيته ناقصة. وهذا بخلاف الشك حيث ليس فيه جهة الكشف أصلاً وثانياً في صحة أخذه موضوعاً للحكم الواقعي ويفترق عن القطع ... الخ «أولاً» من جهة ان القطع تكون حجيته ذاتية لاننا لها يد الجعل نفيًا واثباتًا وهذا بخلاف الظن حيث تكون حجيته جعلية ويفترق عنه ... الخ «ثانياً» من جهة ان القطع لا يمكن أن يؤخذ في موضوع الحكم الظاهري لان موضوع الحكم الظاهري هو الشك والقطع رافع له ، فكيف يمكن أن يؤخذ فيه - ؟ هذا بخلاف الظن حيث يصح أن يؤخذ موضوعاً للحكم الظاهري لان موضوعه هو عدم العلم الشامل للظن ثم هذا الحكم الظاهري يمكن أن يكون مطابقاً للواقع بأن يكون الحكم الظاهري والواقعي من سنخ الوجوب أو الحرمة، فحينئذ يكون الظن موضوعاً لحكم متعلقه، ويمكن أن يكون مخالفاً للواقع بأن يكون أحدهما الحرمة، والآخر الحلية، فحينئذ يكون الظن موضوعاً لحكم آخر أي غير متعلقه وقد أشار الى الاول أي توافق الحكمين بقوله : ﴿موضوعاً على وجه الطريقية لحكم متعلقه﴾ ، والى «الثاني» أي تخالفهما بقوله : ﴿أو لحكم آخر﴾ اعلم ان مافي شرح الاعتمادي أوضح مما ذكرنا، حيث قال: في مثال (الاول) كوجوب الصلوة الى مظنون القبلة لو علم من القرائن ان الظن يكون طريقياً ثم جعل نفس هذا المثال مثالا لكون الظن وصفيًا بالقرينة (أو لحكم آخر) بأن يقول الشارع : اذا ظننت بخميرية شيء يجب عليك التصديق يكون الظن طريقياً لو علم من القرائن اعتباره كذلك أو يكون وصفياً لو علم من الخارج اعتباره كذلك ..

قوله : ﴿ يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية ، ﴾ يعني يقرم سائر الطرق الشرعية مقام الظن اذا أخذ في الموضوع على نحو الطريقة .

قوله : ﴿ وقد يؤخذ موضوعاً لاعلى وجه الطريقة ﴾ ... الخ يعني يؤخذ على نحو الصفتية فتارة يؤخذ موضوعاً لحكم متعلقه كوجوب الصلوة الى مظنون القبلة اذا علم من القرائن بان الظن هنا وصفي، ويظهر الفرق بين كونه وصفيًا أو طريقيًا فيما اذا كشف الخلاف، فتجب الاعادة على الثاني دون الاول، وقد يؤخذ موضوعاً لحكم آخر كوجوب التصدق فرضاً عند الظن بخيرية شيء اذا علم من القرائن ان الظن اعتبر على وجه الصفتية ، ﴿ ولا يطلق عليه الحجة حينئذ ﴾ لانه ليس طريقاً لاثبات الحكم ، بل انه صفة خاصة كسائر الصفات ، ولا يقوم سائر الطرق الشرعية مقامه .

قوله : ﴿ فلا بد من ملاحظة دليل ذلك ، ﴾ أي مطلق الظن المأخوذ في الموضوع فاذا استفدنا من الدليل انه وصفي لا يطلق عليه الحجة ، ولا تقوم الطرق الشرعية مقامه . ﴿ لكن الغالب فيه الاول ﴾ أي الغالب في الظن بحكم الاستقراء هو الطريقي .

وينبغي التنبيه على امور الخ قبل البحث عن التجري لابد من ذكر أمرين :
 (الامر الاول) : ان بحث التجري هل هو من المسائل الاصولية أو من المسائل الكلامية أو من المسائل الفقهية . ؟ .. ؟
 (الامر الثاني) هو بيان الفرق بين التجري والمعصية وكذلك بين الانقياد والاطاعة .

﴿ اما ﴾ الامر الاول فنقول ... الخ : ان مسألة التجري ﴿ يمكن ﴾ أن تكون من المسائل الكلامية، فيبحث فيها عن استحقاق المتجري للعقاب وعدم استحقاقه له، ﴿ ويمكن ﴾ أن تكون من المسائل الفقهية، فيبحث فيها عن ان الفعل المتجري

به هل يكون محرماً أم لا ... ؟

ويمكن أن تجعل من المسائل الاصولية، فيبحث فيها عن ان التجري هل يوجب قبح الفعل المتجرى به فيترتب عليه المحكم بالحرمة ، فتقع في طريق استنباط الحكم الشرعي ، فتكون من المسائل الاصولية ... ؟

﴿واما﴾ الامر الثاني فنقول: ان التجري لغة هو اعم من المعصية لانه عبارة عن الطغيان والتمرد الشامل للعصيان، وكذلك يكون الانقياد اعم من الاطاعة هذا بحسب اللغة، واما بحسب الاصطلاح الاصولي يكون التجري مباحاً للعصيان، وهكذا يكون الانقياد مباحاً للاطاعة، وذلك ان التجري عند الاصوليين هو مخالفة القطع الغير المصادف للواقع ، أو مخالفة مطلق الحجة الغير المصادف للواقع ، والمعصية تكون بالعكس ، وكذلك بالنسبة الى الانقياد والاطاعة ، « فالاول » هو : موافقة القطع الغير المصادف للواقع .

« والثاني » بالعكس هذا تمام الكلام في الامرين ، فيقع الكلام في تحرير ماهو محل النزاع في المقام؟ والظاهر هو عدم الخلاف في حجية القطع . بمعنى صحة الاحتجاج من المكلف على الشارع في مورد الاطاعة والانقياد، ومن الشارع على المكلف في مورد المعصية وانما النزاع في حجية القطع للشارع على المكلف فيما اذا خالفه وكان مخالفاً للواقع هل يكون قطعه هذا حجة حتى يعاقب على المخالفة أم ليس بحجة ... ؟ فيكون معنى الحجة في قوله (ره) ﴿ في ان قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع...؟ انه كان للشارع أن يحتج به عليه ، ويعاقبه عند مخالفته لقطعه وان كان جهلاً مركباً ... ؟ وفيه وجوه وأقوال : قال الشيخ (ره) : ان التجري لا يقتضى شيئاً سوى الكشف عن سوء سريرة الفاعل وخبث باطنه الذي لا يترتب عليه سوى اللوم كالبخل والحسد ونحوهما من الاوصاف المذمومة التي لا يترتب عليها استحقاق العقوبة مالم تظهر في الخارج

مع بقاء العمل المتجرى به على ما هو عليه من الحكم قبل تعلق القطع به .
 ﴿وقيل﴾ باقتضاء التجري لاستحقاق العقوبة على مجرد العزم على العصيان
 محضاً ، لاعلى الفعل المتجرى به نظراً الى ان التجري من المحرمات الجنائية
 لا الجوارحية كما في الكفاية، وقيل : باقتضائه لاستحقاق العقوبة على نفس التجري .
 اعنى الفعل المتجرى به لاعلى العزم من جهة انطباق عنوان الطغيان عليه . والمحصل
 في محل النزاع ان التجري هل يوجب استحقاق العقوبة أم لا ... ؟ اختيار المصنف
 (ره) الاحتمال الثاني، واختار كثير من الاصحاب الاحتمال الاول كما أشار اليه بقوله :
 ﴿ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الاول﴾ اي حجية القطع مطلقاً
 وان كان مخالفاً للواقع ، وذكروا في وجه ذلك وجوهاً :

﴿منها﴾ : ان مناط استحقاق العقوبة هو : اظهار التمرد والطغيان على الدواى
 وهتك حرمة ، فمن قطع بخمرية مائع فشربه عد عاصياً لانطباق تلك العناوين
 عليه ، فاستحقاق العقاب ليس لاجل المصادفة في مورد العصية بل لاجل انطباق
 العناوين المذكورة .

ومنها ما ذكره الشيخ (ره) حيث قال : ﴿الاتفاق على الاول﴾ وهذا الاتفاق
 الذى ذكره الاصوليون في مقام آخر يكون دليلاً على المقام بالاولوية ، وذلك
 من اعتقاد ظناً بانه لم يبق من الوقت الا مقدار اداء الصلوة الواجبة يجب عليه العمل
 بالظن، فلو خالفه وأخرها عد عاصياً بالاجماع صادف اعتقاده الواقع أولم يصادف
 بأن انكشف بقاء الوقت ، وليس هذا الا لكونه حجة مطلقاً ، فاذا ثبت بهذا
 الاجماع حجية الظن مطلقاً تشبهت حجية القطع كذلك بطريق أولى . لانه يكون
 أقوى من الظن، فاذا كانت مخالفة الظن مطلقاً موجبة للعقاب كانت مخالفته توجب
 استحقاق العقوبة بطريق أولى .

﴿نعم حكى عن النهاية﴾ ... الخ هذا من الشيخ (ره) رد للاجماع لوجود

المخالف في المسألة .

﴿ومنها﴾ ما ذكره (ره) بقوله : ﴿وكذا لاخلاف بينهم ظاهراً﴾ ... الخ
هذا هو الاتفاق الثاني الذي على المقام بطريق أولى . وبيان ذلك ان الفقهاء حكموا
بان من سلك طريقاً مظنون الضرر يجب عليه اتمام الصلوة لكون سفره سفر
معصية ولو انكشف عدم الضرر ، وهذا لا يتم البناء على حرمة التجري كمسألة ظن
ضيق الوقت ، فتكون حرمة التجري في مورد القطع بطريق أولى ، ﴿فتأمل﴾
لعله اشارة الى خروج هذا الظن عما نحن فيه لان الظن في هذا المورد موضوعي
وبحثنا في القطع الطريقي .

﴿ومنها﴾ قوله : ﴿ويؤيده بناء العقلاء﴾ يعني يؤيد الاجماع بناء العقلاء على
استحقاق المتجري للعقاب والمذمة ، فحكم العقلاء باستحقاق العقاب لمن خالف
قطعه دليل على حجية هذا القطع .

﴿وحكم العقل بقبح التجري﴾ يعني : ﴿ومنها﴾ حكم العقل بقبح التجري
فاذا كان التجري قبيحاً كان المتجري مستحقاً للعقاب ، وليس هذا الا لاجل حجية
القطع المخالف للواقع اذ العقاب على مخالفة ما ليس بحجة قبيح جزماً .

الفرق بين بناء العقلاء ، وحكم العقل هو ان ﴿الاول﴾ حكم اجتماعي .
﴿والثاني﴾ حكم انفرادي بمعنى ان كل عاقل يحكم بمقتضى عقله مع قطع
النظر عن حكم سائر العقلاء ، ويمكن الفرق بينهما بالاجمال والتفصيل حيث ان
في حكم العقل لا بد أن يكون عنوان حكمه ومنشأه معلوماً اذ من المحال ان يحكم
حاكم عقلاً أو شرعاً بشيء لا يعلم مدركه وعنوانه هذا بخلاف بناء العقلاء ، فانه
فيه الكشف من حكم العقل اجمالاً واما ملاكه ماذا فليس بمعلوم قوله :

﴿وقد يقرر دلالة العقل على ذلك﴾ ... الخ قال (ره) : اذا فرضنا شخصين
قاطعين بان قطع أحدهما بكون ما يعين خمراً ، وقطع الاخر بكون ما يعين آخر

خمرأ ، فشرباهما فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ، ومخالفة الآخر له ، فاما أن يستحقا العقاب أو لا يستحقاه كلاهما .

أو يستحقه من صادف قطعه الواقع وهو شارب الخمر دون الآخر الذي هو شارب الخل مثلاً ﴿أو العكس﴾ أي يستحقه من لم يصادف قطعه الواقع ، ولا يستحقه من يصادف قطعه الواقع لاسبيل الى ﴿الثاني﴾ ... الخ عقلاً وهو عدم استحقاقهما ، لان معناه ان العاصي لا يعاقب . وعدم استحقاق من يشرب الخمر للعقاب مخالف لضرورة من ضروريات الدين بل هو تشجيع للعاصي على عصيانه فيفتح باب المعاصي لكل المكلفين ، وكذا لاسبيل الى ﴿الرابع﴾ وهو عدم استحقاق العقاب لمن شرب الخمر ، واستحقاقه لمن شرب المايح باعتقاده خمر لانه مستلزم لعقاب غير العاصي ، وعدم عقاب العاصي ، وهذا مضافاً الى كونه مخالفاً لضروريات الدين وتشجيعاً للعاصي ومنافياً لمقتضى العدل والحكمة يكون ترجيح المرجوح (وهو عدم المصادفة) على الراجح (وهو المصادفة) .

﴿والثالث﴾ هو استحقاق من صادف قطعه الواقع للعقاب دون من لم يصادف قطعه الواقع وهذا باطل أيضاً . لاستلزامه العقاب بما هو خارج عن القدرة والاختيار وهو المصادفة والعقاب بأمر غير اختياري قبيح ومناف لمقتضى العدل ، وهو لا يصدر من عاقل فضلاً عن الشارع الحكيم فالمتعين هو الاول وهو ان كليهما يستحق العقاب ، فثبت ان التجري يوجب العقاب ، فيكون القطع المخالف للواقع حجة ..

قوله: ﴿ويمكن الخدشة في الكل﴾ نقول : اما الاشكال في مسألة ظن ضيق الوقت ، ومسألة سلوك الطريق المظنون الخطر اللتان ادعى عليهما الاجماع ، فهما ليستا من موارد التجري .

﴿اما الاولى﴾ : فلان خوف الضيق يكون تمام الموضوع لوجوب الاتيان

بالواجب فوراً، فلا يتصور الخلاف ليكون من باب التجري، فيخرج عن مبحث التجري .

﴿وإما الثانية﴾ : فلان حكمهم بوجوب الانتماء لمن ظن الخطر في الطريق مبنى على وجوب دفع الضرر عقلاً ظنياً كان الضرر أوقطعياً . لان القاء النفس فيما لا يؤمن من ضرره قبيح عقلاً، وعليه فلا يتصور هنا انكشاف الخلاف . اذ عدم الامن من الضرر يكون تمام الموضوع، فلا يكون من باب التجري أصلاً . قوله : ﴿وإما الاجماع فالمحصل منه﴾ اى من الاجماع الذى هو اتفاق الكل أو جماعة من العلماء بحيث يكشف عن قول المعصوم عليه السلام فمردود من وجوه : ﴿الاول﴾ : انه غير حجة لمخالفة كثير من الاصحاب كما تقدم منه (قده) ﴿والثاني﴾ : أن المسألة عقلية وودعوى الاجماع في المسألة العقلية غير مجدية لعدم كشفه عن رضا المعصوم عليه السلام .

﴿والثالث﴾ : أن الاجماع المحصل لم يحصل ويمكن ارجاع الوجه الثالث الى الاول ، فلا يكون وجهاً مستقلاً .

قوله : ﴿والمنقول ليس حجة في المقام﴾ وذلك بعين ملاك المنع في الاجماع المحصل ، وهو انه لا يكشف عن رضا المعصوم عليه السلام في المسألة العقلية ، فاذا كان المحصل منه كان المنقول منه غير حجة بطريق أولى .

قوله : ﴿وإما بناء العقلاء﴾ يعنى واما الاشكال في بناء العقلاء ، فنمنع ولا نسلم ثبوت بناء العقلاء على الاستحقاق والمذمة ، ولو سلم فانما تكون المذمة في المنكشف اى سوء السريرة لا الكاشف الذى هو الفعل ، فيذم العقلاء على انه شقي لاعلى انه أتى بما هو محرم ، فذمهم يرجع الى الفاعل لا الى الفعل الخارجى الذى هو في الواقع يكون شرب الخل ، فنفس الفعل لا يكون مورداً للذم ولا يكون محرماً والحاصل ان محل الخلاف هو الحكم بحرمة هذا الفعل الذى اعتقد حرمة ،

وليس محرماً في الواقع ، واما مجرد كشف هذا الفعل عن خبث سريرة فاعله وفساد طبيئته فلاخلاف فيه ظاهراً .

والسريرة : قد تطلق على السجية والجبلة ، وقد تطلق على النيات الباطنية والامور الخفية، وفي مجمع البحرين السرائر ماأسر في القلوب ، والعقائد والنيات وغيرها وماخفى من الاعمال .

قوله : ﴿ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري﴾ فإنه قبيح لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل وعن كونه شقيماً لكونه جريئاً وعازماً على العصيان والتمرد ، وليس حكم العقل على القبح من جهة كون الفعل مبعوضاً للمولى لان شرب الخمر ليس مبعوضاً للمولى .

والحاصل ان التجري فيه جهتان :

﴿الاولى﴾ : ان التجري كاشف عن سوء سريرة الفاعل ، ولاخلاف في هذه الجهة .

﴿الثانية﴾ : ان التجري يوجب قبح الفعل المتجري به ، فيكون محرماً شرعاً فالنزاع في الجهة الثانية بمعنى ان التجري هل يوجب قبح الفعل ليكون حراماً أم لا؟ الشيخ (ره) يقول : ليس فيه قبح فعلى بل فيه قبح فاعلي ، والقبح الفاعلي لا يستلزم الحرمة الشرعية .

قوله : ﴿واما ما ذكر من الدليل العقلي﴾ ... الخ اختار الشيخ (ره) التفصيل بين المصادف وغيره ، ويقول باستحقاق الاول دون الثاني ، وذلك لان من صادف قطعه الواقع قد عصى اختياراً اذا فعل الاختيارى ما يكون مسبوقاً بالارادة، وشرب الخمر في المقام يكون كذلك ، فيكون اختيارياً ، فيقع العقاب عليه ، ومن لم يصادف قطعه الواقع لم يكن مستحقاً للعقاب لانه لم يشرب الخمر .

قوله : ﴿قولك ان التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع﴾ أي لا يحسن بل يحسن ان يناط عدم العقاب بما هو خارج

عن الاختيار لان عدم العقاب بأمر غير اختياري لا يوجب فيه كما هو المستفاد من الاخبار نعم العقاب بما لا يكون اختيارياً ، أو بما لا يرجع بالآخرة الى أمر اختياري لا يحسن بل يكون قبيحاً ، فعدم العقاب في المقام وان كان منوطاً بأمر خارج عن الاختيار ، وهو عدم المصادفة أو شرب الخمر اذ المكلف أراد شرب الخمر فشرب الخمر لم يكن مسبوقاً بالارادة ، فيكون غير اختياري ، ولكن عدم العقاب على أمر غير اختياري ، أو ما لم يرجع بالآخرة الى الاختيار ليس قبيحاً بل قبيحاً ممنوعاً عند المشهور ، والعقاب في المقام لم يكن على أمر غير اختياري بل يكون على أمر اختياري ، وهو شرب الخمر أو على أمر يرجع بالآخرة الى الاختيار ، وهو المصادفة ولا شبهة في استحباب العقاب على أمر يرجع بالآخرة الى الاختيار ، ويمكن ان نجعل ﴿ممنوع﴾ في قول المصنف خبراً لقوله ﴿وقولك﴾ أي وقولك ان التفاوت ... الخ ممنوع بل التفاوت بالاستحقاق والعدم يحسن ان يكون منوطاً بما هو خارج عن الاختيار . لان ما هو خارج عن الاختيار على قسمين :

﴿الاول﴾ : ما لا يرجع بالآخرة الى الاختيار ، والعقاب على هذا القسم

قبيح .

﴿الثاني﴾ : ما يرجع بالآخرة الى الاختيار ، فلا يكون العقاب عليه قبيحاً والمقام من القسم الثاني لان المصادفة بنفسها وان كانت غير اختيارية ، ولكن ترجع بالآخرة الى الاختيار بمعنى انها نتيجة للشرب الاختياري ، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار . هذا في جانب العقاب ، واما عدم العقاب فيصح أن يكون منوطاً بأمر خارج عن الاختيار كما ذكرنا ، فالملخص ان التفاوت بالاستحقاق والعدم يحسن ان يكون منوطاً ببعض ما هو خارج عن الاختيار ، فقول القائل بان التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن ان يناط بمطلق ما هو خارج عن الاختيار ممنوع وباطل . قوله : ﴿ كما يشهد به ﴾ أي بعدم قبح التفاوت بأمر خارج عن الاختيار

﴿الايخبار الواردة﴾ ... الخ ولتوضيح مضمون هذه الاخبار وتطبيقها في المقام نقول : الظاهر من هذه الاخبار ان الامور الخارجة عن الاختيار قد تكون دخيلة في استحقاق كثرة الثواب والعقاب، وقلتهما كمدخليتها في المقام في أصل الاستحقاق وعدمه اذ المستفاد منها ان كثرة العامل بسنة أحد الشخصين، وقلته بسنة الآخر مؤثران في كون ثواب الاول أو عقابه أكثر وأعظم من اثناني مع أن كثرة العامل ، وقلته خارجتان عن اختيارهما ، فالحاصل ان ما يصلح أن يكون مؤثراً في الكثرة والقلة من أمر غير اختياري كما في مورد الاخبار هو يصلح أن يكون مؤثراً في أصل الاستحقاق وعدمه كما في المقام .

قوله : ﴿وقد اشتهر ان للمصيب أجرين وللمخطيء أجراً واحداً﴾ مع ان الاصابة أمر خارج عن الاختيار لكنه مؤثر في الاجر ، وكذلك نقصان ثواب المخطيء عن ثواب المصيب ليس الا لامر غير اختياري ، وهو عدم الاصابة .

قوله : ﴿وربما يؤيد ذلك أنا نجد من انفسنا الفرق﴾ ... الخ يعني يؤيد ذلك أي التفاوت بين من صادف قطعه فيكون مستحقاً للعقاب ، ومن لم يصادف قطعه ، فلا يكون مستحقاً له ﴿انا نجد من انفسنا الفرق في مرتبة الذم﴾ بين من صادف وبين من لم يصادف ، فنذم المصادف من جهتين ﴿احديهما﴾ من حيث الفعل ﴿وثانيتهما﴾ من حيث الفاعل بخلاف غير المصادف ، فنذمه على كونه غير مبال ، فيكون الذم في حقه من جهة واحدة وهي جهة خبث الباطن فقط ، وزيادة الذم في حق المصادف ليس الا بامر غير اختياري، فهذا التفاوت عند العرف يؤيد التفاوت في المقام بأن يستحق شارب الخمر للعقاب دون شارب الخل ﴿الا ان يقال﴾ ان ذلك التفاوت انما هو في المبغوضات العقلية من جهة التشفي المحال في الحكيم تعالى ، فلا يكون مؤيداً لما نحن فيه ﴿فتأمل﴾ ولعله اشارة الى الفرق بين المصادف ، وغيره مع قطع النظر عن التشفي لاننا نرى ذلك من

حال غير المتشفى ، فحكم العقلاء من حيث انهم عقلاء باستحقاق عقاب من صادف قطعه الواقع دون غيره مؤيد للمقام .

قوله : ﴿وقد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل﴾ ... الخ وهو صاحب الفصول ، وحاصل ما ذكره من التفصيل : ان المكلف اذا اعتقد بحكم الزامي سواء كان بالاعتقاد الجزمي أو الظني المعتبر ، فلا يخلو الامر اما ان يكون موافقاً للواقع أو مخالفاً له ، وعلى الثاني اما أن يكون الحكم الواقعي المخالف لما اعتقده حكماً الزامياً كالوجوب أو غير الزامي كالأباحة والاستحباب ، وعلى تقدير كونه الزامياً لا يخلو اما ان يكون تعديلاً يعتبر في سقوطه قصد القربة أو توصلياً فان كان موافقاً للواقع فليس عليه الاعقاب واحد ، ويأتى في كلام الشيخ (ره) حيث نسب الى صاحب الفصول القول بتداخل العقاب فيما لو صادف التجري المعصية ، فان كان مخالفاً للواقع وكان الواقع حكماً غير الزامي أو الزامياً تعديلاً ، فيحكم باستحقاق العقاب على مخالفة ما اعتقده .

نعم لو كان الواقع حكماً الزامياً توصلياً كما أشار اليه بقوله : ﴿تحرير واجب غير مشروط بقصد القربة﴾ فيحكم بعدم استحقاق العقاب عليه ﴿مطلقاً﴾ أي سواء كانت مصلحة الواقع أقوى من مفسدة التجري أو مساوية لها أو ﴿في بعض الموارد﴾ أي فيما لم تكن الجهة الظاهرية غالبية على الجهة الواقعية ، واما اذا كانت مفسدة التجري أقوى ، فيحكم حينئذ بقبحه .

قوله :

﴿غير مشروط بقصد القربة﴾ التقييد بقصد القربة يكون لاجراج الواجب التعبدى اذ لا يتصور في مورده التعارض بين المصلحة الواقعية في الواجب مع المفسدة الظاهرية في التجري حتى يرتفع قبحه . لان الواجب التعبدى من دون قصد القربة لا مصلحة فيه ، وقصد القربة لا يتمشى من المكلف مع اعتقاده بالحرمة

اذ لا يتقرب بفعل الحرام، فيختص التعارض بين الجهة الواقعية والجهة الظاهرية بالواجب التوصلي .

فنتحصل مما ذكر ان الاقوال في مسألة التجري ثلاثة :

﴿الاول﴾ قول المشهور ، فيقولون ان التجري علة للقبح من حيث الفعل مطلقاً .

﴿والثاني﴾ ما عند الشيخ (ره) من ان التجري علة للقبح من حيث الفاعل مطلقاً .
 ﴿والثالث﴾ هو التفصيل المنسوب الى صاحب الفصول . ثم الدليل والوجه على تفصيل صاحب الفصول قوله: ﴿فان قبح التجري عندنا ليس ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبار﴾ ... الخ وتوضيح ذلك يحتاج الى ذكر أمرين من باب المقدمة الامر الاول ماهو المراد من القبح والحسن ... ؟ ﴿والامر الثاني﴾ ماهو المراد من الوجوه والاعتبار ؟ فنقول : يمكن أن يكون المراد من القبح ذم العقل على فعل ماهو مبغوض عند المولى أو على ترك ماهو مطلوب عنده . لا بمعنى المفسدة في شيء أو الضرر فيه . فبالمقابل يكون المراد من الحسن هو مدحه على فعل ماهو مطلوب عند المولى لا بمعنى المصلحة أو النفع في شيء .. ثم المراد من الوجوه والاعتبار ، وهو الامر الثاني ان الاشياء بالنسبة الى الحسن والقبح تختلف بمعنى: ان بعض الاشياء قبيحة أو حسنة ذاتي الاول كالظلم حيث يكون علة تامة للقبح ، والثاني كالا حسان حيث يكون علة للحسن ، وبعض الاشياء يقتضي القبح لولا المانع كالكذب أو يقتضي الحسن كذلك كالصدق ، وبعض الاشياء لا يقتضي شيئاً منهما كالضرب مثلاً ، فالضرب بعنوان انه ضرب لا يقتضي القبح ولا الحسن ، ولكن يختلف بالوجه والاعتبار بمعنى : انه اذا كان بعنوان التشفي كان قبيحاً ، واذا كان بعنوان التأديب كان حسناً . هذا هو معنى الوجه والاعتبار ، ويمكن أن يكون مراد صاحب الفصول من الوجوه والاعتبارات ما ليس

ذاتياً ، فيشمل ما يقتضي الحسن أو القبح ، فحينئذ لو كان مراده (قده) ان قبح التجري ليس ذاتياً كالظلم بل يكون مقتضياً له كالكذب أو لا يقتضي القبح أصلاً لكان ما ذكره صحيحاً ، وانما الكلام في الصغرى ، فعلى فرض كون قبح التجري بالوجه والاعتبار يختلف الفعل المتجرى به قبحاً وحسناً شدة وضعفاً ..

قوله : ﴿ ومن هنا ﴾ يعني من ارتفاع قبح التجري من جهة معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية ويظهر ان التجري على الحرام في مورد المكروهات الواقعية أشد منه . أي من التجري في مباحاتها لنا كد قبح التجري بما في المكروه الواقعي ، وهو ﴿ فيها ﴾ أي في المباحات الواقعية أشد منه في مندوباتها لعدم تأكد التجري بما في المباح الواقعي بخلاف مورد المندوبات الواقعية لضعف قبح التجري بما في المندوب الواقعي من المصلحة . ثم يختلف التجري ﴿ باختلافها ﴾ أي المندوبات ضعفاً وشدة ، فيكون قبحه ضعيفاً في المندوب المؤكد ، وشديداً في مورد غير المؤكد ، وكذلك في المكروهات كما هو واضح . وأما الواجبات فيراعى ما هو الأقوى من مصلحتها ، ومفسدة التجري ، وهذا يختلف باختلاف مراتب المحرمات والواجبات هذا فيما اذا اعتقد حرمة ما هو غير محرم في الواقع ، وأما اذا اعتقد وجوب ما هو غير محرم واقعاً تنعكس سلسلة الأشدية ، فيكون التجري على ترك الواجب في المندوبات الواقعية أشد منه في مباحاتها ، وهو فيها أشد منه في مكروهاتها ...

قوله : ﴿ أقول : يرد عليه أولاً ﴾ ... الخ ذكرنا ان الاشياء بالنسبة الى كل واحد من القبح والحسن ثلاثة أنحاء : قسم ما يكون قبحه ذاتياً كالظلم ، أو حسنه ذاتياً كالأحسان . وقسم : ما يقتضي القبح كالكذب ، أو الحسن كالصدق .

وقسم : ما لا يقتضي شيئاً منهما ، وما ذكره صاحب الفصول يتنسي على أن يكون التجري من القسم الثاني أو الثالث ، والشيخ (ره) يقول : ان التجري من القسم الاول ، فيكون قبحه ذاتياً لا ينفك عنه ولا يطرء عليه الحسن حتى

يعارض قبحه. كما ان الانقياد يكون حسنه ذاتياً لايعرض عليه جهة مقبحة، فيكون التجري قبيحاً في جميع الموارد سواء قطع بتحريم ماهو مباح في الواقع أو واجب توصلي أو مكروه ، فعلى المشهور يوجب استحقاق العقاب في جميع الموارد لان قبحه عندهم فعلي ، وعند الشيخ (ره) لا يوجب استحقاق العقاب مطلقاً . لان قبحه عنده فاعلي . فما ذكره صاحب الفصول من التفصيل مردود ..
 قوله : ﴿وثانياً انه لو سلم﴾ ... الخ يعني لو تنزلنا عن كون التجري علة تامة للقبح ، وهو القسم الاول ، فنقول : انه من القسم الثاني الذي يقتضي القبح كالكذب لامن القسم الثالث الذي لا يقتضي القبح ولا الحسن ، ولكن يبقى على اقتضائه ما لم يعرض له جهة محسنة ، وحينئذ يتوقف ارتفاع قبحه على عروض ما يتدارك به قبحه من الجهة المحسنة كعروض انجاء النبي ﷺ للكذب مثلاً ، ولا تعرض هذه الجهة الاعلى فعل اختياري لان الفعل لا يتصف بالقبح أو الحسن الا أن يصدر عن الفاعل بارادته واختياره ، وصدور الفعل كذلك يلازم توجيه الفاعل الى العنوان، ومن المعلوم ان ترك قتل المؤمن المشتبه بالكافر في المثال الذي ذكره صاحب الفصول بوصف انه مؤمن ﴿كفعله﴾ أي قتل المؤمن ليس من الامور التي تنصف بحسن أو قبح للجهل بكونه قتل مؤمن ، فلا يكون فعلاً اختيارياً ولذا لو قتله كان معذوراً لانه لا يتصف بالقبح الملازم لاستحقاق العقاب شرعاً اذ القتل صدر عنه بعنوان قتل الكافر لا قتل المؤمن ، فما وقع لم يقصد ، وما قصد لم يقع .

والحاصل ان قبح التجري باق ولا يرفع له في المقام، واما ترك قتل المؤمن غافلاً عن كونه مؤمناً لا يتصف بالحسن حتى يرتفع به قبح التجري، لانه لم يكن عن ارادة بل ما صدر عن ارادة هو ترك قتل الكافر، وكذلك الانقياد مما يقتضي الحسن ولا يرتفع الا أن يعرض له جهة مقبحة، ولا تعرض الا بأمر اختياري ،

فلو فرض أمره بقتل كافر، فقتل مؤمناً باعتقاد كفره ثم انكشف انه مؤمن لا اشكال في مدحه من حيث الانقياد ، فيكون حسن الانقياد باقياً على حاله لعدم عروض القبح لان قتل المؤمن في الواقع لم يكن عن ارادة حتى يتصف بالقبح .

قوله : ﴿ودعوى ان الفعل الذي يتحقق به التجري وان لم يتصف بحسن ولا قبح﴾ لكونه فعلاً غير اختياري الا انه يمكن أن يؤثر في قبح التجري بان يرفعه لما تقدم في الجواب عن دلالة العقل ان الامر الخارج عن الاختيار يمكن ان يناط به عدم العقاب، ففي المقام يجوز ان يناط به عدم قبح التجري .

﴿الا ان نقول بعدم مدخلية الامور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذم﴾ بمعنى : ان مصادفة التجري بالواجب الواقعي في المثال الاول خارجة عن الاختيار ، فكيف يرتفع بها قبح التجري ؟ وكذلك مصادفة الانقياد بترك الواجب في المثال الثاني خارجة عن الاختيار، فلا يتصف بالقبح ولا توجب الذم، فكيف يرتفع بها حسن الانقياد . . . ؟ فقبح التجري في المثال الاول ، وحسن الانقياد في المثال الثاني لا يرتفع بما هو خارج عن الاختيار ثم اجاب عن هذا الاشكال بقوله :

﴿وهو محل نظر بل منع﴾ يعني : عدم مدخلية الامور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح، والذم محل نظري يعني يمكن أن يكون للامور الخارجة عن القدرة مدخلية في المدح ، فيكون لها تأثير في قبح التجري، وتكون رافعة لقبحه، وقد تقدم الشاهد عليه في الجواب عن الدليل العقلي .

﴿وعليه﴾ اي على منع عدم مدخلية الامور الخارجة عن القدرة على المدح أو الذم ﴿يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق﴾ يعني : بطلان الدليل العقلي السابق مبني على كون الامر الخارج عن الاختيار مؤثراً في عدم العقاب، والحاصل ان الشيخ قال فسي الجواب عن الدليل العقلي : ان عدم المصادفة مؤثر في عدم

العقاب ، فكذا صاحب الفصول يقول : ان مصادفة التجري بالواجب مؤثرة في رفع قبح التجري ﴿مدفوعة﴾ اى الدعوى المذكورة باطلة اولاً ﴿بالفرق﴾ بين المقام وبين ما تقدم في الدليل العقلي بان الخصم في السابق يدعى اقتضاء ارتكاب ما اعتدته حراماً لاستحقاق العقاب ، وعدم مانعية عدم المصادفة ، فيكفي في رده احتمال مانعية عدم المصادفة فعليه اثبات عدم المانعية هذا بخلاف ما نحن فيه ، لان المفصل يدعى كون التجري مقتضياً للاستحقاق ، وان حسن الفعل في الواقع مانع وحيث منعنا حسن ما هو خارج عن الاختيار ، فعليه أن يثبت مانعية ما هو خارج عن الاختيار ، ولا يكفيه احتمال المانعية .

(وثانياً) ﴿بأن العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور ثم انه ذكر هذا القائل في بعض كلماته ان التجري اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما﴾ ويرجع حاصل كلامه الى انه اذا صادف الفعل المتجرى به المعصية الواقعية كان فيه ملاكان للقبح : ملاك التجري ، وملاك المعصية ، فحكم بتداخل العقابين ، فهنا صغرى وهي : اجتماع التجري مع المعصية الواقعية ، وكبرى وهي : تداخل عقابهما ، فلا بد من البحث عن كل واحدة منهما .

فبقول : ان اجتماع التجري والمعصية لا يعقل . اذ النسبة بينهما هي التباين لان التجري هو مخالفة القطع المخالف للواقع ، والمعصية هي مخالفة القطع المصادف له ، فالجمع بينهما جمع بين النقيضين ، فلا يمكن اجتماعهما حتى نلتزم بالعقابين ثم بتداخلهما الا ان يريد من المصادفة مصادفة التجري مع المعصية غير المعصية التى علم بها وتجرى فيها .

كما اذا قطع المتجرى بخميرة مائع ، فشربه ثم ظهر كونه مغصوباً ، فيكون هذا الفعل تجريباً بالنسبة الى شرب الخمر ، ومعصية بالنسبة الى شرب المغصوب لان متعلق القطع هنا امران : اى الخميرة ، والحرمة ، فالقطع بالخميرة غير

مصادف للواقع، فمخالفته يكون تجريباً، والقطع بالحرمة مصادف له، فمخالفته معصية. وهذا التوجيه صحيح بناء على جواز العقاب على جنس الحرام المعلوم كما يقول به بعض الاصوليين. او على جواز العقاب على نفس الحرام الواقعي، وهو الغصب بعد معلومية حرمة الفعل الخارجى ولو بعنوان آخر، فحينئذ يتحقق المعصية بالنسبة الى جنس الحرام المعلوم او بالاضافة الى الحرام الواقعي، ويتحقق التجري بالاضافة الى خصوصية الخمر المعلوم، فيجتمع التجري والمعصية في محل واحد باعتبارين. واما اذا بنينا على عدم صحة العقاب على جنس الحرام المعلوم، ولاعلى نفس الحرام الواقعي المعلوم بعنوان آخر فلا معنى محصل لاجتماع المعصية، والتجري. هذا تمام الكلام في الصغرى .

واما الكبرى فقال الشيخ (ره) : ﴿ ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام ﴾ ... الخ وتوضيح ما ذكره الشيخ (ره) من عدم الوجه للتداخل يحتاج الى مقدمة وهي : ان تعدد العلل يستلزم تعدد المعلول لان تعدد العلل بالاضافة الى معلول واحد محال. كما ثبت في علم الفلسفة، فبعد هذه المقدمة نقول: هل التجري هو علة تامة للعقاب كالمعصية ام ليس كذلك...؟

وعلى الاول لا يعقل التداخل بمعنى وحدة العقاب. اذ التداخل كذلك مستلزم لتعدد العلل بالنسبة الى المعلول الواحد، واعطاء العقاب لاحدهما ترجيح بلا مرجح .

وعلى الثاني : نسب العقاب الى المعصية فقط، فلا أثر للتجري حتى يقال بالتداخل، فتحصل انه لاوجه لما ذكره صاحب الفصول .

قوله : ﴿ نعم لو كان التجري على المعصية بالقصد الى المعصية فالمصرح به في الاخبار الكثيرة العفوعه ﴾ لان التجري على قسمين : القسم ﴿ الاول ﴾ هو : التجري من حيث العمل، وقد تقدم حكمه. و﴿ الثاني ﴾ هو : التجري من حيث

القصد، حيث شرع الشيخ(ره) في بيان حكمه ، ويقع الكلام فيه في ان التجري من حيث القصد هل يوجب العقاب ام لا؟ يقول الشيخ(ره) ان المصرح به في عدة من الاخبار هو عدم العقاب اذ يكون مضمون هذه الاخبار: ان من قصد المعصية ثم لم يفعل لا يعاقب على قصده ، ومن قصد ثم عصى يعاقب عقاباً واحداً ، وبالمقابل من قصد الاطاعة ولم يفعل يثاب ثواباً واحداً ومن قصد واطاع يثاب عشرأ **﴿وطائفة﴾** منها تدل على عقاب المتجري بالقصد ، ويذكرها الشيخ(ره) واحداً بعد واحد(منها) قول النبي ﷺ: **﴿نية الكافر شر من عمله﴾** ^(١) وتقریب هذه الرواية واضح. لان الشر فيها من أفعال التفضيل يدل على الزيادة ، فمعناها ان الكافر يعاقب بالمعصية عملاً ، فاذا قصدها يعاقب بطريق اولي لان نيته شر من عمله. ويحتمل ان يكون المراد منها ان نية الكافر أوسع من عمله. بمعنى انه يقصد وينوي ما لا يقدر عليه عملاً .

﴿ومنها﴾ انما يحشر الناس على نياتهم ان خيراً فخيئراً، وان شراً فشرأ، ^(٢) فالنية توجب العقاب ان كانت شرأ ، والثواب ان كانت خيراً.

﴿ومنها﴾ ماورد من تعليل اهل النار في النار ، وخلود اهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا ، فالكفار عزموا الدوام على ما فعلوه في الدنيا لو خلدوا فيها ، وهذا العزم يوجب ان يكونوا مخلصين في النار ^(٣).

﴿ومنها﴾ رواية : فالقاتل والمقتول في النار ^(٤).. القاتل قد ارتكب القتل

(١) المحاسن ص ٢٦٠ .

(٢) المحاسن ص ٢٦٢ .

(٣) المحاسن ص ٣٣١ .

(٤) تهذيب الاحكام ج ٦ ، ص ١٧٤ .

المحرم ، والمقتول لقصده القتل المحرم ، فالحاصل من الجميع أن قصد المعصية معصية ..

قوله ﴿ويؤيده﴾ أي: العقاب على القصد قوله (تعالى): ﴿ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة﴾^(١)... الآية قال يؤيده ، ولم يقل يدل . اذ العذاب على حب شيء يؤيد العذاب على قصده ، ولا يدل عليه لضعف القصد عن الحب ، ويمكن أن يقال ان هذه الآية صالحة للاستدلال على المراد ، ويناسب الاستدلال بها عدم لفظ التأييد في بعض النسخ . وتقريب الاستدلال ان الحب هو مرتبة نازلة من مراتب القصد. حيث ان القاصد يحبب المقصود اولا ثم يريد، ويقصده بناء على هذا اذا كان حب شيء حراماً لكان قصده حراماً بطريق أولى.

﴿وقوله تعالى: ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه ...﴾^(٢) يعني ان تبدوا ما في انفسكم اي تظهروه بالعمل أو تخفوه يحاسبكم به الله. يحتمل ان يكون المراد من الموصول العموم، فيشمل القصد ، فيكون دليلاً على المقام، ويحتمل ان يكون المراد منه خصوص الحسد او الكفر مثلاً، فلا يرتبط بالمقام فلذا ذكره من باب التأييد ﴿وما ورد في تفسير قوله تعالى: فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين ...﴾^(٣) الآية فما ذكر في تفسير هذه الآية يكون مؤيداً للعقاب على قصد المعصية ، ولا يدل عليه لاحتمال ارادة ان الرضا بالقتل يكون في حكم القتل في الذم لافي العقاب .

﴿وقوله تعالى : تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض﴾

(١) النور آية ١٩ .

(٢) البقرة آية ٢٨٤ .

(٣) آل عمران آية ١٨٣ .

﴿والوجه الثاني﴾ أن تحمل ﴿الاولى﴾ على من اكتفى بمجرد القصد .
 ﴿والثانية﴾ على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات ﴿كما يشهد له﴾
 اي العقاب على المقدمات حرمة الاعانة المستفادة من قوله (تعالى) فـ (لا تعاونوا
 على الاثم والعدوان)^(١) ﴿حيث عممه﴾ اي الاعانة ببعض الاساطين اي كاشف
 الغطاء (ره) لاعانة نفسه على الحرام ولو لا هذا التعميم لم يكن قوله (تعالى) دليلاً
 على ما نحن فيه .

قال كاشف الغطاء (قده) : ان المراد من الاعانة في قوله (تعالى) هو الاعم
 ما يكون اعانة ، ومقدمة لفعل الغير ، وما يكون مقدمة لفعل المعين نفسه .
 ثم يقول : الشيخ (ره) لعله اي هذا التعميم في موضوع الاعانة منه (قده)
 لتتقيد المناط اذ المناط في حرمة الاعانة كونها وصلت الى فعل الحرام ، وهو
 موجود في كلتا الاعانتين لبالدلالة اللفظية لان الظاهر من الاية المباركة هو النهي
 عن اعانة الغير .

أو نقول : ان مفهوم الاعانة هو المغايرة بين المعين والمعان ، فلا يشمل اعانة
 الشخص نفسه الا بتتقيد المناط ، فيكون الاثبات بمقدمات الحرام محرماً لكونه
 مشمولاً للاية مناطاً .

قوله : ﴿ثم ان التجري على اقسام يجمعها عدم المبالاة بالمعصية او قلتها
 الخ﴾ يعني ان للتجري ستة اقسام ، والثلاثة الاولى منها كانت متشابهة ، ومتصاعدة .
 والثلاثة الاخيرة تكون متشابهة متنازلة ، ومعنى كون الثلاثة الاولى متصاعدة :
 ان اللاحق يكون أكد من سابقه . اذ الاول منها كان مجرد القصد الى المعصية ،
 والثاني هو القصد مع الاشتغال بمقدماته ، والثالث القصد مع التلبس بما يعتقد
 كونه معصية .

ولاريب في ان الثاني أكد من الاول لان فيه اشتغالا بمقدمات الفعل ، وكذا الثالث اشد تجريباً من الثاني اذ فيه تلبس بالفعل ، وحكم هذه الثلاثة علم من كلام الشيخ في مورد التجري بالفعل وبالقصد .

واما الثلاثة تكون على عكس الثلاثة الاولى ، وذلك ان الاول منها اعنى (الرابع) هو التلبس بمايحتمل كونه معصية رجاءاً لتحقق المعصية ، فان هذا اشد من جهة التجري بالنسبة الى الثاني منها ، وهو (الخامس) لان المتجري فسي (الرابع) يرجو تحقق المعصية لخبائثه بخلاف (الخامس) ، وكذا (الخامس) اشد تجريباً من (السادس) اذ الفرض في السادس هو التلبس بمايحتمل كونه معصية برجاء ان لا يكون معصية ، وخوف كونها معصية بخلاف الخامس ، فان الفرض فيه عدم الخوف من كونه معصية لعدم المبالاة .

ثم ان المراد من الاحتمال في الثلاثة الاخيرة هو الاعم من الشك والوهم والظن الغير المعبر كما ان المراد من الاعتقاد في القسم الثالث هو الاعم من الجزم والظن المعبر .

نعم لو كان المراد من الاعتقاد في القسم الثالث هو الجزم فقط لكان المراد من الاحتمال في الاقسام الاخيرة هو الاعم من الشك والوهم ، ومطلق الظن معتبراً كان أو غيره ، والجامع بين الاقسام الستة هو : عدم المبالاة أو قلتها .

قوله : **ويشترط في صدق التجري في الثلاثة الاخيرة عدم كون الجهل عذراً عقلياً أو شرعياً كما في الشبهة المحصورة الوجوبية أو التحريمية** ومثال الاول : كتردد وجوب الصلاة بين كونه متعلقاً بالظهر ، أو الجمعة ، ومثال الثاني : كتردد الخمر بين المايعين ، فان الجهل في كل واحد منهما ليس عذراً لوجود العلم الاجمالي في كل واحد منهما ، فيجب الاتيان بكل واحدة من الظهر والجمعة في المثال الاول حتى يحصل اليقين باتيان الواجب الواقعي ، ويجب ترك شرب

المايعين في المثال الثاني حتى يحصل اليقين بترك الحرام الواقعي .
 هذا بناء على القول بأن العلم الاجمالي كاف في تنجز التكليف، والجهل لا
 يكون عذراً كما عليه الشيخ (ره) واما على القول بأن الجهل عذراً اما بحكم العقل
 أو النقل ، والعلم الاجمالي ليس بكاف في تنجز التكليف كما عليه البعض لم يكن
 في المثابن احتمال المعصية حتى يتحقق فيهما التجري .

فالحاصل ان الجهل في الشبهة المحصورة لا يكون عذراً لاعتقلا اذ دفع
 الضرر المحتمل واجب عقلا ولا شرعاً لان العلم الاجمالي كاف في تنجز التكليف،
 فيجب الاحتياط .

قوله : ﴿ كما في موارد اصالة البرائة واستصحابها ﴾ فان الجهل عذر في
 مواردهما ، وان احتمل مخالفة الالتزام بالبرائة للحكم الواقعي من الوجوب ،
 والحرمة لاحتمال ثبوتهما في الواقع في مورد البرائة ، الا انه لا يحتمل المعصية
 لانها مترتبة على مخالفة الحكم المنجز، ومع عدم الطريق اليه يحكم العقل حكماً
 قطعياً في مرحلة الظاهر يقبح العقاب ، والتمثيل باستصحاب البرائة انما هو على
 رأي البعض اذ على مذهبه (قدس سره) لا يجري الاستصحاب المذكور كما سيأتي
 في اصل البرائة ، ولعل الشيخ (ره) أراد من استصحاب البرائة الاستصحابات
 النافية للتكليف المثبتة للاباحة .

قوله : (انما الكلام في تحقق العصيان بالفعل المتحقق في ضمنه التجري)
 سواء في ذلك مجرد النية ، أو هي مع بعض مقدمات الفعل ، او نفس الفعل كما
 يظهر مما مر .

قوله : (عليك بالتأمل) يعني بالتأمل في الاقسام الستة يظهر حكم كل واحد
 منها .

فيظهر حكم القسم الاول ، وهو: مجرد القصد الى المعصية من قوله (ره)

حيث قال : ﴿ نعم لو كان التجري على المعصية بالقصد الى المعصية فالمصرح به في الاخبار الكثيرة العفو عنه ﴾ .

وكذلك يظهر حكم القسم الثاني من الجمع بين الاخبار ، فمقتضى الجمع بينهما هو حرمة القسم الثاني ، ولكن لم يظفر من الشيخ (ره) اختيار شيء من طرفي الجمع بين الاخبار ، بل كان ظاهره ترجيح اخبار العفو مطلقاً ، فحكم هذا القسم هو حكم القسم الاول عنده (ره) .

واما القسم الثالث : وهو القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية ، فظهر حكمه من السابق حيث قال (ره) ان قبح التجري فاعلي ، وليس فعلياً حتى يكون محرماً شرعاً ، ومن هنا يعلم حكم الثلاثة الاخيرة بالاوليه ، ولا يحتاج الى البيان .

﴿ قال الشهيد (ره) في القواعد لا يؤثر نية المعصية عقاباً ولا ذماً ﴾ يعني نية المعصية لا توجب فعلية العقاب ، والذم كما هو المستفاد من الاخبار الدالة على العفو .

قوله : ﴿ وقد ذكر بعض الاصحاب ﴾ تأييداً للوجه الثاني ، وهو ان المتجري يعاقب ، وتقريب التأييد أنه اذا كان مجرد التشبيه بالحرام حراماً ، فالتلبس بما يعتقد كونه حراماً حراماً بالطريق الاولى .

قوله : ﴿ ولعله ليس لمجرد النية ﴾ رد للتأييد المذكور . يعني لعل تحريم التشبيه ليس لمجرد النية ، اذ قد تقدم ان نية الحرام ليست بحرام فكيف بالتشبيه ... ؟

قوله : ﴿ ويتصور محل النظر في صور ﴾ لا يخفى أن تكثير صور محل النزاع اشارة الى أقسام المحرمات من حيث المورد ، فالمحرمات من حيث المورد على ثلاثة أقسام ، فيمكن أن يكون موردها من الاعراض ، أو من الاموال ، أو من النفوس ،

وكان له أن يذكر لكل منها مثالا واحداً . يعني مثالا للاعراض ، ومثالا للاموال ، ومثالا للنفوس ولكن ذكر خمسة أمثلة ، والسر في ذلك ان حرمة كل من الاعراض ، والاموال على قسمين : ذاتية ، وعرضية ، فلا بد لكل منهما من المثالين كما هو في الكتاب .

فحرمة وطىء الاجنبية ذاتية ، وحرمة وطىء الزوجة في حال الحيض عرضية ، وكذلك حرمة الاموال : التصرف في مال الغير بغير اذنه كمن هجم على طعام بيد غيره محرم ذاتاً والمحرمه في مورد ذبح الشاة عرضية ، اذ الذبح بما هو ذبح ليس محرماً بسبل بعنوان كونه عدواناً صار محرماً ، نعم النفوس حرمتها ذاتية فقط ، فيكفي لها مثال واحد فلذا أتى بمثال واحد قبل في وجه تعدد المثال للاموال احدهما من قبيل ما كانت فيه منفعة للفاعل كالمثال الاول بخلاف المثال الثاني .

وجعل الشهيد (ره) هذه الموارد من محل النظر ، والنزاع محل للنظر والاشكال . اذ المخالفة في هذه الموارد معصية وليست بتجري ، لان المخالفة مخالفتها للقواعد والاصول ، وذلك لان وطىء المرأة التي ظنها اجنبية مخالفة للحرمة التي يقتضيها استصحاب عدم تحقق سبب حل الوطىء .

ثم أخذ المال من يد الغير ، وأكله من دون اذنه في المثال الثالث مخالفة للحرمة التصرف في مال الغير التي يقتضيها استصحاب عدم تملكه المال الذي بيد الغير مضافاً الى قاعدة اليد .

وكذا ذبح الشاة في المثال الرابع مخالفة لاستصحاب عدم ملكه للشاة التي ظنها للغير لعدم جواز التصرف في الاموال الا بعد العلم بملكها ، أو العلم باذن مالكيها له ، فالمخالفة في هذه الامثلة خارجة عن التجري بل تكون معصية محضة .

وكذلك في المثال الخامس قتل النفس بظن انها معصومة مخالفة للظن اذا كان معتبراً ، أو مخالفة لاستصحاب عصمة النفس الى أن يعلم خلافها .
وأما الصورة الثانية فنقول : بجواز الوطىء باستصحاب بقاء الطهر أو نقول : بحرمة الوطىء لو حصل الظن من قولها ، وعلى التقديرين ليست من موارد التجري .

قوله : ﴿ وكلاهما تحكّم وتخرص على الغيب ﴾ يعني ان الحكم بفسق المتعاطى وعقابه عقاباً متوسطاً بين الصغيرة والكبيرة تحكّم أي حكم من غير دليل : يعني الحكم بفسق المتعاطى لا يظهر له وجه (وتخرص) على الغيب يعني ان الحكم بكونه عقابه عقاباً متوسطاً حكم بالغيب تخميناً وتخيلاً ، اذ لم يدل دليل شرعي على العقاب المتوسط ، فيكون هذا الحكم منه لامن الشارع ، فالاول راجع الى الاول ، والثاني الى الثاني .

﴿ قوله : الثاني انك قد عرفت الخ ... ﴾ يعني قد علمت في بيان الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي ان القطع الطريقي حجة مطلقاً من دون فرق بين أسبابه وأشخاصه وأزمانه ، ومع ذلك نسب الى غير واحد من الاخباريين التفصيل في حججته باعتبار السبب .

وحاصل هذا التفصيل أن القطع الحاصل من المقدمات الشرعية أو العقلية الضرورية حجة ، دون الحاصل من المقدمات العقلية الغير الضرورية ، ومن تقييد المقدمات العقلية بالغير الضرورية يظهر أن محل النزاع هو المقدمات العقلية الغير الضرورية ، فلانزاع في حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية الضرورية كما لانزاع في الحاصل من المقدمات الشرعية ، فيكون النزاع في القطع الحاصل من الدليل العقلي النظري دون الحاصل من الدليل العقلي الضروري .

والفرق بينهما أن المراد من الدليل العقلي الضروري : ما توافق عليه العقول

كفبح الظلم وحسن الاحسان .

والمراد من الدليل العقلي النظري: ما اختلف عليه العقول كالدليل العقلي بالنسبة الى سهو النبي ﷺ حيث استدل من يقول بامتناعه بانه عيب ، واستدل من يقول بامكانه بانه لطف على الامة لثلا يستهزء بعضهم بعضاً بالسهو، وما يمكن أن يكون دليلاً للأخباريين هو الوجهان :

قوله: ﴿ لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها ﴾ هذا هو الوجه الاول الذي استدل به الاخباريون .

والوجه (الثاني) هو الاخبار . سيأتي في كلام الشيخ (ره) حيث يقول : فان قلت : لعل نظر هؤلاء في ذلك الى ما استفاد من الاخبار ثم يذكر الاخبار ، وتقريب الوجه الاول انه لا يجوز استنباط الاحكام الشرعية من المقدمات العقلية، لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها ، فيكون الاعتماد عليها في استنباط الحكم الشرعي مستلزماً لتفويت الواقع كثيراً ، والعقل الضروري يحكم بعدم جواز تفويت الواقع .

قوله : ﴿ فان أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلك ﴾ يذكر الشيخ لقولهم حيث قالوا لا يمكن الركون: احتمالين ثم يحكم ببطلانها قال: ردأ لاحتمال عدم جواز الركون بعد حصول القطع انه لا يعقل في القطع الطريقي المحض اذ تقدم سابقاً ان حجية القطع ذاتية لا يمكن سلب الاعتبار والحجية عنه، فلو أمكن الحكم بعدم اعتباره، لا يمكن الحكم بعدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات الشرعية لان حكم الامثال فيما يجوز ولا يجوز واحد، فيلزم الحكم بعدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات الشرعية ، والتالي باطل باعترافهم ، فالمقدم أيضاً باطل ، فالنتيجة هي حجية القطع مطلقاً .

قوله : ﴿ وان أرادوا عدم جواز الخوض ﴾ ... الخ هذا هو الاحتمال الثاني

في كلامهم يعني لو أرادوا عدم الدخول، وعدم جواز الورد في المقدمات العقلية لتحصيل القطع لكثرة وقوع الغلط فيها ، فيمكن الجواب عنه :

﴿أولاً﴾ لانسلم كثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها .

﴿وثانياً﴾ تعارض كثرة الخطاء والاشتباه في المقدمات العقلية ، مع كثرة الخطاء والاشتباه في فهم المطالب من الأدلة الشرعية ، فالعلة المانعة وهي كثرة الخطاء عن الخوض في المقدمات العقلية بسببها موجودة في المقدمات الشرعية ، فلا بد من الحكم بعدم جواز الخوض في المقدمات الشرعية كالعقلية للعلة المشتركة .

نعم لو أغمضنا عن هذه المعارضة أو قلنا بعدم كثرة الغلط والاشتباه في المقدمات الشرعية، كان له وجه لان الدخول في دليل يكتر فيه الغلط والاشتباه مستلزم لتفويت المصالح الواقعية ، وهو قبيح عقلاً ومحرم شرعاً .

فعلى هذا ﴿لو خاض فيها﴾ أي في المقدمات العقلية ﴿وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك لتقصيره في مقدمات التحصيل﴾ مثلاً : إذا حكم بحلية شرب التبغ لدليل عقلي كبرائه عقلية واصالة الإباحة ، وكان في الواقع حراماً لم يكن معذوراً .

والحاصل لو ثبت ما ذكره من كثرة الغلط في المقدمات العقلية دون الشرعية، فله وجه إلا ان كثرة الخطاء في المقدمات العقلية لم تثبت ، ويمكن أن يكون مرادهم من عدم جواز الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية عدم حصول القطع منها ، فلا يحصل منها الا الظن المشتبه بالقطع عند المدعى ، فيتخيل أنه قطع، فيرجع النزاع الى الصغرى أي (حصول القطع) لا الى الكبرى يعني حجية هذا القطع .

والاشكال فيه أنه مخالف للوجدان اذ حصول القطع من المقدمات العقلية

بديهي. (وهي ان العلوم النظرية) يتضح ماهو المراد من العلوم النظرية في كلام المحدث الاستر ابادي بعد التعرف بما يطلق عليه العلم النظري ، فنقول : ان العلم النظري قد يطلق على ما يحتاج الى النظر والاستدلال كالعلم بكون العالم حادثاً أو قديماً ، في مقابل العلم الضروري الذي لا يحتاج الى النظر والاستدلال نحو (الشمس مشرقة ، والكل اعظم من الجزء) .

وقد يطلق على كل علم يكون مربوطاً بالقوة العاقلة كعلم الفلاسفة مثلاً مقابل العلم العملي الذي يكون مربوطاً بالقوة العاملة كعلم الاخلاق مثلاً اذ لكل انسان قوتان هما بمنزلة جناحين ، وكل منهما اى كل واحد من العلوم العملية والنظرية على ثلاثة اقسام :

أما العملية فانها اما علم بمصالح اشخاص معينين بانفرادهم ليتحلى كل شخص بالفضائل ، ويتخلى عن الرذائل يسمى علم الاخلاق ، ومن يريد ان يتخلق بالاخلاق الحميدة فلا بد له اولاً ، من التخلية ثم التحلية ثم التجليسة ، واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالوالد والمولود ، والمالك والملوك ويتسمى تدبير المنزل ، واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة يسمى سياسة المدن ، فهذه اقسامها الثلاثة ..

واما النظرية : فانها اما علم باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجى ، والتعقل الى المادة يسمى الالهيات ، والفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور فى الوجود ، وهو العلة الاولى ، واول الامور بالعموم وهو الوجود ، واما علم بأحوال ما يفتقر اليها فى الوجود الخارجى دون التعقل يسمى بالرياضى ، والتعليمى ، واما علم بأحوال ما يفتقر اليها فى الوجود الخارجى ، والتعقل كالانسان مثلاً ، وهو علم الادنى ويسمى بالطبيعى لانه يبحث فيه عن احوال الجسم الطبيعى ، فهذه الثلاثة للعلوم النظرية .

فتحصل مما ذكرناه ان العلوم النظرية على قسمين :

القسم (الاول) العلوم النظرية في مقابل العلوم الضرورية والبدئية .

والقسم (الثاني) النظرية في مقابل العلوم العلمية، والقسم الثاني اهم من القسم

الاول ، ومراد المحدث الاستر ابادى من العلوم النظرية هو القسم الثاني حيث

أدرج العلوم البديهية فيها كما يظهر من كلامه ، فقال :

ان العلوم النظرية من حيث المادة تنقسم الى قسمين : القسم (الاول) ماتكون

مادته قريبة من الاحساس ، ولم يذكر ماتكون مادته حسية ، مثل الواحد نصف

الاثنين من الاوليات ، والشمس مشرقة من الحسيات الظاهرية ، والاربعة زوج من

الفطريات لكونه واضحاً ، ولا يعقل الخطاء فيها، فلذا اكتفى بذكر ماتكون مادته

قريبة من الاحساس، والمراد من المادة هى الصغرى والكبرى ، وبعبارة واضحة

ان المراد من المادة فى باب الاقيسة هى القضايا التصديقية المذكورة لبيان المقاصد

قوله :

﴿ومن هذا القسم علم الهندسة﴾ وهو ما يبحث فيه عن المقادير المتصلة ،

فيكون موضوعه هو : المقدار ، والكم المتصل ، ومن مسائله كل مقدار وسط

فهو ضلع ما يحيط به الطرفان ، والمراد من كون المقدار الوسط ضلع ما يحيط به

الطرفان أن يكون الحاصل من ضربه في نفسه هو الحاصل من ضرب أحد

الطرفين في الآخر ، مثلاً الثلاثة وسط بين الواحد والتسعة ، والحاصل من ضربه

في نفسه هو التسعة ، وهو الحاصل من ضرب التسعة في الواحد ، ونحو المثلث

ما احاطت به ثلاثة خطوط مستقيمة ، ومعلوم ان المادة في المثاليين من الامور

المحسوسة .

﴿وعلم الحساب﴾ وهو : ما يبحث فيه عن العدد ، فيكون موضوعه هو الكم

المنفصل ، ومن مسائله اذا ضربت عدد الاثنين في الاثنين يحصل اربعة .

﴿وأكثر أبواب المنطق﴾ مثل ان الموجبة الكلية، والجزئية انما تنعكس الى الموجبة الجزئية في العكس المستوى ، وكذا السالبة الكلية ، والجزئية لاتنعكس الاجزئية في باب عكس النقيض هذا في التصديقات ، والتعرف على ماهو مفهوم الجزئي ، والكلي ، والنسبة بين الكليات في التصورات ، ولايقع الخطاء، في معرفة هذه المفاهيم والاصطلاحات ، فتكون قريبة من الاحساس .

فهذا القسم من العلوم النظرية لكون مواده قريبة من الاحساس لايقع فيه الخلاف بين العلماء ، والخطاء في نتائج الافكار لان الخطاء في الفكر اما من جهة صورة القياس ، أو من جهة مادته اما الخطاء من جهة المادة ، فلايتصور في هذه العلوم لقرب المواد فيها الى الاحساس ، واما من جهة الصورة ، فلايتصور ايضاً لان مراعاتها من الامور البديهية ، ولان المنطقيين عارفون بالقواعد المنطقية وهي عاصمة عن الخطاء من جهة الصورة ، والقياس كماينقسم باعتبار الصورة الى استثنائي واقتراحي ، فكذلك ينقسم باعتبار المادة الى الصناعات الخمس اعني البرهان ، والجدل ، والخطابة ، والشعر ، والمغالطة .

ثم البرهان يتركب من مقدمات يقينية سواء كانت ضرورية ، وهي: اليقينية من دون واسطة ، أو نظرية وهي اليقينية بواسطة اليقينية الضرورية ، ثم الضرورية منها ستة كما في حاشية ملاعبدالله .

١ - (الاوليات) وهي : قضايا يكون مجرد تصور طرفيها كافيأ في الجزم بالنسبة بينهما مثل الكل اعظم من الجزء ، ويسمى بالبديهيات .

٢ - (والمحسوسات) وهي : قضايا يحكم العقل بها بواسطة احدي الحواس ، ويسمى : (بالمشاهدات) ان كانت الحواس ظاهرية مثل الشمس مشرقة ، (وبالوجدانيات) ان كانت باطنية نحولنا جوع مثلاً .

٣ - (والمتواترات) وهي : قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادة

المفيدة لليقين كالعلم بوجود مكة .

٤ - (والمجربات) وهي : قضايا يحكم العقل بها بسبب مشاهدات متكررة مع انضمام قياس خفي، وهو أنه لو كان اتفاقياً لما كان دائماً أو غالباً نحو السقمونيا مسهل .

٥ - (والحدسيات) وهي : قضايا يحكم بها العقل بواسطة حدس بمشاهدة المقرائن كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس لاختلافه بواسطة قربه، وبعده عن الشمس، والفرق بين التجربة، والحدس أن الأول يتوقف على فعل الانسان، فإن الانسان ما لم يجرب الدواء يتساوله مكرراً لا يحكم عليه بالاثر المطلوب، بخلاف الحدس فإنه لا يتوقف على ذلك .

٦ - (والفطريات) وهي : قضايا يحكم بها العقل بواسطة وسط لا يغيب عن الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج لكونه منقسماً بمتساويين ، فن الانقسام لا يغيب عن الذهن، ثم مواد غير البرهان سبعة على ما في حاشية ملا عبد الله : (الاول) المشهورات وهي : قضايا يحكم العقل بها بواسطة عموم اعتراف الناس .

(والثاني) المسلمات وهي : قضايا تؤخذ من الخصم على نحو التسليم .

(والثالث) المقبولات وهي : قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه .

(والرابع) المظنونات وهي : قضايا يحكم العقل بسبب الظن الحاصل

فيها .

(والخامس) المخيلات وهي : قضايا اذا وردت على النفس أثرت فيها

نحو الخمر يا قوتية سيالة ترغيباً ، والعسل مرة مهوعة تنفيراً .

(والسادس) الوهميات وهي : قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير

محسوسة قياساً على المحسوس مثل كل موجود فهو متحيز .

(والسابع) المشبهات بغيرها وهي : قضايا يحكم العقل بها لاعتقاد انها من الاوليات ، أو المقبولات ، أو المسلمات لاشتباهاها بشيء منها ، اما بسبب اللفظ ، أو بسبب المعنى ، وهذه هي مواد القياس ذكرناها تفصيلا لان ذكرها كذلك لا يخلو عن فائدة .

قوله : ﴿وقسم ينتهي الى مادة وهي بعيدة عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية﴾ وهو : علم يبحث عن أحوال الوجود ، فيكون موضوعه هو الوجود ثم اختلف الفلاسفة في كثير من مسائل هذا العلم كأختلافهم في كيفية علم الله (تعالى) وأوصافه (تعالى) ، وفي ان الوجود هل حقيقة واحدة كما يقول به الاشراقيون ، أو حقائق متباينة الذوات كما نسب الى المشائين ؟

﴿والطبيعة﴾ وهو : علم يبحث عن أحوال الجسم الطبيعي ثم اختلفوا في ان الزمان هل هو موجود خارجي من مقولة الكم ، أو نسبة عقلية انتزاعية كأختلافهم في ان الجسم هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزى ام لا يكون كذلك ؟ ﴿وعلم الكلام﴾ الباحث عن أحوال المبدأ والمعاد ، فاختلف المتكلمون في كثير من مسائل هذا العلم كأختلافهم في الجبر والتفويض ، والامر بين الامرين مثلا .

﴿وعلم أصول الفقه﴾ فالاصوليون اختلفوا في كثير من المسائل الاصولية ، منها : اختلفهم في مقدمة الواجب هل هي واجبة ام لا ، وكذا اختلفهم في المسائل الفقهية لاحتياج الى البيان ، فهذه الامور لا تكون حسية ، ولا قريبة بالاحساس . فتحصل من جميع ما ذكر ان العلوم النظرية على قسمين :

﴿قسم﴾ ينتهي الى مادة قريبة من الاحساس ، فلا يقع الخطاء في هذا القسم ، لان الخطاء من جهة المادة لا يتصور اذ المفروض انها حسية ، أو قريبة من الاحساس ، والخطاء من جهة الهيئة والصورة مصون بعدم تحقق الشرايط في الشكل القياسي

من الاشكال المنطقية فتكون النتيجة قطعية من دون وقوع الخطاء فيها .

﴿وقسم﴾ ينتهي الى مادة بعيدة عن الاحساس ، فيقع الخطاء فيه من جهة المادة اذ ليس لنا في المنطق قاعدة يصون بها الخطاء من جهة المادة، وقد تقدم الكلام في مواد الاقيسة ، وليست في المنطق قاعدة يعلم بها ان كل مادة مخصوصة داخلية في قسم من الاقسام المذكورة .

نعم ان الاقيسة من جهة الصورة لا يختلط بعضها ببعض حتى يتحقق الاشتباه، والخطاء من حيث الصورة ، فالحاصل من هذه المقدمة : ان القاطع الحاصل من المقدمات العقلية الغير الضرورية قد يكون خطأً فثبت ما يدعيه المحدث الاسترابادي، والاخباريون من كثرة الخطاء في المقدمات العقلية، فلا يكون القاطع الحاصل منها حجة للعللة المذكورة .

﴿قواه ثم استظهر ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره﴾ وحاصل ما استظهر من بعض الاخبار الدالة على أن الله (تعالى) خلط الحق والباطل ، وجعل تفرقهما الى الانبياء هو أن بيان الحق منحصر بالانبياء ثم الاوصياء ، فيجب علينا أن نأخذ الاحكام منهم ، وكل حكم وصل الينا منهم يكون حقاً والا فلا، فالحكم المستفاد من المقدمات العقلية لا يعلم أنه حق وان حصل لنا القاطع به قوله :

﴿فان قلت لا فرق في ذلك﴾ أي كثرة الخطاء بين المقدمات العقلية ، والشرعية فالخطاء كما يقع في المقدمات العقلية كذلك يقع في المقدمات الشرعية، والشاهد على ذلك ما نشهد من الاختلافات بين الفقهاء حيث يفتى بعض منهم بوجوب الجمعة ، ويفتى الاخر بحرمتها مع اننا نعلم بخطأ أحد الحكمين ، فلا فرق بين المقدمات العقلية ، والشرعية .

﴿قلت : انما نشأ ذلك﴾ أي الاختلاف من جهة انضمام المقدمة العقلية الباطلة بالمقدمة العقلية الظنية أو القطعية ، فيرجع منشأ الاختلاف الى انضمام

حكم العقل ، وعدم الاكتفاء بالنقل ، فيجب أن نرفع اليد من حكم العقل اذ الخطاء يكون ناشئاً منه .

﴿ومن الموضحات﴾ لما ذكره المحدث فيما تقدم من انه ليس في المنطق قاعدة تعصم من الخطاء في المادة ، اختلاف المشائين والاشراقيين في ان تفرق ماء كوز الى كوزين هل هو اعدام لشخصه واحداث لشخصين آخرين ، أو ليس اعداماً للشخص الاول ، وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ، وادعى المشاعون بداهة الاول ، والاشراقيون بداهة (الثاني) ، فلا بد من البحث في امور :

﴿منها﴾ : بيان ان المشائين ، والاشراقيين من هما ، فنقول : انهما طائفتان من الحكماء ويكون رئيس الطائفة الاولى هو : المعلم الاول ، ورئيس الطائفة الثانية من القدماء هو : (افلاطون) ، ومن المتأخرين هو : الشيخ (السهروردي) ﴿والطائفة﴾ الاولى يعتقدون بحصول العلم من طريق الاستدلال ، والوقوف على حقيقة الاشياء بالبرهان ، وذكروا في وجه تسميتهم بالمشائين اموراً .

﴿منها﴾ أن بناء المعلم كان على التدريس حين مشيه ذهاباً الى خدمة الاسكندر ، واياً منها .

(ومنها) ان بنائهم كان على التعلم ، والمشي الى منزل الاستاد . ﴿والطائفة﴾ الثانية يعتقدون بحصول العلم والوقوف على حقيقة الاشياء من طريق المكاشفة ، وتصفية الباطن حتى يصير محلاً للقيض ، وقابلاً له ، فيحصل له العلم باسراق من النفس .

وللفريقين اختلافات كثيرة في مسائل متعددة (منها) مسألة تركيب الجسم من الهولي والصورة ، وعدم تركيبه منهما ، فذهب المشاعون الى الاول ، والاشراقيون الى الثاني هذا تمام الكلام في الامر الاول .

﴿ومنها﴾ بيان محل النزاع فنقول : ان محل النزاع يتضح بعد بيان أمرين :
 ﴿الامر الاول﴾ ان الجوهر على ما في علم المنطق على خمسة أقسام ، وذلك
 لان الجوهر اما مفارق ، أو مقارن ، ﴿والاول﴾ اما مفارق في ذاته وفعله ، فهو
 العقل ، أو مفارق في ذاته فقط ، وهو النفس ﴿والثاني﴾ اما أن يكون محلاً للجوهر
 آخر ، وهو الهولي أو يكون حالاً ، وهو الصورة أو يكون مركباً فيهما ، وهو
 الجسم ، ومحل النزاع هو القسم الثالث من الجوهر المادي ، والمشاعون
 يقولون بتركب الجسم ، فيكون الجوهر المقارن ثلاثة ، والاشراقيون يقولون
 بعدم تركيب الجسم ، فيكون الجوهر المادي قسماً واحداً ، فتقسيم الجوهر الى
 الخمسة صحيح على قول المشائين ، والا فعلى قول الاشراقيين يكون الجوهر
 على ثلاثة أقسام .

﴿والامر الثاني﴾ ان الجسم على قسمين : طبيعي وتعليمي ، ومحل النزاع
 هو الجسم الطبيعي من الجوهر المادي لا الجسم التعليمي .
 فاتضح من الأمرين ان محل النزاع هو الجسم الطبيعي ، فانه بسيط عند
 الاشراقيين . غاية الامر هذا الامر البسيط من حيث جوهريته يسمى جسماً ،
 ومن حيث قبوله للصور النوعية يسمى هولي ، وانه مركب عند المشائين من
 المادة والصورة ، والاول أعني (المادة) محل واستعداد ، والثاني أعني (الصورة)
 حال وفعلية .

﴿ومنها﴾ بيان ما استدل به المشاعون واحتجوا عليه بوجوده ، والعمدة منها هو
 برهان الفصل ، والوصل وتقريب هذا البرهان يبتنى على أمرين :
 ﴿الامر الاول﴾ ان الجسم متصل في ذاته بعد بطلان تركيبه من الجزء الذي
 لا يتجزى ، ومن الاجرام الصغار الصلبة الديمقراطية ، والاتصال الحقيقي هو عين
 الجسم في مقابل الاتصال العرضي الذي يكون عارضاً عليه .

﴿والامر الثاني﴾ ان هذا الجسم المتصل قابل للانفصال. فنقول : بعد اثبات الامرين : انه اذا طرء عليه الانفصال كنفرك ماء كوز الى كوزين ينعدم الاتصال الاول ، ويحدث جوهران متصلان في ذاتيهما ، فيستل عن الاشراقيين مما طرء عليه الانفصال هل هو الاتصال أو شيء آخر ؟ اذا قالوا هو الاتصال الاول لقلنا أنه لا يصح ، لانه قد انعدم وقابل الشيء يجب أن يكون باقياً مع المقبول كالجسم القابل للبياض .

فلا بد ان يكون قابل الانفصال امراً آخرأ مشتركاً بين المتصل الاول، وبين هذين المتصلين ، وأن يكون ذلك الامر المشترك باقياً في الحالتين لتلا يازم من تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام الماء الاول، وايجاد المائين من كتم العدم اذ هو باطل بالضرورة والوجدان، وليس ذلك الامر المشترك الالهولي، فثبت ان الجسم المتصل بالاتصال الحقيقي يكون مركباً من الاتصال وهو (الصورة) ، وعماً فيه الاتصال وهو (الهولي) .

ومن هذا البيان يظهر ثبوت الهولي، ويظهر صحة ما ادعاه المشاءون من ان تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه ، واحداث لشخصين اخرين . والاشراقيون ادعوا البداهة فسي ان تفرق ماء كوز الى كوزين ليس اعداماً للشخص بل هو باق وانما انعدمت صفة من صفاته، وهذه الدعوى منهم مبنية على أن يكون المراد من الاتصال في الجسم هو الاتصال العرضي الذي هو من مقواة الكم ، فيرجع النزاع الى كونه لفظياً ، ولكن على تقدير عدم كون النزاع لفظياً يكون احد القولين خطاء مع انها قد ادعيا البداهة ، فيكون هذا الخطاء شاهداً على أنه لم يكن في المنطق قانون يعصم من الخطأ في مادة الفكر .

قوله : ﴿وتحقيق المقام يقتضى ما ذهب اليه﴾ قد وافق المحدث الجزائري للمحدث الاسترآبادى حيث قال في شرح التهذيب بعد ذكره كسلام المحدث

الاسترأبادى، وتحقيق المقام يقتضى مذهب اليه، ولكن يكون المحدث الجزائرى بعد اعتباره ما اعتبره المحدث السابق مخالفاً له فى موضعين .

(احدهما) اعتباره حكم العقل فى البدهييات وان لم يكن ثبوتها من الشرع ضرورياً ، بخلاف المحدث الاسترأبادى حيث قال بانحصار الدليل فى غير الضروريات الدينية بالسماع عن الصادقين عليهم السلام، فتكون النسبة بينهما عموماً من وجه ، مادة الاجتماع هو اعتبار النقل فى غير الضروريات الدينية، ومادة الافتراق عن جانب المحدث الاسترأبادى هو عدم اعتبار حكم العقل فى الاحكام الشرعية مطلقاً، ومادة الافتراق عن جانب المحدث الجزائرى هو اعتبار حكم العقل فى البدهييات وان لم يكن ثبوتها من الشرع ضرورياً .

(وثانيهما) تقديم المحدث الجزائرى حكم العقل المعاضد بالنقل على النقل المعارض له، بخلاف المحدث الاسترأبادى حيث يقول : بتقديم الحكم النقلى على العقلى مطلقاً .

﴿ فان قلت : قد عزلت العقل عن الحكم ﴾... الخ وحاصل الاشكال انك قد اسقطت العقل عن الحكم فى الاصول والفروع مع انه حجة من الله تعالى كما فى بعض الروايات : (لله على الناس حجتان حجة ظاهرية، وهو الرسول وحجة باطنية وهو العقل) ^(١).

وعن ابي جعفر عليه السلام قال : (لما خاق الله العقل استنطقه ثم قال له : أقبل ، فاقبل ثم قال له : أدبر، فأدبر ثم قال : وعزتى وجلالى ما خلقت خلقاً هو أحب الي منك ولا أكملتك الا فيمن احب اما انسى اياك آمر و اياك أنهى و اياك اعاقب و اياك اثيب) ^(٢).

(١) الراغب الاصفهانى ، تفصيل الشأتين ، ص ٥١ - وكذا مثله فى الكافى ، ج ١ ،

فالمستفاد من هذه الروايات هو حجبية حكم العقل ، والاختباريون يعملون بالروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام ، فكيف يقولون بعدم حجبية العقل مع ان الروايات دلت على حجبية العقل...؟

﴿ قلت : اما البديهيات فهي له وحده ﴾ يعني أقول في الجواب انا لم نعزل العقل على نحو كلي حتى يشكل بما ذكر ، اذ البديهيات كوجوب شكر المنعم وحسن الاحسان وقبح الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ، فهي له وحده .
﴿ فاما النظريات ﴾ فحكم العقل أيضاً فيها معتبر مطلقا . يعني سواء كانت منتهية الى الحسن ، أو قريبة منه ، أو بعيدة عنه ما لم يكن حكم العقل معارضاً للنقل نعم ان عارضه النقل ، وكان العقل مؤيداً بالنقل بأن وافقه النقل قدم حكمه على النقل المجرد كحكم العقل بقبح قصد المعصية المعارض للنقل الدال على عدم العقاب بقصد المعصية ، لكنه موافق للنقل الدال على العقاب بقصد المعصية .

﴿ واما لو تعارض هو والنقل ﴾ كانكار العقل وحده للمعراج الجسماني لان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام والنقل المعتبر دل على تحقق المعراج ﴿ فلا شك عندنا في ترجيح النقل ﴾ على العقل ﴿ وهذا ﴾ اصل يعني تقديم النقل ﴿ اصل يتنى عليه مسائل كثيرة ﴾ :

(منها) مسألة الاحباط ، والعقل يحكم بنفيه مع ان النقل من الروايات والايات دالة عليه .

(ومنها) سهو النبي صلى الله عليه وآله والعقل يحكم بامتناعه ، لانه عيب ، والمستفاد من الاختبار جوازه ، وقد عمل بها الصدوق (ره) .

(ومنها) حكم العقل بامتناع المعراج الجسماني ، والنقل قد دل على تحققه .
(ومنها) حكمه بامتناع المعاد الجسماني من اجل امتناع اعادة المعدوم مع دلالة الاختبار على ثبوته وامكانه ، وهذه هي المسائل المتفرعة على الاصل ، ومن

يريد أن يعلم فسادها فعليه الرجوع الى بحر الفوائد للمحقق الاشتياني (ره) .
 قوله : ﴿ فليت شعري اذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء كيف
 يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلى على خلافه ﴾ وحاصل رد الشيخ (ره)
 على المحدث الجزائرى هو ان ما ذكره هذا المحدث من تعارض القطع الحاصل
 من العقل مع القطع الحاصل من النقل باطل ، ويكون بطلانه اظهر من الشمس
 فى عدم حاجته الى تكلف الاستدلال .

والبيان اذ حصول القطع على خلاف القطع الاخر محال . بل حصول الظن
 على خلاف القطع أو على خلاف الظن الاخر لا يمكن اصلا ، مثلا اذا حصل لنا
 القطع بحرمة شيء لا يمكن أن يحصل لنا القطع بعدم الحرمة مع بقاء القطع
 الاول ، فالصغرى اى تعارض القطعين ممنوعة ، ولاتصل النوبة الى الكبرى وهى
 تقديم حكم النقل على حكم العقل .

قوله ﴿ وممن وافقهما فى الجملة المحدث البحرانى ﴾ كلمة فى الجملة
 التى وردت فى كلام الشيخ (ره) تشعر على انه وافقهما فى بعض المطالب
 المذكورة فى كلامهما على نحو الايجاب الجزئى ، لان المحدث البحرانى قد
 اخرج الدليل العقلى الفطرى الصحيح ، وحكم باعتباره مطلقا وحكم بمطابته
 للشرع ، ومطابقة الشرع له بمعنى كل مورد حكم العقل الفطرى بقبح شيء أو
 حسنه يحكم الشرع بحرمة او وجوبه .

وهذا هو المراد من قولهم : كلما حكم به العقل حكم به الشرع ، فقد اخرج
 هذا القسم من حكم العقل عن محل النزاع ، ويكون فى هذا مخالفاً للمحدثين
 السابقين ، لانهما لم يفصلا بين الفطرى وغيره ، واخرج ايضا الاحكام الفقهية
 من الادلة العقلية الغير الفطرية حيث قال : لاسبيل اليها الا السماع عن المعصوم
 لقصور العقل عن الاطلاع عليهما مع ان الاسترأبى ، والجزائرى لم يفرقا بين

الاحكام الفقهية وغيرها، وهذا الفرق مختص بالمحدث البحراني، فيكون مخالفاً لهما فيه. نعم وافقهما في غير الفطرى وغير الاحكام، فحكم مثل ما حكما به، وهذا معنى موافقته معهما في الجملة .

ثم المراد بالعقل الفطرى اى (الجبلى) ما يكون خالياً عن عيوب الاوهام وخالصاً عن كل خيال، ولم يكن لشيء آخر دخالة فيه، وتصدر منه الاحكام البديهية نحو لنا صنائع ولنا وجود، ولو كان بعيداً عن الاجتماع مثل من كان في واد فارغ عن كل شيء .

نعم لو خاطب بشيء آخر يعنى كان حكمه بتأييد شيء آخر فيقال له العقل بقول مطلق . اى غير مقيد بالفطرى، ومنه يصدر اكثر الاحكام، وهذه الاحكام تسمى بالاحكام العقلية نحو الاحكام الصادرة عن طغاة وفسفة زماننا، ويدعون ان ما يحكمون به يكون فطرياً، ومن يحكم على خلافهم ايضاً يدعى صدور الحكم عن العقل الفطرى لان تشخيص ما يصدر عن العقل الفطرى، وما يصدر عن غيره مشكل جداً .

قوله : ﴿ ان كان الدليل العقلي القطعي المتعلق بذلك بديهياً مثل الواحد نصف الاثنين ﴾ كقبح الظلم، والتكليف بما لا يطاق، وحسن الاحسان، ووجوب شكر المتعم فلا ريب في صحة العمل به واعتباره مطلقاً، ﴿ والافان لم يعارضه دليل عقلي ﴾ نحو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان .

ولا يعارض هذا الحكم بحكمه على وجوب دفع الضرر المحتمل لان احتمال الضرر بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان متف قطعاً ﴿ فان عارضه دليل عقلي آخر ﴾ نحو حكم العقل بامتناع سهو النبي ﷺ لكونه عيباً المعارض لحكمه بامكانه لكونه لطعاً على امته، ﴿ فان تأيد أحدها بنقلي ﴾ مثل تأيد الحكم بالامكان بالاخبار الدالة على سهوه ﷺ في صلوة كان الترجيح للمتأيد بالدليل النقلي .

﴿والا فاشكال﴾ مثل حكم العقل بلزوم حشر الناس يوم القيامة بهذه الابدان لان الاعمال صدرت منها ، وهذا الحكم منه معارض مع حكمه بحشرهم بغير هذه الابدان لامتناع اعادة المعدوم ، ولم يتأيد أحدهما بالنقل اذ المستفاد من النقل هو مجرد الحشر فرضاً .

﴿فان عارضه دليل نقلي فان تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقالي﴾ مثل حكم العقل بقبح قصد المعصية المعارضة بالنقل الدال على عدم العقاب بالقصد ، الا ان هذا الحكم من العقل يكون مؤيداً بالنقل الدال على العقاب بالقصد ، ﴿والا فالترجيح للنقلي﴾ مثاله كحكم العقل بعدم ثبوت المعراج الجسماني المعارض بالنقل الدال على ثبوت المعراج الجسماني ، ولم يكن لهما مؤيد .

قوله : ﴿ولا أدري كيف جعل الدليل النقلي في الاحكام النظرية مقدماً على ماهو في البدهة من قبيل الواحد نصف الاثنين﴾؟ هذا الاشكال من الشيخ (ره) بعيد، لان المحدث البحراني لم يقل بتقديم الدليل النقلي على هذا القسم من الدليل العقلي بل اخرج هذا القسم عن محل النزاع حيث قال : ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهياً ظاهر البدهة مثل الواحد نصف الاثنين ، فلا ريب في صحة العمل به ، فيكون موافقاً للشيخ (ره) .

فما ذكره الشيخ (ره) من الاشكال غير وارد عليه، ويتضح جواب الشيخ (ره) عما ذكره المحدث البحراني بعد ذكر امور :

(منها) حكمه باعتبار الدليل العقلي البديهي .

(ومنها) حكمه باعتبار الدليل العقلي ، وان لم يكن بديهياً اذا لم يكن معارضاً بدليل عقلي أو نقلي، ويكون المحدث البحراني موافقاً للشيخ في هذين الامرين، فيكون اعتراض الشيخ عليه في غير محله .

(ومنها) انه حكم بالترجيح في ثلاثة موارد، وهي مذكورة تفصيلا، فنكتفي
بذكرها اجمالا :

المورد (الاول) قوله : كان الترجيح للمتأيد بالدليل النقلى .

(والثانى) قوله : كان الترجيح للعقلى .

(والثالث) قوله: والافالترجيح النقلى، وماياتى من الجواب عن هذا الترجيح

هو جواب عن جميع هذه الموارد .

(ومنها) انه قد حكم بالاشكال فى الموردين: المورد الاول حيث قال، والا

فاشكال . والمورد الثانى قال فى آخر كلامه ، ففى ترجيح النقلى عليه اشكال ، فقد

اتضح من هذه الموارد ان ما اجابه الشيخ (ره) عن موارد الترجيح من جواب

واحد جواب عن الجميع لان الملاك ، وهو منع الترجيح صغرى، وكبرى واحد

فى جميع موارد الترجيح حيث قال :

﴿والعجب مما ذكره فى الترجيح﴾ وحاصل الجواب ان الترجيح ممنوع

وباطل صغرى ، وكبرى اما الصغرى فلامتناع التعارض بين القطعين لاستحالة

حصول قطع على خلاف قطع آخر كما تقدم فى كلام المحدث الجزائري، واما

من حيث الكبرى فلعدم الدليل على الترجيح المذكور على تقدير امكان التعارض

اذ ما دل على ترجيح احد الدليلين على الاخر كما هو فى باب التعادل، والترجيح

دل على ترجيح الدليل الظنى على الدليل الظانى الاخر ، فلايجرى فى المقام .

قوله: ﴿واعجب من ذلك الاستشكال فى تعارض العقليين من دون ترجيح مع

انه لاشكال فى تساقطهما﴾ هذا جواب عن المورد الاول المذكور فى كلام المحدث

حيث قال : والافاشكال .

قوله : ﴿وفى تقديم النقلى﴾ جواب عن الاشكال الثانى المذكور فى كلامه

حاصل الجواب لاريب ، ولاشبهة فى تقديم الدليل العقلي الفطري على النقلى ،

ووجه الاعجبية بعد اشتراكه مع الفرض السابق في عدم الدليل على الترجيح ، انه قد صرح بحجية العقل الفطري مطلقا ، وقال : ان ما حكم به هذا العقل الفطري يكون مطابقا للشرع ، فكيف يتصور تعارضه مع العقل مع ان التعارض فرع للمخالفة؟ قوله : ﴿بل النظريات المنتهية الى البداهة﴾ نحو العالم حادث ، وكل حادث يحتاج الى محدث ، فالعالم يحتاج الى محدث ، وهذا البرهان نظري ينتهي الى البديهي مثل العالم متغير ، وكل متغير حادث ، فالعالم حادث لان التغير امر وجداني يثبت به حدوث العالم .

قوله : ﴿والذي يقتضيه النظر وفاقا لاكثر أهل النظر انه كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي﴾ وحاصل ما اختاره الشيخ (ره) في المقام وفاقا لاكثر هو أن كلما حصل القطع من دليل عقلي فطريا كان أم بديهيا أو غيرهما فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي .

﴿وان وجد مظاهره المعارضة﴾ فلا بد من طرح مظاهره المعارضة ان أمكن مثل ما لم يكن قطعيا من حيث السند كالاجبار الدالة على كون الله تعالى جسما ، وما لا يمكن طرحه مما يكون قطعيا من حيث السند ، والصدور كقوله (تعالى) : (الرحمن على العرش استوى)^(١) الظاهر في انه (تعالى) جسم استقر على العرش ، والكرسى ، فلا بد من تأويله بما لا يتنافي حكم العقل بانه (تعالى) ليس بجسم ، فيقال : ان كونه تعالى على العرش كناية عن الاستيلاء والتدبير .

قوله : ﴿وكلما حصل القطع من دليل نقلي مثل القطع الحاصل من اجماع جميع الشرايع على حدوث العالم زمانا ، فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي مثل استحالة تخلف الاثر عن الموتر﴾ .

والحاصل ان الاجماع قد قام على حدوث العالم زمانا ، فلا يمكن أن يحصل القطع

من دليل عقلي على حدوث العالم ذاتاً كما ذهب اليه الحكماء، واستدلوا عليه بان العالم أثر ومعلول للصانع القديم، وكل ما هو أثر للقديم قديم، فالعالم قديم لاستحالة انفكاك المعلول عن العلة، واختلف الحكماء وأهل الشرايع في حدوث العالم زماناً، ولاخلاف بينهم في حدوث العالم ذاتاً .

والمراد من الحادث الزماني: ان الحادث يكون مسبقاً بالعدم في زمان ما . ثم المراد من القديم الزماني: ما لم يكن وجوده مسبقاً بالعدم في زمان . والمراد من الذاتي: هو ان الحادث يكون مسبقاً بالعدم، أو بالغير من دون تقييد بالزمان .

ثم المراد من القديم الذاتي: ما لم يكن وجوده مسبقاً بالعدم أو بالغير بل يقتضي بذاته الوجود .

فالحدوث الذاتي أعم من الزماني، فكل ما يكون حادثاً زماناً يكون حادثاً ذاتاً وبعض ما يكون حادثاً ذاتاً لا يكون حادثاً زماناً، والقديم بالعكس فيكون القديم الزماني أعم من الذاتي كما هو واضح .

وقام الاجماع من الشرايع على كون العالم حادثاً زماناً يعني كان الله ولم يكن معه شيء، فلا يصغى الى ما ذهب اليه الحكماء من القول بحدوث العالم ذاتاً وما استدلوا به ليس الا شبهة في مقابل البداهة، فهو صورة برهان وفي الحقيقة ليس ببرهان لكذب الكبرى فيما ذكره من كل أثر للقديم قديم لانا كلنا أثر للقديم، ولسنا بقدما بالوجدان والضرورة، فما ذكره برهان صورة وشبهة حقيقة .

قوله: ﴿ولكن هذا﴾ أي المعارض انما يحصل في غير الفطرى، والبديهي كما تقدم . ﴿ولا يتأنى﴾ في البديهى، والفطرى اذ لا يحصل القطع على الخلاف من الدليل النقلي بل لا يتأنى في مطلق العقل القطعي اذ يمتنع حصول

القطع بالمتناهيين كما تقدم ذكره .

قوله : ﴿فإن قلت : لعل نظر هؤلاء في ذلك الى ما استفاد من الاخبار﴾ هذا هو الوجه (الثاني) الذي يمكن أن يستدل الاخباريون به بذكر الشيخ (ره) هذا الوجه بعنوان ان قلت بعد فراغه عن ابطال الوجه الاول، والمحمتمل من هذه الاخبار على تقدير دلالتها على عدم جواز الاعتماد على الحكم العقلي القطعي وجوه كما يظهر بعض هذه الوجوه عن جواب الشيخ (ره) :

(احدها) : أن يكون المقصود منها بيان تقييد الاحكام الواقعية بتبليغ الحجة بان لا يكون هناك حكم واقعي أولي أصلاً قبله .

(وثانيها) : أن يكون المقصود منها بيان مدخلية توسط تبليغ الحجة في وجوب اطاعة حكم الله تعالى بان كانت الاحكام باقية على اطلاقها الا أن تنجز التكليف بها موقوف على تبليغ الحجة ، فلا تجب اطاعتها قبله وان قطع العقل بها .

(وثالثها) : أن يكون المقصود بيان مدخلية بلوغ ما بلغه الحجة الينا في تنجز التكليف بالواقع سواء كان بلوغه بطريق القطع أو الظن ، والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني أن مفاد الوجه الثاني هو كفاية صدور الاحكام عن أهل العصمة في تنجز التكليف هذا بخلاف الوجه الثالث حيث توقف تنجز التكليف فيه على تبليغ الحجة، وصدور الحكم عنه مع بلوغه الينا بواسطة الحجة ، فتتجز التكليف يتوقف على تبليغ أهل العصمة وصدور الاحكام عنهم مع بلوغها الينا بواسطة الحجة .

والمستفاد من جواب الشيخ (ره) هو الوجه الثاني والثالث حيث يكون قوله أولاً نمنع... الخ وقوله وثانياً سلمنا... الخ رداً، وناظرأ الى الوجه الثاني ، وقوله في ذيل الجواب الثاني الا أن يدعى ناظرأ الى تقريب الوجه الثالث ثم رده ولم يتعرض الوجه الاول أصلاً .

ولعل تركه التعرض للوجه الاول اما لبعده عن ظاهر كلام الاخباريين ، فان ظاهره نفى حجبية العقل ، وعدم تنجز الواقع بادراكه القطعي لا بيان تقيد الواقع ببيان أهل العصمة عليه السلام ، واما لوضوح بطلانه لاستلزامه الدور الباطل ، وذلك لتوقف وجود الحكم الواقعي على بيان أهل العصمة عليه السلام لفرض عدم وجود انشاء الحكم من الله تعالى في الواقع قبل بيانهم .

ومن المعلوم ان بيانهم ، وتبليغهم موقوف على سبق وجود الحكم الواقعي لفرض كونهم مبلغين عن الله تعالى .

فالحاصل ان هذا الاحتمال يكون باطلا لاحد الامرين ، فلذا تركه (المصنفه) ويمكن أن يقال في تقريب الوجه الثاني ان القطع الحاصل عن بيان أهل العصمة عليهم السلام قد أخذ موضوعاً او جوب استثال، واطاعة الاحكام الواقعية، وتقدم في الفرق بين القطع الطريقي، والموضوعي ان القطع المأخوذ في موضوع حكم تابع لدليل ذلك سعة وضيقاً، فاذا دل الدليل على ان القطع المأخوذ في الموضوع خاص من حيث السبب كان متبعاً .

وفي المقام ان المستفاد من هذه الاخبار ان القطع المأخوذ في موضوع وجوب الاطاعة خاص من حيث السبب أي القطع الحاصل عن تبليغ وبيان المعصومين عليه السلام فاذا حصل من العقل لا يكون حجة اصلاً، فصح ما ذهب اليه الاخباريون من عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية ، والجواب عن هذا التقريب أن يقال ان العلم ليس مأخوذاً في موضوع وجوب الاطاعة لان الحاكم بوجوب الاطاعة هو العقل لا الشرع، لاستلزامه الدور كما هو مبين تفصيلاً في الكفاية .

فوجوب الاطاعة لا يكون من الشارع حتى يأخذ العلم في موضوعه بل حكم عقلي والعقل يحكم مطلقاً بوجوب الاطاعة سواء كان حكم الشرع مستكشفاً من

النقل أو العقل ، فلا يختص وجوب الاطاعة بما اذا كان حكم الشرع ببيان أهل العصمة عليهم السلام .

قوله : ﴿ ووجه الاستشكال في تقديم النقي على العقلي الفطري ﴾ دفع لما يمكن أن يقال من ان مقتضى هذه الاخبار عدم اعتبار العقل مطلقا ، وان كان فطريا ، فعلى هذا لا اشكال في تقديم النقي على الفطري ، فكيف استشكل البحراني على تقديم النقل عليه؟ وحاصل الدفع ان وجه الاستشكال ماورد من النقل المتواتر على حجية العقل ... الخ ومنها ما تقدم من ان لله حجتان ظاهرة وهو الرسول، وباطنية وهو العقل وكل واحدة منهما تسمى بالرسول ، والعقل ، والشرع .

قوله : ﴿ ردمما يشير الى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيد الصدر في شرح الوافية ﴾ يعني ما ذكرنا عن جانب الاخباريين ليس منى بل هو استفاد من كلامهم .

ويشير اليه السيد الصدر في شرح الوافية حيث قال: ان المعلوم من الاخبار هو انه يجب فعل شيء كالصلاة مثلا أو تركه كشرب الخمر مثلا ، أو لا يجب كالمستحبات والمكروهات والمباحات اذا حصل الظن أو القطع بوجوده أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم أو فعله أو تقريره لانه يجب فعاه أو تركه، أولا يجب مع حصولها من اي طريق كان اي واو حصل من طريق العقل، فالاستفاد من هذا الكلام عين ما ذكره الشيخ (ره) من قبلهم .

قوله : ﴿ قلت : اولا نمنع مدخلية تبليغ الحجية في وجوب اطاعة حكم الله تعالى ﴾ هذا الجواب من الشيخ (ره) رد وناظر الى الوجه الثاني من الوجوه المذكورة ، ومفاد هذا الوجه هو مدخلية توسط تبليغ الحجية في وجوب الاطاعة. ففيه اولا منع مدخلية توسط تبليغ الحجية في تنجز التكليف ، ووجوب الاطاعة كيف يكون له مدخلية ؟ ﴿ والعقل بعد ما عرف ان الله تعالى لا يرضى بترك

الشيء الفلاني ﴿ كردد الوديعه مثلا .

﴿ وعلم ﴾ بالبداهة ﴿ بوجوب اطاعة الله تعالى لم يحتج ذلك ﴾ أي رد الوديعه ﴿ الى توسط مبلغ ﴾ ، ﴿ ودعوى استفادة ذلك من الاخبار ممنوعه ﴾ يعني دعوى استفادة مدخلية توسط تبليغ الحجة من الاخبار ممنوعه .

﴿ فان المقصود من امثال الخبر المذكور ﴾ مثل قوله ﴿ حرام عليكم ان تقولوا بشيء مالم تسمعوا منا ﴾ (١) هو عدم جواز الاستبداد ، والاستقلال والافراد باستنباط الاحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية كالمقياس مثلا ، فالمقصود منها هو منع ابي حنيفة وامثاله الذين يجعلون انفسهم مستغنين عن مسألة الحجج المعصومين عليهم السلام بل كانوا يفتون على خلافهم وبالجملة .

فالمقصود من هذه الاخبار انه لا يجوز لاحد ان يعتمد في الاحكام بالدليل العملي الظني كما كان هذا متعارفا في ذلك الزمان أي زمان الائمة ﴿ حيث يعمل أئمة النفاق بالاقيسة والاستحسانات الظنية من دون الرجوع الى أئمة المهدي عليهم السلام .

﴿ والا ﴾ أي وان لم يكن المقصود من الاخبار ما ذكر بل كان المقصود مدخلية توسط تبليغ الحجة يرد عليه ﴿ اولا ﴾ بأن ادراك العقل القطعي بالحكم المخالف للدليل النقلي يعني تعارض العقل ، والنقل على وجه لا يمكن الجمع بينهما يكون في غاية الندرة بل لا يعرف وجوده ، اذ يمكن الجمع في جميع موارد تعارضهما ، فلا ينبغي الاهتمام به اي التعارض في هذه الاخبار الكثيرة لان الاهتمام بشيء نادر الوجود أو غير موجود قبيح عقلا ولغو عند العقلاء .

﴿ وثانيا ﴾ ان ظاهر الاخبار ينفي حكومة العقل مطلقا اي ولو مع عدم المعارض بل ينفي حجية العقل القطري مع ان الاخباريين يعملون بالعقل القطري مطلقا ،

وبغيره مع عدم التعارض ، فعليهم أيضاً الجواب عن هذه الاخبار .
 قوله : ﴿وامانفى الثواب على التصدق مع عدم كون العمل به بدلالة ولي
 الله تعالى﴾ يمكن أن يكون دفعاً لما يتوهم من ان في الاخبار تصريحاً بمدخلية
 توسط تبليغ الحجة ، وعدم العقل مطلقاً ، وذلك لان حسن التصدق بديهي بحكم
 به العقل الفطري ، وقد نفى الثواب عنه في هذه الاخبار ، ونفى الثواب ظاهر في
 انتفاء الحكم العقلي القطعي البديهي ، فهذا صريح في عدم اعتبار العقل مطلقاً ،
 ولا يختص بالعقل الناقص الثاني .

وحاصل دفع التوهم المذكور ان المراد من التصدق ليس ما هو ظاهره ،
 بل المراد منه خلاف ظاهره لوجود القرينة على ذلك ، وهي انه لو ابقى على
 ظاهره دل على عدم اعتبار العقل مطلقاً حتى العقل الفطري الخالي عن شوائب
 الاوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام مع اعتراف الاخباريين .

فلا بد من حمله على خلاف الظاهر اي التصدقات الغير المقبولة مثل تصدق
 المخالف على المخالفين من جهة انهم متدينون بالدين الفاسد ، أو من جهة
 بغضهم لامير المؤمنين فلا ثواب لهذه التصدقات لانها ليست لله .

﴿أو على ان المراد حبط ثواب التصدق﴾ هذا يكون تأويلاً ثانياً للحديث
 يعني : ان التصدق على الفقير حسن بحكم العقل الا ان ثوابه يذهب هدرًا من
 أجل عدم المعرفة لولي الله ، أو بغضه ، فان بغضه سيئة لا تنفع معها حسنة .

﴿أو على غير ذلك﴾ بأن يقال ان الصدقة وان كانت من جهة اشتغالها على
 الرقة والرأفة على العباد والاحسان اليهم موجبة للاجر والثواب الا انها من جهة
 كونها من العبادات اعلمها يعتبر في كفييتها ما لا يعرفه الا الامام عليه السلام كما في سائر
 العبادات ، فاذا لم تكن بدلالة ولي الله لم يحصل العلم بعطابقتها اما اراده الله
 تعالى ، فلا يمكن التقرب بها ليرتب عليها .

قوله : ﴿وثانياً سلمنا مدخلية تبليغ الحججة في وجوب الاطاعة﴾ وحاصل هذا الجواب انه سلمنا مدخلية تبليغ الحججة ، ولكن يكون مفاد هذه الروايات مدخلية تبليغ الحججة في وجوب الاطاعة الذي هو حكم العقل يعني ان العقل لا يحكم بوجوب الاطاعة والامثال الا بعد صدور الاحكام عن الائمة عليهم السلام اذ قبل صدور الحكم من المولى شارحاً كان أو غيره لاموضوع لحكم العقل، واما بعد صدور الحكم عن المولى يحكم العقل بوجوب الاطاعة سواء أدر كه العقل أو وصل الى العبد ، المكلف بطريق شرعي كخبير العادل مثلاً ، فيجب امثال جميع الاحكام لانا نعلم اجمالاً بصورها عن الحجج عليهم السلام سيما بملاحظة ماورد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم في خطبة حجة الوداع :

(معاشر الناس مامن شيء يقربكم الى الجنة، ويباعدكم عن النار الا امرتكم به ، ومامن شيء يقربكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه)^(١).
فالمستفاد من هذا الخبر هو تحقق الموضوع قطعاً يعني تحقق صدور جميع الاحكام من المحرمات والواجبات عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قطعاً .

والحاصل ان موضوع حكم العقل بوجوب الاطاعة متحقق في مقام الثبوت والواقع ، فاذا علمنا بالاحكام من العقل أو الشرع تم مقام الاثبات أيضاً ، فيجب امثالها فقد تمت مدخلية تبليغ الحججة في وجوب الاطاعة مع بقاء اعتبار العقل مطلقاً .

قوله : ﴿اما بالعقل المستقل﴾ كحكمه برد الوديعه ، و ﴿اما بواسطة مقدمة عقلية﴾ مثل استفادة تنجس الماء القليل بالملاقات من قوله عليه السلام (الماء اذا بلغ قدر كراينجسه شيء)^(٢) بانضمام مقدمة عقلية ، وهي انتفاء المشروط

(١) وسائل الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧ .

(٢) بحار الانوار ج ٧٧ ، ص ٢١ .

بانتفاء الشرط .

قوله : ﴿الأن يدعي﴾ هذا رد للجواب الثاني ، واستدلال بالوجه الثالث الذي تقدم اجمالاً ، وحاصل الرد ان الاخبار المتقدمة تدل على مدخلية الامرين فسي وجوب اطاعة الاحكام ووجوب امتثالها (الاول) صدورها عن الائمة . (والثاني) وصولها الى المكلفين بواسطة تبليغهم ، وسماع المكلفين عنهم ، ولو بالواسطة كالسماع عن زرارة مثلاً ، فلا يكفي في تنجز الاحكام مجرد صدورها عنهم عليهم السلام ، وحينئذ اذا لم تصل الاحكام بتوسط الائمة الى المكلفين لا يجب امتثالها ، وان ادركها العقل السليم لكن فيه (أزلاً) قد عرفت عدم دلالة الاخبار على اعتبار السماع ، وانما تدل على عدم جواز الاستبداد بالعقول الظنية .

(وثانياً) مع تسليم ظهورها في اعتبار السماع ﴿فهو أيضاً من تعارض النقل الظني مع العقلي القطعي﴾ والمراد بالنقلي الظني هو الاخبار المتقدمة الدالة على لزوم توسط تبليغ الحجة فسي وجوب اطاعة حكم الله (تعالى) ، والمراد بالعقلي القطعي هو العقل الدال على عدم توسط تبليغ الحجة في ذلك ، ومعلوم ان الدليل العقلي القطعي يتقدم على الدليل النقلـي الظني لدلالة الاخبار الكثيرة على حجية العقل ، وتقدم بعضها حيث دل على كونه حجة باطنة ، أو على انه مما يعبد به الرحمن ، ويكتسب به الجنان ، فلا بد من تأويل هذه الاخبار بما ذكره المصنف (ره) من ان المقصود منها هو عدم جواز الاستبداد بالاحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية .

﴿نعم الانصاف ان الركون الى العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الاحكام﴾
 . . . الخ هذا تفصيل من المصنف (ره) بين حكم العقل في مناطات الاحكام ، فليس بحجة وبين حكمه في نفس الاحكام الشرعية كوجوب رد الوديعة فيكون حجة وهذا التفصيل يكون غير التفصيل المتقدم في كلام الاخباريين .

وحاصل هذا التفصيل ان الاعتماد على العقل في قبال الشرع لا يجوز فيما يتعلق بادراك مناط الحكم بالترديد والدوران مثل أن يقال: ان علة حرمة الخمر في قول الشارع الخمر حرام اما هو الاسكار أو الميعان أو اللون المخصوص ثم يقال ان العلة هي الاسكار لا الميعان واللون المخصوص لوجودهما في الدبس والماء المباحين شرعاً ، ثم يتعدى من مورد النص الى غيره ويقال بحرمة كل ماهو مسكر .

ثم استدل المصنف (ره) على هذا التفصيل بالوجهين :
الوجه (الاول) هو أن الركون الى العقل فيما يتعاق بادراك مناط الحكم موجب للوقوع في الخطاء كثيراً .

والوجه (الثاني) هو الاخبار حيث قال كما يدل عليه أي على عدم جواز الاعتماد على العقل لتنقيح المناط الاخبار الكثيرة ، وأوضح من الجميع رواية أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام (قال: قلت رجل قطع اصبعاً من أصابع المرثة كم فيها من الدية ؟ قال : عشر من الابل ، قال : قلت : اصبعين ؟ قال عليه السلام : عشرون ، قلت : قطع ثلاثاً ؟ قال : ثلاثون ، قلت : قطع أربعاً ؟ قال : عشرون ، قلت : سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون ، كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق ، فقلنا ان الذي جاء به شيطان ، قال عليه السلام : مهلا يا أبان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان المرثة تعاقل الرجل أي تساوي الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف يا أبان انك أخذتني بالقياس ، والسنة اذا قيست محق الدين^(١) .

هذا تمام الرواية ، ومقتضى القياس القطعي أن يكون عليه أربعون فيقطع أربع أصابع حتى يكون لكل اصبع عشر من الابل، ولما حكم الامام عليه السلام بالعشرين

تعجب أبان بقوله (سبحان الله) لانه كان مخالفاً لعقله اذ عقله قد حكم بعشر الابل لكل اصبع ، وكان هذا الحكم من العقل خطاءً ، فيكون هذا الخطاء من العقل دليلاً على وقوع الخطاء في حكم العقل في مناطات الاحكام .

والحاصل من الرواية ان الدية الكاملة في قتل الرجل مائة ابل ، وفي المرأة نصفها ، وفي قطع جميع أصابع الرجل أيضاً دية كاملة لكل اصبع عشرة ، ودية جميع أصابع المرأة تكون نصف ما في أصابع الرجل ، وهي الخمسون ، ولكن لا بمعنى أن يكون لكل اصبع خمسة بل دية أصابع المرأة تساوي دية أصابع الرجل الى ثلث الدية الكاملة ، فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف ، فعلى هذا حكم الامام يكون على هذه القاعدة لان الاربعين تجاوز عن ثلث الدية ، فتعود دية المرأة الى النصف ، ونصف الاربعين هو العشرون .

قوله : ﴿ الا ان مرجع الكل الى التويخ على مراجعة العقل في استنباط الاحكام ﴾ مناطاً يعني ان الرواية ، وان كانت ظاهرة في تويخ أبان على رد الرواية في العراق ، أو على تعجبه حين سمع من الامام عليه السلام مخالفاً لمقتضى القياس الا ان مرجع الكل الى التويخ على مراجعة العقل في استنباط مناط الحكم ، فالمستفاد منها هو عدم جواز مراجعة العقل في استنباط مناطات الاحكام .

قوله : ﴿ وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق باصول الدين ﴾ يعني أوجب من ترك الخوض في العقلية لاستنباط الاحكام مناطاً هو ترك الخوض فيها لادراك ما يتعلق باصول الدين ، ووجه الوجوب ان القصور في الحكم الشرعي بوجوب المعصية ، وأما القصور في اصول الدين والامور الاعتقادية ربما يوجب الكفر كما أشار اليه المصنف (ره) بقوله : ﴿ فانه تعريض للهلاك الدائم ﴾ .

﴿ ولكن الظاهر من بعض تلك الاخبار ﴾ الناهية عن المجادلة ﴿ ان الوجه

في النهي عن الأخير ﴿يعني ان الوجه في نهى الصحابي عن المجادلة ليس من أجل ان الخوض في المقدمات العقلية يوجب الهلاك بل الوجه هو عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهى في المجادلة﴾ فيصير مفحماً ﴿أي ملزماً﴾ عند المخالفين ويوجب ذلك ﴿أي كونه محكوماً ، وملزماً ، وهن المطالب الحققة في نظر أهل الخلاف﴾ فمن كان من الصحابة ماهراً في البحث الكلامي لم يكن منهياً عنه ، فهذا النهي لاربط له بما نحن فيه أصلاً .

﴿الثالث قد اشتهر في السنة المعاصرين ان قطع القطع لا اعتبار به﴾ وقبل البحث لابد من تحرير محل النزاع ، وتعيين ما هو المراد من القطع فنقول: ان للقطع معنيين .

(احدهما) هو المعنى المبالغى لان القطع صيغة مبالغة كضراب مثلاً، فيكون بمعنى كثير القطع كما تقتضيه صيغة المبالغة .

(وثانيهما) هو بمعنى سريع القطع يعنى من يحصل له القطع من الاسباب الغير المتعارفة ، وكلمة القطع وان كانت ظاهرة في المعنى الاول .

ولكن المراد منه في المقام هو المعنى الثاني بقريظة قوله: وكذا من خرج عن العادة في قطعه لان المناط في الخروج عن متعارف الناس هو من يحصل له القطع من الاسباب التي لا يحصل منها القطع لمتعارف الناس، فيصدق على هذا الشخص بانه خرج عن عادة الناس في قطعه ، فالحاصل ان المراد من القطع من يحصل له القطع من الاسباب الغير المتعارفة .

﴿ولعل الاصل في ذلك﴾ اي الاصل الناشى منه البحث حول قطع القطع هو ﴿ما صرح به كاشف الغطاء﴾ وتبعه جماعة منهم صاحب الفصول وصاحب الجواهر .

وما صرح به (قده) ﴿بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكه قال وكذا

من خرج عن العادة في قطعه أو ظنه ❀ .

ثم ما ذكره (قده) من عدم اعتبار شك كثير الشك صحيح ، ويكون على القاعدة لان المتبادر من الشك الذي ثبت له الاحكام كصلاة الاحتياط والبناء على الاكثر ، وغيرهما انما هو الشك المتعارف ، وكذلك الظن ، نعدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه يكون على القاعدة ، وذلك لان ادلة اعتبار الظن انما تدل على اعتبار الظن المتعارف .

وبعبارة اخرى هذه الادلة المختصة بحكم التبادر ، والانصراف بالظن المحاصل من الاسباب التي يتعارف حصول الظن منها لم تعارف الناس .

فالحاصل ان الظن المحاصل من الاسباب المتعارفة حجة ، والحاصل من غيرها لا يكون حجة بل يساوي الشك في الحكم ، واما قطع من خرج في قطعه عن العادة ففيه وجوه قد بدء بذكرها المصنف (ره) بقوله :

❀ فان اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الاحكام التي يكون القطع موضوعاً لها ❀ يعني لو كان المراد من عدم اعتبار قطع القطع عدم اعتباره في موارد القطع الموضوعي ❀ فهو حق ❀ لان المتبادر ، والمتيقن من الادلة هو القطع المتعارف لا مطلق القطع ، ولكن هذا الاحتمال ، وان كان صحيحاً في نفسه، ولكنه يكون خلاف ظاهر كلام كاشف ❀ الغطاء فلا يمكن الالتزام به لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك ارادة غير هذا القسم ❀ يعني ارادة غير القطع الموضوعي وغير الموضوعي هو الطريقي .

وذلك لان الحكم باعتبار الشك بأن يترتب عليه الاحكام أو بعدم اعتباره بأن لا يترتب عليه الاحكام كشك كثير الشك يختص بالشك في الركعتين الاخيرتين ، فظاهر عطفه القطع على الشك هو عدم اعتبار القطع في الركعتين الاخيرتين كالكلام ، ومن المعلوم ان القطع في الركعتين الاخيرتين طريقي ، فيكون المراد

من قطع القطاع هو الطريقي .

ويبقى الكلام فيما هو المراد من عدم اعتباره على نحو الطريقة ، وفيه احتمالات .

وأشار الشيخ (ره) الى (الاول) بقوله : ﴿ فان اريد بذلك انه حين قطعه كالشك ﴾ يعني يكون قطع القطاع بمنزلة الشك ، فيجوز عليه حكم الشاك كالبناء على الاكثر ، والرجوع الى البرائة لا يصح كما أشار الشيخ (ره) اليه حيث قال : ﴿ فلا شك في ان احكام الشاك وغير العالم لا يجري في حقه ﴾ لان القطاع لا يحتمل الخلاف اصلاً ، وليس بشاك وجداناً ، فكيف يرجع الى البرائة .

ثم أشار الشيخ (ره) الى الاحتمال ﴿ الثاني ﴾ بقوله : ﴿ وان اريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه الى قوله فهو حق ﴾ في نفسه ولكنه لا يدل على عدم حجبية قطع القطاع اذ هذا الردع ليس من باب عدم حجبية قطع القطاع بل يكون من باب الارشاد الذي لا يختص بالقطاع بل يجب ارشاد كل الجاهل الخاطيء ، وان لم يكن قطعاً .

قوله : ﴿ بل بكل من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الاحكام الشرعية ﴾ كمن قطع بحلية الربا يجب ردعه عن العمل بقطعه ﴿ والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس ﴾ كمن قطع بوجوب قتل مؤمن بعقيدة انه كافر يجب ردعه عن العمل بهذا القطع .

﴿ والاعراض ﴾ مثل من قطع بأن المرأة التي يريد نكاحها ليست من المحارم مع انها كانت اخته من الرضاة ﴿ بل الاموال في الجملة ﴾ المقصود من تقييد الاموال بكلمة في الجملة هو الاحتراز عن المحقرات كحبة من الحنطة ، فلا يجب فيها الارشاد .

فيجري الارشاد في الاحكام الشرعية الكلية والموضوعات الخارجية سواء كانت

متعلقة بحفظ النفوس أو الاعراض أو الاموال .

قوله: ﴿وأما فيما عدا ذلك﴾ يعني فيما عدا ما ذكر من الاحكام الشرعية الكلية ﴿مما يتعلق بحقوق الله تعالى﴾ حكماً كان مثل من قطع بوجوب الدعاء مع كونها غير واجبة، أو موضوعاً كمن قطع بكون مايع ماء مع كونه خمراً، فلا دليل على وجوب الردع في القطع، وغيره لان وجوب الارشاد لايجري الا في الاحكام الشرعية الكلية، وحقوق الناس .

نعم يمكن أن يقال بوجوب الردع من باب الامر بالمعروف، والنهي عن المنكر والفرق بين الارشاد وبين الامر بالمعروف هو ان الارشاد هو: اعلام الجاهل الخاطيء ولو كان جاهلاً بالجهل المركب، ومورده هو الاحكام والموضوعات المتعلقة بحقوق الناس كما تقدم ذكره .

والامر بالمعروف هو : حمل العاصي العالم على ترك العصيان ، ومورده يشمل الحقوق جميعاً سواء كان من حقوق الناس كمن يأكل مال اليتيم مع العلم بالحرمة فيقال له: لانا كل مال اليتيم تدخل النار، أو من حقوق الله كمن يترك الصوم، فيقال له من ترك الصوم يدخل النار ، والحاصل لو قلنا بوجوب ردع القطع من باب الامر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فلا يفرق أيضاً بين القطع وغيره، فكما يجب ردعه يجب ردع غيره أيضاً من باب الامر بالمعروف .

ثم أشار المصنف (ره) الى الاحتمال (الثالث) حيث قال :

﴿وان أريد بذلك انه بعد انكشاف الواقع لايجزى ما أتى على طبق قطعه فهو أيضاً حق في الجملة﴾ أي فيما اذا كان القطع مأخوذاً في الموضوع كما ذكره الشيخ (ره) وبيان ذلك ان هذا القطع الذي انكشف خلافه، ولايجزى ما أتى على طبقه عن الواقع يمكن أن يكون طريقياً ، وبممكن أن يكون موضوعياً .

فعلى (الاول) أصل عدم الاجزاء صحيح اذ المكلف لم يأت بالواقع، فيجب عليه الاعادة في الوقت أو القضاء في خارجه، ولكن الحكم بعدم الاجزاء لا يختص بالقطع بل يجري في غيره أيضاً .

(وعلى الثاني) أي على تقدير أن يكون القطع مأخوذاً في الموضوع، وان كان الحكم بعدم الاجزاء مختصاً بالقطع لان المأخوذ في الموضوع هو القطع المتعارف لقطع القطع ، فاذا كان القطع متعارفاً لا يجب القضاء ، ولا الاعادة لان موضوع الحكم كان متحققاً، والحكم يكون ثابتاً بعد تحقق الموضوع، فيجزى ما أتى به لانه قد أتى بالواقع .

هذا بخلاف القطع ، فانه لم يأت بالواقع ، فيبقى التكليف الواقعي على حاله، فيجب القضاء أو الاعادة، فثبت الفرق بين القطع وغيره الا أن هذا الفرق لا يفيد لان القطع الموضوعي يكون على خلاف ما هو المفروض اذ المفروض هو القطع الطريقي .

وبالجملة فالحكم بعدم الاجزاء ووجوب الاعادة في فرض القطع الطريقي لا يختص بالقطع، وفي فرض القطع الموضوعي وان كان مختصاً به الا انه يكون على خلاف الفرض ، فالمتحصل من أول البحث الى هنا هو عدم صحة ما أفاده كاشف الغطاء (ره) .

قوله : ﴿ثم ان بعض المعاصرين وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطع﴾ وقد وجه ، وصحح صاحب الفصول ما أفاده كاشف الغطاء (ره) حيث اعتبر قيداً زائداً في حجية القطع، وهو عدم منع الشارع من العمل به، فاذا علم القطع أو احتمال منع الشارع عن العمل بهذا القسم من القطع لا يجوز له أن يعمل بقطعه ثم القطع يتصور بأربع صور :

(أحدها) أن يكون عالماً بحجية قطعه ولايحتمل المنع شرعاً .

(وثانيها) أن يكون غافلاً محضاً .

(وثائها) أن يعلم بعدم الحجية للمنع شرعاً .

(رابعها) أن يحتمل المنع شرعاً ، ففي الصورتين الأولتين يحكم العقل بحجية القطع ، وفي الأخيرتين لا يحكم بالحجية ، فلا يكون حجة . ووجه عدم الحجية فيهما انه يشترط في حجية القطع عدم المنع شرعاً، والمفروض انه يعلم المنع أو يحتمله .

وقد أشار المصنف (ره) الى الصورتين الأخيرتين بقوله : بعد تقييده بما اذا علم القطع أو احتمل أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً ... الخ فاذا احتمل المنع لا يجوز العمل بالقطع ، واما قطع غير القطع فالعقل يحكم بالحجية لانه يقطع بعدم المنع شرعاً الا أنه اذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع .

﴿وأنت خبير﴾ بالفساد فيما اختاره صاحب الفصول من أن حجية القطع مشروطة بعدم منع الشارع ، ووجه الفساد ان المراد بالقطع المبحوث عنه هو الطريقي لا القطع الموضوعي، وقد تقدم في أول القطع ان حجية القطع الطريقي ذاتية لانقبل الجعل اثباتاً ونقياً ، فلا يمكن أن يمنع الشارع عن العمل به حتى تجعل حجيته مشروطة بمنع من الشارع .

فما ذكره صاحب الفصول من التوجيه لا يرجع الى محصل صحيح ، والعجب منه انه شبه مسألة القطع بما اذا قال المولى لعبده لاتعتمد في معرفة أوامري على ما تقطع به من قبل عقلك، أو يؤدي اليه حدسك بل اقتصر على ما يصل اليك مني بطريق المشافهة ، والمراسلة . وهذا التشبيه والاستشهاد بالمثال المذكور باطل ، وبطلانه أوضح من الشمس لان الكلام في المقام انما هو في القطع الطريقي . والمراد من القطع في المثال المذكور هو القطع الموضوعي حيث جعل المولى القطع الحاصل من سبب خاص موضوعاً لاحكامه .

ومن المعلوم ان القطع الموضوعي يكون على خلاف الفرض ، وخلاف ظاهر كلام كاشف النطاء (ره) فما ذكره صاحب الفصول من التوجيه فاسد جزماً كما أشار اليه المصنف (ره) بقوله : ﴿ وفساده يظهر مما سبق من أول المسألة الى هنا ﴾ .

﴿ الرابع ان المعلوم اجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار أم لا ﴾ ... الخ وقبل الدخول في البحث تفصيلاً لا بد من بيان امور :

(منها) بيان ماهو المراد من العلم الاجمالي في المقام ، فنقول : ان المراد منه ليس العلم بالافراد من العلم بالكلّي كما يقول به المنطقيون ، وكذا ليس المراد من العلم الاجمالي العلم بالمعلول من العلم بالعلّة كما يقول به الفلاسفة ، بل المراد به ماهو المصطلح عند الاصوليين وذلك يتضح بعد مقدمة وهي : ان التكليف يتوقف على أمرين :

(أحدهما) ما يتعلق به التكليف الوجوبي كالصلوة ، أو التحريمي كالخمر مثلاً .
(وثانيهما) من يتوجه اليه التكليف ، وهو المكلف ، ثم أضف الى هذين الامرين نفس التكليف ، فهنا ثلاثة امور : المتعلق ، المكلف ، التكليف . ثم المكلف (تارة) يعلم بالجميع ، وهذا العلم منه يسمى بالعلم التفصيلي . (واخرى) لا يعلم بشيء منها وهذا الجهل منه يسمى بالجهل البسيط . (وثالثة) يعلم ببعضها دون بعض . (فتارة) يعلم بالتكليف فقط مثل من يرى المنى في ثوب مشترك بين زيد ، وعمرو فانه يعلم بوجوب الغسل فقط دون المكلف ، والمتعلق لان المكلف مردد بين زيد وعمرو والمتعلق أيضاً مردد بين غسل زيد ، وغسل عمرو .

(واخرى) يعلم بالتكليف والمكاف ، ولايعلم بمتعلق التكليف كمن يعلم بوجوب صلوة يوم الجمعة ، ولكن لا يعلم بأنها هل هي صلوة الظهر أو الجمعة . (وثالثة) يعلم بالمكلف ، والمتعلق ، ولايعلم بالتكليف كمن لا يعلم بأن حكم

صلوة الجمعة هل هو الوجوب ، أو الحرمة فأتضح من هذه المقدمة ان المراد من العلم الاجمالي هو أن يكون المعلوم مردداً بين أمرين ، أو أكثر فيكون المعلوم مجملاً .

ومن هنا يظهر ان اتصاف العلم بالاجمال يكون من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه ، لان الاجمال في الحقيقة هو صفة للمعلوم لالعلم اذ العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ، وهي لاتتصف بالاجمال الا باعتبار متعلقه ، ولهذا عبر الشيخ (ره) بالمعلوم اجمالاً فجعل الاجمال قيداً للمعلوم .

(ومنها) ان العلم الاجمالي هل هو كالعلم التفصيلي في الحجية ، والاعتبار أم ليس كذلك بمعنى ان التكليف يثبت بالعلم التفصيلي ، ويتجزأ به بلاخلاف ، فهل يكون العلم الاجمالي كالتفصيلي في اثبات التكليف به وتنجزه به أم هو كالجهد ؟

ثم اذا قلنا بأنه كالتفصيل في الحجية من حيث اثبات التكليف به يقع الكلام في اعتباره في مقام اسقاط التكليف بمعنى ان العلم التفصيلي حجة ، ومبرء للذمة في مقام اسقاط التكليف يعني اذا علم المكلف بالتكليف ثم امتثل ذلك التكليف امتثالاً تفصيلاً يستتط ذلك التكليف عنه بلاشك ، فهل العلم الاجمالي يكون كذلك يعني يكون حجة ومبرأ للذمة في مقام اسقاط التكليف ، فاذا امتثل المكلف امتثالاً اجمالياً يسقط التكليف به أم ليس كذلك ، فلا يكفي الامتثال الاجمالي بل لابد من الامتثال التفصيلي ، ولو كان ظنياً .

ثم المراد من اثبات التكليف بالعلم ليس جعل العلم واسطة في الاثبات حتى يتوهم ان القطع الطريقي لا يصبح أن يجعل وسطاً كما تقدم . بل المراد ترتيب الاثار على المعلوم عند العلم ، والالتزام به ولزوم اطاعته عقلاً وشرعاً .

(ومنها) بيان الثمرة بين القولين ، واما الثمرة فواضحة اذ من يقول باعتبار

العلم الاجمالي في المقامين أي مقام اثبات التكليف ، ومقام اسقاطه يجوز له العمل بالاحتياط ، ولا يجب عليه الرجوع الى الاجتهاد أو التقليد ، ومن يقول بعدم اعتباره في المقامين ، فلا يجوز له العمل بالاحتياط ، ويجب عليه الاجتهاد أو التقليد .

ثم بعد هذه الامور يقع الكلام في اصل البحث ﴿والكلام من الجهة الاولى يقع من جهتين﴾ يعني الكلام من جهة اثبات التكليف بالعلم الاجمالي يقع من جهتين ، لان اعتباره من هذه الجهة ﴿له مرتبان﴾ مرتبة خفيفة ، ومرتبة شديدة ، والمراد من الاولى هي حرمة المخالفة القطعية ، ووجوب الموافقة الاحتمالية ، والمراد من الثانية اي المرتبة الشديدة هي وجوب الموافقة القطعية .

ثم يقول المصنف (ره) ﴿والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية﴾ يعني المرتبة الشديدة ﴿هي مسألة البرائة والاشتغال﴾ والاصوليون يقولون بالبرائة ، والახباريون يقولون بالاشتغال ، والاحتياط .

﴿فالمقصود في المقام الاول التكلم في المرتبة الاولى﴾ يعني المرتبة الخفيفة يعني حرمة المخالفة القطعية ﴿ولنقدم الكلام في المقام الثاني﴾ يعني مقام اسقاط التكليف به ، وهو كفاية الاحتياط في تحقق امثال التكليف المعلوم اجمالاً .

وقدم المقام الثاني على المقام الاول مع ان مقتضى الترتيب الطبيعي هو تقديم البحث عن المقام الاول لاجل اختصار المقام الثاني هذا اولاً ، وثانياً اذا ثبت اعتبار العلم الاجمالي في اسقاط التكليف به يثبت اعتباره في المقام الاول بطريق اولي ، لان الاسقاط أصعب من الاثبات كما سيأتي من اعتبار قصد القرية ، وقصد الوجه المنافي للامثال الاجمالي .

قوله : ﴿فنقول: مقتضى القاعدة جواز الاختصار في الامثال بالعلم الاجمالي باتيان المكلف به﴾ ويتضح ما هو محل للكلام من كفاية الامثال الاجمالي المسمى

بالاحتياط بعد بيان أمور :

(منها) ان الواجب على قسمين :

(احدهما) هو الواجب التوصلي ، وهو ما لا يتوقف امتثاله على قصد القربة ، ولا يحتاج سقوط التكليف فيه الى قصد الاطاعة ، وقد يعبر عنه بالمعاملة بالمعنى الاعم .

(وثانيهما) الواجب التعبدي ، وهو ما يحتاج سقوط التكليف فيه الى قصد الاطاعة ، ويعبر عنه بالعبادة بالمعنى الاخص .

(ومنها) ان الامثال الاجمالي في كل منهما تارة يكون مستلزماً للتكرار ، واخرى لا يكون كذلك .

(ومنها) ان المكلف تارة يتمكن من الامثال التفصيلي ، واخرى لا يتمكن الا من الامثال الاجمالي ، ثم على الاول اما يكون متمكناً من الامثال العلمي ، أو الظني ثم على تقدير تمكنه من الامثال التفصيلي الظني يمكن ان يكون هذا الظن ظناً خاصاً ، أو مطلقاً ، وتكون المقامات الثلاثة في الامثال التفصيلي مرتبة بمعنى ان الكلام اولا يقع في جواز الامثال الاجمالي للمكلف مع تمكنه من الامثال العلمي التفصيلي .

ثم على تقدير عدم جواز الامثال الاجمالي مع العلمي التفصيلي ، وعدم تمكنه من الامثال التفصيلي العلمي هل يجوز له الاحتياط والامثال الاجمالي مع تمكنه من الامثال التفصيلي بالظن الخاص أم لا يجوز ... ؟ ثم على تقدير عدم الجواز ، وعدم التمكن هل له الامثال الاجمالي مع تمكنه من الامثال التفصيلي بالظن المطلق أم لا ؟

ثم محل البحث ، والكلام هو الاحتياط واحراز الواقع به مع تمكن المكلف عن احراز الواقع بما سواه من الطرق المعتمدة ، واما الاحتياط مع عدم التمكن من

احراز الواقع بغيره ، فليس محلاً للكلام لانفاقهم على الجواز .
وكذلك لا خلاف ولا اشكال في جواز الامتثال الاجمالي في الواجبات
التوصيلية ، وان كان مستلزماً للتكرار لان المقصود من الواجب التوصلي هو مجرد
الاثيان به ، وتحققه بأي نحو كان ، وانما الكلام في جواز الاحتياط في الواجبات
التعبدية سيما اذا كان الاحتياط فيها مستلزماً للتكرار .

﴿واما فيما يحتاج الى قصد الطاعة فالظاهر أيضاً تحقق الطاعة﴾ فللقول
بعدم جواز الاحتياط وجوه يمكن ان يستدل بها على منع العدل بالاحتياط، وقد
أشار المصنف (ره) الى بعضها .

(احدها) ان الاحتياط فيما يحتاج الى تكرار العبادة لعب بأمر المولى ،
فالمحتاط بتكرار العبادة يعد لاعباً بأمر المولى عند العقلاء مع وجود الطريق
اليها ، فقيه :

(اولاً) ان هذا الوجه والدليل أنخص من المدعى لانه يختص بصورة كونه
مستلزماً للتكرار، و(ثانياً) ان التكرار مطلقاً لا يكون لاعباً بأمر المولى بل التكرار الكثير
يكون لاعباً بأمر المولى كالمصلاة الى أكثر من أربع جهات في اشتباه القبلة ،
و (ثالثاً) ليس فيه أي اشكال بعد استقلال العقل بحصول الطاعة بالامتثال
الاجمالي .

و(ثانيها) ما دل على اعتبار قصد الوجه في العبادات أو معرفته ، فيجب على
المكلف أن يقصد الوجوب في الواجبات والندب في المندوبات ، وأن يميز
الواجب عن غيره ، وفي الاكتفاء بالاحتياط الغاء لهما حتى فيما لا يتوقف الاحتياط
على التكرار ، فلا يجوز الاحتياط لانه مفوت لقصد الوجه والتميز ، وفيه (اولاً)
لم يدل أي دليل على اعتبار قصد الوجه ، و (ثانياً) لو فرضنا وسلمنا دلالة الدليل
على اعتباره لا يمنع من الاحتياط ، لان المكلف يتمكن من قصد وجوب أحد

الفعلين .

و (ثالثها) ثبوت الاجماع والاتفاق على عدم جواز الاحتياط فيما اذا توقف على التكرار كما يشير اليه المصنف (ره) وفيه انه لم يثبت ولو سلم لا يكون معتبراً اذا لا دليل على اعتباره في المقام .

و (رابعها) ان للاطاعة مراتب طولية عند العقل ، ولا يجوز الاكتفاء بالمرتبة النازلة الا بعد عدم تمكن المكلف من المرتبة العالية ، فمرتبة الاطاعة بالامثال الاجمالي متأخرة عند العقل من الاطاعة بالامثال التفصيلي علمياً كان أو ظنياً . ولهذا يقال ببطلان عبادة تارك طريقى الاجتهاد ، والتقليد لان الاحتياط في العبادات لا يجوز لمن تمكن منهما ، ففيه ان العقل لا يحكم بأزيد من لزوم الاطاعة وتحقق باتيان المكلف المأمور به بجميع ما اعتبر فيه شرعاً أو عقلاً، فلا يفرق بين الامثال الاجمالي ، والامثال التفصيلي في تحقق الاطاعة ، والغرض فلم يبق وجه لما ذكر من المراتب الطولية للاطاعة .

ثم بعد بطلان هذه الوجوه لامانع من الاحتياط ﴿﴾ فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم باداء العبادات العمل بالاحتياط ﴿﴾ مطلقاً يعني سواء كان متوقفاً على تكرار العبادة أم لم يكن كذلك الا أن يكون الاجماع ثابتاً على الخلاف .

كما يظهر الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط فيما اذا توقف على تكرار العبادة ، فلا يجوز تكرارها مع تمكن المكلف من الامثال العلمي التفصيلي بالاجماع بل المحكى عن الحلبي عدم جواز التكرار بالاحتياط مع عدم التمكّن من العلم التفصيلي ، فحكم بالصلوة عارياً ان لم يتمكن من الصلوة في ثوب طاهر معين .

ويقول الشيخ (ره): هذا التعميم حيث عمم المنع من التكرار لصورتى امكان العلم التفصيلي، وعدمه ممنوع، لان الاحتياط في صورة عدم التمكّن من العلم التفصيلي

جائز اجماعاً ، ولا اجماع على المنع في هذه الصورة قطعاً .

﴿ لكن الظاهر من صاحب المدارك التأمل بل ترجيح الجواز في المسألة الاخيرة ﴾ ، ويرد الاجماع المذكور بما أفاده صاحب المدارك (ره) اذ معنى التأمل منه مشعر بالخلاف لان التأمل هو الاشكال في الجواز ، وعدمه فلا يكون موافقاً للقول بعدم جواز الاحتياط حتى يتحقق الاتفاق بل رجح الجواز في المسألة الاخيرة ، وهي الصلوة في الثوبين ولازم هذا الترجيح هو الترجيح في جميع المسائل المتقدمة كما انه متأمل في الجميع اذ لخصوصية في المسألة الاخيرة .

فالحاصل ان الاتفاق المذكور لا يتم ، ولو تم ليس بحجة لاحتمال أن يكون مستندهم فيه أحد الوجوه المتقدمة ، وقد عرفت عدم تماميتها ، فالظاهر هو كفاية الامثال الاجمالي ، وجواز العمل بالاحتياط ولو كان مستازماً للتكرار .

﴿ واما اذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار ﴾ يقول الشيخ (ره) : فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ، وذلك لعدم مانع من الاحتياط اذ المانع المتوهم هو اعتبار قصد الوجه والمكلف متمكن من اتيان الواجب بقصد الوجه الخاص لان قصد الوجه اذا كان شرطاً ، فهو شرط في مجموع العمل لا في كل جزء وجزء منه حتى لا يتمكن منه .

نعم يظهر من كلام السيد الرضى (ره) ثبوت الاجماع على عدم جواز الامثال الاجمالي ، وحاصل ما حدث بين السيد الرضى وبين السيد المرتضى ان السيد المرتضى كان قد أفنى ، وحكم بصحة صلوة من أتمها في موضع القصر جاهلاً بالحكم ، فأورد عليه أخوه السيد الرضى حيث قال : قام الاجماع على بطلان صلوة من لا يعلم أحكامها ، فحكم السيد الرضى بمقتضى هذا الاجماع ببطلان صلوة الجاهل بالقصر ، وقال : ان القصر والامتناع من أحكام الصلوة ، فمن لا يعلم أحكامها تبطل صلواته بالاجماع .

ثم أخوه السيد المرتضى قرر وأمضى مادعاه أخوه من دعوى الاجماع اذ لم يقل في جوابه ليس في المسألة اجماع بل أجاب عما أورده أخوه بنحو آخر، وهو ان الموردین خرج بالنص المردد الاول هو الاتمام موضع القصر ، والمورد الثاني هو الجهر موضع الاخفات أو بالعكس .

فحاصل الجواب ان صلوة الجاهل وان كانت تبطل بالاجماع الا ان مسألة الجاهل بالقصر خرجت بالدليل والنص .

فالمستفاد من الجميع هو تسليم السبدين وقوع الاجماع على بطلان صلوة من لا يعلم أحكامها فعلى هذا لا يكون الامتثال لاجمالي كائناً في صحة صلوة من شك في جزئية شيء لها لان الجزئية ، وعدمها للصلوة حكم من أحكامها ، فتبطل صلوة من لا يعلم جزئية شيء لها بمقتضى الاجماع .

﴿وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر فيقدم على العلم الاجمالي أم لا﴾ وحاصل ما أفاده الشيخ (ره) هو عدم الاشكال في جواز الاحتياط ، وترك العمل بالظن التفصيلي اذا لم يتوقف على التكرار، وكان الظن ظناً مطلقاً ، وذلك لان المستفاد من مقدمات دليل الانسداد انما هو نفى وجوب الاحتياط للزوم العسر والخرج لانفى جواز الاحتياط ، فيجوز الاحتياط ، وترك العمل بالظن الانسدادى . فعلى هذا من يقول بالانسداد لا بد له أن يحكم بصحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد ثم يقول :

﴿والعجب ممن يعمل بالامارات من باب الظن المطلق ثم يذهب الى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد﴾ يتعجب المصنف (ره) من المحقق القمي (ره) حيث انه يقول بالانسداد ، ولازم القول بالانسداد هو صحة العمل بالاحتياط ، فكيف يذهب الى وجوب العمل بالظن تقليداً أو اجتهاداً . . . ؟ اذ لازم هذا القول بطلان العمل بالاحتياط ، وعدم جوازه ينافي القول بالانسداد

لان لازمه جواز الاحتياط ، فمنشاء التعجب هو التنافي ﴿ولعل الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه﴾ وتقدم منا انه ليس لاعتباره دليل أصلا .

﴿وأما اذا توقف الاحتياط على التكرار ففي جواز الاخذ به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به أو عدم الجواز وجهان﴾ قوله : ﴿من ان العمل﴾ بيان لتقديم الامتثال الاجمالي ، وجواز الاحتياط ، وذلك لان ماثبت بالانسداد ليس الاجواز العمل بالظن المطلق لاوجوب العمل به حتى يجب تقديمه على الاحتياط ، وكذلك المنفي بمقدمات الانسداد هو وجوب الاحتياط للزوم العسر . والخرج لاجواز الاحتياط .

فالحاصل ان العمل بالاحتياط كالعمل بالظن جائز ، فيجوز تقديم الاحتياط ، والامتثال الاجمالي على الظن المطلق .

قوله : ﴿ومن ان الظاهر﴾ بيان لتقديم العمل بالظن المطلق على الاحتياط ، وذلك لان تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكمية وانما قيد الشبهة بالحكمية تنبيهاً على عدم جريان الانسداد في الشبهات الموضوعية لان باب العلم فيها مفتوح غالباً لاجل وجود الامارات الشرعية مثل اليد والسوق وقاعدة الطهارة والبينة .

قوله : ﴿خلاف السيرة﴾ خبر ان في قوله ان تكرار العبادة ، فالحاصل ان تكرار العبادة بالاحتياط مخالف للسيرة المستمرة بين العلماء لانهم لا يكررون العبادة مهما أمكن .

هذا مع ان الاحتياط في ترك العمل بالاحتياط . أي في العمل بالظن ، وذلك لان جواز العمل بالظن عند الانسداد اجماعي ، وجواز الاحتياط بالتكرار اختلافي ، فيكون الاحتياط في العمل بالظن ، لانه سبيل لامنح فيه ، والاحتياط بالتكرار يكون على خلاف الاحتياط لانه سبيل محتمل فيه المنع كما قال المصنف (ره) ﴿فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه﴾ ﴿فمع قطع النظر عن الدليل

الخارجي ﴿المتقدم وهو ان التكرار خلاف السيرة يكون الاحتياط مقدماً على تحصيل الظن المطلق .

﴿اطلاقهم اعتبار نية الوجه﴾ يعني قالوا باعتبار قصد الوجه في العبادات مطلقاً أي حتى في صورة عدم تمكن المكلف من تحصيل العلم أو الظن تفصيلاً، فعلى هذا كان الاحوط ترك العمل بالاحتياط ، وان لم يكن واجباً لان السيرة لاتدل على وجوب ترك الاحتياط .^{١٠}

وقصد الوجه لادليل لنا على اعتباره ثم على فرض اعتباره لانسلمه مطلقاً بل يختص مع امكان العلم التفصيلي أو الظن الخاص كذلك ﴿لا الظن المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه الا بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه﴾ حاصل ما أفاده المصنف (ره) ان القائل بجواز العمل بالظن المطلق أثبت حجتيه بمقدمات الانسداد والمستفاد منها عدم وجوب الاحتياط لا عدم جوازه ، فكيف يجب تقديم الظن المطلق على الاحتياط ؟ نعم الاحتياط يجوز وهو خلاف الاحتياط .

﴿وأما لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص﴾ وحاصل ما أفاده المصنف (ره) ان تقديم الظن الخاص على الاحتياط اذا لم يتوقف على التكرار مبني على اعتبار قصد الوجه، وحيث رجح المصنف (ره) عدم اعتبار قصد الوجه، فالاقوى عنده جواز ترك تحصيل الظن ، والاخذ بالاحتياط ، ويتفرع على جواز الاحتياط صحة عبادة المقلد اذا أخذ بالاحتياط وترك التقليد ، الا ان الاحتياط يكون على خلاف العمل بالاحتياط لوجود القول بالمنع من الاحتياط .

﴿وان توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضاً جواز التكرار بل أولويته على الاخذ بالظن الخاص﴾ وجه الاولوية ان الاحتياط موجب للعلم باتيان الواقع بخلاف العمل بالظن حيث لا يوجب العلم باتيان الواقع لاحتمال كونه مخالفاً له .

قوله : ﴿ وأدلة الظنون الخاصة ... الخ ﴾ دفع لما يمكن أن يقال من أن أدلة الظنون الخاصة إنما دلت على حجيتها ، وتعيين العمل على طبقها فمع وجودها لأمجال للعمل بالاحتياط، فدفع المصنف (ره) هذا التوهم بقوله : وأدلة الظنون الخاصة إنما دلت على كفايتها عن الواقع، ولم تدل على تعيين العمل بها في مقام الامتثال ، فيجوز العمل بالاحتياط في مقام الامتثال ثم يبين أولوية العمل بالظن ، ويذكر لها وجوهاً :

الوجه الاول، أشار اليه بقوله لان ﴿ شبهة اعتبار نية الوجه كما هو قول جماعة بل المشهور بين المتأخرين جعل الاحتياط في خلاف ذلك أي الاحتياط ﴾ فالاحتياط بملاحظة هذه الشبهة هو العمل بالظن لانه سبيل لا منع فيه .

قوله : ﴿ مضافاً الى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة ﴾ اشارة الى الوجه الثاني .

قوله : ﴿ مع امكان أن يقال ﴾ ... الخ اشارة الى الوجه الثالث ، وحاصل هذا الوجه ان أمر الشارع تابع لتعلق غرضه بما تعلق به الامر، والغرض هو الداعي الى الامر ، ولا يسقط الامر الا بعد حصول الغرض ، فلا بد للمكلف من عمل في مقام امتثال الامر يحصل به غرض الشارع من الامر حتى يسقط أمره .

ومن هنا يمكن أن يقال ان قصد الوجه ، وتمييز ما هو الواجب ، وان لم يدل عليهما دليل شرعي، ولادليل عرفي لتحقق الاطاعة عرفاً بالاحتياط الا أن العقل يحكم باعتبارهما للشك في حصول الغرض بدونهما .

ويحصل العلم بحصول الغرض معهما ، فيدور الامر بين التعيين والتخيير بمعنى ان الغرض لو حصل بالاحتياط، يكون المكاف مخيراً بين العمل بالاحتياط ، والعمل بالظن لحصول الغرض بكل واحد منهما ، وأما لو لم يحصل الغرض الا بالعمل بالظن فيكون العمل بالظن متعيناً على المكلف اذ العقل في دوران الامر

بين التعيين والتخير يحكم بالتعيين فيجب العمل بالظن لحصول الغرض به يقيناً .
ولهذا يقول المصنف (ره) ﴿فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي الا بالثاني﴾
أي التعبد متميزاً، فيجب الرجوع الى تحصيل الاعتقاد التفصيلي لانه موجب للعلم
بحصول الغرض ﴿وسقوط الامر ، وهذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتى
يرفع باطلاقه﴾ يعني قصد الوجه ، والتميز ليس تقييداً لدليل تلك العبادة كقواه
تعالى : (وأقيموا الصلوة)^(١) حتى يرفع القيد باطلاق الدليل ، ويتضح ماأفاده
الشيخ (ره) بعد بيان أمور :

(منها) أن بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة لان الاطلاق هو عدم
التقييد بقيد يمكن تقييده به، فلايتحقق الاطلاق فيما اذا كان خالياً عن قيود لايمكن
تقييده بها .

(ومنها) ان قصد الوجه والتميز كقصد القرية لايمكن أن يكون قيدا للمأور
به شرعاً للزوم الدور ، وذلك لان هذه الامور تجب أن تكون متأخرة عن الامر
لانها تعتبر على القول باعتبارها في مقام امثال الامر ، فيجب الاتيان بالمأور به
مع قصد الوجه والقرية متميزاً عن غيره .

فهذه الامور تتوقف على أمر من الشارع، ثم الامر لما كان حكماً من الشارع
والحكم يتوقف على ثبوت المتعلق بجميع القيود، ومن قيوده قصد القرية والوجه
فالنتيجة ان الامر يتوقف على هذه الامور هذا ماقلناه من الدور ، فلايمكن أخذ
هذه الامور قيوداً في متعلق الامر .

(ومنها) أن مورد التمسك بالاطلاق هو تحققه مع احتمال التقييد لايفما اذا
كان احتمال التقييد منتفياً بل يكون التقييد مقطوع العدم كما في المقام .
فاتضح من هذه الامور صحة ماأفاده الشيخ (ره) من ان التمييز وقصد

الوجه ليس تقييداً حتى ﴿يرفع باطلاقه﴾ يعني لا اطلاق حتى يرفع القيد به اذ الاطلاق بمقتضى الامر الاول هو عدم التقييد بقيد يمكن ان يكون قيداً له، وبمقتضى الامر الثاني قصد الوجه مثلاً لا يمكن ان يكون قيداً للمأمور به ، فلا يتحقق الاطلاق بالنسبة الى هذه الامور .

﴿لا يجوز ترك الاحتياط﴾ ... الخ يقول الشيخ (ره) في المقام ينبغي للمكلف ان يحتاط بالاحتياط التام ، وهو ان يعمل بالظن اولاً ، فيأتي بالمظنون مع نسبة الوجه والتميز ثم يأتي بالمحتمل الاخر برجاء ادراك الواقع ، ولا يكون هذا الاحتياط على خلاف الاحتياط .

﴿وتوهم ان هذا﴾ وتقريب التوهم ان هذا الاحتياط التام أيضاً يكون على خلاف الاحتياط لان المكلف قد أحل بقصد الوجه في اتیان المحتمل الاخر ، ولم يأت به بنية الوجوب مع احتمال كونه واجباً في الواقع ثم يقول هذا التوهم مدفوع بأن هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد منه اذ اتي به بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً لانه مستلزم للتشريع اذ وظيفة المكلف هو وجوب العمل بالظن الحاصل من الاجتهاد، أو التقليد .

﴿ولاظن احداً يلتزم بذلك﴾ اي بعدم مشروعية الاحتياط ﴿عدا السيد ابى المكارم﴾ وحاصل الاستدلال على كون الامر للوجوب انه يشمل الاستحباب من حيث الطلب والثواب والمصلحة ، وغيرها مع زيادة .

ثم اجاب السيد عن هذا الاستدلال بان حمل الامر على الوجوب ضد للاحتياط اذ يلزم حينئذ على المكلف أن يعتقد بوجوب المأمور به ، ويأتي به بقصد الوجوب، ويعتقد حرمة تركه والالتزام بما ذكر قبح لمن يحتمل كون الامر للندب ، وظاهر هذا الكلام عدم مشروعية الاحتياط لانه ضد للاحتياط ، وهذا الظاهر مدفوع ، بان الاحتياط بنفسه حسن عقلاً ومستحب شرعاً، ولم يدل دليل على

عدم مشروعيته .

﴿المقام الثاني الى قوله : فنقول ان للعلم الاجمالي صور كثيرة﴾ وقبل بيان الصور تفصيلا لا بد لنا من بيانها اجمالا ليتضح به ماهو محل النزاع ، فنقول :

ان الشك (تارة) يكون في أصل التكليف، و (أخرى) في نوع التكليف ، (وثالثة) في المكلف به ، (ورابعة) في نوع التكليف، والمكلف به معاً .
والقسم الاول، وهو الشك في أصل التكليف خارج عن مورد الكلام، لان الشك فيه بدوي ، ومحل البحث هو الشك المقارن بالعلم الاجمالي ، والثلاثة الاخيرة داخله في مورد البحث اذ الشك فيها مقارن للعلم الاجمالي ثم كل واحدة منها الشبهة فيها اما حكمية أو موضوعية، وسيأتي الفرق بينهما من الشيخ(ره).
ثم على جميع التقادير الست يمكن أن تكون الشبهة وجوبية أو تحريرية ، فأقسام الشبهة كلياً هي : اثناعشر ثم يشير الشيخ (ره) الى كل واحدة من الثلاثة الاخيرة الداخلة في محل النزاع .

فقوله : ﴿اما من جهة متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلا﴾ اشارة الى الصورة الثالثة ، وهي الشك في المكلف به ، وذلك في الشبهة الوجوبية كشكنا في متعلق الوجوب المعلوم تفصيلا يوم الجمعة حيث لانعلم انه الظاهر أوالجمعة ، وفي الشبهة التحريمية كالشك في متعلق التحريم المعلوم تفصيلا هل هو هذا الموضوع الخارجي من المشتهين أوذاك ؟ بمعنى أيهما يكون خمراً مع علمنا تفصيلا بحرمة الخمر .

والشبهة في المثال الاول حكمية لان الاشتباه فيها ناشىء عن تعارض النصين ، وفي المثال الثاني موضوعية لان منشأ الاشتباه فيها هو الامور الخارجية كماهو المناط في كون الشبهة موضوعية على ماسيأتي تفصيله من الشيخ (ره) .

وقوله : ﴿وأما من جهة نفس الحكم﴾ إشارة الى الصورة الثانية: وهي أن يكون الشك في نوع التكليف فقط ثم المتعلق المعلوم تفصيلاً كما هو المفروض يمكن أن يكون كلياً . كالجهر بالبسملة في الصلوة الاخفائية ، ويمكن أن يكون جزئياً . كالمرأة المعينة التي لا يعلم المكلف انه حلف على وطئها حتى يكون واجباً أو على تركه حتى يكون محرماً .

فالشك في كلا الموردین يكون في نوع التكليف بمعنى ان المكلف في المثال الاول لا يعلم ان الحكم المتعلق بالجهر بالبسملة هل هو الوجوب أو الحرمة ، وفي الثاني لا يعلم ان الحكم المتعلق بوطئ هذه المرأة هل هو الوجوب أو الحرمة ثم ان الشبهة في المثال الاول حكمية ، وفي الثاني موضوعية .

وقوله : ﴿وأما من جهة الحكم والمتعلق جميعاً﴾ إشارة الى الصورة الرابعة مثل ما اذا لا يعلم المكلف بأن ماصدر عن الشارع من الحكم هل هو الوجوب أو الحرمة ، ثم لا يعلم أيضاً بأنه تعلق بالدعاء عند رؤية هلال رمضان ، أو الدعاء عند رؤية هلال شوال هذا فيما اذا كان الموضوعان كليين أو كانا جزئيين .

كما اذا لا يعلم المكلف بأنه حلف بالذبح حتى يكون واجباً أو بتركه حتى يكون محرماً ، ولا يعلم أيضاً ان كل واحد من الوجوب والحرمة تعلق بذبح هذا الغنم الخارجي أو بذاك الغنم الخارجي ، ثم الشبهة في المثال الاول حكمية ، وفي المثال الثاني موضوعية .

ثم ما ذكرنا من المثالين تبعاً للشارحين حيث فسروا قوله : (الموضوعين) بقولهم سواء كانا كليين أم جزئيين كما في الاوثق وغيره ، الا ان تفسيرهم لا يناسب تعبير الشيخ (ره) بأحد هذين الموضوعين ، لان اسم الاشارة ظاهر في الجزئي ، نعم هذا التفسير والتعميم كان مناسباً لو كان تعبيره (ره) بأحد الموضوعين باسقاط اسم الاشارة من اليمين .

﴿ثم الاشتباه في كل من الثلاثة﴾ المتقدمة (أحدها): هو الشك في المكلف به (وثانيتها) هو: الشك في نوع التكليف. (وثالثتها) هو الشك فيهما معاً .
والشيخ (ره) يبين منشأ الاشتباه بقوله : ﴿ثم الاشتباه امامن جهة الاشتباه الخ﴾ ويظهر من بيانه الفرق بين الشبهة الحكمية، والموضوعية ثم الفرق بينهما تارة يرجع الى نفس الحكم، لان الحكم المشتبه يمكن أن يكون كلياً كوجوب الظهر أو الجمعة، أو جزئياً كحرمة هذا المايح لكونه خمراً أو ذاك المايح لاحتمال كونه خمراً مع العلم بحرمة الخمر ، فالشبهة في الاول حكمية ، وفي الثاني موضوعية .

(واخرى) يرجع الفرق الى ما يرفع به الاشتباه ، فان كان دليلاً شرعياً تكون الشبهة حكمية، اذ المناط في الشبهة الحكمية الرجوع الى الشارع لرفع الاشتباه وان كان ما يرفع به الاشتباه غير الشارع تكون موضوعية كما في المثال الثاني يرجع لرفع الاشتباه الى من يعرف الخمر .

(وثالثة) يرجع الى سبب الاشتباه، فان كان عدم النص أو اجماله أو تعارض النصين تكون الشبهة حكمية ، وان كان غير ما ذكر من الامور الخارجية تكون موضوعية .

فقوله : ﴿أما من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع﴾ بيان للشبهة الحكمية ، لان المكلف لا يعلم يوم الجمعة ان الخطاب الصادر عن الشارع هل هو صل الظهر أو صل الجمعة ، فيرجع لرفع الاشتباه الى الشارع أو الدليل الشرعي .

وقوله : ﴿وأما من جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب﴾ بيان للشبهة الموضوعية كاشتباه متعلق خطاب الشارع باجتناب عن الخمر بين المايعين في الانائين فالخطاب هو: اجتناب عن الخمر معلوم تفصيلاً، ومتعلقه وهو الخمر أيضاً معلوم

تفصيلاً إلا أن صدقته قد اشتبه بين المايعين في الانائين، فلا يعلم المكلف ان مصداق الخمر هل هو هذا الاناء أو ذاك الاناء .

ثم يبين المصنف أقسام الشبهة الموضوعية بقوله: ﴿والاشتباه في هذا القسم اما في المكلف به كما في الشبهة المحصورة﴾ كالخمر المشتبه بين الانائين أو أكثر .

هذا هو القسم الاول ﴿واما في المكلف﴾ هذا ينقسم الى قسمين، لان طرفي الشبهة في المكلف تارة يكونا بالنسبة الى مخاطب واحد كالخنثى المردد بين المرأة، والرجل حيث لا يعلم انه محكوم باحكام الرجل أو المرأة مع علمه بتوجه اصل التكليف اليه، فيرجع شكه في الحقيقة الى الشك في المكلف به مثلاً انه لا يعلم ان الواجب عليه ماهو وظيفة الرجل أو، الواجب عليه ماهو وظيفة المرأة. (واخرى) احتمالان بالنسبة الى مخاطبين كواجدى المنى في الثوب المشترك، فيحتمل كل واحد أن يكون جنباً حتى يجب عليه الغسل، فالشك فيه كالاول يمكن ان يرجع الى الشك في المكلف به اذ التكليف هو وجوب الغسل معلوم تفصيلاً، والمكلف به مردد بين غسل زيد، وبين غسل عمرو فلا يخفى عليك أن الشك في المكلف ليس قسماً آخر بل هو داخل في الشك في المكلف به .

ويمكن أن يقال: ان الشك في القسم الثاني يعني ما اذا كان طرفا الشبهة احتمالين في مخاطبين يرجع الى التكليف لان كل واحد منهما شاك في توجه التكليف، وهو وجوب الغسل اليه، وبالجملة فالشك في المكلف اما يرجع الى الشك في المكلف به، أو في التكليف .

﴿ولابد قبل التعرض لبيان حكم الاقسام من التعرض لامرين﴾ يعني يتضح حكم الاقسام المذكورة للعلم الاجمالي بعد بيان امرين :

﴿احدهما انك قد عرفت﴾ في بحث القطع انه ينقسم الى الطريقي والموضوعي

والبحث في المقام يقع في اعتبار العلم الاجمالي من جهة كونه طريقاً ، وكاشفاً
 لامن جهة كونه موضوعاً ، اذا اعتبره من حيث الموضوعية أو عدم اعتباره كذلك
 تابع لدليل الحكم كما تقدم تفصيله في الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي .
 ﴿وثانيهما﴾ في العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي ، فاذا تولد العلم
 التفصيلي بحكم من الاحكام الشرعية من العلم الاجمالي فهل وجب اتباعه حتى
 يكون حجة ام لا حتى لا يكون حجة ؟ ويتضح من هذين الامرين ان العلم التفصيلي
 المتولد من العلم الاجمالي حجة ، وذلك لما تقدم في الفرق بين القطع الطريقي
 والموضوعي من اعتبار القطع الطريقي مطلقاً من دون فرق بين اسبابه ، فلا فرق
 بين العلم الحاصل من العلم الاجمالي وبين غيره ، فوجب اتباع العلم التفصيلي
 بالحكم الشرعي وان كان متولداً عن العلم الاجمالي .

﴿الانه قد وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك﴾ يعني يتوهم من هذه
 الموارد عدم اعتباره اذا كان متولداً عن العلم الاجمالي ، ثم يذكر الشيخ (ره)
 هذه الموارد واحداً بعد واحد والمراد من الوقوع في الشرع هو الوقوع في
 الجملة ولو باعتقاد بعض الفقهاء كما يظهر من بيان هذه الموارد :

﴿منها ما حكم به بعض فيما اذا اختلفت الامة على قولين ولم يكن مع احدهما
 دليل من انه يطرح القولان ويرجع الى مقتضى الاصل فان اطلاقه يشمل مالو
 علمنا بمخالفة مقتضى الاصل للحكم الواقعي﴾ وتوضيح ما هو المراد من عدم
 اعتبار العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي المستفاد من اطلاق طرح القولين
 والرجوع الى الاصل يحتاج الى بيان امور :

(منها) القولان في مسألة اختلاف الامة الى القولين ، قد يكون كلاهما مخالفاً
 للاصل ، وذلك فيما اذا اختلفوا في وجوب شيء ، وحرمة كما ذهب بعضهم الى
 وجوب صلوة الجمعة وبعضهم الى حرمتها ، فالرجوع الى اصالة البرائة مخالفاً

لكلا القولين .

وقد يكون احدا القولين مخالفاً للاصل والآخر موافقاً له كما اذا ذهب بعضهم الى حرمة شرب التتن وبعضهم الى حليته ، فالقول بالحلية يكون موافقاً للاصل والقول بالحرمة يكون مخالفاً له .

(ومنها) ان الامة اذا انحصرت في قولين كان الامام عليه السلام مع احدهما قطعاً ، فالمخالفة لكلا القولين مخالفة لقول الامام ، ومن المعلوم ان مخالفة الامام عليه السلام مخالفة لحكم الله الواقعي .

(ومنها) ان العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي يتحقق ويحصل من طرح كلا القولين ، والرجوع الى الاصل فيما اذا كان كلاهما مخالفاً للاصل ، فاذا شمل اطلاق القول بطرح القولين ما اذا كان كلاهما مخالفاً له حصل وتحقق العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي ، فتصل النوبة الى عدم اعتباره بعد حصوله . ويتضح لك من هذه الامور ان طرح القولين فيما اذا كان كلاهما مخالفاً للاصل والرجوع الى الاصل المخالف لهما مستلزم لمخالفة العلم التفصيلي لانا نعلم تفصيلاً بمخالفة البرائة للواقع لان الحكم الواقعي هو اما الوجوب أو الحرمة ، وان كان علمنا هذا متولداً من العلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة .

ومقتضى هذا العلم التفصيلي هو ترك البرائة ، والاخذ بالوجوب أو الحرمة حتى لا تلزم المخالفة القطعية ، فطرح القولين والرجوع الى البرائة ليس الامن جهة عدم اعتبار هذا العلم وعدم اعتباره لا يعقل الامن أجل كونه متولداً عن العلم الاجمالي .

وماذا كريتم فيما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة وكان مقتضى الاصل هو الاباحة كما ذكرناه من المثال ﴿ بل ظاهر كلام الشيخ (ره) القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلاً مخالفته لحكم الله الواقعي ﴾ .

ويظهر من كلام المصنف (ره) حيث نسب التخيير الواقعي في مسألة اختلاف الامة على قولين الى ظاهر كلام الشيخ (ره) أن عدم اعتبار العلم التفصيلي المتولد عن العلم الاجمالي مبني على القول بالتخيير الواقعي ، فلا بد من اثبات الفرق بين التخيير الواقعي وبين التخيير الظاهري ، فنقول : أن معنى التخيير الواقعي هو تساوي الفعل والترك واقعاً في نظر الشارع ، ولم يتعلق حسب الشارع وغرضه الداعي الى الامر أو النهي باحدهما معيناً ، والتخيير بهذا المعنى مخالف للواقع جزماً فيما اذا دار الحكم في الواقع بين الوجوب والحرمة .

ومعنى التخيير الظاهري هو تساوي الفعل والترك في نظر الشارع في الظاهر حينما لم يتمكن المكلف من العلم بالوجوب أو الحرمة ، فيتخيير بين الفعل والترك بمعنى معذوريته فيهما من دون تغيير مصلحة الفعل لو كان واجباً في الواقع ، أو مفسدته لو كان حراماً ، ومعلوم ان التخيير بهذا المعنى لا يكون مخالفاً للواقع اصلاً فظهر من هذا الفرق بين التخييرين ان القول بالتخيير الواقعي في مسألة اختلاف الامة على قولين مخالف للعلم التفصيلي بعدم التخيير واقعاً ، وكان هذا العلم التفصيلي متولداً من العلم الاجمالي بان الحكم في الواقع اما الوجوب أو الحرمة ، فلازم القول بالتخيير الواقعي هو عدم اعتبار هذا العلم المتولد من العلم الاجمالي ، فيقع الكلام فيما يستفاد من كلام الشيخ (ره) القائل بالتخيير قال المصنف (ره) ان كلامه ظاهر في التخيير الواقعي ، وذلك لوجهين :

الوجه (الاول) كما في الاوثق هو عدم معهودية انقسام الحكم الى الواقعي والظاهري في كلمات القدماء ، بل هذا الانقسام حدث عند المتأخرين . فعلى هذا اذا ذكر الحكم مطلقاً ، ولو كان هو التخيير يكون المراد منه حكماً واقعياً .

والوجه (الثاني) ان الشيخ قال بعد الحكم بالتخيير : انه لا يجوز اتفاهم بعد اختلافهم لانهم مخبرون فلو كان مراده من التخيير ظاهرياً لم يكن هناك مانع من

الاتفاق بعد الاختلاف اذ الاختلاف يمكن أن يرفع بكشف الواقع عند الجميع فيحصل الاتفاق ، والحاصل ان لازم ظهور كلام الشيخ (ره) في التخيير الواقعي هو عدم اعتبار العلم التفصيلي المتولد عن العلم الاجمالي .

ثم ان الفرق بين التخيير الواقعي ، والاصل المتقدم ذكره مع كون كلاهما مخالفا للقولين ومخالفاً للواقع هو ان في الرجوع الى الاصل مخالفة قطعية من حيث الالتزام ، وهذا بخلاف التخيير فيلزم من الاخذ به مخالفة احتمالية من حيث العمل والالتزام ان كان التخيير ابتدائياً ، ومخالفة قطعية من حيث العمل والالتزام ان كان استمرارياً . بمعنى ان المكلف يكون مخيراً بين الفعل والترك دائماً ، فيحصل له العلم بارتكاب ما هو محرم أو بترك ما هو واجب .

ومنها حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتهين في الشبهة المحصورة دفعة او تدريجاً فانه قد يؤدي الى العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسة ✽ الخ ويتضح ما ذكره المصنف (ره) من تأدى ارتكاب اطراف الشبهة المحصورة الى العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسة بذكر امثلة ، فمثال ما يؤدي الى العلم بالحرمة : فيما اذا ارتكب المشتهين دفعة واحدة كما اذا جعلهما قيمة واحدة ، فيعلم تفصيلاً بحرمة هذه اللقمة من جهة أكل ما هو النجس ، وهذا العلم التفصيلي قد تولد من العلم الاجمالي بنجاسة احد نصفي اللقمة فمن حكم بجواز ارتكاب كلا المشتهين لا بد له أن يقول بعدم اعتبار العلم التفصيلي بالحرمة ، لاجل كونه متولداً من العلم الاجمالي .

نعم من يرتكب اطراف الشبهة تدريجاً كأن يرتكب أحدهما بعد الاخر يوم مثلا لا يعلم تفصيلاً بالحرمة حين الارتكاب ، ولكن بعد الارتكاب يعلم تفصيلاً بارتكاب ما هو محرم ، وهذا يجوز عند من يشترط في الحرمة علم المكلف تفصيلاً بالحرمة حين الارتكاب .

ثم يتصور الارتكاب الدفعي أو التدريجي فيما ذكره المصنف (ره) من مثال اشتراء جارية بالمشتبهين بالميتة ، فتارة يشتريها بالمشتبهين بالميتة دفعة ، واخرى يشتريها تدريجاً بمعنى أنه يشتري نصفها بأحدهما ثم يشتري نصفها الاخر بالآخر ، وعلى التقديرين يعلم المشتري تفصيلاً بحرمة وطبئها بطلان البيع في تمام الجارية ، أو في نصفها الواقع في مقابل الميتة ، وأما الحرمة على تقدير بطلان البيع في تمام الجارية فظاهرة ، وأما على تقدير بطلان البيع في مقابل الميتة فقط تكون الحرمة لعدم التبعض في البضع اذ البضع لا يتبعض .

فالاحاصل ان المشتري يعلم تفصيلاً بحرمة وطبئها ، ومع ذلك أفتى بعض الفقهاء بجواز ارتكاب كلا المشتبهين ، وهذه الفتوى على اطلاقها تشمل ما اذا علم تفصيلاً بالحرمة حين الارتكاب ، فيعلم منها عدم اعتبار العلم التفصيلي المتولد عن العلم الاجمالي .

(بقي) مثال ما يؤدي الى العلم بالنجاسة تفصيلاً ، مثل من يعلم اجمالاً بنجاسة أحد الأثابن ثم يريهما على ما يصح السجود عليه ، فلو صلى وسجد فيه يعلم تفصيلاً ببطلان هذه الصلوة ، فمن يحكم بصحة هذه الصلوة من باب الفرض لا بد أن يقول بعدم اعتبار العلم التفصيلي المتولد عن الاجمالي .

مع ان القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة ❀ أي صورة العلم تفصيلاً بالحرمة حين الارتكاب ، فيكون قوله : ❀ مع ان القائل ❀ الخ دفعاً لما يتوهم من ان القائل بجواز الارتكاب انما يجوزه اذا لم يؤدي الى مخالفة العلم التفصيلي بالحرمة حين الارتكاب ، وحاصل دفع هذا التوهم على ما يظهر من المصنف (ره) ان القائل بالجواز لم يخرج هذه الصورة بل اطلاق كلامه شامل لها ، فيظهر من كلامه عدم اعتبار هذا العلم التفصيلي المتولد عن العلم الاجمالي .

﴿ومنها حكم بعض بصحة ايتام أحد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالآخر﴾ يعني حكم بعض بصحة صلوة من وجد منياً فسي الثوب المشترك اذا اقتدى على من يكون شريكاً في ذلك الثوب مع انه يعلم تفصيلاً ببطلان صلوته اما من جهة جنابة نفسه أو جنابة امامه ، فلازم الحكم بصحة الصلوة عدم اعتبار هذا العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي .

﴿ومنها حكم الحاكم بتنصيف العين﴾ الخ يعتبر في الحكم بتنصيف العين تعارض البيئات أو التحالف ، فلو كان لاحدهما بيعة دون الآخر تكون العين لصاحب البيعة، وكذا لو حلف أحدهما تكون العين له، فحكم الحاكم بالتنصيف انما هو بعد تعارض البيئات أو بعد التحالف ثم بعد حكم الحاكم به يجوز لثالث اشتراء النصفين من المتخاصمين مع أنه يعلم تفصيلاً بعدم انتقال تمام المال اليه من مالكة الواقعي، فليس جواز الاشتراء الا لاجل عدم اعتبار هذا العلم التفصيلي لكونه متولداً عن العلم الاجمالي .

﴿ومنها حكمهم فيما اذا كان لاحد درهم وللآخر درهمان فنلف احد الدراهم﴾ الخ وتزويج ما حكموا به: أنه لو أودع شخصان دراهم عند أمين، وكان لاحدهما درهم وللآخر درهمان ، فسرق من المجموع درهم واحد وبقي درهمان ، فيجب على الودعي بمقتضى حكمهم أن يدفع لصاحب الدرهمين درهماً ونصف الدرهم ولصاحب الدرهم الواحد نصف الدرهم، وذلك لان احد الدرهمين يكون لصاحب الدرهمين بلاشك والآخر يحتمل أن يكون له ويحتمل أن يكون لصاحب الدرهم الواحد ، فينصف بينهما جمعاً بين الحقين .

وقد يؤدي هذا الحكم الى مخالفة العلم التفصيلي كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث ، فانه يعلم تفصيلاً بعدم انتقال تمام الدرهم من مالكة الواقعي ومع ذلك يجوز له الاشتراء، فجواز الاشتراء يكشف عن عدم اعتبار هذا العلم المتولد

من العلم الاجمالي .

﴿ومنها مالو أقر بعين لشخص ثم أقر بها للآخر﴾ الخ فان المقر يغرم للثاني قيمة العين بعد دفع نفس العين للاول ، وهذا الحكم مبني على نفوذ الاقرار بعد الاقرار ، والا لا يجب دفع القيمة ، والحاصل أنه لو أقر شخص بالعين لزيد أولاً ثم أقر بها لعمر ، فيجب عليه أن يدفع العين لزيد بمقتضى اقرار العقلاء على أنفسهم جائز ونافذ . ثم يدفع قيمتها لعمر وبعنوان الغرامة ، لانه قد أتلف العين باقراره الاول .

ثم قد يؤدي هذا الحكم الى اجتماع العين والقيمة عند واحد كما اذا اشترى ثالث العين من زيد والقيمة من عمرو ثم يبعهما بثمان واحد ، فيعلم تفصيلاً بعدم انتقال تمام الثمن اليه لكون بعض مئمنه وهو العين أو القيمة مال للمقر في الواقع ، ومع ذلك يجوز له يبعهما فيعلم منه عدم اعتبار العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي .

﴿ومنها الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعين ثمنه أو مئمنه على وجه يقض فيه بالتحالف﴾ يعني بأن لا يكون لاحدهما بينة دون الآخر ، أو كانت متعارضة وأقدم كل منهما على الحلف من دون نكول عنه ، فان رد الثمن في مورد الاختلاف في مقابل المئمن الى المشتري مخالف لعلمه التفصيلي بانه قد خرج عن ملكه امائناً للبعد أو للجارية ، ومع ذلك يجوز له أخذ الثمن والتصرف فيه ، فيكون هذا الجواز كاشفاً عن عدم اعتبار العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي ، وكذا في جانب الاختلاف في الثمن يكون رد الجارية الى البائع مخالفاً لعلمه التفصيلي بانها قد خرجت عن ملكه اما في مقابل عشر دنائير أو مقابل مائة درهم .

﴿ومنها الحكم بانه لو قال احدهما بعتك الجارية بمائة درهم وقال الآخر وهبتي اياها﴾ يعني اختلف شخصان في كون التمكك بعوض أو مجاناً ، فسر

الجارية الى صاحبها بعد التحالف مخالف لعلمه بانها قد تخرجت عن ملكه اما هبة أو بيعاً ، فجواز التصرف فيها يكشف عن عدم اعتبار هذا العلم اكونه متولداً عن الاجمالي .

﴿ فلا بد في هذه الموارد من التزام أحد أمور على سبيل منع الخلو ﴾ بأن لا تخلو هذه الموارد عن أحد هذه الأمور الآتية في كلام الشيخ (ره) ، فلا مانع من جمع بعضها مع الآخر في مورد واحد كما هو مقتضى قضية مانعة الخلو ، وقبل بيان هذه الأمور اجمالاً وتفصيلاً نقول :

ان الغرض المقصود من ذكر هذه الأمور هو دفع الاشكال عن أفتى بما يستلزم جواز المخالفة للعلم التفصيلي في الموارد المتقدمة مع ان مخالفة العلم التفصيلي الطريقي غير معقول اذ حجبة القطع الطريقي ذاتية كما تقدم ، فيدور الامر بين عدم صحة الحكم ، والفتوى في الموارد المذكورة ، وبين توجيه الموارد المذكورة بابداء احتمال لا ينافي صحة حكمهم بما ذكر في هذه الموارد ، فنذكر الأمور اجمالاً قبل بيانها تفصيلاً حتى يتضح تطبيقها في الموارد المذكورة ، فنقول :

(احدها) أن العلم في هذه الموارد قد أخذ في موضوع الحكم الشرعي .
(وثانيهما) نلتزم ... بنفوذ الحكم الظاهري في حق كل واحد عن الحكم الواقعي في حق الآخر .

(ثالثها) هو الالتزام بتقييد الحكم بالجواز أو الصحة في كل مورد بما لم يؤدي الى مخالفة العلم التفصيلي ، وتفصيل هذه الأمور ان الامر الاول كما تقدم اجمالاً هو كون العلم التفصيلي قد أخذ موضوعاً للحكم الشرعي ، وهو في الشبهة المحصورة لم يكن معلوماً بالعلم التفصيلي ، فلا يجب الاجتناب عن المشتبه بالميتة أو المشتبه بالنجس ، لان المكلف لا يعلم تفصيلاً فيجوز له ارتكاب كلا

المشتبهين دفعة او تدريجاً ، فالمشتبهان بالبول طاهران في الواقع ، والمشتبهان بالميتة حلالان في الواقع ، ثم يجوز بيعهما وجعلهما دفعة أو تدريجاً ثمناً للجارية . وهكذا يجري هذا الجواب في المورد الثالث ايضاً كما جرى في المورد الثاني من الموارد المذكورة . فنقول : انه قد أخذ في موضوع الحكم بوجوب الغسل العلم التفصيلي بالجنابة ، فلا يجب على واجدى المنى في الثوب المشترك ، لانهما لايعلمان تفصيلاً بالجنابة فهما متطهران في الواقع ، فيجوز اقتداء كل واحد منهما بالآخر هذا تمام الكلام في الامر الاول .

وأما الامر (الثاني) وهو نفوذ الحكم الظاهري في كل واحد عن الحكم الواقعي في حق الآخر . بمعنى انه اذا كان الامام متطهراً ظاهراً ولو باستصحاب عدم الجنابة كان هذا الحكم الظاهري في حقه بمنزلة الحكم الواقعي بالنسبة الى المأموم ، فكما يجوز للمأموم الاقتداء فيما اذا كان الامام متطهراً واقعاً كذلك يجوز له الاقتداء اذا كان متطهراً ظاهراً .

وكذلك اذا كان أحد مالكا لشيء ولو في الظاهر بحكم الحاكم كان هذا الحكم الظاهري والملكية الظاهرية بالنسبة الى المشتري بمنزلة الحكم الواقعي والمالكية الواقعية ، فيجوز له الاشتهار كما يجوز لو كان مالكا واقعاً ، فهذا الجواب يعني الامر الثاني من الامور الثلاثة يجري في كثير من الموارد المذكورة .

وكذا يجري هذا الجواب في المورد الثالث وهو تنصيب العين ، فبعد حكم الحاكم يملك كل واحد من المتخاصمين نصف الدار ظاهراً اذا كانت العين داراً ، فيجوز لثالث أن يرتب آثار الملكية الواقعية على كل واحد من النصفين فيشتري كل واحد منهما عن كل واحد منهما اذا لم يعلم كذب من يشتري حقه في الدعوى بأن تكون مستندة الى ﴿ بينة أو اقرار أو اعتقاد ﴾ وبقين ﴿ من القرائن ﴾ كاليد مثلا .

وكذا يجوز للمشتري اشتراء نصف الدرهم من كل واحد منهما في مسألة الودبعة لان كل واحد منهما يملك نصف الدرهم ظاهراً بحكم الحاكم فلثالث أن ينزل ملكهما بمنزلة الملكية الواقعية ثم اذا اشترى منهما ينتقل اليه تمام الدرهم .

وكذا مسألة الاقرار ، فبالاقرار الاول يكون زيد مالكا للعيسن ، وبالاقرار الثاني يصبح عمرو مالكا للمقيمة ظاهراً ، فلثالث أن يريهما مالكين لهما واقعاً ، فاذا اشترى كل واحد من النصفين منهما يملكهما فيجوز له أن يبيعهما بثمن واحد . وكذا مسألتي الاختلاف في الثمن أو المثلن ، ومسألة الاختلاف في كون التملك هبة أو بعوض ، فبعد التحالف في الجميع يكون كل واحد مالكا لما رجع اليه ظاهراً ، أو واقعاً على احتمال في بعض ، فيجوز لكل واحد بيع ما رجع اليه لكونه مالكا له .

الامر (الثالث) أن يلتزم بتقييد الاحكام المذكورة بما اذا لم يؤدي الى العلم التفصيلي بالمخافة ، والمنع مما يستأزم المخالفة المعلومة تفصيلا ، ففي مسألة اختلاف الامة على قولين لايجوز الرجوع الى أصل يكون مخالفاً للقولين بل يجب الاحتياط ان كان ممكناً ، أو التوقف ان لم يكن ممكناً ، فيكون المراد من طرح القولين والرجوع الى الاصل هو الاصل الموافق لاحدهما .

ثم أن الشيخ(ره) يشير الى جواب آخر غير ماتقدم من الجواب بالامر الثاني فيقول حمل أخذ البيع في مسألتي التحالف على كونه تقاصاً شرعياً قهرياً عما يدعيه من الثمن يعني عما يدعيه البائع من الثمن في اختلاف الثمن كان أولى أن يقول المصنف (ره) أو عما يدعيه من المثلن . يعني : حمل أخذ الثمن على كونه تقاصاً شرعياً عما يدعيه المشتري من المثلن ، أو انفساخ البيع بالتحالف من أصله أي من الاول ، أو من حينه أي حين التحالف ، فيرجع كل الذي

مالكة الاول .

وتظهر الثمرة بين انفساخ البيع من الاول وبينه من حين التحالف في النماء الحاصل بعد البيع ، فالنماء للمالك الاول على الاول، وللثاني على الثاني، وأخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية بمعنى أن الدرهم ، وان كان في الواقع ملكاً لاحدهما الا ان الشرع جعل نصفه للاخر من باب الصلح ورفع النزاع، وكذا أخذ نصف الدار في حكم الحاكم بتنصيف العين يكون من باب مصالحة قهرية .

﴿وعليك بالتأمل في دفع الاشكال عن كل مورد بأحد الامور المذكورة﴾
والا يلزم عدم اعتبار العلم التفصيلي مع ان اعتبار العلم التفصيلي بالحكم ﴿لواقعي وحرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص باجماع ونحوه﴾ ، وذلك لان حجية العلم والقطع كطريقته ذاتية ، فيكون حجة مطلقاً بحكم من العقل ، فلا يمكن أن يقال أن القطع الطريقي حجة الا في المسألة الفلانية. هذا تمام الكلام في الاجوبة عن الموارد المذكورة .

فنقول : ﴿مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين﴾ الخ
يعني : المخالفة الالتزامية ، والمخالفة العملية . وقبل البحث في القسم الاول لابد من تحرير محل النزاع فنقول : ان المخالفة يمكن أن تكون من حيث الالتزام فقط ، ويمكن أن تكون من حيث العمل فقط ، أو تكون من حيث الالتزام والعمل معاً .

ومن هنا يظهر ان النسبة بين المخالفة الالتزامية والعملية هي عموم من وجه ، ومادة الاجتماع هي ما اذا ارتكب جميع اطراف الشبهة المحصورة التحريمية مع الالتزام بالاباحة ، والافتراق من جانب المخالفة العملية هو ارتكاب جميع الاطراف مع الالتزام بالحرمة ، والافتراق من جانب المخالفة الالتزامية هو الالتزام باباحة ما تردد أمره بين الوجوب والحرمة في زمان لا يسع أكثر من الفعل

الموافق لاحتمال الوجوب أو الترك الموافق لاحتمال الحرمة .

ومحل النزاع في المخالفة الالتزامية هو مادة الافتراق من جانب المخالفة الالتزامية ، وهي لا تتحقق الا فيما اذا كان كل من الوجوب والحرمة توصلياً أو أحدهما لاعلى التعيين تعبدياً، واما ما اذا كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين تعبدياً لزمّت المخالفة العملية أيضاً فيما اذا أتى بهما أو بما هو تعبدى من دون قصد القربة .

نعم فيما اذا كان أحدهما المعين تعبدياً ، والاخر توصلياً فاختار المكلف جانب التوصلي ، فأتى به من دون قصد القربة ان كان واجباً أو تركه كذلك ان كان حراماً لانتزم المخالفة العملية القطعية، فيكون هذا القسم بهذا الاعتبار داخلا في محل البحث .

ثم يقع الكلام في جواز المخالفة الالتزامية نارة في الشبهة الموضوعية ، واخرى في الشبهة الحكمية ، وقد أشار الشيخ الى مثال الاولى بقوله: ﴿ كالاتزام باباحة وطىء المرأة الخ ﴾ ، والى مثال (الثانية) بقوله: ﴿ كالاتزام باباحة موضوع كلي مرده أمره بين الوجوب والترحيم ﴾ الخ .

ثم مثاله للشبهة الموضوعية صحيح واقعاً اذ يمكن فرض ازوم المخالفة الالتزامية فقط في هذا المثال ، وذلك بأن نفرض الحلف على الوطىء حتى يكون واجباً أو على الترك حتى يكون محرماً في زمان خاص لا يتسع زائداً على الفعل أو الترك ، فلا يمكن للمكلف الجمع بينهما في ذلك الزمان ، فلا يخاو من الفعل الموافق لاحتمال الوجوب أو الترك الموافق لاحتمال الحرمة ، فالمخالفة تنحصر في الانتزام دون العمل . وهذا بخلاف مثاله للشبهة الحكمية .

فلا بد ان نلتزم بكون المثال فيما لا يتجاوز عن الفرض، ولا يوجد في الشرع مثال ومورد تنحصر المخالفة فيه بالانتزام فقط . اذ ليس في الشرع فعل مرده بين

كونه واجباً أو حراماً في زمان خاص . ثم يرتفع حكمه بعد ذلك الزمان حتى يقال أن المكلف لا يخلو في ذلك الزمان من الفعل الموافق للوجوب أو الترك الموافق للحرمة ، فنحصر المخالفة بالالتزام فقط كما هو محل الكلام .

فالمثال في قوله : (كالالتزام باباحة) موضوع كلي كدفن الكافر المردد بين الوجوب والحرمة لاجل ورود الامر فيه المردد بين الايجاب والتحریم .. مثال فرضي لا واقعي اذ لا تنحصر المخالفة فيه بالالتزام بل يمكن للمكاف أن يدفن كافرأ ثم ترك دفن كافر آخر حتى تتحقق المخالفة العملية أيضاً .
فنقول :

﴿ اما المخالفة الغير العملية فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً ﴾ وذلك لان كل شيء لا يحتاج في وجوده وثبوته الى ازيد من أمرين (الاول) وجود المقتضى ، و (الثاني) عدم المانع ، وكلاهما في المقام موجود واما المقتضى ، فهو أدلة البرائة نحو قوله ^{عليه السلام} : كل شيء مطلق حتى يرد أمر أو نهى ^(١) . واما عدم المانع ، فلما يأتي من ان العلم الاجمالي لا يصلح أن يكون مانعاً . وهذا الوجه مشترك بين الشبهة الموضوعية، والحكمية بخلاف ما يأتي من الشيخ (ره) حيث قال : (فان الاصل) الخ فانه يكون مختصاً بالشبهة الموضوعية .

﴿ أو بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضع غفلة بمايع مردد بين الماء والبول ﴾ وتقييد التوضيء بالغفلة ليتمكن المكاف من قصد القربة في الوضوء ، اذ المكاف مع التفاته بكون المايح مردداً بين الماء ، والبول لا يتأتى منه قصد القربة لانه يعلم حينئذ بالمنع عن التوضيء شرعاً فكيف يقصد التقرب بما هو الممنوع شرعاً ؟ فيكون الوضوء باطلا . وتقريب الحكمين للموضوعين هو ان هنا احكاماً متضادة لموضوعين :

(١) عوالي اللثالي ج ٣ ، ص ٤٦٢ .

(أحدها) النجاسة المضادة للطهارة عنها .

(ثانيها) الحدث المضاد للطهارة عنه .

وموضوع الاولين هو البدن ، وموضوع الاخيرين هو النفس . ثم المكلف لا يعلم بأن المايح كان ماء حتى يكون متطهراً بالطهارة المعنوية المضادة للحدث ، وكذلك متطهراً بالطهارة الظاهرية المضادة للنجاسة ، أو كان بـولا حتى يكون متصفاً بضد ما ذكر من الطهارتين .

فالمكلف يعلم بعد التوضيء بالمايح المذكور بعروض أحد الامرين اما الطهارة المعنوية ، والظاهرية على تقدير كون المايح ماء ، أو الخبائث المعنوية والظاهرية على تقدير كون المايح بولا ، فالالتزام بطهارة البدن بالاستصحاب مخالف لبقاء الحدث وبالعكس ، فيلزم من استصحاب الطهارة ، واستصحاب الحدث مخالفة التزامية كما سيجيء .

قوله : ﴿ واما في الشبهة الموضوعية فلان الاصل في الشبهة الموضوعية انما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين ﴾ الخ وذلك أن الحكم تابع لموضوعه نقياً وثبوتاً ، فاذا ثبت الموضوع ثبت الحكم ، واذا انتفى انتفى الحكم ، وان كان انتفاء الموضوع بالاصل كما فيما نحن فيه حيث يجرى اصل عدم تعلق الحاف بوطيء هذه المرأة ، فتخرج عن موضوع الوجوب ثم يجرى عدم تعلق الحلف على ترك وطئها ، فتخرج عن موضوع الحرمة ، فينتفى كل من الحكم بالوجوب والحرمة لاجل انتفاء موضوعهما .

ثم ينتفى الحكم بوجوب الالتزام بانتفاء موضوعه ، وهو الوجوب والحرمة ، فيحكم بالاباحة ، ولا يلزم منها طرح الوجوب والحرمة لان الالتزام بالاباحة قد وقع في موضوع غير الموضوع الذي تعلق به الوجوب أو الحرمة ، ومن هنا يظهر ان عدم المخالفة من حيث الالتزام سالبة بانتفاء الموضوع . أي : لا التزام

حتى يلزم من تركه مخالفته .

ثم اصالة اباحة وطىء المرأة المرددة بين من وجب وطئها بالحلف، وبين من حرم وطئها به لاتنافي ما دل على وجوب الوفاء بالحلف ، وذلك لخروج المرأة عن موضوع وجوب الوفاء بالحلف بما ذكر من الاصلين ، فيكون هذان الاصلان حاكمين على الادلة الدالة على وجوب الوفاء بالحلف الا أن يقال : بعدم جريان الاصل في مورد العلم الاجمالي ، وكونه كالتفصيلي في كونه مانعاً عن جريان الاصل .

﴿ وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردد ﴾ الخ فلا بد أولاً من تقريب المخالفة الالتزامية ثم نقيها ثانياً بالاصل ، فنقول : ان الرجوع الى استصحاب طهارة البدن ، واستصحاب بقاء الحدث مستلزم للمخالفة الالتزامية فقط . وذلك لان طهارة البدن ملازمة لطهارة النفس ، وارتفاع الحدث ثم بقاء الحدث ملازم لنجاسة البدن ، فالالتزام بطهارة البدن مخالف للالتزام ببقاء الحدث اذ لازم الالتزام بالطهارة هو الالتزام بلازمه وهو ارتفاع الحدث .

وهكذا الالتزام ببقاء الحدث مخالف للالتزام بطهارة البدن اذ لازمه هو الالتزام بارتفاع الطهارة وثبوت النجاسة ، فالحاصل ان الالتزام بطهارة البدن بمقتضى الاستصحاب .

وكذا بقاء الحدث مستلزم للمخالفة الالتزامية بالنسبة الى الالتزام بلازمهما ، واما نفسها بالاصل فنقول : ان أصل عدم النجاسة أو بقاء طهارة البدن بالاستصحاب يخرج مجراه ، ومحلّه عن موضوع ما دل على تنجس ما لاقى نجساً فنشك في كون البدن هل مما لاقى نجساً حتى يحكم بتنجسه أم ليس كذلك؟ ، فمقتضى استصحاب طهارته انه ليس مما لاقى نجساً ، فيخرج عن موضوع ذلك الدليل .

وهكذا استصحاب بقاء الحدث يخرج مجراه عن موضوع ما دل على حصول

الطهارة المعنوية بالتوضيء اذ لازم بقاء الحدث هو عدم كون هذه النفس نفساً متوضية .

وبالجملة لازم الاصل في الشبهة الموضوعية هو نفي وجوب الالتزام بنفسي الموضوع ، وعدم تحقق المخالفة الانتزامية لاجوازها بعد تحققها كما هو ظاهر الشيخ (ره) .

﴿وأما الشبهة الحكمية﴾ الخ يعني جواز المخالفة الانتزامية في الشبهة الحكمية كالالتزام باباحته دفن الكافر المردد أمره بين الوجوب والحرمة لا يمكن من طريق نفي الحكم بنفي الموضوع بالاصل ، لان الاصول الجارية فيها لانخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي حتى تكون حاكمة على الدليل الدال عليه . بل الاصول الجارية تكون منافية لما دل على ثبوت الحكم الواقعي .

ومع ذلك يجوز اعمال هذه الاصول في الشبهة الحكمية اذ لا مانع من اعمالها لان المانع اما هو المخالفة من حيث العمل أو من حيث الالتزام والاولى لا تلزم ، وذلك لان المفروض ان الحكم الواقعي يكون توصلياً ، فلا يترتب عليه الا وجوب الاطاعة ، وحرمة المعصية والمخالفة .

ثم الاطاعة تتحقق بمجرد الفعل أو الترك، والمكلف لا يخاو من الفعل الموافق للوجوب أو الترك الموافق للحرمة ، وهذا المقدار يكون كافياً في تحقق الاطاعة بمعنى الموافقة العملية الاحتمالية اذ الموافقة القطعية لا يمكن تحققها في دوران الامر بين الرجوب والحرمة ، فيكون طريق الاطاعة منحصراً في الموافقة العملية الاحتمالية ، وهي تتحقق على كل تقدير يعني سواء اجريت الاصول أم لا ؟

و ﴿الثابتة﴾ أي المخالفة الانتزامية لا تكون مانعة عن اعمال الاصول لانها مانعة على تقدير وجوب الموافقة الانتزامية وحرمة المخالفة الانتزامية، ولم يثبت في الشرع وجوب الالتزام بالحكم الواقعي حتى تكون مخالفة محرمة، فالحاصل

أنه لا مانع من اعمال الاصول الا لزوم المخالفة من حيث العمل ، وهو منتفى في المقام .

قوله : ﴿وانما يجب مقدمة للعمل﴾ يمكن أن يكون دفعا لتوهم وجوب الالتزام تخييراً في المقام ، وتقريبه أن وجود الحكم الواقعي يقتض الالتزام به تعييناً عند علمنا تفصيلاً به ، وتخييراً عند علمنا اجمالاً به ، والجواب انه لم يدل أي دليل في الشرع على وجوب الالتزام بالوجوب النفسي لا في الواجبات التوصيلية ولا التعبدية ، لا في مورد العلم التفصيلي ولا الاجمالي .

نعم يجب الالتزام في الواجب التعبدي مقدمة للعمل لان حصول الامتثال في التعبدي موقوف على قصد الامتثال والتقربة ، وقصد الوجه على قول ومعلوم ان هذه الامور موقوفة على الالتزام بالحكم .

نعم المطلوب في الاعتقادات كالتوحيد ، والنبوة ، وغيرها هو الالتزام ذاتاً لا مقدمة ، اذ المطلوب بالذات في أصول الدين هو الاعتقاد والالتزام بالجنان وفي الفروع هو العمل بالاركان ، فالحاصل ان الالتزام بالحكم في المقام ليس واجباً لا ذاتاً ، ولا مقدمة لان محل الكلام هو التوصل الذي يمكن حصوله من دون التزام أصلاً .

﴿ولو فرض ثبوت الدليل عقلاً أو نقلاً على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع﴾ يعني لو سلمنا بوجوب الالتزام في الاحكام الواقعية وجوباً نفسياً لا ينفع في مورد العلم الاجمالي ، وان كان نافعا في مورد العلم التفصيلي ، وذلك لان الاصول تحكم في مجازيها بانتفاء الحكم الواقعي كالشبهة الموضوعية بل الشبهة الحكمية تنقلب الى الشبهة الموضوعية من حيث الشك في موضوع وجوب الالتزام ولانعلم أنه يجب الالتزام بوجوب هذا الفعل أو بحرمة ، فيكون المشتبه حكماً جزئياً كما هو المناط في كون الشبهة موضوعية .

وان بقيت الشبهة على حالها من حيث الشك فيها بالسجوب والحرمة فتكون من هذه الجهة حكمية ، والحاصل يجري الاصل ، فيقال : ان الاصل هو عدم كون دفن الكافر مما يجب الالتزام بوجوبه أو بحرمة، فيخرج دفن الكافر بالاصل عن موضوع وجوب الالتزام ، فلا يجب الالتزام ، فالملخص أنه ولو قلنا بوجوب الالتزام لا يجب الالتزام في المقام .

﴿هذا ولكن التحقيق انه لو ثبت هذا التكليف أعني وجوب الاخذ بحكم والالتزام مع قطع النظر عن العمل لم تجر الاصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي أعني وجوب الالتزام﴾ الخ وحاصل التحقيق انه لو ثبت التكليف بوجوب الالتزام في الاحكام الواقعية لم تجر الاصول كما أفاد الشيخ (ره) لوجود المانع وهي المخالفة العملية .

ثم لزوم المخالفة العملية يحتاج الى بيان، وذلك لان الافعال تنقسم الى قسمين : منها جوارحية ومنها جوانحية ثم مخالفة كل منهما بحسبها ، فمخالفة الافعال الجوارحية الواجبة تكون بتركها خارجاً ، ومخالفة الافعال الجوانحية تكون بتركها التزاماً ، فترك الالتزام بالنسبة الى الوجوب والحرمة مخالفة عملية .

ولذا قال الشيخ (ره) : ان الاصول موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي أعني وجوب الالتزام بحكم الله (تعالى)، والمخالفة العملية مانعة عن جريان الاصول لكونها محرمة شرعاً ، وقبيحة عقلاً .

ثم المراد من الالتزام في محل الكلام هو الالتزام في مقام العمل بمعنى تحصيل الاعتقاد بالوجوب أو الحرمة ثم البناء عليه لتطبيق العمل عليه، والا فوجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ على ما هو عليه في الواقع لاختلاف فيه لانه يرجع الى تصديق النبي ﷺ .

﴿فالحق مع فرض عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء

به ان ترك الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرماً الا من حيث كونها معصية ﴿وملخص ما أفاده الشيخ (ره) هو عدم حرمة المخالفة الالتزامية ، وانما المحرم هو المعصية والمخالفة العملية التي حكم العقل بقبحها واستحقاق العقاب عليها .

ثم يقول الشيخ (ره) ﴿فاذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب الشيء﴾ مثل دفن المسلم مثلاً ثم أتى المكلف به من دون التزامه بوجوبه سقط الامر عنه، ولم يكن عليه شيء من المعصية لانه لم يأت بما هو محرّم، فاذا لم تكن المخالفة الالتزامية محرمة في العلم التفصيلي لم تكن محرمة في صورة العلم الاجمالي بطريق أولى، فلا فرق بينهما من جهة جواز المخالفة الالتزامية ، وانما الفرق بينهما من حيث جريان الاصل في الثاني دون الاول .

ثم يتوهم من كلامه (ره) حيث قال : ﴿لكنه فعله لا لداعي الوجوب﴾ أن مراده من الالتزام في المقام هو الاتيان بالواجب بداعي الوجوب ، وليس ما يتوهم من كلامه بمقصود يقيناً كيف وقصد الوجه ليس بمعتبر في العبادات فضلاً عن التوصليات ، فمراده هو نفي الاتيان بالفعل من دون البناء على وجوبه شرعاً .

ثم المراد من الالتزام هو الاتيان من حيث كون الفعل واجباً لينطبق العمل عليه وهذا بخلاف قصد الوجه حيث يجعل الوجوب غاية للفعل .

﴿وكذا لو فرضنا عدم جريان الاصل﴾ السخ والحاصل ان المحرم في الشرع هو المخالفة من حيث العمل لا المخالفة من حيث الالتزام ، فلا يحرم عدم الالتزام .

ولو فرضنا عدم جريان الاصل في باب دوران الامر بين المحذورين ، وقلنا باختصاص أدلة البرائة بموارد الشك البدوي ، لان عدم جريان الاصل لا يكون

موجباً لحرمة المخالفة الالتزامية ﴿لما عرفت من ثبوت ذلك﴾ أي عدم حرمة المخالفة الالتزامية ، وعدم تحقق المعصية في مورد العلم التفصيلي مع ان الاصل لايجرى مورد العلم التفصيلي بالاتفاق .

﴿ويمكن أن يقرر دليل الجواز أي جواز المخالفة فيه بوجه أخصر﴾ والمستفاد من كلامه السابق الى هنا هو عدم الدليل على وجوب الالتزام ، وكذا عدم الدليل على عدم وجوبه .

ثم من هنا يبدء المصنف(ره) باقامة الدليل على عدم وجوب الالتزام ثم يثبت جواز المخالفة من حيث الالتزام بالدليل، وبيان الدليل انه لو كان الالتزام واجباً في مورد العلم الاجمالي لكان واجباً اما بالتخيير أو بالتعيين، والتالي بكلا قسميه باطل ، فالمقدم مثله .

ولابد في القياس الاستثنائي من اثبات الملازمة أولاً ، وبطلان التالي ثانياً حتى ينتج رفع التالي رفع المقدم ، فنقول : ان الملازمة واضحة لان الواجب في الشرع اما تخييري أو تعيني . فلو كان الالتزام واجباً لكان بأحد القسمين .

ثم بطلان القسم الثاني من التالي ، وهو الوجوب التعيني واضح لا يحتاج اثباته الى تكاف اذ يكون معناه هو وجوب الالتزام بخصوص الحكم الواقعي المعين عند الله المجهول عند المكلف ، فيلزم تكليف المكلف بما لا يعلمه ، وهذا تكليف بلا بيان والتكليف كذلك قبيح عقلاً ولم يقل به أحد شرعاً .

وبقى بطلان القسم الاول من التالي وهو كون وجوب الالتزام وجوباً تخييراً فنقول: ان كل حكم يحتاج ثبوته في الشرع الى دليل دال عليه، ولم يكن في الشرع دليل دال على التخيير وذلك لان الدليل لو كان، لكان امانفس الخطاب المجمل أو غيره . ولا يمكن اثبات التخيير بنفس ذلك الخطاب المجمل كالامر بدفن الكافر المررد بين الايجاب ، فيكون الدفن واجباً وبين التحريم ، فيكون محرماً لان

المستفاد من هذا الدليل هو الوجوب أو الحرمة فقط ، فلا يدل على التخيير أصلاً فضلاً عن الالتزام .

والخلاصة أن نفس الخطاب المجمل لا يمكن أن يكون دليلاً فلو كان ، فلا بد أن يكون خطاباً آخر ثم هذا الخطاب الآخر إما خطاب توصيلي أو تعبدية ، و (الاول) مردود بوجهين :

(الوجه الاول) هو : عدم الدليل على وجود هذا الخطاب في الشرع .
(والوجه الثاني) : انه غير معقول لانه مستلزم لطلب ما هو حاصل وهو محال وذلك لان المكلف قبل هذا الخطاب لا يخلو تكويناً من الفعل أو الترك ، والمطلوب من هذا الخطاب أيضاً هو تخيير المكلف بين الفعل والترك ، فليس هذا الا طلباً للحاصل ، فاذا انتفى التخيير بهذا البيان ينتفى وجوب الالتزام لاجل انتفاء موضوعه .

(والثاني) أي الخطاب التعبدية مردود لاجل عدم الدليل عليه ، ولا يرد عليه الاشكال المتقدم حتى يكون مردوداً بالوجهين المذكورين في الخطاب التوصائي فينحصر دفعه بعدم الدليل على ثبوته ، فتحصل من الجميع بطلان التالي بكلا شقيه ، فالنتيجة تكون عدم وجوب الالتزام .

قوله: ﴿واما دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ﴾ دفع لما يتوهم من عدم صحة ما تقدم من الشيخ من عدم الدليل على وجوب الالتزام بل الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ موجود ، فيكون مقتضى هذا الدليل المستفاد من الاخبار هو وجوب الالتزام تعييناً في مورد العلم التفصيلي بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ، وتخييراً في مورد العلم الاجمالي اذ الالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ويكون من لوازم الايمان .

ويدفع المصنفه هذا التوهم بقوله: ﴿فلا يثبت الا الالتزام بالحكم الواقعي

على ما هو عليه ❦.

وحاصل ما افاده الشيخ (ره) دفعا لهذا التوهم ان الالتزام بما جاء به النبي ﷺ الذي يرجع الى تصديقه ، وهو من لوازم الايمان هو الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه لا الالتزام بالحكم في مقام العمل كما هو محل الكلام ، فما ثبت بالدليل خارج عن محل الكلام ، وما هو محل الكلام لا يثبت بذلك الدليل .

قوله : ❦ فافهم ❦ يمكن أن يكون اشارة الى توهم ودفعه ، وتقريب التوهم هو ان وجوب الالتزام اذا ثبت بمقتضى وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ ، ولو بما ذكر من الالتزام بالواقع على ما هو عليه لا يجوز الالتزام بالاباحة في دوران الامر بين الوجوب والحرمة ، لان الالتزام بها يكون منافياً للالتزام بالحكم الواقعي المراد بين الوجوب والحرمة .

وحاصل دفع هذا التوهم ان الاباحة حكم ظاهري فلا منافاة بين الالتزام بها ظاهراً ، وبين الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه ، لعدم المنافاة بين الحكم الواقعي والظاهري كما سيجيء في بحث الامارات في الجمع بينهما .

❦ ولكن الظاهر من جماعة من الاصحاب في مسألة الاجماع المركب اطلاق القول بالمنع عن الرجوع الى حكم علم عدم كونه حكم الامام ﷺ في الواقع ❦.

قال المصنف (ره) بعد ما حكم بجواز المخالفة الالتزامية يظهر من جماعة عدم جواز المخالفة الالتزامية كالعلمية حيث قالوا في مسألة الاجماع المركب بالمنع من الرجوع الى حكم مخالف لما عند الامام ﷺ ، فمقتضي اطلاق كلامهم هو المنع عن المخالفة عملية كانت أو التزامية .

❦ وعليه بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرْحاً لقول الامام عليه السلام ❦ يعني بنوا عدم القول بالفصل علي المنع من الرجوع الى الحكم

المخالف للواقع اذا كان القول بالفصل موجباً لطرح قول الامام عليه السلام كخرق
الاجماع المركب المستلزم لطرح قول الامام عليه السلام .

فلا بد لنا من بيان الفرق بين الاجماع المركب ، وبين القول بعدم الفصل ،
لانهما قد ينطبقان في مورد واحد كالعيوب الموجبة لجواز فسخ النكاح كالجنون
والجذام والبرص والرتق والفتق والخصى والعنين ، فاذا ذهب بعض الفقهاء الى
جواز الفسخ بكل واحد منها ، وذهب بعضهم الى عدم جواز فسخ النكاح بشيء
منها ، فإنه يحصل من هذين القولين الاجماع على عدم الفرق بينها في الحكم
وعدم التفصيل بينها من حيث الحكم .

فالقول بجواز الفسخ ببعضها دون بعض خرق للاجماع المركب وقول
بالفصل ، فنقول : ان النسبة بينهما عموم من وجه ، وذلك باعتبار اختلاف المناطق
والملاك فيهما ، فان الملاك في الاجماع المركب هو الاختلاف على قولين .
والملاك في القول بعدم الفصل هو تعدد الموضوع .

ثم عدم التفرقة في الحكم في المثال المذكور واجد لكلا الملاكين ، فيكون
مادة الاجتماع بينهما لصدقهما معاً ، ثم مادة الافتراق من جانب الاجماع المركب
كرد المشتري الجارية البكر بعد وطئها لاجل عيب فيها كالعمي والبكم مثلاً ، فاذا
ذهب بعض الفقهاء بعدم جواز الرد مطلقاً ، وبعضهم به مع الارش لثبت منهم
الاجماع على عدم جوازه مجاناً .

فالقول به خرق للاجماع المركب ، وطرح لقول الامام عليه السلام ولا يصدق على
هذا المثال القول بعدم الفصل لانتفاء ملاكه ، وهو تعدد الموضوع . ومادة الافتراق
من جانب القول بعدم الفصل مثل ما اذا اتفق الفقهاء على وحدة الحكم في الشك
بين الاثنين والثلاث ، ويسن الثلاث والاربع ، ولكن اسم يستقر رأيهم على
وجوب صلوة الاحتياط بركعتين ، فالقول بالفرق بين الشكين في الحكم قول

بالفصل ، ولا يصدق عليه الاجماع المركب لانتفاء الاختلاف .
وبالجمله من يقول بعدم جواز خرق الاجماع المركب أو بعدم القول بالفصل
لكونهما موجبين لطرح قول الامام عليه السلام يظهر من اطلاق منعه عدم جواز المخالفة
الالتزامية كالعملية .

﴿ نعم صرح غير واحد من المعاصرين في تلك المسألة فيما اذا اقتضى
الاصلان حكيمين يعلم بمخالفة احدهما للواقع بجواز العمل بكليهما ﴾ هذا من
المصنف (ره) رد لاطلاق القول بالمنع المتقدم .

فحاصل ما صرح به غير واحد هو جواز المخالفة الالتزامية ، فيجوز في
المثال السابق التمسك باصالة عدم وجوب الارش مع رد الجارية ، ثم الحكم
بجواز الرد مجاناً مع أن هذا الحكم مستازم للمخالفة الالتزامية ، وكذا يجري
اصالة عدم وجوب دفن الكافر، وعدم حرمة دفنه مع أن هذا الحكم مخالف للواقع
ومستازم للمخالفة الالتزامية بل يكون مقتضى اطلاق هذا القول هو جواز المخالفة
العملية ايضاً .

﴿ وقاسه بعضهم على العمل بالاصلين المتنافيين في الموضوعات ﴾ يعني
كما ان العمل بالاصلين في الموضوعات كان جازماً كذلك العمل بالاصلين في الاحكام
يكون جازماً ، قياساً لها على الموضوعات ﴾ لكن القياس في غير محله ﴾ لانه
قياس مسع الفارق ، وذلك لان الاصل في الموضوعات مخرج لمجره عن
موضوع الحكم كما تقدم مفصلاً هذا بخلاف ما في الاحكام حيث يكون ما فيها
منافياً للحكم الواقعي ، فلا يجري اذا كان مستازماً للمخالفة العملية .

﴿ ولكن هذا المقدار من الفرق غير مجد ﴾ يعني الفرق بما ذكر من ان
الاصل في الموضوعات مخرج لمجره عن موضوع الحكم الواقعي ، فيكون حاكماً
على دليل ذلك الحكم ، والاصل في الاحكام مناف لنفس الحكم غير مفيد إذ لا يوجب

هذا الفرق عدم جواز جريان الاصل في الشبهة الحكمية ، اذا مانع من الاصل هو لزوم المخالفة العملية فلا تنافي بين الاصل ، وبين الحكم الواقعي .
ولا يلزم من اعمال الاصول في الشبهة الحكمية الا مجرد المخالفة من حيث الالتزام فقط ، وهى لا تكون مانعة ، والا لكانت مانعة عن جريانها فى الشبهة الموضوعية ايضاً ، والمخالفة الالتزامية تكون جائزة حتى مع العلم التفصيلي ، فكيف بالعلم الاجمالي ، فلا تكون مانعة عن الاصول ، فلا مانع من الاصول لافى الشبهة الموضوعية ، ولا في الحكمية .

﴿ولا يبعد حمل اطلاق كلمات العلماء في عدم جواز طرح قول الامام عليه السلام في مسألة الاجماع على طرحه من حيث العمل﴾ ، فيكون مقتضى ما افاده المصنف (ره) من حمل اطلاق المنع على منع طرح قول الامام عليه السلام من حيث العمل عدم جواز المخالفة من العمل ، فلا يجوز خرق الاجماع المركب أو القول بالفصل اذا كان موجباً لطرح قول الامام عليه السلام عملاً لا التزاماً .

فحمل اطلاق كلامهم بالمنع عن طرح قول الامام عليه السلام على ما يكون منعه متيقناً ، وهو طرحه عملاً لانه طرح للحجة فكلامهم وان كان مطلقاً الا ان هذا الاطلاق ليس مراداً لهم كما يظهر من الرجوع الى كلماتهم ﴿فيما اذا اختلفت الامة على قولين ولم يكن مع احدهما دليل﴾ يفي .

فان المستفاد مما هو ظاهر الشيخ (ره) من الحكم بالتخيير الواقعي ، وظاهر المنقول عن بعض من طرحهما ، والرجوع الى الاصل مطلقاً هو طرح ما هو عند الامام عليه السلام من الحكم الواقعي التزاماً لان الامام عليه السلام يكون مع احدى الطائفتين قطعاً .

ثم القوم قد أفتوا على منع خرق الاجماع المركب ، ومنع القول بالفصل لان فيهما طرحاً لقول الامام عليه السلام ، فيعلم منه ان مرادهم من اطلاق المنع هو منع

الطرح عملاً لا التزاماً .

﴿ نعم ظاهرهم في مسألة دوران الامر بين الوجوب والتحريم الاتفاق على عدم الرجوع الى الاباحة ﴾ فان المستفاد من ظاهرهم في هذه المسألة هو حرمة طرح قول الامام عليه السلام من حيث الالتزام كحرمته من حيث العمل لانهم انفقوا على عدم جواز الرجوع الى الاباحة مع ان الاباحة لم تكن موجبة لطرح قول الامام عليه السلام من حيث العمل ، ﴿ وان اختلفوا بين قائل بالتخيير وقائل بتعين الاخذ بالحرمة ﴾ لكون دفع مفسدة الحرمة أولى من جلب المنفعة في الوجوب .

﴿ والانصاف انه لا يخلو عن قوة ﴾ يقول المصنف (ره) ان عدم جواز الرجوع الى الاباحة لا يخلو عن قوة ، ومن هنا يمكن ان يقال ان ترجيح المصنف (ره) هنا عدم جواز الرجوع الى الاباحة ينافي ما تقدم منه من الحكم بجواز الرجوع الى الاباحة ، وان كان مستلزماً للمخالفة الالتزامية ، فانه يقال ان ترجيحه عدم الجواز هنا لا ينافي حكمه بالجواز سابقاً .

وذلك لان الرجوع الى الاباحة المستلزم للمخالفة الالتزامية تارة لا يؤدي الى المخالفة العملية ، وأخرى يؤدي الى ذلك ولو تدريجياً .

فما تقدم منه هو القسم الاول الذي لا يؤدي الى المخالفة العملية ، وما ذكره هنا من ترجيح عدم الجواز ناظر الى القسم الثاني الذي يؤدي الى المخالفة العملية ولو تدريجياً فسي واقعتين كالالتزام باباحة دفن الكافر المردد أمره بين الوجوب والحرمة ، فيدفعه المكلف تارة ، ويتركه مرة ثانية ، فيلزم من الفعل تارة والترك أخرى المخالفة العملية .

ثم العقل لا يفرق بين المخالفة العملية دفعة ، وبينها تدريجياً فسي الحكم باقبح ، والحاصل ان عدم جواز الرجوع الى الاباحة لا يخلو عن قوة لوجهين : الوجه الاول انه يؤدي الى المخالفة العملية كما اشار اليه المصنف (ره) بقوله :

﴿لأن المخالفة العملية﴾ الخ .

والوجه الثاني ماسياتى في كلامه حيث يقول : ﴿ويمكن استفادة الحكم﴾
يعنى وجوب الالتزام بأحدهما المخير ، فلازم التخيير هو عدم الرجوع الى
الاباحة بل يجب الالتزام بأحدهما المخير .

قوله : ﴿من غير تقييد بحكم ظاهرى عند كل واقعة﴾ دفع لما يرد على
ما ذكره المصنف (ره) من عدم جواز المخالفة العملية التدريجية ، وتقرير الاشكال أن
ما ذكره المصنف (ره) من عدم جواز المخالفة العملية التدريجية مخالف لما ورد في
الشرع من وقوع المخالفة العملية التدريجية كتقليد المقلد تارة ممن يفتى
بوجوب صلوة الجمعة ، فيأنى بها مدة طويلة ثم يقلد ممن يفتى بحرمتها ، فيتركها
كذلك ، فيعلم بالمخالفة العملية لانها ان كانت واجبة ، فقد تركها وان كانت
محرمه ، فقد أتى بها .

وكذا ماورد من الحكم بالتخيير في العمل بالخبرين الذين دل أحدهما على
وجوب شيء ، والاخر على حرمة ، فمقتضى التخيير أن المكلف تارة يعمل بما
دل على الوجوب ، فيأتي به ، واخرى يعمل بمادل على الحرمة ، فيتركه ثم يعلم
بالمخالفة العملية اما لتركه واجباً أو لفعله حراماً اذ هذا يتم على تقدير كون
التخيير استمرارياً لا ابتدائياً وغيرهما من الموارد .

والجواب عنه أن المخالفة العملية التدريجية تكون محرمة اذا لم يرد اذن
من الشارع فيها ، وفي هذه الموارد قد أذن الشارع بها ، فلا تكون محرمة ،
وبعبارة اخرى أنها محرمة اذا لم يكن في موردها حكم ظاهري ، واما اذا كان في
موردها حكم ظاهري كوجوب عمل المقلد بفتوى الشخصين في الزمانين ، فلا
اشكال في جواز المخالفة العملية لاذن الشارع .

﴿وحينئذ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك﴾ يعنى حين حكم
العقل بقبح المخالفة العملية التدريجية ، وعدم ثبوت اذن من الشارع بالاخذ

بأحدهما كمورد التقليد يجب على المكاف بحكم العقل الألتزام بالفعل أو الترك مادام حياً .

اذ في عدم الألتزام كذلك يقع فيما هو مبغوض عند الشارع من المخالفة العملية ، وتعدد الواقعة لا يجدى في جواز المخالفة العملية التدريجية الا مع اذن من الشارع ، وامام عدم الأذن فالقادم على ما هو مبغوض للشارع من المخالفة العملية التدريجية يستحق عقلا العقاب على ارتكاب ما هو المبغوض عنده .

قوله : ﴿ويمكن استفادة الحكم﴾ اشارة الى الوجه الثاني الدال على عدم جواز الرجوع الى الاباحة ، فتقريب هذا الوجه هو ان الحكم بالتخيير في المقام يستفاد مما دل عليه في باب تعارض الخبرين اللذين يعلم بكذب احدهما مع احتمال كذبهما معاً ، فاذا ثبت التخيير هناك مع احتمال كذبهما ، ثبت في المقام بطريق أو لى للقطع بكون أحدهما مطابقاً للواقع .

ثم المراد بالتخيير في المقام هو التخيير الابتدائي لان التخيير الاستمراري يؤدي الى المخالفة العملية التدريجية كالأباحة ، فلامعنى لترجيحه عليها .

﴿فتأمل﴾ لعله اشارة الى عدم استفادة التخيير مما دل عليه في باب التعارض ، وذلك المفرق بين المقامين ، لان التخيير في باب تعارض الخبرين يكون يسن المحجتين هذا بخلاف المقام حيث يكون التخيير فيه بين الحكمين ، فيكون المقام خارجاً عن باب التعارض ، فلا يدل مادل على التخيير في باب التعارض عليه في المقام اصلاً فضلاً عن دلالته بالأولوية .

﴿و اما المخالفة العملية فان كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها﴾ الخ ثم المخالفة العملية لها أقسام لان المخالفة تارة تكون لخطاب معين معلوم تفصيلاً ، والأشبهاء وقع في متعلقه كما في كلام الشيخ (ره) واخرى تكون لخطاب مردد بين الخطابين .

ثم الخطابان تارة يكونان من نوع واحد ككونهما تحريميين أو وجوديين ،
 واخرى يكونان من نوعين كالوجوب والحرمه ، وعلى جميع الاقسام تارة تكون
 الشبهة حكمية واخرى موضوعية .

ثم يقول الشيخ بعدم جواز مخالفة الخطاب التفصيلي حيث قال : ﴿فان كانت
 لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها سواء كانت في الشبهة الموضوعية كما تركب
 الانائين المشتبهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس﴾ ، فمقتضى خطاب
 الشارع اجتنب عن النجس هو وجوب الاجتناب عنه سواء كان معلوماً تفصيلاً
 أو مردداً بين الانائين ، ومعلومًا اجمالاً ، فارتكاب الانائين مخالفة للخطاب التفصيلي
 وهي محرمة شرعاً وقبيح عقلاً بلا اشكال .

هذا في الشبهة الموضوعية وكذلك في الشبهة الحكمية كما أشار اليها ﴿كثر
 القصر والاتمام في موارد اشتباه الحكم﴾ بحيث تكون الشبهة حكمية كما اذا
 لم يعلم المكلف ان وظيفته في السفر الى أربعة فراسخ مع بقائه قبل الرجوع في
 آخر المسافة ليلاً أو أكثر هل هي القصر أو الاتمام ؟ فلا يجوز عليه ترك الصلوة
 أصلاً بحيث لا يأتي بها لانصرأ ولا تماماً لانه مخالفة لخطاب تفصيلي من الشارع وهو
 قوله : صل الظهر .

نعم ، الخطاب بوجوب القصر في السفر والتمام في الحضر يكون مردداً بين
 الخطابين في مورد الاشتباه الا أن مخالفتها ترجع الى مخالفة ما هو الجامع بينهما
 المعلوم تفصيلاً ، فترجع المخالفة الى مخالفة الخطاب التفصيلي .

ثم لافرق في عدم جواز مخالفة الخطاب التفصيلي في الشبهة الموضوعية
 بين كونها تحريمية كماثال الانائين . أو وجوبية كقول المولى عبده أكرم زيدا
 ثم اشتبه زيد بين الشخصين ، فان ترك اكرامهما مخالفة للخطاب التفصيلي ، وهو
 أكرم زيدا .

قوله : ﴿فان قلت اذا أجرينا اصالة الطهارة﴾ الخ اشارة الى اشكال يتوجه عليه مما ذكر سابقاً من أن الاصل في الشبهة الموضوعية يخرج مجراه عن موضوع التكليف ، فيكون حاكماً على ما دل على ثبوت التكليف .

ففي المقام اصالة الطهارة في كل واحد من الانائين تخرجهما عن موضوع ما دل على وجوب الاجتناب عن النجس ، فلا يكون في ارتكابهما بعد الحكم بطهارتهما بحكم من الشارع حيث قال : (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه نجس)^(١) مخالفة عملية لقول الشارع اجتناب عن النجس .

﴿ قلت اصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص انما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو﴾ الخ وما أجاب به المصنف يرجع الى الجوابين :
(الاول) ان الاصل في أطراف العلم الاجمالي يجرى ، ولكن في كل طرف مع قطع النظر عن العلم الاجمالي ، فيوجب جواز ارتكاب كل طرف مع قطع النظر عن الحكم المعلوم ، فالاصل لا يرفع ما هو النجس الموجود بينهما مع ان التكليف بوجوب الاجتناب قد تنجز بالعلم الاجمالي ، فلا بد من الاجتناب عن كلا الانائين تحصيلاً للموافقة القطعية ، أو عن احدهما فراراً من المخالفة القطعية فلا يجرى الاصل للزوم المخالفة العملية .

ثم أشار الى الجواب الثاني بقوله : ﴿هذا مع أن حكم الشارع بخروج مجرى الاصل﴾ الخ هذا الجواب يرجع الى الفرق بين الاصل الجاري في السابق في الشبهة الموضوعية مثل أصل تعاق الحلف بالوطيء أو تركه ، وبين الاصل في المقام بعد تسليم شمول أدلة الاصول موارد العلم الاجمالي .

والفارق بينهما لزوم التناقض من اجراء الاصل في المقام دون السابق لان

(١) تهذيب الاحكام ج ١، ص ٦١ عن الصادق (ع) : (الماء كله طاهر حتى يعلم أنه

مرجع الاصل في المقام هو عدم وجوب الاجتناب عن النجس المناقض لقول الشارع اجتنب عن النجس، فيكون هذا قرينة عقلية على تخصيص أدلة الاصول باخراج موارد العلم الاجمالي عنها .

﴿فنأمل﴾ لعله اشارة الى دفع مايتوهم من ان الشيخ قد حكم في السابق بجواز اجراء الاصول في موارد العلم الاجمالي ، فكيف يقول : في المقام بعدم جوازه ؟

ثم تقريب الدفع هو الفرق بين المقام ، ويسن ماسبق من حيث وجود المانع وعدمه، والمانع الذي هو لزوم المخالفة العملية موجود في المقام دون السابق .

﴿وان كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردد بين خطابين كما اذا علمنا بنجاسة هذا المايح أو بحرمة هذه المرأة أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان أو بوجوب الصلوة عند ذكر النبي ﷺ ففي المخالفة القطعية حينئذ وجوه﴾ .
فالشبهة في مورد تردد الخطاب بين الخطابين تارة تكون موضوعية كما أشار إليها بقوله كما اذا علمنا بنجاسة هذا المايح، أو بحرمة هذه المرأة، واخرى حكمية كما أشار إليها بقوله: أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان أو بوجوب الصلوة عند ذكر النبي ﷺ .

ففي المثال الاول لا يعلم المكلف بأنه مخاطب بخطاب اجتنب عن النجس أو بخطاب اجتنب عن الاجنبية .

وفي المثال الثاني لا يعلم بأن ما توجه اليه من الخطاب هو خطاب اقرء الدعاء عند رؤية الهلال أو خطاب صل على النبي ﷺ، ففي المخالفة القطعية حينئذ كما يقول المصنف (ره) وجوه أربعة :

﴿أحدها الجواز مطلقاً﴾ أي سواء كانت الشبهة موضوعية ، أو حكمية

وسواء كان الخطابان من نوع واحد ، أو من نوعين .

ثم الوجه في ذلك ان الشك في كل خطاب في أطراف العلم الاجمالي يرجع الى الشك البدوي والرجوع الى البرائة في الشك البدوي مسلم عند الاصوليين ، وبيان كسوت الشك بدوياً لان المفروض هو عدم العلم بوجود أحد الخطابين بالخصوص في مورد العلم الاجمالي ، والعقل لا يحكم بوجود الاطاعة الا بعد علم المكلف بتوجه الخطاب اليه مفصلاً .

وبيان آخر ان تنجز التكليف يتوقف على أمرين :

(الامر الاول) هو ثبوت الخطاب الواقعي من الشارع حتى تتحقق الكبرى الكلية الشرعية كقول الشارع : اجتنب عن الخمر بمعنى كل خمر يجب الاجتناب عنه .

(والامر الثاني) هو ثبوت الصغرى ، وضمها الى تلك الكبرى المعلومة تفصيلاً أو اجمالاً حتى يقال في الاول هذا المايح المعين خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه ، ويقال في الثاني الخمر موجود ومعلوم اجمالاً في الانائين المشتهين ، وكل خمر يجب الاجتناب عنه ، فالنتيجة هي وجوب الاجتناب عن الانائين المشتهين لوجود الخمر فيهما .

وهذا بخلاف ما اذا كان المشتبه خطاباً مردداً يسن الخطابين كقول الشارع اجتنب عن النجس أو اجتنب عن هذه المرأة ، فالصغرى فيه لم تكن معلومة اجمالاً اذ لم تكن الصغرى اما هذا المايح نجس أو ذاك المايح ، واما هذه المرأة اجنبية أو تلك المرأة حتى تكون معلومة اجمالاً .

فلم تكن الصغرى معلومة اجمالاً في المقام ، ثم لم يرد في الشرع خطاب كان متعلقاً بالمردد بين النجاسة والاجنبية حتى تكون معلومة تفصيلاً لان العنوان المردد يكون معلوماً تفصيلاً .

﴿الثاني : عدم الجواز مطلقاً﴾ قد علم وجهه الاطلاق فسي الوجه الاول .
والوجه فيه ان العقل بعد ادراكه الارادة الحتمية من الشارع بفعل شيء أو تركه
سواء كانت معلومة بالتفصيل أو الاجمال يحكم بقبح المخالفة القطعية ، فلا تجوز
مخالفة الشارع .

وأما ما ذكر في الوجه الاول من رجوع الشك الى الشك البدوي، فمردود
اذ العلم الاجمالي موجود وجداناً ، فكيف يعقل أن يكون الشك في مورده شكاً
بدوياً ؟

﴿الثالث : الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم فيجوز في
الاول دون الثاني﴾ فلا بد من اثبات الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية .
ثم قال المصنف (ره) في الفرق بينهما ، لان المخالفة القطعية في الشبهات
الموضوعية فوق حد الاحصاء بخلاف الشبهات الحكمية، فلا بد من اثبات وقوع
المخالفة العملية في الشبهات الموضوعية .

فيشير الشيخ اليه بقوله، وكان الوجه ما تقدم من ان الاصول في الموضوعات
تخرج مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف .

ثم يردده بقوله : وقد عرفت ضعف ذلك حيث تقدم منه قوله فمرجع اصالة
الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف اي المناقض لقوله اجتنب عن
النجس، فلايجرى الاصل في الشبهة الموضوعية .

ثم لعل نظر القارئ يكون الى ما تقدم من جواز مخالفة العلم التفصيلي
المتولد من العلم الاجمالي حيث كانت هذه الموارد من الشبهات الموضوعية ،
ويرده توجيه الشيخ هذه الموارد بالالتزام على أحد الامور على نحو منع الخلو .
نعم عدم جواز المخالفة في الشبهات الحكمية، فلاشكال فيه ﴿كما يظهر من
كلماتهم في مسائل الاجماع المركب﴾ حيث حكموا في هذه المسائل بعدم جواز

خرق الاجماع ، وعدم جواز القول بالفصل ، وذلك لعدم جواز طرح الحكم الواقعي المعلوم اجمالاً بين القولين .

قوله : ﴿انه اي الاصل حاكم عليه﴾ اشارة الى بيان الفرق بين الاصل في الشبهة الموضوعية ، وبينه في الشبهة الحكمية حيث تكون الاصول في الاولى حاكمة عليه . اي على الدليل الدال على ثبوت التكليف ، فيكون الاصل نافياً للموضوع ، والاصل في الشبهة الحكمية يكون مناقضاً للدليل الدال على ثبوت الحكم الواقعي ، فيكون معارضاً له .

﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى عدم الفرق بين الاصل في الشبهة الموضوعية والحكمية من جهة كونه موجباً للمخالفة العملية في كلتا الشبهتين ، فلا يجري الاصل فيهما لوجود مانع وهو لزوم المخالفة العملية .

﴿الرابع : الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجوب احد الشيتين وبين اختلافه كوجوب شيء وحرمة آخر﴾ .

والوجه لهذا التفصيل ان الخطابات الشرعية فيما اذا كانت متحدة بالنوع ، ترجع الى خطاب واحد تفصيلي منتزع عنها ، ففي الواجبات قول الشارع افعل الصلوة وافعل الصوم ، وهكذا يرجع الى افعالها ، وقوله في المحرمات يرجع الى لانفعالها ، فتكون مخالفة أحدها مستلزماً لمخالفة الخطاب التفصيلي الجامع لها .

فتحقق المعصية والمخالفة لان المعصية في مذهب هذا المفصل هي مخالفة الخطاب التفصيلي والاطاعة هي موافقته ، وهذا بخلاف ما اذا كانت الخطابات مختلفة بالنوع ، فيبقى الخطاب فيها مردداً بين الخطابين لعدم الجامع بينهما .

ويمكن رد هذا الوجه بأن يقال هل تكون معصية كل واحد منها فيما اذا كانت متحدة بالنوع ، معصية لهما هو مطلوب الشارع أم لا تكون كذلك ؟

فعلى الاول نقول: ان الامر كذلك فيما اذا كانت مختلفة بحسب النوع .
وعلى الثاني : يلزم الخلف عند المفصل لانه يقول بأن مخالفة كل خطاب
مستلزمة لمعصية ما هو المطلوب عند الشارع .

﴿والاقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني ثم الاول ثم الثالث﴾ ويظهر
وجه كون الثاني أقوى عند المصنف مما تقدم منه من عدم تجويزه المخالفة
العملية لانها قبيحة عقلاً، ولا يعذر فيها شرعاً الا الجاهل بها جهلاً بسيطاً، ثم ضعف
الوجه الاول، والثالث، والرابع قد تقدم مفصلاً فلا يحتاج الى التكرار .
نعم على تقدير بطلان الوجه الثاني، فالاقوى هو الوجه الاول . يعني جواز
المخالفة مطلقاً لان العقل لا يفرق بين كون الشبهة حكمية، وبين كونها موضوعية
ولا بين المتحد بالنوع والمختلف به .

ثم (الثالث) يعنى على تقدير بطلان الوجه الاول، والثاني، فالاقوى التفصيل
بين الشبهة الموضوعية، فيقال فيها بجواز المخالفة العملية لان الاصول فيها تكون
حاكمة على أدلة التكاليف بخلاف الشبهات الحكمية .

ثم الوجه الرابع فباطل جداً لان الاختلاف غير مجدي، فان المختلف بالنوع
أيضاً يرجع الى خطاب واحد تفصيلي هو (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) (١)
فافهم...!

﴿وأما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم الى
قوله وأما الكلام في الاول﴾ فيقول المصنف (ره) مجرد تردد المكاف بين شخصين
لا يوجب على احدهما شيئاً بمعنى ان العلم الاجمالي بجنازة أحدهما لا يوجب
غسلاً، اذ العقل يحكمم بقبح المؤاخذة من الشارع ما لم يعلم المكلف بتوجه
الخطاب اليه .

ومن الضروري ان كل واحد من واجدي المنى في الثوب المشترك لا يعلم بتوجه التكليف اليه بل شك به ، فاذا ترك الغسل لا يعلم كل واحد منهما انه خالف ما دل على وجوب الغسل للجنابة أم لا ؟

نعم يعلم اجمالاً بأن أحدهما قد خالف ما دل على وجوب الغسل، وهذا العلم لا يكون مانعاً من الرجوع الى البرائة لان العلم الاجمالي يوجب تنجز التكليف فيما لم يكن أحد الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء والتكليف على كل تقدير كان متوجهاً الى المكلف .

وفي المقام يكون أحد الاطراف، وهو جنابة غيره خارجاً عن محل الابتلاء فلا يتبخر التكليف كما اشار اليه المصنف (ره) بقوله : ﴿ اذ العبرة فى الاطاعة بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص ﴾ المعين والمفروض فى المقام ان كلا منهما شك بتوجه الخطاب اليه، فيجري الاصل من دون معارض .

والحاصل ان الجنب الذي تعلق به الخطاب غير متعين، وما هو متعين اعني الجنب المررد ليس بمتعلق للخطاب شرعاً ، لان الخطاب فى الشرع لم يتعلق بالمررد حتى يكون الجنب المررد بين الشخصين متعلقاً للخطاب حتى يكون الغسل واجباً على كل واحد منهما لكونه مصداقاً .

﴿ فمنها حمل أحدهما الاخر وادخاله فى المسجد للطواف أو لغيره ﴾ يعنى ومن الفروع التي يتفق لاحدهما فيها العلم بتوجه الخطاب اليه هو ما اذا حمل أحدهما الاخر المذكور فى كلام المصنف (ره) .

ثم العلم بتوجه الخطاب الى أحدهما فى هذه المسألة موقوف على امور ذكرها المصنف (ره) :

- (منها) تحريم ادخال الجنب أو النجاسة الغير المتعدية فى المسجد .
- (ومنها) كون الجنابة مانعاً واقعياً لمانعاً علمياً .

(ومنها) بأن لا يكون الحكم الظاهري في حق أحدهما نافذاً في حق الآخر.
 (ومنها) تحقق الإدخال والدخول بحرمة واحدة، وهي وضع القدم في المسجد.
 فبعد هذه الأمور يعلم المكلف تفصيلاً بحرمة الحركة أما من جهة كونها
 دخولاً أو ادخالاً .

فهذا الحمل أي حمل أحدهما الآخر ﴿دخل في المخالفة القطعية المعلومة
 تفصيلاً وان جعلناهما متغايرين في الخارج كما في الذهن﴾ يعني ان جعلنا الدخول
 والادخال فعليين متعددين متغايرين في الخارج كما يكونان متغايرين مفهوماً في
 الذهن ، فيقال أن هذه الحركة ليست الا الدخول واما الادخال ، فهو يكون من
 لوازمه .

فالحامل يعلم اجمالاً حرمة أحدهما ، وحينئذ تارة نقول ان الدخول ،
 والادخال يكونان راجعين الى عنوان محرم واحد ، واخرى لا يكونان كذلك بل
 هما عنوانان مستقلان ، فان جعلناهما من القسم الاول ، فيكون ماهو المحرم هو
 القدر المشترك بين ادخال النفس ، وادخال الغير فيكون الفعلان من المخالفة
 المعلومة بالخطاب التفصيلي ، وهو قول الشارع : لا تدخل الجنب في المسجد ،
 فتكون معصية بلاشك .

﴿وعلى الثاني﴾ كما أشار اليه المصنف بقوله : ﴿وان جعلنا كلا منهما
 عنواناً مستقلاً دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال الذي عرفت الوجوه
 الاربعة المتقدمة﴾ .

يعني ان الدخول والادخال كما يكونان متغايرين مصداقاً ومفهوماً كذلك
 لا يرجع كلاهما الى عنوان واحد بل هما عنوانان مستقلان كالنجاسة ، والاجنبية
 دخل الفعلان في المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال كقول الشارع فرضاً : اجتنب
 عن الدخول أو اجتنب عن الادخال ، فيحصل للحامل العلم اجمالاً بمخالفة أحد

الخطابين .

﴿وكذا من جهة دخول المحمول واستيجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول والادخال عليه أو فرض عدمها﴾ يعني ان المحمول يعلم بارتكاب الحرام اما من جهة دخول المسجد جنباً، أو استيجاره جنباً، فيعلم بمخالفة الخطاب المردد بين الخطابين . أي اجتنب عن الدخول جنباً في المسجد أو اجتنب عن استيجار الجنب للدخول في المسجد .

﴿الا أن يقال بأن الاستيجار تابع لحكم الاجير﴾ بمعنى انه من جاز له الدخول في المسجد في حد نفسه جاز للغير أيضاً استيجاره ، ومن المعام ان الاجير في المقام يجوز له الدخول في المسجد لانه شاك في كونه جنباً، فمقتضى أصل البرائة يجوز له الدخول ، فصح للغير استيجاره .

﴿ومنها اقتداء الغير بهما في صلوة أو صلوتين﴾ اقتداء الغير بهما في صلوة واحدة كما اذا اقتدى بأحدهما، فحدث له حادث في أثناء الصلوة، فاقتدى بالآخر، والاقتداء بالصلوتين واضح لا يحتاج الى البيان .

﴿فان قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعية كان الاقتداء بهما في صلوة واحدة موجباً للعلم التفصيلي بطلان الصلاة﴾ يعني بطلان الصلوة مبني على الامرين :

(الاول) أن يكون الجنابة مانعاً واقعياً لاعلمياً . بمعنى ان وجود الجنابة يمنع من الصلاة وان لم يعلم المكلف به .

(والثاني) بأن لا يكون الحكم الظاهري في حق أحد نافذاً في حق الآخر . وبعد هذين الامرين يعلم المكلف تفصيلاً بطلانها لوقوعها في حال الجنابة فيكون من قبيل شرب المايح الذي يعلم بحرمة تفصيلاً اما لكونه خمرأ أو غصباً . ﴿والاقتداء بهما في صلاتين من قبل ارتكاب الاناثين﴾ يعني يعلم المكلف

ببطلان احديهما لوقوعها حال الجنابة ، فيكون مسن قبيل ارتكاب الاناثين لعاده بحرمة احدهما .

﴿ والافتداء باحدهما في صلاة واحدة كارتكاب الاناثين ﴾ يعني يكون كارتكاب أحد الاناثين ، فيشك في صحتها فيحكم بالاشتغال ، والاثيان بها ثانياً .
﴿ وان قلنا : انه يكفي في جواز الافتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه صح الافتداء ﴾ يعني لو قلنا بان الحكم الظاهري في حق كل احد نافذ في حق الاخر بمعنى ان الجنابة مانع علمي لا واقعي صح الافتداء بهما في صلاة واحدة فضلا عن صلاتين ﴿ والاقوى هو الاول ﴾ أي عدم جواز الافتداء لان الحدث مانع واقعي لا علمي .

﴿ نعم لاشكال في استيجارهما لكنس المسجد فضلا عن استيجار احدهما ﴾ لان الحدث في باب الاستيجار مانع علمي ، فيجوز استيجارهما معاً لعدم علمهما بالحدث الاكبر بل كل منهما شك في جنابته ، فيجوز اصاله عدم الحدث .

ثم يقول الشيخ (ره) وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك مميزاً بين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي كمسألة الافتداء وبين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث انه مانع ظاهري ، وعلمي كما في مسألة الاستيجار ، فالمتحصل من الجميع هو جواز استيجار احدهما الاخر لادخاله في المسجد أو استيجار ثالث لهما لكنس المسجد ، لان المانع في هذه الموارد هو الحدث المعلوم تفصيلاً .

وعدم جواز اقتداء أحدهما بالآخر ، وكذا عدم جواز اقتداء ثالث بهما لان المانع في هذه الموارد هو الحدث الواقعي لا العلمي .

﴿ واما الكلام في الخنثى ﴾ الخ وقبل الخوض في البحث لا بد من تحذير محل النزاع ، ويتضح ذلك بعد بيان أمرين :

(الامر الاول) ان الخنثى التي تكون واجدة لالتي الذكورة ، والانوثة تكون على قسمين احديهما مشكلة ، وثانيتها غير مشكلة . ثم الثانية ، وهي التي يمكن تمييزها بسبب خروج البول من احد المخرجين ، أو سبقه عنه ، أو تأخر انقطاع البول من أحدهما ، أو بعد الاضلاع تكون خارجة عن محل النزاع .
و (الاولى) وهي التي لا يمكن تمييزها اصلا تكون محل الكلام والبحث .

و (الامر الثاني) وهو أن لا تكون طبيعة ثالثة ، والا تكون خارجة عن محل الكلام لعدم شمول الخطابات المختصة بالرجال أو النساء لها حتى يبحث عن كونها داخلة في الرجال أو النساء ، فأتضح ان محل النزاع هو الخنثى المشكلة اذا لم تكن طبيعة ثالثة .

﴿ فيقع تارة في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والانوثة أو مجهولهما ﴾ والحاصل ان البحث في الخنثى يقع في ثلاثة موارد :
(الاول) معاملتها مع غيرها بمعنى جواز نظرها الى غيرها ، والتناكح معه وغيرهما أو عدم الجواز .

المورد الثاني : ﴿ في حكمها بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الفريقين ﴾ اي الرجال ، والنساء واما مختصات الرجال ، فهي : كوجوب الجهر في الصلاة الجهرية ، وحضور صلاة الجمعة ، والجهاد وغيرها ، واما مختصات النساء فهي : كالاخفات في الصلاة الجهرية ، وستر ما يجب ستره للنساء ، ولبس الحرير وغيرها .

(والمورد الثالث) هو معاملة الغير معها .

﴿ وحكم الكل يرجع الى ما ذكرنا في الاشتباه المتعلق بالمكلف به ﴾ يعني حكم جميع الموارد المذكورة يرجع الى اشتباه الحكم من حيث التكليف

به ، فيكون مقتضى القاعدة هو الاحتياط كما تقدم في الاشتباه المتعاق بالمكلف به ، وذلك لان نفس التكليف في المقام معلومة تفصيلا ، ولكنها لا تعلم بما هو وظيفتها هل هي وظائف الرجال أو وظائف النساء ، لكونها وردة بين الرجال والنساء ، فان كانت رجلا يكون المكلف به في حقها هو المكلف به في حقه ، وان كانت امرأة يكون المكلف به في حقها هو ما للنساء .

﴿ واما معاملتها مع الغير فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقا ﴾ الخ .

وفي هذه المسألة احتمالات بل أقوال لا يخلو ذكرها عن فائدة :
(منها) تعيين ذكورتها وانوثتها بالقرعة .

(ومنها) وجوب الاحتياط في جميع الموارد التي يعلم اجمالا بتوجه خطاب أحد الفريقين اليها ، فيجب عليها الاجتناب عن لبس الحرير ، وعن النظر الى المرأة وغيرها مما يكون حراماً على الرجال والنساء ، وكذا يجب عليها تكرار الصلوة الجهرية باتيانها تارة عن جهر ، واخرى عن اخفات ، ويجب عليها حضور صلوة الجمعة ، والجهاد وغيرها مما يكون واجباً على الرجال والنساء .
(ومنها) العمل باصالة البرائة فسي جميع الموارد ، وهذا مبنى على عدم تنجز التكليف بالعلم الاجمالي .

(ومنها) الفرق بين معاملاتهما مع غيرها ، وبين معاملة الغير معها .

فيقال ان مقتضى القاعدة فسي المسألة الاولى هو الاحتياط بمعنى وجوب الاجتناب عن النظر الى الغير ، وغيره مما يكون محرماً على الرجال والنساء .
وفى الثانية هو البرائة بمعنى جواز نظر الغير اليها ، والتخيير بين الجهر والاخفات في الصلوة الجهرية ، واصالة عدم ذكورتها في باب النكاح كما يأتي من المصنف (ره) .

وهذا الاحتمال الاخير هو ظاهر كلام الشيخ (ره) حيث قال : ﴿فمقتضى القاعدة﴾ في مورد الشك في المكلف به وهي وجوب الاحتياط احترازها عن النظر الى غيرها لانها تعلم تفصيلا بتوجه خطاب غض البصر اليها ولكن لاتعلم بمتعلق ذلك هل هو غض البصر عن النظر الى الذكور أو الاناث، فتعلم اجمالا بحرمة النظر الى احدى الطائفتين ، فيجب الاجتناب عنهما مقدما ، فيكون اصل الخطاب معلوما بالتفصيل ومتعلقه معلوما بالاجمال .

﴿وقد يتوهم ان ذلك من باب الخطاب الاجمالي﴾ وتقريب التوهم ان نظر الخشى الى غيرها يكون من باب كون الاجمال في نفس الخطاب لا في متعلق الخطاب ، فيكون أصل الخطاب مردداً بين الخطابين ، فتأتى الوجوه الاربعه المتقدمة فيه .

(ومنها) هو القول بعدم وجوب الاحتياط مطلقا بل تجوز المخالفة العمالية على قول .

﴿والتحقيق هو الاول﴾ يعني ان المقام ليس من باب الاجمال في الخطاب بل الخطاب معلوم تفصيلا، وانما الاجمال في متعلقه ، فيكون نظرها الى غيرها مخالفة للخطاب المعلوم تفصيلا ، وهي قبيحة عقلا ومحرمه شرعاً ﴿لانه علم تفصيلا بتكليفه بالغض عن احدى الطائفتين ومع العلم التفصيلي لا عبرة باجمال الخطاب﴾ .

وهذا القول من المصنف رد لما استدل به المتوهم على عدم وجوب الاحتياط من ان الخشى شاك في دخوله في أحد الخطابين، فيقول المصنف (ره) : ان الخشى يعلم تفصيلا بالتكليف ولا عبرة ﴿ باجمال الخطاب ﴾ أي مع العلم التفصيلي بالتكليف كما مر ﴿ في مسألة الدخول والادخال لو اجدي المنى ﴾ حيث يعلم الحامل تفصيلا حرمة الحركة، ولكن لا يعلم بأنها من جهة الدخول أو الادخال .

وكذلك في هذا المقام اذ ان الخنثى تعلم تفصيلا بحرمة النظر ، ولكن لا تعلم أنها من جهة ذكـوريتها أو من جهة أنوثيتها ، والجامع بينهما هو العلم التفصيلي بالحرمة ، فكما حكم بحرمة الحركة هناك يحكم بحرمة النظر هنا ﴿ مع انه يمكن ارجاع الخطابين الى خطاب واحد ﴾ يعني انا نلتزم (أولاً) بكفاية العلم التفصيلي بالتكليف في وجوب الاحتياط ثم نضيف اليه (ثانياً) امكان أن يجعل مانحن فيه من باب العلم التفصيلي بالخطاب أيضاً .

وذلك بارجاع الخطابين الى خطاب واحد ، وهو وجوب غض بصركل مكلف عما لايمائله في الذكورية والانوثية الا ماخرج بالدليل كالام والاخت وغيرهما ، أو بتعبير آخر كما في المتن هو تحريم نظر كل انسان الى كل بالغ لايمائله .

ثم هذا الخطاب الواحد المعلوم تفصيلا ينتزع من الخطابين المشتبهين ، وهما قوله (تعالى): (قل للمؤمنين يغضوا) ^(١) الآية (وقل للمؤمنات يغضضن) ^(٢) الآية . فينتزع منهما وجوب غض البصر على كل مكلف عن لا يكون مماثلا له الا ماخرج بالدليل كالام والاخت وغيرهما .

ثم وجوب الاحتياط عند علم المكلف بالخطاب تفصيلا مما لاشكال فيه ﴿ بل العسر فيه أولى من الشبهة الغير المحصورة ﴾ يعني يكون تحقق العسر في تركها النظر الى غير المحارم أولى وأشد من العسر اللازم من ترك الشبهة الغير المحصورة .

وذلك لان ترك الشبهة الغير المحصورة يوجب الاجتناب عن اللحم مثلا فيما اذا اشتبه المذكي بالميتة أو الاجتناب عما ينصرف فيه فيما اذا كان المشتبه غير

(١) النور: ٣٠ .

(٢) النور: ٣١ .

ما يؤكل مثلاً .

هذا بخلاف ترك الخنثى النظر الى غير المحارم في المقام ، فانه يوجب تركها المعاشرة مع الناس أصلاً ، ولازم ذلك أن تكون محبوسة في البيت مادامت الحياة ، وهذا القسم من العسر منفي في الاسلام قطعاً .

﴿أوبقال ان رجوع الخطابين الى خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية لافي وجوب الموافقة القطعية﴾ وماحكم به المصنف (ره) من رجوع الخطابين الى خطاب واحد في حرمة المخالفة دون الموافقة القطعية يرجع الى الفرق بين الخطاب الواحد التفصيلي الاصيلي ، وبين الخطاب التفصيلي الانتزاعي بعد الالتزام بعدم أثر للخطاب المردد بين الخطابين .

وذلك ان الخطاب التفصيلي اذا كان أصلياً يترتب عليه الحكم بوجوب الموافقة القطعية كالحكم بحرمة مخالفته القطعية ، ولكن اذا كان انتزاعياً كما في المقام ، فلا يترتب عليه الا الحكم بحرمة المخالفة القطعية ، وذلك لكون الخطاب التفصيلي الانتزاعي ضعيفاً بالاضافة الى الاصيلي عند العتلاء ، فتكون مخالفته العملية القطعية محرمة ولا تكون موافقته العملية القطعية واجبة بل تكفي موافقته الاحتمالية .

﴿فافهم﴾ يمكن أن يكون اشارة الى رد هذا الفرق ، لان رجوع الخطابين الى خطاب واحد لو كان صحيحاً لكان صحيحاً مطلقاً ، أي في حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة كذلك فلامعنى للتفكيك بينهما أصلاً .

هذا مضافاً الى عدم الحاجة الى ارجاع الخطابين الى خطاب واحد . لان نفس الخطاب المردد يكون كافياً في وجوب الموافقة القطعية مع ان مانحن فيه يكون من باب العلم التفصيلي بالتكليف ، وهو يقتضي وجوب الموافقة القطعية ، فالاولي هو التمسك بالعسر لاثبات عدم وجوب الموافقة القطعية .

﴿وهكذا حكم لباس الخنثى﴾ يعني يكون حكم لباسها كحكم نظرها الى غيرها ماعدا المحارم ، فكما يجب الاحتياط عليها في مسألة النظر ، كذلك يجب عليها الاحتياط في مسألة اللباس ، فيجب عليها الاجتناب عن مختصات الرجال والنساء بأن تلبس ما لا يختص بأحدهما من الالبسة المشتركة بينهما كالعباءة وغيره .

﴿وأما حكم ستارته في الصلوة فيجتنب الحرير ويستر جميع بدنه﴾ وهذا الحكم من المصنف (ره) لا ينافي مايقول به في الشك في الاجزاء والشرايط من الرجوع الى البرائة لوجود العلم الاجمالي فى المقام بأحد الامرين أي وجوب التستر أو الاجتناب عن لبس الحرير، فيكون مقتضى العلم الاجمالي هو وجوب الاحتياط وهذا بخلاف سبب الشك في الاجزاء والشرايط حيث لم يكن العلم الاجمالي موجوداً ، يكون مقتضى القاعدة الرجوع الى البرائة .

﴿وأما حكم الجهر والاخفات فان قلنا بكون الاخفات في العشائين والصبح رخصة للمرأة﴾ يعني تكون مخيرة بين الجهر والاخفات ﴿جهر الخنثى بها﴾ يعني يجب عليها الجهر .

ويمكن أن يقال أن ما حكم به المصنف (ره) من وجوب الجهر مبني على وجوب الاحتياط عند دوران الامر بين التعيين، والتخير كما اذا ورد الامر بعق رقبة ثم دار الامر بين عتق رقبة مؤمنة ، وبين كفاية عتق مطلق الرقبة ، فيكون مقتضى الاحتياط الاخذ بالتعيين أي عتق رقبة مؤمنة لاحصول العلم ببرائة الذمة به على كل تقدير .

وذلك لان الحكم لو كان في الواقع هو التعيين ، فقد أتى المكلف به ، وان كان هو التخير ، فقد أتى بأحد عدليه ، فيحصل العلم باتيان الواجب، ولو أخذ بالتخير ثم عتق رقبة كافرة لا يحصل له العلم بالبرائة لاحتمال كون الواجب هو

عتق رقبة مؤمنة .

ومانحن فيه يكون من مصاديق هذه المسألة ، فما اختاره المصنف (ره) في المقام يمكن أن يكون من باب الاخذ بالتعيين ، واكن المصنف (ره) لم يقل في تلك المسألة بوجوب الاحتياط بالاخذ بالتعيين .

فلا يكون ما اختاره في المقام مبنياً على وجوب الاحتياط في دوران الامر بين التعيين ، والتخيير بل يكون ما حكم به من وجوب الجهر مبنياً على وجوب الاحتياط في مورد العلم الاجمالي . لان الخشى تعلم اجمالاً بوجوب الجهر أو التستر لاحتمال كونها رجلاً ، فيجب عليها الجهر ولاحتمال كونها امرأة ، فيجب عليها التستر ، فمقتضى الاحتياط هو الاخذ بهما معاً .

﴿وان قلنا انه عزيمة لها فالتخيير ان قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلوة في حقها﴾ يعني لو قلنا بأن الاخفات عزيمة لها أي فريضة ، وواجبة عليها كما ان الجهر عزيمة للرجل ، فالحكم في حقها هو التخيير لان حكم الجهر حينئذ يدور بين الوجوب والتحريم .

فيكون من دوران الامر بين المحذورين الذي يكون الحكم فيه هو التخيير لكون احتمال وجوب الاخفات مساوياً لاحتمال حرمة الجهر ، فالحكم بتعيين أحدهما ترجيح بلامرجح ، فتكون مخيرة بين الجهر والاخفات .

ثم هذا الحكم مبني على ثبوت الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلوة ، والا فيكون مقتضى الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي هو تكرار الصلوة باتيانها جهراً مرة ، واخفاتاً اخرى .

﴿وقد يقال بالتخيير مطلقاً من جهة ماورد من ان الجاهل في الجهر والاخفات معذور فيه﴾ يعني يمكن أن يقال بالتخيير مطلقاً . أي سواء كان الاخفات رخصة أو عزيمة .

والوجه لهذا التخيير ماورد في بعض الاخبار مسن ان الجاهل في الجهر والاختفات معذور ، ولازم ذلك هو التخيير عملاً ثم تكون الخنثى من الجاهلين ، فتكون مخيرة بين الجهر والاختفات .

﴿ وفيه مضافاً الى ان النص انما دل على معذورية الجاهل بالنسبة الى لزوم الاعادة ﴾ الخ يعني ماورد من النص الدال على معذورية الجاهل لا يرتبط بما نحن فيه أصلاً .

وذلك لان النص دل على معذورية الجاهل بالنسبة الى وجوب الاعادة . يعني لا يجب عليه الاعادة عندما ينكشف كون ما أتى به على خلاف الواقع ، فبالجهل يرفع وجوب الاعادة .

وهذا بخلاف ما نحن فيه اذ لو كان الجهل عذراً في المقام ليرفع به وجوب كل واحد من الاختفات والجهر ، فيكون الجاهل مخيراً بينهما من أول الامر . فما دل على رفع وجوب الاعادة بالجهل لكونه عذراً لا يدل على رفع وجوب الاختفات والجهر لكونه عذراً حتى يثبت الحكم بالتخيير .

ولهذا يقول الشيخ (ره) ﴿ وابن هذا من تخيير الجاهل من أول الامر ﴾ يعني لا يرتبط مورد النص بما نحن فيه أصلاً ، فكيف يدل ما دل على عدم وجوب الاعادة على الجاهل المركب على كون الجاهل بالجهل البسيط مخيراً من أول الامر بين الجهر والاختفات . بل الجاهل البسيط لو جهر ، أو أخفى متردداً بطلت صلاته ، فيجب عليه تحصيل العلم او الرجوع الى العالم ، فيقلده .

﴿ ان الظاهر من الجهل في الاخبار غير هذا الجهل ﴾ هذا هو الوجه الثاني على رد الحكم بالتخيير مطلقاً يعني ان الظاهر ان المراد بالجهل في مورد الاخبار هو الجهل بالحكم ، والجهل في المقام هو الجهل من حيث الموضوع .

فالمستفاد من الاخبار هو ان الجاهل الغافل عن الحكم لا يجب عليه الاعادة

فلا يستفاد منها ان الجاهل من حيث الموضوع مخير .

﴿ وأما تخيير قاضي الفريضة المنسبة من الخمس ﴾ الخ وهذا القول من المصنف (ره) دفع للتوهم الناشئ من الوجه الثاني على رد التخيير مطلقا حيث قال الشيخ (ره): ان المراد من الجهل في مورد الاخبار هو الجهل بالحكم، والجهل في المقام هو الجهل بالموضوع ، فمادل على معذوبة الجاهل بالحكم لا يدل على معذورية الجاهل بالموضوع حتى يثبت التخيير مطلقا .

ومن هنا يتوهم ان الفقهاء قد حكموا بتخيير قاضي الفريضة في الرباعية بين الجهر والاختفات مع انه جاهل بالموضوع، لانه شك فيما فات منه، فيعلم من هذا الحكم ان التخيير ليس الا بدلالة الاخبار ، فيجري في الخنثى أيضاً .

وخلاصة الدفع ان التخيير بين الجهر، والاختفات في الرباعية ليس مستفاداً من الاخبار أصلاً بل التخيير هنا هو حكم من العقل لا يرتبط بالاخبار أصلاً .

وذلك لما ورد من النص الخاص في اكتفاء من فاتت منه فريضة واحدة ، وقد نسي ولا يعلم بأنها صلوة الصبح أو الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء باتيانها في ضمن ثنائية وثلاثية ورباعية ، فلازم اكتفاء الشارع بالثالث هو الغاء الجهر والاختفات بالنسبة الى الرباعية المرددة بين العشاء، فيجب فيها الجهر والظهورين فيجب فيهما الاختفات .

والحاكم بالالغاء بعد اكتفاء الشارع بالثالث هو العقل ﴿ فلادلالة فيه ﴾ أي في هذا التخيير في هذا المورد الخاص ﴿ على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً ﴾ حتى فيما نحن فيه لان التخيير لا يكون مستفاداً من الاخبار حتى يجري في المقام أيضاً .

﴿ وأما معاملة الغير معها فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة اليها لكونها شبهة في الموضوع والاصل الابساحة ﴾ يعني يجوز لكل واحد من

الرجل والمرأة النظر الى الخنثى لان كل واحد منهما يشك شكاً بدوياً على وجوب غض البصر عنها ، فيرجع الى البرائة، والحكم بالاباحة كما هو مقتضى القاعدة في الشبهة الموضوعية .

﴿ وفيه ان عموم وجوب الغض ﴾ الخ يعني الحكم بالاباحة بمقتضى الرجوع الى الاصل لا يصح، وذلك اوجود العموم المستفاد منه وجوب غض الرجال من أبصارهم عن النساء الا ماخرج بالدليل، وبالعكس فلامجال للاصل اذا كان الدليل الاجتهادي موجوداً .

فقوله (تعالى) : (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم)^(١) يدل على وجوب غض الرجال أبصارهم عن النساء الا ماخرج بالدليل كالمحارم، وقوله (تعالى) : (قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن)^(٢) يدل على وجوب غض النساء أبصارهن عن الرجال الا ما استثنى في الآية .

ثم استفادة العموم من الآية انما هي باعتبار حذف المتعلق، وحذف المتعلق مما يفيد العموم كما في علم المعاني ، ومقتضى العموم هو وجوب الغض عن كل أحد الا ماخرج بالدليل ، والخنثى تكون باقية تحت العام، فلا يجوز للرجال أن ينظروا اليها، ولا للنساء نعم يمكن أن يقال ان التمسك بالعموم لا يجوز في الشبهة المصداقية .

قوله : ﴿ فتأمل جيداً ﴾ يمكن أن يكون اشارة الى ان بقاء الخنثى تحت العام مبني على كونها طبيعة ثالثة ، واما لو قلنا بانها ليست كذلك بل اما رجل في الواقع أو امرأة ، فعلى الاول لا يجب غض بصر الرجال عنها ، وعلى الثاني لا يجب غض بصر النساء عنها لخروج المماثل عن العام، فيجوز نظر المماثل الى

(١) النور آية ٣٠ .

(٢) النور آية ٣١ .

المماثل .

فانها حينئذ قد خرجت عن العام غاية الامر لا يعلم انها مصداق المخصص بالنسبة الى الرجال أو النساء، فالشبهة تكون مصداقية، ولايجوز التمسك بالعدوم في الشبهات المصداقية كما صرح به المصنف (ره) في محله .

﴿ وأما التناكح فيحرم بينه وبين غيره قطعاً ﴾ الخ ويمكن أن يستدل على ما ذكره المصنف من حرمة التناكح بوجهين :

(الوجه الاول) ما تقدم مراراً من ان العلم الاجمالي بالتكليف يكون منجزاً له ، فالعلم الاجمالي بحرمة التناكح باحدى الطائفتين في المقام منجز للتكليف لان الخنثى تعلم اجمالاً حرمة أحد الامرين أي التزويج ان كانت رجلاً، أو التزوج ان كانت امرأة، فيجب الاجتناب عنهما معاً .

ثم الوجه الثاني ما أشار اليه المصنف (ره) بقوله ﴿ لاصالة عدم ذكوريته ﴾ . قوله ﴿ بمعنى عدم ترتب الاثر المذكور من جهة النكاح ﴾ الخ دفع لما يرد على اصالة عدم الذكورية، وهو ان الاصل المذكور بمعنى استصحاب عدم الذكورية لايجري، وذلك لعدم الحالة السابقة المعتبرة في الاستصحاب لانها لم تكن سابقاً متصفة بعدم الذكورية حتى يقال الاصل عدم الذكورية مع انه معارض باصالة عدم الانوثة ، فهذا الاصل مردود اما لعدم الحالة السابقة ، واما للمعارضة .

فدفع هذا الايراد بقوله ان المراد من الاصل بمعنى عدم ترتب الاثر يعني يستصحب عدم ترتب الاثر بعد العقد عليه، فلاتحقق الزوجية لرجوع الاصل الى عدم تحقق هذه العلقه، فيكون العقد فاسداً، وأيضاً يستصحب وجوب حفظ الفرج ﴿ الا عن الزوجة وملك اليمين ﴾ .

ثم نشك في صيرورة هذه المرأة لخنثى ، ومقتضى الاصل هو عدم كونها زوجة، وكذا لايجوز لها التزوج برجل لاصالة عدم كونها امرأة، بمعنى

عدم تحقق الزوجية بينهما .

﴿ لكن ذكر الشيخ قده مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل زوجاً أو زوجة فافهم ﴾ يعني ذكر الشيخ (قده) في المبسوط مسألة، وفرض فيها كون الوارث خنثى حال كونها زوجاً أو زوجة ، فهذا الفرض منه (قده) يدل على كون الخنثى زوجاً أو زوجة يكون أمراً مشروعاً ، فيجوز لها التزويج والتزوج، فحينئذ ما تقدم من حرمة تناكحها مع غيرها غير مسلم .

ثم قوله : (فافهم) في كلام المصنف (قده) يمكن أن يكون إشارة الى ان ما ذكره الشيخ (قده) في المبسوط لا يتجاوز عن مجرد فرض ما فلا يدل على الشرعية والوقوع . هذا تمام الكلام في البحث عن القطع .

« المقصد الثاني في الظن والكلام فيه يقع في مقامين »

(المقام الاول): يبحث فيه عن امكان التعبد بالظن عقلا بمعنى جعل الشارع اياه حجة من دون لزوم محذور عقلا .

(وأما المقام الثاني): يبحث فيه عن وقوع التعبد به شرعاً ، فيكون المقام الثاني بعد ثبوت امكان التعبد به في المقام الاول .

فان قلنا: بعدم امكان التعبد به في المقام الاول، فلما مجال للبحث عن الوقوع أصلاً . اذ وقوع الشيء فرع لامكانه. ولذا تقدم الكلام في المقام الاول أولاً، وقبل البدء لابد من تعيين المراد من الامكان فنقول : ان الامكان وان كان له معان كثيرة كما في شرح المنظومة، الا ان المراد منه في المقام هو الامكان الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي، والا فامكان التعبد بالظن بالامكان الذاتي في مقابل الامتناع الذاتي لانزاع فيه أصلاً ، لان التعبد به ليس كشريك الباري (تعالى) ممتنعاً بالذات .

اذ المراد من الامكان الوقوعي هو ما لا يلزم من وقوعه محال في مقابل الامتناع الوقوعي ، وهو ما يلزم من وقوعه محال خارجاً كما يظهر من دليل ابن قيسه على ما يأتي حث يقول : ان التعبد بالظن مستانم لاجتماع النقيضين أو الضدين .

فالحاصل ان محل النزاع هو الامكان الوقوعي في مقابل الامتناع كذلك لا الامكان الذاتي بمعنى ما لا يقتضى ذاته الوجود ولا العدم في مقابل الامتناع الذاتي بمعنى ما يقتضى ذاته العدم ، ويمتنع عليه الوجود كشرىك الباري (تعالى) ، ثم الواجب بالذات ما يقتضى ذاته الوجود ، ويستحيل عليه العدم كالواجب (تعالى) .

والحاصل ان المراد من الامكان هو الامكان الوقوعي لا الذاتي ، ولا الامكان بمعنى الاحتمال العقلي كما نقل عن ابن سينا حيث قال : كلما قرع سمعك من الامور الغريبة فذره في بقعة الامكان .. حتى يقوم عليه قاطع البرهان حيث الامكان هنا بمعنى الاحتمال .

﴿ والثاني في وقوعه عقلاً أو شرعاً ﴾ اي يقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد بالظن عقلاً كحجية الظن المطلق بعد تمامية مقدمات الانسداد على القول بان الحاكم باعتبار الظن عند الانسداد هو العقل ، أو شرعاً كحجية خبر الواحد بالادلة الشرعية .

ثم يقول المصنف (قده) : ان المعروف في المقام الاول هو امكان التعبد بالظن ﴿ ويظهر من الدليل المحكى عن ابن قبة في استحالة العمل بالخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن فانه استدل على مذهبه بوجهين ﴾ :

الوجه الاول : هو القياس الاستثنائي ، والاستدلال به يكون مبتتياً على اثبات الامرين معاً . اي الملازمة بين المقدم ، والتالي ثم بطلان التالي ، فنذكر القياس اولاً ثم نتكلم في ثبوت الامرين .

والقياس كما ذكره المصنف (ره) انه ﴿ لو جاز التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى والناسي باطل اجماعاً ﴾ وأما الملازمة ، فهي ثابتة ظاهراً ، وذلك لان الاخبار عن النبي كقول

الراوي : قال النبي كذا يكون مساوياً ومثلاً للاخبار عن الله كقول مدعي النبوة قال الله كذا .

فنقول : ان حكم الامثال فيما يجوز ولا يجوز واحد، فلوجاز وأمكن التعبد بالخبر المنقول عن المعصوم عليه السلام لجواز وأمكن التعبد بالخبر المنقول عن الله (تعالى) .

وأما بطلان التالي ، فباجتماع من العقلاء ، فانهم يحكمون بامتناع التعبد بالاخبار عن الله (تعالى) بل يطالبون المعجزة عن مدعي النبوة ، وهذا الدليل من ابن قبة لا يثبت امتناع التعبد بالظن : بمعنى أن يكون التعبد به مستلزماً لاجتماع النقيضين أو الضدين .

والثاني ان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن أن يكون ما اخبر بحليته حراماً وبالعكس ﴿ يعني الوجه الثاني الذي استدل به ابن قبة على عدم جواز التعبد بالظن هو أن التعبد به بمعنى كونه حجة شرعاً موجب لتحليل الحرام ، وتحريم الحلال ، فيكون العمل بالظن مستلزماً للمحال، وهو اجتماع النقيضين أو الضدين ، ويلزم اجتماع النقيضين فيما اذا قام الظن على عدم الحرمة أو عدم الوجوب، وكان الحكم في الواقع حراماً أو واجباً . ويلزم الثاني وهو اجتماع الضدين فيما اذا قام الظن على الحرمة ، وكان في الواقع واجباً .

هذا هو لزوم اجتماع الضدين الناشئ من خطاب الشارع . بمعنى أن يكون مضمون الخطاب المتوجه الى المكلف هو الحرمة ، وكان الحكم في الواقع هو الوجوب .

وقد يكون محذور اجتماع الضدين أو النقيضين راجعاً الى ملاك الحكم ، وذلك فيما اذا قام الظن على عدم الوجوب ، وكان الحكم في الواقع هو الوجوب

فيكون مقتضى الظن عدم ثبوت المصلحة الملزمة ، ومقتضى الوجوب الواقعي هو ثبوت المصلحة الملزمة ، وليس هذا الا اجتماع النقيضين وقس عليه ما اذا قام الظن على عدم الحرمة ، وكان الحكم في الواقع حراماً .

ويلزم اجتماع الضدين فيما اذا قام الظن على الحرمة ، وكان الحكم في الواقع واجباً ، فيلزم اجتماع المفسدة والمصلحة ، وهو واضح وقد يلزم اجتماع المثليين ، وهو فيما اذا كان الظن مطابقاً للواقع .

فالمتحصل من الجميع هو عدم امكان التعبد بالظن ، لانه مستلزم لهذه المحاذير ، وعبر ابن قبة عنها بتحليل الحرام ، وتحريم الحلال .

ثم المحاذير الناشئة عن الخطاب تكون مبنية على جعل المؤدى في باب جعل الطرق ، والامارات ، وسيأتي الكلام فيه مفصلاً .

واما المحاذير الراجعة الى المالك ، فهي مبنية على تبعية الاحكام الشرعية للمصالح ، والمفاسد كتبعية المعلول للعللة كما يقول به العدلية .

﴿ وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن بل في مطلق الامارة الغير العلمية الخ ﴾ أي أن هذا الوجه الثاني يجرى في مطلق الظن من أي سبب نشأ الظن اذ تحليل الحرام ، وبالعكس بالمعنى المذكور لا يختص بالخبر . بل يجرى في مطلق الامارة الغير العلمية سواء كان مفيداً للظن الشخصي أو الظن النوعي أم لم يكن مفيداً له .

ثم يذكر المصنف (ره) استدلال المشهور على الجواز قبل الجواب عن استدلال ابن قبة على عدم الجواز فيقول : ﴿ واستدل المشهور على الامكان باننا نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال ﴾ .

وحاصل ما ذكره المشهور من عدم لزوم أي محذور من التعبد بالظن . . .
 اننا نقطع بالوجدان بعدم لزوم محال أصلاً من العمل بالظن مع وقوع العمل به

كثيراً في الشرع ، ووقوع الشيء يكون أقوى دليل على امكانه الوقوعي .
ثم يرد المصنف (ره) هذا الاستدلال من المشهور بقوله : ﴿ وفي هذا التقرير
نظر ﴾ .

وحاصل ما ذكره المصنف (ره) رداً لهذا التقرير أن هذا التقرير لا يوافق
ما هو المدعى اذ المدعى هو اثبات الامكان الوقوعي مطلقاً . أي واقعاً ، وظاهراً
والدليل المذكور يدل على ثبوته ظاهراً ، فيكون الدليل أخص من المدعى ،
وذلك لان عقل الانسان لا يمكن أن يحيط بجميع الجهات المحسنة ، والمقبحة
حتى يدرك عدم القبح في التعبد بالظن أصلاً ثم يحكم بامكانه بل احاطة العقل
كذلك غير ممكنة ، فكيف يحكم بالقطع .

والوجدان بعدم استحالة التعبد بالظن مطلقاً مع أن عدم الوجدان لا يدل على
عدم الوجود في الواقع ، نعم عدم الوجدان في الظاهر يدل على الامكان الظاهري ،
وهذا ليس المدعى بل المدعى هو الامكان مطلقاً .

فالحاصل أن القطع بعدم لزوم المحال حتى في الواقع موقوف على احاطة
العقل بالجهات المقبحة ، وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه .

ثم يقول المصنف (ره) : ﴿ فالاولى أن يقرر هكذا ﴾ يعني يبين تقرير الامكان
على وجه لا يرد عليه ماورد على تقرير المشهور ، وهو انا لم نجد دليلاً على استحالة
التعبد بالظن ، فنحكم بالامكان ، والحكم بالامكان بعد عدم وجدان ما يوجب الاستحالة
طريق معروف يسلكه العقلاء في كل زمان ومكان .

ثم الفرق بين هذا التقرير وبين التقرير المنسوب الى المشهور هو أن الثاني
موقوف على القطع بانتفاء جهة القبح فيه بخلاف الاول لانه أصل عقلائي يكفي فيه عدم
وجدان القبح والاستحالة ، ولكن هذا الفرق لا يكون كافياً ، فيرد على تقرير الشيخ
(ره) نفس ماورد على تقرير المشهور .

﴿والجواب عن دليله الاول ان الاجماع انما قام على عدم الوقوع لا على الامتناع﴾ وتقريب ما أجاب به المصنف (ره) عن دليل ابن قبة ان دليله الاول كان قياساً استثنائياً، فرده تارة يكون من جهة عدم بطلان التالي، واخرى من جهة عدم الملازمة بينه وبين المقدم .

والشيخ قد أشار الى عدم بطلان التالي بقوله : ان الاجماع انما قام على عدم الوقوع لا على الامتناع . فلا يمكن اثبات بطلان التالي بهذا الاجماع لانه قام على عدم وقوع التعبد بالخبر ، وهذا ليس المدعى في المقام بل المدعى هو عدم الامكان والامتناع، فما قام به الاجماع ليس محلاً للكلام في المقام ، وما هو المدعى ومحل للكلام لم يقم عليه الاجماع أصلاً. فاثبات بطلان التالي بهذا الاجماع مردود جزماً .

ثم يشير الى رد هذا الوجه ثانياً من جهة بطلان الملازمة ، فيقول : ﴿ بعد تسليم صحة الملازمة﴾ أي لانسلم الملازمة بين المقدم والتالي لان قياس المقدم بالتالي قياس مع الفارق ، اذ احتمال الكذب في الاخبار عن الله أقوى وأشد من احتمالها في الاخبار عن النبي ﷺ لان النبوة رئاسة عامة يشتهى اليها كل انسان ، فلا بد فيها من المعجزة .

هذا بخلاف الاخبار عن النبي ﷺ، فان الداعي للكذب فيه ضعيف ، فيقبل الخبر فيه دون الاخبار عن الله (تعالی) ومع الفرق المذكور تكون الملازمة مردودة .

ثم أشار المصنف (ره) الى الجواب الثالث بقوله ﴿مع ان عدم الجواز قياساً على الاخبار عن الله (تعالی) بعد تسليم صحة الملازمة انما هو فيما اذا بنى تأسيس الشريعة اصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد لا مثل ما نحن فيه﴾ يعني لو أغمضنا النظر عن الفارق، وقلنا بصحة الملازمة لما كان الاستدلال بالقياس مفيداً ،

ومثباً لما هو المطلوب من عدم جواز العمل بالخبر ، وامتناعه .
 نعم انما يكون امتناع التعبد بالخبر مبنياً على أن يكون تأسيس الشريعة الاسلامية
 فروعاً وأصولاً بالخبر لان الدين لو كان كذلك ينهدم من أصله بعد مرور الزمان في
 أيدي الجمالين للاديان الباطلة، والمقام ليس كذلك، فلا يكون التعبد بالخبر ممتنعاً
 اذ الدين قد ثبت أصولاً ، وفروعاً بالأدلة القطعية .

﴿ لكن عرض اختفائها ﴾ أي الفروع من جهة العوارض كوجود الكذابين ،
 وكثرة الوسائط مع اخفاء الظالمين ، فلا محذور في العمل بالخبر في بعض
 المسائل الفرعية .

﴿ وأما دليله ﴾ الثاني ، فقد أجيب ﴿ تارة بالنقض ﴾ ثم النقض يرجع
 في الحقيقة الى تكثير الاشكال، وحاصل الجواب بالنقض في المقام هو ان الفتوى
 حجة مع انها مستلزمة لتحليل الحرام . فيما اذا أفتى المجتهد بحلية شيء ، وكان
 حكمه في الواقع حراماً .

وكذا في مورد البينة واليد بل في مورد القطع أيضاً لانه قد يكون جهلاً
 مركباً . مثل ما اذا قطع بحلية شيء ، وكان في الواقع حراماً ، وهو حجة مطلقاً
 كما تقدم في باب القطع ، فكل جواب أجاب به ابن قبة عن هذه الموارد نجعله
 جواباً عن الاشكال في المقام .

﴿ والآخرى بالحل بانه ان أريد تحريم الحلال الظاهري أو عكسه فلانسلم
 لزومه ﴾ وهذا الجواب الحلبي وهو ان الحكم ينقسم الى قسمين هما الحكم الظاهري
 والحكم الواقعي كما يأتي بيانه في كلام المصنف (ره) .

فان كان مراد ابن قبة من تحريم الحلال وتحريم ماهو الحلال في الظاهر أو
 بالعكس ، فلانسلم لزومه لان الحلال الظاهري يأتي من قبل قيام الظن على حلية
 شيء ، فلم يكن مع قطع النظر عن قيامه .

والمفروض انه لم يدل دليل على حليته ظاهراً حتى يلزم مع قيام الظن على تحريمه
معدود اجتماع الضدين ❦ وان اريد تحريم الحلال الواقعي ظاهراً فلا نسلم
امتناعه ❦ يعني لو أراد من تحريم الحلال تحريم ماهو الحلال في الواقع ظاهراً
يعني يحكم بحرمة شيء ظاهراً بمقتضى قيام الظن مع أنه يكون حلالاً في الواقع
فنسلم تحريم الحلال .

ولكن لانسلم امتناع تحريم الحلال كذلك اذ لا مانع من أن يكون الشيء
في الواقع حلالاً، وفي الظاهر حراماً أو بالعكس، اذ ملك امتناع اجتماع الضدين
هو وحدة الموضوع والزمان ، وهذا الملك غير موجود في المقام لان موضوع
الحكم الواقعي هو المطلق .

وموضوع الحكم الظاهري هو المقيد بالجهل بالحكم الواقعي، وتغاير الشيء
المطلق والشيء المقيد بديهي ، فلا يلزم اجتماع الضدين لتعدد الموضوع .

ثم لما كان هذا الجواب غير خال عن الاشكال لان تحريم الحلال يتصور
على وجوه كما يأتي تفصيله ، ويكون بعضها قبيحاً عدل المصنف (ره) عن هذا
الجواب حيث قال :

❦ والاولى أن يقال انه ان أراد امتناع التعبد بالخبر الخ ❦ يعني فالاولى هو
التفصيل بين صورة الانسداد ، وبين صورة انفتاح باب العلم . ثم على الثاني بين
كون الظن مشتقاً على مصلحة ، وبين عدم كونه كذلك . ثم بين كونه مساوياً للعلم
من حيث الاصابة والخطأ ، وبين عدم كونه كذلك كما يأتي مفصلاً .

فيقع الكلام في امتناع التعبد بالظن على فرض انسداد باب العلم ، فان
أراد ابن قبة امتناع التعبد بالخبر في فرض انسداد باب العلم ، فلا يعقل المنع
فضلاً عن كونه ممتنعاً . اذ مع فرض عدم تمكن المكلف من العلم بالواقع لا يخلو
الواقع عن أحد الاحتمالين : اما أن يبقى الحكم في الواقع ، أو لا يبقى الحكم

في الواقع ، بل يكون المكلف كالبهائم ، والمجانين .
وعلى الاول، فلا بد للمكلف أن يعمل بالظن اذ طريق امتثال التكليف منحصر
بما لا يفيد العلم ، فيجب له الرجوع اليه .
وعلى الثاني يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي الموجب للالقاء في المفسدة
أو تحليل الحرام بتعبير ابن قبة، ويلزم ترك الواجب الواقعي الموجب لنفويت
المصلحة .
والحاصل يلزم ما فر منه ابن قبة ، فيحكم بيطان الاحتمال الثاني بالاتفاق ،
فيبقى الاحتمال الاول، وهو بقاء الحكم الواقعي ، فيجب العمل بالظن ، فلا يعقل
المنع فضلا عن الامتناع .
فان التزم ان مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم لان الواجب
والحرام ما علم بطلب فعله أو تركه قلنا فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو
عكسه يعني لو التزم ابن قبة بعدم الحكم الواقعي لمن لا يتمكن من العلم به
لا يلزم من العمل بالظن تحليل الحرام اذ لا تحريم في الواقع حتى يلزم تحليله ،
فلا يلزم تحليل الحرام وانما يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ، فالحكم
منحصر بؤدى الظن ، ولازم هذا هو التصويب الباطل ، فانحصر الاحتمال الصحيح
في الاحتمال الاول وهو ثبوت الواقع فلا مناص من العمل بالخبر بل مطلق الظن .
فالمخلص من الجميع على تقدير الانسداد اما أن يقال بثبوت الاحكام الواقعية
وفعليتها او يقال بعدم فعليتها أو يقال بعدم ثبوتها أصلا .
فعلى الاول كما هو الصحيح لا بد من العمل بالخبر بل بمطلق الظن .
وعلى الثاني يلزم المحذور ، فيكون الالتزام به كراً على ما فر منه .
وعلى الثالث لا يلزم من العمل بالخبر تحليل الحرام لعدم ثبوت الحكم بالحرمة
في الواقع .

﴿فلا نظن بالمستدل ارادة الامتناع في هذا الفرض﴾ يعني يقول المصنف (ره): ان فرض الانسداد لا يكون مراد ابن قبة قطعاً وجزماً فهذا الفرض يكون مقطوع العدم بل ابن قبة يقول بانفتاح باب العلم، فيكون مراده امتناع التعبد بالظن على تقدير الانفتاح لا الانسداد .

فلا يرد عليه النقض بمثل الفتوى وغيرها لان هذه الامور تكون حجة في فرض الانسداد ، واسبغ قبة يقول بعدم جواز العمل بها بل يقول بالامتناع في فرض الانفتاح .

وكذا لا يصح نقضه بالعمل بالقطع مع احتمال كونه جهلاً مركباً. لان العقل يحكم بحجية القطع مطلقاً لان القاطع حين القطع لا يحتمل الخلاف أصلاً .
ولذا قال الشيخ ﴿فان اب هذا الاحتمال منسد على القاطع﴾ فيجب عليه أن يعمل بقطعه ، فليس القطع كالخبير حتى يحتمل المكلف كونه غير مطابق للواقع ، فيلزم المحذور .

﴿وان أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن منه في مورد العمل بالخبير الخ﴾ .

(فتارة) نفرض اعتبار الامارات والطرق من باب الطريفة بمعنى ان الغرض من اعتبارها ، ووجوب العمل بها ليس الا لكونها كاشفة عن الواقع ، والعمل بها يوجب وصول المكلف الى الواقع كما اذا أمر المولى عبده بالذهاب الى بغداد ثم يقول له اسئل الاعرابي اذا اشتبه عليك الطريق ، واعمل بخبره ، فان أمره بالعمل بالخبير عند اشتباه الطريق ليس الا لمجرد كونه موصلاً الى بغداد .

(وأخرى) نفرض اعتبارها من باب السببية بمعنى وجوب العمل بها لاجل حدوث المصلحة الراجعة على المصلحة الواقعية التي تفوت بسبب العمل بها عند مخالفتها للواقع ، فقيام الامارة يكون سبباً لحدوث المصلحة الراجعة بحيث

تقدارك بها المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الامارة ، أو تزول بها المفسدة الواقعية كما اذا قام الخبر على وجوب صلوة الجمعة ، وكانت محرمة في الواقع ، فقيام الخبر على وجوبها يوجب حدوث المصلحة الراجعة فسي فعل الصلوة بحيث تزول المفسدة الواقعية بها .

ثم يقول المصنف (ره) ﴿ أما ايجاب العمل بالخبر على الوجه الاول ﴾ يعني على فرض اعتباره من باب الطريقة ، والكشف عن الواقع فهو قبيح مع فرض انفتاح باب العلم ، لانه حينئذ موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال كما ذكره ابن قبة لان الخبر قد يكون مطابقاً للواقع ، وقد لا يكون كذلك ، فيلزم ما ذكره المستدل وهذا بخلاف العلم حيث يكون مطابقاً للواقع ، فالعمل به يوجب وصول المكلف الى الواقع ، فلا يجوز له أن يترك العمل بالعلم ، ويأخذ بالظن . نعم لو كان الخبر غالب المطابقة بالاضافة الى العلم أو مساوياً له في الاصابة ، وعدمها كان ايجاب العمل به جازياً . لانه يكون مساوياً للعلم أو أقوى منه ﴿ الا أن يقال ان هذا رجوع الى فرض انسداد باب العلم ﴾ فيجب العمل بالخبر كما تقدم اذ لامناص من العمل بغير العلم في فرض انسداد باب العلم .

ثم بيان رجوع هذا الى انسداد باب العلم واضح لا يحتاج الى البيان اذ المراد من العلم هو العلم المطابق للواقع لامطلق الاعتقاد ، ولو كان جهلاً مركباً فيكون الجهل مطلقاً أخذاً في انسداد باب العلم ، فلا يعقل أن يكون الخبر أكثر مطابقة من العلم ، أو مساوياً له فيها اذ العلم حينئذ يكون دائم المطابقة دون الخبر ، فلا يجوز العمل به مع فرض انفتاح باب العلم ، وتمكن المكلف منه .

ولذا يقول المصنف (ره) ﴿ فالاولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع ﴾ يعني يكون التعبد بالظن مع تمكن المكلف من العلم قبيحاً ، والوجه في كونه قبيحاً ما ذكره ابن قبة ﴿ رأماً وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني ﴾

وهو اعتباره على وجه السببية ، فلا قبح في التعبد بالظن والخبر أصلاً لتدارك المصلحة الفائتة بالمصلحة الحادثة بسبب قيام الخبر على وجوب شيء مثلاً .
ثم يذكر قول الشيخ الطوسي (ره) في العدة مؤيداً لذلك ، وخلاصة ما في العدة ان الفعل الشرعي يجب لكونه ذا مصلحة كما انه يحرم لكونه ذا مفسدة .
ثم مصلحة الفعل يمكن أن تكون بحسب ذاته كالصلوة والاحسان ، ويمكن أن تكون باعتبار صفة من صفتنا بمعنى اذا فعل المكلف ، وكان على صفة مخصوصة ، وفي حال من الاحوال كان الفعل عندها ذا مصلحة ، ولكن ليس كذلك عند اتصاف المكلف بصفة اخرى ، وكونه في حال آخر .

ألا ترى ان الصلوة قصرأ ذات مصلحة عند اتصاف المكلف بالسفر ، وكونه في هذا الحال ، وليست كذلك حال كونه في الحضر ، فلا يمتنع أن تكون صلوة الجمعة ذات مصلحة اذا فعلناها ، ونحن على صفة مخصوصة كالظن بصدق الراوي ﴿فدخلت﴾ صفة الظن ﴿في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها ذات مصلحة﴾ وباعتباره كان واجباً .

ثم بهذه المصلحة تتدارك المصلحة الواقعية الفائتة ، فيمكن التعبد بالخبر من دون لزوم محذور تفويت المصلحة الواقعية غاية الامر ان المصاحبة الحادثة بقيام الظن اعتبارية ، فتعتبر في حال دون حال آخر وعند صفة دون صفة أخرى .
﴿فان قلت ان هذا انما يوجب التصويب﴾ يعني اعتبار الظن على السببية يوجب التصويب الباطل عند الامامية اذ يلزم حينئذ أن يكون الحكم الشرعي الواقعي دائراً مدار قيام الامارة وجوداً وعدمأ ، فيكون متعددأ في الواقع بحسب تعدد آراء المجتهدين ، وليس هذا الا التصويب الباطل لان من معانيه هو أن يكون الحكم الواقعي تابعاً لاجتهاد المجتهد .

ولتقريبه نقول: ان المفسدة الواقعية في صلوة الجمعة تكون مزاحمة بالمصاحبة

الراجعة الحادثة بسبب قيام الخبر الدال على وجوبها، فلان تؤثر بالحكم التحريمي مادامت الامارة قائمة على خلافها، فلا يكون في حق من قامت الامارة على الوجوب حكم واقعي مجعول سوى مؤدى الامارة، فينحصر حكمه بالمؤدى وهو الوجوب. ولانعني بالتصويب الا هذا، فصوله الجمعة محرمة في حق العالم، وواجبة في حق الجاهل.

وبعد الاخبار يضمحل المفسدة يعني تزول المفسدة بعد قيام الخبر على الوجوب لان الاضمحلال ظاهر في زوال المفسدة رأساً، فيلزم التصويب لان زوال المفسدة ملازم لارتفاع التحريم، فلا يعقل التحريم بعد زوال المفسدة لان الحكم تابع لملاكه ثبوتاً ونقياً كما ان المعاول تابع لعلته كذلك، فيكون الحكم يبقاء الحرمة مع زوال المفسدة ثبوتاً للحكم من دون ملاك، وهو محال على مذهب العدالة فينحصر الحكم بالوجوب وهو التصويب كما مر.

ولذا يقول الشيخ (ره) لان الشرط في اجاب واقتضاء المفسدة للتحريم **﴿خلوها﴾** أي المفسدة عن معارضة المصلحة الراجعة، فقوله خلوها صريح في بقاء المفسدة، ولكن لا تؤثر في الحكم بالتحريم لانتهاء الشرط وهو عدم المانع، وهو أي المانع معارضتها مع المصلحة الراجعة عليها، ومع هذا المانع لا تؤثر في الحكم بالتحريم، فلا يصح اطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة.

ولو فرض صحته أي اطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجعة، فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب من المصاحبة الراجعة، والمانع من ثبوته هو وجود المصلحة الراجعة ويمكن أن يكون الضمير في صحته راجعاً الى المفسدة كما يرجع ضمير عليه اليها، فيكون المعنى انه لو فرض صحة المفسدة بأن كانت باقية فأن ذلك لا يوجب **﴿ثبوت حكم شرعي لانها لا تؤثر في الحكم مع المعارضة لانتهاء الشرط وهو عدم المانع﴾**.

﴿وأجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة بأن ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم﴾ والغرض من ذكر كلام صاحب المعالم هو اثبات التصويب في المقام حيث أجاب صاحب المعالم (ره) عن قول العلامة في النهاية في الجواب عن الأشكال المعروف في تعريف الفقه حيث عرفه الأصوليون بأنه علم بالاحكام ، فأورد على هذا التعريف بأن الفقه هو ظن بالاحكام لان الدليل على ثبوت الاحكام اما هو الكتاب أو السنة ، فالاول يكون ظني الدلالة ، والثاني ظني الصدور .

فكيف يكون الفقه هو العلم بالاحكام؟ فأجاب العلامة (ره) عن هذا الاشكال بقوله بان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم ، فيصح تعريفه بأنه علم بالاحكام لان الكتاب والسنة وان كانا ظنيين الا أن الحكم المستفاد منهما قطعي .

ففهم صاحب المعالم من كلامه ان مراده من ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم هو حدوث المصلحة الراجحة على المفسدة الواقعية بسبب ما دل من الكتاب أو السنة على وجوب ما هو محرم في الواقع ، فينتفي الحكم الواقعي التحريمي مثلا ، فينحصر الحكم بالوجوب المستفاد من الكتاب أو السنة .

فأجاب عنه صاحب المعالم بأنه تصويب قد اعترف العلامة ببطلانه ، ولكن مراد العلامة من الحكم ليس حكماً واقعياً كما فهم صاحب المعالم ، بل المراد من الحكم هو الحكم الظاهري كما فهمه صاحب القوانين من كلامه ، والحكم الظاهري معام دائماً وان كان دليلاً ظنياً أو أصلاً من الأصول ، فلا يرتبط بالتصويب أصلاً .

﴿قلت لو سلم كون هذا تصورياً مجمعا على بطلانه وأغمضنا عما سيجيء من عدم كون ذلك تصورياً كان الجواب به عن ابن قبة من جهة انه أمر ممكن غير مستحيل﴾ يعني العمدة في المقام هو رد ما استدلل به ابن قبة على امتناع التعبد ، فلا بد

من اثبات امكان التعبد بالظن .

وقد ثبت بما ذكر من امكان اعتبار الامارات من باب السببية ، ولو كان مستلزماً للتصويب الباطل ، فباعتبار كونه مستلزماً لم يكن واقعاً ، وعدم الوقوع لا يضر بامكانه ، فيكون ممكناً ، ولكنه غير واقع ، فيرد مايقول به ابن قبة من الامتناع وعدم الامكان .

﴿ الا أن يقال ان كلامه قد بعد الفراغ عن بطلان التصويب الخ ﴾ يعني يكون مراده عدم امكان التعبد بالخبر الا من طريق الالتزام بالتصويب الباطل ، فلما لم يكن طريق آخر لامكان التعبد بالظن ، وكان طريقه منحصرأ بالتصويب حكم بالامتناع كما يظهر من استدلاله .

فانه استدل على امتناع التعبد بانه مستلزم لتحليل الحرام ، ومعاوم أنه لا امتناع فيه الا من جهة لزوم التصويب ، وبطلانه شرعاً فكان ماهو الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً .

﴿ أما القسم الاول فالوجه فيه لا يخلو من أمور ﴾ تبلغ عددها الى ٢٤ لا كما ذكره الاعتمادى من ٢٦ ، ثم بيان الاقسام المتصورة بطريقة تكون أسهل ، وأوضح يحتاج الى جدول مشتمل على فروض شاملة لجميع الاقسام من حيث الصحة والبطلان .

نفرض (أولاً) الامارة دائمة المطابقة ، فلا يخلو القطع من أحد الامور الاربعة (١) دائمة المطابقة ، (٢) غالب المطابقة ، (٣) نادر المطابقة ، (٤) أغلب المطابقة .

ثم نفرض (ثانياً) الامارة أغلب المطابقة فتأتى في القطع نفس الصور الاربعة المتقدمة .

ثم نفرض (ثالثاً) الامارة غالب المطابقة وتأتى في القطع الصور الاربعة

المتقدمة أيضاً .

ثم نفرض (رابعاً) الامارة نادر المطابقة فتأتي في القطع نفس الصور المذكورة فهنا تكون أربعة فروض ، فلا بد أن يضع لكل فرض جدول يتبين فيه الحكم ، ودليل الصحة ، أو البطلان مع بيان الصحة أو البطلان لكل قسم من الاقسام المتصورة في جانب القطع فقط بعد فرض صحة الاقسام المتصورة في جانب الامارة ، فعليك بالجدول :

جَدُّ وَلِ الْفَرْضِ الْأَوَّلِ وَهُوَ كَوْنُ الْإِمَارَةِ دَائِمًا الْمَطَابِقَةَ

القطع	الإمارة	صحيح أو باطل	وجه الصحة والبطالان	الحكم بوجود التعبد بالإمارة أو جوازها
دائم المطابقة	دائم المطابقة	صحيح	لعدم التنافي بين دوام مطابقة القطع ودوام مطابقة الإمارة	الحكم هو جواز التعبد بالإمارة لتساويها مع القطع في دوام المطابقة
غالب المطابقة	دائم المطابقة	صحيح	لعدم التنافي المذكور	الحكم هو وجوب التعبد بها لتفويت الواقع بالعمل على القطع لو لم يتعبد بها .
نادر المطابقة	دائم المطابقة	صحيح	لعدم التنافي المذكور	الحكم هو وجوب التعبد بها بعين الوجه المتقدم .
أغلب المطابقة	دائم المطابقة	باطل	لعدم الغالب في مقابل الأغلب كما هو مقتضى أفضل التفضيل	الحكم هو البطلان لعدم تحقق الأغلب في جانب القطع مع دوام المطابقة في جانب الإمارة والركب يتنفي بامتقائه أحد أجزائه .

وَالصُّورُ الصَّحِيحَةُ فِي هَذَا الْفَرْضِ هِيَ ثَلَاثَةٌ

جدول الفرض الثاني وهو كون الامارة اغلب المطابقة

القطع	الامارة	صحيح أو باطل	وجد الصحة والبطالان	الحكم بوجوب التعبد بها أو جوازها بها
غالب المطابقة	اغلب المطابقة	صحيح	لان الاغلب يقضي وجود الغالب كما هو مقصود افعل التفضيل و الغالب موجود في الفرض المذكور بها .	الحكم هو وجوب التعبد بالامارة لتفويت الواقع على فرض العمل بالقطع لو لم يتعبد بها .
اغلب المطابقة	اغلب المطابقة	باطل	لتنافي الاغلب مع الاغلب بل يجبان يكون احدهما غالباً	لا حكم مع البطلان
نادر المطابقة	اغلب المطابقة	باطل	لانقاء الغالب فلا يتحقق الاغلب في جانب الامارة مع عدم وجود الغالب في جانب القطع .	لا حكم مع البطلان
دائماً المطابقة	اغلب المطابقة	باطل	لعين الوجه المتقدم المذكور	لا حكم مع البطلان

والصحيح من الصور المتصورة في هذا الجدول هي الصورة الوحيدة ثم تضاف
الى الثلاثة المتقدمة فالمجموع من الصور الصحيحة هي اربعة .

جدول الفرض الثالث وهو كون الامارة غالب المطابقة

القطع	الامارة	صحيح او باطل	وجه الصحة والبطالان	حكم التعبد بالامارة وجوباً أو جوازاً أو امتناعاً
دائم المطابقة	غالب المطابقة	صحيح	لعدم التناقض بين دوام مطابقة القطع مع كون الامارة غالب المطابقة	الحكم هو امتناع التعبد بالامارة لتفويت الواقع بالعمل عليها
اغلب المطابقة	غالب المطابقة	صحيح	لعين الوجه المتقدم	الحكم هو امتناع التعبد بها لعين الوجه المتقدم
غالب المطابقة	غالب المطابقة	صحيح	لعين الوجه المتقدم	الحكم هو جواز التعبد بها لتساويها مع القطع
نادر المطابقة	غالب المطابقة	صحيح	لعين الوجه المتقدم	الحكم هو وجوب التعبد بها لتفويت الواقع بالعمل على القطع لو لم يتعبد بها.

وهذه الصور الاربعة كلها صحيحة فاذا انضمت مع الاربعة
السابقة كان المجموع ثمانية

جدول الفرض الرابع وهو كون الامارة نادر المطابقة

القطع	الامارة	صحيح او باطل	وجه الصحة والبطالان	حكم التقيد بالامارة وجوباً او جوازاً او امتناعاً
نادر المطابقة	نادر المطابقة	صحيح	لعدم التنافي بين دوام مطابقة القطع وبين ندرة مطابقة الامارة.	الحكم هو امتناع التقيد بالامارة لتقويت الواقع بالعمل عليها
غالب المطابقة	نادر المطابقة	صحيح	لعين الوجه المتقدم	الحكم هو الامتناع لعين الوجه المتقدم
نادر المطابقة	نادر المطابقة	صحيح	لعين الوجه المتقدم	الحكم هو جواز التقيد بها لتساويها مع القطع.
نادر المطابقة مع التفاوت بان يكون القطع اقل مطابقة من الامارة	نادر المطابقة	صحيح	لعين الوجه المتقدم	الحكم هو وجوب التقيد بها لكونها اقوى من القطع.

فاذا انضمت هذه الاربعة الى الثمانية المتقدمة أصبح المجموع

اثني عشر صورة .

ثم هذه الصور يمكن فرضها تارة مع الانسداد، وأخرى مع الانفتاح فتنتيجة ضرب
اثنا عشر في الاثنين هي أربعة وعشرون .

فالصور المتصورة في حال الانسداد هي : اثني عشر وحكم الجميع جواز
التعبد بالامارة ، وحكم صور الانفتاح ذكر مفصلاً في الجداول المذكورة .
ثم المصنف (ره) لم يذكر جميع هذه الصور بل ذكر ما هو المهم منها
حيث قال **﴿أحدها كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الامارات
للواقع وان لم يعلم بذلك المكلف﴾** أي لا يعلم المكلف بدوام موافقة الامارات
للواقع .

والحاصل ان المصنف (ره) يذكر ثلاثة أقسام من أربعة وعشرين قسماً :

(الاول) أن تكون الامارة دائمة المطابقة عند الشارع العالم بالغيب، والقطع
لم يكن كذلك .

(والثاني) أن تكون غالب المطابقة ، وكان القطع دائماً المطابقة، أو أغلب
المطابقة .

(والثالث) أن تكون أغلب المطابقة، فلا بد أن يكون القطع غالب المطابقة
لتوقف الاغلب على الغالب بحسب المعنى التفضيلي .

ثم الحكم في الاول، والثالث هو وجوب التعبد بالامارة . اذ العمل بالقطع
يوجب تفويت الواقع، فيجب العمل بالامارة لكونها دائماً المطابقة كما هو مقتضى
القسم الاول ، أو أغلب المطابقة كما هو مقتضى القسم الثالث .

ثم الحكم في القسم الثاني هو عدم التعبد بالامارة ، لأن العمل بها مستلزم
لتفويت الواقع ، وتفويت الواقع من دون تداركه شيء قبيح نعم يجوز التعبد
بها في فرض الانسداد .

﴿وأما القسم الثاني﴾ بأن يكون التعبد بالامارة لإجل مدخلية السلوك على

طبقها فسي مصلحة العمل ، وتعبير آخر يكون اعتبار الامارة من باب السببية ﴿فهو على وجوه أحدها أن يكون الحكم مطلقاً تابعاً لتلك الامارة بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الامارة وعدمها حكم﴾ الخ .

ولما كان هذا الوجه أي كون الحكم الواقعي تابعاً للامارة تصويماً باطلاً ، فلا بد من بيان مراتب الحكم أولاً حتى ينضح الفرق بين هذا الوجه ، والوجه الثاني ، ثم بيان الاقوال في التصويب ثانياً ، فنقول : أما مراتب الحكم فهي عند المصنف أربعة :

١ - الانضاء: وهو عبارة عن وجود مصلحة ملزمة ، أو مفسدة كذلك في الفعل بحيث تقتضى الامر به ، أو النهي عنه .

٢ - الانشاء : وهو جعل الشارع الحكم على طبق المصلحة ، أو المفسدة .

٣ - الفعلية : بمعنى ان الاحكام بعد أن بينها ، وبلغها ما لم يعلم بها المكلف تكون فعلية .

٤ - التنجز : وهو أن يعلم المكلف بها بعد البيان الصادر من الرسول ﷺ فيجب عليه امتثالها ، واطاعتها .

ثم نقول: القول الاول في التصويب ما أشار اليه المصنف بقوله: ﴿أن يكون الحكم مطلقاً﴾ أي بجميع مراتبه المذكورة تابعاً للامارة بحيث لم يكن للجاهل حكم في الواقع بل حكمه الواقعي يحدث بالامارة .

ثم ان كانت مطابقة للواقع يكون حكمه المجهول بعد قيام الامارة مماثل للحكم العالمين بالاحكام ، وان كانت مخالفة له يكون حكم الجاهل مغايراً لحكم العالم .

فتكون الاحكام الواقعية مختصة بالعالمين بها ، فلا تكون مشتركة بين العالمين

والجاهلين مع أن الاجماع قد قام على اشتراك الجاهلين مع العالمين في الاحكام الواقعية .

فالجاهل لاحكم له في الواقع مع قطع النظر عن قيام الامارة ﴿أو محكوم بما يعلم الله (تعالى)﴾ هذا الكلام من المصنف (ره) اشارة الى بعض الاقوال الاخر غير ما ذكره أولاً في التصويب ، ويمكن استفادة ثلاثة أقوال منه :
(الاول) ان الله تعالى يعلم من الازل بان المجتهد باسم كذا يوجد بعد قرون ويؤدي ظنه الى حكم كذا ، فجعل حرمة ما يؤدي ظنه الى تحريمه في حقه قبل أن يوجد .

(الثاني) أنه تعالى جعل الحكم أولاً ثم جعل اماره تؤدي اليه قهراً ، فلا بد أن تكون الامارة مطابقة للواقع .

(الثالث) انه تعالى جعل الحكم أولاً ، ثم جعل اماره تؤدي اليه اتفاقاً لاجبراً ، وقهراً فقول المصنف (ره) أو الجاهل محكوم بما يعلم الله يشمل الجميع .
وهذا الوجه الاول المشتمل على الاقوال الاربعة من التصويب تصويب باطل عند أهل الحق القائلين بالتخطئة ، وهي ان الاحكام الواقعية تكون مشتركة بين الجاهلين ، والعالمين بها ، ثم المجتهد حين الاجتهاد قد يكون مصيباً ، وقد يكون مخطئاً فينطبق عليه ماهو المعروف من أن للمصيب أجرين ، وللمخطيء أجر واحد .

والتصويب المذكور بأقسامه الاربعة لا يغير الواقع ، ولكن هناك قسم خامس ، وهو ما أشار اليه بقوله : ﴿الثاني أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الامارة﴾
البيخ فقيام الامارة المخالفة للواقع يغير الواقع بمعنى ان الحكم الواقعي قبل قيام الامارة المخالفة يكون مشتركاً بين العالم ، والجاهل ، وبعد قيامها يصير مختصاً بالعالم ، فقد غير الواقع من الاشتراك الى الاختصاص .

فالحكم الواقعي المشترك بين الكل يكون فعلياً ، ومنجزاً في حق العالم ، أو من قامت عنده امارة مطابقة للواقع ويبقى على شأنيته وانشأته في حق من قام عنده امارة مخالفة له ، فيكون حكمه الواقعي الفعلي مؤدى الامارة .

ولذا يقول المصنف (ره) فالحكم الواقعي المشترك فعلي في حق غير الظان بخلافه يعني في حق العالم ، والظان بالوفاق ، وشأني في حق الظان بالخلاف . ثم يقول وهذا أيضاً كالاول يكون تصويباً ، ومشتركا في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلاف الواقع ، لان الصفة المزاحمة بصفة اخرى لاتصير منشاء للحكم ، فاذا فرضنا كون صلوة الجمعة محرمة في الواقع لكان في تركها مصلحة وهذه المصلحة أصبحت سبباً لحرمتها .

ثم اذا قامت الامارة على وجوبها يحدث في فعلها مصاحبة لازمة ، فتكون المصلحة الذاتية في الترك مزاحمة بالمصلحة الحادثة في الفعل ، فلان تؤثر في الحرمة والفرق بين الوجه الاول ، والوجه الثاني بعد كون كليهما تصويباً اذ الحكم الواقعي للجاهل الذي قام عنده امارة مخالفة للواقع في كلا الوجهين غير الحكم الواقعي الاول انما هو في كون حكم الجاهل الذي قام عنده امارة مطابقة للواقع هو حكم العالم على الوجه الثاني ، وغير حكم العالم على الوجه الاول لان الحكم الواقعي على الوجه الاول مختص بالعالم ، ولا يشترك معه الجاهل أصلاً سواء كان من قام عنده امارة مطابقة أو مخالفة ، وأما في الوجه الثاني فالحكم الواقعي الشأني مشترك بين الكل ، والحكم الفعلي مشترك بين العالم ، وبين من قام عنده امارة مطابقة للواقع .

نعم من قام عنده امارة مخالفة فحكمه الواقعي هو مؤدى الامارة ، فلا يشترك مع العالم في الحكم الفعلي الاول ، بل هو مختص بالعالم هذا هو الفرق الاول . والفرق الثاني : ان قيام الامارة في القسم الاول لا يكون مانعاً عن اقتضاء

المقتضى لعدم المقتضى في الواقع بالنسبة الى الجاهل أصلاً، وقيامها في القسم الثاني يكون مانعاً عن اقتضاء المقتضى في صورة مخالفتها للواقع فيمنع عن فعلية الحكم الواقعي المشترك بين الكل .

ولهذا يقول المصنف (ره) ان الظن الموافق للواقع يكون مانعاً عن المانع أي عن حصول الظن بالخلاف المانع عن فعلية الحكم الواقعي ، فتحصل من كلام المصنف (ره) بالصراحة أو بالإشارة خمسة احتمالات للتصويب :
(الاول) مذهب اليه الاشارة من ان الاحكام الواقعية في حق الجاهلين بها تكون دائرة مدار الامارة وجوداً وعدماً .

(والثاني) مذهب اليه بعض من ان الله تعالى جعل في حق كل مجتهد حكماً موافقاً لما يؤدي اليه ظنه لعلمه تعالى من الازل بما يؤدي اليه ظن كل مجتهد ، فجعله قبل حصول الظن حكماً له في الواقع .

(والثالث) ان الله جعل لكل مجتهد حكماً في الواقع ، ثم يؤدي ظن كل الى ما جعله الله في حقه قهراً .

(والرابع) ان الله تعالى قد جعل في حق كل مجتهد حكماً في الواقع ، ثم يؤدي اليه ظنه اتفاقاً .

ثم هذه الاقسام الاربعة قد أشار الى الاول منها بالصراحة حيث قال: ﴿أحدها أن يكون الحكم مطلقاً تابعاً لتلك الامارة﴾ ، والى ثلاثة منها بالإشارة حيث قال: ﴿أو محكوم بما يعلم الله (تعالى)﴾ .

(والخامس) مذهب اليه المعتزلة ، فقد أشار اليه المصنف بقوله الثاني : ﴿أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الامارة﴾ وقد ذكرناه تفصيلاً فلا يحتاج الى البيان، والتوضيح ثانياً .

﴿الثالث أن لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الخ﴾

بمعنى أن في الوجه الثالث لم تكن الامارة موجبة لحدوث المصلحة في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه حتى يجعل مؤديها حكماً واقعيّاً في حق من قام عنده الامارة، فلا أثر لها أصلاً سواء كانت مطابقة للواقع، أو مخالفة له .

فيبقى الحكم الواقعي المشترك بين الكل على حاله، ويكون فعليّاً في حق الجميع غاية الامر يجب العمل على طبق الامارة، ففي وجوب تطبيق العمل عليها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع، ويقال لها، المصلحة السلوكية .

فالوجه الثالث يختلف بعضها البعض من حيث المقتضى بالفتح ، لان مقتضى الوجه الاول هو جعل مؤدي الامارة حكماً واقعيّاً لمن قام عنده الامارة سواء كانت مطابقة للواقع ، أو مخالفة له فيكون لازمه التصويب .

ومقتضى الوجه الثاني هو جعل مؤديها حكماً واقعيّاً لمن قام عنده الامارة مع مخالفتها للواقع فقط، فيلزم التصويب أيضاً كما تقدم تفصيله .

ومقتضى الوجه الثالث هو بقاء الحكم الواقعي المشترك بين الكل على حاله ، سواء كانت الامارة مخالفة له، أو مطابقة فلا يلزم التصويب أصلاً .

ثم المصلحة السلوكية الموجبة لوجوب تطبيق العمل على الامارة يمكن أن تكون في نفس العمل بالامارة . يعني يجب العمل عليها تسهيلاً اذ تحصيل العلم في كل واقعة يكون موجباً للعسر ، والمشقة ، ويمكن أن تكون في أمر الشارع بالعمل بالامارة كما في بعض النسخ حيث كان فيه لفظ الامر قبل العمل .

﴿ الا ان الامر بالعمل على طبق تلك الامارة الخ ﴾ فهذه المصلحة تكون سبباً للحكم الظاهري، وهو ايجاب العمل بها، والفرق بينهما انه لو كانت المصلحة في الامر تحصل بمجرد وقوع العمل على الامارة ، واذا كانت في العمل والعمل يتوقف على تصديق الراوي أولاً .

ثم الالتزام بأن المؤدى هو الواقع فلا تحصل بدون الالتفات ، والالتزام ،

والثاني أرجح من الاول لان المستفاد من الادلة الدالة على حجية الامارة هو صدق العادل كما يأتي في بحث أخبار الاحاد .

﴿ ومعنى ايجاب العمل على الامارة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب ايجاد عمل على طبقها ﴾ ومعنى تطبيق العمل عليها هو وجوب الالتزام بما تتضمن الامارة عليه من الوجوب، والتحرير ونحوهما، يعني يأتي بالفعل الواجب على وجه الوجوب، ويترك الفعل المحرام بعد الالتزام بالتحرير، وهكذا .
ومعنى ايجاد العمل على طبقها وجوب ايجاد الفعل ، وان كان مستحباً ، ووجوب ترك الفعل ، وان كان مكروهاً مع ان الفعل المستحب لا يجب الاثبات به كما ان المكروه لا يجب تركه .

ولذا يقول المصنف (ره): اذ قد لا تتضمن الامارة الزاماً. أي حكماً الزامياً على المكلف كالوجوب حتى يجب ايجاد الفعل على طبقها ، بل تتضمن حكماً غير الزامي كالاستحباب ، فلا يجب ايجاد الفعل على طبقها ، فلا بد أن يقال ان معنى ايجاب العمل على الامارة هو وجوب تطبيق العمل عليها لا ايجاد عمل على طبقها .

﴿ فان قلت ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه الى المصلحة في الامر بالعمل على الامارة وترتيب أحكام الواقع على مؤداها وبين الوجه السابق ﴾ الخ .

وحاصل الاشكال ان الفرق بين هذا الوجه ، والوجه السابق وان كان ظاهراً في بدو النظر، وذلك لاختلافهما من حيث ظرف المصلحة اذ يكون ظرفها في الوجه السابق هو متعلق الحكم المستفاد من الامارة كصلوة الجمعة مثلاً، ويكون ظرفها في هذا الوجه هو الامر بالعمل بالامارة ، أو العمل على طبقها .

ولكن في الحقيقة بعد النظر الدقيق لافرق بينهما من حيث النتيجة اذ النتيجة في كليهما هي التصويب الباطل اذ في كلا الوجهين لا بد أن يكون هناك مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية لتتدارك بها المصلحة الفائتة ، فيضمحل المحكم الواقعي ، وينتهي بانتفاء ملاكه فينحصر الحكم في مؤدى الامارة ، وهو التصويب الباطل ..

بعد قيام الامارة على وجوب الجمعة مع كون الواجب في الواقع هو الظهر لا يخلو فعل الجمعة عن أحد أمرين :

(الامر الاول) أن يكون فيه مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلوة الظهر من المصلحة الواقعية ، فتكون صلوة الظهر خالية عن المصلحة الملزمة ، فينتفي وجوبها بانتفاء الملاك ، فالواجب حينئذ هو صلوة الجمعة ظاهراً وواقعياً .

(والامر الثاني) أن لا يكون في فعل الجمعة بعد قيام الامارة على وجوبها مصلحة يتدارك بها المصلحة الفائتة ، فيكون الامر بالعمل على الامارة حينئذ قبيحاً لكونه مفوتاً للواقع مع تمكن المكلف من ادراكه بالعلم .

فينحصر الامر في الامر الاول من الامرين ، فينحصر الواجب بصلوة الجمعة فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الامارة على وجوب صلوة الجمعة فيرجع الوجه الثالث الى الوجه الثاني في كونه تصويباً كالوجه الثاني .

قلت أمارجوع الوجه الثالث الى الثاني فهو باطل ~~والخ~~ ولا يرجع الوجه الثالث الى الوجه الثاني حتى يلزم التصويب كالوجه الثاني ، لان مؤدى الامارة في الوجه الثاني يكون حكماً واقعياً لمن قام عنده الامارة .

فوجوب صلوة الجمعة على الوجه الثاني يكون حكماً واقعياً لمن قام عنده الامارة على وجوبها ، وهذا بخلاف الوجه الثالث حيث لا يكون وجوب الجمعة

في حق من قام عنده الامارة على الوجوب حكماً واقعياً بل يكون حكماً ظاهرياً ، فيكون المحكم الواقعي في حقه محفوظاً .

ومما ذكرنا يتضح أن التصويب يختص بالوجه الثاني ، ولا يلزم على الوجه الثالث ، لان المحكم الواقعي محفوظ في حق من قام عنده الامارة على خلاف الواقع ، كما في المثال المذكور ، فيكون وجوب الجمعة حكماً ظاهرياً ، وهذا بخلاف الوجه الثاني حيث يكون وجوب الجمعة فيه حكماً واقعياً لمن قام عنده الامارة على وجوبها .

وإذا انكشف الواقع بالعلم ، وعلم المكلف بأن الواجب هو الظهر فقد انقلب موضوع الحكم بالوجوب الى موضوع آخر واقعاً ، وهو الظهر مثلاً كما ينقلب موضوع وجوب القصر الى موضوع آخر بعد أن صار المسافر حاضراً فيجب عليه الانتماء كذلك في المقام يجب على المكلف الظهر بعد كشف الخلاف ، فيكون وجوب الظهر حكماً واقعياً كما يكون وجوب الانتماء للحاضر حكماً واقعياً له .

فالمحصل ان مرجع الوجه الثاني الى ان مؤدى الامارة هو المحكم الواقعي في حق من قام عنده الامارة على وجوب شيء كصلوة الجمعة مثلاً ، فإذا انكشف الخلاف يصير الظهر واجباً واقعياً غاية الامر ينقلب موضوع الحكم الى موضوع آخر واقعاً .

كما ان الواجب الواقعي في حق المسافر هو القصر فإذا صار حاضراً ينقلب الموضوع الى موضوع آخر ، وينقلب وجوب القصر الى وجوب الانتماء تبعاً لانقلاب الموضوع .

قوله : ﴿ إذا قلنا بكفاية السفر في أول الوقت لصحة القصر واقعياً ﴾ إشارة الى ان المكلف المسافر في أول الوقت يكون حكمه الواقعي هو وجوب القصر

على قول فعلي هذا القول لو صلى قصرأ في أول الوقت، ثم صار حاضراً لا يجب عليه الاعادة ، ولا القضاء ، لانه قد أتى بالواجب الواقعي وهو القصر ، ثم انقلب الموضوع الى موضوع آخر فيجب عليه الانمام بالنسبة الى ما يصلي بعد الحضر . وفي المسألة قول آخر ، وهو ان وجوب القصر في أول الوقت يكون حكماً ظاهرياً على المسافر ، فيكون مشروطاً بعدم الحضور قبل خروج الوقت فاذا صلى قصرأ ثم حضر في الوقت يجب عليه الاعادة ، لان الحضور في الوقت يكشف عن فساد ما أتى به في أول الوقت .

﴿ومعنى وجوب العمل على طبق الامارة﴾ كما هو مقتضى الوجه الثالث ﴿وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها﴾ من دون تغيير الواقع بسبب قيام الامارة على خلافه فيكون الحكم الواقعي باقياً على حاله غاية الامر يكون هناك حكم ظاهري أيضاً ﴿من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع﴾ هذا بخلاف الوجه الثاني حيث يحدث في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه مصلحة يتدارك بها المصلحة الواقعية .

وبالجملة ان الفرق بين الوجه الثالث ، والوجه الثاني أظهر من الشمس ، فلا يصح ما قيل من ان الوجه الثالث يرجع الى الوجه الثاني كيف يرجع الى الوجه الثاني مع ان الحكم الواقعي يتغير في الوجه الثاني بالحكم الواقعي الاخر بعد كشف خلاف الحكم الاول .

ففي المثال المتقدم كان الحكم الواقعي لمن قام عنده الامارة على وجوب الجمعة هو وجوب الجمعة ، ثم حينما ينكشف الخلاف ينقلب حكمه الواقعي الى وجوب الظهر ، ولا يتغير الحكم الواقعي في الوجه الثالث، بل هو باق على حاله غاية الامر ينكشف علماً ، أو ظناً مع كشف الخلاف .

(فائدة)

مشملة على سؤال ، وجواب .

السؤال : لماذا يكون التصويب باطلا وما هو الدليل على البطلان ... ؟
 الجواب : أن التصويب مستلزم للدور المحال عقلا ، وذلك لان قيام الامارة على حكم من الاحكام يتوقف على ثبوت هذا الحكم قبل تعلقها به ، ومقتضى القول بالتصويب هو ثبوت الحكم بنفس الامارة ، وبالنتيجة تكون الامارة موقوفة على ثبوت الحكم ، وثبوت الحكم موقوف عليها ، وهذا دور واضح ، والدور باطل ، فيكون التصويب المستلزم له باطلا . هذا هو الدليل العقلي على بطلان التصويب .

و (الثاني) قد قام الاجماع على التخطئة ، وكون المخطيء معذورا .

و (الثالث) المستفاد من الاخبار هو اشتراك الاحكام الواقعية بين العالمين بها ، والجاهلين .

قوله ﴿ثم ان استمر هذا الحكم الظاهري أعني الترخيص في ترك الظاهر الخ﴾
 بيان لثمره الفرق بين الوجه الثالث ، والوجه الثاني ، وتظهر بينهما في وجوب القضاء ، والاعادة ، وعدم وجوبهما فيجب القضاء ، والاعادة على الوجه الثالث دون الوجه الثاني ، وذلك لان المفروض كون العمل على الامارة في الوجه الثالث يكون من باب الرخصة في مخالفة الواقع مادامت الامارة قائمة على الخلاف ، فاذا انكشف خلافها بطلت هذه الرخصة ، ووجب البناء على مقتضى الحكم الواقعي المنكشف ، وترتيب آثاره من أول الامر .

فاذا كان انكشاف الخلاف في أثناء الوقت وجب على المكلف الاعادة ، واذا كان في خارجه وجب القضاء على القول بأن القضاء منفرغ على مجرد ترك

الواجب .

نعم لو قلنا بأن القضاء متفرع على فوات الواجب مع ما فيه من المصلحة لم يكن القضاء واجباً لعدم فوات الواجب مع ما فيه من المصلحة لتداركها بالمصلحة السلوكية فلا يصدق على هذا الترك الفوت .

وعلى كل حال لا بد أن تكون المصلحة السلوكية بقدر ما يتدارك به ما يفوت من مصلحة الواقع . فمثلاً إذا انكشف الخلاف في آخر الوقت، فلا بد أن تكون المصلحة السلوكية بمقدار ما فات من الواجب من مصلحة أول الوقت ، وإذا انكشف في خارج الوقت يجب أن تكون المصلحة بهذا المقدار، وإن لم ينكشف الخلاف أصلاً لا بد أن تكون المصلحة السلوكية بمقدار يتدارك به تمام مصلحة الواقع .

وبالجملة يجب أن تكون المصلحة السلوكية التي نلتزم بها فراراً عن التصويب ، وتفويت المصلحة الواقعية بمقدار ما يفوت من المصلحة الواقعية .
قوله : ﴿ إلا أن يقال ان غاية ما يلتزم في المقام هي المصلحة في معذورية الجاهل ﴾ رد لما ذكره من التفصيل ، وتصحيح لوجوب القضاء مطلقاً ، فلا بد من ذكر التفصيل المتقدم أولاً على نحو الاجمال ، والاختصار ، ثم تصحيح وجوب القضاء مطلقاً ثانياً .

أما التفصيل فهو ان موضوع وجوب القضاء يمكن أن يكون مجرد ترك الواجب حتى يكون مفاد الامر بوجوب القضاء ، وأقضى ماترك ، ويمكن أن يكون فوت الواجب بما فيه من المصلحة ، ليكون مفاد الامر ، وأقضى ما فات ، فعلى الاول يجب القضاء لتحقق الموضوع ، وعلى الثاني لا يجب القضاء لعدم صدق الفوت المتوقع على فوت الواجب مع ما فيه من المصلحة ، لتدارك المصلحة الواقعية بالمصلحة السلوكية .

وأما رد هذا التفصيل وتصحيح وجوب القضاء مطلقاً أي سواء كان موضوع وجوب القضاء ترك الواجب ، أو فوت الواجب فهو ان المصلحة السلوكية لم تكن موجبة لتدارك مصلحة الواجب حتى يوجب عدم صدق الفوت ، فقد فات الواجب مع ما فيه من المصلحة ﴿و غاية ما يلتزم في المقام هي المصلحة في معذورية الجاهل مع تمكنه من العلم﴾ فتكون هذه المصلحة مصلحة التسهيل ، ويكون الجاهل معها معذوراً ، والواجب قد فات مع ما فيه من المصلحة فيجب القضاء لتحقق الموضوع ، ولا ينافي معذورية الجاهل صدق الفوت .

﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة الى ان مصلحة الواجب لا يبعد أن تكون متداركة بنفس هذه المصلحة التسهلية وهذه المصلحة التسهلية قد كانت موجبة اورود الاحكام في صدر الاسلام على نحو التدرج مع ان المسلمين كانوا مكلفين بجميع الاحكام الواقعية، فمافات منهم من مصالح الواقع قد تدارك بالمصلحة التسهلية .

﴿ ثم ان هذا كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء واضح ﴾ يعني ما ذكر من الفرق من جهة وجوب القضاء على الوجه الثالث ، وعدم وجوبه على الوجه الثاني بناءً على القول بعدم الاجزاء يكون واضحاً ، واما بناء على القول بالاجزاء فيكون الفرق محلاً للاشكال، وذلك يتضح بعد معرفة معنى الاجزاء، وما هو محل النزاع، والخلاف فيه .

فنقول: ان الاوامر على ثلاثة أقسام :

(الاول) الامر الواقعي .

(والثاني) الامر الاضطراري .

(والثالث) الامر الظاهري .

ثم اتيان الأمور به لكل أمر يكون مجزياً عنه من دون نزاع، وخلاف مثلاً اتيان الأمور به بالامر الواقعي يكون مجزياً عن الامر الواقعي ، فيسقط الامر

بلاشكال، وكذا الباقي، وإنما النزاع في ان اثبات الأمور به بالامر الظاهري، أو الاضطراري هل يكون مجزياً عن الامر الواقعي حتى يسقط فلا يجب القضاء، ولا الاعادة أم ليس كذلك ... ؟

فعلى الاول يقال : ان الامر الظاهري يقتضي الاجزاء .

وعلى الثاني يقال: انه لا يقتضى الاجزاء .

ثم ان المصنف (ره) ممن يقول بعدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء ، وبعض يقول بالاجزاء . اذا عرفت هذا يتضح لك الفرق على القول بعدم الاجزاء اذ يجب القضاء على الوجه الثالث، ولا يجب على الوجه الثاني .
وأما على القول بالاجزاء فيكون الفرق محلاً للاشكال ، لان نتيجة الوجه الثالث على القول بالاجزاء هو التصويب كالوجه الثاني اذ العمل بالامارة يكون في عرض الواقع، فكما يكون الاثبات بالواقع مع العلم به مجزياً كذلك يكون العمل بالامارة مع الجهل به مجزياً مطلقاً .

ثم لازم القول بالاجزاء هو الالتزام بوجود المصلحة التي يتدارك بها مفسدة فوت الواقع مطلقاً ، فلا فرق بين هذا القول أي القول بالاجزاء ، والقول بالتصويب .

ثم لا يخفى عليك أن مثل هذا الاشكال آت على القول بعدم الاجزاء أيضاً في فرض عدم انكشاف الخلاف مع كون الامارة على خلاف الواقع، فلا بد من الالتزام بمصلحة يتدارك بها ما فات من المصلحة الواقعية، والايكون الامر بالعمل على طبق الامارة قبيحاً لانه مفوت للواقع .

وسياتي جواب هذا الاشكال في كلام المصنف (ره) فانتظر .

ثم يقول المصنف (ره) ﴿ وظاهر شيخنا ﴾ وهو الشهيد الثاني (ره) ﴿ في تهديد القواعد ﴾ هو ﴿ استلزام القول بالتخطئة لعدم الاجزاء ﴾ فلا يجب الالتزام

بتدارك المصلحة الواقعية بالمصلحة السلوكية .

﴿وان كان تهيله لذلك﴾ أي لفروع مسألة التصويب ﴿بالموضوعات محل نظر﴾ اذ اختلاف المصوبه ، والمخطئة انما هو في الاحكام لافي الموضوعات كاشتباه القبلة لانهم متفقون على التخطئة في الموضوعات ، لانها أمور تكوينية لا تتغير بقيام الامارة عما هي عليه أصلا .

هذا بخلاف الاحكام ، فانها تكون من الامور الاعتبارية ، ومن البديهي ان الامر الاعتباري تابع لاعتبار المعبر شارعاً كان ، أو غيره فيمكن تغيرها بسبب قيام الامارة فيمكن تغيير وجوب الظهر بوجوب الجمعة لمن قام عنده الامارة على وجوبها ، ولا يمكن تغيير الكعبة بقيام الامارة على كونها في جهة معينة مثلا ، فاختلف الظن لا يوجب اختلاف الكعبة بالضرورة .

﴿فعلم من ذلك أن ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملا على مصلحة الخ﴾ هذا القول من المصنف (ره) بيان لنتيجة الفرق بين الوجه الثالث ، والوجه الثاني ، ولمنع رجوع الوجه الثالث الى الوجه الثاني .

وملخص البيان انه قد علم من الفرق بين الوجهين منع ما ذكره المستشكل من وجوب كون فعل الجمعة على الوجهين مشتملا على المصلحة التي يتدارك بها مصلحة الواقع غاية الامر يكون ظرف هذه المصلحة في الوجه الثاني متعلق بالحكم ، وفي الوجه الثالث تطبيق العمل على الامارة .

ثم يسقط الواجب الواقعي من الوجوب على كلا الوجهين لتدارك مصلحته وهذا القول من المستشكل ممنوع ، وذلك لان اشتغال فعل الجمعة على مصلحة يتدارك بها الواقع مطلقا انما هو صحيح على الوجه الثاني ، لحدوث المصلحة بعد قيام الامارة في فعل الجمعة ، وبصير وجوب الجمعة حكماً واقعياً في حق من قامت عنده الامارة على وجوبها ، فلا بد من اشتغاله على المصلحة في جميع الموارد

وأما في الوجه الثالث فلا يجب اشتماله عليها في جميع الموارد، بل في بعضها لأن العمل على طبق الامارة .

والايتان بصلوة الجمعة قد يكون مستلزماً لترك الظهر في تمام الوقت فيما اذا لم ينكشف الخلاف الا بعد خروج الوقت ، فيكون معنى الامر بالامارة حينئذ الاذن في ترك الظهر في تمام الوقت، فلا بد من الالتزام بمصلحة في فعل الجمعة يتدارك بها مصلحة الظهر .

وقد لا يستلزم العمل بالامارة الاترك الظهر في بعض الوقت فيما اذا انكشف الخلاف قبل خروج الوقت ، وحينئذ لاحاجة الى اشتماله على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع بل يجب أن يكون مشتملاً على مقدار مصلحة يتدارك بها مصلحة فضيلة الوقت ، ومفسدة الايتان بالجمعة بقصد الوجوب، فيكون الواجب الواقعي باقياً على وجوبه جزماً ، فلا يلزم التصويب أصلاً .

﴿ نعم يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على مصلحة يتدارك به مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعية المأذون في تركها ظاهراً ﴾ يعني أن المسلم هو دلالة الدليل على حرمة النافلة في وقت الفريضة ، ثم اختلف الفقهاء في ان المحرم هل فعل التطوع ، والنافلة في وقت الفريضة الواقعية ، أو الظاهرية ؟

فعلى الاول لا بد أن يكون في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها مفسدة فعل النافلة في وقت الفريضة الواقعية ، وهي الظهور .

وأما على الثاني فلا حاجة الى المصاحبة التي يتدارك بها مفسدة فعل النافلة اذ لا مفسدة في فعل النافلة لان المكلف لم يأت بها في وقت الفريضة بل أتى بها بعدها ، فيكون جوازها بعدها حكماً واقعياً لا مفسدة فيه أصلاً .

﴿ وأما قولك انه مع تدارك المفسدة بمصاحبة الحكم الظاهري يسقط الوجوب ﴾

فممنوع ﴿ فلا بد من بيان تقريب الاشكال أولاً ، ثم الجواب عنه ثانياً .
وتقريب الاشكال أن المستفاد من كلام المصنف (ره) في فرض انكشاف
المخلاف بعد الوقت ، وترك الظهر في الوقت هو أن يكون فعل الجمعة مشتملاً
على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع ، فلا يجب الظهر لانقضاء الملاك فالواجب
هو الجمعة ، ويكون وجوبه حكماً واقعياً .
وليس هذا الا التصويب الباطل . والجواب عنه ان المحكم الواقعي ، وهو
وجوب الظهر يكون باقياً حتى في هذه الصورة أيضاً ، فيترتب عليه وجوب
القضاء ، فلا يلزم التصويب .

نعم قد لا يترتب على بقاء المحكم الواقعي أثر شرعي فيما اذا لم ينكشف
المخلاف أصلاً .

﴿ وبالجملة فحال الامر بالعمل بالامارة القائمة على حكم شرعي حال الامر
بالعمل بالامارة القائمة على الموضوع الخارجي كحياة زيد وموت عمرو الخ ﴾
يعني حال الامارة على الوجه الثالث اذا قامت على ثبوت حكم شرعي كحال الامارة
القائمة على الموضوع الخارجي .

فكما أن قيام الامارة كالبينة مثلاً على حياة زيد ، أو موت عمرو لا يوجب
تغيير الموضوع عما هو عليه ، كذلك قيام الامارة على المحكم الشرعي لا يوجب
تغييره عما هو عليه ، فلا فرق بين الامارة على الموضوع الخارجي ، وبين الامارة
القائمة على المحكم الشرعي الا أن وجود الموضوعات في الواقع تكويني ، ووجود
الاحكام الشرعية في الواقع تشريعي .

وبالجملة ان التخطئة في الموضوعات يكون اتفاقياً بمعنى أن قيام البينة على
موت زيد لا يوجب جعل الموضوع أي الموت ان كان حياً ، فكذلك نقول في
جانب الاحكام بأن قيام الامارة على وجوب الجمعة لا يوجب وجوبها .

نعم ان الامر بالامارة في الموضوعات انما يوجب جعل أحكام الموضوع ،
 فيترتب عليه أحكامه من تقييم أموال من قامت البينة على موته ، وتزويج زوجته
 وغير ذلك من الاحكام فاذا فقدت الامارة ، وانكشف الخلاف بأن جاء زيد من
 السفر يترتب على العلم بعدم الموت جميع أحكام عدم الموت ، فترجع اليه
 الاموال ، والزوجة .

وكذلك فيما نحن فيه قيام الامارة على وجوب الجمعة لا يوجب جعل الجمعة
 واجباً في الواقع بل يوجب جعل آثار الوجوب الواقعي عليها فاذا انكشف الخلاف
 يترتب عليها آثار عدم الوجوب ، فيجب قضاء الظهر .

﴿وأما قولك أن مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة
 الثابتة الخ﴾ يعني الفرق المذكور بين الوجه الثاني بكون المؤدي فيه حكماً
 واقعياً ، وبين الوجه الثالث بكون المؤدي فيه حكماً ظاهرياً مع بقاء الحكم الواقعي
 على حاله لا يكفي في نفي التصويب عن الوجه الثالث بل يرجع الى التصويب
 اذ الحكم الواقعي بعد تدارك مصلحته بالمصلحة السلوكية ينتفى بانتفاء ملاكه
 والا يلزم الحكم من دون صفة تقضيه ، وهو باطل عند العدلية ، فحينئذ يرجع
 الوجه الثالث الى التصويب .

﴿ففيه منع كون هذا تصويباً﴾ الخ وملخص ما ذكره المصنف (ره) من
 منع رجوع الوجه الثالث الى التصويب ، أن التصويب هو خلو الواقع من
 الحكم قبل قيام الامارة ، فلا يعقل ايجاب العمل بما جعل طريقاً الى الواقع ،
 فجعل الامارة طريقاً اليه بايجاب العمل على طبقها يكون أقوى دليل على وجود
 واقع قبل قيامها ، فيكون هذا رداً على المصوبة اذ لو لم يكن هناك واقع مشترك
 لم يكن معنى لجعل الامارة طريقاً اليه .

ولا يعقل جعلها طريقاً على القول بالتصويب ، لانه مستلزم للدور ، وذلك لان

ثبوت الحكم في الواقع موقوف على الامارة ، والامارة من حيث كونها طريقاً الى الواقع موقوفة على الواقع ، وهذا دور واضح ، والدور باطل ، فجعل الامارة طريقاً يكون باطلاً على القول بالتصويب .

ولذا يقول المصنف (ره) : ﴿بل التحقيق عد هذا من وجوه الرد على المصوبية﴾ يعني ايجاب العمل بما جعل طريقاً الى الواقع يكون من وجوه الرد عليهم .
 ﴿وأما ما ذكر من ان الحكم الواقعي اذا كان مفسدة مخالفته متداركة بمصلحة الفعل على طبق الامارة فلو بقي في الواقع كان حكماً بلاصفة والا ثبت انتفاء الحكم في الواقع﴾ يعني هذا من المصنف بيان للاشكال الاخر .

وملخصه ان الحكم الواقعي بعد تدارك مفسدة مخالفته بالمصلحة الساوكية لا يخلو عن أحد أمرين : ١ - البقاء ، ٢ - الانتفاء .

فعلى الاول يلزم ثبوت الحكم من دون ملاك وصفة تقتضيه لان مصاحته قد زالت بتداركها ، ثم الحكم من دون مصلحة باطل على مذهب العدالة ، فلا بد من الانزاع بالامر الثاني ، وهو انتفاء الحكم الواقعي فيلزم التصويب .
 ﴿وبعبارة اخرى﴾ الخ اذا قامت اماراة على تحريم ما هو الواجب في الواقع ، فلا يخلو مادلت الامارة على حرمة عن أحد أمرين اما أن يكون حراماً ، أو لا يكون كذلك .

فعلى الثاني لم يجب العمل بالامارة ، وهو خلاف المفروض لان الفرض وجوب العمل بها ، وعلى الاول أيضاً لا يخلو عن أحد أمرين : ١ - بقاء الحكم الواقعي ، ٢ - انتفائه .

فعلى الاول يلزم اجتماع الحكيم المتضادين ، وهو باطل ، كما يلزم أيضاً الحكم بالمصلحة وملاك لان مصاحته متداركة بالمصلحة الساوكية .
 وعلى الثاني يلزم التصويب فيلزم من التعبد بالامارات أحد المحاذير التالية

على سبيل منع الخلو :

(الاول) تفويت المصلحة الواقعية ، وهذا المحذور يلزم فيما اذا لم يكن مادلت الامارة على تحريمه حراماً ، فيكون العمل بالامارة موجباً لفوت الواقع من دون تداركه لان العمل بالامارة حينئذ لم يجب حتى يكون فيه مصلحة يتدارك بها الواقع ، فيلزم تفويت المصلحة الواقعية .

(والثاني) اجتماع الحكمين المتضادين كما تقدم .

(والثالث) الحكم بلامصلحة .

(والرابع) التصويب .

وما ذكرنا يكون خالياً عن الاشكال ، وما ذكره المصطفى الاعتمادي من فرضه الحكم الظاهري مع مصلحة سلوكية تارة ، وبدونها اخرى لا يخلو من اشكال ، لان المفروض عند الشيخ (ره) هو اشتمال الحكم الظاهري على المصلحة، ففرض كونه غير مشتمل عليها مجرد فرض لا واقع له أصلاً .

﴿ففيه أن المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقائه هو الحكم المتعين المتعاق بالعباد﴾ الخ والظاهر أن ما أجاب به المصنف يكون جواباً عن تقريب الاشكال بعبارة اخرى ، ولم يظهر من كلامه (ره) الجواب عن الاشكال بالتعبير الاول ، وهو لزوم الحكم من دون صفة تقتضيه، أو التصويب، فلا بد من الجواب عن كلا التعبيرين .

ف نقول في الجواب عن الاشكال بالتعبير الاول : ان المصاحبة الواقعية باقية على حالها ، ولا تتغير ، ولا تزول بقيام الامارة على حرمة الظهور بعد كونها واجبة في الواقع غاية الامر تتدارك بالمصلحة السلوكية، ومعلوم ان تداركها واستيفائها بالمصلحة السلوكية غير زوالها واقعاً ، فعلى هذا نختار الشق الاول . يعني بقاء الحكم الواقعي فراراً عن التصويب باختيار الشق الثاني ، ولا يلزم الحكم بلاصفة

تقتضيه .

ونقول في الجواب عن التعبير الثاني : انا نختار الشق الاول وهو بقاء الحكم الواقعي ، ولا يلزم أي محذور أصلاً .

اما عدم لزوم محذور الحكم من دون ملاك، ومصلحة فقد تقدم في الجواب عن التعبير الاول ، واما عدم لزوم محذور اجتماع الحكيم المتضادين فلعدم الوحدة، ثم ان عدم الوحدة تارة يمكن أن يكون المراد منه عدم وحدة الموضوع ، وأخرى عدم وحدة الحكيم مرتبة ، وعلى كلا التقديرين يتنفسى شرط التضاد بين الامرين ، فلا يلزم اجتماع الضدين .

اما انتفاء وحدة الموضوع فواضح، لان موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي ، وموضوع الحكم الواقعي هو الظاهر على نحو لا بشرط لا بشرط فيه العلم، ولا الجهل فالحكم الظاهري يعني حرمة الظاهر يكون موضوعه هو الظاهر المشكوك حكمه الواقعي ، وموضوع الحكم الواقعي أعني الوجوب هو الظاهر على نحو لا بشرط .

واما انتفاء الوحدة من حيث المرتبة فظاهر ، وذلك لان الحكم الواقعي المشترك بين العباد لا يكون فعلياً في حق هذا الشخص، والحكم الظاهري يكون فعلياً فيرتفع التضاد بين الحكيمين اذ لاتضاد بين الحكم الفعلي ، وغير الفعلي ، وانما التضاد يكون بين حكيمين فعليين ، والظاهر من المصنف (ره) هو انتفاء الوحدة على الوجه الثاني .

﴿الا انه يكفي في كونه الحكم الواقعي انه لا يعذر فيه اذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً﴾ يعني يكفي في كون وجوب الظاهر مثلاً مع قيام الامارة حكماً واقعياً ان المكلف لا يكون معذوراً في تركه اذا كان عالماً به ، فيجب عليه الاعادة في الوقت ، والقضاء في خارجه ، أو جاهلاً مقصراً كالعامل بالامارة من دون فحص

عن الواقع مع تمكنه عنه ، فلا يشترط في كون الحكم كوجوب الظهر مثلاً واقعياً امتثال المكلف به فعلاً .

﴿ولها آثار عقلية وشرعية﴾ أي للأحكام الواقعية آثار عقلية كحكم العقل بوجوب اطاعتها ، وحرمة معصيتها ، و آثار شرعية كوجوب القضاء ، والاعادة اذا انكشف الخلاف ، وحرمة النافلة في وقتها ، ويترتب على هذه الاحكام الواقعية عند العلم بها ، أو عند قيام الامارة المطابقة البناء على كون مؤديها هو الواقع لحكم الشرع ، والعقل بوجوب العمل على طبقها .

﴿نعم هذه ليست فعلية بمجرد وجودها الواقعي﴾ ومن هذا الكلام يظهر عدم محذور من الجمع بين الحكم الظاهري ، والواقعي لاختلافهما من حيث المرتبة اذ الحكم الواقعي يكون بمرتبة الاقتضاء ، والانشاء ، والحكم الظاهري يكون بمرتبة الفعلية ، فلامحذور في اجتماعهما لان المحذور في اجتماعهما انما هو فيما اذا كانا بمرتبة واحدة .

﴿وتلخص من جميع ما ذكرنا أن ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الامارة الغير العلمية ممنوع على اطلاقه﴾ نعم يصح ما ذكره من قبح التعبد بالظن على بعض الوجوه المتقدمة ، وهو التعبد به على نحو الطريقة يعني جعل الشارع اياه طريقاً الى الواقع مع تمكن المكلف من العلم به ، فيكون التعبد به قبيحاً لانه موجب لتفويت الواقع .

هذا تمام الكلام في الجواب عن ابن قبة حيث قال باستحالة التعبد بخبر الواحد وهنا قول في قبال ابن قبة حيث قيل بوجوب التعبد بالظن ، وقد أشار المصنف الى هذا القول بقوله :

﴿ثم انه ربما ينتسب الى بعض ايجاب التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الامارة على الله تعالى﴾ والقائل بهذا القول هو ابن شريح ، وأبو الحسن

البصري ، واستدلا على وجوب التعبد ببعض ما استدل به ابن قبة على امتناعه حيث قال : ان التعبد بالامارة مستلزم لتفويت المصلحة ، أو الالقاء في المفسدة ، وهما استدلا بنفس هذا الوجه حيث قالوا : وجب على الله (تعالى) أن يتعبدنا بالامارات بمعنى قبيح تركه منه (تعالى) ، لانه مستلزم لتفويت المصلحة ، أو الالقاء في المفسدة .

والاول: فيما اذا قامت الامارة على وجوب شيء وكانت مطابقة للواقع فيكون ترك التعبد بها موجبا لتفويت المصلحة بترك الواجب .

والثاني : فيما اذا دلت اماره على حرمة شيء ، فيكون الترك موجبا للالقاء في المفسدة بفعل ما هو محرم في الواقع ، فيكون دليل من يقول بوجوب التعبد هو نفس دليل ابن قبة القائل بالامتناع .

فالاقوال في هذه المسألة ثلاثة : ١ - امتناع التعبد . ٢ - وجوب التعبد . ٣ - امكان التعبد، ويقول به المشهور، والمصنف (ره) قد اختار هذا القول المشهور فيرد القول بوجوب التعبد كما رد قول ابن قبة حيث يقول في مقام رد هذا القول : ﴿فإن أريد به﴾ أي ايجاب التعبد بالظن وجوب امضاء الشارع ما حكم به العقل من العمل بالظن عند عدم تمكن المكلف من العلم ، وبقاء التكليف ، ﴿فحسن﴾ اذ العقل يحكم بحجية الظن عند انسداد باب العلم ، فيجب على الله (تعالى) امضاء ذلك فيكون مطلق الظن حجة .

﴿وان أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد فممنوع﴾ ففي قوله بالخصوص احتمالان :

الاحتمال : (الاول) كونه قيداً للجعل بمعنى ان الجعل لم يكن امضاء لحكم العقل بل يكون جعل الظن حجة مع قطع النظر عن حكم العقل ، فلا يرتبط جعل الشارع بحكم العقل أصلا ، فيكون خاصاً له .

الاحتمال (الثاني) كونه قيداً للمجموع بمعنى أن الله يجعل بعض الامارات حجة ، فيكون المجموع حجية بعض الامارات الخاصة كخبير العادل مثلاً . وما يظهر من كلامه (ره) هو الاحتمال الثاني حيث قال ﴿ الا أن يكون لبعض الظنون في نظره خصوصية ﴾ وعلى كلا التقديرين يكون جعل الشارع ممنوعاً وباطلاً . وذلك لان احتمال الاول مستلزم لان يكون الجعل جعل ماهو حاصل اذ الشارع جعل اعتبار الظن الحاصل عقلاً ، فيلزم تحصيل ماهو حاصل ، وقد ثبت في محله استحالة تحصيل ماهو حاصل ، ولا يلزم هذا المحذور من فرض الامضاء لان الامضاء يكون تأكيداً لما حكّم به العقل .

ثم وجه المنع على الاحتمال الثاني هو لزوم الترجيح من دون مرجح ، وقد ثبت في محله بطلان ذلك ، فيكون جعل بعض الظن ترجيحاً بلا مرجح ، وهو باطل الآن يكون لبعض الظنون في نظر الشارع خصوصية ، ومزية ، فيصح له أن يجعل ماله المزية حجة ، فلا يلزم حينئذ محذور الترجيح بلا مرجح . فالاحتمال الثاني يكون أقل محذوراً من الاحتمال الاول ، فالاولى حينئذ أن يؤخذ به دون الاول .

﴿ وان أراد حكم صورة الانفتاح ، فان أراد وجوب التعبد العيني فهو غلط ﴾ اذ يكون معناه عدم جواز تحصيل العلم وهذا باطل ، لان التعبد بالامارة لا يوجب حرمة تحصيل العلم قطعاً ، فيجوز تحصيله ، والعمل به ، وهو ينافي وجوب العمل بها معيناً بمقتضى وجوب التعبد بها تعييناً فيكون باطلاً .

﴿ وان أراد وجوب التعبد به تخبيراً فهو مما لا يدركه العقل ﴾ أي ان أراد كون وجوب التعبد بالظن وجوباً تخبيرياً بأن يجعل الشارع العمل بالامارة عدلاً لتحصيل العلم ، والعمل به حتى يكون المكلف مخيراً بين العمل بها ، وبين تحصيل العلم ، والعمل به ، فهو مما لا يدركه العقل أي لا يحكم العقل بالوجوب التخييري .

كيف يحكم به مع كون تحصيل العلم أرجح من العمل بالامارة ؟ فحينئذ يحكم العقل بالعمل بما هو الأرجح فراراً من تقديم المرجوح على الراجح .
 الآن يقال : بأن تحصيل العلم موجب للعسر ، والحرج فيجب عقلاً رفعه ، ويكون رفعه بجعل بدل غنه ، وهو الامارة . غاية الامر يجب على الشارع أن ينصب امانة ﴿ هي أقرب من غيرها الى الواقع ﴾ على فرض حجيتها من باب الطريقة ﴿ أو أصح في نظر الشارع من غيره ﴾ على فرض حجية الامارات من باب السببية ولكن هذا في الحقيقة يكون نقيضاً للتخيير اذ تحصيل العلم اذا كان حرجياً لم يكن جازياً أصلاً فضلاً عن كونه واجباً .

﴿ والا فيكفي امضائه للعمل بمطلق الظن ﴾ أي وان لم يكن بين الامارات تفاوت بأفربة بعضها على بعض ، فيكفي في رفع حرج تحصيل العلم امضائه مطلق الظن كصورة الانسداد .

﴿ ثم اذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه ﴾ أي في التعبد ، كما يقول به ابن قبة ، ﴿ ولا في تركه ﴾ أي لا قبح في ترك التعبد كما يقول به بعض فاذا لم يكن التعبد بخبر الواحد ، أو بمطلق الظن ممتنعاً كما يقول به ابن قبة ، ولا واجباً كما يقول به ابن شريح لكان التعبد ممكناً وبعد الامكان يقع الكلام في المقام الثاني ، وهو الوقوع .

﴿ فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الاحكام الشرعية مطلقاً ﴾ أي مطلق الامارات ، ﴿ أو في الجملة ﴾ يعني بعضها كخبر العادل مثلاً ﴿ وقبل الخوض في ذلك لا بد من تأسيس الاصل الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل الخ ﴾ يعني من باب التسهيل يجب أولاً تأسيس ما يرجع اليه عقلاً ، أو شرعاً في مورد عدم الدليل على حجية الامارات ، أو على عدم حجيتها فيسمى أصلاً ، أو قاعدة كلية .

فيقال في مورد عدم الدليل : ان مقتضى الاصل هو جواز التعبد بالامارات
 الا ماخرج بالدليل، أو حرمة الا ماخرج بالدليل .
 ثم يقول المصنف (ره) ان مقتضى الاصل في المقام هو حرمة التعبد بالادلة
 الاربعة ، فيكون العمل بما لم يدل دليل على حججه حراماً، ثم يقع الكلام في ان
 حرمة العمل بما ليس على اعتباره دليل هل يكون ذاتياً كحرمة شرب الخمر أو عرضياً
 من جهة لزوم التشريع؟ يظهر من بعض ان العمل بالظن محرم ذاتاً بالايات الناهية
 والروايات كذلك، والمشهور يقولون : بالحرمة التشريعية والظاهر من المصنف
 (ره) أيضاً هو الحرمة التشريعية .

ثم اختلف الاصحاب في تفسير التشريع المحرم ، وعند المشهور هو : ادخال
 ما لم يعلم أنه من الدين في الدين بقصد انه منه سواء علم بأنه ليس منه ، أو ظن
 بأنه ليس منه أو ظن بأنه منه أو شك في ذلك، فاسناد ما لم يعلم انه من الشارع اليه
 تشريع محرم وعلى هذا يكون العمل بما لم يدل دليل على اعتباره تشريعاً اذا التزم
 المكلف بأن ما دل عليه دليل غير معتبر من الشارع ، ومن الدين .

والحاصل ان التعبد بالظن تشريع محرم بالادلة الاربعة ، ويدل على ذلك
 من الكتاب قوله (تعالى) ﴿ قُلْ اللَّهُ أَذُنٌ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾^(١) ووردت
 هذه الآية الشريفة في ذم اليهود، وتوبيخهم لانهم حرموا بعض ما أحل الله، وتقريب
 الاستدلال بها ان الافتراء ليس في الآية بمعنى الكذب عن عمد، بل هو يكون بالمعنى
 الاعم، وهو اسناد الفعل، أو القول الى من لم يعلم ان هذا الفعل أو القول منه فاسنادهم
 الحكم بالحرمة الى الله (تعالى) من دون اذن ، وبيان منه (تعالى) مع عدم
 علمهم بانه منه (تعالى) تشريع محرم .

فمعنى الآية (الله أذن لكم) يعني ألكم دليل على تحريم ما تقولون بتحريمه

(أم على الله تفترون) أي تنسبون الحكم بالحرمة اليه (تعالى) من دون دليل منه (تعالى) عليها ، وهو تشريع .

ولا يخفى عليك ان المدعى هو عدم حجية الظن ، والدليل يدل على حرمة العمل به، فلا يناسب الدليل مع المدعى اذ المدعى هو حكم وضعي ، والدليل يدل على حكم تكليفي .

والجواب ان الحكم الوضعي يكون منتزعا عن الحكم التكليفي على قول المصنف (ره) ، فلا بد أولا من اثبات حكم تكليفي حتى ينتزع منه حكم وضعي فينتزع من حرمة العمل بالظن عدم حجيته كما ينتزع من وجوب العمل بدليل حجيته .

﴿ومن السنة قوله ﷺ﴾ أي قول الرسول الاعظم ﷺ تقسيم القضاة حيث ورد في الرواية (القضاة أربعة، ثلاثة في النار، وواحد في الجنة: ١- رجل قضى بجور، وهو يعلم به فهو في النار، ٢- ورجل قضى بجور ، وهو لا يعلم انه قضى بجور فهو في النار، ٣- ورجل قضى بالحق، وهو لا يعلم فهو في النار ٤- ورجل قضى بالحق، وهو يعلم فهو في الجنة) (١) .

وما يناسب الاستدلال به هو قضاة الرجل الثالث حيث حكم بالحق، ولكن كان حكمه من دون علم بأنه حق، فيكون حكمه كذلك تشريعا محرما، فلا يرد عليه ما قيل من ان الحديث لا يدل على حرمة العمل بغير العلم من حيث التشريع، بل الظاهر منه هو حرمة العمل بغير علم ذاتا .

ففي المقام ان من يحكم بحجية الظن من دون دليل على اعتباره يكون من أهل النار، وان كان حكمه حقا، بأن كان الظن في الواقع حجة، لانه حكم به من دون علم ، والحكم كذلك تشريع محرر .

﴿ ومن الاجماع مادعاها الفريد البهبهاني ﴾ حيث قال كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء ، وليس مراد المصنف (ره) من التمسك بالاجماع هو التمسك بالاجماع المنقول بخبر الواحد حتى يرد عليه بانه ليس بحجة بل يكون مقصوده الاجماع المحصل ، والشاهد عليه كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء كما في كلام البهبهاني .

﴿ ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ﴾ يعني من يلتزم بتكليف من قبل مولاه من دون أن يعلم بانه منه فيكون التزامه كذلك قبيحاً عند العقلاء لكون ذلك تشرية لانه قد أسند التكليف الى المولى مع انه لا يعلم بانه منه .

وتقييد الجهل بكونه مع تقصير في كلام المصنف (ره) حيث قال ﴿ ولو كان عن جهل مع التقصير لغو ﴾ وذلك لان الحكم بالحرمة من حيث التشريع تابع لنحتمق موضوعه ، وهو اسناد الحكم الى الشارع من دون علم بانه منه ، فلا يفرق في ذلك بين من يكون جاهلاً مقصراً ، أو قاصراً فمن اجتهده ، وبذل وسعه في تحصيل الدليل على اعتبار ظن ، ولم يقف على الدليل يحرم عليه العمل بالظن متديناً بمقتضاه مع انه جاهل قاصر .

﴿ نعم قد يتوهم متوهم ان الاحتياط من هذا القبيل ﴾ يعني ان الاحتياط يكون من قبيل التشريع ، فلو كان التشريع حراماً لكان الاحتياط أيضاً حراماً ، والتالي باطل بالاجماع لحسن الاحتياط ، فالمقدم مثله ، والملازمة هي ان التشريع هو الاتيان بشيء لم يعلم انه من الشارع ، والاحتياط أيضاً هو الاتيان بشيء لم يعلم انه منه .

والمصنف (ره) يجيب عن هذا التوهم بالفرق بينهما ، فيكون قياس الاحتياط بالتشريع قياساً مع الفارق ، فلما ملازمة بينهما في الحكم .

ثم الفرق بينهما كما ذكره المصنف (ره) يكون واضحاً اذ هما متباينان من حيث الموضوع، لان موضوع التشريع هو الالتزام بشيء من قبل المولى على انه منه مع عدم العلم بانه منه، وموضوع الاحتياط هو الالتزام باتيان شيء لرجاء كونه من المولى فى صورة الظن الغير المعبر على وجوبه، أو لاحتمال كونه منه فى صورة الشك فى وجوب شيء مع احتمال الوجوب فيه .

والفرق بين الموضوعين أظهر من الشمس، فلا يصح قياس الاحتياط بالتشريع والحاصل ان العمل بغير العلم ان كان حراماً ذاتياً كما يظهر من بعض لم يفرق فى الحكم بالحرمة بين العمل به تشريعاً أو احتياطاً أو اشتهاً، وان كان حراماً من حيث التشريع كما هو المشهور فيختص الحكم بالحرمة التشريعية بمورد لزوم التشريع .

والحاصل ان المحرم هو العمل بغير العلم متعبداً به ومتديناً به ~~ب~~ الخ لقد قسم المصنف (ره) العمل بغير العلم الى أقسام :

(القسم الاول): أن يعمل المكلف به على وجه التعب، والتدين به فيكون العمل بغير العلم كذلك محرماً مطلقاً . سواء لزم منه طرح دليل معتبر ، أو أصل كذلك، أم لا .

(والقسم الثانى): أن يعمل به من دون تعب، وتدين بمقتضاه لرجاء ادراك الواقع احتياطاً فيكون حسناً اذا لم يعارضه احتياط كما اذا كان فى شيء احتمال الوجوب، والتحرير معاً فالإتيان به لاحتمال وجوبه احتياطاً معارض لتركه لاحتمال حرمة احتياطاً ، والايكون الاحتياط جازياً . يعنى فى مورد تعارض الاحتياط بالاحتياط الآخر يكون الاحتياط جازياً لا حسناً .

ثم العمل بالاحتياط يكون حسناً ما لم يثبت على خلافه دليل يجب الاخذ به ، فيكون الاحتياط حراماً كما لو قام الظن على وجوب شيء ، وكان مقتضى

الاستصحاب حرمة، فيكون العمل بالظن احتياطاً حراماً من حيث انه مستلزم ل طرح ماهو حجة شرعاً .

(والقسم الثالث): أن يعمل به لا ادراك الواقع، ولا على وجه التعبد والتدين به بل اشتهاً فان كان العمل به كذلك مستلزماً ل طرح أصل، أو دليل كان حراماً لأجل كونه مستلزماً ل طرح ماهو حجة عند الشارع، وان لم يكن كذلك يكون العمل به جائزاً لعدم لزوم شيء من التشريع، و طرح ماهو الحجة .

﴿ لكن في تسمية هذا عملاً بالظن مسامحة ﴾ لان العمل بالظن حقيقة معناه : الالتزام بان مؤداه يكون من الشارع، واما مجرد تطبيق العمل به احتياطاً ، أو اشتهاً لا يسمى عملاً بالظن حقيقة، بل يسمى العمل به مجازاً و مسامحة لمشابهته بالعمل به حقيقة .

فتحصل مما ذكرنا ان العمل بالظن كما يظهر من كلام المصنف على ثلاثة اقسام، وهذه الاقسام مختلفة في الحكم، وأما الاول فهو محرم مطلقاً للتشريع .
وأما الثاني فيكون العمل به حسناً بشرطين: الاول: عدم كونه معارضاً للاحتياط الاخر ، والثاني : عدم كونه مخالفاً لدليل ، أو أصل معتبر، فبانتهاء الشرط الاول ينتفي حسن العمل بالاحتياط، وبانتهاء الشرط الثاني ينتفي جوازه، فيكون العمل به حراماً .

وأما الثالث : فيجوز العمل به في حكم لا يعتبر فيه قصد القرابة ما لم يلزم من العمل به طرح دليل معتبر، أو أصل .

﴿ وقد يقرر الاصل هنا بوجوه آخر : منها ان الاصل عدم الحجية وعدم وقوع التعبد به و ايجاب العمل به ﴾ أي عدم ايجاب العمل به، والظاهر ان المراد من هذا الاصل هو الاستصحاب ، فلا بد من بيان مقدمة ليتضح بها تقريب هذا الاصل .

وهي ان الحوادث مطلقا سواء كانت من الامور التكوينية، أو الاعتبارية مسبوقه بالعدم غير الواجب (تعالى) لانه ليس منها .

اذا عرفت ذلك، نقول: ان حجية الامارات من الحوادث، فيكون مسبوقاً بالعدم، فيستصحب عدم الحجية ، وكذا وقوع التعبد بالظن يكون مسبوقاً بالعدم فيستصحب عدمه في صورة الشك في وقوعه، فالنتيجة هي حرمة العمل بالظن .
وهذان الاصلان يكون مجريهما هو الموضوع، والاصل الثالث يكون مجراه هو الحكم . يعني الاصل عدم ايجاب العمل به الملازم لعدم الحجية المستلزم لحرمة العمل بالظن، فتكون هذه الاصول موافقة لما ذكره المصنف (ره) من الاصل من حيث النتيجة اذ نتيجة الجميع هي حرمة العمل بالظن .

وفيهِ ان الاصل وان كان ذلك الا انه لا يترتب على مقتضاه شيء ~~والمصنف~~ (ره) قد منع عن جريان الاستصحاب في المقام ، ووجه منع المصنف (ره) عن الاصل المذكور يتضح بعد ذكر مقدمة ، وهي : ان الاستصحاب لا يجري الا فيما اذا ترتب على المستصحب أثر شرعي، أو كان نفس المستصحب حكماً شرعياً .

ثم الاثر المترتب على الشيء شرعاً تارة يترتب على وجوده، أو على عدمه ، وأخرى يترتب على مجرد عدم العلم به .

(الاول) كحرمة شرب الخمر، فالحرمة تترتب على الخمر الموجود ، وكجواز الدخول في الصلوة يترتب على وجود الطهارة، وعدم جوازه يترتب على عدمه .

(والثاني) كحكم العقل باشتغال ذمة المكاف ، فالحكم باشتغال الذمة أثر يترتب على مجرد عدم العلم بالبرائة ، والشك بها فاذا شك المكلف بفراغ ذمته عن التكليف يحكم العقل بالاشتغال، فلاحاجة فيه الى استصحاب اشتغال الذمة

بالتكليف، أو الى اصالة عدم فراغ الذمة عنه .

اذا عرفت هذا نقول : ان الاستصحاب يجري فيما اذا كان الاثر أثراً لوجود الشيء ، أولدمه كالقسم الاول، لان الاستصحاب يكسب من الاصول المحرزة ، فاذا شك المكلف بوجود الشيء بعد علمه به يستصحب بقائه، فيحرز وجوده به ثم يترتب عليه الاثر، وكذا في جانب العدم .

واما اذا كان الاثر أثراً لعدم العلم بشيء، فلا حاجة الى الاستصحاب بل مجرد عدم العلم يكون كافياً في ترتب الاثر عليه، ومانحن فيه يكون من هذا القبيل لان الاثر وهو الحكم بحرمة التعبد بالظن، أو حرمة العمل به، أو عدم ايجاب العمل به يترتب على عدم العلم بحجية الظن، فمجرد الشك في الحجية يكون كافياً في الحكم بالحرمة، فلا حاجة الى اصالة عدم الحجية أو اصالة عدم وقوع التعبد به، أو اصالة عدم ايجاب العمل به .

﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى الفرق بين هذا الاصل، وبين الاصل السابق بعد اشتراكهما في الحكم بحرمة العمل بالظن من ان الاصل السابق يكون قاعدة كلية مستفادة من الادلة الاربعة، ولكن هذا الاصل ليس كذلك بل لو قلنا بجريانه يكون من مصاديق الاستصحاب، فالاصل السابق أولى منه .

﴿ومنها ان الاصل هي اباحة العمل بالظن لانها الاصل في الاشياء﴾ ، وتقريب هذا الاصل يقتضي ذكر الخلاف الحاصل بين العلماء في ان الاصل في الاشياء قبل بيان أحكامها من قبل الشارع هل هو الاباحة أو الخطر؟ ذهب بعض الى الاول، وبعض الى الثاني، لان أصالة اباحة العمل بالظن مبني على القول الاول اذ العمل بالظن يكون من الاشياء، والاصل فيها الاباحة، فكذلك الاصل في العمل به هو الاباحة .

وقد أجاب المصنف (ره) عن هذا الاصل بوجهين، حيث أشار الى الوجه

الأول بقوله ، ﴿ وفيه على تقدير صدق النسبة أولاً ، ان إباحة التعبد بالظن غير معقول ﴾ لان معنى الإباحة هي الرخصة في الفعل وتركه لا إلى بدل ، كشرب الماء مثلاً .

وهذا المعنى فيما نحن فيه لا يعقل ، لخصوصية فيه ليست في شرب الماء ، وهي عنوان التعبد ، اذ لو ثبت هذا العنوان ، أي التعبد بالظن وحجيته ، وجب العمل به ، ولا يجوز تركه ، وان لم يثبت كان العمل به حراماً ، فلامعنى لإباحة العمل به ، بل يكون أمره دائراً بين الوجوب والحرمة ، والقاعدة فيه هي التخيير .

ولذا يقول المصنف (ره) : ﴿ غاية الأمر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد بالأصل أو الدليل الموجود هناك ﴾ ، فيكون المكلف مخيراً بين العمل بالظن ، وبين العمل بالأصل أو الدليل الموجود في مقابله ، وعلى كل فإباحة التعبد بالظن غير معقول .

ثم أشار إلى الوجه الثاني بقوله ﴿ وثانياً : ان أصالة الإباحة انما هي فيما لا يستقل العقل بقبوله ﴾ يعني وثانياً ان الالتزام بالإباحة في المقام لا يمكن ، ولو قلنا بأن الأصل في الأشياء ، هو الإباحة ، وقلنا بإمكان إباحة التعبد بالظن ، وذلك لان أصالة الإباحة يكون مختصاً فيما اذا لم يكن (هناك دليل على الحكم) ، وقد دل على حرمة التعبد بالظن الأدلة الأربعة .

(ومنها) العقل قد يستقل بقبوله ، فلامجال للإباحة في المقام أصلاً لان اختلافهم في كون الأصل في الأشياء هو الإباحة أو الحظر انما هو ، فيما اذا لم يكن هناك دليل على حكم ، واما مع وجود الدليل عليه ، فلم يقل أحد بالإباحة .

﴿ ومنها : ان الأمر في المقام دائر بين الوجوب والتحريم ، ومقتضاه التخيير ﴾ المخ ومن الوجوه التي ذكرت في تقرير الأصل هو دوران أمر العمل بالظن بين

الوجوب والحرمة اذ الظن بحسب الواقع لا يخلو عن أحد أمرين اما حجة ،
فيكون العمل به واجباً ، واما ليس بحجة ، فيكون العمل به حراماً .

وقد ثبت في محله ان الحكم في دوران الامر بين المحذورين هو التخيير ،
﴿أوترجيح جانب التحريم بناء على ان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة﴾
فيكون هذا الاصل أيضاً موافقاً لما ذكره المصنف (ره) بحسب النتيجة اذا أخذ
جانب التحريم على أحد الوجهين من التخيير أوترجيح جانب المفسدة .

﴿وفيه منع الدوران﴾ اذ دوران الامر بين الوجوب والحرمة انما هو ، فيما
اذا كان احتمال أحدهما مساوياً للآخر ، ولم يكن على تعيين أحدهما دليل ، وقد
دل الدليل على حرمة العمل بالظن ، فيكون الحكم بوجوب العمل به مقطوع
العدم .

بل عدم العلم بوجوب العمل به يكون كافياً في الحكم بتحريم العمل به لان
موضوع وجوب العمل به هو الحجية ، ولم تثبت فعدم العلم بها كاف في التحريم
لما تقدم من دلالة الأدلة الأربعة على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به
من الشارع .

﴿ألا ترى انه اذا دار الامر بين رجحان عبادة وحرمتها كفى عدم ثبوت
الرجحان في ثبوت حرمتها﴾ يعني مشروعية العبادة تابعة للعلم برجحانها ،
والعلم بالرجحان لا يحصل الا بالامر بها وجوباً أو ندباً ، فيكون مجرد الشك وعدم
العلم بالرجحان كافياً في الحكم بالحرمة ، ولا حاجة فيه الى العلم بعدم الامر بها
أو النهي عنها .

﴿ومنها ان الامر في المقام دائر بين وجوب تحصيله . طاق الاعتقاد﴾ المخ
وتوضيح هذا الوجه يتوقف على مقدمة ، وهي : انا نعلم اجمالاً بثبوت الاحكام
الشرعية ، اذ لا يوجد شيء الا وله حكم في الشريعة ، ونحن مكلفون بطاعة هذه

الاحكام ، واطاعتها يتوقف على الاعتقاد بها ، فيجب علينا تحصيل الاعتقاد بها .
 اذا عرفت هذه المقدمة ، نقول : انا نعلم بوجود تحصيل الاعتقاد ، واكن
 لانعلم بأن الواجب هل هو تحصيل مطلق الاعتقاد ظنياً أو علمياً ، أو تحصيل
 الاعتقاد العلمي فقط ؟ فيرجع الشك في المقام الى الشك في المكلف به !

﴿وتردده﴾ أي المكلف به بين ﴿التخيير والتعمين﴾ اذ لو كان الواجب
 علينا تحصيل مطلق الاعتقاد لكننا مخيرين بين تحصيل العلم ، وبين تحصيل الظن ،
 ولو كان تحصيل الاعتقاد القطعي فقط ، لكان الواجب هو تحصيل اعتقاد معين .
 فتكون هذه المسألة من صغريات مسألة دوران الواجب بين التخيير ، والتعمين ،
 ومقتضى الاحتياط فيها ، هو التعمين تحصيلاً لليقين بالبرائة ، فيحكم بوجود
 تحصيل العلم فقط ، ثم النتيجة هي حرمة العمل بالظن .

﴿قوله خلافاً لمن لم يوجب ذلك﴾ اشارة الى الاختلاف في مسألة دوران
 الشيء بين التخيير ، والتعمين ، حيث ذهب بعض السى الحكم بالتعمين تحصيلاً
 لليقين بالبرائة ، وبعض الى الحكم بالتخيير ، وقيل في وجه هذا الحكم ان
 خصوصية التعمين أمر زائد نشك فيها ، فنجرى البرائة ، ونحكم بالتخيير ، فيجوز
 تحصيل الاعتقاد الظني ، والعمل به ، فتكون النتيجة جواز العمل بالظن ، ولكن
 هذا الاصل مخالف لما تقدم من المصنف (ره) .

﴿وفيه أولاً ان وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام مقدمة عقلية للعمل بها﴾
 الخ وقد أجاب المصنف (ره) عن هذا الاصل بجوابين ، الاول يرجع الى انكار
 كون المقام من صغريات مسألة التعمين ، والتخيير . وذلك لان دوران الامر بين
 التعمين ، والتخيير انما يعقل في الاحكام الشرعية فقط ، ولا يعقل ذلك في الاحكام
 العقلية .

والوجه في ذلك ان الحكم الشرعي عند الشارع الحاكم يكون معلوماً ،

ومعينا دائماً ولكن يمكن أن يكون الحكم عندنا مردداً ، فالترديد في الحكم الشرعي بالنسبة إلينا أمر ممكن ، ولهذا يمكن عندنا دوران الشيء من حيث حكمه الشرعي بين التعيين ، والتخير .

ولكن الحكم فيما نحن فيه ليس من الاحكام الشرعية بل يكون من الاحكام العقلية ، لان امثال الاحكام اما كان موقوفاً على الاعتقاد بها يحكم العقل بوجوب تحصيل الاعتقاد مقدمة للامثال ، ثم العقل الحاكم لا يشك في موضوع حكمه ، فالموضوع اما هو تحصيل مطلق الاعتقاد ، أو الاعتقاد القطعي .

فلا يعقل الترديد ، والدوران بين التعيين ، والتخير ليكون المقام من صغريات تلك المسألة ، فيخرج عنها ، ولا يتصور الاجمال في موضوع الحكم العقلي لان التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم ، وهو لا يتصور من نفس الحاكم وذلك لان الحكم لا يصدر من أي حاكم كان الا متعلقاً بموضوع ، فاذا تردد الحاكم في ان الموضوع هو تحصيل مطلق الاعتقاد ، أو خصوص الاعتقاد القطعي ، فطبعاً يتردد في الحكم بأن الوجوب تعلق بالاول ، أو بالثاني .

والتردد لا يتصور من الحاكم لان الحاكم لا يكون حاكماً الا بعد الحكم ، والحكم لا يعقل الا بعد احراز الموضوع بجميع قيوده ، وبعد احراز الموضوع كذلك لا يبقى التردد في الموضوع ، ولا في الحكم ، فاتضح من جميع ما ذكرنا ان الترديد في المقام لا يعقل ، فلا يكون المقام من صغريات مسألة التعيين والتخير .
 وسيجيء الاشارة الى هذا ، في رد من زعم ان نتيجة دليل الانسداد مهمة مجملة الخ بعني من زعم أن دليل الانسداد يكون عقلياً يحكم العقل بعد تمامية الانسداد على حجية الظن .

ثم قال : ان حكم العقل بحجية الظن مجمل ، ومهمل أي لا يعلم بأن الظن حجة مطلقاً أو في الجملة ، ورد هذا الزعم واضح اذ لو كان العقل حاكماً بحجية

الظن لما كان متردداً في موضوع حكمه أصلاً بل إما يحكم بحجية مطلق الظن ، أو بعضه اذ التردد في موضوع حكم الحاكم لا يعقل .

﴿وأما ثانياً فلان العمل بالظن في مورد مخالفته للاصول والقواعد الذي هو محل الكلام مخالفة قطعية﴾ الخ .

وحاصل هذا الجواب الثاني من المصنف (ره) هو اثبات حرمة العمل بالظن من جهة ان العمل به في فرض مخالفته للاصول ، والقواعد مخالفة قطعية أسهل من اثباتها من جهة ان العمل به مخالفة احتمالية ، وذلك أن المستدل قد استدل على حرمة العمل بالظن بوجوب الاخذ بالتعيين في دوران الامر بين التعيين ، والتخير تحصيلاً لليقين بالبرائة ، وعدم جواز الاخذ بالتخير اذ فيه احتمال مخالفة حكم الشارع على فرض وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي بالاحكام، فحكم بحرمة تحصيل الظن لان فيه مخالفة احتمالية .

فيقول المصنف (ره): ان العمل بالظن على وجه التعبد محرم بالادلة الاربعه من جهة كونه تشريعاً، وان لم يكن مخالفاً للاصول والقواعد. والعمل به من دون التعبد به يكون محرماً في موارد مخالفته للاصول، والقواعد من جهة كونه مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب العمل بتلك الاصول .

فلا حاجة في اثبات حرمة العمل به الى لزوم مخالفة احتمالية منه، فاثبات الحرمة من طريق لزوم المخالفة الاحتمالية، وترك اثباتها من طريق لزوم المخالفة القطعية يكون أشبه شيء بالاكل من القفا .

اذ رد جواز العمل بالظن من طريق لزوم المخالفة القطعية أسهل، وأقرب من رده من طريق لزوم المخالفة الاحتمالية المتوقف على جعل المقام من صغريات مسألة التعيين ، والتخير .

﴿فقد تبين مما ذكرنا ان ما ذكرنا في بيان الاصل هو الذي ينبغي أن يعتمد

عليه ﴿﴾ ، لان بقية الاصول لا تخلو عن اشكال بخلاف ما ذكرنا ، فانه مصون عن الاشكال ، فينبغي الاخذ به .

﴿فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة﴾ اشارة الى أقسام العمل بالظن ، ثم الاقسام المتصورة هي ستة ، وذلك أن العمل بالظن مع قطع النظر عن كونه مخالفاً للاصول يكون على ثلاثة أقسام : ١ - العمل به تعبداً . ٢ - العمل به اشتهاً ٣ - العمل به احتياطاً . وعلى جميع التقادير اما أن يكون مخالفاً للاصل ، أو دليل معتبر أو لا يكون كذلك ، فالحاصل هو الستة .

ثم انه قد يجتمع فيه جهتان من الحرمة كما اذا كان العمل به على وجه التعبد ، وكان مخالفاً للاصل أو الدليل ، ففيه قد اجتمعت الحرمة التشريعية ، والحرمة من جهة طرح ما يجب العمل به من الاصول ، والادلة ، وقد تكون الحرمة من جهة واحدة ، وهي تشريعية فيما اذا لم يكن مخالفاً للاصل ، أو الدليل ، وكان العمل به على وجه التعبد .

وغير تشريعية فيما اذا كان العمل به اشتهاً ، أو احتياطاً ، وكان مخالفاً للاصل أو دليل معتبر .

وقد لا يكون العمل به محرماً أصلاً كالعمل به اشتهاً ، أو احتياطاً اذا لم يكن مخالفاً للاصل ، أو الدليل بل يكون العمل به موجباً للشواب كالعمل به احتياطاً .

﴿قوله وقد يجتمع فيه جهة واحدة﴾ مسامحة في التعبير . اذ لازم الاجتماع هو التعدد ، فلا يصح اطلاقه على واحد ، فكان الاولى أن يقول المصنف (ره) : وقد يحرم العمل به من جهة واحدة .

﴿والكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد اليه في العمل﴾ الخ يقول المصنف (ره) : ان العمل به على وجه الاحتياط ، أو الاشتهاً لا يسمى عملاً بالظن ، بل

يقال عليه العمل به من باب التسامح، فالعمل به حقيقة هو أن يكون على وجه التعبد، والاستناد اليه .

وعلى هذا يصح أن يقال ﴿ ان العمل بالظن والتعبد به حرام مطلقاً ﴾ اذ اطلاق العمل به يختص فيما اذا كان العمل به على وجه التعبد به ، وهو حرام مطلقاً ، سواء كان موافقاً للاصول ، أو مخالفاً لها . غاية الامر اذا كان مخالفاً لها يكون المكلف مستحقاً للعقاب من جهتين جهة التشريع، وجهة طرح الاصول والادلة .

﴿ وقد اشير في الكتاب والسنة الى الجهتين ﴾ وما اشير به الى الجهة الاولى أي الحرمة التشريعية قوله (تعالى) (قل أذن لكم أم على الله تفترون) (١) وقد تقدم تقريب هذه الاية على الحرمة التشريعية، وكذا تقدم تقريب الحديث الراجع الى القضاة .

﴿ ومما اشير فيه الى الثانية قوله (تعالى) ان الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾ (٢) . أي أن ما يكون في الحق هو العلم ، والاصول ، والادلة المعتبرة شرعاً، بينما الظن لا يقوم مقام ما هو حق، فاذا كان العمل به موجباً لطرح الحق كان محرماً قطعاً ، فالاية تدل على حرمة العمل بالظن ، لكونه موجباً لطرح الواقع الحق .

﴿ وقوله ﷻ من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه ﴾ (٣) يدل على حرمة العمل بالظن من جهة كونه مستلزماً لطرح الاصول اذ العمل به غالباً يكون موجباً لتفويت الواقع، فيكون ما يفسده من تفويت الواقع أكثر مما

(١) سورة يونس آية ٥٩ .

(٢) سورة يونس آية ٣٦ .

(٣) مثله في وسائل الشيعة ، ج ١٨ ، ص ١٢ : (من عمل على غير علم كان ما يفسده

أكثر مما يصلحه) .

يصلحه من أدراك الواقع اذ قد يكون الظن موافقاً للواقع .

فالحرمة تكون من جهة تفويت الواقع وعدم المصلحة لا من جهة التشريع ولان العمل بالظن على وجه التعبد الذي هو تشريع يستلزم الفساد المحض ، ففرض الصلاح يكون قرينة على ان المراد هو حرمة العمل به ، لكونه موجباً لتفويت الواقع غالباً .

﴿ ونفس أدلة الاصول ﴾ يعني يدل على حرمة العمل بالظن نفس أدلة الاصول لان العمل بالظن نقض لليقين بالشك ، ومقتضى دليل الاستصحاب كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : (لانتقض اليقين بالشك)^(١) هو حرمة نقض اليقين بالشك، ثم المراد بالشك هو عدم العلم الشامل للظن، والشك بالمعنى الاخص، فالعمل بالظن، وطرح الاستصحاب يكون نقض اليقين ، وهو حرام ، فالعمل به يكون حراماً .

وقس عليه دليل المحلية كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام)^(٢) فالمستفاد من هذا الدليل هو الحكم بالمحلية الظاهرية الى حين العلم بالحرمة ، فاذا قام الظن الحاصل من خبر الفاسق بحرمة شيء كان العمل به طرْحاً لهذا الدليل فيكون حراماً .

﴿ ثم ان ما ذكرنا من الحرمة من جهتين مبني على ما هو التحقيق من ان اعتبار الاصول لفظية كانت، أو عملية غير مقيدة بصورة عدم الظن على خلافها ﴾ اختلف الاصوليون في اعتبار الاصول فذهب بعضهم الى ان اعتبارها يكون مشروطاً بعدم الظن على خلافها ، وقال جماعة ، والمصنف (ره) منهم بان اعتبارها غير مشروط بذلك ، فتكون حجة مطلقاً ، فحرمة العمل بالظن من الجهتين مبني على حجيتها مطلقاً :

(١) التهذيب ج ١، ص ٨ عن الصادق عليه السلام أنه قال : (ولانتقض اليقين أبداً بالشك

ولكن تنقضه بيقين آخر) .

(٢) الكافي ج ٥ ، ص ٣١٣ .

بمعنى أن يكون العمل بالظن حراماً من جهة التشريع، والطرح على القول بحجية الأصول مطلقاً .

﴿وإذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها﴾ فلا يكون العمل بالظن حراماً مطلقاً سواء كان العمل به تعبداً ، أو اشتهاً ، وسواء كان موجباً لطرح الأصل أم لم يكن كذلك ، وسواء كان المكلف متمكناً من العلم أم لا ..
أما وجه عدم حرمة العمل بالظن مع عدم تمكن المكلف من العلم ، فلدوران الأمر بين العمل بالظن ، وبين الرجوع إلى الأصل القائم على خلافه ، ولا بد من العمل بأحدهما ، لعدم سقوط التكليف عنه ، فلا بد من امتثاله إما عن طريق الظن أو الأصل ، وكما لا دليل على التعبد بالظن كذلك لا دليل على التعبد بذلك الأصل إذا دلت على اعتباره مختصة بصورة عدم الظن بالخلاف .

﴿فغاية الأمر التخيير بينهما﴾ والظاهر من التخيير هو التخيير في المسألة الأصولية بأن يكون المكلف مخيراً بين العمل بالظن ، وبين العمل بالأصل ﴿أو تقديم الظن لكونه أقرب إلى الواقع﴾ إذ فيه جهة كشف عن الواقع بخلاف الأصل .

﴿وإذا مع التمكن من العلم في المسألة فلان عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن ووجوب تحصيل اليقين مبني على وجوب تحصيل الواقع علماً﴾ الخ فلو قلنا بأن العقل يحكم بوجوب تحصيل الاعتقاد القطعي بالأحكام ، لكان العمل بالظن حراماً من جهة التشريع ، وترك تحصيل العلم .

﴿وإذا ادعى بأن العقل لا يحكم بازيد من تحصيل الظن ، وإن الضرر الموهوم لا يجب دفعه﴾ فلا يكون العمل بالظن حراماً لعدم الدليل على لزوم تحصيل العلم ، واستقلال العقل على كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد .

نعم قوله: ﴿إن الضرر الموهوم لا يجب دفعه﴾ مبني على غير ما هو الـ «تقريب

بل الحق كما ذهب اليه كثير من المحققين ، والمصنف (ره) ، منهم هو وجوب دفع الضرر المحتمل اذا كان آخر وياً .

﴿ ثم انه ربما يستدل على اصاله حرمة العمل بالظن بالايات الناهية عن العمل بالظن ﴾ كقوله تعالى (ان يتبعون الاالظن)^(١) ، و(ان الظن لا يغني من الحق شيئاً)^(٢) وقوله تعالى «ولانتف ما ليس لك به علم...»^(٣) وغيرها من الايات الناهية عن اتباع الظن ، فلا يجوز العمل به بمقتضى هذه الايات .

﴿ وقد أطالوا الكلام في النقض والابرار في هذا المقام ﴾ ولا مجال في هذا المختصر لذكر ما أطالوا الكلام به من النقض ، والابرار تفصيلاً بل نكتفى بذكر بعض ما ذكره من النقض حيث قالوا :

تارة : ان الاستدلال بهذه الايات على عدم حجية الظن يكون موجباً لعدم حجية نفس هذه الايات ، وذلك ، لان ظواهرها لاتفيد أكثر من الظن ، فكيف يمكن الاستدلال بالظن على حجيته ...؟! فاذا دلت فرضاً على عدم حجية الظن لدلت على عدم حجيتها أيضاً ، فيلزم من حجيتها عدم حجيتها ، وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال .

وأخرى النقض بانها لاتشمل المقام ، لانها ناهية عن العمل بالظن في أصول الدين ، أو انها واردة في مقام الظن السوء ، والتهمة بالمسلمين ، أو غير ذلك مما قيل فيها .

ولكن المصنف (ره) يقول: ان حرمة التعبد بالظن قد عرفت انها من ضروريات حكم العقل ، فضلاً عن تطابق الأدلة على التحريم اذ التعبد به تشريع محرم

(١) يونس آية ٦٦ .

(٢) يونس آية ٣٦ .

(٣) الاسراء آية ٣٦ .

بالادلة الاربعة ، فلا يحتاج اثبات الحرمة الى الايات الناهية .

نعم الاستدلال بها من باب التأكيد يكون صحيحاً ، نعم يمكن ان تكون هذه الايات مرشدة الى حكم العقل بالحرمة التشريعية .

﴿وان اريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن ، وان لم يكن عن استناد اليه﴾ أي ان الايات تدل على تحريم مجرد العمل المطابق للظن مطلقاً سواء كان العمل به اشتهاً ، أو احتياطاً فضلاً عن كون العمل استناداً الى الظن ، فيكون العمل به استناداً اليه حراماً بطريق أولى ، فان كان المراد حرمة العمل بالظن اذا خالف الواقع مع تمكن المكلف من العلم به ، فيكفي في تحريم العمل بالظن نفس الادلة الواقعية .

مثلاً اذا قام الظن على وجوب الدعاء، وكان مقتضى الدليل الواقعي حرمتها فيكفي في حرمة العمل بالظن ، وقراءة الدعاء نفس الدليل الواقعي المستفاد منه لاتقرء الدعاء ، فقراءة الدعاء معصية، ومخالفة للخطاب الواقعي فتكون محرمة من دون حاجة الى الاستدلال بالايات .

فان قيل : ان الادلة الواقعية لانظر لها الى جواز العمل بالظن أو عدم جوازه فكيف تقتضي حرمة العمل به ؟

فانه يقال: انها لاتدل على حرمة العمل بالظن وحدها، ولكن تدل على ذلك بضميمة الادلة العقلية ، والنتيجة الدالة على لزوم تحصيل العلم بالواقع ، فالعمل بالظن حرام لكونه مستلزماً لترك الواجب وهو تحصيل العلم .

﴿وان أريد حرمة اذا خالف الاصول مع التمكن من العلم﴾ الخ فيكفي في حرمة العمل بالظن أدلة الاصول لان العمل بالظن مناقض لقوله لَا يَلْبَسُ (لاتنقض اليقين بالشك) ^(١) اذ المراد من الشك هو عدم العلم الشامل للظن ، فيكون العمل به نقضاً لليقين بالشك وهو محرم بنفس الدليل المذكور ، فلاحاجة الى الاستدلال

(١) التهذيب ج ١ ، ص ٨ مع اختلاف .

بالايات الناهية .

﴿وانما المهم الموضوع له هذه الرسالة بيان ماخرج أو قبل بخروجه ﴾ الى الان أثبت المصنف (ره) ان الاصل هو عدم حجية الظن ، وعدم جواز العمل به الا ماخرج بالدليل ، ومن هنا يبدأ ببيان ماخرج عن الاصل بالدليل ، أو قبل : بخروجه ، ومماخرج عن هذا الاصل الامارات المستعلمة في مقام تعيين مراد المتكلم من ظاهر كلامه ، والظواهر ، وخبر الواحد في الجملة ، ومما قيل : بخروجه الشهرة ، والاجماع المنقول في الجملة كما سيأتي .

﴿وهي على قسمين ﴾ أي الامارات المعمولة في استنباط الاحكام الشرعية الخ على قسمين : ﴿القسم الاول مايعمل لتشخيص مراد المتكلم ، والثاني ﴾ كما يأتي مايعمل لتشخيص أوضاع الالفاظ ، وتشخيص مجازاتها من حقايقها ، وظواهرها عن خلافها ، وقبل البحث لابد من بيان أمرين :

(الامر الاول) : ان مقتضى الترتيب الطبيعي هو تقديم القسم الثاني على القسم الاول ، وذلك لان الكلام في القسم الثاني يقع في اثبات الظهور للالفاظ وفي هذا القسم في اثبات كون ظاهر الكلام مراداً للمتكلم ، فالقسم الثاني يكون بمنزلة المقدمة ، والصغرى للقسم الاول ، فهو أولى بالتقديم الا ان يقال : ان المصنف (ره) قدم القسم الاول على الثاني اهتماماً بشأنه اذ هو أوضح أفراد الظنون الخاصة لعدم مخالفة أحد في اعتبار الظواهر بل عليه اجماع أهل اللسان في كل مكان وزمان .

(والامر الثاني) : ان المستفاد من كلام المصنف (ره) حيث جعل أصالة الحقيقة واصالة العموم ، والاطلاق مماخرج عن الاصل المذكور هو (خبر أن) ان حجية هذه الاصول تكون من باب الظن اذ مقتضى كونها خارجة عن هذا الاصل بالدليل دخولها فيه لولا الدليل ، ثم الدليل يقع ...

ولتوضيح القسم الاول نقول : ان مراد المتكلم من ظاهر كلامه تارة يكون معلوماً ، واخرى يكون غير معلوم ، ومحل البحث انما هو القسم الثاني ، لان اعمال الاصول لتشخيص مراد المتكلم انما هو فيما اذا لم يعلم مراده من ظاهر كلامه ، وأما اذا كان مراده من ظاهر الكلام معلوماً فلا حاجة لاعمال الاصول من أجل تعيين مراده ، فتعمل لتشخيص مراده .
اذ أن طائفة من هذه الاصول تعين مراد المتكلم من ظاهر كلامه بارادته الجدية .

(منها) : أي من الاصول التي تعين مراد المتكلم اصالة الحقيقة حيث بها تتميز المعاني الحقيقية عن المجازية ، فتعمل اصالة الحقيقة لتعيين ارادة المعنى الحقيقي الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه فيما اذا احتدل من اللفظ ارادة المعنى المجازي .

(ومنها) : اصالة العموم، فتعمل لتعيين ارادة العموم من اللفظ فيما اذا احتدل من اللفظ ارادة الخصوص .

(ومنها) : اصالة الاطلاق اذ تعمل لتعيين ارادة المطلق فيما اذا احتدل من الكلام ارادة المقيد. ويمكن ان يقال : ان اصالة العموم ، والاطلاق تكون من جزئيات اصالة الحقيقة، وافرادهما بالذكر لاجل الاهتمام بشأنهما لكثرة واردتهما.
﴿ومرجع الكل الى اصالة عدم القرينة﴾ الخ وخلاصة ما قيل : في وجه رجوع كل واحدة من الاصول المتقدمة الى اصالة عدم القرينة هو ان الالفاظ قد وضعت لمعاني تدل عليها بأنفسها، لان الوضع بنفسه يقتضي ظهور اللفظ فيما وضع له من المعنى ، فمن اراد منه خلاف الظاهر يجب عليه نصب القرينة على ذلك .

والحاصل أن الوضع مقتض للظهور ، والقرينة مانعة عنه ، ومن الواضح انه مالم يحرز عدم المانع، ولو بالاصل لا يمكن الحكم بالظهور الفعلي، فتكون

اصالة عدم القرينة الصارفة علة لاصالة الحقيقة ، واصالة العموم ، والاطلاق .
ثم هذه الثلاثة مصاديق لاصالة الظهور ، ولذا يكون مرجع الكل الى اصالة
الظهور كما قيل ، ثم لافرق بين هذا القول حيث قال : مرجع الكل الى اصالة
الظهور ، وبين ما ذكره المصنف من مرجعها الى اصالة عدم القرينة بحسب النتيجة ،
والثمرة كما هو واضح .

﴿ وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشايح بناء على عدم وصوله الى حد
الوضع ﴾ اذ قد يشاع استعمال اللفظ المطلق في بعض افراده بحيث لا يتبادر منه
في الذهن الا الفرد الشايح مثل استعمال لفظ الرجل في الرجل المتعارف مع انه
مطلق ، قد وضع لمن له آلة الذكورية ، واكن قد شاع استعماله في الرجل
المتعارف بحيث لو استعمل في الرجل الخنثى لكان محتاجاً الى قرينة مفهومة لهذا
الفرد النادر ، فيكون المطلق ظاهراً في الفرد الشايح .

فلا بد من حمله عليه عند الاطلاق ، واذا احتل من اللفظ المطلق ارادة خلاف
الظاهر بحكم يكون الظاهر مراداً للمتكلم بعد اجراء اصالة عدم القرينة الصارفة
عن الظاهر .

ثم قوله : ﴿ بناء على عدم وصوله الى حد الوضع ﴾ اشارة الى مراتب
المجاز المشهور لان المجاز المشهور قد يخرج عن كونه مجازاً مشهوراً بل يصل
الى حد الوضع بحيث لا يتبادر منه الا المعنى المجازي ، واردة المعنى الاول
الحقيقي منه يحتاج الى قرينة صارفة .

وعلى هذا فعند احتمال خلاف الظاهر يجري اصالة الحقيقة على تعيين مراد
المتكلم ﴿ كوقوع الامر عقيب توهم الحظر ﴾ ووقوع الامر عقيب الحظر يكون
من القرائن المقامية كقوله (تعالى) : (واذا حللتم فاصطادوا) ^(١) فالامر يكون ظاهراً في

الاباحة ، فيحمل الكلام على ظاهره بعد اجراء عدم القرينة الصارفة عن الظاهر المجازي ، فيحكم بكونه مراداً للمتكلم ، ﴿ ونحو ذلك ﴾ مثل عود الضمير على بعض أفراد العام يكون قرينة على ان المراد من العام هو الخاص ، فيحكم بكونه مراداً للمتكلم بعد اجراء اصالة عدم القرينة الصارفة عنه .

﴿ القسم الثاني مايعمل لتشخيص أوضاع الالفاظ ﴾ الخ والقسم الثاني هي الامارات الظنية التي تعمل لتشخيص أوضاع الالفاظ لغة ، و عرفاً حقيقة ، ومجازاً . ثم ان تشخيص الاوضاع تارة يكون من طريق العلم بها ، وهذا خارج عن محل الكلام ، وتارة يكون بطريق الظن ، وهذا هو محل البحث . ﴿ كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض أو التراب الخاص ﴾ .

فاذا حصل لنا الظن من قول اللغوي بانه لمطلق وجه الارض مثلا نبحت عن حجية الظن بظهور الصعيد على وجه الارض ، فان قلنا بالحجية يثبت به ظهور لفظ الصعيد على مطلق وجه الارض ، والافلا .

فالمقصود في هذا القسم : هو اثبات ان اللفظ ظاهر في المعنى المخصوص أم لا..؟ والمقصود في القسم الاول: اثبات ان الظاهر يكون مراداً للمتكلم أم لا..؟ ﴿ والشك في الاول ﴾ أي ما ذكر أولاً بعد قوله : وبالجمله ، وهو القسم الثاني من القسمين المذكورين ﴿ مسبب عن الاوضاع اللغوية والعرفية ﴾ فيرجع في رفع الشك الى قول اللغوي ، ويتعين المعنى به .

﴿ وفي الثاني عن اعتماد المتكلم على القرينة وعده ﴾ والشك في القسم الثاني وبعض الثاني بالذکر بعد قوله وبالجمله ، والافهو يكون قسماً أولاً ، والحاصل ان الشك في هذا القسم يكون مسبباً عن اعتماد المتكلم على القرينة ، وعدم اعتماده عليها ، فيرفع الشك بالرجوع الي اصالة عدم القرينة على ارادة خلاف الظاهر .

﴿فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد﴾ فالقسمان بالنسبة الى تشخيص مراد المتكلم يكونان من قبيل الصغرى ، والكبرى ، فالقسم الثاني يكون من قبيل الصغرى بمعنى ان البحث فيه صغرى يبحث فيه عن كون الصعيد ظاهراً في وجه الارض ، والبحث في القسم الاول يكون كبروياً بمعنى ان هذا الظاهر يكون مراداً للمتكلم اذا لم ينصب قرينة على خلافه .

ويمكن جعل هيئة الصغرى والكبرى بصورة الشكل الاول من القياسات المنطقية فنقول : هذا ظاهر ، وكل ظاهر مراد للمتكلم ، فهذا مراد للمتكلم .
﴿واما القسم الاول فاعتباره في الجملة﴾ اى على تقدير عدم الظن بالخلاف لا اشكال فيه .

﴿ومن المعلوم بديهية ان طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً﴾ الخ .

والمستفاد من عبارة المصنف (ره) هذه هو كبرى كلية ، وهي كل طريق لاهل اللسان لتشخيص مراد المتكلم هو طريق عند الشارع لتشخيص مراده من كلامه فنجعل ما هو طريق عند أهل اللسان صغرى للكبرى المذكورة ، فنقول :

ان كل ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم من اصالة عدم القرينة ، أو اصالة الظهور طريق ، عند أهل اللسان ، وكل ما هو طريق عندهم طريق عند الشارع لتشخيص مراده من كلامه ، فينتج ان ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم طريق عند الشارع ، لا يثبت مراده من كلامه ، فاذا ثبت ظهور كلامه في شيء ثبت كونه مراداً له اذا لم يكن هناك قرينة على خلاف الظاهر .

﴿وانما الخلاف والاشكال وقع في موضعين أحدهما جواز العمل بظاهر الكتاب والثاني ان العمل بالظواهر مطلقاً﴾ الخ .

يعني الخلاف الاول يكون مختصاً بظاهر الكتاب حيث قيل بعدم جواز العمل

به من دون ورود التفسير من أهل الذكر .

(والخلاف) الثاني وقع في الظواهر مطلقاً حيث قيل بعدم حجيتها لمن لم

يكن مقصوداً بالافهام منها .

ثم النسبة بين الخلافين هي عموم من وجه لاجتماعهما في ظواهر الكتاب

بالنسبة الى غير الحاضرين في مجلس الوحي المقصودين بالافهام .

وافتراق الاول في الحاضرين المقصودين بالافهام حيث يجري فيه الخلاف

الاول فقط ، لان الحاضرين وان كانوا مقصودين بالافهام الا أنهم لا يستفيدون من

الكتاب الا بعد بيان ، وتفسير من خوطب به ، وهو النبي ﷺ .

وافتراق الخلاف الثاني في ظواهر السنة لاختصاص الخلاف الاول في

الكتاب .

﴿فمرجع كلا الخلافين الى منع الصغرى﴾ والمراد من هذه الصغرى

المنوعة هي الصغرى للكبرى الثانية المشار اليها ضمناً حيث قال المصنف (ره)

﴿لان المفروض كون تلك الامور معتبرة عند أهل اللسان الخ﴾ .

والكبرى المشار اليها ضمناً حيث قال : (ره) ﴿ومن المعاموم بديهية ان طريق

محاورات اهل اللسان الخ﴾ .

وقد تقدم تشكيل الشكل الاول منهما ، والقريظة على كون مراده هذه الصغرى

لاما تقدم صريحاً في كلامه حيث قال : فالقسمان من قبيل الصغرى ، والكبرى لتشخيص

المراد ، أي ان القسم الثاني يكون بمنزلة الصغرى للقسم الاول ، وهو بمنزلة

الكبرى .

قوله : ﴿واما الكبرى اعني ، كون الحكيم عند الشارع في استنباط مراداته

من خطابه المقصود بها التفهيم ماهو المتعارف عند أهل اللسان في الاستفادة
فمما لاخلاف فيه ﴿ فهذه الكبرى هي الكبرى الثانية ، فلا بد ان يكون مراده من
الصغرى ماهي الصغرى لهذه الكبرى ل ماهي الصغرى للكبرى الاولى .

ثم ان القضية السالبة على قسمين : ١ - السالبة بانتفاء الموضوع ، ٢ - والسالبة
بانتفاء المحمول ومنع الصغرى ، وانتفاؤها يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع
وذلك لان اعمال أصالة عدم القرينة مثلا ، لتشخيص مراد المتكلم فرع لثبوت
ظاهر للكلام ، والا لا يبقى له موضوع أصلا .

ففي الخلاف الاول لظهور للكتاب الا لمن خوطب به ، فحينئذ لاموضوع
لأصالة عدم القرينة لتعيين مراد المتكلم .

وكذلك في الخلاف الثاني لظهور للكلام لغير من يكون مقصوداً بالفهام
حتى يجري أصالة عدم القرينة لتشخيص مراد المتكلم ، فيقال ان مراده هو ظاهر
الكلام .

وبالجملة ان اعتبار أصالة عدم القرينة لتشخيص مراد المتكلم عند أهل اللسان
مشروط بشرطين : الاول : كون الخطاب صادراً للفهام ، ليكون له ظاهر . والثاني :
كون الشخص مقصوداً بالفهام .

والشرط الاول يكون منتفياً في الكتاب ، والشرط الثاني يكون منتفياً في
غير من قصد افهامه .

﴿ أما الكلام في الخلاف الاول ﴾ يعني جواز العمل بظواهر الكتاب ، واثبات
كونها مرادة عن طريق أصالة عدم القرينة على خلافها ، كما يقول به الاصوليون
أو عدم جواز العمل بها ، كما ذهب اليه الاخباريون ، فمعنى منعهم عن العمل
بظواهر الكتاب هو عدم حجية أصالة عدم القرينة ، لاحراز كون ظواهره مرادة .
ثم قبل تفصيل البحث لا بد أن نتعرف عن مرادهم من عدم جواز العمل بظواهر

الكتاب ، وهل مرادهم من ذلك أن للقرآن ظواهرأ ، كما يظهر من تعبيرهم بمنع العمل بظواهر القرآن إذ هذا التعبير ظاهر في ان للقرآن ظواهرأ ولكنهم يمنعون من التمسك بها أو أن مرادهم من ذلك هو عدم وجود الظواهر للقرآن ؟ بل يكون كله مجملاً ، ولغزأ ومعماً بين الحبيب ، والمحبوب كما يظهر من دليلهم بل صرح به بعضهم ، وهو السيد الجزائري حيث قال في منبع الحياة :

ان جميع آيات القرآن متشابهة بالنسبة الينا ، فلايجوز أخذ شيء منها ، ولا الاستدلال بها الايبين أهل الذكر عليه السلام .

ونقل القول بعدم جواز العمل ، والاستدلال بالقرآن عن المحدث الاستر ابادي في فوائده المدنية محتجاً بأن آيات القرآن قد جاءت على وجه التعمية ، والالغاز فلايجوز التمسك بشيء منها الا بتفسير أهل العصمة عليهم السلام فيكون الحاصل من كلامه وعدم ظهور للقرآن ، وانما يحتاج العمل به الى تفسير ، والتفسير لايجوز الا للمعصومين من النبي صلى الله عليه وآله والائمة الطاهرين عليهم السلام .

﴿وأقوى ما يمسك لهم على ذلك وجهان أحدهما الاخبار﴾ وماخص ما هو المستفاد من هذه الاخبار هو منع الشارع ، ونهيه عن العمل بالقرآن ، وعن تفسيره وهذا المنع يكون كاشفاً عن ان مقصود المتكلم ، وهو الله تعالى ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام .

فليس القرآن من قبيل المحاورات العرفية الصادرة للافهام اذ ارادة خلاف الظاهر فيه كثيرة لايعلمها الا أهل الذكر عليهم السلام ، ولذلك منع عن التمسك بظواهره ولو كان يقصد تفهيم المكلفين بهذه الظواهر مباشرة لما صح منه المنع ولذلك لايجوز الاعتماد على عدم القرينة فيه ، ثم الاخذ بظواهره اذ أهل اللسان انما يعتمدون على اصاله عدم القرينة فيما اذا كان الكلام صادراً للافهام بنفسه ، والقرآن ليس كذلك .

وعلة منع العمل بظواهر القرآن على فرض الصحة لامتخاؤهم عن أحد أمرين:
 (الامر الاول) يمكن أن يكون ملاك المنع سد باب الاختلاف الناشيء
 عن الاختلاف في فهم معاني القرآن ، فمنع الناس عن العمل به من دون التفسير
 الوارد عن المعصوم عليه السلام لئلا يختلفوا فيه .

(والامر الثاني) ان للقرآن ناسخاً ، ومنسوخاً ، ولايعام الناسخ من المنسوخ
 الا أهل العصمة عليهم السلام فلايجوز العمل به من دون تفسير منهم عليهم السلام .

فتحصل مما ذكرنا ان عدم جواز التمسك، والعمل بالقرآن يكون لاحد أمرين
 اما لنفي الظواهر عنه ، واما للاخبار الناهية عن العمل به .

ومقتضى الوجه الاول ان القرآن كله مجمل ، ومتشابه ، وبطلانه أظهر من
 الشمس بصريح القرآن كما في الايات التي قسمت آيات القرآن الى المحكم
 والمتشابه، فلايكون كله متشابهاً قطعاً وجزماً بصريح نص القرآن في قوله تعالى
 (منه آيات محكمات هن أم الكتاب واخر متشابهات)^(١) .

(والجواب) عن الاخبار فمضافاً الى ما ذكره المصنف (ره) مفصلاً فان الكثيرة
 منها تدل على حجية ظواهر القرآن حيث أفادت ان القرآن هو الميزان لتشخيص
 الحق من الباطل ، ففي بعض الاخبار كل شرط يكون على خلاف كتاب الله ، فهو
 فاسد ، وكل رواية اذا كانت على خلاف القرآن فاطرحوها ، واضربوها على
 الجدار ، وما وافق كتاب الله فخذوه^(٢) .

(١) سورة آل عمران آية ٧ .

(٢) مثلها ما عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم (ما جاءكم عنى مما لا يوافق القرآن
 فلم أقله) - الكافي ج ١ ص ٦٩ مع اختلاف وكذا عن أبي عبد الله عن أبيه عليه السلام (لا يصدق
 علينا الا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه) - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٨٩ وقوله عليه السلام
 (ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل) - مستدرک الوسائل ج ٣ ، ص ١٨٦
 وغيرها ...

وهذا الجواب يأتي تفصيله عن المصنف (ره) حيث قال : ﴿ هذا كله مع معارضة ﴾ الخ فانتظر . ﴿ والجواب عن الاستدلال بها انها لاتدل على المنع من العمل بالظواهر الواضحة المعنى ﴾ الخ وهذه الاخبار التي ذكرها المصنف (ره) من قبل الاخباريين تكون على أربعة أقسام :

(منها) : مادل على عدم جواز القول بغير علم ، وهو من قال في القرآن بغير علم ، فليتبؤ مقعده من النار^(١) .

(ومنها) : مادل على عدم جواز التفسير بالرأي ، فالمنهى ، والممنوع في أكثر هذه الروايات هو التفسير بالرأي مثل النبوي ﷺ من فسر القرآن برأيه ، فليتبؤ مقعده من النار .

(ومنها) مادل على عدم جواز التفسير على نحو المطلق من دون ورود النص فيه فعن مجمع البيان انه قد صح عن النبي ﷺ وعن الائمة الفاطميين مقامه ان تفسير القرآن لايجوز الا بالاثار الصحيح ، والنص الصريح .

(ومنها) : ما يستفاد منه منع الاستقلال في العمل بظواهر الكتاب من دون مراجعة الى أهل العصمة ﷺ كالروايتين الاخيرتين .

اذا عرفت هذا فنقول في الجواب عن القسم الاول الذي يمنع عن القول بغير علم في القرآن : ان هذه الرواية لاتشمل المقام لان ظاهر الكلام يكون علماً عند العرف ، وان لم يكن علماً وجداناً ، فالعمل بالظاهر لا يكون من القول بغير علم ، فيكون خارجاً عن المنع .

وهكذا لايشمل المقام مادل على منع تفسير القرآن لان العمل بالظاهر لا يكون تفسيراً ، فلايشمله مادل على منع التفسير مطلقاً ، أو مقيداً بالرأي اذ العمل بالظاهر ليس تفسيراً أصلاً لان التفسير هو كشف القناع ، أو المغطى ، ورفع الستار ، أو كشف

المراد عن اللفظ المشكل، وشيء من هذه المعاني لا يصدق على حمل الالفاظ على ظواهرها، فالعمل بالظواهر خارج عن هذه الاخبار .

ثم ان الاصل في الكلام هو أن يصدر للافهام ، فالكتاب انما صدر للافهام ، فيجوز الاخذ بظاهرة بعد الفحص عن الناسخ والمخصص وغيرهما ، وعدم وجدانها، بعد أصالة عدم القرينة الصارفة عن الظواهر، ليكون صدق التفسير مختصاً بالمجمل .

﴿ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً لكن المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع الى الاستحسان﴾ هذا جواب ثان من المصنف (ره) يكون مبنياً على فرض تسليم اطلاق التفسير على حمل اللفظ على معناه الظاهر .

فيقول لو سلمنا صدق التفسير على حمل اللفظ بمعناه الظاهر لما شمل الاخبار الدالة على حرمة التفسير المقام، وذلك لانها تكون على قسمين منها مطلق، ومنها مقيد بالرأي أي المحرم هو التفسير بالرأي .

ثم مقتضى القاعدة هو حمل المطلق على المقيد ، فالمستفاد منها بعد حمل المطلق على المقيد هو حرمة التفسير بالرأي لا مطلق التفسير، والتفسير بالرأي لا يشمل المقام لان معنى التفسير بالرأي حمل اللفظ على معناه بعد اعمال الاستحسان العقلي، فيحكم بترجيح أحد المعاني المحتملة من اللفظ، وحمل اللفظ على معناه الظاهر ليس كذلك، فلا يكون تفسيراً بالرأي .

نعم حمل اللفظ على خلاف ظاهره بالاستحسان العقلي يعد تفسيراً بالرأي وكذا اذا كان أحد المعنيين من اللفظ مساوياً لاحتمال المعنى الاخر يكون حمله على أحدهما بعد الاستحسان العقلي تفسيراً بالرأي ، فيكون التفسير بالرأي بهذا المعنى مختصاً بالمتشابه لان المتشابه كما حده بعض المحققين هو: القدر المشترك

بين المجمع، والظاهر، وهو طرف المرجوح من الظاهر، والمحكم : هو التقدير المشترك بين النص ، والظاهر وهو طرف الراجح من الظاهر كما يرشد الى اختصاص التفسير بالرأي بالمتشابه، وحمل اللفظ على خلاف ظاهره قول المصنف (رحمه الله) .

﴿ فالمراد من التفسير بالرأي اما حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه ﴾ وهو المتشابه، وللتفسير بالرأي معنى آخر، وهو حمل اللفظ على المعنى الظاهر في بدو النظر من دون فحص عن القرينة .

وقد أشار الى المعنى الثاني للتفسير بالرأي بقوله ﴿ واما الحمل على ما يظهر في بادى الرأي من المعاني العرفية واللغوية من دون التأمل في الادلة العقلية ﴾ هذا يصح أن يكون جواباً عن الرواية الدالة على تويخ أبي حنيفة مع انه يعمل بظاهر القرآن من دون تأويل بالرأي لعدم الاعتبار بالرأي عنده مع الكتاب ، والسنة ، وظاهرهما .

فيقال ان أبا حنيفة كان يعمل بظواهر الكتاب من دون الرجوع الى أهل العصمة عليهم السلام ، وأخبارهم فيكون عمله بالظواهر تفسيراً بالرأي بالمعنى الثاني ، ولذا ورد عليه التويخ من الامام علي هذا مضافاً الى ان الرواية مرسلة غير ناهضة لاثبات شيء فلا حاجة الى الجواب عنها .

والحاصل ان الجواب عن القسم الاول، والثاني، والثالث قد تقدم مفصلاً، ولا يبقى أي خفاء فيها أصلاً .

وبقى الجواب التفصيلي عن القسم الرابع الذي دل على حرمة العمل بالقرآن على نحو الاستقلال من دون الرجوع الى الائمة عليهم السلام، وما ورد عنهم عليهم السلام، فنقول في الجواب عنه : ان محل الكلام هو العمل بالظواهر بعد الرجوع الى الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام، والفحص عن تخصيصها، ونسخها فنعمل بالظواهر بعد الفحص عن

تخصيص عمومات الكتاب ونسخ بعض الايات .

فمادل على عدم جواز الاستقلال لايشمل المقام، لعدم الاستقلال بالرأي في العمل بالكتاب ، وعدم الاستغناء عن الرجوع الى أهل البيت عليهم السلام .
 ﴿ومما يقرب هذا المعنى الثاني وان كان الاول أقرب عرفاً﴾ أي ومما يؤيد المعنى الثاني للتفسير بالرأي ، وهو حمل اللفظ على الظاهر من دون فحص ، وان كان المعنى الاول ، وهو ترجيح أحد المعاني المحتملة بالاستحسان العقلي ﴿أقرب عرفاً﴾ لان المتبادر من التفسير بالرأي هو هذا المعنى عند العرف، ولكن يؤيد المعنى الثاني، بأن المنهى في تلك الاخبار يكون مخالفي الائمة .
 ومن المعلوم انهم يعملون بظواهر القرآن من دون فحص عن ارادة خلافها ولم يراجعوا أهل العصمة عليهم السلام ﴿بل يخطئون به﴾ يعني يردون قول الائمة بكتاب الله حينما كان مخالفاً له في نظرهم، فيصدق في عمل هؤلاء التفسير بالرأي بالمعنى الثاني .

﴿ويرشد الى هذا﴾ أي كون المنهى في تلك الاخبار المخالفين ماتقدم في رد أبي حنيفة مع انه يعمل بكتاب الله من دون التفسير بالرأي بالمعنى الاول ، بل كان يعمل بظواهر الكتاب من دون فحص عن الاخبار الواردة في بيان الايات فينطبق على عمله بالظواهر التفسير بالرأي بالمعنى الثاني، فهذا المعنى الثاني يكون أنسب بالمقام .

والانصاف ان المراد من التفسير بالرأي هو المعنى الثاني، فالعمل بالظواهر بعد الفحص لا يكون تفسيراً أولاً ، ولو سلم لا يكون تفسيراً بالرأي ثانياً هذا تمام الكلام في الجواب الاول عن هذه الاخبار .

والجواب الثاني ما أشار اليه المصنف (ره) بقوله : ﴿كيف ودلت على المنع من العمل على هذا الوجه﴾ ؟ يعني لو سلمنا دلالة الاخبار على منع العمل

بظواهر الكتاب بعد الفحص لدلت على منع العمل بظواهر الاحاديث الواردة عن المعصومين عليهم السلام لان الاحاديث فيها عام ، وخاص مطلق، ومقيد ناسخ، ومنسوخ محكم ومتشابه كالقرآن كما هو المستفاد من عدة من الروايات التي ذكر المصنف (ره) بعضها .

فهنا يتشكل قياس استثنائي، وهو ان هذه الاخبار لودلت على المنع من العمل على ظواهر القرآن لدلت على المنع من العمل على ظواهر الاحاديث أيضاً ، والملازمة بينهما ثابتة بأن حكم الامثال فيما يجوز، ولا يجوز واحد، وملاك المنع وهو احتمال ارادة خلاف الظواهر موجود فيهما .

ثم التالي باطل اجماعاً لان الاخباريين لم يمنعو من العمل بظواهر الاخبار ، فالمدغم ايضاً باطل فتكون النتيجة هي عدم دلالة الاخبار على المنع من العمل بظواهر الكتاب ، وانما يكون الممنوع هو العمل بظواهر القرآن قبل الفحص لا بعد الفحص ، وبالجملة عدم جواز العمل بظواهر الايات بعد الفحص كما هو محل الكلام لادليل عليه .

ثم أشار الى الجواب الثالث بقوله: ﴿ هذا كله مع معارضة الاخبار المذكورة بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن ﴾ ونستكشف من الاخبار الدالة على جواز التمسك بظاهر القرآن انه صدر الالفهام ، فيكون حجة مستقلاً من دون الحاجة الى تعيين ما هو الظاهر منه بالاخبار الواردة عن أهل العصمة عليهم السلام .
(منها) حديث الثقلين المشهور بين الفريقين فان هذا الحديث مما يدل على الامر بالتمسك بالقرآن ، والعمل بما فيه ، فاذا لم يكن حجة لم يكن معنى لامر النبي صلى الله عليه وآله بالتمسك به .

(ومنها) ما دل على عرض الاخبار المتعارضة بل مطلق الاخبار على القرآن ، ثم الاخذ بما وافقه ورد ماخالفه ، فالمستفاد من هذه الاخبار حجية ظواهر القرآن

والالامعنى لعرض الاخبار عليه بل عرضها عليه كعرضها على الجدار .
 ﴿والاخبار الدالة قولاً وفعلاً وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب﴾ ومن
 المعلوم حجية كل واحد من قول المعصوم عليه السلام ، وتقريره ، وفعله فهنا طائفة من
 الاخبار تدل على حجية ظواهر القرآن بحسب قول المعصوم ، وطائفة منها تدل
 على حجيتها بحسب تقريره ، أو فعله .

ثم مادل على جواز التمسك بالقرآن قولاً عدة من الروايات يذكرها المصنف
 (ره) ، واحدة بعد أخرى :

(منها) مثل قول الامام عليه السلام جواباً عن سؤال زرارة حيث سأل عنه عليه السلام بقوله :
 (من أين علمت ان المسح ببعض الرأس ؟ فقال الامام عليه السلام : لمكان الباء) (١) ولم
 يقل عليه السلام لان الباء للتبويض حتى يكون تفسيراً ، بل قال : لمكان الباء . أي
 برؤسكم .

فيكون هذا القول منه عليه السلام بياناً لمورد استفادة الحكم بكفاية المسح على
 بعض الرأس من جهة ان الباء يكون مفاده هو التبويض سواء كان بمعنى التبويض
 كما قيل ، أو كان بمعنى الاصاق ، وأما على الاول ، فيكون الحكم بكفاية المسح
 على بعض الرأس واضحاً ، وأما على الثاني حيث يكون معنى الباء هو الارتباط
 والاصاق يسن اليد ، والرأس ، ثم كلمة (وامسحوا) تدل على وجوب امرار
 اليد على الرأس .

فالمستفاد من مجموع الجملة أي (وامسحوا برؤسكم) هو وجوب الارتباط
 والاصاق بين اليد ، والرأس على نحو الامرار ليتحقق المسح ، وهو يتحقق بأمرار
 اليد على بعض الرأس فلازم ذلك هو التبويض ، وهو المطلوب ، فهذا البيان من
 الامام يدل على حجية ظاهر القرآن .

(١) من لا يحضره الفقيه ، ج ١ ، ص ٣٠ .

(ومنها) قول الامام الصادق عليه السلام في مقام نهى الدوانيقي عن قبول خبر التمام : أنه فاسق وقال الله (تعالى) ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ^(١) والمستفاد من هذا الخبر هو حجية ظاهر القرآن لكل أحد، وكان جواز التمسك به معروفاً عند المسلمين .

(ومنها) قوله عليه السلام : لابنه اسماعيل ان الله (تعالى) يقول في مدح النبي صلى الله عليه وآله يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون بان فلاناً يكون كذا ، وكذا كما لو شهدوا بانه شارب الخمر ، فصدقهم ^(٢) ، فيكون المستفاد من هذا الخبر حجية ظاهر القرآن لكل واحد من المسلمين .

(ومنها) قوله عليه السلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذاراً بانه لم يكن شيئاً آتاه برجله أما سمعت قول الله (تعالى) ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً ^(٣) فبيان الامام مورد استفادة الحكم من القرآن يدل على حجية ظاهره للجميع ، ولا يختص للمعصوم عليه السلام .

(ومنها) قوله عليه السلام في تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً انه زوج قال الله (تعالى) حتى تنكح زوجاً غيره ^(٤) يعني يصح أن يكون العبد محلاً للمطلقة ثلاثاً ثم بين مورد استفادة هذا الحكم من القرآن حيث قال (تعالى) : (حتى تنكح زوجاً غيره) أي غير المطلق ، ويكون العبد زوجاً .

ثم قال عليه السلام في مقام عدم تحقق التحليل بالعقد الانقطاعي عليه السلام (تعالى) قال : فان طلقها عليه السلام أي فان طلقها المحلل عليه السلام فلاجناح عليهما ^(٥) أي الزوج المطلق ثلاثاً

(١) الامالى للصدوق ، ص ٦١١ .

(٢) وسائل الشيعة ، ج ١٣ ، ص ٢٣٠ .

(٣) مستدرک الوسائل ، ج ٢ ، ص ٤٥٩ .

(٤) سورة البقرة آية ٢٣٠ .

(٥) سورة البقرة آية ٢٣٠ .

والزوجة المطلقة أن يتزوجا ، والطلاق انما هو في العقد الدائم دون المنقطع ،
فالمستفاد من الآية عدم تحقق التحليل بالعقد المنقطع .

والمحصل من هذه الروايات حجية ظواهر القرآن اذ لو لم تكن حجة لم
يكن وجه لبيان الامام عليه السلام ، مورد استفادة الاحكام من هذه الايات للسائلين بل كان
له بيان مجرد الحكم بعنوان الفتوى .

هذا تمام الكلام فيما دل بحسب قول الامام عليه السلام على حجية ظواهر القرآن ،
وأما ما دل على حجية القرآن بحسب تقرير الامام عليه السلام ، فهو ما نقل من ان الحسن
بن الجهم قال : في محضر الامام الرضا عليه السلام بان آية (والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتوهن أجورهن محصنين)^(١) الآية ،
وان كانت تدل على جواز نكاح الكتائية الا انها قد نسخت بقوله (تعالى) (ولاتنكحوا
المشركات)^(٢) ، ولم يرد قوله الامام عليه السلام ، فعدم رده وسكوته عليه السلام يكون تقريراً لما
تمسك به ابن الجهم من دلالة الآية على جواز نكاح الكتائية ، وحكمه بنسخها
بآية اخرى ، فالمستفاد من هذا التقرير هو حجية ظاهر القرآن .

﴿ وقوله عليه السلام في رواية عبد الاعلى في حكم من عثر فوق ظفره فجعل على
أصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله (تعالى) ما جعل عليكم في الدين
من حرج ثم قال امسح عليه ﴾ يعني كل حكم يكون حرجياً يعرف نفيه من كتاب
الله من آية نفى الحرج في الدين^(٣) . وقول الامام عليه السلام هذا ، وشبهه يعرف من كتاب
الله . اشارة الى حجية ظاهر القرآن .

فالمعنى بالحرج المستفاد من الكتاب في المقام هو وجوب المسح على
البشرة لان فيه حرج لا أصل المسح لعدم الحرج فيه ، فيجب المسح على المرارة

(١) سورة المائدة آية ٥ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٢١ .

(٣) كما في آية ٦ من المائدة فراجع .

فالحكم المنفى أي عدم وجوب المسح على البشرة مستفاد من آية نفي الحرج ،
والحكم المثبت ، وهو وجوب المسح على الاصبع المغطى بالمرارة مستفاد من
قوله **عَلَيْهَا** امسح عليه .

ثم النتيجة بعد التأمل هي وجوب المسح على المرارة لان مقتضى التأمل هو
نفي اعتبار مباشرة الماسح للممسوح في المسح ، فيبقى أصل المسح لعدم كونه
حرجياً على كونه واجباً .

﴿ومن ذلك﴾ أي من الاخبار الدالة على حجية ظواهر القرآن ﴿ماورد من
ان المصلي أربعاً في السفر ان قرئت عليه آية القصر وجب عليه الاعادة﴾^(١) فالمستفاد
من هذا الخبر هو وجوب القصر بمجرد قراءة آية القصر للمسافر ، فيجب عليه
اعادة ما أتى به تماماً في السفر ، فلازم هذا الحكم هو حجية ظواهر القرآن ، والا
لامعنى لوجوب القصر بمجرد استماع آية القصر .

﴿وفي بعض الروايات ان قرأت عليه وفسرت له﴾ فيكون هذا الخبر دليلاً على
ما يقول به الاخباريون : من عدم جواز العمل بالظاهر من دون تفسير ، ثم من باب
قاعدة حمل المطلق على المقيد تحمل الاخبار الدالة على جواز العمل بظواهر القرآن
على هذا الخبر المقيد بالتفسير ، فنتيجة الحمل كذلك هي عدم جواز العمل
بالظواهر الابدع ورود التفسير هذا ملخص التوهم من جانب الاخباريين .

وقد أجاب المصنف (ره) عن هذا التوهم بقوله : ﴿والظاهر واو بحكم
اصالة الاطلاق﴾ الخ وحاصل كلام المصنف (ره) ان قاعدة حمل المطلق على
المقيد لاتجرى في المقام ، وذلك لان المقيد يكون على قسمين قسم منه يكون
معيناً ومنافياً للاطلاق ، فيجب حمل المطلق عليه ، وقسم ليس كذلك بل يكون
المقيد مردداً بين المعنيين أحدهما : يكون منافياً للاطلاق ، والاخر لاينافي الاطلاق .

(١) من لا يحضره الفقيه ، ج ١ ، ص ٤٣٥ .

فمقتضى القاعدة هو رفع الاجمال عن المقيد بحمله على معنى لاينافي الاطلاق
 باصالة الاطلاق ، فلا تجرى قاعدة حمل المطاق على المقيد في هذا القسم بل
 الامر هو بالعكس أي حمل المقيد على معنى لاينافي المطاق ، والمقام يكون من
 هذا القسم .

ومثال ذلك قول المولى اعبده جئني بالماء مطلقاً ، ثم قال جئني بالماء
 الفرات المراد بين ما هو الغالب في العراق وهو نهر الفرات المعروف ، وكان
 المولى ساكناً بالكوفة مثلاً ، وبين الماء الفرات المقابل للماء المالح طمناً ،
 فيحمل المقيد على معنى لاينافي الاطلاق ، أي الفرات الغالب المعروف في
 العراق .

وكذا في المقام يكون المقيد وهو قوله ان قرئت عليه ، وفسرت له مردداً بين
 المعنيين : أحدهما لاينافي الاطلاق ، وهو فسرت ان اريد بها خلاف ، والظاهر
 الاخر ينافي الاطلاق ، وهو فسرت وان اريد بها ظاهرها ، فتتمسك بالاطلاق ، ونرفع
 الاجمال عن المقيد بحمله على ما لاينافي الاطلاق فقوله : ان المراد به تفسير
 ما يحتاج الى التفسير ، وهو خلاف الظاهر فيجوز العمل بظواهر القرآن بمقتضى
 الاطلاق .

فباصالة الاطلاق في باقي الروايات نرفع الاجمال عن هذا الخبر المقيد
 بالتفسير ، فلا بد من اثبات ارادة خلاف الظاهر من آية القصر حتى تحتاج الى
 التفسير وهي قوله (تعالى) ﴿ لا جناح عليكم أن تقصروا ^(١) بيان الترخيص في
 أصل تشريع القصر ﴾ ولتوضيح المراد من الآية نقول ان هنا مقامان :
 (الاول) : مقام الجعل ، وتشريع الحكم وهو في المقام جعل وجوب الصوم
 في السفر للمسافر كجعل وجوب السعي بين الصفا والمروة ، لمن حج البيت .

و (الثاني) مقام المَجْعُول بعد تحقق الجعل، وهو نفس الوجوب، وظاهر لاجتراح لكم أن تقصروا في الآية المستفاد منه الجواز، والترخيص انه راجع الى المَجْعُول أي المَجْعُول هو الترخيص، فينافي أن يكون المَجْعُول هو الوجوب ولكن اريد من الآية ما هو خلاف ظاهرها، وهو كون الترخيص المستفاد من لاجتراح راجعاً الى أصل الجعل يعني لاجتراح .

ولباس بأن يجعل الشارع وجوب الصوم في السفر المسافر تخفيفاً، وتسهيلاً له فلا ينافي ترخيص الجعل وجوب المَجْعُول، وهو التكليف الوجوبي، فالمراد من الآية في المقام هو عدم الجناح، والترخيص في أصل الجعل، والتشريع، وهو خلاف ظاهرها .

فلذا قال الامام عليه السلام ان قرئت عليه، وفسرت له، اذ ارادة خلاف الظاهر منها يحتاج الى التفسير، فلا ينافي اطلاق ما دل على جواز العمل بظواهر القرآن من دون حاجة الى التفسير، فلاتدل هذه الرواية على عدم جواز العمل بظاهر القرآن من دون تفسير .

والنكته في التعبير بالاجتراح الراجع الى بيان الترخيص في أصل الجعل، والتشريع، هو ان الناس كانوا يتوهمون ان تشريع القصر في السفر أمر بعيد فيه جناح، وبأس فصرح الشارع بنفي الجناح دفعاً لهذا التوهم منهم .

كما عبر بنفس هذا التعبير بالنسبة الى السعي بين الصفا والمروة حيث قال (تعالى) فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ^(١) أي بالصفا والمروة فالمراد هو وجوب السعي بينهما .

وعبر بنفي الجناح لان الناس كانوا يتوهمون ان تشريع السعي بين الصفا، والمروة بعيد لانه من عمل المشركين، فصرح الشرع بشرعيته في مقابل توهمهم،

فنفى الجناح راجع الى الجعل، والتشريع فلا ينافي أن يكون المجمعول هو الوجوب غاية الامر يكون رجوع الترخيص الظاهر في المجمعول الى الجعل ، والتشريع على خلاف الظاهر، فيحتاج الى بيان .

وتفسير هذا مضافاً الى جواب الامام عما ذكر زرارة، ومحمد بن مسام الذي يدل على تقرير الامام لهما لاستنباط المحكم من الكتاب، والاستشكل في ظاهره ، فيكون دليلاً على حجية ظاهر القرآن هذا تمام الكلام فيمادل على حجية ظواهر القرآن بحسب قول الامام عليه السلام وتقريره .

وبقي الكلام فيمادل على حجية ظواهر القرآن بحسب فعل الامام عليه السلام ، وقد أشار اليه المصنف (ره) بقوله: ﴿ومن ذلك استشهد الامام عليه السلام بآيات كثيرة مثل الاستشهاد بحلية بعض النسوان بقوله (تعالى) : (وأحل لكم ما وراء ذاكم) ^(١) وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله : (عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء) ^(٢) .

والمستفاد من فعل الامام حيث استشهد بهذه الايات هو حجية ظواهر القرآن اذ لو لم يكن القرآن صادراً للفهام ، ولم يكن التمسك به جائزاً لم يكن وجه لتمسك الامام عليه السلام بظاهر الايات بل كان له بيان المحكم من دون الاستشهاد بالقرآن .

وهذا تمام الكلام في الوجه الاول الذي استدل به الاخباريون على عدم جواز العمل بظواهر الكتاب فيقع الكلام في الوجه الثاني ، وقد أشار اليه المصنف (ره) بقوله: ﴿الثاني من وجهي المنع انا نعلم بطارو التقييد والتخصيص والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب وذلك مما يسقطها عن الظهور﴾ .

وحاصل هذا الوجه يتضح بعد ذكر مقدمة، وهي ان الايات المتشابهات

(١) النساء آية ٢٤ .

(٢) النحل آية ٧٥ .

ليست بحجة قطعاً كما في الخبر المتقدم المروي عن الامام الصادق عليه السلام قال عليه السلام في حديث طويل (انما هلك الناس في المتشابه) (١) .

ثم المتشابه يكون على قسمين، ومنه ما هو المتشابه بالذات وهو كون اللفظ مجملاً حقيقة، ومنه ما هو المتشابه بالعرض الحاصل بالعلم الاجمالي بطروا والتخصيص للعموم، والتقييد للاطلاق فيسقط ظهور العام في العموم، والمطلق في الاطلاق، فيكون كل واحد منهما متشابهاً بالعرض، فيسقط عن الحجية كالمتشابه بالذات، فلا يجوز العمل به .

اذا عرفت هذه المقدمة فنقول : ان المقام يكون من المتشابه بالعرض عند الاخباريين، فقولهم: ان ظواهر الكتاب ليست بحجة هذه القضية سالبة بانتفاء الموضوع: يعني لا يبقى له ظهور بعد العلم الاجمالي المذكور حتى يكون حجة فيصبح متشابهاً، وهو لا يكون حجة قطعاً، ثم قد اجاب المصنف (ره) عن هذا الوجه بجوابين :

(الاول) هو النقص بظواهر السنة للعلم الاجمالي بطروا والتخصيص، والتقييد والتجوز، وغيرها في السنة كالكتاب، فلو كان هذا العلم الاجمالي مانعاً عن الظهور في الكتاب لكان كذلك في الاخبار أيضاً، والتالي باطل باعتراف الاخباريين لانهم يحكمون بحجيتها، فكذلك نحن نحكم بحجية الايات اذ حكم الامثال فيما يجوز ولا يجوز واحد .

﴿وثانياً ان هذا لا يوجب السقوط﴾ هذا هو الجواب الثاني الحلي .
وحاصل هذا الجواب هو ان العلم الاجمالي المذكور لا يوجب سقوط الظواهر عن الحجية، بل لازم العلم الاجمالي هو التوقف في العمل بالظواهر قبل الفحص عن المخصص، والمقيد، وقرينة المجاز، واما بعده فلا يجب التوقف بل ان وجد

المخالف فهو، والا فيعمل بالظواهر .

﴿فان قلت العلم الاجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره وهو وجوب التوقف بالفحص﴾ يعني ان العلم الاجمالي اذا كان سبباً للاجمال الموجب للتوقف لا يرتفع الاجمال الموجب للتوقف بالفحص كما لا يرتفع الاجمال الذاتي كلاجمال في اللفظ المشترك بين المعنيين بالفحص .

بل الاجمال بالعرض الحاصل بسبب العلم الاجمالي بارادة خلاف أحد الظاهرين المتعارضين في مادة الاجتماع كما اذا قال المولى لعبد أكرم العاماء ، ثم ورد منه أيضاً لانكرم الشعراء ، فيتعارض ظاهرهما في العالم الشاعر ، وهو مادة الاجتماع ، فيعلم العبد اجمالاً ان أحد الظاهرين مخصص للاخر قطعاً ، فأريد من أحدهما ما هو خلاف الظاهر ، فوجب عليه التوقف مادام العلم الاجمالي باقياً .

﴿وشبههما﴾ من موارد تعارض الظاهرين كقول الشارع مثلاً اغتسل للجمعة الظاهر في الوجوب ، ثم قال ثانياً: ينبغي لك غسل الجمعة الظاهر في الاستحباب فنعلم اجمالاً ، ان أحد الظاهرين لم يكن مراداً فوجب علينا التوقف مادام العلم الاجمالي باقياً، ولو بعد الفحص لان وجوب التوقف المسبب عن العلم الاجمالي لا يرتفع مادام العلم الاجمالي باقياً لامتناع ارتفاع المعلول مع بقاء العلة .

﴿قلت هذه شبهة ربما تورد على من استدل على وجوب الفحص عن المخصص في العمومات بثبوت العلم الاجمالي بوجود المخصصات﴾ الخ .

يقول المصنف (ره) : هذه الشبهة قد أوردت على من استدل على وجوب الفحص عن المخصص من جهة العلم الاجمالي بوجود المخصصات، فيرد عليه هذا الاشكال .

فيقال : ان العلم بوجود المخصصات لا يرتفع بالفحص ، فلا يصح القول

بوجود التوقف قبل الفحص لابعده بل يجب التوقف مطلقاً قبل الفحص، وبعده لان العلم باق على كل حال أي قبل الفحص، وبعده، فيجب أن يبق أثره أيضاً وهو وجوب التوقف .

﴿ ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات ﴾ بأن يكون مقدار المعلوم بالاجمال مثلاً مائة، وحصل بالفحص خمسون، وان قلنا : بأنه لا يبقى أثر العلم الاجمالي، وهو وجوب التوقف بعد الفحص ، لكان معناه عدم مقتضى للفحص من الاول .

فالامر يدور بين عدم وجوب الفحص والتوقف أصلاً، وبين وجوبهما مادام العلم الاجمالي باقياً ، ولو بعد الفحص لان الموجب لوجوب التوقف هو العلم الاجمالي ، فلا يرتفع الا بارتفاع العلم الاجمالي بانحلاله الى العلم التفصيلي ، فالقول بوجوب التوقف قبل الفحص، وعدمه بعده باطل جداً . هذا غاية ما يمكن في تقريب الشبهة .

﴿ ويندفع هذه الشبهة ﴾ وحاصل اندفاع الشبهة ان يقال : ان العلم الاجمالي موجب للتوقف، والفحص قطعاً ، وان وجوب التوقف باق ببقاء العلم الاجمالي حتماً ، الا ان العلم الاجمالي لا يبقى بعد الفحص حتى يجب التوقف ، فالقول بوجوب التوقف قبل الفحص ، وعدمه بعد الفحص صحيح جداً ، ولا اشكال فيه أصلاً .

وذلك لان المراد من وجود مخالقات في الواقع أي في الاخبار التي وصلت الينا الموجودة في الكتب الصحاح عندنا ، فيمكن تحصيل هذه المخصصات ، والمقيدات بالفحص ، فلا يبقى لنا علم اجمالي بوجود مخالقات في الاخبار . نعم نشك في وجود مخصصات ، ومقيدات في الواقع زائداً على ما وجدنا، فنجري الاصل ونحكم بعدمها بالاصل السالم عن العلم الاجمالي فالحاصل انه

لايجوز العمل بالعمومات، والظواهر قبل الفحص لاحتمال وجود المخصصات والمخالفات بين الاخبار، ولامانع من العمل بها بعد الفحص ﴿الا انه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية في آخر كلامه ان المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الاصل والعمل بظواهر الاخبار خرج بالدليل﴾ .

والمستفاد من كلام شارح الوافية كما يأتي تفصيله عن قريب هو المنع عن العمل بظواهر الكتاب حيث قال : ان المنع عن العمل بالظن هو مقتضى الاصل، الا ما أخرجه الدليل .

ثم حكم بخروج ظواهر الاخبار بالدليل عن هذا الاصل، والدليل هو اجماع الاصحاب على العمل بها، وانما النزاع في ظواهر القرآن، والحق فيه مع الاخباريين .

ثم ذكر مقدمتين : المقدمة الاولى ﴿ان بقاء التكليف مما لا شك فيه﴾ يعني بقاء التكليف بالواجبات والمحرمات يكون من ضروريات الدين، ثم لاقتحام، وادراج بقاء التكليف في هذه المقدمة نكتة، وهي ان نتيجة بقاء التكليف هي وجوب العمل بظواهر الكتاب، والسنة اذ مع عدم بقاء التكليف لامعنى لوجوب العمل بها .

ثم قال : ﴿وازوم العمل بمقتضاه﴾ أي التكليف ﴿موقوف على الافهام وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالته في الاكثر يكون ظنية اذ مدار الافهام على ابقاء الحقايق مجردة عن القرينة﴾ كما هو طريق العرف، وأهل اللسان المتعارف بين الناس في مقام الافهام، حيث يذكرون الالفاظ، ويريدون معانيها الظاهرية من دون نصب قرينة، وان كان احتمال التجوز، واخفاء القرينة على ارادة خلاف الظاهر باقياً .

هذه هي المقدمة الاولى مع توضيح منا، فعلم منها ان دلالة الالفاظ تكون ظنية .

والمقدمة ﴿الثانية﴾ وهي مضطربة من حيث بيان المطابب المختلفة. المطالب الاول الذي يظهر من أول المقدمة هو : ان القرآن متشابه بالذات ، ولكن على نحو المتشابه الاصطلاحي ، ثم يذكر توضيح التشابه في الاصطلاح مع المثال ، فهذا المطالب يكون دليلاً على منع الصغرى يعني لا ظهور للقرآن أصلاً ، لانه لم يصدر للافهام كما هو مقتضى هذا الامر الاول .

ثم يذكر المطالب الثاني ، وهو : أن القرآن يكون متشابهاً بالعرض ، وذلك حيث قال (تعالى) : (آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات) (١) ، ولم يبين المراد من المتشابهات لا كماً ، ولا كيفاً فأصبح المتشابه متشابهاً مفهوماً ، فتدवार القرآن متشابهاً بالعرض ، فيكون هذا المطالب أيضاً دليلاً على منع الصغرى أي لا ظهور للقرآن لكونه متشابهاً ، ولو بالعرض .

ثم يبين المطالب الثالث فيقول : والنبي ﷺ نهى الناس عن التفسير بالاراء فيكون هذا دليلاً على عدم جواز العمل بالقرآن ، لانه تفسير بالرأي .

المطلب (الرابع) وهو قوله : ﴿وجعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما أخرجه الدليل﴾ فيكون مقتضى هذا المطالب هو منع الكبرى . أي عدم جواز العمل بالظن الحاصل من ظاهر القرآن .

فالمستفاد من هذا الكلام هو أن للقرآن ظواهر ، ولكن جعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما أخرجه الدليل ، وهو ظواهر الاخبار وقد قام اجماع الاصحاب على حجيتها .

هذا تمام الكلام في المقدمتين اللتين ذكرهما السيد .

ثم قال : ﴿مقتضى الاولى العمل بالظواهر﴾ اذ قد تقدم ان المتعارف بين الناس في مقام التفهيم ، والافهام هو ذكر اللفظ ، واردة ظاهره من دون نصب

قرينة ، وتقدم أيضاً ان طريق الشارع مطابق لطريق أهل اللسان، والاصل في الكلام كونه صادراً للفهام .

﴿ومتقتضى الثانية﴾ عدم العمل اذ تقدم ما يقتضي منع العمل بالقرآن من الادلة الاربعة وكان بعضها راجعاً الى منع الصغرى ، وبعضها الى منع الكبرى ، وقد لخصها بقوله ﴿لان ما صار متشابهاً لا يحصل الظن بالمراد﴾ فلا ظهور له ﴿وما بقي ظهوره مندرج في الاصل المذكور﴾ أي اصابة حرمة العمل بالظن الا ما أخرجه الدليل ، ولا دليل لنا على حجية ظواهر الكتاب .

﴿لا يقال﴾: ان النهي عن اتباع المتشابه لا يوجب حرمة العمل بالظواهر لان الظواهر من أقسام المحكمات ، ووجوب العمل بالمحكمات اجماعي .
 ﴿لانا نمنع الصغرى﴾ يعني لانسلم كون الظاهر داخلاً في المحكم ، اذ المعلوم عندنا مساوات المحكم للنص ، فيكون النص واجب العمل ، وأما الظاهر ، فيحتمل كونه من المحكم ، ومن المتشابه فيحرم العمل به بما تقدم من الادلة .
 ﴿لا يقال ان ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار﴾ ، لان اصابة حرمة العمل بالظن تدل على حرمة العمل بظواهر الاخبار كما تدل على حرمة العمل بظواهر القرآن .

﴿لانا نقول لو خيلنا وأنفسنا لعملنا﴾ بمقتضى المقدمة الاولى بظواهر الكتاب والسنة معاً ، ولكن منعنا عن العمل بظواهر الكتاب للادلة المذكورة .

وأما الاخبار فقد خرجت عن الاصل المذكور بسبب عمل أصحاب الائمة بها فاجماع الاصحاب كاشف عن وصول الدليل اليهم من الامام عليه السلام ، ﴿ولو لا هذا﴾ الاجماع ﴿لكننا في العمل بظواهر الاخبار أيضاً من المتوقفين﴾ كظواهر الكتاب بمقتضى الاصل المذكور .

﴿وفيه مواقع للنظر﴾ يعني فيما أفاده شارح الوافية مواقع للنظر، والاشكال

والاشكال فيه أكثر مما ذكره المصنف (ره) فنذكر جملة منها :
 (الاول) ما يقوله المصنف (ره) اعتراضاً على جعل شارح الوافية مستند جواز العمل بظواهر السنة عمل أصحاب الائمة بظواهر السنة حيث قال: لو لا هذا الاجماع العملي لما عملنا بظواهر السنة ، فجعل الفارق بين ظواهرها، وبين ظواهر الكتاب عمل الاصحاب بها دونها .

ثم هذا الفرق يكون صحيحاً فيما اذا كان عملهم بظواهر السنة لدليل خاص وصل اليهم من ائمتهم مع ان الامر ليس كذلك اذ عملهم بظواهر السنة كان من جهة ما هو المر كوز في أنفسهم من العمل بظواهر كل كلام صادر من متكلم الى مخاطب، وهذا الملاك لم يكن وجوده مختصاً بظواهر السنة بل يجري في ظواهر الكتاب ايضاً ، ولهذا كان أصحاب الائمة عاملين بظواهر الكتاب ايضاً .

﴿والاشكال الثاني﴾ قد اشار اليه المصنف (ره) بقوله ﴿لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الاخبار﴾ يعني مقتضى الاصل، وان كان حرمة العمل بالظن، ولكن ما خرج عنه ليس خصوص ظواهر الاخبار كما زعم شارح الوافية ، ﴿بل الخارج منه مطلق الظهور الناشيء عن كلام كل متكلم ألقى الى غيره للفهام بسبب اتفاق أهل اللسان على اعتبار الظواهر﴾ .

والاشكال الثالث ما ذكره المصنف (ره) حيث قال: ﴿ان ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات ممنوع .
 ﴿أولا بان المتشابه لا يصدق على الظواهر لالغة ولا عرفاً﴾ لان المتشابه في اللغة هو الغير المظبوط، وفي العرف هو الغير المتضح، فيكون المحكم هو المظبوط والمتضح فيكون الظاهر من المحكم لانه متضح ومظبوط .

والمتشابه عند الاصوليين هو القدر المشترك بين المجمعل ، والظاهر ، وهو الطرف المرجوح من الظاهر ، والمحكم عندهم هو القدر المشترك بين الظاهر،

والنص، وهو الطرف الراجح من الظاهر ، وعلى جميع التقادير لا يصدق المتشابه على الظواهر ، فكيف يقول شارح الوافية : بعدم العلم بكون الظواهر من المحكمات !

﴿ فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع ﴾ عن العمل بالظواهر لان الظواهر ليست من المتشابه ، والمنهى عنه هو المتشابه .

﴿ وثانياً بان احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الاصل الذي اعترف به ﴾ والمراد من الاصل هو الاصل الثانوي المستفاد من المقدمة الاولى لشارح الوافية ، ومقتضى هذا الاصل هو حجية الظواهر .

فالحاصل انا لو سلمنا احتمال كون الظواهر داخلة في المتشابه لا ينفع ذلك في اثبات حرمة العمل بالظن الحاصل من الظاهر لان المرجح في مورد الشك هو الاصل فنرجح ، ونتمسك باصالة حجية الظواهر كما اذا احتملنا خمريسة شيء نتمسك باصالة الاباحة لا بأدلة حرمة الخمر لعدم احراز الموضوع وهو الخمر . ﴿ ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به ﴾ يعني لو اعتبر شارح الوافية في حجية الظواهر حصول العلم بكونها داخلة في المحكم لكان هذا هدماً لما اعترف به في المقدمة الاولى من اصالة حجية الظواهر اذ مقتضى هذا الاصل هو العكس اي الحجية ، وجواز العمل بها الا أن يعلم كونها من المتشابه الذي نهى الشارع عن اتباعه .

فعدم جواز العمل بكون مشروطاً بالعلم بكونها من المتشابهات لان حجيتها، وجواز العمل بها مشروط بالعلم بكونها من المحكمات .

وبالجملة فمقتضى الاصل الثانوي المستفاد من المقدمة الاولى هو حجية الظواهر فلا وجه للمنع لان مجرد احتمال كون الظاهر من المتشابه لا يقتضي رفع اليد عنه مع كون مقتضى المقدمة الاولى هو جواز العمل بالظواهر .

(والاشكال) الرابع ان ماذكره من دعوى مساواة المحكم للنص يكون مما لادليل عليه لان المحكم كما يشمل النص يشمل الظاهر ايضاً كما بين في محله ، فلا وجه للترديد في شمول المحكم للظاهر .

فملخص الكلام أن ما ذكره شارح الوافية مع كونه مضطرباً لا يرجع الى محصل صحيح .

﴿ وينبغي التنبيه على أمور : الاول : انه ربما يتوهم بعض ان الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى ﴾ والمتوهم هو الفاضل النراقي .
والوجه في كون الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الفائدة يتضح بعد ذكر مقدمة قصيرة ، وهي : انه لا بد في كل بحث، ونزاع من ثمره وفائدة، والا يكون النزاع لغواً ، وعبثاً ، فلا يصدر عن عاقل فضلاً عن العلماء الكاملين في العقل والعلم معاً .

ولبيان التوهم المذكور نقول : ان البحث عن حجية الكتاب لاثمرة فيه ، وذلك لوجهين :

الوجه الاول : عدم الحاجة الى العمل بظواهر الكتاب اذ الايات المتعلقة بالقصص، واحوال الامم السابقين تكون خارجة عن محل النزاع، لان النزاع انما هو في الايات المتعلقة بالفروع، وهذه الايات اما فسرت بالاخبار، أو ثبتت الاحكام المستفادة منها بالاخبار ، والاجماع وعلى كلا التقديرين تكفيها الاخبار ، والاجماع من دون حاجة الى التمسك بالايات لاستنباط الاحكام الفرعية منها .
وبالجملة لا حاجة لنا الى الايات المتعلقة بالاحكام سواء كانت ظواهرها حجة، أو لم تكن كذلك ، فيكون الحاصل من البحث عن حجية ظواهر القرآن لغواً ، ولا اثر لاعتبارها ، أو عدم اعتبارها إذ وجودها وعدمها سيان بالنسبة الى الاحكام هذا هو الوجه ﴿ الاول ﴾ .

وقد أشار المصنف (ره) الى الوجه ﴿ الثاني ﴾ بقوله : ﴿ مع ان جل آيات

الاصول والفروع بل كلها مما تعلق بالحكم فيها بأمر مجمل ﴿﴾ وحاصل هذا الوجه ان الايات المتعلقة بالاحكام مجملة من حيث متعلقات الاحكام لان الاحكام قد تعلقت بأمر مجمل كالصلوة، والصوم وغيرهما من المخترعات الشرعية، ﴿﴾ ولا يمكن العمل بها الا بعد أخذ تفصيلها من الاخبار ﴿﴾ كما يقول به الاخباريون .

وعلى هذا فلا ظهور للايات بل هن مجملات ، فينتفى موضوع البحث عن حجية ظواهر الكتاب .

﴿﴾ أقول : ولعله قصر نظره الى الايات الواردة في العبادات فان اغلبها من قبيل ما ذكره ﴿﴾ .

وقد قدم المصنف (ره) جواب الوجه الثاني عن جواب الوجه الاول ، وحاصل الجواب ان ما ذكره الفاضل النراقي من عدم الثمرة بعد اجمال الايات صحيح بالنسبة الى الايات الواردة في العبادات ، فانها مجملة متعلقة بأمر مجمل قد ورد في تفسيرها ، أوفى الحكم الموافق لها أخبار ، أو اجماع فلا ثمرة في حجية ظواهرها ، فعدم جواز التمسك بها واضح سيما على القول: بكون ألفاظ العبادات أسامى للصحيح غاية الامر .

هذا يكون مبنياً على قصر النظر ، والتوجه الى الايات الواردة في العبادات كما قال المصنف (ره) ﴿﴾ لعله قصر نظره ﴿﴾ الخ .

﴿﴾ والى أي وان لم يقصر التوجه الى الايات الواردة في العبادات ، بل ينظر الى جميع الايات الواردة في الاحكام ، سواء كانت متعلقة بالعبادات أو المعاملات كما هو الحق .

فلا يكون البحث عن حجية الظواهر لغواً ، وبلا فائدة أو ثمرة لان ﴿﴾ الاطلاقات الواردة في المعاملات ﴿﴾ كثيرة جداً .

فيتمسك بها ﴿﴾ في الفروع الغير المنصوصة أو المنصوصة بالانصوصة المتكافئة ﴿﴾

فتظهر ثمرة حجيتها في هذه الموارد لان الانتفاع بالقرآن في باب التراجع يكون من أعظم الفوائد ، فكيف يقال: بان الخلاف في اعتبار ظواهر القرآن قليل الجدوى! ثم التمسك بالكتاب في مورد التعارض اما لكونه مرجحاً ، ومعاضداً لاحد المتعارضين ، أو لكونه مرجعاً عند تساوقهما .

﴿فرهان مقبوضة﴾^(١) هذه الآية قد دلت على جواز الرهن ، واشتراط القبض

فيه .

﴿ولانؤتوا السفهاء أموالكم﴾^(٢) هذه الآية قد دلت على ان السفهيه محجور

عن التصرف .

وقوله تعالى: ﴿وان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾^(٣) دل على اعتبار خبر العادل

كما يأتي في بحث حجية خبر الواحد .

﴿ولولا نفر من كل فرقة﴾^(٤) الآية فاسئلوا اهل الذكر^(٥) الآية يدلان على

حجية فتوى المفتي ، فيجب التقليد عنه .

﴿قواه تعالى : وعبداً مملوكاً لا يقدر على شيء﴾^(٦) يدل على عدم صحة

طلاق العبد .

وقوله تعالى : ﴿وما على المحسنين من سبيل﴾^(٧) يدل على عدم ضمان

الودعي .

(١) البقرة آية ٢٨٣ .

(٢) النساء آية ٥ .

(٣) الحجرات آية ٦ .

(٤) التوبة آية ١٢٢ .

(٥) الانبياء آية ٧ .

(٦) النحل آية ٧٥ .

(٧) التوبة آية ٩١ .

بل في العبادات أيضاً تكون آيات كثيرة لهاظواهر، وليس في مواردنا خبر ولا إجماع فتظهر ثمرة حجبية ظواهرها في هذه الموارد كآية الوضوء، والغسل تدل على وجوبهما، وليس في الوضوء، والغسل إجمال أصلاً، لأنهما عند العرف من أوضح الواضحات من حيث المعنى، والمفهوم.

قوله ﴿وهذه العمومات﴾ إشارة إلى الجواب عن الوجه (الأول)، يعني ليس كل فرع يحتاج فيه إلى التمسك بالآية مما ورد فيه خبر سليم عن المعارض وحاصل الجميع أن البحث عن حجبية ظواهر القرآن لم يكن خالياً عن الفائدة والثمرة حتى يقال: إنه لغو وعبث لا يصدر عن عاقل، بل فيه فوائد كثيرة.

﴿الثاني﴾ أنه إذا اختلفت القرائة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى ﴿فلا بد من البحث عن جهات حتى يتضح ما هو محل النزاع، والكلام منها، فنذكرها إجمالاً قبل بيانها تفصيلاً:

(الجهة الأولى) هي: محل الكلام في كيفية اختلاف القراءات.

(والجهة الثانية) هي: البحث عن تواترها، وعدم تواترها.

(والجهة الثالثة) هي: البحث بعد فرض عدم التواتر عن أن جواز القرائة

على طبق كل قرائة هل يلزم جواز الاستدلال بها أم لا؟

(والجهة الرابعة) يقع الكلام في حكم تعارض قرائتين.

وأما تفصيل الكلام في الجهات المذكورة، فنقول: أن محل النزاع في

الجهة الأولى يكون فيما إذا كان الاختلاف في القرائة موجباً، للاختلاف في

المؤدى وذلك لأن الاختلاف في القرائة يتصور على أقسام:

(الأول) هو الاختلاف من حيث الصورة فقط دون المادة، والمؤدى مثل

مالك يوم الدين، وملك يوم الدين، والفرق بينهما بالعموم، والمخصوص، إذ

المالك أعم من المالك كما في تفسير مجمع البيان.

(والثاني) هو الاختلاف من حيث المادة دون الصورة كقوله تعالى (كيف ننشزها) حيث قرء بالزاء، والراء كما في مجمع البيان في ذيل آية ٢٥٩ من سورة البقرة.

(والثالث) الاختلاف في الصورة، والمؤدى دون المادة كقوله تعالى (فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) حيث قرء بالثشديد، والتخفيف فعلى الاول يحرم المقاربة قبل الغسل، وعلى الثاني يحرم المقاربة قبل النقاء، وسيأتي تفصيل البحث في الجهة الرابعة.

والحاصل ان محل النزاع مختص، فيما اذا كان الاختلاف في القرائة موجبا للاختلاف في المؤدى سواء كان موجبا للاختلاف في المادة والصورة أم لا؟ كما هو المستفاد من الشيخ (ره) حيث قال: ﴿على وجهين مختلفين في المؤدى﴾. واما محل النزاع في الجهة الثانية، فهو ان المراد من تواتر القراءات من القراء السبع وهم نافع وأبو عمر والكسائي، وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم أو العشر بزيادة أبي جعفر، وأبي يعقوب، وابن خلف هل هو تواترها عنهم، أو عن النبي ﷺ؟ وجهان: وظاهر الاكثر، وصريح البعض هو الثاني لان المدار في ثبوت القرانية هو ثبوتها عن النبي ﷺ، والا فلا يثبت قرانية كل قراءة بل يكون كلها باجتهادات القراء، واعمالهم القواعد العربية، والوجوه الاستحسانية وعلى كل، فالمشهور هو تواتر القراءات.

وذهب جماعة الى عدم التواتر فلا بد من البحث على فرض عدم التواتر كما هو مقتضى الجهة الثالثة فنقول: لاشك في جواز القرائة على طبق كل قرائة لامر الائمة ﷺ بقراءة القرآن، كما يقرء الناس كما في بعض الروايات، وهذا الانتزاع فيه.

وانما النزاع، والخلاف في جواز الاستدلال على كل قرائة من القراءات

بمعنى ان جواز القراءة على طبق كل قراءة هل يلزم جواز الاستدلال بها أم لا؟
فان قلنا بالجواز كان حكم القراءات على فرض عدم التواتر كحكمها على فرض
التواتر ، فتكون القرائتان المختلفتان بمنزلة آيتين متعارضتين .

فيقع الكلام في الجهة الرابعة أي بيان حكم تعارض القرائتين في الآية المتقدمة
حيث قرء يطهرن بالتشديد ، والتخفيف ، فلا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر
على النص ، أو على الاظهر .

وتقريب التعارض بينهما يحتاج الى بيان ما يدل عليه منطوقاً ، ومفهوماً كل
من القرائتين ، فمقتضى القراءة بالتشديد منطوقاً هو حرمة المقاربة الى تحصيل
الطهارة أي الاغتسال ، ومقتضى مفهومها هو جواز المقاربة بعد الاغتسال .

ثم مقتضى القراءة بالتخفيف منطوقاً هو حرمة المقاربة الى النقاء يعني بحرم
قبل انقطاع دم الحيض ، فيكون مفهومها هو جواز المقاربة بعد انقطاع الدم ،
وان لم تغتسل ، فيقع التعارض في المقاربة بعد النقاء ، وقبل الغسل حيث يكون
مقتضى القراءة بالتشديد بحسب المنطوق الحرمة .

ومقتضى التخفيف بحسب المفهوم هو الجواز ، فنقدم القراءة بالتشديد لكون
دلالتها بالمنطوق يكون أقوى من دلالة القراءة بالتخفيف ، فنفرض دلالتها بالنص
أو بالاظهر ، ودلالة القراءة بالتخفيف نفرضها ظاهراً ، فنجمع بينهما بحمل الظاهر
على النص ، أو على الاظهر .

﴿ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع الى غيرهما﴾ يعني مع
تساوي القرائتين بأن تكونا ظاهرتين ، أو نصين ، فلا بد من الحكم بالتوقف ،
والرجوع الى غيرهما من عموم نسايتكم حرث أي مزرعة لكم ، فأتوا حرثكم
انى شتمت كما يأتي تفصيله ، أو الى استصحاب الحرمة حال الحيض ، فيحكم
على الاول بالجواز ، وعلى الثاني بالحرمة .

فاتضح الى هنا حكم القرائتين المتعارضتين على القول بالتواتر ، أو عدم التواتر ولكن يجوز الاستدلال على كل قراءة كنفس جواز القراءة .

فبقى حكم ما لم يثبت التواتر ، ولا جواز الاستدلال ، وقد أشار اليه بقوله : ﴿والا فلا بد من التوقف﴾ يعني لو لم نقل بالتواتر ، ولا بجواز الاستدلال فيجب التوقف في محل التعارض ، والرجوع الى القواعد من عموم كما سيأتي عن قريب .

أو استصحاب الحرمة ﴿مع المرجح﴾ دلالة ، ﴿أو مطلقاً﴾ يعني سواء كان هناك مرجح من حيث الدلالة ، أو السند أم لا ؟ فلا يجوز الترجيح .

وأما عدم الترجيح من حيث الدلالة ، فلانه يكون مختصاً في تعارض الداليلين والمقام ليس كذلك بل يكون من قبيل تعارض ما هو الدليل ، وما هو ليس بالدليل والدليل ما هو قرآن في الواقع ، وهو أحدهما فقط دون الآخر .

وأما عدم الترجيح بالمرجحات السندية ، فلانها مختصة بتعارض الخبرين ، لكونهما ظني الصدور ، والقرآن يكون قطعي الصدور ، فلا تجرى فيه المرجحات السندية .

فلا بد من الالتزام بأحد أمرين اما نلتزم بالحرمة بمقتضى استصحاب حكم المخصص ، والمخصص هو قوله : (فاعتزلوا النساء في المحيض)^(١) وحكمه هو حرمة المقاربة ، فيشك المكلف بعد النقاء ، وقبل الغسل في بقاء الحرمة ، فيجرب استصحاب الحرمة ، ويحكم بالحرمة .

أو نلتزم بالجواز من جهة العمل بالعموم الزماني ، وهو قوله تعالى : (نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم)^(٢) بناءً على أن يكون انى بمعنى الزمان

(١) البقرة آية ٢٢٢ .

(٢) البقرة آية ٢٢٣ .

لأن يكون بمعنى المكان حتى لا يرتبط بالمقام ، فأنى شئتُم يفيد العموم من حيث الزمان ، وقد خرج منه زمان الحيض، فنتمسك به على الجواز بعد حصول النقاء من الحيض .

﴿ الثالث ان وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر ﴾ وقبل البحث لابد من تحرير محل النزاع لان لفظ التحريف يطاق على عدة معاني ، فيكون على اقسام :

(قسم منه) قد وقع في القرآن باتفاق المسلمين كتحريف القرآن من حيث حمله على غير حقيقته كما نرى كثير أمن أهل المذاهب الباطلة قد حرفوا القرآن بتأويلهم آياته على طبق أهوائهم ، وكنقص أو زيادة في الحروف أو الحركات .

(وقسم منه) لم يقع باتفاق المسلمين كالتحريف بالزيادة مثل أن يقال : بان بعض القرآن الموجود ليس من الكلام المنزل من الله تعالى على النبي ﷺ .

(وقسم منه) قد وقع فيه الخلاف مثل التحريف بالنقيصة بمعنى ان القرآن الموجود بين أيدينا لايشتمل على جميع القرآن بل قد ضاع بعضه على المسلمين ولكن المعروف بين المسلمين هو عدم وقوع التحريف في القرآن .

وقد صرح بذلك كثير من الاعلام كالصدوق (ره) حيث عد القول بعدم التحريف من معتقدات الامامية، ومنهم الشيخ الطوسي (قده) ، والسيد المرتضى (قده)، وغيرهم .

نعم ذهب جماعة من المحدثين من الشيعة، وعدة من علماء أهل السنة الى وقوع التحريف ، وقول المصنف حيث قال: على القول به يشعر بأنه لايقول بالتحريف ، ويقول على القول بالتحريف لا يمنع من التمسك بالظواهر وذلك لوجه :

(الوجه الاول): ﴿ لعدم العلم الاجمالي باختلال الظواهر بذلك ﴾ أي باحتمال

وقوعه لاحتمال أن يكون الساقط آيات مستقلة ، فلا تكون مخلطة بظهور ساير الايات .

(والوجه الثاني): لو سلمنا العلم الاجمالي باختلال بعض الظواهر بالتحريف فانه لا يضر بالتمسك بها لان اطراف العلم الاجمالي تكون غير محصورة، ولا يجب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة .

(والوجه الثالث): ﴿ مع انه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه ﴾ يعني لو سلمنا بأن أطراف العلم الاجمالي تكون من قبيل الشبهة المحصورة لم يكن مضر بحجية الظواهر أيضاً لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره ﴿ من الظواهر الغير المتعلقة بالاحكام الشرعية ﴾ .

فتجري أصالة عدم التحريف في الظواهر المتعلقة بالاحكام الفرعية من دون معارض لان سائر أطراف العلم الاجمالي كالظواهر الغير المتعلقة بالاحكام تكون خارجة عن محل الابتلاء ، فلا يجري فيها الاصل لان العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة انما يكون منجزاً للتكليف ، وموجباً للاحتياط اذا كان جميع أطرافه مورداً للابتلاء .

قوله : ﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة الى ان القطع بوقوع التحريف في القرآن لا يضر بحجية ظواهره لان التحريف لو وقع لكان ناشئاً عن الداعي ، والداعي انما هو بالنسبة الى الايات الراجعة الى الخلافة ، فلو وقع لوقع في هذه الايات .

وأما الايات المتعلقة بالاحكام ، فلا داعي لتحريفها أصلاً لان ثبوتها لا يضر برئاسة من يدعيها .

﴿ الرابع قد يتوهم : ان وجوب العمل بظواهر الكتاب بالاجماع مستزم لعدم جواز العمل بظواهره ﴾ الخ وقد نسب هذا التوهم الى المحقق القمي (ره)

ويتضح تقريب هذا التوهم بعد ذكر مقدمة قصيرة ، وهي ان استحالة اجتماع النقيضين بديهية، وكل ما يكون مستلزماً لاجتماع النقيضين يكون محالاً ، وباطلاً بالضرورة .

اذا عرفت ذلك، نقول : ان اثبات حجية ظواهر الكتاب بالاجماع مستلزم لعدم حجيتها ، اذ منها الايات الناهية المستفاد منها عدم حجية مطلق الظن حتى ظواهر الكتاب، فيلزم اجتماع النقيضين، فلا يمكن اثبات حجية ظواهر الكتاب بالاجماع للزوم اجتماع النقيضين أي حجية الظواهر نظراً بالاجماع ، وعدمها نظراً بالايات الناهية .

وان شئت تقول كما ذكر المصنف (ره) ان مقتضى الاجماع وهو وجوب العمل بظواهر الكتاب يكون عدم جواز العمل بظاهره لان من تلك الظواهر ظاهر الايات الناهية عن العمل بالظن مطلقاً حتى ظواهر الكتاب ، فبإلزام التناقض لان نفي الجواز الاعم يستلزم نفي الوجوب الاخص ، فلا يمكن الحكم بوجوب العمل بظواهر الكتاب بالاجماع .

﴿ وفيه ان فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الايات الناهية في حرمة العمل بالظواهر ﴾ وقد أجاب المصنف (ره) : عن هذا التوهم بجوابين :

خلاصة الجواب الاول ان بعد فرض الدليل على حجية الظواهر لا بد من الالتزام بأحد أمرين دفعاً للمحذور المذكور :

(الامر الاول) هو الالتزام بتخصيص الايات الناهية باخراج ظواهر الكتاب عنها، فتختص بسائر الظنون، فلا يبقى لها ظهور في حرمة العمل بظواهر الكتاب أو مطلق الظواهر .

(الامر الثاني) هو الالتزام بخروج الايات الناهية عن مورد الاجماع بحيث

يحصل من الاجماع القطع بحجية ماعداها. وعلى كلا التقديرين لا يلزم اجتماع النقيضين، ولكن ما يظهر من المصنف (ره) هو الامر الاول .
وقد أشار المصنف (ره) الى الجواب الثاني بقوله : ﴿ مع ان ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية نفسها ﴾ هذا الجواب يرجع الى قياس استثنائي يعني ان الآيات الناهية لو منعت عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية أنفسها، والتالي باطل، فالمقدم مثله .
والملازمة واضحة لأنها من الظواهر، وأما بطلان التالي فلان ما يلزم من وجوده عدمه يكون محالاً، وباطلاً .

فلو منعت الآيات الناهية عن أنفسها للزم من حجيتها عدم حجيتها ، فيكون الاستدلال بها ساقطاً ، وباطلاً لانه مستلزم للمحال ﴿ الا أن يقال : انها لا تشمل أنفسها ﴾ للزوم المغايرة بين الدليل ، والمدلول ، واللفظ ، والمعنى ، فيكون المتبادر من الآيات الناهية غيرها، فلا يلزم المحذور المتقدم .

قوله : ﴿ فنأمل ﴾ لعله إشارة الى ان الآيات الناهية، وان كانت لا تشمل أنفسها بحسب الدلالة اللفظية، ولا ينافي هذا أن تشمل أنفسها من حيث المناط بأن يقال: انها تمنع عن ظواهر الكتاب لكونها ظنية ، وهذا المناط موجود فيها أيضاً ، فتشمل أنفسها بحسب المناط ، فيعود المحذور المذكور .

﴿ وبازاء هذا التوهم توهم ان خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية ليس من باب التخصيص بل من باب التخصيص ﴾ الخ .

وحاصل هذا التوهم هو ان خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية يكون من باب التخصيص، لان الظواهر بعد القطع بحجيتها تخرج من غير العلم الى العلم، فلا تشملها الآيات الناهية من الاول لكونها علماً، ولو تعبدت، والآيات الناهية دلت على حرمة العمل بالظن .

﴿ وفيه ما لا يخفى ﴾ لان القطع بحجية شيء لا يوجب كونه علماً ، فالقطع
الحاصل من الاجماع بحجية الظواهر لا يجعلها علماً حتى يكون خروجها عن
الايات الناهية الدالة على حرمة العمل بالظن تخصصاً بل تبقى الظواهر على حالها
فيكون خروجها عنها تخصصاً لا تخصصاً .

الكلام فى التفصيل المنسوب الى صاحب القوانين

حيث فصل بين من قصد افهامه ، فيكون ظاهر الكلام حجة بالنسبة اليه ،
وبين من لم يقصد افهامه فلا يكون الظاهر حجة له الا من باب الظن المطلق الثابت
اعتباره بدليل الانسداد، وقد أشار اليه المصنف بقوله: ﴿واما التفصيل الاخر فهو
الذي يظهر من صاحب القوانين﴾ الخ .

وملخص هذا التفصيل قبل بيانه تفصيلا هو ان الظواهر مطلقا حجة من باب
الظن الخاص بالنسبة الى من قصد افهامه سواء كان مخاطباً بالكلام كما في الخطابات
الشفاهية ، أو لم يكن مخاطباً كالناظرين في الكتب العلمية حيث يكون المقصود
بالافهام بها كل من ينظر اليها .

واما من لم يكن مقصوداً بالافهام ، فلم تكن الظواهر حجة الا من باب الظن
المطلق الثابت اعتباره عند انسداد باب العلم .

﴿كاملنا بالنسبة الى أخبار الائمة الصادرة عنهم ﷺ﴾ في مقام الجواب عن
سؤال السائل ، وبالنسبة الى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطابه موجهة
اليه﴾ الخ .

اذ نحن لم نكن مقصودين بالافهام بالنسبة الى الاخبار لانها قد صدرت عن

الائمة عليه السلام في مقام الجواب عن أسئلة السائلين فهم مقصودون بالافهام منها لاغير . وكذلك لم نكن مقصودين بالافهام بالنسبة الى الكتاب بناء على عدم كون خطاباته موجهة الينا بل كانت موجهة الى موجودين في زمان هذه الخطابات . وكذلك لم يكن الكتاب من قبيل تأليف المصنفين حتى يكون المقصود بالافهام به كل من ينظر اليه ، فظواهر الاخبار ، والكتاب ليست حجة لنا الامن باب الظن المطلق .

فدعوى صاحب القوانين باختصاص حجية الظواهر للمقصودين بالافهام دون غيرهم تنحل الى دعويين :

اما الدعوى الاولى فهي عدم حجية الظواهر بالنسبة الى من لم يقصد افهامه . وأما الثانية فهي كون ظواهر الكتاب ، والسنة من الظواهر التي لم يقصد بها افهام غير المخاطبين بها .

والوجه للدعوى الثانية بالنسبة الى الكتاب هو عدم توجه خطاباته الينا ، وعدم كونه من قبيل الكتب العلمية حيث يكون المقصود بالافهام بها كل من يرجع اليها .

وبالنسبة الى الروايات فهو ان أكثرها تكون أجوبة عن مسائل السائلين فتكون موجهة الى الرواة دون غيرهم .

وأما الوجه للدعوى الاولى ، فقد ذكره المصنف (ره) حيث قال : **﴿ويمكن توجيه هذا التفصيل﴾** الخ ويان هذا التفصيل تفصيلا مع التوجيه يتوقف على مقدمة مشتملة على أمور :

(منها) : ان الظهور اللفظي ليس حجة الامن باب الظن النوعي ، وهو حصول الظن بكون الظاهر مراداً للمتكلم لنوع الناس ، ومتعارف الناس ، وان لم يحصل الظن الفعلي للبعض .

وبتعبير أوضح ان الظن النوعي في مقابل الظن الشخصي هو أن يكون اللفظ مفيداً للظن بالمراد لنوع الانسان، فيكون مناط حجية الظهور هو كون اللفظ مفيداً للظن النوعي بالمراد، وهذا المناط مختص بمن قصد افهامه من الكلام .
(ومنها) ان وظيفة المتكلم في مقام الافهام ، هو أن يلقى كلامه على نحو لا يقع المخاطب المقصود بالافهام على خلاف مراده ، فلا بد ان يكون كلامه بحيث يفي بافادة مراده .

ثم القاء الكلام على هذا النحو يجب بالنسبة الى من قصد افهامه ، وأما غيره فلا يجب القاء الكلام بحيث يفي بمراده بل ربما يكون الكلام بالنسبة الى الغير على نحو لا يفهم منه مراده ، اذ قد يكون مراده من الكلام من الاسرار بينه وبين من قصد افهامه .

(ومنها) ان وقوع غير المتكلم مطلقاً على خلاف مراده لا يتجاوز عن أمور:
(الاول) : غفلة المتكلم عن نصب القرينة على ارادة خلاف الظاهر من كلامه .
(والثاني) غفلة المخاطب عن التوجه ، والالتفات الى القرينة .
(والثالث) هو عدم وصول القرينة الى المخاطب .

والعقلاء لا يعتنون بالاحتمالين الاوليين لان الغفلة تكون على خلاف طبع كل انسان في مقام الفعل اذ الانسان يفعل عن التفات ، فاحتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة ، واحتمال غفلة المخاطب عن القرينة منسدان ومنفيان باصل عقلائي ، وهو اصابة عدم غفلة كل منهما عن القرينة .

والاحتمال الثالث يكون منفيماً بالنسبة الى من قصد افهامه فقط لان المفروض بمقتضى الامر الثاني هو القاء الكلام من المتكلم على نحو لا يقع من قصد افهامه على خلاف مراده ، فينسد هذا الاحتمال لمن قصد افهامه ، ولكن يبقى باب هذا الاحتمال الثالث مفتوحاً على من لم يكن مقصوداً بالافهام ، فيقع على خلاف مراد

المتكلم من هذا الباب .

إذا عرفت هذه الامور من باب المقدمة فنقول : ان حجية الظواهر مختصة بمن قصد افهامه وذلك لان ظاهر الكلام لا يكون حجة الا اذا صار احتمال ارادة خلاف الظاهر مرجوحاً ، وضعيفاً في نفسه، وحصل الظن على كون الظاهر مراداً للمتكلم ، وهذا الملاك يكون مختصاً بمن قصد افهامه لانتفاء جميع الاحتمالات بالنسبة اليه كما ذكرنا مشروحاً .

وبالجملة ان وقوع غير من قصد افهامه على خلاف المراد لم يكن احتمالاً له منحصراً في غفلة المتكلم عن نصب القرينة ، وغفلة المخاطب عن التوجه اليها حتى يرفع باصالة عدم الغفلة بل من الممكن أن تكون بين المتكلم ، ومن قصد افهامه قرينة حالية ، أو مقالية على ارادة خلاف الظاهر ، واختفت هذه القرينة على من لم يقصد افهامه، ومع هذا الاحتمال لا يحصل له الظن بالمراد حتى يكون ظاهر الكلام حجة له .

هذا تمام الكلام في توضيح كلام صاحب القوانين، وبيان الدليل على الدعوى الاولى ، ولكن كلنا الدعويين مردودة .

أما رد الدعوى الثانية فعلى فرض صحة التفصيل المذكور نقول: ان المقصود بالافهام بالكتاب ، والاخبار لا يكون المشافهين فقط .

أما الكتاب ، فلكونه مشتملاً على التكاليف العامة لجميع المكلفين فيكون المقصود بالافهام به جميع المكلفين ، من دون اختصاص بالمشافهين لانهم ليسوا وحدهم المقصودين بالافهام بخطابات الكتاب .

وأما الاخبار فيكون المقصود بالافهام بها جميع المكلفين أيضاً لانها تتضمن تكاليف عامة لجميع المكلفين ، وفي قليل منها يكون المقصود بالافهام السائلين كما لو سئلوا أسئلة خاصة بهم ، هذا أولاً .

وثانياً يمكن أن يقال: ان الاخبار المودعة في الكتب المعتمدة تكون من قبيل

الكذب العلمية التي يكون المقصود بالفهم بها هو جميع من ينظر اليها ، وذلك لان الرواة كانوا يتعلمون الاحكام للعمل أنفسهم فقط بل للنقل الى سائر الناس ، وبتأحكام الدين للمسلمين، فلو كانت هناك قرينة في البين لكانوا ينقلونها الى من يأخذ منهم الرواية، وكانوا يثبتون القرائن في كتبهم التي ضبطوا فيها الروايات .
وأما رد الدعوى الاولى، فلعدم الفرق في حجية الظواهر بين من قصد افهامه ومن لم يقصد افهامه ، وأما ما ذكره من عدم انحصار وقوع غير من قصد افهامه على خلاف الظاهر بغفلة المتكلم، أو المخاطب صحيح الا أن منشأ الظهور لا يختص باصالة عدم الغفلة بل هو اصالة الظهور، أو اصالة عدم القرينة الجارية في حق من لم يقصد افهامه أيضاً .

والجواب المذكور في الكتاب على نحو التفصيل مع الامثلة العرفية، فلا يحتاج الى البيان أكثر مما هو في الكتاب .

﴿وليس اختفاء القرينة علينا مسبباً عن غفلتنا عنه بل لدواعي الاختفاء﴾ الخ أي أن اختفاء القرائن لم يكن من جهة الشارع، وغفلته بل عدم تحقق الغفلة منه مفروغ عنه الكلام لكونه معصوماً ، ولا من جهة غفلة المجتهدين ، بل للدواعي الخارجة عنهما كتقطيع الاخبار، أو نقلها بالمعنى أو غيرهما مما يكون موجباً لزوال القرائن ، أو كانت القرينة حالية .

﴿وما اعتمد عليه المتكلم من الامور العقلية، أو النقلية الكلية أو الجزئية﴾ الخ فلا بد من ذكر أربعة أمثلة :

مثال القرينة (العقلية الكلية) كوقوع الامر بعد الحظر حيث يكون قرينة على رفع الحظر ، والمنع فقط ، فيكون ظاهراً بالاباحة .

(والجزئية) كما لو قال المولى اكرم علماء البلد ، وكان بعضهم عدواً له ،

فالعقل بحكم بعدم وجوب اكرام العدو .

ومثال القرينة (النقلية الكلية) كقول الشارع بعد بيانه احكاماً للشكوك المتعارفة لاشك لكثير الشك، فهذا القول منه يكون قرينة على عدم جريان احكام الشكوك المتعارفة في شك كثير الشك .

و(النقلية الجزئية) كقول المولى : اكرم العلماء ، ثم قال : لا تكرم زيدا . ﴿ومن هنا ظهر ان ما ذكرنا سابقا من اتفاق العقلاء والعلماء على العمل بظواهر الكلام في الدعاوي والاقارير﴾ الخ ولم يسبق من المصنف (ره) ذكر بالنسبة الى ظواهر الكلام في الدعاوي، والاقارير ، وغيرهما ، وعلى كل حجية الظواهر في هذه الموارد لا يرد التفصيل لان المقصود بالفهام في هذه الموارد كل من يسمعاها . وعلى فرض عدم كون الجميع مقصودين بالفهام يكون حجية الظواهر في هذه الموارد لاجل كون احتمال ارادة خلاف الظواهر فيها ضعيفاً لا يعتني به .

قوله ﴿الآن يثبت كون اصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد﴾ هذا استثناء من اصل المطلب يعني : اذا كان مناط حجية الظواهر هو الظن بالمراد ، كما هو مبني هذا التفصيل لكانت مختصة بمن قصد افهامه لانحصار هذا المناط فيه ، الا أن يكون المناط هو اصالة عدم القرينة تعبداً اي وان لم يحصل منها الظن بالمراد فنكون الظواهر حجة حتى لمن لم يقصد افهامه ، لجريان هذا المناط في حق الجميع ، ولا يختص بمن قصد افهامه .

فلا فرق حينئذ بين من قصد افهامه وغيره ، ولكن اثبات هذا المناط أصعب من خرط القناد ، لان المسلم من المناط هو الظن النوعي بالمراد .

﴿ودعوى ان الغالب اتصال القرائن الخ﴾ وملخص هذا الاشكال انا سلمنا ان مناط حجية الظواهر هو الظن بالمراد، ولكن الظن بالمراد لا يختص بمن قصد افهامه ، بل يحصل الظن لمن لم يقصد بالفهام ايضاً .

وذلك ، لان الغالب اتصال القرائن بالكلام ، واعتماد المتكلم على القرينة

المنفصلة نادر جداً، فإذا لم يكن الكلام مقروناً بالقرينة الدالة على ارادة خلاف الظاهر يحصل منه الظن بالمراد ، فيكون ظاهره حجة مطلقاً .

ولكن هذه الدعوى مردودة لكثرة اعتماد المتكلم على القرائن المنفصلة، فلا يحصل الظن بالمراد لمن لم يكن مقصوداً بالافهام .

واحتمل بعض في هذا التفصيل المنع من حيث الصغرى . فقال لا ينعقد ظهور للكلام بالنسبة الى من لم يقصد افهامه، ثم نسب هذا الاحتمال الى الشيخ (ره) .

ويمكن استفادة هذا الاحتمال من قوله : ﴿ لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للاخبار ﴾ فنقول : أما المنع من حيث الكبرى ، وهي منع حجية الظواهر لمن لم يقصد افهامه فقد تقدم تفصيلاً ، وأما تقريب المنع من حيث الصغرى ، فهو أن الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام لم تصل اليها كما صدرت عنهم عليهم السلام ، بل وصلت اليها مقطعة ، فنحنم وجود قرينة على خلاف ما نفهمه من الكلام ، وقد اختلفت علينا بسبب التقطيع ، فلا ينعقد للكلام ظهور مع هذا الاحتمال .

هذا ملخص وجه المنع من حيث الصغرى ، والجواب عنه نقول : ان هذا المنع يكون تاماً ، وصحيحاً فيما اذا كان المقطع غير عارف بأسلوب الكلام العربي ، أو غير ورع في الدين ، اذ يحتمل حينئذ كون التقطيع موجباً لانفصال القرينة عن ذبيها ، لعدم معرفة المقطع ، أو لتسامحه في التقطيع ، ولكن كلا الاحتمالين منتف في المقام لكون المقطع من المجتهدين البارعين في العلم والتقوى .

﴿ ولكن الانصاف انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي واصالة عدم الصارف الخ ﴾ وقد تقدم رد هذا التفصيل اجمالاً .

والمصنف (ره) يرد هذا التفصيل حيث يقول : ان المناط في حجية الظهور

اللفظي هو اصاله عدم القرينة الصارفة عن الظاهر ، فلا يفرق بين من قصد افهامه وغيره ، لسوجود المناط لهما ، ثم يأتي بأمثلة عرفية لا تحتاج الى توضيح .

﴿ ودعوى كون ذلك منهم للنبا على كون الاخبار صادرة عنهم ﴾ الخ
يعني ان الظواهر حجة لمن قصد افهامه لا غير الا ان عمل العلماء بظواهر الاخبار ليس لحجية ظواهرها مطلقا ولو لم يكن مقصوداً بالافهام بها، بل كان لاعتقادهم بان الكل مقصودون بالافهام من أجل كون الاخبار من قبيل تأليف المصنفين ، وهذه الدعوى واضحة الفساد لانا نقطع بانهم يعملون بالظواهر لاتفاقهم على حجية الظواهر مطلقا لاعتقادهم بكونهم مقصودين بالافهام. هذا أولا .

وثانياً ﴿ مع انها لو صحت لجرت في الكتاب العزيز ﴾ أي لو كانت الاخبار من قبيل تأليف المصنفين، لكان الكتاب أيضاً كذلك، فيرتفع ثمرة التفصيل ونفي الثمرة يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع اذا كان الكل مقصودين بالافهام بالنسبة الى الاخبار، والكتاب فلم يبق تفصيل أصلا في محل الكلام اذ لم يكن غير المقصود بالافهام في البين حتى يصح التفصيل. ولابأس بانتفاء الثمرة وعدم وجود غير المقصود بالافهام في المقام .

﴿ ويدل على ذلك أيضاً سيرة أصحاب الائمة فانهم كانوا يعملون بظواهر الاخبار الواردة اليهم ﴾ الخ .

ويدل على حجية الظواهر أيضاً مضافاً الى الاجماع العملي من العقلاء سيرة أصحاب الائمة فانهم كانوا يعملون بظواهر الاخبار الواردة اليهم من الرواة مع انهم لم يكونوا مقصودين بالافهام بهذه الروايات .

فعملهم بها يكشف عن سيرتهم على العمل بمطلق الظواهر كما يعملون بظواهر الاقوال التي يسمعونها من أئمتهم ، فانهم لا يفرقون بينهما الا بالفحص عن الوارد

وعدمه في المسموع .

﴿ هذا كله مع ان التوجيه المذكور لذلك التفصيل لا يثبتاه على الفرق ﴾ هذا الكلام من المصنف (ره) رد لمبنى التفصيل بالنسبة الى الكتاب حيث قال صاحب القوانين : نحن لم نكن مقصودين بالافهام بالنسبة الى الكتاب بناء على عدم كون خطابه موجهة الينا ، وعدم شمولها لنا ، فيكون مفهومه انا مقصودون بالافهام بخطابات الكتاب لو كانت موجهة الينا ، وشاملة لنا .

فيرد المصنف (ره) هذا الكلام بانه فاسد . وذلك ، لان المناط في حجية الظواهر لمن قصد افهامه هو اصاله عدم الغفلة ، وهذا المناط مفقود لنا ، وان كانت الخطابات شاملة لنا لان اصاله عدم الغفلة لا يعقل بالنسبة الى من تأخر عن الخطاب بأكثر من ألف سنة .

فالمحصل ان ظواهر الكتاب ليست حجة لنا سواء كانت الخطابات شاملة للغائبين عن زمن الخطاب ، أم لا ... ؟

نعم لو كان المناط هو اصاله عدم القرينة كما هو الحق لكانت ظواهر الكتاب حجة للغائبين ، وغير المقصودين بالافهام سواء كانت الخطابات شاملة لهم أم لا ... ؟

فما ذكره صاحب القوانين من ان الخطابات لو كانت موجهة الينا ، لكانت الظواهر حجة لنا لا يتم ، ولا يرجع الى محصل صحيح أصلاً .

﴿ ومما يمكن أن يستدل به أيضاً زيادة على ما مر من اشتراك أدلة حجية الظواهر من اجماعي العلماء وأهل اللسان ماورد في الاخبار المتواترة معنى ﴾ أي ويمكن الاستدلال على حجية ظواهر الكتاب مطلقاً ، بما ورد متواتراً ، وقد أمرنا بالرجوع الى الكتاب ، وعرض الاخبار المتعارضة عليه ، فالمستفاد منه حجية ظواهر الكتاب للكل اذ لا معنى لوجوب الرجوع اليه وعرض الاخبار عليه لو لم تكن

ظواهره حجة .

فان قلت : ان التمسك بهذا المتواتر مصادرة ، وذلك لان المتواتر وان كان قطعياً سنداً الا أنه ظاهر دلالة ، وهو محل للنزاع فجعله دليلاً يكون مصادرة ؟

قلت : نحن لانتمسك به ، بل يتمسك به من سمعه شفاهاً ، وكان مقصوداً بالفهم به ، ولكن يثبت وجوب الرجوع الى الكتاب لنا من باب قاعدة الاشتراك في التكليف ، فيتم المطلوب بعد اعمال هذه القاعدة .

وهذا كما يظهر من المصنف (ره) وذكره المصطفى الاعتمادي .. اعتراف ، وتثبيت للتفصيل المذكور مع ان المصنف (ره) كان في مقام رد هذا التفصيل . فالاولى تبديل قول المصنف (ره) فان هذه الظواهر المتواترة بالنصوص المتواترة حتى لا نحتاج الى قاعدة الاشتراك في التكليف فسي حجية ظواهر الكتاب لنا .

ولعل تعبير المصنف (ره) من الاول كان كذلك . أي فان هذه النصوص المتواترة ، والشاهد عليه أولاً كونه في مقام رد التفصيل ، وكلامه فان هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين بها ، فيشترك غير المشافهين ، فيتم المطلوب .. اعتراف بالتفصيل .

وثانياً قول المصنف (ره) : حيث يرد قول صاحب القوانين : الراجع الى رواية الثقلين ، بان حجية ظاهرها بالنسبة اليها مصادرة .

قال المصنف (ره) رداً للمصادرة المذكورة ، ان العمدة في حجية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الاخبار المتواترة الامرة باستنباط الاحكام من ظواهر الكتاب ، وهذه الاخبار تفيد القطع الى قوله ، وليست ظاهرة حتى يكون التمسك بظاهرها لغير المشافهين بها مصادرة .

ومعلوم ان الظواهر لاتنفيد القطع، ومفهوم قوله: وليست ظاهرة، بل نصوص لثلا يلزم من الاستدلال بها مصادرة، فالصحيح هو النصوص مكان الظواهر، وعليه يكون الاستدلال بهذه الروايات المتواترة سنداً، والقطعية دلالة رداً للتفصيل من دون اعتراف به .

﴿ومما ذكرنا يعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي الخ﴾ ومما ذكرنا من كوننا نقطع بواسطة هذه النصوص المتواترة بحجية ظواهر الكتاب مطلقاً يعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي .
فلا بد اولاً من بيان ما ذكره المحقق القمي .

وثانياً من بيان وجه الاشكال فيه ذكر المحقق القمي قده بعد أن قال بعدم حجية ظواهر الكتاب بالنسبة اليها بالظن الخاص ما أورده على نفسه بقواه :
﴿فان قلت: ان أخبار الثقلين يدل على كون ظاهر الكتاب حجة لغير المشافهين بالخصوص، فأجاب عنه بأن رواية الثقلين﴾ وان كان سندها قطعياً الا أنها ليست بنص دلالة، بل ظاهر في حجية ظواهر الكتاب، ولا يمكن الاستدلال بظاهر الرواية على حجية ظواهر الكتاب، لانه مصادرة. هذا تمام الكلام فيما ذكره المحقق القمي (ره) ...

وأما وجه النظر، والاشكال من المصنف (ره) على ما ذكره المحقق القمي من المصادرة، فهو انا لانتمسك بالظواهر حتى يلزم المصادرة، بل نتمسك بالنصوص المتواترة، فلا يلزم ما ذكره المحقق القمي من المصادرة، فما ذكره المحقق القمي جواباً عما أورد على نفسه غير صحيح وانما جواب المصنف (ره) هو التام الصحيح .

﴿بل يمكن أن يقال: ان خبر الثقلين ليس له ظهور الا في وجوب اطاعتها وحرمة مخالفتها، وليس في مقام اعتبار الظن الحاصل منهما﴾ أي أن خبر الثقلين

لارتباطه في المقام أصلاً ، لان محل الكلام هو اعتبار الظن الحاصل من الظواهر
وخبر الثقلين راجع الى وجوب اطاعة الكتاب ، والعترة .

فيكون قول صاحب القوانين ان قلت ان أخبار الثقلين يدل على حجية الظواهر
غير سديد أصلاً ، لان خبر الثقلين لا يرتبط بالمقام أصلاً .

وقوله ﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة الى ان وجوب اطاعة الكتاب والعترة يلزم حجية
الظن الحاصل منهما ، فتكون رواية الثقلين دالة على حجية الظواهر ، فتكون
مرتبطة بالمقام .

وبذلك يصح ما أورده على نفسه بقوله : ﴿ ان قلت ﴾ الخ غاية الامر الاستدلال
بها مستلزم للمصادرة ، فيكون غير صحيح من هذه الجهة كما تقدم من صاحب
القوانين .

هذا تمام الكلام في تفصيل صاحب القوانين (ره) ، وهنا تفاصيل اخرى ذكرها
المصنف (ره) واحداً بعد واحد :

منها : ما يظهر عن كلام صاحب المعالم (ره) ، وقد أشار اليه المصنف (ره)
بقوله : ﴿ ثم ان لصاحب المعالم (ره) في هذا المقام كلاماً يحتمل التفصيل
المتقدم ﴾ قال صاحب المعالم ﴿ ما لفظه : لا يقال ان الحكم المستفاد من ظاهر
الكتاب مقطوع لامتظون وذلك بضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم
بماله ظاهر في معنى وهو يريد خلافه ﴾ .

يعني ارادة خلاف ظاهر الكلام من متكلم حكيم من دون نصب قرينة على
ذلك قبيحة لاتصدر من عاقل فضلا عن الحكيم ، فيحصل القطع على كون الظاهر
مراداً لو لم يكن هناك قرينة صارفة عن الظاهر .

الى أن قال: سلمنا عدم كون الظاهر مقطوعاً ، لاحتمال غفلة من ينظر الى الكتاب
عن القرينة أو اختفائها عليه ﴿ ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة ﴾

في الموضوعات ، فلا يعدل عن هذا الظن الى غيره الا بدليل .
ثم أجاب بقوله : ﴿لانا نقول : أحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر أنه مخصوص بالوجودين في زمن الخطاب﴾ بمعنى ان خطابات الكتاب
مختصة بالوجودين في زمن الخطاب ، فلا تشمل من تأخر عنهم فلا يجوز لهم
اجراء اصالة الحقيقة وعدم القرينة ، لانهم غير مقصودين بالخطابات المزبورة .
فالمقصود بالفهم بهذه الخطابات هم الموجودون في زمن الخطاب دون
المعدومين ، فيكون المستفاد من هذا الكلام هو التفصيل المتقدم ، انتهى محل
الشاهد من كلامه .

﴿فمن الجائز أن يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم﴾ أي قرينة
تدل المشافهين على ارادة الظواهر ، واكتفا اختفت علينا ﴿وقد وقع ذلك﴾
أي ارادة خلاف الظاهر ﴿في مواضع﴾ من الكتاب .

وقد علمنا هذه المواضع بالاجماع ﴿فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسايرها
على الامارات المفيدة للظن القوي ، وخبر الواحد من جملتها﴾ أي الامارات ،
فنعمل بالخبر من باب انسداد باب العلم .

﴿ومع قيام هذا الاحتمال﴾ أي ارادة خلاف الظاهر من الكتاب واختفاء
القرينة علينا ﴿ينفي القطع بالحكم﴾ يعني لا يحصل من الكتاب القطع بالحكم
لانه لم يكن دليلاً قطعياً لنا .

ثم الظن الحاصل منه لم يكن ظناً خاصاً لاختصاص حجية ظواهره بالمشافهين
بل يكون ظناً مطلقاً كسائر الظنون كما أشار اليه بقوله : ﴿ويستوي حينئذ﴾ المخ
يعني يستوي الظن الكتابي مع غيره في كونها حجيتين من باب الانسداد ، ولا يحصل
الفرق بينهما الا لوجهين منفيين في المقام .

احدهما ﴿لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجهاً لنا﴾ فيكون الظن

الحاصل من الكتاب حجة لنا من باب الظن الخاص ، لكوننا مقصودين بالفهام بخلاف ساير الظنون حيث تكون حجة من باب الانسداد، ولكن هذا الفرق يكون منتفياً كما تقدم .

(وثانيهما) الوجه الثاني من الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب والحاصل من غيره هو شمول الاجماع ، والضرورة الدالين على مشاركتنا للمشافهين في التكليف ، لصورة وجود الخبر الجامع للشرايط على خلافه ، فيكون الكتاب حجة لنا من باب الظن الخاص ، لقاعدة الاشتراك في التكليف . ولكن هذا الفرق يكون منتفياً في المقام كالفرق السابق وذلك، لظهور اختصاص الاجماع ، والضرورة بغير صورة وجود الخبر المعتبر على خلافه .

فالحكم بالاشتراك في التكليف مع المشافهين مشروط بعدم كون الكتاب معارضاً ، ومخالفاً للخبر المعتبر ، فاذا انتفى الشرط ينتفي المشروط ، فبعد انتفاء هذين الوجهين يثبت تسوية الظن الحاصل من الكتاب ، والحاصل من غيره في كونهما حجيتين من باب الانسداد .

ولا يخفى ان في كلامه على اجماله واشتباه المراد منه كما يظهر من حواشي المحشين مواقع المنظر والتأمل فلا بد من بيان توضيح الاجمال واشتباه المراد منه قبل بيان النظر ، والتأمل في كلام صاحب المعالم (ره) .

أما الاجمال ، واشتباه المراد منه ، فهو أنه لا يعلم بأنه فرق بين المشافه أي المخاطب ، وغيره فتكون الظواهر حجة للاول دون الثاني ، أو انه فرق بين من قصد افهامه ، وغيره فتكون الظواهر حجة من باب الظن الخاص لمن قصد افهامه دون غيره .

أو انه فرق بين الموجودين في زمن الخطاب، والمعدومين حتى تكون الظواهر حجة للموجودين دون المعدومين فمع هذه الاحتمالات لا يعلم المراد من كلام صاحب

المعالم (ره) ، هذا هو بيان الاجمال .

وأما بيان مواقع النظر، فمنها : قوله : لا يقال: ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لامظنون، فان الاشكال فيه هو ان الحكم المستفاد من الظاهر مظنون لا مقطوع ، فان الظاهر عبارة عن الطرف الراجح الذي هو مفاد الظن . ولا يفيد الظاهر القطع ، ولو بضميمة مقدمة مذكورة في كلامه اذ بها يرتفع احتمال ارادة خلاف الظاهر من كلام المتكلم الحكيم ولكن احتمال غفلة المخاطب ، أو عدم فهمه اياها منه باق على حاله ، فلا يكون الحكم مقطوعاً مع الاحتمال المذكور .

(ومنها) ان المستفاد من كلامه حيث قال : أحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة هو كون الكتاب كله خطاباً شفافياً مع أنه حكم في مباحث الالفاظ بكون مثل يا أيها الناس ، ونظائره خطاباً شفافياً فقط .

(ومنها) قوله: فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسابرها على الامارات، والاشكال والنظر فيه انه اذا لم نكن مقصودين بالخطاب فلوجه ، لوجوب تعرفنا على ارادة خلاف الظواهر أصلاً .

(ومنها) ما مبتدأ يظهر من كلامه حيث قال: لظهور اختصاص الاجماع، والضرورة الدالان على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن من منع جواز العمل بظواهر الكتاب في مورد قيام الخبر على خلافها فاسد (خبر) لان خبر الواحد عنده لم يكن حجة الا بالانسداد ، فكيف يكون حجة في مقابل الكتاب ومقوماً عليه...؟ بل الصحيح هو العمل بظاهر الكتاب بمقتضى اصالة الحقيقة ما لم تقم قرينة معتبرة على الخلاف. ﴿ ثم انك قد عرفت ﴾ في توجيهه كلام المحقق القمي ﴿ ان مناط الحجية والاعتبار في دلالة الالفاظ هو الظهور العرفي ﴾ الخ اختلاف الاصوليين في مناط

حجية الظواهر ، بعد كونها حجة من باب الظن الخاص دون المطاق .

فذهب بعضهم الى ان المناط في الحجية هو الظن الشخصي وبضهم الى ان المناط في حجيتها هو التعبد العقلاني .

وذهب جماعة، ومنهم المصنف (ره) الى ان المناط هو الظن النوعي لا الظن الشخصي، ولا مجرد التعبد العقلاني ، والظن النوعي هو كون الكلام بحيث يفيد لنوع الانسان الظن بالمراد ﴿ولو بواسطة القرائن﴾ اذ الظهور قد يكون بسبب الوضع كظهور لفظ أسد في الحيوان المفترس ، وقد يكون بالقرينة كظهور لفظ الاسد الرامى في الرجل الشجاع .

فاذا كان المناط في حجية الظواهر هو الظن النوعي، فلا فرق في حجية الظواهر بين افادتها الظن بالمراد فعلاً ﴿وعدها﴾ أى عدم افادة الظن فعلاً فيما اذا كان السامع قد خرج عن المتعارف بالوسواس .

ولافرق أيضاً بين وجود الظن الغير المعتمد على الخلاف كالشبهة مثلا ، وعدم الظن الغير المعتمد على الخلاف، لان ما دل على حجية الظواهر من الاجماع وسيرة أهل اللسان يشمل جميع هذه الصور ، فانهم يعملون بها سواء حصل الظن فعلاً لهم أم لا وسواء قام على خلافها ظن غير معتبر، أم لا .

ولعل المراد من الظن الغير المعتمد هو المشكوك الاعتبار كالظن الحاصل من الشهرة ، لا ما قام الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس ، لانه يكون بمنزلة العدم .

قوله: ﴿وإربما يظهر من العلماء التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور﴾ هذا دفع للاشكال ، ومنشأه ما تقدم في كلام المصنف من أن حجية الظواهر لم تكن مشروطة بعدم الظن بالخلاف، فيرد عليه ان العلماء لم يعملوا بالظواهر فيما اذا كانت الشهرة على خلافها، بل اما يتوقفون ، ويعملون بالاحتياط

وأما يطرحون الظواهر ، ويرجعون الى الاصول ، والقواعد الاخر .
فمن هنا نستكشف ان حجية الظواهر عندهم مشروطة بعدم الظن على خلافها
فكيف تقول: انها غير مشروطة.. ! .

وحاصل الدفع لهذا الاشكال يتضح بعد مقدمة قصيرة ، وهي ان للخبر
جهتين : أي جهة الصدور ، وجهة الدلالة ، ولا بد من اعتباره من كلتا الجهتين
بالدليل .

اذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : ان المشروط بعدم الظن على الخلاف هو
اعتبار الخبر من جهة الصدور ، فاذا قامت الشهرة على الخلاف انتفت حجيته
من جهة الصدور ، فيكون كأن لم يصدر ، فلا تصل النوبة الى جهة الدلالة ،
والظهور ولهذا يتوقف العلماء أو يطرحوه .

نعم لو ثبت اعتباره صدوراً بدليل قطعي ، ثم قامت الشهرة على خلاف
ظهوره لكان حجة ، ولانصر الشهرة بحجية الخبر من حيث الدلالة ، والظهور .
ومن هنا يعلم ان حجية الظواهر لا تكون مشروطة بعدم الظن على خلافها نعم
لايبعد ذهاب بعض الاصوليين الى تفاصيل اخر .

(منها) الفرق بين ما اذا حصل الظن الفعلي بالمراد، وبين غيره فيكون الظاهر
حجة على الاول دون الثاني، كما أشار اليه الدصنف (ره) بقوله ﴿نعم ربما يجري
على لسان بعض متأخري المتأخرين عدم الدليل على حجية الظواهر اذا لم تعد
الظن﴾ .

(ومنها) الفرق بين ما اذا حصل الظن الغير المعبر على خلاف الظواهر فلا
تكون حجة ، وبين ما اذا لم يحصل الظن على خلافها ، فتكون حجة كما أشار
اليه بقوله ﴿أو اذا حصل الظن الغير المعبر على خلافها﴾ يقول الدصنف (ره)
رداً للتفصيلين المذكورين : ﴿واكن الانصاف انه مخالف لطريقة أرباب اللسان

والعلماء في كل زمان ❀ أي ان ماجرى على لسان بعض المتأخرين، وهو صاحب الاشارات مخالف لطريقة أهل اللسان .

فانا نرى بالوجدان انهم يعملون بالظواهر مطلقاً ❀ ولذا عد بعض الاخباريين ❀ كالمحدث الاسترآبادي ❀ استصحاب حكم العام والمطلق ❀ أي العموم، والاطلاق ❀ من الاستصحابات المجمع عليها ❀ كاستصحاب عدم النسخ ❀ وان لم يرجع الى الاستصحاب المصطلح الا بالتوجيه ❀ لان الاستصحاب المصطلح مبني على أمرين : ١ - اليقين بالتحقق ٢ - الشك في البقاء .

ثم يحكم بابقاء ما هو المتيقن في زمان الشك بالبقاء، والظهور يكون متيقناً دائماً ما لم تقم قرينة على خلافه، فيصبح عدمه متيقناً، فيكون أمره بين الوجود يقيناً، والعدم كذلك، فلا يجري الاستصحاب الا بالتأويل بارجاع الاستصحاب المذكور الى استصحاب عدم المخصص مثلاً .

والغرض من الاستشهاد بهذا القول هو بيان كون هذه القاعدة يعني حجية الظواهر مطلقاً اجماعية، وان قام على خلافها ظن .

(ومنها) هو تفصيل الشيخ محمد تقي صاحب هداية المسترشدين على المعالم وقد أشار اليه المصنف (ره) بقوله : ❀ وربما فصل بعض المعاصرين تفصيلاً يرجع حاصله الى ان الكلام ان كان مقروناً بحال ❀ كالمجاز المشهور ❀ أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي ❀ كالعام المتعقب بضمير يرجع الى بعض أفراده ❀ فلا يتمسك فيه باصالة الحقيقة .

وان كان الشك في أصل وجود الصارف ❀ كما لو قال المولى: أكرم العلماء وشك العبد في وجود المخصص ❀ أو كان أمر منفصل يصلح لكونه صارفاً فيعمل على اصالة الحقيقة ❀ .

وخلاصة هذا التفصيل انه، ان كان الشك في قرينية الوجود المتصل سواء

كان حالاً ، أو مقالا لاتجرى اصالة الحقيقة ، فلا يتمسك بها ، وان كان الشك في أصل وجود القرينة ، أو كان هناك أمر منفصل مجمل يصلح ، لكونه صارفاً ، كقول المولى أكرم العلماء ، ثم قال : ثانياً لاتكرم زيدا ، واشتبه أمر زيد بين زيد العالم والجاهل .

فعلى الاول يكون مخصصاً ، وعلى الثاني لا يكون كذلك ، بل خروجه موضوعي فيعمل على اصالة الحقيقة في الصورتين الاخيرتين .

﴿وهذا تفصيل حسن متين الخ﴾ وهذا التفصيل في نفسه تفصيل حسن ، لكنه خارج عن محل البحث ، لانه يرجع الى تعيين الظهور ، وتمييزه عن موارد الاجمال .

وبعبارة أخرى انه تفصيل في العمل باصالة الحقيقة ، فيما اذا كان الشك في وجود الصارف ، أو قرينية موجود منفصل مجمل ، وعدم العمل بها فيما اذا كان الشك في قرينية الموجود المتصل بالكلام ، بل اللفظ يخرج عن الظهور الى الاجمال بشهادة العرف ، والوجدان فيما اذا كان الكلام مقروناً بما يصلح كونه صارفاً عن المعنى الحقيقي .

وهذا بخلاف ما اذا كان الشك في أصل وجود القرينة ، أو قرينية ، وجود منفصل عن الكلام ، فينعتد للكلام ظهور ، فيعمل به .

﴿والامر والنهي الواردين في مظان الحظر والايجاب﴾ أي ورود الامر في مورد ظن المكلف بالحرمة ، وورود النهي في مورد ظنه بالوجوب .

(ومنها) : تفصيل آخر ضعيف يقول : المصنف (ره) ان بازاء التفصيل المذكور وهو التفصيل المتين تفصيل آخر ضعيف وهذا التفصيل هو ان منشأ ارادة خلاف الظاهر ، وهو ما يصلح أن يكون صارفاً عن ارادة الظاهر ان كان امارة غير معتبرة ، فلا يصح رفع اليد عن اصالة الحقيقة كالمثال المتقدم أكرم العلماء .

ثم ورد بسند ضعيف لا تكرم زيدا المررد بين العالم ، والجاهل ، فتجرى اصالة الحقيقة ، والعموم ولا يعنى بارادة خلاف الظاهر ، وان كان منشأ احتمال ارادة خلاف الظاهر دليلاً معتبراً ، ككون لا تكرم زيدا متواتراً ﴿ فلا يعمل باصالة الحقيقة ﴾ .

وذلك ، لان الاجمال في الخاص يسرى الى العام ، فلا يحصل منه الظن بالواقع ، ولادليل على وجوب العمل بالاصل أي اصالة الحقيقة تعبداً من دون ظن . ثم قال : ﴿ ولا يمكن دعوى الاجماع على لزوم العمل باصالة الحقيقة تعبداً ، فان أكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجع ﴾ يعني : توقفوا في مورد تعارض الحقيقة بالمجاز المشهور ، ولم يعملوا باصالة الحقيقة تعبداً وان لم تفد الظن .

﴿ ووجه ضعفه يظهر مما ذكر ﴾ في التفصيل المتقدم المتين حيث تقدم فيه انه لا يعنى باحتمال وجود صارف عن الظاهر ، أو باحتمال كون أمر منفصل مجمل صارفاً عنه بعد انعقاد الظهور ، فيتمسك باصالة الحقيقة من دون توقف .

﴿ فان التوقف في ظاهر خطاب ﴾ كما كرم العلماء ﴿ لاجل احتمال خطاب آخر ﴾ كلا تكرم زيدا ﴿ مما لم يعهد من أحد من العلماء ﴾ فانهم يتمسكون بعموم العام ويرفعون اليد عن المخصص المجمل بحمله على معنى لا ينافي العام ، كحمل زيد في المثال المتقدم على زيد الجاهل ، فيكون العام بياناً المراد من المجمل .

وقياس المقام على تعارض الحقيقة المرجوحة ، والمجاز الراجع فاسد جداً وذلك لعدم تحقق الظهور للكلام في مورد التعارض ، فلما مجال لاصالة الحقيقة أصلاً وهذا بخلاف المقام حيث يكون للكلام ظهور ، فتجرى اصالة الحقيقة عند احتمال خلاف الظاهر ، انتهى الكلام عن القسم الاول ، وهو ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم .

﴿القسم الثاني﴾ وبعده يقع الكلام في القسم الثاني، وهو ما يعمل لتشخيص
أوضاع الالفاظ، وظواهرها، وقبل الدخول في البحث، لابد من تحرير محل
النزاع .

ومحل النزاع في القسم الثاني هو في احراز الظهور وهو قد يكون مستنداً
الى الوضع الشخصي المتحقق في الحقائق، وقد يكون مستنداً الى الوضع النوعي
المتحقق في المجازات بأقسامها، ولعل المراد من كلام المصنف (ره) أو الانفهام
العرفي هو الوضع النوعي لان العرف يفهم المعنى، ولو بمعونة القرينة العامة
أو الخاصة .

وقد يكون مستنداً الى كثرة الاستعمال، كاستعمال المطلق في الفرد كثيراً، ثم
الظهور ان كان متحققاً بأحد هذه الاسباب المفيدة للعلم، واليقين، فلا كلام فيه،
ولانزاع .

وكذلك لو كان متحققاً بما يكون اعتباره قطعياً، بل محل النزاع هو الظن
بالاوضاع، فيقع الكلام في اعتبار هذا الظن بمعنى انه هل قام داليل على اعتباره مع
قطع النظر عن حجية الظن المطلق في الاحكام أم لا؟ ومما قيل: بحجيته في مقام
تشخيص الظهور، وتعيينه، وبعبارة أخرى في اثبات الوضع به هو قول اللغوي .
قال المصنف (ره): ﴿والاوفق بالقواعد عدم حجية الظن﴾ ثم المراد بالقواعد
هو اصاله عدم حجية الظن، لما تقدم من المصنف (ره) من ان الاصل حرمة العمل
بالظن الا ما أخرجه الدليل، ولادليل على اخراج هذا الظن ﴿لان الثابت المتيقن
هي حجية الظواهر﴾ بعد احرازها .

﴿وأما حجية الظن بان هذا ظاهر فلا دليل عليه ما عدا وجوه ذكرها في اثبات
جزئي من هذه المسألة وهي حجية قول اللغويين في الاوضاع﴾ .
ثم محل النزاع في قول اللغوي مع قطع النظر عما يعتبر في الشهادة من

التعدد، والعدالة ، والافلازاع فيه أصلاً ، فيقع الكلام في انه هل يصح الرجوع الى قول اللغوي في تعيين الظاهر أم لا ؟

﴿فان المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر الخ﴾ وضمير كونه يمكن أن يكون راجعاً الى الظن الحاصل من قول : اللغويين فيكون المعنى ﴿ان المشهور كونه﴾ أي الظن الحاصل من اللغة من الظنون الخاصة دل على حجيتها دليل خاص كاجماع العقلاء ، والعلماء .

ويمكن أن يكون راجعاً الى الظاهر المذكور في كلام المصنف (ره)، فالمعنى حينئذ هو : ان المشهور كون الظاهر من الظنون الخاصة ، ولكن الاحتمال الاول أولى أن يكون مراداً ، لان المقام هو مقام البحث عن حجية قول اللغويين .

فمعنى العبارة حينئذ : هو ان المشهور يعتبر الظن الحاصل من قول اللغويين ﴿من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية ، وان كانت الحكمة في اعتبارها﴾ أي الظنون الخاصة ﴿انسداد باب العلم في غالب موارد﴾ أي الظنون الخاصة .

وتوضيح قول المصنف حيث قال : ﴿وان كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم﴾ الخ يحتاج الى تقديم مقدمة ، وهي بيان الفرق بين الحكمة والعلة بالنسبة الى حكم من الاحكام ، والفرق بينهما ان علة الحكم تلازم ثبوت الحكم فالحكم دائماً يدور مدار علته وجوداً ، وعدمياً .

وهذا بخلاف حكمة الحكم حيث لا تلازم ثبوتها وجود الحكم، فلا يدور مدارها كاستحباب غسل الجمعة حيث ان حكمته ازالة الاوساخ، فلا استحباب ثابت ولولم يكن هناك وسخ أصلاً .

فاذا عرفت هذه المقدمة نقول : ان الحكم في مورد الحكمة يكون أوسع من حكمته فالانسداد ، وان كان حكمته في اعتبار هذه الظنون الخاصة ، ولكن

مجرد انسداد باب العلم في غالب مواردنا لا يصبر سبباً لكونها ظنوناً مطلقة ، بل المناطق في كونها مطلقة أن تكون علمته جعلها حجة انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية .

فان الظاهر ان حكمة اعتبار أكثر الظنون الخاصة كاصالة الحقيقة المتقدم ذكرها ، وغيرها انسداد باب العلم في غالب مواردنا من العرفيات كالمكتبات ، والمكالمات والوصايا ، والاقارب ، والشهادات ، ومن الشرعيات كالفاظ الايات والاختبار المروية عن المعصومين عليه السلام .

فيعمل في هذه الموارد باصالة عدم القرينة ، وكذا أغلب الموارد التي يعمل فيها بخبر الثقة مما انسدت فيها باب العلم سواء كان من العرفيات ، كالمورالراجعة الى معاش الانسان مثل قيم الاجناس ، وأوضاع البلاد الاجتماعية ، أو من الشرعيات كالواجبات ، والمحرمات ، وغيرها من الاحكام .

﴿والمراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الاحكام الشرعية﴾ والمستفاد من قوله انسداد باب العلم بخصوص الاحكام الشرعية هو : ان الانسداد الموجب لحجية مطلق الظن يكون مختصاً بانسداد باب العلم في الاحكام الشرعية .

وأما انسداد باب العلم في غير الاحكام الشرعية فلا يوجب حجية الظن المطلق فانسداد باب العلم في اللغات لا يوجب حجية الظن المطلق وسمى هذا الظن مطلقاً باعتبار سببه يعني بعد الانسداد يكون الظن مطلقاً أي من أي سبب حصل حجة .
﴿فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء المخ﴾
وخلاصة هذا الوجه : انه قد قام الاجماع من العلماء ، بل العقلاء على الرجوع الى كتب اللغة عند وقوع الخلاف في معنى لفظ ، فيرتفع الخلاف بعد تعيين المعنى من اللغة من دون أن يقول أحد ، بان قول اللغوي ليس بحجة .

﴿والوجه الثاني﴾ هو : ما نقل عن الفاضل السبزواري من صحة المراجعة

الى أصحاب الصناعات من البناء ، والنجار ، والمهندس ، والنحوى ، والطبيب والفتية، واللغوي ﴿ البارزين في صنعتهم البارعين ﴾ أي المتفوقين في فنهم والرجوع اليهم ﴿ مما اتفق عليه العقلاء ﴾ فنستكشف عن هذا الاتفاق اعتبار قولهم : فيما أختص بهم .

﴿ وفيه ان المتيقن من هذا الاتفاق الخ ﴾ والمصنف (ره) يرد كلا الاتفاقين فالاجماع المذكور بكلا قسميه مردود ، ولا يرتبط بالمقام، اما العلماء فرجوعهم الى اللغة ، وان كان ثابتاً الا انه لا يكون دليلاً على حجية الظن الحاصل من اللغة لاثبات التكليف الشرعي كما هو محل الكلام .

لان العلماء ، بل الادباء منهم انما يراجعوا الى اللغات ، لان غرضهم ودهمهم هو ضبط اللغات ، لشدة حاجتهم اليها في نظم الاشعار ، ومعاني الخطب، وحل مشكلات الالفاظ، ليتمكنوا على مجادلة الخصوم في محافل الرؤساء، والسلطين حتى ينالوا بذلك ما يريدون من التقرب والعطايا الجزيلة ، فلادخل لرجوعهم الى هذا الغرض بما نحن فيه أصلاً .

فاتفاقهم على الرجوع الى اللغات لا يوجب حجية قول اللغوي بما هو قول اللغوي ، بل لو كان قول اللغوي حجة ، لكان حجيته من باب الشهادة والبيينة ، فيشترط فيه ما يعتبر فيها من التعدد ، والعدالة .

قوله : ﴿ الا ترى ﴾ جواب عن قول الفاضل السبزواري وخلصته : ان اتفاق العقلاء على الرجوع في كل فن الى أهله مسلم وثابت الا انه لا يرتبط بالمقام، بل راجع الى الموضوعات ، فيعتبر فيها التعدد ، والعدالة .

كما يعتبر التعدد ، والعدالة ﴿ في أهل الخبرة في مسألة التقويم ﴾ للمتلفات ﴿ وغيرها ﴾ كذميين الخسارات مثلاً، فانفاقهم على اعتبار التعدد ، والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم الذي يكون غالباً في حق شخص واحد يستلزم اتفاقهم

على اشتراط التعدد ، والعدالة في أهل الخبرة في مسألة الصعيد الذي يكون في حق جميع المكلفين بالاولوية .

﴿فالانصاف الخ﴾ وحاصل ما أفاده المصنف (ره) في المقام هو : ان الرجوع الى اللغة يكون في مقامات لا يربط لها بما نحن فيه .

(المقام الاول) يرجع الى اللغة فيما يحصل العلم من قول اللغوي بالمعنى المستعمل فيه ، والعلم حجة مطلقاً فيكون خارجاً عن المقام .

(والمقام الثاني) ﴿في مقامات يتسامح فيها﴾ كالالفاظ الراجعة الى الخطاب والاشعار التي يجوز الرجوع فيها الى قول اللغوي وان لم يكن حجة ، فيكون خارجاً عن المقام ، لان البحث في المقام هو الرجوع الى اللغة في الالفاظ الراجعة الى التكليف .

(والمقام الثالث) في مقام انسديه باب العلم كما اذا ورد الامر بالذبح بالحديد ولا نعلم المراد من الحديد ، ولا بد من العمل لوجوب الذبح علينا ، فبعد تماميه مقدمات الانسداد نأخذ بالظن الحاصل من قول اللغوي ونعمل به ، للانسداد الجزئي فيكون خارجاً عن المقام ، لان المقام هو حجية قول اللغوي من باب الظن الخاص . والوجه الثالث مما يمكن أن يستدل به على حجية قول اللغوي هو ما أشار اليه بقوله : ﴿ولايتوهم ان طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في الفاظ الكتاب والسنة ، مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غاب الاحكام﴾ .

وتقريب التوهم هو ان جريان الانسداد الصغير في خصوص اللغات يستلزم حجية قول اللغوي وذلك ، لان الطريق الوافي لبيان الاحكام هو الكتاب ، والسنة ولا نعلم معاني الفاظهما ، لفرض انسداد باب العلم في أكثر اللغات .

ولا يجوز اجراء البرائة في جميع موارد عدم العلم بالتكليف ، لانا مستلزم للخروج من الدين ، ولا يجب الاحتياط ، للزوم العسر والحرج ، فلا بد من الرجوع

الى قول اللغوي بعد الانسداد اذ لاشيء أقرب من قول اللغوي ، لمعرفة معاني
الفاظ الكتاب ، والسنة ، ثم استنباط الاحكام منها .

ويندفع هذا التوهم أولاً: بأنه خارج عن المقام ، لان الكلام في حجية قول
اللغوي من باب الظن الخاص ، وما ذكر من التوهم لو تم لصار قول اللغوي
حجة من باب الظن المطلق الثابت اعتباره بالانسداد .

وثانياً: لانسلم انسداد باب العلم في اللغات، بل باب العلم منفتح الا ما شد ،
وندر ، لان أكثر موارد اللغات معلوم من العرف ، واللغة بتصريح الواضع ، أو
بالتواتر ، أو بالقرائن فمثلاً اذا رأينا ان أهل اللسان يفهمون من الامر الوجوب ،
ومن الشرط الانتفاء عند الانتفاء الدعبر عنه بالمفهوم فسي مقابل المنطوق علمنا
ان الامر حقيقة في الوجوب، والشرط يدل على المفهوم .

﴿ومن هنا يتمسكون في اثبات مفهوم الوصف بفهم أبي عبيدة في حديث
لي الواجد﴾ يحل عقوبته يعني تأخير المقتدر على أداء الدين يحل عقوبته يعني
من آخر دينه عن وقته يعاقب على التأخير ، فيكون هذا التأخير موجباً للعقوبة ،
ففهم أبو عبيدة ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته .

فاذا شككنا في وجود قرينة دخيلة في فهم المفهوم من الوصف المزبور نجري
اصالة عدم القرينة ، ونلتزم بأن للوصف مفهوماً .

﴿وقد يثبت به﴾ أي بالتبادر ﴿الوضع بالمعنى الاعم﴾ وهـ و ﴿الوضع
في المجازات كما يدعى ان الامر عقيب المحظر بنفسه يتبادر منه﴾ مجرد رفع المحظر
﴿دون الايجاب﴾ .

﴿وبالجمله فالحاجة الى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة مواردها
لاتصلح سبباً للحكم باعتباره﴾ أي قول اللغوي ﴿لاجل الحاجة﴾ يعني ان الحاجة
الى قول اللغوي الظني قليل ، ونادر جداً فلا يصلح أن يكون سبباً للحكم بحججته

من باب انسداد باب العلم بالاحكام .

وذلك، لعدم تامة مقدمات الانسداد، لان منها عدم وجوب الاحتياط للعسر والحرص ، ولا يلزم من الاحتياط في المقام عسر ، ولا حرج لقلّة موارده .
ثم قد أشار المصنف (ره) الى الوجه الرابع بقوله : نعم سيجيء **﴿ان كل من عمل بالظن في مطلق الاحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالظن﴾** الخ سيجيء في مسألة الانسداد ان شاء الله ان كل من قال : بانسداد باب العلم في معظم الاحكام عمل بالظن المطلق في الاحكام الشرعية ، فيلزمه العمل بالظن الحاصل من قول اللغوي .

مثلاً اذا لم يعلم المكلف معنى الصعيد الذي يجب التيمم فيه ، والمفروض انسداد باب العلم في معظم الاحكام ، وحصل الظن من قول اللغوي : بأن الصعيد هو مطلق وجه الارض ، فيجب العمل بهذا الظن بأن يتيمم في مطلق وجه الارض .
﴿ولكنه لا يحتاج الى دعوى انسداد باب العلم في اللغات﴾ هذا اشارة من المصنف (ره) الى الفرق بين هذا الوجه، والوجه الثالث الراجع الى الانسداد أيضاً ، والفرق بينهما من وجهين :

الوجه (الاول) هو ان الانسداد المتقدم انسداد صغير والانسداد في الوجه

الرابع هو انسداد كبير .

والوجه (الثاني) من الفرق هو ان الانسداد في الوجه الثالث المتقدم قد فرض باللغات أولاً ، وبالذات، ويكون بالاحكام ثانياً وبالعرض ، وأما في الوجه الرابع فيكون بالعكس .

ومقتضى الانسداد في الاحكام هو حجية مطلق الظن حتى الظن الحاصل من قول

اللغوي في مسألة الصعيد ، ولو فرض انفتاح باب العلم في جميع اللغات الا الصعيد

مثلاً .

﴿ هذا ولكن الانصاف ان موارد الحاجة الى قول اللغويين أكثر من أن تحصى ﴾ يظهر من هذا الكلام ترجيح الوجه الثالث فيكون قريباً الى الصحة في الجملة ، لان موارد الانسداد والحاجة الى قول اللغويين في تفاصيل المعاني أكثر من أن تحصى ، وان كانت المعاني معلومة اجمالاً .

فرب لفظ نعلم معناه الاجمالي ولانحتاج فيه الى قول اللغوي ، ولكن لانعلم معناه على وجه التفصيل فنحتاج فيه الى قول اللغوي ، كما في الالفاظ التالية .

(منها): الوطن لانعلم بانه مختص بمسقط الرأس، أو يعمه. والوطن الاتخاذي ثم اذا كان الوطن هو الاول فقط، فهل يخرج عن كونه وطناً بالاعراض، أم لا ... ؟ (ومنها) المفازة من الاراضي الموات هل يدخل فيها مكان البحر اذا زال الماء عنه أم لا ... ؟ ثم هل يخرج منها ما أحاطه الماء ، أم لا ... ؟ .

(ومنها) التمر هل يدخل فيه الرطب أم لا ... ؟ .

(ومنها) الفاكهة هل يدخل فيها الجوز أم ، لا ... ؟

(ومنها) الكنز، وهو المال تحت الارض هل يدخل فيه ما يوجد في الصندوق

أم ، لا ... ؟ ثم هل يخرج منه ما ظهر من تحت الارض أم ، لا ... ؟

(ومنها) المعدن وهو ما استخراج من الارض مما كان أصله جزءاً من الارض هل

يدخل فيه مثل الجص ، أم لا ... ؟

(ومنها): الغوص، وهو ما اخرج من الماء بالغوص، وهل يدخل فيه ما يؤخذ

عن ساحل البحر أم ، لا ... ؟ وغير هذه الالفاظ مما تعلق بها الاحكام .

﴿ وان لم يكن الكثرة بحيث يوجب التوقف محذوراً ﴾ أي: لم تكن الكثرة

على حد يوجب الانسداد في أكثر الاحكام ، بحيث يكون الاحتياط فيها موجباً

للعسر والخرج .

﴿ ولعل هذا المقدار ﴾ من الانسداد ﴾ مع الاتفاقات المستفيضة ﴾ من

العلماء، والعقلاء، والمحكي عن الفاضل السبزواري، ﴿كاف في المطالب﴾ أي حجية قول اللغوي .

﴿فتأمل﴾ لعله اشارة الى ان مفاد الاجماع المستفيضة هو حجية قول اللغوي من باب الظن الخاص، ومفاد الانسداد هو: الحجية من باب الظن المطلق، فلاتكون نتيجتهما حجية قول اللغوي من باب الظن الخاص لانهما متغايران مفاداً، فكيف ينتجان كذلك، مع انهما في أنفسهما لم يتما أصلاً؟

فالحاصل هو عدم حجية قول اللغوي : من باب الظن الخاص لعدم تمامية الوجوه الاربعة المتقدمة .

ومن جملة الظنون الخارجة عن الاصل الاجماع المنقول الخ

وقبل الدخول في البحث تفصيلا لا بد من تحرير ماهو محل الكلام في المقام
ويتضح بعد بيان أمرين :

الامر الاول ان مناط حجية الاجماع عند العامة مخالف لما هو: مناط الحجية
عند الخاصة، لان مناط الحجية عند العامة هو: نفس الاتفاق فللاجماع موضوعية
عندهم ، وهو دليل مستقل في قبال ساير الادلة .

وهذا بخلاف ماهو المناط عند الخاصة الامامية لان مناط الاجماع عندهم
هو قول المعصوم عليه السلام ، ولما كان الاجماع كاشفاً عنه كان حجة ، فيكون من
السنة ، ولا يكون دليلا مستقلا في مقابل ساير الادلة ، ولهذا كان الانسب
تأخير هذا البحث عن بحث حجية خبر الواحد لترتبه على القول : بحجية خبر
الواحد .

(والامر الثاني) هو ان الاجماع ينقسم الى المحصل والمنقول، ثم الاول الى
القطعي والظني، والمحصل ما حصل بالتتابع، ثم المتبوع بعد تحصيله لا قول العلماء
اما يحصل له العلم بقول المعصوم ، أو الظن به من اتفاقهم .

ثم ان المنقول قد يكون بالتواتر، وقد يكون بخبر الواحد المحفوف بما يوجب

القطع بصدقه، وقد يكون بخبر الواحد المجرد عن القرينة ومحل النزاع هو: الاخير أي الاجماع المنقول بخبر الواحد الظني .

وذهب جماعة بل أكثر الاصوليين الى حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد ﴿نظراً الى أنه من أفراد﴾ أي من أفراد خبر الواحد غاية الامر ان نقل قول المعصوم: في الخبر يكون بعنوان قال الصادق: عليه السلام كذا وفي الاجماع بعنوان أجمع العلماء على كذا ، والمحكى في الموردين واحد .

﴿قوله: والمقصود من ذكره هنا مقدماً الخ﴾ دفع لما قد يرد في المقام من أن الاجماع المنقول : بخبر الواحد يكون فرداً من أفراد خبر الواحد ، فلا وجه لذكره مقدماً على بحث الخبر وجعله بحثاً مستقلاً .

وخلاصة الدفع ان المقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الاخبار هو البحث عن الملازمة بين حجية الخبر وحجية الاجماع مع ان الفرض هو عدم الدليل على حجية الاجماع بالخصوص، فلا يكون البحث عنه بحثاً مستقلاً راجعاً الى اعتباره بالخصوص وعدمه .

بل اذا ثبتت الملازمة، يترتب عليها اعتباره، واذا ثبتت عدم الملازمة، يترتب عليه عدم اعتباره بالخصوص .

﴿فنقول: ان ظاهراً أكثر القائلين باعتباره بالخصوص ان الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عال السند الخ﴾ .

ان الدليل على اعتبار الاجماع عند القائلين باعتباره هو : نفس الدليل الدال على حجية خبر العادل ، فالاجماع عندهم يكون مثل خبر عال السند ، والمراد بعال السند هو الخبر من دون واسطة كخبر زارة عن الامام الصادق عليه السلام بلا واسطة .

﴿ويدخل الاجماع ما يدخل الخبر من الاقسام﴾ من كونه صحيحاً، أو موثقاً .

أو حسناً، أو ضعيفاً، وكونه احاداً، أو مستفيضاً، أو متواتراً، وكونه مسنداً، أو مرسلًا كما هو المعلوم في علم الرجال .

﴿ويلحقه ما يلحقه من الاحكام﴾ الخ كاحكام التعادل والترجيح وتخصيص العام منه بخاص منه وغير ذلك ، وبالجملة ان المقصود الاصلي في بحث الاجماع المنقول : هو : البحث عن الملازمة بين حجبة الخبر وحجبة الاجماع ، فيقول المصنف ﴿والذي يقوى في النظر هو عدم الملازمة بين حجبة الخبر وحجبة الاجماع المنقول : وتوضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين ...﴾ .

وقد أثبت المصنف (ره) عدم الملازمة بين الحجبتين في ضمن أمرين الذين يكون كل واحد منهما رداً للملازمة المتوهمه بين حجبة خبر الواحد والاجماع المنقول.

اما وجه الحاجة الى الامر الاول فلاجل توهم الملازمة بينهما نظراً الى كون كل منهما نقلاً لقول المعصوم عليه السلام ، فيدل على حجبة الاجماع ما يدل على حجبة الخبر .

فرد المصنف (ره) هذا التوهم في الامر الاول بالفرق بين الخبر والاجماع المنقول ، وقال : ان الخبر يكون اخباراً عن حس ، والاجماع هو الاخبار عن حدس ، وأدلة أخبار الاحاد انما تدل على حجبة ما يكون عن حس ، فلا تدل على حجبة ما يكون عن حدس ، فلا تشمل الاجماع المنقول .

واما وجه الحاجة الى الامر الثاني ، فلاجل توهم الملازمة بينهما بعد تسليم عدم دلالة أدلة أخبار الاحاد على حجبة الاخبار عن حدس فقط ، وذلك ان التحدس عن اللازم بالمازوم على وجهين : احدهما أن تكون الملازمة بينهما ضرورية ، أو عادية وثانيهما أن تكون اتفاقية .

ثم استلزام اتفاق فتاوى العلماء ، أو جماعة منهم لقول الامام عليه السلام قد يكون

من القسم الاول كاتفاق فتاوى جميع علماء الاعصار، وقد يكون من القسم الثاني كما اذا اتفق حصول العلم بقول الامام عليه السلام من اتفاق جماعة .

وأدلة حجية أخبار الاحاد انما لانتمل اللوازم الحدسية اذا كانت الملازمة اتفاقية ، واما اذا كانت ضرورية ، أو عادية ، فتشملها بلا ريب وشك ، فيمكن أن تكون الملازمة بين الاجماع وقول المعصوم عليه السلام من هذا القبيل .

فرد المصنف (ره) هذا التوهم في الامر الثاني حيث قال : فيه ان الاجماع في الاصطلاح هو اتفاق علماء عصر من الاعصار على أمر ديني ، ولا ريب أن ملازمة اتفاق علماء عصر لموافقة قول المعصوم عليه السلام مع قطع النظر عن موافقة السابقين واللاحقين ليست ضرورية ، ولا عادية ، فلا تشمله أدلة أخبار الاحاد . هذا تمام الكلام في الامرين ملخصاً قبل توضيحهما في كلام المصنف (ره) تفصيلاً .

﴿الاول ان الادلة الخاصة بالخ﴾ وهي ثلاثة :

الاول الاتفاق الحاصل من عمل الاصحاب المسمى بالاجماع العملي .

والثاني الاخبار الواردة في العمل بالروايات .

والثالث الايات .

ثم هذه الادلة الخاصة الدالة على حجية أخبار الاحاد لاتشمل الاجماع المنقول بخبر الواحد لانها دلت على حجية الاخبار عن حس والاجماع المنقول ليس اخباراً عن حس بل هو : الاخبار عن حدس اذناقل الاجماع يخبر عن قول الامام : عن حدس .

ولذا قال المصنف (ره) : ﴿بعدم شمولها الا الرواية المصطلحة﴾ وهي :

عبارة عن حكاية قول المعصوم ، أو فعله ، أو تقريره عن حس من السمع والبصر .

قوله : ﴿الا أن يدعي ان المناط في وجوب العمل بالروايات الخ﴾ ذكر

للتوهم وتقريبه ان المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها ظناً عن الحكم الصادر عن المعصوم عليه السلام ، ولا يعتبر في وجوب العمل بها حكاية ألفاظها ، ولذا يجوز نقلها بالمعنى .

فاذا كان المناط في وجوب العمل بها لكشفها عن صدور معناها عن المعصوم عليه السلام بأي لفظ كان لكان الاجماع المنقول حجة مثلها لان المفروض ان حكاية الاجماع ايضاً حكاية للحكم الصادر عن المعصوم عليه السلام بعنوان الاجماع .

وقد دفع هذا التوهم بقوله: ﴿ لكن هذا المناط لو ثبت دل على حجبية الشهرة ﴾ وحاصل الدفع ان المناط المزبور لم يثبت عند العلماء اذ لو ثبت دل على حجبية الشهرة لانها ايضاً كاشفة ظناً عن حكم المعصوم عليه السلام .

بل فتوى الفقيه اذا لم يكن فتواه باجتهاداته بل كان بالرواية لفظاً ومعنى ، أو على نحو النقل بالمعنى كما هو المتعارف عند الفقهاء قبل توسع علم الاصول بل حجبية مطلق الظن بالحكم الصادر عن المعصوم عليه السلام مع انه لم يقل احد بحجبية هذه الامور ، فيرجع حاصل الدفع الى قياس استثنائي فنقول: لو ثبت هذا المناط دل على حجبية الامور المتقدمة ، والتالي باطل فالمقدم مثله .

﴿ واما الايات فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبأ ﴿ قوله (تعالى): (يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) ﴾ (١) .

قوله ﴿ والظاهر منها بقريته التفصيل الخ ﴾ دفع لما يقال : من ان النبأ هو الخبر ، وهو اعم من أن يكون المخبر به حسياً ، أو حدسياً .

وحاصل الدفع ان ما ذكر صحيح ، ولكن المراد بالمخبر به في الآية هو: الحسبي لما افاده المصنف (ره) في المتن حيث ذكر القرينتين عليه.

ثم أن دلالة الآية على حجية الخبر اذا كان عن حس تتضح بعد ذكر مقدمة: وهي: ان الخبر لا يحكم بحجيته وقبوله ، الا بعد نفي وسد احتمال عدم مطابقته للواقع ورجحان اصابته له، لان الخبر اذا كان حسياً سواء كان من أخبر به عادلاً ، أو فاسقاً يكون احتمال عدم مطابقته للواقع أحد أمرين :

(الاول) احتمال تعمد الكذب من المخبر .

(والثاني) احتمال الخطاء والغفلة والنسيان منه، وكذلك يأتي نفس الاحتمالين في الخبر اذا كان عن حدس، غاية الامر احتمال الخطاء في الخبر الحسبي يكون في الحس، وفي الحدسي يكون في الحدس .

فلا ثبات حجية الخبر مطلقاً، لا بد من سد هذين الاحتمالين، حتى يصح العمل على طبقه، ثم أن الخبر اذا كان حسياً، والمخبر عادلاً لا يقف أمام مطابقته للواقع أي احتمال من هذين الاحتمالين المتقدمين .

اذ يرتفع الاحتمال الاول وهو: احتمال الخطاء في الحس أو الغفلة والنسيان بالاصل العقلائي، لان العقلاء لا يعتنون بهذه الاحتمالات، فتجربى اصابة عدم الخطاء والغفلة والنسيان بحق المحتمل وحينئذ يصح تمسكه بالخبر .

كما يرتفع الاحتمال الثاني وهو: احتمال الكذب بآية النبأ ، لان مقتضى هذه الآية هو عدم الاعتناء باحتمال الكذب في خبر العادل لان هذا الاحتمال مرجوح في نفسه في حق العادل لعدالته، وقوته النفسية الرادعة عن الكذب بخلاف ما اذا كان المخبر فاسقاً، فان احتمال الخطاء والغفلة والنسيان وان كان منسداً بالاصل العقلائي ولكن احتمال الكذب يبقى على حاله، فلا يكون خبره حجة، فالمتحصل مما ذكر

هو: حجية خبر العادل دون خبر الفاسق اذا كان الخبر حسياً .

واما اذا كان حدسياً ، فلا يكون حجة مطلقاً أي سواء كان المخبر به عادلاً أو فاسقاً ، واما عدم كونه حجة فيما اذا كان من الفاسق فواضح لما تقدم في الحسي .

واما عدم كونه حجة فيما اذا كان من العادل ، فلان احتمال الكذب وان كان منسداً في حق العادل ، ولكن احتمال الخطاء في الحدس يبقى على حاله اذ الاصل العقلائي يختص في احتمال الخطاء في الحس ، ولا يجري في احتمال الخطاء في الحدس لاجماع العقلاء في العمل بهذا الاصل في الحسيات فقط .

اذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك ان ما يمكن اثبات حجيته بآية النبأ هو :
الخبر عن حس اذا كان عن عادل وبذلك يعرف عدم امكان اثبات حجية الاجماع بآية النبأ لانه خبر عن حدس ، والاية لاتدل على أكثر من نفي وسد احتمال الكذب في خبر العادل الحسي .

والشاهد عليه (أولاً) انه (تعالى) فرق في مقام الاخبار بين العادل والفاسق حيث أوجب التبين في خبر الفاسق دون العادل .

ومعلوم انهما يتفاوتان في مقام الاخبار في تعمد الكذب فقط حيث يكون احتمال تعمد الكذب مختصاً بخبر الفاسق ، واما في ساير الجهات فهما متساويان كما أشار اليه المصنف (ره) بقوله : ﴿لان الفسق والعدالة حين الاخبار لاتصلح مناطاً لنصيب المخبر وتخطئته بالنسبة الى حدسه﴾ بل هما انما يصلحان أن يكونا مناطين لتعمد الكذب وعدمه .

فالفسق حين الاخبار مناط لتعمد الكذب لا الخطاء والنسيان والغفلة والعدالة حين الاخبار مناط لعدم تعمد الكذب لا لعدم ساير الجهات بل هما متساويان بالنسبة اليها .

فلاية تدل على عدم الاعتناء باحتمال الكذب في خبر العادل، والاخذ به من دون التبين .

وكذلك تدل على الاعتناء باحتمال الكذب في خبر الفاسق، وعدم الاخذ به من دون التبين، واما بالنسبة الى ساير الجهات فهي ساكتة عنها فهي لاتنفع في المقام لانها لاتدل على حجية الخبر عن حدس كما تقدم ذكره في المقدمة .
(وثانياً) قد علل وجوب التبين في خبر الفاسق باحتمال الوقوع في الندم ، فلا بد أن يكون الوقوع في الندم من جهة احتمال تعمد الكذب لامن ساير الجهات لانها مشتركة بين العادل والفاسق .

فمثلا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطاء في الحس ، أوفي الحدس يكون مشتركاً بينهما، فلا يصح التعليل به لان التعليل اذا كان فارقاً بينهما لا يصلح أن يكون بأمر مشترك بينهما بل التعليل كذلك مستهجن استهجان من يقول أكرم زيداً ابن أحمد لانه انسان مع ان زيد بن أرقم أيضاً انسان بل التعليل يجب أن يكون مختصاً بخبر الفاسق، وهو: أن يكون احتمال الوقوع في الندم من جهة تعمد الكذب.

فالمقصود بالآية هي : نفي احتمال الكذب عمداً عن العادل حين الاخبار، وعدم نفيه عن الفاسق حين الاخبار، وهذا النفي يصلح أن يكون منوطاً بالعدالة، وعدم نفيه يصلح أن يكون منوطاً بالفسق، وملخص الجميع ان الآية أجنبية عن المقام أصلاً ، فلا يصح التمسك بها لاثبات حجية الاجماع المنقول .

﴿ ومنه تبين عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية ﴾ الخ وتبين مما ذكر من ان الآية تدل على نفي احتمال الكذب فقط وعدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية كالشهادة على عدالة شخص مثلاً .

﴿ اذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل ﴾ ان قلنا : بأن الآية تدل على حجية خبر العادل في الاحكام فقط فهو ، وان قلنا بدلالة الآية على حجية خبر

العادل في الاحكام والموضوعات ، فلان شمل الشهادة الحدسية لانها تنفي احتمال الكذب لا ساير الجهات ، فلاندل على نفي احتمال الخطاء في الحدس حتى تدل ، وتشمل الشهادة الحدسية .

﴿ فان قلت : ان مجرد دلالة الاية على ما ذكر لا يوجب قبولية الخبر الخ ﴾ والاشكال يرجع الى ما ذكر من الفرق المستفاد من الاية ، وهو وجوب التبين في خبر الفاسق دون العادل .

فحاصل الاشكال عدم صحة هذا الفرق بل يجب التبين مطلقا لان وجوب التبين يدور مدار احتمال الخطاء في الخبر سواء كان ذلك الاحتمال من جهة الكذب أو من جهة أخرى ، واحتمال الخطاء موجود في خبر العادل ، فيجب التبين فيه كما يجب في خبر الفاسق غاية الامر وجوب التبين في خبر العادل يكون من جهة واحدة ، وهي احتمال الخطاء في الحدس أو الحدس ، وفي خبر الفاسق من جهتين ، وهما احتمال الخطاء ، واحتمال تعمد الكذب فيما أخبر به .

﴿ قلت ﴾ : وحاصل الجواب ان الفرق المستفاد من الاية صحيح ومتين ، وذلك لما تقدم من انه لا بد في حجية كل خبر من انتفاء احتمال عدم مطابقته للواقع ، وهذا الاحتمال في خبر العادل يكون منتفياً بالاصل العقلائي ، والاية المذكورة اذ احتمال الخطاء في الحدس أو الغفلة ينتفي بالاصل ، واحتمال الكذب ينتفي بالاية ، فيكون خبر العادل حجة من دون التبين .

وهذا بخلاف خبر الفاسق ، فان احتمال الخطاء في الحدس وان كان منتفياً بالاصل العقلائي الا أن احتمال الكذب يبقى على حاله ، فلهذا يجب التبين فيه فقط .

فالمحصل هو حجية خبر العادل اذا كان عن حدس ، وأما خبره الحدسي كنفيل الاجماع فلا يكون حجة لان احتمال الكذب فيه وان كان منتفياً بالاية ، واما احتمال

الخطأ في الحدس، فلادليل على نفيه لان الاصل العقلاني يكون مختصاً فيما اذا كان احتمال الخطأ في الحس لافي الحدس .

﴿ نعم لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطأ والاشتباه لم يعبا بخبره... ﴾ أن اصالة عدم الخطأ تجري فيما اذا كان الخطأ مرجوحاً في نفسه .

وأما اذا كان احتمال راجحاً فلا تجرى اصالة عدم الخطأ ، وقد اشار اليه المصنف (ره) بقوله : لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطأ والاشتباه لم يعبا بخبر العادل وان كان حسيماً لعدم جريان الاصل ، فيما اذا كان احتمال الخطأ راجحاً كما هو المفروض في خبر عادل كثير الخطأ والنسيان ، فلا يكون حجة .

﴿ ولذا يعتبرون في الشاهد والراوي الضبط ﴾ فيكون هذا الاعتبار والاشتراط في الراوي والشاهد شاهداً ثالثاً على ان مفاد آية النبأ هو : نفي احتمال الكذب فقط اذ لو كان مفادها نفسي جميع الاحتمالات لم يكن وجه لهذا الاشتراط بل كان خبر العادل حجة ، ولو كان كثير الخطأ والنسيان لان الاية تدل على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ والنسيان كدلالتهما على عدم الاعتناء باحتمال الكذب .

ومن هذا الاشتراط نكشف ان الاية لا تدل الا على نفي احتمال الكذب، والاصل لا يجري الا فيما اذا كان احتمال الخطأ والنسيان ضعيفاً، فاحتمال الخطأ من جهة النسيان والاشتباه يبقى على حاله في خبر العادل اذا كان كثير الخطأ والاشتباه ، فلا يكون خبره حجة .

﴿ وان كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك ﴾ أي اعتبار الضبط في الراوي ﴿ من الاجماع ﴾ وتقريب التوهم ان آية النبأ تقتضي نفسي جميع الاحتمالات من خبر العادل غاية الامر ثبت اعتبار الضبط في الراوي بالدليل الخارجي

وهو الاجماع ، فخصصت الاية بالاجماع ، فخرج خبر العادل الغير الضابط عنها حكماً بالتخصيص .

فالحاصل هو ان المقتضى لحجية خبر العادل مطلقا وان كان كثير الخطاء والنسيان موجود الا ان المانع ليس بمفقود ، وهو الاجماع القائم على اشتراط الضبط في الراوي .

وقد اشار السی رد هذا التوهم بقواه : ﴿ الا ان المنصف يشهد بان اعتبار هذا ﴾ أي الضبط ﴿ في جميع موارد ﴾ أي في كل مورد اعتبر فيه الضبط كالشهادة والرواية ، وغيرهما ليس من جهة المانع مع وجود المقتضي .

وبتعبير المصنف (ره) ﴿ ليس لدليل خارجي ﴾ بل لقصور المقتضى لان المقتضى في حجية الخبر مر كسب من أمرين : أحدهما نفي احتمال الكذب ، وثانيهما نفي احتمال الخطاء في الحس ، أو الحدس .

وأدلة حجية خبر العادل من الاية وغيرها لاتدل الا على نفي احتمال الكذب والاصل العقلائي لايجرى الا فيما اذا كان احتمال الخطاء والنسيان ضعيفاً ، فلا يجرى في خبر من يكثر خطائه واشتباؤه واذا انتفى الجزء انتفى الكل ، فيرجع عدم الحجية الى قصور المقتضى لالي وجود المانع مع وجود المقتضى كما توهمه الجاهل .

فالاية تدل على رفع التهمة في خبر العادل من جهة احتمال تعمد الكذب ﴿ لاتصويبه ﴾ حتى يكون مفادها نفي جميع الاحتمالات ، وحجيته من جميع الجهات ، ثم يقال : ان الاجماع قد خصصها حيث قام على اشتراط الضبط في الراوي .

﴿ ويؤيد ما ذكرنا انه لم يستدل أحد من العلماء على حجية فتوى الفقيه على العامي بأية النبأ ﴾ أي أن عدم استدلال العلماء على حجية فتوى الفقيه بأية النبأ

يكون شاهداً رابعاً على ان الآية لاندل الا على نفي احتمال الكذب فقط في خبر العادل، ولاندل على نفي الخطاء في الحدس لتكون دليلاً على حجية الفتوى لان الافتاء خبر حدسي، ولهذا لم يستدلوا بها على حجية الفتوى ﴿مع استدلالهم عليها بآيتي النفي والسؤال﴾ .

واتفاقهم على عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات ما لم تكن مستندة الى الحدس يكون شاهداً خامساً على عدم دلالة الآية على نفي الخطاء في الحدس ، وتصويب المخبر فيه كما أشار اليه المصنف بقوله :

﴿والظاهر ان ما ذكرنا من عدم دلالة الآية وأمثالها من أدلة قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد هو الوجه فيما ذهب اليه معظم الخ...﴾ .
وملخص ما أطبقوا عليه في باب الشهادة بالامور الحسية هو : ان الامور الحسية لا بد أن تكون شهادتها عن حس ، لاحدس ، فلان يجوز الشهادة بالقتل لمن علم بالقرائن ان زبداً قتل عمرواً ، ولم يره بعينه .

فلودلت الآية على حجية خبر العادل مطلقاً حتى من جهة تصويبه في الاعتقاد وعدم خطائه في الحدس لم يكن وجه لهذا الاشتراط أي اشتراط الحدس في الشهادة بالامور الحسية فيكون الاشتراط المذكور كاشفاً عن عدم دلالة الآية على نفي الخطاء في الحدس بل انما تدل على نفي احتمال الكذب فقط .

والخطاء في الحدس ينفي بالاصل العقلاني والخطاء في الحدس يبقى على حاله ، فلذا لا تكون شهادة العادل في الامور الحسية بالحدس صحيحة وحجة .
﴿وان علله في الرياض بما لا يخلو عن نظر﴾ لا بد أولاً من بيان التعليل المذكور في الرياض، ثم بيان وجه النظر فيه .

أما بيان التعليل فهو ان الاخبار عن موضوع من الموضوعات المسماة في لسان الأدلية بالشهادة يجب أن يكون عن حس ، والا لم يكن حججة إذ الشهادة

يكون بمعنى الحضور، فالحس مأخوذ في مفهوم الشهادة ، فإذا كانت عن حس كانت حجة لتحققها والا فلا لعدم تحققها، فعدم الحجية فيما إذا لم تكن عن حس يكون بانتفاء الموضوع بمعنى انه لا يصدق عليها مفهوم الشهادة حتى تكون حجة .

وأما وجه النظر فهو ان الحضور بمعنى الاحساس لم يكن معتبراً في صدق الشهادة وذلك لكثرة اطلاقها واستعمالها في غير الحسيات كالشهادة على التوحيد والنبوة وغيرهما .

فالوجه في عدم اعتبار الشهادة ما تقدم قبل تعليل الرياض لا ما ذكره في الرياض .

﴿والحاصل انه لا ينبغي الاشكال في ان الاخبار عن حدس واجتهاد الخ..﴾
لا ينبغي الاشكال في عدم حجية الاخبار عن حدس مطلقا كفتوى المجتهد والشهادة الحدسية ونقل الاجماع. لان أدلة حجية خبر العادل تدل على نفي احتمال الكذب لا على نفي الخطاء في الحدس .

﴿الاعلى من وجب عليه تقليد المخبر في الاحكام الشرعية﴾ فيكون فتوى الفقيه على المقلد حجة بأدلة وجوب التقليد على العوام .

﴿وان الاية لبست عامة لكل خبر بدعوى خرج ما خرج﴾ ولا يصح أن يقال: ان الاية عامة، قد دلت على حجية خبر العادل مطلقا، سواء في الحسيات أو الحدسيات ثم يدعى بأن الاخبار الحدسية خرجت عنها ، بدليل خارجي .

﴿فان قلت فعلى هذا اذا أخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمله للكذب فيه تقبل شهادته فيه ..﴾ وحاصل الاشكال، انه اذا كانت دلالة الاية على حجية خبر العادل من جهة عدم احتمال الكذب فيه لزم أن يكون مناط الحجية في الخبر هو انتفاء احتمال الكذب فقط لا كون المخبر عادلا .

فعلى هذا تقبل شهادة الفاسق لو علمنا بعدم كذبه فيها لان احتمال الكذب منتف بالفرض ، واحتمال الغفلة والخطأ منتف بالاصل ﴿مع ان شهادته مردودة اجماعاً ...﴾ .

فنعلم من عدم قبول شهادته مطلقا ان مناط الحجية ليس هو انتفاء احتمال الكذب في خبر العادل، واحتماله في خبر الفاسق بل المناط هو نفس العدالة ، والفسق يعني العدالة هو مناط الحجية ، والفسق مناط عدم الحجية ، فالحكم بالحجية يدور مدار العدالة، وهي موجودة في الاجماع المنقول ، فيكون حجة لوجود المناط فيه .

﴿قلت : ليس المراد مما ذكرنا﴾ الخ أي ليس المراد مما ذكرنا من كون العدالة طريقا الى انتفاء احتمال الكذب والفسق طريقاً الى احتمال الكذب، فلذا تدل الآية على حجية الاول دون الثاني لان العدالة ليست قابلة لان تكون مناطاً للحكم بالحجية .

كما أن الفسق ليس قابلا لان يكون مناطاً للحكم بعدم الحجية بل يمكن أن يكون الحكم منوطاً بهما، فيكونان مناطين للحكم على نحو الصفتية والموضوعية كما في الشهادة والفتوى وغيرهما من الموارد التي قام الدليل التعبدي على كون المناط هو وصف العدالة، فلا يقبل خبر الفاسق، وان علم صدقه من الخارج .
فالحاصل ان مناط الحكم يمكن أن يكون انتفاء احتمال الكذب وعدمه ، ويمكن أن يكون نفس وصفي العدالة والفسق الا ان الآية تدل على الحكم بالحجية من الجهة الاولى، وسأكتب عن الحكم من ساير الجهات .

ومنها: اشتراط العدالة ومانعية الفسق، ﴿فلا بد له﴾ أي: لاشتراط العدالة ، ومانعية الفسق تعبدأ ﴿من دليل آخر﴾ كما هو موجود في باب الشهادة والفتوى .
﴿فتأمل﴾ لعله اشارة الى عدم المنافاة بين أن يكون مناط الحكم في الآية

هو : كون العدالة طريقاً الى انتفاء احتمال الكذب، والفسق طريقاً الى احتمال الكذب ، وبين أن يكون مناط الحكم بدليل خارجي آخر وصفهما كما في باب الشهادة والفتوى .

هذا تمام الكلام في رد الملازمة بين حجية خبر الواحد وحجية الاجماع المنقول في الامر الاول اوجه الا وتفصيلاً .

فيقع الكلام في نفي الملازمة بينهما في الامر الثاني تفصيلاً .

﴿ الامر الثاني ﴾ والمصنف (ره) قد أثبت عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الاجماع المنقول بتقديم أمرين ، وقد مر الكلام في الامر الاول ، ثم النتيجة المحصلة من الامر الاول هي حجية الاخبار الحسية دون الحدسية .

وقد انتهى الكلام الى الامر الثاني ، ونتيجة البحث منه هو أن ناقل الاجماع ينقل قول المعصوم عليه السلام عن حدس لاعن حس ، فيكون الامر الثاني بمنزلة الصغرى بالنسبة الى الامر الاول الذي يكون بمنزلة الكبرى ، وقد ثبتت الكبرى الكلية في الامر الاول ، وهي : كل الاخبار الحسية حجة .

ثم البحث في الامر الثاني عن ان الاجماع هل هو : اخبار عن حس حتى يدخل في صغرى تلك الكبرى المذكورة أم لا ؟ وانما هو : اخبار عن حدس ، فلا يدخل فيها ، ولا يكون حجة والشيخ (ره) يريد أن يثبت عدم دخول الاجماع المنقول في تلك الكبرى بعد بحث طويل وقد بدأ في بيان تعريف الاجماع في الاصطلاح .

ثم تبين مناط حجية الاجماع عند الخاصة وتوضيحه نقول : ان الاجماع في اللغة هو العزم على شيء ، أو هو مطلق الاتفاق ، وفي الاصطلاح هو : الاتفاق الخاص أي اتفاق من يعتبر قوله : من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم كما قال المصنف (ره) : ﴿ ان الاجماع في مصطلح الخاصة بل العامة الذين هم الاصل له ﴾ أي للاجماع

لانهم اخترعوه وجعلوه في قبال الكتاب والسنة والعقل .

ثم استدلوا على حججه بقول النبي ﷺ : لانجتمع امتي على الخطاء وهو الاصل لهم ❀ أي : أن الاجماع أصل لهم بمعنى يكون الاجماع أساس دينهم ومبنى مذهبهم لان عمدة أدلتهم على خلافة أبي بكر هو اجماع الامة . وعلى كل الاجماع في الاصطلاح هو اتفاق جميع العلماء في عصر .

ويذكر المصنف (ره) تعاريف العلماء كلها شبيهة بالتعريف المتقدم ❀ وكذا غيرها من عبارات المصرحة بذلك ❀ اي : بأن الاجماع هو اتفاق علماء عصر .

ثم أن هذه العبارات بعضها وقع في مقام تعريف الاجماع ، وبعضها وقع في غيره من المقامات في أبواب الفقه والاصول في مقام الاستدلال بالاجماع ❀ كما تريهم يعتذرون كثيراً عن وجود المخالف بانقراض عصره ❀ وشاهدهم على كون الاجماع هو اتفاق العلماء في عصر واحد اعتذارهم عن مخالفة الاجماع بانقراض عصر المخالف ، فلا يضر بالاجماع ، ومن هذا الاعتذار تكشف أمرين : (أحدهما) هو : ان الاجماع اتفاق الكل لان وجود المخالف يكون مضراً بالاجماع اذا كان اتفاق الكل ، والا فلا يضر .

(وثانيهما) هو الاتفاق في عصر واحد لاجميع الاعصار ، والا فلامعنى للاعتذار بانقراض العصر .

❀ ثم انه لما كان وجه حجية الاجماع عند الامامية اشتماله على قول الامام الخ ❀ وأما مناط حجية الاجماع عند الامامية فهو أن يكون مشتقاً على قول الامام عليه السلام ومتضمناً له بخلاف ما هو المنطوق عند العامة لان المنطوق عندهم هو نفس الاتفاق من باب الموضوعية .

فحجية الاجماع عند الامامية دائرة مدار وجود الامام عليه السلام في المجمعين ،

فكل جماعة قلت أو كثرت كان قول الامام عليه السلام في أقوالهم : كان اجماعهم حجة لاجل قول الامام عليه السلام لاجل الاجماع .

ولكن لا يلزم من كونه حجة تسميته اجماعاً في الاصطلاح ﴿﴾ لانه اذا كان قول الجماعة من جهة اشتماله على قول الامام عليه السلام حجة لا يلزم أن يطلق عليه الاجماع الاصطلاحي ، ولا يجب تسميته اجماعاً في الاصطلاح ، نعم يطلق عليه الاجماع مجازاً من باب المشابهة .

كما انه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم ﴿﴾ لاجل القرائن أو من باب الصدفة والاتفاق ﴿﴾ خبراً متواتراً في الاصطلاح ﴿﴾ لان المتواتر في الاصطلاح هو خبر جماعة يفيد العلم بنفسه لا بواسطة القرينة أو الصدفة .

قوله ﴿﴾ وأما ما اشتهر بينهم من انه لا يقدح خروج معلوم النسب واحداً أو أكثر الخ ﴿﴾ دفع لما يتوهم من ان ما ذكر من عدم اطلاق الاجماع الاصطلاحي على قول جماعة غير صحيح بل الظاهر مما اشتهر بين العلماء الامامية من عدم قدح خروج معلوم النسب في الاجماع هو عدم القدح فسي اطلاق الاجماع على اتفاق الباقيين .

فدفع المصنف (ره) هذا التوهم بقوله : ﴿﴾ فالمراد انه لا يقدح في حجية اتفاق ﴿﴾ الباقيين ، وليس المراد انه لا يقدح في تسميته اجماعاً .

والشاهد عليه هو : فرض المحقق (قده) الامام في الاثنين ، فيكون قول الاثنين حجة ، ومخالفة الباقيين لا تنقدح في حجية قولهما : مع ان مخالفتهم تنقدح في تسميته اجماعاً اصطلاحياً قطعاً لان اتفاق الاثنين لا يسمى اجماعاً اصطلاحياً بالقطع واليقين .

فظهر مما ذكرنا ان المراد من عدم قدح خروج بعض هو : عدم القدح في الحجية لا في التسمية .

﴿ نعم ظاهر كلمات جماعة يوهـم تسميته اجماعاً اصطلاحاً حيث تريهـم يدعون الاجماع في مسألة ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب ﴾ فظاهر اعتذارهـم بأن المخالف يكون معلوم النسب فلا يضر بالاجماع هو : انه لا يضر في التسمية كما لا يضر في الحجية .

﴿ ولكن التأمل الصادق يشهد بأن الغرض من الاعتذار ﴾ هو عدم ﴿ قدح المخالف في الحجية لافي التسمية ﴾ اذ بالتأمل يظهر ان مناط الحجية ، وهو وجود الامام في المجمعين لا يرتفع بوجود المخالف، ولكن مناط التسمية وهو: اتفاق الكل يرتفع، وينتفي بوجود المخالف، فتنتهي التسمية بانتفاء المنط، فلا يسمى الاجماع اجماعاً اصطلاحياً .

﴿ نعم يمكن أن يقال : انهـم قد تسامحوا في اطلاق الاجماع على اتفاق الجماعة ﴾ الخ: ويمكن أن يقال ان العلماء الامامية قد تسامحوا في اطلاق الاجماع حيث أطلقوه كثيراً على اتفاق الجماعة لوجود مناط الحجية فيه .

ثم شاع هذا الاطلاق حتى صار مجازاً مشهوراً ، أو حقيقة ثانوية في اتفاق العلماء الامامية، فقد انقلب اصطلاح الخاصة عن الاصطلاح الذي كان موافقاً للعامة الى اصطلاح آخر وهو : اتفاق جماعة أحدهم الامام عليه السلام .

والحاصل ان الاجماع صار اصطلاحاً ثانياً بحيث يتبادر من اطلاقه من دون اضافته الى الامامية اتفاق العلماء الامامية، فصار اصطلاحاً جديداً بهذا المعنى . ﴿ وعلى أي تقدير ﴾ سواء كان اطلاق الاجماع على اتفاق جماعة فيهم الامام عليه السلام من باب التسامح، أو من باب انقلاب الاصطلاح .

﴿ فظاهر اطلاقهم ارادة دخول قول الامام عليه السلام في أقوال المجمعين بحيث يكون دلالته ﴾ أي الاجماع ﴾ عليه ﴾ أي على قول الامام عليه السلام ﴾ بالتضمن ﴾ بحيث يكون نقل الاتفاق دال على الاجماع بالمطابقة، وعلى دخول الامام عليه السلام

فيهم بالتضمن ، ويسمى هذا الاجماع في اصطلاح القدماء كهاسب المعالم ومن كان قبله بالاجماع التضميني .

فالحاصل مما تقدم هو : ان الاجماع عند الامامية هو : عبارة عن اتفاق جماعة أحدهم الامام عليه السلام ، فاطلاق الاجماع على اتفاق من عدا الامام عليه السلام وان كان هذا الاتفاق كاشفاً عن الحكم الصادر عن الامام عليه السلام بقاعدة اللطف أو غيرها ، ليس اصطلاحياً كما أشار اليه المصنف (ره) بقوله : ﴿ وأما اتفاق من عدا الامام عليه السلام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الامام عليه السلام بقاعدة اللطف ﴾ الخ .

وتقريب قاعدة اللطف هو أن يكون الله (تعالى) أو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو الامام عليه السلام مقرباً الى الاطاعة ، ومبعداً عن المعصية .

وعلى هذا اذا اتفق العلماء في حكم لكان ما اتفقوا عليه موافقاً لقول الامام عليه السلام ، ونحكم بهذه الموافقة بقاعدة اللطف اذ لو كان الامام مخالفاً لهم لوجب عليه من باب اللطف اظهار الحق ولو بابقاء الخلاف بينهم .

﴿ أو التقرير كما عن بعض المتأخرين ﴾ وخلاصة التقرير ان العلماء اذا اتفقوا في حكم يحصل لنا العلم بأن الامام عليه السلام قد قرر ، وأمضى الحكم المذكور .

غاية الامر تقرير الامام مشروط بعدم سبق المنع عنه ﴿ أو بحكم العادة القاضية باستحالة توافقه على الخطاء ﴾ أي اذا اتفق العلماء في حكم مع كمال بذل الوسع في تحصيل الحكم حصل لنا العلم بأن الحكم المذكور موافق لحكم الامام عليه السلام لاستحالة اجتماعهم على الخطاء عادة .

﴿ فهذا ليس اجماعاً اصطلاحياً ﴾ أي أن اطلاق الاجماع على اتفاق من عدا الامام عليه السلام ليس اجماعاً اصطلاحياً بكلا معنيه لا بمعنى اتفاق الكل ، ولا بمعنى اتفاق جماعة مشتمل على قول الامام عليه السلام كما هو الاصطلاح عند الخاصة .

سواء كان طريق معرفة قول الامام عليه السلام هو دخوله في المجمعين كما هو المعروف عند المتقدمين أو قاعدة اللطف ، أو التقرير كما هو المعروف عند الشيخ ومن تبعه حيث لا يقولون بدخول الامام عليه السلام في المجمعين ، أو الحدس لاستحالة توافقه على الخطاء ، فنكشف موافقة قول الامام عليه السلام من باب الحدس كما يقول به المتأخرون ، لانه عليه السلام يدخل فيهم كما يقول به القدماء .

ثم الاجماع الدخولي والتضميني لا ينافي الاصلاح الاول في الاجماع ، وهو : اتفاق الكل أحدهم الامام عليه السلام ، غاية الامر قد يتسامح في اطلاقه ، فيطلق على اتفاق جماعة وان قلت بشرط دخول الامام فيهم .

فالقدماء القائلون بالاجماع الدخولي يطلقون الاجماع على معناه الاصطلاحي ولو من باب التسامح ، وأما من يطلق الاجماع على من عدا الامام عليه السلام كالشيخ ومن تبعه والمتأخرون .

فليس هذا الاجماع اصطلاحياً بل لا يكون اجماعاً أصلاً ، فيكون دليلاً خاسماً في قبال الأدلة الأربعة كاشفاً عن قول الامام عليه السلام ❦ الا أن ينضم قول الامام عليه السلام المكشوف عنه باتفاق هؤلاء الى أقوالهم ، فيسمى المجموع ❦ المركب من الكاشف والمنكشف ❦ اجماعاً ❦ .

فكما ان الاجماع يطلق على الدخولي الذي هو اتفاق جماعة أحدهم الامام عليه السلام بالتسامح والمجاز .

فكذلك اطلاق الاجماع على من عدا الامام يكون بالتسامح فيطاق الاجماع على اتفاق من عدا الامام عليه السلام بعد انضمام قول الامام الى أقوالهم ، وبذلك يتحقق الاجماع بمعناه المصطلح عند الخاصة .

❦ فالدليل ❦ عند اللطفي والتقرير والحدسي ❦ في الحقيقة هو اتفاق من عدا الامام عليه السلام والمدلول الحكيم الصادر عنه نظير كلام الامام عليه السلام

ومعناه ﴿ انما قال : نظير كلام الامام ومعناه لان المعنى في الكلام يكون من التصورات ، والمصطلح فيها عندهم هو : التعبير عن اللفظ بالدال وعن المعنى بالمدلول .

وما نحن فيه هو : استكشاف قول الامام عليه السلام بالاجماع وهو من التصديقات ، والمصطلح فيها هو : التعبير عن الكاشف بالدليل ، وعن المنكشف بالمدلول ، فيكون المقام نظير الكلام ومعناه لان نفسه فلذا أتى المصنف بكلمة نظير ، وقال : نظير كلام الامام ومعناه .

قوله ﴿ فالتكنة في التعبير عن الدليل بالاجماع الخ ﴾ دفع لما يقال : من انه لماذا لم يجعل اتفاق من عدا الامام دليلاً مستقلاً خامساً حتى تصبح الأدلة خمسة : الاول الكتاب والثاني السنة والثالث العقل والرابع الاجماع والخامس الكاشف .

فلم تكن الحاجة الى تكلف ضم قول الامام عليه السلام الى أقوالهم ، وتسمية المجموع اجماعاً باصطلاح الخاصة ، فأجاب المصنف (ره) بقواه : النكتة في ذلك التكلف ، هو : التحفظ على الأدلة الاربعة بارجاع كل دليل الى أحد الأدلة الاربعة ، كارجاع الاستصحاب الى السنة عند بعض ، والى العقل عند آخر .

فقد جرت سيرة أهل الفن على الارجاع ، ولذا أرجعوا هذا الدليل أي اتفاق من عدا الامام عليه السلام الى الاجماع باصطلاح الخاصة بتكلف ضم قوله عليه السلام الى أقوالهم ، فيكون اطلاق الاجماع على اتفاق من عدا الامام عليه السلام مسامحة في مسامحة .

كما أشار اليه المصنف (ره) بقوله : ﴿ ففي اطلاق الاجماع على هذا ﴾ أي اتفاق ﴿ من عدا الامام عليه السلام مسامحة في مسامحة ﴾ وبيان المسامحتين يحتاج الى بيان مناهج الحقيقة ، فنقول : ان ملاك الحقيقة هو : اتفاق الكل أحدهم الامام عليه السلام

فاذا انفسى هذا الملاك تنتفي الحقيقة ، ويكون الاطلاق من باب المسامحة والمجاز .

ومن هذا البيان يتضح وجه المسامحتين في المقام ، وذلك ان اطلاق الاجماع على اتفاق جماعة أحدهم الامام عليه السلام مسامحة لانتفاء الملاك ، ثم اطلاقه على اتفاق جماعة لم يكن أحدهم هو : الامام عليه السلام مسامحة ثانية مشتملة على المسامحة الاولى وهو : عدم اطلاق الاجماع على اتفاق الكل ، فشارك الثانية من جهة عدم اطلاق الاجماع على اتفاق الكل ، وتفارق الاولى من جهة عدم دخول الامام عليه السلام في الجماعة .

وما ذكرنا في وجه المسامحتين لعله أقرب الى الذهن مما ذكر في بعض الشروح . هذا على فرض أن يكون المشار اليه في قوله على هذا هو : اتفاق من عدا الامام عليه السلام .

وأما لو كان المشار اليه هو اتفاق من عدا الامام بعد ضم قوله عليه السلام الى أقوالهم ، فيكون المعنى في اطلاق الاجماع على هذا أي : على اتفاق من عدا الامام عليه السلام بعد ضم قوله عليه السلام الى أقوالهم : مسامحة في مسامحة .
فيكون منشأ المسامحة الاولى هو : اطلاق الاجماع على غير اتفاق الكل ، ولو بفرض خروج الامام عليه السلام عنهم .

ويكون منشأ المسامحة الثانية هو : ضم قول الامام عليه السلام الى أقوالهم ، لينطبق هذا الاجماع على ما هو المصطلح عند الخاصة .

والمخلص هو ان اطلاق الاجماع على اتفاق الكل حقيقة ، ثم اطلاقه على اتفاق جماعة أحدهم الامام عليه السلام مسامحة ، ثم اطلاقه على من عداه بعد ضم قوله عليه السلام الى أقوالهم : مسامحة في مسامحة .

﴿ ويكفيك في هذا ﴾ أي في اطلاق الاجماع على اتفاق جماعة مسامحة

﴿ماسبجىء من المحقق﴾ حيث قال: في تعليق الشرايع ان خروج الواحد من علماء العصر قادح في انعقاد الاجماع المصطلح بين الفريقين بالاجماع وان لم يكن قادحاً في حجية الباقي لوجود مناط الحجية فيه .

وقوله : ﴿ثم ان المسامحة من الجهة الاولى أو الثانية الخ﴾ دفع لما يمكن أن يقال: من ان الاجماع حقيقة فى اتفاق الكل، واطلاقه على اتفاق جماعة أحدهم الامام عليه السلام مجاز ومسامحة كما هو مقتضى المسامحة من الجهة الاولى .

وكذلك اطلاقه على من عدا الامام عليه السلام كما هو مقتضى المسامحة من الجهة الثانية، فيجب على مدعى الاجماع نصب القرينة لو أراد من الاجماع غير اتفاق الكل مع انه لم ينصب قرينة أصلاً .

فأجاب المصنف (ره) عن هذا الاشكال بقوله : ثم ان المسامحة في اطلاق الاجماع كذلك ﴿لاضير فيها﴾ أي : في هذه المسامحة وذلك ان الضرر المانع عن اطلاق الاجماع على المعنى المسامحى مسن دون قرينة هو : لزوم التدليس بالنسبة الى المخاطب .

والتدليس منتف في المقام ﴿لان العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل﴾ لا للمخاطب لان الاجماع حجة للمستدل لا للمخاطب اذ ناقل الاجماع لا ينقله ليمسك به الغير بل يذكره مستدلاً به .

فاذا قطع شخص بقول الامام عليه السلام جاز له الاستدلال سواء كان منشأ قطعه اتفاق الكل، أو اتفاق جماعة أحدهم الامام عليه السلام ، أو اتفاق من عدا الامام الكاشف عن قوله عليه السلام : لطفاً أو تقريراً أو حدساً .

والحاصل انه يجوز لمدعى الاجماع الاستدلال به من دون نصب قرينة، ولا يلزم التدليس لعدم كونه حجة للمخاطب مطلقاً .

﴿نعم لو كان نقل الاجماع المصطلح حجة عند الكل كان اخفاء القرينة في الكلام

الذي هو المرجح للمغير تدليساً ﴿ فلا يجوز للناقل أن ينقله من دون نصب قرينة لو أراد من الاجماع غير اتفاق الكل .

﴿ ويظهر من ذلك ما في كلام صاحب المعالم ﴾ ويظهر مما ذكرنا من جواز اطلاق الاجماع على المعنى المسامحى من دون لزوم التدليس الاشكال في كلام صاحب المعالم حيث يظهر من كلامه عدم صحة اطلاق الاجماع على اتفاق جماعة، وعدم حجية هذا القسم من الاجماع بل الاجماع هو : اتفاق الكل .

فاطلاقه على اتفاق جماعة من دون نصب قرينة جلية يكون ناشئاً عن غفلة جمع من الاصحاب ، ولا دليل لهم على الحجية يتعد به اذ لا يحصل العلم بدخول الامام عليه السلام فيهم ولا يكشف به قول الامام عليه السلام لانه ليس من الممتنع أن يكونوا خاطئين في دليلهم .

هذا ملخص ما أفاده صاحب المعالم مع توضيح منا .

ولكن قد عرفت : ان مسامحتهم في اطلاق الاجماع على غير اتفاق الكل صحيحة

وفي محلها ، فما ذكره صاحب المعالم من عدم الصحة مردود .

﴿ اذا عرفت ما ذكرنا ﴾ من تقديم الامرين ، الذي كان حاصل الامر الاول هو

حجية الاخبار الحسية دون الحدسية ، وحاصل الامر الثاني هو : ان الاجماع هو اتفاق

جميع العلماء في عصر واحد ، وقد يطلق مسامحة على اتفاق جماعة أحدهم الامام عليه السلام

أو على اتفاق من عدا الامام الكاشف عن قوله عليه السلام ، فلا بد أن نرى ان نقل ناقل

الاجماع من أي قسم من هذه الاقسام ؟

﴿ فنتول : ان المحاكي للاتفاق قد ينقل الاجماع بقول مطلق ﴾ فيقول : هذا

واجب اجماعاً ، أو الحكم الفلاني كذا للاجماع .

﴿ أو مضافاً الى المسلمين ﴾ حيث يقول : هذا الحكم كذا باجماع المسلمين

أو غير هذا التعبير من التعبيرات التي يمكن أن يكون الامام داخلها في المجمعين .

﴿ وقد ينقله مضافاً الى من عدا الامام عليه السلام ﴾ كقوله : اجمع على هذا الحكم فقهاء أهل البيت ﴿ فان ظاهر ذلك ﴾ أي هذا اللفظ هو ﴿ من عدا الامام عليه السلام ﴾ .

﴿ فان أضاف الاجماع الى من عدا الامام عليه السلام فلا اشكال في عدم حجية نقله ﴾ وذلك لعدم نقله ما هو الحجة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل وان حصل للنقل العلم بصدور الحكم عن الامام عليه السلام ، ولكن هذا العلم حجة له لا لمن نقل اليه .

﴿ نعم لو فرض ان السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقة قول الامام عليه السلام ﴾ أي لو كان السبب المنقول مستلزماً لموافقة قول الامام ، أو وجود دليل معتبر عند الكل ، كما لو كان بلفظ اتفق علماء جميع الاعصار في جميع الامصار على حكم ﴿ أمكن اثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل ﴾ لاجل كونه مشمولاً لادلة حجية خبر العادل .

ثم الانتقال من هذا السبب الى لازمه ، وهو الحجة الواقعية في فرض كون اللازم قول الامام ، أو الحجة الظاهرية في فرض كون اللازم دليلاً معتبراً . ولكن الاشكال في تحقق هذا القسم من السبب اذ لم يتمكن أحد من العلماء من تحصيل أقوال العلماء كذلك .

﴿ وفي حكم الاجماع المضاف الى من عدا الامام عليه السلام الاجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف ﴾ ان الاجماع المطلق اذا ذكر في مقابل الخلاف يكون في حكم الاجماع المضاف الى من عدا الامام عليه السلام في عدم الحجية .

فكما ان الاجماع المضاف الى من عدا الامام عليه السلام لم يكن حجة ، كذلك الاجماع بقول مطلق اذا ذكر في مقابل الخلاف لم يكن حجة . لان وقوعه في مقابل الخلاف قرينة على كون المراد منه مجرد نفي الخلاف لانقل قول الامام

عليه السلام .

والامثلة موجودة في المتن ﴿وأضعف مما ذكر﴾ أي من اضافة الاجماع الى من عدا الامام عليه السلام او نقل الاجماع في مقابل الخلاف هو ﴿نقل عدم الخلاف﴾ اذ المراد منه هو نفي الخلاف فقط لان نقل قول الامام عليه السلام .

هذاتمام الكلام في أقسام نقل الاجماع ، ثم يشير الى حكمها من حيث الحجية وعدمها بقوله : ﴿وان اطلق الاجماع﴾ وهو القسم الاول .

﴿أو اضافه على وجه﴾ وهو : القسم الثاني ﴿يظهر منه ارادة المعنى المصطلح المتقدم﴾ وهو اتفاق العلماء في عصر أحدهم الامام عليه السلام الى أن قال المصنف (ره) ﴿يظاھر الحكاية كونها حكاية للسنة﴾ أي قول الامام عليه السلام .

وذلك لما تقدم من ان الاجماع في اصطلاح الامامية هو : اتفاق الكل أو الجماعة أحدهم الامام عليه السلام دخولاً فيهم ، أو ضم قوله الى أفرادهم ، وعلى كل تقدير يدخل في الخبر والحديث لان الحديث هو : نقل قول المعصوم عليه السلام بعنوان الخبر والرواية ، والاجماع ايضاً هو نقل قول المعصوم بعنوان اتفاق العلماء على كذا .

الان الاتفاق الكاشف عن قول الامام عليه السلام لم يكن مشمولاً لادلة الاخبار اذ هذه الادلة كما تقدم ذكرها تفصيلاً تدل على حجية الاخبار العسبية ، وناقل الاجماع ينقل قول الامام عليه السلام عن حدس .

وبيان ذلك ان مستند علم ناقل قول الامام عليه السلام بعنوان الاجماع لا يخلو عن احد أمور كما اشار اليها المصنف (ره) بقوله :

﴿احدها الحس﴾ كما هو المعروف عند القدماء ﴿مثل ما اذا سمع الحكم من الامام عليه السلام في جملة جماعة لا يعرف اعيانهم﴾ كانوا جميعهم في عصر واحد ، أو طائفة منهم .

وهذا الطريق وان كان ممكناً الا أنه في غاية الندرة والقلة .

ثم يقول المصنف (ره) بل نعلم جزءاً ان هذا القسم من الاجماع لم يتفق لاحد من ناقله بل نقل اتفاق جماعة أحدهم الامام عليه السلام ظاهر بزمان حضور الامام لانه عليه السلام كان في ذلك الزمان يجالس الناس فكان نقل اتفاق جماعة أحدهم الامام عليه السلام ممكناً لناقل الاجماع .

واما في زمن غيبة الامام عليه السلام عن الناس وعدم اجتماعه معهم، فان نقل اتفاق جماعة أحدهم الامام عليه السلام بعيداً ﴿﴾ ولذا صرح الشيخ (ره) في العدة في مقام الرد على السيد حيث انكر الاجماع من باب وجوب اللطف ﴿﴾ اذ لاجل عدم اتفاق سماع الحكم من الامام لحاكي الاجماع .

﴿﴾ صرح الشيخ ﴿﴾ في كتاب العدة رداً على السيد حيث انكر الاجماع اللطفي وأثبتته من باب الدخول ﴿﴾ بانه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل الى معرفة موافقة الامام عليه السلام للمجمعين ﴿﴾ فيظهر من هذا الكلام انحصار طريق معرفة موافقة الامام عليه السلام بقاعدة اللطف .

﴿﴾ الثاني قاعدة اللطف على ما ذكره الشيخ (قده) في العدة ﴿﴾ أي الامر الثاني اذ يمكن أن يكون مستند علم الحاكي لقول الامام عليه السلام قاعدة اللطف كما يظهر من الشيخ قده .

ثم يقول المصنف (ره) ﴿﴾ لا يبغي ان الاستناد اليه غير صحيح على ما ذكر في محله ﴿﴾ وذلك انه ليس الواجب على الامام عليه السلام الايبان الاحكام الشرعية بطرق متعارفة وقد بينها كذلك ثم طرء الاختفاء لبعض الاحكام من الجهات الخارجة عن كون الامام دخيلاً فيها فكيف يجب عليه عليه السلام بيان الحق من باب اللطف الغير المتعارف ولو بالقاء الخلاف بين المجمعين !

فلا يجب على الامام عليه السلام بيان الاحكام بطريق غير متعارف، وهو قاعدة اللطف

ولذلك تكون هذه القاعدة باطلة لكونها طريقة غير متعارفة، وبالنتيجة يحكم ببطلان كل اجماع يبني عليها .

﴿والمفروض ان اجماعات الشيخ (قده) كلها مستندة الى هذه القاعدة لما عرفت من الكلام المتقدم من العدة﴾ حيث قال: لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل الى معرفة موافقة الامام عليه السلام للمجمعين ، فتكون هذه الاجماع باطلة . كما أشار الى بطلانها المصنف (ره) بقوله فاذا علم ﴿استناد المحاكمي اليه فلا وجه للاعتماد على حكايته﴾ .

﴿قوله : فدعوى مشاركنه للسيد (قده) في استكشاف قول الامام عليه السلام من تتبع أقوال الامة واختصاصه بطريق اخر مبني على وجوب قاعدة اللطف﴾ دفع لما يمكن أن يقال : من أن اجماعات الشيخ (قده) كلها ليست مستندة الى قاعدة اللطف حتى تكون باطلة بل بعضها مبني على الدخول الذي ذمب اليه السيد وغيره من القدماء .

فيكون للشيخ (قده) طريقان طريق يختص به وهو قاعدة اللطف ، وطريق مشترك بينه وبين السيد، وهو دخول الامام في المجمعين، فأجاب عن هذه الدعوى بقوله : ﴿غير ثابتة﴾ .

ثم منشأ توهم مشاركة الشيخ (قده) مع السيد أمران مستفادان من كلام الشيخ (قده) في مواضع متعددة .

(أحدهما) : أنه قد صرح في العدة في بحث حجية خبر الواحد بعدم قدح خروج معلوم النسب في حجية الاجماع فيناسب كلامه هذا طريقة الدخول لاطريقة قاعدة اللطف .

(وثانيهما) : انه قد صرح في مواضع من بحث حجية الاجماع بدخول قول المعصوم عليه السلام في المجمعين .

(منها) : قوله فمتى اجتمعت الامة على قول ، فلا بد من كونها حجة لدخول الامام عليه السلام في جملتها .

(ومنها) : قوله : فان لاعتبارنا الاجماع فائدة معلومة ، وهي أن لا يتعين لنا قول الامام عليه السلام في كثير من الاوقات ، فيحتاج حينئذ الى اعتبار الاجماع ليعلم باجماعهم ان قول المعصوم عليه السلام داخل فيهم ، وغيرهما من المواضع التي لانحتاج الى ذكرها تجنباً عن التظويل .

ومن هنا ادعى مشاركته مع السيد بعض وهو : المحقق القمي (ره) .
ولكن كلمات الشيخ (ره) الدالة على انحصار طريقته في قاعدة اللطف تكون صريحة ، فنأخذ بها ونترك ، أو نلتزم بتأويل ما ليس كذلك .

فالنتيجة هي انحصار طريقته فيما ذكره المصنف (ره) من قاعدة اللطف .
❦ لان الموجود من الدليل كاف في ازالة التكليف ❦ أي ما هو الموجود من الدليل المقطوع سناً من الكتاب أو السنة بين الامة كاف في اتمام الحجة ، وازالة التكليف عن الامام عليه السلام لان تكليف الامام عليه السلام هو اظهار الحق ، والمفروض وجوده بين الناس ، وان لم يعلموا به ، فلا يجب عليه عليه السلام اظهاره .

❦ ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور أو اظهار من يبين الحق في تلك المسألة ❦ فاذا لم يكن على الحق دليل وجب على الامام عليه السلام الظهور بنفسه ليبين الحق ، أو اظهار من يبين الحق ، ولو كان ذلك بالقاء الخلاف بين الامة .

ثم ذكر قول السيد المرتضى (ره) : المنكر لقاعدة اللطف حيث قال : لا يجب بيان الحق من باب اللطف ، بل ❦ يجوز أن يكون الحق ❦ في الواقع مع الامام عليه السلام ❦ والاقوال الاخر كلها باطلة ❦ .

ثم قال الشيخ (ره) رداً لما أفاده السيد ❦ وهذا عندي غير صحيح ❦ أي عدم

وجوب اللطف الذي قال به السيد : عندي غير صحيح ﴿لانه يؤدي الى ان لا يكون الاجماع حجة، ولا يكون الاستدلال باجماع الطائفة صحيحاً أصلاً .

﴿لانا لانعلم دخول الامام عليه السلام فيها الا بالاعتبار الذي بيناه﴾ وهو أن لا يحصل لنا العلم بدخول الامام عليه السلام في الطائفة الا بالاعتبار الذي بيناه ، وهو : اللطف ، فالقطع بموافقة قوله عليه السلام لقولهم ، يحصل بقاعدة اللطف لا يكون الامام عليه السلام داخلاً فيهم بشخصه، كما توهمه السيد وغيره من المتقدمين .

ثم قوله : ﴿ومتى جوزنا انفراده بالقول وانه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع﴾ صريح في كون مبنى الاجماع عنده قاعدة اللطف .

﴿واصرح من ذلك في انحصار طريق الاجماع عند الشيخ (ره) فيما ذكره من قاعدة اللطف ما حكى عن بعض انه حكاه عن التمهيد للشيخ (قده)﴾ .

وملخص ما أفاده الشيخ (قده) في التمهيد، هو انه نقل قول السيد المرتضى (قده) : حيث أنكروا وجوب اللطف بقوله : ﴿انه لا يمتنع أن يكون هنا أمور كثيرة غير واصلة الينا الى أن قال : ولا يلزم من ذلك﴾ أي من عدم وصول تلك الامور الينا ﴿سقوط التكليف عن الخلق﴾ .

وهذا الكلام من السيد يكون صريحاً في عدم وجوب اللطف لان مقتضى قاعدة اللطف هو عدم جواز انفراد الامام عليه السلام بالقول : لئلا يلزم كون جميع الامة في خطأ وباطل بل يجب عليه عليه السلام الظهور ، أو اظهار الحق ولو بالقاء الخلاف بينهم .

وصريح كلام السيد (قده) يكون في جواز انفراد الامام عليه السلام بالقول، ولا يجب عليه اظهار الحق لانه قد بين ما يحتاج الى البيان، ثم كتبه الناقلون للآثار والاختبار، فيكون ما أفاده السيد مستلزماً لنفي وجوب اللطف .

ولهذا يعترض عليه الشيخ قده بقوله : ﴿وقد اعترضنا على هذا﴾ أي ما ذكره

السيد من عدم وجوب اللطف ﴿﴾ وقلنا : هذا الجواب ﴿﴾ عن وجوب اللطف ﴿﴾ اللطف صحيح ﴿﴾ لان مقتضى القاعدة هو عدم وجوب اللطف كما في كلام السيد (ره).
 ﴿﴾ لولا ما استدل في أكثر الاحكام باجماع الفرقة ﴿﴾ والشاهد من كلامه الذي يدل على انحصار طريق الاجماع عنده في قاعدة اللطف هو : هذا الكلام لان المستفاد من كلامه هذا هو صحة كلام السيد في نفي وجوب اللطف لو لم يكن قادحاً بالاستدلال باجماع الفرقة الحققة، ولكنه لما كان قادحاً للاجماع قلنا : بعدم صحة مقالة السيد .

فيكون رد كلام السيد والقدح فيه منحصرأ في كونه مستلزماً لرفع التمسك بالاجماع ، فلو لم يكن طريق الشيخ (قده) منحصرأ في قاعدة اللطف ﴿﴾ لم يسبق ما يقدح في طريقة السيد (ره) لاعتراف الشيخ (قده) بصحتها لولا كونها مانعة عن الاستدلال بالاجماع ﴿﴾ .

﴿﴾ ثم ان الاستناد الى هذا الوجه ﴿﴾ أي قاعدة اللطف ﴿﴾ ظاهر من كل من اشترط في تحقق الاجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر كفخر الدين والشهيد الخ ﴿﴾ لا يشترط عدم مخالفة أحد في الاجماع الدخولي لان الملاك فيه دخول الامام عليه السلام في المجمعين ، فيتحقق باتفاق جماعة قلت ، أو كثرت اذا علم دخول الامام عليه السلام فيهم ، فلا يضر بالاجماع مخالفة معلوم النسب .

وهكذا لا يشترط عدم المخالفة في الاجماع الحدسي لانه عبارة عن اتفاق جماعة بحيث يستحيل خطائهم جميعاً، وعدم وصولهم الى حكم الامام عادة .
 وأما الاجماع اللطفي ، فيشترط فيه عدم المخالفة اذ مع وجود المخالف ولو كان معلوم النسب لا يجب اللطف لان ملاك وجوب اللطف هو عدم وجود الحق بين الامة، فيجب على الامام عليه السلام اظهاره ولو بالقاء الخلاف بينهم .

ومع وجود المخالف يكون الحق موجوداً اما في المجمعين ، أو مع

المخالف فلا يجب اللطف، اذ لا بد في الاجماع اللطفي من اتفاق جميع أهل العصر لينكشف من هذا الاتفاق موافقة الامام عليه السلام لهم، والا يجب عليه عليه السلام اظهار الحق ولو بالقاء الخلاف بينهم .

فكل من يشترط في الاجماع اتفاق جميع العلماء في عصر يكون اجماعه مبنياً على قاعدة اللطف، ولا يعنى بهذا القسم من الاجماع .

﴿ قال في الايضاح في مسألة ما يدخل في المبيع ﴾ كأبواب البيت وثياب العبد ومجري المياه في المزارع ﴿ ان من عادة المجتهد اذا تغير اجتهاده الى التردد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولاً لم يبطل ذكر الحكم الاول بل يذكر ما أدى اليه اجتهاده ثانياً في موضع آخر ﴾ .

وتترتب على ذكر الاجتهادين فوائد لا بد من بيانها اجمالاً قبل بيانها تفصيلاً :

فنقول : ان الفائدة الاولى : هي عدم انعقاد اجماع أهل عصر اجتهاده الاول على خلافه .

والثانية : هي عدم انعقاد اجماع أهل عصر اجتهاده الثاني على طبق اجتهاده الاول ولا على طبق اجتهاده الثاني .

والثالثة : هي عدم حصول مبطل لاجتهاده الاول باجتهاده الثاني .

واما بيانها تفصيلاً فيحتاج الى فروض ثلاث :

(الاول) هو فرض مجتهد قد أدرك عصرين .

(والثاني) نفرض ان العلماء في العصر السابق ذهبوا الى وجوب صلوة الجمعة

وهذا المجتهد ذهب الى حرمتها .

(والثالث) ان العلماء في العصر اللاحق ذهبوا الى حرمة الجمعة ، وتغير

اجتهاد هذا الشخص من الحرمة الى الوجوب، فيكون مخالفاً لمعاصريه في كلا

العصرين .

فاذا عرفت هذه الفروض ، نقول: انه يترتب على ذكر اجتهاده الاول وهو فتواه بحرمة الجمعة فائدة عدم انعقاد الاجماع على خلاف اجتهاده الاول أي على خلاف الحرمة لان فتواه بالحرمة في العصر السابق يكون مانعاً عن الاجماع على الخلاف .

فعليه أن يذكر اجتهاده الاول ليكون دليلاً على عدم انعقاد الاجماع من أهل العصر الاول على خلاف اجتهاده الاول .

ثم يذكر اجتهاده الثاني في موضع آخر ليكون دليلاً على عدم انعقاد الاجماع في العصر الثاني على طبق اجتهاده الاول وهو الحرمة، ولاعلى طبق اجتهاده الثاني وهو : وجوب الجمعة .

وأما عدم انعقاد الاجماع على طبق اجتهاده الاول وهو حرمة الجمعة، فلاجل كون ذهاب معاصريه في السابق الى الوجوب، وهو مخالف للحرمة .

ثم عدم انعقاد الاجماع على طبق اجتهاده الثاني وهو الوجوب، فلاجل ذهاب معاصريه في العصر اللاحق الى حرمة الجمعة وهو مخالف للوجوب، فيترب على ذكر اجتهاده أي الاول والثاني عدم انعقاد الاجماع على طبق كلا الاجتهادين . ثم لو لم يذكر اجتهاده الاول لنوهم انعقاد الاجماع من أهل العصر السابق على وجوب الجمعة ، ويترب على ذكر اجتهاده الاول أيضاً فائدة عدم حصول مبطل في الاول بل دليل اجتهاده الثاني كان معارضاً لدليل اجتهاده الاول وكان دليل اجتهاده الثاني أرجح من دليل اجتهاده الاول فيكون وجهاً لعدوله من الاول الى الثاني ~~و~~ مساو له أي دليل اجتهاده الثاني كان مساوياً لدليل الاول في كون كلاهما ظناً فيكون وجهاً لتغير اجتهاده الاول الى التردد .

فما يظهر من كلام الفخر في الايضاح هو ان مخالفة واحد يكون مضراً

في انعقاد الاجماع ، فيكون ماذكره ظاهراً فسيكون الاجماع مبنياً على قاعدة اللطف .

﴿وتبدأ أكثر في الايضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف﴾
والمستفاد من ظاهر هذا الكلام ان خلاف الواحد يكون مانعاً من تحقق الاجماع فينطبق هذا الاجماع على الاجماع اللطفي .

ثم يذكر المصنف قول الشهيد : حيث ﴿قال في الذكري : ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت محتجين بأنه لا فصول للميت ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه مبنياً﴾ ووجه عدم جواز العمل بقول الميت ، انه لا قول له أصلاً ، والشاهد على ذلك انه لا ينعقد الاجماع على خلافه مادام حياً ، فاذا مات ينعقد الاجماع على خلافه .

مثلاً اذا ذهب علماء عصر السى وجوب الجمعة ، وأفتى واحد منهم على حرمتها فما دام حياً لم ينعقد الاجماع على وجوب الجمعة ، واذا مات يصير الوجوب اجماعياً فيكون هذا أقوى شاهد على عدم اعتبار قول الميت ، واستدل المحقق بعين ماذكرناه ، فلاحاجة لذكره .

وما يناسب المقام هو ان ظاهر كلام الشهيد والمحقق في ان وجود مخالف واحد موجب لعدم انعقاد الاجماع هو كون هذا الاجماع منهماً مبنياً على طريقة اللطف .

﴿وحكى عن المحقق الداماد انه قال في بعض كلام له في تفسير النعمة الباطنة : ان من فوائد الامام عليه السلام عجل الله فرجه أن يكون مستنداً لحجية أهل الحل والعقد الخ﴾ .

قال المحقق الداماد : هذا الكلام في جواب الاشكال على وجود امام العصر والزمان عجل الله فرجه الشريف ، وبيان الاشكال ان العقيدة بوجود الامام عليه السلام

وانه غايب عنا ، ثم يظهر باذن الله ويملا الارض عدلا بعد أن ملئت ظلماً وجوراً غير خال من الاشكال بل وجوده كذلك يكون عبثاً وبلا فائدة لان الله تعالى قادر على أن يخلق الامام عليه السلام متى شاء وأراد أن يملا الارض قسطاً وعدلاً من دون حاجة الى وجوده قبل ذلك .

فأجاب المحقق الداماد عن هذا الاشكال بما حاصله ان وجوده لا يخلو عن فائدة بل يترتب عليه فوائد ظاهرية وباطنية .

وأما الظاهرية فواضحة لا يحتاج الى البيان لانا ننتفع من وجوده بجميع المزايا منها : أخذ الاحكام منه عليه السلام وأن يكون مستنداً لحجية الاجماع بأن يكون الامام عليه السلام مدر كاً لاجماعهم اجماعاً بسيطاً كالاجماع على تنجس الماء القليل بالملاقات . وهكذا يكون مدر كاً لاجماعهم المركب الحاصل في أحكامهم الخلافية كاختلافهم في رد المشتري الامة الباكرة بعد الوطىء حينما وجد فيها عيباً ، فقبل : بعدم جواز الرد مطلقاً ، وقيل : بجوازه مع الارش .

فيحصل من هذين القولين : الاجماع على عدم جواز ردها مجاناً الى أن قال : ﴿فانه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول﴾ والشاهد في المقام هو هذا الكلام لان عدم انفراد الامام عليه السلام بالقول مبني على طريقة اللطف اذ يجب عليه عليه السلام اظهار الحق . فالمستفاد من كلامه هذا أنه يكون قائلاً بالاجماع اللطفي .

﴿وكأنه لاجل مراعات هذه الطريقة التجأ الشهيد في ذكرى الى توجيه الاجماع الخ﴾ وتوجيه الشهيد الاجماع المدعات في المسائل الخلافية بأن المراد منها غير المعنى الاصطلاحي لعله يكرن لرعاية طريقة اللطف لان الاجماع الدخولي ، أو الحدسي لم يكن مشروطاً بعدم الخلاف .

فلما كان الاجماع عنده مبني على قاعدة اللطف ، وجه هذه الاجماع بان المراد منها اما الشهرة ، واما تأويل قبول المخالف : على وجه يمكن الجمع

بينه وبين قول المجمعين ، أو القول بعدم ظفر ناقل الاجماع بوجود المخالف أو انقراض عصر المخالف .

﴿فلو جامع الاجماع وجود﴾ المخالف ﴿لم يكن﴾ للشهيد ﴿داع الى التوجيهات المذكورة مسع بعدها﴾ أي التوجيهات المذكورة فان ارادة الشهرة من الاجماع بعيدة وكذا التأويل بالجمع بين قول المخالف والمجمعين بعيد جداً وهكذا الباقي .

﴿الثالث من طرق انكشاف قول الامام عليه السلام لمدعى الاجماع الحدس وهذا على وجهين أحدهما أن يحصل له الحدس الضروري الخ﴾ .

والمراد من الحدس الضروري أن يتحدث ناقل الاجماع بقول الامام عليه السلام من مباد محسوسة بحيث لو حصلت لغيره لتحسس منها : بقول الامام عليه السلام ويحصل له العلم بمقالة المعصوم عليه السلام كما حصل لناقل الاجماع .

وذلك بأن يحدث الناقل من تتبع فتاوي العلماء في جميع الامصار، فيحصل له العلم بقول المعصوم عليه السلام من وجدان توافق فتاوى جميع أهل الفتوى في مسألة من المسائل مع شدة اختلافهم في أكثر المسائل .

ثم هذا الاطلاع الحسي لتلك الفتاوي يكون سبباً لحصول العلم بمقالة الامام عليه السلام لكل أحد، ولا يعنى باحتمال الخطاء في هذا الحدس كما لا يعنى باحتمال الخطاء في الحس، فيكون بمنزلة الحس، ونقل قول الامام عليه السلام من ناقل الاجماع يكون بمنزلة النقل الحسي، فتشمله أدلة الاخبار وليس الكلام فيه وانما الكلام في تحقق هذا القسم من الحدس كما يأتي في كلام المصنف (ره) .

﴿وثانيهما﴾ أن يحصل الحدس من أخبار جماعة ﴿كعشرين أو ثلاثين اتفق لناقل الاجماع العلم بعدم خطائهم ، ولكن لا ملازمة بين أخبارهم وبين قول الامام عليه السلام ، حتى يحصل العلم بقول الامام عليه السلام من أخبارهم لكل أحد حصلت

له هذه الاخبار .

﴿الثاني أن يحتمل ذلك من مقدمات نظرية أو اجتهادات كثيرة الخطاء﴾
 هذا القسم الثاني في مقابل القسم الاول المنقسم الى القسمين وهو أن يكون الحدس
 بقول الامام عليه السلام فيه من مباد حدسية كما كان في القسم الاول من مباد محسوسة بأن
 يكون نفس الاتفاق أيضاً حدسياً كأن يحبس ناقل الاجماع من اتفاق معروفين من
 الفقهاء اتفاق غير معروفين منهم كتنقل الاجماع في وجوب الفور في قضاء الفوائت
 فيدعى ناقل الاجماع بأن وجوب الفور اجماعي لان القميين كلهم يقولون
 بالفور .

وذكر الشيخان الاخبار الدالة على الفور في كتبهما فهما أيضاً فائلان به، فيكون
 الحكم بوجوب الفور اجماعياً .

وهذا الاجماع يكون حدسياً لان ذكر الاخبار الدالة على الفور والمضايقة
 لا يكون دليلاً على عمل من ذكرها بها حتى يكون قوله موافقاً للاخرين ليتحقق
 الاجماع في المسألة .

﴿اذا عرفت ان مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمن للاخبار من الامام عليه السلام
 لا يخلو من الامور الثلاثة المتقدمة﴾ قد تحصل مما ذكر ان طرق استكشاف قول
 الامام عليه السلام لمدعى الاجماع ثلاثة :

(الاول) دخول الامام عليه السلام في المجمعين ، فقد سمع الناقل الحكم من
 الامام عليه السلام ولكن لا يعلمه بعينه .
 (والثاني) قاعدة اللطف .
 (والثالث) هو الحدس .

ثم الحدس على أقسام قد تقدم ذكرها ، فاذا كان الاجماع مبتنياً على القسم
 الاول وهو الدخول يكون حجة من دون شك ولكن هذا الطريق غير متحقق في
 زمان غيبة الامام عليه السلام .

والطريق الثاني يكون باطلا كما تقدم اجمالاً .

فلا يبقى الا الطريق الثالث ، وهو على ثلاثة أقسام، فاذا كان الاجماع مبنياً على القسم الاول منها فيكون حجة، واذا كان مبنياً على القسمين الاخرين لم يكن حجة . فاذا يكون الطريق الثالث مردداً بين ما هو الصحيح وغير الصحيح ، ولا يعتني بالاجماع المبتني على ما هو المشكوك صحة .

بل مقتضى القاعدة في مورد الشك هو عدم الحجية ، فلا بد من التوقف عند الشك كما أشار اليه المصنف (ره) بقوله: ﴿وجب التوقف في العمل بنقل الاجماع﴾ . ثم النسبة بين الاجماع الحدسي المبني على القسم (الاول) من الاقسام الثلاثة وبين الاجماع اللطفي هو كون الاجماع الحدسي اعم من اللطفي لاجتماعهما فيما اذا اتفق الكل على حكم من الاحكام مع الملازمة العادية بين هذا الاتفاق وبين قول الامام عليه السلام .

ولافتراق الاجماع الحدسي فيما اذا اتفق معظم الفقهاء مع الملازمة بين هذا الاتفاق بين قول الامام عليه السلام .

ثم النسبة بين الاجماع الحدسي والدخولي هو عموم من وجه لاجتماعهما فيما اذا اتفق الفقهاء وكان فيهم من لا يعلم نسبه مع الملازمة عادة بين هذا الاتفاق وبين قول الامام عليه السلام ولافتراق الحدسي عن الدخولي فيما اذا لم يكن فيهم مجهول النسب ، ولافتراق الدخولي عن الحدسي ، فيما اذا لم تكن الملازمة عادة بين الاتفاق المذكور وبين قول الامام عليه السلام .

ثم نفس النسبة المذكورة بين الاجماع الدخولي واللطفي لاجتماعهما في اتفاق الكل مع مجهول النسب فيهم، والافتراق من جانب اللطفي مع عدم مجهول النسب، والافتراق من جانب الدخولي فيما اذا اتفق معظم الفقهاء مع وجود مجهول النسب فيهم .

﴿فان قلت : ظاهر لفظ الاجماع اتفاق الكل فاذا أخبر الشخص بالاجماع فقد أخبر باتفاق الكل ومن المعلوم ان حصول العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضروري﴾ .

وهذا الاشكال يرجع الى ما ذكره المصنف (ره) من عدم صحة استناد الاجماع الى الطريق الاول وهو دخول الامام عليه السلام في المجمعين لعدم تحققه في زمان الغيبة وبطلان قاعدة اللطف .

ثم الطريق الثالث وهو: الحدس مردد بين الصحيح وغير الصحيح، فلا يمكن الاعتماد على الاجماع المبتنى عليه، فيرجع الاشكال الى رد عدم الاعتماد على الاجماع المبتنى على الطريق الثالث، بل يصح الاعتماد عليه، لان الاجماع كما ذكر في أول الامر الثاني هو اتفاق الكل في الاصطلاح .

ثم تقدم في الطريق الثالث، ان الناقل اذا كان حدسه، وعلمه بقول الامام عليه السلام من اتفاق الكل الملازم عادة لموافقة قول المعصوم عليه السلام يكون اجماعه حجة . فعلى هذا اذا أخبر الشخص بالاجماع، فقد أخبر باتفاق الكل، ومن المعلوم ان اتفاق الكل يكون ملازماً لقول الامام عليه السلام عادة، فيكون حدس المخبر مستنداً الى مباد محسوسة ملازمة لمطابقة قول الامام عليه السلام .

فالمتحصل مما ذكر أنه يصح أن يكون مستند المخبر في الاجماع المنقولة هو الحدس الضروري .

وقد تقدم ان الاجماع المبتنى على هذا القسم من الحدس يكون حجة، فما ذكره المصنف (ره) من وجوب التوقف الخ لا يكون صحيحاً ﴿فاما أن يجعل الحجة نفس ما استفاده من الاتفاق﴾ وهو قول الامام عليه السلام الذي استفاده الناقل من الاتفاق ﴿واما أن يجعل الحجة اخباره بنفس الاتفاق المستنزم عادة لقول الامام عليه السلام﴾ ويكون المخبر به حينئذ حسياً، فلا اشكال في حجته .

وبعبارة اخرى ان نقل الاجماع يكون مشتملا على الجهتين احديهما هو نقل المسبب المنكشف ، والاخرى نقل السبب وهو اتفاق الكل ، فيمكن أن يجعل حجة من جهة المسبب وهو قول الامام عليه السلام المخبر به الحدسي بالحدس الضروري أو يجعل حجة من جهة السبب وحدها فيكون المخبر به حسياً .

﴿ وقد أشار الى الوجهين بعض السادة الخ ﴾ وقد أشار الى حجية الاجماع من جهتي السبب والمسبب السيد الكاظمي (ره) .

ثم يذكر المصنف (ره) كلام السيد الكاظمي مع طوله، فيكون كلامه بمنزلة الجملة المعترضة بين أن قلت أعني الاشكال، وبين قلت: ان الظاهر في الاجماع الخ أعني الجواب .

فذكر أولاً كلام السيد الكاظمي لنرى كيف يستفاد من كلامه حجية الاجماع من جهة السبب والمسبب ، فنقول : ان السيد عليه السلام الكاظمي اعترض على نفسه بأن المعتبر من الاخبار ما استند الى احدي الحواس والمخبر بالاجماع انما يرجع الى بذل الجهد الخ ﴾ .

وملخص الاعتراض ان المعتبر هو الخبر الحسي الذي يكون مستنداً الى احدي الحواس الظاهرية .

والمخبر بالاجماع لم يكن اخباره عن حس لانه لم يسمع الحكم من الامام عليه السلام وانما يرجع في استكشاف قوله عليه السلام الى بذل الجهد أعني تتبع أقوال العلماء ، فيكون اخباره ونقله بالنسبة الى قول الامام عليه السلام حدسياً ، فلا يكون حجة وان شك في دخوله في أدلة خبر الواحد يكون مقتضى الاصل عدم الدخول وعدم شمول الأدلة لهذا الخبر هذا ملخص الاشكال مع توضيح منا .

وأجاب عن هذا الاشكال عليه السلام بان المخبر هنا يرجع الى الحس فيما يخبر عن العلماء وان جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعات أمر آخر كوجوب اللطف

وغيره ﴿﴾ كالتقرير والحدس .

وملخص ما يستفاد من كلامه هذا هو: ان نقل الاجماع من جهة السبب، وهو نقل اتفاق الفقهاء أخبار عن حس ، وان كان من جهة نقل قول المعصوم أي المسبب اخباراً عن حدس ، فيكون حجة من جهة نقل السبب لكونه اخباراً عن حس ، فتشمله أدلة الاخبار .

﴿﴾ ثم أورد بان المدار في حجية الاجماع على مقالة المعصوم ﴿﴾ وخلاصة الايراد هو : ان المدار والملاك في حجية الاجماع هو قول المعصوم ، فالاخبار بالاجماع حقيقة هو اخبار عن قول المعصوم ﴿﴾ ، فلا يكون حجة لعدم كونه عن حس .

وبعبارة اخرى اذا كان المدار والملاك في حجية الاجماع قول المعصوم ، لكان المقصود من الاخبار بالاجماع ونقله هو الاخبار بقول المعصوم ﴿﴾ ، وهو لا يرجع الى الحس ، فلا يكون نقل الاجماع حجة .

﴿﴾ أجب عن ذلك أولاً ﴿﴾ وملخص هذا الجواب الاول ان مدار الحجية في الاجماع وان كان قول المعصوم ﴿﴾ ومع ذلك نقول : يكفي في حجية الاجماع أن يكون نقل السبب حسياً فتشمله الادلة فيثبت الاتفاق لكل أحد، ثم يكشف من هذا الاتفاق قول الامام ﴿﴾ للملازمة بينهما ، فيثبت قول الامام ﴿﴾ من هذا الطريق ، ولا حاجة الى نقله حتى يقال : انه حدسى ، فلا تشمله الادلة .

فالحاصل ان الثابت بالاجماع هو كل واحد من السبب والمسبب ، والاول بالادلة لكونه حسياً والثاني بالملازمة لكونه حدسياً ، فيكون الاجماع حجة من الجهتين أي السبب والمسبب .

وهذا الجواب من الكاظمي يكون اشارة الى حجية الاجماع من جهة السبب كما أن الجواب الثاني منه يكون اشارة الى حجيته من جهة المسبب، ولهذا قال

المصنف (ره) وقد أشار الى الوجهين بعض السادة .

﴿رؤية نيان الرجوع في حكاية الاجماع الى نقل مقالة المعصوم لرجوع الناقل في ذلك الى الحس الخ﴾ وخلاصة هذا الجواب الثاني هو الالتزام بحجية الاجماع من جهة المسبب لان المسبب وهو قول الامام عليه السلام وان كان نقله حدسياً الا أنه يكون من الحدسيات المستندة الى الحس .

وقد تقدم ان هذا القسم من الحدس المسمى بالحدس الضروري يكون بمنزلة الحسى، فيكون حجة، فكل خبر حدسى يكون له آثار حسية كما في الاخبار بالايان والفسق والشجاعة يكون حجة، والمقام من هذا القبيل لان الاتفاق المحسوس يكون من آثار مقالة المعصوم عليه السلام .

﴿وانما لا يرجع الى الاخبار في العقلات المحضة﴾ ولا يرجع الى الاخبار في العقلات المحضة كالحكم باستحالة اجتماع النقيضين، أو الضدين أو غيرها فلا تكون الاخبار بهذه الامور حجة .

﴿ثم أورد على ذلك﴾ الخ لقد أورد على جوابه الثاني أعنى حجية الاخبار عن حدس اذا كان مستنداً الى الآثار الحسية ﴿بانه يلزم من ذلك الرجوع الى المجتهد﴾ بأن تكون فتوى كل مجتهد حجة على مجتهد آخر مع أنه لم يقل به أحد اذ يختص حجية فتوى كل مجتهد لمقلديه .

وبيان الاشكال انه لو كان نقل الاجماع حجة من جهة المسبب لزم أن يكون فتوى كل مجتهد حجة على مجتهد آخر، والنالى باطل، فالمقدم مثله، والملازمة ثابتة . وذلك كما ان ناقل الاجماع لم يسمع الحكم من الامام عليه السلام بل يتحدث به من المبادئ الحسية، وهي: أقوال الفقهاء، وكذلك المفتى لم يسمع الحكم من الامام عليه السلام بل يتحدث به من المبادئ الحسية، وهي الكتاب والسنة، فاذا كان الاجماع حجة بعنوان كونه قول الامام عليه السلام فيصدق عليه الخبر والرواية

لكان فتوى المفتى أيضاً حجة ورواية ، والتالي باطل بالاجماع ، فالقدم مثله .
 ﴿ وأجاب بانه انما يكفي الرجوع الى الاثار اذا كانت الاثار مستازمة عادة ﴾
 ويرجع الجواب الى بيان الفرق بين الاجماع والفتوى ، لان المبادئ في الاجماع هي :
 اتفاق الكل تكون مستازمة عادة لقول الامام عليه السلام وهذا بخلاف الفتوى ، فان مبادئها
 وان كانت حسية ، ولكن لا تستلزم عادة موافقة قول الامام عليه السلام وبهذا الفرق
 تنتفى الملازمة بين المقدم والتالي في القياس المتقدم فلا يكون منتجاً .

﴿ ثم قال : على ان التحقيق في الجواب عن السؤال الاول هو الوجه الاول
 وعليه فلا أثر لهذا السؤال ﴾ وقد تقدم من السيد الكاظمي على نفسه السؤالان
 السؤال الاول هو قوله : بان المدار في حجية الاجماع على مقالة المعصوم ،
 وهي حدسية السؤال الثاني هو : الاشكال بلزوم حجية الفتوى أيضاً على تقدير
 حجية الاجماع .

ثم اجاب عن السؤال الاول بجوابين :

الاول هو الالتزام بحجية الاجماع من جهة نقل السبب لكونه حسياً فيكون حجة .
 والجواب الثاني هو الالتزام بالحجية من جهة المسبب لكونه من الحدسيات
 المستندة الى الحس .

فيرد على هذا الجواب الثاني الاشكال الثاني وهو لزوم حجية الفتوى ، ولا
 يأتي هذا الاشكال على تقدير الاكتفاء بالجواب الاول عن السؤال الاول ،
 فيقول الكاظمي : ان الحق في الجواب عن الاشكال الاول هو الجواب الاول ،
 فلا أثر ولا مجال للسؤال الثاني الناشئ عن الجواب الثاني لانه يكون متفرعاً
 على الجواب الثاني ، فاذا اكتفى بالجواب الاول ينتفى السؤال الثاني بانتفاء
 ما يتفرع عليه .

قوله : ﴿ قلت : ان الظاهر من الاجماع اتفاق اهل عصر واحد ﴾ جواب لقول

المصنف (ره) فان قلت : وملخصه ان الاجماع ظاهر في اتفاق الكل اللازم لقول الامام عليه السلام فيكون حجة .

فيجيب المصنف (ره) ويقول: ان الاجماع ظاهر بحسب الاصطلاح في اتفاق أهل عصر واحد وهو لا يستلزم عادة موافقة قول المعصوم عليه السلام ، فلا يكون ظاهراً في معنى يلزم مقالة المعصوم عليه السلام وهو : اتفاق العلماء في جميع الاعصار ، فما هو مستلزم عادة موافقة قول الامام عليه السلام ليس الاجماع ظاهراً فيه ، وما هو ظاهر فيه ، وهو اتفاق أهل عصر واحد لا يلزم مقالة الامام عليه السلام .

﴿ولذا يتخلف﴾ أي لا يحصل العلم بقول الامام عليه السلام من اتفاق أهل عصر واحد ﴿لا احتمال مخالفة من تقدم عليهم﴾ هذا (أولاً) .

(وثانياً) أشار الى الجواب الثاني بقوله : ﴿مع ان علماء العصر اذا كثروا كما في الاعصار السابقة يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم حساً﴾ .

فلو سلمنا الملازمة بين اتفاق العلماء في عصر واحد وبين مقالة المعصوم عليه السلام ، لكانت فيما اذا تمكن ناقل الاجماع من الاطلاع على فتاوى جميعهم حساً ، والاطلاع كذلك متعذر ، أو متعسر فيما اذا كانوا كثيرين لتشتتهم في الامصار والاصقاع ، فيتعذر العلم بفتاويهم من طريق السماع الا اذا كانوا قليلين فيمكن لناقل الاجماع الاطلاع على فتاويهم حساً الا ان هذا المحسوس لا يستلزم عادة موافقة قول المعصوم عليه السلام .

فلذا يقول المصنف (ره) : ﴿فالمحسوس المستلزم عادة لقول الامام عليه السلام مستحيل التحقق ، والممكن المتحقق له غير مستلزم عادة﴾ .

والحاصل هو عدم الاعتماد بالاجماع المنقولة لعدم مستند صحيح لناقلها . ثم يقول المصنف : من يدعى الاجماع وكان ظاهره اتفاق جميع علماء الاعصار ، فلا بد من حمل اجماعه بأحد وجوه ، ثم يذكر هذه الوجوه ، والوجه

في الحمل المذكور هو عامنا بعدم تتبع ناقل الاجماع أقوال جميع العلماء ، لعدم تمكنه من ذلك .

﴿أحدها أن يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى﴾ وهذا الوجه يرجع الى التصرف في مفهوم الاجماع لان مفهوم الاجماع هو اتفاق الكل فإريد به غير معناه الاصطلاحي ، وعلى كل حال يحكم بصحة نقل الاجماع لان اتفاق المعروفين يمكن تحصيله لمدعى الاجماع .

﴿الثاني أن يراد بجماع الكل﴾ أي جميع العلماء في عصر أو جميع الاعصار ويستفيد ذلك من اتفاق المعروفين ﴿وهذا الوجه كالوجه الثالث الاتي يرجع الى التصرف في كفيته وطريق تحصيل الاجماع بعد كونه باقياً على المعنى المصطلح من حيث المفهوم .

وطريق تحصيل الاجماع في هذا الوجه الثاني هو حدس ناقل الاجماع من اتفاق المعروفين اتفاق جميع أهل عصره ، ويمكن أن يحصل له العلم من هذا الحدس على اتفاق جميع أهل العصر ، فلا بد له من حدس آخر من اتفاق أهل عصره على اتفاق جميع أهل الاعصار ليكون هذا الاتفاق ملازماً لموافقة قول المعصوم عليه السلام حتى يحدس ثانياً من اتفاق أهل جميع الاعصار على قول الامام عليه السلام ، فيكون نفس الاتفاق أيضاً حدسياً كما يظهر من كلام المصنف (ره) .

﴿وهذه الاستفادة ليست ضرورية﴾ أي ليست حدسية ضرورية بأن تكون مباديها حسية لتكون حجة كاستفادة شجاعة الامام علي عليه السلام من غزواته ﴿لان اتفاق أهل عصره فضلاً عن المعروفين منهم لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم﴾ من أهل الاعصار ، فضلاً عن قول الامام عليه السلام .

﴿ولو فرض حصوله﴾ أي اتفاق الكل من اتفاق المعروفين لناقل الاجماع ﴿كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم عادة﴾ كالحدس بسخاوة أحد

لاعطائه ألف ليرة لفتير ، فلا يحصل من هذا الحدس العلم بقول الامام عليه السلام ،
 ﴿ نعم هي اشارة ظنية على ذلك ﴾ أي يكون اتفاق المعروفين اشارة ظنية على
 اتفاق أهل عصره ، أو اتفاق أهل عصره اشارة ظنية على اتفاق الكل .

﴿ وقد يحصل العلم بضميمة امارات أخرى ﴾ كدلالة دليل معتبر من آية أو
 رواية على ما اتفقوا من الحكم ولكن يكون هذا خارجاً عن مورد الكلام إذ
 ﴿ الكلام في كون الاتفاق مستنداً الى الحدس أو حدس لازم عادة للحدس ﴾ والمفروض
 ان الناقل لم يتتبع أقوال الكل بل حدس بها عن اتفاق البعض ، فلم يكن هذا
 الاتفاق مستنداً الى الحدس .

وكذلك لم يكن مستنداً الى حدس لازم عادة للحدس بأن تكون مبادئه حسية
 ولازمة عادة لاتفاق الكل . لان المفروض انه تحس اتفاق الكل من اتفاق المعروفين
 ولازمة عادة بينهما ، فالحاصل هو عدم كون هذا القسم من الاجماع حجة لكونه
 حدسياً من حيث السبب والمسبب .

﴿ وألحق بذلك ﴾ وألحق في الحكم بعدم الحجية بالاتفاق المذكور ﴿ ما اذا
 علم الناقل اتفاق الكل من اتفاق جماعة لحسن ظنه بهم ﴾ إذ قد يتحدث الشخص
 اتفاق الكل من اتفاق عدة من الفقهاء لحسن ظنه بهم بحيث يعتقدان قولهم يكون
 موافقاً لقول المعصوم عليه السلام مائة بالمائة .

﴿ كما ذكره في أوائل المعتبر حيث قال : ومن المقلدة من لو طالبته بدليل
 المسألة ادعى الاجماع لوجوده في كتب الثلاثة (قدم) ﴾ إذ قد يتحدث بعض
 الفقهاء من اتفاق أصحاب الكتب الاربعة وهم الشيخ (قده) والصدوق (ره) والكليني
 (ره) اتفاق الكل فيدعى الاجماع لوجوده في كتب الثلاثة (قدم) .

﴿ فان في توصيف المدعى بكونه مقلداً مع انا نعلم انه لا يدعى الاجماع الا عن
 علم اشارة الى استتاده في دعواه الى حسن الظن بهم ﴾ وتوصيف المحقق مدعى

الاجماع بالمقلدية مع عدم كونه مقلداً في دعوى الاجماع اشارة الى أن استناده في دعوى
الاجماع الى حسن الظن باصحاب الكتب الاربعة و اشارة الى ﴿ أن جزمه ﴾
بالاتفاق ﴿ في غير محله ﴾ لعدم الملازمة عادة بين اتفاق أصحاب الكتب
الاربعة وبين اتفاق الكل .

﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة الى أن من يدعى الاجماع لوجوده في كتب الثلاثة
لا يدعى اتفاق الكل حتى يرد عليه الاشكال المذكور بل يريد اتفاق أصحاب الكتب
فقط فلا مجال للاشكال .

﴿ الثالث أن يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالاصل ﴾
وقبل بيان تفصيل هذا الوجه الثالث نذكر الفرق بينه وبين الوجهين السابقين
لانه لا يخلو عن فائدة ، فنقول :

ان الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول هو ان تحصيل الاجماع في الوجه
الاول كان مبنياً على الحس لان المراد بالاجماع هو اتفاق المعروفين الممكن
تحصيله بالتتابع ، وسماع الحكم من كل واحد منهم ، وهذا بخلاف الوجه
الثالث حيث يكون تحصيل الاجماع فيه مبنياً على الاجتهاد والحدس .

ومن هنا يعلم الفرق بين الوجه الثاني، والثالث حيث يكون تحصيل الاجماع
في الوجه الثاني مبنياً على الحس مع انضمام الاجتهاد والحدس اليه ، وفي الوجه
الثالث مبنياً على الحدس من دون ضم مقدمة حسية اليه .

ثم الفرق بين الوجهين السابقين يكون أظهر من الشمس اذ الاجماع في
الاول منهما مبني على الحس فقط وفي الثاني عليه مع انضمام الحدس اليه .

﴿ ويستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالاصل عند عدم
الدليل ﴾ كانوا اتفاقهم على حلية شرب التتن الناشئ عن العدل باصالة البرائة عند
عدم الدليل الاجتهادي على الحرمة .

﴿ أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص ﴾ كانوا اتفاقهم فرضاً على

وجوب الوفاء بكل عقد الناشيء عن العمل بعموم ، (أوفوا بالعقود) ^(١) عند عدم المخصص .

﴿ أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض ﴾ كاجماعهم بوجوب الفور والمضايقة في قضاء الفوائت المبتنى على عملهم بالخبر الصحيح الدال على وجوب الفور .

ثم الاصل في المثالين الاولين يكون من الاصول العقلية، وفي الثالث من الاصول النقلية .

فلا وجه لما ذكره المصنف (ره) ثانياً بعنوان التريد حيث قال: ﴿أو اتفاهم على مسألة اصولية نقلية أو عقلية﴾ لان التريد معناه التباين بين المعطوف والمعطوف عليه مع انهما ليسا كذلك في المقام .

ولا يصح أن يقال : بان العطف يكون تفسيرياً، أو يكون من قبيل عطف العام على الخاص لان العطف في كلا الموردین يكون بالواو لا بكلمة أو المقتضية ، لتباين المعطوف والمعطوف عليه .

﴿من الامور المتفق عليها﴾ كالاتفاق على ذكر الرواية في كتبهم ، فيتحدس منه على العمل بها ، فيدعى الاجماع في الحكم المستفاد منها ، أو يتحدس بالاتفاق من قول الفقهاء : كل شيء طاهر ما لم يدل دليل على النجاسة فيدعى الاجماع على طهارة عذرة الطيور الغير المأكول لحمها لعدم الدليل على النجاسة .

﴿ومن المعلوم أن نسبة هذا الحكم الى العلماء في مثل ذلك لا ينشأ الا من مقدمتين الخ﴾ أي جاريتين في كل شيء ممكن حكماً كان أو موضوعاً، وذلك لانه لا بد في تحقق أي شيء من وجود أمرين: الاول وجود المقتضى، والثاني عدم المانع، فاذا كان المقتضى للشيء موجوداً، والمانع مفقوداً لتحقق ذلك الشيء

بلا اشكال .

ومدعى الاجماع في المقام يدعي وجود هذين الامرين باجتهاده وحدسه ، وذلك لانه اجتهد ، وتحلس أولاً من كون اصالة البرائة أمراً متفقاً عليهم كونها مقتضياً ودليلاً على الحكم مثل حلية شرب التنن مثلاً .

ثم اجتهد وتحلس (ثانياً) بانتفاء المانع بعد فحصه عن دليل الحرمة وعدم وجدانه ذلك ثم حكم بالحلية ، وادعى الاجماع عليه ، فنسبة الحكم الى العلماء بعنوان الاجماع نتيجة للمقدمتين الحدسيتين .

ثم أشار المصنف (ره) الى عدم اعتبار هذا الاجماع بقوله : ﴿ ومن المعلوم ان الاستناد الى الخبر ﴾ أي الاجماع المنقول ﴿ المستند الى ذلك ﴾ أي الاجتهاد والحلس ﴿ غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد ﴾ .

فالمتحصل من جميع ما ذكر انه ليس لناقل الاجماع مستند صحيح اذ الطريق الصحيح الذي يمكن أن يكون مستنداً للاجماع هو الحدس ، وقد تقدم ان مايستلزم منه عادة موافقة قول الامام عليه السلام هو مستحيل التحقق كاتفاق علماء جميع الاعصار ، وما يمكن تحقيقه كاتفاق العلماء في عصر واحد لا يستلزم عادة موافقة قول المعصوم عليه السلام .

﴿ ثم ان الظاهر ان الاجماع المتعارضة من شخص واحد ﴾ كأن يدعي الاجماع على جواز شيء تارة وعلى حرمة اخرى ، ﴿ أو من معاصرين ﴾ بأن يدعي أحدهما الاجماع على جواز شيء ، والاخر على حرمة ذلك الشيء ، ﴿ أو متقاربي العصرين ﴾ كذلك .

﴿ ورجوع المدعى عن الفتوى الذي ادعى الاجماع ﴾ فيها ، ودعوى الاجماع ﴿ في مسائل قد اشتهرت خلافها بعد المدعى ﴾ كل هذه الاجماع هبنية على الوجه الثالث ، فلا يعنى بها أصلاً . لانها مستندة الى اجتهاد الناقل .

﴿ولابأس بذكر بعض الموارد صرح المدعى بنفسه أو غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك﴾ يذكر المصنف (ره) بعض الموارد التي يكون الاجماع فيها مبنياً على الحدس والاجتهاد بتصريح من مدعى الاجماع ، أو بتوجيه غيره كلامه به .

﴿فمن ذلك ماوجه المحقق به دعوى المرتضى والمفيد ان من مذهبنا جواز ازالة النجاسة بغير الماء من المايعات﴾ : وتقدم اجمالاً انه تارة نعلم كون اجماع مستنداً الى الاجتهاد من تصريح مدعيه، وأخرى من تصريح غيره في مقام توجيه كلام مدعى الاجماع .

فمن القسم الثاني توجيه المحقق دعوى المرتضى والمفيد الاجماع على جواز ازالة النجاسة بغير الماء حيث قال : ﴿ان من مذهبنا جواز ازالة النجاسة بغير الماء﴾ بأن ذلك منهما مبني على الاصل .

وقال المحقق : هذا الكلام المشتمل على التوجيه في جواب ﴿قول السائل : كيف أضاف﴾ .

ونسب المرتضى والمفيد هذا الحكم الى مذهبنا الظاهر في الاجماع مع انه ليس كذلك اذ لانص فيه ... ؟ فأجاب عن هذا السؤال بقوله : ﴿اما علم الهدى فانه ذكر الشيخ (ره) في الخلاف انه أضاف ذلك الى مذهبنا لان من أصلنا العمل بالاصل ما لم يثبت الناقل﴾ .

أي نسبة الحكم الى المذهب الظاهر في الاجماع مبنية على الاصل، ومقتضاه جواز ازالة النجاسة بغير الماء ما لم يثبت المانع ، والمانع في المقام يكون منتفياً اذ ليس في الشرع نص دال على المنع .

فيكون هذا الاجماع من السيد مبنياً على الاجتهاد والحدس حيث تحس باتفاق الفقهاء على الجواز من اتفاقهم على العمل بالاصل عند عدم المانع ،

وبعبارة اخرى تحدى من اتفقهم على مسألة اصولية عقلية على اتفقهم بالحكم المزبور .

ثم قال: وا-المفيد فانه ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروى عن الائمة انتهى * أي أن اجماع المفيد (ره) مبنياً على الرواية حيث ادعى في كتاب مسائل الخلاف ان جواز ازالة النجاسة بغير الماء من المايعات مروى عن الائمة .

ولعله أراد بذلك مارواه غياث بن ابراهيم عن أبي عبد الله عن علي عليه السلام حيث قال عليه السلام: لا بأس بأن يغسل الدم بالبصاق، بانضمام عدم القول: بالفصل بين الدم وغيره، والبصاق وغيره .

وكيف كان قال المحقق (ره) ان اجماع المفيد مستند الى الرواية كما كان اجماع السيد مستنداً الى الاصل، فتكون نسبة الحكم المذكور الى مذهبه مستنداً الى الاصل كما هو في كلام السيد والى الرواية كما في كلام المفيد (ره) .

فصرح المحقق في توجيه كلامهما بان دعوى الاجماع منهما مبنية على الاصل والرواية مبنية على الاجتهاد والحدس .

ومن ذلك ما عن الشيخ (ره) في الخلاف * الخ ومن الاجماع الذي يبتنى على الاتفاق بما يقتضى الحكم، والذي صرح الناقل بانه مبنية على الدليل المتفق عليه ما عن الشيخ (قده) حيث قال :

فيما اذا بان أي ظهر فسق الشاهدين الذين شهدا بما يوجب القتل كالارتداد مثلاً بعد قتل الحاكم المشهود عليه انه يسقط القود بكسر القاف وفتح الواو أي القصاص، فلا يقتل الشاهدان قصاصاً، وتكون الدية لورثة المقتول من بيت مال المسلمين وقيل: ان الدية على من زكى الشاهدين وقيل: انها على الحاكم وحكيم الشيخ (ره) بانها من بيت المال .

﴿ثم قال: دليلنا اجماع الفرقة، فانهم رووا ان ما أخطأت القضاة ففي بيت المال، والشاهد من كلامه هو تعليقه انعقاد الاجماع بوجود الرواية عند الاصحاب فيكون هذا التعليل تصريحاً منه على كون هذا الاجماع مبنياً على الحدس والاجتهاد دون تتبع الاقوال .

ثم ذكر مسألة اخرى نظير هذه المسألة حيث قال: ﴿فيما اذا تعددت الشهود فيمن اعتقه المريض وعين كل غير ماعينه الاخر ولم يف الثلث بالجميع انه يخرج السابق بالقرعة قال : دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم فانهم أجمعوا على ان كل أمر مجهول فيه القرعة﴾ .

والمخلص اذا كان للمريض عبدان ثم أعتقهما ، ولم يف الثلث بكليهما ، ولم يعلم أيهما كان سابقاً على الاخر، واختلفت الشهود، فقال بعضهم: ان السابق هو زيد، وقال بعضهم الاخر: السابق هو عمرو، فقال الشيخ (ره): يخرج السابق بالقرعة ثم قال : دليلنا اجماع الفرقة .

ثم صرح بان الاجماع مبني على الرواية الدالة على ان القرعة لكل أمر مجهول فيكون هذا الاجماع منه كالاجماع السابق مبنياً على الحدس، والاجتهاد لاعلى تتبع الاقوال .

﴿ومن الثاني ماعن المفيد في فصوله الخ﴾ والمراد من الثاني هو استفادة اتفاق الكل من اتفاقهم على مسألة اصولية نقلية ، أو عقلية في مقابل الاول وهو استفادته من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل على الحكم ، وتقديم الاشكال فيه .

وكيف كان قال المفيد (ره) : في فصوله في جواب السؤال عن الدليل على ان المطلقة ثلاثاً سواء كان الطلاق بلفظ واحد مرة كانت طالق ثلاثاً أو مكرراً في مجلس واحد كانت طالق أنت طالق أنت طالق يقع واحدة . والدليل على

ذلك هو الكتاب والسنة والاجماع .

﴿ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى : الطلاق مرتان ثم يسن وجه الدلالة﴾ وتوضيح ماهو المقصود في المقام يتوقف على البحث في قوله تعالى المذكور في المتن من جهتين :

(الاولى) البحث فيما هو المقصود منه .

(والثانية) ماهو المستفاد منه .

وأما البحث في قوله تعالى : الطلاق مرتان من الجهة الاولى ، وان لم يكن مرتبطاً بالمقام ، فهو ان المقصود من الآية ان الطلاق الذي لا يوجب حرمة التزويج هو مرتان ، وبالطلاق الثالث يحرم تزويج المطلقة على المطاق ، ولا يجوز تزويجه ايها الا بعد المحلل كما هو مشروح في الفقه .

فالحاصل ان الطلاق الذي يجوز التزويج بعده مرتان ، وهذا لا يكون مرتبطاً بالمقام .

وأما البحث فيها من الجهة الثانية التي تكون مرتبطة بالمقام فهو : ان قوله تعالى : مرتان ظاهر في تعدد الطلاق اذ المتبادر منه هو الطلاق ، ثم تحقق الزوجية بالرجوع ثم الطلاق ثانياً .

ولا يمكن وقوعه متعدياً في مجلس واحد بأن يقال : أنت طاق ثلاثاً ، وذلك فان الطلاق عبارة عن ازالة الزوجية ، فلا بد من تحقق الزوجية لتزول بالطلاق فحينئذ لو طلق في مجلس واحد ثلاث مرات تقع واحدة منها ، فتزول الزوجية بها فلا يبقى للثاني والثالث موضوع أصلاً .

فصح ما أفاده المفيد(ره) من أنه يقع منها واحدة لا اثنان ولا ثلاثة ، وأما وقوع الاول فلان المطلق قد قصد الكل وقصد الكل قصد لاجزائه فالطلاق الواحد كان مقصوداً ، ولو في ضمن الثالث ، فقد صدر من أهله ووقع في محله ، فيكون صحيحاً .

وأما عدم وقوع الاخيرين ، فهو ان طلاق المطلقة غير معقول اذ الطلاق كما ذكرنا هو : ازالة لقيد النكاح والنكاح يكون منتفياً في المقام بوقوع الطلاق الواحد .

ثم ان المستفاد من السنة هو وجوب الاخذ بما يوافق الكتاب ، وطرح ما لم يوافقه حيث ورد في الرواية ما وافق الكتاب فخذوه ، وما لم يوافقه فاطرحوه ، ويكون وقوع الطلقات الثلث بقول الزوج : أنت طالق ثلاثاً مخالفاً للكتاب . ثم الفقهاء قد اتفقوا على ان ماخالف الكتاب والسنة فهو باطل ، فحصل الاجماع على ابطال هذا القسم من الطلاق .

والمتحصل من جميع ما ذكر هو ان المفيد تحدى باجماع المسلمين على بطلان الطلقات الثلث من اتفاهم على بطلان ماخالف الكتاب والسنة ، فيكون هذا الاجماع مبنياً على المجلس والاجتهاد لاعلى تتبع الاقوال .

﴿ومن ذلك الاجماع الذي ادعاه الحلبي على المضايقة في قضاء الفوائت... الخ﴾ والمشار اليه لذلك في قول المصنف(ره) يمكن أن يكون الوجه الثالث وهو استفادة اتفاق الكل من اتفاهم على العمل بالاصل عند عدم الدليل . ويمكن أن يكون القسم الثاني من الوجه الثالث ، وهو استفادة اتفاق الكل من اتفاهم على مسألة اصولية نقلية ، أو عقلية .

وكيف كان ؟ ادعى الحلبي (ره) الاجماع على المضايقة في قضاء الفوائت فنذكر من كلامه ما يرتبط بالمقام ، ونلخصه بما حاصله ان الامامية قد اطبقوا على الفور ، وأجمعوا على العمل بالفور ، والعلماء أكثرهم عاملون بأخبار المضايقة ﴿لأنهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته وحفظتهم﴾ أي الامامية بمعنى كثيروا الحفظ .

﴿والصدوق ذكر﴾ عدم جواز رد الخبر الموثوق برواته ﴿في كتاب من

لا يحضره الفقيه وخربط هذه الصناعة أي حاذق صناعة الفقه الشيخ الطوسي (قده) قد ذكر أخبار المضايقة في كتبه ، وأفتى بها . وهذا ملخص كلام الحامي (ره) في مقام دعوى الاجماع على وجوب المضايقة .

ثم يقول المصنف (ره) ﴿ان أخباره باجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على الحدس والاجتهاد من وجوه احدها : دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به﴾ وهذا الوجه مبني على ثبوت الملازمة بين ذكر الخبر والعمل به ، وهي غير ثابتة .

والشاهد على ذلك ، انسه من ذكر أخبار المضايقة قد ذكر أخبار الواسعة أيضاً مع انه لا يكون عاملاً بهما معاً بل لا يمكن العمل بهما معاً ، فذكرهما لم يكن للعمل بل لملاحظة ترجيح احديهما على الاخرى فيكون حدس الحامي من ذكر العلماء أخبار المضايقة على عملهم بها مردوداً وفساداً جداً .

﴿الثاني تمامية دلالة تلك الاخبار عند اولئك على الوجوب﴾ وهذا الوجه مبني على أن يكون عملهم بهذه الاخبار كاشفاً عن دلالتها على الوجوب ، واستفادتهم منها الوجوب ، وهو : غير ثابت اذ لعمل عملهم بها كان لاجل فهمهم منها تأكد الاستحباب بالقرائن الخارجية .

فيكون حدس الحلبي من نقلهم هذه الاخبار وعملهم بها على تمامية دلالتها على الوجوب عند اولئك فاسداً قطعاً .

﴿الثالث كون رواية تلك الروايات موثقاً بهم عند اولئك﴾ وهذا الوجه مبني على أن يدل كون الراوي ثقة عند أحد ، أو جماعة على كونه كذلك عند الاخر ، أو الكل ، والامر ليس كذلك بالبدهاسة والضرورة ، فلا يجوز الحدس من كون الراوي موثقاً به عند البعض على كونه كذلك عند الجميع ، فيكون حدس الحلبي من كون رواية تلك الروايات موثقاً بهم عنده على كونهم كذلك عند اولئك ،

فاسداً وباطلاً قطعاً .

فالمتحصل من الجميع ان اجماع الحلبي على المضايقة مبني على الحدس والاجتهاد من الجهات مع فسادها كما أشار اليه المصنف (ره) بقوله : ﴿مع وضوح فساد بعضها﴾ .

هذا تمام الكلام في كون أخبار الحلبي باجماع العلماء على المضايقة مبنياً على الحدس والاجتهاد من وجوه تقدم الكلام في عدم تماميتها مضافاً الى أنها لو تمت لـ ما نفعت لدعوى اجماع الحلبي ، وذلك لان الحلبي لا يرى جواز العمل بأخبار الاحاد وان كانوا ثقات .

ومعلوم ان الروايات الدالة على المضايقة أخبار أحاد فلا تنفع للحلبي وان سلمنا المقدمات الثلاث المذكورة في المتن :

الاول اعنى دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به .

والثاني تمامية دلالة الاخبار عند اولئك على الوجوب .

والثالث كون الرواة ثقات عندهم ، اذ لا يصح له أن يدعى الاجماع اعتماداً بهذه المقدمات مع عدم تجوزها العمل بأخبار الاحاد ، فكيف يدعى الاجماع بوجوب المضايقة المستفاد من أخبار الاحاد ؟ .

قوله : ﴿المفتى اذا استند فتواه الى خبر الواحد لا يوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع﴾ دفع لما يتوهم في المقام من ان الحلبي وان كان لا يرى العمل بخبر الواحد جازياً الا انه حصل له القطع بوجوب المضايقة من عمل العلماء بهذه الاخبار ، ثم ادعى الاجماع على الوجوب .

وحاصل دفع هذا التوهم انه اذا علم بأن مدرك العلماء في الحكم بوجوب الفور هو خبر الواحد لا يحصل القطع بالحكم لمن لا يرى العمل بخبر الواحد جازياً ، وان كان العاملون به كثيرين .

﴿خصوصاً لمن يخطئ العمل بأخبار الاحاد﴾ كالحلي والسيد المرتضى وغيرهما .

فالحاصل انه لا يصح أن يكون هذا الاجماع المستند الى الحدسيات اخباراً عن قول الامام عليه السلام، حتى يدخل في خبر الواحد فتشمله أدلته .

﴿وأوضح حالاً في عدم جواز الاعتماد مادعاها الحلي من الاجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج﴾ ان اجماع الحلي على وجوب فطرة الزوجة مطيعة كانت، أم ناشزة على الزوج مبني على أن يكون مناط وجوب فطرة الزوجة على الزوج الزوجية ، فانه تحدى من تدوين العلماء الاخبار المطلقة الدالة على وجوب فطرة الزوجة على الزوج اجماعهم على هذا الحكم المزبور بتوهم انهم أفنوا باطلاق هذه الاخبار ، وان المناط عندهم هو الزوجية .

ولم يتفطن بان الحكم عندهم معلق على أحد أمرين: أي الاعالة وان لم تكن مطيعة أو وجوب الانفاق وان لم تكن عيالا له، وانهم لم يأخذوا بالاطلاق بل قيده بالاعالة أو وجوب الانفاق .

فالمناط في وجوب الفطرة ليس الزوجية كما تخيل الحلي بل هو الاعالة ، فتجب فطرة من كان عيالا له سواء كان ولداً أو أما أو أباً أو زوجة مطيعة أو ناشزة مادامت في بيت زوجها أو غيرهم من الاجانب، أو هو: وجوب الانفاق فلا تجب فطرة الزوجة الناشزة على الزوج لعدم وجوب نفقتها عليه .

فالحاصل انه لا يجوز الاعتماد على مثل هذا الاجماع المستند الى الحدس والاجتهاد .

﴿وما بعد ما بين ما استند اليه الحلي في هذا المقام وبين ما ذكره المحقق الخ﴾ والاعجب من بعد المشرقين هو ما استند اليه الحلي في المقام من نسبه

الحكم بوجوب فطرة الزوجة على الزوج الى اتفاق العلماء بمجرد تدوينهم الاخبار المطلقة الدالة على وجوب فطرة الزوجة على الزوج تخيلاً بأخذهم اطلاقها .

وما ذكره المحقق من ان الاتفاق على لفظ مطلق لا يقتضى الاجماع على ذلك !! أن مجرد ذكر المفتي لفظاً مطلقاً لا يدل على أخذه بالاطلاق ما لم يعلم انه قصد الاطلاق، فاذا رأينا ان العلماء ذكروا الاخبار المطلقة الدالة على وجوب فطرة الزوجة على الزوج، لا يصح لنا نسبة الحكم المستفاد من الاطلاق اليهم . فنقول: انهم أجمعوا على وجوب فطرة الزوجة وان كانت ناشزة على الزوج ما لم نعلم قصد ذلك منهم .

فما ذكره المحقق (ره) يكون نقيضاً لما تقدم من الحلبي، فانه حكم باتفاقهم على وجوب فطرة الزوجة الناشزة على الزوج لاتفاقهم على تدوين المطلق الدال باطلاقه على الحكم الزبور .

والمحقق حكى بأن المذهب لا يكشف باطلاق اللفظ ، فلا يصح لنا نسبة الاتفاق اليهم بالنسبة الى الحكم المذكور الا اذا علمنا بأنهم قصدوا ذلك من اطلاق اللفظ .

والمخلص انه لا يجوز نسبة قول الى فقيه الا بعد العلم بأنه منه، فلا يجوز بمجرد وجود عموم، أو اطلاق في القرآن الحكم بأن الفقهاء كلهم ذهبوا الى ذلك العموم أو الاطلاق ما لم نعلم أقوالهم: فيهما اذ لعلهم وجدوا للعموم مخصصاً وللاطلاق مقيداً. ثم يقول المصنف (ره): ان ما أفاده المحقق يكون في غاية المتانة ، ولكن ما ذكره الحلبي أيضاً يكون صحيحاً لما عرفت من المسامحة في اطلاق لفظ الاجماع من جماعة كالنفيد والسيد والشيخ والحلي حيث أطلقوه على اتفاق الكل من دون تنبع في أقوالهم ، بل بكشفها بالاجتهادات .

﴿ والتحقيق انه لا حاجة الى ارتكاب التأويل في لفظ الاجماع بما ذكره الشهيد، ولا الى ما ذكره المحدث المذكور ﴾ اذ لا حاجة الى تأويل الاجماع بأحد الوجوه التي ذكرها الشهيد، ولا الى ما ذكره صاحب البحار من تغاير اصطلاح العلماء في الاصول والفروع حيث يقولون في الاصول: ان الاجماع هو اتفاق الكل ثم ينسون في الفروع، فيدعون الاجماع فيها مع وجود المخالف.

﴿ بل الحق ان دعويهم للاجماع في الفروع مبني على استكشاف الاراء ورأى الامام اما من حسن الظن بجماعة السلف أو من أمور تستلزم باجتهادهم افناء العلماء بذلك ﴾ .

وملخص ما ذكره المصنف (ره) ان دعوى الاجماع من الفقهاء في الفروع ليست من جهة عدولهم عن الاصطلاح المذكور في الاصول بل اجماعهم فيها كان مبنياً على الحدس لاعلى تتبع الاقوال .

فكانوا يتحدسون من اتفاق جماعة لحسن ظنهم بهم اتفاق الكل، أو من أمور تستلزم باجتهادهم افناء جميع العلماء بحكم معين كحدسهم من اتفاقهم على العمل بالاصل على اتفاقهم بالحكم الذي يقتضيه ذلك الاصل، وقد تقدمت امثلة الاجماع المبتنية على الاصول .

﴿ وليس في هذا مخالفة لظاهر لفظ الاجماع حتى يحتاج الى القرينة ﴾ وليس في اطلاق الاجماع على اتفاق الكل المستكشف بالامور المذكورة مخالفة لظاهر لفظ الاجماع ليعتاد الى القرينة .

﴿ ولا تدليس لان دعوى الاجماع ليس لاجل اعتماد الغير عليه ﴾ اذ الاجماع حجة للنقل، فيدعي الاجماع ليستدل به، وليس نقل الاجماع لاجل اعتماد المنقول اليه عليه حتى يلزم التدليس .

﴿ نعم قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوى الى العلماء الظاهرة في

وجدانها في كلماتهم لكنه يندفع بأدنى تتبع في الفقه الخ .
 لان نقل الاجماع قديكون موجبا للتدليس اذ حينما يقول ناقل الاجماع أجمع
 العلماء على هذا الحكم يتوهم من كلامه انه قد وجد فتاويهم بالتببع مع انه
 ليس كذلك، ولكن هذا التدليس يكون في بادىء النظر، ويندفع بأدنى تتبع
 في الفقه فينكشف ان مبنى ذلك الاجماع كان على استنباط المذهب
 لاعلى وجدانه مأثوراً .

ثم يقول المصنف (ره) ان الاجماع المنقولة مبنية على الحدس والاجتهاد
 الناشء من حسن ظن الناقل بجماعة أو من الملزوم، فيتحدس الناقل من اتفاق
 الجماعة اتفاق الكل، أو من اتفاقهم على العمل بالاصل على اتفاقهم بما هو لازم
 هذا الاصل مثلاً، فينتقل من الملزوم الى لازمه مع ثبوت الملازمة باجتهاد
 الناقل .

كما تقدم من الحلبي حيث انتقل من تدوين العلماء اخبار المضايقة الى اتفاقهم
 على وجوب الفور والمضايقة في قضاء الفوائت، فيحصل القطع لمن تتبع في
 الاجماع المنقولة من تراكم امارات كثيرة على كونها مستندة الى الاجتهاد
 والحدس .

وعلى هذا ينزل الاجماع المتخالفة من العلماء فيتنزل الاجماع
 المتخالفة على كون الاجماع مستنداً الى الحدس والاجتهاد، فنكون مبنية على
 الحدس .

فان ما ذكرنا في مبنى الاجماع من أصح المحامل لهذه الامور المنافية لبناء
 دعوى الاجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسألة .

أي ان ما ذكرنا من كون هذه الاجماع مبنية على الحدس والاجتهاد من
 أصح المحامل لهذه الاجماع المنافية لكونها مستندة الى تتبع الفتاوى، اذ

لو كانت مستندة الى تتبع الناقل لفتاوى الفقهاء لما وصلت الاختلافات بهذه الدرجة .

فنفس هذه الاختلافات في الاجماع المنقولة يكون أقوى شاهد على كونها مبنية على اجتهاد وحس ناقلها ، فتكون هذه الاجماع مبنية على الاجتهاد والحدس .

ويؤيد ما ذكره المصنف من كون هذه الاجماع مبنية على الحدس ما أفاده المحقق السبزواري حيث قال في الذخيرة ما خلاصته : ان مرادهم بالاجماع المنقولة ، لا يكون معناها الظاهر في تتبع الافوال فرداً فرداً لعدم تمكن الناقل من تحصيل الافوال بالتتابع لتفرق العلماء وتشتتهم في أصقاع الارض .

﴿ بل اما يرجع الى اجتهاد من الناقل ﴾ كانتقاله بالحدس والاجتهاد من اتفاقهم على العمل بالاصل السلي اتفقهم على حكم يقتضيه ذلك الاصل مثلاً أو يكون ﴿ مرادهم من الاجماع الشهرة ، أو اتفاق أصحاب الكتب المشهورة أو غير ذلك من المعاني المحتملة ﴾ كاتفاق المعروفين ، أو اتفاق أصحاب الكتب الاربعة في الروايات .

ثم يقول السبزواري : ﴿ والذي ظهر لي ﴾ ان الناقلين للاجماع يدعون حينما ﴿ ينظرون الى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التأليف ، فاذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ﴾ واذا وجدوا المخالف ﴿ رجعوا عن الدعوى المذكورة ، وبرشد الى هذا كثير من القرائن ﴾ منها تعارض الاجماعين من شخص واحد ومنها عدول المفتي عن الفتوى التي ادعى فيها الاجماع .

فالحاصل ان المحقق السبزواري (ره) يكون موافقاً للمصنف (ره) في الجملة أي في كون مبنية بعض هذه الاجماع هو الحدس .

﴿ وحاصل الكلام من أول ما ذكر الى هنا ﴾ ان مستند علم ناقل الاجماع

بقول الامام عليه السلام لا يخلو عن أحد أمور ثلاثة هي : الدخول ، أو الحدس أو اللطف، فان أحتمل في حق الناقل الطريق الاول يكرن نقله حجة لانه داخل في نقل الخبر عن حس والا فلا .

﴿ لكن هذا الفرض مما يعلم بعدم وقوعه ﴾ لاحد أمرين :

الاول ان الامام عليه السلام في زمان الغيبة لا يعاشر الناس ، فلا يتكلم معهم حتى يسمع الحكم منه عليه السلام الناقل فيكون نقله داخلا في نقل الخبر عن حس .
(والثاني) انه لا يحصل له تتبع أقوال جميع العلماء ، حتى يتحقق دخول الامام عليه السلام فيهم .

﴿ وبعد هذا فان احتمل في حقه تتبع فتاوي جميع المجمعين ﴾ الخ بأن كان مستند الاجماع هو الطريق الثاني أي تتبع أقوال العلماء ، بحيث تلازم هذه الاقوال موافقة الامام عليه السلام كان الاجماع حجة من حيث السبب والمسبب .
واما كون نقل الاجماع حجة من حيث السبب فلكونه خبراً حسياً، واما حججته من جهة المسبب فلكونه مستنداً الى أمر حسي يلازمه ، فيكون كالخبر الحسي في وجوب القبول .

ولكن هذا الاحتمال كسابقه يكون مقطوع العدم ، وذلك لعدم امكان تتبع أقوال العلماء في جميع الاعصار ، فلا يتحقق القطع بالسبب المستلزم عادة موافقة الامام عليه السلام ، وما يمكن القطع به من تتبع أقوال علماء عصر اذا كانوا قليلين لا يستلزم عادة موافقة قول المعصوم عليه السلام فلا يجوز الاعتماد عليه .

ثم الطريق الثالث ، وهو اللطف باطل عند المصنف (ره) ، فينحصر مستند الاجماع في الحدس الناشئ عن حسن الظن ، أو عن اتفاق المعروفين ، ﴿ أو الملازمات الاجتهادية ﴾ كالحس باتفاقهم على الحكم من اتفاقهم على مسألة اصولية .

فلا يكون نقل الاجماع حجة لان الاخبار بقول الامام عليه السلام غير مستند الى السماع وغير مستند الى حس ملزوم لقول الامام عليه السلام عادة لان المفروض ان الناقل لم يتتبع أقوال العلماء بل تحدى بها ، فيكون كلا السبب والمسبب حدسياً .

﴿نعم يبقى هنا شيء﴾ نعم ذكر المصنف كلام هنا أراد به تصحيح تمسكاته في الفقه بالاجماع المنقولة، فقال: يبقى هنا شيء، وهو حجية الاجماع في الجملة أي بالنسبة الى نقل الاقوال التي يمكن تحصيلها عن حس لناقل الاجماع، وذلك ان لنقل الاجماع ظهورين :
(أحدهما) هو نقل اقوال الكل .

(والثاني) هو تحصيلها ووجدانها بالحس والتتبع ، ثم نرفع اليد عن الاول لكونه متعذراً أو متعسراً عادة للناقل، ونأخذ بالثاني .
ونتيجة ذلك هي ان الناقل قد ينقل ما يمكن من تحصيله بالحس والتتبع من أقوال أصحاب الكتب الفقهية ، فيثبت هذا المقدار من أقوالهم للمنقول اليه لان اخباره بهذا المقدار يكون عن حس، فيكون تحصيل فتوى جميع أرباب الكتب الفقهية بالتتبع أمراً محتملاً لا يمنع عقل ولا عادة .

فعلى هذا ما تقدم من المحقق السبزواري من ابتناء دعوى الاجماع على ملاحظة الكتب الموجودة حال التأليف لا يخلو عن اشكال لان لفظ الاجماع ظاهر في تتبع أقوال جميع أرباب الكتب لا أرباب الكتب الموجودة حال التأليف ، فيكون هذا الظهور شاهداً على خلاف ما ذكره السبزواري (ره) .

وكيف كان فقد يثبت بنقل ناقل الاجماع مقدار من الاقوال والفتاوى للمنقول اليه ، فاذا تتبع المنقول اليه ، وحصل مقداراً آخر من الاقوال والامارات بحيث اذا انضم ما حصل الى ما نقل يُصير المجموع ملازماً لقول الامام عليه السلام عادة لكن

المجموع حجة له .

ولا يقدح في ذلك انا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوى الاجماع الخ أي لا يقدح في اعتبار وحجية نقل الاجماع واثبات فتوى جميع المعروفين به وجود الخلاف في مورد الاجماع ، وذلك لاحد أمرين :

الاول أن الناقل ينقل أقوال ماعدا المخالف ، فثبتت أقوال ماعدا المخالف للمنتقول اليه .

والثاني ان الناقل لعلمه اطلع على رجوع المخالف عن المخالفة الى الموافقة مع الباقيين .

والملخص ان فتاوى العلماء المنقولة بعنوان الاجماع اليها ، وان لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الامام عليه السلام الا انا اذا ضممتها اليها فتاوى اخر التسي وجدناها لحصل القطع لنا من المجموع بالحكم الصادر عن الامام عليه السلام غاية الامر بعضه ثبت باخبار ناقل الاجماع ، وبعضه ثبت بالوجدان ، فكما ان المجموع المستلزم عادة لصدور الحكم عن الامام عليه السلام يثبت باخبار العادل به عن حسن ، كذلك بعضه .

ثم يذكر المصنف (ره) مثالا لتوضيح المقام ، فاذا كان اخبار ألف مخبر مستلزماً للثبوت المخبر به لثبت المخبر به باخبار ألف مخبر ، وكذلك يثبت باخبار عادل عن قول ألف مخبر لان اخبار العادل عن حسن باخبار ألف مخبر حجة .

فلو فرضنا ان العادل أخبرنا بأنه قد اخبر له ألف عادل بموت زيد لكان خبره باخبار الجماعة بموت زيد حجة لنا لانه خبر عادل عن حسن ، فيثبت به لازمه ، وهو موت زيد وكذا لو أخبرنا العادل باخبار بعض هؤلاء مثلاً قال أخبرني خمس مائة عادل بموت زيد ، وحصلنا اخبار الباقي بالسماع منهم لكان المجموع حجة لنا فيثبت به المخبر به ، وهو : موت زيد .

﴿نعم لو كانت الفتاوى المنقولة اجمالاً بلفظ الاجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان مما لا يكون بنفسها ، أو بضميمة أمارات اخر مستلزمة عادة للقطع بقول الامام وان كانت قد يفيد لم يكن معنى لحجية خبر الواحد﴾ .

أن الفتاوى المنقولة لو لم تكن مستلزمة للعلم بقول الامام عليه السلام ، -و مع ضميمة أمارات اخر اليها لم يكن لنقلها أثر شرعاً ، فلا يكون نقلها حجة وذلك ﴿لان معنى التعبد بخبر الواحد بشيء﴾ مثل موت زيد مثلاً ﴿ترتب لوازمه﴾ أي الشيء المخبر به وهو موت زيد ولوازمه شرعاً هي وجوب الصاوة والدفن والكفن وتقسيم أمواله بين الورثة .

وهذه اللوازم تترتب اذا أخبر الف عادل بموت زيد، ولا تترتب على اخبار عشرين، وان كان اخبارهم مفيداً للعلم أحياناً لبعض، فلا يكون اخبارهم حجة لعدم ترتب لازم شرعي عليه .

﴿وبالجملة فمعنى حجية خبر العادل وجوب ترتب ما يدل عليه المخبر به مطابقة أو تضمناً أو التزاماً عقلياً أو عادياً أو شرعياً﴾ ، وأمثلة ذلك ما اذا أخبر عادل بكون مايع معين خمراً عنيباً لكان دلالة المخبر به أي لفظه على الخمر العنبي بالمطابقة ، وعلى الخمرية بالنضمن ، وعلى استحقاق العقاب بالشرب بالالتزام عقلاً، وعلى كونه مسكراً بالالتزام عادة ، وعلى كونه نجساً بالالتزام شرعاً .

وحكم مايدل عليه المخبر به في الجميع هو الحرمة، فلا بد من تقدير حكم في كلام المصنف (زه) قبل كلمة مافي قوله : مايدل أي : وجوب ترتب حكم مايدل عليه المخبر به الخ ﴿دون مايقارنه أحياناً﴾ كموت زيد المقارن باخبار عشرين بموته بالمقارنة الاتفاقية من دون ملازمة بينهما عادة، فلامعنى للتعبد باخبار العادل عن اخبار عشرين بموت زيد .

﴿ثم ان ما ذكرنا لا يختص بنقل الاجماع بل يجري في افظ الاتفاق الخ﴾

أي أن ما ذكره المصنف (ره) من حجية الاجماع من حيث السبب، وان كان ناقصاً لا يختص بنقل الاجماع بل يجري في كل نقل كان مفاده نقل أقوال العلماء: سواء كان بلفظ الاجماع، أو بلفظ الاتفاق أو بلفظ الاطباق، أو غيرها .

ففي جميع الصور يأخذ المنقول اليه المقدار الذي يحتمل استناد الناقل فيه الى الحس والتبوع ، وينضم اليه ما يحصله ، فاذا أصبح المجموع مستلزماً عادة لموافقة قول الامام عليه السلام كان حجة، والا فلا .

ثم المجموع لو لم يكن مستلزماً لموافقة الامام عليه السلام ولكن حصل منه ﴿ أي المجموع ﴾ القطع بوجود دليل ظني معتبر ﴿ كان حجة وكافياً في اثبات الحكم ﴾ بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل للاجماع مستلزماً لوجود دليل معتبر ﴿ .

ويمكن فرض ذلك فيما اذا كان ناقل الاجماع من أعلم الفقهاء وكثير الاطلاع بأقوال العلماء في جميع الاعصار ﴿ فيستقل الاجماع المنقول ﴾ من هذا الناقل ﴿ بالحجية ﴾ لان هذا الاجماع يكون كاشفاً عن وجود دليل معتبر .

﴿ الا اذا منعنا كما تقدم سابقاً عن استلزام اتفاق ارباب الفتاوى لوجود دليل ﴾ ان استناد الناقل الى الحس في تحصيل اتفاق اصحاب الفتاوى المعروفة كما لا يلزم عادة موافقة قول الامام، والحكم الواقعي كذلك لا يلزم موافقة دليل ظني معتبر والحكم الظاهري، فلا يكون نقل هذه الفتاوى حجة .

﴿ ثم انه قد نبه على ما ذكرنا من فائدة نقل الاجماع ﴾ وهي : كونه حجة من حيث السبب الناقص ، ثم يمكن اكماله بالانضمام المذكور تفصيلاً ﴿ بعض المحققين ﴾ وهو الشيخ أسد الله التستري ﴿ في كلام طويل له ﴾ حيث قال :

﴿ وليعلم ان المحقق في ذلك ﴾ أي في نقل الاجماع ﴾ هو ان الاجماع الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح ﴾ وهو: اتفاق جميع علماء الاعصار

﴿ أو بساير الالفاظ على كثرتها ﴾ مثل أطبق العلماء، أو اتفق الفقهاء، وغيرهما .
 ﴿ إذا لم يكن مبتتياً على دخول المعصوم بعينه ﴾ كنقل الاجماع في زماننا
 هذا حيث يكون الامام عليه السلام غائباً فلا يكون الامام عليه السلام داخلاً في المجمعين ﴿ أو
 ما في حكمه ﴾ أي دخول المعصوم عليه السلام بقوله في مقابل دخوله بشخصه .
 فالحاصل ان الاجماع المنقول اذا لم يكن مبتتياً على دخول شخص المعصوم
 عليه السلام في المجمعين ، أو على دخول قوله عليه السلام في قولهم المنكشف بأحد
 الطرق ﴿ فهو انما يكون حجة على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن
 قول المعصوم عليه السلام الخ ﴾ الى أن قال: ﴿ لا باعتبار ما انكشف منه لناقله بحسب
 ادعائه ﴾ .

والمستفاد من كلامه أمران :

الاول : حجية الاجماع لغير الناقل باعتبار السبب الكاشف .

والثاني : عدم حجيته له باعتبار المسبب المنكشف .

﴿ فهنا مقامان : الاول : حجيته باعتبار الاول ﴾ أي المقام الاول وهو حجية

الاجماع باعتبار السبب الكاشف ، ولم يتعرض المصنف (ره) للمقام الثاني لعدم
 كونه مرتبطاً بالبحث في مقام اعتبار الاجماع من حيث السبب .

﴿ وهي : مبتتية من جهتي الثبوت والاثبات على مقدمات ﴾ المراد من جهة

الثبوت هو ثبوت السبب الكاشف عادة عن قول المعصوم عليه السلام في الواقع بأن
 يكون لفظ الاجماع المنقول دالاً على اتفاق جماعة يلزم قولهم قول الامام عليه السلام
 عادة .

والمتكفل لبيان هذه الجهة هي المقدمة الاولى ، والمراد من جهة الاثبات

هو اثبات حجية نقل السبب بالدليل ، والمتضمن لبيان هذه الجهة هي المقدمة

الثانية .

ثم بيان المقدمات الثلاث اجمالاً قبل بيانها تفصيلاً هو ان المقدمة الاولى تكون بمنزلة الصغرى بمعنى أن يبحث فيها عن دلالة الاجماع على السبب، وهو: اتفاق الكل .

والمقدمة الثانية تكون بمنزلة الكبرى أي: يبحث فيها عن اثبات حجية نقل الاجماع والاتفاق .

والمقدمة الثالثة تكون بمنزلة النتيجة لهاتين المقدمتين حيث يبحث فيها عن استكشاف قول الامام عليه السلام من ذلك السبب .

﴿الاولى دلالة اللفظ على السبب﴾ أي: لا بد من أن يدل اللفظ الذي ينقله الناقل على السبب أي اتفاق العلماء بحيث يلزم موافقة قول الامام عليه السلام وهي محققة ظاهراً في الالفاظ المتداولة بينهم ﴿لان الدلالة متحققة وثابتة في الالفاظ المتعارفة بينهم لنقل الاجماع مثل أجمع العلماء، واطبق الفقهاء، وغيرهما .

﴿مالم بصرف عنها﴾ أي عن دلالة هذه الالفاظ على السبب ﴿صارف﴾ أي مالم تقم قرينة على كون الاجماع مبتنياً على العمل بالاصل، أو على تدوين الرواية أو غيرهما .

﴿وقديشبهه الحال﴾ في مستند نقل الاجماع، فيحتمل ان يكون مستنده تتبع الافوال، فيكون مراد الناقل منه المعنى الظاهر، ويحتمل أن يكون المستند هو سماع الحكم عن الامام عليه السلام فيدعى الاجماع حتى يقبل منه .

ويحتمل ان يكون المستند حصول العلم بالحكم الصادر عن الامام له من طريق الرياضة والمكاشفة فينقل الحكم بعنوان الاجماع، ويقول: هذا الحكم ثابت بالاجماع في مقام الاستدلال من دون اضافة الاجماع الى العلماء .

وكيف كان اذا كان نقل الاجماع من دون اضافته الى العلماء صار مشتبهاً بين

المعنى الظاهر وغيره، ولكن اذا اضافه الى العلماء، وقال الناقل: اجمع العلماء على كذا كان الاجماع ظاهراً في نقل السبب، فلا يكون مشتبهاً بين المعنى الظاهر وغيره .

﴿ لكن من المعلوم ان مبناه ومبنى غيره ليس على الكشف ﴾ الخ لان مبنى نقل ما يحصل به العلم من طريق المكاشفة او من طريق التشرف بحضور الامام عليه السلام ليس بلفظ الاجماع، أو بغير لفظ الاجماع من ساير الالفاظ .

وبعبارة اخرى تقول أن مبنى النقل بلفظ الاجماع، أو بغيره من الالفاظ ليس على الكشف أي لا ينقل ما يحصل به العلم من طريق المكاشفة بلفظ الاجماع .

﴿ ولا على الوجه الاخير ﴾ الخ وهو : أن يرى الفقيه الامام عليه السلام في مثل هذا الزمان ويأخذ الحكم منه ثم يدعى الاجماع في ذلك الحكم جمعاً بين اظهار الحق وهو الحكم وبين كتمان السر وهو التشرف بحضور الامام عليه السلام .

وحيث جعل التستري هذا الوجه الثاني عشر، وجهاً اخيراً، ولم يذكر بعده وجهاً آخر عبر به بالوجه الاخير، فقال: ولاعلى الوجه الاخير، ثم قال: ان الاجماع التشريفي ان وجد في الاحكام، فيكون نادر جداً ﴿ مع انه على تقدير بناء الناقل عليه وثبوته واقعاكف في الحجية ﴾ وهو المطلوب في المقام .

﴿ فاذا انتفى الامران ﴾ وهما الكشف بالرياضة، والتشرف بحضور الامام عليه السلام ﴿ تعين ساير الاسباب المقررة ﴾ لكشف قول الامام عليه السلام كقاعدة اللطف، أو التقرير، أو الحدس بالحدس الضروري، أو الانفاقي .

﴿ واظهرها غالباً عند الاطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع، أو الظن المعتمد به على اتفاق الكل ﴾ ان اظهر الاسباب المقررة المتقدمة عند عدم القرينة على تعيين احديها هو حصول الاطلاع للناقل بطريق القطع، وهو : تتبع الاقوال، أو الظن المعتمد به باخبار العادل له باتفاق الكل، وعلى التقديرين الاظهر هو :

اطلاعه باتفاق الكل في نفس الحكم لاتفاق البعض، ولا اتفاق الكل على العمل بالاصل مثلاً .

﴿ولذا صرح جماعة منهم باتحاد معنى الاجماع عند الفريقين﴾ يكون لفظ الاجماع ظاهراً في اتفاق الكل أي جميع العلماء على نفس الحكم صرح جماعة من العلماء بأن معنى الاجماع واحد بين العامة والخاصة .

﴿وجعلوه مقابلاً للشهرة﴾ فيكون الاجماع هو اتفاق الكل بحيث لا يوجد فيه المخالف ، والشهرة ما يوجد فيه المخالف واحداً أو أكثر .

﴿وإذا لوحظت القرائن الخارجية من جهة العبارة﴾ لان العبارات تختلف من حيث الظهور ، فان بعض العبارات تكون ظاهرة في اتفاق العلماء في جميع الاعصار ، وبعضها في اتفاقهم في عصر واحد ، وبعضها في اتفاق أصحاب الكتب المعروفة .

﴿والمسألة﴾ فان بعض المسائل تكون من المسائل القديمة ، وتكون معنونة في كلام جميع العلماء ، وبعضها تكون من المسائل المستحدثة لم تكن معنونة عند القدماء ، فنقل الاجماع في الاولى ظاهر في اتفاق الكل ، وفي الثانية في اتفاق البعض .

﴿والنقلة﴾ فان الناقل قد يكون كثير الاطلاع بأقوال العلماء بل يكون من مهرة الفن ونوابغ الزمن ، وقد لا يكون كذلك ، فنقل الاجماع من الاول يختلف ظهوراً مع نقله عن الثاني .

فيختلف الحال أي ظهور ونقل الاجماع بهذه الامور ﴿فيؤخذ بما هو المتيقن﴾ كانفاق المعروفين في عصر الناقل أو اتفاق أصحاب الكتب الموجودة عنده ﴿أو الظاهر﴾ وهو اتفاق الكل في عصر واحد .

﴿وكيف كان وحيث دل اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحققي الاتفاق المعتبر

كان معتبراً والافلاحة أي سواء قلنا بأن لفظ الاجماع عند اطلاقه في مقام الاستدلال ظاهر في نقل السبب أم لا ؟ ، فاذا دل اللفظ بنفسه كقبول الناقل أجمع العلماء على كذا ولو بمعونة القرائن كذكر الاجماع في مقام نقل الاقوال لا الاستدلال على تحقق الاتفاق المعتبر ، وهو اتفاق العلماء بحيث يلزم موافقة قول الامام عليه السلام ، أو وجود الدليل المعتبر كان معتبراً .

﴿الثانية حجية نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه﴾ وهذه المقدمة الثانية مشتملة على الوجوه الثلاثة التي استدلل المحقق التستري بها على حجية نقل السبب :

أولها جريان السيرة القطعية من جميع الفرق من آدم عليه السلام الى يومنا هذا على الاعتماد باخبار الاحاد في أمثال المقام مما كان النقل فيه على سبيل التفصيل ، أو الاجمال .

وثانيها ما دل من الكتاب والسنة على حجية خبر العادل مطلقاً فيشمل نقل الاجماع الذي هو محل البحث .

وثالثها دليل الانسداد المعروف بينهم الدال على حجية مطلق الظان . هذا ملخص بيان الوجوه اجمالاً ، وأما تفصيلها فيمكن أن يقع الكلام في الوجه الاول منها ، وقد أشار المحقق التستري الى كل واحد منها حيث قال : في تقريب الوجه الاول ما حاصله أن نقل الاجماع ليس الا كنقل فتوى المجتهد الى مقلديه ، فكما يعتبر نقل الثقة فتوى المجتهد الى مقلديه كذلك يعتبر نقله فتاوى العلماء بعنوان الاجماع الى الآخرين بجامع كون كل واحد منهما نقل الثقة فتوى المجتهد الى غيره .

ثم الوجه الثاني ما ملخصه ان نقل الثقة فيما نحن فيه ليس الا كنقله ما عدا قول المعصوم عليه السلام من الاسئلة المذكورة مع أجوبتها في الروايات ، وكذا نقل

الافعال والافعال التي يعرف منهما تقريره ^{إثباتاً}، فكما يعتبر نقله ماعدا قول المعصوم عليه السلام في باب الروايات كذلك يعتبر قوله ونقله الاجماع في المقام بجامع كون كل واحد منهما نقلاً من الثقة .

ثم ملخص الوجه الثالث هو ان نقل الثقة للاجماع ليس الا كنقله تزكية الرواة أو جرحهم ، فكما ان نقل الجرح والتعديل يقبل من الثقة في علم الرجال كذلك نقل الاجماع منه يقبل بملاك كون النقل من الثقة في كلا الموردين .
ثم الوجه الرابع وهو ان نقل الاجماع في المقام ليس الا كنقل الشهرة واتفاق ساير أولى الاراء والمذاهب .

ثم يقول : ﴿قد جرت طريقة السلف والخلف من جميع الفرق على قبول اخبار الاحاد﴾ في جميع الموارد المذكورة .
هذا تفصيل الوجوه التي قد اشتمل عليها الوجه الاول ، وتركنا ما يرد على البعض أو الكل من الاشكال رعاية للاختصار ، ومن يريد تفصيل المناقشة في الوجوه المتقدمة فعليه بالمطولات .

وبالجمله ان اخبار الاحاد حجة بمقتضى سيرة العقلاء على العمل بها سواء كانت متعلقة بالشرعيات كنقل الاجماع ، أو فتاوى المجتهدين أو الروايات المشتمة على الاسئنة ﴿أو غيرها﴾ أي غير الشرعيات كنقل قول اللغوي والادباء وغيرهما .
﴿فيلزم﴾ بمقتضى السيرة المذكورة ﴿قبول خبر الواحد فيما نحن فيه أيضاً لاشتراك الجميع في كونها نقل غير معلوم عن غير معصوم﴾ وكذا لاشتراك الجميع ﴿في حصول الوثوق بالناقل كما هو المفروض﴾ .

﴿قوله﴾ : وليس شيء من ذلك من الاصول ﴿دفع لما يمكن أن يتوهم من ان ما ذكر في ضمن الوجوه الاربعة من نقل فتاوى المجتهدين الى مقلديهم الى نقل الشهرة يكون من المسائل الاصولية ، وخبر الواحد لا يكون حجة في المسائل

الاصولية .

فأجاب عنه أولاً بقوله ﴿وليس شيء من ذلك﴾ أي ما ذكر من الامور ﴿من الاصول﴾ حتى يتوهم عدم حجية خبر الواحد فيها اذ الاصول هي القواعد الكلية الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية ، والمذكورات موضوعات جزئية ، هذا أولاً .
وثانياً : ان توهم عدم حجية خبر الواحد في المسألة الاصولية ﴿فاسد من أصله﴾ لان التوهم المذكور يكون ناشئاً من أحد أمرين :
أحدهما : اصالة حرمة العمل بالظن .

وثانيهما : استبعاد اثبات ماسهو مبنى الفقه من المسألة الاصولية بخبر الواحد .

والجواب عن الاول ان خبر الثقة قد يخرج عن اصالة حرمة العمل بالظن بالدليل فيكون حجة مطلقاً سواء كان متعلقاً بالاحكام أو غيرها .
والجواب عن الثاني انه مجرد استبعاد لا أثر له بعد قيام الدليل على اعتبار خبر الواحد مطلقاً .

وقوله ﴿ولا من الامور المتجددة﴾ دفع لما يتوهم من ان الامور المذكورة تكون من الامور المتجددة التي لا تنتهي الى زمان المعصوم عليه السلام حتى يستكشف تقريره ، فيكون خبر الواحد فيها حجة .

وحاصل الدفع انها ليست من الامور المتجددة التي حدثت بعد زمن المعصومين عليهم السلام ولم تكن معهودة في زمانهم حتى يتوهم عدم احراز رضاهم بالعمل بخبر الواحد في هذه الامور بل كانت موجودة من لدن آدم عليه السلام الى يومنا هذا ، فقد عمل العقلاء فيها بخبر الواحد في زمن المعصومين عليهم السلام ولم يمنعوهم عن العمل به فيها ، فيكون خبر الواحد حجة فيها .

وقوله : ﴿ولا مما يندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض﴾ دفع لما يتوهم

من ان ما ذكر من الفتوى وحالات الرواة والشهرة وغيرها تكون من الامور التي لا يطلع عليها الا النادر ، ولا يكون خبر الواحد في مثلها حجة لعدم حصول الوثوق بالمخبر لاحتمال عدم اطلاعه عليها وحاصل الدفع ان الامور المذكورة ليست مما يندر الاطلاع عليه بل امور يعرفها الاكثر هذا أولاً .

وثانياً ﴿ مع ان هذا ﴾ أي ندرة الاطلاع عليه ﴿ لا يمنع من التعويل على نقل العارف به ﴾ بحيث يجوز الاعتماد على اخبار العارف بهذه الامور ، فيكون نقله حجة ﴿ لما ذكر ﴾ من اعتماد السلف والخلف على اخبار الاحاد .
هذا تمام الكلام في الوجه الاول من الوجوه الثلث التي استدلت بها المحقق التستري على اثبات حجية السبب .

(والوجه الثاني) على حجية نقل السبب ما أشار اليه بقوله :

﴿ ويدل عليه مع ذلك ما دل على حجية خبر الثقة العدل بقول مطلق ﴾ ويدل على اعتبار نقل السبب مضافاً الى السيرة المذكورة ما دل على اعتبار خبر العدل بقول مطلق أي سواء كان رواية اصطلاحية أو غيرها .

وبعبارة اخرى أدلة حجية خبر العدل باطلاقها يشمل خبر العدل في الامور المذكورة ، فيكون نقل الاجماع من العادل حجة .

ثم الوجه الثالث على حجية نقل السبب ما أشار اليه بقوله : ﴿ وما اقتضى كفاية الظن فيما لاغنى عن معرفته ﴾ ومن المعلوم عدم الغنى عن معرفة الاجماع ، فيازم حجية نقل الاجماع من العادل بدليل الانسداد المعروف بينهم .

ثم اشار الى توضيح الانسداد بقوله : ﴿ اذ المعلوم شدة الحاجة الى معرفة أقوال علماء الفريقين ﴾ أي العامة والمخاصة ﴿ وأراء ساير أرباب العلوم ﴾ كالنحوي والمنطقي واللغوي والرجال مما له علاقة قريبة أو بعيدة باستنباط الاحكام الشرعية ﴿ كمعرفة المجمع عليه والمشهور ﴾ لانهما مما يؤخذ بهما سواء كانا في

الاقوال: أو الاخبار ﴿والشاذ من الاخبار﴾ لا يؤخذ به كما لا يؤخذ بالشاذ من الاقوال: ﴿والموافق للعامة أو أكثرهم والمخالف لهم﴾ لان الفقيه يحتاج الى معرفة ماهو الموافق للعامة حتى يترك، ومعرفة ما هو المخالف لهم حتى يأخذ به. ﴿والثقة والوثق والاورع والافقه﴾ كما أن الفقيه يحتاج الى معرفة هؤلاء الرواة حتى يميز ما هو: الراجح سنداً عما هو المرجوح عند تعارض الخبرين. الى أن قال: في تكميل تقريب هذا الوجه ﴿ولا طريق الى ما اشبهه من جميع ذلك غالباً سوى النقل الغير الموجب للعلم، والرجوع الى الكتب، أو ساير الامارات الظنية فيلزم جواز العمل بها﴾ أي بالامارات الظنية .

الى أن قال: ﴿فيكون خبر الواحد الثقة حجة معتمداً عليها﴾ في جميع الموارد المذكورة ومنها مانحن فيه وهو نقل الاجماع .

﴿بل هو أولى بالقبول من اخبار الاحاد في نفس الاحكام﴾ أي أن نقل الاجماع أولى بالقبول من نقل الاخبار لان ناقل الاجماع يكون دائماً من الفقهاء بخلاف ناقل الروايات حيث قد لا يكون من العلماء فضلاً عن كونه فقيهاً متقياً الا أن يقال: بعدم الدليل على اعتبار الاولوية المذكورة .

﴿ولذا بنى على المسامحة فيه﴾ أي لكون ناقل الاجماع من الفقهاء الاعلام بنى على المسامحة في نقل السبب أي الاجماع ﴿من وجوه شتى بما لا يتسامح فيها﴾ أي في الاخبار تسامحوا في ناقل الاجماع حيث لم يشترطوا فيه الضبط مع انهم اعتبروا في الراوي الضبط بأن لا يكون كثير الخطاء والنسيان وغيره مما اعتبروه في الراوي دون ناقل الاجماع .

وعلى أي حال يرد على الاستدلال بالانسداد على حجية نقل السبب بانه ينافي المدعى لانه يكون حجة خبر الواحد في باب نقل الاجماع من باب الظن الخاص لان الظن المطلق، فدليل الانسداد لا يرتبط بالمقام أصلاً .

﴿الثالثة حصول استكشاف الحجة المعتبرة من ذلك السبب﴾ ثم المراد من المنقول الكاشف عن الحجة المعتبرة هو اعم من أن يكون تمام السبب أو جزئه كما يظهر من كلامه الاتي .

ثم انه قد تقدم ان هذه المقدمة الثالثة تكون بمنزلة النتيجة للمقدمة الاولى التي تكون بمنزلة الصغرى ، والثانية التي تكون بمنزلة الكبرى .

وذلك ان مقتضى المقدمة الاولى هو دلالة لفظ الاجماع على السبب، ومقتضى الثانية هو حجية نقل ذلك السبب ، ثم مقتضى هذه المقدمة الثالثة هو حصول استكشاف قول الامام عليه السلام ، أو وجود الدليل المعتبر للمنتقل اليه من ذلك السبب ، فتكون بمنزلة النتيجة لهما .

﴿ووجهه ان السبب المنقول بعد حجيته كالمحصل﴾ بمعنى ان المنقول اليه كأنه بنفسه تتبع الاقوال ثم حصلها به ، فكما يمكن استكشاف قول الامام عليه السلام أو الدليل المعتبر بالاجماع المحصل للمنتبع والمحصل للاقوال كذلك يمكن استكشافهما للمنتقل اليه بالاجماع المنقول .

﴿وان كان من الادلة الظنية باعتبار ظنية أصله﴾ أي : وان كان ما يستكشف من ذلك السبب من قول المعموم عليه السلام ، أو الدليل المعتبر ظنياً ، وذلك باعتبار ظنية أصله ، وهو نقل السبب فاذا السبب كان منقولاً بخبر الواحد كان ظنياً ، فيكون المنكشف أيضاً ظنياً .

﴿ولذا كانت النتيجة في الشكل الاول﴾ تابعة لاجس مقدميته وتطبيق هذا في المقام هو ان المقدمة الثانية، وهي حجية نقل السبب وان كانت قطعية الا ان المقدمة الاولى وهي نقل ما دل اللفظ على كونه سبباً ظنية .

فالنتيجة هي استكشاف قول الامام عليه السلام ، أو الدليل المعتبر ظنية، فالحاصل مما ذكر ، ان قول الامام عليه السلام ، أو الدليل المعتبر يكون من الادلة الظنية .

﴿فينبغي حينئذ﴾ أي حين تمهيد المقدمات المذكورة ﴿أن يراعي حال

الناقل حين نقله من جهة ضبطه وتورعه في النقل ❀ الخ ، ويجب على المنقول اليه أن يلاحظ حال الناقل حين نقله من جهة كونه ضابطاً أو غير ضابط ، ومن حيث كونه ناسياً أو غيره ، ومن جهة كونه محتاطاً في النقل من حيث تورعه ، أو غير محتاط ، ومن حيث بضاعته العلمية ، واطلاعه على الكتب ، والاقوال واستقصائه لها .

❀ ووصوله الى وقايعها ❀ أي موارد الاقوال ومحللاتها لان أحوال الناقلين تختلف بالامور المذكورة ، وغيرها كاللفظ الدال على الاتفاق ، والمسألة التي ادعى فيها الاجماع ، والكتاب الذي نقل فيه الاجماع ، أو الزمان الذي نقل الناقل فيه الاجماع .

❀ لاختلاف الحكم بذلك ❀ أي بالزمان اذ الحكم وهو حصول استكشاف قول الامام عليه السلام يختلف بالزمان لان لاجماع المنقول في زمن قوة بضاعته العلمية ونشاطه في التحقيق وتتبع الاقوال أقوى دلالة على السبب من غيره كما لا يخفى على أحد .

❀ ويراعى أيضاً وقوع دعوى الاجماع في مقام ذكر الاقوال أو الاحتجاج ❀ كما يجب على المنقول اليه أن يراعي ويلاحظ المقام الذي ادعى الاجماع فيه هل هو مقام ذكر الاقوال أم هو مقام الاستدلال بالاجماع .. ؟ فان دعوى الاجماع في مقام ذكر الاقوال أولى بالاعتماد لانه ظاهر في اتفاق الكسل ❀ بناء على اعتبار السبب ❀ للمنقول اليه .

وأما بناء على حصول الانكشاف للناقل بحسب ادعائه ، فلا فرق بين دعوى الاجماع بين المقامين ، ولهذا قيد أولوية الاولى بقوله : بناء على اعتبار السبب ثم يأخذ المنقول اليه بما يقتضى النقل بعد ملاحظة الامور المذكورة ، فيما اذا كان واضحاً .

❀ فاذا وقع النباس فيما يقتضيه ❀ فيأخذ بما هو المتيقن ، أو الظاهر ❀ ثم

ليلحظ مع ذلك ما يمكن معرفته من الأقوال : ﴿أي يجب للمنقول إليه ملاحظة سائر الأقوال ، فيما إذا كان المنقول جزء السبب ، واما فيما إذا كان المنقول تمام السبب، فلعل ملاحظة سائر الأقوال والامارات يكون لاجل أن يصير المتتبع مستغنياً عن المنقول بما علم ، وحصل بالتتبع اذ لا معنى ولا وجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الاجمال دون المعلوم على سبيل التفصيل ، فعليه أن يأخذ بما هو المعلوم بالتفصيل بالتتبع ، وأن يترك ما هو المنقول على سبيل الاجمال ، وان كان معلوماً كما هو واضح .

﴿ويلحظ أيضاً سائر ماله تعلق في الاستكشاف﴾ وكذلك يجب على المنقول إليه أن يلاحظ كل ماله علاقة في استكشاف قول الامام عليه السلام من شهرة ، أو رواية أو آية كما تكون هذه الملاحظة مقتضى الاجتهاد .

﴿وربما يستغنى المتتبع بما ذكر عن الرجوع الى كلام ناقل الاجماع لاستظهاره عدم مزية عليه﴾ بأن يستغنى المتتبع بعد ملاحظة كل ماله علاقة بالمسألة عن الرجوع الى الناقل اذ ربما يحصل بالتتبع السبب التام لاستكشاف قول الامام عليه السلام فيأخذ بالسبب المحصل ، فلاحاجة له الى السبب المنقول فانه يظهر للمنقول إليه بعد التتبع الكامل انه لم يبق قول وصل اليه الناقل ، الا انه أيضاً وصل اليه ، فلامزية للناقل عليه حتى يأخذ بما نقل اليه .

﴿وربما كان الامر بالعكس﴾ بأن يظهر له ان الناقل وصل الى أقوال لم يصل اليها فيثبت مزية الناقل عليه هذا هو العكس للاحتمال الاول لاما ذكره الاعتمادي دام عزه الشريف حيث قال: يظهر له انه وصل الى أقوال لم يصل اليها الناقل اذ يكون هذا الاحتمال نفس الاحتمال الاول لبعكسه الا أن يكون المراد من الاحتمال الاول هو تساوي المنقول اليه مع الناقل، ومن هذا الاحتمال مزية المنقول اليه عليه. فالاحتمال الثاني وان كان غير الاحتمال الاول ولكن لا يكون عكسه كما لا يخفى.

فعلى هذا يكون فاعل ﴿ان تفرد بشيء﴾ هو المنقول اليه لاناقل كما هو في شرح الاعتمادي وحاشيته رحمه الله فالمعنى حينئذ ان لناقل مزية على المنقول اليه لانه قد وصل الى اقوال لم يصل اليها المنقول اليه ، وان تفرد المنقول اليه ببعض الاشياء النادرة لايعتنى به ، فعليه أن لا يكتفى به بل ﴿يستفرغ وسعه الخ﴾ .
﴿وغيرها﴾ أي غير الادلة كالتعادل والتراجم والتخصيص والتقيد مما له علاقة بالمسألة .

وقوله : ﴿فالمقتضى للرجوع الى النقل﴾ دفع لما يتوهم من ان المنقول اليه قد يستغنى عن المنقول بل يعمل بما هو المحصل ، فلافائدة حينئذ لرجوعه الى نقل الاجماع .

وحاصل الدفع هو ان المقتضى للرجوع الى النقل هو مظنة وصول الناقل الى ما لم يصل هو اي المجتهد المنقول اليه ﴿من جهة السبب﴾ وهو الاقوال .
﴿ويصلح كلامه مؤيداً فيما عداه﴾ أي ويصلح أن يكون كلام الناقل مؤيداً للمنقول اليه في غير ما لم يصل اليه المنقول اليه .

وبعبارة اخرى ان كلام الناقل حجة للمنقول اليه بالنسبة الى الاقوال التي وصل اليها الناقل دونه ، ومؤيد بالنسبة الى ما وصل اليه المنقول اليه أيضاً مع الموافقة وبين وجه التأييد بقوله ﴿لكشفه﴾ أي نقل الناقل ﴿عن توافق النسخ﴾ الموجودة عنده وعند المنقول اليه ﴿وتقويته للنظر﴾ أي تقوية النقل لنظر المنقول اليه .

﴿لثبوت حججته بالدليل العلمي ولو بوسائط﴾ يعني لثبوت حججة الظن بالدليل العلمي ، ولو بوسائط متعددة بأن يقال ان نقل السبب يكون من مصاديق خبر الثقة ، فيكون حجة لان خبر الثقة بما دل بظاهره على حججته خبر الثقة كآية النبأ مثلاً والظاهر حجة باجماع من العلماء والعقلاء فنقل السبب حجة

بهذا الاجماع ، وهو دليل قطعي غاية الامر يدل على حجية خبر الثقة بالوسايط .
 ﴿فان حصل من ذلك استكشاف معتبر كان حجة ظنية﴾ أي ان حصل للمنقول
 اليه من مجموع ما هو المنقول من الناقل ، والمحصل بالتتابع استكشاف ما هو
 معتبر ، من قول الامام عليه السلام ، أو الدليل المعتبر كان الاستكشاف حجة ظنية ﴿حيث
 كان مترقفاً على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب﴾ .

وملخص ذلك ان الاستكشاف المذكور مسبب عن نقل السبب ، وهو مظنون ،
 فالمسبب أيضاً مظنون لتبعية النتيجة لما هو الاخص من المقدمات .

﴿أو كان المنكشف غير الدليل القاطع﴾ بأن كان الاستكشاف حجة ظنية
 من جهة كون المنكشف ظنياً ، وذلك لان الاستكشاف هو نسبة بين الكاشف وهو
 السبب وبين المنكشف ، وهو قول الامام عليه السلام ، أو الدليل المعتبر .

فاذا كان أحد طرفيه أو كلاهما ظنياً كان الاستكشاف ظنياً ، فتكون حجته ظنية
 أيضاً وذلك أما من جهة ظنية الكاشف فقط بأن يحصل من السبب المظنون الظان
 بقول الامام عليه السلام أو الدليل القطعي ، وأما من جهة ظنية المنكشف فقط بأن يحصل
 من السبب المقطوع القطع بالدليل الظني المعتبر .

وأما من جهة ظنية كلا الطرفين بأن يحصل من السبب المظنون الظان بالدليل
 الظني المعتبر ، وعلى جميع التقادير الثلث يكون الاستكشاف ظنياً ﴿والا فلا﴾
 وأما اذا لم يحصل من ذلك المجموع استكشاف فلا يكون نقل لسبب حجة .

﴿واذا تعدد ناقل الاجماع أو النقل﴾ فاذا كان ناقل الاجماع متعدداً ، وهو
 واضح ، أو كان نقله متعدداً بأن ينقل واحد الاجماع في كتب متعددة ، والغرض
 هو تعدد الاجماع سواء كان الناقل واحداً او متعدداً .

﴿فان توافق الجميع لوحظ﴾ الخ أي يلاحظ كل ما تقدم من حالات الناقل
 واللفظ الدال على الاتفاق ، والكتاب الذي نقل فيه الاجماع والمسألة التي ادعى

فيها الاجماع وغيرها من الزمان والمقام وكل ماله علاقة بالمسألة ، ثم يؤخذ بالحاصل .

﴿ وان تخالف ﴾ أي الاجماع المتعدد بعضه مع بعض ﴿ لوحظ جميع ما ذكر واخذ فيما اختلف فيه النقل بالارجح ﴾ فيؤخذ في مورد الاختلاف بعد ملاحظة جميع ما تقدم ذكره بما هو الارجح بحسب حال الناقل من حيث كونه ضابطاً ، ومتوراً ، وماهراً في الفقه والاصول ، وغيرها مما يمكن أن يكون مرجحاً .

﴿ ويحكم على تقدير حجيته ﴾ أي المتعدد بأن حصل منه استكشاف ماهو معتبر من قول الامام عليه السلام ، أو الدليل الظني المعتبر بأنه دليل ظني واحد لكون الاستكشاف فيه واحداً عن الحجة المعتبرة الواحدة ﴿ وان توافق النقل وتعدد الناقل ﴾ فيحكم على الاجماع المتوافق بكونه دليلاً ظنياً واحداً وان كان الناقل متعدداً .

﴿ وليس ما ذكرنا مختصاً بنقل الاجماع الخ ﴾ وليس ما ذكرنا من الاعتماد على نقل السبب بعد الحكم بحجيته مختصاً بنقل الاجماع وهو نقل الاقوال اجمالاً ﴿ بل يجرى في نقلها تفصيلاً أيضاً وكذلك نقل ساير الاشياء التي يتبنى عليها معرفة الاحكام ﴾ كتنقل الرواية وعدم الخلاف والشهرة وغيرها .

﴿ والحكم فيما اذا وجد المنقول موافقاً أو مخالفاً مشترك بين الجميع ﴾ لان الترجيح بما هو الموافق أو بغيره من المرجحات المذكورة مشترك بين الجميع ، فاذا كان المحصل موافقاً للمنقول لكان أخذاً بالمجموع لافرق في ذلك بين أن يكون المنقول اجماعاً ، أو شهرة ، أو نقل الاقوال : تفصيلاً ، وان كان المنقول مخالفاً للمحصل ، فيأخذ ماهو الارجح في نظره ، فلا فرق أيضاً بين الاجماع وغيره .

﴿وقد اتضح بما بيناه وجه ماجرت عليه طريقة معظم الاصحاب من عدم الاستدلال بالاجماع المنقول على وجه الاعتماد الخ﴾ ويتضح بما ذكرنا من ان نقل الاجماع بنفسه لايجوز الاعتماد عليه بل لا بد للمنقول اليه من ملاحظة كل ماله علاقة بالمسألة ، ووجه ماجرت عليه طريقة معظم الاصحاب من عدم اعتنائهم بالاجماع المنقولة ، فلايستدلون بها على وجه الاستقلال بل ربما يطعنون عليها، فيردونها .

نعم قد يذكرونها تأييداً للمطلب ﴿ورده بعدم الثبوت او بوجدان الخلاف ونحوهما﴾ فقد جرت طريقة الاصحاب على رد الاجماع ، فكثير منهم يردونه تارة بعدم الثبوت وأخرى بوجدان الخلاف ، وثالثة بقيام الدليل على خلافه . وهكذا فان هذا الرد منهم للاجماع المنقول هو ﴿المتجه على ماقلنا﴾ من عدم جواز الاكتفاء بالاجماع المنقول فقط بل يجب على المنقول اليه ملاحظة ساير ماله تعلق بالمسألة من الاقوال والامارات .

فالمتجه هو رد الاجماع ﴿سيما فيما شاع فيه النزاع والجدال﴾ اذ لايقبل الاجماع قطعاً فيما هو محل للنزاع والجدال ، وكذلك لايقبل اذا كان مورده من الفروع النادرة . ﴿الا على بعض الوجوه التي لايعتد بها﴾ بأن يكون الاجماع مبنياً على الحدس به من العمل بالاصل المتفق عليه بينهم ، وغيره من الاجماع التي تكون مستندة الى اجتهادات الناقلين بها .

وكذا يتجه رد الاجماع ، فيما اذا ﴿كان الناقل ممن لايعتد بنقله﴾ اكونه معاصراً للمنقول اليه ﴿أو قصور باعه﴾ أي اطلاعه ﴿أو غيرهما﴾ ككونه ممن يكون مبناه على المسامحة من جهة عدم تورعه في نقل الاجماع .

﴿فالاحتياج اليه مختص بقليل من المسائل﴾ فالحاجة الى الاجماع المنقول يكون مختصاً في المسائل القليلة التي لم تكن من الفروع النادرة ، أو مما شاع

فيه النزاع والجدال ، أو غيرهما بالنسبة الى قليل من العلماء ، وهم الذين لم يتحقق لهم بالتتابع السبب التام الكاشف عن الدليل المعتبر ﴿ و نادر من النقلة الافاضل انتهى ﴾ .

فتختص مقبولية الاجماع المنقول بالناقل الماهر البصير المتتبع ، ولايجوز الاعتماد على اجماع كل ناقل انتهى كلام المحقق التستري (قده) .

ثم يقول المصنف (ره) : ﴿ لكنك خبير بأن هذه الفائدة للاجماع المنقول كالمعدومة ﴾ لان الفائدة مختصة فيما اذا نقل اتفاق الكل الملازم عادة لموافقة قول الامام عليه السلام ، الا انه يكون متعذراً في زمان الغيبة اذ اطلع الناقل على فتاوى جميع العلماء مع تفرقهم وتشتتهم في جميع أقطار الارض متعسران لم يكن متعذراً . ﴿ لان القدر الثابت من الاتفاق ﴾ وهو اتفاق المعروفين ، أو اتفاق أصحاب الكتب وان كان ممكناً ولكن لا يكون مفيداً لانه ﴿ ليس مما يستلزم عادة موافقة قول الامام عليه السلام ﴾ .

فما هو المستلزم عادة موافقة قول الامام عليه السلام لا يمكن تحصيله وما هو الممكن تحصيله لا يكون مما يستلزم عادة موافقة قول الامام عليه السلام .

﴿ وليس أيضاً مما يستلزم عادة وجود الدليل المعتبر ﴾ فلا يكون نقل الاجماع حجة ، وقد مر تفصيله .

﴿ فالانصاف بعد التأمل وترك المسامحة بابرز المظنون بصورة القطع المخ ﴾ يقول المصنف (ره) : ان المتعارف بين المعاصرين الناقلين للاجماع هو تسامحهم في النقل لانهم يتسامحون ، فيبرزون ماهو المظنون بصورة المقطوع فينقون ما يوجب الظن بصدور الحكم عن المعصوم ، أو وجود الدليل المعتبر بعنوان ما يوجب القطع ، فيقولون هذا الاتفاق يوجب القطع بوجود الدليل المعتبر مع انه لا يوجب الا الظن .

فمقتضى التأمل وترك هذه المسامحة هو : ان ﴿ اتفاق من يمكن تحصيل فتاويهم على أمر كما لا يستلزم عادة موافقة الامام عليه السلام كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل ﴾ اذ يمكن أن يكون استناد الناقل الى ما لم يكن صحيحاً وتاماً عند المجتهد الاخر ﴿ من جهة أو من جهات شتى ﴾ كما تقدم مفصلاً في الاجماع المبنية على الاجتهادات التي لم تكن صحيحة وتامة من جهة ، أو من جهات . ﴿ فلم يبق في المقام الا أن يحصل المجتهد المنقول اليه ما اذا ضم الى المنقول يحصل له القطع من المجموع بقول الامام عليه السلام ، أو بوجود دليل معتبر الذي هو أيضاً يرجع الى حكم الامام عليه السلام بهذا الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل ﴾ .

أي اذا كان الاجماع المنقول مع ضم ما حصله المنقول اليه مستازماً لوجود مادله من خبر معتبر على لزوم طهارة المسجد ، لكان مضمونه حكماً ظاهرياً للامام عليه السلام لانه حكم بالتعبد به .

﴿ ولكنه أيضاً مبني على كون مجموع المنقول من الاقوال والمحصل من الامارات ملزوماً عادياً لقول الامام عليه السلام الخ ﴾ بمعنى أن فرض المنقول وتنزيله بمنزلة المحصل يكون مبنياً على كون المجموع ملزوماً عادة لقول الامام عليه السلام ، أو وجود دليل معتبر كما ان اعتبار الاجماع المنقول من دون تنزيله بمنزلة المحصل مبني على كونه ملزوماً عادة لقول الامام عليه السلام .

﴿ والا فلامعنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل ﴾ وان لم يكن المجموع ملزوماً لقول الامام عليه السلام أو لدليل معتبر ، ولا معنى لتنزيل المنقول بمنزلة المحصل ﴿ بادلة حجية خبر الواحد ﴾ لان مقتضى الحجية هو ترتب الاثر ولا يترتب الاثر على الاجماع المنقول الا اذا كان ملزوماً لقول الامام عليه السلام .

﴿ ومن ذلك ظهر ان ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلاً الخ ﴾ فظهر مما تقدم

حيث قلنا: ان القدر الثابت من الاتفاق مما لا يستلزم عادة بنفسه موافقة الامام عليه السلام أو وجود الدليل المعتبر ان ما ذكره التستري (ره) ليس تفصيلاً في حجية الاجماع المنقول اذ ليس مراد المحقق التستري هو حجية الاجماع الملازم لقول الامام عليه السلام أو وجود الدليل المعتبر، وعدم حجية ما ليس كذلك، اذ قد علمت ان القدر الثابت من الاتفاق لم يكن ملازماً لاحدهما أصلاً .

﴿ولا قولاً : بحجيته في الجملة الخ﴾ أي لا يكون مراد المحقق التستري حجية الاجماع المنقول في الجملة أي جزء السبب التام حتى يكون جزء الحجة بل مراده أن القدر الثابت منه بما هو خبر عادل حسي يكون جزء السبب والحجة .
﴿وانما يرجع محصله﴾ يعني يرجع محصل كلام المحقق التستري ﴿الى ان الحاكي للاجماع يصدق فيما يخبره عن حس﴾ فان الحاكي يقبل نقله ويصدق اخباره فقط في المقدار الذي يكون عن حس .

فان فرض ما يخبره عن حس ملازماً لصدور الحكم عن الامام بنفسه ، أو بضميمة أمارات كانت حكايته حجة ، ﴿والا فلا﴾ بأن لم يكن ما يخبره عن حس ملازماً لصدور الحكم عن الامام عليه السلام أو لوجود دليل معتبر ، فلا تكون حكايته حجة .

﴿وهذا يقول به كل من يقول بحجية الخبر في الجملة﴾ أن وجوب تصديق المخبر العادل فيما يخبره عن حس اذا كان بنفسه ، أو بانضمام ساير الامارات ملازماً للحكم الواقعي ، أو الظاهري يقول به كل من يقول بحجية الخبر في الجملة أي واو في المحسوسات فقط .

فلا يرتبط بحجية الاجماع المنقول بما هو هو ، بل يكون راجعاً الى الخبر عن حس ، فاذا كان الاجماع المنقول كذلك يكون حجة من باب انه خبر عن حس لامن حيث انه اجماع منقول .

﴿وقد اعترف بجريانه في نقل الشهرة وفتاوى آحاد العلماء﴾ أي وقد اعترف التستري (ره) بجريان وجوب تصديق المخبر العادل فيما يخبره عن حس في نقل الشهرة ونقل فتاوى العلماء .

﴿ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول﴾ ولا بد من بيان أمرين :

أحدهما لماذا بحث عن المتواتر بعد الفراغ عن بحث الاجماع المنقول ؟
 وثانيهما هو كيفية ظهور عدم حجية الخبر المتواتر بنقل التواتر فيه ؟
 ١٠ الامر الاول فنقول : ان بحث المصنف (ره) عن نقل التواتر بعد الفراغ عن نقل الاجماع يكون لمناسبة بينهما ، وهي : كون كل واحد منهما نقل أقوال وأخبار جماعة توجب العلم بالحكم الصادر عن الامام عليه السلام للناقل غاية الامر ان ناقل الاجماع ينقل أقوالهم بعنوان الاتفاق في الفتوى ، وناقل المتواتر ينقل أخبارهم بعنوان الاتفاق في الرواية .

وأما الامر الثاني فنقول : انه قد علم مما ذكر في نقل الاجماع انه لا يكون حجة لان ما يمكن تحصيله عن حس من أقوال العلماء ، ثم ينقله بعنوان الاجماع يكون مما لا يستلزم قول الامام عليه السلام ، أو وجود دليل معتبر ، وما يستلزم قول الامام لا يمكن تحصيله عن حس ليكون حجة فلا ملازمة بين حجية خبر الواحد وحجية الاجماع المنقول ، ثم لا يكون الاجماع حجة لا من باب نقل السبب ، ولا من باب نقل المسبب .

ومن هنا يظهر الكلام في نقل المتواتر ، كقول الناقل قد ورد في الخبر المتواتر (ان الماء اذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء)^(١) حيث لا يكون نقل التواتر حجة لان ناقل المتواتر كناقل الاجماع قد حصل له العلم من اخبار جماعة .

ومن المعلوم انه لا ملازمة عادة يسن اخبار جماعة وبين صدور الحكم عن الامام عليه السلام كما كان الامر كذلك في نقل الاجماع .

فالمخلص من الجميع انه كما لا ملازمة بين حجية خبر العادل وحجية نقل الاجماع كذلك لا ملازمة بين حججته وحجية نقل التواتر .

فالاحصاء هو عدم حجية الخبر بنقل التواتر كما اشار اليه المصنف بقوله: ﴿ وان نقل التواتر في خبر لا يثبت حججته ﴾ فان نقل التواتر لا يوجب حجية الخبر المتواتر لما تقدم من عدم الملازمة بين اخبار الجماعة وبين صدور الحكم عن الامام عليه السلام .

وذكر السر في ذلك بقوله: ﴿ لان التواتر صفة في الخبر تحصل باخبار جماعة تفيد العلم للسامع ويختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات ﴾ .

وما ذكره المصنف (ره) من كون التواتر صفة في الخبر تحصل الخ يتضح بعد تقديم مقدمة . وهي : انه لا بد من البحث في منشاء هذه الصفة في الخبر هل هو اخبار جماعة تفيد العلم للسامع سواء كانت مفيدة له أو للخبرين أم لا ؟ كما يظهر من المصنف (ره) ، فالمتواتر هو خبر اخبر به جماعة أو خبر اخبارهم العلم للسامع .

وهذا القسم من الخبر المتواتر ليس له حد محدود بل يختلف باختلاف الاشخاص وخصوصيات المقامات كما ذكره المصنف (ره) ، أو المنشاء في حصول هذه الصفة في خبر هو اخبار جماعة كثيرة بحيث يمتنع عادة خطائهم وتواطئهم على الكذب؟ وهذا القسم من المتواتر يفيد بنفسه القطع بصدق المخبرين من جهة نفس كثرتهم من دون ضم شيء آخر .

اذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك ان ما ذكره المصنف (ره) يكون مبنياً على كون المنشاء لهذه الصفة هو نفس اخبار جماعة تفيد العلم للسامع من دون

اشتراط الكثرة فيهم ، ولكن ذهب الاكثر الى الثاني حيث اشترطوا في تحقق التواتر كثرة المخبرين بحيث يتمتع خطائهم في الكذب .

ثم أوردوا على ما ذكره المصنف (ره) بما حاصله ان المتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدق الخبر ، فلا يختلف باختلاف الاشخاص والخصوصيات المقامية ، فيخرج بقيد كونه مفيداً للعلم بنفسه ما يفيد العلم بالقرائن من اخبار الجماعة وباعتبار الكثرة ما يفيد العلم بملاحظة خصوصيات الخبر من جهة المخبر والسامع والمخبر به كما اذا كان المخبر معروفاً بالصدق ، والسامع ممن يقبل ويصدق خبر كل مؤمن من باب حمل فعل المسلم على الصحة وكلامه على الصدق ، والمخبر به مما يكثر وقوعه عادة في الخارج كقتل الناس بعضهم بعضاً كما في يومنا هذا .

وكيف كان ان التواتر عند المصنف (ره) صفة تحصل باخبار جماعة تفيد العلم للسامع . ﴿ وقبول هذا الخبر لا يجدي شيئاً لان المفروض ان تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم اخبار الجماعة الثابتة بخبر العادل ﴾ أي أن قبول هذا الخبر مالم ينضم اليه ما يفيد العلم لا يجدي ولا يكون مفيداً لانه لم يكن ملزوماً للحكم الصادر عن الامام عليه السلام .

﴿ الا ان لازم من يعتمد على الاجماع المنقول ، وان كان اخبار الناقل مستنداً الى حدس الخ ﴾ أن من يعتمد على الاجماع المنقول ويرى كونه حجة مطلقاً وان كان خبر الناقل به مستنداً الى حدس غير ضروري حيث لم يكن حينئذ ملزوماً لقول الامام عليه السلام يرى ويقول : بحجة المتواتر ايضاً لانه خبر العادل وخبر العادل عنده حجة مطلقاً .

﴿ لكن ليعلم ان معنى قبول نقل التواتر مثل الاخبار بتواتر موت زيد مثلاً يتصور على وجهين ﴾ ان الاثار المترتبة على الخبر المتواتر تكون على قسمين قسم يترتب على المخبر به وثبوتة خارجاً ، وقسم يترتب على عنوان التواتر .

ثم القسم الثاني ينقسم الى قسمين قسم يترتب على التواتر في الجملة سواء كان التواتر عند الناقل ، أو المنقول اليه ، وقسم يترتب على صفة تواتر الخبر عند المنقول اليه .

ثم يقول المصنف (ره) ان القسم الاول يكون نظير الاجماع المنقول، ويشترط في قبوله وحجيته أن يكون الخبر مستلزماً عادة لوقوع متعلقه ، فلا يترتب آثار موت زيد على نقل التواتر الا بنقل ما يستلزم عادة وقوع موته كخبر ألف شخص مثلاً .

ثم القسم الاول من القسم الثاني وهو ما اذا كان الاثر مترتباً على وصف التواتر في الجملة كمن نذر حفظ أو كتابة كل خبر متواتر ولو عند الغير يترتب الاثر المذكور بمجرد نقل الخبر المتواتر .

والقسم الثاني من هذا القسم هو : ما اذا كان الاثر مترتباً على المتواتر عند المنقول اليه كما لو نذر حفظ كل خبر متواتر عنده ، فيترتب الاثر اذا كان متواتراً عندهما الشخص المنقول اليه والا فلا .

ثم يقول المصنف (ره) ﴿ لا ينبغي الاشكال في ان مقتضى قبول التواتر العمل به على الوجه الاول ﴾ أي فيما اذا كان الاثر مترتباً على المخبر به، وهو موت زيد في المثال المذكور لثبوت الموت به تعبداً على فرض القبول ﴿ واول وجهي الثاني ﴾ أي فيما اذا كان الاثر ائراً لوصف التواتر في الجملة .

﴿ كما لا ينبغي الاشكال في عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص ﴾ وذلك لان المفروض هو ترتب الاثر على صفة التواتر عند المنقول اليه ، فمال يثبت التواتر عنده لا يترتب عليه الاثر ، ثم مجرد حجية نقل التواتر لا يثبت التواتر عند هذا الشخص ، فلا يجب عليه حفظ هذا الخبر لو نذر حفظ كل خبر متواتر لعدم ثبوت تواتره لديه .

﴿ومن هنا﴾ أي وان الآثار قد تترتب على المخبر به، وقد تترتب على صفة التواتر في الجملة ، وقد تترتب على صفة التواتر عند المنقول اليه ، والقسمان الاولان يثبتان على فرض حجية نقل التواتر دون الاخير .

﴿ يعلم ان الحكم بوجود القراءة في الصلوة ان كان منوطاً بكون المقروء قرآناً واقعيّاً قرأه النبي ﷺ فلا اشكال في جواز الاعتماد على اخبار الشهيد (ره) بتواتر القراءات الثلث﴾ الخ .

ومما ذكر في التواتر من أن الآثار قد تترتب على المخبر به الواقعي يعلم جواز الاعتماد على أخبار الشهيد (ره) بتواتر القراءات الثلث علاوة على القراءات السبع أعنى قراءة أبي جعفر وأخويه أبي يعقوب وابن خلف .

لكن ﴿بالشرط المتقدم﴾ أي بشرط أن يكون التواتر الذي أخبر به الشهيد (ره) ملزوماً عادة لتحقق القرآنية ، فيترتب عليها الآثار لثبوتها تعبداً بما أخبر به الشهيد بتواتره ، فاذا أخبر الشهيد (ره) بانه أخبر له ألف عادل بان النبي ﷺ قرء ملك يوم الدين كان خبره حجة للملازمة العادية بين أخبار الالف وقراءة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيثبت تعبداً كون ما قرأه النبي ﷺ قرآناً واقعيّاً، فتجوز قرائته في الصلوة .

﴿ وكذا لا اشكال في الاعتماد من دون الشرط ان كان الحكم منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة﴾ وكذا يجوز الاعتماد على نقل التواتر من دون حاجة الى الشرط ، فيما اذا كان الحكم بوجود القراءة في الصلوة منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة ، ولو عند الغير، فيجوز أن يقرأ في الصلوة بالقراءة التي ادعى الشهيد (ره) تواترها .

﴿وان كان الحكم معلقاً على القرآن المتواتر عند القارى أو مجتهده ، فلا يجدى اخبار الشهيد (ره)﴾ لو كان الحكم بوجود القراءة في الصلوة مشروطاً

ومعلقاً على كون القرآن متواتراً عند القارىء أو مجتهده فلا يثبت باخبار الشهيد (ره) بتواتر تلك القراءات تواترها عند القارى كما تقدم تفصيله في نقل الخبر المتواتر .

﴿والى أحد الاولين ينظر حكم المحقق والشهيد الثانيين بجواز القراءة بتلك القراءات مستنداً الى ان الشهيد والعلامة (قدس سرهما) قد ادعيا تواترها ﴿حكم المحقق والشهيد الثانيين﴾ (قدس سرهما) بجواز القراءة في الصلوة بالقراءات التي ادعى الشهيد والعلامة (قدس سرهما) تواترها يكون مبنياً على أحد الوجهين الاولين وهما كون وجوب القراءة منوطاً بالقرآن الواقعي ، أو التواتر في الجملة فيكون نظرهما (قدس سرهما) الى أحد هذين الوجهين .

﴿وان هذا لا يقصر عن نقل الاجماع﴾ أي ان نقل التواتر لا يقصر عن نقل الاجماع ، فكما ان نقل الاجماع حجة ، فكذلك نقل التواتر لان كلا منهما نقل دليل علمي .

﴿والى الثالث صاحب المدارك﴾ الخ والثالث هو أن يكون الحكم بوجوب القراءة منوطاً بالتواتر عند القارى ، أو مجتهده وهو نظر صاحب المدارك والمقدس الاردبيلي (قدس سرهما) ﴿حيث اعترضوا على المحقق والشهيد الثانيين بان هذا﴾ أي الحكم بجواز القراءة بتلك القراءات لنقل تواترها ﴿رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة﴾ عند القارى أو مجتهده .

ثم يقول المصنف (ره) ﴿لا يخلو نظرهما عن نظر﴾ ويعني أن ما أفاد صاحب المدارك والاردبيلي قدس سرهما محل للنظر وذلك فان وجوب القراءة منوط بالقرآن الواقعي ، فيثبت بنقل التواتر بالشرط المتقدم ، بأن يكون نقل التواتر مستلزماً عادة للقرآن الواقعي .

﴿فتدبر﴾ لعله اشارة الى ان الاخبار بالنسبة الى القرآن الواقعي اخبار عن

حُدس، فلا يكون حجة، كالأجماع المنقول، وكون نقل التواتر بحيث يستلزم عادة القرآن الواقعي يكون بعيداً جداً .

هذا تمام الكلام في الأجماع والحمد لله وصلى الله على محمد وأهل بيته الطاهرين .

﴿ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص الشهرة﴾ .
وقبل الخوض في البحث لابد من بيان وتحريم ماهو محل النزاع في المقام ويتضح ماهو محل الكلام بعد تقديم مقدمة مشتملة على أمرين :
الامر الاول هو بيان حقيقة الشهرة .

والامر الثاني هو بيان كيفية الحكم بحجيتها .

وأما الامر الاول فملخصه ان الشهرة بحسب اللغة والعرف ، وان كانت بمعنى البروز والظهور كما يقال : شهر فلان سيفه، أو يقال : لا يلبس الرجل بالشهرة ولكن الشهرة بهذا المعنى لم تكن مقصودة في المقام بل المقصود منها في المقام هي الشهرة في الفتوى لافي الرواية ولا بالمعنى المذكور ، ولا الشهرة العملية .

وأما الامر الثاني فهو ان المراد من حجيتها هي حجيتها بالخصوص من جهة قيام دليل خاص على اعتبارها بعنوانها الخاص لامن جهة دليل الانسداد بعنوان كونها من جزئيات مطلق الظن .

اذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك ماهو محل الكلام في المقام وهو الشهرة في الفتوى من حيث الموضوع ، وحجيتها بالخصوص بعنوانها الخاص من حيث الحكم .

وقد أشار المصنف (ره) الى كلا الأمرين حيث قال ﴿توهم حجيتها بالخصوص﴾ لامن باب دليل الانسداد ﴿والشهرة في الفتوى﴾ أي لافي الرواية ولا بالمعنى اللغوي، ثم تعبیر المصنف (ره) بتوهم حجيتها يشعر بعدم حجيتها كذلك

ثم المستفاد من قوله ﴿الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين الخ﴾ هو ان النسبة بين الاجماع الاصطلاحي وهو اتفاق الكل وبين الشهرة هي التباين الكلي .
 ﴿ثم ان المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشؤرة من حيث الحجية في الجملة﴾ يقول المصنف (ره) ان المقصود من البحث عن حجية الشهرة ليس حجيتها ولومن باب الانسداد ، او من باب كونها جزء السبب الكاشف كما مر في الاجماع بل المقصود هو ﴿ابطال توهم كونها من الظنون الخاصة﴾ والافليس في اعتبارها من باب الانسداد اشكال ولا يكون اعتبارها كذلك بعيداً .

﴿ثم ان منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة أمران﴾ والمصنف (ره) يذكر اولاً ما هو المنشأ لتوهم كون الشهرة من الظنون الخاصة ، ثم يرد التوهم بدمنشائه والمنشأ كما ذكره المصنف (ره) أمران: الامر الاول هو مفهوم الموافقة ، والامر الثاني كما سيأتي في كلامه هو الرواية .

ثم تقرب الامر الاول قد أشار اليه بقوله : ﴿أحدهما ما يظهر من بعض﴾ قيل : المراد به هو الشيخ أحمد النراقي (ره) وقيل : هو صاحب الرياض (ره) ﴿ان أدلة حجية خبر الواحد يدل على حجية﴾ الشهرة ﴿بمفهوم الموافقة﴾ أي بالاولوية اذ الظن الحاصل من الشهرة يكون أقوى من الظن الحاصل من خبر العادل فحينئذ اذا كان خبر العادل حجة بملاك افادته الظن كانت الشهرة أولى بالحجية لقوة الظن فيها .

ثم ان الاستدلال بالاولوية المذكورة مبني على أمور :

منها : أن يكون المناط في حجية خبر العادل هو الظن .

ومنها : ان الظن بكون المناط هو الظن لا يكفي لعدم حجية الاووية الثانية

بل لابد من العلم والقطع بكون المناط هو الظن في حجية خبر العادل .

ومنها : أن يكون الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من خبر

العادل هذا ما يبتني عليه الاستدلال بالاولوية، فاذا انتفى أحد هذه الامور لم يصبح

الاستدلال بالاولوية كما لا يخفى .

ثم يرد المصنف (ره) هذا الاستدلال أولاً بمنع الامر الاول لامكان عدم كون مناط الحجية في خبر العادل هو الظن بل يمكن أن يكون اعتباره من باب التبعد فقط هذا أولاً .

وثانياً يمكن منع الامر الثاني وهو العلم بكون المناط هو الظن .

نعم يمكن حصول الظن بان المناط هو الظن ولكن هذا الظن لم يكن مفيداً في صحة الاستدلال بل الاستدلال بالاولوية ضعيف كما أشار الى وجه الضعف بقوله ﴿ان الاولوية الظنية أو هن بمراتب من الشهرة﴾ لان مرجع هذا الاستدلال هو القياس .

ومعلوم ان القياس يكون أدنى بمراتب من الشهرة وذلك لان الشهرة تكون مظنون الحجية ، أو محتملها ، والقياس ليس بمظنون الحجية ولا بمحتملها بل يقطع بعدم حجيته للنهي عنه ﴿فكيف يتمسك بها في حجيتها﴾؟ اذ لا يعقل أن يستدل بما ليس بحجة قطعاً لاثبات حجية ما هو مظنون الحجية .

هذا ملخص الكلام في رد الامر الثاني من الامور المتقدمة ، وقد أشار الى رد الامر الاول بقوله : ﴿مع ان الاولوية ممنوعة رأساً للظن بل العلم بان المناط والعلة في حجية الاصل ليس مجرد افادة الظن﴾ اذ يمكن أن يكون مناط الحجية في خبر العادل هو التبعد فقط .

فالحاصل ان ماتخيله هذا البعض ضعيف جداً ﴿ووقع نظره من الشهيد الثاني في المسالك حيث وجه حجية الشيع الطنني بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة العدلين﴾ فاذا كانت شهادتهما حجة في الموضوعات بملاك كونها مفيدة للظن لكان الشيع أولى بالحجية لقوة الظن فيه .

والفرق بين الشهرة والشيع يكون من حيث المتعلق حيث تكون الشهرة

متعلقة بالاحكام ، والشياح بالموضوعات ، ولذا عبر المصنف (ره) عن الشياح بكونه نظيراً للشهرة ووقع من الشهيد نظير ماوقع من البعض .

ثم رد ماوقع من الشهيد (ره) ، بما تقدم من ان ملاك حجية خبر العادل ليس هو الظن حتى يكون الظن الحاصل من الشهرة حجة بالاولوية .

وكذلك ملاك حجية شهادة العدلين ليس هو الظن حتى يكون الظن الحاصل من الشياح حجة بالاولوية ، ولهذا يجوز للمحاكم في باب القضاء أن يعمل بعلمه اذا لم يكن مستنداً الى شهادة العدلين .

وأضعف من ذلك تسمية هذه الاولوية في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة ~~بها~~ والاشكال بكون تسمية هذه الاولوية بمفهوم الموافقة أضعف من الاستدلال بها يتضح بعد بيان الفرق بين مفهوم الموافقة والاولوية المذكورة وتعبير آخر قياس الاولوية ، وذلك ان استفادة حكم الفرع في قياس الاولوية مبنية على أمرين : الامر الاول هو تنقيح المناط في الاصل .

والامر الثاني هو اثبات كون المناط في الفرع أقوى منه في الاصل وهذا بخلاف مفهوم الموافقة حيث تكون استفادة الحكم في جانب المفهوم مبنية على ظاهر الدليل اللفظي من دون حاجة الى تنقيح المناط أصلاً كقوله (تعالى) ~~ولا تنقل~~ لهما أف ~~بها~~ ^(١) حيث يدل منطوقاً على حرمة التأفيف ، ومفهوماً على حرمة الشتم والضرب بطريق أولى .

فقد اتضح من الفرق المذكور بين مفهوم الموافقة والاولوية وجه أضعف تسمية الاولوية بمفهوم الموافقة ، لان الحكم في مورد قياس الاولوية لم يكن مستفاداً من الدليل اللفظي لافي جانب الاصل ولا في جانب الفرع .

اما في جانب الفرع فهو واضح ، واما في جانب الاصل فيمكن أن يكون

الحكم مستفاداً من الاجماع أو السيرة مثلاً ، فكيف يسمى ما لا يكون الحكم فيه مستفاداً من اللفظ بما يكون الحكم فيه مستفاداً من اللفظ ... ؟ هذا تمام الكلام في الامر الاول الذي يكرن منشاء لتوهم حجية الشهرة .

ثم أشار الى الامر الثاني الذي يكون منشاء لتوهم حجيتها بقوله : ﴿ الثاني دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة على ذلك ﴾ أي حجية الشهرة في الفتوى ، فلا بد من ذكر كل واحدة منهما ، ثم تقريب دلالة كل واحدة منهما على حجية الشهرة في المقام .

ففي الاولى وهي المرفوعة ﴿ قال زرارة : قلت : جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل ؟ قال عليه السلام : خذ بما اشتهر بين أصحابك ﴾ ^(١) الخ .

وتقريب الاستدلال يتضح بعد تقديم مقدمة وهي : ان المراد بالموصول وهو ما في قوله : خذ بما اشتهر هو مطلق المشهور سواء كان في الرواية كما هو مورد الرواية أو في الفتوى ، فلازم هذا التعميم في الموصول هو وجوب الاخذ بكل شيء مشهور .

أو نقول : بالتعميم في صلة الموصول ، وهي كلمة اشتهر ، فان الحكم بوجوب الاخذ والترجيح يكون منوطاً بالاشتهار مع قطع النظر عن كونه في الرواية أو الفتوى .

فاذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك ان الاستدلال بالمرفوعة يمكن بأحد وجهين : الوجه الاول من جهة تعميم الموصول ، ولازمه هو وجوب الاخذ بكل مشهور ومنه الشهرة في الفتوى ، فنكون حجة ، ولهذا جعلت الشهرة في الرواية من المرجحات .

والوجه الثاني من جهة التعميم فسي الصلة حيث يكون الحكم منوطاً بها ، فلازمه هو اعتبار الشهرة في نفسه ، وان لم تكن في الرواية فالشهرة بما هي هي معتبرة ، وان كانت في الفتوى ، ثم أن الوجه الثاني يمكن الاستدلال به فيما اذا سلمنا ان المراد بالموصول هو خصوص الرواية ، هذا تمام الكلام في المرفوعة .
 وأما المقبولة فقد قال المصنف (ره) : ﴿ وفي المقبولة بعد فرض السائل تساوى الراويين في العدالة قال عليه السلام : ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ ويترك الشاذ الذي لبس بمشهور عند أصحابك ، فان المجمع عليه لا ريب فيه ، وانما الامور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع ، وأمر بين غيه فيجتنب ، وأمر مشكل يرد حكمه الى الله المخ (١) .

وقد ذكرنا الرواية المقبولة تماماً لتوقف الاستدلال بها على ذكرها كذلك ، والاستدلال بهذه الرواية الواردة فسي تعارض القضاوتين الناشء عن تعارض الروايتين يحتاج الى بيان امور :

(منها) فرض احدى الروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان المتعارضان في الحكم مشهورة ، والاخرى شاذة .

(ومنها) اثبات كون المراد من المجمع عليه المذكور في الموضوعين من المقبولة هو المشهور لا الاجماع الحقيقي .

(ومنها) بيان ما يدل على ان المراد من المجمع عليه في الموضوعين هو المشهور لا الاجماع الاصطلاحي .

ثم الامر الاول يكون ثابتاً حيث قال الامام عليه السلام : ينظر الى ما كان المجمع عليه بين أصحابك ، فيؤخذ ، أي فيجب الاخذ بما هو المجمع عليه ، وترك ما هو ليس بمشهور ، وفرض الامام عليه السلام احدى الروايتين مجعماً عليها ومشهورة ، ثم

حكم بموجب الاخذ بها وترك ما ليس كذلك .

ثم الامر الثاني أيضاً ثابت لان المراد من المجمع عليه في الموضوعين هو المشهور لا المجمع عليه الحقيقي حتى لا يرتبط بالمقام ، فتصل النوبة الى الامر الثالث ، وهو بيان الدليل .

والشاهد على كون المراد من المجمع عليه هو المشهور لا المجمع عليه الاصطلاحي فنقول: ان الشاهد الاول على ذلك هو اطلاق المشهور على المجمع عليه حيث قال عليه السلام : ﴿ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور﴾ فساب الشهرة عما يكون مقابلاً للمجمع عليه ، وهو الشاذ يكون أقوى شاهد على ان المراد منه هو المشهور ، والا كان المناسب أن يقول : ويترك الشاذ الذي ليس بمجمع عليه . ثم الشاهد الثاني هو الاستفادة من مفهوم التعايل حيث قال الامام عليه السلام الحكم بموجب الاخذ والترجيح بالمجمع عليه بقوله : فان المجمع عليه لا ريب فيه ، فيكون المفهوم هو ثبوت الريب في مقابله ، اعنى الشاذ .

فالحاصل أن الشاذ يكون مما فيه ريب ، ومعلوم ان ما فيه ريب يكون مقابلاً للمشهور لا المجمع عليه الحقيقي لان مقابله مما لا ريب في بطلانه اصلاً اذا اجتمع يكون مقطوع الصحة ، فيكون مقابله مقطوع البطلان .

ويؤيد ذلك قوله ﴿انما الامور ثلاثة أمر بين رشده﴾ كالخبر والحكم المجمع عليهما مثلاً ﴿فتتبع﴾ ويجب الاخذ به ﴿وأمر بين غيه فيجتنب﴾ ويجب تركه كالخبر والحكم المخالفين للاجماع مثلاً ﴿وأمر مشكل﴾ كالخبر الشاذ مثلاً ﴿فيرد حكمه الى الله ورسوله﴾ .

فيكون الشاذ من الامر المشكل لامن الامر البين غيه وبطلانه ليكون مقابلاً للاجماع الحقيقي بل يكون مقابلاً للمشهور ، فجعل الشاذ مقابلاً للمجمع عليه مع انه أمر مشكل لا الباطل المعلوم ، يكون دليلاً على ان المراد من المجمع عليه

في الموضوعين هو المشهور .

فيكون معنى الرواية حينئذ مع ملاحظة التعليل هو وجوب الاخذ بالمشهور مطلقاً سواء كان في الرواية أو في الفتوى لان التعليل عام شامل الشهرة في الفتوى أيضاً وان كان حكم الامام عليه السلام بوجوب الاخذ والترجيح في خصوص الرواية المشهورة اذ الحكم يكون تابعاً لعلته سعة وضيقاً ، فلا بد من الاخذ بعموم العلة لا بخصوص المورد .

وبالجملة ان المتحصل من الجميع هو اعتبار الشهرة من حيث هي من دون فرق بين كونها في الرواية أو الفتوى .

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بالمقبولة على حجية الشهرة في الفتوى .

ولكن في الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن ﴿﴾ أما الرواية الاولى فهي مردودة سنداً ودلالة أما كونها مردودة سنداً فلانها ضعيفة من حيث السند حتى ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات أصلاً كالمحدث البحراني ، وأما انها مردودة دلالة ، فلان المراد بالموصول في قول الامام عليه السلام : خذ بما اشتهر هو خصوص الرواية دون مطلق المشهور ، فحينئذ لا ترتبط بالمقام .

ولنا على ان المراد بالموصول هو الرواية فقط شاهدان :

(الاول) هو التبادر الناشء عن كونه مسبوفاً بالسؤال عما يجب الاخذ به من الرواية ، فالسؤال عن الاخذ بأي الخبرين المتعارضين يوجب الظهور في الرواية ويمنع العموم ، فيكون المراد من الجواب ما هو المشهور من الرواية ليكون الجواب مطابقاً للسؤال كما هو الظاهر من قواك ما كان الاجتماع فيه أكثر جواباً عن السؤال بأي المسجدين أحب اليك ؟

فهذا الجواب ظاهر في ان المراد مما كان الاجتماع فيه أكثر هو خصوص

المسجد لا كل مكان فيه الاجتماع اكثر مثل السوق والسينما، فكما ان المصداق للموصول في هذا الجواب هو خصوص المسجد كذلك يكون المراد بالوصول في المقام هو خصوص الرواية لا كل ما هو المشهور لان الموصول يتعين بالصلة ، والصلة هي الشهرة في الرواية فقط .

ومن هنا ظهر الجواب عن الوجه الثاني، وهو التعميم من حيث اناطة الحكم بالاشتهار ، فيكون مطلق الاشتهار معتبراً وذلك انه لم يجعل الشهرة بما هي هي مناطاً للحكم بوجوب الاخذ والترجيح بل جعل مناط الحكم خصوص الشهرة في الرواية، هذا تمام الكلام في الشاهد الاول على كون المراد من الموصول هو الشهرة في الرواية .

ثم الشاهد الثاني على ذلك هو ما أشار اليه المصنف (ره) بقوله : ﴿مع ان الشهرة الفتوائية مما لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة﴾ والشاهد الثاني على كون المراد من الموصول هو خصوص الرواية هو : فرض السائل الشهرة في طرفي المسألة حيث قال : يا سيدي انهما مشهوران .

ومن المعلوم ان الشهرة في الفتوى لا يعقل تحققها في طرفي المسألة كما لا يخفى ولكن الشهرة في الرواية مما يمكن انصاف الروايتين المتعارضتين بها لان المراد منها فيها هو اتفاق المحدثين جميعاً أو أكثر على تدوين الرواية في كتب الاحاديث فلا مانع من تحقق الشهرة في كلتا الروايتين المتعارضتين بمعنى تدوينهم اياها في كتب الاحاديث .

فالحاصل هو ان فرض السائل الشهرة في الطرفين يكون شاهداً على ان الدرر من الموصول هو الشهرة في الحديث والرواية فقط ، فلا ترتبط بالمقام أصلاً ، هذا تمام الكلام في الجواب عن المرفوعة .

﴿ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة﴾ فان التمسك بالمقبولة كما

تقدم تفصيله يكون مبتنياً على كون المراد من المجمع عليه في الموضوعين هو المشهور الشامل للفتوى أيضاً .

وقد علم من جواب المرفوعة ان المراد من المجمع عليه بأي معنى كان هو الرواية فقط ، بقريئة السؤال والجواب الذين يدوران مدار الرواية فقط .
فالمبتدأ من قوله **عَلَيْهِ** : فان المجمع عليه لا يرب فيه هو الرواية فقط هذا مضافاً الى انه لاوجه لحمل المجمع عليه في الموضوعين على المشهور لان هذا الحمل يصح على فرض التنافي بينهما ، ولا تنافي بين المجمع عليه والمشهور في الرواية لان المراد منهما هو المعنى اللغوي اعنى : الواضح المعروف ، فهما متحدان معنى في زمان الاثمة **عَلَيْهِمَا** فحينئذ يصح اطلاق المشهور على المجمع عليه كما اطلق في المقبولة ، وبالعكس .

نعم التنافي بينهما قد حدث بين الفقهاء بعد مرور السنين وابتعادها عن زمن المعصومين ، فصار الاجماع عندهم هو اتفاق الكل ، والمشهور هو اتفاق جل الفقهاء في حكم من الاحكام .

والحاصل هو : ان اطلاق المشهور على المجمع عليه في الرواية لا يكون شاهداً على كون المجمع عليه هو المشهور المصطلح عند الفقهاء ، فمعنى الرواية انه يؤخذ بالرواية التي تكون معروفة بين الاصحاب ، ويترك ما لا يعرفه الا الشاذ فكانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد والشاذة من قبيل المشكل فينطبق عليهما حديث التثليث فيصح الاستشهاد به في المقام .

﴿والا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث﴾ أي وان لم يكن المراد من المجمع عليه هو المعروف المنطبق عليه ما هو بين الرشد ، والمراد من الشاذ هو غير الواضح المنطبق عليه ما هو المشكل الذي يرد الى الله ورسوله بأن لا يؤخذ به بل يترك ، فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث اذ لو كان المراد من المجمع

عليه هو الاجماع الاصطلاحي أو المشهور الاصطلاحي لكان مما لا ريب فيه ، وكان مقابله مما لا ريب في بطلانه ، فلم يكن مجال للاستشهاد بحديث التثليث لان الغرض من الاستشهاد به هو رد ما فيه ريب الى الله تعالى وما لا ريب في بطلانه لا يرد الى الله تعالى .

فالمتحصل من الجميع ان المقبولة لا تدل على حجية الشهرة في الفتوى أصلاً ﴿ومما يضحك الثكلي في هذا المقام توجيه قوله : هما مشهوران بإمكان انعقاد الشهرة في عصر على فتوى وفي عصر آخر على خلافها﴾ .

وقد تقدم في المرفوعة ان الراوي قد فرض الشهرة في كلا الطرفين ، وهذا الفرض صحيح في الرواية دون الفتوى ، ولكن بعضهم وجه ذلك في الفتوى أيضاً بإمكان انعقاد الشهرة في كل عصر على طرف كما يتفق بين القدماء والمتأخرين في تنجس ماء البئر وعدمه حيث قال القدماء : بالتنجس ، والمتأخرون بعدمه . ثم أن الوجه في كون هذا التوجيه بعيد هو ان الشهرة بهذه الكيفية لو وقعت لوقعت بعد الائمة عليهم السلام ولم تقع في زمانهم عليهم السلام حتى يسئل عن حكمها في صورة التعارض .

﴿فندبر﴾ لعله إشارة الى ان السؤال عن حكم شيء لا يتوقف على وقوعه خارجاً بل قد يسئل عن حكم شيء على فرض وقوعه خارجاً ، فالسؤال عن حكم الشيء بعنوان فرض الوقوع صحيح .

هذا تمام الكلام في الشهرة ثم يقع الكلام في البحث عن حجية خبر الواحد .

﴿ ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن اصالة حرمة العمل بغير العلم ﴾

﴿ خبر الواحد في الجملة عند المشهور ﴾

وقبل الدخول في البحث لابد من تحرير محل النزاع ، وهو يتضح بعد تقديم أمور :

(منها) : ان المراد من خبر الواحد هو ما يكون مقابلاً للمتواتر أعني : ما لا يفيد العلم بالمخبر به ذاتاً ، ولا يكون مقطوع الصدور ، ثم المتواتر ما يفيد العلم بالمخبر به ذاتاً من جهة كثرة المخبرين ، فيكون مقطوع الصدور ، وخبر الواحد بهذا المعنى يشمل المستفيض .

ثم الواحد يكون وصفاً للراوي يعني : خبر الواحد أي ما يكون روايته الواحد ، فتعريف الخبر بالالف واللام بأن يقال : الخبر الواحد المشعر بكون الواحد صفة للخبر يكون غلطاً ، لان الخبر الواحد حينئذ يكون في مقابل الاثنين ، أو الأزيد منه لافي مقابل المتواتر الذي يكون روايته الكثير بحيث يحصل العلم بالمخبر به من الكثرة ، فالحاصل ان المراد من خبر الواحد هو مقابل المتواتر ، فخرج بقوله : خبر الواحد المتواتر .

(ومنها) : ان ما هو الخارج عن الاصل ، وهو حرمة العمل بالظن هو خبر

الواحد في الجملة أعني: على نحو موجبة جزئية لاعلى نحو موجبة كلية، كما أشار إليه بقوله: ﴿في الجملة﴾ فالمخارج عن الاصل هو صنف خاص، وهو خبر العادل على قول، وخبر الثقة على قول آخر، وكل خبر ظن بصدوره على قول ثالث، وهكذا على اختلاف فيه .

(ومنها) : ان البحث عن حجية خبر الواحد يكون من أهم المسائل الاصولية اذ غالب الاحكام وأجزاء العبادات وشرايطها انما يثبت باخبار الاحاد، ثم أن دخول هذا البحث في المسائل الاصولية على قول من لم يحصر موضوع علم الاصول بالادلة الاربعة كصاحب الكفاية (ره) واضح .

واما على القول بانحصار الموضوع في الاربعة كما ذهب اليه جماعة ومنهم المصنف (ره)، فيشكل في كون البحث عن حجية خبر الواحد من المسائل الاصولية وذلك لان البحث عن حججته حينئذ لم يكن عن أحوال الادلة الاربعة اذ لو كان لكان عن أحوال وعوارض السنة منها، ولم يكن كذلك، بل يكون عن احوال ما هو حاكي للسنة، وهو: خبر الراوي كقول زرارة مثلاً لاعتن أحوال نفس السنة، وهو: قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره .

والمصنف (ره) قد تصدى لدفع هذا الاشكال بقوله: ﴿اعلم ان اثبات الحكم الشرعي بالاخبار المروية عن الحجج عليه السلام موقوف على مقدمات ثلاث﴾ وبيان هذه المقدمات اجمالاً قبل التفصيل، هو انه لا بد في اثبات الحكم الشرعي بخبر الواحد أو بمطابق الخبر من اثبات المقدمات الثلاث .

(الاولى) اثبات أصل الصدور .

(والثانية) اثبات جهة الصدور .

(والثالثة) اثبات الدلالة والظهور وأن البحث المتكفل لاصل الصدور، هو

البحث عن حجية خبر الواحد لان البحث فيه هو بحث عن اثبات صدور السنة

بخبر الواحد، فيبحث فيه عن ان صدور السنة، وهي قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره هل يثبت بخبر الواحد أم لا...؟ فيكون البحث بحثاً عن أحوال السنة، وبذلك يندرج في المسائل الاصولية .

فالحاصل من الجميع ان محل النزاع هو البحث عن حجية خبر الواحد الذي يكون في مقابل المتواتر على نحو الموجبة الجزئية، ثم مرجع هذا البحث يكون الى ثبوت السنة به، فيكون هذا البحث داخلاً في المسائل الاصولية .

ثم تقييد المصنف (ره) اثبات الحكم الشرعي بالاخبار بالمقدمات الثلاث ظاهر في ان اثبات الحكم الشرعي الكتاب لا يتوقف على جميع المقدمات الثلاث وذلك لان الكتاب من حيث الصدور يكون قطعياً، وأما من حيث وجه الصدور فأيضاً يكون معلوماً اذ لا يحتمل فيه النقية أصلاً، وانما هو لبيان الحكم الواقعي بالبداهة .

نعم التمسك به يتوقف على المقدمة الثالثة فقط كما لا يخفى .

هذا اجمال الكلام في بيان ما يتوقف عليه اثبات الحكم الشرعي من المقدمات اجمالاً، والتفصيل موجود في المتن الا ان المصنف (ره) آخر في مقام التفصيل المقدمة الاولى، وقدم المقدمة الثالثة، وحاصل ما أفاده في المقدمة الثالثة هو ان هذه المقدمة تنحل الى مقدمتين، فيكون ما يتوقف عليه اثبات الحكم الشرعي من الاخبار امور أربعة :

(الاول) صدور الاخبار من المعصومين عليهم السلام .

(والثاني) أن يكون صدورها لبيان المراد الجدي والحكم الواقعي لالتقية .

(والثالث) تعيين معاني الفاظها وضماً .

(والرابع) تعيين المراد منها ظهوراً كأن يكون لفظ الصعيد في اللغة موضوعاً

لمطلق وجه الارض مثلاً، وهذا الوضع يوجب ظهوره في مطلق وجه الارض

اذا ورد في الرواية، فيتعين المعنى بالوضع اللغوي والمراد بالظهور اللفظي .

وحينئذ اذا ورد في الرواية تيمموا بالصعيد لكان اثبات الحكم الشرعي، وهو وجوب التيمم على مطلق وجه الأرض متوقفاً على الامور الاربعة المتقدمة .
ثم البحث عن المقدمة الثالثة بكلنا جهتيها قد تقدم تفصيله حيث قال المصنف (ره) : في السابق ان الظن بمراد المتكلم الناشي عن اصالة عدم القرينة يكون حجة من باب الظن الخاص ، وتقدم منه البحث عن الجهة الاولى من المقدمة الثالثة، حيث قال: ان تعيين أوضاع الالفاظ باللغة مما لم يثبت كون الظن فيها من الظنون الخاصة .

فالحاصل ان ما ثبت اعتباره، وحجيته هو الظاهر، واما الظن بظهور اللفظ في المعنى فمما لم يثبت اعتباره وحجيته .

﴿ واما المقدمة الثانية فهي أيضاً ثابتة باصالة عدم صدور الرواية لغبر داعي بيان الحكم الواقعي... ﴾ ان صدور الاخبار والروايات لبيان الحكم الواقعي يكون مما تحققت عليه سيرة العقلاء على حمل الكلام الصادر من كل متكلم على انه صادر لبيان المراد الجدي لا لداع آخر كالسخرية والمزاح والامتحان من العقلاء، أو كالتقية والخوف في الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام .

والحاصل ان الكلام غالباً يصدر من المتكلم لبيان ما هو مراده الواقعي، وقد يصدر لداع آخر كالزح والسخرية وغيرهما ، فما يدل من حال، أو مقال على ان الكلام الصادر من متكلم يكون لداع آخر لا لبيان مراده الجدي يؤخذ به ، والا يحمل على كونه لبيان مراده الواقعي .

وكذلك في المقام اذا لم يكن هناك قرينة على كون الكلام صادراً عن المعصوم تقية يحمل على انه صادر لبيان الحكم الواقعي ﴿ لالتقية ﴾ وهو : خوف الامام على شيعته ، ﴿ أو خوف ﴾ وهو خوفه عليه السلام على نفسه .

وفي بعض النسخ يكون واو بدل أو أي ﴿ من تقية وخوف ﴾ فيكون الثاني

عطفاً تفسيرياً للاول ، ويكون المراد من التقية والخوف ما هو الاعم من الخوف على نفسه وشيعته .

﴿ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه﴾ لكون مقتضى الاصل العقلائي هو صدور الكلام لبيان الواقع ، وما هو المراد الجدي لا لمزاح وغيره ولذا لا يسمع من المتكلم دعوى ارادة خلاف المقصود من ظاهر كلامه حينما يقول : لم يكن كلامي لبيان المراد الجدي ، بل تكلمت به مزاحاً ، ﴿اذا لم يكن كلامه محفوفاً باماراته﴾ أي المزاح ثم يقول المصنف (ره) بعد بيان المقدمات الثلاث ان محل النزاع هي المقدمة الاولى .

وقوله : ﴿فمرجع هذه المسئلة الى ان السنة أعني قول الحجة أو فعله ، أو تقريره هل ثبت بخبر الواحد الخ﴾ دفع لما يرد على القول بانحصار موضوع علم الاصول في الادلة الاربعة من خروج البحث عن حجية خبر الواحد عن المسائل الاصولية لان البحث فيه يكون عن أحوال حاكي السنة لاعن أحوالها .

وحاصل الدفع ان مرجع البحث في مسألة حجية خبر الواحد الى ان السنة هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت ؟ الا بما يفيد القطع ، فيكون البحث بحثاً عن أحوال السنة ، ويدخل هذا البحث في المسائل الاصولية .

هذا ملخص ما أفاده المصنف (ره) في هذا المقام دعماً للاشكال المذكور ، واما ما يرد على كلامه (ره) ، فيكون خارجاً عن مقتضى هذا الشرح ، اذ مقتضى هذا الشرح هو توضيح ما أفاده المصنف (ره) لا ذكر ما يرد عليه .

﴿ومن هنا يتضح دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثة عن أحوال الادلة﴾ ومن رجوع البحث في مسألة خبر الواحد الى ثبوت السنة به يتضح دخول مسألة خبر الواحد في المسائل الاصولية الباحثة عن أحوال الادلة الاربعة لان البحث فيها يكون عن عوارض وأحوال السنة التي هي احدى الادلة الاربعة .

﴿ولاحاجة الى تجشم دعوى ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل﴾ اذ لاحاجة في ادخال مسألة خبر الواحد في المسائل الاصولية الى تجشم صاحب الفصول .

والمصنف (ره) لم يذكر منشاء التجشم الذي ارتكبه صاحب الفصول ، بل أشار اليه اجمالاً ، فلا بأس بذكر منشأه ، ليتضح ما ذكره صاحب الفصول من التجشم ، فنقول : ان صاحب الفصول بعد جعله موضوع علم الاصول خصوص الادلة الاربعة أورد على نفسه بخروج أكثر المسائل الاصولية عن كونها مسائل اصولية ، ودخولها في المبادئ التصورية ، فيكون هذا الاشكال منشاءاً للتجشم . وتقريب الاشكال هو ان موضوع علم الاصول لو كان الادلة بوصف كونها أدلة كان خبر الواحد بوصف كونه دليلاً بحيث يكون هذا الوصف جزء الموضوع وكان جزئه الآخر ذات الخبر لكان البحث عن حججته ودليليته بحثاً عن وجود الموضوع ، لان الموضوع مركب ، والبحث عن جزئه يكون بحثاً عن تحققه ووجوده .

ومن المعلوم ان البحث عن وجود الموضوع يكون داخل في المبادئ لافي المسائل هذا تمام الكلام في منشاء التجشم . وملخص ما أجاب به عن الاشكال هو ان الادلة بذواتها من دون لحاظها مقيدة بوصف كونها أدلة تكون موضوع علم الاصول ، ففي المثال المزبور يكون الموضوع ذات خبر الواحد من دون أن يكون وصف كونه دليلاً قيداً وجزءاً للموضوع ، فيكون البحث عن حججته داخل في المسائل الاصولية لان الدليلية حينئذ تكون من العوارض ، فالبحث عنها داخل في المسائل الاصولية .

هذا ملخص ما ارتكب صاحب الفصول من التجشم والجواب ، ولما كان هذا الجواب غير مرضي عند المصنف (ره) رده بقوله : ولا حاجة الى تجشم

دعوى الخ والوجه في عدم الحاجة الى هذا التجشم هو ان ظاهر الدليل ماهو المفروغ عن دليлите لاذات الدليل غاية الامر الدليل في المقام هو السنة التي تكون حجيتها مسلمة ، فيبحث في مسألة خبر الواحد عن ثبوتها به ، كما هو واضح في المتن .

(ولايقال) ان البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد يرجع الى البحث عن وجود السنة ، فيدخل في المبادي كما اعترف .

فانه يقال ان الخبر لم يكن واسطة في الثبوت للسنة بل يكون واسطة في الاثبات في مرحلة الظاهر ، فلا يكون البحث بحثاً عن وجود الموضوع ليكون داخلا في المبادي .

﴿ثم اعلم ان أصل وجوب العمل بالاخبار المدونة في الكتب المعروفة الخ﴾ . هذا الكلام من المصنف (ره) راجع الى تحرير محل النزاع في المسألة ، وحاصله انه لانزاع ولاخلاف في أصل وجوب العمل بالاخبار الموجودة في الكتب المعروفة ، فان وجوب العمل بها يكون مورداً للاتفاق مع قطع النظر عن كونها قطعة الصدور ، وعدم كونها كذلك ، وكونها ظنوناً خاصة ، أو مطلقة ، وكونها اخبار احاد ، أو متواترة ، أو آحاداً مقرونة بالقرائن .

وبالجملة مع قطع النظر عن هذه الاختلافات يكون مافي الكتب المعروفة مرجعاً للعلماء في الاحكام مع اختلاف مذاهبهم في العمل فيها ، فأصل وجوب العمل بها في الجملة يكون مما لاخلاف فيه ﴿بل لايبعد كونه﴾ أي وجوب العمل بها ﴿ضروري المذهب﴾ أي شعار المذهب ، فلم تكن الضرورة هنا بمعناه الحقيقي ، حتى لا يكون غير العامل بها كافراً .

﴿وانما الخلاف في مقامين : أحدهما كونها مقطوعة الصدور ، أو غير مقطوعة الخ...﴾ لان بعض الاخباريين كالمحدث الاسترابادي ، والشيخ الحر

العالمي (قدس سرهما) ذهبا الى كونها قطعية الصدور على ما نسب اليهما وهو باطل ، اذ لو كانت الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة مقطوعة الصدور لما كانت متعارضة ، ولم يبق مجال لبيان المرجحات ، واخبار العرض على الكتاب ، وغيرها من التوالي الفاسدة ، ومن يريد التفصيل فعليه بالمطولات .

ثم يقول المصنف (ره) : ﴿ لافائدة في بيانه والجواب عنه الا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم ﴾ وفائدة ذكر هذا القول يكون منحصر في أن لا يحصل هذا الوهم للآخرين كما حصل لهم ﴿ والافمضى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبني قطعه... ﴾ .

ولو قطعنا النظر عن الفائدة المذكورة ، وهي تنبيه الآخرين على بطلان هذا الوهم لثلا يحصل لهم ، فلافائدة اخرى لتعرض هذا القول ، اذ لا يؤثر لمن قطع بصدور هذه الاخبار بيان ضعف مبني قطعه .

﴿ الثاني انها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص أم لا ؟... ﴾ ونسب الى جماعة من العلماء عدم حجية اخبار الاحاد كما هو المذكور في المتن . وقد حكى عن المفيد (ره) ﴿ انه قال : ان خبر الواحد القاطع للمعذر ﴾ أي الحجية هو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالنظر الى العلم ﴾ ويعني أن خبر الواحد لا يكون حجة الا أن يكون مفيداً للعلم بأن يكون مقروناً بقرينة يؤدى التأمل ، والنظر اليها الى العلم .

ومعلوم ان الخبر المفيد للعلم واو بالقرينة يكون خارجاً عن محل النزاع لكونه حجة بالاتفاق ﴿ بل في الوافية انه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدم على العلامة وهو عجيب ﴾ اذ قال صاحب الوافية : انه لم يجد التصريح بحجية خبر الواحد ممن تقدم على العلامة ، فيكون هذا دليلاً ولا أقل مؤبداً على عدم الحجية .

ثم يقول المصنف (ره) : ان هذا القول من صاحب الوافية عجيب ، وكيف لا يكون عجبياً وكلمات من تقدم على العلامة مشحونة على التصريح بحجية أخبار الاحاد !

﴿وأما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون﴾ بين القائل باعتبار كل مافي الكتب الاربعة، وبين القائل باعتبار البعض، ثم القائلون: باعتبار البعض اختلفوا في مناط الاعتبار بانه هل هو عمل الاصحاب صحيحاً كان أو غير صحيح، أو عدالة الراوي أو وثاقته ، أو مجرد الظن بصدور الرواية ... ؟

﴿أو غير ذلك من التفصيلات﴾ كالتفصيل بين ما حصل منه الظن الاطمئاني وبين غيره ﴿والمقصود هنا بيان اثبات حجيته بالخصوص في الجملة﴾ : لان المقصود في باب خبر الواحد هو : اثبات حجيته بالخصوص على نحو الموجبة الجزئية في مقابل سلب الحجية مطلقاً، فليس المقصود التعرض للاختلافات ثم بيان أدلتها وأجوبتها .

﴿ولنذكر أولاً ما يمكن أن يحتج القائلون بالمنع ثم نعقبه بذكر أدلة الجواز﴾ ويتضح ما ذكره المصنف (ره) من تقديمه قول النافي على قول المثبت بيان ما يمكن أن يكون وجهاً للتقديم المذكور ، وهو أمران :

(الاول) ان المنع يكون مطابقاً لاصالة حرمة العمل بالظن .

(والثاني) لقلّة مباحث المنع حيث لا تتجاوز عن الصفحات القليلة هذا بخلاف مباحث الجواز حيث تتجاوز عن مائة صفحة .

﴿أما الكتاب فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم﴾ كقوله (تعالى) : (ولا تقف ما ليس لك به علم) ^(١) وقوله (تعالى) : (ان الظن لا يغني من الحق

شيئاً^(١)، وغيرهما من الايات الدالة على ذم من يعتمد على الظن فانها تمنع عن العمل بخبر الواحد لانه من مصاديق غير العلم ، ومما يوجب الظن ، فلا يغني من الحق شيئاً .

﴿والتعليل المذكور في آية النبأ على ما ذكره أميين الاسلام ، من ان فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد﴾ قال الشيخ الطبرسي (ره): ان في آية النبأ دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد نظراً الى وجود احتمال الندم في خبر العادل أيضاً ، وذلك فان صدر الاية ، وهو قوله (تعالى) : (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وان كان دالاً على وجوب التبين في خبر الفاسق فقط دون العادل الا ان التعليل ، وهو قوله (تعالى) : (أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)^(٢) يشمل خبر العادل أيضاً ، فيدل على وجوب التبين والتوقف حتى في خبر العادل اذ فيه احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطاء والنسيان والغفلة غاية الامر احتمال الوقوع في الندم في خبر الفاسق يكون أقوى منه في خبر العادل .

﴿وأما السنة فهي أخبار كثيرة﴾ تنقسم باعتبار اختلافها في المضامين الى طوائف :

(منها) : ما يدل على لزوم أخذ ما علم انه من المعصومين عليه السلام ، ورد ما لم يعلم انه منهم اليهم كرواية داود بن فرقد^(٣) .

(ومنهما) : ما يدل على رد ما لم يوجد له شاهد ، أو شاهدان من كتاب الله تعالى ومن السنة المعلومة كقول الامام الصادق عليه السلام اذا جاءكم حديث عنا ، فوجدتم

(١) سورة النجم آية ٢٨ .

(٢) سورة الحجرات ٦ .

(٣) نقلت بتسامها في المتن عن وسائل الشيعة ، ج ١٨ ، ص ٣٢٣ .

عليه شاهداً ، أو شاهدين من كتاب الله تعالى ، فخذوا به ، والافقوا عنده ، ثم رده الينا حتى نبين لكم^(١) .

(ومنها) : مايدل على رد مالم يكن موافقاً لكتاب الله (تعالى) كقول الامام عليه السلام : وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف^(٢) .

(ومنها) : مايدل على رد ماخالف كتاب الله كقول الامام عليه السلام : ولانقبلوا علينا ماخالف قول ربنا ، وسنة نبينا ﷺ^(٣) .

فهذه الروايات مع اختلاف مضامينها تدل على منع العمل باخبار الاحاد لانها اما يكون مما لم يعلم انه منهم ﷺ ، أو مما لاشاهد له من الكتاب والسنة ، والا لما احتجنا الى التمسك به ، بل أخذنا بهما ، أو مماخالف كتاب الله تعالى ، فيكون زخرفاً ، ثم الاخبار الواردة في طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة كثيرة ومتواترة .

قوله : ﴿وجه الاستدلال بها الخ﴾ دفع لما يتوهم من ان محل النزاع هو خبر الواحد أي مالم يعلم صدوره عن المعصوم عليه السلام ، فحينئذ ينحصر مايدل على رد خبر الواحد بالخبر الاول لانه صريح في رد مالم يعلم انه منهم ﷺ .

واما الاخبار الدالة على طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة ، فهي اجنبية عن المقام لانها لاتدل على طرح مالم يعلم صدوره عن المعصوم عليه السلام من اخبار الاحاد ، بل تدل على طرح ما يخالف الكتاب ، فلاربط لها بالمقام أصلاً .

هذا غاية مايقال فسي تقریب التوهم وحاصل الدفع اهذا التوهم يتضح بعد

بيان أمرين :

(١) الكافي ، ج ٢ ، ص ٢٢٢ .

(٢) الكافي ، ج ١ ، ص ٦٩ .

(٣) بحار الانوار ، ج ٣ ، ص ٢٥٠ .

الامر الاول ان الاخبار المخالفة للكتاب والسنة على وجه العموم المطلق ،
أو العموم من وجه قد صدرت من المعصوم عليه السلام قطعاً بل تكون في غاية الكثرة .
(الامر الثاني) ان المراد بالمخالفة للكتاب في الاخبار الناهية ليس ما يخالف
الكتاب على نحو التباين الكلي ، لان المخالفة للكتاب على وجه التباين الكلي
كما لا تصدر عن المعصومين عليهم السلام لم تجعل من الكذابين والداسسين ، فانهم
يعلمون بأن لخبر المخالف بالتباين الكلي لا يقبل منهم لوضوح كذبه ، فلا يضعون
الا نظير ما يصدر من المعصوم عليه السلام من المخالف على وجه العموم المطلق ، أو
من وجه .

اذا عرفت هذين الامرين يتضح لك ان الغرض من هذه الاخبار المعروفة
باخبار العرض على الكتاب هو تمييز الاخبار المجمولة الشبيهة باخبار الائمة عليهم السلام
من بين الاخبار التي لم يعلم صدورها عنهم عليهم السلام .

فالمراد من طرح هذه الاخبار ليس من جهة انها مخالفة للكتاب لان الاخبار
المخالفة له في غاية الكثرة ، بل لكونها غير معلومة الصدور .

والشاهد على ذلك هو العناوين المذكورة فيها حيث حكم الامام عليه السلام برد
أو طرح ، أو عدم قبول ما يكون مخالفاً للكتاب ، أو لا يكون موافقاً ، وبازوم أخذ
ما يكون موافقاً له ، أو يكون مما يعلم صدوره عن المعصوم عليه السلام ، فهذه العناوين
تناسب عدم صدور ما خالف الكتاب ، وصدور موافقه مثلاً .

فبين الامام عليه السلام للسائل ميزان تشخيص ما هو الصادر عنه ، وما هو لم يصدر
عنه ، فيكون مجعولاً جعله الكذابون .

فهذه الاخبار لم تكن اجنبية عن المقام كما أشار اليه المصنف (ره) بقوله :

﴿فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والسنة الا عرض ما كان
منها غير معلوم الصدور عنهم﴾ .

ثم ان المراد من الطرح هو طرح غير معلوم الصدور منها: اذا لم يكن على صدقه وصدوره شاهد وقربنة من الكتاب لا طرح مطلق المخالف للكتاب، وان كان معلوم الصدور، والا يلزم انحصار الحجة والدليل في الكتاب، ويلزم عدم حجية الخبر أصلاً، وذلك ان الخبر ان كان مخالفاً للكتاب فلا يكون حجة لدلالة هذه الاخبار على المنع، وان كان موافقاً له كان العمل حينئذ بالكتاب حقيقة لا به، فيكون المراد بهذه الاخبار رد الاخبار المكذوبة كما يظهر من تعليل العرض في بعض الاخبار بوجود الاخبار المكذوبة في أخبار الامامية .

قوله ﴿ثم ان عدم ذكر الاجماع ودليل العقل من جملة قرائن الخبر﴾ الخ دفع للسؤال والاشكال وهو ان القرينة على صدق الخبر لم تكن منحصرة على موافقة للكتاب والسنة بل موافقة للاجماع والعقل أيضاً قربنته على الصدق والصدور .

فيكون المراد من الخبر المحفوف بالقرينة هو الخبر الموافق للكتاب، أو السنة، أو الاجماع، أو العقل، كما ذكره الشيخ الطوسي (قده) في كتاب العدة، فالاكتماء بذكر الكتاب والسنة غير صحيح .

وحاصل الدفع والجواب ان ذكر الكتاب والسنة يغني عن ذكرهما لان مرجع الاجماع والعقل الى الكتاب والسنة، واما رجوع الاجماع الى السنة فواضح لان المناط في حجتيه هو دخول قول الامام عليه السلام في أقوال المجمعين، واما رجوع العقل اليهما فهو من جهة الملازمة بين حكمه وحكم الشرع كما هو المعروف بينهم حيث قيل: كلما حكم به العقل حكم به الشرع، فحينئذ اذا وافق الخبر الكتاب وافق العقل من باب الملازمة .

﴿واما الاجماع فقد ادعاه السيد المرتضى (ره) في مواضع من كلامه﴾ الخ حيث قال علي ما حكى عنه ان أصحابنا لا يعملون بخبر الواحد الى أن قال : ان

علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان أخبار الاحاد لايجوز العمل بها في الشريعة، ولا التعويل عليها، وانها ليست بحجة بل جعل العمل بخبر الواحد بمنزلة العمل بالقياس حيث يكون ترك العمل به معروفاً من مذهب الامامية .

﴿ وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان قال : لايجوز العمل بالظن عند الامامية ﴾ والاجماع على عدم جواز العمل بخبر الواحد ظاهر عن الطبرسي في مجمع البيان حيث قال : لايجوز العمل بالظن عند الامامية ، فان ظاهر هذا الكلام منه يشمل خبر الواحد .

﴿ والجواب اما عن الايات فبانها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيبيء من الادلة ﴾ أي: ويمكن الجواب عن الايات الناهية عن العمل بغير العلم بوجوه :

(الوجه الاول) : انها لاتدل على منع العمل بأخبار الاحاد في الفروع بل انها تدل على المنع عن العمل بغير العلم في اصول الدين ، ثم لو سلمنا دلالتها على المنع مطلقاً لكانت أدلة حجية خبر الثقة متقدمة عليها اما بالحكومة ، أو بالتخصيص .

(والوجه الثاني) : هو تقديم أدلة حجية خبر الثقة على الايات من باب الحكومة ، وذلك لان مفادها هو جعل خبر الثقة علماً تعديداً بتتميم الكشف والطريقة، فيكون خبر الثقة خارجاً عن الايات الناهية عن العمل بغير العلم موضوعاً ويكون تقديم أدلة الحجية عليها من باب الحكومة .

(والوجه الثالث) : هو تخصيص الايات بأدلة حجية خبر الثقة على فرض عدم اعتبار الشارع الامارة علماً تعديداً، وذلك فان النسبة بينها وبين الايات هي: العموم المطلق، اذ مفاد الايات هو عدم حجية غير العلم مطلقاً أي سواء كان خبر الثقة أو غيره، وكان في اصول الدين، أو في غيره .

ومفاد أدلة الحجية هو حجية خبر الثقة في الفروع فتكون أدلة الحجية أخص منها ، وحينئذ يكون تقديمها عليها من باب التخصيص، فيكون خبر الثقة خارجاً عن الآيات حكماً ويكون المراد منها غير خبر الثقة من ساير الظنون .

هذا تمام الكلام في الجواب عن الآيات الناهية ، ولكن هذا من المصنف (ره) ينافي ما تقدم منه في تأسيس الاصل من حرمة العمل بغير العلم بالأدلة الأربعة (ومنها) : الآيات حيث قال : ان الآيات تدل على حرمة العمل بالظن ثم يقول في المقام : اما الآيات، فلانسلم دلالتها على المنع عن العمل بغير العلم .

﴿ واما عن الاخبار ﴾ فهي : طوائف على ما تقدم أما الجواب عن الطائفة الأولى الدالة على المدعي صريحاً فانها خبر الواحد أيضاً، ولا يجوز الاستدلال بها على المنع لانه مصادرة بالمطلوب هذا (أولاً) .

(وثانياً) ان الاستدلال بها على عدم حجية خبر الواحد يستلزم عدم حجية نفسها فيلزم من وجودها عدمها، وما يلزم من وجوده عدمه يكون محالاً، فالاستدلال بها ممتنع ومحال .

(وثالثاً) ان الاستدلال بها مستلزم للدور الباطل، وذلك ان الاستدلال بها على عدم حجية خبر الواحد موقوف على حجية نفسها والا لم يمكن التمسك بها لإثبات عدم حجية خبر الواحد ، ثم حجية هذه الروايات موقوفة على حجية مطلق خبر الواحد، ومنه هذه الروايات، فحجيتها موقوفة على حجية نفسها، وهذا هو الدور .

﴿ واما أخبار العرض على الكتاب فهي وان كانت متواترة بالمعنى ﴾ فلا يرد عليها ماورد على الطائفة الأولى من المحاذير المتقدمة لكونها متواترة ، ثم ما ذكره المصنف (ره) من كونها متواترة بالمعنى يتضح بعد بيان أقسام التواتر وهي : ثلاثة :

(الاول) هو: التواتر اللفظي، وهو عبارة عن أخبار جماعة بلفظ واحد عن واقعة واحدة بحيث يوجب حصول العلم بتلك الواقعة .
 (والثاني) هو التواتر المعنوي، وهو: عبارة عن أخبار جماعة بألفاظ مختلفة مع اشتمال كل منها على معنى مشترك بينها .
 (والثالث) هو التواتر الاجمالي، وهو: العلم اجمالاً بصدور جملة من الاخبار مع اختلافها عموماً وخصوصاً .

اذا عرفت هذه الاقسام الثلاثة، تعرف ان هذه الاخبار، وان لم تكن متواترة بالمعنى الاول لاختلافها لفظاً ومعنى، ولكنها تكون متواترة بالمعنى الثالث قطعاً ان لم تكن بالمعنى الثاني، فلا يرد عليها ماتقدم في الطائفة الاولى ﴿ الا انها بين طائفتين احديهما ما دل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب والثانية ما دل على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب ﴾ .

﴿ واما الطائفة الاولى فلا تدل على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة ﴾ لعدم صدق المخالف على ما لا يوجد مضمونه في الكتاب فيكون الدليل حينئذ أخص من المدعى اذ المدعى هو عدم حجية مطلق خبر الواحد المجرد عن القرينة سواء كان مما خالف الكتاب والسنة، أو مما لا يوجد مضمونه فيهما أصلاً، وهذه الطائفة انما تدل على طرح المخالف فقط، دون غيره .

﴿ فان قلت: ما من واقعة الا ويمكن استفادة حكمها من عمومات الكتاب الخ ﴾ والغرض من قوله ان قلت، هو رد كون الدليل أخص من المدعى غاية الامر يكون رده برد مبنى ذلك فيتضح هذا الاشكال بعد اثبات فساد مبنى لزوم اخصية الدليل عن المدعي، وذلك ان كون الدليل أخص من المدعى يكون مبنياً على امكان وجود الخبر الذي لا يكون مضمونه في الكتاب .

ومفاد ان قلت : هو عدم وجود هذا القسم من الخبر حتى يلزم كون الدليل
أخص من المدعى ، لان كل خبر اماموافق للكتاب ، أو مخالف له ، ويؤيده قوله
تعالى: ﴿ولارطب ولايابس الا في كتاب مبين﴾ (١) .

فالمستفاد من هذه الآية والايات المذكورة في المتن هو ان حكم كل شيء
موجود في الكتاب ، ومستفاد من عموماته، فلا يعقل أن لا يكون مضمون خبر فيه،
فحينئذ كل خبر اذا وافق الكتاب يؤخذ به، واذا خالفه يطرح الا أن يكون مقطوع
الصدر، فيخصص به عموم الكتاب .

فالحاصل ان كل خبر لم يكن موافقاً له يكون مشمولاً للطائفة الاولى التي دلت
على طرح ماخالف الكتاب ، فلا يكون الدليل أخص من المدعى .

قوله: ﴿كلها﴾ يوهم أن يكون تأكيدياً، للضمير في قوله: ﴿لها﴾ الراجع
الى عمومات الكتاب، فالمعنى حينئذ، فالأخبار ﴿المخصصة لها﴾ أي: عمومات
الكتاب ﴿كلها﴾ أي كل عمومات الكتاب ، فلم يبق من عمومات الكتاب عام
واحد الا وقد خصص بالأخبار ، وهذا المعنى لم يكن صحيحاً بل الصحيح هو أن
يكون كلها تأكيدياً للأخبار المخصصة ، فالمعنى حينئذ ، فالأخبار المخصصة كلها
مخالفة للكتاب .

وقبل الجواب عن أصل الاشكال نقول: ان الاشكال المزبور ينحل الى صغرى،
وهي : انه لا يوجد حكم الا وقد ورد فيه عموم مسن الكتاب ، وكبرى وهي
كل خبر لم يوافق مضمونه الكتاب مخالف له ، فيجب طرحه بأخبار العرض .
﴿قلت : أولا انه لا يعد مخالفة ظاهر العموم خصوصاً مثل هذه العمومات
مخالفة ...﴾ .

وقد أجاب المصنف (ره) عن الأشكال المزبور بجوابين، ثم جوابه الأول يرجع إلى منع الكبرى، والثاني وهو ما أشار إليه (وثانياً) الخ إلى منع الصغرى، فحينئذ كان الأولى تقديم الجواب الثاني على الأول.

وحاصل الجواب الأول الذي يرجع إلى منع الكبرى هو أن الخاص لا يعد مخالفاً للعام عرفاً، لا يمكن الجمع بينهما بحمل العام على الخاص، فالمخالفة بالعموم والخصوص لا يعد مخالفة خصوصاً مثل هذه العمومات التي صارت موهونة بورود كثرة التخصيص فيها.

قوله: ﴿والالعدت الاخبار الصادرة يقيناً عن الائمة الخ﴾ إشارة إلى وجه عدم كون الخاص مخالفاً للعام، ويمكن الرجوع هذا الوجه إلى قياس استثنائي، فيقال: أنه لو عد الخاص مخالفاً للعام لكانت الأخبار الصادرة عن الائمة يقيناً مخالفة للكتاب، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

وأما بطلان التالي بعد كون الملازمة واضحة فلاجل لزوم احد المحذورين لا يمكن الالتزام بهما، وذلك فإن الامر يدور بين حفظ عموم الاخبار الناهية، وطرح هذه الاخبار المخالفة للكتاب الصادرة عنهم عليهم السلام يقيناً، أو رفع اليد عن عموم اخبار العرض الناهية، والالتزام بتخصيصها، والقول: بان الخبر المخالف الذي يكون مما يعلم بصدوره قدخرج عن الاخبار الناهية بالتخصيص، ولا يمكن الالتزام بهما أي: حفظ العموم، أو تخصيصه.

وأما عدم صحة حفظ العموم، فلانه مستلزم لطرح الاخبار الصادرة يقيناً عن الائمة عليهم السلام، وانحصار الحجة في الكتاب، وتعطيل أكثر الاحكام المستفادة من هذه الاخبار، وهذا مما لم يقله احد.

وأما عدم صحة الالتزام بالتخصيص، فلان عمومات الاخبار الناهية آية عنه كما أشار إليه المصنف (ره) بقوله: مع ان الناظر في اخبار العرض يقطع بانها تأتي عن التخصيص، وبالجملة ان التالي باطل، فثبت ان الخاص لا يعد

مخالفاً للعام أصلاً .

ثم أشار الى وجه كون أخبار العرض آبية عن التخصيص بقوله : ﴿ وكيف ترتكب التخصيص في قوله ﷺ : كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف ﴾ (١) أي باطل ، فلا يمكن أن يقال ان بعض ما لا يوافق الكتاب ليس زخرفاً وباطلاً ، ولا يمكن الالتزام بالتخصيص في قوله ﷺ : (ما خالف قول ربنا لم أقله) (٢) أو قوله ﷺ : ما خالف كتاب الله فليس من حديثي ، أو لم أقله .

فالاولى أن يقال : ان هذه الاخبار لا تشمل ما يكون مخالفاً على نحو الخاص والعام سواء كان مما يعلم بصدوره، أو لم يعلم بصدوره، فيكون المراد من المخالف هو المخالف بالتباين الكلي .

ودعوى عدم صدور المخالف بالتباين عن الوضاعين لانهم لم يضعوا ما يخالف الكتاب بالتباين لعلمهم بان ذلك لا يقبل منهم غير مسموعة، اذ الوضاعون ما كانوا ينقلون عن الائمة ﷺ حتى لا يقبل منهم الخبر المخالف للكتاب بالتباين بل كانوا يدسون تلك المجمعولات في كتب الثقات من أصحاب الائمة ﷺ كما يؤبده ، ماروى عن أبي عبد الله ﷺ انه لعن المغيرة لانه دس في كتب أصحاب أبيه ﷺ أحاديث كثيرة (٣) .

﴿ مع ان أكثر عموومات الكتاب قد خصص بقول النبي ﷺ : ﴿ وتخصيص عموومات الكتاب بقول النبي ﷺ يكون دليلاً على عدم كون الخاص مخالفاً للعام، والا لما جاز التخصيص بل يجب طرح الخاص، فيكون المراد من المخالف للكتاب هو المخالف على وجه التباين لا العموم والخصوص .

(١) الكافي ج ١ ، ص ٦٩ .

(٢) الكافي ج ١ ، ص ٦٩ مع اختلاف .

(٣) بحار الانوار ، ج ٣ ، ص ٢٥٠ .

﴿ومما يدل على ان المخالفة لتلك العمومات لا يعد مخالفة مادل ... من الاخبار على بيان ما لا يوجد حكمه في الكتاب الخ﴾ وهذا الكلام من المصنف (ره) يناسب أن يكون تنمة ومؤيداً للجواب الاول المذكور، وكذلك ينسجم أن يكون مقدمة وموافقاً للجواب الثاني ، فلا يكون جواباً مستقلاً .

أما كونه مرتباً ومؤيداً للجواب الاول ، فيتضح بعد بيان ما هو المراد من المخالفة التي دلت أخبار العرض على النهي عن الاخذ ، فنقول : ان المراد منها هو عدم الموافقة للكتاب الشامل اما يكون مخالفاً له ، وما لا يوجد مضمونه فيه فكل خبر لا يوافق الكتاب يعد مخالفاً ، فيجب طرحه بقتضى أخبار العرض ، فيكون مراد من استدلال أخبار العرض على وجوب طرح المخالف هو هذا المعنى حيث جعل الملاك الموافقة .

ثم يقول المصنف (ره) في الجواب الاول ان ما يكون مخالفاً على نحو العموم والخصوص لا يعد مخالفاً ، فلا تشمله أخبار العرض ، وكذلك ما لا يوجد مضمونه في الكتاب لا يعد مخالفاً، والشاهد هو صدور الاخبار لبيان حكم ما لا يوجد حكمه في عمومات الكتاب ، فلو كان ما لا يوجد حكمه في القرآن مخالفاً له كان الواجب تركه، وعدم الاخذ به كما تقتضيه أخبار العرض مع ان الاستفادة من عدة الاخبار بيان كيفية الاخذ به كما هي مذكورة في المتن . هذا تمام الكلام في كون هذا الكلام مرتباً في الجواب الاول .

وأما كونه مرتباً بالجواب الثاني الاتي ، فهو ان هذا الكلام منه رد لاصل الاشكال أيضاً ، وهو انه مامن واقعة الا ويمكن استفادة حكمها من عمومات الكتاب ويكون هذا الكلام منه رداً لهذا الاشكال بأن عدة من الاخبار قد وردت في بيان ما لا يوجد حكمه في الكتاب .

فحينئذ لو كان حكم كل شيء مستفاد من الكتاب لكان صدور هذه الاخبار لغواً

اذ لا يبقى مجال لها كما لا يخفى فصدور هذه الاخبار شاهد أ على رد وجود حكم كل واقعة في الكتاب لان الاستفادة منها هو وجود واقعة لا يوجد حكمها في عمومات الكتاب فيكون كلام المصنف به باعتبار ذكر هذه الاخبار رد للصغرى كالجواب الثاني . ثم ان ما بيناه في توجيه كلام المصنف (ره) يكون أنسب وأقرب بالواقع مما ذكره المصطفى الاعتمادي، والله تعالى هو العالم بالحقايق .

﴿واختلاف اصحابي رحمة ... الخ﴾^(١) قال النبي ﷺ : اختلاف أهل بيتي حيث يصدر منهم ﷺ الاخبار المتعارضة رحمة لكم ، فان المخالفين اذا وجدوا فيكم الاختلاف لا يأخذهم البغي عليكم ، وقد يقال : ان المراد بالاختلاف هو : الذهاب والاياب عند الائمة ﷺ لاخذ العلم منهم ﷺ .

﴿ومن هنا يظهر ضعف التأمل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الاخبار﴾ ومن كون الخاص غير مخالف للعام يظهر ضعف التأمل والاشكال في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لاجل ما دل على وجوب طرح المخالف ﴿بل منعه﴾ أي التخصيص لاجل الاخبار الدالة على طرح المخالف .

وذلك لان الاخبار المذكورة لا تتدل على طرح الخاص من أخبار الاحاد اذ الخاص لا يعد مخالفاً على ما تقدم في الجواب، فيبقى الخاص على حجيته، ويجوز حينئذ تخصيص عموم الكتاب به من دون تأمل واشكال .

﴿أو لما ذكره المحقق (ره) من ان الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الاجماع الخ﴾ أي منع تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لاجل ما دل على طرح المخالف كما عن الشيخ (ره) في العدة .

أو المنع المذكور يكون لما ذكره المحقق من ان الدليل على حجية خبر الواحد هو الاجماع ، فيؤخذ بالقدر المتيقن ، وهو وجوب العمل فيما لا يوجد

فيه دليل ، ومع الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل بخبر الواحد ، فلا يجوز العمل به فضلاً عن تخصيص عموم الكتاب به .

وفيه مضافاً الى ما تقدم من أخبار العرض لاشتمال الخاص ان ما دل على حجبية خبر الواحد لم ينحصر بالاجماع حتى يؤخذ بالقدر المتيقن بسبب الادلة الاربعة تدل على حجبيته كما سنأتي في كلام المصنف (ره) .

قوله : ﴿ وثانياً ﴾ عطف على قوله : (أولاً) وقد تقدم ان هذا الجواب يرجع الى منع الصغرى بعد منع الكبرى بالجواب الاول ، فكان الاولى أن يقال : في تحريره (وثانياً) نمنع من تكفل الكتاب ، والسنة حكم جميع الوقايح ولو بعنوان العموم ، والاطلاق غاية الامر تكفلهما لحكم كثير من الوقايح ، فلا يمكن الاستدلال بهما في جميع الوقايح من العبادات والمعاملات وذلك اما لعدم تعرضهما لحكم المسألة بنحو من الانحاء في بعض الموارد ، واما لاجمالهما .

فالمخلص ان هناك أحكاماً لاستنفاد من عمومات الكتاب ، فما ذكر من ان كل واقعة يوجد حكمها في عمومات الكتاب مردودة وهذا هو الاولى (كما في بحر الفوائد) مما ذكره بعض الشارحين حيث قال في شرح قول المصنف ﴿ وثانياً ﴾ او سلمنا ان أخبار العرض تشمل مطلق ما يخالف الكتاب ، وان كان على نحو العموم والمخصوص الا ﴿ انا نتكلم في الاحكام التي لم يرد فيها عموم ﴾ اذ لازم هذا التفسير هو تسليم الاشكال كبرى ، ورده من حيث الصغرى فقط ، وهذا بخلاف ما ذكرناه حيث يكون رداً للاشكال صغرى وكبرى .

نعم يذکر تسليم الاشكال من حيث الكبرى بقوله : اذ او سلمنا وكيف كان فقوله : ﴿ الا آيات مجملة ﴾ اشارة الى القول : يكون أسامي العبادات والمعاملات اسام للصحيح منهما ﴿ أو مطلقة ﴾ اشارة الى القول بكونها اسام للاعم .

﴿ اذ لو سلمنا ان تخصيص العموم يعد مخالفة أما تقييد المطلق فلا يعد في

العرف مخالفة . . . ❀ أي على فرض كون الخاص مخالفاً للعام ، ولكن المقيد لا يكون مخالفاً للمطاق عند العرف بل يكون مفسراً له .

فقوله تعالى (: وأقيموا الصلاة) : (١) مطاق ، والمخير الدال على اشتراط القبلة في الصلوة يكون مفسراً للاطلاق ، فلا يصدق عليه انه مخالف للكتاب حتى يطرح لاجل الاخبار الامرة بطرح ما هو مخالف للكتاب ، فاعتباره يكون كافياً في رد السلب الكلي .

❀ فان قلت : فعلى أي شيء تحمل تلك الاخبار الكثيرة الامرة بطرح مخالف الكتاب ❀ هذا الاشكال يكون راجعاً الى الجواب الاول حيث قال المصنف (ره) : ان أخبار العرض الامرة بطرح مخالف الكتاب لان شمله ما يخالفه على نحو العموم والخصوص ، أو الاطلاق والتقييد لان الخاص لا يعد مخالفاً للعام كما ان المقيد لا يعد مخالفاً للمطلق ، فيأتي الاشكال المذكور .

يقال : انه اذا لم تشمل أخبار العرض ما يخالف الكتاب على نحو العموم والخصوص فعلى أي شيء تحمل تلك الاخبار الدالة على طرح مخالف الكتاب ولا يصح حملها على طرح ما يباين الكتاب لانه فرد نادر بل معدوم ، ولا ينبغي للائمة لاجل فرد نادر هذا الاهتمام .

❀ قلت : هذه الاخبار على قسمين ❀ .

(الاول) ما يدل على عدم صدور الخبر المخالف عن الائمة عليهم السلام .

(والثاني) ما يدل على عدم تصديق الخبر المخالف .

ثم القسم (الاول) يحمل على الاخبار المبينة للكتاب والسنة الواردة في اصول الدين ❀ مثل مسائل الغلو ❀ في شأن علي عليه السلام بانه يكون رازقاً وخالفاً ومميتاً ❀ والجبر والنفويض ❀ والتجسم وغيرها مما علم بالضرورة عدمه من الدين ،

فتكون هذه المسائل من المسائل التي ورد في نفيها ﴿الايات﴾ فتكون الاخبار الدالة على اثباتها مخالفة للكتاب فيجب طرحها .

ثم ان المراد من الجوامع في كلام المصنف (ره) هو الكتب الاربعة، والمراد من الاصول هو الاصول المعروفة بالاربع مائة .

ثم القسم الثاني : وهو ما يدل على عدم تصديق ما يخالف الكتاب يمكن أن يحمل على ما حمل به (القسم الاول) ، ويمكن أن يحمل على مورد تعارض الخبرين ، فان بعض ما دل على طرح ما يخالف الكتاب، ورد في باب التعارض ، ويمكن أن يحمل على خبر غير الثقة ، وعلى جميع التقادير لا يصح الاستدلال باخبار العرض على عدم حجية اخبار الاحاد على نحو السلب الكلي كما هو المدعى .

هذا تمام الكلام في الجواب عن الاستدلال باخبار العرض الدالة على طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة .

﴿وأما الطائفة الامرة بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب﴾ فيمكن الجواب عنها (أولاً) بنفس الجواب عن الاخبار الدالة على طرح المخالف للكتاب ، وذلك لان معنى ما لا يوافق الكتاب هو ما يخالف الكتاب عند العرف ، فيجرى فيها ما جرى فيها من الجواب والحمل .

(وثانياً) ﴿فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الاخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم﴾ انها محمولة على ما حملت به الاخبار المتقدمة من دلالتها على طرح ما ورد في اصول الدين ، أو في باب التعارض ، أو خبر غير الثقة .

ثم الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول ان الحمل على الاول هو بعد ارجاعها الى الاولى في كون المراد منها ما هو طرح المخالف للكتاب؛ وعلى الثاني

ابقائها على حالها غاية الامر تحمل على ما حملت الاولى عليه .

ثم هذه الاخبار تكون على قسمين : قسم يدل على بطلان ما لا يوافق الكتاب ، وكونه زخرفاً ، وقسم يدل على عدم جواز تصديق ما لا يوجد عليه شاهد من الكتاب .

فالقسم الاول يحمل على رد الاخبار الواردة في اصول الدين ﴿ مع احتمال كون من اخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منها ﴾ أي يحتمل أن يكون الخبر الذي لا يوافق الكتاب في نظرنا موافقاً له في الواقع وعلم الله ، والائمة عليهم السلام يعلمون بذلك الموافقة ، ومع ذلك نحن في الظاهر مأمورون بحملها على البطلان .

﴿ ولهذا كانوا يستشهدون كثيراً بآيات لانفهم دلالتها ﴾ أي لاجل كون بعض الاخبار موافقاً للكتاب في الواقع لا في الظاهر كان الائمة عليهم السلام يستشهدون على قولهم : بآيات القرآن ، ونحن لانفهم دلالتها على ما استشهدوا بها عليه هذا ملخص الكلام في القسم الاول .

ثم (القسم الثاني) وهو ما يدل على عدم جواز تصديق ما لا يوجد عليه شاهد من الكتاب يحمل على خبر غير الثقة ، أو صورة التعارض كما يظهر من بعض الاخبار العلاجية هذا تمام الكلام في الجواب عن الاخبار .

﴿ وأما الجواب عن الاجماع ﴾ فالمحصل منه غير متحقق ، والمنقول منه غير حجة مضافاً الى كون الاستدلال بالاجماع المنقول بخبر الواحد مصادرة بالمطلوب وهذا مع معارضته بما سيجيء من دعوى الاجماع على حجية خبر الواحد .

﴿ وتحقق الشهرة على خلافها ﴾ أي خلاف دعوى الاجماع من السيد (ره)

على عدم حجية خبر الواحد .

قوله : ﴿وأما نسبة بعض العامة الخ﴾ دفع لما يتوهم من ان بعض العامة قد نسب المنع عن العمل بخبر الواحد الى الامامية حيث قال : ان المشهور بينهم هو عدم حجية خبر الواحد، فيظهر من هذه النسبة ان المشهور عند الامامية هو المنع ، فنكون الشهرة مؤيدة لدعوى الاجماع من السيد .

وقد أجاب عن هذا التوهم حيث قال : ﴿فمستندة الى مارأوا من السيد من دعوى الاجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة﴾ فتوهموا من كلامه هذا التوهم الفاسد .

هذا تمام الكلام في أدلة المانعين والجواب عنها .

﴿وأما المجوزون فقد استدلوا بالأدلة الأربعة﴾ ثم ذكروا من الكتاب آيات منها آية النبأ، وهي: قوله (تعالى) (يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)^(١).

﴿والمحكى في وجه الاستدلال بها وجهان﴾ :

(الوجه الاول) هو التمسك بمفهوم الشرط .

(والوجه الثاني) هو : الاستدلال بها من جهة مفهوم الوصف .

ثم بين المصنف (ره) تقريب الاستدلال بمفهوم الشرط بقوله: ﴿انه سبحانه تعالى علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق الخ﴾ وتعبيره بالتثبت بدلا عن التبين مبني على قراءة بعض حيث قرء ، فتثبتوا بدل ماتقدم من قراءة المشهور ، وهي فتبينوا .

ثم الفرق بين التبين والتثبت ان الاول ظاهر في وجوب التفتيش ، والثاني

ظاهر في وجوب التوقف .

وملخص تقريب مفهوم الشرط في المقام هو انه تعالى قد علق وجوب التبين

بمجيء الفاسق نبأ، فمفهومه هو انتفاء وجوب التبين بانتفاء مجيء الفاسق نبأ وهذا المفهوم يشمل مجيء العادل بالنبأ، ولا يجب التبين في خبر العادل بمقتضى المفهوم .

ثم الامر في خبر العادل في مقام العمل يدور بين قبوله والعمل به من دون تبين، وبين رده وعدم العمل به، (والثاني) باطل قطعاً لانه مستازم لكون العادل أسوء حالاً من الفاسق اذ الرد من دون تبين يكون أسوء من التبين لان فيه نوع من الاعتناء بشأن المخبر، وربما ينتهي الى العمل بالمخبر على تقدير كشف صدقه بالتبين .

وهذا بخلاف رد خبر العادل من دون تبين حيث يكون فيه نوع من الاهانة والاستخفاف بشأنه ، فيكون رده كذلك باطلاً، فيقبل، ويعمل به من دون التبين ، وهذا هو المطلوب في المقام .

ويمكن أن يقال: ان الاية النافية للتبين في خبر العادل بمفهوم المخالفة تنفى رد خبر العادل بمفهوم الموافقة .

ثم ما ذكرنا من تقريب مفهوم الشرط من ان الموضوع في المنطوق هو : مجيء الفاسق نبأ ظاهر من المصنف (ره)، ولكن كلمات الاصوليين في تقريب مفهوم الشرط في الاية المذكورة مختلفة، وتقريب مفهوم الشرط في الاية بحيث لا يرد عليه ما يأتي من المصنف (ره) هو ان يجعل الموضوع طبيعة النبأ، ويجعل الشرط كون الجائي به فاسقاً ، فاذا انتفى الشرط وهو مجيء الفاسق بالنبأ لم يجب التبين عنه .

فكانه قيل : النبأ ان جاء به فاسق يجب التبين عنه، فيكون مفهومه النبأ ان لم يجيء به الفاسق لا يجب التبين عنه ، فالمفهوم يصدق على خبر العادل لانه نبأ لم يجيء به الفاسق ، فيجب العمل به من دون التبين مع ضم ما تقدم في التقريب

الاول من انه لو لم يقبل ولم يعمل بخبره من دون تبين ازم أن يكون العادل أسوء حالاً، وهو باطل .

وبالجملة ان للقضية الشرطية مفهوماً يدل على حجية خبر العادل، فلا يرد عليه ما أورده المصنف (ره)، كما يأتي في كلامه من ان القضية الشرطية في الآية المباركة سيقى ليبيان تحتق الموضوع فلا مفهوم لها بل المفهوم فيها هي : قضية سالبة بانقضاء الموضوع ، نعم يرد هذا الاشكال على التقريب الاول الظاهر من كلام المصنف (ره) .

﴿ الثاني انه تعالى أمر بالثبوت عند اخبار الفاسق ﴾ الخ والوجه الثاني هو مفهوم الوصف وحاصل بيان مفهوم الوصف هو : ان للخبر في الآية الشريفة وصفين :

(أحدهما) يكون ذاتياً، وهو كونه خبراً واحداً .

(والاخر) يكون عرضياً، وهو كون المخبر فاسقاً لانفكالك هذا الوصف عن الخبر اذ قد يكون المخبر عادلاً، فيكون عرضياً .

ثم تعليق الحكم وهو وجوب التبين على الوصف العرضي دون الذاتي ظاهر في ان سبب الحكم هو : الوصف العرضي اذ لو كان السبب هو الوصف الذاتي لعلق الحكم عليه لتقدمه رتبة على العرضي ، فلا وجه للعدول عنه الى العرضي .

فمن تعليق وجوب التبين في الآية على الوصف العرضي وهو كون المخبر فاسقاً نستكشف ان السبب والمقتضى للثبوت والتبين هو الثاني ، فاذا انتفى وكان المخبر عادلاً ينتفى وجوب الثبوت والتبين ، وحينئذ يدور الامر بين وجوب القبول وهو المطلوب والرد وهو باطل لاستلزامه أسوئية حال العادل عن الفاسق . ثم المناسبة تقتضي ان يكون علة الحكم هو كون المخبر فاسقاً كما أشار اليها

المصنف (ره) بقوله ﴿للمناسبة والاقتران﴾ والمراد من المناسبة هي : السنخية بين التثبت والفسق ثم التناسب بينهما موجود كما هو المذكور في المتن حيث قال ﴿فان الفسق يناسب عدم القبول﴾ الخ .

والمراد من الاقتران هو اقتران التبين في الاية بالفسق حيث قال تعالى : ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا، ولم يقل : ان جاءكم واحد بنبأ فتبينوا ، فهذا الاقتران مع تلك المناسبة يدل على علية الفسق لوجوب التثبت والتبين دون الوصف الذاتي أي : كون الخبر خبر الواحد .

(لايقال) : ان التثبت يمكن ان يكون معلولا للوصفين معاً ، فحينئذ تدل الاية على عدم حجية خبر الواحد مطلقاً .

فانه يقال : ان هذا الاحتمال مقطوع بعدم لكونه مستلزماً لتقدم الشيء على نفسه ، وهو محال وباطل ، وذلك لان الذاتي ومعلوله متقدم على العرضي ومعلوله . وحينئذ لما كان التثبت معلولا للذاتي كان متقدماً على العرضي ، فلو كان مع ذلك معلولا للعرضي أيضاً لوجب أن يكون متأخراً عنه ، فيلزم المحذور المزبور كما لا يخفى .

والحاصل ان وجوب التبين يكون معلولا للثاني أي الوصف العرضي فقط فلا يصح الاول أي : الوصف الذاتي للعلية ، والا لوجب استناد المعلول اليه ، فكان الحق أن يقال : ان جاءكم واحد بنبأ فتبينوا ﴿اذ التعليل بالذاتي أولى﴾ أي : متعين منه بالعرضي .

فالنتيجة هي ان العلة منحصرة في الفسق ، فاذا انتفى ينتفى وجوب التبين ، فيقبل خبر العادل من دون تبين وهو المطلوب ، ومن هنا يصح ان يسمى هذا الاستدلال استدلالاً بمفهوم العلة أيضاً .

وقوله : ﴿اقول : الظاهر ان اخذهم للمقدمة الاخيرة﴾ الخ اشكال منه قدس

سره على كيفية الاستدلال بمفهوم الاية بعد تسليم دلالتها على المتصور حيث كان الاستدلال بالمفهوم محتاجاً الى مقدمة خارجية، وهي: لزوم كون العادل أسوء حالاً من الفاسق لولم يقبل خبره من دون تبين .

فحاصل كلام المصنف (ره) رداً لكيفية الاستدلال هو عدم الحاجة الى ضم المقدمة المذكورة في الاستدلال بمفهوم الاية على حجية خبر العادل ، وذلك ان أخذهم للمقدمة الخارجية مبني على كون الامر بالتبين ظاهراً في الوجوب الذاتي بأن يكون التبين واجباً نفسياً كالصلوة مثلاً، فحينئذ لا يتم الاستدلال الا بضم المقدمة الخارجية اذ يكون هنا أمور ثلاثة :

(الاول) هو وجوب التبين والفحص عن الصدق والكذب .

(والثاني) هو الرد من دون التبين .

(والثالث) هو القبول من غير الفحص .

فيقال: ان الامر الاول وهو وجوب الفحص عن خبر العادل قد انتفى بمفهوم الاية .

(والامر الثاني)، وهو: الرد من دون التبين أيضاً يكون منتفياً لاستلزامه كون

العادل أسوء حالاً من الفاسق .

فيبقى (الامر الثالث)، وهو: قبول خبر العادل من غير تبين، وهو المطلوب .

فإثبات المطلوب موقوف على هذه المقدمة الخارجية على تقدير كون التبين واجباً نفسياً ولكن وجوب التبين ليس نفسياً حتى نحتاج الى تلك المقدمة بل وجوبه وجوب شرطي أي : يكون التبين شرطاً لجواز العمل بخبر الفاسق لان التبين عنه مع قطع النظر عن العمل به ليس واجباً قطعاً بل ربما يكون محرماً لان الفحص عن كون المخبر صادقاً ، أو كاذباً من دون ارادة العمل بخبره يكون مصداقاً للفحص عن عيوب الناس، وهو محرم شرعاً، فيكون الامر بالتبين مسوتاً

ليان الوجوب الشرطي .

ويدل عليه مضافاً الى وضوحه في نفسه لانه المتبادر عرفاً، ومضافاً الى الاجماع القائم على عدم الوجوب النفسي للتبين في خبر الفاسق . التعليل المذكور في ذيل الاية المباركة ، وهو قوله (تعالى) : أن تصيبوا قوماً بجهالة ، فان اصابة القوم بجهالة المستلزمة للندامة تكون من جهة ترك التبيين الواجب بالوجوب الشرطي .

فحينئذ يكون مفاد الاية ان العمل بخبر الفاسق يكون مشروطاً بالتبين والفحص فيجب التبين عنه في مقام العمل ، ويكزن المفهوم بمقتضى التعليق على الوصف ان العمل بخبر غير الفاسق لا يكون مشروطاً بالتبين ، فلا يجب التبين عنه في مقام العمل به ، فيجوز العمل به من دون التبين ، وهو المطلوب .
فالنتيجة هي : العمل بخبر العادل من دون حاجة الى المقدمة الخارجية على تقدير كون التبين واجباً شرطياً كما هو كذلك . اذ حينئذ يكون في خبر العادل احتمالان :

(الاول) اعتبار التبين في العمل به .

(والثاني) عدم اعتباره ، (والاول) منفي بالمفهوم، فيبقى الثاني ، وهو جواز العمل أو وجوبه من دون التبين ، وهو المطلوب .

وبالجملة ان الاستدلال بمفهوم الاية يتم من دين حاجة الى المقدمة الخارجية لو ثبت كون الامر بالتبين للوجوب الشرطي لا النفسي ، وهو ثابت بدليل تناسب التعليل مع الوجوب الشرطي دون النفسي كما أشار اليه بقوله : ﴿ ان التعليل في الاية بقوله تعالى : أن تصيبوا الخ لا يصلح أن يكون تعليلاً للوجوب النفسي الخ ﴾ أي ان الوقوع في الندم يكون مسبباً عن ترك الفحص والتبين عن خبر الفاسق في مقام العمل .

قال (تعالى) : فبينوا أي عمن خبر الفاسق في مقام العمل لئلا تصيبوا قوماً بجهالة فتندهوا على فعلكم بعد ظهور الكذب في الخبر ، ولم يكن الوقوع في الندم مسبباً عن ترك التبين اذا كان واجباً نفسياً اذ مجرد ترك الواجب النفسي لا يستلزم الوقوع في الندم .

والحاصل ان العمل بخبر الفاسق من دون التبين محرم وحرمة العمل به يكون معلولا عن الوقوع في الندم .

﴿مع ان في الاولوية المذكورة في كلام الجماعة بناء على كون التبين نفسياً مالا يخفى﴾ ثم ان المراد بالاولوية يمكن أن يكون أسوءية العادل عن الفاسق كما تقدم في المقدمة .

فحينئذ كان الاولى أن يقال: مع ان في الاسوءية المذكورة، ويمكن أن يقصد بها انه اذا وجب الرد في خبر العادل لوجب في خبر الفاسق بطريق أولى ، والا يلزم أن يكون العادل أسوء حالاً من الفاسق .

وكيف كان ، فيكون مراد المصنف (ره) من هذا الكلام الاشكال على تقريب الاستدلال بمفهوم الآية على حجية خبر العادل مع حمل وجوب التبين على الوجوب النفسي، وذلك فان الاستدلال المذكور مبني على ضم المقدمة الخارجية وهذه المقدمة غير تامة ، ولم تكن مفيدة فسي اثبات حجية خبر العادل ، لان مقتضى المفهوم هو نفسي وجوب التبين بالوجوب النفسي عن خبر العادل ، وهو لا يلزم وجوب القبول ، والعمل به حتى يكون حجة اذ مقتضى التعليل المذكور في ذيل الآية هو عدم جواز العمل بالخبر ما لم يحرز صدقه ومطابقتها للواقع .

فحينئذ يشترك خبر العادل مع خبر الفاسق في عدم القبول ما لم يتبين صدقه كما يشترك معه في القبول ، والعمل به مع تبين الصدق .

نعم يفترق خبر العادل عن خبر الفاسق في وجوب التبين والتفتيش عن حال خبر الفاسق دون العادل ، وهذا الفرق موجب لمزية العادل على الفاسق لا لمنقصة العادل عنه كما هي مذكورة في المقدمة .

فالآية لا تدل على حججية خبر العادل بل هي ساكتة عن حكم العمل بالخبر ، والمقدمة الخارجية مردودة اذ مقتضاها نفي منقصة العادل ، وهو ثابت بنفس المفهوم اذ المفهوم يقتضى نفي وجوب التبين والتفتيش عن حال خبر العادل ، وهو مزية له كما أشار المصنف (ره) اليه بقوله :

﴿فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض بخبره والتفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل اسوء حالا ، بل مستلزم لمزية كاملة للعادل على الفاسق﴾ لان التفتيش عن حال شخص نوع من الاستخفاف بشأنه بل قد يؤدي الى هتكه وافتضاحه من جهة كشف كذبه بين الناس .

﴿فنأمل﴾ لعله اشارة الى ان مزية العادل على الفاسق ثابتة لوعمل بخبره واما لولم يعمل به ورد من الاول، فيكون الامر بالعكس حيث يلزم من ترك التبين وترك العمل بخبر العادل اهانتة، ومزية الفاسق عليه اذ قد يكشف صدق خبر الفاسق بالتبين ، فيعمل به ، ولا يعمل بخبر العادل أصلا .

﴿وكيف كان فقد أورد على الآية ايرادات كثيرة ربما تبلغ الى نيف وعشرين﴾ أي فوق العشرين ويذكر المصنف (ره) الايرادات الواردة على الاستدلال بالآية على حججية خبر العادل ثم يقدم بما لا يمكن الجواب عنه لقلته وهو أمران :

﴿أحدهما ان الاستدلال ان كان راجعاً الى اعتبار مفهوم الوصف أعني الفسق﴾ حيث كان مفهوم الوصف في قوله (تعالى) ان جاءكم فاسق فتيبنوا هو ان جاءكم غير الفاسق فلا تتيبنوا ﴿ففيه ان المحقق في محله عدم المفهوم في الوصف﴾ ويمكن أن يكون مراده من عدم اعتبار مفهوم الوصف عدم ثبوت المفهوم لعدم

اعتباره مع ثبوته ، والا فلان الفرق بين الظهور المنطوق والمفهومي في الاعتبار والحجية .

فيرجع كلام الاصوليين في باب المفاهيم الى الصغرى أي ثبوت المفاهيم لالى الكبرى أي حجيتها بعد تحققها نعم تسامحوا في التعبير حيث عبروا عن عدم الثبوت بعدم الاعتبار .

وكيف كان فالوصف يكون على قسمين : منه معتمد على الموصوف بأن يكون موصوفه مذكوراً في الكلام نحو اكرم الرجل العالم ، ومنه غير معتمد على الموصوف بأن لا يكون الموصوف مذكوراً في الكلام كما نحن فيه حيث يكون التقدير ان جاءكم شخص فاسق بنياً فتبينوا .

ثم ان الوصف اذا لم يكن معتمداً على الموصوف كان في الحكم بعدم المفهوم كاللقب اذ ذكر الوصف من دون الموصوف لا يكون قيداً احترازياً حتى يكون له المفهوم بل يكون لمجرد بيان الحكم ، فحينئذ اكرم العالم يكون مثل اكرم فاضلاً ، فكما ان الثاني وهو اللقب لامفهوم له بل ذكره يكون لمجرد بيان الحكم فكذا الاول وهو الوصف الغير المعتمد على الموصوف .

ولهذا عبر المصنف (ره) بلفظ الخصوصية حيث قال ﴿ خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على موصوف ، محقق الخ... ﴾ نعم اذا ذكر الوصف مع الموصوف لكان قيداً زائداً ، فلا بد له حينئذ من فائدة اخرى ، وهي المفهوم .

﴿ فانه اشبه بمفهوم اللقب ﴾ بل كان الاولى أن يقال: ان مفهوم فاسق في الآية نفس مفهوم اللقب لا أشبه به كما في المتن ، وذلك لان الوصف يشمل مطلق ما يكون فضلة في الكلام من الحال والتميز والنعمة وغيرها ، واللقب ما يكون عمدة في الكلام ، والفاسق في المقام يكون عمدة لانه فاعل فيكون لقباً ، ولكن هذا التملك في كون شيء لقباً غير ثابت في علم النحو ، فالاولى ما عبر به المصنف (ره) .

﴿ ولعل هذا مراد من أجب عن الآية كالسيدين وامين الاسلام الخ ﴾ أي ما ذكر من عدم اعتبار مفهوم الوصف أو عدم ثبوته يكون مراد من أجب عن الآية مثل السيد المرتضى وابن زهرة والطبرسي وغيرهم حيث قالوا: ان الاستدلال بالآية مبني ﴿ على دليل الخطاب ﴾ أي : المفهوم المخالف المقابل لمفهوم الموافقة ، فيكون دليل الخطاب مقابلا لحسن الخطاب وفحواه المقصود منهما هو مفهوم الموافقة ﴿ ولانقول : به ﴾ أي المفهوم .

ثم دليل الخطاب كما يطلق على مفهوم الشرط كذلك يطلق على مفهوم الوصف ولكن المراد به هاهنا هو مفهوم الوصف اذ بعض هؤلاء يقول : بحجية مفهوم الشرط كالعلامة (ره)، والمحقق (ره) .

لا يقال: ان المعروف بين العلماء هو : قولهم ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، والمستفاد منه ثبوت المفهوم للوصف، فلماذا ذهب هؤلاء الى عدم القول بمفهوم الوصف ؟

فانه يقال: ان تعليق الحكم على الوصف ، وان كان مشعراً بالعلية في الجملة وهي غير كافية في اثبات المفهوم لان المفهوم موقوف على العلية المنحصرة ، وتعليق الحكم على الوصف لا يدل على حصر العلية في الوصف حتى يتحقق المفهوم .

هذا تمام الكلام في الاشكال على مفهوم الوصف، وبقي الكلام في الايراد على مفهوم الشرط، فقد أشار اليه بقوله ﴿ وان كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم والمحكي عن جماعة ، ففيه ان مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبا وعدم التبين هنا لاجل عدم ما يتبين الخ ﴾ .

ويتضح الاشكال على مفهوم الشرط بعد تقديم امور :

(منها) : بيان كيفية تحقق المفهوم للجملة الشرطية ، فنقول : ان كيفية اخذ

المفهوم من الجملة الشرطية هو تبديل كل من الشرط والجزاء بما هو نقيض كل منهما مع ابقاء ساير الاجزاء .

(ومنها) : ابقاء الموضوع على حاله ، فيكون مفهوم ان جائك زيد فأكرمه هو ان لم يجئك زيد لانكرمه لان لم يجئك زيد فأكرم عمرو الجائي لانه موضوع آخر لا يرتبط بالقضية الشرطية أصلا ، فالمفهوم هو انتفاء الحكم في الجزاء عند انتفاء الشرط فقط مع بقاء ما هو الموضوع في الحكم .

(ومنها) : ان القضية الشرطية تنقسم الى قسمين : قسم له مفهوم نحو ان جائك زيد فأكرمه ، وقسم لا يكون له مفهوم ، وهو ما اذا كان مفهومه سالبة بانتفاء الموضوع كما في المقام حيث كان الموضوع هو مجيء الفاسق نبأ ، والحكم هو وجوب التبين .

فيكون المفهوم حينئذ هو عدم وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق نبأ ، فيكون انتفاء وجوب التبين بانتفاء الموضوع كما أشار اليه بقوله ﴿ وعدم التبين هنا لاجل عدم ما يتبين ﴾ أي : الموضوع وهو مجيء الفاسق نبأ ، فحينئذ تكون القضية الشرطية لبيان تحقق الموضوع للمفهوم كما قال المصنف (ره) .

فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع ، وقد ذكر لها أمثلة متعددة :

(منها) : ان رزقت ولداً فأختنه فانتهاء الشرط يستلزم انتفاء الموضوع ، ويكون انتفاء الحكم في الجزاء لاجل انتفاء الموضوع ، فانتهاء وجوب الختان في المثال المذكور : يكون لانتهاء الولد ، وقس عليه بقية الامثلة المذكورة في المتن .

(ومنها) : بيان ما هو النكته والسر لعدم المفهوم ، فيما اذا كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع ، وكان مفهومها سالبة بانتفاء الموضوع .

ويتضح ذلك بعد تقديم مقدمة، وهي ان التكليف سواء كان مستفاداً من المفهوم أو المنطوق يكون مشروطاً على أن يكون مانعاً به التكليف مقدوراً للمكلف، ثم المقدور ما يكون وجوده وعدمه ممكناً للمكلف، فما لا يكون عدمه وتركه أو فعله مقدوراً لا يعد مقدوراً كحركة يد المرتعش وخلق الحيوان وغيرهما .

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك انه اذا كان مفهوم الشرط سالبة بانتفاء الموضوع لكان التكليف في جانب المفهوم بما هو غير مقدور للمكلف كما لا يخفى .

ففي المثال المذكور في المتن اذا رزقت ولداً فأختنه حيث يكون المفهوم ان لم ترزق ولداً لا تختنه يكون التكليف بترك الختان بالنهي عنه في فرض عدم وجود الولد تكليفاً بما هو غير مقدور اذا المكلف لا يتمكن من الختان من جهة عدم وجود الولد .

وتقدم ان ما لا يكون فعله مقدوراً لا يكون تركه مقدوراً، فلا يجوز التكليف في جانب المفهوم ولهذا لا مفهوم لها .

هذا بخلاف مثال ان جائك زيد فأكرمه حيث يكون المفهوم ان لم يجئك زيد لا نكرمه، فان التكليف بترك الاكرام في جانب المفهوم كالتكليف بالاكرام في جانب المنطوق يكون بما هو مقدور للمكلف اذ يتمكن المكلف من اكرام زيد على تقدير عدم المجيء بالذهاب الى بيته، فيكون ترك الاكرام أيضاً مقدوراً، فيصح أن ينهى عنه بالمفهوم .

إذا عرفت هذه الامور يتضح لك ما ذكره المصنف (ره) من عدم المفهوم للقضية الشرطية في الايسة الشريفة لانها مسوقة لبيان تحقق الموضوع، فيكون مفهومها سالبة بانتفاء الموضوع، ولم يكن لبيان التكليف حتى يسمى مفهوماً اصطلاحياً هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاشكال على مفهوم الشرط .

﴿ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال: تارة ان عدم مجيء الفاسق يشمل ما لوجاء العادل نبأ، فلا يجب تبينه، فيثبت المطلوب﴾ فظهر مما ذكرنا من ان الجملة الشرطية في المقام مسوقة لبيان تحقق الموضوع، فلا يعقل أن يكون لها مفهوم أصلاً، فساد (فاعل ظهر) ما قيل: بثبوت المفهوم في المقام تارة بأن مفهوم ان جاء كم فاسق نبأ فتبينوا هو ان لم بجئكم فاسق نبأ فلا تتبينوا وهذا المفهوم يشمل ما اذا لم يكن هناك خبر أصلاً لامن الفاسق، ولامن العادل وما اذا كان هناك خبر جاء به العادل، فلا يجب تبينه، فيثبت المطلوب .

﴿واخر﴾ أي بأن جعل مفهوم الايسة سالبة بانتفاء الموضوع يكون خلاف الظاهر، وذلك لانه اذا دار الامر بين كون القضية السالبة سالبة بانتفاء الموضوع وبين كونها سالبة بانتفاء المحمول، وجب حملها على الثاني لكونها ظاهرة فيه .

وفي المقام يدور أمر المفهوم، وهو ان لم بجئكم فاسق نبأ، فلا تتبينوا بين السلب بانتفاء الموضوع، وهو ما اذا لم يكن هناك خبر أصلاً لامن الفاسق ولامن العادل وبين السلب المحصل، وهو ما اذا كان هناك خبر جاء به العادل، فيحمل على الثاني لكون السلب ظاهراً في السلب المحصل، فيكون المفهوم عدم وجوب التبين عند مجيء العادل بالنبأ، وهو المطلوب .

وبالجملة ان تصحيح المفهوم يمكن بأحد الوجهين :

(الاول) من جهة الشمول أي شمول المفهوم لخبر العادل .

(والثاني) من جهة الظهور أي ظهور المفهوم في السلب المحصل، فيجب

حمله عليه .

ثم وجه فساد كلا الوجهين: كما أشار اليه بقوله: ﴿وجه الفساد﴾ الخ يظهر مما ذكرنا في بيان كيفية أخذ المفهوم من القضية الشرطية من ان المفهوم هو تبديل

كل من الشرط والجزاء بالنقيض مع ابقاء الموضوع على حاله، فيكون الموضوع في المفهوم عين ماهو الموضوع في المنطوق لان المنطوق هو اثبات الحكم المذكور، للموضوع المذكور عند تحقق الشرط المذكور، فيكون المفهوم هو انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور في المنطوق الباقي في المفهوم عند انتفاء الشرط المذكور في المنطوق .

فحينئذ يكون المفهوم في الآية الشريفة هو انتفاء الحكم المذكور أي وجوب التبين عن الموضوع المذكور أعني خبر الفاسق عند انتفاء الشرط المذكور أعني مجيء الفاسق بالنبأ .

فلا يشمل المفهوم خبر العادل أصلاً لان الموضوع في المنطوق هو خبر الفاسق ، فلا بد أن يكون الموضوع في المفهوم أيضاً هو خبر الفاسق ، وحكمه هو عدم وجوب التبين .

غاية الامر يكون انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع المسبب عن انتفاء الشرط لان الشرط هو مجيء الفاسق بالنبأ ، فبانتفائه ينتفى نبأ الفاسق وخبره الموضوع لوجوب التبين في المنطوق .

فالحاصل ان انتفاء التبين عن خبر العادل أجنبي عن الشرط في الآية ، ولا يرتبط به أصلاً ، فما ذكر من تصحيح المفهوم بشموله لخبر العادل فاسد قطعاً .

ثم السلب في جانب المفهوم لا يمكن أن يكون بانتفاء المحمول، فما ذكر في الوجه الثاني من حمل السلب على السلب المحصل باطل اذ حمل السلب على المحصل يصح ، فيما اذا يمكن الحمل عليه ، ولكن المفهوم في الآية ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع وتقدم ان كل جملة شرطية يكون مفهومها سالبة بانتفاء الموضوع لا مفهوم لها بل سبقت لبيان تحقق الموضوع .

﴿وليس هنا قضية لفظية سالبة دار الامر بين سلبها لسلب المحمول الخ ..﴾
وما ذكر من تصحيح المفهوم بان الامر لو دار بين كون القضية السالبة سالبة
بانتهاء الموضوع، وكونها سالبة بانتهاء المحمول، وجب حملها على الثاني يكون
صحيحاً في نفسه .

ولكن القضية السالبة في المقام لاتصلح الا للسلب بانتهاء الموضوع ، فلا
يدور أمرها بين السلب المحمولي والسلب الموضوعي حتى يحمل على الاول
دون الثاني ، وما ذكر في الوجه الثاني انما يتم فيما اذا كانت القضية السالبة
صالحة للسلب بانتهاء المحمول والموضوع معاً ، فلا يجرى في المقام ، كما
لا يخفى .

وبالجملة ما ذكر من الوجهين في تصحيح المفهوم مردود وباطل ، فيبقى
الاشكال على حاله ، وليس قابلاً للجواب على رأي المصنف (ره) .

﴿الثاني ما أورده في محكى العدة والذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارج
الخ﴾ ان المصنف (ره) بعد الفراغ عن الايراد الاول يشير بقوله : ﴿الثاني﴾
الى الايراد الثاني الذي لا يمكن الجواب عنه .

وهذا الاشكال وان كان كالأشكال الاول رداً للاستدلال بمفهوم الآية على حجبية
خبر العادل الا انه يفترق عنه بأن الاول يكون راجعاً الى منع المفهوم من حيث
وجود المقتضى وهذا الاشكال يرجع الى منعه من جهة وجود المانع كما لا يخفى .
وتقريب الاشكال ان المفهوم على فرض تسليمه ، وان كان دالاً على حجبية
خبر العادل الغير المفيد للعلم ، الا ان مقتضى عموم التعليل عدم حجبيته فيكون
المفهوم معارضاً بعموم التعليل ، وذلك ان الله تعالى قد حكم في صدر الآية الشريفة
بوجوب التبين في خبر الفاسق ثم علله باحتمال الوقوع في الندم .

وهذا التعليل يجري في خبر العادل، فيقتضي وجوب التبين فيه كخبر الفاسق،

ثم ان الحكم يدور مدار علته سعة وضيقاً، فالحكم بوجود التبين يجرى في خبر العادل لوجود علته فيه ، فلا يكون حجة ، ويكون المفهوم الدال على الحجية معارضاً مع عموم التعليل .

وبقدم عموم التعليل على المفهوم لترجيحه عنه كما أشار اليه بقوله ﴿والترجيح مع ظهور التعليل﴾ لان دلالة على عدم الحجية يكون بالمنطوق ، ومعلوم ان المنطوق أقوى من المفهوم ، فيقدم عليه .

﴿لا يقال: ان النسبة بينهما وان كان عموماً من وجه فيتعارضان في مادة الاجماع، وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم﴾ الخ هذا الاشكال يرجع الى تقديم عموم التعليل على المفهوم ، فيقول المستشكل : هذا التقديم بنفسه وان كان صحيحاً الا انه في خصوص المقام لا يكون صحيحاً لاستلزامه لغوية المفهوم في كلام الحكيم، فحفظاً لكلام الحكيم عن هذا المحذور يجب تقديم المفهوم على التعليل .

وبيان ذلك ان النسبة بين المفهوم والتعليل هي عموم من وجه ، لان التعليل يقتضي عدم حجية خبر الواحد الظني مطلقاً أي سواء كان المخبر عادلاً أو فاسقاً، والمفهوم يقتضي حجية خبر العادل مطلقاً سواء كان مفيداً للعلم ، أم لم يكن .

فمادة الافتراق من جانب المفهوم هي خبر العادل المفيد للعلم ، ومن جانب التعليل خبر الفاسق الظني ومادة الاجتماع هي خبر العادل الظني ، فيتعارضان فيه لان مقتضى المفهوم هو الحجية، ومقتضى التعليل هو عدمها ، فيجب تقديم المفهوم وادخال مادة الاجتماع فيه ، وحمل التعليل على خصوص خبر الفاسق حتى لا يكون المفهوم لغوياً ، اذ لو عكس الامر لزم أن يكون المفهوم لغوياً لانحصار مورده في خبر العادل العلمي الذي لم يكن له مفهوم له حجية خبر الفاسق العلمي أيضاً، فيجب تقديم المفهوم حفظاً لكلام الحكيم عن اللغوية هذا (أولاً) .

(وثانياً) قد أشار اليه بقوله : ﴿بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق

والمفهوم معاً* وحاصل هذا الرد الثاني لعموم التعليل ان تقديم المفهوم على عموم التعليل يكون على القاعدة، وهي حمل العام على الخاص، وجعله مخصصاً له لان النسبة بينهما هي عموم مطلق لامن وجه .

لان الخبر العلمي مطلقا سواء كان المخبر فاسقاً أو عادلاً يكون خارجاً عن المنطوق والمفهوم معاً ، فتقلب النسبة حينئذ الى العموم المطلق لاجتماعهما في خبر العادل ، وافتراق التعليل في خبر الفاسق ، فيكون المفهوم خاصاً ومخصصاً لعموم التعليل عملاً على القاعدة المتقدمة .

هذا غاية ما يمكن أن يقال : في الابراد على التعليل بالوجهين المذكورين :

* لانا نقول : ما ذكره أخيراً من ان المفهوم أخص مطلق من عموم التعليل مسلم* .

يقول المصنف(ره): ان المسلم هو كون المفهوم اخص من عموم التعليل، فتكون النسبة بينهما هي عموم مطلق لامن وجه .

ورد الاشكال الاول على تقديم التعليل يكون برد مناه، وهو كون النسبة بينهما عموماً من وجه ، فيبقى الاشكال الثاني على تقديم التعليل على المفهوم .

وحاصل الجواب اننا سلمنا ان النسبة هي عموم مطلق لامن وجه، وان مقتضى القاعدة هو تقديم الخاص على العام الا ان الامر في المقام هو بالعكس أي : تقديم عموم التعليل على المفهوم ، وذلك لان عموم التعليل دليل وقرينة على عدم تحقق المفهوم أصلاً ، فلا ظهور له اذ ظهور المفهوم في الخصوص فرغ لتحقيقه وثبوته ، فيكون المقام خارجاً عن مورد قاعدة حمل العام على الخاص اذ القاعدة المذكورة تجري فيما اذا كان ظهور الخاص ثابتاً كما كان الخاص بدليل منفصل عن العام .

ففي المقام نطرح المفهوم من الاول، ونحكم بعدم تحققه بقرينة التعليل، فحينئذ

لا يعقل التعارض بينهما حتى يقال : ان الترجيح مع الخاص .

نعم يقع التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم حجية خبر العادل ، وظهور الجملة الشرطية في تحقق المفهوم ، فيقال ان الترجيح مع ظهور التعليل ، ولازمه عدم ثبوت المفهوم للجملة الشرطية كما قال المصنف (ره) ﴿ فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل ﴾ أي أن الاخذ بعموم التعليل ، والالتزام بعدم ثبوت المفهوم يكون أولى كما سيأتي وجه الاولوية فانتظر .

﴿ واليه أشار في محكى العدة بقوله : لانمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل ﴾ والى كون تقديم التعليل أولى من المفهوم أشار في محكى العدة حيث قال : لانمنع ترك دليل الخطاب أي : مفهوم المخالفة لدليل .

ثم قال : والتعليل دليل ، فيجوز طرح مفهوم المخالفة بالتعليل ، فهذا يكون مؤبداً لما ذكره المصنف (ره) من تقديم التعليل على المفهوم .

قوله ﴿ وليس في ذلك منافاة لما هو الحق الخ ﴾ دفع لما يتوهم من ان المعروف هو جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف ، فيجوز تخصيص عموم التعليل بالمفهوم في المقام ، فلماذا طرح المفهوم وأخذ بعموم التعليل ؟ وحاصل الدفع انه لا منافاة في طرح المفهوم والاخذ بعموم التعليل لما هو الحق من جواز تخصيص العام بالمفهوم لان جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة مختص بالمخصص المنفصل وفي المقام ليس المفهوم الخاص منفصلاً . والحاصل ان قاعدة تقديم الخاص على العام تكون مختصة فيما اذا كان الخاص في كلام والعام في كلام آخر ، ولا تجرى فيما اذا كانا في كلام واحد كالمقام .

ثم لو سلم جريان تخصيص العام بالمفهوم في الكلام الواحد لمنع في العلة

والمعلول كما نحن فيه كما أشار اليه بقوله : ﴿ فان الظاهر عند العرف ان المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص الخ ﴾ لان الحكم تابع للعلة ، ولا يتعداها .

وحينئذ قد يكون التعليل مخصصاً للحكم المعلول، وان كان بحسب اللفظ عاماً كما في المثال المذكور في المتن وهو لانأكل الرمان لانه حاض ، فان النهي قد تعلق بالرمان الشامل للحلو والحاض ، فيكون الحكم بالحرمة عاماً شاملاً لمطاق الرمان سواء كان حلو أو حامضاً الا ان التعليل مختص بالحاض ، فيخصص مورد النهي بالافراد الحامضة، فنظراً الى التعليل يختص الحكم بالحرمة بالحاض من الرمان .

ثم التعليل في هذا المثال كما هو مخصص كذلك يكون معممًا لانه يعتدى من الرمان الحاض الى كل حاض بحكم التعليل .

قوله : ﴿ فيكون عدم التقييد في الرمان لغلبة الحدودية فيه الخ ﴾ دفع للسؤال وهو لما اذا لا يقال في المثال المذكور لانأكل الرمان الحاض ليفيد التقييد بالوصف ما أفاده التعليل من الاول من دون تكلف التخصيص بعد التعميم بالتعليل ؟ فدفع هذا السؤال بقوله : فيكون عدم التقييد الخ .

وحاصل الدفع انه لما كان الغالب في الرمان هو الحموضة بحيث يكون الحلو كالمعدوم ، وكان المتبادر في ذهن المخاطب من لفظ الرمان هو الحاض فقط كان التقييد بالوصف حينئذ لغوًا وبلا فائدة اذ كانت فائدته هي الاحتراز عن الحلو ، والمفروض هو عدم وجوده أو قلة وجوده، والمتبادر من الاطلاق هو الحاض من دون حاجة الى التقييد، فيكون التقييد، لغوًا، ولهذا ذكر التعليل ليكون مفيداً لما هو المطلوب بالصراحة من دون لزوم اللغوية كما لا يخفى .

ثم قد يكون تعليل الحكم معممًا له وان كان الحكم بحسب الدلالة اللفظية خاصاً

كما ذكر المصنف (ره) مثالين :

(أحدهما) للوصف كقول القائل: ﴿لانشرب الادوية التي تصفها لك النسوان﴾ .
 والثاني للشرط كقول القائل: ﴿اذا وصفت لك امرأة دواء فلا تشربه﴾ ثم
 علل الحكم بعدم جواز شرب الدواء في المثالين بقوله: ﴿لانك لانامن ضرره﴾
 فيدل التعليل على العموم ، فيجب الاجتناب عن شرب كل ما لا يأمن ضرره من
 أي واصف كان ، أي وان كان الواصف من الرجال مع ان مقتضى المفهوم هو
 جواز شرب الادوية التي يصفها الرجال، فيؤخذ بعموم التعليل، وي طرح المفهوم .
 وقوله : ﴿ويكون تخصيص النسوان بالذكر﴾ الخ دفع لما يتوهم من انه
 كان الاولى أن يقال من (الاول) لانشرب ما يحتمل فيه الضرر من الدواء من دون
 حاجة الى ذكر النسوان ، فلا وجه حينئذ لذكر النسوان .

وحاصل الدفع كما هو مذکور في المتن ان في تخصيص النسوان بالذکر
 ﴿نكتة خاصة﴾ وهي كونهن ناقصات العقول ، أو نكتة عامة وهي ان عدم الامن
 من الضرر يكون غالباً في الادوية التي تصفها النسوان واحتمال الضرر فيما يصفه
 الرجال ضعيف .

﴿وما نحن فيه من هذا القبيل﴾ لان الحكم تابعاً لعلته ، فتكون سعة الحكم
 الشامل لخبر العادل الغير العلمي بسعة اللمة فان مقتضى المفهوم وهو عدم وجوب
 التبين ، وان كان مختصاً بخبر العادل الا ان التعليل يدل على وجوب التبين في كل
 خبر يحتمل فيه الوقوع في الندم ، فيجب الاخذ به لما ذكر من ان الحكم تابع
 لعلته ، في العموم والخصوص .

قوله : ﴿فلعل النكتة فيه التنبيه على فسق الوليد﴾ دفع لما يتوهم من انه
 كان ينبغي ان يقول: ان جاءكم خبر يحتمل فيه الندم، فتبينوا اذ لاوجه لتخصيص
 الفاسق بالذکر مع عدم اختصاص الحكم به .

وحاصل الدفع لهذا التوهم هو ان تخصيص الفاسق بالذكر لعله يكون لنكتة وهي التنبيه على فسق الوليد .

ويؤيده ما قيل في شأن نزول هذه الاية الشريفة من ان النبي ﷺ بعث وليد ابن عتبة الى قبيلة بني المصطلق لجمع الصدقات فلما رأوه ، فجمعوا لاستقباله ، فظن انهم أرادوا قتله ، فعاد الى النبي ﷺ وأخبر بأنهم ارتدوا عن دينهم ، وأرادوا قتله ، فأراد النبي ﷺ الخروج الى قتالهم ، فنزات هذه الاية وبالجمله يكون ذكر الفاسق لنكتة خاصة وهي التنبيه على فسق الوليد .

وهذا الايراد مبني على ان المراد بالتبين هو التبين العلمي كما هو مقتضى اشتقاقه أي ان ايراد التعارض بين المفهوم والتعليل يكون مبنياً على أن يكون المراد من التبين هو التبين العلمي أعنى تحصيل العلم كما هو مقتضى الاشتقاق لانه مشتق من البيان بمعنى الكشف والوضوح ، فيكون المراد من الجهالة خلاف العلم الصادق على الاطمينان .

وحينئذ يقسع التعارض بين المفهوم والتعليل لان مقتضى المفهوم هو عدم وجوب تحصيل العلم في خبر العادل ، ومقتضى التعليل هو وجوب تحصيل العلم في كل خبر غير علمي .

فيأتي ما تقدم من ترجيح جانب التعليل على المفهوم فيكون معنى الاية حينئذ ان جاءكم فاسق بنبأ ، فيجب عليكم تحصيل العلم لئلا تصيبوا قوماً بجهالة اي لئلا تفعلوا فعلا بغير العلم ، فتندموا .

ويمكن أن يقال : ان المراد منه يعم الظهور العرفي الحاصل من الاطمينان الخ وهذا الكلام من المصنف (ره) يرجع الى رد التعارض بين المفهوم والتعليل لان التعارض يكون مبنياً على أن يكون التبين بمعنى تحصيل العلم .

فيقول المصنف (ره) : يمكن أن يكون المراد من التبين ما هو أعم من العلم

الحقيقي الذي لا يحتمل النقيض، والعلم العرفي المسمى بالظهور العرفي الشامل للاطمينان، ثم ان المراد من الجهالة هو عدم الاطمينان .

وحيث ان يكون مقتضى المفهوم عدم وجوب التبين في خبر العادل لكونه مفيداً للاطمينان بنفسه، ومقتضى التعليل هو وجوب التبين أعنى تحصيل الاطمينان في خبر الفاسق الغير المفيد للاطمينان بنفسه، ولا يشمل خبر العادل حتى يعارض المفهوم .

فأوجب الله (تعالى) التبين في خبر الفاسق فقط لعدم كونه مفيداً للاطمينان بنفسه، فوجب فيه تحصيله من الخارج بالتبين، فيكون معنى الآية الشريفة حيث ان جاءكم فاسق بنبأ يجب عليكم تحصيل الاطمينان لثلاث تصيبوا قوماً بجهالة أي اثلاً تفعلوا فعلاً بدون الاطمينان فتندموا .

وبالجملة اذا كان المراد من التبين تحصيل الاطمينان، وكان المراد من الجهالة عدم الاطمينان، لكان خبر العادل خارجاً عن التعليل لان خبر العادل مفيد للاطمينان فالعمل به لم يكن عن جهالة أو فعلاً بدون الاطمينان، فلا يشمل حتى يتحقق التعارض .

﴿ لكنك خبير بأن الاستدلال بالمفهوم على حجية خبر العادل المفيد للاطمينان غير محتاج اليه الخ . . . ﴾ وحاصل كلام المصنف (ره) في المقام هو ان حمل التبين بالمعنى الأعم المذكور الشامل للاطمينان وان كان يدفع الاشكال على المفهوم كما تقدم دفعه مفصلاً .

الا ان حجية خبر العادل حيث ان يكون بالمنطوق لا بالمفهوم، وذلك لان مفاد آية النبأ هو تحصيل الاطمينان بالتبين في خبر الفاسق، وهو موجود في خبر العادل، فلا يحتاج العمل به الى تحصيل الاطمينان بل تحصيل الاطمينان في خبره تحصيل لما هو حاصل، وهو محال .

فمنطوق الآية يدل على حجية كل ما يفيد الاطمينان كمخبر العادل ، فيثبت به اعتبار مرتبة خاصة من مطلق الظن ، فاتضح من هذا البيان دلالة الآية بالمنطوق على حجية خبر العادل ، فلا يبقى مجال لما قيل من ان كون المنطوق دألاً على اعتبار خبر العادل يكون محلاً للنظر فتأمل .

﴿ثم ان المحكى عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الاقدام على ما هو مخالف للمواقع الخ﴾ والغرض من هذا الكلام هو دفع الاشكال على المفهوم بعموم التعليل بوجه اخر ، فيكون جواباً ثانياً عن الاشكال المذكور . وحاصله ان الجهالة المذكورة في الآية وان كانت ظاهرة بمعنى عدم العلم لانها من الجهل المقابل للعلم الا انها في الآية لم تكن بمعنى الجهل بل تكون بمعنى السفاهة ، وهي فعل ما لا يجوز فعله عند العقلاء .

فيرجع مفاد الآية الى ان العمل بخبر الفاسق من دون تبين يكون من أفعال السفهاء فيجب التبين فيه لثلا يكون العمل به عن سفاهة فيكون المفهوم ان العمل بخبر العادل لا يعد عند العقلاء عملاً عن السفاهة، وان لم يتبين أصلاً ، فيكون حجة من دون التبين بمقتضى المفهوم .

والشاهد على كون المراد من الجهالة هو السفاهة (أولاً) هو قوله تعالى : فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ، لان الوقوع في الندم يكون في العمل عن سفاهة لافي العمل عن جهل ، فان اعمال الناس يومياً تكون أكثرها عن جهل ولا ندامة فيها .

فالتعليل لا يشمل خبر العادل لان العمل بخبر العادل لا يكون سفاهة، فيرتفع التعارض والتنافي بين المفهوم والتعليل .

والشاهد الثاني على ان المراد من الجهالة هو السفاهة ما أشار اليه بقوله : ﴿ولو كان المراد الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى﴾ أي

لو كان المراد من الجهالة عدم العلم لكان مقتضى التعليل هو المنع عن العمل بكل ما لا يفيد العلم .

فحيثئذ لا يجوز الاعتماد على الشهادة والفتوى لان الشهادة لا تفيد العلم للحاكم كما ان الفتوى لا توجب العلم للمقلد، فيلزم كونهما غير حجيتين مع انها حجتان اجماعاً، فنكشف ان الجهالة تكون بمعنى السفاهة لان العمل بهما لا يكون سفاهة، فيكون كل واحدة منهما حجة .

نعم يكون المراد من التبين ما هو الظاهر فيه من تحصيل العلم .

وفيه مضافاً الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة ان الاقدام على مقتضى قول الوليد: لم يكن سفاهة قطعاً... الخ وقد أجاب المصنف (ره) عن هذا الوجه أولاً : بأن حمل الجهالة على السفاهة يكون من حمل اللفظ على خلاف ظاهره لان ظاهر لفظ الجهالة هو عدم العلم لا السفاهة مضافاً الى ان حمل اللفظ على خلاف الظاهر لا يصح الا بقربة، وهي منفية .

وأجاب ثانياً بما حاصله ان التعليل لو دل على المنع عن العمل بالخبر بما لا يكون به سفهياً، فلا يدل على المنع عن العمل بخبر الفاسق المفيد للوثوق الذي لم يكن العمل به سفهياً، فيختص وجوب التبين بقسم من خبر الفاسق الذي لا يفيد الوثوق فيكون العمل به سفهياً، فيكون الدليل أخص من المدعي اذ المدعي هو عدم حجية خبر الفاسق مطلقاً ، ولا يمكن الاستدلال بنفي حجية الخاص على نفي حجية العام .

ثم ان الشاهد على ان العمل بخبر الفاسق مطلقاً لا يكون سفهياً ، هو اقدام النبي ﷺ على مقتضى قول الوليد، كما ورد في شأن نزول الآية ان النبي ﷺ هم وقصد أن يغزو بني المصطلق، فنزلت الآية الشريفة .

فلا يصح حيثئذ حمل الجهالة على السفاهة، فيكون المراد منها عدم العلم ،

فيبقى اشكال التعارض بين المفهوم والتعليل على حاله لان التعليل يدل على منع العمل بغير العلم عادلا كان المخبر أوفاسقاً .

﴿قوله : واما جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة فلا يجوز القياس﴾ الخ دفع لما تقدم من الاشكال الوارد على الفتوى والشهادة على تقدير أن يكون المراد من الجهالة عدم العلم اذ التعليل يدل على عدم اعتبارهما أيضاً لعدم كونهما مفيدين للعلم مع انهما مما لاشك في اعتبارهما، فيمكن أن يقال: باعتبار خبر العادل أيضاً قياساً له عليهما .

وأجاب المصنف (ره) بما حاصله انه لا يجوز قياس خبر العادل بهما لانهما قد خرجتا عماد على المنع، ومنه عموم التعليل بمادل على اعتبارهما، فقد خصص عموم التعليل بمادل على اعتبارهما، وهذا بخلاف خبر العادل المستفاد اعتباره من المفهوم الذي يكون مع عموم التعليل في كلام واحد، فلا يجوز تخصيص عموم التعليل به كما تقدم بل الامر بالعكس أي : عموم التعليل يكون قرينة على عدم ثبوت المفهوم من الاول .

ثم ان ما ذكرنا في شرح هذا الكلام يكون أنسب بالمقام مما ذكره الاعتمادي (دام عزه الشريف)، فراجع .

﴿فالاولى لمن يريد التفصي عن هذا الايراد التثبت بما ذكرنا﴾ الخ يقول: المصنف (ره) من يريد التفصي عن الاشكال الثاني، وهو تعارض المفهوم والتعليل فله أن يترك بما ذكرنا من ان المراد بالتبين هو تحصيل الاطمينان ، وبالجهالة الشك أو الظن الابتدائي الزائل بعد الدقة، فالتعليل لا يشمل خبر العادل لانه يوجب الاطمينان، فيرفع التعارض بين المفهوم والتعليل .

﴿فتأمل﴾ لعله اشارة الى ما تقدم من انه اذا كان المراد بالتبين تحصيل الاطمينان، لكن اعتبار خبر العادل بالمنطوق من دون حاجة الى المفهوم .

قوله : ﴿ وفيها ارشاد الى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره الخ ﴾ دفع لما يمكن ان يرد من الاشكال وملخصه انه اذا كان التبيين بمعنى الاطمينان والجهالة بمعنى عدم الاطمينان لماصح الامر بالتبين في مطلق خبر الفاسق لان خبر الفاسق قد يوجب الاطمينان .

ومقتضى الاية هو جواز العمل بكل خبر يوجب الاطمينان فاسقاً كان المخبر أم عادلاً، فلاوجه للامر بالتبين في خبر الفاسق على نحو المطلق .

وأجاب المصنف (ره) عن هذا الاشكال بقوله : ﴿ وفيها ﴾ أي : الاية ﴿ ارشاد ﴾ الخ وحاصل دفع الاشكال ان في الاية ارشاد الى الفرق بين العادل والفاسق ، وعدم جواز مقايسة الفاسق بالعادل، وحاصل الفرق هو عدم الاعتماد بخبر الفاسق من دون التبين ، وان كان قد يوجب الاطمينان لان الاطمينان الحاصل منه يزول بالالتفات الى فسقه وعدم مبالاته، فيجب تحصيل الاطمينان المستقر من الخارج . فالاية ارشاد واطمئنان الى وجوب التبين فيه مطلقاً اما لعدم حصول الاطمينان منه أو زواله بعد الحصول ، وهذا بخلاف خبر العادل حيث يحصل منه الاطمينان المستقر الثابت خصوصاً عند الالتفات الى عدالته .

﴿ ومنه يظهر الجواب عما ربما يقال : من ان العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمينان ﴾ ومما ذكرنا من عدم جواز الاعتماد على خبر الفاسق وان كان موجباً للاطمينان لعدم كونه مستقراً يظهر .

ويتضح الجواب عما يقال : من ان الامر بالتبين بمعنى الاطمينان لغو لان العاقل لا يقبل الخبر ولا يعمل به ما لم يحصل منه الاطمينان سواء كان المخبر فاسقاً، أو عادلاً، فحكم العقل يكون كافياً في تحصيل الاطمينان، فلا حاجة الى الامر به، ولا بد أن يكون المراد من التبين هو تحصيل العلم ، والمراد من الجهالة عدم العلم حفظاً للكلام الحكيم عن اللغوية، وحينئذ يصح الامر بالتبين في خبر الفاسق

وقد تقدم الجواب فلاحاجة الى ذكره ثانياً .

هذا تمام الكلام في الاشكال على آية النبأ الذي لايمكن الذب عنه عند

المصنف (ره) .

ثم يبدأ ببيان ماأورد على الاية بمايكون قابلاً للجواب فيقول : ﴿ واما

ماأورد بماهو قابل للذب عنه فكثير ، منها معارضة مفهوم الاية بالايات الناهية﴾

وتقريب الاشكال بكون مفهوم الاية معارضاً للايات الناهية .

ويتضح بعد تقديم مقدمة ، وهي ان النسبة بينهما هي عموم من وجه، حيث

يكون مقتضى المفهوم حجية خبر العادل مطلقاً أي سواء كان مفيداً للعلم، أو الظن،

ويكون مفاد الايات الناهية عدم حجية الظن مطلقاً سواء حصل من خبر العادل أو

من غيره .

فمادة الافتراق من جانب المفهوم هو خبر العادل المفيد للعلم ، ومن جانب

الايات الناهية هو خبر الفاسق ، ومادة الاجتماع هو خبر العادل الظنسي ، فيحكم

بتساقطهما ، ويرجع الى اصالة حرمة العمل بغير العلم كما أشار اليه بقوايه :

﴿ فالمرجع الى اصالة عدم الحجية ﴾ .

﴿ وفيه ان المراد بالنبأ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ، ولا كذبه ، فالمفهوم

أخص مطلق من تلك الايات الخ ﴾ وحاصل جواب المصنف (ره) عن هذا

الاشكال ، يرجع الى رد كون النسبة عموماً من وجه بل هي عموم مطلق، ويكون

المفهوم أخص من الايات الناهية ، فحينئذ يتعين تخصيص الايات بالمفهوم بمقتضى

الجمع العرفي كما قيل : الجمع مهما أمكن أولى من الطرح .

واما بيان كون النسبة عموماً مطلقاً لامن وجه، فقد أشار اليه بقوله ان المراد

بالنبأ في المنطوق هو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه أعني الخبر الذي يحتمل الصدق

والكذب ، فيكون الخبر العلمي خارجاً عن المنطوق والمفهوم ، فتقلب النسبة

بين المفهوم والايات الناهية الى العموم المطلق ، فيجربى فيه حكم قاعدة حمل العام على الخاص ، وجعله مخصصاً له .

قوله : ﴿ واما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم ، فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية ﴾ الخ دفع لما يقال من ان تخصيص عموم الايات الناهية في المقام بالمفهوم ينافي ماتقدم من منع تخصيص عموم التعليل بالمفهوم بل التعليل قدم عليه .

ودفع هذا التوهم يتضح بعد بيان الفرق بين ماتقدم من تقديم عموم التعاليل على المفهوم وبين المقام ، وهو ان التعليل فيما تقدم كان مانعاً عن تحقق المفهوم ، فعلم تخصيص عموم التعليل بالمفهوم كان لاجل عدم ثبوت المفهوم أصلاً وهذا بخلاف المقام ، حيث يكون المفهوم ثابتاً لان الايات الناهية لاتمنع عن ثبوت المفهوم لكونها منفصلة عنه ، فيكون تخصيص الايات الناهية بالمفهوم الموجود بمقتضى الجمع العرفي .

﴿ وربما يتوهم ان للايات الناهية جهة خصوص ﴾ الخ بأن تكون النسبة بينهما عموماً من وجه ، فيكون هذا التوهم راجعاً الى أصل الاشكال حيث كان مبنيّاً على كون النسبة بين المفهوم والايات الناهية عموماً من وجه .

ولمخص التوهم انه يمكن أن ترجع النسبة بينهما الى العموم من وجه بالتزام الخصوصية في الايات الناهية من احدى جهتين :

(الاولى) هي اختصاصها بصورة التمكّن من العلم وكون باب العلم منفتحاً ، فيكون مفاد الايات حينئذ حرمة العمل بالظن في صورة التمكّن من العلم ، وانفتاح باب العلم ، فترجع النسبة بينهما حينئذ الى العموم من وجه لاجتماعهما في خبر العادل الظني في صورة التمكّن من العلم اذ مقتضى المفهوم هو الحجية ، ومقتضى الايات الناهية هو الحرمة وعدم الحجية ، والافتراق من جانب الايات خبر الفاسق ،

ومن جانب المفهوم خبر العادل الظني حال عدم التمكن من العلم ، والانسداد .
(والجهة الثانية) هي اختصاص الايات الناهية بغير البينة العادلة والفتوى ،
فيكون مفادها حينئذ حرمة العمل بغير البينة والفتوى من ساير الظنون سواء
حصلت من خبر العادل ، أو الفاسق .

ومفاد المفهوم هو حجية خبر العادل بينة كانت أو رواية؛ فترجع النسبة بينهما
الى العموم من وجه لاجتماعهما في خبر العادل الظني في نقل الرواية واقتراح
الايات في خبر الفاسق ، والمفهوم في البينة مثلاً، فيتعارضان في مادة الاجتماع ،
ويتساقطان، ويرجع الى اصالة حرمة العمل وعدم الحجية .

وبالجملة ان التوهم المذكور يكون مبنياً على أحد أمرين على نحو منع
الخالو ، وقد أشار المصنف (ره) الى الجواب عنه من (الجهة الاولى) بقواه :
﴿ ويندفع الاول بعد منسح الاختصاص بأنه يكفي المستدل كون الخبر حجة
بالخصوص عند الانسداد ﴾ وحاصل الجواب يرجع الى وجهين :

(الوجه الاول) هو منع اختصاص الايات الناهية بصورة الانفتاح والتمكن
من العلم لانها غير مقيدة بصورة التمكن منه بل هي مطلقة تشمل باطلاقها صورة
التمكن وغيرها ، فالنسبة بينها وبين المفهوم حينئذ هي : العموم المطلق، فيكون
المفهوم مخصصاً لها .

(والوجه الثاني) هو ان غرض المستدل بالمفهوم هو حجية خبر الواحد في
الجملة أي ولو عند الانسداد، وقد سلم المتوهم حجيته عند الانسداد، وهذا المقدار
يكفي في اثبات ما هو المطلوب .

﴿ والثاني بان خروج ماخرج من أدلة حرمة العمل بالظن لا يوجب جهة
عموم في المفهوم ﴾ ويندفع التوهم من الجهة الثانية بان اختصاص الايات
الناهية بغير البينة وامثالها ، وخروج البينة ونحوها منها لا يوجب جهة خصوص

فيها وجهة عموم في المفهوم حتى ترجع النسبة الى العموم من وجه .
ويتضح ذلك بعد تقديم مقدمة، وهي: انه اذا كان هناك عام وخاصان لوجب
ملاحظة نسبتها مع العام عرضاً وفي مرتبة واحدة مع قطع النظر عن تخصيص
العام بأحدهما أولاً، ثم تخصيصه بالآخر، اذ التخصيص كذلك كما يأتي توضيحه
في المثال المذكور في المتن وان كان قد يوجب انقلاب النسبة بين العام والخاص
الثاني الى العموم من وجه ولكن لا يجوز لحاظ النسبة على نحو ترتيب طولي
بل يجب لحاظها دفعة وعرضاً لكونهما في مرتبة واحدة .

فاذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك ان النسبة بين كل واحد من الخاص والعام
تبقى على حالها ، ولا تتغير أصلاً ، وانقلاب النسبة وتغييرها يكون مبنياً على
لحاظها طولياً ولكننا قلنا : في المقدمة بوجود ملاحظة النسبة دفعة وعرضاً .
فما ذكره المتوهم مبني على ملاحظة النسبة مرتبة وطولاً ، اذ حينئذ تلاحظ
النسبة (أولاً) بين أدلة حجية البينة والايات الناهية ، فتخصص بها ثم تلاحظ
النسبة (ثانياً) بين المفهوم والايات حال كونها غير شاملة للبينة ونحوها .

فتكون النسبة حينئذ عموماً من وجه كما في المثال المذكور في المتن : اذا
ورد عام كقول المولى أكرم العلماء، ثم ورد المنع عن اكرام جماعة منهم كالفساق
من النحويين مثلاً، ثم ورد المنع ثانياً عن اكرام مطلق الفساق من العلماء وخصص
العام بالخاص الاول وخرج الفساق من النحويين منه، ثم تلاحظ النسبة بين فساق
مطلق العلماء، وبين العام الغير الشامل لفساق النحويين منهم لانقلاب النسبة الى
العموم من وجه لاجتماعهما في الفساق غير النحويين، وافتراق العام في العدول من
العلماء، وافتراق الخاص الثاني في الفساق النحويين منهم .

ولكن ملاحظة النسبة طولاً تكون باطلية لكونها مستلزمة المترجيح من دون
مرجح ، فما ذكره المتوهم من لحاظ النسبة طولاً يكون باطلاً، فلا بد من ملاحظة

النسبة دفعة واحدة، وتكون النسبة حينئذ عموماً مطلقاً لامن وجه .
 ﴿ومنها: ان مفهوم الاية لودل على حجية خبر العادل لدل على حجية الاجماع
 الذي أخبر به السيد المرتضى الخ﴾ ويمكن تقريب هذا الاشكال بقياس استثنائي
 وهو: انه لودل مفهوم الاية على حجية خبر العادل لدل على حجية اجماع السيد
 على عدم حجية خبر الواحد، والتالي باطل، فالمقدم مثله، والملازمة واضحة لان
 اخبار السيد بالاجماع يكون خبر العادل، فيشمله مفهوم الاية .

وبطلان التالي أيضاً واضح لان حجية خبر الواحد قد ثبتت بالاداة الاربعة،
 وقد أجاب عنه المصنف (ره) بوجوه :

(الوجه الاول) يرجع الى رد الملازمة في القياس المذكور، وانتفاء الملازمة
 تارة يكون مع ثبوت المقدم والتالي، وأخرى بانتفاء أحد طرفي الشرطية أي
 المقدم أو التالي .

وانتفائها في المقام يكون بانتفاء التالي لان مفهوم الاية لايشمل الاجماع المنقول
 كما تقدم في بحث الاجماع من ان الادلة تدل على حجية خبر الواحد المحسني لا
 المحسني والاجماع اخبار عن حدس .

(والوجه الثاني) ان اخبار السيد عن الاجماع معارض باخبار الشيخ (ره)
 عن الاجماع، والترجيح مع اخبار الشيخ (ره) لانه مؤيد بالشهرة كما تقدم .
 (والوجه الثالث) لا يمكن دخول خبر السيد بالاجماع في مفهوم الاية لانه
 مستلزم للخروج، وما يلزم من دخوله خروجه كما يلزم من وجوده عدمه يكون
 محالاً وباطلاً .

ووجه الاستلزام ان السيد قد أخبر عن الامام عليه السلام تضمناً، أو التزاماً بعنوان
 الاجماع بعدم حجية خبر العادل الظني، ثم خبره هذا خبر العادل الظني، فلا يكون
 حجة بنفس هذا الخبر، فيخرج عن مفهوم الاية بعد دخوله، فيلزم من حجية

خبر السيد (ره) عدم حجيته ، وتقدم ان ما يلزم من وجوده عدمه يكون محالاً وباطلاً .

﴿ ودعوى انه لا يعم نفسه مدفوعة الخ ﴾ أي : ان المحذور المذكور يلزم على تقدير شمول خبر السيد (ره) نفسه، فيمكن أن يقال: انه لا يشمل نفسه فلا يلزم المحذور ، ووجه عدم الشمول ان اللفظ له وجود خارجي كقولك زيد قائم والمعنى له وجود ذهني أي: يتصوره المتكلم قبل التكلم باللفظ فكيف يشمل اللفظ نفسه !

وبالجمله ان المحذور مبني على شمول اللفظ نفسه ولا يشمل ، فلا يلزم المحذور وحاصل الدفع ان اللفظ وان كان لا يشمل نفسه الا ان المناط عام ، فيشمل نفسه باعتبار المناط، فالحكم بعدم الحجية يجري في خبر السيد بتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية .

﴿ واما ثانياً فلو سلمنا جواز دخوله لكن نقول : انه وقع الاجماع على خروجه ﴾ وهذا راجع الى ما تقدم من لزوم المحذور من دخول خبر السيد في المفهوم .

فيقول المصنف (ره) : لو سلمنا عدم لزوم المحذور وجواز دخول اخبار السيد بالاجماع في المفهوم لكن الاجماع قد قام على خروجه عن المفهوم من النافين والمثبتين، اما من النافين ففرض نفهم حجية اخبار الاحاد مطلقاً، فيشمل خبر السيد، واما المثبتون فلا بد لهم من القول بعدم حجية اخبار السيد بالاجماع لانهم يقولون: بحجية أخبار الاحاد .

﴿ فنأمل ﴾ لعله اشارة الى ان دعوى الاجماع على خروج خبر السيد عن مفهوم الاية وعدم حجيته تكون من دعوى الاجماع في موضوع شخصي وهو خروج خبر السيد (ره) ، وعدم حجيته ، فليس هذا الاجماع اجماعاً مصطلحاً اذ الاجماع

المصطلح عندهم هو الاتفاق على حكم من الاحكام .

﴿وأما ثالثاً فادوران الامر بين دخوله وخروجه ماعداه وبين العكس الخ﴾
وبدور الامر بين دخول خبر السيد في المفهوم ، والحكم بحجتيه ، وخروج
ماعداه من اخبار العدول والحكم بعدم حجيتها وبين العكس أي دخول اخبار غير
السيد من اخبار العدول في المفهوم ، والحكم بحجيتها دون خبر السيد (ره) ولا يمكن
المجمع بينهما للتنافي ، فلا بد من اخراج أحدهما من المفهوم دفعا للتناقض .

حيث يقول المصنف (ره) : ﴿ان العكس متعين﴾ أي دخول ساير أخبار
العدول في المفهوم واخراج خبر السيد عنه يكون متعيناً ﴿لا لمجرد قبح انتهاء
التخصيص الى الواحد﴾ تعين العكس أي اخراج خبر السيد عن المفهوم لم
يكن من جهة واحدة وهي لزوم الاستهجان من جهة انتهاء التخصيص الى الواحد .
بل يلزم الاستهجان من جهتين :

(الاولى) ما تقدم من لزوم الاستهجان من جهة تخصيص العام الى الواحد
بحسب المعنى وان لم يكن تخصيصاً مصطلحاً لانه يكون بالا ، أو غيرها من
أدوات الاخراج ، وتخصيص العام الى الواحد قبيح ومستهجن جزماً كقولك :
أكلت كل رمان في البستان ، وقد أكلت مثلاً واحداً من الرمان .

وكذلك في المقام قال تعالى : (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا)^(١) ، فاخرج بالاستثناء
جميع أخبار العدول من المفهوم الا خبر السيد (ره) ، وكان المقصود من المفهوم
هو خبر السيد فقط ، وهو قبيح ومستهجن .

(والجهة الثانية) وهي بيان المقصود بلفظ دال على تقيض المقصود وأداء
المقصود كذلك يكون قبيحاً ومستهجنأ ، وبيان ذلك في المقام ان المقصود حينئذ من
مفهوم الآية هو عدم حجية اخبار العدول ، وقد أفاده بمفهوم الآية الدال على حجية

اخبار العدول ، فمفاد المفهوم ان خبر العادل حجة ، واريده بخبر العادل خبر السيد الدال على عدم الحجية .

فالحاصل من مفهوم الاية هو بيان عدم الحجية باللفظ الدال على الحجية ، وهو قبيح ومستهجن ، وقد أشار المصنف (ره) اليه بقوله ﴿ولاريب ان التعبير عن هذا المقصود﴾ وهو عدم حجية خبر العادل ﴿بما يدل﴾ على عموم حجية خبر العادل ﴿وهو نقيض المطلوب بل التعبير الصحيح في اداء هذا المقصود بمنطوق الاية بأن يقول ان جاءكم عادل نبياً فتيبنوا .

وبالجملة لا يصح أن يكون المراد من المفهوم الدال على حجية خبر العادل منحصراً فسي خبر السيد الدال على عدم حجية خبر العادل لانه قبيح . كما يعلم قبحه من قول القائل : صدق زيداً ، في جميع ما يخبرك ، فأخبرك زيد بألف خبر ثم أخبرك بكذب جميعها .

فأراد القائل من قوله : صدق زيداً خصوص هذا الخبر الاخير من زيد فكان مقصوده في الحقيقة هو عدم تصديق زيد في أخباره كما هو مقتضى خبره الاخير الذي أراد القائل تصديقه فقط ، فقد عبر عن مقصوده باللفظ الدال على نقيض المطلوب ، وكان الصحيح أن يقول : لا تصدق زيداً فيما يخبرك لاصدق زيداً في جميع ما يخبرك فالتعبير الثاني الدال على نقيض المطلوب مكان التعبير الاول الدال على المقصود بالصراحة قبيح جداً .

﴿وقد أجاب بعض من لا تحصيل له بان الاجماع مظنون الاعتبار وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار﴾ والظاهر من هذا الجواب هو تعارض الاجماع ، وظاهر الكتاب أي مفهوم الاية فأجاب بان الاجماع المنقول مظنون الاعتبار ، وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار ، فلا يقاوم ما هو مظنون الاعتبار ظاهر الكتاب .

ولا بد أولاً من تصوير التعارض ثم بيان فساد هذا الجواب ، اما تقريب التعارض

فيمكن أن يقال : ان مفهوم الاية يدل على ان خبر الواحد حجة ، وخبر السيد بالاجماع يدل على عدم حجيته ، فيتعارضان .

والوجه في فساد هذا الجواب (أولاً) انه ليس مرتبطاً بما ادعاه المستشكل أصلاً لانه لم يدع التعارض أصلاً حتى يقال : بأن الاجماع مزنون الاعتبار لا يقاوم ماهو مقطوع الاعتبار ، بل التعارض لا يعقل بين الاجماع المنقول المدلول لمفهوم الاية وبين المفهوم الدال اذ لا يتصور التعارض بين الدليل والمدلول .

وثانياً ان الظن المحاصل من الاجماع المنقول لا يخاو عن أحد أمرين لانه اما يعلم اعتباره ، أو لم يعلم .

فعلى الاول يعارض ، وليس بمزنون الاعتبار .

وأما على الثاني ، فلا يعارض أصلاً ، فيكون فساد هذا الجواب أظهر من

الشمس .

﴿ ومنها ان الاية لاتشمل الاخبار مع الواسطة لانصراف النبأ الى الخبر بلا واسطة ﴾ وحاصل الاشكال ان النبأ في الاية منصرف الى الخبر بلا واسطة . والمراد من الانصراف هو الانصراف الى الخبر عن الامام عليه السلام بلا واسطة فلا يشمل بقية الاخبار لانها تحكي عن الامام عليه السلام مع الواسطة كما أشار اليه بقوله ﴿ لاشتمالها ﴾ أي الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة ﴿ على وسائط ﴾ فلا تشتملها الاية .

﴿ وضعف هذا اليراد على ظاهره ظاهر ﴾ الخ ويمكن الجواب عن هذا الاشكال (أولاً) بمنع الانصراف المذكور ، فتشمل الاية الاخبار مطلقاً سواء كانت بلا واسطة أو معها .

(وثانياً) بانه لو سلمنا الانصراف لقلنا : بان كل واسطة يكون خبراً بلا واسطة اذ يكون في الحقيقة كل واسطة يخبر خبراً بلا واسطة ، فيتعدد الخبر بتعدد الواسطة

فتشمل الآية جميع الوسائط لانها أخبار بلا واسطة .

وبالجملة ان الآية تشمل الاخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام على فرض تسليم انصراف النبأ فيها الى الاخبار بلا واسطة لان كل مخبر لاحق يخبر عن سابقه بلا واسطة ، فنلاحظ الوسائط بالنسبة الى آية النبأ عرضية في مرتبة واحدة لا طولية حتى تتحقق الوسائط .

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنف (ره) ، لان ما ذكره المصنف (ره) لا يخلو عن اجمال ، فلا بد من تطبيقه على الاشكال المذكور بأن يقال: ان المراد من الآية ليس الاخبار عن الامام عليه السلام حتى يتوجه عليه الايراد المذكور بل المراد اخبار كل لاحق عن سابقه كما ذكرنا واخبار كل لاحق عن سابقه يكون أخباراً بلا واسطة .

(وثالثاً) يمكن القول بحجية الاخبار مطلقاً لان ما لا يكون له واسطة قد ثبت اعتباره بالآية ، وبثبت اعتبار ماله الوسائط بعدم القول بالفصل .

ولكن يشكل الامر بشيء الخ وهذا الاشكال يكون أدق من الاشكال السابق أي انصراف النبأ الى الاخبار بلا واسطة .

ثم يمكن تقريب هذا الاشكال بوجوده ، والجامع فيها ان الأدلة الدالة على حجية أخبار الاحاد لاتشمل الاخبار مع الوسائط اما من جهة عدم ترتب أثر شرعي ، أو من جهة لزوم تقدم الشيء على نفسه ، أو من جهة لزوم اتحاد الاثر مع الحكم .

اما تقريب الوجه (الاول) ، فيتضح بعد تقديم مقدمة ، وهي: ان قصارى مفاد أدلة الحجية على اختلافها هو : صدق العادل ، ثم هذه القضية تنحل الى حكم وهو الوجوب وموضوع ، وهو تصديق العادل ، ومعنى وجوب التصديق هو : قرب الاثر الشرعي الثابت في المرتبة السابقة عن هذا الحكم على المخبر به

بخبر العادل .

فمثلا اذا أخبر العادل بعدالة زيد يترتب على المخبر به أي عدالة زيد الاثر الثابت مع قطع النظر عن الحكم بوجود التصديق، وهو جواز الاقتداء به أو الطلاق عنده .

اذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك ان دليل الحجية لا يشمل مثل اخبار الشيخ (ره) والمفيد (ره) لان المخبر به في الموردین ليس حكماً شرعياً ، ولا ذا أثر شرعي كما لا يخفى، وما يترتب عليه أثر شرعي هو: الخبر الاخير كخبر الصفار عن الامام عليه السلام او خبر زرارة عنه عليه السلام لان المخبر به بالخبر الاخير هو قول الامام عليه السلام يكون حكماً شرعياً .

وبعبارة اخرى ان التعبد بحجية الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكماً شرعياً، أو ذا أثر شرعي، والواسطة في سلسلة الرواة واما اذا لم تكن بنفسها حكماً شرعياً، ولا ذات أثر شرعي، فلا يمكن التعبد بحجيتها. ويستفاد هذا الوجه من مواضع كلام المصنف (ره) .

(والوجه الثاني) يمكن تقريبه بقياس استثنائي وهو: انه لو شمل دليل الحجية أي صدق العادل الواسطة لزم تقدم الحكم على موضوعه ، والتالي باطل ، فالقدم مثله .

وبيان الملازمة ان خبر المفيد في المثال المذكور في المتن يتحقق بسبب وجوب تصديق خبر الشيخ عن المفيد (قدس سرهما) ثم يصير خبر المفيد عن الصدوق (قدس سرهما) موضوعاً لوجوب التصديق بعد تحققه به، فيكون الحكم سبباً ومحققاً لموضوعه، فيلزم كونه متقدماً على الموضوع حتى يكون سبباً لتحققه وهو نفس تقدم الحكم على الموضوع وهو نال باطل .

وبطلانه لا يحتاج الى بيان اذ الحكم يجب أن يكون متأخراً عن الموضوع

تأخر المعلول عن علته، فيكون تقدمه على الموضوع مستلزمًا لتقدم الشيء على نفسه وهو نتيجة الدور المحال الباطل ، وهذا ما أشار إليه بقوله: ﴿لأن الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعاً له الخ﴾ .

(والوجه الثالث) هو لزوم اتحاد الحكم والاثر، وذلك ان الحكم بوجود تصديق العادل يجب أن يكون بلحاظ ترتيب ال اثر الثابت في الرتبة السابقة عن مجيء الحكم كجواز الاقضاء على زيد المترتب على عدالته بعد الاخبار عنها .

ففي المقام لو شمل دليل الحجية خبر الشيخ عن المفيد (قلس سرهما) لكان معناه وجوب ترتيب ال اثر على ما أخبر به الشيخ (ره) ، وهو خبر المفيد (ره) ، والمفروض انه ليس هناك أثر سوى وجوب التصديق ، فيلزم ما ذكرناه من اتحاد الحكم وال اثر ، وهو باطل لان ال اثر يجب أن يكون موجوداً قبل الحكم ليكون الحكم لاجل ذلك ال اثر .

وهذا ما أشار إليه بقوله: ﴿ومن المعلوم ان المراد من الاثار غير هذا ال اثر الشرعي الثابت بنفس ال اية﴾ اذ لو كان المراد منها ما هو الثابت بنفس ال اية يلزم اتحاد الحكم وال اثر كما لا يخفى .

﴿ومن هنا يتجه أن يقال: ان أدلة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة﴾
وتوضيح ذلك يحتاج الى بيان أمرين :

(الاول) بيان الشهادة على الشهادة .

(والثاني) بيان عدم شمول الأدلة لها .

ومعنى الشهادة على الشهادة أن يكون هناك شهادتان بأن يكون المشهود به بالشهادة (الاولى)، وهي الاصل المال، والمشهود به (بالثانية) وهي الفرع الشهادة الاولى، مثلاً بأن شهد عمرو بأن هذه الدار لخالد عند زيد ثم شهد زيد عند الحاكم بشهادة عمرو ، فتكون شهادة زيد شهادة على الشهادة .

وعدم شمول الادلة لهذه الشهادة سببه عدم ترتب أثر شرعي عليها الا وجوب التصديق والقبول لشهادة عمرو الثابتة بنفس وجوب التصديق ، والقبول لشهادة زيد ، فيلزم محذور لزوم تقدم الشيء على نفسه وكون الحكم مثبتاً لموضوعه كما أشار اليه بقوله: ﴿لأن الاصل﴾ أي شهادة عمرو لا يتحقق ﴿ولا يدخل في موضوع الشاهد الا بعد قبول شهادة الفرع﴾ أي شهادة زيد .

﴿ولكن يضعف هذا الاشكال أولاً بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالاجماع كالاقرار بالاقرار﴾ .

وملخص هذا الجواب النقضي هو ان الاقرار بالاقرار نافذ بأن أقر زيد باقراره السابق بالدين على ذمته لعمرو ، فكان اقراره الفعلي نافذاً بقاعدة اقرار العقلاء على أنفسهم جازي ونافذ، ويثبت به اقراره الاول ثم يحكم بمقتضاه . وقد قام الاجماع بقبول الاقرار بالاقرار مع انه مستلزم لتقدم الحكم على موضوعه المستلزم لتقدم الشيء على نفسه لان اقراره الاول يثبت بوجوب قبول اقراره الثاني ثم يترتب عليه نفس ذلك الحكم المثبت للموضوع وهو اقراره الاول .

فيلزم تقدم الحكم بوجوب قبول الاقرار (الاول) لكونه سبباً له مع ازوم تأخره عنه اذ الحكم يجب أن يكون متأخراً عن الموضوع .

وبالجملة يشمل الحكم ما يتولد منه من الموضوع ، فينتقض به ما تقدم من الاشكال بأن الحكم لا يشمل الفرد الذي يتولد من شمول الحكم لفرد آخر .

﴿فتأمل﴾ لعله اشارة الى ضعف الانتقاض المذكور وذلك ان دليل حجية الاقرار لا يشمل الا الاقرار الثاني .

واما اقراره (الاول) فلا يثبت بوجوب قبول الاقرار (الثاني) حتى يلزم المحذور بل يثبت بالاجماع ، أو يقال: ان في الاقرار توسعة والاقرار بالاقرار يرجع

الى الافرار بالحق، فيشملة قول المعصوم عليه السلام اقرار العقلاء على أنفسهم جازي ، فلا يكون هو نظير المقام كما لا يخفى .

قوله ﴿ومخالفة قبول الشهادة على الشهادة الخ﴾ دفع لما يمكن أن يقال : من ان بعض الفقهاء قد خالف قبول الشهادة على الشهادة فلعل الوجه فيه هو عدم شمول أدلة حجية الشهادة ، الشهادة على الشهادة فكذا في المقام يمكن أن يقال : ان أدلة حجية خبر العادل لا تشمل خبر العادل الذي يكون المخبر به خبراً كالمخبر مع الواسطة .

فدفع المصنف (ره) هذا الاشكال بقوله : ﴿لوسلمت هذه المخالفة ليست من هذه الجهة﴾ أي : من جهة كون الحكم مثبتاً لموضوعه كما تقدم تفصيله بل المخالفة تكون من جهة ان الشهادة مشروطة بأن تقع عند الحاكم ، فحينئذ تكون الشهادة الاولى فاقدة للشرط لانها لم تقع عند الحاكم ، ولهذا لا تقبل ، فعدم قبول الشهادة على الشهادة لا يكون نقضاً للمقام أصلاً .

﴿وثانياً بالحل وهو ان الممتنع هو توقف فردية بعض أفراد العام على اثبات الحكم لبعضها الاخر﴾ .

وتوضيح كلام المصنف (ره) يحتاج الى مقدمة ، وهي : ان ثبوت الحكم لفرد من العام تارة يكون واسطة في الثبوت لفرد آخر منه ، واخرى واسطة في الاثبات .

(والاول) كقول القائل بعد اخباره بألف خبر كل خبري صادق وخبره الاخير يكون واحداً بعد الالف يحكم به بصدق كل ما أخبره .

فيشمل هذا الحكم جميع ما أخبر به قبل هذا الخبر من ألف خبر ، ولا يشمل نفسه لان الحكم فيه وهو صادق يكون واسطة في الثبوت لهذا الخبر أي يكون علة له ، اذ الخبر يكون مركباً من الموضوع والمحمول ، ولا يتحقق الا بهما ،

فلا يتجسق هذا الخبر الا بعد ضم المحمول وهو (صادق) الى الموضوع ، وهو (كل خبري)، ولا يشمل الحكم في هذا الخبر نفس هذا الخبر لما تقدم من محذور لزوم تقدم الشيء على نفسه .

ثم القسم الثاني وهو ما اذا كان الحكم لبعض الافراد واسطة في الاثبات لفرد آخر كما نحن فيه لكان شاملاً للفرد الاخر أيضاً .

اذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول: ان ثبوت الحكم لخبر الشيخ يكون سبباً للعلم بفردية خبر المفيد من دون أن يكون سبباً لفرديته، وتحققه في الواقع، ويكون واسطة في الاثبات لافي الثبوت، فلا يلزم من شمول الحكم خبر المفيد ما تقدم من المحذور اذ يكون خبر المفيد (ره) ثابتاً في الواقع مع قطع النظر عن الحكم بوجوب تصديق خبر الشيخ (ره) فيكون الموضوع وهو (خبر المفيد) ثابتاً في الواقع قبل الحكم ، فكيف يلزم تقدمه على الموضوع ؟

هذا غاية ما يمكن أن يقال : في شرح كلام المصنف (ره) وان كانت عبارته قاصرة عن افادة المقصود .

ومنه ظهر الجواب عن (الوجه الثاني) في الاشكال ، وقد أشار الى هذا الجواب بقوله: ﴿ اما توقف العلم ببعض الافراد وانكشاف فرديته على ثبوت الحكم لبعضها الاخر كما فيما نحن فيه فلا مانع منه ﴾ اذ لا مانع من أن يكون الحكم الثابت لخبر الشيخ (ره) سبباً للعلم بفردية خبر المفيد، وهكذا الى أن ينتهي الى قول الامام عليه السلام ، فيكون من قبيل ثبوت موضوع حكم تعبداً بحكم موضوع آخر .

ومن هنا يظهر الجواب عن (الوجه الثالث)، وهو لزوم اتحاد الحكم والاثر فلا يلزم اتحادهما شخصاً، وما يلزم من اتحادهما نوعاً لا يكون باطلاً .

ثم يشير المصنف (ره) الى جواب آخر بقوله: ﴿ اما (ثالثاً) فلان عدم قابلية

اللفظ العام لان يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقق ولا يوجد الا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لا يوجب التوقف في الحكم الخ ❦ أي ان العام بحسب اللفظ لا يشمل ما لا يتحقق الا به لان الموضوع يجب أن يكون محققاً وثابتاً قبل العام، ولكن هذا صحيح فيما اذا كان العام أي (صدق العادل) قضية خارجية يترتب الحكم فيها على خصوص افراد الموضوع الموجودة في الخارج فعلاً .

فحينئذ لا يمكن أن يكون وجوب التصديق لخبر الشيخ مترتباً على خبر المفيد (قدس سرهما) لكونه مثبتاً له، فكيف يترتب عليه؟ وليس صدق العادل قضية خارجية بل هذه القضية قضية حقيقية يترتب فيها الحكم على طبيعة الموضوع، ومنها: يسري الى افرادها الخارجية المحققة، أو المقدره .

وبعبارة اخرى انه قضية حقيقية تنحل حكماً وموضوعاً الى احكام متعددة حسب تعدد الموضوع، فلما منع من أن يكون الحكم بوجوب التصديق والحجية مترتباً على جميع ما وقع في سلسلة الرواة، فيشمل خبر المفيد اذ يكون وجوب التصديق من لوازم طبيعة خبر العادل سواء كانت محققة قبل الحكم أو بعده .

ويمكن الجواب عن الاشكال حتى على فرض القضية خارجية ويقال : ان الحكم وان كان لا يشمل ما يوجد من افراد الموضوع بدلالة لفظية، ولكن يشمله مناطاً اذ لا فرق بينه وبين ساير الافراد في نظر المتكلم فان جميع افراد خبر العادل يكون مساوياً مناطاً .

هذا على تقدير أن يكون (صدق العادل) قضية خارجية واما على ما تقدم من كونه قضية حقيقية فلا اشكال في شمول الحكم جميع افراد الموضوع سواء كانت محققة، أو مقدره .

وعلى هذا ❦ لو اخبر زيد بعض عبيد المولى من قبل المولى بانه قال: لاتعمل بأخبار زيد ❦ لكان المتبادر منه ان المولى قد منع عن العمل بطبيعة خبر زيد

على نحو القضية الحقيقية، فيشمل كل ما صدر من زيد من الخبر حتى يشمل نفس هذا الخبر منه، فلا يجوز العمل به، ولازم حرمة العمل بخبر زيد هذا أي: لاتعمل بأخبار زيد، أو بأخباري هو جواز العمل بساير أخباره اتكالا على دليل عام من المولى يدل على الجواز، ولا يجوز للمعبد ترك العمل بساير أخبار زيد، والعمل بخبره أي لانعمل بأخباري بحجة ان العام لايشمل نفسه .

وقد تقدم في الابراد (الثاني) من هذه الابرادات ما يوضح ذلك حيث قلنا : بان خبر السيد المرتضى بالاجماع على عدم حجية خبر الواحد يشمل نفسه أيضاً بتفتيح المناط .

بقي الكلام في الجواب عن الوجه الاول، وهو ان الحكم بوجود التصديق وحجية خبر العادل يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكماً شرعياً ، أو ذا أثر شرعي وهو مردود من وجهين :

(أولاً) بان الحكم بحجية خبر العادل لا يتوقف على أن يكون المخبر به والمؤدى حكماً شرعياً، أو ذا أثر شرعي، وذلك لان المجمعول في باب الطرق والامارات هو الطريقية والكاشفية بتتميم الكشف وذلك بأن يعتبر الشارع الكاشف الناقض كاشفاً تاماً، فيكون التعبد ناظراً الى نفس الطريقية من دون حاجة الى كون المؤدى حكماً شرعياً ، أو ذا أثر شرعي .

(وثانياً) بان الواسطة لها مدخلية في ترتب الحكم حيث تنتهي سلسلة الاخبار الى قول الامام عليه السلام فيترتب الاثر على جميع ما وقع في السلسلة ، وهذا المقدار كاف في شمول (صديق العادل) للواسطة .

وبعبارة أخرى: ان الحكم الشرعي لازم لخبر الصفار عن الامام عليه السلام، وخبر الصفار لازم لخبر الصدوق (قدس سرهما) وهكذا ومقتضى قياس المساوات بان لازم اللازم لازم يكون الحكم لازماً لخبر الشيخ (ره)، فيكون حجة لترتب الحكم

الشرعي عليه .

﴿ ومنها : ان العمل بالمفهوم في الاحكام الشرعية غير ممكن لوجوب التفحص من المعارض لخبر العدل في الاحكام الشرعية ﴾ ومما يرد على مفهوم الاية : هو ان المفهوم وان كان يدل على حجبية خبر العادل الا ان العمل بخبر العادل من دون التبين والفحص كما يقتضيه المفهوم غير ممكن في الاحكام الشرعية .

فالعمل بالمفهوم غير ممكن في الاحكام الشرعية للاجماع القائم على وجوب الفحص عن المعارض في الاحكام الشرعية ، وحينئذ لا بد من تنزيل الاية على الموضوعات الخارجية .

ويمكن تقريب هذا الايراد بقياس استثنائي، فيقال: ان الاية لودلت بمفهومها على اعتبار خبر العادل لدلت على وجوب قبوله من غير فحص عن معارضه والتالي باطل بالاجماع المتقدم ، فالمقدم مثله ، والملازمة واضحة لان معنى حجبية خبر العادل هو القبول من دون الفحص .

فلا بد من حمل الاية على الاخبار في الموضوعات الخارجية . لعدم وجوب الفحص عن المعارض في العمل بها فيها .

وقوله: ﴿ ويجعل المراد من القبول فيها هو القبول في الجملة ﴾ دفع لما يتوهم من ان خبر العادل في الموضوعات ليس بحجة بل الحجة فيها هي شهادة العدلين فيعمل بها من دون التبين والتفحص .

وحاصل الدفع ان المراد من قبول خبر العادل في الموضوعات هو القبول والحجبية في الجملة أي ولو مع اعتبار التعدد، فيكون حجة من دون وجوب التبين والتفحص عنه ولكن يعتبر التعدد ﴿ فلا ينافي ﴾ القبول والحجبية في الجملة ﴿ انضمام عدل آخر اليه ﴾ .

قوله : ﴿فلا يقال : ﴾ دفع لما يقال : لا بد أولاً من تقريب الاشكال (وثانياً) من تقريب الدفع عنه .

أما تقريب الاشكال فهو ان حجية خبر الواحد في الموضوعات يستلزم حجيته في الاحكام بالاجماع المركب ، والاولوية .

أما الاجماع المركب فلان كل من قال بحجية خبر العدل الواحد في الموضوعات قال بحجيته في الاحكام أيضاً اذ لم يذهب أحد الى حجيته في الموضوعات فقط بل ذهب بعضهم الى الحجية في الاحكام فقط، وبعضهم الى الحجية مطلقاً، ومقتضى كلا القولين هو عدم الحجية في الموضوعات فقط ، فلو ثبت اعتباره فيها لثبت في الاحكام بالاجماع المركب .

وأما الاولوية فيمكن تقريرها بوجوه :

(الاول) ان الموضوعات من حقوق الناس، والاحكام من حقوق الله (تعالى) ومن المعلوم ان لحقوق الناس أهمية ليست لحقوق الله (تعالى) لانه (تعالى) غفور رحيم غني عن كل شيء ، وحينئذ لو كان خبر العادل حجة في حقوق الناس لكان حجة في حقوق الله (تعالى) بطريق أولى .

(والثاني) ان باب العلم في الموضوعات مفتوح غالباً بخلاف الاحكام حيث يكون الامر فيها بالعكس ، فاذا جعل الشارع خبر العدل في الموضوعات حجة مسع امكان تحصيل العلم فيها بسهولة لجعله حجة فسي الاحكام بطريق أولى .

(والثالث) ان حجية خبر العدل في الموضوعات تدل على الاهتمام بها، ومن المعلوم ان الاهتمام بالاحكام يكون أكثر، فحينئذ لو كان خبر العدل حجة في الموضوعات لكان حجة في الاحكام بالاولوية .

(والرابع) ان خبر العادل لو كان حجة في الموضوعات مع احتياجها الى العدلين

لكان حجة في الاحكام بطريق أولى .

وأما الجواب والدفع عن الاجماع المركب والاولوية ، فقد ظهر مما تقدم من ان خبر العادل في الموضوعات حجة مع الانضمام والتعدد لا منفرداً ، وبعبارة اخرى يكون حجة بعنوان الشهادة والبيينة لا بعنوان خبر الواحد .

وحينئذ لامجال للاجماع المركب ، ولا للاولوية لانهما يجريان فيما لو كان خبر العادل في الموضوعات حجة مطلقاً أي بلا اشتراط التعدد، فلا يصح الاستدلال على حجية خبر العادل في الاحكام أيضاً بالاولوية أو الاجماع المركب .

﴿ وفيه ان وجوب التفحص عن المعارض غير وجوب التبين في الخبر المخ ﴾ وجواب المصنف (ره) على أصل الاشكال وهو يتم بعد بيان الفرق بين وجوب التفحص عن المعارض لخبر العادل الذي قام عليه الاجماع، ووجوب التبين في خبر الفاسق الذي يدل عليه منطوق الآية .

وملخص الفرق ان وجوب التفحص في خبر العادل عن المعارض يرجع الى الفحص عن وجود المانع بعد فرض تحقق المقتضى أي حجية خبر العادل، ولذا يكون وجوب التفحص عن المعارض مؤكداً لحججته كما لا يخفى .

وهو بخلاف وجوب التبين في خبر الفاسق حيث يكون وجوب التبين فيه التبين عن أصل المقتضى من الخارج غير خبر الفاسق ، فيكون المتبع ما يوجد بالفحص من دليل أو أصل ويجب التوقف ما لم يوجد .

اذا عرفت هذا الفرق لقد ظهر لك ان عدم وجوب التبين في خبر العادل كما يقتضيه مفهوم آية النبأ لا ينافي وجوب التفحص عن المعارض في خبر العادل بالاجماع لان المفهوم ينفي وجوب الفحص عن المقتضى في خبر العادل لمتحقق المقتضى فيه، والاجماع يثبت وجوب التفحص عن المانع في خبر العادل بعد تحقق المقتضى فلا يكون مورد النفي، والاثبات متحداً فلا يتحقق التنافي لانه مشروط باتحاد المورد. وقد أشار المصنف (ره) الى الثمرة بين التبين في الموردين في مواضع من

كلامه :

منها: انه اذا يئس عن المعارض لخبر العادل عمل به واذا وجده أخذ بالارجح
منهما، أو المعارض لانهما حينئذ يتعارضان ، فيجب الاخذ بماله مرجح، وأما في
خبر الفاسق فيجب التوقف اذا يئس عن التبين ثم يرجع الى ما يقتضيه الاصل
العملي واذا وجد المنافي يعمل به في خبر الفاسق لو كان أرجح .

(ومنها) ان وجوب التبين في خبر الفاسق يكون لتحصيل مقتضى للحكم
المستفاد من خبر الفاسق، وفي خبر العادل لطالب المانع عما يقتضيه خبر العادل.
﴿ ومنها ان مفهوم الاية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها
مورد الاية . . . ﴾ أي ومما يرد على مفهوم آية النبأ هو خروج موردها عنها ،
وهو قبيح .

وبيان ذلك انه لو كان للاية مفهوم ازم أن يكون موردها خارجاً عنها والتالي
باطل، فالمقدم مثله ثم بطلان التالي يكون واضحاً اذ كل دليل يكون شاملاً لمورده
بالنص ، فيكون خروج المورد قبيحاً .

وأما بيان الملازمة فبان مورد الاية وهو اخبار الوليد بالارتداد يكون من
الموضوعات ، وحينئذ يكون مقتضى منطوق الاية وجوب التبين عن خبر الفاسق
في الموضوعات ، ومقتضى المفهوم عدم وجوب التبين عن خبر العادل في
الموضوعات، وكونه حجة فيها من دون التبين مع انه ليس بحجة فيها بل المحجة
فيها هي البينة ، فيكون المفهوم غير معمول به وخارجاً عنها فانتيجة هي القول
بعدم المفهوم دفعا للقيح .

﴿ وفيه ان غاية الامر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة الى الموضوعات بما اذا
تعدد المخبر العادل ﴾ ويرد الاشكال (أولا) بعدم خروج المورد عن الاية ، وذلك
لعدم صحة الملازمة بين المقدم والتالي في القياس المذكور لانها مبنية على كون

المورد مختصاً بالموضوعات .

وليس الامر كذلك بل يكون المورد عاماً يشمل الاخبار مطلقاً في الاحكام والموضوعات ، فيكون مفهوم الاية معمولاً به في الاحكام والموضوعات غاية الامر يلزم تقييد المفهوم بقيد التعدد في الموضوعات فيكون مفاد الاية حينئذ ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا سواء كان اخباره عن الاحكام، أو الموضوعات، ويكون مفهومها ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين عنه سواء كان عن الاحكام أو الموضوعات ، ولا يجب التبين عن كل واحد من خبري العدلين في البيئة .

(وثانياً) بعدم قبح اخراج المورد في المقام وهو يرجع الى عدم بطلان التالي في المقام ، وبيان ذلك انه لو سلمنا اختصاص مورد الاية بالموضوعات لما كان ذلك مستلزماً لخروج جميع أفراد الخبر عن المورد حتى يكون مستهجناً وقبيحاً وخروج بعض الافراد ، وان كان يازم ، ولكن ليس قبيحاً حتى يكون باطلاً .
فيكون معنى الاية حينئذ ان جاءكم فاسق بنبأ الارتداد ونحوه ، فتبينوا وان جاءكم عادل بنبأ الارتداد ، فلا يجب عليكم التبين .

نعم اختصاص المورد بالموضوعات يستلزم تقييد الحكم بالحجية بالتعدد فيخرج بعض أفراده عن المورد كخبر العادل بالارتداد ونحوه من دون ضم عادل آخر .

﴿ وهذا ليس من اخراج المورد المستهجن في شيء ﴾ اذ اخراج المورد المستهجن هو اخراجه بحيث لا يبقى شيء ، وفي المقام لا يازم اخراج المورد بهذا المعنى كما لا يخفى .

﴿ ومنها : ما عن غاية المبادي من ان المفهوم يدل على عدم وجوب التبين وهو لا يستلزم العمل لجواز وجوب التوقف . . . ﴾ وملخص الاشكال على مفهوم الاية هو ان المدعي في المقام هو حجية خبر العادل ، ووجوب العمل به ومفهوم

الاية انما يدل على عدم وجوب التبين فيه، ولا يدل على وجوب العمل به ليكون دليلاً على ما هو المدعى في المقام .

غاية الامر بعد نفي وجوب التبين عن خبر العادل بمفهوم الاية يدور الامر بين رد خبره وقبوله من دون تبين ، والاية ساكتة عنهما ، فالنتيجة هي أن الاية لاتدل على حجية خبر العادل بل ساكتة .

﴿ وكان هذا الايراد مبنياً على ما تقدم فساد من ارادة وجوب التبين نفسياً الخ . ﴾ ويرد المصنف (ره) هذا الاشكال بردمبناه حيث أن الاشكال مبني على كون وجوب التبين وجوباً نفسياً ، فلا يكون مرتبطاً بالعمل بخبر العادل فيدور الامر في مقام العمل بين الرد والقبول ، والاية ساكتة عنهما .

وحينئذ لابد من اثبات حجية خبر العادل عبر مقدمة خارجية وهي لزوم كون العادل أسوء حالاً من الفاسق او لم يعمل بخبره .

﴿ وقد عرفت ضعفه ﴾ أي ضعف كون الوجوب نفسياً وإنما هو وجوب شرطي فيكون معنى الاية ان خبر الفاسق يكون العمل به مشروطاً بالتبين ، والعمل بخبر العادل يجب أو يجوز من دون تبين حيث لم يكن العمل به مشروطاً بالتبين .
وحينئذ لا يعقل التوقف في خبر العادل ولا يحتاج قبوله والعمل به الى المقدمة الخارجية أصلاً كما لا يخفى .

﴿ ومنها ان المسألة أصولية فلا يكتفى فيها بالظن ﴾ وملخص الاشكال عن مفهوم آية النبأ هو ان حجية خبر الواحد تكون من المسائل الاصولية فلا يجوز التمسك بالظن فيها لان الظن ليس بحجة في الاصول .

﴿ وفيه ان الظهور اللفظي لأبأس بالتمسك به فسي اصول الفقه الخ ... ﴾ وما ذكره المصنف (ره) يتضح بعد بيان أقسام الاصول لانها تنقسم الى اصول الفقه ، واصول الدين .

وما ذكره المستشكل من عدم حجية الظن في الاصول انما يصح في الثاني
وأما الاول فلا بأس فيه بالتمسك بالظهور اللفظي، فحينئذ يجوز التمسك بظاهر آية
النبا لاثبات حجية خبر الواحد لان الظاهر من الظنون الخاصة، وهي حجة في اصول
الفقه كما تكون حجة في الاحكام الفرعية .

نعم الظن المطلق لا يكون حجة في مطلق الاصول أي سواء كان من اصول الفقه
أو اصول الدين كما ان مطلق الظن لا يكون حجة في اصول الدين .

فما ذكره المصنف (ره) من ان ﴿الظن الذي لا يتمسك به في الاصول هو
مطلق الظن لا الظن الخاص﴾ لا يخلو عن اشكال، وذلك لان مراده من الاصول اما
اصول الفقه، أو الاعم منه ومن اصول الدين .

فعلى الاول كان عليه أن يعبر بالظن المطلق بدل مطلق الظن لان مطلق الظن
يشمل الظن الخاص أيضاً ، فالعبارة الموجودة ليست في محلها .

وعلى الثاني بكون التعبير موهماً لحجية الظن الخاص في اصول الدين ايضاً
مع انه ليس حجة فيه ، فالصحيح أن يقال ان مراده من الاصول اصول الفقه ،
وكان عليه التعبير بالظن المطلق بدل مطلق الظن كما لا يخفى .

﴿ومنها ان المراد بالفاسق هو مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بالصغائر
الخ...﴾ ومما يرد على مفهوم الآية ان الآية تدل على حرمة العمل بغير العلم
بمنطوقها ، فيكون مفهومها حجية ما يفيد العلم ، فأية النبا أجنبية عن المقام، وبيان
ذلك ان الفاسق قسمان :

(الاول) هو الفاسق الواقعي، وهو من خرج عن طاعة الله، ولو بارتكاب الصغائر
فيشمل من أحتمل في حقه الفسق ، فيكون المراد من العادل من لا يحتمل في حقه
ذلك ، وينحصر في المعصوم ، وخبره يكون مفيداً للعلم .
(والثاني) هو الفاسق الظاهري ، وهو من علم بفسقه .

والمراد من الفاسق هو الفاسق الواقعي ، وبذلك يكون معنى الآية منطوقاً وجوب التبيين في خبر كل مخبر أحتمل في حقه ذلك فضلاً عن علم فسقه فلا يبقى في جانب المفهوم الا خبر المعصوم عليه السلام المفيد للعلم ، أو من دون المعصوم عليه السلام كسلمان (رض) مثلاً .

فيكون تعليق الحكم بالفسق الواقعي اشارة الى عدم اعتبار مطلق خبر المخبر الغير المفيد للعلم ، ولا يجوز العمل الا بما يفيد العلم فالاية تكون دليلاً على حرمة العمل بغير العلم ، فلا حاجة الى التمسك بتعليق الآية لحرمة العمل بغير العلم .

وبالجملة ان الآية تدل على حرمة العمل بغير العلم من جهتين :

(الجهة الاولى) هي تعليق الحكم بالفسق الواقعي .

(الثانية) هي عموم التعليل ، فتكون أجنبية عن الدلالة على حجية خبر

الواحد .

﴿ وفيه ان ارادة مطلق الخارج عن طاعة الله من اطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفاً ﴾ وحاصل الجواب ان ما ذكر من الاشكال يكون مبنياً على أن يكون المراد من الفاسق مطلق من خرج عن طاعة الله ، واطلاق الفاسق على هذا المعنى يكون على خلاف الظاهر عرفاً ثم اطلاق اللفظ على خلاف الظاهر من دون قرينة يكون قبيحاً لا يصدر من الحكيم ، والقرينة منتفية .

فلا يمكن أن يكون المراد من الفاسق من خرج عن طاعة الله بارتكاب مطلق المعاصي وإنما المراد بالفاسق اما الكافر كما هو الشايخ في الكتاب العزيز كقوله (تعالى) (أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً)^(١) .

وأما الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة كما هو المتبادر منه في زمن نزول

هذه الآية، فالمرتكب للصغائر غير داخل في اطلاق الفاسق في يومنا هذا بمقتضى اصالة عدم النقل مضافا الى قوله (تعالى) (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم)^(١) حيث يكون المستفاد منه ان الفاسق هو الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة .

وعلى هذا لا يكون المفهوم منحصراً في المعصوم عليه السلام وأندابىقى فيه من اجتناب الكبائر، ولو ارتكب الصغائر، فيكون خير العادل حجة بمقتضى المفهوم، وبذلك ارتفع اشكال انحصار المفهوم بالمعصوم عليه السلام .

﴿مع انه يمكن فرض الخلو عن الصغيرة والكبيرة كما اذا علم منه التوبة من الذنب السابق...﴾ أي ان انحصار المفهوم في المعصوم عليه السلام يرتفع حتى على فرض أن يكون المراد من الفاسق من خرج عن طاعة الله بمطلق المعاصي، ولو بارتكاب الصغيرة وذلك انه قد ورد في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله : (التائب من الذنب كمن لا ذنب له) ، فيكون ممن تاب عن ذنبه السابق خالياً عن الصغيرة والكبيرة ، فيكون هذا الشخص داخلاً في المفهوم مع انه غير معصوم ، فيرتفع اشكال انحصار المفهوم بالمعصوم حتى على القول : بجعل كل ذنب كبيرة .

﴿وقوله : واما احتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه به غير قادح...﴾ دفع لما يمكن أن يقال: ان ما ذكرت من ان التائب عن الذنب السابق يكون ممن لا ذنب له فيدخل في المفهوم وهو غير معصوم فيرتفع انحصار المفهوم بالمعصوم ، وان كان صحيحاً الا أنه يحتمل فسقه بما أخبر به بعد التوبة من الكذب ، فلا يكون خبره مع هذا الاحتمال داخلاً في المفهوم، فيعود الاشكال المذكور، وهو انحصار المفهوم في المعصوم .

وحاصل الدفع هو عدم الاعتناء باحتمال الكذب الموجب للفسق في هذا الاخبار لان ظاهر قوله (تعالى) : ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا هو كون الفسق ثابتاً قبل هذا النبأ لا الفسق المتحقق بنفس هذا الاخبار والنبأ .

فالمفهوم يشمل من لم يكن فاسقاً قبل النبأ فيدخل النائب في المفهوم ، وبه يرتفع الاشكال .

﴿ يستدل بمنطوقها على حجية خبر غير العادل اذا حصل الظن بصدقه بناء على ان المراد بالتبين ما يعم تحصيل الظن الخ . . . ﴾ قد تقدم الاستدلال على حجية خبر العادل بمفهوم آية النبأ ، ويمكن أن يستدل على حجية خبر غير العادل بمنطوقها اذا حصل الظن بصدقه بناء على أن يكون المراد بالتبين ما يعم تحصيل الظن .

وحيث اذا حصل الظن بصدق خبر الفاسق لكان حجة ، فيشمل التبين الظني تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر أو على مضمونه ، أو على روايته . (والاول) كما اذا تمسك المشهور به .

(والثاني) بأن كان فتواهم مطابقاً لمضمون خبر الفاسق .

(والثالث) بأن كان خبره مشهوراً بين الرواة .

ومن هنا أي من كون المنطوق دالا على حجية خبر الفاسق اذا حصل الظن بصدقه ﴿ تمسك بعض بمنطوق الآية على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة ﴾ العملية ، أو الفتوائية ، أو الروائية ﴿ وفي حكم الشهرة أمانة أخرى غير معتبرة ﴾ كخبر غير العادل .

﴿ ولو عمم التبين للتبين الاجمالي ، وهو تحصيل الظن بصدق مخبره دخل خبر الفاسق المتمحز عن الكذب ، فيدخل الموثق وشبهه بل الحسن أيضاً ... ﴾ أي لو كان المراد بالتبين مطلق تحصيل الظن بالصدق تفصيلاً بأن يحصل الظن بصدق

خبر الفاسق من الشهرة، أو اجمالاً بأن يحصل الظن بالصدق من جهة كون المخبر ثقة، أو شبهه لدخل في منطوق الآية الخبر الموثق وشبهه .

(والاول) ما يكون راويه غير الامامي المتحرز عن الكذب .

(والثاني) ما يكون الراوي فيه غير الامامي المتحرز عن الكذب الفاسق بجوارحه الغير العادل في مذهبه ، أو الامامي المتحرز عن الكذب الفاسق بجوارحه ، أو خبر المرسل الذي لم يعلم وثاقه من سقط عن سائلة السند .

﴿ فيثبت من آية النبأ منطوقاً ومفهوماً حججاً الاقسام الاربعة . . . ﴾
ويستفاد اعتبار الخبر الصحيح من المفهوم ، ويستفاد اعتبار الثلاثة الباقية من المنطوق .

الاول وهي الموثق وهو خبر غير الامامي المتحرز عن الكذب .

والثاني الحسن وهو خبر الامامي الممدوح من دون تصريح بفسقه ، أو

عدله .

والثالث الضعيف وهو خبر الفاسق اذا كان محفوظاً بقرينة ظنية .

﴿ ولكن فيه من الاشكال ما لا يخفى لان التبين ظاهر في العلمى الخ . . . ﴾ أي ان ما ذكر من الاستدلال على حجج خبر الفاسق غير صحيح لانه مبني على أن يكون المراد بالتبين ما يعم تحصيل الظن، وهو خلاف ظاهر التبين اذ التبين ظاهر في التبين العلمى مع ان الامر بالتبين بمعنى تحصيل الظن يكون لغواً اذ العاقل لا يعمل بخبر الا بعد تحصيل الظن بصدقه .

﴿ وكيف كان ﴾ سواء كان جعل التبين بمعنى تحصيل الظن لغواً، أو لم يكن

﴿ فمادة التبين ولفظ الجهالة ، وظاهر التعليل كلها آبية من ارادة مجرد الظن ﴾ لان (الاول) ظاهر في تحصيل العلم، (والثاني) ظاهر في عدم العلم ، (والثالث) ظاهر في وجوب تحصيل العلم في خبر الفاسق، حتى يؤمن من الوقوع في الندم

فلا يمكن حمل التبيين على مجرد الظن ، لانه يكون من حمل اللفظ على خلاف ظاهره من دون قرينة .

﴿ نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمئنان الخارج عن التحير والتزلزل الخ ﴾ أي يمكن أن يقال: إن المراد بالتبيين ما يعم تحصيل الاطمئنان الموجب لزوال التحير والتزلزل بحيث لا يكون العمل به عرفاً تعريضاً للوقوع في الندم ، فيصدق التبيين على الاطمئنان كما يصدق على العلم .

﴿ فحينئذ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به ﴾ بمعنى أنه لو حصل الاطمئنان من الخارج على صدق خبره لكان حجة الا انه ليس حجة من جهة كونه خبر الفاسق بل الحجة هو الاطمئنان من أي طريق حصل ، وان لم يكن معه خبر فاسق .
فيكون خبر الفاسق كالعدم لا يستفاد اعتباره من منطوق الآية بل المستفاد هو حجية مرتبة خاصة من الظن، وهو الاطمئنان ، فلا يدل منطوق الآية على حجية خبر الفاسق .

﴿ نعم ربما يكون نفس الخبر من الامارات التي يحصل من مجموعها التبيين... ﴾ وربما يحصل الاطمئنان من خبر الفاسق بعد ضم خبر الفاسق الاخر اليه ، فيحصل الاطمئنان الذي هو مناط الحكم بالحجية من المجموع .

﴿ ولكن لا يخفى ان حمل التبيين على تحصيل مطلق الظن أو الاطمئنان يوجب خروج مورد المنطوق وهو الاخبار بالارتداد ﴾ فلو حمل التبيين على تحصيل مطلق الظن ، أو الاطمئنان منه لخرج مورد المنطوق عنه ، وقد تقدم ان خروج المورد عن الدليل قبيح ، ويبان ذلك ان المورد يكون هو الاخبار بالارتداد ، ولا يكفي فيه الظن مطلقاً أي ولو كان اطمئنانياً بل لا بد فيه من العلم أو البيينة العادلة .

هذا مضافاً الي ان تحصيل الظن يكون خلاف ظاهر التبيين بل هو ظاهر في

تحصيل العلم كما تقدم مراراً .

﴿ومن جملة الايات﴾ قوله (تعالى) ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون...﴾^(١) والاستدلال بهذه الاية الشريفة يتوقف على أمور :

(منها): أن يكون المراد من النفر النفر الى طلب العلم وتعلم الاحكام الشرعية لا النفر الى الجهاد .

(ومنها) : أن يكون المراد من الانذار انذار كل واحد من النافرين قومه لا انذار مجموعهم مجموع القوم حتى يقال : ان اخبار المجموع للمجموع يفيد العلم ، فيخرج عن محل الكلام .

(ومنها): أن يكون المراد من الحذر الحذر العملي لا مجرد الخوف النفساني بمعنى وجوب التحذر والعمل على كل شخص عقيب انذار كل منذر سواء حصل من قوله العلم أم لا ؟ فيثبت حجية قول المنذر .

(ومنها) : أن يكون الحذر بالمعنى المذكور واجباً عند انذار المنذر .

وتحقق هذه الامور غير الامر الاخير واضح ، اما الامر (الاول) فقد صرح به بعض المفسرين حيث قال : ان المراد بالنفر هو النفر الى طلب العلم لا النفر الى الجهاد، مضافاً الى كون باقي الاية قرينة على كون النفر هو النفر الى طلب تعلم الاحكام الشرعية .

(وأما الثاني) فلان تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع أي تقسيم الافراد على الافراد فمثلاً اذا جاء أمر لالف رجل مسلم يقتل ألف رجل كافر كان معناه أن كل رجل مسلم يقتل كافراً واحداً ، فيكون معنى قوله تعالى : لينذروا قومهم أي لينذروا كل واحد من النافرين قومه كما هو مقتضى العادة لان النافرين للتفقه بعد تعلم الاحكام

(١) سورة التوبة آية ١٢٣ .

لا يجتمعون عادة في محل واحد ليرشدوا الناس مجتمعين بل يذهب كل واحد منهم الى ما يخصه من المحل والوطن ثم يرشد من حوله من الناس .

واما (الامر الثالث) فلان ظاهر الحذر هو أخذ المأمن من الهلكة والعقوبة وهو العمل لا مجرد الخوف النفساني ، فيكون المراد من الحذر العمل .
ولكن يبقى الكلام في الامر الرابع، وهو اثبات وجوب الحذر، وقد أشار اليه بقوله: ﴿واما وجوب الحذر فمن وجهين أحدهما ان لفظه لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجيحي ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلم...﴾ أي ان اثبات وجوب الحذر يتم بأحد وجهين :

الوجه الاول من جهة كلمة لعل .

والثاني من جهة كونه غاية للواجب، وغاية الواجب واجبة كما سيحىء في كلام المصنف (ره) .

وتقريب الوجه الاول هو ان لفظه لعل قد انسلخت عن معنى الترجيحي اذ لا يعقل ذلك في حتمه تعالى واستعملت في الطلب ، فتكون ظاهرة في كون مدخول لعل محبوباً ومطلوباً للمتكلم .

ومن هنا يمكن الاستدلال لاثبات وجوب الحذر بالقياس الاستثنائي، والقياس الاستثنائي في المقام ينتج وضع المقدم وثبوتته ثبوت التالي ، وبيان ذلك انه اذا ثبت حسن الحذر لكان واجباً، وتعبير آخر لثبوت وجوبه، والعمدة في القياس الاستثنائي هو اثبات الملازمة بين المقدم والتالي، فيمكن اثباتها بوجوه :

(الوجه الاول) ما أشار اليه بقوله: ﴿اما لما ذكره في المعالم من انه لا معنى لنذب الحذر﴾ بعد كونه مطلوباً ومحبوباً للمتكلم ﴿اذ مع قيام المقترضى يجب ومع عدمه لا يحسن﴾ وحينئذ اذا كان الحذر حسناً كان واجباً .

(والوجه الثاني) انه قد تقدم ان المراد بالحذر هو العمل بخبر الواحد فاذا

صار العمل بخبر الواحد راجحاً بمقتضى كونه مدخول لعل صار واجباً بالاجماع المركب اذ كل من يقول : بعدم حجية خبر الواحد يقول : بعدم جواز العمل به أما اذا جاز العمل به لكان واجباً وقد ثبت جواز العمل به ، فيثبت انه واجب ، والعمل هو نفس الحذر فيكون واجباً .

(والوجه الثالث) انه اذا ثبت حسن الحذر بمقتضى كونه مدخولاً للعل الذي انسلخ عن معنى الترجي لكان مطلوباً ثم الطلب ينصرف الى الوجوب ، فيكون الحذر واجباً من جهة انصراف الطلب الى الوجوب .

وحينئذ اذا كان الحذر حسناً ومطلوباً لكان واجباً ، فقد ثبتت الملازمة بهذه الوجوه ، فينتج ثبوت المقدم وهو حسن الحذر ثبوت التالي ، وهو وجوبه .

﴿الثاني ان ظاهر الاية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا الخ﴾ : والوجه الثاني على وجوب الحذر انه يجب لو كان الانذار واجباً ، فلا بد (أولاً) من اثبات وجوب الانذار ، وثانياً من بيان كيفية ترتيب وجوب الحذر عليه .

أما وجوب الانذار فلو وقع غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا التحضيضية الظاهرة في الالزام والوجوب ، وغاية الواجب واجبة هذا أولاً .

(وثانياً) ان الامر المتعلق بالانذار في قوله (تعالى) : لينذروا ظاهر في الوجوب هذا وقد ثبت وجوب الانذار بأحد الوجهين .

وأما كيفية ترتيب وجوب الحذر على وجوب الانذار فلاحد وجهين ، كما أشار اليه بقوله : ﴿لوجهين﴾ :

(الاول) ان الحذر قد جعل غاية للانذار الواجب ، وغاية الواجب واجبة ، فيكون الحذر واجباً اما كونه غاية للواجب ، فمستفاد من كلمة لعل لانها ظاهرة دائماً في ان مابعد ما علة غائية لما قبلها .

(والثاني) انه اذا وجب الانذار وجب الحذر بمعنى القبول والعمل بخبر المنذر والا لزم أن يكون وجوب الانذار لغواً كما لا يخفى .

﴿ونظير ذلك ما تمسك به في المسالك على قبول قول المرأة في العدة من قوله تعالى : ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في أرحامهن ...﴾^(١) حيث يجب على النساء اظهار ما في الارحام من الحمل بمقتضى الاية الدالة على حرمة الكتمان ، وحينئذ يجب قبول قولهن وتصديقهن ، والا لزم أن يكون الاظهار لغواً .

نعم غاية الواجب ليست واجبة اذا لم تكن من الافعال المتعلقة للتكليف كما في قول القائل : تب لعلك تفلح ، وأسلم لعلك تدخل الجنة فان الفلاحة ودخول الجنة في المثال المذكور ، والتذكر والخشية في الاية المذكورة لم تكن متعلقة للتكليف بل هي من الاثار العقلية المرتبة على التوبة والاسلام وغيرهما .

﴿فان قلت: المراد بالنفر النفر الى الجهاد كما يظهر من صدر الاية وهو قوله (تعالى) : وما كان المؤمنون لينفروا كافة ...﴾ .

وحاصل الاشكال : ان المراد بالنفر النفر الى الجهاد بقرينة صدر الاية حيث يكون المراد من النفر فيه هو النفر الى الجهاد، وحينئذ لا يكون الانذار والنفقة غاية للنفر حتى يجب من باب غاية الواجب واجبة . ثم يجب القبول حتى لا يكون وجوب الانذار لغواً بل الغاية هي الجهاد ، فلان تربط الاية بالمقام أصلاً .

نعم قد يترتب التفقه والانذار على النفر ، فهما حينئذ من قبيل الفوائد الغير المقصودة بالذات ، وليس من قبيل الغاية حتى يجبا بوجوب ذي الغاية ، فلا يكون الانذار واجباً ليكون القبول والعمل واجباً ، وحينئذ لا يربط للاية بحجبة خبر الواحد أصلاً .

﴿قلت: أولاً انه ليس في صدر الآية دلالة على ان المراد النفر الى الجهاد﴾
وقد أجاب المصنف (ره) عن الاشكال المذكور بوجوه حيث قال :

(أولاً) ليس في صدر الآية دلالة على ان المراد بالنفر هو النفر الى الجهاد بل يمكن أن يكون الامر بالعكس أي : ان النفر الثاني وهو : (فلولا نفر من كل فرقة طائفة لينتفحوا) الآية يكون قرينة على ان المراد بالنفر في صدر الآية هو النفر الى التفقه لا الى الجهاد اذ المراد من النفر الثاني هو النفر الى التفقه جزماً .
قوله : ﴿وذکر الآية في آيات الجهاد لا يدل على ذلك...﴾ دفع لما يتوهم من ان ذكر الآية في ضمن آيات الجهاد يدل على ان المراد بالنفر هو النفر الى الجهاد ، ودفع هذا التوهم بما ذكر في المتن من ان ذكر الآية في ضمن آيات الجهاد لا يدل على كون المراد من النفر هو النفر الى الجهاد فقط اذ نظيره كثير في الكتاب العزيز ، ومنه آية التطهير الواردة في شأن أهل البيت عليهم السلام مع انها وقعت في سياق الايات الواردة في شأن أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

﴿وثانياً لو سلم ان المراد النفر الى الجهاد ، ولكن لا يتعين أن يكون النفر من كل قوم طائفة لاجل مجرد الجهاد الخ﴾ ولو سلم ان أصل النفر كان لاجل الجهاد ، ولكن النفر بخصوصية أن يكون من كل فرقة وقوم طائفة كان لاجل التفقه ، وتعلم الاحكام الشرعية ، وذلك لان الغرض من الجهاد هو الدفع وقمع الاعداء، وهذا الغرض لا يتوقف على نفر طائفة من كل فرقة وقبيلة بل يحصل بنفر عدة من المسلمين ممن تمكنوا من قمع الاعداء سواء كانوا من فرقة واحدة ، أو من فرق مختلفة ، أو من كل فرقة طائفة .

بخلاف النفر لاجل التفقه، وتعلم الاحكام الشرعية حيث يكون الغرض منه انذار كل واحد من النافرين قومه فيتناسب فيه أن ينفر من كل فرقة طائفة لينذروا قومهم بعد رجوعهم اليهم .

ثم ان الآية مشتملة على كلا النفرين أي: النفر الى الجهاد وهو أصل النفر ، والنفر الى تعلم الاحكام، وهو النفر من كل فرقة طائفة، اذ النبي ﷺ كان يذهب غالباً مع المجاهدين الى الجهاد فكان أصل النفر معه ﷺ لاجل الجهاد ، وكان نفر طائفة من كل قوم وفرقة لاجل التفقه من النبي ﷺ في الجهاد، فحينئذ يكون الانذار غاية للنفر كالجهاد، فيكون الانذار واجباً، وتقدم ان الحذر وهو العمل بقول المنذر أيضاً واجب سواء حصل منه العلم أم لا؟ وهو المطلوب .

﴿ وثالثاً انه قد فسر الآية بأن المراد نهى المؤمنين عن نفر جميعهم الى الجهاد، كما يظهر من قوله تعالى: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) وأمر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي ﷺ الخ ﴾ .

وحاصل هذا الجواب يرجع الى عكس الجواب الثاني اذ الواجب على المتعلم في هذا الجواب هو البقاء عند النبي ﷺ، اذ لا يجب على المؤمنين أن يذهبوا الى الجهاد جميعاً بل أمر بعضهم بأن ينفر الى الجهاد ، وبعضهم بأن يتخلف عند النبي ﷺ ليتفقه المتخلفون ويتعلموا من النبي ﷺ مسائل الحلال والحرام لينذروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم .

وهذا يكون مبنياً على أن تكون الآية الشريفة في مقام بيان حال النافرين والمتخلفين جميعاً ، وان يكون المراد من ضمير الجمع في قوله: ليتفقهوا ، ولينذروا الفرقة المتخلفة، وان يكون المراد بالقوم النافرين، وان يكون المراد من ضمير الجمع في لعلمهم ويحذرون النافرين، وأن يكون الغرض من هذه الآية بيان وجوب أمور :

الاول الجهاد على النافرين .

والثاني التعلم على المتخلفين .

والثالث تعليمهم النافرين .

﴿ والحاصل ان ظهور الآية في وجوب التفقه والانذار مما لا ينكر ، فإلا

محيص عن حمل الآية عليه وان لزم مخالفة في سياق الآية ، أو بعض الفاظها... ﴿ ان ظهور الآية في وجوب التفقه والانذار يكون واضح وغير قابل للانكار خصوصاً على الاحتمال الاول . وان كان يلزم مخالفة الظاهر في سياق الآية على هذا الاحتمال اذ مقتضى السياق هو كون النفر لاجل الجهاد لوقوع هذه الآية بين آيات الجهاد أي صدر الآية ظاهراً في النفر الى الجهاد ، فيكون ظهور فلولا نفر من كل فرقة طائفة في وجوب التفقه والانذار مخالفاً للسياق .

أربلزم مخالفة الظاهر في بعض الفاظ الآية كما في الاحتمال الثالث اذ ظاهر النفر الثاني هو النفر الى التفقه فقط كما يظهر من قوله: ليتفقوا ، فحمله على النفر لاجل الجهاد والتفقه معاً على خلاف الظاهر .

وفي الاحتمال الرابع يكون ظاهر قوله: ليتفقوا، ولينذروا في النافرين ، وحملهما على المتخلفين على خلاف الظاهر لان هذا الحمل يحتاج الى تقدير جملة ، وهي لتبقى طائفة عند النبي ﷺ ليتفقوا، ومن المعلوم ان التقدير يكون على خلاف الظاهر .

﴿ومما يدل على ظهور الآية في وجوب التفقه والانذار استشهاد الامام بها...﴾ اذ قد استشهد الامام عليه السلام بآية النفر على وجوب التفقه في أخبار كثيرة يذكر المصنف (ره) بعض هذه الاخبار ، والمستفاد من استشهاد الامام عليه السلام بها على وجوب التفقه هو ان المراد بالنفر هو النفر الى طلب العلم ، والتفقه لا الى الجهاد .

﴿منها : ما عن الفضل بن شاذان في عله عن الرضا عليه السلام في حديث قال : انما أمروا بالحج لعله الوفادة ﴿ أي الورود الى الله ﴾ والخروج عن كل ما اقترف العبد ﴿ أي : عن كل ما ارتكب العبد من المعاصي والذنوب .

﴿ الى أن قال ولاجل ما فيه من التفقه ونقل أخبار الائمة عليهم السلام الى كل صفح وناحية ﴿ أي كل منطقة ومكان فان الحجاج في ذلك الزمان كانوا يستلون الائمة عن مختلف المسائل .

ثم استشهد الامام عليه السلام على وجوب التفقه الذي يكون غاية من غايات الحجج بآية النفر حيث قال عليه السلام ﴿ كما قال الله (تعالى) : فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية ﴾^(١).

﴿ ومنها : ما ذكره في المعالم من رواية علي بن حمزة قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : تفقهوا في الدين ، فان من لم يتفقه منكم في الدين ، فهو أعرابي ﴾ أي جاهل ثم استشهد بالآية حيث قال : ان الله (تعالى) يقول : (ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون)^(٢).

﴿ ومنها ما رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي الامام عليه السلام والملخص (انه قد سئل عن الامام عليه السلام عن وظيفة الناس عند موت الامام عليه السلام فأجاب الامام عليه السلام بقوله : اين قول الله (تعالى) فلولا نفر الاية .

ثم قال : هم في عذر ماداموا في الطلب^(٣) أي هم معذورون في عدم معرفة امامهم ماداموا في الطلب ، ومن ينتظرهم أيضاً يكون معذوراً حتى يرجع اليهم أصحابهم ، وهم النافرون .

﴿ ومنها : صحيحة عبد الأعلى قال : سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامة : ﴿ عن النبي صلى الله عليه وآله حيث قال صلى الله عليه وآله : من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية قال : حق والله فان اماماً هلك ، ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال : لا يسعه ، يعني لا يسعه اهمال معرفة الامام عليه السلام فلم يكن معذوراً الا بقدر مسيره الى من يعرف وصي الامام عليه السلام .

الى أن قال : وحق النفر أي ثبت النفر على من ليس بحضرتة ثم استشهد

(١) وسائل الشيعة ، ج ١٨ ، ص ٦٩ .

(٢) الكافي ج ١ ، ص ٣١ .

(٣) الكافي ج ١ ، ص ٣٧٨ .

بقوله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) الآية^(١)، فهذا الاستشهاد يدل على وجوب نفر للتفقه والانذار .

﴿ومنها: صحيحة البزنطي﴾ ولم ينقل المصنف (ره) مضمون هذه الصحيحة لانه مطابق لما ذكره بعدها، وهو رواية عبدالمؤمن الانصاري الواردة في جواب من سئل عن قوله ﷺ: اختلاف امي رحمة؟ قال: اذا كان اختلافهم رحمة فاتفقهم عذاب فقال الامام عليه السلام في الجواب: ليس هذا أي: الذي تصورته يراد، وانما يراد اختلافهم في البلدان لطلب العلم لا الاختلاف في الدين لانه واحد ثم استشهد بقوله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة)^(٢) .

﴿لكن الانصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه الاول انه لا يستفاد من الكلام الا مطلوبية الحذر عقيب الانذار بما يتفقون في الجملة ...﴾ وقد بين المصنف (ره) عدم جواز الاستدلال بالآية من وجوه، ولم يتعرض للجواب عنها، وكان الاولى له ان يذكر الجواب عنها لان دلالة هذه الآية على حجية الخبر تكون أظهر، وأتم من دلالة آية النبأ عليها .

وحينئذ نذكر الجواب عن كل واحد منها بعد تقريبه، اما تقريب الوجه الاول فحاصله ان الاستدلال بالآية يتوقف على أن يكون المستفاد منها وجوب الحذر عقيب الانذار مطلقا سواء كان الانذار مفيداً للعلم أم لا، ولا يستفاد منها وجوب الحذر مطلقا بل يدل على مطلوبية الحذر في الجملة .

فيمكن أن تكون مختصة بصورة حصول العلم فقط، وبذلك تكون الآية أجنبية عن المقام اذ انها مسوقة لبيان مطلوبية الانذار بما يتفقون، وكذا مطلوبية عمل المنذرين بما انذروا ﴿وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل﴾ أي كون الآية

(١) الكافي ج ١، ص ٣٧٨ .

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨ ص ١٠٢ .

ليبين مطلوبة الانذار والحذر في الجملة لاينافي اشتراط العلم في العمل بقول المنذرين .

ولهذا صح التمسك بالاية فيما يعثر فيه العلم كعرفة الامام عليه السلام في الاخبار المتقدمة ثم ان الاية ليست مخصصة للايات الناهية اذ لم تكن مخالفة لها اذ مفادها هو العمل بالعلم، والايات الناهية تمنع عن العمل بغير العلم، فلاتنافي بينهما أصلاً حتى تحمل الايات الناهية عليها من باب حمل العام على الخاص، وجعل الخاص مخصصاً للعام .

﴿ ولذا استشهد الامام فيما سمعت من الاخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الامام عليه السلام ﴾ لكون مفاد آية النفر هو العمل بالعلم استشهد الامام عليه السلام بها على وجوب النفر لمعرفة الامام عليه السلام، ووجوب قبول المتخلفين قول النافرين في مسألة الامامة مع ان الامامة لا تثبت الا بالعلم، فالمتحصل هو ان الاية لا ترتبط بما نحن فيه .

والجواب عن هذا الاشكال يظهر مما ذكرنا في تقريب الاية على حجية خبر الواحد من ان تقابل الجمع بالجمع ظاهر في الاستخراق ، وتقسيم الافراد على الافراد، فيفيد وجوب الحذر عقيب اذار كل منذر مطلقاً سواء كان مفيداً للعلم أم لا كما هو مقتضى اطلاق الاية ، فلافرق بين هذا المطلق وسائر المطلقات في جواز التمسك بالاطلاق مالم يوجد هناك مقيد .

وأما استشهد الامام عليه السلام بها على وجوب النفر لمعرفة الامام عليه السلام فلا يضر باطلاقها اذ مقتضى الاطلاق هو حجية مطلق الخبر ، ولكن دل الدليل من الخارج على اعتبار العلم في العقائد ، وأصول الدين ، وهو لا يمنع من التمسك باطلاقها على حجية الخبر، وان لم يكن مفيداً للعلم فيما لم يثبت فيه اعتبار العلم من الخارج كالفروع مثلاً .

﴿الثاني ان التفقه الواجب ليس الا معرفة الامور الواقعية من الدين الخ...﴾
وملخص تقريب هذا الوجه من الاشكال ان المراد من التفقه انما هو التفقه في الاحكام
الواقعية التابعة للمصالح والمفاسد الواقعيين .

كما انه ليس المراد من الانذار الا الانذار في الامور الواقعية ، وبمقتضى
جعل الحذر غاية لهما لا بد أن يكون المراد منه العمل بما تفقه في الدين من الاحكام
الواقعية، فيجب على المنذر بالفتح أن يعلم بأن المنذر بالكسر قد أنذره بالاحكام
الواقعية ، فيختص وجوب الحذر بما احرز ، وعلم انه مطابق للواقع ، فلا ترتبط
الاية بالمقام أصلا ، ولا يجوز التمسك بها على حجية الخبر الغير المفيد للعلم
بالواقع .

﴿فهو نظير قول القائل اخبر فلاناً بأوامري لعله يمثلها...﴾ فلو عمل بانذار
المنذر، ولم يعلم انه انذار بالاحكام الواقعية لم يصدق على هذا العمل بانه عمل وامتثال
للاحكام الواقعية كما لا يصدق امتثال أوامر القائل في المثال المذكور مالم يحرز
ويعلم ان ما يمثل يكون من أوامره .

فلا بد لمن يتوجه اليه الامر من احراز الاوامر (أولا) ثم الاتيان بها حتى
يصدق انه امتثال أوامره .

﴿فهذه الاية نظير ماورد من الامر بنقل الروايات فان المقصود من هذا
الكلام...﴾ أي أمر الائمة عليهم السلام بنقل الاخبار ليس الا بيان الواقعيات، وايصالها
الى المسلمين .

ثم عملهم بالاحكام الواقعية ﴿لا وجوب تصديقه بما يحكي﴾ اذ ليس
المقصود تصديق المخبر بما ينقل وان لم يكن مفيداً للعلم ليكون المراد
جمل الحجية وايجاب العمل بخبر الواحد تعبداً حتى يكون دليلاً على محل
الكلام .

﴿ولا يعد هذا ضابطاً لوجوب العمل بالخبر الظني الصادر من المخاطب في الامر الكذائي...﴾ هذا الكلام من المصنف (ره) يرجع الى قول القائل أخبر فلاناً بأوامري ، فيكون المعنى ولا يعد هذا أي: تصديق المخبر المخاطب بالمأمور للقائل حينما يخبر عن أوامر القائل ضابطاً لوجوب العمل في الخبر الظني اذ المناط في وجوب العمل هو العمل به تعدياً .

ولا يحكم العقل ، ولا العرف بهذا المناط في قبول خبر المخاطب بل المناط فيه هو العمل بأوامر القائل ، فلا بد أولاً من احرازها ثم امتثالها ﴿ونظيره جميع ماورد في بيان الحق للناس ووجوب تبليغه اليهم فان المقصود منه اهتداء الناس الى الحق الواقعي لا انشاء حكم ظاهري لهم﴾ .

ونظير بيان المخاطب أوامر القائل ماورد في بيان الحق بما هو الحق على الناس اذ المقصود منه اهتداءهم الى الواقع ، وما هو الحق فيه لا انشاء حجية خبر المخبر لهم ليكون المقصود مما ورد انشاء حكم ظاهري لهم لا بيان الحق الواقعي .

﴿ثم الفرق بين هذا الايراد وسابقه الخ﴾ وحاصل الفرق بين الايرادين هو ان الايراد السابق كان مبنياً على اجمال الآية ، وسكوتهما عن التعرض لوجوب الحذر مطلقاً بحيث لا يتنافي حملها على وجوبه في صورة حصول العلم .

فلهذا يمكن حملها على وجوب الحذر عند حصول العلم من باب الاخذ بالقدر المتيقن بخلاف الايراد الثاني حيث يكون مبنياً على كون الآية ناطقة وظاهرة باختصاص مدلولها في وجوب الحذر عند حصول العلم بالصدق لان الحذر عن الامور الواقعية يتوقف على العلم بها ، فلا يجب الا بعد احرازها والعلم بها . وبالجملة ان الآية مهمة في الاول ، وناطقة باختصاص وجوب الحذر عند العلم بالصدق في الثاني .

﴿والجواب﴾ عن هذا اليراد ان الواجب ليس التفقه بالاحكام الواقعية اذ لا يعلمها الا الله سبحانه والراسخون في العلم، وهم الائمة عليهم السلام ولهذا قد وقع الاختلاف بين الفقهاء في الفتاوى، فالواجب هو التفقه بالاحكام، وتحصيلها بالطرق المتعارفة التي تشمل اخبار الاحاد .

ثم يجب الانذار بها كذلك، ويجب الحذر والعمل بها عند انذار المنذرين مطلقا اذ لا يجب تحصيل العلم بكون الاحكام واقعية، فالنتيجة هي حجية قول المنذر مطلقا، وهو المطلوب في المقام .

﴿الثالث لو سلمنا دلالة الاية على وجوب الحذر مطلقا عند انذار المنذر ولو لم يفيد العلم لكن لا تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر...﴾ ومعنى اليراد الثالث ان الاية لا تدل على حجية الخبر بما هو خبر اصطلاحى وذلك لان الله (تعالى) قال : لينذروا قومهم لعلهم يحذرون، ولم يقل : ليخبروا قومهم لعلهم يصدقون، فيعملون، ومحل الكلام هو الثاني أي وجوب تصديق المخبر عند الاخبار لا الاول أي وجوب الحذر عند الانذار، والاية انما تدل على وجوب الانذار والحذر فقط .

وبتضح هذا اليراد بعد بيان الفرق بين الانذار والاخبار، وهو ان معنى الانذار هو الابلاغ مع التخويف ببيان العقوبة على المخالفة فالتخويف قد أخذ في مفهوم الانذار .

ثم المراد من الحذر هو العمل بقول المنذر عقيب الانذار متخوفاً من الانذار وهذا بخلاف الاخبار وهو نقل الراوي ماسمعه من الامام عليه السلام من دون انذار بل ربما ينقل مجرد الالفاظ ولا يفهم المعنى لينذر به .

اذا عرفت هذا الفرق يتضح لك ان الانذار بالمعنى المذكور انما هو وظيفة الواعظ والمفتي .

أما الواعظ فينذر الناس بأمر مسلمة في الدين، ويخوفهم من تركها ويقول من ترك الصلوة فعليه كذا ، ومن شرب الخمر فعليه كذا .

وأما المفتي فيفتي لمقلديه بما استنبطه من الواجبات والمحرمات ويكون أفتاؤه بالاحكام انذاراً وتخويفاً بالدلالة الالتزامية من العقاب على ترك الواجبات وفعل المحرمات ، فيجب الحذر على مقلديه لكون فتواه حجة عليهم .

فالحاصل ان الآية أجنبية عن المقام ولا تدل على وجوب تصديق المخبر بالمخبر المصطلح ، فلاربط لها بباب نقل الروايات أصلاً .

فاذا كان الراوي مجتهداً لكان لنقله جهتان جهة انذار وتخويف، وجهة حكاية قول الامام عليه السلام ، فلا يكون نقله من الجهة الاولى حجة الا لمقلديه ، ونقله من الجهة الثانية لم يكن مشمولاً للآية كما تقدم تفصيله .

فالآية تدل على وجوب الاجتهاد ووجوب التقليد على العوام ، ولا تدل على وجوب العمل بالمخبر أصلاً كما أشار اليه بقوله : ﴿فالحق ان الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية ، ووجوب التقليد على العوام أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالمخبر...﴾ .

والجواب عن هذا الاشكال هو ان الآية كما تدل على حجية قول الواعظ والفقهاء كذلك تدل على حجية نقل الاخبار بنفس المالك المذكور فيهما وهو شمولها للإبلاغ مع التخويف لان نقل الاخبار أيضاً إبلاغ مع التخويف الضمني كفتوى الفقيه وان لم يكن التخويف فيه بالصراحة كانذار الواعظ .

فلا فرق بين نقل الرواية الدالة على وجوب شيء أو حرمة ، وبين فتوى الفقيه بوجوب شيء أو حرمة ، فكما ان افتاء المفتي بوجوب شيء انذار ضمني بالعقاب على الترك ، وبحرمة انذار ضمني على العقاب بالفعل كذلك نقل الرواية انذار ضمني على الفعل أو الترك .

﴿وذكر شيخنا البهائي (قده) في أول أربعينه ان الاستدلال بالنبوي المشهور من حفظ على امتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً على حجية الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآية، وكان فيه إشارة الى ضعف الاستدلال بها﴾^(١) فلا بد أولاً من بيان الاستدلال ثم بيان الضعف .

واما تقريب الاستدلال بالنبوي، فلان النبي ﷺ قد مدح حافظ الحديث، وهذا المدح يكشف عن حجية نقل الحديث اذ لا أثر للحفظه فقط اذا لم يكن نقله حجة، ولم يقبل أحد نقله منه .

واما بيان الضعف فلاحتمال أن يكون مدح النبي ﷺ لترغيب الناس حتى يكثر الحفاظ بحيث يكون نقلهم من جهة كثرتهم متواتراً، ومفيداً للعلم فلا يكون الحديث دليلاً على حجية خبر الواحد .

﴿ولكن ظاهر الرواية المتقدمة عن علل الفضل يدفع هذا اليراد﴾ هذا الكلام من المصنف (ره) دفع لليراد الثالث بالرواية المتقدمة عن الفضل بن شاذان حيث بين الامام عليه السلام فيها غايات للحج ومنها التفقه ثم نقل أخبار الائمة عليهم السلام الى كل صفح ناحية .

ثم استشهد الامام على وجوب التفقه بهذه الآية فيعلم منه ان المراد من الانذار هو مطلق تبليغ الاحكام الشامل لنقل الخبر أيضاً، فيكون المراد من الحذر اعم من مجرد تصديق خبر المخبر والاعتاظ والاسترشاد .

فيدفع هذا اليراد بان الآية لا تختص بالانذار بمعنى الابلاغ مع التخويف حتى لا تشمل نقل الروايات .

﴿ولكنها من الاحاد﴾ أي: لكن الرواية المتقدمة تكون من أخبار الاحاد ﴿فلا ينفع في صرف الآية عن ظاهرها ..﴾ أي: وجوب الوعظ والارشاد الى

المعنى العام الشامل لنقل الروايات .

بل دفع هذا الأيراد بهذه الرواية مستلزم للدور لأنها من الأحاد وحجيتها موقوفة على شمول الآية لنقل الروايات والأخبار وشمولها له موقوف على حجية الرواية المتقدمة فالنتيجة هي حجية هذه الرواية موقوفة على حجيتها .

﴿ مع امكان منع دلالتها على المدعي لان الغالب تعدد ممن يخرج الى الحجج من كل صقع ﴾ كما يمكن منع دلالة الرواية المتقدمة على حجية خبر الواحد لان الغالب تعدد وكثرة من يذهب الى الحجج من كل بلد، فيكون أخبارهم مفيداً للعلم، ويكون وجوب الحذر عقيب انذارهم من جهة حصول العلم لا من جهة انذارهم مطلقاً، وان لم يفيد العلم .

قوله : ﴿ فاطلاق الرواية منزل على الغالب ﴾ دفع لما يتوهم من ان الرواية مطلقة ، فتدل باطلاقها على وجوب الحذر عقيب انذارهم ، وان لم يفيد العلم .

وحاصل الدفع ان اطلاق الرواية منزل على الغالب لانه لما كان الغالب حصول العلم فيحمل وينزل الاطلاق عليه من دون التقييد اللفظي، فيكون المراد من الاطلاق هو الغالب .

﴿ ومن جملة الايات التي استدل بها جماعة تبعاً للشيخ في العدة على حجية الخبر قوله (تعالى) : (ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البيئات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون)^(١) ﴾ والاستدلال بهذه الآية الشريفة يتوقف على امور :

(الاول) ان معاني القرآن عامة شاملة لاتختص بطائفة دون طائفة، ولاتنحصر بعصر دون آخر، فهذه الآية وان كان مورد نزولها علماء اليهود الذين يكتُمون

ما كان موجوداً في النوراة من البيّنات والشواهد الدالة على نبوة نبينا محمد ﷺ
الا ان ما يستفاد منها من حرمة كتمان الحق لا يختص بهم .

(والثاني) هو ان حرمة الكتمان ووجوب الاظهار يلزم وجوب القبول ،
والا يكون وجوب الاظهار لغواً .

(والثالث) هو ان الروايات الصادرة عن الائمة ﷺ حق .

اذا عرفت هذه الامور، فنقول : ان تقريب هذه الاية على حجية خبر الواحد
يكون نظير ما ذكر في آية النفر حيث قلنا هناك بأن وجوب الانذار كان مستلزماً
لوجوب الحذر ، والعمل بقول المنذر مطلقاً، فنقول في هذه الاية ان حرمة الكتمان
يستلزم وجوب القبول عند الاظهار مطاقاً ، فالاية تدل على حرمة كتمان البيّنات
والهدى بعد معرفتها .

ومن جملة البيّنات والهدى هي الاخبار الصادرة عن الائمة ﷺ اذا المراد من
الهدى كلما يوجب الهداية ، والاخبار الصادرة عنهم ﷺ تكون موجبة للهداية ،
وكذا تكون الاخبار شواهداً على تكاليف العباد ، فحينئذ يحرم على الرواة كتمان
الروايات بعد سماعها عن الائمة ﷺ فيجب القبول والعمل بها مطلقاً عند اظهارهم بان نقل .

﴿ويرد عليها ما ذكرنا من الايرادين الاولين في آية النفر من سكوتها وعدم
التعرض فيها لوجوب القبول ، وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار، أو اختصاص
وجوب القبول الخ﴾ ويمكن الايراد على هذه الاية من وجوه :

(الاول) ان الاية ساكنة عن وجوب القبول مطلقاً ، وان لم يحصل العلم من

الاظهار فيمكن حملها على وجوب القبول عند حصول العلم من الاظهار .

ويمكن الجواب عن هذا الايراد بما تقدم في آية النفر من ان الاية مطلقة ،
ومتضمنى الاطلاق هو وجوب القبول مطلقاً ، فيؤخذ به ما لم يدل على التقييد
بصورة حصول العلم .

وتقريب الايراد الثاني ان الاية تدل على وجوب ما يجب اظهاره وهو الحق ومعلوم ان قبول ما هو الحق في الواقع يتوقف على احراز الحقية ، والعلم بها ، وهذا يوجب اختصاص وجوب القبول بما حصل العلم من الاظهار بكون ما اظهره حقاً .

وقد أشار الى هذا الايراد بقوله : أو اختصاص وجوب القبول الخ كما أشار الى الايراد الاول بقوله : من سكوتها وعدم التعرض الخ . ويمكن الجواب عن هذا الايراد أيضاً بما تقدم في آية النفر من ان الواجب هو اظهار الحق بطرق متعارفة عند العرف لابما يفيد العلم .

ثم أشار الى الاشكال الثالث بقوله : ﴿ ويشهد لما ذكرنا ان مورد الاية كتمان اليهود لعلامات النبي ﷺ الخ .. ﴾ .

والدليل على ما ذكرنا من اختصاص وجوب القبول عند حصول العلم من الاظهار هو ان الاية قد وردت ونزلت في اصول العقائد ، وفي مقام توبيخ علماء أهل الكتاب الذين كتموا ما رأوا في الكتاب من علائم وشواهد نبوة نبينا محمد ﷺ . ومن المعلوم ان خبر الواحد ليس حجة في اصول الدين بل لا بد من تحصيل العلم فيها ، فاثبات حجية خبر الواحد بها في ساير الموارد دون موردها مستأنز لتخصيص موردها بحيث لا يبقى شيء لكونه من العقائد وعدم حجية خبر الواحد فيها ، وتخصيص المورد كذلك يكون مستهجناً وقبيحاً .

ويمكن الجواب عن هذا الاشكال بان المورد وان كان من العقائد الا ان العبرة بعموم الالفاظ والمفاهيم لا بخصوصية المورد .

قوله : ﴿ نعم لو وجب الاظهار على من لا يفيد قوله العلم غالباً امكن جعل ذلك دليلاً على ان المقصود العمل بقوله : وان لم يفيد العلم اثماً يكون انقضاء هذا الكلام كاللغو ... ﴾ هذا دفع للاشكال ، ولا بد من تقرير الاشكال أولاً ، وتقرير

الدفع ثانياً .

وتقريب الاشكال انسه لو كان حرمة الكتمان أو وجوب الاظهار مشروطاً بحصول العلم من الاظهار لما جاز الاستدلال بحرمة كتمان ما في الارحام على النساء على وجوب تصديقهن وقبول قولهن تعبداً بقوله (تعالى) : (ولا يحل لهن أن يكنمن ما خلق الله في أرحامهن) ^(١) ولما جاز الاستدلال بآية وجوب اقامة الشهادة مثل قوله (تعالى) : (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) ^(٢)، وقوله (تعالى) : (وأقيموا الشهادة لله) ^(٣) الخ وقوله (تعالى) : (ولا تكتموا الشهادة وامن يكتمها فانه آثم قلبه) ^(٤)، وغيرها من الايات على وجوب قبول الشهادة تعبداً .

ونكشف من استدلالهم على وجوب تصديق النساء تعبداً ، ووجوب قبول الشهادة تعبداً . ان القبول في آية الكتمان لم يكن مشروطاً بحصول العلم من الاظهار بل يجب القبول تعبداً ، وهو المطلوب . هذا ما يمكن تقريره من الاشكال . وحاصل الدفع انه لو وجب الاظهار على من لا يفيد قوله العلم كاظهار المرأة ما في رحمها ، وشهادة الشاهدين عند من يحتاج اليها لكان جعل ايجاب الاظهار في حتمهم دليلاً على حجية قولهم وقبول قولهم وان لم يفيد العلم لثلا يكون كلامهم كاللغو .

وهذا لا يرتبط بالمقام اذ حصول العلم من الاظهار في المقام ممكن ، فلا بأس أن يكون وجوب القبول مشروطاً بحصول العلم من الاظهار .

وقد أشار الى الاشكال الرابع بقوله : **﴿مع امكان كون وجوب الاظهار**

(١) البقرة آية ٢٢٨ .

(٢) البقرة آية ٢٨٢ .

(٣) الطلاق آية ٢ .

(٤) البقرة آية ٢٨٣ .

لاجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين... ❦ .

ويمكن أن يكون وجوب الاظهار من جهة حصول العلم من قول المظهرين لاجل تعددهم لامن جهة حجية قولهم : تعبدأ ، فلاربط لهذه الاية بالمقام أصلاً ، والجواب ان اطلاقها يشمل لكلتا حالتني حصول العلم من قولهم وعدم حصوله ، فيتمسك بالاطلاق على وجوب القبول مطلقاً ، وهو المطلوب .

❦ ومن جملة الايات التي استدل بها بعض المعاصرين.. ❦ والمراد به صاحب الفصول ❦ قوله (تعالى): (فاستلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) ❦^(١) والاستدلال بهذه الاية الشريفة يتضح بعد بيان امور :

(منها) : أن يكون المراد من أهل الذكر في الاية مطلق أهل العلم الشامل لعلماء أهل الكتاب كما هو ظاهرها بحسب المورد ، والائمة ❦ كما في بعض الروايات الواردة في تفسير الاية ان المراد بأهل الذكر هم الائمة ❦ ، والرواة والفقهاء ، فأهل الذكر عنوان عام يشمل الجميع ، ويختلف باختلاف الموارد. ففي مقام اثبات النبوة الخاصة لنبينا محمد ❦ يكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود والنصارى ، وفي زمان الائمة ❦ بعد النبي ❦ يكون المراد منهم الائمة ، فيجب السؤال عنهم ❦ فيما يتعلق بالاحكام الشرعية .

كما ان أهل الذكر في زمان الغيبة هم الرواة بالنسبة الى الفقهاء ، والفقهاء بالنسبة الى العوام والمعنى في الجميع واحد ، وانما الاختلاف في المصاديق بحسب الموارد .

(ومنها) : أن يكون مورد السؤال أعم من الاصول والفروع .

(ومنها) : أن يكون وجوب السؤال ملازماً لوجوب القبول مطلقاً تعبدأ .

(ومنها) : أن يكون حجية الخبر سبباً لوجوب السؤال بمعنى ان الشارع

أوجب السؤال من جهة كون الخبر حجة دون العكس أي لم يكن وجوب السؤال والقبول سبباً لحجية الخبر حتى يقال : ان مقتضى الآية حينئذ هو حجية الاخبار المسبوقه بالاسئلة لامطلقاً .

اذا عرفت هذه الامور يتضح لك حجية مطلق الخبر سواء كان مفيداً للعلم أم لا ؟ وسواء كان مسبوqاً بالسؤال أم لا ؟ وهو المطلوب .

﴿ ويرد عليه أولاً ان الاستدلال ان كان بظاهر الآية ، فظاهرها بمقتضى السياق ارادة علماء أهل الكتاب ﴾ الخ ان ظاهر الآية بمقتضى الصدرو الذيل ارادة علماء أهل الكتاب ، فالمستفاد منها وجوب السؤال على عوام أهل الكتاب من علماءهم فلو دلت على حجية الخبر لدلت على حجية اخبار علماء اليهود على عوامهم ، فلاربط لها بالمقام .

فالمستفاد من هذه الآية بحسب السياق هو اختصاصها بأهل الكتاب كما هو المستفاد من الآية الأخرى المذكورة في المتن هذا ان كان الاستدلال بها مع ملاحظة السياق .

واما ان كان مع قطع النظر عنه أعني نظراً الى نفس قوله (تعالى) : فاسئلوا أهل الذكر كما أشار اليه بقوله : ﴿ وان كان مع قطع النظر عن سياقها ﴾ فيرد عليه أيضاً كما أشار بقوله : ﴿ نفيه أولاً انه ورد في الاخبار المستفيضة ان أهل الذكر هم الأئمة ﴾ أي ان كان الاستدلال بالآية من دون ملاحظة سياقها بل كان الاستدلال بها نظراً الى جملة فاسئلوا أهل الذكر فقط .

فيرد عليه أولاً أنها أجنبية عن المقام أصلاً لان المراد من أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام ، وقولهم عليهم السلام حجة من دون اشكال ونزاع أصلاً ، وكون بعض مادل على ان المراد من أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام ضعيفاً لا يقدح بحجية ماورد صحيحاً وقد دل على كون المراد من أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام .

﴿ وثانياً ان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم الخ ... ﴾ ويرد ثانياً ان السؤال ظاهر في طلب العلم عما لا يعلم ، فالامر به ظاهر في وجوب تحصيل العلم لارجوب السؤال مقدمة للعمل بالجواب تعبداً فيكون مفاد قوله تعالى: فاسئلوا أهل الذكر، وجوب تحصيل العلم بالسؤال لا وجوب قبول الجواب والعمل به مطلقاً، فلاربط الالية بالمقام كما لا يخفى .

والشاهد على هذا هو قول القائل: ﴿ سل ان كنت جاهلاً ﴾ حيث يكون الامر بالسؤال عند العرف ظاهراً في وجوب تعلم ما لم يعلم بالسؤال عن العالم. ﴿ ويؤيده ﴾ أي يؤيد كون السؤال ظاهراً في وجوب تحصيل العلم ان الالية قد وردت في اصول الدين، ولا يجوز الاكتفاء بالظن فيها بل لابد من تحصيل العلم بالبراهين .

﴿ وثالثاً لو يسلم حمله على ارادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب لالحصول العلم منه قلنا: ان المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ، ولو بسماع رواية من الامام عليه السلام أي لو سلم ان وجوب السؤال يكون للعمل بالجواب تعبداً ولم يكن العمل به مشروطاً بحصول العلم من الجواب لما كانت آية السؤال دليلاً على حجية الاخبار في المقام كما هو محل الكلام .

وذلك لان المراد من أهل العلم الذين يجب السؤال عنهم ليس مطلق من علم ، ولو من طريق الحواس الظاهرية حتى يشمل الرواة بل المراد بهم من علم بالادلة بعد اعمال الفكر والاجتهاد بما استفاد منها ، وأهل العلم بهذا المعنى هم الفقهاء .

فالاية تدل على حجية الفتوى، ووجوب التقليد لاعلى وجوب العمل بالخبر وحجيته بما هو خبر لعارف بألفاظ الامام عليه السلام لعدم صدق أهل العلم عليه لان أهل العلم يطابق على من علم بالقوة الناطقة، ولا يصدق على من علم بالقوة الباصرة

والسامعة .

﴿ وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من انا نفرض الراوي من أهل العلم فاذا
وجب قبول روايته ووجب قبول رواية من ليس من أهل العلم بالاجماع المركب . ﴿
فلا بد (أولاً) من تقريب التوهم ، (وثانياً) من بيان الاندفاع .

اما تقريب التوهم فنقول : ان أكثر الرواة يصدق عليهم انهم أهل العلم
كزرارة ومحمد بن مسلم مثلاً ، فاذا ثبت وجوب قبول رواية هؤلاء وحجية اخبارهم
بالاية لكان قبول رواية غيرهم واجباً بالاجماع المركب اذ لم يفرق أحد بين كون
الراوي من أهل العلم وغيره ، فيتم المطلوب .

واما الاندفاع فنقول : ان ما ذكر يتسم ، فيما اذا كان السؤال عن مثل زرارة
سؤالاً من جهة كونه من أهل العلم ، فيجب قبول روايته حينئذ بمقتضى الاية ،
وقبول رواية غيره بالاجماع المركب .

الا انه ليس السؤال من جهة كونه من أهل العلم بل السؤال يكون من حيث
كونه راوياً ، فلا يكون قوله وروايته حجة ، اذ الاية تدل على حجية رواية أدل
العلم لا الراوي ، فلامجال حينئذ للتمسك بالاجماع المركب أصلاً .

وبالجملة يكون السؤال عن الرواة من حيث كونهم رواة ماسمعوا عن الائمة
عليهم السلام من الالفاظ والاصوات لامن حيث كونهم أهل العلم حتى يكون
قولهم حجة بالاية وقول غيرهم حجة بالاجماع المركب ، لان الاجماع المركب
يتم على الثاني وهو لم يكن ثابتاً دون الاول .

﴿ ومن جملة الايات قوله (تعالى) : (ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون
هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ، ويؤمن للمؤمنين) ^(١) .

من المنافقين من يؤذي النبي ﷺ بالقول ، حيث يقول : هو اذن أي قوة

(١) - النوبة آية ٦١ من سورة المنافقين .

سامعة لانه يستمع الى كل مايقال ، ويصغي اليه ويقبله ، وأمر الله (تعالى) نبيه صلى الله عليه وآله بقوله: قل أذن خير لكم.. الآية .

والاستدلال بهذه الآية الشريفة يتوقف على امور :

منها : ان يكون المراد من ايمانه للمؤمنين هو التصديق الحقيقي بمعنى ترتيب الاثر الواقعي على قولهم وكلامهم ، لا التصديق الصوري بمعنى اظهار القبول وعدم المبادرة الى التكذيب .

ومنها: ان يكون مدحه (تعالى) لنبيه ﷺ بتصديقه للمؤمنين تصديقاً حقيقياً حتى يكون التصديق الحقيقي حسناً بسبب المدح .

ومنها: أن يكون وجوب تصديقهم ملازماً لحجية قولهم ، كما هو كذلك اذ لامعنى لوجوب التصديق الا الحجية .

والعمدة هو اثبات الامر الاول، وهو أن يكون التصديق تصديقاً حقيقياً.

وقوله ﴿ وبزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً مارواه في الكافي الخ.. ﴾ استدلال لاثبات كون التصديق حقيقياً ، والا لم يستشهد الامام الصادق عليه السلام لابنه اسماعيل بوجوب التصديق بالآية .

وهذا الخبر حسن لوجود ابن هاشم في سنده وهو امامي ممدوح وماخص مضمونه (انه كان لاسماعيل ابن الامام الصادق عليه السلام دنانير ، فأديها الى رجل من قريش يريد أن يخرج الى اليمن للتجارة فقال له الامام عليه السلام : يا بني اما بانك انه يشرب الخمر ، قال : سمعت الناس يقولون .

ثم قال الامام عليه السلام : يا بني ان الله (تعالى) يقول: يؤمن بالله، ويؤمن للمؤمنين أي يقول: يصدق بالله ، ويصدق للمؤمنين، فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم^(١) ويجب عليك القبول، والعمل بقولهم .

فيكشف من أمر الامام عليه السلام ابنه بتصديق المسلمين تصديقاً حقيقياً ، ومن استشهاده عليه السلام بالآية ان المراد من التصديق في الآية هو التصديق الحقيقي لا الصوري فهذا الاستشهاد من الامام عليه السلام على وجوب التصديق بالآية دليل على ان المراد من التصديق في الآية هو التصديق الحقيقي لا الصوري .

﴿ ويرد عليه أولاً ان المراد بالاذن سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع لا من يعمل تعبداً بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه . ﴾

وملخص هذا اليراد ان الاستدلال بالآية مبني على أن يكون المراد من الاذن استماع القول، ثم التصديق والعمل به ، وان لم يحصل العلم منه، فيرد عليه بان المراد بالاذن ليس مجرد استماع الكلام بل المراد به سرعة الاعتقاد بالخبر فمفاده حينئذ ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان سريع الاعتقاد ، ويحصل له العلم من أخبار المؤمنين فيصدقهم بعد العلم بصدقهم ، ومعلوم ان العلم حجة ، ولا كلام في حجيته أصلاً ، فأية الاذن أجنبية عن المقام اصلاً .

نعم يمكن أن يقال: بان سرعة الاعتقاد لا يوجب مدحاً فلهذا مدح الله نبيه صلى الله عليه وآله وسلم

بقوله اذن خير لكم يؤمن بالله ، ويؤمن للمؤمنين ؟

فانه يقال : ان المدح تعاقب باخلاقه الحميدة ، وهي حسن معاملته ومعاشرته مع المؤمنين وحسن ظنه بهم ، وعدم اتهامهم بالكذب ، والحاصل ان هذه الآية أجنبية عما نحن فيه ، ولا ربط لها بالمقام اصلاً .

ولكن هذا التوهم واليراد باطل اذ لازمه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقبل قولهم ، ويصدق كلامهم واقعاً في مقابل الوحي ، وهذا محال بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما لا يخفى .

﴿ رثانياً ان المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعاً الخ ... ﴾

وهذا اليراد يتضح بعد بيان مقدمة ، وهي ان التصديق ينقسم الى قسمين : الاول هو الصوري ، والثاني هو الحقيقي .

ومعنى التصديق الصوري هو اظهار تصديق وقبول ما أخبر به المخبر ولو مع العلم بكذبه في مقابل اظهار كذبه ورده .

ومعنى التصديق الحقيقي هو جعل المخبر به واقعا ثم ترتيب آثار الواقع عليه ، وبذلك يتضح ان الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد يكون مبنياً على أن يكون المراد من التصديق هو المعنى الثاني لان التصديق الحقيقي يستلزم حجية قول المخبر والتصديق الصوري لا يستلزم حجية قول المخبر لان المفروض هو اظهار التصديق لا العمل بقول المخبر .

ثم التصديق مع قطع النظر عن القرينة وان كان المتبادر منه التصديق الحقيقي الا ان المراد من التصديق في الآية بمقتضى القرائن هو التصديق الصوري .

ومن القرائن ان النبي ﷺ قد جعل اذن خير لجميع الناس حتى المنافقين كما يقتضيه عموم الخطاب بقوله اذن خير لكم ، وكون النبي ﷺ اذن خير لجميع الناس لا يصح الا أن يكون المراد من التصديق التصديق الصوري ، وعلى فرض التصديق الحقيقي يكون اذن خير للمخبر فقط كما هو مبين في المتن تفصيلاً بحيث لا يحتاج الى البيان أصلاً .

ومن القرائن ما أشار اليه بقوله : ﴿ وبؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام من انه يصدق المؤمنين لانه ﷺ كان رؤفاً رحيماً بالمؤمنين ﴾ (١) اذ كونه رؤفاً بالمؤمنين جميعاً لا يصح الا أن يكون المراد من التصديق هو التصديق الصوري الذي يرجع الى حسن خلقه ﷺ حيث يصدق الناس باظهار التصديق والقبول وعدم المبادرة الى التكذيب .

وبالجمله ان كونه ﷺ رؤفاً ورحمة للناس كافة يناسب التصديق الظاهري ، وينافي ارادة التصديق الحقيقي بأن يقبل النبي ﷺ قول بعضهم على ضرر بعضهم

(١) الاصفى ص ٧١٠ عن تفسير العياشي .

الآخر .

ومن القرائن ما أشار إليه بقوله : ﴿ وَيؤيده أيضاً ما عن القمي (ره) في سبب نزول الآية ﴾ .

ومما يؤيد ما ذكر من ان المراد من التصديق هو التصديق الصوري الظاهري ما في تفسير القمي (ره) من ان الآية الشريفة نزلت في عبد الله بن نفيل أو نوفل انه كان يسمع كلام النبي ﷺ ، وينقله الى المنافقين فأوقف الله نبيه ﷺ على هذه النميمة ، فاحضره النبي ﷺ ، وسأله عنها فحلف له انه لم يكن شيء مما نم عليه ، فقبل منه النبي ﷺ .

فأخذ هذا الرجل يطعن عليه ﷺ ، ويقول : انه أذن يقبل كل ما يسمع ، فأخبره الله اني انم عليه فقبل ، وأخبرته اني لم أفعل ، فقبل ، فرد الله عليه بقوله : قل : أذن خير لكم^(١) .

ومن المعلوم ان تصديقه ﷺ للمنافق لم يكن الا اظهاراً للقبول ، وعدم مبادرته لتكذيبه وهو معنى التصديق الصوري الظاهري على ما تقدم غير مرة ، فيكون المراد من تصديقه بالله هو التصديق الحقيقي ، ومن تصديقه ﷺ المؤمنين هو التصديق الظاهري .

ثم يستشهد المصنف (ره) على اختلاف التصديق في الموردین باختلاف السياق ، وهو تعدية كلمة يؤمن بالباء في الجملة الاولى وباللام في الجملة الثانية وهذا الاختلاف يدل على اختلاف ما يراد من كلمة يؤمن في المقامين .

ويمكن أن يكون اختلاف السياق في تعدي كلمة يؤمن تارة بالباء واخرى باللام اشارة الى نكتة اخرى ، وهي ان الاختلاف انما نشاء من كون التصديق ان كان متعلقاً بوجود الشيء فيتعدي بالباء كما في قوله (تعالى) : (آمن الرسول بما

(١) الصافي ص ٧١٠ عن تفسير القمي .

انزل اليه من ربه ، والمؤمنون كل آمن بالله ، وملائكته وكتبه ورساله (١) حيث يكون التصديق متعلقاً بوجود ما انزل من الرب ووجود الله والملائكة والكتب والرسل ، فقد تعدى بالباء .

وان كان التصديق متعلقاً بالقول ، فيتعدى باللام كما في قوله (تعالى): (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين) (٢) حيث يكون التصديق متعلقاً بالقول فتعدى باللام ، اذ المراد من الايمان والتصديق هو تصديق يعقوب قول اخوة يوسف حينما قالوا كذباً. وتركتنا يوسف عند متاعنا ، فأكله الذئب ، وقالوا لايبهم ، وما أنت بمؤمن لنا ، ولو كنا صادقين.

فتقول : في المقام ان التصديق في الجملة الاولى اما كان متعلقاً بالذات الجامعة لجميع صفات الكمال غاية الامر التصديق بوجوده (تعالى) يلزم التصديق بقوله (تعالى) : تعدى بالباء ، ولما كان التصديق في الجملة الثانية متعلقاً بالقول : تعدى باللام ، وكيف كان فهذه الآية اجنبية عن المقام .

﴿فافهم﴾ لعلمه اشارة الى ان الاستدلال باختلاف السياق بأن يقال: ان كلمة يؤمن تتعدى تارة بالباء ، فتكون بمعنى التصديق الحقيقي، واخرى باللام فنكون بمعنى التصديق الصوري الظاهري غير صحيح .

فلا يصح الاستدلال بتعدى الايمان باللام على كونه بمعنى التصديق الظاهري اذ ربما يتعدى الايمان باللام ، ويكون المراد منه التصديق الحقيقي كما في قوله (تعالى): في قصة سحرة فرعون حيث قالوا : (آمنا برب العالمين) ثم قال فرعون : (آمنتم له قبل أن آذن لكم) (٣) حيث كانوا مؤمنين حقيقة ، فكان تصديقهم حقيقياً ومع ذلك قد تعدى الايمان باللام فالتعدى باللام لا يدل على كون

(١) البقرة آية ٢٨٥ .

(٢) يوسف آية ١٧ .

(٣) الشعراء آية ٤٩ .

التصديق صورياً وظاهرياً .

﴿ وأما توجيه الرواية فيحتاج الى بيان معنى التصديق المخ . . ﴾ وحيث ان المصنف (ره) رد الاستدلال بهذه الاية ، فلا بد له أن يرد الرواية التي قرب بها الاستدلال بالاية ، فيقول : ان المراد من التصديق في الرواية ليس تصديقاً حقيقياً وتوجيه هذه الرواية يتضح بعد بيان معنى التصديق، فاذا أخبر المسلم عن شيء ، فيكون لتصديقه معنيان:

(احدهما) حملة على الصحيح الشامل المصدق والمباح في مقابل حملة على الفاسد الشامل للكذب والحرام ، وذلك لان اخبار المسلم من حيث انه اخبار يكون فعلا من افعاله ، فيكون مشمولاً لما تقتضيه أداسة حمل فعل المسلم على الصحيح والاحسن ، فيجب حمل أخباره على الصحيح أي المصدق المباح .
(وثانيهما) هو حمل أخبار المسلم على كونه مطابقاً للواقع ، وترتيب آثار الواقع عليه ، وان كان فيه احتمال مخالفة الواقع في مقابل حملة على خلاف الواقع ، وترتيب آثار الكذب عليه .

ومحل الكلام هو التصديق بالمعنى الثاني ، فيكون وجوب التصديق بهذا المعنى مستلزماً لحجية قول المخبر ، والتصديق بالمعنى الاول لا يستلزم حجية خبر المخبر ثم التصديق في الرواية يكون بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني كما ان التصديق بالمعنى الاول ظاهر عدة من الروايات :

منها قوله أي موسى بن جعفر عليه السلام للصحابي حيث قال عليه السلام : ﴿ يا أبا محمد كذب سمعك ، وبصرك عن أخيك ، فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولاً ، وقال : لم أقله فصدقه ، وكذبهم ... ﴾ (١) .

والمراد من القسامة هو عدلان ، فخمسون قسامة مائة عادل ولا بد من بيان

(١) ثواب الاعمال وعقاب الاعمال ص ٢٩٥ .

ما يمكن من الاحتمالات ثم بيان ما هو الصحيح منها :
 الاحتمال (الاول) أن يكون المراد من تصديق الاخ وتكذيب القسامة بالمعنى
 الاول : أي حمل أخبار الاخ على الصحيح المباح ، وحمل أخبار القسامة على
 الفاسد المحرم ، وهذا الاحتمال باطل لكونه مستلزماً لترجيح ما هو المرجوح
 على الراجح كما لا يخفى .

والاحتمال الثاني أن يكون المراد منهما بالمعنى الثاني أي حمل أخبار الاخ
 على كونه مطابقاً للواقع ثم ترتيب آثار الواقع عليه وحمل اخبار القسامة على
 خلاف الواقع ، و ترتيب آثار الكذب عليه ، وهذا الاحتمال أيضاً باطل بنفس
 المحذور المتقدم في الاحتمال الاول .

والاحتمال الثالث أن يكون المراد من التصديق بالمعنى الثاني ، والمراد
 من تكذيب القسامة بالمعنى الاول وهذا الاحتمال أيضاً باطل لكونه مستلزماً
 لترجيح المرجوح على الراجح كما لا يخفى .

والاحتمال الرابع أن يكون المراد من تصديق الاخ بالمعنى الاول أي حمل
 قوله : على الصحيح المباح ، وأن يكون المراد من تكذيب القسامة عدم ترتيب
 آثار الصدق على قولهم : لا ترتيب آثار الكذب حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ،
 أو ترجيح المرجوح على الراجح ، فلا يكون قولهم محرماً ، ولا يترتب عليه آثار
 الصدق بالمعنى الثاني ، ولا آثار الكذب بالمعنيين .

فالحاصل ان المراد بتصديق الاخ هو المعنى الاول والمراد من تكذيب القسامة
 هو التكذيب المقابل للمعنى الثاني للتصديق غاية الامر يكون تكذيبهم مجرداً عن
 الحكم بالحرمة بمعنى عدم ترتيب آثار الكذب على قولهم .

وقوله ﴿ نعم قد خرج ﴾ دفع لما يتوهم من ان مقتضى ما ذكر من وجوب
 التصديق الصوري الظاهري لكل مؤمن هو وجوب تصديق الشاهد والمشهود

عليه جميعاً في الظاهر فينافي حجية البينة ، ووجوب ترتيب الاثار عليها .

وحاصل الدفع انه ﴿قد خرج﴾ عن وجوب التصديق الظاهري ﴿مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن﴾ فيكون التصديق في هذه المواضع تصديقاً حقيقياً لا صورياً .

﴿وانت اذا تأملت هذه الرواية، ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية اسماعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا...﴾ .

والتأمل في هذه الرواية أي قول موسى بن جعفر عليه السلام حيث قال : فصدقه وكذبهم ، والرواية المتقدمة حيث استشهد الامام عليه السلام بقوله (تعالى) : ويؤمن للمؤمنين يقتضى أن المراد من التصديق في كلا الموردين هو التصديق الظاهري وهو حمل قول المؤمن على الصحيح المباح .

فيكون المراد من التصديق في حكاية اسماعيل هو التصديق الظاهري فقول الامام عليه السلام : ويصدق للمؤمنين تصديق ظاهري لانه تفسير لقوله (تعالى) ويؤمن للمؤمنين ، والمراد من الايمان والتصديق في قوله (تعالى) ظاهري قطعاً ليكون النبي صلى الله عليه وآله أذن خير للكل كما تقدم .

﴿وان آيت الا عن ظهور خبر اسماعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع﴾ يعني ان المتحصل مما ذكر من ان الرواية المشتملة على حكاية اسماعيل ليست ظاهرة في وجوب التصديق الحقيقي بمعنى ترتيب آثار الواقع .

فان منعت عن ذلك ، وقلت بظهورها في وجوب التصديق الحقيقي بقرينة تويخ الامام عليه السلام لابنه اسماعيل على ابقاء الدنانير عند شارب الخمر وعدم أخذها منه بعد شهادة الناس بان الرجل يكون شارب الخمر فقد خرجت عن الاستدلال بالآية الى الاستدلال بالرواية مع ان المقصود هو الاول لا الثاني .

ثم يبين المصنف(ره) مقدار دلالة الايات المذكورة سعة وضيقاً حيث يقول :
﴿ثم ان هذه الايات على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجية الخبر انما
تدل بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمنطوق آية النبأ على حجية
خبر العادل الواقعي الخ...﴾ .

والمستفاد من هذا الكلام هو عدم تسليم المصنف(ره) دلالة الايات المذكورة
كلاً أو بعضاً على حجية الخبر حيث يقول : على تقدير التسليم ، فالمستفاد منها
حجية مطلق الخبر كما يقتضيه اطلاقها .

ولكن بقيد المطلق بمنطوق آية النبأ حيث يدل على عدم حجية خبر الفاسق ،
فيكون مفادها بعد هذا التقييد حجية خبر العادل الواقعي ، أو من أخبر عدل
واقعي بعد الله .

ثم يقول المصنف (ره) بالتقييد ثانياً حيث أشار اليه بقوله : ﴿بل يمكن
انصراف المفهوم بحكم الغلبة وشهادة التعليل الى صورة افادة خبر العادل الظان
الاطميناني بالصدق﴾ ويمكن تقييد الايات بالقييد الاخر بأن يقال : ان مقتضى
الايات بعد التقييد هو حجية خبر العادل مطلقا سواء كان مفيداً للاطمينان أم لا ؟
فيمكن التقييد ثانياً .

ويقال ان المعبر والحجة هو خبر العادل المفيد للاطمينان لا مطلقا ، وذلك
بأحد وجهين :

(الوجه الاول) هو الغلبة اذ خبر العادل مفيد للاطمينان غالباً .

(والوجه الثاني) هو مقتضى التعليل حيث يقتضى تحصيل الاطمينان تجنباً

عن الوقوع في الندم .

فهذان الوجهان موجبان لانصراف المفهوم الى صورة حصول الاطمينان من

خبر العادل، فيصير حاصل مدلول الايات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط افادة

الظن الاطميناني .

﴿ نعم لو لم نقل بدلالة آية النبأ من جهة عدم المفهوم لها اقتصر على منصرف ساير الايات، وهو الخبر المفيد للوثوق، وان لم يكن المخبر عادلاً ﴾ أي لو قلنا بعدم دلالة آية النبأ على الحجية أصلاً اذ كانت دلالتها على الحجية بالمفهوم .

وقد تقدم الاشكال على المفهوم بما لا يمكن الذب عنه اقتصر في الالتزام بالحجية التي تكون على خلاف الاصل على منصرف ساير الايات ، فيمكن أن يقال بانصرافها الى حجية الخبر المفيد للوثوق، وان لم يكن المخبر عادلاً بقاعدة انصراف المطاق الى الفرد الاكمل، وهو الخبر المفيد للوثوق .

هذا تمام الكلام في الاستدلال على حجية اخبار الاحاد بالايات .

﴿ واما السنة فتوائف من الاخبار منها ماورد في الخبرين المتعارضين من الاخذ بالاعدل الخ ... ﴾ .

ومما يمكن الاستدلال به على حجية خبر الواحد هو الاخبار والمصنف (ره) رتبها، وجعلها طوائف أربع :

(الطائفة الاولى) هي الاخبار العلاجية الدالة على ان حجية الاخبار في نفسها كانت مفروغاً عنها عند الائمة عليهم السلام وأصحابهم ، وانهم اتفقوا على العمل بها، وانما توقفوا عن العمل من جهة المعارضة، ولذا سئل الاصحاب منهم عليهم السلام عن حكمها حال التعارض فارجعهم الائمة عليهم السلام على العمل بالمرجح ان كانت أو التخيير ان لم تكن .

فهذه الاخبار تدل على العمل بالاخبار المتعارضة تعييناً ، أو تخييراً مع ان المفروض عدم القطع بصدورهما، أو احدهما بعد المعارضة بين مقطوعي الصدور على ان ظاهر سؤال الراوي بقوله : يأتي عنكم خبران متعارضان هو السؤال عن

حكم مشكوكي الصدور .

ثم هذه الاخبار وان كانت تدل على حجبية الاخبار المتعارضة بالصرحة الا انها تدل بالالتزام على حجبية مطلق الاخبار والروايات المروية عنهم عليه السلام .
وبالجمله ان المستفاد من هذه الروايات هو كون أصل حجبية الاخبار المتعارضة مفروغاً عنه ، وانما الكلام في التعمين والتخيير عند التعارض ، والا لم يكن معنى لبيان العلاج .

ثم يذكر المصنف (ره) عدة من الروايات من الطائفة الاولى ، ومنها مقبولة عمرو بن حنظلة ثم يقول : ﴿فانها وان وردت في الحكم حيث يقول : الحكم ما حكم به اعدلهما ، وأفقههما وأصدقهما في الحديث^(١) وموردها وان كان في الحاكمين..﴾ الا ان الترجيح فيها يرجع الى ترجيح احدي الروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان على الأخرى فيجب الاخذ بالحكم المستند الى ماله مرجح .

ثم الحكم بالترجيح أو التخيير في غير المقبولة كمر فوعة زرارة^(٢) ورواية ابن أبي الجهم عن الرضا عليه السلام^(٣) ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام^(٤) يكون الى نفس الرواية ، فيكون الحكم بالترجيح أو التخيير كاشفاً عن حجبية الاخبار مع قطع النظر عن التعارض كما تقدم تفصيله ، فدلالة هذه الاخبار على حجبية الخبر الغير المقطوع صدوره واضحة .

الا انها لاتدل على حجبية جميع الاخبار، أو صنف خاص منها كخبر العادل

(١) الكافي ج ١، ص ٦٨ .

(٢) عوالي اللئالي ج ٤، ص ١٣٣ .

(٣) الاحتجاج ص ١٩٥ .

(٤) الاحتجاج ص ١٩٥ .

أو الثقة بأن تدل على كون المناط في اعتبارها هو وثاقة الراوي ، أو عدالته ، أو نحو ذلك، ودلائلها على الحجية في الجملة غير مجدية كما لا يخفى .

وقد أشار الى هذا الاشكال بقوله: ﴿الا انها لا اطلاق لها﴾ أي لا تدل على حجية جميع أقسام الخبر، ولا على حجية صنف خاص منه .

اذ الاستفادة منها هو حجية الخبرين الذين فرضهما السائل حجبتين لولا التعارض بينهما واما بأي ملاك يكون كل منهما حجة ؟ فلا يعلم بل هو في بطن السائل فتميين ملاك الحجية يحتاج الى دليل من الخارج ولم يستفاد من نفس هذه الروايات .

﴿نعم رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة﴾ حيث قال الامام عليه السلام ﴿اذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك..﴾^(١) الاستفادة من هذه الرواية هو ان المناط في الحجية هو الوثاقة وهكذا الاستفادة من المقبولة والمرفوعة حيث أرجع الامام عليه السلام السائل فيهما الى ملاحظة الاعدية والاثنية، والاخذ بما هو أعدل أو أوثق مبيناً ان الملاك في حجية الاخبار هو الوثاقة والعدالة .

فالمتمحصل من المجموع هو حجية خبر الثقة بل العادل بل يمكن أن يقال: ان الغرض من بيان العدالة هو حصول الوثوق من الخبر ، فيكفي في حجية الرواية وثاقة الراوي، ولا يجب أن يكون الراوي عادلا .

﴿ومنها: ما دل على ارجاع آحاد الرواة الى آحاد أصحابهم عليهم السلام﴾ والطائفة الثانية التي تدل على حجية اخبار الاحاد هي الاخبار الامرة برجوع الناس الى أشخاص معينين من الاصحاب والرواة كقول الامام عليه السلام (اذا أردت

حديثاً فعليك بهذا الجالس مشيراً الى زرارة^(١)، وفي رواية أخرى (مارواه زرارة عن أبي فلابجوز رده)،^(٢) وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (عليك بالاسدي يعني أبا بصير)^(٣) وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (عليك بزكريا بن آدم)^(٤)، وغيرها مما ذكره المصنف (ره) في المتن .

وهذه الروايات تدل دلالة واضحة على حجية خبر الثقة، ولا يرد عليها بأنها اخبار آحاد، فلا يمكن الاستدلال بها على حجية اخبار الاحاد لانها متواترة معنى وان لم تكن كذلك لفظاً .

وذلك لان كل واحدة من هذه الاخبار تكون بصدد بيان معنى واحد، وهو حجية خبر الثقة فليس اثبات حجية خبر الواحد بها من قبيل اثبات حجية خبر الواحد بخبر الواحد بل يكون اثبات حجية خبر الواحد بالمتواتر .

وبالجمله ان المستفاد من هذه الاخبار هو حجية قول الاصحاب والرواة والال لم يكن معنى لارجاع بعضهم الى بعض .

✽ وهذه الطائفة أيضاً مشتركة مع الطائفة الاولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة ✽ لان المستفاد من بعض هذه الطائفة هو كون المناط في الحجية وثاقه الراوي كما في رواية عبدالعزيز وروايته أحمد بن اسحاق .

✽ ومنها: ما دل على وجوب الرجوع الى الرواة والثقة والعلماء الخ.. ✽ واما الطائفة الثالثة التي تدل على حجية خبر الواحد: فهي الاخبار الامرة بوجوب الرجوع الى الثقة، وعدم جواز التشكيك فيما يروى عنهم عَلَيْهِ السَّلَامُ كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ :

(١) بحار الانوار ج ٢ ص ٢٤٦ .

(٢) الكشي اختيار معرفة الرجال ص ١٣٥ .

(٣) بحار الانوار ج ٢، ص ٢٤٩ .

(٤) بحار الانوار ج ٢ ص ٢٥١ .

لا عذر لاحد في التشكيك فيما يرويه ثقافتنا (١) .

ويظهر من بعض الروايات ان حجبية خبر الثقة كانت أمراً مفروضاً عنه وانما يسئل الامام عليه السلام عن وثاقسة الراوي كقول السائل : أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج من معالم ديني؟ فقال عليه السلام : نعم (٢) .

﴿ ومثل قول الحجة عجل الله فرجه الشريف ، واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فانهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم ﴾ (٣) .
 وصدر هذه الرواية وان كان ظاهراً في الاستفتاء من الرواية فيدل على حجبية فتواهم ولا يرتبط بالمقام الا ان التعليل المذكور في الذيل وهو قوله عليه السلام فانهم حجتي عليكم عام يدل على حجبية قولهم وخبرهم وان لم يكن بعنوان الفتوى، فعموم التعليل يقتضى كونهم حجة مطلقاً أي في الفتوى والقضاء والرواية .

﴿ ومثل ما في الاحتجاج عن تفسير العسكري عليه السلام في قوله (تعالى) : (ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب) الاية ﴾ (٤) ولمخصه ان الله (تعالى) ذم عوام اليهود في هذه الاية بسبب تقليدهم علماءهم مع انهم لا يعرفون الكتاب الا من طريق علمائهم وليسوا الا كعوام المسلمين حيث يقلدون علماءهم في امورهم الدينية .

فسئل رجل عن الصادق عليه السلام حيث قال : لماذا ذم الله (تعالى) عوام اليهود مع انهم ليسوا الا كعوامنا في التقليد؟ فأجاب الامام عليه السلام وقال عليه السلام : بين عوامنا وعلمائنا وبين عوامهم وعلمائهم فرق من جهة ، وتسوية من جهة (٥) .

(١) الكشي اختيار معرفة الرجال ص ٥٣٦ .

(٢) بحار الانوار ج ٢، ص ٢٥١ .

(٣) كمال الدين ص ٤٨٤ .

(٤) البقرة آية ٧٨ .

(٥) الاحتجاج ص ٤٥٧ .

وملخص الفرق ان عوامنا يقلدون العلماء العدول، وعوامهم يقلدون علمائهم الفساق ، وهم عالمون بفسقهم بالكذب الصريح وأكل الحرام وأخذ الرشوة ، وتغيير الاحكام عن وجهها ﴿ بالنسبات ﴾ أي بملاحظة الرابطة النسبية كالابوة والاخوة وأمثالهما .

أو كانت النسبات من النسبة ، فيكون معناها انهم يغيرون الاحكام عن وجهها بحكمهم لمن يكون منسوباً اليهم بقرابة أو غيرها ككونه خادماً أو صديقاً ، فيحكم العالم المتعصب لمن يكون منسوباً اليه على من لم يكن كذلك .

﴿ والمصانعات ﴾ المصانعة هي أن تصنع شيئاً لآخر ليصنع لك شيئاً وقيل : هي الرشوة ، والحاصل ان عوام اليهود مع علمهم بارتكاب علمائهم المعاصي يقلدونهم ، فلهذا ذمهم الله (تعالى) ، وكانوا مستحقين للذم حقيقة ، وعوامنا يقلدون من العلماء العدول لا الفساق .

وأما التسوية فهي من جهة انه يوجد في عوامنا من يقلد العلماء الفساق مع نهي الامام عليه السلام عن تقليدهم حيث قال: فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام أن يقلدوه^(١).

فمن خالف أمر الامام عليه السلام ، وقلد عن الفاسق يكون مثله كمثل عوام اليهود الذين ذمهم الله (تعالى) بالتقليد .

الى أن قال عليه السلام : ﴿ فأما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة ، فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ﴾ أي من يرتكب الفواحش كما يرتكبها علماء العامة ، فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ، فانه يكثر التخليط بين الصدق والكذب ، فيما يتحمل عنا أهل البيت عليهم السلام فيأخذ بالكذب الذي ينفعه ، ويترك الصدق الذي يضره .

(١) الاحتجاج ص ٤٥٧ تنميم للمحاجة المذكورة في المتن .

الى أن قال عليه السلام : ﴿ومنهـم قوم نصاب﴾ أي في قلوبهم عداوة أهل البيت عليهم السلام ﴿لا يقدرـون على القدح فينا ، فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة ، فيتوجهون عند شيعتنا﴾ بأن يصبحون ذا وجهة ومقام عندهم ، ﴿وينتقصون بنا عند أعدائنا﴾ أي يقللون أهميتنا عند خصومنا بالتنقيص من شأننا عن طريق الأكاذيب والافتراءات علينا ، ونحن برؤوس منها ﴿فيقبله المستسلمون من شيعتنا﴾ فيقبل المستضعفون منهم ما يقوله أعدائنا علينا تخيلاً منهم بأنه ﴿من علومنا ، فضلوا ، وأضلوا﴾ الخ .

وهذا الخبر الشريف يدل على حجية خبر الثقة بمقتضى ذم الامام عليه السلام من يتعمد الكذب على الائمة عليهم السلام .

﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى ان الفسق مطلقاً يكون مانعاً عن قبول الرواية ، وان كان من جهة ارتكاب ساير المحرمات غير الكذب اذ المناط في وجوب القبول هو اطاعة أمر المولى والتجنب عن متابعة الهوى .

﴿ومثل ما عن أبي الحسن عليه السلام فيما كتبه جواباً عن السؤال عن يعتمد عليه في الدين قال عليه السلام : اعتمدا في دينكما على كل مسن في حينا كثير القدم في أمرنا...﴾^(١) يجوز الاعتماد في امور الدين على من يكون محباً لأهل البيت عليهم السلام ومجداً في تعلم أحكامهم عليهم السلام .

وفي رواية اخرى قال عليه السلام : ﴿لاتأخذن معالم دينك من غير شيعتنا ، فانك ان تعديتهم﴾ أي تجاوزت عنهم ، ﴿وأخذت دينك من الخائنين﴾^(٢) الخ ﴿وظاهرهما وان كان الفتوى﴾ أي تعيين المفتي الا ان الانصاف هو شمولهما للاخبار أيضاً .

(١) بحار الانوار ج ٢ ، ص ٨٢ .

(٢) بحار الانوار ج ٢ ، ص ٨٢ .

بل يمكن أن يقال : ان ظاهر قول الامام عليه السلام حيث قال عليه السلام : لاتأخذن عالم دينك هو النهي عن أخذ الروايات عن طريق غير الامامية لأخذ الفتوى اذ عدم أخذ الفتوى من غير الشيعة لا يحتاج الى النهي اذ لا يأخذ أحد من عوام الشيعة فتوى غير علماء الشيعة .

ويدل على هذا شيوع عمل الاصحاب أي أصحاب الائمة عليهم السلام ومعاصرهم بالاخبار هذا مضافاً الى ان مقتضى التعليل في ذيل الحديث حيث علل النهي عن أخذ روايات غير الشيعة بكونه من المخائنين هو ان المراد من النهي هو النهي عن أخذ الاخبار عن غير الشيعة لا الفتوى، لان المستفاد من التعليل هو ان غير الشيعة من المخائنين والكاذبين في نقل الاخبار .

وعلى هذا يكون قول المصنف (ره) : ﴿الا ان الانصاف شمولهما للرواية بعد التأمل في غير محله﴾ كما لا يخفى .

﴿ومثل ما في كتاب الغيبة الخ﴾ وملخص ما في كتاب الغيبة انه سئل الحسين بن روح عن كتب الشلمغاني الذي كان من الامامية . واه كتب وروايات ثم عدل الى مذهب فاسد لاجل الحسد لمقام الحسين بن روح الذي كان من النواب .

فقال الحسين بن روح في جواب السؤال : أقول فيها ما قال العسكري عليه السلام في كتب بني فضال حيث قال عليه السلام في جواب السؤال عن كتب بني فضال الذين كانوا ثقاتاً غير اماميين ﴿خذوا مارووا ورددوا مارأوا﴾ أي خذوا رواياتهم وأتركوا فتاويهم فجواب ابن روح يرجع الى ما أجاب به الامام عليه السلام فيجوز أخذ روايات الشلمغاني ، ويجب ترك فتاواه .

فقول الامام عليه السلام يدل بحسب مورده على جواز الاخذ بكتب وروايات بني فضال لكونهم ثقات ، ويدل بعدم الفصل على جواز الاخذ بروايات وكتب غيرهم

من الثقات .

وكلام ابن روح بظاهره قياس الا انه في الحقيقة لا يحتمل في حقه العمل بالقياس بل انه تمسك بقول الامام العسكري عليه السلام .

ثم ان ما بقى من هذه الطائفة من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد : واضح لا يحتاج الى البيان والتوضيح ، والعمدة هي ان هذه الروايات متواترة كما ادعى المحقق النائيني (قدس سره) تواترها ، فلا يرد على الاستدلال بها على حجية خبر الواحد بانه مستلزم للمصادرة أو الدور .

﴿ ومنها الاخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد ﴾ والطائفة الرابعة هي الاخبار الامرة بحفظ الروايات وضبطها والاهتمام بشأنها على السنة مختلفة ، ويظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد ﴿ مثل النبوي المستفيض بل المتواتر انه من حفظ علمي اربعين حديثاً بعنه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة ﴾ (١) .

وقد تقدم هذا الحديث في ذيل آية النفر ، وقلنا في تقريب الاستدلال به ان النبي صلى الله عليه وآله قد مدح حافظ الحديث ، وهذا المدح يكشف عن حجية نقل الحديث اذ لا أثر للحفظ فقط لو لم يكن نقله حجة .

وبعبارة اخرى ان ترغيب الشارع على حفظ الحديث لا يكون الا من جهة كونه حجة فتشجيعه على الحفظ كاشف عن الحجية .

نعم يرد عليه بانسه يحتمل أن يكون ترغيب الشارع على الحفظ لاجل أن يصبح حفاظ الحديث كثيرين بحيث يكون نقلهم متواتراً ومفيداً للعلم ، فحينئذ لا يكون الحديث النبوي دليلاً على حجية خبر الواحد .

﴿ ومثل الاخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية ﴾ هذه الاخبار تدل

على تشجيع نقل الرواية ، وابلغ ما في كتب الشيعة ومثل ما ورد في مدح مذاكرة الحديث والامر بكتابته ، وما ورد من أمر الامام عليه السلام للراوي على كتابة الحديث ، ونشره ، ثم علل ذلك بقوله ﴿ فانه يأتي زمان هرج ﴾ ^(١) لانه يأتي زمان تكون امور الناس في أيدي أهل الفتنة ، فأهل الدين لا يأنسون الا بكتبهم الدينية . وما ورد في بيان مدح معرفة منزلة الرواة حيث قال الامام عليه السلام : ﴿ اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا ﴾ ^(٢) .

﴿ وقوله عليه السلام : ستكثر بعدي القالة ، وان من كذب علي فليتبؤ مقعده من النار ﴾ ^(٣) وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن كثرة الكاذبين والداسابين بعده أي ستكثر القالة أي الكاذبون الذين يسندون أكاذيبهم الى النبي صلى الله عليه وسلم بعنوان الاخبار النبوية . ووجه دلالة هذه الاخبار على المقام يظهر من قول المصنف (ره) : ﴿ حيث قال : فان بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم تكثر القالة ، والكذابة .. ﴾ اذ لو لم يكن خبر الواحد حججة لكان جعل الاخبار الكاذبة من الكذابين لغواً اذ لم يعمل بها أحد .

وقوله : ﴿ والاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلة ﴾ دفع لما يتوهم من ان بناء المسلمين لم يكن على العمل بكل خبر ، وان لم يكن مفيداً للعلم بل كانوا يعملون بالخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم والكذابون كانوا يجعلون الاخبار الكاذبة برجاء صيرورتها عند المسلمين محفوفة بالقرائن ، أو مخلوطة معها فيعملون بها .

فدفع المصنف (ره) هذا التوهم بما حاصله ان احتفاف الخبر بالقرينة

(١) الكافي ج ١ ص ٥٦ .

(٢) الكشي اختيار معرفة الرجال ص ٣ .

(٣) الكافي ج ١ ص ٦٢ .

القطعية أمر نادر جداً فيكون اختراع الاخبار بهذا الرجاء لغواً .

ثم الاستدلال بهذه الطوائف الاربعة المتقدمة لا يصح الا بعد ثبوت تواترها لتكون مقطوعة الصدور .

فنقول : لاشك في كون هذه الاخبار متواترة اجمالاً ، وذلك ان التواتر على أقسام ثلاثة :

(الاول) التواتر اللفظي ، وهو اتفاق جماعة (بحيث يكون اتفاقهم على الكذب ممتنعاً عادة) على نقل خبر بلفظه .

(والثاني) التواتر المعنوي وهو اتفاقهم على نقل مضمون واحد مع الاختلاف في الالفاظ سواء كانت دلالة الالفاظ على المضمون الواحد بالمطابقة ، أو بالتضمن ، أو بالالتزام ، أو بالاختلاف كالخبر الحاكية لحالات علي عليه السلام في الحروب ، فانها متفقة الدلالة على شجاعته عليه السلام مع اختلافها بحسب الالفاظ .

(والثالث) التواتر الاجمالي ، وهو ورود عدة من الاخبار التي يعلم بصدور بعضها مع عدم اشتغالها على مضمون واحد فهذه الطوائف متواترة اجمالاً قطعاً . ومقتضى تواترها الاجمالي هو الالتزام بحجية الاخص .

(منها) : باعتبار كونه القدر المتيقن ، والمصنف قد أشار الى تواترها بقوله : ﴿ وقد ادعى في الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة ... ﴾ .

ثم أشار الى القدر المتيقن من هذه الاخبار بقوله : ﴿ الا ان القدر المتيقن منها هو خبر الثقة التي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء الخ ﴾ والشاهد على ان القدر المتيقن هو خبر الثقة ورود الفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها في هذه الاخبار .

والشاهد الثاني هو ان الثقة أيضاً منصرف اطلاق غيرها أي ان الاخبار التي ليس فيها هذه العناوين أي الثقة والمأمون والصادق منصرفه الى خبر الثقة .

﴿ وأما العدالة فأكثر الاخبار المتقدمة خالية عنها بل في كثير منها التصريح

بخلافه ❀ أي التصريح بعدم اعتبار العدالة في الراوي مثل الروايات الدالة على اعتبار كتب بني فضال ، ومثل مرفوعة الكناني الدالة على جواز العمل بأخبار من يضيع الاخبار أي لا يعمل بها نفس الراوي .

(وتاليها) : أي الرواية المذكورة في الكتاب الذي اخذ منه رواية الكناني لاتاليها في الرسائل .

❀ نعم في غير واحد منها حصر المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة لكنه محمول على غير الثقة أو على أخذ الفتوى جمعاً بينها وبين ما هو أكثر منها ❀ أي ما دل على الرجوع الى الشيعة في أخذ معالم الدين ، والمنع عن الرجوع الى المخالف محمول على أحد أمرين :

(الاول) على كون المخالف غير ثقة .

(والثاني) على منع الرجوع اليه في باب التقليد وأخذ الفتوى منه لا في باب الرواية وأخذها منه جمعاً بين الاخبار المانعة والاخبار المجوزة التي هي أكثر منها .

❀ وفي رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع ❀ بحمل الاخبار المانعة على غير الثقة ، أو على باب التقليد وأخذ الفتوى ، والمجوزة على الثقة ، أو على باب الرواية هذا مع ان التعليل للنهي بالخيانة حيث قال الامام : بانهم من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله يدل على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة فيخص المنع بما اذا كان الراوي خائناً .

هذا تمام الكلام في الاخبار الدالة على حجية اخبار الاحاد .

❀ واما الاجماع فتقريره من وجوه ... ❀ وما ذكره المصنف (ره) في تقرير الاجماع من الوجوه ينقسم الى قسمين قولي ، وعملي ، واكثر الوجوه الاتية في كلامه اجماع عملي .

ثم القولي ينقسم الى محصل، ومنقول، وقد أشار اليهما بقوله: ﴿وطريق
تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخاو﴾ أي يمكن تحصيله بكلا الوجهين:
الوجه الاول هو الذي يرجع الى اجماع محصل باستقراء الفتاوى فرداً فرداً
كما أشار اليه بقوله: ﴿أحدهما تتبع اقوال العلماء من زماننا الى زمان الشيخين﴾
أي الشيخ المفيد والشيخ الطوسي (قدهما) .

فيحصل بذلك التتبع العلم بالاتفاق الكاشف عن رضى الامام عليه السلام بالحكم
بحجية خبر الواحد، أو الكاشف عن وجود نص معتبر عند الكل في المسألة بحيث
يحصل القطع باعتباره عند الشارع من دون أن يكون مبنياً على حجية خبر
الواحد حتى يقال: بان ما يكون اعتباره مبنياً على حجية خبر الواحد لا يمكن
الاستدلال به على حجية خبر الواحد كما لا يخفى .

﴿ولا يعنى بخلاف السيد واتباعه﴾ لاحد وجوه :

(الاول) ما أشار اليه بقوله: ﴿اما الكونهم معا وهي النسب﴾ وتقدم في بحث
الاجماع ان مخالفة من يكون معلوم النسب لا يضر في حجية الاجماع الدخولي
فهذا خلاف السيد واتباعه لا يضر في تحقق الاجماع المبني على الدخول لكونهم
معلومي النسب .

الوجه الثاني ما أشار اليه بقوله: ﴿واما للاطلاع على ان ذلك لشبهة حصات
لهم ...﴾ أي ان دعوى السيد واتباعه للاجماع على عدم حجية خبر الواحد
كانت لاجل الشبهة ، وهي ان الامامية يبحثون مع العامة في بعض المسائل ،
فاذا لم يتمكنوا من رد استدلال العامة بالاجبار النبوية بالتصريح على كذبها وعدم
صحتها اضطروا على القول بأن خبر الواحد عندنا ليس بحجة .

فزعم السيد واتباعه على ان ذلك مذهبهم، فادعوا الاجماع على عدم حجية
خبر الواحد ومن المعلوم ان المخالف اذا علم فساد مدرسه كان قوله مردوداً

فلا يضر على الاجماع أصلاً .

والوجه الثالث ما أشار اليه بقوله : ﴿ واما لعدم اعتبار اتفاق الكل في الاجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس .. ﴾ لم يكن اتفاق الكل معتبراً في الاجماع الحدسي لان المناط فيه هو الحدس بقول الامام عليه السلام من الاتفاق والحدس بموافقة الامام عليه السلام مع المجمعين يحصل ، ويتحقق باتفاق من عدا السيد واتباعه .

هذا تمام الكلام في القسم الاول من الاجماع القولي .

﴿ والثاني تتبع الاجماع المنقولة الخ .. ﴾ والاستدلال بالاجماع المنقولة يتوقف على تواترها أو اقترانها بالقرينة الموجبة للصدق بصدقها كما لا يخفى .

﴿ فمنها ما حكى عن الشيخ (قده) في العدة في هذا المقام حيث قال واما ما اخترته من المذهب هو ان خبر الواحد اذا كان وارداً من طريق أصحابنا القانابن بالامامة الخ ﴾ .

وملخص ما أفاده الشيخ (ره) في المقام هو حجية خبر الواحد اذا كان مروياً عن النبي ﷺ أو الائمة عليهم السلام ، وكان وارداً من طريق الامامية لا غيرهم ، وكان الراوي ممن لا يطعن في روايته بأن لا يكون متهماً بالكذب وكان سديداً بأن لا يكون الراوي كثير السهو والغلط والنسيان ، فيجوز العمل بهذا القسم من خبر الواحد بالاجماع أي اجماع الفرقة المحقة حيث انهم مجتمعون على العمل بهذه الاخبار التي دونوها في اصولهم المعروفة بالاربع مائة .

ولا يتناكرون العمل بها ﴿ ولا يتدافعون ﴾ أي لا يردون استدلال من يستدل بها ، فاكثفوا بالسؤال عن دليل من يستدل ، فاذا قال في جوابهم ان الدليل هو الخبر المذكور في فلان كتاب معروف أو اصل مشهور من الاصول الاربع مائة

قبل ذلك منه .

وهذه العادة كانت للاصحاب من عهد النبي ﷺ واستمرت الى زمان جعفر ابن محمد عليه السلام فلو لم يكن العمل بهذه الاخبار جائزاً لما اجمعوا على ذلك ، ولما كان اجماعهم فيه معصوم، فلا يمكن احتمال الخطاء والغلط والسهو فيه . والذي يؤيد هذا الاجماع بل يكشف عنه ان العمل بالقياس لما كان محظوراً عندهم لم يعملوا به أصلاً، فلو كان العمل بخبر الواحد كذلك لماعملوا به أصلاً ، وقد عملوا به فيكون عملهم به كاشفاً عن حجيته وتحقق الاجماع فيه .

﴿ فان قيل : كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد؟ والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد الخ ... ﴾ .

وملخص ما قيل ان ما ترى من الفرقة المحقة انها لا تجيز العمل بخبر الواحد كما لانجيز العمل بالقياس ، فكيف تدعون اجماعهم على جواز العمل بخبر الواحد؟!

﴿ قيل له: المعلوم من حالها الذي لا ينكر انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ﴾ .

وملخص الجواب انا ندعي اجماع الفرقة على جواز العمل بخبر الواحد الذي يرويه أصحاب الائمة عليهم السلام ، وما ذكر في الاشكال هو عدم جواز العمل بخبر الواحد الذي يرويه غير الاصحاب ، وغير الامامية ، وما يختص المخالفون بطريقه كالخبر الوارد من طريق العامة فقط، فما ذكر في السؤال لا يضر بالاجماع لاختلاف مورد النفي والاثبات كما لا يخفى .

﴿ فان قيل : أليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصوصوهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ﴾ وملخص الاشكال ان اساتذتكم كانوا يناظرون خصوصوهم أي العامة فيردون استدلالهم بخبر الواحد بعدم جواز العمل به حتى يقول بعضهم بعدم

العمل به عقلا لان العمل به مستلزم لتحريم الحلال ، وتحليل الحرام كما تقدم من ابن قبة .

وبعضهم يقول بعدم الجواز سمعاً بمعنى انه لم يدل دليل شرعي على جواز العمل بخبر الواحد، ومقتضى الاصل هو حرمة العمل به .

﴿ قيل له : ﴾ أولاً ان المنكرين قد أنكروا العمل بخبر الواحد حينما يناظرون مع العامة حيلة عليهم لاحقيقة لانهم لما لم يتمكنوا من ردهم بالتصريح على كذب اخبارهم المعارضة بأخبارنا الواردة عن الائمة عليهم السلام عن طريق أصحابهم عليهم السلام فيقولون : ان اخبار الاحاد عندنا ليست بحجة فكان مرادهم من المنع عن العمل بخبر الواحد منع العمل بأخبار العامة المعارضة باخبار الخاصة .

(وثانياً) ان الذين اشير اليهم أي المنكرين لحجية خبر الواحد تكون أقوالهم متميزة أي محدودة قليلة بين أقوال الطائفة ، وقد علمنا انهم لم يكونوا أئمة معصومين لكونهم معلومي النسب فلا يعتد بقولهم ولا يضر خلافهم باجماع الطائفة المحقة على حجية خبر الواحد كما تقدم في رد خلاف السيد واتباعه .

فحينئذ وجب المصير الى اجماع الطائفة، والاخذ به اذ قول المعصوم عليه السلام داخل في قولهم، فيكون اتفاقهم حجة .

﴿ انتهى موضع الحاجة من كلامه ، ثم أورد على نفسه ﴾ بما حاصله ان العقل اذا حكم بجواز التعبد بخبر الواحد كان حكمه كاشفاً عن عدم المقدسة فيه، فحينئذ يجوز التعبد بمطلق خبر الواحد من دون فرق بين كونه وارداً عن طريق الخاصة ، أو العامة اذ حكم الامثال فيما يجوز ولا يجوز واحد .

فما ذكر من الفرق بين ماورد عن طريق الخاصة ، وماورد عن طريق العامة، ثم القول بحجية الاول دون الثاني غير صحيح .

﴿ ثم أجاب عن ذلك ﴾ بما حاصله من ان خبر الواحد دليل شرعي اذا اعتبره

قد ثبت بالاجماع ، وهو دليل شرعي ، فحينئذ لا بد من الالتزام بمقدار ماقررته الشريعة ، والشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصة ، وهي الامامية فلا يجوز لنا التعدي عما أجازته الشارع الى غيره . هذا أولاً .

وثانياً ان العدالة شرط في حجية الخبر ، ومن المعلوم ان من خالف الحق ليس بعادل ، فلا يكون خبره حجة .

﴿ ثم أورد على نفسه بأن العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق في جهتين عند تعارض خبرين ﴾ .

وحاصل اليراد ان حجية خبر الواحد والعمل به يوجب كون الحق في جهتين عند تعارض خبرين ، وثبوت الحق كذلك مستلزم لاجتماع النقيضين الباطل ، وذلك فيما اذا دل خبر على وجوب السورة في الصلوة ، ودل خبر آخر على عدم وجوبها فيها ، فيلزم من حجية الخبر كون السورة واجبة وغير واجبة ، وهو اجتماع للنقيضين ؟ .

﴿ ثم أجاب أولاً بالنقض بلزوم ذلك ﴾ اليراد على من منع العمل بخبر الواحد عند تعارض خبرين مقطوعي الصدور ، فان الخبر اذا كان مقطوع الصدور يكون حجة عند الكل ، فيلزم كون الحق في جهتين مع عدم ثبوت ترجيح أحدهما على الاخر دلالة اذا اختار كلا منهما شخص .

﴿ وأيد ذلك ﴾ أي صدور خبرين متعارضين عن الائمة عليهم السلام بأنه عليه السلام قد سئل الصادق عليه السلام عن اختلاف أصحابه في المواقيت ﴿ أي المواقيت اليومية ونوافلها ﴾ فضيلة واجزاء ﴿ فقال عليه السلام : أنا خالفت بينهم ﴾ ^(١) بمعنى ألقى الخلاف بينهم . وهذا يدل على صدور الاخبار المتعارضة عنهم عليهم السلام ، ثم تعبيره بالتأييد حيث قال : أيد ذلك ، ولم يقل يدل على ذلك ، لعله يكون لاجل كون هذا الخبر من

أخبار الاحاد ، فلا يصلح أن يكون دليلاً على من ينكر حجية خبر الواحد .
وهذا تمام الكلام فيما ذكره من النقص ، ثم أجاب ثانياً بالحل ، ولم ينقله
المصنف (ره) .

﴿فان قيل : كيف تعاملون بهذه الاخبار ؟ ونحن نعلم ان روايتها كما رووها
رووا أيضاً أخبار الجبر والتفويض الخ﴾ أي كيف تقولون بحجية الاخبار الواردة
عن طريق الخاصة ، وهي الامامية دون الاخبار الواردة عن طريق العامة ، وتعاملون
بأخبار الخاصة الواردة في فروع الدين مع ان روايتها قد رووا الروايات الكاذبة
المستفاد منها الجبر والتفويض وغيرهما من الاعتقادات الباطلة كالغلو في شأن الائمة
عليهم السلام مخصوصاً في حق علي عليه السلام ، والتناسخ ، وهو ان الارواح محدودة
في عدد معين ، فكل روح اذا خرج من بدن يدخل في بدن آخر .

فلا يجوز الاعتماد على نقل هؤلاء لان نقلهم للاخبار الكاذبة دليل على فساد
مذهبهم وعقيدتهم ، وهو موجب لسقوط سائر أخبارهم عن الاعتبار .
﴿فلنا لهم : ليس كل الثقات نقل حديث الجبر الخ﴾ .

وقد أجاب (أولاً) بما حاصله انه ليس كل الثقات ناقلين لهذه الاخبار الكاذبة .
وثانياً بأنه لو كان بعضهم ناقلين لها لم يكن النقل دليلاً على فساد اعتقاد الناقل
حتى يكون موجباً للفسق بل ربما كان الغرض من النقل اظهار الاحاطة بجميع
أقسام الاخبار بحيث لم يشذ عنه شيء منها .

قوله : ﴿ونحن لم نعلم على مجرد نقلهم﴾ دفع لما يتوهم من ان نقل
هؤلاء لهذه الاخبار ، وان كان لم يدل على فساد مذهبهم وعقيدتهم الا ان المناط
في حجية الخبر هو مجرد النقل ، فيمكن أن يقال ان النقل يكون حجة ممن لم
يكن ناقلين لهذه الاخبار ، فنقل هؤلاء ليس بحجة .

وحاصل الدفع انه لا يجوز الاعتماد على مجرد نقلهم بما هو النقل اذ ليس هو

مناط الحجية بل مناط الحجية هو اجماع الفرقة المحقة على العمل بالاخبار الواردة عن طريق الامامية كما أشار اليه بقوله : ﴿بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم﴾ أي الفرقة المحقة .

﴿وأما مجرد الرواية﴾ ، والنقل لولا الاجماع ، ﴿فلا حجية فيه على حال﴾ من الاحوال سواء كان الراوي ناقلاً للمناكر أم لا ؟ فاسد المذهب أم لا ؟ عادلاً أو فاسقاً ؟ .

﴿فان قيل : كيف تعولون على هذه الروايات ؟ وأكثر رواياتها المجبرة ، والمشبهة ، والمقلدة ، والغلاة ، والواقفية ، والفظحية الخ﴾ .

المجبرة القائلون بالجبر .

(والمشبهة) يشبهون الخالق بأحد مخلوقاته .

(والمقلدة) هم الاخباريون الذين يقلدون في اصول الدين بأن يعملون بالاخبار الظنية مع ان اصول الدين يجب أن يعتقد بها من طريق البراهين العقلية ، ولا يكفي فيها بالاخبار الظنية .

(والواقفية) هم المتوقفون في امامة موسى بن جعفر عليه السلام ، فيعتقدون على انه عليه السلام الامام القائم ، والامامة لم تتجاوزته الى غيره .

(وانفطحية) القائلون بامامة عبدالله بن جعفر عليه السلام حيث ادعى بعد أبيه الامامة ، واحتج بانه أكبر اخوته الباقين ، فاتبعه على قوله جماعة وكان عبدالله أفضحاً أي عريض الرأس ، ولهذا يقال على من يعتقد بامامته : الفطحية .

﴿وغير هؤلاء﴾ كالاسماعيلية القائلين بامامة اسماعيل بن الامام الصادق عليه السلام والحاصل ان أكثر رواة هذه الروايات هؤلاء المعتقدون بالعقائد الفاسدة .

﴿ومن شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً عند من أوجب العمل به﴾ فحينئذ لم تكن أخبار هؤلاء حجة لانهم فسقة ان لم يكونوا كفرة .

قرله: ﴿وان عولت على عملهم دون روايتهم﴾ دفع لما يتوهم من اننا نعتمد على عمل الاصحاب دون رواية هؤلاء الفاسقين .

فدفع هذا التوهم بما حاصله انا قد وجدنا ان الاصحاب قد عملوا بالرواية التي يروونها هؤلاء الرواة الذين ذكرناهم ، فأمر اخبار هؤلاء يدور بين النفي ، والاثبات .

فاذا اعتبرت العدالة في جواز العمل بالخبر ، فلا يجوز العمل باخبار هؤلاء لكونهم فاسقين مع ان الاصحاب عملوا بما طريقه هؤلاء .

وان اعتبرت عمل الاصحاب، وكان المناط في جواز العمل بالخبر هو عمل الاصحاب فهم قد عملوا باخبار هؤلاء ، ولازم ذلك هو جواز العمل باخبار كل فاسق وكافر .

﴿فيل لهم: لسنا نقول: ان جميع أخبار الاحاد يجوز العمل بها بل لها شرايط الخ﴾ أي ان المناط في جواز العمل بالخبر وان كان عمل الاصحاب والفرقة المحقة كما ذكرنا الا أنهم لا يعملون بكل خبر بل يعملون بما هو جامع للشرايط الاتية، ومنها كون الراوي عادلا أو ثقة فعلى هذا ما يرويه العلماء المعتمدون للحق يكون حجة ولا يرد عليه ما ذكر من الطعن .

﴿وأما ما يرويه قوم من المقلدة﴾ أي الاخباريين والصحيح انهم مقلدون للحق أي للاخبار الصحيحة ، وان كانوا مخطئين في الاصل أي في الاستدلال اذ انهم استندوا واستدلوا على ما لا يجوز الاستناد اليه، ولا الاستدلال عليه من الاخبار وتركوا النظر والاستدلال بالبراهيسن العقلية ، فعلموا بالحق أي اصول الدين بطريق لا يجوز الاستدلال عليه فيها ، وهو الاخبار ، فكانوا مخطئين في طريق العلم .

وهذا الخطاء لا يضر به: التهم لان النظر في اصول الدين واجب نفسي مستقل

ولا يكون شرطاً للإيمان، فلا يحكم عليهم بحكم الفساق، وحينئذ يقبل منهم ما نقلوه من الاخبار فتكون حجة .

هذا مضافاً الى انه ﴿لانسلم انهم كلهم مقلدة ..﴾ في اصول الدين ﴿بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة﴾ أي بالدليل الاجمالي فيكونوا من أصحاب الجملة الذين يعلمون الحق عن طريق دليل اجمالي مع عدم قدرتهم على ايراده بحسب الاصطلاحات المقررة عند أهلها كغالب العوام وأهل الاسواق ولا يحكم العلماء بانهم مقلدة بل يقولون : انهم يعلمون أصول دينهم بالدليل الاجمالي .

قوله: ﴿وليس من يتعذر عليهم ايراد الحجج ينبغي أن يكونوا غير عالمين الخ ..﴾ دفع لما يتوهم من ان الاخباريين مقلدون لانهم لو لم يكونوا كذلك اكانوا مستدلين بالبراهين والحجج .

فدفع هذا التوهم، وحاصل الدفع انهم ليسوا من المقلدة، وعدم استدلالهم بالبراهين والحجج كان لاجل عدم تمكنهم على اقامة البرهان بالطريق الفنى الفلسفي فلا يكون دليلاً على انهم غير عالمين .

ولا يجب أن يكون حصول المعرفة باصول الدين عن طريق الفن الخاص بل الواجب هو المعرفة بأصول الدين، ولو بالدليل الاجمالي البسيط كقول الاعرابي البعرة تدل على البعير ، وآثار القدم تدل على المسير ، فهم كاصحاب الجملة يكونون عالمين لا مقلدين .

قوله: ﴿وليس لاحد أن يقول: هؤلاء ليسوا من أصحاب الجملة الخ﴾ دفع لما يمكن أن يقال: ان هؤلاء ليسوا من أصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن اصول الدين اجابوا عن طريق ذكر الروايات والاستدلال بها، وليس هذا طريق أصحاب الجملة .

وحاصل ما يقال في الجواب: انه لا يمتنع أن يكون هؤلاء من أصحاب الجملة الا انهم لما لم يتمكنوا من اقامة البراهين بالطريقة المقررة عند أهلها . أجابوا بما كان سهلا عليهم من الاستدلال بالاخبار .

قوله : ﴿وليس يلزمهم أن يعلموا ان ذلك أن يكون دليلا الا بعد أن يتقدم منهم المعرفة بالله...﴾ دفع لما يتوهم من انه يجب على الاخباريين أن يعلموا بان الاستدلال بالاخبار وإيرادها دليلا على المطالب لا يصح الا بعد معرفة الله سبحانه وسائر الامور الاعتقادية بالبراهين العقلية لان الاستدلال بالدليل الشرعي على معرفة الشارع مستلزم للدور الباطل كما لا يخفى .

فلا يجوز الاستدلال بالروايات لمعرفة اصول الدين وبيان دفع التوهم المذكور هو انه لا يجب عليهم أن يعلموا عدم صحة الاستدلال بالدليل الشرعي الا بعد معرفة اصول الدين بالبرهان العقلي بل الواجب عليهم هو علمهم بها، ولو على سبيل الجملة وهم عالمون بها كذلك .

﴿فما يتفرع عليه من الخطاء لا يوجب التفكير ولا التضييل﴾ أي وما يتفرع ويترتب على التمسك بالاخبار من الخطا وهو ترك تحصيل العلم بالنظر والبرهان لا يوجب الكفر ولا النسق فتقبل رواياتهم ، وتكون حجة .

﴿وأما الفرق الذين أشار اليهم من الواقفية والفظحية وغير ذلك الخ﴾ وقد أجاب عنهم بأحد وجهين :

(الوجه الاول) هو كفاية وثاقة الراوى في جواز العمل بالخبر، وحجتيه من دون أن يكون عدالته شرطاً في الحجية، والشاهد عليه هو قبول أخبار بني فضال من العامة وبني سماعة من الواقفية .

(والوجه الثاني) هو عدم جواز العمل بأخبارهم ما لم تنضم اليها رواية غيرهم ممن يكون عادلا ، وذكر الوجه الثاني في رواية الفلوات ومن هو

متهم بالكذب في نقله ، ثم يجرى كلا الجوابين في روايات المجبرة والمشبهة هذا مع ان نقل رواية الجبر والتشبيه لايدل على فساد عقيدة الناقل لان مجرد نقل رواية الجبر والتشبيه لم يكن دليلا على كون الناقل من المجبرة أو المشبهة .
﴿فان قيل : ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار لمجرد هابل انما عملوا بها لقرائن الخ﴾ .

وملخص الايراد انكم لستم بمنكرين على أن يكون الذين أشرتتم اليهم ، وهم الفرقة المحقة لم يعملوا بهذه الاخبار مجردة عن القرينة كما هو محل الكلام بل عملوا بها لقرائن .

فلو كانت مجردة عنها لما عملوا بها ، ولا أقل نحتمل أن يكون عملهم بها من أجل اقترانها بالقرينة ، فاذا جاء هذا الاحتمال بطس الاستدلال ، فلا يصح الاستدلال بعملهم على حجيتها اذ الاستدلال يصح فيما اذا علم أن عملهم بها لم يكن لاجل القرينة ، ومع عدم العلم بذلك لايجوز الاعتماد على عملهم بها .
﴿قيل لهم : القرائن التي تقترن بالخبر ، ويدل على صحته أشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر﴾ .

الظاهر ان ذكر التواتر بعد ذكر السنة غلط من الناسخ اذ التواتر داخل في السنة ، وليس مقابلا لها بل ذكره الناسخ مكان العقل وهو خطأ ، ذلك لان الشيخ الطوسي (قده) ذكر فيما بعد في عداد القرائن الادلة الاربعة حيث قال في العدة على ما في بحر الفوائد ما هذا خلاصته : والقرائن التي تدل على صحة الخبر ، وتوجب العلم أربعة أشياء :

(منها) كونه موافقاً لما اقتضاه العقل .

(ومنها) أن يكون موافقاً لنص الكتاب اما خصومه أو عموميه أو دليله أو

(ومنها) أن يكون موافقاً للسنة القطعية .

(ومنها) أن يكون موافقاً لما أجمعت عليه الفرقة المحقة، فذكره الأدلة الأربعة في عداد القرائن يكون أقوى شاهد على أن ذكر التواتر بدل العقل خطأ من الناسخ .

﴿ونحن نعلم أنه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الأحاد ذلك﴾ أي اقتران أخبار الأحاد بالقرائن ﴿لأنها﴾ أي المسائل كثيرة جداً بحيث لا يمكن الاستدلال بالقرائن فيها ﴿لعدم ذكر ذلك﴾ أي جميع المسائل ﴿في صريحه﴾ أي القرآن يعني لم يدل عليه الكتاب بالمطابقة ﴿وفجواه أو دليله، ومعناه﴾ أي لعدم ذكر الجميع في مفهومه الموافق أو المخالف، وسائر الدلالات كالدلالة الالتزامية، أو الإشارة أو الاقتضائية .

والحاصل أن القرآن لا يدل على اقتران أخبار الأحاد بالقرينة لا بالمطابقة ولا بالتضمن، ولا بالمفهوم المخالف، ولا بالالتزام فكيف يقال : أنها مقرونة بالقرينة ؟

﴿ولا في السنة المتواترة﴾ أي لعدم ذكر جميع المسائل في السنة المتواترة إذ لم يوجد التواتر في أكثر الأحكام .

﴿ولا في إجماع﴾ أي لم يذكر جميع المسائل في إجماع ﴿لوجود الاختلاف في ذلك﴾ أي في أكثر المسائل والأحكام .

ولم يكن في كل حكم حكم عقل مطابق لمضمون الخبر، فتكون دعوى اقتران أخبار الأحاد بالقرائن في جميع المسائل مردودة بل محالة .

﴿ومن ادعى القرائن في ما ذكرنا كان السبر﴾ أي الامتحان والاستقراء ﴿بيننا وبينه﴾ حاكماً، والامتحان والاستقراء يحكم لنا علي خلاف من ادعياها بعد التأمل في المسائل .

﴿ ومن قال عند ذلك اني متى عدت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه أن يترك أكثر الاخبار ، وأكثر الاحكام ﴾ .

فان من قال بالعمل بالاخبار المحفوفة بالقرائن لا بد أن يقول عند عدم احتفانها بالقرائن بوجوب العمل بما يقتضيه العقل من البرائة فيلزمه أن يترك أكثر الاخبار ولا يحكم في أكثر المسائل بما ورد في الشرع لعدم كيون هذه الاخبار في أكثر الاحكام محفوفة بالقرائن .

والرجوع الى البرائة في موارد هذه الاخبار موجب للخروج عن الدين كما أشار اليه بقوله : ﴿ وهذا حد يرغب أهل العلم عنه ﴾ أي يعرض أهل العلم عن هذا الحد لما ذكرنا .

﴿ انتهى كلامه ﴾ في دعوى الاجماع على عمل الاصحاب بالخبر المجرد عن القرينة ﴿ ثم أخذ في الاستدلال ثانياً ﴾ بما حاصله ان الاصحاب قد اختلفوا في الاستدلال بهذه الاخبار كل واحد استدل ببعض هذه الاخبار ولم يعهد من أحد تفسيق من عمل بها ، فيكون هذا دليلاً على جواز العمل بها عندهم .

﴿ واستدل ثالثاً ﴾ على حجية أخبار الاحاد بأن الطائفة قد وضعت الكتب في علم الرجال الناقلين للاخبار ، ثم حكموا بجواز العمل بأخبار بعض عدالته أو وثاقته ، وعدم الجواز بأخبار بعضهم الاخر لعدم وثاقته أو لثبوت فسقه ، فهذا الجرح والتعديل يكون أقوى دليل على حجية أخبار الاحاد ، والا يكون وضع علم الرجال لغواً .

﴿ ثم ان من العجب ان غير واحد من المتأخرين تبعوا صاحب المعالم في دعوى عدم دلالة كلام الشيخ (ره) على حجية الاخبار المجردة عن القرينة.. ﴾ .
وقد تقدم من الشيخ الطوسي (قده) انه قد صرح بحجية اخبار الاحاد المجردة عن القرائن ، فيكون من العجب دعوى توافق الشيخ الطوسي مع السيد القائل

بعدم حجية الاخبار المجردة عن القرائن ، فكيف ادعى غير واحد من المتأخرين تبعاً لصاحب المعالم عدم دلالة كلام الشيخ الطوسي (قده) على حجية الاخبار المجردة عن القرائن مع ان مواضع من كلامه (قده) تدل بالصرحة على حجية الاخبار المجردة عن القرائن .

﴿وقال في المعالم على ما حكى عنه، والانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ (ره) وأمثاله مخالفتهم للسيد (ره) والانصاف انه لم يظهر من الشيخ (ره) وأمثاله أن يكونوا مخالفين للسيد (قده) القائل بعدم حجية أخبار الاحاد المجردة عن القرائن لانها كانت مسيرة في زمان السيد (ره) لقرب عهده بزمان المعصوم عليه السلام وامكان استفادة الاحكام عنه عليه السلام .

﴿كما أشار اليه أي الى تيسر القرينة السيد (ره) حيث قال ان أكثر أخبارنا مقطوع الصحة اما بالتواتر ، واما بقرينة ذات على صحتها .

ثم قال صاحب المعالم ﴿ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ولم يعلم من الشيخ الطوسي (قده) ومن تبعه انهم عملوا بالخبر المجرد عن القرينة حتى يقال : انهم كانوا مخالفين للسيد (ره) في مسألة خبر الواحد حيث يقول : بعدم الحجية ما لم يكن مقروناً بالقرينة، ويقول الشيخ (قده) بالحجية وان لم يكن محفوفاً بالقرينة .

ثم قال صاحب المعالم ﴿وتفطن المحقق من كلام الشيخ (قده) لما قلناه ﴿أي فهم المحقق (قده) من كلام الشيخ (ره) ما قلناه من انه يقول بحجية الاخبار لاقتها بالقرائن ، ولم يقل بحجية ما يكون مجرداً عن القرينة حيث قال المحقق في المعارج ما حاصله من ان كلام الشيخ (قده) وان كان مطلقاً ، ولم يقيد الخبر بالاحتفاف بالقرينة الا ان مقتضى التحقيق انه لا يعمل بالخبر مطلقاً بسبل يعدل بالاجبار النسبي نقلت عن الأئمة عليهم السلام ودونها الاصحاب في الاصول لاحتفافها

بالقرائن .

فالحاصل انه لا يجب العمل بكل خبر يرويه عدل امامي ما لم يكن محفوظاً بالقريفة
 ﴿قال بعد نقل هذا عن المحقق وما فهمه المحقق من كلام الشيخ (ره) هو الذي ينبغي
 أن يعتمد عليه الخ وأنت خير بان ما ذكره في وجه الجمع من تيسر القرائن
 وعدم اعتمادهم على الخبر المجرد قد صرح الشيخ في العبارة المتقدمة ببداية
 بطلانه﴾ .

قال صاحب المعالم (ره) بعد نقل كلام المحقق (ره) وما فهمه المحقق من كلام
 الشيخ (ره) هو الصحيح لا مانسبه العلامة الى الشيخ من انه يقول بحجية خبر الواحد
 وان لم يكن محفوظاً بالقريفة .

ولكن قول صاحب المعالم بان ما فهمه المحقق من كلام الشيخ (ره) من انه
 يقول بحجية خبر الواحد المحفوظ بالقريفة لا يرجع الى محصل صحيح اذ ليس
 في كلام المحقق ما يوهم ذلك ﴿الا قوله: ولكن لفظه وان كان مطلقاً، وعند التحقيق
 يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقاً﴾ .

ولا دلالة في هذه العبارة على ما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق (ره)
 بل يكون غرض المحقق (ره) من هذا الكلام ان الشيخ (قده) لا يعمل بكل خبر
 يرويه عدل امامي بل بهذه الاخبار التي يتداولها الاصحاب ، وعملوا بها فيكون
 المناط في حجيتها عند الشيخ (قده) هو عمل الاصحاب بها كما تقدم منه (قده)
 مراراً لا ان المناط في حجيتها كونها محفوظة بالقرائن كما توهمه صاحب المعالم
 من كلام المحقق (ره) .

ثم ما ذكره صاحب المعالم في وجه الجمع بين كلام الشيخ (قده) القائل
 بحجية خبر الواحد ، وكلام السيد (ره) القائل : بعدم حجيته من ان عمل الشيخ
 (قده) واتباعه بهذه الاخبار كان من جهة احتفافها بالقرائن لتيسرها باطل

جزماً .

ويدل على بطلان وجه الجمع المذكور تصريح الشيخ (ره) ﴿في عبارته المتقدمة حيث قال : ان دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة﴾ والظاهر انه لم يكن كتاب العدة موجوداً عند صاحب المعالم (ره) ، والا لم يحكم على خلاف تصريح الشيخ (قده) .

ومن هنا ظهر فساد مانسبه المحدث الاسترآبادي الى الشيخ الطوسي (قدهما) حيث ﴿قال الاسترآبادي في محكى الفوائد المدنية: ان الشيخ لايجز العمل الا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم﴾ وذلك هو مراد المرتضى (قده) فصارت المناقشة لفظية لا كما توهمه العلامة... ﴿ .

فما نسبه المحدث الى الشيخ (ره) من انه لايجز العمل الا بما هو المقطوع صدوره عن الائمة عليهم السلام مخالف لصريح كلام الشيخ القائل بحجية خبر الواحد وان لم يكن محفوظاً بما دل على صدقه وصدوره عنهم عليهم السلام ، فيكون مانسبه المحدث الى الشيخ (قده) باطلا .

ويتفرع على بطلانه بطلان ما ذكره من ان النزاع بين الشيخ والسيد لفظي اذ مراد السيد هو عدم جواز العمل بالخبر المجرد عن القرينة، ومراد الشيخ (قده) هو جواز العمل بالخبر المقطوع صدوره .

وتقدم من الشيخ (قده) ان مراده ليس جواز العمل بالخبر المقطوع صدوره بل مراده هو جواز العمل بكل خبر عمل به الاصحاب ، وان لم يكن صدوره معلوماً عنهم عليهم السلام ، فالحق ان النزاع بينه وبين السيد (ره) معنوي ، كما افاده العلامة (ره) .

وبالجملة فما ذكره المحدث الاسترآبادي لا يرجع الى محصل صحيح وكذلك ما افاده بعض المتأخرين ، وهو السيد الصدر (ره) حيث قال ﴿في رسالته﴾ شرح

الوافية ﴿ بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم ولقد أحسن النظر ، وفهم طريقة الشيخ والسيد (قدهما) من كلام المحقق (قده) كما هو حقه ﴾ قال السيد الصدر (ره) بعد مدحه وتحسينه لصاحب المعالم في حسن النظر وجودة الفهم ، وقد بالغ في مدحه حيث قال: انه لم ير كتاب عدة الاصول ، ولو رآها لفضى بالحق أكثر مما حكم به .

الى أن قال : ﴿ وكم له من تحقيق أبان به ﴾ أي أظهر به من غفلات المتأخرين كما ان لوالده أي الشهيد الثاني (ره) تحقيقات كاشفة عن غفلات المتأخرين .

﴿ وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق ﴾ أي فيما ذكره صاحب المعالم من وجه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد (قدهما) حيث حكم بتوافقهما حقيقة كفاية لطالب الحق .

ثم قال السيد الصدر : قد تقدم في كتابي ان كلام الشيخ (قده) صريح فيما فهمه المحقق من حجية الخبر المقرون بالقرينة .

ثم بين وجه توهم العلامة فقال: ﴿ والذي أوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ (قده) في العدة من انه يجوز العمل بخبر العدل الامامي الخ ﴾ فتوهم العلامة (ره) من هذا الكلام ان الشيخ (قده) يقول بجواز العمل بكل خبر يرويه العدل الامامي ، وان لم يكن محفوفاً بالقرينة ، فيكون النزاع بينه وبين السيد معنوياً .

﴿ ولم يتأمل بقية الكلام كما تأمله المحقق ليعلم انه انما يجوز العمل بهذه الاخبار التي دونها الاصحاب ، واجتمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها ﴾ ان سبب وقوع العلامة في الوهم المذكور هو انه لم يتأمل كلام الشيخ (قده) حتى يتأمل حتى يعلم انه يكون ممن يرى جواز العمل بالاخبار المدونة

في كتب الاصحاب مع اجتماعهم بالعمل عليها .

ومن المعلوم ان ذلك مما يوجب العلم بصحتها أي تدوينهم اياها واجتماعهم على العمل بها يكون من القرائن العامة الموجبة للقطع بصحتها ، فيكون حكم الشيخ (قده) بجواز العمل بها لكونها محفوفة بالقرينة لامطلاقاً كما توهمه العلامة . ولا يخفى ما في هذا الكلام لان اجماع الفرقة على العمل بهذه الاخبار وان كان من القرائن العامة الا ان المقصود من القرينة عند السيد ليس احتفافها بالقرينة العامة بل مراد السيد هو اشتراط احتفافها بالقرينة الخاصة ، وهذه الاخبار ليست مقرونة بالقرائن الخاصة بل بالقرائن العامة .

فلا تكون حجة عند السيد مع انها حجة عند الشيخ (ره) فيرجع النزاع بينهما الى النزاع المعنوي كما فهمه العلامة لالي النزاع اللفظي كما توهمه صاحب المعالم .

فترجع الى كلام السيد الصدر حيث قال : ﴿ لان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به ﴾ ليس مراد الشيخ (قده) هو جواز العمل أو وجوب العمل بكل خبر يرويه عدل امامي ، وان لم يكن محفوقاً بالقرينة .

﴿ والا فكيف يظن بأكابر الفرقة الناجية الخ ﴾ اذ لو لم تكن هذه الاخبار معلومة الصحة عند الفرقة الناجية ، وأصحاب الائمة عليهم السلام لم يعولوا عليها ، ولما أخذوا بها مع تمكنهم من تحصيل العلم في الاصول والفروع .

﴿ مع ان مذهب العلامة وغيره ﴾ ممن يقول بحجية خبر الواحد هو وجوب تحصيل الاعتقاد في اصول الدين بالعلم واليقين ، وان المقلد في اصول الدين خارج عن رتبة الاسلام .

الى أن قال : ومن تتبع كتب القدماء قطع بأن الاخباريين من أصحابنا لم يكونوا يعولون في عقائدهم الاعلى الاخبار المتواترة أو الاحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم ، والحاصل من كلام السيد الصدر هو ان الاخباريين عملوا بهذه

الاجبار لاحتمافها بالقرائن ﴿ انتهى كلامه ﴾ .

﴿ أقول: أما دعوى دلالة كلام الشيخ (قده) في العدة على عمله بالاجبار المحفوفة بالقرائن العلمية دون المجردة عنها وانه ليس مخالفاً للسيد (قدهما) فهو كصادمة الضرورة الخ ﴾ المصنف (ره) يعترض على كلام السيد الصدر (قده) من جهات: (منها) : ما أشار اليه بقوله : وأما دعوى دلالة كلام الشيخ الخ وحاصله ان كلام الشيخ (قده) في العدة لا يدل على عمله بالاجبار المقرونة بالقرائن فقط بل يدل على خلاف ما ادعاه السيد (قده) .

فما ذكره السيد الصدر من ان الشيخ (قده) ليس مخالفاً للسيد المرتضى (قدهما) لانه لا يجيز العمل بهذه الاخبار الا بعد اقترانها بالقرائن العلمية كما هو قول السيد (قده) لا يرجع الى محصل صحيح اذ في مواضع من العدة ما يدل على مخالفته للسيد (قده) .

نعم كان الشيخ (قده) موافقاً للسيد في العمل بهذه الاخبار المدونة الا ان المناطق في العمل بها عندهما لم يكن واحداً ، وذلك لان مناطق جواز العمل بها عند السيد (قده) هو تواترها أو احتفافها بالقرائن، والشيخ يمنع عن احتفافها بها. بل المناطق في العمل بها عنده هو اجماع الفرقة كما تقدم منه فسي جواب ما أورد على نفسه بقوله : ﴿ فان قيل ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجرد الخ ﴾ حيث أجاب بأنه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الاحاد اقترانها بالقرائن .

فالاحص ان مجرد عمل الشيخ والسيد (قدهما) بخبر خاص مع اختلافهما في الملاك لم يكن دليلاً على توافقهما في مسألة خبر الواحد .

(ومنها) : ما أشار اليه بقوله ﴿ ثم ان اجماع الاصحاب الذي ادعاه الشيخ (قده) على العمل بهذه الاخبار لا يصير قرينة لصحتها الخ ﴾ .

ومن الجهات التي أورد فيها المصنف (ره) على كلام السيد الصدر (قده) هو ما أشار اليه بقوله حيث قال : ان اجماع الاصحاب لا يصير قرينة على صحة هذه الاخبار بحيث تفيد العلم بصدورها حتى يكون قول الشيخ (قده) موافقاً لقول السيد (قده) .

ولعل السيد الصدر لما رأى ان الشيخ والسيد قد عملا بهذه الاخبار المدونة، فتوهم بأنهما عملا بها لاجل اقترانها بالقرائن العلمية ، ولم يتفطن لاختلاف مناط العمل عندهما حيث يكون المنطقتان عند الشيخ (قده) هو اجماع الفرقة على العمل بها ، والسيد (ره) يدعي احتفاف كل خبر بقرينة خاصة .

وبالجملة ان الشيخ (قده) قد استدلل بالاجماع العملي على جواز العمل بالخبر المجرد عن القرينة ولم يدع العلم بصحة هذه الاخبار بالاجماع المذكور، والسيد يدعي القطع بصحتها بالقرائن الخاصة ، فلا يمكن حصول التوافق بينهما أصلاً .
 ﴿ كيف قد عرفت انكاره القرائن حتى لنفس المجمعين .. ﴾ أي ان الاجماع لم يكن قرينة على صحة هذه الاخبار، كيف يكون قرينة وقد عرفت انكار الشيخ (قده) وجود القرائن حيث قال في كلامه السابق ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الاحاد احتفافها بالقرائن، فليس عمل المجمعين بهذه الاخبار لاحتفافها بالقرائن حتى يكون اجماعهم على العمل بها قرينة عامة موجبة للعلم بصدورها .

وعلى ﴿ فرض كون الاجماع على العمل بقرينة ﴾ على حجية الخبر، وكونه صادراً عن المعصوم عليه السلام ﴿ لكنه ﴾ أي الاجماع العملي ﴿ غير حاصل في كل خبر ﴾ بل انما هو في بعض الاخبار فلا ينفع اذ المقصود هو جواز العمل بجميع هذه الاخبار المدونة لا ببعض دون بعض .

قوله ﴿ بل المراد الاجماع على الرجوع اليها الخ ﴾ دفع لما يفهم من انه

إذا لم يتحقق الاجماع العملي من الفرقة المحقة على هذه الاخبار، فكيف ادعى الشيخ (قده) اجماعهم على العمل بها؟ فدفع هذا التوهم بما حاصله ان المراد هو الاجماع على الرجوع الى هذه الاخبار، والعمل بها بعد حصول الوثوق بصدقها.

وحينئذ لمانع من العمل بها من حيث كونها أخبار احاد مجردة عن القرائن غاية الامر يعتبر في العمل بها الوثوق بصدقها من جهة الراوي، أو من القرائن الخارجية.

﴿ولذا استثنى القميون كثيراً من رجال نوادر الحكمة﴾ أي ولاجل ان المراد من الاجماع هو الاجماع على الرجوع الى هذه الاخبار لعدم كونها اخباراً مجردة عن القرائن مانعاً عن الرجوع اليها لا العمل بكل خبر خبر ان القميين قد استثنوا كثيراً من رجال نوادر الحكمة، فلم يعملوا بأخبارهم مع كون كتاب نوادر الحكمة من الكتب المشهورة يجوز الرجوع اليه بالاجماع.

واستثنى ابن الوليد من روايات العبيدي ما يرويه عن يونس أي لم يعمل بروايات العبيدي مع ان ما يرويه العبيدي عن يونس يكون في الكتب المشهورة فيكون المراد من اجماع العمل بها هو الاجماع على الرجوع اليها، وعدم ردها لا الاجماع على العمل بكل خبر منها.

(ومنها) : ما أشار اليه بقوله : ﴿ثم ان ما ذكره من تمكن أصحاب الائمة عليهم السلام من أخذ الاصول والفروع بطريق اليقين دعوى ممنوعة، واضحة المنع﴾ وأقل ما يدل على ممنوعية هذه الدعوى ما علم بالعين والاثار من اختلاف أصحاب الائمة عليهم السلام إذ لو كانت الاخبار عندهم معلومة الصحة، وكانت طريقتهم العمل بها بعد حصول العلم بصدقها لهم لم يقع الخلاف بينهم.

فوقوع الاختلاف دليل على عدم علمهم بصدور هذه الاخبار لان الحكم الواقعي

لكل واقعة وموضوع واحد لا يتعدد ، ولا يختلف .

﴿ولذا شكى غير واحد من أصحاب الاثمة عليه السلام اليهم اختلاف أصحابه ...﴾
ولاجل اختلاف أصحاب الاثمة في الامور الدينية الناشئة من الاختلاف في الاخبار
قد شكى غير واحد من الاصحاب الى الاثمة عليه السلام اختلاف الاصحاب ﴿فأجابوهم
تارة بانهم عليه السلام قد اتفقا على الاختلاف بينهم﴾ حفظاً لدمائهم ﴿واخرى أجابوهم﴾
بان الاختلاف يكون من جهة الكذابين والجماعين^(١) .

وكيف كان، فالاختلاف في هذه الاخبار يكون أقوى شاهد على عدم صحة
جميعها وعدم كونها مقطوع الصدور .

فما ذكره السيد الصدر (قده) من كون هذه الاخبار مقطوع الصدور لا يرجع
الى محصل صحيح .

(ومنها) ما أشار اليه بقوله ﴿واما ما ذكره من عدم عمل الاخباريين في عقائدهم
الا على الاخبار المتواترة الخ﴾ ومما يرد على السيد الصدر (قده) حيث قال: ان
الاخباريين لم يعملوا في عقائدهم الا بالاخبار المتواترة ، أو الاحاد العلمية .
﴿نفيه ان الاظهر في مذهب الاخباريين ما ذكره﴾ العلامة بانهم لم يعملوا في اصول
الدين وفروعه الا على الاحاد .

﴿وكيف كان فدعوى دلالة كلام الشيخ (قده) في العدة على موافقة السيد
(قده) في غاية الفساد، وقد ظهر فساده من كلام الشيخ المتقدم، فلا يحتاج الى
البيان ثانياً .

﴿لكنها غير بعيدة ممن يدعى قطعية صدور اخبار الكتب الاربعة .. الخ﴾
نعم هذه الدعوى أي دعوى دلالة كلام الشيخ (قده) على موافقة السيد (قده) في كون
هذه الاخبار مقطوعة الصدور بالتواتر أو بالقرائن غير بعيدة ممن يقول بقطعية صدور

أخبار الكتب الأربعة كما يدعى ذلك بعض الأخباريين حيث ذهب إلى قطعية صدور الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة وهي الكافي والاستبصار والتهذيب ومن لا يحضره الفقيه .

ولابد له أن يقول: بأن الشيخ (قده) موافق للسيد (قده) في العمل بالخبر القطعي لانهما يعملان بالأخبار الموجودة في الكتب الأربعة، وهي قطعية الصدور فهما متوافقان في العمل بالأخبار القطعية عند هذا البعض .

ومن المعلوم ان من يدعى قطعية هذه الأخبار لا يرضى أن يقول : بان الشيخ (قده) وغيره من أهل الحديث عملوا بهذه الأخبار مجردة عن القرائن . الا ان كلام الشيخ (قده) يدل بالصراحة على خلاف ماتوهمه بعض الأخباريين من كون هذه الأخبار مقطوع الصدور بالتواتر، أو القرينة بل كلامه ينادي بأعلى صوته على حجية الخبر المجرد عن القرينة .

﴿وأما صاحب المعالم﴾ حيث ادعى موافقة الشيخ (قده) مع السيد (ره) في العمل بهذه الأخبار لاجل كونها مقطوعة الصدور مع ان الشيخ (قده) ليس ممن يدعى قطعية صدور هذه الأخبار ، ﴿فعدره﴾ أي صاحب المعالم انه لم ير عدة الشيخ (قده) حين كتابة هذا الموضوع .

﴿وأما المحقق (قده) فليس في كلامه المتقدم منع دلالة كلام الشيخ (قده) على حجية خبر الواحد المجرد مطلقاً ، وانما منع من دلالة على الإيجاب الكلي﴾ أي ان الاستفادة من كلام المحقق هو منعه دلالة كلام الشيخ (قده) على حجية خبر الواحد المجرد عن القرينة مطلقاً أي على نحو الإيجاب الكلي . بل يدل كلام الشيخ (قده) عند المحقق (قده) على حجية الأخبار التي

دونها الأصحاب في كتبهم ، فالمحقق لم يجعل الشيخ (قده) موافقاً للسيد كما توهمه صاحب المعالم وغيره ، وانما جعله موافقاً لما اختاره هو في المعتبر

حيث قال فيه بحجية كل خبر قبله الاصحاب ، أو دلت القرائن على صحته .
فمناط حجية الخبر عند المحقق هو قبول الاصحاب للخبر ، أو كشف صحته
بالقرينة ، فقال : ان مناط حجية الخبر عند الشيخ (قده) أيضاً هو عمل الاصحاب
بالخبر ، وقبولهم له .

﴿والانصاف ان مافهمه العلامة (قده) من اطلاق قول الشيخ (قده) بحجية
خبر العدل الامامي أظهر مما فهمه المحقق (قده) من التقييد الخ...﴾ قال المصنف
(ره) ان مافهمه العلامة من اطلاق كلام الشيخ (قده) من حجية خبر الواحد مطلقاً
يكون أولى وأظهر مما فهمه المحقق (قده) من تقييد حجية خبر الواحد بعمل
الاصحاب به وقبولهم له ، وذلك لان الظاهر من الشيخ (قده) انه تمسك لحجية
مطلق خبر العدل الامامي باجماع الفرقة .

قوله : ﴿بناء منه﴾ دفع لما يتوهم من ان الشيخ (قده) قد استدل باجماع
الفرقة حيث قال : ان الفرقة مجتمعة على العمل بما دون في كتبهم المشهورة فقط ،
فيعلم من هذا الاستدلال انه لا يقول بحجية مطلق خبر العدل الامامي كما فهمه العلامة
(قده) بل يقول بحجية هذه الاخبار المدونة في الكتب المشهورة فقط كما فهمه
المحقق (قده) .

وأجاب عن هذا التوهم بما حاصله ان استدلال الشيخ (قده) باجماع الفرقة
مبني على ان الوجه والملاك في عملهم بها كونها اخبار عدول بل على كونها
اخبار ثقات ، فيكون مناط الحجية عاماً يشمل الاخبار الموجودة في الكتب
المشهورة وغيرها ، فيكون الحق مع العلامة (قده) ، فيما فهمه من كلام الشيخ
(قده) لامع المحقق (قده) ، وذلك بتنقيح المناط كما لا يخفى .

﴿وكذا ما ادعاه من الاجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصة الخ﴾
وكذا يدل على ان مراد الشيخ (قده) ليس حجية الاخبار المدونة في الكتب الاربعة

فقط بل يكون مراده حجية مطلق خبر الثقة فضلا عن العادل هو ادعاء الاجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصة كبني فضال وبني سماعه ﴿من غير الامامية﴾ فان الشيخ (قده) قد استدل على حجية مطلق خبر الثقة باجماع الفرقة المحقة .

﴿والا فلم يأخذه في عنوان مختاره﴾ أي ولو لم يكن مراده من الاستدلال بالاجماع هو الاستدلال على حجية مطلق خبر العدل ، أو الثقة ، فلم أخذ الشيخ الطوسي (قده) مطلق الخبر في عنوان مختاره حيث قال بحجية مطلق الخبر الذي يكون راويه ممن لا يطعن في روايته بل يقيد بحجية الخبر بأن يشترط في حجيته عمل الاصحاب وكونه موجوداً في كتبهم المشهورة، فراجع العنوان، وتأمل فيه. قوله : ﴿ثم انه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع الخ﴾ دفع لما يمكن أن يقال من ان التدافع والمخالفة بين الشيخ والسيد (قدهما) يكون في غاية البعد اذ دعوى الاجماع منهما في طرفي المسألة مع كونهما معاصرين خبيرين بأقوال الاصحاب بعيدة جداً .

فأجاب المصنف (ره) عن هذا الاشكال بما حاصله انه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع اذ قد وقع التدافع والاختلاف بينهما في بعض المسائل الفرعية مع انه لا ينبغي أن يقع الاختلاف بينهما فيها لانها معنونة في الكتب الفتوائية بحيث يطلع عليها من يراجع هذه الكتب .

والمفروض انهما خبيران بمذهب الاصحاب، ومع ذلك قد وقع الاختلاف بينهما في بعض المسائل الفرعية ، فاذا كان حالهما في الفروع كذلك لا يستبعد تدافعهما في المسائل الاصولية التي لم تعنون في كتب الاصحاب بخصوصها في ذلك الزمان اذ لم يذكروا في كتبهم انه يجوز العمل بخبر الواحد ، أو لا يجوز العمل به ﴿انما المعلوم من حالهم﴾ هو الامر المجمل ، وانهم كانوا عاملين

بطائفة من الاخبار ، وتاركين طائفة منها .

فيحتمل أن يكون وجه عملهم تواتر ماعماوا به ، أو احتفافه بالقرينة كما توهمه السيد حيث يدعي ان مناط عمل الاصحاب بهذه الاخبار هو التواتر ، أو الاحتفاف بالقرينة ، ولهذا أخذوا بالبعض ، وطرحوا البعض .

كما يحتمل الفارق بين ماعملوا ، أو ما طرحوا مع اشتراكهما في عدم التواتر وعدم الاقتران بالقرينة هو كون الراوي عادلاضابطاً ، أو ثقة كذلك ، فلذا عمواو بالبعض ، وطرحوا البعض كما يدعيه الشيخ (قده) ﴿على ما صرح به في كلامه المتقدم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالاخبار لاقترانها بالقرائن﴾ فأجاب عنه بأننا نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها الاحاد اقترانها بالقرينة . ﴿نعم لايناسب ما ذكرناه من الوجه تصريح السيد (ره) بأنهم شددوا الانكار على العامل بخبر الواحد﴾ أي ان ما ذكرناه من الوجه حيث قلنا ان المعلوم من حال الاصحاب هو الامر المجمل من حيث وجه العمل فيحتمل أن يكون الوجه هو التواتر ، أو الاقتران بالقرينة ، أو كون الراوي ضابطاً عادلاً أو ثقة مناف لتصريح السيد بأن الاصحاب شددوا الانكار على العامل بخبر الواحد .

فمذهب السيد (قده) مستند الى أمر مبين ، وهو تصريحات الاصحاب على عدم حجية خبر الواحد لا الى أمر مجمل ، فحينئذ يكون الحق مع السيد (قده) .

ثم أشار المصنف (ره) الى رد هذا بقوله : ﴿ولعل الوجه فيه﴾ أي ولعل الوجه في تشديد انكار الاصحاب العمل بخبر الواحد هو ما أشار اليه الشيخ (قده) في كلامه المتقدم حيث قال: ان الاصحاب منعوا من الاخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى أصحابنا خلافه ، فيكون منع الاصحاب عن العمل بخبر الواحد مختصاً بخبر الواحد الذي رواه المخالفون مع وجود خبر الواحد

الذي رواه الاصحاب على خلافه، فلا يكون دليلا على عدم حجية خبر الواحد مطلقا كما هو محل الكلام .

﴿ واستبعد هذا صاحب المعالم الخ ﴾ استبعد صاحب المعالم (قده) ما أشار اليه الشيخ (قده) من كون مراد الاصحاب من المنع عن العمل بخبر الواحد هو المنع عن اخبار المخالفين لا مطلق الاخبار، فاستبعده صاحب المعالم ﴿ بعد ما حكاه عن الشيخ (قده) بان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم ﴾ .

وحاصل ما أفاده صاحب المعالم في وجه الاستبعاد هو ان الشيخ (قده) قد اعترف بانكار الامامية العمل باخبار الاحاد، فيمكن أن يكون مرادهم من المنع هو المنع عن العمل باخبار الاحاد مطلقا .

فلا وجه حينئذ لحمل هذا المنع على المنع عن العمل باخبار المخالفين فقط بل لاحتياج الى المبالغة في منع العمل باخبار المخالفين ﴿ لان اشتراط العدالة عندهم وانتفاؤها في غيرهم كاف في الاضرار عنها ﴾ ان الامامية يشترطون عدالة الراوي في حجية الخبر، وبهذا الاشتراط يخرج خبر المخالفين لانتفاء العدالة عنهم .

وهذا يكفي في الاعراض عن أخبارهم ، فلا يحتاج المنع عن اخبارهم الى التورية بعنوان المنع عن العمل بالخبر مطلقا .

﴿ وفيه انه يمكن أن يكون اظهار هذا المذهب، والنحنن به في مقام لا يمكن التصريح بفسق الراوي، فاحتالوا في ذلك بانا لانعمل الا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر ، أو بالقرائن ﴾ .

ويرد في هذا الاستبعاد من صاحب المعالم ما حصله من انه لا استبعاد فيما ذكره الشيخ (قده) من منعه عن العمل باخبار المخالفين ، وحمله انكار الامامية

العمل باخبار الاحاد على اخبار المخالفين ، وذلك انه يمكن اظهار الامامية بهذا المذهب أي بعدم حجية خبر الواحد، والنزاهة بهم به في مقام لايمكنهم التصريح بفسق الراوي المخالف .

فاحتالوا في رد المخالفين بالقول بانا لانعمل بخبر الواحد مع انهم في نفس الوقت كانوا يعملون بخبر الثقة الضابط فضلا عن العادل فقولهم بنفي العمل عن مطلق خبر الواحد كان حيلة عليهم، وعملهم بخبر الثقة كان حجة لنا . وبعبارة اخرى ان المخالفين كانوا يناظرون، ويباحثون مع الامامية المخالطين معهم في ذلك الزمان في بعض المسائل الاعتقادية ، فكانوا يتمسكون على اثبات فضائل أمتهم بالاخبار النبوية المجعولة ، والامامية لما لم يمكنهم في مقام رد استدلالهم بها التصريح بفسق روايتها قالوا بانا لانعمل بخبر الواحد حيلة عليهم وتخلصاً عن مناظرتهم .

ثم اشتهر هذا العمل بينهم، فظن السيد (قده) وأمثاله كون المنع عن العمل بخبر الواحد مطلقاً شعاراً ومذهباً للامامية فادعوا الاجماع على المنع .

ثم شرع المصنف (ره) في الجمع بين اجماعي الشيخ والسيد (قدهما) ، وحاصل الجمع انه لما كان اجماع الشيخ (قده) عملياً حيث انه يدعى ان الاصحاب كلهم يعملون باخبار الاحاد ، واجماع السيد (قده) قولياً حيث انه يدعى بانهم يقولون بانا لانعمل بالخبر الغير العلمي أمكن الجمع بينهما بأحد وجهين :

(أحدهما) التصرف في جانب العمل بحمل عملهم على خبر الواحد المحضوف بالقرينة عندهم كما هو مذهب السيد (قده) ، فيصبح الشيخ (قده) موافقاً له .

(وثانيهما) التصرف في جانب القول بحمل قولهم على ما ذكر من ان المراد

من المنع قولاً هو المنع عن اخبار المخالفين، فيصبح السيد (قده) موافقاً للشيخ (قده) كما لا يخفى .

ثم يقول : ﴿ الحمل الثاني مخالف لظاهر القول ﴾ اذ القول بانا لانعمل بالخبر الغير العلمى مطلق ، وظاهر فسي عدم حجية مطلق الخبر الغير العلمى ، فحملة على عدم حجية اخبار المخالفين مخالف لظاهر القول في الاطلاق .
 ﴿ والحمل الاول ليس مخالفاً لظاهر العمل ﴾ اذ العمل ليس له ظهور أصلاً ليكون التصرف فيه على خلاف الظاهر بل العمل ﴿ مجمل من أجل الجهة التي وقع عليها ﴾ فيحتمل أن يكون عمل الاصحاب باخبار الاحاد لاقرانها بالقرائن ويحتمل أيضاً أن يكون لاجل حجية اخبار الاحاد عندهم ، فيمكن حملة على الاول بأن يقال : انهم كانوا يعملون بها لاحتفافها بالقرائن .

﴿ الا ان الانصاف ان القرائن تشهد بفساد الحمل الاول كما سيأتي ﴾ لان القرائن قد دلت على انهم عملوا بها مجردة عن القرائن ، فلا بد من الالتزام بالحمل الثاني وهو التصرف في جانب القول بحمل قول من منع عن العمل بخبر الواحد اما على ارادة رد اخبار المخالفين كما هو مبين في المتن ، واما على ما ذكره الشيخ الطوسي (قده) من أن مخالفة السيد (قده) واتباعه لا يقدح بالاجماع لكونهم معلومي النسب .

﴿ ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن ، وهو ان مراد السيد من العلم الذي ادعاه في صدق الاخبار هو مجرد الاطمئنان ﴾ يذكر المصنف (ره) وجهاً ثالثاً في الجمع بين اجماعي الشيخ والسيد (قدهما) ، وحاصله ان السيد (قده) وان كان قد اشترط في جواز العمل بالخبر العلم بصدقه الا أن مراده من العلم هو مجرد الاطمئنان الشامل للوثوق ، والشاهد عليه .

﴿ فان المحكى عنه في تعريف العلم انه ما اقتضى سكون النفس ﴾ فيشمل

هذا التعريف الوثوق لان الوثوق موجب لسكون النفس ، والشاهد على كون العلم بمعنى الوثوق مضافاً الى ما ذكر من التعريف المحكى عن السيد هو الذي ادعاه بعض الاخباريين من أن مرادنا بالعلم بصدور الاخبار هو العلم بمعنى الوثوق لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأساً .

﴿فمراد الشيخ (قده) من تجرد هذه الاخبار تجردها عن القرائن الاربع﴾
 أي : موافقتها للكتاب والسنة والاجماع والعقل كما تقدم ذلك في كلامه السابق فليس مراده تجردها عن ساير القرائن الموجبة للوثوق والاطمينان ، وذلك مثل كون الراوي عدلاً أو ثقة ، أو غير ذلك مما يوجب الوثوق على صدق الاخبار .
 ﴿ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة احتفاف أكثر الاخبار بها هي الامور الموجبة للوثوق بالراوي، أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما ، وركونها اليهما ، وحينئذ فيحمل انكار الامامية للعمل بخبر الواحد على انكارهم للعمل به تعبداً ، أو لمجرد حصول رجحان بصدقها﴾ .

وملخص ما اراده السيد من اقتران الاخبار بالقرائن هو احتفافها بما يوجب الوثوق على صدقها ، والاطمينان به لا اليقين المانع من احتمال النقيض .
 وحينئذ اذا قلنا : بان مراد السيد من العلم هو الاطمينان ومن القرائن ما يوجب الوثوق ، وقلنا : بان مراد الشيخ (قده) من انكار القرائن هو القرائن الاربع لا غير لكان الجمع بين الاجماعين ممكناً بحمل الاجماع القولي من السيد على انكار الامامية للعمل بالاخبار تعبداً بل يعملون بها بعد حصول الوثوق والاطمينان بصدقها وحمل الاجماع العملي من الشيخ (قده) على عملهم بالاخبار بعد حصول الوثوق بصدقها، فيحصل التوافق بينهما ويرتفع النزاع رأساً .

ولهذا يكون هذا الوجه الثالث أحسن الوجوه في الجمع بين اجماعيهما، ولعل وجه كون هذا الوجه أحسن الوجود هو ان هذا الجمع يحصل بان تصرف في

جانبا العمل والقول معاً فلا يكون مستلزماً لترجيح أحدهما على الآخر بخلاف
الجمعين السابقين حيث يكون التصرف في جانب القول مستلزماً لترجيح قول
الشيخ وبالعكس .

﴿ خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد (قده) في كلامه بان أكثر الاخبار
متواترة أو محفوفة ، وتصريح الشيخ (قده) في كلامه السابق بانكار ذلك ﴾ فان
الجمع بين هذين التصريحين المتناقضين لا يمكن الا بالتصرف في كلا التصريحين
كما هو مقتضى الوجه الثالث من وجوه الجمع .

فهذا الوجه أحسن الوجوه مخصوصاً بملاحظة التصريحين المذكورين .
﴿ ومن نقل الاجماع على حجية أخبار الاحاد السيد الجليل رضي الدين بن
طاووس ﴾ لا السيد رضي الدين أخو السيد المرتضى (قدهما) .

وحاصل ما أفاده السيد بن طاووس (قده) من دعوى الاجماع على العمل باخبار
الاحاد أنه قال في مقام الانتقاد على السيد المرتضى متعجباً منه أنه كيف اشتبه عليه؟
فزعم ان الشيعة لا يعملوا باخبار الاحاد في الامور الشرعية ، والحال ان من اطاع
على التواريخ ، وشاهد عمل ذوى الاعتبار من العقلاء وجد العقلاء والمسلمين
ونفس السيد المرتضى ، وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد من دون
شك وشبهة .

﴿ ومن نقل الاجماع أيضاً العلامة في النهاية حيث قال : ان الاخباريين ﴾
لم يعملوا في أصول الدين وفروعه الاعلى أخبار الاحاد ، والاصوليون قد عمداوا
بها ، ولم ينكروا العمل بها الا السيد المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم .
﴿ ومن ادعاه أيضاً المحدث المجلسي (قده) ، فانه ﴾ ادعى عمل الامامية
باخبار الاحاد في جميع الاعصار .

﴿ ثم انه يمكن أن تكون الشبهة التي ادعى العلامة (ره) حصولها للسيد وأتباعه

الخ ﴿ يحتمل أن يكون منشأ الشبهة أحد أمور :

(منها) : ان السيد (قده) وأتباعه زعموا أن الاخبار التي عمل بها الاصحاب

محفوظة عندهم بالقرائن .

(ومنها) انهم زعموا بان من قال بعدم حجية أخبار الاحاد من شيوختهم أراد

بها مطلق أخبار الاحاد ، ولسم يتفظنوا بانه أراد أخبار المخالفين فسي مقام رد

استدلالهم بها .

(ومنها) : أن يكون منشأ الشبهة هو ان الاصحاب لما لم يمكنهم التصريح

بفسق رواة ما استدل به المخالفون قالوا : انالانعمل بخبر الواحد فزعم السيد (قده)

ان عدم عملهم بخبر الواحد كان شعاعاً ومذهباً لهم ولم يتفظن بانه حيلة منهم

في مقام رد استدلال المخالفين بالاخبار النبوية المجعولة .

وقوله : ﴿ ثم ان دعوى الاجماع على العمل باخبار الاحاد الخ ﴾ دفع لما

يتوهم من ان الاجماع المنقول بخبر الواحد دليل ظني ، فلا يجوز الاستدلال به

على اثبات حجية خبر الواحد اذ الاستدلال به يرجع الى الاستدلال بخبر الواحد

على حجية خبر الواحد، فيكون مضافاً الى كونه مصادرة بالمطالوب مستلزماً للدور

الباطل كما لا يخفى .

وحاصل الدفع لهذا التوهم هو ان هذا الاجماع لم يكن منقولاً بخبر الواحد

المجرد حتى يلزم المحذور المزبور بل يكون منقولاً بخبر متصافر مقرون بالقرينة

التي توجب القطع بصحة الاجماع فيخرج عن كونه دليلاً ظنياً ، ويدخل فسي

الدليل القطعي .

﴿ وبهذا الاعتبار يتمسك بها على حجية الاخبار... ﴾ أي باعتبار كون الاجماع

منقولاً بخبر محفوظ بالقرينة، فيكون دليلاً قطعياً يتمسك به بدعوى الاجماع على

حجية أخبار الاحاد .

﴿ بل السيد (قده) اعترف ﴾ بعمل الطائفة باخبار الاحاد الا انه يسدعي ان

عدم عملهم باخبار الاحاد كعدم عملهم بالقياس معلوم ومعروف من الخارج .
ثم قال : ﴿ فلابد من حمل موارد عملهم على الاخبار المحفوفة بالقرائن قال :
في الموصليات على ما حكى عنه في محكى السرائر ان قيل : أليس شيوخ هذه
الطائفة عولوا في كتبهم في الاحكام الشرعية على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم
وجعلوها العمدة والحجة في الاحكام الخ ... ﴾ .

لقد أورد السيد المرتضى (قده) في رسالة الموصليات على نفسه بعد انكاره
عمل الطائفة الامامية باخبار الاحاد بما حاصله من ان شيوخ هذه الطائفة قد اعتمدوا
على أخبار الاحاد في الاحكام الشرعية ، وجعلوا في باب تعارض الخبرين مخالفة
الخبر للعامية من المرجحات ، وقالوا : بوجوب أخذ ما هو مخالف لهم .
فيكون اعتمادهم على أخبار الاحاد في الاحكام ، وترجيح ما هو مخالف للعامية
في باب التعارض أقوى دليل على حجية أخبار الاحاد حتى في صورة التعارض
فيكون هذا مناقضاً ﴿ لما قدمتموه ﴾ من عدم حجية أخبار الاحاد عند الطائفة
الامامية ، وعدم عملهم بها ؟

فأجاب عن هذا الايراد بقوله : ﴿ قلنا : ليس ينبغي ان يرجع عن الامور
المعلومة الخ ... ﴾ وحاصل الجواب ان أخبار الاحاد اذا كانت محفوفة بالقرائن
كانت من الامور المعلومة المشهورة المقطوع عليها ، فلا يجوز الرجوع عنها الى
غيرها ، واذا كانت مجردة عنها كانت من الامور المشتبهة ، فلا يجوز الاخذ بها
بعد ترك ما هو المعلوم اذ لا ينبغي لعاقل أن يترك ما هو المعلوم ، يأخذ بما هو
المشتبه .

فحينئذ نقول : ان المراد من الاخبار التي عدل بها الاصحاب هي الاخبار
المحفوفة بالقرائن .

﴿ وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة

الخ... ويعلم كل من هو موافق للامامية ، أو مخالف لهم انهم لا يجوزون العمل بالقياس ، وانهم يحكمون في خبر الواحد ما حكموا في القياس من عدم جواز العمل به .

فلا يجوز عندهم العمل بخبر الواحد كما لا يجوز العمل بالقياس .

وهذا الكلام كما ترى يظهر منه عمل الشيوخ باخبار الاحاد الخ... والكلام المتقدم من السيد (قده) يدل على عمل الاصحاب والشيوخ باخبار الاحاد الا انه يدعى معلومية خلافه من الامامية فترك ما ظهر من كلامه أخذاً بما هو المقطوع ونحن نأخذ بما ظهر من كلامه من عمل الشيوخ باخبار الاحاد لعدم ثبوت خلافه الامنه .

وكفى بذلك موهناً أي يكفي في كون اجماع السيد (قده) ضعيفاً انه لم يثبت الامن قبله بخلاف اجماع المدعى عن الشيخ والعلامة (قدهما) حيث يكون متعضداً بما دل على صحته وصدقه من القرائن الكثيرة .

فمن تلك القرائن ما ادعاه الكشي من اجماع العصابة أي جماعة علي تصحيح ما يصح عن جماعة... بين المصنف (ره) القرائن الدالة على صحة اجماع الشيخ الطوسي (قده) ، واحدة واحدة ، ويقول : فمن تلك القرائن ما ادعاه الكشي من اجماع الجماعة على تصحيح ما يصح عن جماعة وهم أكثر من عشر رواة ، ومنهم زرارة ومحمد بن مسلم وأبو بصير الاسدي وبريد والفضل بن يسار وغيرهم والتفصيل في علم الرجال .

ثم المقصود من تصحيح ما يصح عن هؤلاء كما قيل : انه اذا صح الخبر الى أحد هؤلاء يحكم بصحته ، ويعمل به من دون ملاحظة ما بعده الى المعصوم عليه السلام فيرجع هذا التصحيح الى عد خبر هؤلاء صحيحاً ، فيجب العمل به .

وهذا معنى حجة خبر الواحد اذا كان الراوي أحد هؤلاء ، وليس معنى

التصحيح القطع بصدور الخبر اذ فرق بين التصحيح وبين الحكم على الصحة والاجماع قام على التصحيح لاعلى الصحة بمعنى القطع بالصدور .
هذا مضافاً الى ان الصحة عندهم عبارة عن الوثوق والركون لا القطع واليقين وكيف كان فان المستفاد من هذا الاجماع هو عمل الاصحاب بالخبر الغير العلمي في الجملة وهو المطلوب .

﴿ومنها : دعوى النجاشي ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند الاصحاب﴾
ومن الفرائن الدالة على صحة اجماع الشيخ (قده) دعوى النجاشي ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند الاصحاب اذ أنهم عملوا بمراسيل ابن ابي عمير لامن أجل القطع بالصدور حتى يكون العمل بها خارجاً عن محل الكلام بل لان ابن ابي عمير كان لا يروي الا عن ثقة ، أو كان يروي باسانيد صحيحة .

ثم لما ذهب كتبه جراء ظلم الظالمين نقلت رواياته مرسله ، وهي في الحقيقة كانت مسندة ، فمراسيل ابن ابي عمير في الحقيقة مسانيد لانها مراسيل بالمعنى المصطلح ، فلذا كان الاصحاب يحكمون عليها بحكم المسانيد .
والحاصل انه لو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان لقبول الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وجه أصلاً .

﴿ومنها : ما ذكره ابن ادريس في رسالة خلاصة الاستدلال التي صنفها في مسألة فورية القضاء الخ﴾ ومن القرائن الدالة على صحة الاجماع على حجية خبر الواحد أيضاً ما ذكره ابن ادريس ، فانه ادعى الاجماع على وجوب الفور في قضاء الفوائت حيث قال : ان المضايقة في قضاء الفوائت مما اطبقت عليه الامامية لانهم قد اطبقوا على العمل بالأخبار الدالة على المضايقة .

قوله : ﴿لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق الخ﴾ دفع لما يتوهم من ان هؤلاء وان كانوا قد نقلوا أخبار المضايقة في كتبهم الا ان عملهم بها غير

معلوم ، فكيف يدعي ابن ادريس اجماعهم على العمل بهذه الاخبار ؟
وحاصل الجواب انهم قد عملوا بها وذلك لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر
الموثوق .

ومن هنا يمكن أن يستدل على اجماع الامامية على وجوب الفور بعد ثبوت
الامرين : (الاول) ذكرهم هذه الاخبار في كتبهم ، والثاني ذهابهم الى العمل
برواية الثقة ، وعدم جواز ردها ، فاستنتج ابن ادريس من هاتين المقدمتين أي ذكرهم
أخبار المضايقة وذهابهم الى العمل برواية الثقة اجماعهم على المضايقة .
ثم يرد المصنف (ره) ما ذكره ابن ادريس من اجماع الامامية على العمل
باخبار المضايقة حيث يقول متعجباً : كيف يدعى الاجماع على عدم جواز رد
خبر الثقة وعمل الاصحاب باخبار المضايقة مع انه تبع السيد المرتضى في عدم
حجية خبر الواحد ؟

﴿الآن يدعي ان المراد بالثقة من يفيد قوله : القطع﴾ نعم الآن يقال : ان
مراد ابن ادريس من الخبر الموثوق هو الخبر المقطوع ، وان أخبار المضايقة
عنده مقطوعة الصدور .

﴿وفيه ما لا يخفى﴾ وذلك لان اطلاق الثقة على من يفيد قوله : القطع خلاف
الظاهر ، فلا يمكن الالتزام به الا بالقرينة ، ﴿أو يكون مراده ومراد السيد (قدهما)
من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمينان لا ما يفيد اليقين﴾ وحينئذ لا ينافي كونه
موافقاً للسيد المرتضى (قدهما) مادعاه من الاجماع على عدم جواز رد خبر الثقة
وحجيته باجماع الامامية على العمل به .

﴿ومنها : ما ذكره المحقق (قده) في المعتبر في مسألة خبر الواحد حيث قال :
أفرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر الخ...﴾ الحشوية
هم طائفة من أهل السنة من أصحاب أبي الحسن البصري ولهم مقالات فاسدة ،

وعقائد باطلة من جهة جهودهم على ظواهر الايات والاحبار ، ولما رأى أبو الحسن البصرى منهم مقالات فاسدة أمرهم بالحشو اى الهجر عنه فسميوا بهذا الاسم . وقال المحقق: ان هذه الطائفة قد أفرطوا في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر ، ولم يتفطنوا ما يلزم من هذا الافراط من التناقض بعد ملاحظة قول النبي ﷺ ﴿ستكثر بعدى القالة علي﴾ أي الكاذبون علي ، فان الاستفادة من هذا الحديث هو عدم جواز العمل ببعض الاخبار لكذبه .

فانقياد الحشوية لكل خبر على نحو الايجاب الكلي مناقض لما هو مفاد هذا الخبر من السلب الجزئي ، وهو عدم جواز العمل ببعض الاخبار .

﴿واقصر بعضهم من هذا الافراط ، فقال : كل سليم السند يعمل به الخ...﴾ وتنزل بعضهم عما قال به الحشوية من الافراط ، فقال بجواز العمل بكل ما هو سليم السند، وعدم جواز العمل بخبر من هو متهم بالكذب، ولم يعلم ان الكاذب قد يصدق، فيجزز العمل بخبره، فلا ينبغي الاقتصار بخبر سليم السند . ﴿ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة﴾ اذ لم يتفطن بان الاقتصار على العمل بخبر سليم السند طعن في علماء الشيعة بل قدح في المذهب لانهم يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العادل لانجبار خبر الشخص المجروح بالشهرة عندهم .

﴿وأفرطه آخرون في طريق رد الخبر﴾ حتى قالوا باستحالة استعماله عقلا كابن قبة كما تقدم في أول بحث الظن .

﴿واقصر آخرون﴾ حيث قالوا : بعدم المانع عقلا في العمل بخبر الواحد ﴿الان الشرع لم يأذن في العمل به﴾ ثم قال المحقق (قده) : وكل هذه الافوال الاربعة منحرفة عن السنن الحقة ، ويجب الالتزام بالوسط ، وهو أقرب .

وقد أشار اليه بقوله: ﴿فما قبله الاصحاب ، أو دلت القرائن على صحته عمل

به وما أعرض عنه الاصحاب ، أو شد يجب اطراحه انتهى ﴿ وهذا الكلام من المحقق (قده) صريح في ان الامامية كانوا يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العادل .

وقوله : ﴿ وليس المراد عملهم بخبر المجروح والعدل اذا أفاد العلم بصدقه .. ﴾ دفع لما يتوهم من انه لعل مراد المحقق (قده) هو ان الاصحاب كانوا يعملون بخبر الواحد عند حصول العلم لهم بصدقه فلا يكون دليلا على حجية ما لا يفيد العلم .

وحاصل الدفع والجواب انه ليس مراد المحقق عملهم بالخبر اذا أفاد العلم بصدقه ، وذلك لان كلام المحقق (قده) يكون في الخبر الغير العلمي ، اذ القول بالاستحالة عقلا كما عن ابن قبة ، والمنع شرعاً كما عن السيد المرتضى (قده) مختص بالخبر الغير العلمي .

﴿ ومنها: ما ذكره الشهيد في الذكري ﴾ من ان الاصحاب قد عملوا بالشرايع عند عدم النصوص ، والروايات تنزيلا لفتاواه منزلة رواياته ، فلولا رواياته حجة لم يكن وجه لهذا التنزيل أصلا اذ وجه عملهم بالفتاوى ظن منهم بأن فتاواه تكون طبق متون الاخبار .

وبالجملة تنزيل الفتاوى منزلة الروايات يدل بالصراحة على حجية الاخبار .
﴿ ومنها ما ذكره المجلسي في البحار في تأويل بعض الاخبار الخ ﴾ ولقد وجه المجلسي (قده) بعض الاخبار التي استدل بها السيد واتباعه على منع العمل باخبار الاحاد ، وعدم حجيتها ، حيث قال : ﴿ ان عمل أصحاب الائمة بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى ﴾ .

وهذا الكلام منه ظاهر في دعواه العلم بعمل الاصحاب بالخبر الغير العلمي وهو لا يقصر عن دعوى الشيخ والعلامة (قدهما) الاجماع على العمل باخبار

الاحاد .

﴿ومنها ما ذكره شيخنا البهائي في مشرق الشمسين ان الصحيح عند القدماء ما كان محفوظاً بما يوجب ركون النفس اليه الخ .﴾ ثم ذكر فيما يوجب ركون النفس اليه أموراً لاتفيد الا الظن ، فكل ما تركن اليه النفس ونثق به يكون حجة وهو المطلوب لان المقصود اثبات حجية اخبار الاحاد على نحو الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي .

﴿وإذا ضمنت الى ذلك﴾ ما ذكر من الاجماع المنقولة وما يؤيدها من ذهاب معظم الأصحاب من زمن الصدوق (ره) الى زماننا الى حجية الخبر الغير العلمي ﴿ثم ضمنت الى ذلك ظهور عبارة أهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلماً عندهم﴾ مثل قولهم فلان ثقة أو عادل ، وفلان ليس بثقة ، أو كسؤالهم عن الامام عليه السلام أيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ فان الاستفادة من الجميع هو حجية خبر الثقة، والا لامعنى للسؤال عن كون فلان ثقة أم لا ؟

بل يكون من يمنع حجية خبر الواحد مبدعاً في الدين ، فيعد من الفاسقين كما يظهر من الحكاية المذكورة في المتن حيث أنه لم يزر صاحب المدارك المولى عبد الله التستري ، واعتذر بانه لا يرى العمل باخبار الاحاد ، فيكون مبدعاً .

ثم نقل رواية مضمونها ان من زار مبدعاً فقد خرب الدين وهذه حكاية عجيبة لان التستري كان ممن يعمل في الفقه بخبر الواحد لانه ممن لا يرى ذلك، فلا بد من توجيه هذه الحكاية بأن يقال : انه كان ممن يمنع العمل باخبار الاحاد في أوائل اجتهاده ، ثم رجع الى الحجية .

﴿الثاني من وجوه تقرير الاجماع أن يدعى الاجماع حتى من السيد واتباعه على وجوب بالخبر الغير العلمي في زماننا هذا وشبهه مما انسديه باب القرائن المفيدة للعلم

بصدق الخبر ﴿ بدء المصنف في التقرير الثاني بعد الفراغ من التقرير الاول، والفرق بين التقريرين هو ان التقرير الاول اعم من حيث المورد حيث يشمل صورتين الانفتاح والانسداد ، والتقرير الثاني اعم من حيث المجمعين حتى يشمل السيد واتباعه . وحاصل تقريب هذا التقرير هو ان كل من منع عن العمل باخبار الاحاد كالسيد واتباعه انما منع ذلك لعدم الحاجة اليه في فرض انفتاح باب العلم لان المكلف يتمكن من تحصيل العلم ، فلا يحتاج الى العمل بخبر الواحد . بخلاف ما اذا كان باب العلم منسداً ، فيجوز العمل بخبر الواحد ، فيكون حجة حتى عند السيد واتباعه ، لان السيد قد اعترف في بعض كلامه على ان العمل بالظن متعين ، فيما لا سبيل فيه الى العلم .

﴿ الثالث من وجوه تقرير الاجماع استقرار سيرة المسلمين طراً الخ ﴾ قد جرت سيرة المسلمين والمتدينين من زمن الرسول الاعظم ﷺ الى يومنا هذا جميعاً من جميع اصناف المسلمين على العمل باخبار الثقات ﴿ واستفادة الاحكام الشرعية من اخبار الثقات المتوسطة بينهم .. ﴾ أي المسلمين ﴿ وبين الامام عليه السلام ، أو المجتهد ﴾ .

أي استقرت سيرة المقلدين على أخذ الاحكام من الثقات المتوسطة بينهم وبين المجتهد ، فانهم لا يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد حتى في الزوجة تعمل بخبر زوجها عن المجتهد في مسائل حيضها وغيرها مما يتعلق بها ، وبالجملة ان المسلمين يعملون باخبار الثقات على حسب السيرة المستمرة بينهم .

قوله: ﴿ ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الانصاف ﴾ دفع لما يمكن أن يقال : من ان سيرة المسلمين قد جرت على استفادة الاحكام من اخبار الثقات عند حصول العلم لهم ، فلا تكون هذه السيرة دليلاً على المقام كما لا يخفى .

فأجاب عنه بما حاصله ان هذه الدعوى بعيدة عن الانصاف ﴿نعم المتيقن من ذلك﴾ أي استقرار السيرة هو صورة حصول الاطمينان .

﴿وقد حكى اعتراض السيد (قده) على نفسه...﴾ بما حاصله انه قد أجمع الامامية على العمل بقول الوكيل اذا كان وكيلا في اشترء أمة أو عقد امرأة فأخبر موكله على الاشتراء أو العقد ، فيجوز له وطىء المرأة ، أو الامة والانتفاع بها .

الى أن قال: ولا خلاف بين الامة في ان للعالم أن يفتى، وللعامي أن يأخذ منه من دون أن يحصل له العلم بان ما أفتى به يكون من شريعة الاسلام.

﴿فأجاب عنه﴾ بما حاصله انه ان كان الغرض من الاستدلال بهذا الاجماع هو الرد والنقض على من يقول باستحالة التعبد بخبر الواحد كابن قبة فمتوجه ، والاستدلال تام لان وقوع الشيء يكون أقوى دليل على امكانه ، فلامحيص عن الالتزام بامكان التعبد بخبر الواحد .

وان كان الغرض الاستدلال به على وجوب العمل باخبار الاحاد في الاحكام فلا ينفذ هذا الاستدلال لان التعبد بالخبر في الموضوعات في هذه الموارد لاجل الدليل الخاص لا يكون دليلا على التعبد به في الاحكام كما هو محل الكلام في المقام .

وبالجملة قد ثبت التعبد بخبر الواحد في الموضوعات لدليل خاص ﴿على أنحاء مختلفة في بعضها﴾ أي الموضوعات ﴿لا يقبل الا أخبار أربعة﴾ كازنا ﴿وفي بعضها لا يقبل الا عدلان﴾ كما في أكثر الموضوعات من الحقوق والاموال ﴿وفي بعضها يكفي قول العدل الواحد﴾ كفتوى المفتى ﴿وفي بعضها يكفي خبر الفاسق كما في الوكيل وغيره﴾ .

فلا يقاس على الاخبار في الموضوعات رواية الاخبار في الاحكام مثل اخبار

الرواة عن الواجبات والمحرمات وغيرهما .

﴿أقول: المعترض حيث ادعى الاجماع على العمل في الموارد المذكورة فقد لقن الخصم طريق الزامه والرد عليه﴾ ان من اعترض على السيد (قده) ويرد مايقول به السيد (قده) من المنع عن العمل بخبر الواحد بقيام الاجماع على العمل بخبر الواحد في هذه الموارد ، فقد لقن ، وأعلم الخصم ، وهو (السيد قده) طريق الجواب .

فكانه يقول للسيد : لك أن تجيب عن استدلالى بالاجماع وتقول : ان العمل بخبر الواحد في هذه الموارد قد ثبت بالاجماع وتكون هذه الموارد من الموضوعات ولم يكن هذا الاجماع في الاخبار عن الاحكام ، فلا يكون دليلاً على حجية خبر الواحد في الاحكام كما هو محل الكلام .

﴿ولو ادعى استقرار سيرة المسلمين على العمل في الموارد المذكورة﴾ دون الاجماع كان أبعد عن الرد . فكان استدلال المعترض بالسيرة على حجية خبر الواحد في الاحكام تاماً وصحيحاً وذلك للفرق بين الاجماع والسيرة ، فان ملاك حجية الاجماع هو كشفه عن قول المعصوم عليه السلام ، فيكون مختصاً بمورده ، ولا يجوز التعمد عنه الى غيره .

ومورد الاجماع فيما نحن فيه هو العمل بخبر الواحد في الموضوعات فقط فلا يكون دليلاً على حجية خبر الواحد في الاحكام بخلاف السيرة فان ملاك الحجية فيها هو وثاقة المخبر والراوي ، فهي كاشفة عن استمرار عمل المسلمين بخبر الواحد واستمرار العمل الذي كان باعتبار وثاقة الراوي كاشف عن صدور الحكم بالحجية عن المعصوم عليه السلام .

وهذا الملاك موجود في مورد الاحكام أيضاً ، ولذا نرى المسلمين كثيراً ما يعاملون

بالمخبر في هذه الموارد من دون اطلاعهم على الاجماع عند العلماء .

﴿فنأمل﴾ لعله اشارة الى عدم صحة الاستدلال بالسيرة اما لعدم جريانها في الاحكام كلاجماع واما لعدم اعتبارها لانها ناشئة عن قلة المبالاة .
 ﴿الرابع استقرار طريقة العقلاء طراً﴾ أي جميعاً ﴿على الرجوع بخبر الثقة﴾ والفرق بين هذا التقرير والتقرير الثالث واضح فان هذا التقرير اعم من الثالث حيث تكون السيرة مختصة بالمسلمين فيه وعامة شاملة لهم ولغيرهم في هذا التقرير ، هذا أولاً .

وثانياً ان الفرق بينهما هو ان سيرة المتشعبة والمسلمين حجة ، ولا يحتاج في حجيتها الى امضاء من المعصوم عليه السلام بل مجرد انعقادها يكشف عن رضا المعصوم عليه السلام اذ المتدين لا يعمل بما لم يكن من الدين بخلاف سيرة العقلاء بما هم عقلاء حيث تكون حجة بعد امضاء الشارع ، وعدم ردعه عنها لانهم ربما تجرى طريقتهم على شيء من غير اتباع الشارع أصلاً .

والحاصل انه قد جرت سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة ، فانهم يعاملون بخبر الثقات ﴿في امورهم العادية، ومنها الاوامر الجارية من الموالي الى العبيد﴾ فاذا أخبر ثقة عبد المولى بأن مولاك أمرك بكذا يقبل خبره ، ويعمل به .
 ﴿فنقول ان الشارع ان اكتفى بذلك﴾ أي بالرجوع الى الثقة من العقلاء ﴿فهو﴾ أي فما اكتفى به الشارع من العمل بخبر الثقة يكون مطلوباً وثبت ما هو المدعى من حجية خبر الثقة ..

﴿والا وجب عليه ردعهم﴾ أي وان لم يكتفى الشارع بالرجوع الى الثقة ولم يرض هذه الطريقة منهم ، وجب عليه ردع العقلاء عن سلوك هذا الطريق في الاحكام الشرعية كما ردع عن العمل بخبر الثقة في مواضع خاصة كالتسي يجب فيها الرجوع الى البيئنة كما في الزنا والقتل وغيرهما .

قوله: ﴿لان اللازم في باب الاطاعة والمعصية الاخذ بما يعد اطاعة في العرف

الخ ﴿ دفع اما يمكن أن يقال من انه لم يرد ردع من الشارع ، ولكن عدم الردع منه لا يكون دليلاً على الرضى منه .

﴿ حاصل الدفع ﴾ والجواب هو ان اللازم بحسب حكم العقل في باب الاطاعة والمعصية هو الاخذ بما يعطاة عند العرف، وترك ما يعد معصية كذلك. وبعبارة اخرى ان العقل يحكم مستقلاً في باب الاطاعة والمعصية بوجوب الاخذ بطريق يعد في العرف طاعة كالاخذ بخبر الثقة مثلاً، وكذلك يحكم بالاجتناب عن طريق يعد في العرف معصية كمخالفة خبر الثقة مثلاً .

فوظيفة المكلف بمقتضى حكم العقل هي أن يأخذ بخبر الثقة في طريق اطاعة أحكام الشرع لانه طاعة عرفاً، وأن يجتنب عن مخالفة خبر الثقة لانها معصية عرفاً، والشارع ان رضى بذلك فهو والا لوجب عليه الردع عنه في الاحكام الشرعية لئلا يلزم الاغراء بالجهل .

﴿ فان قلت يكفي في ردعهم الايات المتكاثرة ﴾ وهي الايات الناهية عن العدل بغير العلم كقوله (تعالى) : (ولاتتق ما ليس لك به علم)^(١) ، وقوله (تعالى) : (ان الظن لا يغني من الحق شيئاً)^(٢) ﴿ والايخبار المتظافرة ﴾ الدالة على حرمة العمل بغير العلم .

﴿ قلت : قد عرفت ﴾ في تأسيس الاصل في أول بحث الظن حيث قلنا ان الاصل هو حرمة العمل بالظن ﴿ انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم في أمرين ، وان الايات والايخبار راجعة الى أحدهما ... ﴾ وهما حرمة العدل بالظن من جهة التشريع ، ومن جهة كون العمل به موجباً لطرح أدلة الاصول العملية واللفظية. ومثال الاول كما اذا أخبر الفاسق عن حرمة شرب التن ، وكان مقتضى أدلة

(١) الاسراء آية ٣٦ .

(٢) يونس آية ٣٦ .

البرائة من الاصول العملية هو الاباحة كان الاخذ بخبر الفاسق محرماً من جهتين :
من جهة التشريع ومن جهة كونه مستلزماً لطرح دليل أصل البرائة .

ومثال الثاني كما اذا اخبر الفاسق بكراهة شرب التتن مثلاً وقد ورد في خبر متواتر حرمة شرب التتن كان العمل به محرماً من الوجهين : أي التشريع ، وكونه موجباً لطرح أصل من الاصول اللفظية .

ثم العمل بخبر الثقة لا يكون موجباً لاحد الامرين أي لا يكون مستلزماً للتشريع ولالطرح أدلة الاصول ، فلا تشملها الايات والروايات وذلك لان حرمة العمل بالظن لاجل الوجهين المذكورين يكون مركزاً في ذهن العقلاء لانهم يعلمون حرمة التشريع وحرمة طرح أدلة الاصول .

ومع ذلك قد استقر بنا أنهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان ، فيكون السر في ذلك عدم جريان الوجهين في العمل بخبر الثقة ، فالعمل بخبر الثقة بعد استقرار السيرة على العمل به ، وحكم العقل بحجتيه ليس تشريعاً كما أشار اليه بقوله : ﴿ فان الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوده ، وترك ما أخبر بحرمة لا يعد مشروعاً ﴾ بل يعد مطيعاً .

وقوله : ﴿ مع ان التشريع عند العقلاء لا يختص بالاحكام الشرعية ﴾ دفع لما يتوهم من ان عملهم بخبر الثقة لا يكون دليلاً على نفي التشريع حتى يقال انه ليس محرماً بل يمكن ثبوت التشريع غاية الامر انه ليس قبيحاً في العرف ، فالعمل بالظن حرام شرعاً من جهة التشريع ولا يكون قبيحاً عند العرف .

فأجاب بما حاصه ان قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالاحكام الشرعية بل يجري في الامور العرفية فيكون استقرار السيرة على العمل بخبر الثقة كاشفاً عن عدم التشريع في العمل بخبر الثقة أصلاً اذ العقل يحكم بحجتيه ، والعمل بما هو المحجة لم يكن تشريعاً .

وحينئذ لاتكون الايات والابخار رادعة لهم من جهة التشريع ، وذلك لعدم التشريع ، وبالجملة ان العمل بخبر الثقة ليس موجباً للتشريع .
 وبقى الكلام فسي ان العمل به هل يكون موجباً لطرح أدلة الاصول أم لا ؟
 وقد أشار اليه بقوله: ﴿ واما الاصول المقابلة للخبر ، فلادليل على جريانها في مقابل خبر الثقة ﴾ ان الاصول لاتكون حجة عند تعارضها مع خبر الثقة ليكون الاخذ بها واجباً وطرحها حراماً .

﴿ لان الاصول التي مدر كها حكم العقل لا الاخبار لقصورها عن افادة اعتبارها ﴾
 ان اعتبار الاصول تارة يكون بحكم العقل لا بالابخار لقصور دلالة الاخبار على اعتبارها كالبرائة والاحتياط والتخيير وأخرى يمكن أن يكون مدر كها الاخبار كالأستصحاب على القول بان الدليل على حجيته هو الاخبار لا العقل .
 فاذا كان الاصل من القسم الاول بأن كان الدليل على حجية العقل لايجري في مورد خبر الثقة على خلافه ، وذلك لان استقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة يكون كاشفاً عن حكم العقل بحجيته فلايجري في مقابله الاصول لان العقل انما يحكم بحجيتها في غير صورة خبر الثقة على خلافها ، وحينئذ لاتكون حجة .

فالاخذ بخبر الثقة وان كان موجباً لطرح الاصل ، ولكن طرح الاصل ليس بحرام حتى يكون العمل به حراماً .

قوله : ﴿ لان نسبة العقل في حكمه بالعمل بالاصول المذكورة الى الاحكام الشرعية والعرفية سواء ﴾ دفع لما يتوهم من ان حكم العقل بوجود الاخذ بخبر الثقة وطرح الاصول عند تعارضها معه مختص بأحكامهم العرفية ، وامورهم العادية ، واما في الاحكام الشرعية فيحكم العقل بحجية الاصول مطلقاً ، وحينئذ يكون الاخذ بخبر الثقة محرماً لكونه موجباً لطرح ما هو الحجة .

﴿وحاصل الدفع﴾ ان العقل لا يفرق في حكمه بحجية الاصول بين الشرعيات والعرفيات ، فاذا حكم بحجيتها عند عدم خبر الثقة على خلافها حكم بها كذلك في الاحكام الشرعية والعرفية معاً .

﴿وأما الاستصحاب فان أخذ من العقل فلا اشكال في انه لا يفيد الظن في المقام ..﴾
فلو كان العمل بخبر الثقة موجباً لطرح الاستصحاب ، فان قلنا : بان الاستصحاب يكون من الاصول العقلية بمعنى ان الحاكم على حجيته هو العقل من باب كل ما هو ثابت يدوم ، فلا اشكال في طرحه والاخذ بخبر الثقة لان الاستصحاب حينئذ يكون من الامارات الظنية ، ويكون ملاك حجيته افادته الظن ، ولا يفيد الظن عند تعارضه مع خبر الثقة ، فلا يكون حجة الا عند انتفاء خبر الثقة .

وأما ان قلنا : بانه من الاصول الشرعية وأخذ من الاخبار الدالة على حرمة نقض اليقين بالشك فيكون دليله خبر الثقة وبذلك يكون الاستصحاب معارضاً لخبر الثقة لان العمل بالاستصحاب حقيقة هو العمل بخبر الثقة ، فلا يكون العمل بخبر الثقة المعارض للاستصحاب وطرح الاستصحاب حراماً اذ يجوز الاخذ بخبر الثقة وترك العمل بالاستصحاب ترجيحاً أو تخييراً .

﴿وأما الاصول اللفظية كالاطلاق والعموم ، فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلتها﴾
واما اذا كان العمل بخبر الثقة موجباً لطرح الاصول اللفظية فيمكن أن يقال : بجواز طرحها والاخذ بالخبر الموثوق به .

وذلك لان الاصول اللفظية معتبرة ببناء أهل اللسان والعقلاء ، فاذا وجدنا استقرار سيرتهم على العمل بخبر الثقة المخالف لها حصل لنا القطع بان اعتبارها مختص بغير صورة وجود خبر الثقة على المخلاف ، فحينئذ يجوز العمل بخبر الثقة وطرحها لان طرحها ليس بمحرم .

﴿تأمل﴾ لعله اشارة الى عدم جواز طرح الاصول اللفظية لانها معتبرة مطلقا وليس اعتبارها مشروطاً بعدم وجود خبر الثقة على خلافها كالاصول العملية ، وحينئذ لايجوز العمل بخبر الثقة عند تعارضه معها بل يأخذ بها دون الخبر ، وذلك لاجل الفرق بين الاصول العملية ، والاصول اللفظية .

فان اعتبار الاصول العملية انما هو بحكم العقل وبناء العقلاء بما هم عقلاء ، فاذا استقرت سيرتهم على العمل بخبر الثقة المخالف لها لكان ذلك كاشفاً عن اختصاص اعتبارها عند انتفاء خبر الثقة .

بخلاف الاصول اللفظية حيث يكون اعتبارها ببناء أهل اللسان بما هم أهل اللسان لا بما هم عقلاء ، فقد استقر بنائهم على اعتبارها مطلقا ، ثم امضاء الشارع هذا البناء منهم يكون رادعاً عن الاخذ بخبر الثقة ، فيجب الاخذ بالظواهر ، دون خبر الثقة .

﴿الخامس ما ذكره العلامة في النهاية من اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير تكبير الخ﴾ والخامس من وجوه تقرير الاجماع على حجية خبر الواحد ما ذكره العلامة (قده) من اجماع أصحاب المعصومين عليه السلام على العمل بخبر الواحد من دون أن ينكره المعصوم عليه السلام ، فعدم الانكار منه عليه السلام تقرير لذلك فيكون حجة بتقرير من المعصوم عليه السلام .

ثم ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد منها ان ابا بكر قضى في واقعة بين اثنين ، ثم أخبر بلال بان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بخلاف ما قضيت ، فعمل بخبر بلال وقضى بقضاوة النبي صلى الله عليه وسلم ، فهذا الخبر يكون دليلاً على حجية خبر الواحد .

﴿وهذا الوجه لا يخلو من تأمل﴾ ، وذلك لانه ان كان المراد من الصحابة من كان في زمان المعصوم عليه السلام كسلمان وأبي ذر وغيرهما لما صدر العمل بخبر

الواحد عنهم لانهم يأخذون الاحكام من المعصوم عليه السلام من دون واسطة أصلاً .
وان كان المراد منهم الهمج الرعاع أي المتوحشين الذين يصغون الى كل
ناعق ، ويميلون مع كل ربح لما كان عملهم كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السلام وعدم
ردع المعصوم عليه السلام عن عملهم لا يكون دليلاً على تقريره اذ اعمل عدم الردع
كان لعدم ارتداعهم به ، والمعصوم عليه السلام كان عالماً بأنهم لا يرتدعون فلهذا لم
يردعهم .

﴿ الا أن يقال : انه لو كان عملهم منكراً لم يترك الامام عليه السلام بل أتباعه من
الصحابة النكير على العاملين اظهاراً للحق ﴾ وملخص ما يقال: ان الامام عليه السلام وان
كان عالماً بعدم ارتداعهم بالردع بل يردعهم اظهاراً للحق ، ودفعاً لتوهم دلالة
السكوت على الرضا ، فنكشف من ترك الامام عليه السلام النكير عليهم ان العمل بخبر
الواحد لم يكن أمراً منكراً .

﴿ السادس دعوى الاجماع من الامامية حتى السيد واتباعه على وجوب الرجوع
الى هذه الاخبار الموجودة في ايدينا الخ ﴾ والسادس من وجوه تقرير الاجماع
هو دعوى الامامية جميعاً حتى السيد (قده) على العمل بالاخبار الموجودة في اصول
الامامية وكتبهم .

﴿ لعل هذا ﴾ اي الاجماع على العمل بهذه الاخبار ﴿ هو الذي فهمه من
عبارة الشيخ ﴾ في العدة حيث قال : فاني وجدت ان الفرقة مجمعة على العمل
بهذه الاخبار ، فحكم هذا البعض بعدم مخالفة الشيخ للسيد (قدهما) لانهما معاً قد
عملوا بهذه الاخبار .

﴿ وفيه اولا انه ان أريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد ﴾ فلم
يتحقق بل المتحقق والثابت هو خلافه .

﴿ وان أريد ثبوت الاتفاق على العمل بها في الجملة ﴾ فهو وان كان ثابتاً الا

انه لا ينفع الا فيما علم اتفاقهم على العمل به بالخصوص ، وهو غير موجود فيها .
 ﴿واما ثانياً فلان ما ذكر من الاتفاق لا ينفع حتى في الخبر الذي علم اتفاق
 الفرقة على قبوله والعمل به﴾ ولو علم اتفاقهم على العمل بالخبر فان اتفاقهم
 هذا على الحجية لم ينفع الغير وذلك لاحتمال انتفاء جهة العمل في غيرهم مثل
 جواز نظر جماعة الى امرأة لكونها اماً للبعض وأختاً للآخر وبتناً للثالث وزوجة
 للرابع ، وهكذا ولا يجوز لغيرهم ممن لامحرمية بينها وبينه أن ينظر اليها من جهة
 اتفاق الجماعة كما لا يخفى .

وهذا الاحتمال موجود في المقام لان المجمعين مختلفون في وجه العمل فبعضهم
 يعمل بهذه الاخبار لكونها معلومة بالتواتر ، أو بالقرائن ، وبعضهم الاخر يعمل
 بها لاجل الظن بصدورها ، وهو ممن يقول بحجية الظن ، وهكذا ، فاذا علمنا بخطاء
 بعضهم ، أو احتملناه لا يجوز لنا العمل بذلك الخبر الذي عملوا به تبعاً لهم .
 هذا تمام الكلام في بحث الظن من كتابنا دروس في الرسائل ، وسيتلوه البحث
 عن البرائة والاشتغال ان شاء الله تعالى .

وقد فرغت من تسويد هذه الاوراق في ليلة السابع من شهر رمضان المبارك
 سنة ١٤٠٩ هجرية في جوار السيدة زينب سلام الله عليها .

ومن باب من لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق أرفع راية الشكر والثناء
 الى حضرة حجة الاسلام والمسلمين السيد محسن الخاتمي أدام الله بقائه الشريف
 حيث شجعني على اكمال الكتاب .

ونسأل الله أن يوفقني بتنظيم وترتيب بقية أبحاثي في الرسائل .

غلام علي ابن محمد حسين المدعو بهمدي البامباني والحمد لله أولاً
 وآخراً وظاهراً وباطناً .

فهرس الكتاب

٣	المقدمة
٩	وجه تسمية الاصول بالقواعد الشرعية
١١	بحث القطع
١١	لماذا اختار المصنف عنوان القطع دون اليقين؟
١٣	طريقة القطع
١٥	معنى الحججة عند المنطقي والاصولي
١٧	القطع لا يقع وسطاً
١٩	عدم صحة جعل القطع وسطاً
٢١	صحة جعل القطع الموضوعي وسطاً
٢٣	أقسام القطع الموضوعي
٢٥	الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي
٢٧	قيام الامارات مقام القطع الطريقي
٢٩	أقسام الظن
٣٣	استدلال كون التجري موجياً للعقاب

- ٣٥ رد الوجوه على كون التجري موجباً للعقاب
- ٣٧ الجواب عن الدليل العقلي
- ٣٩ التفصيل المنسوب الى صاحب الفصول
- ٤٣ رد قول صاحب الفصول
- ٤٧ التجري بقصد المعصية
- ٤٩ أقسام التجري ومراتبه
- ٥٣ كلام الشهيد في التجري
- ٥٥ التفصيل المنسوب الى الاخباريين
- ٥٧ كلام المحدث الاسترآبادي
- ٦٥ تركيب الجسم من الهولي والصورة
- ٦٧ كلام المحدث الجزائري
- ٦٩ كلام المحدث البحراني
- ٧١ كلام المحدث البحراني ورده
- ٧٥ رد استدلال الاخباريين بالاخبار
- ٩٧ رواية ابان بن تغلب
- ٩٩ قطع القطاع
- ١٠٧ تقديم المقام الثاني على المقام الاول
- ١٠٩ الوجوه على عدم جواز الاحتياط
- ١١١ الاحتياط باتيان مايحتمل أن يكون جزءاً
- ١١٣ الاحتياط مخالف للسيرة المستمرة
- ١١٥ أولوية العمل بالظن
- ١١٧ الاحتياط التام

- ١١٩ أقسام الشبهة
- ١٢١ أقسام الشبهة الموضوعية
- ١٢٣ اختلاف الامة على قولين
- ١٢٥ جواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة
- ١٢٧ تنصيف العين وتنصيف الدرهم
- ١٢٩ العلم المتولد عن العلم الاجمالي
- ١٣١ العلم التفصيلي المتولد عن العلم الاجمالي
- ١٣٣ المخالفة للتنزامية
- ١٥١ المخالفة العملية
- ١٥٧ اشتباه التكليف من حيث المكلف
- ١٦١ الخنثى
- ١٧٣ الظن
- ١٧٥ عدم جواز التعبد بالظن
- ١٧٧ استدلال ابن قبة
- ١٨٥ اعتبار الامارات من باب السببية
- ١٩٣ اعتبار الامارات على نحو الطريقة
- ١٩٥ حول التصويب
- ١٩٧ الاقوال في التصويب
- ١٩٩ الفرق بين الوجه الثالث والثاني
- ٢٠٣ أدلة بطلان التصويب
- ٢٠٥ ماهو الموضوع لوجوب القضاء
- ٢٠٧ بطلان لزوم التصويب على الوجه الثالث

- ٢٠٩ حرمة النافلة فى وقت الفرىضة
- ٢١١ المحاذير التى يستلزمها التعبء بالامارات
- ٢١٣ لزوم اجتماع الحكمن المتضادين
- ٢١٥ وجوب التعبء بالظن
- ٢١٧ وقوع التعبء بالظن
- ٢١٩ حرمة التعبء بالظن
- ٢٢١ أقسام العمل بغير العلم
- ٢٢٣ استصحاب عدم حجىة الظن
- ٢٢٥ اباحة العمل بالظن
- ٢٢٧ الاعتقاد بين التعىن والتخىير
- ٢٢٩ العمل مستلزم للمخالفة القطعىة
- ٢٣١ أقسام العمل بالظن ...
- ٢٣٣ العمل بالظن المخالف للاصل
- ٢٣٥ حرمة العمل بالظن
- ٢٣٧ رجوع اصالة الحقىة الى ...
- ٢٣٩ تشفىص أوضاع الالفاظ
- ٢٤١ الخلاف فى الموضوعىن
- ٢٤٣ منع العمل بظواهر الكتاب
- ٢٤٥ عدم جواز العمل بظواهر الكتاب
- ٢٥١ أنخبار حجىة ظواهر القرآن
- ٢٥٣ جواز التمسك بالقرآن
- ٢٥٧ منع العمل بظواهر الكتاب

- ٢٥٩ عدم جواز التمسك بظواهر الكتاب
- ٢٦١ كلام شارح الوافية
- ٢٦٥ كلام الفاضل النراقي
- ٢٦٧ جواب الفاضل النراقي
- ٢٦٩ اختلاف القراءات
- ٢٧٣ وقوع التحريف في القرآن
- ٢٧٥ الايات الناهية عن العمل بالظن
- ٢٧٧ تفصيل صاحب القوانين
- ٢٨٩ تفصيل صاحب المعالم (ره)
- ٢٩١ الاشكال على كلام صاحب المعالم
- ٢٩٣ الكلام في تفاصيل اخر
- ٢٩٧ الكلام في قول اللغوي
- ٣٠١ الاستدلال على حجية قول اللغوي
- ٣٠٦ الاجماع المنقول
- ٣٠٩ عدم الملازمة بين حجية خبر الواحد وحجية الاجماع
- ٣١١ الكلام حول آية النبأ
- ٣٢١ تعريف الاجماع
- ٣٢٣ التسامح في اطلاق الاجماع
- ٣٢٩ اقسام نقل الاجماع
- ٣٣٣ منشأ طريقة الدخول
- ٣٣٥ اجماعات الشيخ الطوسي (قده)
- ٣٤٧ مقالة تحتاج الايضاح

- ٣٣٩ الاجماع على طريقة اللطف
- ٣٤١ الاجماع الحدسي
- ٣٤٣ النسبة بين الاجماعات
- ٣٤٥ حجية الاجماع من جهة السبب أو المسبب
- ٣٤٩ عذر ناقل الاجماع
- ٣٥١ توجيه الاجماعات
- ٣٥٣ الاجماع المبنتى على الاصل
- ٣٥٥ الاتفاق على العمل بالاصل
- ٣٥٩ الاجماع المبنتى على مسألة اصولية
- ٣٦١ الاجماع المبنتى على الحدس
- ٣٦٩ حجية الاجماع في الجملة
- ٣٧٣ كلام المحقق التستري
- ٣٧٩ استدلال المحقق على حجية نقل السبب
- ٣٩١ نقل المتواتر
- ٣٩٧ حجية الشهرة
- ٤٠٧ الجواب عن المقبولة
- ٤٠٨ حجية خبر الواحد
- ٤١٥ الخلاف في المقام الثاني
- ٤١٧ منع العمل بأخبار الاحاد
- ٤٢١ المنع عن العمل بغير العلم
- ٤٢٥ الجواب عن استدلال المانعين بالاخبار
- ٤٢٧ الجواب عن استدلال المانعين بأخبار العرض

- ٤٣٣ عدم حجبية خبر الواحد
- ٤٣٧ كون التبين واجباً شرطياً لانفسياً
- ٤٤١ الاستدلال بمفهوم الوصف
- ٤٤٣ الاشكال على مفهوم الشرط في آية النبأ
- ٤٤٩ عموم التعليل في آية النبأ
- ٤٥١ تقديم عموم التعليل على المفهوم
- ٤٥٥ مراد الجهالة في آية النبأ
- ٤٥٩ الاشكال على مفهوم آية النبأ
- ٤٦٥ ترجيح خروج خبر السيد عن المفهوم
- ٤٦٧ الاشكال على آية النبأ
- ٤٧١ جواب الاشكال على آية النبأ
- ٤٧٧ العمل بالمفهوم في الاحكام غير ممكن
- ٤٨١ عدم وجوب التبين
- ٤٨٣ حرمة العمل بغير العلم
- ٤٨٥ انحصار مفهوم آية النبأ بالمعصوم
- ٤٨٧ حجبية خبر الفاسق
- ٤٨٩ حجبية أخبار الاحاد في آية النفر
- ٤٩٣ الجواب عن الاشكال على آية النفر
- ٤٩٥ وجوب التفقه
- ٤٩٧ الاشكال على آية النفر
- ٥٠٣ تقريب آية الكتمان على حجبية خبر الواحد
- ٥٠٥ الاشكال على آية الكتمان

- ٥٠٧ الاستدلال بآية السؤال
- ٥٠٩ الاشكال على آية السؤال
- ٥١١ الاستدلال بآية الاذن
- ٥١٣ الاشكال على آية الاذن
- ٥١٩ مقدار دلالة الايات سعة وضيقاً
- ٥٢١ الاستدلال بالسنة
- ٥٢٣ الاستدلال بالطائفة الثانية من الاخبار
- ٥٢٥ الاستدلال بالطائفة الثالثة من الاخبار
- ٥٢٩ الاستدلال بالطائفة الرابعة من الاخبار
- ٥٣١ تواتر الاخبار والاخذ بالمتيقن منها
- ٥٣٣ الاستدلال بالاجماع
- ٥٣٥ اجماع الشيخ الطوسي (قد ه)
- ٥٤٥ اشكال صاحب المعالم
- ٥٤٧ ما قبل من موافقة الشيخ للسيد (قد ه ما)
- ٥٤٩ الاشكال على كلام بعض المتأخرين
- ٥٥١ الاشكال على كلام السيد الصدر (ره)
- ٥٥٣ التحقيق فيما فهمه صاحب المعالم و ...
- ٥٥٥ التحقيق فيما فهمه العلامة والمحقق (قد ه ما)
- ٥٥٧ التدافع بين اجماعي الشيخ والسيد (قد ه ما)
- ٥٦١ الجمع بين اجماعي الشيخ والسيد (قد ه ما)
- ٥٦٣ الاشكال على الاجماع المنقول على حجية خبر الواحد
- ٥٦٥ صحة اجماع الشيخ الطوسي (قد ه)

٥٦٩	القرائن الدالة على صحة الاجماع
٥٧١	وجوه تقرير الاجماع
٥٧٧	سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة
٥٨١	خاتمة بحث الظن
٥٨٢	فهرس الكتاب

تنبيه

لقد حدث سهو في ترتيب أرقام صفحات هذا الكتاب وذلك من صفحة (٨١ - ٩٦) فالرجاء من القارئ الكريم المسامحة والتصحيح قبل مطالعة الكتاب .



Princeton University Library



32101 047143365