المعارف الجعفرية

القسم الثالث

أصول الفقه

مناهج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

الجزء الخامس

تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي

مد ظله العالي

مناهج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

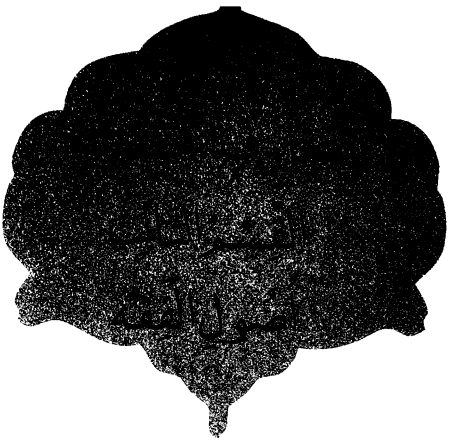
تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي مدظله العالي

الجزء الخامس

شبكة الفكر
alfeker.net



مناهج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

الجزء الخامس

تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي مد ظله العالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا المرسلين وخاتم النبيّين محمّد وآله الطاهرين. أمّا بعد، فيقول العبد المحتاج إلى رحمة ربّه الحاج سيّد عبّاس المدرّسيّ اليزديّ نجل المرحوم آية الله العظمىٰ السيّد يحيىٰ المدرّسيّ اليزديّ الطباطبائيّ دام ظله إنّ هذا هو الجزء الخامس من موسوعتنا «نماذج الأُصول في شرح مقالات الأُصول» ويبدء من أوّل مسائل العقلية الأُصولية شرحاً على مقالات الأُصول المحقّق آية الله العظمىٰ الشيخ ضياء الدين العراقيّ دام ظله الّذي أُودع في كتابه المزبور در راثمينه ومباينا بلكره وجواهرات ملونه ومطالب غامضه وافكار دقيقه وعبارات مختصره وشرحى هذا لعلّه يكشف عن شيء من غوامضه واحياءًا لذكره وإطاعة لامر أُستادنا المعظم الآمليّ واداءًا لحق أُستادنا الأعظم السيّد الوالد وترحّماً لهم ولسائر اساتذتى ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ ولا أقصد بمجهودي هذا ولاغيره إلّا لرعاية الحقّ والأدب لهم ومرجوا القبول لدى العليّ الأعلى بوسيط الغائب المنتظر الحجة بن الحسن (وهو ابن الصديقه الشهيده) ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ ويكون ذخر إلى ولوالدي ولمن له حقّ عليّ يوم يقوم الحساب.

المؤلّف

اعلم[1]

---

(١) المقصد السادس في القطع وفيه نماذج. وقبل ذلك نذكر مقدّمة فيها أُمور الأمر الأوّل نشير إلى اقسام إعتقاد المكلّفين وحالاتهم ذكر شيخنا الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٣» إعلم أن المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاك في مقام العمل وتسمّى بالأصول العملية وهي منحصرة في الاربعة لإن الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا وعلى الثاني فإما أن يمكن الإحتياط أم لا وعلى الأوّل فإما أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلّف به فالأوّل مجرى أصالة البرائة والثالث مجرى قاعدة الأحتياط والرابع مجرى الاستصحاب والثاني مجرى التخير. مع إختلاف النسخ قال أستادنا الأعظم سيّدنا الوالدﷺ في تقريراته للمحقّق العراقيّ لا اشكال في أن المكلّف هو من وضع عليه قلم التكليف فغير البالغ على فرض شرعيّه عباداته ليس عليه التكليف. نعم، هنا بحث وهو أن المراد هل هو المجتهد أو مطلق المكلّف ولو يكون المقلد وهذا المعنى يتوقّف على بحث أن الأحكام المترتبه على القطع والظن

والشك هل يختص بالمجتهد أو يعمّ المقلد أيضاً والّذي يدل على اختصاص ذلك بالمجتهدين وجوه. ونعم، ما قال والأحكام على قسمين حكم فرعي واقعي كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما وحكم طريقى طريق للإيصال إلى الواقع في مورد الشكّ والظن كمسألة حجية الخبر الواحد لإثبات وجوب صلاة الجمعه مثلاً أو لا تنقض اليقين بالشكّ مثلاً في الإستصحاب خطابا للمكلّفين أو قوله إذن فتخير في الخبرين المتعارضين ونحوذلك والكلام في هذا القسم الأخير فإنّه لا اشكال في شمول الحكم لكل عاقل بالغ إذا كان من قبيل الأحكام الفرعية الواقعيه والإشكال في الأحكام الطريقية وهى طريق للأحكام الواقعية وإحراز المصلحة ولذا يقال يختص بالمجتهدين لوجوه.

الوجه الأوّل قال المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٣»: والمراد من المكلّف هو خصوص المجتهد إذ المراد من الإلتفات هو الإلتفات التفصيلى الحاصل للمجتهد بحسب إطلاعه على مدارك الأحكام ـ أي العامى من جهة غفلته لاتكاد تحصل له تلك الصفات بيان ذلك في تقريرات سيّدنا الوالدﷺ فادلة الأُصول والامارات يكون في مورد الشكّ في الحكم الواقعي مثلاً في الاستصحاب لابدّ من الشكّ واليقين ونوع المقلدين يكونون غافلين فليس المقلد موضوعاً اصلاً والأدلة تختص بمن كان موضوعاً لذلك وهو الشاك الملتفت ولا إشكال في أن الخطاب إن لم يصر موضوعاً يكون لغواً لأنّه يكون مثل الخطاب إلى شيء ليس محل الإبتلاء. وقلنا بأن في ذلك المقام ليس حسن الخطاب. الوجه الثانى قال المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٣»: ولا عبرة بظنّ المقلد وشكّه ـ إلى ان قال: ـ ومسائله تختص بالمجتهد ولا حظ للمقلد فيها ولا سبيل إلى ↖

دعوى شمول أدلة اعتبار الطرق والأُصول للمقلد غايته أن المقلد عاجز عن تشخيص مواردها ومجاريها ويكون المجتهد نائباً عنه في ذلك فانه كيف يمكن القول بشمول خطاب مثل لاتنقض اليقين بالشكّ في الشبهات الحكمية للمقلد مع أنّه لايكاد يحصل له الشكّ واليقين بل لو فرض حصول الشكّ واليقين فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهداً في مسألة حجية الاستصحاب. وتوضيحه قال أستادنا الأعظم السيّد الوالد في تقريراته أن الخطاب مشروط بالقدرة على الفحص وسائر الجهات من فهم الكلام وسائر الوجوه فإن مع عدم القدرة ليس الخطاب متوجهاً إليه فالمقلد الّذي لايقدر على فهم الكلام ولا الفحص ولا غير ذلك لا معنى لتوجّه الخطاب اليه إن قلت يمكن للمقلد أن يصير مجتهداً ويفهم قلت المناط قدرة القريبة دون القدرة البعيدة فإن تلك القدرة لا توجب القدرة على الفحص ثالثها أن سيرة أهل الفتوى على بيان حكم الواقعي دون الفتوى بالتخيير بين الحكم الظاهري مثل الاستصحاب والحكم الواقعي فهذا منتهى بيان أن الخطابات يختص بالمجتهدين. ولكن فيه إن المقلدين نوعهم في أوّل التكليف ملتفتين بأن لهم تكاليف إلهية بنحو الإجمال أمّا من يكون غافلاً فنادر في الغاية فعلى هذا فذلك المقلد لا إشكال في أن عقله يحكم بأنه لابدّ من الرجوع إلى الغير لإرتكاز ذهنه بأن الجاهل لابدّ من الرجوع إلى العالم وهذا يكون بإجتهاده ولذا قلنا في باب الإجتهاد والتقليد أن كل تقليد لابدّ من الرجوع إلى الإجتهاد بالأخرة وإلّا يلزم الدور والتسلسل فعلى هذا فيرجع إلى المجتهد عالماً بالواقع فيفتى له بأنه واقع وأمّا إن كان شاكاً بحيث كان مجرى الاستصحاب مثلاً فإن قال المجتهد بعدم العلم والمشكوكية في مقام فقهراً صار المقلدبواسطة شكّ مجتهده شاكاً فعلى هذا فان

كان المجتهد في السابق قاطعاً بالحكم وأفتى لمقلده فالمقلد أيضاً بالفرض يرجع إليه ويقطع بالحكم بواسطة دليله الإرتكازى الّذي يكون عالماً به وفعلاً يكون المجتهد شاكاً والمقلد أيضاً بواسطة شكه يكون شاكاً وهذا الشكّ أيضاً يكون عن الرجوع إلى العالم بمعنى إن هذا الشكّ يكون له إعتبار كما أن شكّ المجتهد يكون موضوعاً للإستصحاب لقطعه بعدم الدليل فالمقلد أيضاً هذاالشكّ لمّا كان بدليل رجوع الجاهل إلىالعالم يقطع بعدم الدليل وان هذا مورد الشكّ فيصير موضوعاً للإستصحاب أيضاً للقطع بعدم دليل مخالف وأن هذا مورد الشكّ هذا إذا عرفت ذلك فنقول أن المجتهد له أن يجرى الاستصحاب ويفتى بحكم الواقعي ويأخذ المقلد منه وله أن يقول بان في هذا المورد حرم عليك النقض وأفتى بحكم الظاهري له فيدفع الأشكالين الأوّلين امّا الأوّل فلأن غفلة المقلد عن الأحكام تفصيلاً وإن يكون في الغالب ولكن بنحو الإجمال لايكون غفلة بل ملتفت ويرجع إلى المجتهد وأمّا القطع والشكّ أيضاً يحصل له بواسطة اجتهاده وهو الرجوع إلى العالم وأمّا الوجه الثاني فأيضاً يكون مقدوراً من تمام الجهات لأنّه بواسطة الرجوع يعلم بعدم وجود المعارض والظهور وغيرذلك من تمام الجهات فيكون قادر فلا مانع من توجّه الخطاب إليه والحاصل أن بدليله الارتكازى يمكن له أن يحصل جميع الجهات. بقى الوجه الثالث فنقول أمّا وجه عدم افتاء الاصحاب بنحو التخيير فنقول بأن المجتهد لا اشكال في أن رأيه يكون طريقا للمكلّف إلى الواقع بحيث رايه يكون له طريقاً إلى الواقع ـ أي المجتهد بعد ما كان له حكم ظاهرى على موضوع الشكّ فحالته الفتوى بذلك الحكم فإذا أفتى بذلك صارذلك الحكم بالنسبةإلى المقلدحكماًواقعياً لقيام الطريق عليه وهوقطع

مجتهده وإن كان مقطوعه حكم الظاهرى بالنسبة إليه ولكن بالنسبة إلى المقلد يكون ذلك الحكم الظاهرى واقعياً بالنسبة إليه بواسطة الطريق ـ وكان في يده نفس الحكم الواقعي ولكن بالإستصحاب يكون بيده حكم الظاهرى فالمجتهد الّذي لابدّ له من أحد الفتويين، أمّا بالواقع حتّى صار له حكم الواقعي أو يقال له ان هذا مجرى حكم الظاهري والإستصحاب فيكون ذلك حكم ظاهرى لك فبأيهما أمر بيَّن بيان الحكم الواقعي للمكلّف أو بيان حكم الظاهري له ولا إشكال في أن مع بيان الواقع وجريان الإستصحاب بنفسه حتّى صار واقعاً للمكلّف يرفع شكّ المكلّف ولايبقى موضوع الإستصحاب للمكلّف. وأمّا على فرض الإفتاء بحكم الظاهري إبقاء للمكلّف على شكّه ولا إشكال في أن إرشاد الجاهل إلى الحكم الواقعي ورفع جهله لازم وهذا المعنى يقتضي عدم جواز الإفتاء بحكم الظاهري وإبقاء المكلّف على شكّه بل وجب عليه رفع شكّه مع تمكنه وبالفرض متمكن فافهم واغتنم ـ إلى ان قال: بعد توضيحات ـ ولنا بيان آخر وهو أن المجتهد لا اشكال في أن رأيه بواسطه جريان الإستصحاب بنفسه يكون أن حكم الواقعي للمكلّف ذلك وأيضاً يكون له حكم ظاهري ففي حد نفسه لو كان المقلد كان له طريق إلى الواقع ودليل على حكم الظاهري لا إشكال في أن الطريق يكون مقدّماً على الأصل عنده والمجتهد أيضاً في ذلك المقام يرى له أن له طريق واصل فلابدّ له من ان يبيّن ويظهر ما كان طريقاً من باب أن الطريق أقرب إلى الواقع من الأصول فرفع شكّه دون الأصل وهذا المعنى الّذي قلنا يجرى في تمام أدلة الأصوليه ولذا لايجوز للمجتهد الفتوى بالمسألة الأُصولية فأفهم وتأمل. ومن هنا يظهر التأمل في ما نقله مقرر المحقّق العراقيّ في «نهاية الأفكار: ج٣ص٣» قال

في الجواب عن الوجه الأوّل لا مانع من فرض حصول الصفات المزبورة لغير المجتهد أيضاً كما في كثير من المحصلين غيرالبالغين مرتبة الإجتهاد فإذا فرض شمول إطلاق أدلة الامارات والأصول لمثله يتعدى إلى العامى المحض بعدم القول بالفصل ـ أي الجواب عنه أنّه دعوى مجرد ولا دليل على عدم القول بالفصل بعد إقامة الدليل على عدم شموله للمقلد والعمدة هو التحقيق المتقدّم قال ـ وأمّا شبهة عدم تمكنه من الفحص عن الأدلة فتندفع بقيام المجتهد مقامه بمقتضى أدلة الإفتاء والإستفتاء فيكون فحصه عن الدليل وعن المعارض فحصه وترجيحه لأحد الخبرين ترجيحه ـ أي هذا لم يشر إليه في الجواب المتقدّم وهذا عين الدعوى والعمدةاجتهاد المقلدبالرجوع إلى العالم ـ إلى ان قال: ـ ونتيجةذلك هو تخير المجتهد عند رجوع العامى إليه بين الإفتاءبالواقع بمقتضى الإستصحاب الجاري في حق نفسه وبين إقراره على شكّه وإفتائه بالأخذ باليقين السابق وعدم نقضه بالشكّ بالخلاف وهذا بخلاف مبنى تخصيص تلك الخطابات بالمجتهد فإنّه يتعين عليه الإفتاء بنفس الواقع حسب الإستصحاب الجاري بالنسبة إليه وليس له الإفتاء بالإستصحاب والأخذ باليقين السابق ـ إلى ان قال في الجواب عن السيرة ـ ولكنه مندفع أوّلاً بمنع استقراردين الاصحاب على ذلك. وثانياً بمنع كشف مثله عن فهم إختصاص المجتهد بتلك الأحكام كيف ومن المحتمل قوياً كون الوجه في بنائهم المزبور هو التسهيل على العامى ومع هذا الإحتمال كيف يبقى المجال للكشف المزبور. مع أنّه عرفت أنّه يعترف باختصاصه بالإفتاء بالحكم من المجتهد وهو المتعين ولعل هذا كان من الدورة السابقة والترجيح لتقريرات أستادنا الأعظم السيّد الوالدﷺ كان يقول أستادنا ميرزا هاشم الآمليّﷺ إن السيّد يحيى اليزديّ

هو الآغاضياء الثاني ـ قدس الله أرواحهم ـ في البحث والتدريس والمناقشة. وذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ٢ ص ٢» إن محذور عدم حكم المقلد به فلا يتصور في حقه تصديق عملي وجرى عملي ولا نقض عملي أو إبقاء عملي ـ إلى ان قال: ـ ومع هذا كلّه فتعميم المكلّف إلى المجتهد والمقلد وتعميم الحكم أيضاً أولى لأن جملة من أحكام القطع والأصول العقلية تعمّ المقلد أيضاً فلاوجه للتخصيص بالمجتهد وعلى كلّ حال لايختص بالمجتهد كما تقدّم قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٧» ومن ثمرات كون المجتهد نائباً عن العوام ولايكون مخصوصاً بالحكم هو الرجوع إلى الأعلم في الكبرى والصغرى فرب مجتهد هو أعلم في تنقيح القواعد ورب طلبة هو أعلم في التطبيق فإذا علم شخص طريقة التطبيق لا يجوز له تقليد المجتهد في ذلك المورد بخلاف صورة كون الخطاب مختصاً به فان شؤنهم ايضا فيهم من قبله لا من قبل المقلد. الأمر الثاني قال أستادنا الأعظم السيّدالوالدﷺ في تقريراته ان الشيخﷺ قسم حالات المكلّف بإعتبار حكمه إلى ثلاثة أقسام القطع والظنّ والشكّ والحصر عقلي ولكن ذلك التقسيم إن كان باعتبار نفس الحالات فيكون تقسيم في محله. وأمّا ان كان باعتبار الحكم فقد يقال بأن لا عبرة بهذا التقسيم. لوجوه ثلاثه الوجه الأوّل قال في «الكفاية: ج ٢ ص ٥» فاعلم إن البالغ الّذي وضع عليه القلم إذا إلتفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقلديه ـ إلى ان قال: ـ وإنّما عممنا متعلق القطع لعدم إختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعيّه وخصصنا بالفعلي لإختصاصها بما إذا كان متعلقاً به ـ أي أنّه لا وجه لتخصيص العلم في التقسيم المزبور بخصوص ما تعلق بالحكم الواقعي بعد كون موضوع الآثار

المرغوبة هو العلم بمطلق الحكم الفعلي ولو ظاهرياً وعليه فلابدّ وأن يكون التقسيم ثنائيا لدخول الشكّ الموضوع للوظائف الشرعيّة في أقسام العلم بمطلق الحكم الوجه الثاني ـ فإمّا أن يحصل له القطع به أو لا وعلى الثاني لابدّ من إنتهائه إلى ما إستقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له وقد تمت مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومة وإلّا فالرجوع إلى الأُصول العقلية من البرائة والإشتغال والتخيير أي لامقابلة حقيقة بين الظنّ والشكّ فيما هو الفرض المهم إذ ليس الظنّ بما هو ظنّ مانعاً من إجراء الأُصول كي تصح لأجله المقابلة المزبورة وإنّما المانع من إجرائها هو وجود الحجة ومانعيّة الظنّ أيضاً كانت بهذا الإعتبار لا بما هو ظنّ وعليه فلا يستقيم المقابلة بين الظن والشكّ إذ يلزم تداخل القسمين في الحكم بحسب المصداق فإنّه رب ظنّ يكون ملحقاً بالشكّ كالظن الغير المعتبر وبالعكس رب شكّ يكون ملحقاً في الحكم بالظن الوجه الثالث إلتفت إلى حكم فعلى واقعي أو ظاهري. ردّاً للشيخ الأنصاريّ الّذي قال في «الرسائل: ص ٣» أعلم إن المكلّف إذا التفت الى حكم ... ما المراد من الحكم فيه هل الحكم الفعلى فإنّه لايصح بل ولايعقل جعل الشكّ الموضوع للوظائف الفعلية عبارة عن الشكّ بالحكم الفعلى الواقعي لإستحالة وقوع الشكّ بالحكم الفعلى موضوعاً للوظائف الفعلية لأن إحراز الموضوع قبل الحكم لازم والشاك حال شكّه لا يعقل أن يكون موضوعاً للحكم الفعلى والفعليّة تكون في رتبة متأخره فلايمكن أخذها في الموضوع مضافا أن في الأقسام من لايكون التكليف فيه فعلياً كمورد البرائة الشرعيّة أو ليس بمنجز كمورد البرائة العقلية لكن مرتبه الإنشاء محفوظة فلابدّ حينئذٍ من جعل متعلقه أعم من الحكم الفعلى والشأني ولازمه بمقتضى المقابلة جعل متعلق

العلم أيضاً عبارة عما يعم الفعلي والشأني لكن لا يحصل لنا تكليف بعد العلم به والكشف عنه فالعالم بوجوب الصلاة مثلاً شأنيا لا يجب عليه الصلاة فلا فائدة لإثباته ـ وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهايه: ج ٣ ص ٤» إن تثليث الأقسام في المقام إنّما هو بلحاظ ما للأقسام المذكورة من الخصوصيّات الموجبة للطريقية والحجية من حيث الوجوب والإمكان والإمتناع لا بلحاظ مرحلة الحجية الفعلية حيث أن القطع من جهة تماميته في الكشف عن الواقع ممّا وجب حجيته عقلاً ولا يعقل المنع عنه والظن من جهة نقصه في الكاشفية ممّا أمكن حجيته شرعاً، وأمّا الشكّ فحيث أنّه لا كاشف فيه أصلاً لكونه عبارة عن نفس الترديد بين الإحتمالين الّذي هو عين خفاء الواقع كان ممّا يمتنع حجيته ويستحيل إعتباره حجة في متعلقه لأن اعتبار الحجية والطريقية إنّما يكون فيما من شأنه الكشف عن الواقع ولو ناقصاً لا فيما لا يكون كذلك نعم أحد طرفي الشكّ وهو الإحتمال فيه جهة كشف ضعيف عن الواقع كالوهم المقابل للظن فأمكن إعتباره شرعاً حجة في متعلقه بتتميم كشفه ولكنّه خارج عن الفرض إذا الكلام في نفس الشكّ بما هو شكّ وترديد بين الإحتمالين وإلى ذلك نظر الشيخ في تثليث الأقسام في المقام كما صرح به في أوّل البرائه بقوله القطع حجة في نفسه لا بجعل جاعل. فراجع ـ إلى ان قال: ـ وإنّما قلنا لا يتوجّه لابتناء ذلك كلّه على كون التقسيم بلحاظ الحجة الفعلية وإلّا فعلى ماذكرنا من كونه بلحاظ خصوصيّات الأقسام من حيث الإقتضاء لوجوب الحجية أو الإمكان أو الإمتناع لا يتوجّه تلك المحاذير ضرورة صحّة المقابلة ح بين الظن والشكّ وبينهما وبين القطع ولا يتوجّه أيضاً محذور تداخل الأقسام ومجرد عدم اختصاص الآثار المرغوبة في القطع بخصوص القطع بالحكم

الواقعي ح كما ذكر في الإشكال الأوّل لا يقتضى تثنية الأقسام بعد فرض تعلق الفرض باستيفاء مباحث الأقسام الثلاثه ـ أي بالنسبة إلى حاجات المجتهد ولا ربط له بالحكم الواقعي والظاهري فإنّه يهم الفقيه لا الأُصولي ـ إذ ح لابدّ من جعل متعلق العلم عبارةعن خصوص الحكم الواقعي كى به يصح تثليث الأقسام توطئه لبيان موضوع المسائل الآتيه وإلّا فعلى فرض تثنية الأقسام لا يناسب التقسيم للتوطئة المزبوره خصوصاً مع ما يلزمه أيضاً من لزوم كون البحث عن حجية الظن والإستصحاب ومبحث التراجيح من مبادي القطع بالحكم لإن نتيجتها ممّا تورث القطع بالحكم الظاهري مع إنّه كما ترى لاداعى للمصير إليه لكن أستادنا الأعظم سيّد الوالدﷺ في «التقريرات» قال: يمكن الجواب عن هذا الإشكال ـ أي أصل الإشكال ـ بأن القطع حكم معلوم والشكّ أيضاً كذلك والظن أيضاً له حكم وهو الإلحاق بالشك أو القطع فإنّ نفس الإلحاق أيضاً حكم للظن فبإعتبار الحكم أيضاً يمكن أن يقال بتثليث الأقسام ـ أي أشار إلى الجواب المتقدّم عن النهاية ـ وقال الشيخ في البرائة أيضاً بأن تثليث الأقسام باعتبار أن ما يكون طريقاً لا يقبل غيره كالقطع وما يمكن أن يصير طريقاً كالظنّ وما لا يقبل الطريقية كالشكّ والتقسيم يكون بهذه الإعتبارات ولكن أيضاً لا يمكن تصحيح التقسيم بذلك الإعتبار أيضاً لإن الشكّ أيضاً كلّ من إحتمالين بالنسبه إلى الواقع يكون طريقاً غاية الأمر بواسطة احتمال طرف الآخر يسقط من الطريقية ولذا للشارع ان يقول الخ تلك الإحتمال وإبق أحد الإحتمالين على طريقيته وكلّ الطرق الشرعيّة أيضاً يكون في مورد الشكّ دون الظن الشخصي فعلى هذا فالوجه الصحيح أن يقال بأن الظن لا اعتبار به بالنسبة إلى الحكم لأن الحكم لا يخلوا

عن وجهين إمّا أن يكون قطعياً والملحق به أو يكون مشكوكاً وملحق به فالظن في حد نفسه ليس له حكم مستقل في مقابلهما مضافاً إلى عدم الإعتبار بالظن الشخصي على الإطلاق وعلى كلّ حال لايهمنا البحث في أمثال ذلك. ثمّ قال صاحب «الكفايه: ج ٢ ص ٥» وان أبيت إلّا عن ذلك ـ أي تثليث الأقسام ـ فالأولى أن يقال إن المكلّف إمّا أن يحصل له القطع أو لا وعلى الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا لئلايتداخل الاقسام فيما يذكر لها من الأحكام ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقررة عقلاً أو نقلاً لغير القاطع و ـ أي غير ـ من يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٦» إذ ذلك أيضاً مضافاً إلى عدم مناسبته لتوطئة بيان موضوع المباحث الآتيه يلزمه كون البحث عن حجية الظن بحثاً عن ثبوت الشيء لا عن ثبوت شيء لشيء. وأمّا الإشكال الأخير ـ أي الثالث ـ الناشيء عن عدم امكان جعل الشكّ الموضوع للوظائف الشرعيّة عبارة عن الشكّ بالحكم الفعلى فهو أيضاً مبنى على عدم إمكان الجمع بين فعلية الأحكام الواقعية والظاهرية والافبناء على إمكانه على ما سيجئ توضيحه بما لا مزيد عليه فلا وقع لهذا الإشكال أيضاً وحاصله هو أن ما لا يجامع الترخيص الشرعي إنّما هو الفعلى بقول مطلق بنحو يقتضي عدم قناعة الشارع بصرف خطابه الواقعي المتعلق بذات العمل في ظرف جهل المكلّف به ولزوم صيرورته بصدد تحصيل مقصوده في مرتبة الجهل بخطابه بإيجاد الداعي للمكلّف ولو بانشاء آخر من إيجاب الإحتياط ونحوه لكن يرفع به عذره العقلي على المخالفه ولكن مثل هذه المرتبة من الفعلية كما لايجامع الترخيص الشرعي على الخلاف لايجامع أيضاً العذر العقلي فلابدّ من المصير إلى نفى فعليته

حتّى في مورد الترخيص العقلي وأمّا الفعلى من قبل ـ الآمر و ـ المولى الراجع إلى كونه بصدد تحصيل مقصوده من ناحية خصوص خطابه الواقعي المتعلق بذات العمل لا من جميع الجهات حتّى من ناحية المقدّمات المتأخرة من خطابه الواقعي ـ أي النتيجة ـ فمثله ممّا لا شبهة في اجتماعه مع الترخيص الشرعي كاجتماعه مع العذر العقلى لأجل الجهل ولا نعنى من الحكم الفعلى المشترك بين العالم والجاهل إلّا هذا فتدّبر وسيأتي التحقيق في ذلك وأورد القائد السيّد الخمينيّ في «التهذيب: ج ٢ ص ٨٢» على صاحب الكفايه فإمّا ان يحصل له القطع أو لا. إن المراد إن كان هو القطع التفصيلي فالبحث عن الإجمالى منه في المقام يصير استطراديا ولا يرضى به القائل وإن كان أعم يلزم دخول مسائل الظن والشكّ في المقام حتّى الظن على الحكومة فإنّه من مسائل العلم الإجمالى إلّا أن دائرته أوسع من العلم الإجمالي المذكور في مبحث القطع وكون دائرته أوسع غير دخيل في جهة البحث وأمّا مسائل الشكّ فلوجود العلم بالحكم الظاهري في الأُصول الشرعيّة بل بناءاً عليه يمكن إدراج عامة المباحث في مبحث القطع حتّى الأصول العقليه بأن تجعل متعلق القطع وظيفة المكلّف فيصير المباحث مبحثاً واحداً ولا يرضى به القائل والأولى أن يقال إذا إلتفت المكلّف إلى حكم كلّى فإمّا ان يحصل له القطع به ولو اجمال. والأمر سهل الأمر الثالث ذكر أستادنا الأعظم السيّد الوالد في «التقريرات» وامّا تقسيم الشكّ بالنسبة إلى ما لا يلاحظ فيه الحالة السابقه إلى ما كان الشكّ فيه في التكليف ولو بجنسه أو لا وعلى الثاني إمّا أن يمكن الإحتياط أم لا فالأوّل مجرى البرائة والثاني الإحتياط والثالث التخيير فنقول إن البرائة إن كان المراد منه البرائة الشرعيّة فالتخيير لا معنى لكونه قسيما له لإن الشيخ في باب

دوران الأمر بين المحذورين يقول بأن برائة الشرعيّة لا مانع من جريانه في الطرفين لإن موضوعه يكون لا يعلم والمفروض أن كلّ من الوجوب والحرمة ليس بمعلوم وجريان الأصل في طرفين العلم الإجمالي مع عدم لزوم مخالفة عملية لا مانع عن جريانه فعلى هذا فيجرى الأصل في كلّ من الطرفين ففي هذا المقام مع العلم بأصل الإلزام وعدم امكان الإحتياط يكون مجرى البرائة دون التخيير والتخيير ليس من الأقسام بل التقسيم يكون بالبرائة والإحتياط وإمّا أن نقول بأن البرائة هي البرائة العقلية فعلى هذا لما كان موضوع البرائة العقلية هو لابيان على الواقع دون الشكّ ولذا نقول بعدم جريانه في أطراف العلم بواسطة كون العلم بياناً ومنجزاً فعلى هذا ففي دوران الأمر بين المحذورين العلم الإجمالي يكون منجزاً وما يرفع تنجزه حكم العقل بترجيح بلا مرجح فإن الترك والفعل احتمال كليهما يكون مساوياً وليس ترجيح على أحدهما. نعم، لو فرض أن لأحدهما مرجح فلا إشكال في حكم العقل بتنجز العلم الإجمالي ولكن ما يرفع تنجز العلم أن احتمال الحرمة والوجوب يكون مساوياً وليس لأحدهما ترجيح على الآخر فعلى هذا فنقول فرتبة السابقة على ترجيح بلا مرجح يكون العلم منجز أو ترجيح بلا مرجح يرفع التنجز في الرتبة المتأخرة ففي رتبة السابقة على جريان برهان الترجيح بلا مرجح يسقط البرائة العقلية عن الاعتبار ويحكم العقل ببرهان الترجيح بلا مرجح بالتخيير هذا وسيأتي في محله بيان كلّ ذلك وهذا التقسيم الّذي نسبه إلى الشيخ يظهر من كلام المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٤» والأحسن ان يقال أن الشكّ إمّا إن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا وعلى الثاني فإمّا أن لا يعلم بالتكليف أصلاً ولو بجنسه وإمّا أن يعلم وعلى الثاني

أوّلاً:إن كلّ من وضع عليه قلم التكليف[١] والتفت إلى تكليفه[٢] أمّا[٣]

فإمّا أن يمكن الإحتياط وإمّا لا يمكن فالأوّل مجرى الاستصحاب والثاني مجرى البرائة والثالث مجرى الإحتياط والرابع مجرى التخيير وذكر المحقّق العراقيّ في الهامش أقول ولايخفى أن جعل التخيير في قبال البرائة إنّما يتم في الأصول العقلية الّتي موضوعها اللابيان أوالبيان لان سقوط العلم في المحذورين لايسقط عن البيانية إلّا بالترخيص الناشى عن الطرفين بمناط عدم المرجح ولايعقل أن يكون بمناط اللابيان وأمّا في الأصول الشرعيّة فلا بأس بجريانها في طرفي العلم مع فرض عدم استلزامه مخالفة عملية لان موضوعها عدم العلم وهو في كلّ واحد من الطرفين حاصل وح لايبقى تخيير في قبال البرائة الشرعيّة فتدبر والشيخ الأنصاريّ ذكر مثل ما نقلناه عنه في أوّل القطع وتفصيله سيأتي ان شاء الله تعالى وقسم المحقّق الماتن في المتن على وجه حصر عقلي ونعم ما أفاد كما أفاده الشيخ الأنصاريّ بحسب حال المكلّف لا من جهة الحكم والطريقية.

(١) كلّ من وضع عليه قلم التكليف فقد يتوهّم أن قيد وضع القلم هو مرتبه الانشاء من التكليف كما تقدّم دون الفعلية وقد عرفت خلافه فراجع بل المراد الأعم من العالم والجاهل.

(٢) إمّا قيد والتفت إلى تكليفه لتوقّف الظن والشكّ على الإلتفات لكونهما ظاهرين في الرجحان الفعلى والتردد الفعلى ولا يتحققان مع الغفله. نعم، القطع يجتمع معها كما في القطع الارتكازى.

(٢) شرع في الإحتمالات.

ان يقطع به بحيث لا يحتمل خلافه[١] أم لا يقطع بل يحتمل في حقّه تكليفاًوح فامّا ان يكون أحد احتماليه راجحاً على الآخر[٢] وأُخرى[٣] لا بل هما متساويان على وجه يوجب في حقه ترديداً بلا عقيدة لأحد الطرفين ولو ظنيّاً ولاشبهة في اختصاص كلّ واحد بخصيصة من وجوب الطريقية في القطع وامكانه في الظن واستحالته في الشكّ[٤]

---

(١) إمّا ان يحصل له القطع بحيث ليس فيه احتمال الخلاف أصلاً له احكام سيأتي ويكون طريقيته إلى الواقع ذاتية.

(٢) وإمّا فيه رجحان ذاتىوالإحتمال الآخرموهوموهوالظن وقابل لجعل الطريقية له.

(٣) وإمّا لا رجحان في أحد الإحتمالين ولا ظنّ بأحد الطرفين ولا ترجيح في البين وهو الشكّ.

(٤) يستحيل فيه الطريقية لان امكان الطريقية في فرض ان يكون لأحد الطرفين طريقية ناقصة وكاشفية ناقصة فيعتبر الشارع فيها الحجية، أمّا إذا لم يكن فيه طريقية وكاشفيه أصلاً فلا يمكن جعل الحجية والطريقية فيه أصلاً.

في القطع

نموذج ١ في احكام القطع وفيها جهات من الكلام الجهة الأولى قال في «الكفاية:ج ١ص ٤»: لابأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام ◄

وإن كان خارجاً من مسائل الفن ـ أي المسائل الأصولية هي الّتي تقع كبرى لصغرى مسألة فقهية وأنها قواعد يستنتج منها الأحكام الكلّيّة الإلهية، وأمّا القطع فالعلم بالأحكام الّذي هو موضوع هذه المسألة من اللوازم المترتبة على العلم بتلك المسائل فلا يكون موضوعاً لها ومنه يظهر الفرق بين أكثر مباحث المقام والبحث عن حجية الظن على الحكومة فإن الثاني وإن كان بحثاً عما هو حجة عقلاً كالمقام إلّا أنّه ينتهى إليه المكلّف دون المقام فإن العلم من غايات البحث في تلك المسائل وتوضيح ذلك أن القطع بالحكم لا يقع في طريق الاستنباط بل هو بنفسه قطع بالنتيجة وبنفس الحكم الفرعي وهذا في القطع الطريقى واضح فإنّه بنفسه طريق وكشف للواقع وأمّا الموضوعى أعنى القطع المأخوذ في موضوع الحكم كما إذا قال إذا قطعت بحكم فرعي فتصدق فهو وان كان دخيلاً في فعلية وجوب التصدق إلّا أن نسبته إليه نسبة الموضوع إلى حكمه كالخمر بالقياس إلى الحرمة وليس وجوب التصدق مستنبطاً من القطع بالحكم الفرعي وإنّما هو مستنبط من الدليل الدال عليه. نعم، أن القطع يتعلق بنتيجة علم الأصول أعنى الحكم الفرعي أو هو بنفسه نتيجة فله شدة مناسبة مع مسائله فبما له دخل ما في الفقه يكفي كونه مسألة أصولية بأعتبار جعله موضوعاً والأمر سهل ـ وكان أشبه بمسائل الكلام ـ لان مرجع البحث هنا إلى البحث عن حسن العقاب على مخالفة العلم الّذي هو من قبيل المسائل الكلاميه الباحثة عن أحوال المبدأ والمعاد ـ لشدة مناسبته للمقام. والأمر كما ذكره فإن البحث عن القطع يناسب المقام من الظن والشكّ والامارات المجعوله في موردهما ونحو ذلك من الحكم الطريقي وحسن العقاب عليه ومقام هذه الأُمور مقام العلم وغير ذلك فلذا يناسب المقام.

وتوضيح ذلك يقتضي طى الكلام في كلّ واحد في مقالة فنقول.

مقالة[١] لا شبهة في وجوب اتباع القطع عقلاً[٢]

---

(١) الجهة الثانية قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٥»: وله جهات ثلاثة أو أربعة فكلما تحقّق القطع بحكم تكليفى ينشأ هذه الجهات.

(٢) أي لا إشكال من أحد في وجوب متابعة القطع عقلاً والوجه في ذلك الجهات الآتية ـ الأولى في أن القطع يكشف عن الواقع أوّلاً وهذه الكاشفية إمّا ان تكون نفسه أو من لوازمه وعلى تقدير كونه نوراً يكشف به الواقع فان أصاب فهو وإلّا فيقال له الكشف الزعمى فإنّ من قطع بأن في الدار أسداً فإنّ كان الأسد واقعاً في الدار فهو وإلّا يكون هذا القطع بزعمه قطعاً ولا واقع له والكاشفية تكون من آثاره الذاتية ـ أي توضيح ذلك ذكر أستادنا الخوئيّ في «ج ٣ دراسات ص ٥» فالحق أن القطع هو نفس الإنكشاف والرؤية لا أنّه مرآت وما به ينظر فهو بنفسه طريق بحسب ماهيته وذاته ومن الواضح أن ثبوت الشيء لنفسه ضرورى والماهية هي هي بنفسها فلا معنى لتوهم جعل الطريقية له أصلاً بجميع انحائه لابسيطاً إذ لا يتعلق ذلك بالماهية ولا مركباً مستقلاً أو تبعاً قال في«الكفاية: ج ٢ ص ٨»: إن ذلك لايكون بجعل جاعل لعدم جعل تأليفى حقيقة بين الشيء ولوازمه بل عرضاًيتبع جعله بسيطاً فكونه طريقاً وكاشفاً عن متعلقه من لوازمه الذاتية الّتي تكون نفس الذات علة لها بحيث لا يتوقّف وجودها على أكثر من الذات فاستنادها إلى جعل جاعل خلف نعم، يصح جعله عرضاً بمعنى جعل الذات المستند إليها وهذا ممّا لامجال لإنكاره وليس محل الكلام فيتعلق الجعل بوجوده فإن للمولى ←

القادر إيجاد القطع الّذي هو الإنكشاف بالتوجّه إلى نفس الإنسان وللموالي العرفية بإيجاد معدات القطع من بيان البراهين ونحوها. قال استادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٦» الجعل التكويني يكون بجعل الماهية فإنّه ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها ولا يمكن جعل الشيء ثمّ جعل لوازمه والجعل التركيبي بين الشيء وذاتياته لغو فالناطقية جعلها وجودها والآثار في القطع كذلك فاذا وجد القطع يوجد لوازمه والجعل التأليفي هو المتعلق بنحو مفاد كان الناقصة مثل جعله عالماً إن كان الإنكشاف من لوازم الذات والبسط ان كان عين الذات المتعلق بنحو مفاد كان التامّة كجعل زيد وامتناع تعلق الأوّل بلوازم الذات ظاهر للخلف فإن نفس الذات علة لها فاستنادها إلى جعل جاعل خلف ولكن ذكر القائد السيّد الخمينيّ في «التهذيب: ج ٢ ص ٩٣» ان الذاتي في باب البرهان ـ أي الكاشفية من لوازمه ومنتزع من نفس ذات القطع بلا ضم ضميمة إليه ـ أو الايساغوجى ـ أي القطع ليس إلّا انكشاف الشيء وظهوره للقاطع ـ ما لا ينفك عن ملزومه ولا يفترق عنه والقطع قد يصيب وقد لا يصيب ومعه كيف يمكن عد الكاشفية والطريقية من ذاتياته والقول بأنه في نظر القاطع كذلك لا يثبت كونها من لوازمه الذاتية لان الذاتي لا يختلف في نظر دون نظر وأمّا احتجاج العقلاء فليس لأجل كونه كاشفاً على الإطلاق بل لأجل أن القاطع لا يحتمل خلاف ما قطع به وقس عليه الحجية فإن صحة الاحتجاج من الأحكام العقلائية لا من الواقعيات الثابتة للشيء جزءاً أو خارجاً ولكن فيه ان الكاشفية من ذاتياته ولا ينافي عدم فالمرآة لو جعلنا وجهها إلى الحائط فلا مكشوفية له وح يمكن سلب المرآتية

ومرجع[١] هذا الوجوب في القطع بالاحكام إلى حكم العقل بتحسين صرف غرضه وإرادته إلى امتثال (امر) مولاه[٢]

عنها أو صبغناها فلا مكشوفية له فليس بمرآة أو المانع منع عن ذلك وكذلك المقام فالصحيح ما تقدّم. ثمّ قال: إن الكشف من آثار وجود القطع ـ أي كالمشى من لوازم وجود الحيوان القابل للإنفكاك عنه ـ لامن لوازم مهيته ـ أي كالزوجية للأربعة ـ وآثار الوجود مطلقاً مجعولة لان مناط الافتقار إلى الجعل موجود في الوجود وآثاره. والأمر سهل وثانياً.

(١) بعد القطع وانكشاف الواقع بالوجد ان يوجد شيء وهو حكم العقل بان من علم بان الصلاة مثلاً تكون واجبة بأن الإطاعة حسنة والمخالفة قبيحة.

(٢) وان المؤاخذة من قبل المولى حسن على من ترك المأمور به ولم ينته عن المنهى عنه لعدم حصول غرضه. وثالثاً فبعد درك العقل ذلك وحكمه بقبح المخالفة وحسن الموافقة والمؤاخذة فمن الأمر يوجد شيء آخر وهو ان من رتب المقدّمات العقلية بعد القطع ينقد ح الداعي في نفسه وجرى على نحو مطلوب المولى لان كلّ عاقل إذا علم ان التكليف موجود ويعلم الثواب والعقاب يعمل ما هو المأمور به مثل من كان عطشاناً ويعلم الهلاكة بترك شرب الماء الموجود فإنّه يشرب الماء قهراًلحفظ نفسه والمرتبه الثانية يقال لها باب التحسين والتقبيح ـ أي العقليين إلى أن قال: ـ ولاريب في أنّه إذاقطعنابحكم من الأحكام أو موضوع من الموضوعات يكون الانكشاف ضرورياً حتّى في الأمور المعمولة العرفية بنحو لايرى القطع أصلاً ولا يتوجّه إليه وحكم العقل أيضاً من أثر القطع ومركزه هو

واليه يرجع أيضاً حكمه بحسن اطاعته وأمّا[١]

التحسين والتقبيح فاذا تحقّق المرتبتان يكون بعدهما جرى عملي وانقداح الداعي عمل فطرى لاحكم العقل. وتوضيحه.

(١) قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٦»: والمراد من وجوب متابعة القطع ـ إلى أن قال: ـ والجرى على وفق علمه تبعاً لصاحب «الكفاية: ج ٢ ص ٨» لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ولزوم الحركة على طبقه جزماً. فيظهر أن كون وجوب العمل على وفق القطع من الأحكام العقلية بل كما عرفت وستعرف فطري جبلّى لا يتوقف على القول بالتحسين والتقبيح العقليين بل هو بمناط لزوم دفع الضرر المقطوع به المسلم بين القائلين بالحسن والقبح العقليين وغيره ولا مجال فيه للريب من أحد. قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٦» لا شبهة في وجوب متابعة القطع عقلاً ـ إلى ان قال: ـ على معنى حكمه بلزوم صرف الغرض والإرادة نحو أمتثال أمر المولى الراجع إليه أيضاً حكمه بحسن الإطاعة وقبح المخالفة لابمعنى حصول الحالة الانقداحية والمحرك العقلائي للجرى إلى العمل على وفقه لأن مثل هذا المعنى عند انكشاف الواقع وتعلق فعلية الغرض بالحركة نحو المقصود أمر قهرى الحصول والتحقق بمقتضى الجبلة والفطرة ومثله غير مرتبط بمرحلة التحسين والتقبيح العقليين ولذا نرى جريانه بالنسبة إلى غير الإنسان من اصناف الحيوانات أيضاً وبالجملة محل الكلام في المقام إنّما هو المرتبة الأولى اعنى سببية القطع لحكم العقل تنجيزاً بتحسين صرف الإرادة نحو أمتثال أمر المولى وإلّا فالمرتبة الأخيرة تابعة لفعلية غرض المكلّف بصرف إرادته

نحو الطاعة والإمتثال فإن تعلق غرضه الفعلي بذلك يتحقّق قهراً بمقتضى الجبلة تلك الحالة الباعثة للجرى العملي نحو المقصود وإلّا فلا. ونعم، ما قال ومنهنا ظهر الخلط لأستادنا الخوئيّ في «الدراسات: ج ٣ ص ٦»: بعد ما ذكر الجهة الأُولى ان القطع هو نفس الإنكشاف الجهة الثانية اعنى حجية القطع وكونه ممّا يصح أن يحتج به العبد على مولاه عند موافقة القطع للواقع وربّما يعبر عن هذا المعنى بوجوب متابعة القطع ولزومه فالأقوال فيها ثلاثة ـ أي وجه الأشتباه ان هذه الأقوال في الجرى العملي وهي الجهة الثالثة لا الجهة الثانية وهو التحسين والتقبيح العقليين ـ الأوّل ما اختاره في الكفاية وهو ان حجية القطع بمعنى وجوب متابعته والعمل على طبقه من لوازمه الذاتية بل زاد على هذا مؤثريته في ذلك حيث قال وتأثيره في ذلك لازم وصريح الوجدان به شاهد الثاني ان تكون ببناء العقلاء وعليه تكون داخلة في القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين وهى القضايا الّتي بنوا عليها العقلاء حفظاً للنظام وابقاءاً اللنوع ومرجع جميعها إلى حسن العدل وقبح الظلم وبما ان الشارع رئيس العقلاء ولم يردع عن هذا البناء يكون ممضى عنده فيجب اتباعه الثالث أن يكون بحكم العقل والزامه والتحقيق أن القول الثالث لا يمكننا المساعدة عليه لان العقل ليس شأنه إلّا الإدراك وإنّما الإلزام والبعث أو الزجر فهو من وظائف المولى وشئونه. نعم، الإنسان بما أنّه حيوان يكون محباً لنفسه فبحسب جبلته يتحرك نحو ما يراه منفعة لنفسه ويفر عما يراه ضرراً على نفسه دنيوياً كان أو أخروياً. فالجبلة يرجع إلى الجرى العملي لا لسابقة كما هو واضح.

مع فرض تعلق غرضه بالمتابعة كتعلق غرضه في أموره التكوينية بتحصيل مقصوده فحكم العقل بالحركة على وفق القطع ارتكازى غير مرتبط بباب حكم العقل بالتحسين والتقبيح كيف وهذا المعنى ربّما يكون جبلياً للحيوانات في حسيّاتهم وعلى أي حال[١] مع حصول القطع بحكم لا يصلح مثل هذا القطع للردع عن عمله إذ[٢]

---

(١) الجهة الثالثة قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٧»: إنّه من المستحيل ح قابلية مثله لتعلق الردع به لان الردع عنه إمّا أن يرجع إلى سلب طريقيته تكويناً وإمّا أن يرجع إلى المنع عن متابعته والعمل على وفقه تشريعاً والأوّل واضح الاستحالة لبداهة امتناع سلب ما هو ذاتى الشيء عن الشيء أو اثباته له بل ولايظن أيضاً توهمه من أحد ـ أي توضيحه قال استادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٧» أمّا المرتبة الأولى وهي الإنكشاف فلا تقبل المنع لان مقتضاه وذاتية الكشف فإنّ مثله مثل من له العين ولا يكون له مانع عن الرؤية من الظلمة وعدم ارادة النظر وعدم الحائل بينه وبين المرئى فإنّه يرى لا محالة ويستحيل أن يقال ايّها الناظر لاتر لان الرؤية لا محالة يترتب عليه والقطع أيضاً كذلك فمادام كونه موجوداً لا يمكن رفع الكاشفية عنه. نعم، يمكن التشكيك في مقدّماته ليصير القطع معدوماً وبالنتيجة يرتفع أثره بارتفاعه أو بجعله ناسياً.

(٢) فعدم امكانه أيضاً بالنسبة إلى المرحلة الأخيره ـ أي الجرى العملى ـ واضح لماعرفت من ان في ظرف انكشاف الواقع وتعلق الغرض الفعلى بتحصيل ←

بالنسبة إلى المرتبة الأخيرة فواضح لأن صلاحيته في ظرف فعلية غرضه بتحصيل المقصود يرجع إلى امكان نقض غرضه إذ هو كما ترى محال وجداناً وبالنسبة إلى المرتبة الأولى[١] يرجع إلى منعه عن طاعته مع أن حكمه بحسنه تنجيزى. نعم[٢]،

المقصود تكون الحركة على وفق المقصود قهرية بحيث لا يمكن الردع عنها إلّا بسلب جهة كشفه ـ أي غرض المولى متعلق بإتيان العبد والمخالفة على تركه فلو ردع عنه ومنع عن ذلك أو رخص في تركه كان ذلك مناف لغرضه ومحال بالوجدان.

(١) وأمّا بالنسبة إلى المرحلة الأولى أعنى حكم العقل بتحسين صرف الإرادة نحو الطاعة فعدم امكانه إنّما هو من جهة منافاته لحكم العقل التنجيزى بوجوب المتابعة وحسن الطاعة لأن مرجع ردعه ح إلى ترخيصه في معصيته وترك طاعته ومثله كما ترى ممّا يأبى عنه الوجدان ولا يكاد يصدقه بعد التصديق بالخلاف لكونه من التناقض في نظر القاطع وان لم يكن كذلك بحسب الواقع.

(٢) قال استادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٧»: الحكم العقلي على قسمين: الأوّل: أن يكون معلقاً على أمر من الأُمور مثل العلم الإجمالي عند من يراه مقتضياً لا علة تامة لكشف الواقع فإنّه حكم عقلى معلق على عدم ترخيص الشارع على خلاف ما يقتضيه نعم المخالفة القطعية قبيحة فإن من يعلم نجاسة أحد الإنائين قطعاً لا يمكن الترخيص فى ارتكابها وامّا ترخيص أحد طرفى العلم الإجمالي لا منع منه لان المقتضى لعدم ارتكابه كان هو عدم البيان والترخيص بيان. الثاني: إن لا يكون معلقاً على أمر بل يكون منجزاً من الأوّل بدون حالة

لو فرض تعليقية حكم العقل بحسن الطاعة لا بأس بردعه في هذه المرتبة الموجب لعدم انتهائه إلى صرف غرضه ولكن إنّي لنا بإثباته[١] كيف والوجدان شاهد بتنجزية حكمه إذ لا مجال للتصديق بإمكان ترخيص المولى في معصيته وترك اطاعته وهذا المقدار هو الوافي لإثبات المدّعى بلا احتياج إلى التشبث ببرهان المناقضة[٢]

منتظرة مثل العلم التفصيلي بحرمة شرب الخمر وهذا القسم لا يمكن الترخيص فيه لان حكم العقل بحسن المؤاخذة وقبح المخالفة وحسن الإطاعة لا ينوط بشئ ولايكون معلقاً على شيء فتحصل أن الحكم العقلي التنجيزى لا يقبل الردع وبعبارة أخرى أن حكم العقل لا يمكن الردع عنه لأنّه بعد أمر المولى وحكم العقل بوجوب الإطاعة يكون المنع عن المتابعة ترخيصاً فى المعصية وهو قبيح حتّى من الأشعرى القائل بعدم الحسن والقبح في صورة كون العقل له حكم تنجيزى. وأمّا إذا كان تعليقياً فلا إشكال في الردع عنه لأنّه من الأوّل كان منوطاً بعدم البيان والردع بيان. وفى المقام تنجيزى.

(١) فإن حكم العقل هنا بالتحسين والتقبيح تنجيزى فلا يمكن ترخيص المولى في معصيته وترك طاعته كما عرفت مفصلاً.

(٢) قال في «الكفايه: ج ٢ ص ٨» ولذلك أنقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدين ـ أي الحكم المقطوع ومفاد الدليل الرادع مثلاً إذا قطع بحرمة شيء فالدليل الرادع عن القطع يقتضى جوازه والحرمة والجواز ضد ان لتضاد الأحكام ـ اعتقاداً ـ أي اعتقاد القاطع ـ مطلقاً ـ أي سواء اصاب القطع

أم اخطأ فإن القاطع حيث أنّه يرى قطعه مصيباً يعتقد أن مولاه جعل حكمين متضادين لموضوع واحد وإن لم يكن في الواقع كذلك كما إذا كان قطعه خطأً إذ لاحكم واقعي ح بل الحكم منحصر بمفاد الرادع فيكون جمع بين الضدين واقعاً ـ وحقيقةً في صورة الإصابة كما لا يخفى. قال المحقّق الحائريّ في «الدرر: ج ٢ ص ٤»: امّا الكلام في المقام الأوّل فنقول الحق عدم احتياجه إلى الجعل فإنّه لو قلنا بإحتياجه إليه لزم التسلسل لأن الأمر بمتابعة هذا القطع لا يوجب التنجز بوجوده الواقعي بل لابدّ فيه من العلم وهذا العلم أيضاً كالسابق يحتاج في التنجز إلى الأمر وهكذا ـ أي إذا قطعنا بان الخمر حرام قطعاً شخصياً فينتج وجوب العمل فإن لم يكن الوجوب ثابتاً وقطع بأن هذا القطع مردوع عنه فننقل الكلام في القطع بالردع فنحتمل أن يكون هو أيضاً مردوعاً عنه فننقل الكلام إلى ما يؤول إليه هذا القطع أيضاً فيتسلسل وهو كما ترى فاذا قطعنا بأن الخمر مثلاً حرام ثمّ قطعنا بالردع عن هذا القطع فالقطع بالردع أيضاً يكون فرداً من القطع فيحتمل أن لايكون حجة ـ مضافاً إلى أنّه لو فرضنا امكان التسلسل لا يمكن تنجيز القطع لعدم الإنتهاء إلى ما لايكون محتاجاً إلى الجعل وهذا واضح. وأمّا المقام الثاني ـ أي هل يمكن عقلاً النهى عن العمل به ـ فقد يقال في وجه عدم قابليته للمنع أن المنع عن العمل بالقطع يوجب التناقض فإن من علم بكون هذا خمر وكون الخمر محرمة يحصل له من ضم هذهِ الصغرى الوجدانية إلى تلك الكبرى المقطوع بها العلم بكون هذا حراماً فيرى تكليف المولى ونهيه عن ارتكاب هذا المايع من دون شبهة ولا حجاب فلو قال لا تعمل بهذا العلم رجع قوله إلى الإذن في ارتكاب الخمر

إذ البرهان المزبور[١] إن كان جارياً بالنسبة إلى حكم العقل في المرحلة الأولى[٢] فإنّما يتم[٣] على التنجيزية وإلّا فعلى امكان التعليقية[٤]

بنظر القاطع وهو التناقض. وهو مختار المحقّق النائينيّ قال في «الفوائد: ج ٣ ص ٧»: وممّا ذكرنا يعلم أن نفي الطريقية والحجية عن القطع أيضاً لا يعقل إذ لايمكن شرعاً سلب ما هو من لوازم الذات مضافاً إلى لزوم التناقض. تبعاً للشيخ الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٤» ولايجوز للشارع أن ينهى عن العمل به لأنّه مستلزم للتناقض فاذا قطع بكون مايع بولاً من أي سبب كان فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الإجتناب عنه لأن المفروض أنّه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى أعنى قوله هذا بول وكلّ بول يجب الإجتناب عنه فهذا يجب الإجتناب عنه فحكم الشارع بأنّه لا يجب الإجتناب عنه مناقض له.

(١) وأورد عليه المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩» إن كان المقصود مناقضته مع الحكم العقلي في الرتبة المتأخرة عن القطع.

(٢) أي التحسين والتقبيح العقليين.

(٣) ففيه أنّه مبنى على ثبوت تنجيزية حكم العقل بوجوب المتابعة لأنّه من مبادي المناقضة المزبورة وإلّا فعلى فرض تعليقيته لا يكاد يبقى مع الردع عنه حكم للعقل بوجوب المتابعة كى ينتهى الأمر بينهما إلى مقام المضادة والمناقضة.

(٤) أي معلق حكم العقل بوجوب المتابعة على عدم الترخيص على الخلاف.

لايكاد يتم البرهان لان الردع ح مانع عن حكم العقل بحسن اطاعة مولاه فلا يحكم العقل ح بلزوم صرف غرضه إلى موافقة مولاه[١] وإن كان البرهان[٢] جارياً بالنسبةإلى حكم الشرع من حيث ارادته وترخيصه على خلافه ففيه[٣] أن مرجع ذلك أيضاً إلى ترخيص المولى في ترك العمل في المرتبة اللاحقة مع بقاء ارادته في المرتبة السابقة بلا تضاد أو مناقضة في البين. نعم[٤]،

---

(١) أي على التعليقية يرتفع موضوع حكم العقل بلزوم صرف غرضه في اطاعة مولاه.

(٢) إن كان مناقضة ترخيصه مع الحكم الشرعى المحفوظ في الرتبة السابقة على القطع ففيه.

(٣) إنّه لا مناقضة ولا تضاد بينهما بعد كون مرجع ردعه إلى الترخيص في الرتبة اللاحقة عن القطع كيف وأنّه بذلك يختلف الرتبة بين الحكمين فيرتفع المناقضة والتضاد في البين وأمّا محذور التسلسل فهو أيضاً ممّا ينقطع بانقطاع الردع لما هو المفروض من حكم العقل بدونه بلزوم المتابعة وح فالعمدة في المنع عن امكان مجئ الردع هو اثبات تنجيزية حكم العقل ويكفي في اثباته ما ذكرناه من الوجدان وإبائه بحسب الإرتكاز عن امكان فجئ ردع عن العمل بقطعه لكونه ترخيصاً من الشارع في المعصية وترك الطاعة.

(٤) قال استادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٢٠»: وأمّا المرحلة الثالثة وهي انقداح الداعي ـ أي الجرى العملى ـ بعد حكم العقل بالحسن والقبح فلا يكون ◄

لوكان المقصود من صحةالردع منعه عنالحركة علىوفق المقصود[١] في ظرف توجّه الغرض إليهصح ملازمته لمنع طـريقيّته[٢] وارائـته كيف وارائته وطريقيته موجبة للإرتكاز إلى الحـركة بـنحو العـلية فمنعه ح عن الحركةمساوق لمنع طريقيته ولكنّ لا أظن أحداً يدّعى قابلية القطع للردع في هذه المرتبة الارتكازية كى يقام عليه البرهان بأن طريقيته وارائته ذاتية[٣] ويستحيل سلب ذاتى الشيء عنه[٤].

مقام التفوه للإشكال عليه لأنّه يقتضي نقض الغرض وهذا فطرى لكل أحد حتّى الحيوانات لأن من علم أن هذا سمّ وأن السم قاتل ويحب حـياته لا يـمكن أن لايمنع نفسه عنه وإلّا فنقض غرضه وهو إبقاء الحياة مثلاً.

(١) أي الردع عن الجرى العملى بعد حكم العقل بالتحسين والتقبيح ووجوب الإطاعة.

(٢) أي هذا يلازم إنكاركاشفية القطع وطريقيته إلى الواقع المكشوف الموجبة للحركة على طبقه.

(٣) وهذا أمر فطري جبليّ كما عرفت ولا يتفوّه أحد باحتمال الرادعية لكشفه.

(٤) قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٤»: حيث أن القطع حقيقة نوريةمحضة بل حقيقة حقيقة الطريقية والمرآتية لا أنّه شيء لازمه العقلي الطريقية والإنكشاف بداهةأنكلّ وصف اشتقاقي ينتزع عن مرتبةذات الشيءفمبدئه ينتزع عنهقهراً والإلزمالخلفبل ذاتهنفس الإنكشاف وانتزاعالكاشفعنهباعتباروجدانه لنفسه ولا معنى للطريقية إلّا وصول الشيء بعين حضوره للنفس فالطريقية عين

نعم[١]، قصارى ما يمكن وجود المخالف في المقام صرف كلامه إلى المرتبة السابقة بدعواه أن حكم العقل بصرف الغرض إلى كتابعة المولى تعليقي وح لايرد عليه أيضاً برهان المناقضة كما ان بمثل[٢] هذا البرهان أيضاً لا مجال لإثبات تنجيزية حكم العقل لأن ثبوت التنجيزية من مبادي جريان البرهان ولا يكاد يجرى ما لم يثبت مباديه كما هو واضح[٣]

ذاته لامن ذاتياته ـ إلى أن قال: ـ وحيث أن طريقيته ذاتية فجعل الطريقية له من الشارع غير معقول ـ إلى أن قال: ـ لأن وجدان الشيء لذاته وذاتياته ضروري وقد فرضنا أن القطع حقيقه عين الإنكشاف والنورية بل لو فرضنا أنّه أمر لازمه النورية والمرآتية فهو من لوازم الغير المفارقة والجعل بين الشيء ولوازمه الغير المفارقه أيضاً محال. وكذا سلب ذاتي الشيء عن الشيء يكون محالاً ولذا قال ذاتي شيء لم يكن معللاً ولا يقال لم جعل المشمش مشمشاً والإنسان ناطقاً وهكذا.

(١) ثمّ رجع إلى عمدة الوجه في رفع المناقضة وهو أن يكون حكم العقل معلقاً فيجوز الترخيص من الشارع مثل من قال لولده اعط إجارة المنزل إذا بلغ رأس الشهر إن لم أرسل اليك كتاباً أذكر فيه المنع عنه والترخيص في تركه فكان الأمر من الأوّل معلقاً على عدم الترخيص وحكم العقل يكون هو الاجتناب إن لم يكن الترخيص من المولى.

(٢) كما أن برهان المناقضة لا يمكن اثبات تنجيرية حسن العقل بالتحسين والتقبيح وعدم تعليقيته على ورود ترخيص شرعي.

(٣) والوجه في ذلك أن المناقضه إنّما يترتّب على كون حكم العقل تنجيرياً

وبالجملة العمدة في إثبات المقامين[١]

وبدونه لامناقضة فكيف يثبت به ففي الرتبة السابقة لابدّ من احراز كون حكم العقل تنجيرياً حتّى يترتّب عليه المناقضة بردع الشارع عن العمل به فلو كان تنجيزية يثبت بنفس المناقضة كان هذا دوراً صريحاً ومحال.

(١) فالعمدة في حكم العقل بوجوب المتابعة ولزوم الحركة والجرى العملى على طبق القطع هو الوجدان بل الأخير هو الارتكاز والفطرة والجبلة حتّى في الحيوانات كما مر مراراً. قال المحقّق الحائريّ في«الدرر:ج ٢ص ٤»:وأجاب عن هذا الإشكال ـ أي المناقضة ـ شيخنا الأستاد دام بقاؤه ـ أي صاحب الكفاية ـ بأن القياس بالظن القياسي ـ أي حكم العقل غير منجز ـ ليس في محله لأن العالم يرى الحكم الواقعي من غير سترة ولا حجاب فالمنع من اتباعه راجع إلى ترخيص فعل مايقطع بحرمتهأو منع فعل مايقطع بوجوبه فكيف يمكن أن يتيقن بهمع الإذعان بضده ونقيضه من الحكم المقطوع به في مرتبة واحدة وهى مرتبة الحكم الواقعي لإنكشاف الواقع بحاقّه من دون سترة موجبة لمرتبة أخرى غير تلك المرتبة ليكون الحكم فيها حكماً ظاهرياً لاينافي ما في المرتبة الأخرى بخلاف الظن القياسي فإن النهى عنه في صورة الإنسداد إذا صح ببعض الوجوه الآتية لايكون إلّا حكماً ظاهرياً لا ينافي الحكم الواقعي لو خالفه كما إذا أصابه ووافقه. وهذا لايستقيم على ما ذهب إليه من منافات الحكمين الفعليين الذين تعلقاً بموضوع واحد خارجي سواء كانا واقعيين أم ظاهريين أم مختلفين. وحصر دفع التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري بجعل الواقعي انشائياً والظاهري فعلياً. وتوضيح ←

الإشكال على هذا المبنى أنّه لا ينبغي الفرق بين القطع وبين الظن بل العمدة ملاحظة المقطوع والمظنون فإنّ تعلق كلّ منها بالحكم الفعلي فلا يعقل المنع أمّا في حال القطع فواضح وأمّا في حال الظن فلأن المنع عن العمل بالظن يوجب القطع بعدم فعلية الحكم الواقعي لو كان على خلاف الحكم الظاهري وهذا ينافي في الظن بالحكم الواقعي الفعلي كما هو المفروض وهذا واضح. وأمّا إن تعلق كلّ منهما بالحكم الإنشائي فلا مانع من الحكم على الخلاف ولا يتفاوت أيضاً بين العلم والظن هذا. وأمّا على ما قلنا في دفع المنافات بين الحكم الواقعي والظاهري من اختلاف رتبتيهما فيرد إشكال آخر على اصل الدعوى بأنه كما يتأخّر رتبة الشكّ والظن بالحكم عن نفس الحكم كذلك رتبة العلم به لأنّه أيضاً من العناوين المتأخّرة عن الحكم فكما أنّه لاينافي جعل حكم مخالف للواقع في موضوع الشكّ والظن لإختلاف رتبتيهماكذلك لاينافي جعل حكم مخالف للواقع في مورد القطع لعين ما ذكر ويمكن أن يجاب على هذا المبنى بأن العلم بالتكليف موجب لتحقّق عنوان الإطاعة والمخالفة والأوّل علة تامّة للحسن كما أن الثاني علة تامّة للقبح وهماكعنواني الإحسان والظلم فكما أنّه لايجوز المنع عن الإحسان والأمر بالظلم عقلاًكذلك لا يجوز المنع عن الإطاعة والأمر بالمعصية والمخالفة ولافرق عند العقل في تحقّق هذين العنوانين بين اسباب القطع بخلاف الظن بالتكليف فإنّه بعد لم يصل إلى حد يصلح لأن يبعث المكلّف إلى الفعل لوجود الحجاب بينه وبين الواقع فلم يتحقق عنوان المخالفة والإطاعة. نعم، لو حكم العقل بوجوب الإتيان بالمظنون من جهةالإحتياط وإدراك الواقع كمافي حال الإنسدادفعدم الإتيان به

على تقدير اصابة الظن للواقع في حكم المعصية لكن لا إشكال في أنّ هذا الحكم من العقل ليس إلّا على وجه التعليق بمعنى كونه معلقاً على عدم منع الشارع عن العمل بذلك الظن لا على وجه التنجيز كالإتيان بالمعلوم ومن ثمّ لو حكم الشارع بترك العمل بالظن في حال الإنسداد لا ينافي حكم العقل ومحصل ما ذكرنا من الوجه أن المخالفة لكونها قبيحة بقول مطلق لا تقبل الترخيص والإطاعة لكونها حسنة كذلك لا تقبل المنع لا أن المنع عن العمل بالعلم مستلزم للتناقض حتّى يرد عليه ما ذكرنا من الإشكال. وهذا كلّه واضح.

الجهة الرابعة: قال أستادنا الوالد في «تقريراته»: لا إشكال في أنّه حجة بذاته ويحكم العقل بجرى العمل على طبقه إنّما الإشكال في أن اضافة العمل إلى الواقع المقطوع هل هو إضافة حقيقية بحيث يكون القطع علة للعمل على مقطوع الواقعى أم لا فنقول إن التحقيق أن الإضافة بين الشيئين إمّا أن يكون إضافة العلية والمعلولية أو إضافة العرض إلى موضوعه أو إضافة التلازم وواحد منها لا يكون هنا لأن المفروض أن ترتيب العمل على الواقع المقطوع لا يلازم مع الواقع لتخلف القطع عن الواقع وبعد تخلفه لا يكون العمل عملاً للمقطوع وإلّا فلابد وأن يكون دائماً موافقاً للواقع فمع المخالفة فلابد من عدم الجرى على طبقه فالجرى على طبق القطع مع المخالفة يستكشف أن الواقع لا دخل له في العمل بوجه من الوجوه فإنّ الأسد الخارجي له آثار لا يدور مدار قطعه وآثار يدور مدار القطع بوجوده وإن لم يكن في الخارج موجوداً مثل الفرار منه لا يكون أثر الوجود الواقعى للأسد بل يكون أثراً للقطع بوجوده وإن لم يكن مطابقاً للواقع فوجوده وعدمه في ←

الخارج لا مدخلية له في هذا الأثر أصلاً والسر في ذلك أن القطع من الصفات النفسانية الّذي يتعلق بالصور المرآت إلى الخارج ففي الحقيقة يكون المعلوم هو تلك الصورة دون الخارج كما قلنا في كلّيّة صفات النفسانية كالإرادة والتمنى والترجى فإن كلّها يتعلق بالصورة الذهنية المرآت إلى الخارج وليس الخارج طرف الظروف بل من باب أن تلك الصورة يكون مرآتاً إلى الخارج ويكون أسند صفات كلّ واجد منهما إلى الآخر بالعرض مثل أن يقال بأن المراد هذا الخارج مع أن حقيقةً كان المراد هو تلك الصورة المرآت إلى الخراج وكذلك في باقي الصفات كذلك القطع لا يتعلق بالخارج أصلاً وليس الخارج مقطوعاً حقيقة بل لما كان صورة الخارج مقطوع يسند إلى الخارج أنّه مقطوع بالعرض فعلى هذا فما كان من الآثار العملية على طبق القطع يكون آثاراً للقطع دون الواقع لأنّ القطع بهذا الوجود الخارجي بعد عدم تعلقه بالخارج وكان متعلقه الصورة ولا يلازم مع الخارج ولكن الآثار ملازم للقطع دائماً فإنّ كان آثار لنفس الواقع فلازمه عدم وجوب تلك الآثار مع المخالفة فمع وجوده ولو مع المخالفة يستكشف أن وجود الواقعي يكون كالحجر في جنب الإنسان بالنسبة إلى تلك الآثار فظهر ممّا ذكرنا أن الآثار بالتمام يكون للقطع بما هو قطع بحيث يكون تمام موضوعاً بالنسبة إلى تلك الآثار ولا دخل للواقع أصلاً في ترتب تلك الآثار فالإناطة حقيقة يكون بمقطوع الوجوب دون الوجوب الواقعي إذا عرفت ذلك فنقول إن ما قالوا بأن القطع الطريقي مع تمام الموضوعية لايمكن اجتماعها ففى غير محله وحاصل ما استشكل هنا أن موضوع كل حكم لابدّ وأن يكون ملحوظاً وملتفتاً إليه حتّى

يترتّب عليه حكمه ويجرى العمل على طبقه والقطع مع فرض كونه طريقاً إلى الواقع إذا كان موضوعاً في حال كونه طريقاً لا يكون ملتفتاً إليه فلا يكون ملتفتاً إلى حكمه فلا يمكن العمل على طبقه لعدم الإلتفات إلى الموضوع ومع الإلتفات إليه يخرج عن الطريقية أقول بعد ما عرفت في قطع الطريقى أن العمل يكون للقطع دون الواقع وليس الواقع له مدخلية أصلاً فالقطع بالنسبة إلى تلك الآثار ووجوب العمل على طبقه إن كان تمام موضوعاً مع عدم دخل الواقع أصلاً فالشارع أيضاً أنّ يجعل قطع الطريقي تمام موضوعاً كذلك فأفهم واغتنم وسيأتي مقصداً ومنهنا ظهر فساد ما قيل من أنّه من آثار المقطوع كما في بعض عبارات الشيخ الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٤» لأنّ احكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا لما علم أنّه خمر ـ إلى ان قال: ـ كترتّب وجوب الإطاعة على معلوم الوجوب ـ أي في القطع الموضوعي ـ لا الواجب الواقعي. وبالجمله فالقطع قد يكون طريقاً للحكم ـ إلى أن قال: ـ إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلقه فيترتّب عليه أحكام متعلقه ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به إلى غير ذلك من عباراته فراجع واوضح من ذلك عبارة المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٦» والمراد من وجوب متابعة القطع وجوب متابعة المقطوع من الواقع المرئي والقطع ولزوم العمل بما أدّى إليه قطعه والجرى على وفق علمه. وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في الهامش أقول لا شبهة في أن الأعمال المترتبة على القطع ليس من لوازم المرئي بوجوده الواقعي بل إنّما هي من لوازم وجوده الزعمى الملحوظ في ظرف لحاظه طريقاً إلى الواقع بلا التفات إلى زعميته وح لا بأس بإضافة مثلها إلى نفس القطع بل

لا يضاف بالنظر الآخر الثانوي إلّا إليه كما لا يخفى. كما يظهر من بعض عبارات الأخرى للشيخ الأعظم الأنصاريّ قال في «الرسائل: ج ١ ص ٣» لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً وغيرها من الكلمات فراجع. والمراد كما أشرنا إليه الآثار المترتبة على القطع وأمّا الآثار الشرعية كحرمة الشرب والنجاسة مثلاً في الخمر فمترتبة على وجودها الواقعي بلا مدخلية فيها للقطع أصلاً الجهة الخامسه ذكر الشيخ الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٣» ومن هنا يعلم أن إطلاق الحجة عليه ليس كإطلاق الحجة على الامارات المعتبرة شرعاً لأن الحجة عبارة عن الوسط الّذي به يحتج على ثبوت الأكبر للأصغر ويصير واسطة للقطع بثبوته كالتغير لإثبات حدوث العالم فقولنا الظنّ حجة أو البينة حجة أو فتوى المفتى حجة يراد به كون هذه الأمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلقاتها فيقال هذا مظنون الخمرية وكلّ مظنون الخمرية يجب الإجتناب عنه ـ وهذا بخلاف القطع لأنّه إذا قطع بوجوب شيء فيقال هذا واجب وكلّ واجب يحرم ضده أو يجب مقدّمته وكذلك العلم بالموضوعات فاذا قطع بخمرية شيء فيقال هذا خمر وكلّ خمر يجب الإجتناب عنه ولا يقال إن هذا معلوم الوجوب أو الخمرية فكلّ معلوم الوجوب أو الخمرية حكمه كذا لأن أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا لما علم أنّه خمر والحاصل أن كون القطع حجة غير معقول لان الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع هذا كلّه بالنسبة إلى حكم متعلق القطع وهو الأمر المقطوع به وأمّا بالنسبة إلى حكم آخر فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه فيقال إن الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً حكمه كذا وح فالعلم

يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم وإن لم يطلق عليه الحجة إذ المراد بالحجة في باب الأدلة ما كان وسطاً لثبوت حكم متعلقه شرعاً ـ أي الحجة المنطقي فإنّ حد الوسط المحمول في الصغرى والموضوع في الكبرى كالمتغير في العالم متغير وكلّ متغير حادث موجباً لثبوت الأكبر للأصغر إمّا بالعلية أو بالملازمة والقطع موجب لإثبات ذلك فلا يطلق عليه الحجة ـ لا لحكم آخر كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمراً لا على نفس الخمر وكترتب وجوب الإطاعة على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعي وأجاب عنه المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩» لاريب في أن مرجع القطع بكلّ شيء إنّما هو إلى تعلقه بالنسبة بين الشيء ووجوده أو وصفه العنواني كخمرية الموجود أو بالنسبة بين المعنون بالوصف العنواني ـ أي عالمية الرجل ـ والمحمول المترتب عليه وبهذه الجهة قيل إن القطع بكلّ قضية هو عين إثبات النسبة فيها على معنى الحكم بالثبوت المساوق للتصديق بثبوتها الّذي هو أحد أجزاء القضية على القول بالتربيع في أجزائها ـ أي أجزاء القضية من الموضوع والمحمول والنسبة وثبوتها ـ وبذلك يكون القطع بكلّ شيء من شئون النسبة بين المنتسبين وفي رتبة متأخّرة عنها ولازمه هو امتناع أخذ عنوانه في أحد طرفيها من الموضوع أو المحمول بلحاظ تأخّر رتبته عن النسبة المتأخّرة عنهما. وبذلك لابدّ من تجريد كلّ من المنتسبين من مثل هذا الشأن بحيث لو اشكل القضية يقال هذا موجود أو خمر أو حرام من دون أخذ عنوانه جزءاً للموضوع أو المحمول بأن يقال هذا مقطوع الخمرية أو مقطوع الحرمة ونحو ذلك كيف وأن عنوان الموضوع أمر واقعي يدور مدار واقعه وكذا

المحمول المترتب عليه يدور ترتبه مدار واقع عنوان الموضوع من غير أن يكون لعنوان القطع به دخل في ترتبه على موضوعه. ومن هذه الجهة نقول أيضاً عدم صحة إطلاق الحجة بمعناها المصطلح على القطع على نحو إطلاقها على غيره وإن صح إطلاقها عليه بمعنى آخر وهو القاطعية للعذر فإن الحجة بالمعنى المصطلح في فن الميزان عبارة عن الوسط الّذي به يحتج لثبوت الأكبر للأصغر لما بينه وبين الأكبر الّذي أريد إثباته للأصغر من نحو علقة وربط ثبوتي بنحو العلية أو المعلولية أو التلازم كما في التغير في قولك العالم متغير وكلّ متغير حادث ومن المعلوم بداهة عدم تصور ذلك بالنسبة إلى القطع الطريقي الّذي شأنه مجرد التصديق بثبوت النسبة بين المنتسبين إذ لا يكاد يطلق عليه الحجة بالمعنى المزبور ولا يصح أخذ عنوانه في أحد المنتسبين من الموضوع أو المحمول في مقام تأليف القياس بمثل أن هذا مقطوع الخمرية وكلّ مقطوع الخمرية خمر أو حرام لما عرفت أن عنوان الموضوع أمر واقعي يدور مدار واقعه وأن ترتب الحرمة إنّما كان على نفس عنوان موضوعه وهو الخمر من دون أن يكون للقطع دخل في ترتبه عليه بل ولا له علاقة ثبوتية أيضاً مع الأكبر ولو بنحو التلازم كما هو واضح ومن التأمّل فيما ذكرنا ظهر لك عدم صحة إطلاق الحجة في باب الأدلة عليه أيضاً لأن الحجة في باب الأدلة عبارة عن الطرق والإمارات الواقعة وسطاً لإثبات أحكام متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي ومثله لا يكاد يصدق على القطع فإنّه من جهة ذاتية طريقيته وتمامية كشفه يكون بنفسه عين إثبات الشيء لا واسطة له فمجرد تعلقه بالنسبة بين الشيء ووجوده أو وصفه العنواني كخمرية الموجود بعد احراز

أصل الكبرى من الأدلة الخارجية وهو وجوب الاجتناب عن الخمر يقطع بالنتيجة بحيث يقال في مقام تأليف القياس هذا خمر وكلّ خمر يجب الإجتناب عنه بلا احتياج إلى أخذ عنوانه وسطاً في القياس المؤلّف ولا إلى توسيط جعل شرعي في البين في مثبتيته. وتفصيل ذلك ذكر أستادنا الآمليّ في «المنتهى: ج ٣ ص ٢٢» إطلاق الحجة اللغوية ـ أي ما يحتج بها العبد أو غيره لغيره ـ لا شبهة فيه بل يقول النائينيّ ـ أي المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ٢ ص ٥» أمّا الحجة بالمعنى الأوّل فلا اشكال في كون القطع الطريقي من أظهر أفراده ومصاديقه بل ينتهى إلى حجيته حجية كلّ حجة إذبالقطع بحكم المولى أو بقيام ما يقطع بحجيته عليه يحتج المولى على عبده العاصى فيكون قاطعاً للعذر كما أن العبد في فرض موافقته لقطعه يحتج على مولاه ـ كما لا شبهة في أن اطلاق الحجة المنطقية عليه ـ أي ما يكون سبباً لإثبات الأكبر للأصغر ويجب أن يكون للوسط ربطاً بالعلية أو المعلولية ـ غير صحيح ولا يمكن تشكيل القياس بواسطته لأن الطريقي منه لا يكون مولّد مصلحة أصلاً فاذا قطع بالحرمة مثلاً في الخمر لا يكون للقطع دخالة فيها فإن الحرمة تكون للخمر لا لمقطوع الخمرية فلا يمكن تشكيل القياس ولا شبهة في أن الوسط في القياس المنطقي يجب أن يكون له دخل في الأثر ومؤثراً في المصلحة وهنا لا يكون كذلك فالقطع إذا صار وسطاً في ما نحن فيه لا يؤثّر في الحرمة فإن الحرمة تكون على الخمر لا على مقطوع الخمرية بحيث يصير القطع جزء الموضوع ـ أي هذا مقطوع الخمرية ـ ومن هنا يظهر أن إطلاق الحجة الأصولية ـ أي ما يصير سبباً لإثبات الحكم المتعلق سواء كان علة له أم لا مثل

قيام الإمارة على أن هذا خمر وحرام فيثبت الخمرية والحرمة بمجرد قول الشارع بتصديق العادل في ذلك سواء كان في الواقع أيضاً كذلك أم لا فالحجة بهذا المعنى ـ على القطع أيضاً لا وجه له ولا يصير وسطاً في الثبوت وبعبارة واضحة إذا قطعنا أن هذا خمر لا يكون القطع سبباً للخمرية ولا لثبوت الحرمة وعلى التحقيق لا يكون قابلاً للجعل ويكون عين الواقع والكشف ذاتي له فلا يثبت الواقع ولا الجعل ولا أثر له واقعاً ولا جعلاً. ثمّ إنّه قد قيل إن المنجزية فيه يكون لبناء العقلاء والمسلك، ولو كان فاسداً من رأس ولكن على فرض صحته يصير القطع مؤثراً في الحكم وهو بناء العقلاء فيقال هذا مقطوع الخمرية وكلّ مقطوع الخمرية حرام ببناء العقلاء فهذا حرام لبناء العقلاء. وبيانه ـ أي ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ٢ ص ٥» بعد تسليم أن القطع حقيقه نورية محضة ذاتـه نفس الإنكشاف قال أي تأثير القطع في تنجز التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته وذلك ما سيجيء ان شاء الله تعالى أن استحقاق العقاب مترتبة على مخالفة المولى حيث أنها هتك لحرمته فالسبب للإستحقاق هي مخالفة التكليف إلّا أن مخالفة التكليف المجهول لما لم تكن موجبة لاستحقاق العقاب فالقطع به وانكشافه له دخل بنحو الشرطيّة في تأثير المخالفة في استحقاق العقاب ولكن ليعلم أن استحقاق العقاب ليس من الآثار القهرية واللوازم الذاتية لمخالفة التكليف المعلوم قطعاً بل من اللوازم الجعلية من العقلاء لما سيأتي عما قريب ان شاء الله تعالى أن حكم العقل باستحقاق العقاب ليس ممّا اقتضاه البرهان وقضيته غير داخلة في القضايا الضروريّة البرهانية بل داخلة في القضايا المشهورة الّتي تطابقت عليها

آراء العقلاء لعموم مصالحها ومخالفة أمر المولى هتك لحرمته وهو ظلم عليه والظلم قبيح أي ممّا يوجب الذم والعقاب عند العقلاء فدخل القطع في استحقاق العقوبة على المخالفة الداخلة تحت عنوان الظلم بنحو الشرطية جعلى عقلائي لا ذاتي قهرى كسائر الأسباب الواقعيّة والآثار القهرية ـ إلى أن قال: ـ وحيث عرفت أن الحجية بمعنى المنجزية من اللوازم الجعلية العقلائية فبناء على أن جعل العقاب من الشارع يصح القول بجعل المنجزية للقطع شرعاً من دون لزوم محذور ـ إلى أن قال: ـ وممّا ذكرنا من دخل القطع جعلاً في التنجز يظهر إطلاق صحة الحجة عليه بالمعنى المتعارف في عرف أهل الميزان لكونه واسطة في التنجز في القياس المطلوب منه تنجز الحكم بالقطع كما يظهر صحة إطلاق الحجة عليه في باب الأدلة إن أريد منها ما ينجز الواقع. نعم، إن أريد منها ما يثبت الحكم الفعلى بعنوان أنّه الواقع فلايطلق عليه الحجة إذ القطع بالحكم عين ثبوت الواقع لذى القاطع فلا يكون علة لثبوت الواقع والتصديق به ومنه يظهر أن القطع ليس حجة في باب الأدلة أيضاً بهذالمعنى إذ لا حكم ـ أي المماثل ـ على طبق الواقع فعلاً أصلاً فضلاً من ان يكون بعنوان أنّه الواقع ـ وفيه أوّلاً أنّه مع الفحص عن عدم كون المقام من القضايا المشهورة حيث أنّها تكون ممّا عليه ارتكاز العقلاء مثل ركوب القاضي على حمار بلاذنب الّذي يكون الارتكاز على قبحه لو لم يكن حجية القطع برهانية لم يبق لنا في العالم قضية برهانية لأن كلّ البراهين منشأها القطع فإنّ المقدّمات إذا كانت قطعية تسمّى القضية برهانية وإلّا فتدخل تحت الخطابة أو الجدل وغيره. وثانياً:يلزم من قوله تساوي الواجد والفاقد لأن العمل إذا كان

في نفسه لايكون له أثر ويكون بجعل العقلاء يلزم أن يكون الفاعل للخير الّذي صار سبباً لوقاء النفس كالفاعل للشر الّذي صار سبباً لإنحطاطها وكيف يكون الواجد للسبب لوقعه النفس بواسطة العمل الصالح كالفاقد فإنّه يكون مثل تساوي الوجود والعدم وكون الوجود هو العدم فإنّ الأعمال الصالحة والطالحة يكون لها تأثير في النفس على التحقيق ويوجب استحقاق العبد وأستعداده للثواب والعقاب ولايكون ترتبهما جزا فياً. وثالثاً: يلزم التسلسل لأن قولكم حجية القطع يكون ببناء العقلاء يأتي فيه سؤال وهو أن بنائهم من أين وجد فإنّ قيل بالقطع مثلاً فننقل الكلام في ذلك وهكذا يتسلسل أو يرجع إلى أن يقال حجيته بذاته ـ أي لكن المحقّق الإصفهانيّ قال وتوهّم لزوم التسلسل نظر إلى أن الأمر بمتابعة القطع لايوجب التنجز بوجود الواقعي بل لابدّ فيه من العلم وهو أيضاً كالسابق يحتاج في تنجزه إلى الأمر باتباعه مدفوع بأن الأمر الثاني أمر بداعي تنجز الواقع المقطوع به فهو لا تنجز له فوصوله وإن كان ممّا لابدّ منه في صيرورة الأمر الواقعي المعلوم منجزاً لكنه مفروض الحصول وليس لهذا الواصل تنجز في نفسه حتّى يحتاج إلى الأمر بداعي تنجزه بالعلم به مضافاً إلى أنّه لو فرضت القضية طبيعية لعمت نفسها أيضاً من دون لزوم تسلسل. ورابعاً: أن وجوب المتابعة إذا كان بحكم الشرع فالحاكم بوجوب الإطاعة هو العقل ولا يكون من جانب الشرع حكم كذلك كمامر ولو كان فيكون من باب الإرشاد فلا محالة بسبب القطع بوجوب المتابعة يقال يجب متابعة هذا القطع فإمّا أن يتسلسل أو يقال بأن حجيته ذاتية لابجعل الجاعل وبعبارةأخرى معنى حجية القطع هو ترتيب الأثر فمن قطع بأن ←

الصلاة واجبة يكون من آثار قطعه وجوب الإتيان وهذا الوجوب لابدّ أن يكون ملزمة العقل بالاستقلال وإلّا فأيّ دليل لوجوب متابعة هذا القطع واتيان الصلاة كما أن الظن أيضاً يكون وجوب متابعته بمعنى ترتيب الأثر عليه بالقطع فالقول بان القطع حجة منطقية بمعنى تأثيره في أثبات الحكم للمتعلق لا وجه له فإنّه لاواسطة بينه وبين الواقع والحاصل أن القطع الطريقي يطلق عليه الحجة اللغوية دون المنطقية والأُصولية وأمّا القطع الموضوعي فيكون ذا أثر وعلةلثبوت حكم المتعلق مثل ما إذا قيل إذا قطعت بالزنا مثلاً يجوز لك الشهادة أو إذا قطعت بعدالة زيد يجوز لك الاقتداء به فالقطع يكون جزءاً للموضوع ومؤثراً لإثبات جواز الشهادة والاقتداء فله ارتباط تشريعي لإثبات الحكم فإطلاق الحجة اللغوية والمنطقية عليه صحيح وأمّا الأصولية فلا فإنّها هي كلّ مايكون مثبتاً للمتعلق فإن القطع بالعدالة لايثبتها هذا حكم القطع.وما ذكره في محله.

الجهة السادسة: في اطلاق الحجة على الظن قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ١١»: وهذا بخلاف الظن فإنّه وإن كان كالعلم في كونه من شئون النسبة إلّا أنّه من جهة نقصه في الكاشفية لإحتمال الخلاف وجداناً لم يكن للعقل حكم في مورده بل يحتاج الحكم الجزمى بكون المظنون خمراً أو واجب الإجتناب إلى عناية اثبات من الشارع تتميم جهة كشفه وجعله بهذه العناية من مصاديق العلم والإحراز وبهذا الإعتبار يقع وسطاً في القياس لإثبات حكم متعلقه فيقال هذا مظنون الخمرية وكلّ مظنون الخمرية خمر أو يحرم شربه. وتفصيل الكلام في ذلك يتضح في ضمن الجهات الآتيه.

للقطع هو الوجدان كما أشرناوهويكفي. ونعم، النصيرهذا كلّه في القطع وأمّا في الظن[١] فلا شبهة[٢] في أن احتمال خلافه مانع عن طريقيته الذاتية لقصوره ح عن الإرائة الذاتية التامّة وجداناً وح لا حكم للعقل في مورد الظن بنفسه لا في المقام الأوّل ولافي المقام الثاني أمّا المقام الثاني[٣] فواضح إذ الإحتمال المخالف[٤] يمنعه عن الحركة إلى مقصوده لإحتمال عدم مقصوده وما هو علة للحركة المزبورة هو الجزم بوصوله المفقود في المقام.

---

(١) الجهة السابعة: في كاشفية الظن ووجوب المتابعة والجرى العملى على طبقه أمّا الأوّل فلا يكون انكشافه عن الواقع تاماً وإنّما يكون كشفه عن الواقع ناقصاً ولذا يكون الظن من جهة نقصه في الكاشفية ممّا أمكن حجيته شرعاً.

(٢) والوجه في ذلك أن في باب الظن احتمال الخلاف موجود وهو الوهم فيمنع عن الكاشفية الذاتية فالطريقية الذاتية عند ما لم يحتمل فيه الخلاف أصلاً وهو القطع وهو الإنكشاف التام أمّا الإنكشاف الناقص الموجود معه المانع قاصر عن الإرائة الذاتية ومن لوازم ذلك عدم وجود حكم العقل في المرحلتين الأخريتين.

(٣) أمّا المرحلة الأولى وهي الجرى العملي على وفقه وذلك لأن العلة للحركة هو الإرائة التامّة الموجب للإرادة والحركة على وفقه قهراً.

(٤) وبما في الظن احتمال الخلاف والكاشفية ناقصة فلعله غير مراد وغير مقصود ما لم يرد امضاء من الشارع ولذا بمجرده مانع عن الجرى العملى على ←

وأمّا المقام الأوّل[١] فإنّ العقل إنّما يحكم بصرف غرضه إلى اطاعة مولاه[٢] ومع احتمال عدمه أين اطاعه[٣] كي يحكم العقل بصرف الغرض إليه[٤] بل العقل ح مستقل بجواز المخالفةالمحتملة[٥]. وبهذه الجهة[٦] نقول:

وفقه والحركة على طبقه عقلاً من دون كونه حجة شرعية لعدم الجزم بوصوله إلى الواقع.

(١) أمّا حكم العقل بوجوب المتابعة والحسن بموافقته والقبح بمخالفته قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٢٠»: أمّا الظن فلا يكون انكشافه عن الواقع واستقلال العقل بالحسن والقبح بموافقته ومخالفته تنجيزياً بل يكون معلقاً ومنوطاً بأن لايكون من الشارع حكم على خلافه والظن لايغنى من الحق شيئاً وأمّا علة جعله حجة فلأن باب العلم منسد ولا طريق إلى العلمي أيضاً فاذا ردع الشارع عن القياس علمنا بأن هذا الظن غير منجز والعمل على طبقه باطل. وبالجملة.

(٢) العقل يحكم بوجوب اطاعة المولى.

(٣) والظن كاشفيته ناقصة فلا اطاعة.

(٤) حتّى يحكم العقل بوجوب المتابعة.

(٥) بل يجوّز المخالفة ما لم يرد كونه حجة شرعية.

(٦) ولأجل كون كاشفيته ناقصة الظن بنفسه ليس بحجة بل يحتاج إلى دليل الأعتبار.

بأن الظن بنفسه لا يغنى من الحق شيئاً بل يحتاج في التحريك على وفقه إلى جعل من قبل المولى كى به تصل النوبةإلى المرتبةالأولى من حكم العقل[١].

نعم[٢]، لايكاد تصل النوبة إلى المرتبة الثانية في باب الظن بما هو ظنّ بالواقع ما لم ينته الأمر إلى الجزم بالغرض[٣]، ولو في المرتبة المتأخّرة عن الظن بالواقع[٤] وهو[٥] أيضاً من احكام اليقين غير مرتبط بالظن أصلاً. نعم، المرتبة الأولى[٦]

---

(١) ولايجب الجرى العملي على وفقه إلّا إذا صار حجة شرعية كما تقدّم الإشارة إليه.

(٢) ويختلف الأمران وهو وجوب المتابعة مع الجرى العملي والحركة على طبقه.

(٣) فإن الجرى العملي على وفق الظن لايكون بمجرد الظن بالواقع لما عرفت من أنّه قهرى ولا يترتب إلّا بعد الجزم بالغرض الّذي يكون داعياً للتحرك والجرى العملي وصرف الإرادة.

(٤) ولو كان الجزم بالغرض في الرتبة المتأخّرة عن الظن بالواقع وجعل الإعتبار له.

(٥) وهذا الجرى العملي من أحكام اليقين لا الظن فإنّه بعد ما جعل الإعتبار للظن فيكون متيقن الحجية ولو ظاهراً فقهراً لابدّ من الجرى على وفقه وصرف الإرادة إليه وهذا قهرى كمامر مراراً.

(٦) وأمّا وجوب المتابعة للظن يكون بجعل المعتبر فيكون حجة شرعية.

أمكن أن يتحقّق فيه بجعله وح[١] يمتاز الظن عن القطع بصلاحيّته لجعل التحريك على وفقه بل وجعل الطريقية فيه ولو في الجملة دون القطع لأنّها ذاتية فيه ثمّ[٢] إنّ الغرض من جعل طريقية الظن تارة[٣]

---

(١) وعلى هذا فالفرق بين الظن والقطع أن القطع طريقيته وكاشفيته ذاتية غير قابل للجعل أصلاً كما مر مفصلاً بخلاف الظن فإنّ كاشفيته ناقصة لا يجب الإتباع عقلاً لكن بما أن له الكاشفية الناقصة يصلح لجعل الحجية والإعتبار له فيجب اتباعه عقلاً لكن ذلك بجعل الطريقية والكاشفية له بأحد المسالك الآتية دون أن يكون طريقيته ذاتياً.

(٢) الجهة الثامنة: في الغرض من جعل الطريقية للظن قال الشيخ الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٥»: ثمّ من خواص القطع الّذي هو طريق إلى الواقع قيام الإمارات الشرعية والأصول العملية وبعض الأصول العملية على نسخه مقامه في العمل بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية فإنّه تابع لدليل ذلك الحكم فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطرقية للموضوع قامت الإمارات وبعض الأصول مقامه. فالكلام تارة في قيام الإمارات والأصول مقام القطع الطريقي وأخرى في قيامهما مقام القطع الموضوعي والبحث فعلاً في الأوّل من قيامها مقام القطع الطريقي.

(٣) والبحث فيها عن موارد المورد الأوّل في كون الظن قائماً مقام القطع لا بالنظر إلى تقديمه على جميع الأصول العملية.

صيرورةالظن قائماً مقام اليقين في تقديمه على مفاد الأصول العملية الّتي كان العلم غاية لها[١]. أو[٢] قائماً مقامه في موارد كون العلم دخيلاً في موضوع الحكم بنحو الشرطية مثلاً. وأخرى[٣] قيامه مقام اليقين في المرتبة الأولى من حكم العقل بوجوب الأتباع الملازم لتنجز الواقع في مورد مصادفته له[٤].

أمّا[٥]

---

(١) بل الأصول العملية الّتي لها الغاية كقوله عليه السلام كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه وقوله عليه السلام كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر وقوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشكّ بل أنقضه بيقين آخر وهكذا المعبر عنها بالأصول المحرزة فيقوم مقام العلم الموجود في الغاية والمراد قيامه مقام القطع الطريقي المحض.

(٢) والمورد الثاني قيام الظن مقام العلم في المورد الّذي يكون العلم دخيلاً في موضوع الحكم فيما يمكن أن يكون جزء الموضوع بنحو الشرطية أو تمام الموضوع وهو قيامه مقام القطع الموضوعي.

(٣) والمورد الثالث قيام الظن مقام القطع في وجوب المتابعة والطاعة بحكم العقل.

(٤) ويلازم ذلك تنجز الواقع عليه بحصول الظن إن صادف الواقع.

(٥) أمّا قيام الظن مقام الموردين الأوّلين فمن المعلوم أن الظن الحجة عن دليله من باب تتميم الكشف الآتي مفصلاً بيانه وهو المستفاد من دليل الطرق والإمارات في محله فلا محالة يوجب التوسعة في العلم ففي الظن الطريقى ←

قيامه مقام العلم في المقام الأوّل فيكفيه مجرّد عنايته تتميم كشفه في لسان دليله إذ ح يصير حاكماً على أدلة الأصول والعلوم الموضوعيّه بتوسعة العناية المزبورة للغاية تارة والشرط أخرى كما هو ظاهر وسيأتي ان شاء الله وجه أستفادة هذه العناية من لسان أدلة الطرق كلّيّةً في محله. وأمّا[1] في قيامه مقام العلم في المقام الثاني ففي كفاية هذا المقدار من العناية بلا التزام بمعنى آخر في البين مجال منع خلافاً لبعض المعاصرين[2] حيث التزم بكفاية هذا المقدار لتنجز الواقع المستتبع للحكم العقلي المزبور وعمدة نظره إلى أنّ تنجز الواقع تابع وصول الواقع

لا يوجب التوسعة في المورد الأوّل فيقوم مقام الغاية المأخوذه في تلك الأصول العملية وفي المورد الثاني وهو القطع الموضوعي فدليل الحجية للظن بتتميم كشفه عناية يوجب التوسعة في الموضوع بالأعم من القطع أو الظن المعتبر وهذا واضح ـ وهو المعبر عنه بالحكومة ـ.

(١) وأمّا المورد الثالث وهو وجوب الأتباع والطاعة للقطع اللازم للتنجز هل يقوم مقامه الظن بمجرد العناية بتتميم الكشف أم يحتاج إلى أمر آخر واستشكل في كفايته المحقّق الماتن وسيأتي ان شاء الله توضيحه.

(٢) قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٢١»: وأمّا على المختار من أن المجعول في باب الطرق والإمارات هو نفس الكاشفية والمحرزية والوسطية في الإثبات فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزاً كما كان في صورة ↖

إلى المكلّف أعم من الوصول الوجداني أو العنائي[١]

العلم والمفروض أن الأثر مترتب على الواقع المحرز فإن ذلك هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفية موضوعاً وبنفس دليل حجية الإمارات والأصول يكون الواقع محرزاً فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر ـ إلى أن قال: ـ ان المراد من العلم الّذي أخذ في ظاهر الدليل موضوعاً هو العنوان الكلي أى عنوان المحرز بلا أخذ بالإحراز الوجداني قيداً له غايته أنّه لو لا جعل الشارع الطرق والأصول محرزة كان مصداق عنوان المحرز منحصراً بالمحرز الوجداني وبعد ذلك الجعل الشرعي يتحقق مصداق آخر للمحرز.

(١) وهذا المقدار هو الّذي تعرض له من تحقق الإحراز بالوصول إمّا بالوجدان أو بالجعل. فلنرجع إلى بيان المحقّق النائينيّ في المتن قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٧» ثمّ إن المجعول في باب الطرق والإمارات هي الجهة الثانيه من جهات العلم ـ أي جهة كشفه عن المعلوم ومحرزيته له وإرائته للواقع المنكشف ـ وفي باب الأصول المحرزة هي الجهة الثالثة ـ أي جهه البناء والجرى العملى على وفق العلم ـ إلى أن قال: ـ المجعول نفس الطريقية والكاشفية والمحرزية الّتي كان القطع واجداً لها بذاته والظن يكون واجداً لها بالتعبد والجعل الشرعي وأمّا المجعول في باب الأصول التنزيلية هو الجرى والبناء العملي على الواقع من دون أن يكون هناك جهة كشف وطريقية إذ ليس للشك الّذي أخذ موضوعاً للأصول جهة كشف عن الواقع كما كان في الظن ـ إلى أن قال: ـ فظهر أن في قيام الطرق والإمارات والأصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه

وبعبارة أُخرى[١] أن البيان الرافع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان منحصر بالعلم[٢] بالواقع أعمّ من العلم الحقيقي أو الجعلي[٣] فلولا تتميم الكشف في البين لما كان لنا بيان رافع لحكم العقل المزبور[٤] إذ لا نعنى من البيان إلّا رفع الجهل الحاصل[٥] بالوجدان[٦] تارة وبالجعل وتتميم الكشف أخرى[٧]. وببيان آخر[٨]

الطريقية لا يحتاج إلى التماس دليل آخر غير دليل حجيتها. والمحقّق الماتن في بيان كلام المحقّق النائينيّ ذكر.

(١) أنّ العقل يحكم بقبح عقاب بلا بيان حتّى لو كان الظنّ بالحكم لكنّ لم يرد دليل على اعتباره.

(٢) نعم، لو علم بالحكم الواقعي فلا محالة يرتفع حكم العقل بلا بيان لأنّه بيان قطعي.

(٣) لكن يتّسع البيان بالأعم من العلم الوجداني أو التعبدي والجعلي.

(٤) فمادام الظن لم يتمم كشفه من الشارع ولم يرد دليل على حجيته لم يتحقق مصداق العلم التعبدي ولم يكن بياناً حتّى يرفع حكم العقل بلا بيان.

(٥) والمراد من البيان ليس إلّا رفع الجهل بالحكم الواقعي.

(٦) وارتفاع ذلك تارة بالعلم الوجداني الحقيقي بالواقع.

(٧) وبالجعل الحجية للظن وتتميم كشفه أخرى.

(٨) وببيان آخر قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٢١»: وما ربّما يقال في توجيه جعل الطريقية والمحرزية في الإمارات.

هو أن غالب الطرق الشرعيّة إمضائيّة لطريقة العقلاء[١] ومرجعه إلى بنائهم على تتميم الكشف[٢] ووصوله إلى الواقع بطرقهم في مقام أعمالهم فليس عندهم جعل وأمر مخصوص في موارد طرقهم[٣] بل ليس إلّا مجرد بنائهم على الغاء احتمال الخلاف مقدّمة وتوطئة لعملهم على وفقها[٤]، ولو لا اقتضاء صرف تتميم الكشف في بنائهم لتنجز الواقع لما يصلح هذا البناء توطئة لعملهم[٥] إذ لايكون عملهم على طبق الطرق إلّا من جهة صلاحيّتها لتنجز الواقع ووصوله اليهم وح يرجع امضاء الشارع ايّاهم في هذا البناء إلى رضاه ببنائهم على تنجيز الواقع بنفس عناية تتميم الكشف المستتبع للعمل على وفقه[٦]

---

(١) من ان المقصود به امضاء الشارع لما عليه سيرة العقلاء في موارد الإمارات.

(٢) من الإعتماد عليها بما أنّها كواشف تامة وكونها علوماً عادية عندهم من جهة غفلتهم عن إحتمال الخلاف وإن التفتوا إليه بعد التأمّل والتدبر.

(٣) لا أن المقصود من ذلك جعل الشارع الطريقية والكاشفية التامّة للظن تأسيساً بحيث يتحقق بجعله مصداق المحرز التام.

(٤) بل مجرد الغاء احتمال الخلاف وجرى العمل على وفقه.

(٥) وتتميم الكشف ذلك يلازم تنجز الواقع به وهو الموجب للحركة والعمل على وفقه فذلك هو جعل المحرزية والكاشفية له الملازم لتنجز الواقع.

(٦) فنفس جعل الحجية وتتميم كشف الظن يقوم مقام العلم في هذه الجهة

هذا غاية توضيح لبيان كلامهم ونهاية تشييد لأركان مرامهم و[١]

الملازم التنجز الواقع والموجب للعمل على طبقه من دون التماس أمر آخر.

(١) إلى هنا اتضح مسلك المحقّق النائينيّ في مفاد دليل اعتبار الظن من تتميم الكشف ويكون المجعول البدوى هو الطريقية والكاشفية ولذا قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٥٢»: هو أن لسان أدلة حجية الظن مثل الخبر الواحد يكون لتتميم الكشف وجعل الظن منزلة العلم ولكن يكون التنزيل بالنسبة إلى آثار المقطوع كما يميل إليه بعض الميل فاذا قامت الإمارة على حرمة شيء تكون مثل القطع بحرمته لكن بالنسبة إلى آثار الحرام الكذائي لا بالنسبة إلى أنّه قطع يترتب عليه آثار القطع وصيرورته مقام القطع الجزء الموضوعي. أي الصفتي كما صرح به وحاصل هذا المسلك قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٧٣»: من ان المجعول في الطرق والإمارات حيث كان هى الطريقية والكاشفية الموجب لصيرورة الظن وسطاً حقيقة في الإثبات وكونه من مصاديق العلم فيترتب عليه جميع ماللعلم من الشئون والآثارالعقلية من الحجية والمنجزية والقاطعية للعذر ونحوها لأن موضوع حكم العقل في هذه اللوازم أعم من العلم الوجداني والجعلي ومرجعه إلى قصر تصرف الشارع في التعبد بالإمارة تأسيساً أو امضاءاً بمقام الإحراز والكشف بلا تصرف منه في المؤدى بجعل حكم تكليفي من أيجاب المعاملة ونحوه وأن أمره بالعمل بالطرق لإرشاد المكلّف في بنائه على تتميم الكشف تبعاً لجعل الشارع وبنائه لا أنّه أمر مولوي تكليفي. ولعل هذا أحسن البيان في هذا الموضوع ولذا كان يقول المحقّق الماتن أنا أعرف ان أبين المسلك

لكن أقول[١]

المحقّق النائينيّ من نفسه على ما كان ينقل لنا أستادنا البجنورديّ.

(١) وعلى كلّ حال المناقشه على هذا لمسلك بوجوه منها ما يرتبط بقيام الأصول التنزيلية مقام القطع ذكر المحقّق الماتن في هامش «الفوائد: ج ٣ ص ١٥» عند قول الماتن الأصول المبحوث عنها خصوص الأصول التنزيلية أي المتكفلة تنزيل المؤدى منزلة الواقع بحيث يكون المجعول البناء العملي قال أقول هل يرجع البناء العملي على أحد الطرفين على أنّه الواقع إلى غير البناء على أن مؤدى أحد الطرفين في مقام العمل هو الواقع ومرجع هذا البناء هل إلى غير تنزيل المؤدى منزلة الواقع في مقام العمل وح اين يبقى مجال الإنكار لتنزيل المؤدى منزلة الواقع على من يقول به في الطرق أيضاً برميه على الإستحالة إذ مثله أيضاً لا يريد من التنزيل المزبور أزيد من ذلك. ثمّ أن نتيجة هذا البناء العملي في ظرف الشك بالواقع هل من الشارع الجاعل أو الممضى لبنائهم إلى غير ابراز ارادته للعمل المزبور بهذا العنوان ولا نعنى من الحكم الظاهري غير هذا فكيف ينكر الحكم الظاهري في قبال الواقع حتّى في الأصول ـ أي الأصول العملية ـ نعم، الغرض من الحكم الظاهري المجعول إن كان أرادة مستقلة أخرى فنحن أيضاً ننكره بل الّذي يلتزم بالحكم الظاهري مطلقاً يقول بأن شأن الخطابات الظاهرية كونها مبرزة للإرادة الواقعيّة الّتي هي مضمون الخطابات الواقعيّة في مرتبة الشكّ فيها فهي من حيث المبرزية الّذي به قوام حكمية في طول الواقع ومن حيث مادة الحكم ولبّه من الإرادة عين الخطاب الواقعي وبهذا المعنى قلنا بصحة وقوع الظن

وسطاً لحكم متعلقه بالقياس المنطقي بلامغالطة في صورة القياس كما تقدّم ـ أي سيأتي أيضاً ـ كما أن بنفس هذا الخطاب والأمر الظاهرى يتنجز الواقع لا بشيء آخر كما سنبين لك بأحسن بيان ان شاء الله تعالى وبالجملة نقول إن الشارع جاعل لإحراز الواقع لكن بهذالمعنى الجاري في الأصول المثبتة حتّى غير التنزيلية كإيجاب الإحتياط لا بمعنى تتميم الكشف المختص بالإمارة واظن أن الصادر من مؤسس الأساس ذلك وبتوارد الافكار وقع الخلط في جعل الكاشف والإحراز إلى تتميم كشف الناقص الّذي هو مفاد دليل الإمارة بنحو من العناية محضاً بلا جريان مثله في مفاد أدلة الأصول ومنها أيضاً ذكره المحقّق الماتن في هامش «الفوائد: ج ٣ ص ٢١» أقول بعد ما لايكون في مفاد الأصول جهة إحراز وتتميم كشف بل غايته هو الرضابجرى العمل بعنوان أنّه واقع من دون اقتضاء هذا المعنى لإثبات العلم بالواقع الحقيقى لا وجداناً ولا تعبداً وإنّما غاية اقتضائه العلم بالواقع التعبدي لا الحقيقي ومعلوم أن مثل هذا العلم غير العلم بالواقع الحقيقي وح قيام أحدهما مقام الآخر يحتاج إلى جعل آخر ولا يفى به مفاد أدلة الأصول كما هو الشأن لو كان مفاد أدلة الإمارات هو التعبد بكون المؤدى هو الواقع بلا تتميم كشف فيه وح فما افيد بأن الواقع بنفس دليل حجية الإمارات والأصول محرز صحيح ولكن في الإمارات يكون الواقع الحقيقي محرزاً بالعناية وفي الأصول كان الواقع التعبدي محرز بالوجدان ولانفهم أزيد من ذلك ـ أي ذكر في قوله بلا أخذ احراز الوجداني قيداً له ـ أقول بعد ما كان المراد من الإحراز الوجداني بل كلّ أمر وجداني ماكان العقل بوجدانه يطبق عنوانه على الموجود سواء كان

الشيء الموجود ذاتياً له أو عرضاً كالبياض المجعول للجسم بسبب في قبال ما فيه البياض باقتضاء ذاته كالثلج مثلاً فإنّه لايكون مجعولاً للثلج بل بعين جعل الثلج يتحقق البياض فما لايكون بهذه المثابة قد تقدّم أنه لايطبق العقل عنوانه عليه إلّا بنحو من الإدعاء والعناية وح ففي قبال الإحراز الوجداني لايتصور إلّا الإحراز بالعناية والإدعاء ولايتصور في البين ثالث لما عرفت من دوران الأمر فيه بين النفي والإثبات وح نقول إن مرجع الإحراز بالعناية إلى تنزيل عدم الإحراز منزلة الإحراز كجميع العناوين إلّا دعائية وقوام هذا الإدعاء إنّما هو يكون الشيء خارجاً عن حقيقة المنزّل عليه بتمامه ومعه كيف يتصور اشتراكهما في الجامع الحقيقي بواسطة الإدعاء والتنزيل كي يصير البحث في المقام لفظياً. نعم، لو أريد من الإحراز التشريعي الإحراز الحقيقي بنحو يطبق العقل العنوان عليه بعد الجعل بنحو الحقيقة بحيث كان هذا الإحراز مثل البياض المجعول للجسم أمراً وجدانياًففي هذه الصورة صح دعوى الجامع بين الإحراز الذاتي والعرضي بعد اشتراكهما في صدق الإحراز الوجداني ولكن أنىٰ لك بذلك ثمّ أنىٰ لك إذ لا أظن توهمه من ذى مسكه ما ذكره المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٩» إذ نقول إن المراد من مجعولية الإحراز والطريقية والكاشفية إمّا أن يكون أحداث حقيقته الّتي هي منشأ انتزاع مفهومه بنحو يطبقه العقل على المورد بالوجدان وإمّا أن يكون أحداثه عناية وأدعاء بأدعاء ما ليس بمحرز حقيقة محرزاً حقيقياً المستلزم لكون تطبيق عنوانه على المورد بنحو العناية والإدعاء نظير جعل الحياة أو الممات لزيد بالجعل التشريعي ـ أي يكون المجعول البدوى هو التكليف أعنى

وجوب المعاملة مع الظن معاملة العلم بحيث يكون عناية اعتبار الظن من مصاديق العلم والإحراز من توابع ذلك الحكم التكليفى المجعول بعكس الأوّل. وهذاهومبنى الثاني في مفادالإمارات وعليه المحقّق الماتن و ـ هو الحق أيضاً ـ والأوّل واضح الإستحالة لبداهة أن الجعل التشريعي إنّما يتعلق بالحقائق الجعلية الّتي يكون تشريعها عين تكوين حقيقتها في الوعاء المناسب لها ويكون القصد والإنشاء من قبيل الجزء الأخير من العلة في تحققهاكالملكية والزوجية ونحوهما لا الأمور التكوينية الخارجية وحقيقة الإحراز والكشف التام المساوق لعدم احتمال الخلاف لكونها من الأمور التكوينية والصفات الوجدانية غير قابلة للتحقق من قبل الجعل والانشاء بشهادة احتمال الخلاف بعد الجعل والتشريع أيضاً. وأمّا الثاني فهو وإن كان متيناً جداً ولازمه صحة اطلاق العلم ومرادفاته على الظن بنحو الحقيقة بعد الإدعاء المزبور على ما هو مذهب السكاكي ولايكون مجازاً في الكلمة ولكن نقول إن تطبيق عنوان المجعول على المورد بعد إن كان ادعائياً لا حقيقياً يحتاج في صحة الإدعاء والتنزيل المزبور إلى لحاظ أثر مجعول في البين ولو في طرف المنزل يكون هو المصحح للتنزيل كما في غيره من التنزيلات الشرعية وغيرها وإلّا فبدونه لا يكاد يصح التنزيل أصلاً وحيث أن الأثر المصحح لمثل هذا التنزيل في المقام لايكون إلّا أمر الشارع بالمعاملة مع ما أدى إليه الظنّ معاملة الواقع لكونه هو الّذي زمام أمر وضعه ورفعه بيده ويصلح أيضاً لتنجيز الواقع لاغيره من الآثار الأخرى ولا نفس عمل المكلّفين لأنّه من جهة عدم نشوه من قبله غير صالح للمصححية لتنزيله فلا جرم يكون مرجع

تشريع الإحراز المزبور إلى الأمر بالمعاملة مع مؤدى الظن معاملة الواقع وبعد كفاية مثل هذا الأمر الطريقي من جهة مبرزيته لتنجيز الواقع تشترك الإمارات لامحالة مع الأصول في جهة المنجزية وقيامها مع القطع من جهة البناء والجرى العملي لرجوع الجميع بالآخرة إلى الأمر بالمعاملة والجرى العملي الراجع إلى ابراز الإرادة الواقعيّة بمثل هذه الإنشاءات غاية الأمر هو كون الأمر بالمعاملة في الأصول مجعولاً بدواً وفي الإمارات مستكشفاً من جعل الإحراز وتتميم الكشف بدواً أو أمضاء والوصول المعتبر في تنجيز الأحكام إنّما هو بمعنى المبرز الجاري حتّى في أيجاب الإحتياط لا بمعنى تتميم الكشف وإلّا يلزمه عدم منجزية ما عدى الإمارات الملحوظ فيها تتميم الكشف مع أنّه كماترى. ونعم، ما أفاد ومنها أيضاً رداً على سيرة العقلاء على أنّها كواشف تامّة عن المحقّق العراقيّ في «نهاية الأفكار: ج ٣ ص ٢١» قال: بمنع كون اعتماد العقلاء على الطرق والإمارات من باب حصول العلم العادي لما يرى منهم بالعيان والوجدان من الإعتماد عليها حتّى مع الإلتفات بل ومع الظن بالخلاف أيضاً كما في الظنون النوعية كظواهر الألفاظ المصرح في كلماتهم بأن حجيتها إنّما هي من باب الظن النوعي الّذي لا ينافيه الظن الشخصي بالخلاف لا من جهة أفادة الظن الشخصي فضلاً عن كونها من باب الإطمينان أو العلم العادي وح فلابدّ وأن يكون ذلك منهم من باب البناء والتنزيل بلحاظ بنائهم على العمل بها فيكون مرجع امضاء الشارع للتنزيل المزبور إلى ايجاب معاملة العلم معها فينتهي بالأخرة إلى الحكم التكليفي وعليه فلا يكاد ينتج مثل هذه العنايات تفاوتاً بين الإمارات والأصول في جهة قيامها مقام العلم. ومنها ما في المتن فقد أتى بما فوق المراد في المناقشة.

به التكلان[١] أن لازم حصر البيان بالعلم أعم من الجعلي عدم صلاحية سائر الأصول التنزيلية المحفوظ في موضوعها الجهل والشكّ بالواقع[٢] كالإستصحاب على وجه[٣] وقاعدة الإعتناء بالشكّ قبل تجاوز المحل[٤] لتنجز الواقع لعدم العلم بالواقع في موردها حيث عدم كون لسانها تتميم الكشف ورفع الجهل و[٥]

---

(١) أمّا أوّلاً: نقضاً لو كان المجعول هو الكاشفية في الظن أعم من الوجداني والجعلي. أنّه يقوم مقام القطع دون الأصول المحرزة.

(٢) فإن الموضوع في الأصول مطلقاً ومنها المحرزة والتنزيلية هو الشكّ في الحكم الواقعي فلا علم بالواقع لا وجداناً ولا تعبداً فكيف يقوم مقام العلم وينجز الواقع.

(٣) وذلك كالإستصحاب فإنّه من الأصول المحرزة على ما هو المعروف وان قيل بأنه من الإمارات فلذا عبر بقوله على وجه فإنّه لو كان من الإمارات فحكمه حكم الظن.

(٤) وقاعدة الاعتناء بالشك قبل تجاوز المحل وهو مفهوم قاعدة التجاوز على القول بكونها من الأصول المحرزة لا الإمارات كما يظهر من بعض السنتها قوله عليه السلام بلى قد ركع فعلى اى في امثال ذلك من الاستصحاب والقاعده ينجز الواقع في موضوع الشك ولا علم بالواقع لعدم كون لسان دليلها تتميم الكشف وجعل المحرزية.

(٥) إن قلت إن قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك هو تنزيل الشك في البقاء ←

مجرد كون مؤدي الدليل تنزيل محتمل البقاء منزلة الواقع لايجدى[١] في رفع الجهل الّذي هو موضوع هذه الأدلة فليس في موردها تتميم كشف ولا علم بالواقع ولو جعلياً وأولىٰ[٢] من هذه الأصول موارد الأمر بالأختيار في أشتباه الدم[٣] والأمر بالتسبيك في مورد الجهل بمقدار الواجب في الذهب[٤]

ومحتمل البقاء منزلة الواقع وكذا في قاعدة الاعتناء بالشك بأنه كما لو لم يات بالمشكوك إن كان في المحل تنزيل محتمل الاتيان منزل عدم الاتيان واقعاً.

(١) قلت ذلك لا يكفى في ثبوته كالعلم لأنه في موضوع الشك يحكم بالبقاء أو عدم الإتيان فلا يجعل الكاشفية والمحرزية اصلاً ولاعلم له بالواقع لا وجداناً ولا تعبداً بجعل من الجاعل.

(٢) ومن موارد النقض جعله أولى من ذلك باعتبار أن في باب الاستصحاب تنزيل محتمل البقاء منزلة الواقع أو محتمل عدم الإتيان منزلة عدم الاتيان في القاعدة في الشك في المحل لكن في هذه الموارد لا يكون تنزيل في البين اصلاً ولاجعل تتميم كشف مع أنها من الأصول اللفظية.

(٣) منها مورد اشتباه الدم الحيض بدم العذرة او القرحة من ادخال القطنة على ما هو المعروف في محله فإن الاختبار كذلك إمارة على تعيين الدم المزبور مع أنه لم يجعل فيه الكاشفية والمحرزية فلازمه عدم قيامه مقام العلم ولا يكون في الفرض تنزيل أيضاً.

(٤) ومنها ما ورد في الذهب المغشوش من تسبيكها ويرى أن الخالص

والأمر بوجوب التعلم في الأحكام[١] إذ من هذه الأوامر[٢] يستفاد حرمة الاقتحام عند الشك بلا تتميم كشف في موردها ولازم[٣] ما افيد عدم صلاحية هذه الموارد لتنجز الواقع واستحقاق العقوبة على مخالفته في مواردها لعدم بيان وعلم بالواقع ولو جعلياً فيبقى الواقع فيها حينئذٍ تحت قبح العقاب بلا بيان[٤] وح[٥]

بمقدار النصاب من الزكاة أم لا فيكون أيضاً نوع من الاختبار ولا تنزيل في البين ولم يجعل الكاشفية والمحرزية له.

(١) ومنها وجوب تعلم الأحكام امّا وجوباً مقدّمياً أو وجوباً نفسياً تهيأ مع أنّه لم يجعل فيه تتميم الكشف.

(٢) وبالجملة أن في هذه الموارد الأمر موجود ولا يجوز جريان البرائة من قبح عقاب بلا بيان ولكن لم يجعل الكاشفية التامة في هذه الموارد.

(٣) وعلى ما اختاره من لزوم العلم الوجدانى أو الجعلى لتنجز الواقع فلا يصلح هذه الأوامر لتنجز الواقع لعدم جعل الإحراز والكاشفية التامة له حتّى يقوم مقام العلم الوجدانى ويوجب التنجز الواقع فلا يستحق العقوبة عليه على ما افيد.

(٤) فيكون على مسلكه مجرى البرائة لعدم العلم الجعلى ولابيان ولا علم بالواقع اصلاً مع أنّه لا شبهة في وجوب الاتباع في هذه الأوامر ويكون مستحقاً للعقاب على مخالفته.

(٥) فيلزم أن نقول في امثال هذه الأوامر الذى يستحق العقوبة على مخالفته أن العقوبة على مخالفة نفس هذه الأصول والقواعد لا على الواقع سواء وافق

لا محيص على فرض العقوبة من الإلتزام بالعقوبة على مخالفة هذه الأصول والقواعد خالف الواقع أو وافق ومرجعه[١] إلى موضوعية الأصول المثبتة في الأحكام تنزيلية أم غير تنزيلية بلا صلاحيّتها لتنجز الواقعيات مع[٢] أن الطبع السليم يأبى عن هذا المسلك وبناء الفقهاء أيضاً على غير هذا كيف و[٣] يجعلون في اقتضاء الحكم الظاهرى للإجزاء وعدمه للإمارات والأصول في سلك واحد و[٤]

الواقع أم خالف تستحق العقوبة على ترك هذه الأوامر.

(١) فعلى القول بجعل الكاشفية والمحرزية ولازمه التنجز وعدم التنجز إلّا بالعلم الوجداني أو الجعلي أن هذه الأصول تنزيلية أم غير تنزيلية بما أنّه لم يكن المجعول الكاشفية التامة لا يكون علماً ولا يصلح تنجز الواقعيات وبما أن العقاب يترتّب على مخالفته يكون معتبراً على وجه الموضوعية لثبوت هذه الأحكام مع أنّه باطل جزماً لوجهين بل وجوه.

(٢) الوجه الأوّل الوجدان والطبع السليم يقتضي خلاف ذلك بعدم موضوعية الأصول في قبال الواقع وأن مخالفتها يوجب استحقاق العقوبة. الوجه الثاني بناء الفقهاء على عدم الموضوعية بل على الإجزاء عن الواقع.

(٣) والشاهد على ذلك أنّه يتكلمون في بحث الأجزاء عن اقتضاء الحكم الظاهرى للإجزاء وعدمه سواء كان مفاد الإمارات أو الأصول على نسق واحد.

(٤) ويبتنون إجزاء الحكم الظاهري على السببية والموضوعية وعدم الاجزاء إلّا لدليل خاص على عدم القول بالسببيةمن دون فرق في نظرهم إلىالفرق بين

يبنون الإجزاء على الموضوعية وعدمه على عدمها من دون نظرهم إلى تفرقه بين الأصول المثبتة والإمارات في ذلك وذلك[١] شاهدان في تنجز الواقعيات لايكون جهة فرق بين الإمارات والأصول من حيث المنجزية للواقع بنظرهم فتدبر في كلماتهم[٢] بل[٣] المرتكز في اذهان العقلاء في احتياطاتهم أيضاً ليس على موضوعية الاحتياط للعقوبة على نفسه بل تمام ارتكازهم على كون الواقع بنظرهم منجزاً بمحض أمر مولاهم بأخذهم جانب الأحتياط وذلك[٤]

الأصول المثبتة والإمارات في الإجزاء وعدمه.

(١) وكلّ ذلك شاهد صدق أن الأصول لا يختلف مع الإمارات في تنجز الواقع به ولا يفرق بين الإمارات والأصول من حيث المنجزية للواقع بنظرهم دون أن يكون الأصول مجعولاً على وجه الموضوعية.

(٢) فراجع كلماتهم وتدبر فيه.

(٣) الوجه الثالث هو المرتكز في أذهان العقلاء الكاشف عن بنائهم عليه أن فى احتياطاتهم وما يأتون بداعى الاحتمال والرجاء إلزاماً أيضاً لايكون على وجه الموضوعية ولا يكون العقاب على مخالفة نفس الاحتياط بل المرتكز في أذهانهم على كون الواقع منجزاً عليهم بمحض أمر المولى بالاحتياط.

(٤) ومن كلّ ذلك يظهر أن حكم العقل بالبرائة وقبح العقاب بلا بيان ليس المراد من البيان الرافع له منحصراً بالعلم بالواقع وجدانياً أم جعلياً بل أوسع من ذلك الموجب لتنجيز الواقع ولا ينحصر بجعل الكاشفية والإحراز.

كلّه شاهدان المراد بالبيان الرافع لحكم العقل بقبح العقاب ليس منحصراً بالعلم بالواقع فضلاً عن أن يكون جعليّاً هذا. مع[١] أنّه كيف يمكن الإلتزام بأن مجرد العلم الجعلى الناشىء عن تتميم الكشف بلا نظر إلى جعل بيان مصحح للعقوبة على الواقع إذ[٢] من البديهي أن مرجع العلم الجعلي وتتميم الكشف إلى الغاء احتمال الخلاف من العبد تنزيلاً كما[٣] هو الشأن في جعلية جميع الأشياء بالتنزيل من أي مقولة فلا يكون[٤]

---

(١) وأمّا ثانياً حلاً بأنّه يلزم العناية في جعل تتميم الكشف فإن مجرد جعل الكاشفية والمحرزية لا يصلح العقوبة على الواقع بل لابدّ من ضم أمر آخر وهو جعل البيان حتّى يكون بياناً تعبداً ويرفع حكم العقل بقبح عقاب بلا بيان ويخرج عن اللابيانية إلى البيانية.

(٢) والوجه في ذلك أن جعل الكاشفية والعلم التعبدي الجعلى إلى الغاء احتمال الخلاف من العبد في باب الظن تعبداً وأنّه علم تنزيلاً.

(٣) وذلك كما في جميع موارد التنزيل بالجعل يكون كذلك من أنّه تنزيل من العبد والمكلّف كقوله عليه السلام: الطواف بالبيت صلاة فالطواف بمنزلة الصلاة من العبد فجعل تتميم الكشف يكون تنزيل كذلك من العبد.

(٤) ومن المعلوم أنّه لا جامع بين المقولات العشر كالمثال بين الصلاة والطواف فإن الصلاة مركب من مقولة الوضع وغيره والطواف من مقولة الفعل ولاجامع بينهما فكيف يكون الجامع بين الأمور الاعتبارية من اعتبار الكاشفية ←

المنزل[١] بوجوده الاعتبارى مع المنزل عليه تحت جامع لعدم وجود جامع بين المقولات فضلاً عن مثل هذه الإعتبارات المحضة الخارجة عن المقولات طراً[٢] وح القائل بكفاية الجعل المزبور في تنجيز الأحكام إن أراد[٣] أن مجرّد البناء على محرزيّة ما لايكون محرزاً وجداناً كاف في المنجزيّة، ولو بلا نظر في هذا البناء والجعل إلى جهة الاستطراق به إلى الواقع بل[٤]

والمحرزية ونحوها ولذا قال المحقّق الماتن.

(١) إن المنزل وهو جعل تتميم الكشف للظن ليس جامع بينه وبين المنزل عليه وهو العلم الوجدانى بالواقع.

(٢) لماعرفت من عدم الجامع بين المقولات فكيف بين الأُمور الاعتبارية من العلم الجعلي والحقيقي فح لما وصل الأمر إلى ذلك وكان مجرد جعل الكاشفية للظن موجباً لتنجز الأحكام ووجوب المتابعة فيبقى مجال السؤال للقائل بذلك وهو الإشكال الآخر من المحقّق الماتن على هذا المسلك.

(٣) فهل المراد من جعل المحرزية والكاشفية للإمارات في قبال العلم الوجدانى والمحرز الوجدانى أن مجرد جعل تتميم الكشف كاف في المنجزية الحكم ولا يعتبر جهة الاستطراق به إلى الواقع ولا يحتاج في هذا الجعل النظر إلى ذلك بل بمجرد العلم الجعلي يكفي في المنجزية ويكون بياناً.

(٤) بل يدعى أنّه بنفس جعل تتميم الكاشفية والمحرزية لاسكوتاً عن النظر إلى الاستطراق به بل ولو كان بلحاظ أثر آخر واف بجعليّة الإحراز كالاختبار

يدّعى أن صرف هذا البناء ولو بلحاظ أثر آخر محضاً واف بجعليّة الإحراز فيشمله كبرى ترتّب حسن العقاب على البيان ولو جعلياً لغرض صدق المصداق الجعلي على مثله. ففيه[١] أن لازمه الحكم بتنجز الأحكام حتّى في صورة كون النظر في جعل الإحراز إلى غير استطراقه كتقبيل يده واحترامه فقط ولا اظن التزامه من أحد. وإن أراد[٢] أن جعل الإحراز بلحاظ الاستطراق موجب للتنجيز لا مطلق جعله ولو لا بهذا اللحاظ. فنقول: إنّه إن أراد[٣]

والإمتحان فيشمله ح كبرى ترتب حسن العقاب على البيان الجعلى لكونه مصداقاً جعلياً للعلم بجعل تتميم كشفه.

(١) وهذا لايمكن المساعدة عليه لأن له لازم لا يلتزم به أحد لان لازمه الحكم بتنجز الحكم بالإمارة المجعولة فيها تتميم الكشف حتّى في فرض كون النظر في جعل الإحراز وتتميم الكشف إلى غير استطراقه بالواقع بل للإمتحان ونحوه وتقبيل يده واحترامه ونحو ذلك لا لأجل الواقع المنكشف مضافاً إلى كونه من السببية.

(٢) وإن أراد من جعل تتميم الكشف والمحرزية بلحاظ الاستطراق به إلى الواقع المنكشف الموجب للتنجز لا جعله من دون هذا اللحاظ أي الطريق إلى الواقع فأيضاً لا يخلو عن محذور والوجه في ذلك ما يكون الشرط في جعل تتميم الكشف للظن هل الملحوظ أو اللحاظ بيان ذلك.

(٣) فإن أراد أن جعل الإحراز بلحاظ الاستطراق كون الشرط نفس

بذلك شرطية نفس الملحوظ من الاستطراق المزبور أن لحاظه فيه طريق إلى دخل ملحوظه. ففيه[١] أن مرجعه إلى دخل ما هو غرض الشيء في موضوعه وبديهي أنّه دور صريح[٢]. وإن أراد[٣] أن اللحاظ المزبور بنفسه شرطه فهو أفحش[٤] فساداً من الأوّل[٥]

الملحوظ بهذا اللحاظ وهو الاستطراق إلى الواقع وهو الواقع المنكشف فلحاظه في الجعل طريق إلى دخل الملحوظ في الجعل.

(١) فيرد عليه أن الغرض من جعل تتميم الكشف والإحراز هو منكشفية الواقع به فيلزم أن يكون الغرض دخيلاً في الجعل وشرطاً له.

(٢) وهذا دور صريح لأن جعل الإحراز للظن يتوقّف على لحاظ الاستطراق به إلى الواقع بملحوظه وهو الواقع المنكشف لأن الشرط ممّا يتوقّف المشروط عليه ومن طرف آخر منكشفية الواقع يتوقّف على جعل الإحراز للظن وإلّا لاكاشفية ذاتية له كالعلم وإنّما جعلى فهذا دور صريح.

(٣) وإن كان المراد نفس لحاظ الاستطراق به إلى الواقع شرط لجعل الكاشفية التامّة للظن فيلزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محال وسيأتي بيانه.

(٤) ولعل أفحش فساداً من الأوّل بأعتبار كون النقض يمكن فيه التأويل أو القول به بوجه آخر للتنجز ولكن اشكال اللحاظ المحالية غير قابل للتأويل.

(٥) في بيان محذور تقدّم الشيء على نفسه وذلك فإن لحاظ الشيء وتصوره يكون في الرتبة المتأخّرة عن الشيء فلابدّ وأن يكون الملحوظ في الرتبة السابقة حتّى يتعلق به اللحاظ والأمر كذلك في جميع أمور

لبداهية أن لحاظ الشيء لابدّ وأن يكون في رتبة لاحقه عن الشيء كما هو الشأن في جميع العلوم تصوريّاً أم تصديقياً بالنسبة إلى معلوماتها و[١] ح كيف يعقل شرطيّة هذا اللحاظ لترتّب ملحوظه[٢] إذ شأن الشرطية أن يرى سابقاً عن مشروطه وكيف يعقل ملاحظة ما هو لا حق عن ملحوظه سابقاً عنه رتبة[٣] ولذا لم يتوهّم أحد شرطيّة العلم بشيء لمعلومه[٤] وح لا محيص من الغاء هذا اللحاظ عن الشرطية ويلتزم بالنقض المزبور[٥].

ذات الإضافة كالعلم والمعلوم فلابدّ وأن يكون المعلوم في الرتبة السابقة حتّى يتعلق به العلم.

(١) وفي المقام يكون الاستطراق به إلى الواقع بعد جعل الكاشفية والإحراز للظن ولحاظه في الرتبة المتأخّرة عنه.

(٢) فكيف يمكن أن يجعل اللحاظ المتأخّر شرطاً لترتّب ملحوظه وليس هذا إلّا تقدّم الشيء على نفسه.

(٣) ومن الواضح أن الشرط يكون في الرتبة السابقة عن مشروطه فكيف ملاحظة ما هو لاحق عن ملحوظه وهو الاستطراق به إلى الواقع سابقاً عن ملحوظه رتبة وهو تقدّم ما هو متأخّر رتبة وهو غير ممكن.

(٤) ويكون المقام كالعلم فلم يتوهّم أحد شرطيّة العلم بشيء كوجود زيد لمعلومه وهو وجوده بل محال.

(٥) فالنتيجة أن هذا اللحاظ لا يمكن شرطه في الجعل الكاشفية والإحراز

وعليه[١] فلا يرفع هذه الغائلة إلّا الإلتزام بعدم ترتّب التنجيز على مجردجعل المحرزية بل يحتاج إلى سبب آخر يكون مثل هذا الجعل والعناية المزبورة حاكية عنه وأنّه نحوعناية في بيان المقصود لا أنّه بنفسه مقصود وموضوع أثر[٢].

ومن هذا البيان[٣] أيضاً ظهرحال العقلاء في بنائهم على محرزيّة شيء في مقام أعمالهم فإنّه[٤]

المزبور بأي وجه فيكون الجعل المزبور من دون أيّ شيء فيرد النقض المتقدّم.

(١) ولذا يكون هذا المسلك من جعل الكاشفية التامّة للظن لا يتم ومحل مناقشة ولا يرتفع النقض إلّا بلزوم العناية المزبورة كما تقدّم وسيأتي من الأمر بالمعامله الموجب للتنجز دون مجرد جعل الإحراز يترتّب عليه التنجز ويكون هذا الجعل في بيان المقصود وأن جعل تتميم الكشف حاكية عن العناية المزبورة وهو الأمر بالمعاملة.

(٢) لا أن جعل الإحراز والكاشفية التامة بنفسه مقصوداً بل حاكية عن بيان المقصود وهو البيان الموجب لرفع حكم العقل بقبح عقاب بلا بيان.

(٣) ثمّ من ذلك ظهر الجواب عما بيّنا من التوجيهات لهذا المسلك بعبارة أخرى وغيره من بناء العقلاء وسيرتهم على محرزية شيء وكاشفيته في مقام أعمالهم العادية وسيرة العقلاء في موارد الإمارات من الأعتماد عليها بما أنّها كواشف تامّة على ما مر مفصلاً من دون سبب وبيان.

(٤) والجواب عنه إنّ كان الأعمال المزبورة مترتبة على نفس جعل الإحراز

لو كان هذه الأعمال مترتبة على نفس هذه العناية يلزم أيضاً أحد المحذورين إمّا الغاء لحاظ الأعمال عن الشرطيّة فيلزم النقض المزبور[١] أو[٢] أخذه[٣] شرطاً في ترتب الأعمال على جعل محرزية شيء لهم فيلزمهم أخذ اللحاظ المتأخّر رتبة في ملحوظه سابقاً وهو كما ترى[٤] وح[٥]

والكاشفية التامة أمّا بدون قيد اللحاظ الأعمال فيلزم النقض المزبور وإمّا مع اللحاظ فيلزم أحد المحذورين المتقدّمين.

(١) وهو الفرض الأوّل من عدم قيد اللحاظ أصلاً.

(٢) وهو الفرض الثاني من قيد اللحاظ أمّا يكون الملحوظ وهو الأعمال شرطاً للجعل الكاشفية التامة فيلزم الدور كما تقدّم.

(٣) وإن كان اللحاظ بنفسه شرطاً في الجعل الإحراز يلزم تقدّم الشيء على نفسه فاللحاظ متأخّر عن الأعمال والأعمال مترتّب على جعل الكاشفية التامة فلو كان اللحاظ الأعمال شرطاً لجعل الإحراز يلزم ما هو المتأخّر رتبة أخذه في ملحوظه سابقاً وهو الأعمال المترتبة على جعل المحرزية.

(٤) وهو محال كمامر.

(٥) ومن ذلك كلّه يكشف أن مجرد جعل الكاشفية التامة لايكون مناط أعمالهم بل المناط شيء آخر وهيَ الجهة الّتي دعاهم إلى جعل الكاشفية والمحرزية وهي العناية المزبورة وليس المقصود بذاته هي الكاشفية بل حاكية عن بيان المقصود.

لا محيص لهم أيضاً إلّا من الإلتزام بأن مناط أعمالهم شيء آخر وأن هذه الجهة دعاهم إلى جعل المحرزية لا أن الجعل المزبور بنفسه دعاهم إلى الأعمال كما لا يخفى وبالجمله[١] نقول إنّ لازم منجزية صرف جعل المحرزية كما توهّم أحد المحذورين إمّا الإلتزام بترتبها على مجرد الجعل، ولو بأيّ لحاظ فيلزم النقض المزبور أو الإلتزام[٢] بشرطية لحاظ الشيء للشيء فيلزم ح تقديم ما هو متأخّر رتبة على ملحوظه وهو أفحش فساداً عن النقض[٣] ثمّ[٤] إنّه بعد ما عرفت

---

(١) وحاصل الإشكال على هذا المسلك أن مجرد الجعل المحرزية فقط لايفيد للمنجزية لأنّه إن كان مجرداً عن لحاظ الاستطراق بالواقع يلزم النقض لوجود موارد منجزه مع عدم كونه جعل الكاشفية التامة له.

(٢) أو الإلتزام بشرطية اللحاظ فيلزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محال كما بيناه مفصلاً.

(٣) وقد تقدّم وجهه لكونه محال بذاته.

(٤) ذكر المحقّق العراقيّ في هامش «الفوائد: ج ٣ ص ١٨» أقول: لايخفى أن نتيجة الجعل والتشريع تارة إحداث حقيقة الشيء الّذي هو منشأ انتزاع مفهومه وكان بنحو يطبق العقل هذا العنوان على المجعول بنحو الحقيقة والوجدان نظير جعل المسجدية والملكية وأمثالها بناءاً على أن حقائقها أمور جعلية وتارة ليس أحداث هذه الحقيقة بالوجدان فلا محيص إلّا أن يكون تطبيق عنوان المجعول ←

ذلك نقول[١]

عليه بالعناية والإدعاء لايتصور ثالث لهذين المعينين لدورانه بين النفي والإثبات وليس الغرض من تطبيق العنوان وجداناً على الشيء كون العنوان ذاتياً له بل الغرض كون هذه الحقيقة عارضاً للشيء بالجعل أو غيره من سائر الأمور الإعتبارية كجعل الجسم أبيضاً أو أسوداً ففي الأمور الإعتبارية كالمسجدية والوقفية جعلها التشريعي عين تكوينية بالبناء قولى أو بفعل خارجي قبال ذاتي الشيء الغير القابل للجعل ولو تكويناً ولذا ما جعل الله المشمشية مشمشة بل أوجد الذات الواجد لهذه الحيثية بذاته إذا عرفت هذه المقدّمة نقول إن الغرض من تشريع الإحراز والقاء احتمال الخلاف المساوق لتمامية الكشف إن كان بنحو يحكم العقل بتطبيق هذه العناوين على المجعول بنحو الحقيقة والوجدان ففساده أوضح من أن يخفى على أحد. وإن كان الغرض أن نتيجة التشريع تطبيق العقل هذه العناوين على المجعول بالعناية والإدعاء كجعل الحياة والممات لزيد فهو في غاية المتانة ولا يتصور في البين ثالث لما عرفت من دورانه بين النفي والإثبات.

(١) وإذا كان كذلك فلا شبهة في أن إدعاء شيء لشيء يحتاج إلى النظر إلى جهة أخرى مصحح لهذا الإدعاء فربّما يكون الغرض من إدعاء العالميّة احترام النّاس له ففي هذه الصورة لا يترتّب عليه عمل لعلمه هذا فلا محيص في ترتّب هذا الأثر من كون النظر في هذا الإدعاء إلى لزوم عمله على وفق علمه الوجداني فبالأخرة ينتهى إلى الأمر بالمعاملة فتشترك الإماره مع الأصول في ذلك وفي قيامها مقام القطع في الجهة الثالثة ـ أي المنجزية ـ نعم، الفارق بينهما هو أن الأمر

إن الأثر الّذي يكون لحاظه شرطاً في صحة الجعل لابدّ وأن يكون أمر رفعه ووضعه بيده[١] وعليه أيضاً أسّسوا أساس عدم حجيّة الأصول المثبتة[٢] وح نقول[٣]: إن مجرّد أعمال أنفسهم في معاملاتهم يكفي في تصحيح جعلهم لكونها مثبتة منهم[٤]

بالمعاملة في الأصول مجعولة بدواً وفي الإمارات مستكشف من جعل الإحراز بدواً بانشائه أو امضائه وح فالغرض من قيام الظن مقام العلم إن كان هذا المقدار فلا بأس به لكن معلوم أن هذا المقدار لايكون ملزماً للعمل لولا استكشاف الأمر بالمعاملة منه كما أشرنا اليه فالّذي يوجب قيام الظن مقام العلم الطريقي في هذه الجهة هو الأمر بالمعاملة لا تتميم الكشف محضاً. وتفصيله أن المراد من مجعولية الإحراز احداثه عناية وادعاء بادعاء ما ليس بمحرز حقيقة محرزاً حقيقياً ويحتاج في صحة الإدعاء والتنزيل المزبور إلى لحاظ أثر.

(١) فيقول المحقّق الماتن أن الأثر الّذي يكون لحاظه شرطاً في صحة جعل المحرزية لابدّ وأن يكون من الأمور الّتي أمر رفعه ووضعه بيد الشارع.

(٢) كما في الأصول العملية لابدّ وأن يكون لها آثار شرعية ولا يكفي الآثار العقلية لعدم حجية الأصول المثبتة للآثار العقلية وبالجملة لابدّ وأن يكون أثراً شرعياً لهذا الجعل.

(٣) ويختلف الأثر المجعول بحسب اختلاف الجعل فربّما يجعل المولى المحرزية والكاشفية للظن لاعمال نفسه.

(٤) فهذا يكفي في صحة الجعل ترتّب اعمال نفسه على محرزية الظن

وأمّا أعمال عبيدهم[١] لايجدى في صحة جعل الإحراز للعبيد لعدم كون أمر رفعها ووضعها بيد المولى[٢] بل لابدّ وأن يكون المصحح في هذا المقام أمره بالمعاملة[٣] إذ هو المتمشى من قبل المولى بالإضافة إلى العبيد[٤] وح لو فرض طريقية هذا الأمر يكفي للمنجزية بلا وصول النوبة إلى جعل المحرزية محضاً[٥]. ولذا ربّما يتحقّق هذا الأمر[٦]

ومعاملته مع الظن معاملة العلم.

(١) وأخرى يكون جعل المحرزيّة لتطبيق العبيد الظن مقام العلم في أعمالهم وأفعالهم وهذا لا يكفي في صحته مجرد جعل المحرزية والكاشفية التامّة للظن.

(٢) لأن أعمال العبيد ليس تحت اختيار المولى حتّى يكون أثراً شرعياً لهذا الجعل ويكون أمر رفعها ووضعها بيده كعمل نفسه بل لابدّ وأن يكون الأثر المصحح لجعل المحرزية شيئاً من قبيل الجعل حتّى يكون أمر وضعه ورفعه بيده.

(٣) وليس ذلك إلّا الأمر بالمعاملة مع الظن معاملة العلم بالواقع.

(٤) لانّ ذلك هو الّذي يتمشي من المولى بالنسبة إلى الأمور الشرعيّة المجعولة للعبيد والمكلّفين.

(٥) فإنّ وصل الأمر إلى ذلك فجعل الظن طريقاً محرزاً كاشفاً تامّاً مقام العلم يكفي في جعله الأمر بالمعاملة العلم بالواقع معه وهو الموجب للمنجزية فلا يحتاج بعد ذلك إلى جعل المحرزية أصلاً.

(٦) ولذا قد تحقّق الأمر بالمعاملة من دون لسان جعل المحرزية في

لا بلسان جعل المحرزية كما في الأصول العملية وأوامر الاختبار كما أشرنا ويكتفي بها في تنجيز الأحكام[١] ومن ذلك[٢] يلتزم أيضاً باشتراك الإمارات والأصول في لبّ اساس المنجزية[٣] وإن كان بينهما فرق من اختصاص دليل الإمارة بلسان تتميم الكشف[٤] دون غيره وبهذه الجهة تقدم الإمارة على الاصول بلسان التحكيم[٥]

الأصول العملية وأوامر الاختبار المتقدّمة.

(١) الموجب تنجز الأحكام بذلك.

(٢) فعلى هذايكون المجعول الأمر بالمعاملة العلم بالواقع معه.

(٣) ومن هذه الجهة تشترك الأصول والإمارات في أساس المنجزية من أن الأثر عامل معاملة العلم مع الظن فكلاهما يكون المجعول كذلك.

(٤) لكن في الإمارات بلسان تتميم الكشف وفي الأصول مجرد الأمر بالمعاملة وإلّا الأثر المجعول بتتميم الكشف هو ذلك أيضاً.

(٥) قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٢١»: نعم، إنّما يثمر مثل هذه إلّا لسنة في مقام تقديم الإمارات على الأصول وتحكيم الأصول بعضها على بعض حيث أنّه بناء على تتميم الكشف في الإمارات يكون تقديمها على مثل الاستصحاب ودليل الحلية والطهارة بمناط الحكومة بلحاظ اقتضائها بالعناية المزبورة لحصول المعرفة الّتي هي الغاية فيها. قال استادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٥٤»: مسلك شيخنا النائينيّ وهو أن لسان أدلة حجية الظن مثل الخبر الواحد يكون تتميم الكشف وجعل الظن منزلة العلم ولكن يكون التنزيل بالنسبة

إلى آثار المقطوع كما يميل إليه بعض الميل فاذا قامت الإمارة على حرمة شيء تكون مثل القطع بحرمته لكن بالنسبة إلى آثار الحرام الكذائي لا بالنسبة إلى أنّه قطع ليترتب عليه آثار القطع وصيرورته مقام القطع الجزء المقطوعي ويرده أن التكوين لا ينقلب عما هو عليه بواسطة الدليل فلا يصير الظن علماً بل يكون التنزيل بلحاظ الآثار الشرعيّة وهو أعم من كونه للقطع أو المقطوع به ـ إلى ان قال: ـ والرابع وهو التحقيق هو أن لسان أدلة الإمارات هو الغاء احتمال الخلاف وترتيب الآثار مطلقاً أعم من آثار القطع أو المقطوع به وعليه يمكن أن يجعل مقام القطع والفارق بين مسلكنا ومسلك شيخنا النائينيّ هو أنّه ﷺ ينزل الظن منزلة العلم ولكن بلحاظ أثر المقطوع ونحن ننزله منزلة القطع بالنسبة إلى أثره وأثر المقطوع فلا يخفى عليك ـ إلى أن قال: ـ في وجه منجزية الأصول المحرزة ـ على التحقيق من أن مفاد الدليل تنزيل الشكّ منزلة اليقين فيترتّب عليه آثار اليقين والمتيقن كليهما ويختلف قيام الأصل كذلك منزلة القطع كما سيأتي وهكذا كلّ أصل محرز مثل قاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة ـ أي قد تقدّم مفصلاً كلّ ذلك ـ والثاني مسلك الأنصاريّ وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيكون مرامه أن ما قامت الإمارة عليه يترتّب عليه آثاره كما لو كان مقطوعاً به لا أنّه مقطوع به وعليه أيضاً وان كان المبنى فاسداً لا يمكن أن تصير الإمارة مقام القطع لأنها لايكون النظر اليها من هذه الجهة أصلاً. والثالث مسلك المحقّق الخراسانيّ وهو أن مفاد الإمارات هو جعل الحجة أو الحجية أو جعل المماثل كما في الاستصحاب وعليه أيضاً لايكون النظر إلى القطع بل يكون حجة فقط ترتيب آثار الواقع فلا ←

نعم[١]، ربّما استشكل في التحكيم المزبور لو كان لسان دليل الإمارة تنزيل المؤدى[٢] لعدم وجود علم بالواقع لا حقيقة ولا تنزيلاً

يمكن أن يصير مقام جزء الموضوع أو تمام الموضوع من القطع ولكن المبنى فاسد ـ إلى أن قال: ـ في وجه منجزية الأصول المحرزة فمسلك الشيخ الأنصاريّ هو أن مفاد لا تنقض اليقين في الاستصحاب هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن في ترتيب آثاره لا تنزيل الشكّ منزلة اليقين فكل أثر يترتّب على المتيقن يترتّب على المشكوك وأمّا آثار اليقين فلا يترتّب عليه وأمّا على مسلك المحقّق الخراسانيّ يكون مفاد الدليل جعل المماثل أي يكون في مورد الاستصحاب حكم مماثل للواقع فكما أن القاطع بوجوب عمل يجب عليه الإتيان بذلك العمل كذلك يكون عليه حكم الوجوب مثل صورة القطع في صورة الشك أيضاً. ونعم، ما أفاد وتفصيله في محله.

(١) وقال المحقّق الخراسانيّ في «الكفايه: ج ٢ ص ٢٠»: ثمّ لاريب في قيام الطرق والإمارات المعتبرة بدليل حجيتها وأعتبارها مقام هذا القسم ـ أي القطع الطريقي المحض ـ فإنّ قضيّة الحجيّة والإعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجّة من الآثار ـ أي أثره ح ليس إلّا عقلياً وهو منجزية الواقع على تقدير المصادفة وكونه عذراً في مخالفته على تقدير المخالفة.

(٢) فإنّ مفاد دليل حجية الإمارات على مسلك صاحب الكفاية جعل مؤداها بمنزلة الواقع فاذا قامت على شيء كان ما قامت عليه بمنزلة فلا يقوم ح مقام القطع الموضوعي لوجهين الوجه الأوّل أن أدلة الحجية إنّما أقتضت كون الطريق

علاوة[١] على استلزام ذلك محذوراً اجتماع اللحاظين في دليل الإمارة كماقرر في كلماته فراجع[٢]

والإمارة بمنزلة القطع في الحجية والطريقية إلى الواقع ومرجع ذلك إلى تنزيل مؤداها منزلة الواقع وهذا لا ينفع إلّا في ترتيب آثار الواقع وأحكامه على المؤدى كما هو شأن كلّ تنزيل دون آثار نفس القطع فعليه لا علم وجداناً ولا تعبداً فكيف يقوم مقام العلم الجزء الموضوع بعد ما لم يكن دليل الحجية متكفلاً لترتيب آثار القطع على الإمارة.

(١) الوجه الثاني: ما أشار اليه في نفس «الكفاية: ج ٢ ص ٢١» وتوهّم كفاية دليل الإعتبار الدال على الغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً ـ أي أطلاق دليل التنزيل يشمل تنزيلها منزلته في الموضوعية أيضاً وحيث ترتب الأثران أثر القطع بما أنّه طريق وهو أثر متعلقه وأثره بما هو موضوع وهو أثر نفسه ـ فاسد جداً.

(٢) فإنّ الدليل الدال على الغاء الإحتمال لا يكاد يكفي إلّا بأحد التنزيلين حيث لابدّ في كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه ولحاظهما في أحدهما آلي. وفي الآخر استقلالي بداهة أن النظر في حجيته وتنزيله منزلة القطع في طريقيته في الحقيقة إلى الواقع ومؤدى الطريق ـ أي مرجع ذلك تنزيل مؤداها منزلة الواقع ويكون النظر إلى القطع آليّاً بمعنى آلة ومرآة لملاحظة متعلقهما ـ وفي كونه بمنزلته ـ أي القطع ـ في دخله في الموضوع إلى انفسهما ـ أي ملاحظتهما مستقلاً ويكون علم وجداني وعلم جعلي ـ ولا يكاد يمكن الجمع بينهما ـ

ولذا التزم القائل به بعدم قيام الإمارة مقام العلم الموضوعي[١]

أي الآلي والاستقلالي في لحاظ واحد وتنزيل واحد ودليل واحد فيكون محالاً عقلاً فلابدّ أمّا أن يحمل دليل التنزيل على الأوّل فلا يقتضي ترتيب آثار القطع الموضوعي أو على الثاني فلا يقتضي ترتيب آثار الواقع على مؤدى الطريق إمّا إلى المؤدى والواقع أو إلى نفس المنزل والمنزل عليه واللازم أن يكون النظر إلى جهة الآلية والعقلاء أيضاً يكون بنائهم على احراز الواقع بالطريق الواقعي بالقطع أو الطريق المجعول من باب أنّه كاشف. نعم، لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلاً على تنزيلين والمفروض أنّه ليس فلا يكون دليلاً على التنزيل إلّا بذاك اللحاظ الآلي فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه ـ إلى أن قال: ـ فإن ظهوره في أنّه بحسب اللحاظ الآلي ممّا لاريب فيه ولا شبهة تعتريه وإنّما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه.

(١) فتلخص بما ذكرنا أن الإمارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلّا مقام ما ليس مأخوذاً في الموضوع أصلاً. وأجاب عن ذلك المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٢٥» ولكنه كما ترى إذ نقول إن ما افيد إنّما يتم إذا كان التنزيل في موارد الطريقية المحضة متوجهاً إلى نفس الواقع بلحاظ الحكم الشرعي المترتب عليه وإلّا فبناء على كون التنزيل فيها راجعاً إلى نفس وصول الواقع والعلم به بلحاظ الآثار العملية المترتبة على وصول الواقعيات في ما هو التحقيق من تتميم الكشف فيها فلا يرد في البين محذور من اطلاق التنزيل حيث أنّه من الممكن ح كون التنزيل في التعبد بالظن ناظراً إلى جهة وصول الواقع والعلم به بلحاظ مطلق الآثار

العملية المترتبة عليه بجعل الظن بشيء كالعلم به في كونه جارياً مجراه في الوصول الراجع إلى الأمر بالمعاملة معه معاملة العلم من الحركة والجرى العملى على وفقه في أي أثر يقتضيه العلم أمّا بموافقة حكم نفسه وأمّا بموافقة حكم متعلقه كما لو كان العلم حاصلاً بالوجدان وبذلك يقوم الظن مقام العلم بكلا نحويه بلا ورود محذور في البين وعدم كون الأثر شرعياً في القطع الطريقى غير ضائر بصحة اطلاق التنزيل لأن شرعيته في طرف المنزل كافية في صحة التنزيل وإن لم يكن كذلك في طرف المنزل عليه فتدبر هذا كلّه في القطع المأخوذ تمام الموضوع. أمّا القطع المأخوذ جزء الموضوع فحكمه كالمأخوذ تمام الموضوع فتقوم مقامه الإمارات على المختار من تتميم الكشف فيها حيث أنّه بقيام الإمارة يتحقّق مصداق الإحراز ولو بالعناية فيتحقّق كلا جزئى الموضوع المركب من الإحراز والواقع كما لو حصل العلم الوجداني بالواقع فيترتّب عليها بعد عموم التنزيل أثر الواقع والإحراز بلا احتياج إلى جهة زائدة من احراز آخر للإحراز فكان التنزيل المزبور ينحل إلى تنزيلين أحدهما قائم بذات العلم والآخر بطريقيته للمتعلّق الموجب لإختلاف جهة حكومتها أيضاً بكونها بالنسبة إلى ما لنفس العلم من الأثر الضمنى واقعية وبالنسبة إلى ما للمتعلق ظاهرية. وإمّا على القول بتنزيل المؤدى ففيه الإشكال المتقدّم من حيث عدم اقتضاء مثله لإثبات العلم بالواقع لا وجداناً ولا عناية وادعاء لأن ما يحصل من التنزيل المزبور إنّما هو العلم الوجداني بالواقع التعبدى وهو إنّما يجدى بالنسبة إلى جزء الموضوع فيحتاج جزئه الآخر إلى جعل آخر يقتضي تنزيل العلم بالواقع التعبدى منزلة العلم

بالواقع الحقيقي كي يلتئم كلا جزئي الموضوع وإلّا فلا يفي به مجرد تنزيل المؤدى منزلة الواقع. وما ذكره في محله وأورد على ذلك أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٦٢» وقال ويردّه أيضاً بأن التنزيل في المقام يصح ولو لم يصح في القطع الطريقي المحض لأنّه بالنسبة إلى طريقيته للواقع لا أثر شرعي له ولكن بالنسبة إلى كونه جزء الموضوع يكون له الأثر الشرعي وهو ترتيب حكم من الأحكام على وجوده من باب الموضوعيّة لا من باب الطريقية. وفيه أن هنا دليل واحد لحجية الإمارة فلا يمكن أن يكون مفاده تنزيلاً على وجه والأمر بالمعاملة على وجه آخر فالصحيح ما إفاده المحقّق العراقيّ من كون معنى دليل حجية الإمارات الأمر بالمعاملة اليقين معها وليس باب التنزيل حيث أنّه يحتاج إلى أثر شرعي ولايكون للقطع أثر شرعي بل يكون الحجية من آثاره التكويني فلا يصح التنزيل بالنسبة إليه ولذا لايكون التنزيل ويمكن استفادة ترتيب أثر اليقين والمتيقن بواسطة أمر عامل معاملته. وأجاب عن صاحب الكفاية المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٢٢» بقوله: وقد عرفت أنّه لا موضوع لهذا الإشكال ولا محمول فإنّ مبنى الإشكال هو تخيل أن المجعول في باب الطرق والإمارات والأصول هو المؤدى وتنزيله منزلة الواقع والخلط بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية فيقال إن في قيام الظن مقام العلم المأخوذ موضوعاً يحتاج إلى تنزيلين تنزيل المظنون منزلة المقطوع وتنزيل الظن منزلة القطع وانت بعد ما عرفت حقيقة المجعول في باب الإمارات والأصول ظهر لك أنّه ليس في البين تنزيل أصلاً بل الشارع إنّما اعطى صفة المحرزية للظن فيرتفع الإشكال من

أصله قال أستادنا الآملي في «المجمع: ج ٣ ص ٦٢»: فاذا أعتبر كذلك يترتّب عليه جميع آثار القطع والمقطوع لحصول وجود اعتبارى له. ولكن يرد عليه أوّلاً فساد المبنى في باب الإمارات لأن مبناه وإن كان تتميم الكشف لكن لا يكون قوله بالإعتبار له وجه بل الحق هو التنزيل. وثانياً فساد البناء عليه أيضاً لأنّه على فرض تسليم الإعتبار يجيء أيضاً اشكال الخراسانيّ وهو أنّه كيف يمكن اعتبار المعتبر في لحاظ واحد شيئاً بالنظر الآلى والاستقلالى كليهما وهذا عمدة إشكال المستشكل وهو الصحيح وقد تقدّم. قال صاحب «الكفايه: ج ٢ ص ٢٣»: وما ذكرنا في الحاشية ـ أي حاشيته على الرسائل ـ وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع وأن دليل الإعتبار ـ أي الحجية في الإمارات والأصول المحرزة ـ إنّما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع ـ أي بالمطابقة كان كافياً في ترتيب أثر القطع الموضوعي ـ وإنّما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما ـ أي المستصحب والمؤدى ـ وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة ـ أي إذا دل بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع فقد دل بالإلتزام العرفي على تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع فاذا قامت الحجة على شيء وثبت بدليل حجيتها أنّه بمنزلة الواقع يحصل قطع وجدانى بالواقع التنزيلى ويكون بمنزلة القطع بالواقع الحقيقي بحسب الدلالة الإلتزامية فيثبت واقع تنزيلى وقطع بالواقع تنزيلى أيضاً فلابدّ من ترتيب آثار الواقع والقطع به وكذا في الاستصحاب حيث يوجب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن فبالملازمة العرفية يستفاد منه تنزيل الشك منزلة اليقين

أيضاً فيقوم مقام القطع تمام الموضوع وجزء الموضوع وأجاب عن ذلك ـ لا يخلو من تكلف بل تعسف فإنّه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره إلّا فيما كان جزئه الآخر أو ذاته محرز بالوجدان أو تنزيله في عرضه ـ أي الحكم الثابت لمركب ذى اجزاء في مقام ترتيبه من احراز أجزاء ذلك المركب إمّا وجداناً أو تنزيلاً أو بعضها بالوجدان وبعضها بالتنزيل لكن يشترط في صحة التنزيل للجميع أن يكون تنزيل كلّ واحد في عرض تنزيل الآخر بحيث لا يكون أحد التنزيلين ناشئاً من الآخر وتابعاً ـ فلا يكاد يكون دليل الإمارة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرزاً حقيقة وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة كما فيما نحن فيه على ما عرفت لم يكن دليل الإمارة دليلاً عليه أصلاً ـ أي للزوم الدور حيث أنّه يلزم توقّف كلّ واحد منهما على الآخر في ما إذا أحد التنزيلين تابعاً للآخر ـ فإنّ دلالته على تنزيل المؤدى تتوقّف على دلالته على تنزيل القطع بالملازمة ولا دلالة له كذلك إلّا بعد دلالته على تنزيل المؤدى ـ أي بيان ذلك أمّا توقّف التنزيل التابع على المتبوع فواضح ـ فإنّ الملازمه إنّما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي والقطع بالموضوع الحقيقي وبدون تحقّق الموضوع التنزيلي التعبدي أوّلاً بدليل الامارة لا قطع بالموضوع التنزيلى كى يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزله الواقع كمالا يخفى. وإمّا توقّف التنزيل المتبوع على التابع فلأنّه لولاه لكان لغواً حيث أن صحة كل تنزيل بلحاظ الأثر الفعلى لذى المنزلة

ولاريب أن الأثر الفعلي إنّما يثبت لذى المنزلة في ظرف انضمام بقيّة الأجزاء اليه لا في ظرف الانفراد وإلّا لم يكن موضوع الحكم مركباً بل كان كلّ جزء موضوعاً لحكم مستقل ففي رتبة التنزيل المتبوع إذا لم يكن الجزء الآخر محرزاً بالوجدان أو بتنزيل آخر في رتبة هذا التنزيل إمّا ان لايكون له أثر فعلي وقد عرفت أنّه يمتنع التنزيل ح وإمّا أن يكون له أثر فعلي فيكون خلفاً لكون المفروض أن الجزء ليس له وحدة أثر وإنّما يكون الأثر مع غيره وبالجملة فتنزيله منزلة الواقع متوقّف على حصول جزئه الآخر وهو العلم به وحصول العلم به متوقّف على تنزيله ضروره أنّه إذا كان ذلك بالدلالة الإلتزامية لايمكن أثباته قبل أثبات ما يتوقّف عليه وهو الدلالة المطابقية ولا يكون نظره قدس سره إلى أن التنزيل حيث يكون طولياً لايمكن ذلك بل يكون عمدة نظره إلى أن تنزيل المؤدى حيث يكون في رتبه العلة على الملازمة لتنزيل الظن منزلة القطع وما هو العلة محتاج إلى المعلول في هذا التنزيل لا يمكن تأثير المعلول في العلة إلّا على وجه دائر والمفروض كون الإثبات بدليل واحد وأجاب عن ذلك استادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٦٧» بقوله ويمكن الجواب عن الإشكال بتنظير المقام بالاخبار مع الواسطة ـ إلى أن قال: ـ قيل في الجواب أأن الأمر بتصديق العادل ينحل إلى أفراد متعددة طولية وعرضيّة فتطبيق أحد الأفراد على ما يكون مقول قوله قول الراوي عن الإمام عليه السلام يتحقّق الموضوع للفرد الآخر أي الموضوع الّذي يكون له الأثر الشرعي وهو قول الراوي عن الإمام عليه السلام فأحد أفراد الأمر يوجب حصول الموضوع للفرد الآخر ففي المقام لقائل أن يقول بأن التنزيل الواحد أي تنزيل

المؤدى منزلة الواقع يوجب أن يتحقّق الموضوع تنزيل الظن منزلة اليقين ثـمّ بعده يتحقّق المحرز ويمكن تنزيله منزلة القطع في صيرورته جزء الموضوع هذا كلّه على مسلك الشيخ القائل بتنزيل المؤدى وأمّا نحن ففي غنى عن ذلك وتمسك بما مر من القطع الطريقى ويصح أن يكون الإمارة مقامه إذا كان جزء الموضوع من باب التوسعة في الحجج. والعمدة ما أجاب المحقّق العراقيّ في «هامش الفوائد: ج ٣ ص ٢٨» أقول: عمدة الإشكال فيما أفيد في دعوى الملازمة العرفية وإلّا فمع الإلتزام به فإنّما يرد اشكال الدور على فرض الاحتياج في صـحة التـنزيل إلى فعلية الأثر للجزء الآخر وإلّا فلو قلنا بان أثر الجزئية هي القضية التعليقية من أنّه لو انضم اليه الجزء الآخر ليجب فعلاً وأنّه يكفي لصحة التنزيل هذا المقدار الناشي من جعله جزء فلا دور لعدم توقّفه على فعلية الجزء الآخر وقال المحقّق الماتن في «النهايه: ج ٣ ص ٢٦»: ودعوى الملازمة العرفية بين التنزيلين ممنوعة جداً حيث لا تلازم بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل العلم بالواقع التنزيلى منزلة العلم بالواقع الحقيقي لا عقلاً ولا عرفاً ومن هنا أستشكل في الكفاية أيـضاً. نـعم، لو أغمض عن هذه الجهة وقلنا بثبوت الملازمة العرفية بين التنزيلين. لايـرد عـليه اشكال الدور بما أفيد في الكفاية ـ إلى أن قال: بعد بيان الدور ـ إذ نقول: إنّما يرد اشكال الدور إذا قلنا باحتياج تنزيل الجزء إلى وجود الأثر الفعلي وإلّا فبناء على كفاية الأثر التعليقى للجزء بأنّه لو انضم اليه جزئه الآخـر لوجب فـعلاً فـلايرد محذور الدور نظراً إلى صحة تنزيل المؤدى ح بلحاظ أثره التعليقي بلا توقّفه على شيء وح فالعمدة هو منع الملازمة بين التنزيلين. ويكفي الأثر التعليقي لجعل

الطرق والإمارات لخروجها عن اللغوية ـ وأورد المحقّق النائينيّ على صاحب الكفاية في «الفوائد: ج ٣ ص ٢٨» بوجوه قال: إنّه لا ينحصر الإشكال بالدور بل مضافاً إلى الدور يرد عليه أوّلاً: أن جعل المؤدى يوجب التصويب ـ أي تقدّم مفصلاً ـ وثانياً: أن المفروض أن الموضوع مركب من العلم ومتعلقه والتركيب من العلم ومتعلقه ليس على حد سائر الموضوعات المركبة من الأمور المتباينة كالصلاة فإن المركب من الأُمور المتباينة يقتضى أن يكون لكل من الأجزاء احراز يخصه وقد يكون احراز بعض الاجزاء متقدماً زماناً أو رتبة على احراز الجزء الآخر ـ وهذا بخلاف الموضوع المركب من العلم ومتعلقه فإنّه لا يمكن أن يتعلق بكلّ من العلم والمتعلق احراز يخصه إذ ليس للإحراز احراز بل بنفس احراز المتعلق يتحقّق كلا جزئي المركب في زمان واحد ومرتبة واحدة ـ وهذا يستقيم بناءً على ما بيناه من أن المجعول في باب الطرق والإمارات نفس الوسطية في الإثبات والمحرزية للمتعلق فيتحقّق كلا جزئي الموضوع بنفس هذا الجعل بلا حاجة إلى جعلين ولحاظين وأمّا لو بنيا على تعلق الجعل بالمؤدى فهذا الجعل بنفسه لايوجب تحقّق كلا الجزئين إذ الإحراز لم يتحقّق بهذا الجعل وبعد ذلك يستحيل أن يتحقّقه الجزء الآخر لما عرفت من أن الموضوع المركب من الإحراز ومتعلقه يتحقّق كلا جزئيه في مرتبة واحدة ولا يتقدم احراز أحدهما على الآخر ولا يمكن أن يصير الإحراز بشيء آخر غير الملكية مثلاً في المثال المتقدّم جزء موضوع الشهادة بعد ما أخذ جزء الموضوع هو احراز نفس الملكية والإحراز الحاصل من تنزيل المؤدى هو احراز الحجية والعلم بها وأين ذلك من العلم

بالملكية وكيف ينضم العلم بالحجية إلى الملكية الّتي هي مؤدى الإمارة ويلتئم جزئي الموضوع من الإحراز والملكية مع أن الموضوع هو احراز الملكية فتأمّل ـ إلى أن قال: ـ بخلاف ما إذا كان المجعول هو المؤدى فإنّه يكون من الحكومة الواقعيّة ولابدّ ح من القول بالإجزاء ويكون ذلك من التصويب المعتزلى.

وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في الهامش عند قوله: وهذا بخلاف الموضوع المركب من العلم ومتعلقه ـ أقول: هذا البيان صحيح على مبناك من كون دليل الإمارة ناظراً إلى تتميم الكشف وجاعلاً لإحراز الواقع تشريعاً وادعاءاً وأمّا بناءً على مسلك أستادنا من تنزيل المؤدى منزلة الواقع فلا يكون في البين جعل احراز تشريعاً وإنّما الحاصل من التنزيل المزبور الإحراز الوجداني بالواقع التعبدى وهو جزءً الموضوع فيحتاج جزئه الآخر إلى جعل آخر وهذا الجعل لا يفي به لولا دعوى الملازمة العرفية الممنوعة مع الإغماض عن الدور المزبور الّذي أعترفت به كما أنّك أيضاً أعترفت بأن الإشكال يرد على تنزيل المؤدى فمرجع هذا الإشكال إلى الإشكال السابق عليه فلا حاجة إلى تكثيره. وذكر المحقّق النائينيّ في الهامش وجه التأمّل بقوله وجهه هو أن المدعى تنزيل الشارع العلم بالحجية والمؤدى منزلة العلم بالملكية ولا اشكال في أنّه يمكن للشارع هذا التنزيل والمفروض دعوى الملازمة العرفية على هذا التنزيل فيبنبغى الإشكال في الملازمة العرفية وأنّه ليس هناك ملازمة ولكن بعد تصديق الملازمة وأن المجعول هو المؤدى لايرد عليه الإشكال الأخير فالّذي يرد عليه منع كون المجعول هو المؤدى ثمّ منع الملازمة العرفية ثمّ استلزام ذلك الدور فقال المحقّق الماتن في

الهامش أقول: رحمة الله عليك حيث نبهت وجئت بما فيه في شرح التأمّل. ولكن يا ليت قنعت في الإشكال بالأوّلين دون الأخير. هذا ما يرجع إلى هذا الإشكال قال أستاد الآمليّ في «المجمع ج ٣ ص ٦٣»: تمسكوا بالحكومة وقسّموها إلى قسمين حكومة ظاهرية وحكومة واقعيّة ومعنى الواقعيّة هو أن يكون الحاكم بصدد التوسعة والتضييق واقعاً أي بالنظر إلى الواقع مثل ما إذا قيل للشاك بين الثلاث والأربع في الركعات يبنى على الأربع ثمّ يقول لا شكّ لكثير الشكّ فإنّ معناه أن كثيرالشك لايكون له حكم الشاك العادي ويكون مستثنى من أحكامه واقعاً وهذا يكون من باب تضييق دائرة الموضوع وهو الشكّ بإخراج فرد منه ومثل ما يقال: يشترط في الصلاة الطهارة. ثمّ يقال: الطواف في البيت كالصلاة فيكون من باب التوسعة في الموضوع أي موضوع الحكم بوجوب الطهارة الصلاة والطواف داخل فيه فيكون معناه أن الطواف يشترط فيه الطهارة فالنظر يكون إلى بيان الواقع بهذا البيان. وأمّا الحكومة الظاهرية فتكون في باب تقديم الإمارات على الأصول والأصول المحرزة على غيرها فإنّه إذا قيل لا تنقض اليقين بالشكّ يكون الظاهر منه اليقين. فإنّ معنى هذه الحكومة لايكون هو التصرف في الواقع بل يكون أحد الدليلين مقدّماً على الآخر في مفاده. فتكون الحكومة في مرتبة الظاهر وبالنظر إليه وأمّا مقامنافيكون حكومةالإمارة على القطع من باب الحكومة الظاهرية بمعنى أنّه لايكون تنزيل الظن منزلة القطع في الواقع بل في الإحراز ويكون المدار على الواقع في كشف الخلاف فيتصرف في ظاهر الدليل الدال على أن القطع الوجداني هو جزء الموضوع. ويقال: أن المحرز أيضاً يقوم مقامه.

والتزم أيضاً بورود أدلة الإمارة على الأصول[١] لا الحكومة بتكلف بعيد[٢]. ولكن يمكن أن يقال[٣]: إنّه على هذا المسلك أيضاً أمكن الإلتزام بالحكومة، ولو من جهة نظر دليل الإمارة بدواً إلى توسعة الحكم وتضييقه بلا احتياج إلى توسعة في موضوعه وسيأتي ان شاء الله تعالى[٤]

---

(١) ومن لوازم جعل الحجية في باب الإمارات والطرق وتنزيل المؤدى هو ورود الإمارات على الأصول والورود هو ارتفاع موضوع الشكّ عند ورود الإمارة مع النظر إلى التعبد الشرعي ولذا قال أستادنا الحكيم في «الحقائق: ج ٢ ص٢٩» في المقام وبالجملة أدلة الإمارة تجعل الإمارة علماً تنزيلاً وأدلة الأصول لاتجعل شيئاً علماً وإنّما تجعل حكماً في ظرف الشكّ فإذا جاءت الإمارة أرتفع الشكّ، ولو تنزيلاً فيرتفع حكم الأصل. فيكون وارداً عليه.

(٢) وسيأتي مفصلاً في محله ولعل التكلّف أن جعل الحجية وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كيف يرفع موضوع الأصل بالنظر إلى التعبد الشرعي إلّا بتكلّف كما أشرنا إليه.

(٣) وجه الحكومة على هذا المسلك من تنزيل المؤدى منزلة الواقع هو أن الحكومة التوسعة إمّا في الموضوع كالطواف بالبيت صلاة أو في الحكم ثمّ توسعة واقعيّة أو توسعة ظاهرية وفي المقام توسعة في الواقع والحكم بدليل التنزيل تعبداً فيكون الظن واقع تعبدى في قبال الواقع الحقيقي ولا يحتاج إلى التوسعة في الموضوع.

(٤) كما في باب الأصل السببى يكون حكومته على الأصل المسببى من ⇐

باب التوسعة في الحكم فجريان استصحاب الطهارة أو قاعدتها في الماء يلزم من ذلك الدليل أو الأصل توسعة في الحكم بالنسبة إلى ما لاقاه من رفع الخبث أو الحدث به وتفصيله في محله. وإمّا على مسلك المحقّق الماتن قال في «النهايه: ج ٣ ص ٢٢»: وظهر أيضاً وجه حكومة الإمارات والأصول المحرزة على الأحكام الواقعيّة وإنّه من باب الحكومة الظاهرية بلحاظ اقتضاء الإمارة أو الأصل المحرز بمعونة دليل الإعتبار لتوسعة الواقع وأيصاله عناية في الظاهر وفي ظرف الشكّ بالتكليف الواقعي حيث أنّه بهذه العناية تكون حكومتها ظاهرية لا واقعيّة موجبة للتوسعة الحقيقية في موضوع الحكم وفي ذلك لا يفرق بين كون نتيجة الجعل تتميم الكشف أو تنزيل المؤدى وإن كان في الحكومة على عناية تتميم الكشف نحو خفاء باعتبار أن مقتضى العناية المزبورة إنّما هي التوسعة في العلم الموجبة لحكومتها على أدلة الأصول كالإستصحاب ودليل الحلية والطهارة لا التعبد بثبوت الحكم الواقعي ولكنّه يرتفع هذا الظلام بما ذكرناه سابقاً من رجوعه لبّاً إلى جعل حكم ظاهرى في البين. أي الأمر بالمعاملة ولذا لو فرض كون مفاد أدلة الحجية وجوب معاملة الإمارة معاملة العلم بحيث يجب على من قامت عنده الإمارات أن يعمل عمل العالم كفى ذلك في ترتيب أثر العلم والواقع معاً وقامت الإمارة ح مقام القطع الموضوعي أيضاً. وأمّا على مسلك المحقّق النائينيّ هل الحكومة أيضاً أم الورود عباراته مختلفة قال في الفوائد دعوى أن المراد من العلم الّذي أخذ في ظاهر الدليل موضوعاً هو العنوان الكلي أي عنوان المحرز بلا أخذ الإحراز الوجداني قيداً له غايته أنّه لولا جعل الشارع الطرق

والأُصول محرزة كان مصداق عنوان المحرز منحصراً بالمحرز الوجداني وبعد ذلك الجعل الشرعي يتحقّق مصداق آخر للمحرز ـ أي لازمه الورود فما قامت الإمارة عليه يكون ممّا يكون له المحرز فتكون واجداً للمحرز واقعاً لاتعبداً فيكون دليلها وارداً على الدليل الّذي دل على جزئية المحرز للموضوع ـ ولكن للمنع عن هذا الدعوى مجال من جهة أن هذا في الحقيقة يرجع إلى البحث اللغوى وأن العلم موضوع لكلي المحرز أو لخصوص المحرز الوجداني ولا سبيل إلى أثبات أنّه موضوع للعنوان الكلي ولذا تمسك بالحكومة قال في «الفوائد: ج ٣ ص ٤٩»: إن ذلك من مقتضيات حكومة أدلة الطرق والإمارات على الواقعيّات بالبيان المتقدّم في معنى الحكومة وأنّها ظاهرية لا واقعيّة وأن حكومتها لأجل كونها واقعة في طريق أحراز الواقعيات فتكون حاكمة على كلا جزئي الموضوع من الواقع ومن الإحراز بل حكومتها على الواقع لمكان كونها محرزة له فتكون حكومتها على أحد جزئي الموضوع إنّما هي بعناية حكومتها على الجزء الآخر وهو الإحراز فأيّ أثر رتب في الشريعة على العلم بما أنّه محرز يترتّب على الطرق والإمارات والأصول المحرزة، ولو كان ذلك الأثر من جهة دخله في الموضوع وكونه جزئه فإنّه يكفي هذا المقدار من الأثر في صحة التعبد ولا يتوقّف على أن يكون تمام الموضوع والحاصل أن نتيجة الحكومة الظاهرية هي التوسعة في الاحراز وأنّه أعم من الإحراز الوجداني ـ إلى أن قال: ـ فظهر أن في قيام الطرق والإمارات والأصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة لايحتاج إلى التماس دليل آخر غير أدلة حجيتها وأن قيامه مقامه من لوازم

حجيتها وحكومتها على الأحكام الواقعيّة بالحكومة الظاهرية هذا إذا أخذ العلم على وجه الطريقيّة وأمّا إذا لم يؤخذ في الموضوع أصلاً وكان طريقاً عقلياً محضاً فقيامها مقامه أولى لأن الواقع يكون ح مرسلاً غير مقيد بقيد والمفروض أنّها مثبتة للواقع فلا مانع من قيامه مقامه وقال المحقّق العراقيّ في الهامش في رده أقول: إنّ من أسس أساس الحكومة والورود كلماته مشحونه بأن مرجع الورود إلى اقتضاء الجعل لتضييق دائرة دليل الإحراز وتوسعته حقيقة ومرجع الحكومة إلى تضييق دائرته عناية وأدعاء وأن لبّه يرجع إلى التخصيص كما أن الأوّل يرجع إلى التخصص على وجه وإن كان بينهما فرق ـ من أن التخصص مع النظر إلى أمر المولى دون الورود كقبح عقاب بلا بيان ـ وح إذا فرضت في الطرق إنّها لاتكون إلّا توسعة في طريق الواقع بلا حكم ظاهري ولا تصرف في الواقع، ولو بالعناية فمن أين لمثل هذا الجعل حكومة على الواقع، ولو ظاهراً وتسمية التوسعة في الطريق محضاً بالحكومة الظاهرية بالنسبة إلى الأحكام أصطلاح جديد ما سمعناه من آبائنا الأوّلين. نعم، الحكومة الظاهرية صحيحة بالنسبة إلى مفاد الأصول الّذي ليس فيها توسعة احراز بجعله وإنّما المجعول فيها الأمر بالمعاملة مع أحد الإحتمالين معاملة الواقع فإن مرجع ذلك إلى توسعة الواقع بالعناية وأيصاله إلى مرحلة الظاهر وفي ظرف الشكّ والإحتمال ثمّ في مثله ليس إلّا العلم الوجداني بالواقع بالعناية بخلاف الطرق فإنّ نتيجة جعلها هي العلم بالعناية بالواقع الحقيقي ومن ذلك يقوم مقام العلم الموضوعي بخلاف الأوّل فإنّه لايكون نتيجة جعله العلم بالواقع الحقيقي لاحقيقة ووجداناً ولاعناية وادعاءاً فيحتاج في قيامه مقام العلم

الموضوعي إلى جعل آخر من تنزيل العلم بالواقع بالعناية منزلة العلم بالواقع الحقيقي، ولو فرض مثل هذا الجعل، ولو بالملازمة العرفية كما قيل كانت هذه الحكومة حكومة واقعيّة ولا معنى لإطلاق الحكومة الظاهرية هنا. وتوضيحه أيضاً ذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٦٤» هو أن المدار حيث يكون على الإحراز في المقام أي مقام كون القطع جزءً الموضوع يكون الإحراز هو الحكم الواقعي ويكون التوسعة في الإحراز واقعاً لا ظاهراً فيكون من الحكومة الواقعيّة على حسب نظره الّذي أخذ عن الأنصاريّ فإنّه لو كان المدار على المقطوع كانت الحكومة ظاهرية لأنّه يمكن أن ينكشف خلافه بخلاف الإحراز فإنّ هذا الّذي أدى إليه الإمارة أيضاً يكون احرازاً من باب التوسعة فالصحيح في النظر هو ما ذكرناه من التوسعة في الحجج عند العقلاء فتقوم الإمارة مقام القطع الطريقي الجزء الموضوعي أو التمام الموضوعي، وأجاب أيضاً عن الحكومة. المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٢٢» ثمّ إن ذلك ـ أي الحكومة ـ على ما أخترناه في الإمارات وإلّا فعلى ما أفاده بعض الأعاظم ـ أي المحقّق النائينيّ ـ من مجعوليّة نفس الإحراز والطريقيّة فيها بلا استتباعه لحكم شرعي ظاهرى ولاتصرف في الواقع، ولو بالعناية فلا مجال لحكومتها على الأحكام الواقعيّة لا بالحكومة الواقعيّة كما هو ظاهر ولا بالحكومة الظاهرية لأن غاية ما يقتضيه الجعل المزبور إنّما هو التوسعة في طريق الحكم لا في نفسه، ولو عناية وتنزيلاً ومعه كيف تكون الإمارات حاكمة على الأحكام الواقعية بالحكومة الظاهرية بل وإن تأملت ترى عدم حكومتها على أدلةالأصول أيضاً نظراً إلى أنّه بنفس جعل ←

من عدم امكان الحكومة في الأصل السببي والمسببي إلّا بهذا النحو من النظر لا ببركة توسعة الموضوع أو تضييقه وتوضيحه موكول إلى محله ان شاء الله. و[١] كان ظهر ممّا تلوناه لك عدم أساس المنجزية بمجرد جعل المحرزيّة[٢] وأنّه نحو سراب بقيعة يحسبها الظمأن ماء. وأضعف من ذلك توهّم[٣] ترتب المنجزية على مجرد جعل الحجية وأنّه من الأحكام الوضعية كالملكية. وتوضيح دفعه أيضاً[٤] بأنا لانرى من الحجية إلّا ما هو الثابت لنفس العلم ذاتاً[٥] وبديهى أن ما هو الثابت له ليس إلّا القاطعية للعذر المساوق للسببيّة للاستحقاق[٦]

الإحراز والكشف التام يتحقق مصداق المعرفة وجداناً وبذلك تكون الإمارات واردة على أدلة الأصول لا حاكمة عليها.

(١) ثمّ أشار إلى حاصل المناقشة في المسلكين المتقدّمين.

(٢) أمّا جعل المحرزية والكاشفية فقد عرفت مفصلاً المناقشة فيه بجميع نواحيه.

(٣) وإمّا جعل الحجية وأنها من الأحكام الوضعية فقد عرفت مفصلاً المناقشة فيه.

(٤) وأجاب أيضاً في المقام بأن جعل الحجية لابدّ وأن يكون لأجل الآثار الشرعيّة والمنجزية من الآثار العقلية.

(٥) وذلك لأن ما هو الثابت للعلم ذاتاً من الحجية يثبت تعبداً.

(٦) والمفروض أن الثابت للعلم ذاتاً ليس إلّا السببية للاستحقاق والقاطعية للعذر وهو المنجزية.

وهذا المعنى غيرقابل للجعل أبداً[١] بل القابل له سببه من الأمر الطريقي في مورده[٢]

---

(١) وهو من الأحكام العقلية غير المجعولة شرعاً.

(٢) وفي العلم يكون كاشفيته الذاتية سبباً للتنجز وفي باب الظن لابدّ من جعل السبب وهو الأمر الطريقى من تتميم الكشف والأمر بمعاملة العلم معه سبباً لحكم العقل بالتنجز. بقى المسلك الآخر في الإمارات قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٥٤»: والثاني مسلك الأنصاريّ وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيكون مرامه أن ما قامت الإمارة عليه يترتّب عليه آثاره كما لو كان مقطوعاً به لا أنّه مقطوع به وعليه أيضاً وإن كان المبنى فاسداً لا يمكن أن تصير الإمارة مقام القطع لأنّها لايكون النظر إليها من هذه الجهة أصلاً. وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٢٣»: وأمّا على القول بتنزيل المؤدى فيها ففي قيامها مقام القطع الموضوعي إشكال إذ بعد عدم تكفل دليلها لتتميم كشفها وأثبات كونها علماً بالواقع، ولو عناية وادعاء لا يبقى مجال لقيامها مقامه وبهذه الجهة أيضاً منعنا حكومتها على أدلة الأصول بلحاظ عدم اقتضاء مجرد تنزيل المؤدى والتعبد بكونه هو الواقع لإثبات العلم بالواقع لا وجداناً ولا تعبداً وتنزيلاً. نعم، نتيجة ذلك إنّما هو العلم الوجداني بالواقع التعبدى ولكنّه بعد تغاير العلمين يحتاج في قيامها مقام العلم الموضوعي إلى توسيط جعل آخر يقتضي تنزيل العلم بالواقع التعبدي منزلة العلم بالواقع الحقيقي وإلّا فلا يفي به مجرد جعل المؤدى وتنزيله منزلة الواقع كما هو ظاهر.

وهذا بخلاف القول بتتميم الكشف حيث أنّه وإن لم يحصل بقيام الإمارة العلم الوجداني بالواقع إلّا أنّه باقتضاء دليلها لتتميم كشفها تكون الإمارة احراز تعبدياً للواقع فتقوم بهذا الإعتبار مقام العلم الموضوعي ومرجعه ح إلى التوسعة الحقيقية في دائرة موضوع الحكم بجعله عبارة عما يعم العلم الوجداني والتعبدى بالواقع الحقيقي وبهذه الجهة أيضاً تكون حكومتها من باب الحكومة الواقعية الموجبة للتوسعة موضوع الحكم واقعاً نظير الطواف بالبيت صلاة لا من الحكومة الظاهرية الموجبة لتوسعة الحكم في مرحلة الظاهر وفي ظرف الشك به كما أفاده بعض الأعاظمﷺ قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٥٥»: في وجه منجزية الأصول المحرزة وفيها أيضاً يكون المسالك مختلفة فمسلك الشيخ الأنصاريّ هو أن مفاد لا تنقض اليقين في الاستصحاب هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن في ترتيب آثاره لا تنزيل الشكّ منزلة اليقين فكلّ أثر يترتب على المتيقن يترتب على المشكوك وأمّا آثار اليقين فلا يترتب عليه ـ أي لا يصح قيامه مقام القطع لأن معنى هذا هو ترتيب آثار المتيقن على المشكوك لا ترتيب آثار اليقين حتّى يقوم مقامه ـ وأمّا على مسلك المحقّق الخراسانيّ يكون مفاد الدليل جعل المماثل أي يكون في مورد الاستصحاب حكم مماثل للواقع فكما أن القاطع بوجوب عمل يجب عليه الإتيان بذاك العمل كذلك يكون عليه حكم الوجوب مثل صورة القطع في صورة الشكّ أيضاً ـ أي كذلك إذا كان المسلك مسلك الخراسانيّ القائل بجعل المماثل في الباب فإن جعل المماثل مضافاً إلى فساده في ذاته حيث أنّه لو كان كذلك ما كان له ظهور خلاف لأن الحكم الّذي يكون مماثلاً للواقع حكم آخر

وحيث آل الامر الى الأوامر الطريقية فينبغى طى الكلام في شرح الأوامر الطريقيه بحقيقتها ولوازمها فنقول أما حقيقتها فهى انشاءات في ظرف الجهل[١]

وكان مجعولاً في هذا الظرف واقعاً لايصح البناء عليه أيضاً لأن جعل المماثل معناه عدم النظر إلى طريقية الاستصحاب وكشفه عن الواقع بل ترتيب الآثار فقط فلا يقوم مقام القطع لأنّه يكون في صورة كون الجعل بالنسبة الية ـ وأمّا على التحقيق من ان مفاد الدليل تنزيل الشكّ منزله اليقين فيترتب عليه آثار اليقين والمتيقن كليهما ويخلف قيام الأصل كذلك منزلة القطع كما سيأتي وهكذا كلّ أصل محرز مثل قاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة ـ أي على ما هو التحقيق من أن الاستصحاب يكون مفاده هو جعل الشكّ وتنزيله منزلة اليقين فلا شبهة في قيامه مقام القطع الطريقي المحض كما هو مفروض البحث فان قوله لا تنقض اليقين بالشكّ يكون النظر اليه وصرف النظر إلى المتيقن يحتاج إلى مؤنة زائدة وهذا أيضاً واضح.

في حقيقه الأوامر الطريقية

(١) ثمّ بيّن المحقّق الماتن حقيقة الأوامر الطريقية بالمناسبة ولوازمها قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٨»: إذ على ما هو التحقيق فيها من كونها أحكاماً طريقية ناشئة عن مصلحة الواقع ومبرزة عن نفس الإرادة الواقعية الّتي تضمنتها الخطابات الواقعية لاعن إرادة أخرى يكون مال الجميع ـ أي الإمارات

حاكية عن لبّ الارادة القائمة بالمتعلق ومبرزة لها وح دائرة انشائها أوسع من دائرة لبّ الإرادة الواقعية[١] اذ[٢] ربّما يكون في البين انشاء بلا ارادة في الواقع اصلاً وبذلك يمتاز عن الأحكام الحقيقية الاصلية حيث أن دائرة انشائها بمقدار إرادتها[٣].

والأصول ـ إلى أمر واحد وهو الأمر بالبناء والجرى العملى بابراز الإرادة الواقعية في ظرف الجهل بها بهذه الإنشاءات المتأخرة على اختلاف ألسنتها من كونها بنحو تتميم الكشف أو تنزيل المؤدى أو الأمر بالبناء والجرى العملى أو غير ذلك حيث أنّه بذلك يكون جميع هذه الإنشاءات المتأخرة حتّى مثل أيجاب الإحتياط الّذي لا عناية فيه بوجه أصلاً مبرزة عن الإرادة الواقعية وموجبة لتنجيزها بعين مبرزية الخطابات الأوّلية عنها.

(١) إلّا ان الفرق بينهما ـ أي أيجاب الاحتياط والإمارات ـ بأوسعية دائرة هذه الإنشاءات عن لبّ الإرادة.

(٢) أي الوجه في ذلك أنّه ربما انشاء ومنفك عن الإرادة الواقعية وهو لازم جعل الإمارات والطرق وكذا الأصول ومنها الاحتياط فإنّه برجاء الواقع فربما لايصادفه.

(٣) بخلاف الخطابات الأوّلية فإن دائرة انشائها دائماً تكون بمقدار الإرادة لا أوسع منها ـ أي ما تعلقت ارادة المولى به يبرزها بالإنشاء والخطاب دون أوسع من ذلك حتّى في ما لم تتعلق إرادته به ـ ومن هذه الجهة قلنا بأن الخطابات الظاهرية طراً في فرض عدم المصادفة للواقع إنشاءات صورية خالية عن الإرادة.

ومن هذه الجهة[١] ربما يفترق الأمران[٢] في جهة الإثبات[٣] الحكم المتعلق على فرض وجوده واقعاً إذ في الأمر الطريقي لا قصور في مثبته ومبرزيّته له لهذا الوجود[٤] بخلاف الأوامر الأصلية[٥] إذ هي لا تكون مبرزة إلّا لإرادتها المحفوظة في نفسها بلا نظر فيها إلى ابراز حكم آخر ولو كان موجوداً بل لك أن تقول[٦]

---

(١) أي من جهة أن دائرة الانشاء بمقدار الحقيقية لا أوسع.

(٢) أي يختلف ويفترق الأوامر الحقيقية مع الأوامر الطرقية وفي فرض المصادفة ووجود الحكم في الواقع أحكام حقيقية.

(٣) أي هذا من جهة أصل الإصابة متفق عليه وإنّما الإفتراق من جهة المثبتيّة والإبراز.

(٤) أي إن في الأوامر الطريقية كالطرق والإمارات بل الأصول فيكون مبرزاً للواقع لوجود الطريق فإن الطريق وهو الظن وجود آخر للكاشف التام بالعناية ويبرز الواقع به.

(٥) أي بخلاف الأوامر الأصلية ممّا لايكون مورده أو موضوعه الشكّ فإن الإنشاء إرادة مبرزه من دون أن يظهر به حكم آخر ولو في مورد الشكّ، ولو كان موجوداً واقعاً لكن الدليل إنّما يبرز حقيقة الإرادة لا غير وبعبارة أخرى أنها ـ أي الأوامر الطريقية ـ من حيث المبرزية الّتي بها حكمية للحكم وقوامه ظاهرية وفي طول الواقع ومن حيث المبرز بالفتح أعنى الإرادة الّتي هي حقيقة الحكم وروحه عين الحكم الواقعي. وهذا من لوازمه واللازم الآخر سيأتي.

(٣) أي دخل الواقع والطريق معاً لا مجرد الإرادة ولا مجرد جعل الأمر ←

إن شأن الإنشاءات المبرزة كلّيّة في ظرف ابرازها أن لها نحو اتحاد مع المبرز بالفتح بحيث قوام حكمية الحكم بهما[١].

بالمعاملة للطريق بل لكليهما دخل.

(١) وتوضيح ذلك ذكر المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٧» كما لايكون ـ أي القطع ـ حجة باصطلاح الأصولى أيضاً فإن الحجة باصطلاح الأصولى عبارة عن الأدلة الشرعية من الطرق والإمارات الّتي تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علقة ثبوتية بوجه من الوجوه فإن متعلقاتها إن كانت الموضوعات الخارجية فعدم ثبوت العلقة بينهما واضح إذ لا علقة بين الظن بخمرية شيء وبين نفس الخمر لا علقة التلازم ولا علقة العلية والمعلولية وإن كانت من الأحكام الشرعية فلأن الأحكام الشرعية مترتبة على موضوعاتها الواقعية لا على ما أدّى اليه الطريق الإنباء على التصويب الّذي لا نقول به. وأورد عليه المحقّق العراقيّ في الهامش أقول بعد ما كان روح الحكم وحقيقته الّذي هو موضوع حكم العقل بالإطاعة والعصيان ومدار استحقاق الثواب والعقاب هي الإرادة المبرزة بالخطاب لا نفسه بعنوانه الأولى بل هو حكم حقيقى بعنوانه الثانوي من المبرزية الّتي هو عنوان توليدي له فلا شبهة في أن هذه الحقيقة له مادة عبارة عن الإرادة الحقيقية وصورة هي عبارة عن بروزه بالخطاب ووصوله إلى المكلّف وهذا الوصول تارة يكون بالخطاب الواقعي وأخرى لايكون إلّا بالخطاب المتوجّه إليه في ظرف الجهل بالخطاب الواقعي وح ففي ظرف بروزه بالخطاب الثانوي صح أن يقال إن الخطاب الثاني المتعلق بالظن أو

و[١]

الشكّ مبرز لنفس الإرادة الواقعية الّتي هي مضمون الخطاب الأولى ومثل هذه الإرادة المبرزة بمادته واقعي وبصورته من تبعات الظن بالواقع والشكّ ولذا قد أجتمع فيه جهتان كمامر.

(١) ثمّ إنّه من أجل ما له نظرين له لازم أخر وهو وقوع الظن في وسط القياس وتقدّم الكلام في القطع قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١١»: ثمّ أعلم أن مفاد دليل أعتبار الظن تارة ـ أي أشار إلى المسالك في حجية الإمارات ـ إلى أن قال: ـ وعلى التقادير قد يمنع عن وقوع الظن وسطاً حقيقةً لإثبات حكم المتعلق في القياس المؤلّف من مثل هذا مظنون الخمرية وكلّ مظنون الخمرية كذا وليس هو إلّا صورة قياس أشبه بالمغالطة. وهو الّذي أفاده المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٨» ومن هنا ـ أي الأحكام الشرعية مترتبه على موضوعاتها الواقعيّة لا على ما أدى اليه الطريق ـ يظهر أنّه لا يصح تأليف القياس الحقيقي من الأدلة الشرعية بل صورة قياس أشبه بالمغالطة فقولك هذا مظنون الخمرية وكلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه قياس صورى لا واقع له إذ الّذي يجب الاجتناب عنه هو الخمر الواقعي لا مظنون الخمرية وإنّما كان الظن طريقاً شرعياً إلى الخمر فالظن يكون من قبيل المعرف والواسطة في الإثبات فقط من دون أن يكون واسطة في الثبوت ومعه لايصح تأليف القياس الحقيقي منه إلّا بنحو من التأويل بعناية جعل الشارع الظن طريقاً إلى الخمر ومثبتاً له في الظاهر. بيانه على المسالك في الإمارات قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج٣ ص ١١»: ↖

أمّا على الأوّل ـ أي تتميم الكشف بعناية أعتبار كونه من العلم والإحراز الأعم من كون المجعول البدوى الطريقية والكاشفية أو التكليف أعنى وجوب المعاملة مع الظن معاملة العلم ـ فواضح لأن نتيجة جعل الطريقية وأعمال عناية الإثبات الحقيقي للظن إنّما هو وقوعه في القياس وسطاً لإثبات العلم التعبدى بالواقع بحيث يقال هذا مظنون الخمرية وكلّ مظنون الخمرية معلوم الخمرية بالعلم التعبدى لا لإثبات حكم المتعلق نعم، لازم عناية الشارع وأعتباره للإثبات هو ترتيب آثار الواقع على الموضوع الّذي تعلق به الظن ولكن ذلك من نتائج الإثبات والتصديق بثبوت النسبة فلا يرتبط بمقام وسطية الظن لإثبات حكم المتعلق ـ وأمّا على الثاني وهو كون جعل الإحراز بلحاظ الحكم التكليفي المجعول في البين ـ أي مفاده مجرد تنزيل المؤدى بإدعاء كونه هو الواقع ـ فلازمه وإن كان صحة تأليف القياس تارة من حيث جعل الإحراز المنتج لكون الظن بالشيء علماً به وأخرى من حيث الحكم التكليفي المنتج لوقوع الظن وسطاً في القياس لثبوت حكم المتعلق إلّا أن وسطيته ح كانت بالعناية لا بالدقة والحقيقة لضرورة عدم وقوعه وسطاً ح لثبوت حكم المتعلق وإنّما هو لما يماثله كيف والمحمول الواقعي إنّما كان ترتبه على الموضوع الواقعي لا على ما أدى اليه الظن إلّا على القول بالتصويب. وعلى الثالث أيضاً كذلك ـ أي جعل الحجية ـ فإنّه وإن وقع الظن وسطاً في القياس بقوله هذا مظنون الخمرية وكلّ مظنون الخمرية يحرم شربه ولكنّه لا بالنسبة إلى حكم المتعلق بل لما يماثله فعلى كلّ تقدير لا يكون الظن وسطاً في القياس بالنسبه إلى حكم المتعلق ولا يصح تأليف القياس الحقيقي

بهذه الملاحظة[١]

منه وإنّما هو صورة قياس. وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «الهامش الفوائد: ج ٣ ص ٨» وبهذه الملاحظة.

(١) أي بمادته واقعي وبصورته من تبعات الظن صح كون الظن وسطاً لحكم متعلقه لأن روح الحكم ومادته هى الإرادة الّتي هي من لوازم متعلقه وان كان بروزه بالخطاب المتعلق بالظن فمن حيث قيام بروزه به صح نسبة الوسطية إلى الظن ومن حيث أن المبرز هو عين أرادة الواقعيّة القائمة بنفس المتعلق صح أن يضاف الحكم بروحه إلى المتعلق بلا مغالطة في القياس نعم، لو كان الخطاب الثانوي مبرزاً لإرادة أخرى في قبال الواقع لايصح ذلك إلّا بنحو المغالطة ولكن هذا المعنى أجنبي عن الأحكام الطرقية بأي لسان كان سواء كان بلسان تتميم الكشف أو جعل المؤدى منزلة الواقع فتدبر. وتوضيحه قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٢»: أقول ولايخفى أن روح الحكم وحقيقته الّذي هو موضوع حكم العقل بحسن الاطاعة وقبح العصيان وباستحقاق الثواب والعقاب بعد إن كان عبارة عن الإرادة المبرزة بالخطاب بهذا العنوان التوليدى وكان انتزاع عنوان الوجوب والحرمة ونحوهما من مقام مبرزية الإرادة الجدية بالخطاب لا من نفسها بعنوانها الأولى. فلاشبهة في أن مثل هذه الحقيقة لها مادة عبارة عن نفس الإرادة الجدية الّتي هي لب الحكم وصورة هي بروز هذه الإرادة بالخطاب ووصوله إلى المكلّف ومن المعلوم أن هذا البروز كما يكون بالخطاب الواقعي كذلك قد يكون هذا البروز بالخطاب الثانوي الظاهري المتوجّه إلى المكلّف في ظرف جهله

بالخطاب الواقعي إذ كما أن شأن الخطابات الواقعيّة بأي لسان كانت هي المبرزية عن الإرادة الواقعيّة الجدية كذلك الخطابات الظاهرية المتعلقة بعنوان الظن أو الشكّ نشأتها أيضاً بأي لسان عبر عنها لايكون إلّا المبرزية للإرادة الواقعيّة الّتي تتضمنها الخطابات الأوّلية كماسنحققه ان شاء الله تعالى بلا أن يكون تحتها إرادة أخرى مستقلة غير الإرادة الّتي هي مضمون الخطابات الأوّلية. وبذلك نقول أيضاً برجوع جميع الخطابات الثانوية الظاهرية في موارد الإمارات والأصول بأي لسان تكون إلى كونها أحكاماً طريقية راجعة في صورة المصادفة إلى كونها عين الحكم الواقعي وفي صورة عدم المصادفة إلى كونها أحكاماً صورية وانشاءات محضة خالية عن الإرادة الجدية وح نقول إن الإرادة المبرزة بالخطاب الظاهرى المتعلق بعنوان الظن أو الشكّ بعد أن كانت بمادتها واقعيّة وبصورتها من توابع الظن بالواقع صح بهذه الملاحظة وقوع الظن وسطاً في القياس بالنسبة إلى حكم متعلقه حيث أنها من جهة بروزها بالخطاب الثانوي المتعلق بعنوان الظن يكون الظن نظير التغير واسطة في الثبوت وبذلك يكون القياس المؤلّف منطقياً ومن حيث نفس المبرز بالفتح الّذي هو عين الإرادة الواقعيّة القائمة بنفس المتعلق كان الظن واسطة في الإثبات بلحاظ صحة اضافة الحكم بروحه ح إلى المتعلق ويكون القياس المؤلّف حقيقياً بلالزوم مغالطة فيه نعم، المغالطة في القياس إنّما يلزم على القول بكون المبرز في الخطابات الظاهرية إرادة أخرى في قبال الإرادة الواقعيّة ولكن مثل هذا المعنى أجنبي عن الأحكام الطريقية كما هو ظاهر ـ وعليه أيضاً يصح إطلاق الحجة عليه ويتألف منه القياس المنطقي من

صح اطلاق الوساطة في الثبوت ايضاً على الإنشاءات الطرقية كسائر الانشاءات[١] غاية الأمر الفرق فيهما احتياج هذه الوساطة في الأمر الطريقى الى فرض[٢] وجود لبّ الإرادة واقعاً دون سائر الإنشاءات اذ هى في وساطة ثبوته لاتحتاج الى فرض وجود إرادة أخرى[٣]

غير فرق بين كونه تمام الموضوع أو جزئه أو قيده غاية الأمر يكون على الأوّل تمام الوسط وعلى الثاني جزئه نعم، لابدّ أن يكون الحكم الّذي أخذ القطع في موضوعه ملائماً مع حكم المتعلق بحيث أمكن اجتماعهما وإلّا ففي فرض مضادة فلا يجوز ولو بنحو تمام الموضوع فلا يمكن جعل القطع بالخمر الّذي حكمه حرمة شربه موضوعاً لوجوب شربه من جهة منافاته مع الحكم العقلي التنجيزى بوجوب الإجتناب عنه كما أنّه لايجوز ذلك في فرض المماثلة أيضاً فإنّه وإن لم يلزم منه المحذور المتقدّم إلّا أنّه يلزمه محذور اللغوية حيث أنّه بعد حكم العقل بوجوب الإجتناب في المرتبة المتأخرة عن القطع وعدم قابلية الحكمين للتأكد لمكان طوليتهما يكون حكم الشارع في تلك الرتبة بوجوب الاجتناب لغواً محضاً لعدم انتهائه بوجه إلى الداعوية والمحركية كما هو ظاهر.

(١) أي كسائر القضايا في القياسات كالعالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث.

(٢) إن الفرق أن في الأوامر الطرقية يحتاج الى فرض وجود لب الإرادة لتوسعة الخطاب عن الإرادة.

(٣) بخلاف الخطابات الواقعية فلا توسعة فيه كما لايخفى.

لعدم أو سعيته عن لبّ إرادته كما لايخفى وجهه وحيث اتضح تقريب[١] مثبتيّة الأحكام الطرقية على الوجه المزبور ظهر لك[٢] أمران أحدهما عدم التهافت بين كون الإمارة[٣] في القياس موضوع الأكبر في الكبرى ومنتجاً لحكم متعلقه بخلافه في الأحكام غير الطرقية إذ الموضوع للأكبر في قياسه لايكون إلّا منتجاً لحكم نفسه لاغيره[٤]. وعمدة المنشأ هو أو سعيّة دائرة الإنشاء الطريقي عن لبّ إرادته هناك دون المقام كما أسلفنا. وثانيهما[٥]

---

(١) هذا نتيجه بيان الأحكام الطرقية وأنها إرادات مبرزة بالخطاب والإنشاء.

(٢) قد اتضح من لوازمه أمران.

(٣) الأمر الأوّل من صحة وقوع الظن وسطاً في القياس بالنسبة إلى حكم متعلقه في الأحكام الطرقية الّتي في ظرف الجهل ويكون الظن ح نظير التغير واسطة في الثبوت.

(٤) بخلاف الأحكام الأوّلية المبرزة بالخطاب فإنّه لايقع وسطاً في القياس بل يثبت حكم نفسه لاغيره فلايقال هذا مقطوع الخمرية وكلّ مقطوع الخمرية حرام فهذا حرام بل يقال هذا خمر وكلّ خمر لمكان توسعة الخطاب الطرقية عن لب الإرادة بخلاف الأحكام الأوّلية فمبرزها بضيق الإرادة لا أوسع.

(٥) ثانيهما بما أن نفس المبرز بالفتح هي الإرادة الواقعيّة فالظن واسطة في الإثبات بلحاظ صحة أضافة إلى المتعلق حقيقة فيكون حكم واقعي حقيقي بالظن التعبدي.

أن المثبتية في الأمر الطريقي حقيقي بملاحظة مبرزيته للأداء[١] المحفوظة في مورده أحياناً فيصدق في حقها أنّ موضوعها واسطة لإثبات حكم متعلقه المحفوظ في مورده حقيقة بلا[٢] إحتياج إلى جعل إثباتها عنائياً كيف ويرد النقض السابق في جعل الإحراز بلحاظ تقبيل اليد والإحترام وهو كما مر ثمّ إن من هذه البيانات[٣] ظهر دفع شبهة أخرى[٤] وهي[٥] أن المثبتية في ظرف وجود الحكم الواقعي لايخرج المورد عن الجهل به فكيف يصير موجباً لتنجز الواقع المنوط بالبيان الواصل. وتوضيح دفعها[٦]

---

(١) الصحيح الإرادة ـ بما أن الظن غالب المطابقة فعند الإصابه تكون كذلك.

(٢) فلا يحتاج بعد ذلك إلى جعل تتميم الكشف ـ والمحرزية حتّى يرد النقض عليه على ما تقدّم مفصلاً.

(٣) قال المحقّق الماتن في «النهايه: ج ٣ ص ٢٨»: من كونها أحكاماً طريقية ناشئة عن مصلحة الواقع ومبرزة عن نفس الإرادة الواقعيّة الّتي تضمنتها الخطابات الواقعيّة لا عن إرادة أخرى. كما تقدّم مفصلاً.

(٤) هنا شبهة ودفعها.

(٥) أمّا الشبهة وهو أن مال الجميع إلى أمر واحد وهو الأمر بالبناء والجرى العملى بإبراز الإرادة الواقعيّة في ظرف الجهل بها بهذه الإنشاءات المتأخّرة فإن كان في فرض الجهل فكيف يوجب التنجز الواقع ويتحقّق معه البيان الواصل الموجب لرفع قبح عقاب بلا بيان بعد أحتمال أن لاتكون في الواقع إرادة أصلاً.

(٦) أمّا الدفع فأورد عليه المحقّق الماتن في المتن بوجهين: الوجه الأوّل: ↖

بأن مثل هذه الإنشاءات في ظرف وجود الحكم لاقصور في مبرزيتها له كما عرفت[١] ولازم[٢] كون الحكم المزبور في ظرف وجوده مقروناً بالبيان الواصل فيصير الأمر ح دائراً بين عدم الحكم أو وجوده مقروناً بالبيان[٣]

بيانه قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٩»: كما أنّه بهذه الجهة من المبرزية ولو في ظرف وجود لب الحكم تكون هذه الخطابات موجبة لتنجيز الواقع المنوط تنجزه بوصوله إلى المكلّف بلا أحتياج في منجزيتها للواقع إلى عناية أخرى في البين من نحو إثبات الإحراز وتتميم الكشف وغيره ولذا تجرى حتّى في مثل أيجاب الإحتياط الّذي لا عناية فيه بوجه أصلاً حيث كان موجباً لتنجيز الواقع في مورده ولإستحقاق العقوبه في ترك الإحتياط على مخالفته لا على مخالفته نفسه ولا يضر الجهل بالفرض المزبور بعد كون الحكم على تقدير وجوده مقروناً بالبيان الواصل لأنّه بمثله يرتفع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بلحاظان موضوعه هو عدم البيان على تقدير وجود الحكم لا عدم البيان بقول مطلق وسيجيء مزيد بيان في محله. والجواب بوجه أوضح.

(١) إنّه لايخلو الأمر من أحد أمرين إمّا وجود الحكم واقعاً أو عدمه واقعاً فإن صادف الإنشاء والمبرز للب الإرادة فلا محالة يوجب تنجز الواقع عقلاً لكونه من البيان الواصل قطعاً فيرتفع موضوع عقاب بلا بيان.

(٢) وإن فرضنا أنّه في فرض الجهل ويحتمل عدم الإرادة ففي فرض وجود الإرادة كان مقروناً بالبيان الواصل جزماً.

(٣) فعند دوران الأمر بين عدم الحكم واقعاً أو وجوده مقروناً بالبيان

ومرجعه[١] إلى احتمال وجود حكم مقرون ببيانه ومثله[٢] خارج عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلابيان إذ[٣] موضوعه الجهل بحكم على تقدير وجوده لايكون مقروناً بالبيان الواصل[٤] فيدخل المقام قهراً تحت قاعدة دفع الضرر المحتمل[٥].

فإن قلت[٦]: إن كلّ مورد أحتمل فيه التكليف فعلى[٧] فرض صدق أحتماله يقطع بالتكليف[٨]

القاطع لحكم العقل بقبح عقاب بلا بيان.

(١) فلا محالة يحتمل وجود الحكم والإرادة المبرزة مقروناً بالبيان.

(٢) ومثل هذا الإحتمال يكون منجزاً عقلاً وخارج عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

(٣) والوجه في ذلك أن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو الجهل والسترة مطلقاً.

(٤) وإنّه على أي وجه حتّى لو كان الحكم موجوداً واقعاً لايكون مقروناً بالبيان الواصل فأحتماله غير مقرون به والمفروض في المقام مقرون.

(٥) فيدخل ذلك تحت قاعدة دفع الضرر المحتمل الأخروى الّذي يجب دفعه فإنّه أشد وأشد من الضرر الدنيوى.

(٦) أشكال ودفع أمّا الإشكال أن في جميع موارد الجهل وأحتمال التكليف.

(٧) على تقدير ثبوت التكليف واقعاً ومصادفة أحتماله للواقع.

(٨) يقطع بالتكليف.

ولازمه كون وجوده واقعاً مقروناً بالبيان[١] فلا يبقى ح موضوع لقاعدة القبح[٢]. قلت[٣]: إن القطع المزبور[٤] لما كان وجوده منوطاً بأمر مجهول فلايكاد تصور وجوده فعلاً كي يكون طريقاً وأصلاً وهذا بخلاف الإنشاءات المزبورة[٥] فإنّها في أصل وجودها لاتكون منوطاً بأمر مجهول بل[٦]

---

(١) ويكون وجود التكليف واقعاً مقروناً بالبيان وهو القطع بالتكليف عند الإصابة.

(٢) فلايبقى مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان في مورد لأنّه عند أصابة الإحتمال يقطع بالتكليف فيكون مقروناً بالبيان.

(٣) أمّا الدفع القطع المزبور يختلف مع الإنشاءات المزبور.

(٤) وجه الفرق أن القطع المزبور يكون أساسه على الأمر المجهول ومعلق على أمر مجهول فلا يوجب التنجز أصلاً لعدم وجود القطع فعلاً حتّى يوجب التنجز ويكون الإحتمال مقروناً بالبيان الواصل فإنّه لو كان الإحتمال التكليف مصادفاً لكان يقطع بالتكليف فأين المصادفة حتّى يقطع بالتكليف لأن احتمال التكليف واحتمال عدمه متساويين ولاحجة لأحدهما.

(٥) بخلاف الإنشاءات المزبورة فإن الإنشاءات المزبورة في أصل وجودها لاتكون منوطاً بأمر مجهول كما في القطع المزبور لأن الإنشاءات مجعولة من الشارع عند الجهل ولا يكون فيه تعليق أصلاً ويكون فيها توسعة في الجعل الأعم من المصادفة مع الواقع وعدمها.

(٦) كما أن كونها بياناً ومبرزاً للب الإرادة احياناً بل غالباً ايضاً غير معلق ←

في بيانيتها ومبرزيّتها للحكم الموجود واقعاً أحياناً أيضاً لايشترط بشيء غاية الأمر[١] لو لم يكن في البين حكم فلا يصلح الإنشاء للبيانية من جهة قصور في الحكم[٢] لاقصور في بيانيته في فرض الوجود[٣] بخلاف العلم المزبور[٤] إذ على فرض وجود الحكم في الواقع قاصر عن فعلية الوجود فضلاً عن بيانيّته وح كم فرق بين المقامين وعليه لا نعنى من منجزية هذه الأوامر إلّا هذا[٥]. ثمّ[٦]

على شيء وتكون أحكاماً واقعيّة.

(١) نعم، في بعض الأحيان لا حكم في الواقع ولا إرادة فلا يكون الإنشاء مقروناً ببيان الحكم.

(٢) وذلك لقصور في الحكم لعدم وجود لب الإرادة.

(٣) وليس ذلك لقصور في بيانيته لعدم الفرق في لسان الخطاب والإنشاء بين مصادفته للحكم الواقعي وعدمه فإنّه على نسق واحد.

(٤) وهذا بخلاف العلم المزبور فإنّه على فرض وجود الحكم واقعاً قاصر عن فعلية الوجود لكونه تعليقياً على فرض الوجود ويحتاج ذلك إلى الإثبات فضلاً عن أن يكون القطع بياناً للحكم ويرتفع معه قبح العقاب بلا بيان والفرق بين المقامين أوضح من أن يخفى.

(٥) والحاصل أن هذه الإنشاءات الّتي ظرفها الجهل موجباً لتنجز الواقع على كلّ حال بجعل عامل معاملة العلم على ما تقدّم.

(٦) الوجه الثاني لدفع الشبهة المتقدّمة من أن الجهل جهل فلا يوجب التنجز

إن لنا في دفع الشبهة المزبورة بياناً آخر وهو أن من المعلوم[١] أن مثل هذه الإنشاءات الطرقية في ظرف الجهل بالواقع[٢] يكشف عن اهتمام المولى بحفظ مقصوده بحسب ما[٣] قنع في ابرازه بصرف خطابه الواقعي القاصر عن الشمول لظرف الجهل بنفسه ولازمه[٤] ح احتمال المكلّف تكليفاً يقطع بكونه مهتماً به بهذه المرتبة من الاهتمام وبمثله[٥] يخرج أيضاً عن موضوع القبح لأنّه تمحّض بصورة عدم الاهتمام بحفظه في ظرف الجهل[٦].

ولايكون بياناً على مامر مفصلاً ودفعه.

(١) إنّه من المعلوم كون المقام ممّا يهتم المولى بحفظ مقصوده ودرك الواقع في ظرف الجهل وموضوع القبح في صورة عدم الإهتمام بيان ذلك.

(٢) فإن جعل هذه الإنشاءات الطرقية في ظرف الجهل بالواقع هو الكاشف عن اهتمام المولى بحفظ مقصوده.

(٣) ما نافيه ولم يقنع في ابراز الواقع بالخطابات الأوّليه القاصر الشمول لظرف الجهل.

(٤) ولازم جعل هذه الإنشاءات في ظرف الجهل يقطع المكلّف بكون احتمال التكليف مهتم به بهذه المرتبة من الاهتمام الّذي انشأ الشارع هذه الطرق لأجل حفظ مقصوده.

(٥) وبذلك يخرج عن موضوع قبح عقاب بلا بيان.

(٦) وذلك لأن القبح متمحض بصورة عدم الاهتمام باهتمام التكليف في

ومن هذه الجهة[١] نلتزم بوجوب النظر إلى المعجزة[٢] ولولا الاهتمام المزبور[٣] أو عدم كفايته في حسن العقاب[٤] لاوجه لوجوبه[٥] مع[٦] استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان ثمّ[٧] إنّه بعد وضوح وجه المنجزية بتقريب الكشف عن الاهتمام[٨]

ظرف الجهل لكون الشبهة بدوية وعدم البيان والحجة عليه.

(١) نظير ذلك في كون احتمال التكليف ممّا يهتم به المولى وجوب النظر إلى المعجزة.

(٢) وذلك ليس إلّا لاهتمام المولى به فلابد من النظر فيها وإلّا لاستحق العقوبة.

(٣) فلو لم يكن الاهتمام باحتمال نبوة صاحب المعجزة.

(٤) أو لم يحكم العقل بكون هذا الاحتمال يستحق في ترك الفحص عنه العقوبة.

(٥) لم يكن العقل مستقلاً في وجوب النظر إلى المعجزة.

(٦) مع وجود حكم العقل المستقل بقبح عقاب بلا بيان مع أن العقل يحكم بوجوب النظر في المعجزة وليس إلّا لكون الاحتمال ذو أهمية عند المولى وكذلك احتمال التكليف ذو أهمية عند الإنشاءات الطرقية وهذا واضح.

(٧) ان هذه الجهة مترتبة على وجه المنجزية في الإنشاءات الطرقية في ظرف الجهل وكان امرين.

(٨) أحدهما اهتمام المولى بحفظ مقصوده فيخرج عن القبح بمامر.

أو بتقريب الاقتران بالبيان[١] ربّما يكون كلّ واحد من التقريبين منتجاً لشيء في باب الانسداد[٢] إذ على تقريب الاهتمام[٣] ربّما لاينوط احرازه من قبل جعل شرعي[٤] بل ربّما يحرزه العقل من الخارج[٥] ولو من جهة الجزم بشدة الاهتمام بالدين[٦] وحفظه كما هو الشأن في النظر إلى المعجزة[٧] حيث لا يعقل كشف هذا الاهتمام من قبل الشرع[٨] لكونه دورياً[٩].

---

(١) ثانيهما احتمال وجود حكم مقرون ببيانه فيكون منجزاً.

(٢) فيترتب على كل واحد من التقريبين لازم خاص في باب الانسداد.

(٣) فإنه على تقريب الاهتمام لاينحصر صغرى الاهتمام بالأخذ من الشارع بل قد يكون بحكم العقل بل ربما ينحصر به.

(٤) وذلك غالباً يحرز الاهتمام من قبل الجعل الشرعى كما في موارد النفس والعرض والأموال الخطيرة وبعض الواجبات كالحج فإنه دين ونحوه.

(٥) ولكن قد يحرز العقل من الخارج ايضاً من دون النظر الى الشرع.

(٦) كشدة الاهتمام بالدين وحفظ الشريعة ونحو ذلك.

(٧) وذلك كما في باب النظر الى المعجزة فإنه يجب عقلاً من باب الاهتمام بالدين واستحقاق العقوبة على تركه عقلاً فيكون بحكم العقل لا الشرع.

(٨) ولا يمكن أن يكون هذا الاهتمام بحكم الشرع وإلّا يلزم الدور.

(٩) بيان الدور لأن ثبوت الشريعة يتوقّف على النظر في المعجزة فلو كان النظر في المعجزه يتوقّف على الشريعة كان دوراً صريحاً يتوقّف ثبوت ←

ومن هذا الباب أيضاً[١] كشف الاهتمام من بطلان الخروج من الدين[٢] وان هذه الجهة[٣] أيضاً مدرك أجماعهم على البطلان المركوز[٤] من دون احتياج إلى جعل شرعي أصلاً[٥] وح تبعات هذا التقريب[٦] عدم انهاء النوبة في نتيجة الانسداد إلى كشف جعل شرعي[٧]

الشريعة على ثبوت الشريعة.

(١) وأما في باب الانسداد فايضاً يكشف العقل الاهتمام بالأحكام الشرعية.

(٢) من أجل حكم العقل المستقل من بطلان الخروج من الدين بالإهمال وترك الإحكام فإن الدين ليس إلاّ الأحكام مع الاعتقاديات.

(٣) فيقول المحقق الماتن أن هذه الجهة وهى الاهتمام من بطلان الخروج من الدين.

(٤) هو مدرك اجماع الأصحاب على بطلان الخروج من الدين والإهمال المرتكز في أذهانهم.

(٥) من دون أن يكون مستنداً الى جعل شرعى اصلاً وأنه مأخوذ من المعصومين عليهم السلام بأن يكون اجماع تعبدى.

(٦) ومن لوازم هذا التقريب هو كون الظن حجة على الانسداد على وجه حكومة العقل لا الجعل الشرعى وتوضيحه.

(٧) إنّه لايصل النوبة في نتيجة الإنسداد إلى كشف كون الظن حجة عند الشارع ومجعولاً كذلك.

بل[١] لاتكون النتيجه ببركة بطلان الخروج من الدين عقلاً الموجب لإحراز اهتمامه لحفظ الدين من الخارج[٢] إلّا حكومة العقل[٣] ولو من جهة احتمال ايكال الشارع في طرق أحكامه اليه[٤].

نعم[٥]، لو لم يحرز هذا الإهتمام من الخارج بل كان طريقه منحصراً بالجعل الشرعي[٦] أو قلنا بعدم كفايته في تنجز الأحكام[٧]

---

(١) بل نتيجه الإنسداد بانضمام حكم العقل ببطلان الخروج من الدين.

(٢) المنكشف بذلك شدة اهتمام العقل بالدين وحفظه من الخارج.

(٣) هي حكومة العقل بحجية الظن دون غيره.

(٤) ولو من جهة احتمال أن الشارع قد اتكل في طرق أحكامه إلى العقل في هذا الحال وهو الإنسداد والحاصل أن الإهتمام لا يختص بالجعل الشرعي بل ربّما يكشف العقل من الخارج كما عرفت هذا على القول بذلك نتيجته الظن على الإنسداد على الحكومة.

(٥) وأمّا على القول الآخر بأن لم يحرز الإهتمام من الخارج.

(٦) إمّا لأجل أن الاهتمام بالشيء ينحصر بالجعل الشرعي وبدونه ليس للعقل طريق إلى كشف شدة الإهتمام بالشيء.

(٧) أو قلنا إن العقل يدرك الإهتمام بالشيء لكن لا يكفي ذلك في تنجز الأحكام لعدم احاطته بمدارك الأحكام ومصالحها ومفاسدها وهو ناقص فلذا لا اعتبار بما يكشفه من الخارج من شدة الإهتمام.

وانحصر الأمر في البيانية إلى جعل شرعي[١] إمّا بتقريبنا الأوّل[٢] أو بتقريب جعل الإحراز كما توهّم[٣] فلا يختص[٤] في باب الإنسداد[٥] بعد قيام الإجماع أو جهة اخرى على بطلان الاحتياط تماماً أو تبعيضاً من المصير إلى الكشف[٦] إذ[٧]

---

(١) فلا محالة ينحصر الأمر في البيانية في رفع قبح العقاب بلا بيان إلى الجعل الشرعي.

(٢) إمّا بالتقريب الأوّل الّذي تقدّم من كون المجعول الأمر بالمعاملة مع الظن معاملة العلم كمامر مفصلاً.

(٣) أو ما أفاده المحقّق النائينيّ من جعل المحرزية والكاشفية التامة للظن على ما تقدّم.

(٤) والصحيح فلا محيص. كما ستعرف.

(٥) فعلى التقريب الأوّل والتوهّم من جعل المحرزية تختلف نتيجة الإنسداد مع التقريب الثاني المتقدّم من الإهتمام فإنّه عليه كانت النتيجة حجية الظن على الحكومة كمامر.

(٦) وعلى هذين الوجهين لامحيص من المصير إلى الكشف وجعل الشارع الظن حجة فإنّه بعد قيام الإجماع أو جهة أخرى من اختلال النظام على بطلان الإحتياط التام أو التبعيض في الإحتياط يصل إلى الكشف عن كون الشارع جعل لنا الظن المطلق حجة بعد بطلان الإهمال والخروج من الدين.

(٧) أمّا الوجه لعدم استقلال العقل هو ما تقدّم لعدم احاطته بملاكات الأحكام.

لا يبقى للعقل استقلال في تعيين طرق الأحكام[١] بل المرجع ح في تعيين أصل الطريق هو الشرع[٢] وأن شأن العقل[٣] بعد تماميّة مقدّمات الإنسداد تعيين ما هو المجعول شرعاً وبقيّة البيان موكول إلى محله ان شاء الله[٤] وحيث اتضحت الفذلكات المسطورة فنرجع إلى أصل المقصد[٥] فنقول[٦] إن القطع تارة طريقي خارج عن الموضوع وحكمه[٧]

---

(١) وإنّما يكون طرق الأحكام بجعل الشرعي دون استقلال العقل حتّى من جهة الإهتمام.

(٢) فالمرجع في تعيين الطريق كالظن هو الشرع.

(٣) نعم، إنّما العقل بعد تمامية مقدّمات الإنسداد يعين ما هو المجعول شرعاً ويكشف عن أن المجعول عند الشارع في هذا الحال هو الظن فالظن حجة شرعاً لا أن المولى لا يريد عن العبد أزيد من الظن بالحكم كما على حكومة العقل فلا يكون حجة شرعاً عليه.

(٤) وبقيّة الكلام في محله.

(٥) الجهة التاسعة ثمّ رجع المحقّق الماتن إلى أصل المقصد وملخص الكلام ممّا سبق فيما يرجع إلى هذا الموضوع وممّا لحق يكون في أمرين: الأمر الأوّل: في أقسام القطع. والأمر الثاني: في قيام الإمارات والأصول مقامه.

(٦) أمّا الأمر الأوّل: في أقسام القطع.

(٧) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٤»: أعلم أن القطع إمّا أن ←

وأخرى[١]

يتعلق بموضوع خارجي أو بحكم شرعي وعلى الأوّل فإمّا أن يكون ذلك الموضوع ذا حكم شرعي في نفسه أو لا بل كان لتعلق القطع به دخل في ترتب الحكم الشرعي عليه فعلى الأوّل لا اشكال كما عرفت في أن القطع بالنسبة إلى ذلك الموضوع وكذا بالنسبة إلى الحكم الشرعي المترتب عليه طريق محض فلايعقل أن يكون له دخل في عنوان ذلك الموضوع ولا في الحكم المترتب عليه شرعاً. قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٠»: بل عنوان الموضوع أمر واقعي يدور مدار واقعه ـ إلى أن قال: ـ كما لو فرض أن وجوب الإجتناب رتب شرعاً على نفس الخمر الواقعي فإنّ العلم بالنسبه اليه يكون طريقاً محضاً ويكون العلم بالموضوع علماً بالحكم بعد العلم بالكبرى الكلية المجعولة شرعاً من وجوب الإجتناب عن الخمر.

(١) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٤»: وأمّا على الثاني فبالنسبة إلى نفس عنوان الموضوع الخارجي وإن كان طريقاً محضاً أيضاً إلّا أنّه لا بأس بأخذ عنوان القطع به موضوعاً لثبوت حكم شرعي وهذا يتصور على وجوه حيث أن دخل عنوان القطع في ثبوت الحكم الشرعي قد يكون بنحو تمام الموضوع بحيث يدور الحكم الشرعي مدار عنوانه وجوداً وعدماً صادف الواقع أم خالف وقد يكون بنحو جزء الموضوع أو قيده بحيث كان الواقع أيضاً دخل في ثبوت الحكم الشرعي وعلى التقديرين تارة يكون دخله من جهة كونه نوراً في نفسه وصفة خاصة قبال سائر الصفات وأخرى من جهة طريقيته ومنوّريته للغير وعلى

الأخير أيضاً تارة يكون دخله في الموضوعات لخصوصيّته في كشفه وأخرى بما أنّه من أحد أفراد الطرق بأن كان الملحوظ هو مطلق الطريق وكان تخصيص القطع بالذكر لمكان أنّه أجلى الطرق وأتم افراد الحجة فهذه أقسام أربعة بل خمسة للقطع المأخوذ في الموضوع ولا اشكال في أمكان الأقسام المذكورة في نفسها. نعم، يظهر من بعض الأعاظم الإشكال في أصل أمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية والكاشفية مع تسليمه جواز أخذه جزء الموضوع. وقد تقدّم أيضاً الإشارة اليه قال المحقق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١١»: نعم، في أمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية اشكال بل الظاهر أنّه لايمكن من جهة أن أخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه وأخذه على وجه الطريقية يستدعى لحاظ ذي الطريق وذي الصورة ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم كما هو الشأن في كلّ طريق حيث أن لحاظه طريقاً يكون في الحقيقة لحاظ لذي الطريق ولحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع. وأجاب عنه المحقّق الماتن في الهامش أقول: توضيح المقام أن القطع بل جميع الصفات الوجدانية من الظن وغيره بل الإرادة والتمنى والترجى وأمثال ذلك من الصفات القائمة بالنفس ذات أضافة إلى الصور الحاكية عن الخارج بنحو لا يلتفت إلى ذهنيتها في ظرف وجودها مع فرض عدم تعديها من الصورة إلى الخارج وأن الخارج ظرف أتصافها بها وأن ظرف عروضها الذهن وح في ظرف وجودها وإن لايتصور ولايلتفت إلى تفكيكها عن الخارج ولكن مع ذلك يلتفت إلى تعلقه اليه وأن الخارج متعلقه وغيره لا نفسه وأنّه

لا منكشف لا عينه كما أن في مقام تصور مفاهيمها لا بأس بتصور تفكيكها عن متعلقاتها أيضاً مع فرض تصور جهة عروضها على الصور الحاكية عن الخارج. وهذه الجهة يرجع إلى تصور جهة كاشفيتها ومبرزيّتها عن الخارج قبال حيث قيامها بنفس القاطع بما هو صفة من الصفات وح لا بأس للجاعل أن يلاحظ هذه الجهة ويجعله تمام الموضوع كما أنّه يجعله جزئه كيف ولو فرض عدم التفات الجاعل إلى هذه الجهة من القطع بل تصوره من حيث المبرزيّة كان موجباً للغفلة عن نفسه فلا يعقل أن يجعله أيضاً جزء الموضوع فتدبر. وتوضيحه قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٥»: لا يخفى أن العلم وغيره من الصفات الوجدانية القائمة بالنفس وإن كانت متعلقه بالصور الحاكية عن الخارج بنحو لا يلتفت إلى ذهنيتها في ظرف وجودها ولكن مع ذلك أمكن التنبه والإلتفات التفصيلي للقاطع ولو بالنظر الثانوي إلى نفس العلم من حيث كشفه وتعلقه بالخارج وأن الخارج غيره ومتعلقه وأنّه المنكشف لا الكاشف خصوصاً بالنسبة إلى الجاعل الّذي هو غير القاطع حيث أمكن له ولو بالنظر الأولى تفكيك العلم عن متعلقه ولحاظ مفهومه من حيث عروضه على الصور الحاكية عن الخارج قبال قيامه بنفس القاطع بما هو صفة من الصفات وجعله بهذا اللحاظ تمام الموضوع للحكم ولا نعنى من تصور جهة كاشفية العلم إلّا هذا كيف ولو كان لحاظه من حيث الكاشفية موجباً للغفلة عن نفسه لامتنع جعله بهذا اللحاظ جزء الموضوع أيضاً إذ لا فرق بينهما في الإمكان والإستحالة بعد أحتياج الموضوع على كلّ تقدير إلى لحاظه بنفسه بأجزائه وقيوده.

مأخوذ في موضوع حكم[١]

---

(١) وأمّا الثالث ـ أي من الأقسام المتقدّمة ـ وهو القطع بالحكم الشرعي فلابأس بأخذ عنوانه موضوعاً لحكم آخر غير ما تعلق به ويأتي فيه الأقسام الأربعة من كونه تمام الموضوع أو جزئه وكونه على نحو الصفتية أو الطريقية. وأمّا أخذه في نفس ذلك الحكم الّذي تعلق القطع به فهو ممّا لا يمكن لما عرفت من أستحالة تقييد الحكم أو موضوعه بنفس العلم بحكمه لإستلزامه تقدّم الشيء على نفسه كاستحالة اطلاقه أيضاً على نحو يشمل مرتبة العلم أو الجهل به. قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١١»: وأمّا أخذه موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الّذي تعلق العلم به فهو ممّا لا يمكن إلّا بنتيجة التقييد وتوضيح ذلك هو أن العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه الإطلاق والتقييد اللحاظى لاستلزامه الدور ـ إلى أن قال: ـ وإذا أمتنع التقييد أمتنع الإطلاق أيضاً لان التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ولكن الإهمال الثبوتي أيضاً لا يعقل بل لابدّ إمّا من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد فإن الملاك الّذي أقتضى تشريع الحكم إمّا أن يكون محفوظاً في كلتي حالتي الجهل والعلم فلابد من نتيجة الإطلاق وإمّا أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط فلابد من نتيجة التقييد وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأولى متكفلا لبيان ذلك فلابد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد وهو المصطلح عليه بمتمم الجعل فاستكشاف كلّ من نتيجه الإطلاق والتقييد يكون من دليل آخر.

١ ـ وأجاب عنه المحقّق الماتن في «الهامش» أقول: لاشبهة في أستحالة ←

تقييد الحكم أو موضوعه بالعلم بنفس الحكم لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه كما أنّه لا يعقل سعة الحكم أو موضوعه بنحو يشمل هذه المرتبة المعبر عنه بإطلاقه ولكن لا بأس في جعل الحكم لنفس الذات في المرتبة السابقة عن العلم به بنحو يشمل أطلاقه في رتبة نفسه للحالتين مع فرض ملاحظة الحالتين من لوازمه في الرتبة المتأخرة وفي هذا المقدار لايحتاج إلى متمم الجعل بل يتحقق بنفس الجعل الأولى ـ أي توضيحه أيضاً عن المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٦» ثمّ إن من هذا البيان يظهر امكان تصوير توسعة الحكم وكذا اطلاق موضوعه أيضاً بفرض جعل الحكم لذات الموضوع المحفوظ في الرتبة السابقة عن العلم به الموسع في مرتبة ذاته من جهة الشمول لحالتى وجود العلم وعدمه بأن يلاحظ الحالتين في مقام الجعل والتشريع بنحو كونهما من لوازم الذات في الرتبة المتأخّرة قبال الحصة الخاصة المقارنة لوجود العلم لا ملحوظاً في نفس الموضوع ومن المعلوم أنّه يكفى في هذا الإطلاق مجرد عدم لحاظ الإناطة والتقييد ولو من جهة استحالتهما بمجرد عدم لحاظه في مرحلة الجعل والتشريع يكون له سعة الإنطباق بحكم العقل لحالتي وجود القيد وعدمه بلا اختصاص له بصورة امكان التقييد ومن هذه الجهة نقول إن جعل التقابل بين الإطلاق والتقييد مطلقاً من باب التضاد أو العدم والملكة منظور فيه لأن ما به قوام هذا الإطلاق هو عدم لحاظ التقييد ولو من جهة أستحالته فيكون التقابل بينهما من باب الإيجاب والسلب محضاً قبال الإطلاق والتقييد اللحاظى الراجع فيه التقابل إلى تقابل التضاد أو العدم والملكة. نعم، مثل هذا الإطلاق يختص بصورة قابلية الحكم بذاته للسعة

لحالتي فقد ان القيد ووجدانه وإلّا ففي صورة عدم قابليته بذاته للسعة بالنسبة إلى فقدان القيد فلا يتصور فيها الإطلاق كما في قيد التقرب بالنسبة إلى موضوع الحكم حيث أنّه من جهة ضيق الحكم يطرء قهراً ضيق في موضوعه أيضاً بنحو لا يتصور له إطلاق يشمل حال فقده ولكن ذلك لا يجرى في باب العلم إذ في مثله وإن لم يمكن أخذه قيداً إلّا أن لسعة الحكم ذاتاً لحال فقده كمال مجال ولقد عرفت كفاية مجرد عدم لحاظ الإناطة أو التقييد ثبوتاً في سعة انطباقه بحكم العقل لحالتي وجود العلم وعدمه من غير أحتياج أيضاً في هذا المقدار إلى متمم الجعل بإنشاء آخر. نعم، في مقام الإثبات يحتاج إلى قيام القرينة عليه من قاعدة اشتراك ونحوها هذا.

٢ ـ كما أنّه لا قصور أيضاً في جعل الحكم للذات في الرتبة السابقة التوأم مع خصوص العلم بحكمه لا مقيداً به ولا مطلقاً كما هو الشأن في كلّ معروض بالنسبة إلى عارضه الملحوظ في الرتبة المتأخّرة من دون اقتضاء التوئميّة أتحاد الرتبة كما في ملازمة كلّ علة مع معلوله هذاكلّه أيضاً في فرض ملاحظة العلم بهذا الجعل في الرتبة المتأخرة ـ أي توضيحه كما أفاده المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٥» نعم، يمكن تصويره على نتيجة التقييد الراجع إلى جعل الحكم لحصة من الذات في المرتبة السابقة التوأمة مع العلم بحكمه في المرتبة المتأخرة لا مقيداً به على نحو كان عنوان التوأمية مع العلم المزبور معرفاً محضاً لما هو الموضوع وكان الموضوع هو الحصة الخاصة بلاتعنونه بعنوان التوأمية أيضاً فضلاً عن عنوان العلم بحكمه ونحوه من العناوين المتأخرة كما هو الشأن أيضاً في كلّ معروض بالنسبة

إلى عارضه الملحوظ في المرتبة المتأخرة وكما في ملازمة كلّ علة لمعلولها من دون أقتضاء التلازم والتوأمية لإتحاد الرتبة بينهما أصلاً إذ على هذا البيان أمكن تصوير تضيق دائرة الموضوع على نحو يساوق التقييد بحسب النتيجة وهذا المقدار لا يحتاج في تصحيحه إلى متمم الجعل كما أفيد بل يكفيه نفس الجعل كما أفيد بل يكفيه نفس الجعل الأولى غاية الأمر يحتاج في مقام الإثبات إلى قيام قرينة في البين يقتضي كون معروض الحكم ثبوتاً في مقام الجعل والتشريع عبارة عن الحصة الخاصة الملائمة مع العناوين المتأخرة لا الذات المطلقة، أنتهى.

٣ ـ نعم، لو كانت المصلحة قائمة بالذات المقيدة بالعلم بنفسه لا محيص عن الإحتياج إلى متمم الجعل كما هو الشأن في دعوة الأمر في العبادات ولكن أنّي لنا بإثباته خصوصاً في ظرف الإطلاق بمقتضى أدلة الاشتراك كما لا يخفى ـ أي توضيحه ذكر المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٦» نعم، الإحتياج إلى متمم الجعل إنّما يكون في فرض قيام المصلحة من الأوّل بالمقيد بالعناوين المتأخرة بما هو مقيد نظير قصد القربة بناء على دخله في المأمور به شرعاً فإنّه بعد عدم امكان أخذه في متعلق الأمر ولو لقصور في الأمر مع قيام المصلحة بالمقيد بما هو مقيد يحتاج الآمر في الوصول إلى غرضه إلى تعدد الجعل بتعلق الجعل الأولى بنفس الذات في المرتبة السابقة والجعل الآخر بداعي الأمر لا في مثل المقام المفروض خروج تلك العناوين المتأخرة طراً عن موضوع الحكم والمصلحة إذ مجرد عدم سعة الفرض ثبوتاً عن الشمول لغير صورة العلم بالحكم لا يقتضي دخله في الغرض وفي موضوع المصلحة كما أن مجرد أستحالة الإهمال في الواقع

ثبوتاً وأمتناع التقييد بالعلم لايقتضي المصير إلى التقييد بمتمم الجعل بعد أمكان تصويره بنحو آخر يتكفله نفس الجعل الأولى بتعلقه بحصة من الذات في الرتبة السابقة الملازمة مع العلم بحكمها في الرتبة اللاحقة. نعم، غاية ما يكون أحتياجه في مقام الإثبات إلى القرينة عليه ولكن ذلك أيضاً غير مرتبط بمسألة متمم الجعل هذا كلّه في فرض العلم بالجعل في الرتبة المتأخرة، أنتهى.

٤ ـ ولئن لوحظ فيه العلم بإنشائه الملازم مع العلم بحقيقة حكمه فلا بأس بتقييد موضوع الحكم المنشأ بهذا الإنشاء بالعلم بإنشائه المحفوظ في الرتبة السابقة الملازمة مع العلم بنفسه في الرتبة اللاحقة أيضاً بلا أحتياج في ذلك المقدار أيضاً إلى متمم الجعل. وتوضيحه قال المحقق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٦»: وأمّا إذا لوحظ العلم بإنشائه الملازم مع العلم بحقيقة الحكم فأمكن تقييد موضوع الحكم المنشأ بهذا الإنشاء بالعلم بإنشائه المحفوظة في الرتبة السابقة الملازمة مع العلم بنفسه في الرتبة اللاحقة أيضاً بلا ورود محذور في البين ـ إلى أن قال: ـ.

٥ ـ ويمكن أيضاً تصوير الإطلاق بوجه آخر وهو لحاظ اطلاقه في المرتبة السابقة بالنسبة إلى الأزمنة الّتي هي في الواقع إمّا زمان العلم بالحكم أو الجهل به ـ أي كما يتصور في الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأهم ـ حيث أنه بمثله يثبت الحكم في كلتي حالتي وجود العلم وعدمه بلا ورود محذور في البين ولا احتياج إلى متمم الجعل أيضاً غير أنّه يحتاج في مقام الإثبات إلى القرينة عليه من قاعدة أشتراك ونحوها. نعم، مثل هذا التصوير لايجرى في التقييد بزمان العلم لإحتياجه إلى لحاظ أضافة الزمان إلى العلم الّذي هو في الرتبة المتأخرة الراجع بالأخرة

إلى التقييد بالعلم ولحاظه في الرتبة السابقة ولو بتوسط الزمان فتأمّل. وهذه الوجوه كلّها تامّة وواضحة قال المحقق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٢»: في كون الأحكام يشمل الجاهل والعالم معاً وقد أدعى تواتر الأدلة على أشتراك الأحكام في حق العالم والجاهل ونحن وإن لم نعثر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد الّتى ذكرها صاحب الحدائق في مقدمات كتابه إلّا أن الظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على ذلك ـ إلى أن قال: ـ ولكن تلك الأدلة قابلة للتخصيص وقد خصصت في غير مورد كما في مورد الجهر والإخفات والقصر والإتمام حيث قام الدليل على أختصاص الحكم في حق العالم فقد أخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً وأورد عليه المحقّق العراقيّ في «الهامش» أقول: لاشبهة في أن التقييد في أصل الغرض ولو بتميم الجعل يقتضي عدم العقاب في الجاهل المقصر في الفرعين لعدم تصور التقصير في حقّ الجاهل ح مع أنّه خلاف ظاهر الأصحاب كما حكاه في مصباح الفقيه وح فلا محيص من جعل المقام من جعل البدل المفوّت لبقيّة المصلحة كما لايخفى وتوضيحه ذكر المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٧» ثمّ أنّه قد يعد مسألة الجهر والإخفات وكذا القصر والإتمام مثالاً لشرطية العلم لثبوت الحكم واقعاً بنحو نتيجة التقييد ولكنه لايخلو من نظر من جهة قوة أحتمال أن عدم الإعادة في المثالين عند الجهل من باب جعل البدل المفوت لبقية المصلحة كما ربّما يشهد له ما ينسب إلى ظاهر الأصحاب كما في مصباح الفقيه وغيره من الحكم باستحقاق الجاهل المقصر للعقوبة في الفرعين المزبورين وإلّا فبناء على التقييد بالعلم ولو بنحو متمم الجعل لايبقى مجال لاستحقاق العقوبة

وحيث أنّه لايتصور في مورده أمر طريقي[١] فلا محيص من كونه في القياس واسطة لحكم نفسه[٢] لا حكم متعلقه[٣]

لعدم تصور تقصير ح في حق الجاهل فتدبر. فيتعين جعل البدل فإن جاهل المقصر عاص ولا إعادة لصلوته فأصل الحكم لاينوط بالعلم وإلّا لم يكن عاصياً بل يكون العالم والجاهل في الواقع سواء وعدم الإعادة لقاعدة لاتعاد.

(١) ثمّ إنّه في ما أخذ القطع في الموضوع جزءاً أو تماماً لايكون ح القطع طريقاً إلى الواقع فيختلف مع القطع الطريقي في نتيجة القياس.

(٢) فإن في المقام تكون نتيجة القياس ثبوت حكم نفس القطع الموضوعي فيقال: هذا مقطوع الخمرية وكلّ مقطوع الخمرية يجب معه التصدق بدرهم مثلاً فهذا يجب التصدق معه دون أثبات حكم متعلقه وهو الخمرية لعدم كونه طريقياً.

(٣) وفي الطريقي يثبت حكم متعلقه فيقال: هذا مقطوع الخمرية وكلّ مقطوع الخمرية خمر يجب الاجتناب عنه فهذا خمر يجب الاجتناب عنه ولكن قلنا إن في باب القطع الطريقي لايقع وسطاً للقياس ووجهه قال في «النهاية: ج ٣ ص ٩»: لاريب في أن مرجع القطع بكلّ شيء إنّما هو إلى بعلقه بالنسبة بين الشيء ووجوده أو وصفه العنواني كخمرية الموجود أو بالنسبة بين المعنون بالوصف العنواني والمحمول المترتب عليه ـ وبذلك يكون القطع بكلّ شيء من شؤون النسبة بين المنتسبين وفي رتبة متأخرة عنها ولازمه هو امتناع أخذ عنوانه في أحد طرفيها من الموضوع أو المحمول بلحاظ تأخر رتبته عن النسبة المتأخرة عنهما وبذلك لابد من تجريد كلّ من المنتسبين من مثل هذا الشأن بحيث لو تشكل القضية

ولذا لايطلق عليه الحجة في باب الأدلة لما أشرنا اليه سابقاً[١].
و[٢] ح لاشبهة في قيام الإمارة مقامها في تنجيز الأحكام[٣]

يقال: هذا موجود أو خمر أو حرام من دون أخذ عنوانه جزءاً للموضوع أو المحمول بأن يقال: هذا مقطوع الخمرية أو مقطوع الحرمة ونحو ذلك كيف وأن عنوان الموضوع أمر واقعي يدور مدار واقعه وكذا المحمول المترتب عليه يدور ترتبه مدار واقع عنوان الموضوع من غير أن يكون لعنوان القطع به دخل في ترتبه على موضوعه ومن هذه الجهة نقول أيضاً بعدم صحة اطلاق الحجة بمعناها المصطلح على القطع على نحو إطلاقها على غيره.

(١) ومن التأمّل فيما ذكرنا ظهر لك عدم صحة اطلاق الحجة في باب الأدلة عليه أيضاً لأن الحجة في باب الأدلة عبارة عن الطرق والإمارات الواقعة وسطاً لإثبات أحكام متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي ومثله لايكاد يصدق على القطع فإنّه من جهة ذاتية طريقيته وتمامية كشفه يكون بنفسه عين أثبات الشيء لا واسطة له فمجرد تعلقه بالنسبة بين الشيء ووجوده أو وصفه العنواني كخمرية الموجود بعد احراز أصل الكبرى من الأدلة الخارجيه وهو وجوب الإجتناب عن الخمر يقطع بالنتيجة بحيث يقال في تأليف القياس هذا خمر وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه بلا احتياج إلى أخذ عنوانه وسطاً في القياس المؤلف وإلى توسيط جعل شرعي في البين في مثبتيّته. كمامر مفصلاً.

(٢) أمّا الأمر الثاني: وهو قيام الإمارات والأصول مقام القطع وقد تقدّم مفصلاً ونشير اليه أجمالاً.

(٣) قال المحقق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٨»: فلا إشكال في قيام

الطرق والإمارات والأصول المحرزة وغيرها مقام القطع الطريقي كما لاينبغي الإشكال أيضاً في أن قيامهما مقام العلم إنّما كان من جهة وجوب الاتباع والجرى العملى الّذي هو من الجهات المترتبة على القطع وأنّه تشترك الإمارات مع الأصول في هذه الجهة ـ إلى أن قال: ـ حيث أنّه بذلك يكون جميع هذه الإنشاءات المتأخرة حتّى مثل أيجاب الاحتياط الّذي لاعناية فيه بوجه أصلاً مبرزة عن الإرادة الواقعيّة وموجبة لتنجيزها بعين مبرزية الخطابات الأوّلية عنها ـ ثمّ إنّه بالتأمّل فيما ذكرنا يظهر لك الحال في الأصول المحرزة أيضاًكالاستصحاب وأنّه لايفرق فيها في جهة قيامها مقام القطع بين رجوع التنزيل فيها إلى اليقين أو المتيقن لرجوعه على كلّ تقرير إلى أيجاب المعاملة وترتيب آثار الواقع عملاً وأمّا الأصول الغير المحرزه كأيجاب الاحتياط فهي أيضاً باعتبار مبرزيتها للإرادة الواقعيّة في ظرف الشك تقوم مقام القطع غير أن قيامها مقامه في جهة التنجيز لا في ترتيب آثار الواقع لعدم تكفل مثلها لإثبات الواقع ولا لإثبات العلم به ولو عناية وادعاء. كما أنّه بما ذكرنا ظهر أيضاً عدم استلزام القول بجعل المؤدى في الإمارت للتصويب وشبهه كما توهّم ـ أي الجعل المؤدى مسلك المحقّق الخراسانيّ يكون مفاد الدليل جعل المماثل ويكون في مورد الاستصحاب حكم مماثل للواقع وقال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٩»: فإنّه ليس في الحكومة الظاهرية توسعة وتضييق واقعي إلّا بناءً على بعض وجوه جعل المؤدّي الّذي يرجع إلى التصويب ـ إلى أن قال: ـ فإنّ ذلك كلّه مبنى على جعل المؤدي فيصح أن يقال بنحو من المسامحة أن للخمر فردان خمر واقعى وخمر جعلى

تعبدى ـ إلى أن قال: ـ في كلام له بل مضافاً الى الدور يرد عليه أوّلاً: أن ذلك مبنى على أن يكون المجعول في باب الطرق والإمارات هو المؤدى وقد تقدّم فساده وأن جعل المؤدى يوجب التصويب. وقال المحقّق الماتن في «الهامش» أقول: لو كان نتيجة جعل المؤدى منزلة الواقع حكماً مستقلاً عن ارادة مستقلة لايلزم تصويب بل غاية الأمر جعل حكم ظاهري في طول الواقع كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى فضلاً عن أن يكون نتيجته جعل حكم طريقي الّذي عبارة عن حكم وخطاب ظاهرى مبرز للإرادة الواقعيّة بل الحكم الواقعي أيضاً لأنّه تتم مع ارادة كما هو الشأن في جميع الخطابات الإيجابية الظاهرية وغيرها كما سيجيء شرحها في بحث الظن انشاء فتدبر ثمّ بقية كلام المحقّق الماتن في «النهاية» ـ لان ذلك لو سلم لزومه فإنّما هو في فرض حكاية الجعل والإنشاء الظاهري عن ارادة أخرى قبال الإرادة الواقعية وإلّا فبناء على حكايته في ظرف الجهل عن الإرادة الواقعيّه كما شرحناه فلا يبقي مجال لهذا الإشكال على من يقول بجعل المؤدى. وعلى أيّ فلنرجع إلى أصل الكلام ذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٥٨» وأمّا الإحتياط فهو وإن كان ممّا ينحفظ به الواقع ولكن حيث يكون في موارد العلم الإجمالي فيكون وجوبه بحكم العقل لا بحكم الشرع ولايصح التنزيل فيه وأمّا في الشبهات البدوية فلا يجب الاحتياط أصلاً وأمّا الإحتياط الشرعي فلا يكون لنا أصلاً وكلّ ما ورد من الأخبار فيه يكون أرشاداً إلى حكم العقل وكلّ ما كان كذلك لايكون الأمر به مولوياً وموجباً لحكم شرعي فالبحث لايجيء فيه من باب قيامه مقام القطع. لكن ذكر أستادنا الحكيم في «الحقائق: ج ٢ ص ٢٨»

كما[١] أنّه لا شبهة أيضاً في قيام الإمارة مقام العلم بلحاظ سائر آثاره الشرعية بملاحظة ما في لسان دليلها من تتميم الكشف القابل للنظر إلى أي أمر شرعي أو بوجه آخر أشرنا اليه وربّما تمتاز الإمارة عن الأصل ح بمثل هذا النظر الموجب لتحكيم دليل الإمارة على الأصل[٢]

فلم يبق إلّا أصل البرائة الشرعية ولا ريب في أنه يترتب عليه ما يترتب على العلم الطريقى في كونه عذراً على تقدير المخالفة كالعلم بالإباحة.

(١) قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٥٤»: التحقيق هو أن لسان أدلة الإمارات هو إلغاء احتمال الخلاف وترتيب الآثار مطلقاً أعم من آثار القطع أو المقطوع به وعليه يمكن أن يجعل في مقام القطع ـ إلى أن قال: ـ ونحن ننزله منزلة القطع بالنسبة إلى أثره وأثر المقطوع ـ إلى أن قال: ـ في وجه منجزية الأصول المحرزة على التحقيق من أن مفاد الدليل تنزيل الشك منزلة اليقين فيترتب عليه آثار اليقين والمتيقن كليهما ويتخلف قيام الأصل كذلك منزلة القطع وهكذا كلّ أصل محرز مثل قاعدة الفراغ والتجاوز واصالة الصحة.

(٢) وقد تقدّم قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٢٢»: في كلام له وإن كان في الحكومة على عناية تتميم الكشف نحو خفاء باعتبار أن مقتضى العناية المزبورة إنّما هي التوسعة في العلم الموجبة لحكومتها على الأصول كالاستصحاب ودليلى الحلية والطهارة لا التعبد بثبوت الحكم الواقعي ولكنه يرتفع هذا الظلام بما ذكرناه سابقاً من رجوعه لبّاً إلى جعل حكم ظاهرى في البين أي عامل معاملة

ـ العلم في آثار العلم والمعلوم ـ المقام الثاني في قيام الإمارات والأصول المحرزة مقام القطع الموضوعي فنقول قد عرفت أن أخذ القطع في الموضوع تارة يكون على نحو الصفتية وأخرى على نحو الطريقية وعلى التقديرين تارة يكون تمام الموضوع وأخرى جزئه وقيده فإن كان ماخوذاً بنحو الصفتية فلا اشكال في أنّه لا تقوم مقامه الإمارات فضلاً عن الأصول لأن أدلة الإمارات ولو على تتميم الكشف إنّما تكون ناظرة إلى كونها كالعلم في ترتيب آثاره من حيث طريقيته وكاشفيته لا من حيث نوريته وصفتيته حيث أن هذه الجهة تحتاج إلى قيام دليل عليها بالخصوص يقتضي تنزيل الظن منزلته من حيث كونه نوراً وصفة خاصة قبال سائر الصفات النفسانية وإلّا فنفس أدلة حجيتها غير وافية بإثبات التنزيل من هذه الجهة ولكن الّذي يسهل الخطب أنّه لم يؤخذ في الفقه مورد يكون القطع مأخوذاً على نحو الصفتيه ـ أي خلافاً للشيخ الأعظم الأنصاري في «الرسائل: ج ٢ ص ٥» وإن ظهر من دليل الحكم أعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره كما إذا فرضنا أن الشارع أعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والأوّليين من الرباعية فإن غيره كالظن بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد لايقوم مقامه إلّا بدليل خاص خارجي غير أدلة حجية الظن في الصلاة وأصالة عدم الأكثر ومن هذا الباب عدم جواز اداء الشهادة استناداً إلى البينة أو اليد على قول وإن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما أجماعاً لأن العلم بالمشهود به مأخوذ في مقام العمل على وجه الطريقية بخلاف مقام اداء الشهادة إلّا أن يثبت من الخارج أن

كلما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد اليه في الشهادة كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد إلى اليد وممّا ذكرنا يظهر أنّه لو نذر أحد أن يتصدق كلّ يوم بدرهم مادام متيقناً بحياة ولده فإنّه لايجب التصدق عند الشك في الحياة لأجل استصحاب الحياة بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحياة فإنّه يكفي في الوجود الاستصحاب بقية كلام المحقّق العراقيّ المتقدم ذكره ـ والأمثلة الّتي يتوهّم كونها في بادى النظر من هذا القبيل كلّها بالتأمّل في النصوص راجعة إلى دخله من حيث الطريقية والكاشفية كباب اداء الشهادة والحلف عن بت والركعتين الأوّلتين المعتبر فيهما الاحراز ونحو ذلك فتدبر فيها تجد صدق ما ادعيناه وأمّا إن كان القطع مأخوذاً على نحو الطريقية فتقوم مقامه الإمارات على المختار فيها من تتميم الكشف ـ إلى أن قال: ـ فبناء على كون التنزيل فيها ـ أي الطريقية راجعاً إلى نفس وصول الواقع والعلم به بلحاظ الآثار العملية المترتبة على وصول الواقعيات على ما هو التحقيق من تتميم الكشف فيها فلا يرد في البين محذور من اطلاق التنزيل حيث أنّه من الممكن ح كون التنزيل في التعبد بالظن ناظراً إلى جهة وصول الواقع والعلم به بلحاظ مطلق الآثار العملية المترتبة عليه بجعل الظن بشيء كالعلم به في كونه جارياً مجراه في الوصول الراجع إلى الأمر بالمعاملة معه معاملة العلم من الحركة والجرى العملى على وفقه في أي أثر يقتضيه العلم إمّا بموافقة حكم نفسه وإمّا بموافقة متعلقه كما لو كان العلم حاصلاً بالوجدان وبذلك يقوم الظن مقام العلم بكلا نحويه بلا ورود محذور في البين وعدم كون الأثر شرعياً في القطع الطريقي غير ضائر بصحة اطلاق التنزيل لأن شرعيته في

طرف المنزل كافية في صحة التنزيل وإن لم يكن كذلك في طرف المنزل عليه فتدبر هذا كلّه في القطع المأخوذ تمام الموضوع أمّا القطع المأخوذ جزء الموضوع فحكمه كالمأخوذ تمام الموضوع فتقوم مقامه الإمارات على المختار من تتميم الكشف فيها حيث أنّه بقيام الإمارة يتحقق مصداق الإحراز ولو بالعناية فيتحقق كلا جزئي الموضوع المركب من الإحراز والواقع كما لو حصل العلم الوجداني بالواقع فيترتب عليها بعد عموم التنزيل أثر الواقع والإحراز بلا احتياج إلى جهة زائدة من احراز آخر للإحراز فكان التنزيل المزبور ينحل إلى تنزيلين أحدهما قائم بذات العلم والآخر بطريقيته للمتعلق الموجب لاختلاف جهة حكومتها أيضاً بكونها بالنسبة إلى ما لنفس العلم من الأثر الضمني واقعية وبالنسبة إلى ما للمتعلق ظاهرية وأمّا الأصول المحرزة كالاستصحاب فقيامه مقام القطع الموضوعي مبني على أن التنزيل في لا تنقض ناظر إلى المتيقن أو إلى اليقين فعلى الأوّل لايقوم مقام القطع الموضوعي لعين ما ذكرناه في الإمارات وعلى الثاني يقوم مقام القطع الموضوعي تماماً أو جزء نظراً إلى اقتضائه بتلك العناية لإثبات الواقع ومرجعه على ما عرفت إلى أيجاب ترتيب آثار العلم بالواقع في ظرف الشك به نعم حيث أنّه لوحظ في موضوعه الجهل بالواقع والشك فيه يحتاج في قيام مثله مقام القطع الموضوعي إلى استظهار كون موضوع الأثر في الدليل هو صرف انكشاف الواقع محضاً بلا نظر إلى نفي الشك فيه وإلّا فلا مجال لقيام الاستصحاب مقامه نظراً إلى ما عرفت من انحفاظ جهة الشك بالواقع في موضوعه كغيره من الأصول غير أن الفرق بينه وبينها هو تكفل دليله لإثبات اليقين بالواقع في ظرف الشك به بخلاف

سائر الأصول حيث لم يكن لأدلتها هذا النظر وبهذه الجهة يكون الاستصحاب جامعاً للجهتين فمن حيث نظره إلى أثبات اليقين بالواقع يكون مقدماً على سائر الأصول ومن حيث كون موضوعه الشك بالواقع والجهل بـه كـان مـؤخراً عـن الإمارات الناظر دليلها إلى الغاء احتمال الخلاف وتتميم الكشف محضاً وعـلى ذلك فلابدّ في قيامه مقام القطع الموضوعى تماماً أو جزء من لحاظ أن الأثر في الدليل مترتب على مجرد العلم بالواقع وانكشافه أو عدم الشك فيه محضاً فيقوم مقامه على الأوّل دون الثاني ولعله إلى مثل هذه الجهة أيضاً نظر المشهور فـيما حكى عنهم من عدم جواز الحلف والشهادة تعويلاً على الاستصحاب وإن كان فيه ما فيه أيضاً. قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٢٧»: تذييل كلما ذكرنا من الشقوق والصور في القطع يجرى في الظن أيضاً من حيث تعلقه تارة بالموضوع وأخرى بالحكم وكونه طريقاً محضاً تارة وموضوعاً أخرى تماماً أو جزءً وقيداً على نحو الصفتية تارة والطريقية والكاشفية أخرى وفيه أيضاً يجرى الإشكـال المتقدّم سابقاً في أصل أمكان أخذه تمام الموضوع على نحو الطريقية والكاشفية مع دفعه بما بيناه في القطع ويزيد الظن في المقام في أن أخذه تمام الموضوع أو جزئه وقيده تارة بما أنّه حجة شرعية وطريق محرز لمتعلقه وأخرى بما أنّه ذات الظن وإجمال الكلام في هذه الأقسام هو أن الظن إذا كان حجة شرعية فلا اشكال في عدم جواز اخذه موضوعاً بالنسبة إلى نفس حكم متعلقه بعين ما ذكرناه في القطع من محذور تقدّم الشيء على نفسه إلّا بنحو نتيجة التقييد على ما فـصلناه سابقاً من دون فرق بين الظن بنفس الحكم الشرعي والظن بموضوعه وأمّا بالنسبة

إلى حكم آخر غير حكم متعلقه فيجوز أخذه فيه على نحو الصفتية أو الطريقية مالم يكن مضاداً لحكم متعلقه أو مماثلاً له كما لو رتب وجوب الحد على شرب مظنون الخمرية أو مظنون الحرمة من دون فرق فيه بين كونه تمام الموضوع وكونه جزئه على اشكال متوهم في الأوّل تقدّم بيانه مع دفعه في القطع. أمّا لو كان مضاداً لحكم متعلقه أو مماثلاً له فلا يجوز أخذه في الموضوع تماماً أو جزء صفة أو طريقاً لأن مرجع حجيته إلى أثبات الواقع في المرتبة المتأخرة عن الظن به فلو حكم الشارع ح في هذه المرتبة بما يضاد الواقع أو يماثله بجعل الظن بالخمر أو بحرمته موضوعاً لجواز شربه أو حرمته يلزم اجتماع الضدين أو المثلين في مرتبة واحدة في موضوع واحد ومثله ممّا يأبى عنه العقل هذا إذا كان الظن حجة وطريقاً محرزاً لمتعلقه شرعاً. وأمّا إذا لم يكن حجة شرعية فلا بأس بأخذه صفة أو طريقاً موضوعاً للحكم وإن كان مضاداً لحكم متعلقه. وأمّا ما أفيد من أستلزامه ح لمحذور أجتماع الضدين ولو في الجملة وفي بعض الموارد ـ أي المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٣٢» وأمّا أخذه موضوعاً لمضاد حكم متعلقه فلا يمكن مطلقاً من غير فرق بين أن يكون حجة لإثبات متعلقه أو لم يكن ومن غير فرق بين أخذه على وجه الصفتية أو الطريقية تمام الموضوع أو جزئه لأنّه يلزم اجتماع الضدين ولو في الجملة وفي بعض الموارد على كلّ حال. وقال المحقّق العراقيّ في الهامش أقول هذا صحيح لو كان أخذ عنوان المظنونية بنحو الجهة التقييدية وإلّا فلو كان بنحو التعليل فلا بأس بأخذه في الموضوع بنفس ذاته مع عدم حجيته شرعاً. نعم، مع حجيته يستحيل أخذه كذلك بنحو الجزئية أو التمامية صفة أو

طريقاً أنتهى جواب ما أفيد ـ فيدفعه طولية الحكمين الموجب لاختلاف الرتبة بينهما إذ لا محذور ح في أخذه في الموضوع بنفس ذاته بعد عدم حجيته شرعاً. ومن ذلك يظهر صحة أخذه أيضاً موضوعاً لمماثل حكم المتعلق بلا أقتضائه لتأكد الحكمين أيضاً كما أفيد ـ أي المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٣٣» وأمّا لو أخذ موضوعاً لمماثل حكم متعلقه فإن لم يكن الظن حجة شرعية لإثبات متعلقه فلا مانع من أخذه كذلك غايته أنّه في صورة مصادفة الظن للواقع يتأكد الحكمان ويتولد منهما حكم واحد آكد كما في موارد تعلق النذر بالواجب حيث يتأكد الوجوب. وقال المحقّق العراقيّ في الهامش أقول: لا مجال في أمثال المقام بالإلتزام بالتأكد حيث أن التأكد يقتضي وحدة الوجود وهو ينافي طولية الحكمين بحيث يكون مجال تخليل الفاء إذ مع هذا التخلل لا يتصور الإتحاد كى يتصور التأكد فالأولى في هذه الصورة التفرقة بين كون الظن المزبور من الجهات التقييدية أو التعليلية بجوازه في الثاني دون الأوّل كما سيجيء توضيح هذا المجال في بحث التجري ان شاء الله تعالى. والعجب أنّه جعل باب النذر أيضاً من باب التأكد مع أن النذر من الجهات التعليلية وإلّا فلا مدفع للإشكال بعد بطلان التأكد في الطوليين إلّا بنحو اسّسناه في التجري من طولية العنوانين مع وحدة المعنون كما سيجى ان شاء الله تعالى، انتهى. توضيحه ـ كيف والتأكد يقتضى وحدة الوجود ومع اختلاف الرتبة وطولية الحكمين يستحيل الاتحاد في الوجود ومعه لايتصور التأكد. نعم، إنّما يلزم ذلك في فرض أخذ عنوان المظنونية بنحو الجهة التقييدية لا بنحو الجهة التعليلية الموجبة لطولية الحكمين ومن العجب عدمسألة النذر أيضاً من باب

التأكد مع أنّه لا شبهة في أن عنوان المنذورية من الجهات التعليلية للحكم. وقال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ٢ ص ٢٣»: قد أشرنا سابقاً إلى أن أجتماع المثلين مبنى على أن يكون الحكم هو البعث والتحريك الخارجي بخارجية منشأ انتزاعه ـ أي يكون أجتماع المثلين المبرهن عليه أنّه محال كاجتماع الضدين لأنهما يردان على موضوع واحد في حال واحد ولا معنى لتعدد التحريك في الخارج ـ وأمّا لو كان الحكم عبارة عن نفس الإرادة والكراهة فلا يلزم منه اجتماع المثلين بناء على أصالة الوجود وبقاء حقيقة العرض عند الحركة والاشتداد فإن ذات الإرادة المقطوع بها باقية عند تأكدها فلا يلزم الخلف بانعدامها ولا اجتماع المثلين ببقائها وتاكّدها والإرادة الموجودة من الأوّل إلى الآخر موجود واحد مستمر ينتزع عنها مرتبة ضعيفة في أوّل أمرها ومرتبة شديدة في آخر أمرها. وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٧٠» بقوله: والجواب عنه هو أن الحكم يكون على المختار هي الإرادة المبرزة ولا فرق بين الواجبات المشروطة والمعلقة والمطلقة على ما هو التحقيق ولكن ما يقال إنّه يوجب الاشتداد فيكون من باب أن الإرادة تعلقت بالمرادين أحدهما في طول الآخر فإن أصل الإرادة تعلق بحرمة الخمر أوّلاً وبالذات وتعلقت ارادة أخرى بها بملاحظة كون الحرمة ممّا تعلق العلم به فيكون متعلق الإرادة شيئين ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية» هذاكلّه في الظن المأخوذ تمام الموضوع وأمّا المأخوذ جزء الموضوع ففيه اشكال منشأه عدم انتهاء الأمر بعد عدم حجية الظن المزبور إلى مرحلة احراز جزئه الآخر لا وجداناً ولا تعبداً وتنزيلاً إذ ح لاتصل النوبة إلى

مقام تطبيق كبرى الأثر على المظنون كي يحكم عليه بالوجوب أو الحرمة فيلزم لغوية الجعل المزبور فإن جعل الحكم لموضوع لا يقدر المكلّف على تطبيقه في الخارج لغو محض نعم، لا يجرى هذا الإشكال في الظن الّذي هو حجة شرعاً لأنّه بمقتضى حجيته يكون احرازاً لجزئه الآخر بالتعبد بالظن المزبور بمكان من الإمكان. وأمّا الإشكال عليه بلزوم الدور من جهة اناطة الظن المزبور في حجيته ومشموليته لدليل الاعتبار بترتب الأثر الشرعي على المظنون واناطة الأثر في ترتبه وفعليته بقيام الحجة عليه فمدفوع بما ذكرناه سابقاً من كفاية الأثر التعليقى للجزء وهو كونه بحيث لو انضم اليه الطريق الشرعي لوجب أو حرم فعلاً لأن مثل هذا المعنى أيضاً أثر شرعي وعليه فيرتفع الدور المزبور حيث أن ما انيط ترتبه على قيام الطريق عليه إنّما هو فعلية الأثر وما ينوط به الظن في حجيته إنّما هو الأثر التعليقى الواصل إلى مقام الفعلية بقيام الطريق عليه فتدبر هذا إذا كان المأخوذ في الموضوع تماماً أو جزء هو ذات الظن مطلقاً وأمّا إذا كان المأخوذ في الموضوع هو الظن المصادف للواقع أو غير المصادف ففيه أيضاً اشكال منشأه عدم أمكان تطبيق كبرى الأثر على المورد. نعم، في الفرض الثاني يمكن القول بجوازه بلحاظ انتهاء الأمر ح إلى العلم الإجمالي بأحد الحكمين فيخرج عن محذور اللغوية لانتهائه بالأخرة إلى مرحلة ترتيب الأثر ولكن ذلك أيضاً في فرض كون الحكم المترتب على الظن المزبور ملائماً مع حكم المظنون أو مماثلاً له وإلّا فمع فرض مضادته له فلا مجال لصحة أخذه في الموضوع لعدم تأثير مثل هذا العلم الإجمالى بعد دوران المعلوم بالإجمال بين المحذورين الراجع إلى

التخيير بمقتضى اللابدّية العقلية. وأما الكلام في قيام غيره مقامه من الطرق الشرعية الغير المفيدة بالظن فمجمل القول فيه هو ان الظن إن كان طريقاً محضاً إلى متعلقه يقوم مقامه العلم الوجداني وسائر الطرق الشرعية والأصول المحرزة. وأمّا إن كان موضوعاً فإن كان على نحو الصفتية أو لكونه طريقاً ناقصاً لخصوصية في نقصه فلا يقوم مقامه العلم الوجداني فضلاً عن الطرق الشرعية والأصول التعبدية. وإن كان أخذه بلحاظ رجحانه بلا نظر إلى جهة نقصه في الكاشفية ولا إلى جهة كونه صفة فيقوم مقامه العلم الوجداني ولكن لاتقوم مقامه الإمارات التعبدية والأصول العملية ولو على القول بتتميم الكشف فيها نظراً إلى عدم اقتضاء دليل التنزيل المثبت لخصوصية العلم لإثبات مطلق الرجحان إلّا على القول بالمثبت بشهادة عدم اقتضاء استصحاب الفرد والخصوصية لإثبات الكلي والجامع فتأمّل. وأمّا لو كان أخذه بلحاظ كونه حجة ومنجزاً للواقع فيقوم مقام العلم الوجداني والإمارات المعتبرة والأصول العملية حتّى مثل أيجاب الاحتياط لكونه منجزاً أيضاً للواقع وإن لم يكن طريقاً مثبتاً له هذا ولكن الفروض المزبور أكثرها مجرد فرض ليس لها واقع أصلاً. وهو العمدة لكن مع ذلك يفيد في بعض الأحيان عند الظن المطلق على القول بالانسداد أو الانفتاح.

ذكر صاحب «الكفاية: ج ٢ ص ٢٥» وأمّا الظن بالحكم فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون إلّا أنّه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة كان جعل حكم آخر في مورده مثل الحكم المظنون أو ضده بمكان من الإمكان ـ و ـ يمكن أن يكون الحكم فعلياً بمعنى أنّه

لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة ومع ذلك لا يجب على الحاكم دفع عذر المكلّف برفع جهله لو امكن أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما امكن بل يجوز جعل أصل أو أمارة مؤديّة اليه تارة وإلى ضده أخرى ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى ـ إلى أن قال: ـ لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلى بذاك المعنى أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز مع حكم آخر فعلى في مورده بمقتضى الأصل أو الإمارة أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص به.

وأستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٧٥» في الجواب عنه قال: لا وجه له ضرورة أن الظن لاشأن له إلّا الكاشفية عن الواقع كالقطع ولا يكون دخيلاً في المصلحة حتّى يؤخذ في موضوع حكم نفسه ـ وهذا الكلام منه قده ممّا لم نفهمه وما فهمه تلامذته أيضاً حتّى سألنا عن أستادنا العراقيّ﵀ مراده قال: ما فهمناه فإنّه لا معنى لقولنا إنّه لو قطع به لتنجز بعد كونه منجزاً فعلاً والظن يكون معتبراً وموجباً لجعل الحكم فعلاً في مورده سواء كان المراد بالحكم الإرادة أو التحريك والتحرك الخارجي فإن اجتماع الإرادتين الفعليتين بالنسبة إلى شيء واحد محال سواء كانت من المثلين أو من الضدين وكذلك التحريك الفعلى الّذي يتم جميع جهاته من الشرائط ورفع الموانع أيضاً لا يتصور له أزيد من واحد ضرورة أنّه أيضاً من اجتماع المثلين أو الضدين. هذا في الظن المعتبر. ولعل عدم جواب المحقّق الماتن لمصلحة هناك. وهذا الإشكال ذكره المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ص ٢٤» مفصلاً واليك ببعض كلامه قال تحقيق المقام أن حقيقة الحكم إن كانت عبارة عن ↖

الإرادة والكراهة فلايكاد يعقل تصور فردين من الإرادة والكراهة في موضوع واحد ـ إلى أن قال: ـ وأمّا إذا أريد من الحكم الفعلى الانشاء بداعي أظهار الشوق إلى الفعل فهو فعلى من قبل هذه المقدمه وان لم يكن فعليا من قبل غيرها فلو قطع به أو قامت الحجة عليه من باب الإتّفاق لتنجز ففيه أن الشوق ما لم يصل إلى حد بحيث لو كان فعلاً مباشرياً للمشتاق لتحرك عضلاته نحوه لايكون مصداقاً للإرادة التكوينية في المثال وللإرادة التشريعية فيما نحن فيه ومن الواضح أن بلوغ الشوق إلى هذا الحد علة تامة للبعث الجدى والتحريك الحقيقى مضافاً إلى منافات نفس الإرادة التشريعية للإرادة الأخرى في طرف ضدها وإذا لم يصل الشوق إلى هذا الحد فمثله لو قطع به لا يكون مؤثراً في تحريك العبد فكيف يتنجز. نعم، يمكن تقريب ما أفادهﷺ بأن الحكم الواقعي هو الإنشاء بداعى جعل الداعى لابغيره من الدواعى فإنّه لايعقل أن ينطبق عليه عنوان البعث والزجر وهذا الحكم وإن لم يكن قبل الوصول بنحو من الإنحاء مصداقاً للبعث والزجر الفعليين لكنه فعلى بمعنى آخر أي هو تمام ما بيد المولى وتمام ما يتحقق من قبله ومثله لو قطع به أو قامت عليه الحجة كما يصير بعثاً فعلياً كذلك يتنجز بخلاف ما إذا ظن به فإنّه لايصير مصداقاً للبعث الفعلى كما لايصير منجزاً فلذا يعقل جعل بعث فعلى أو زجر فعلى في مورده إذ المماثلة بين البعثين الفعليين والمضادة بين بعث فعلى وزجر فعلى لا بين ما لا يكون مصداقاً للبعث بالفعل وما يكون كذلك بالفعل. وفيه كفاية في الجواب عن أستادنا.

كما لايخفى ثمّ[١] أعلم[٢]

في اسباب قطع القطاع

(١) الجهة العاشرة: أسباب القطع وقطع القطاع قال الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ٢ ص ٦» وقد يدلّ دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص أو شخص خاص مثل ما ذهب اليه بعض الأخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة كما سيجيء وماذهب اليه بعض من منع عمل القاضى بعلمه في حقوق الله تعالى وأمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي إذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة لا من مثل الرمل والجفر فإن القطع الحاصل من هذه وان وجب على القاطع الأخذية في عمل نفسه إلّا أنّه لايجوز للغير تقليده في ذلك وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامى من الطرق الاجتهادية المتعارفة فإنّه لايجوز للغير العمل به وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا الحدس إلى غير ذلك. وإلى ذلك أشار المحقّق الماتن.

(٢) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٤٢»: قد عرفت أن القطع إذا كان طريقاً محضاً فلا يفرق فيه بين أسبابه وأشخاصه وأزمانه وأنّه متى تحقق يتبعه حكم العقل تنجيزياً بلزوم متابعته والحركة على وفقه بنحو يستحيل الردع عنه من قبل الشارع إلّا أنّه خالف في ذلك جماعة من اصحابنا الأخباريين فقالوا بأنه لا أعتبار بالقطع الناشيء من غير الأدلة السمعية.

أن مجرد حكم العقل بوجوب موافقة القطع حين حصوله بكلّ واحد من المعنيين السابقين[١] لايقتضي معذوريته عند المخالفة على الإطلاق[٢] إذ[٣] ربّما يقصر في تحصيله[٤] ولو من جهة علمه سابقاً باكثريّة مخالفته للواقع بالاضافة إلى الطرق المجعولة[٥] ففي هذه الصورة لايرى العقل معذوريّة به[٦] مع أنّه في فرض تحصّله بتقصير منه العقل يلزمه بالموافقة[٧]

---

(١) أي حكم العقل بوجوب الاتباع والطاعة أو حكم العقل بوجوب الحركة والجرى العملى الّذي قلنا قهرى.

(٢) أي حكم العقل بوجوب الموافقة لايكون عذراً على الإطلاق بل ربّما من سبب خاص واليه أشار بقوله.

(٣) نعم، يمكن أن يفرق بين القطع الناشيء عن تقصير المكلّف في مقدّمات حصول قطعه وبين غيره في جهة معذوريته عند مخالفة قطعه للواقع.

(٤) بدعوى عدم معذورية من يقصر في مقدّمات قطعه.

(٥) أي بوجوه من طرق التقصير أنه يعلم ولو من السابق كثرة مخالفة قطعه للواقع بالنسبة إلى الطرق المجعولة كما يعلم أن القبلة إلى هذا الطرف ثمّ بالطرق المعهودة يتبين على خلافه ونحو ذلك.

(٦) أي هذالفرض وغيره يكون مقصراً عقلاً في المقدمات وغير معذور عقلاً.

(٧) ولكن مثل هذه الجهة غير مرتبط بجهة منجزيته وعليته لحكم العقل بوجوب الحركة على وفقه إذ لاتلازم بين عدم معذرية قطعه ذلك عند تخلفه عن ←

فكان المقام[١] من قبيل القاء النفس من الشاهق من كونه معاقباً بتقصيره السابق وإن لم يكن فعلاً قادراً على مخالفة أمره وجداناً أو[٢] بالتزام من عقله على خلافه بلا التفات منه اليه فعلاً وح صح دعوى عدم حجيّة قطعه في حقه بالمعنى المزبور[٣]. وربّما أمكن أرجاع جملة من كلمات الأخباريين إلى ذلك. ويمكن[٤]

الواقع وبين عدم منجزيته في مقام أثبات الاشتغال بالتكليف وصحة الردع عن العمل على وفقه ولا بأس أيضاً بالإلتزام بهذا المقدار.

(١) أي المقام من جهة وجوب متابعة القطع وعدم المعذورية عند المخالفة يكون نظير القاء الإنسان نفسه من شاهق فيعاقب بتقصيره السابق ولو بالفعل لايمكن الموافقة لأمره لعدم قدرته ولا يكون تحت أختياره وجداناً هذا في الوقوع الخارجي.

(٢) أي كذلك المقام من الوقوعى العقلي على خلاف الواقع بتقصير منه ولا التفات إلى ذلك فعلاً فيجب موافقته عقلاً للقطع لكن غير معذور فيه.

(٣) أي يصح ح أن يقال بعدم حجية هذا القطع في حقه لعدم أمكان احتجاجه على المولى به للتقصير في مقدماته ويمكن ارجاع كلمات الأخباريين إلى ذلك ثمّ بين وجهاً آخر لحمل كلماتهم.

(٣) أى الوجه الثانى يمكن أن يكون منشأ القطع هو البراهين المنطقية التى لايخلو عن المغالطات كما أنه يقيم البرهان على عدم وجود الماء في الحوض فيذبونه فيه يرى فيهالماءفمن هذه البراهين يحصل له القطع بحيث لو فكر ونظر

أيضاً حمل كلمات جملة منهم إلى منع مرجعية صور البراهين بملاحظة كثرة المغالطات الحاصلة فيها بحيث لو جعل[١] منها قطع أحياناً ربّما يزول بتجديد النظر فيها. ويمكن[٢] أرجاعها إلى منع القطع بالحكم العقلى بقاعدة الملازمة بل يحتاج في كشف الأمر إلى دلالة وليّ الله[٣].

مرة أخرى يزول منه القطع الوجه الثالث ما أشار اليه بقوله في المتن وغيره.

(١) الصحيح لو حصل.

(٢) خصوصاً إذا كان ذلك من جهة الخوض في المقدمات العقلية الّتي نهي عن الخوض فيها ـ أي الّذي يستفاد الحكم الشرعي منها بقاعدة الملازمة فيختص بما ورد من الدليل الشرعي إلى أن قال: ـ كما يشهد له النصوص الناهية عن الخوض في المطالب العقلية بناء على شمولها للقطع بالأحكام الفرعية بل وما ورد من نفي الثواب على ما لايكون بدلالة ولي الله.

(٣) فإن الظاهر المستفاد منها هو النهى عن الخوض في المباني العقلية في مقام استنباط الأحكام الفرعية كالأقيسة والاستحسانات كما كان عليه ديدن العامة الذين استغنوا بأمثال هذه الأمور عن أهل البيت ـ عليهم الصلاة والسلام ـ لولا دعوى سوقها في مقام شرطية الولاية في صحة الأعمال خصوصاً بقرينة بناء الإسلام عليها نعم، ما كان منها بلسان عدم جواز العمل به لابد من حمله على الظنون العقلية والاستحسانات الظنية ونحوها ممّا لا يستتبع حكم العقل بوجوب الاتباع.

و[١] أردء[٢] الوجوه حمل كلماتهم إلى نفي وجوب الموافقة بدعوى تعليقية حكم العقل وبالجملة لابد من توجيه كلمات الأخباريين في منع مرجعية

---

(١) نعم، لهذا الكلام مجال بناء على تعليقية حكمه ـ أي حكم العقل على وجوب اتباع القطع ـ على عدم الردع عنه إذ ح بالردع يرتفع حكم العقل فترتفع المناقضة كما لعله إلى ذلك أيضاً نظر القائلين بجواز ارتكاب جميع الأطراف في العلم الإجمالي فكان تجويزهم ارتكاب الجميع من جهة دعوى كون حجية العلم الإجمالي كالظن في حال الانسداد على الحكومة معلقة على عدم ورود ترخيص شرعي على الخلاف وح فلايبقى في البين إلّا شبهة المناقضة والمضادة الواقعية وهي أيضاً مندفعة بما يجاب به في الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعي من اختلاف الرتبة بين الحكمين.

(٢) أي وجه أردئية هذا الوجه من سائر الوجوه ـ ولكن المبنى واضح البطلان بداهة أنّه ليس حكم العقل بلزوم اتباع القطع إلّا على نحو التنجيز الغير القابل للمنع عنه بشهادة ارتكاز المناقضة الكاشف أنا عن كون حكمه بلزوم اتباع القطع على نحو التنجيز والعلية التامة نظير كشف التبادر عن ثبوت الوضع إذ المناقضة المزبورة الارتكازية ثبوتاً من توابع تنجيزية حكم العقل وعلى ذلك فمتى حصل القطع يتبعه حكم العقل التنجيزى بوجوب الموافقة سواء كان حصوله من المقدمات العقلية النظرية أو الضرورية أو الأدلة السمعية وسواء كان القاطع قطاعاً أو غيره لاستواء الجميع بنظر العقل.

القطع الحاصل من المقدمات الفعلية[١] بأحد التوجيهات السابقة[٢] كما هو الشأن في من التزم بعدم حجية قطع القطاع[٣]

---

(١) الصحيح العقلية.

(٢) أي لابد حمل كلمات الأخباريين على أحد التوجيهات المتقدمة.

(٣) ولعله إلى ما ذكرنا ـ أي التوجيهات ـ نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطاع فيراد من ذلك عدم اعتباره في مقام المعذرية ولو بملاحظة تقصيره في مقدّمات قطعه من الأوّل الناشيء من جهة قلة مبالاته وعدم تدبرّه الموجب لخروجه بذلك عما عليه متعارف الناس من الاستقامة إلى الإعوجاج في السليقة بنحو يحصل له القطع من كلّ شيء ممّا لايكون مثله سبباً عادياً لحصول الظن بل الشك لمتعارف الناس لاعدم اعتباره في مقام المنجزية ومرحلة اثبات التكليف والاشتغال به. بل ويمكن أن يحمل عليه أيضاً مقالة الأخباريين في حكمهم بعدم اعتبار القطع الناشيء من غير الأدلة السمعية لولا تصريح بعضهم بالخلاف ولو بدعوى كون القطع الناشيء من المقدمات العقلية أكثر خطأ من القطع الناشيء من الأدلة السمعية. وإن كان فيه ما فيه أيضاً لمنع أكثرية الخطأ في ذلك عما يحصل من الأدلة السمعية بنظر العقل ومساواتها بنظره من جميع الجهات. وربّما افيد في توجيه كلامهم كما عن بعض الأعاظم ـ أي المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٤» وبذلك يمكن أن توجّه مقالة الأخباريين من أنّه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنة بأن يقال إن الأحكام الواقعية قيدت بنتيجة التقييد بما إذا أدى اليها الكتاب والسنة بل ولاعبرة بغير ذلك فلايرد عليهم أن ذلك غير معقول بل شيخنا الأستاذ ←

مدظله نفي البعد عن كون الأحكام مقيدة بما إذا لم يكن المؤدى اليها مثل الجفر والرمل والمنام وغير ذلك من الطرق الغير المتعارفة وبما ذكرنا يرتفع ما ربّما يستشكل في عبارة الشيخ من جعله مقالة الأخباريين من أمثلة العلم المأخوذ موضوعاً مع أنّه لايمكن أخذ العلم موضوعاً بالنسبة إلى نفس متعلقه فإنّه بالبيان الّذي ذكرنا ظهر أنّه لا مانع من أخذ العلم موضوعاً بالنسبة إلى نفس متعلقه إذا كان حكماً شرعياً بنتيجة التقييد وقال المحقّق العراقيّ في الهامش أقول بالله لو كان الأخبارى نظره في ما اختاره إلى متمم الجعل يلزمه أن لايحصل له علم من غير الكتاب والسنة مع أن كلماتهم مشحونة بأنه لو حصل العلم من غيره يطرح ولا يصلح للمعارضة مع العلم الحاصل من الكتاب والسنة كما أن شيخنا العلّامة في ردّهم ينادي بأعلى صوته الاستيحاش عن علة المعارضة وعن أنّه بعد حصول العلم كيف يعقل ردعه فلو كان نظر الشيخ في المقام إلى التقييد بمتمم الجعل فلايبقى وقع لما أورد عليهم، انتهى. وتوضيحه ـ ولكنه كماترى فإن نظر الأخبارى لو كان فيما اختاروه إلى شرطية العلم من سبب خاص في ثبوت الحكم الشرعي ولو بمتمم الجعل يلزمهم انكار حصول العلم بالحكم من غير الكتاب والسنة كما توجّه إلى ذلك أيضاً هو قبيل ذلك لا المنع عن حجيته ولزوم متابعته مع أن كلماتهم كماترى مشحونة بأنه لو حصل العلم من غير الكتاب والسنة يطرح ولا يصلح للمعارضة مع العلم الحاصل من الدليل النقلى ومن ذلك ترى الشيخ يستوحش من هذه المقالة غايته وينادي بأنه ليت شعرى مع حصول العلم من دليل العقل كيف يعقل حصول العلم بخلافه من غيره وبالعكس حتّى يقع

بينهما المعارضه وينتهى الأمر إلى ترجيح النقلى عليه وأنّه في فرض حصول العلم كيف يعقل الردع عنه وأمّا ما وقع منه من جعل مقالة الأخباريين من أمثلة العلم المأخوذ في الموضوع فإنّما هو لمحض التمثيل على ما يقتضيه مذاق الأخباريين من عدم العبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنة لا أنّه لأجل تصحيح كلامهم وإلّا لم يكن مجال للإنكار عليهم والاستيحاش من مقالتهم كما هو ظاهر. وقد يوجه كلامهم بوجه آخر وتقريبه أن قصد التقرب في الأحكام الشرعية لما كان منوطاً بالجزم بالأمر الشرعي الباعث على الإتيان كان للشارع تقييد القربة المعتبرة في المأمور به بالقرب الناشيء عن خصوص الجزم الناشيء من الأدلة السمعية لامطلقاً فح تصح مقالة الأخبارى من عدم العبرة بالقطع الناشيء من المقدمات العقلية مؤيداً بماورد من النصوص بعدم الثواب على الأعمال الّتي لم تكن بدلالة ولي الله الظاهرة في كون عدم المثوبة من جهة الإخلال بقصد القربة أقول ولا يخفى أن هذا التوجيه وإن كان وجيهاً في نفسه ولا يرد عليه اشكال امتناع ردع الشارع عن العمل على وفق القطع الناشيء عن غير الأدلة السمعية لخروجه في الحقيقة عن مفروض البحث الّذي هو القطع الطريقي ولكن يرد عليه مضافاً إلى اختصاصه بالتكاليف العبادية وعدم جريانه في كلّيّة التكاليف أنّه لادليل على التقييد المزبور في العبادات لو لم نقل بظهور أدلة اعتبار قصد القربة في كفاية مطلق القرب الناشيء ولو من الجزم الناشيء من الطرق العقلية وأمّا التأييد المزبور فقد عرفت أن هذه النصوص بين ما يكون في مقام اعتبار شرطية الولاية في اصل صحة الأعمال وبين ما يكون في مقام النهى عن الخوض في

وإلّا فهم أجل شأناً من أن يلتزموا بعدم وجوب موافقة القطع المزبور مع فرض تنجزيّة حكم العقل به لانتهاء الترخيص على خلافه الى الترخيص في المعصية وترك الطاعة الذى لايلتزم بمثله ذو مسكة والنفس لا ترضى بالنسبة هذا الكلام الى مثل هؤلاء الأجلاء البارعين في فنونهم بقى في المقام خاتمة للمرام[1]

الأقيسة والاستحسانات العقلية الظنية كما عليه العامة وح فاحسن التوجيهات لمقالتهم ـ أي وفي المقالات أردئها ما ذكرناه أوّلاً: من تعليقية حكم العقل ـ بما جعله أوّلاً ـ في وجوب اتباع القطع على عدم ردع الشارع عن خلافه كما ربّما يؤيده كلام المحدث البحرانيّ ﷺ في ترجيح النقل على العقل عند تعارض القطعين وتأييد أحدهما بالنقلى فتأمّل. وقد عرفت عدم تماميته هذا.

(١) الجهة الحادى عشر في الموافقة الإلتزامية قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٥٣»: هل تنجز التكليف بالقطع تفصيلاً أم أجمالاً أو بغيره من الطرق الشرعية كما يقتضي وجوب الموافقة عملاً يقتضي وجوبها التزاماً بالتدين به والتسليم له اعتقاداً وانقياداً بحيث يكون له أمتثالان واطاعتان فيه خلاف المشهور العدم وهو المختار ـ أي قبل الورود في البحث نتكلم في المراد من الإلتزام. قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٧٨»: وقبل الخوض في المقصود يجب أن يعلم أن حقيقة الإلتزام في النفس فيها نوع خفاء من حيث أنّه هل يكون وراء التصديق والعلم شيء آخر مثل البناء على ما علم وبالفارسية «گردن نهادن آنچه می‌داند» أم لا والحق أنّه يكون بعد العلم بالشيء فعل من

لا أفعال النفس ومن مقولة الفعل كما ترى أن الشخص مع الإذعان بمحقية شخص لمنصب من المناصب ربما لايلتزم به ولا يترتب عليه آثاره لجهة من الجهات من خبث النفس وغيره وهكذا الأحكام الشرعية والاعتقاد بالنبوة فإن الشخص يقبل أوامر النبيّ صلى الله عليه وآله مثلاً ولا يلتزم به كما أن الاعراب في صدرالإسلام مع الاعتقاد بنبوته صلى الله عليه وآله وعلمهم بأنه نبيّ ما كانوا ملتزمين بذلك بالعقد القلبى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ـ أي الموافقة الإلتزامية عقد القلب على الحكم أيضاً من المولى والتشريع عقد القلب على غير ما صدر ونقيضهما عدم الإلتزام بشيء ممّا يصدر منه من الأحكام ـ ثمّ إنّه تارة يقال بوجوب الإلتزام من باب الملازمة العقلية كما في المقدمة وذيها وتارة من باب حكم العقل بوجوبه لا من هذه الجهة وتاره يقال بوجوب الإلتزام شرعياً من باب دليل خاص أمّا الأوّل وهو القول بالوجوب من باب الملازمة العقلية فلا يكون في المقام لأن الإلتزام بالوجوب لا يكون من مقدمات اتيان نفس العمل كالصلاة فإنها مشروطة بالطهارة لابالإلتزام بها فإنّه بدونه يصح الإتيان بها ولا يكون من مقدمات الأمر بها أيضاً كما هو واضح فإنّه لامقدمية له لا من باب حكم العقل ولا من باب حكم الشرع ـ وأمّا الخروج عن رسوم العبودية فهو وإن كان كذلك ولا يكون هذا عبداً منقاداً ولكن لا ربط له بالوجوب فإن سوءالنفس شيء والحكم بأنه يجب للشخص اطاعتان شيء آخر يحتاج إلى الدليل ولا دليل على وجوبه نقلاً انتهى و ربما التزام بالأمر موجود دون العمل فلا يلازم أحدهما الآخر وعلى كلّ حال ـ.

وهو أن فهم العقل[١] عند قيام الطريق على التكليف ليس إلاّلزوم الموافقة عملاً بلا[٢] التزامه بلزوم الالتزام بشخص الحكم الصادر وجوباً كان أو غيره. نعم، غاية ما يلزم تبعاً لتصديق اولياء النعم والشكر لهم الالتزام بما جائوا به[٣]

---

(١) أي حكم العقل عند قيام الطريق على التكليف من الوجوب والحرمة ليس إلّا وجوب الإتباع والطاعة والموافقة العملية دون لزوم الإلتزام بالوجوب أو الحرمة قلباً واعتقاداً ـ.

(٢) لانتفاء ما يقتضى ذلك شرعاً وعقلاً مضافاً إلى شهادة الوجدان بعدم استحقاق الآتي بالمأمور به من دون التزام للعقوبة إذ لو كان واجباً كنفس العمل للزم في الفرض المزبور استحقاقه للعقوبة بل ولزم تعددها في فرض ترك الموافقة العملية أيضاً وهو كما ترى يحكم بداهة الوجدان بخلافه. نعم، لا بأس بدعوى رجحانه في نفسه بلحاظ كونه منشأ لكمال العبد وقربه إلى سيّده وارتفاع درجته لديه بخلاف العكس فإنّه موجب لتنقيصه وانحطاط درجته لديه لما يرى بالوجدان من الفرق بين الآتي بالمأمور به ملتزماً بوجوبه وبين الآتي به غير ملتزم به ولكن ليس ذلك إلى حد يقتضي لزومه. وتوهم وجوبه ح باعتبار كونه من مراتب شكر المنعم الّذي يجب القيام به عقلاً كما في الإلتزام وعقد القلب بأصول العقائد وبما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله مدفوع.

(٣) بأن المقدار المسلم من الشكر الواجب إنّما هو الإلتزام الإجمالى بالأحكام ـ أي بما جاء اولياء النعم (صلوات الله عليهم) ـ.

وهو غيرالإلتزام بكلّ حكم شخصي، شخصي[١]. نعم[٢]، ربّما يحتاج إلى الإلتزام بالأخذ بأحد الطريقين عند تعارضهما بنحو ينتهي الأمر إلى التنجز بينهما[٣] إذ ح لا مجال للتنجز بينهما عملاً محضاً لإنتهاء أمرهما إلى النفي والإثبات غير القابل لتعلق الوجوب التنجزي به[٤] فلامحيص من أخذ الإلتزامفي البين كى يصح أمر التنجيز فيه وفي[٥]

---

(١) وأمّا الإلتزام التفصيلي بكلّ واحد من الأحكام فلم يقم على وجوبه دليل من الشرع ولا حكم من العقل ومجرد كونه من مراتب الشكر لايقتضي وجوبه بل وجوب الإلتزام الإجمالي بما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما هو من جهة كونه من شئون التدين والتصديق بنبوته لا من جهة كونه شكراً. وأضعف من ذلك الاستدلال على وجوبه بحرمة التشريع إذ ذلك أيضاً كما ترى للفرق بين عدم الإلتزام بالوجوب وبين التشريع الّذي هو الإلتزام بالخلاف مع وضوح عدم اقتضاء عدم وجوب الإلتزام بالحكم لجواز الإلتزام بخلافه كما هو ظاهر.

(٢) أي ربّما يجب الإلتزام بالأخذ بأحد الطريقين عند تعارض الخبرين فقد ورد عنه عليه السلام بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك وفي باب فتوى المجتهدين المتساويين عند تخالفهما والإجماع على عدم التساقط أيضاً لابد من الأخذ ـ.

(٣) أي لاتنجز إلّا بالأخذ والإلتزام ـ.

(٤) أي يدور الأمر في الطريقين بين النفى والإثبات غير القابل للتنجز إلّا بالأخذ والإلتزام حتّى يصح التنجيز ـ.

(٥) أي كون الأخذ والإلتزام المزبور بعد فرض كونهماحجة وطريقاً يكون ←

كون الإلتزام المزبور ح قيداً للعمل الواجب شرعاً أو أنّه شرط لتوجّه الأمر إلى الملتزم به وأن لزوم الإلتزام المزبور ح عقلى مقدمة لتحصيل الحجة والطريق وجهان سيأتي شرحه ان شاءالله في محله. وعلى أي حال ليس المقصود من هذا الإلتزام إلّا الأخذ بالطريق والاحتجاج به وهو غير الإلتزام بمضمونه في مقام اطاعته وما هو محل الكلام هو ذلك[1].

قيد شرعاً للعمل الواجب الأخذ والإلتزام به معيناً أو أنّه يكون الأخذ لتحصيل الحجة شرعاً وقبله لا حجة اصلاً والحجة تتحقق بالأخذ والإلتزام وأن وجوبه عقلى مقدمة فيه كلام بينهم والظاهر هو الثانى كما ذكرناه في محله ـ.

(١) أي الأخذ في تلك المسألة أجنبي عن الموافقة الإلتزامية في المقام فإن في تلك المسألة يكون الإلتزام والأخذ بالطريق والحجة كأخذ هذا الفتوى أو هذا الخبر وهذا بخلاف المقام فإن الأخذ في مرحلة الطاعة والعمل والإلتزام بوجوبه عند الطاعة فلا يرتبط بتحصيل الحجة أصلاً ـ تنبيهان الأوّل لايخفى أنّه لا اختصاص لهذا النزاع بخصوص الأحكام المتعلقة بأفعال الجوارح كوجوب الصلاة والحج ونحوهما بل يعم الأحكام المتعلقة بأفعال الجوانح كوجوب الإعتقاد بالمبدء ووجوب عقد القلب به وبرسالة انبيائه ونحو ذلك فإن وجوب الاعتقاد وعقد القلب ليس إلّا كسائر الكبريات الشرعية من نحو وجوب الصلاة والصوم غير أن متعلق الوجوب في أحدهما فعل الجوارح وفي الآخر فعل الجوانح فيقال فيها أيضاً أنّه بعد ثبوت وجوب الاعتقاد وعقد القلب بشيء هل ←

ثمّ[١] إنّه لو بنينا على وجوب الموافقة الإلتزامية يلزمه في الدوران بين المحذورين حرمة ترك الإلتزام بكلا الحكمين المعلوم أحدهما[٢] ولازمه حرمة المخالفة الإلتزامية وإن لم يكن قادراً على المخالفة العملية[٣].

يجب الإلتزام والتدين بهذا الوجوب من جهة الموافقة الإلتزامية.

(١) الثاني أنّه بعد البناء على وجوب الموافقة الإلتزامية بمناط شكر المنعم أو بمناط آخر لا شبهة في وجوبها في صورة قيام العلم التفصيلي بالتكليف بل وفي صورة ثبوت التكليف بالامارة المعتبرة حيث أنّه يجب الإلتزام بالحكم الظاهرى على الجزم وبالواقع على ما هو عليه. وأمّا في صورة ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي فالمقدار الواجب إنّما هو الإلتزام بالواجب الواقعي المردد بين الأمرين لكونه هو المقدار الممكن في حقه وأمّا الإلتزام التفصيلي بوجوب كلّ واحد من الأمرين فهو غير واجب بل غير جايز نعم، الإلتزام الإحتمالى بوجوب كلّ منهما رجاء حيث كان ممكناً امكن دعوى وجوبه أيضاً من دون أن ينافي ذلك ما تقتضيه الأصول الموضوعية أو الحكمية الموجبة للإلتزام التفصيلي بالحكم الظاهري في مواردها.

(٢) أمّا في دوران الأمر بين المحذورين من الوجوب والحرمة يحرم ترك الإلتزام على القول بوجوب الموافقة الإلتزامية بكلا الحكمين المعلوم ثبوت أحدهما ولازمه على هذا حرمة المخالفة الإلتزامية.

(٣) ولو لم يمكن المخالفة العملية لدوران الأمر بين المحذورين من الحرمة والوجوب.

وح[١] فقد يتوهم عدم جريان قاعدة الحلية في الطرفين لإستلزامه الإلتزام بخلاف المعلوم أجمالاً[٢]. ولكن فيه بأن نتيجة حرمة ترك الإلتزام بالطرفين[٣] وجوب الإلتزام بأحد المعلومين بنحو الإجمال واقعاً[٤] وهذا المعنى[٥] لا ينافي مع الإلتزام التفصيلي بالحلية في مرتبة الظاهر وح[٦]

---

(١) وقد يتوهّم على فرض وجوب الموافقة الإلتزامية في العلم الإجمالي ودوران الأمر بين المحذورين هو عدم جريان قاعدة الحلية في اطراف العلم الإجمالي والإلتزام بالحلية في كلّ واحد من الطرفين لأنّه يستلزم الإلتزام بخلاف المعلوم بالإجمال.

(٢) لكون أحدهما حلالاً واقعاً والجواب عنه.

(٣) إن على القول بوجوب الموافقة الإلتزامية هو حرمة ترك الإلتزام بالطرفين مع العلم بحلية أحدهما أو وجوب أحدهما واقعاً.

(٤) فإن معنى حرمة الترك المزبور هو وجوب الإلتزام بأحد المعلومين بنحو الإجمال واقعاً وهو الثابت واقعاً.

(٥) وهذا الوجوب الإلتزام المزبور لاينافي مع الإلتزام التفصيلي بكلّ واحد من الطرفين بالحلية الظاهرية على ما سيأتي من الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

(٦) وعلى هذا التقريب لايلزم من الإلتزام بالحلية والإباحة الظاهرية في كلّ من الطرفين طرح الإلتزام بالواقع المعلوم بالإجمال لعدم التنافي بينهما.

لايلزم من الإلتزام بالإباحة الظاهرة طرح الإلتزام بالواقع بنحو الإجمال فلا مانع من جريانه ح[١] كما هو الشأن[٢] في صورة عدم اقتضاء جريان الأصل في الطرفين طرح عمل واقعي[٣] كما لايخفى[٤]

---

(١) ولا محذور ح في جريان وجوب الموافقة الإلتزامية في أطراف العلم الإجمالي ودوران الأمر بين المحذورين.

(٢) وربّما يتوهّم أن الأصول لايجرى في أطراف العلم الإجمالي فلا موضوع للبحث عن الموافقة الإلتزامية للأطراف فهذا أشارة إلى الجواب عنه.

(٣) أي مخالفة عملية.

(٤) وما قرع سمعك إنّما الأصول الّتي يوجب المخالفة القطعية وينافي المعلوم بالإجمال كما سيأتي كما لو علم أجمالاً بوقوع النجاسة في أحد الإنائين الذين كانا سابقاً طاهرين فلايجرى الأصل في أطرافها للزوم المخالفة القطعية دون ما لايلزم ذلك كما لو علم اجمالاً بوقوع المطر على أحد الإنائين الذين كانا كلاهما نجسين سابقاً وطهر بالمطر أحدهما فاستصحاب النجاسة في أحدهما لايلزم محذور المخالفة القطعية ـ وقال المحقّق الماتن في «النهاية: ج٣ ص ٥٣»: وح ففي موارد جريان الأصول المثبتة في أطراف العلم الإجمالي وموارد دوران الأمرين المحذورين الجاري فيها أصالة الإباحة على ما هو التحقيق ينتهي الأمر إلى وجوب التزامات ثلاثة الإلتزام الجزمى بما هو الواجب الواقعي المردد بين الأمرين والإلتزام الإحتمالي بوجوب كلّ واحد من الأمرين رجاء والإلتزام التفصيلي ↖

بالحكم الظاهري المستفاد من الأصول الجارية في الأطراف فتدبر ـ ومن هنا ظهر أن وجوب الإلتزام لو قلنا به لايختص بما حصل من القطع بل كلّ حكم أدى اليه الإمارة أيضاً يجب الإلتزام بمفادها وكذلك مفاد الأصول المحرزة وغيرها فإنّها أيضاً وظائف قررت للشك فيجب الإعتقاد بأن الوظيفة في المورد الكذائي هو العمل على طبق الأصل وكذا المقرون بالعلم الإجمالي على ما عرفت. وممّا ذكرنا ظهر بطلان ما أفاده الأستادنا منهما الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٣٨» لكن التحقيق أنّه لو ثبت هذا التكليف أعنى وجوب الأخذ بحكم الله والإلتزام به مع قطع النظر عن العمل لم يجر الأصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي أعنى وجوب الإلتزام بحكم الله وهو غير جايز حتّى في الشبهة الموضوعية كما سيجيء فيخرج عن المخالفة الغير العملية ـ إلى أن قال: ـ لما تقدّم من أن الأصول في الموضوعات حاكمة على أدلة التكليف فإن البناء على عدم تحريم المرأة لأجل البناء بحكم الأصل على عدم تعلق الحلف بترك وطيها فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطيء من حلف على ترك وطيها وكذا الحكم بعدم وجوب وطيها لأجل البناء على عدم تعلق الحلف على وطيها فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطي من حلف على وطيها وهذا بخلاف الشبهة الحكمية فإن الأصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال وليس مخرجاً لمجراه عن موضوعه حتّى لاينافيه جعل الشارع لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد إذ اللازم من منافات الأصول لنفس الحكم الواقعي حتّى مع العلم التفصيلي ومعارضتها له هو كون العمل بالأصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث

الإلتزام فإذا فرض جواز ذلك لأن العقل والنقل لم يدل إلّا على حرمة المخالفة العملية فليس الطرح من حيث الإلتزام مانعاً عن اجراء الأصول المتنافيه في الواقع ـ أي رفع الحكم الواقعي بالأصل فلا يبقى حكم حتّى يلتزم به في دوران الأمر بين المحذورين ـ ويمكن أن يقرر دليل الجواز بوجه أخصر وهو أنّه لو وجب الإلتزام فإن كان أحدهما المعين عند الشارع واقعاً فهو تكليف من غير بيان ولا يلتزمه أحد وإن كان بأحدهما على وجه التخيير فيه فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل فلابد له من خطاب آخر وهو مع أنّه لا دليل عليه نقلاً وعقلاً. وأجاب عنه صاحب «الكفاية: ج ٢ ص ٣٠» مع توضيح منا ومن هنا قد أنقدح ـ أي ممّا ذكرنا من أن وجوب الإلتزام لو قيل به لا يقتضي الإلتزام بواحد بخصوصه فيما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة ـ أنّه لا يكون من قبل لزوم الإلتزام مانع عن اجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه ـ أي المانع هو العلم الإجمالي ففي المثال المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب وطيها بالحلف لا مانع من جريان البرائة عن كلّ من الوجوب والحرمة أو جريان أصالة عدم تعلق الحلف بوطيها وأصالة عدم تعلق الحلف بترك وطيها من ناحية وجوب الإلتزام ـ كما لا يدفع بها محذور ـ أي لو فرض أن العلم الإجمالي غير مانع عن وجوب الإلتزام في واحد بخصوصه من الأطراف وأن العقل حاكم بوجوب الإلتزام بمحتمل التكليف فإجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية لا يكاد يدفع عنا محذور ـ عدم الإلتزام به ـ أي بالحكم الواقعي ـ بل الإلتزام بخلافه ـ أي الإباحة ـ لو قيل بالمحذور فيه

ـ أي لو قلنا به وجود المحذور في عدم الالتزام به ـ ح أيضاً إلّا على وجه دائر لأن جريانها ـ أي جريان الأصول ـ موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها ـ أي عدم حكم العقل بوجوب الالتزام إذ لو كان حكم العقل المذكور ثابتاً يقطع ح بمخالفة ظاهر أدلة الأصول للواقع فلا يكون حجة لمخالفتها الوجوب الالتزامي القطعي ـ وهو أي كون حكم العقل بعدم وجوب الالتزام ـ موقوف على جريانها ـ أي الأصول كما أفاده الشيخ الأنصاريّ من ارتفاع وجوب الالتزام بجريان الأصل ـ بحسب الفرض وأجاب عنه المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ٢ ص ٢٨» ويندفع الدور بأن مفاد الأصل بنفسه رفع الحكم من الوجوب أو الحرمة لا أنّه يتوقف على رفعه وليس لازم رفع الحكم الإذن في المخالفة الالتزامية المحرمة فإنها لا تحرم بل لا تتعلق إلّا مع ثبوت الحكم ولا مانعية لحرمة المخالفة الالتزامية أو قبح الإذن فيها إلّا على تقدير ثبوت موضوعها وما لا مانعية له إلّا على تقدير ثبوت موضوعه كيف يمنع عن رفع موضوعه فإن قلت هذا بالإضافة إلى الحكم الفعلي فإنّه مرفوع بالأصل وأما الحكم الواقعي فلو وجب الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالإجمال مع ثبوته حتّى مع جريان الأصل يلزم من جريانه الإذن في المخالفة الالتزامية قلت أوّلاً لانسلّم حرمة المخالفة الالتزامية للواقعي المحكوم بعدمه تنزيلاً ومفاد الأصل رفعه تنزيلاً فلا يمنع إلّا حرمة المخالفة الالتزامية لما له ثبوت ولم يكن منفياً ولو تنزيلاً ـ وجه فساد كلّ ذلك تقدّم والإشارة اليه من أنّه على القول بوجوب الموافقة الالتزامية الالتزام بمفاد الأصل واجب كالالتزام بعدم الحكم ظاهراً فلا ←

ثمّ إن ذلك كله حكم القطع التفصيلى وأما القطع الإجمالي[١]

فلا ينافي مع الالتزام والتعبد بما هو في الواقع حكم من الوجوب أو الحرمة نلتزم به فنلتزم بمفاد الأصل ونلتزم بما هو الواقع حكم الواقعة والالتزام والتعبد بعدم الحكم ظاهراً يكون بما هو المحتمل في الواقع ورجاء ولابأس به هذا.

في العلم الإجمالي

(١) النموذج الثاني في العلم الإجمالي وتحقيق الكلام فيه في ضمن أمور: الأمر الأوّل: في نفس كيفية العلم مع الإجمال. ذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ٢ ص ٣٠» إن حقيقة العلم الإجمالي المصطلح عليه في هذا الفن لا تفارق العلم التفصيلي في حدّ العلميّة وليسا هما طوران من العلم نظراً إلى تعلق العلم الإجمالي بالمردد أعنى أحد الأمرين بل ربّما يبنى عليه أمكان تعلق الصفات الحقيقية بالمردد فضلاً عن الاعتبارية كما في كلمات أستادنا العلّامة رفع الله مقامه بل التحقيق أن طرف العلم ينكشف به تفصيلاً لا مجال للتردد فيه بما هو طرف للعلم إذ القائم بالنفس الّذي به تشخص مقولة العلم أمر جزئي شخصي بحسب هذا الوجود والمردد بما هو مردد لا ثبوت له ماهيّة ولا هويّة إذ كلّ ماهيّة لها نحو من التعيّن الماهوى الّذي به يمتاز عن سائر الماهيّات وكل هويّة بنفسها ممتازة عن سائر الهويّات كيف والوجود نفس الشخص والوحدة رفيق الوجود تدور معه حيثما دار. نعم، متعلق طرف العلم مجهول أي غير معلوم فلم يلزم تعلق صفة حقيقية ولا اعتباريّة بالمردد بل ضم الجهل إلى العلم صار سبباً لهذا الإسم وإلّا

فالعلم علم دائماً ومتعلقه بحده منكشف به تفصيلاً من غير ترديد في نفس ما هو طرف العلم. وممّا ذكر تبيّن أن الوجه في عدم امكان تعلق صفة بالمردد هو عدم ثبوت وشيئيّة للمردد بالحمل الشايع حتّى يمكن تعلق صفة به لا أن العرض يحتاج إلى موضوع يقوم به حتّى يقال بأنه مختص بالأعراض المتأصلة دون مثل الملكية الّتي هي من الأمور الاعتبارية كما عن العلّامة الأنصاريّ قدس سره في بيع صاع من الصبرة ولا ما يقال من أن الصفة إذا كانت موجبة لتشخص شيء في الخارج فحيث أن ما في الخارج معيّن لا مرّدد فلا يمكن تعلقها بالمردد دون غيرها ولذا يفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية فإن الأولى جزء أخير من العلة التامة لوجود شيء في الخارج قد مر في أوّل القطع أن الصفات الوجدانية كالقطع والشك والظن والإرادة والكراهة وصفة التمنى والترجي وغير ذلك كلّها لا يتعلق بالخارج بل يتعلق بالصور الذهنية بما هو مرآت إلى الخارج فنقول قد مر في أوّل القطع بأن الدليل على ذلك تخالف القطع مع الواقع فإن في صورة المخالفة يكون العلم موجوداً مع عدم الخارج للصورة فيكون متعلق القطع هو المرآت إلى الخارج غايةالأمر تارة يكون المرأي للصورة في الخارج موجوداً وتارة لايكون موجوداً فعلى هذا فنقول من هذا البرهان نستكشف أن متعلق القطع ليس هو الخارج وأيضاً في العلم الإجمالي فإن العلم والشك إن كان متعلقه في الخارج لازمه أن يكون شيئاً واحداً متعلق الضدين وهو الشك والقطع وهو محال فإن علم الإجمالي لوجود زيد أو عمرو مع الشك في وجود كلّ واحد منهما إن كان الشك متعلقاً بنفس الخارج فالعلم أيضاً متعلقاً بالخارج بنحو الإجمال فيلزم اجتماع العلم

والشك في واحد منهما منما وهذا محال فإن قلت بأن العلم متعلق بالحصة والشك بالخصوصيّة فنقول بأن الشك في وجود زيد يكون حصة من الإنسانية أيضاً مشكوكاً فبالأخرة يرجع إلى اجتماع الشك والعلم فمن هذا البرهان أيضاً يستكشف أن متعلق العلم والشك ليس هو الخارج بل هو صورة الذهنية المرآة إلى الخارج والصورة الّتي كان متعلق الشك هي الصورة التفصيلية والصورة الّتي يكون متعلقاً للعلم هي الصورة الإجمالية. أي قلت بأن متعلق العلم والشك إمّا أن يكونا صورتين متباينين بحيث يكون مرآتيتهما في الخارج مغايراً فلازم ذلك عدم صحة برهان السابق لعدم مانع أن يتعلق العلم والشك بالخارج ولكن كان العلم متعلقاً بجهة والشك متعلقاً بجهة أخرى وإن كان تلك الصورتين مرآتيتهما واحداً في الخارج فلازمه أن يكون في عالم الذهن أيضاً منطبقاً أحد الصورتين على الأخرى ولازمه أيضاً محالية اجتماع الضدين على صورة واحدة. قلت لا اشكال في أن في الذهن صور ثلاث اثنين منها صورتين تفصليتين احديهما صورة زيد والأخرى صورة العمر ومثلاً وصورة أخرى هو الجامع المجرد وقلنا بأن الجامع بين المجرد والمقيد لايعقل أن يجئ في الذهن فعلى هذا فنقول بأن صورة المجردة الحصة الإنسانية فيه مباين للصورة المقيدة والحصة الإنسانية فيه فإن المجردة لايكون في الخارج مع هذا القيد موجوداً بخلاف المقيدة فعلى هذا فنقول بأن العلم كان متعلقاً بالصورة المجردة والشك كان متعلقاً بالصورة المقيدة التفصيلية فلايلزم الاجتماع أصلاً. دون الثانية كما عن غير واحد فتدبر. ونحن بالفعل لم يكن كلامنا في امكان الفرد المردد وعدمه وتقدم ذلك في المطلق والمقيد وإنّما بيان

المتعلق بالعنوان الإجمالي القابل للإنطباق على كلّ واحد من الطرفين فينبغي طيّها أيضاً في مقالة مستقلة. مقالة لا شبهة أوّلاً[١].

في[٢] أنّ المقدار من العنوان[٣] المتعلق للقطع[٤]

العلم الإجمالي وقد عرفت وذكر سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته: ص ٦٤».

(١) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٤٦» والكلام فيه يقع تارة في مقام أثبات التكليف به وأُخرى في مقام الإسقاط به أمّا المقام الأوّل فيقع الكلام فيه تارة في تأثيره في التنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية في قبال من يدعى عدم اقتضائه رأساً وأنّه كالشك البدوى وأخرى في تأثيره بالنسبة إلى الموافقة القطعية وعلى التقديرين فهل هو على نحو الاقتضاء أو بنحو العلية التامة غير القابل لمجيء الترخيص على خلافه أو يفصل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية بكونه على نحو العلية في الأولى وعلى نحو الاقتضاء في الثانية فنقول. وإن هذا الأمر في أصل اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز ولا يكون مثل الظن بحيث يحتاج في أثبات الحجية له إلى جعل جاعل كما نسب إلى المحقّق القميّ هذا المذهب على ما قيل.

(٢) لا اشكال في أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال ويكون نفس العلم دخيلاً في التنجز فلو علم بخمرية هذا الإناء أو ذاك مثلاً.

(٣) أي العنوان الإجمالي.

(١) فعنوان الخمرية المتعلق للعلم لا يفرق بين العلم الإجمالي أو التفصيلي.

غيرقابل لردعه[١] إذ في هذا المقدار لا ميز بينه وبين القطع بعنوانه التفصيلي في نظر العقل[٢] فلا محيص[٣] في نظر العقل من الحركة نحو الجامع[٤] المعلوم في ظرف له الأثر[٥] الملازم[٦]

---

(١) قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٨٨»: إن العلم الإجمالي كالتفصيلي فعلى من جميع الجهات بحيث يكون العلم دخيلاً في التنجز لا الفعلية وحينئذٍ حيث لايكون فرق بينهما من هذه الجهة لا وجه لاختصاص الحجية بأحدهما دون الآخر. نعم، يكون الفارق هو احتفاف منطبق هذا العلم بالشك بخلاف التفصيلي ومرجع عدم الاقتضاء هو الترخيص فيما علم أنّه معصية للتكليف المسلم في البين والعقل مستقل بقبح الترخيص فيما علم من التكليف فإنّه مع العلم بأن الخمر إمّا هذا أو ذاك فالأمر بالإجتناب في البين مسلم ولا شبهة فيه والقول بأنه يمكن ارتكاب كليهما قول بارتكاب المعصية.

(٢) ولافرق عند العقل بين عنوان المعلوم بالإجمال والعنوان المعلوم بالتفصيل في الحجية ذاتاً ووجوب الطاعة وعدم امكان الردع عنه.

(٣) ولازمه هو الحكم العقلي القهري من الحركة على وفقه كما في القطع التفصيلي والجرى العملي على طبقه والفارق أن في باب العلم التفصيلي يكون الجرى على وفق المعلوم تفصيلاً.

(٤) وفي باب العلم الإجمالي تكون الحركة على المعلوم بالإجمال وهو الجامع المعلوم المنطبق على الطرفين أو الأطراف.

(٥) ويكون انطباق الجامع له الأثر شرعاً للمكلّف.

(٦) فيلازم ذلك وجود الأثر شرعاً لو انطبق المعلوم بالإجمال على كلّ ←

لوجود الأثر على فرض انطباقه على كلّ واحد من الطرفين وإلّا[١] فلو فرض الأمر[٢] لأحد الطرفين دون الآخر صدق بأن الجامع بما هو جامع لا أثر له[٣] وإنّما الأثر لبعض أفراده[٤] ففي مثل هذه الصورة لاحكم للعقل بالحركةعلىوفق قطعهبالجامع كما لايخفى[٥].

وحيث عرفت ذلك[٦]

واحد من الطرفين أو الأطراف كما في المثال لو علم خمرية هذا أو ذلك وعلى كلا التقديرين محل الإبتلاء ونحوه من الشرائط.

(١) وأمّا لو فرضنا أن الأثر ثابت لأحد الطرفين المنطبق عليه المعلوم بالإجمال دون الآخر كما لو كان أحد الطرفين كان خارجاً عن محل الإبتلاء بأن علم إمّا هذا الإناء خمر أو الإناء الّذي عند رئيس الجمهور الآمريكا وهذا بعض الأطراف خارج عن ابتلائه وهو ما عند رئيس كذا.

(٢) أي لعل الصحيح الأثر.

(٣) فيصدق حينئذٍ أن الجامع بما هو جامع لا أثر له.

(٤) وإنّما الأثر لبعض أفراده لو انطبق الجامع عليه دون ما إذا انطبق الجامع على الفرد الآخر فلا أثر لهذا الجامع بالنسبة اليه.

(٥) أي على ذلك لا حكم للعقل بالحركة على وفق المعلوم بالإجمال و هو للجامع.

(٦) ولو كان الجامع ليس له الأثر على نحو ما تقدم فلا يحكم العقل على وفق المعلوم بالإجمال لعدم الأثر للجامع على كل حال.

فنقول إن لازم حكم العقل بنحو التنجيز بالحركة على وفق ما تعلق به القطع من العنوان الإجمالي[١] تنجز[٢] ما يحكي العنوان عنه بنحو الشجر[٣] بحيث[٤] لم يكن قابلاً لردعه لأوله إلى ردع قطعه ولقد عرفت[٥]

---

(١) وعلى هذا يحكم العقل بالحكم التنجيزى على نحو البت بالحركة على طبق المعلوم بالإجمال فيما يكون للجامع الأثر على ما مر.

(٢) ولازم ذلك هو منجزية المعلوم بالإجمال كمنجزية المعلوم بالتفصيل.

(٣) أي على نحو التنجيز ولعل الصحيح التنجيز.

(٤) على نحو الذاتية له غير قابل للجعل ولا للردع عنه لأوّله إلى ردع قطعه.

(٥) وقد تقدّم في القطع التفصيلي أن ردع حجية القطع ومنجزيته أمر غير معقول ذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٨٨» فإن قلت: ما ذكرت صحيح إذا كان الإرتكاب دفعة واحدة بأن يشرب الكأسين آناً واحداً فإنّه يعلم أنّه يعصى في هذا الحال للتكليف وأمّا إذا أرتكب تدريجاً فعند ارتكاب الأوّل لايكون له العلم بالتكليف بالنسبة اليه وعند ارتكاب الثاني يحتمل أن يكون التكليف في الواقع متوجهاً إلى الأوّل بكونه خمراً في الواقع فيرتكبه أيضاً ولا يعلم بالمعصية. نعم، بعد ارتكابهما يعلم بوجود شرب الخمر وحينئذٍ لا تكليف له وبعبارة أخرى في الشبهة المحصورة يقولون بأنه إذا خرج أحد الأطراف عن الإبتلاء مثل ما إذا علمت إمّا بنجاسة ثوبك أو ثوب من مكان من الديار البعيد عنك لايجب الإجتناب ففي المقام حيث خرج أحد الأطراف بواسطة ارتكابه عن محل ←

أن ردع القطع بما هو قطع غير معقول لذوى[١] العقل. و[٢]

الإبتلاء لعدم الموضوع حتّى يتوجّه اليه الحكم فبالنسبة إلى الآخر تصير كالشبهة البدوية الّتي يكون الأصل فيها البرائة اتّفاقاً. قلت مضافاً إلى أن المقام لا يكون من موارد الخروج عن محل الابتلاء حيث لا يكون معناه هو الخروج بأي نحو كان ولو بارتكاب بعض الأطراف بل يكون معناه هو كون التكليف بالنسبة اليه مستهجناً كما مثلناه وأمّا إذا كان التكليف عقلائياً ولو لم يحتج إلى ارتكاب الجميع كالإزار في الحمام فإنّه إذا أحتمل أن يكون النجس هذا أو ذاك يجب عليه الإجتناب لحسن التكليف بالإجتناب ولو لم يكن هذا الشخص مبتلى بجميعه بل ببعضه. أن العقل مستقل بعدم جواز الترخيص في محتمل المعصية مع وجود التكليف الفعلى في البين والوجدان أقوى شاهد على ما ذكرناه. وهذا من آثار التنجيز المعلوم بالإجمال القابل للتطبيق على هذا او ذاك فلا يجرى الأصل بالنسبة اليه أيضاً وبهذا يفارق الشبهة البدويه وبالجملة يكون العلم الإجمالي له نحو اقتضاء للتنجيز.

(١) أي لدى العقل.

(٢) الأمر الثاني: وهو البحث عن كونه مقتضياً أو علة تامّة بأن حكم العقل بوجوب الإتباع معلق على عدم الترخيص على خلافه في ما انطبق عليه أو يكون منجزاً وعلة تامّة بالنسبة إلى الطاعة والامتثال في جميع الأطراف والتحقيق هي العلية التامّة قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٤٦» لا ينبغي الإشكال في أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في كونه علة تامه لإثبات الاشتغال بالتكليف وتنجيزه على وجه يأبى العقل عن الترخيص على خلافه ويشهد لذلك ارتكاز ←

حينئذٍ فلو أنطبق المقطوع على كلّ واحد من الطرفين فقد أنطبق عليه ما تنجز عليه حكمه[١] بنحو التنجز[٢] ولازمه[٣] اباء ما انطبق عليه هذا المقطوع عن ورود الترخيص على خلافه أيضاً لأن[٤] ترخيصه في ظرف انطباق العنوان الإجمالي عليه مساوق ردع نفس العنوان وهو خلف وحينئذٍ[٥]

والمناقضة هنا كما في العلم التفصيلي فإنّها من تبعات علية العلم الإجمالي وتنجيزية حكم العقل بالاشتغال ولولا عليته لما تحققت المناقضة المزبورة وبذلك اتضح فساد القول بالاقتضاء فضلاً عن القول بعدم الاقتضاء رأساً وأنّه كالشك البدوى. والوجه في ذلك.

(١) فإن المعلوم بالإجمال بعد ما كان له الأثر وتنجز حكمه ينطبق على كلّ واحد من الأطراف على وجه المنجزيّة.

(٢) أي التنجيز.

(٣) ولازم ذلك عدم ورود الترخيص على خلافه من الأصول الحكمية والموضوعية بعد انطباق المعلوم بالإجمال عليه وذلك لوجهين.

(٤) الوجه الأوّل: لزوم الخلف والاستحالة فإن المعلوم بالإجمال لازمه قهراً وجوب الجرى والطاعة فيما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال وجواز ورود الترخيص على خلافه معناه الردع عن عنوان المعلوم بالإجمال وعدم وجوب الردع فهذا خلف ومحال.

(٥) وبالجملة لو فرضنا انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الطرفين بماله الأثر.

مع احتمال انطباق المعلوم على كلّ واحد من الطرفين يستحيل مجيء الترخيص على كلّ واحد منها[١] ولو مع عدم معارضته للآخر[٢] لأن الترخيص المزبور في ظرف انطباق الواقع ينافي التنجز للعنوان المنطبق عليه[٣] ففي الحقيقة مرجع هذا الترخيص إلى الترخيص في محتمل المعصية[٤] وهو كمقطوعها محال[٥].

---

(١) فورود الترخيص في الأطراف يكون محالاً سواء كانا الأصلين متعارضين فواضح لمنافاتهما للمعلوم بالإجمال.

(٢) أو لم يكونا متعارضين كما لو لم يجر الأصل في أحد الإنائين لجهة من الجهات.

(٣) والوجه في ذلك فإنّه بعد انطباق المعلوم بالإجمال الواقع على كلّ من الطرفين وأنّه يحتمل طهاره هذا الطرف واقعاً ويحتمل طهارة الطرف الآخر واقعاً وكليهما له الأثر وتنجز الحكم بالنجاسة المعلوم بالإجمال فهذا ينافيه الترخيص في كلّ واحد من الأطراف.

(٤) والوجه الثاني: هو الترخيص في محتمل المعصية فإنّ جريان قاعدة الطهارة في كلّ واحد من الأطراف أو بعض الأطراف بلا معارض ترخيص في محتمل المعصية لإحتمال أنّه النجس المعلوم بالإجمال والترخيص في محتمل المعصية المنجز بالعلم الإجمالى يكون غير جايز ومحالاً.

(٥) كما أن الترخيص في مقطوع المعصية محال. وتوضيح ذلك ذكر سيّدنا أستاد السيّد الوالد في «تقريراته: ص ٦٦» بأن العلم لا اشكال في أنّه جهة ←

تعليلي لتنجز حكم متعلقه في الواقع ففي علم التفصيلي معلوم أمّا في علم الإجمالي فأيضاً يكون العلم علة التنجز الحكم على الواحد الإجمالي فعلى هذا فنقول بعد كون تلك العنوان الإجمالي منجزاً تارة نقول بأن حكم العقل بالتنجز يكون بنحو العلة التامة بحيث يكون الترخيص على خلافه متناقضاً بحكم العقل ولذا لايقبل الترخيص في تمام اطراف العلم الإجمالي فعلى هذا فترخيص في طرف واحد أيضاً لا يعقل ولو لم يكن له معارض لأنّه ترخيص في معصية الاحتمالية وكما أن الترخيص في نفس المعصية لايعقل كذلك الترخيص في احتمال المعصية وأمّا ان كان العلم الإجمالي مقتضياً للتنجز بحيث لا مانع من الترخيص على خلافه فعلى هذا فلا مانع من الترخيص في الطرفين وبعبارة أخرى إن كان العلم منجزاً بنحو العلة التامة لا اشكال في أن الحكم الواقعي يكون منجزا على أي حال والكاشف عن العليّة يكون عدم تجويزهم الترخيص في الطرفين فإن اتفاقهم على عدم جواز الترخيص في الطرفين كاشف عن أن العلم منجز بحيث لايقبل الترخيص على خلافه ويكون الترخيص على خلافه ترخيصاً في المعصية فعلى هذا فنقول ففي كلّ واحد من الطرفين يحتمل انطباق عنوان الإجمالي عليه وعلى فرض الانطباق يكون الترخيص فيه ترخيصاً في المعصية ففي طرف واحد أيضاً يحتمل أن يكون التكليف منجزاً فالشك ليس في أصل الوجوب حتّى يرتفع بحديث الرفع مثلاً بل الشك يكون في تكليف المنجز ولايقبل حديث الرفع لرفع تكليف المحتمل المنجز لأنّه ترخيص في محتمل المعصية. نعم، لو قلنا بأن العلم يكون تنجزه على نحو التعليق بمعنى أن تنجزه

لايكون ما لم يرد ترخيص على خلافه فعلى هذا فأصل هذا العنوان الإجمالي قابل للترخيص على خلافه وهذا لافرق بين جريان الأصل في الطرفين أو طرف واحدفالتفصيل بين جريان الأصل في طرف واحدبلامعارض دون الطرفين يكون بلا وجه فإمّا أن يقول بعدم جريان الأصل بنحو الإطلاق على فرض أن يكون العلة علة تامة وإمّا أن يقول بجريانه في الطرفين على الاقتضاء. والجواب عن التعليقي تقدّم واشار إلى ذلك أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٩٠» هو أن الإشكال لايكون في المضادة حتّى ترفع بواسطة المرتبة الظاهرية والواقعيّة إذ مرتبة انحفاظ الحكم الظاهرى يكون الجهل بالحكم في كلّ واحد من الأطراف وحيث يكون العلم الإجمالي منجزاً بحكم العقل والوجدان يمنع عن جريان المرخص بالنسبةإلى الأطراف وعدم الفرق في نظره بين العلم الإجمالي والتفصيلي فإنّ ارتكاب أحد الأطراف عنده يكون معصية احتمالية وارتكاب كليهما يكون معصية محقّقة وهذا الارتكاز هو المانع عن جريان الأصل لا التضاد ـ إلى أن قال: ـ وتوهم أن اطلاق أدلة الأصول يشمل المقام فإن قوله عليه السلام كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه يشمل المقام أيضاً فمن هذا الإطلاق يستكشف أن العلم يكون مقتضياً لا علة تامة. مندفع لأن أدلة الأصول لايكون موردها منحصراً بالمقام حتّى نحكم بدلالة الاقتضاء بذلك بل لها مورد آخر وهو الشبهات البدوية الّتي لايكون فيها العلم الإجمالي وبهذا يظهر أن العلم الإجمالي يضاده جريان الأصل ولو اصلحنا مرتبة الحكم الظاهرى والواقعي في غير هذا المورد ولا يكفي الشك التفصيلي في كلّ واحدمن الأطراف. والتفصيل لأجل التوضيح ورفع الشبهات.

و[١] بعد هذا البيان[٢] لا يبقى مجال[٣]

---

(١) الأمر الثالث في أنّه على فرض كونه علة تامة هل تكون هذه العلية بالنسبة إلى الموافقة القطعية أعنى يجب الإمتثال بالإجتناب عن جميع الأطراف إذا كان العلم بالحرمة مثلاً أو تكون العلية بالنسبة إلى ترك المخالفة القطعية بمعنى أنّه إذا أجتنب عن بعض الأطراف حيث لا تحصل المخالفة القطعية ويبقى الآخر لمكان العلم ويكفي ذلك فيه كلام بينهم والحق أنّه علة تامة بالنسبة إلى الموافقة القطعية كما تكون علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية.

(٢) وبعد الوجوه المتقدّمة للعلية التامة.

(٣) لامجال للفرق بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية كما صرحنا به في البيانات قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٤٦» وبذلك يظهر الحال في الموافقة القطعية أيضاً حيث أن لازم علية العلم الإجمالي لأصل الإشتغال وتنجيز المعلوم بالإجمال هو لزوم الخروج عن عهدته ولايكون ذلك إلّا باتيان جميع المحتملات لأن الإقتصار على بعضها مساوق لإحتمال عدم الخروج عن عهدة ما تنجز من التكليف ولازمه إباء العقل عن الترخيص الشرعي ولو في بعض الأطراف إذ مع تردد الواقع بين المحتملين واحتمال كون الطرف المرخص فيه هو الواقع المنجز يرى ترخيصه فيه ترخيصاً في محتمل المعصية ومناقضاً بحسب ارتكازه لما علم ثبوته في عهدته وعليه لايبقى مجال للتفكيك بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية بحرمة الثانية وعدم وجوب الأولى إذا العلم الإجمالي إن كان قاصراً في أصل اقتضائه للاشتغال فلامقتضى لحرمة المخالفة القطعية فأمكن ←

دعوى[١] الفرق بين الموافقة القطعية ومخالفتها بأن مرتبة الحكم الظاهري في ظرف الموافقة محفوظ فلا قصور لشمول أدلة الترخيص الظاهري لها بخلاف المخالفة القطعية بأن مرتبة الحكم الظاهري ليس محفوظاً فيه[٢].

اجراء الاصلين في الطرفين بلا ورود محذور في البين وإن كان تاماً في اقتضائه للاشتغال يلزمه وجوب الموافقة القطعية أيضاً لأن الاشتغال بالتكليف يقتضي الفراغ اليقيني عنه ولا يحصل ذلك إلّا باتيان جميع ما يحتمل انطباق المعلوم عليه من الأطراف هذا غاية توضيحه.

(١) وذهب جماعة من الأعلام كصاحب الكفاية والمحقّق النائينيّ وغيرهما إلى كون العلم الإجمالي مقتضى لا علة تامة بالنسبة إلى الموافقة القطعية وبيان ذلك بوجوه الوجه الأوّل.

(٢) قال في «الكفاية: ج ٢ ص ٣٥»: لا يبعد أن يقال إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف ـ أي كان مقروناً بالشك دائماً وكان الشك موضوعاً للأحكام الظاهرية ـ وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً. ومحذور مناقضته مع المعلوم اجمالاً ـ أي جعل الحل لكل واحد من الطرفين ينافي ويناقض للحرمة المعلومة اجمالاً ـ إنّما هو محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة بل الشبهة البدوية ـ أي هذه المناقضة بين كلّ حكم ظاهري مجعول في حق الشاك بالواقع وبين الواقع المشكوك ولا تختص بما نحن فيه ـ إلى أن قال: ـ فما به

وبذلك أيضاً يمتاز القطع الإجمالي عن التفصيلي أيضاً[١]. وتوضيح فساد الدعوى المزبورة[٢] بأن ما أفيد[٣] إنّما يتمّ على فرض قابلية المحل للترخيص[٤] وإنّما المقصود[٥] في شمول الدليل لفقد الموضوع[٦]

التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً.

(١) نعم، كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلية التامة فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً كما كان في اطراف كثيرة غير محصورة.

(٢) وتوضيح فساد هذا القول بعد ما بيناه مراراً أوّلاً: لاينبغي التأمّل في أن العلم الإجمالي ليس إلّا من سنخ العلم التفصيلي موجباً لإراءة متعلقه وانكشافه انكشافاً تاماً لا قصور في ناحية انكشافه أصلاً فإن من علم أنّه يجب أكرام زيد ابن بكر الّذي لا يعرفه بعينه لا قصور في علمه بالإضافة إلى متعلقه أعنى أكرام زيد بن بكر ومجرد تردده بين شخصين لا يوجب نقضاً في علمه بالإضافة إلى متعلقه غاية الأمر أن علمه لم يحط بتمام الخصوصيات المانعة من التردد بين شخصين.

(٣) وثانياً: أن محفوظية مرتبة الحكم الظاهرى مع الحكم الواقعي.

(٤) إنّما يكون عند قابلية المحل للترخيص كما في الشبهة البدوية.

(٥) أي لعل الصحيح القصور.

(٦) أي كان الإشكال في شمول دليل الترخيص لفقد الموضوع.

وأمّا لو كان عمدةالمانع[١] احتمال انطباق ما هو متنجز بنحو التنجيز عليه[٢] فيستحيل مجيء الترخيص[٣] ولو مع وجود الجهل الّذي هو موضوعه[٤] وحينئذٍ فحفظ مرتبة الحكم الظاهري في ظرف الموافقه لايجدى[٥] إذليس المانع مجرد وجود الحكمالواقعي[٦] كى باختلاف المرتبة يجمع بينه وبين الحكم الظاهري[٧] بل عمدة المانع تـنجزه بقطعه تنجزياً[٨]

---

(١) ولكن الأمر ليس كذلك لعدم قابلية المحل للترخيص أصلاً لتنجز العـلم الإجمالي كالعلم التفصيلي.

(٢) وإنّه يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال وهو أحتمال التكليف المنجز على كلّ واحد من الأطراف.

(٣) ولذا يستحيل ورود الترخيص عليه لأنّه ترخيص في محتمل المـعصية وهو كالترخيص في المعصية محال.

(٤) ولو يكون ذلك في فرض الجهل والشك الّذي هو موضوع الأصل.

(٥) ولذا يكون المقام أجنبي عـن مناقضة الحكـم الظـاهري مـع الحكـم الواقعي أصلاً.

(٦) لعدم كون المانع عن الحكم الظاهري وورود الترخيص هو وجود الحكم الواقعي والمناقضة معه حتّى باختلاف المرتبة يجمع بينهما.

(٧) كما في سائر موارد الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

(٨) أي منجزياً.

بضميمة احتمال انطباقه على المورد[١].

---

(١) بل المانع هو تنجز العلم المانع من ورود الترخيص على خلافه لإحتمال انطباق التكليف المنجز عليه وهو الّذي عليه طريقة العقلاء وحكم العقل بالقبح بالترخيص في محتمل المعصية كالترخيص في المعصية. وذكر المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٧٩» دليل صاحب الكفاية وأجاب عنه والمجموع في جملتين الجملة الأولى ذهب بعض الأعاظم إلى انحفاظ رتبة الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي لأن موضوع الحكم الظاهري هو الجهل بالواقع والأصول العملية إنّما تجرى في كلّ واحد من الأطراف بخصوصه وكلّ واحد منها مجهول الحكم وليس في البين أصل عملى يجري في مقابل نفس المعلوم بالإجمال حتّى يقع التضاد. وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في الهامش أقول رتبة الحكم الظاهري إنّما يكون محفوظاً في فرض تعلق الشك بنفس الواقع بلا شائبة تنجز فيه وإلّا فمع احتمال التكليف المنجز الملازم لاحتمال المعصية العقل يأبى عن الترخيص في المعصية ولو مع احتمالها. وحينئذٍ فلا محيص لمثل هذا المقررأن يعزل العلم الإجمالي عن المنجزية رأساً أو يدعى تعليقية حكم العقل بمنجزية العلم بعدم ترخيص على خلافه وعلى الفرضين لا يمنعه الجزم بمخالفة الأصلين للواقع بعد اختلاف الرتبة في البين كما هو الشأن في الشبهات البدويّة وعليه فلا يبقى مجال لما أفيد في جوابه من التفكيك في شمول أدلة الأصول للطرفين أو طرف واحد إلّا مع أثباته التفكيك بين الموافقة والمخالفة في التعليقية والتنجيزية ولا مجال لإثباته من الخارج بل مجرد احتمال التنجيزية يكفى مطلقاً يكفي لمنع شمول دليل ←

وأغرب من هذا البيان[١]

الترخيص ولو لأحدهما ولا مجال أيضاً لإثباته حينئذٍ بتوهم شمول دليل الترخيص لفرض الشك دون العلم وذلك لما فيه. حيث نقول بأن شمول دليل الترخيص لفرض الشك حينئذٍ دورى لأن الشمول منوط بثبوت التعليقية فكيف يثبت التعليقية بشمول دليل الترخيص. فإن قلت إن مانعية المعصية لدليل الترخيص إذا كان عقلياً يصير من المخصصات اللبيّة ولا بأس بالتمسك بالعام في المخصص اللبّى فبدليل الترخيص يستكشف عدم المعصية عند الشك بها. قلت نتيجة التمسك بالعام في المخصص اللبّى ليس نفي المعصية المشكوكة وجداناً بل غايته نفيها تعبداً فاحتمال المعصية وجداناً موجود ومع هذا الاحتمال يأبى العقل عن الترخيص فيها فكان العقل يرى عدم المعصية شرطاً للحكم الظاهري أيضاً نظير شرطيّة القدرة وحينئذٍ ليس المقام من موارد التمسك بالعام في الشبهات المصداقية اللبيّة كما توهم. الجملة الثانية قال المحقّق النائينيّ قلت جريان الأصول العملية في كلّ واحد من الأطراف يستلزم الجمع في الترخيص بين جميع الأطراف والترخيص في الجميع يضاد التكليف المعلوم بالإجمال فلا يمكن أن تكون رتبة الحكم الظاهرى محفوظة في جميع الأطراف. قال المحقّق العراقيّ أقول لنا مجال النقض بمشكوكية كلّ واحد من الطرفين ومعلومية أحدهما مع أن بين الشك واليقين كمال المناقضة وحينئذٍ فلو أدعى الطرف بأن مركز الترخيص هو المشكوك بلا سرايته إلى العنوان المعلوم من أين يسرى الترخيص إلى الجهة المعلومة فتدبر.

(١) الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٧٧» نعم،

في وجه التفكيك بين الموافقة القطعية ومخالفتها بأنه من المعلوم ورود الترخيص على أحد الطرفين بحيث لا يجب الموافقة القطعية في موارد قيام امارة على تعيين المعلوم في أحد الطرفين الملازم للترخيص في ترك الآخر ظاهريّاً[١]. وهكذا في صورة قيام أصل مثبت للتكليف في أحد الطرفين[٢]

يمكن الترخيص في بعض الأطراف والاكتفاء عن الواقع بترك الآخر أو فعله ودعوى الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية وأن العلم الإجمالي إمّا أن يكون علة تامة بالنسبة إلى كلا المرحلتين وإمّا أن لايكون فهي ممّا لاشاهد عليها ولاسبيل لها بداهة أن العلم الإجمالي لايزيد عن العلم التفصيلي وللشارع الاكتفاء بالإطاعة الاحتمالية في العلم التفصيلي كما هو مفاد الأصول الجارية في وادي الفراغ فما ظنك بالعلم الإجمالي. وتقدّم عن «الكفاية: ج ٢ ص ٣٥». نعم، كان العلم الإجمالي ـ إلى أن قال: ـ فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع ـ إلى أن قال: ـ شرعاً كمافيما اذن الشارع في الاقتحام فيها كما هو ظاهر كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه. وتوضيحه.

(١) لو قامت الإمارة على تعيين المعلوم بالإجمال في أحد الطرفين كما لو علم أجمالاً بموطوئية أحدى القطيعتين من الغنم السود أو البيض وقامت الإمارة على أن المحرم في السود فيلازم الترخيص في الطرف الآخر بالحكم الظاهري وهذا المورد من موارد التفكيك بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية.

(٢) والمورد الثاني لو قام أصل مثبت للتكليف في أحد الطرفين دون الآخر

أو امارة مثبتة[١] غير معيّنة[٢] بأنه لا شبهة حينئذٍ في عدم وجوب الطرف الآخر[٣] وذلك شاهد جزميّ أيضاً على عدم عليّة القطع الإجمالي في طرف الموافقة القطعية بخلافه في المخالفة القطعية. وتوضيح الضعف هو إن الغرض من عليّة القطع للموافقة القطعية[٤]

بأن كان بلامعارض فيجرى الأصل المرخص في الآخر وينحل العلم الإجمالي.

(١) والمورد الثالث لو قام امارة مثبتة للتكليف في أحد الأطراف.

(٢) وغير معينة للمعلوم بالإجمال أنّه هو.

(٣) فأيضاً يجرى الأصل المرخص في الطرف الآخر وينحل العلم وكلّ ذلك شاهد جزمى على أن العلم الإجمالي ليس بعلة تامة بالنسبة إلى الموافقة القطعية كما تكون علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية جزماً والجواب عنه أوّلاً اشار المحقّق العراقيّ في هامش الفوائد أقول بعد اكتفاء العقل في مقام الفراغ عما أشتغلت الذمة بالأعم من الواقعي والظاهري فلا قصور حينئذٍ في تصرف الشارع في مقام الفراغ بجعل البدل كما هو الشأن في العلم التفصيلي بضرب قاعدة الفراغ وأين هذا مع فرض صرف الترخيص في بعض الأطراف بلاتصرّف في مقام الفراغ وجعله بدلاً عن الواقع كيف ومثل هذا الترخيص أيضاً غير جار في العلم التفصيلي أيضاً وحينئذٍ ليس مجال الاستشهاد بمثل جعل البدل في المقامين على جواز الترخيص في أحد الطرفين بلا تعيين مفرغ وجعل بدل وتتمة الكلام موكول إلى محله في الاشتغال. وثانياً: اشار المحقّق الماتن إلى الجواب في المقام وملخصه.

(٤) إن المراد من عليّة التامة للعلم الإجمالي بالنسبة إلى الموافقة القطعية

عدم صلاحيّة ورود الترخيص بمحض أحتمال الانطباق[١] من جهة الجزم بتنجزيّة[٢] حكم العقل بتنجزّ مقطوعه[٣] وأمّا مع قيام الإمارة[٤] على تعيين المصداق[٥] فلا شبهة في أن العقل يكتفي في أمتثال معلومه باتيان مصداقه ولو ظاهرياً و[٦] جعلها[٧] كما هو الشأن في العلوم التفصيلية[٨] إذ[٩]

هو تنجزه على كلّ حال عقلاً.

(١) ويستحيل عقلاً ورود الترخيص ولو في بعض أطرافه بمجرد احتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه.

(٢) لعل الصحيح بتنجيزية.

(٣) لكون المعلوم بالإجمال منجز عقلاً وفي كلّ طرف احتمال التكليف المنجز.

(٤) وكما في العلم التفصيلي يمكن قيام الإمارة على الإكتفاء في مقام الامتثال بالحكم الظاهري فلا يزيد العلم الإجمالي عن العلم التفصيلي.

(٥) فلو قامت الإمارة على تعيين مصداق المعلوم بالإجمال.

(٦) فلازمه الاكتفاء عقلاً في امتثال المعلوم بالإجمال بإتيان هذا المصداق بالحكم الظاهري.

(٧) أي جعلياً.

(٨) كما في العلم التفصيلي الّذي اشرنا اليه.

(٩) فإن العلم التفصيلي ولو أنّه علة تامة للتنجز.

عليّة العلم التفصيلي لا تقتضى أيضاً أزيد من لزوم موافقة المعلوم ولو بمصداقه الجعلى[١] و[٢] لذا ربّما يحرز مصداقه بقاعدة التجاوز أو الفراغ ومع ذلك لا يكتفي العقل بمحتمل المصداقية بل يحكم حكماً تنجيزياً بلزوم تحصيل القطع بالموافقة. ولئن شئت قلت[٣] الغرض[٤] من عليّة القطع بالحكم تفصيليّاً أم اجماليّاً عليّته في حكم العقل بالاشتغال وأمّا في مرتبة الفراغ[٥] فيكتفي العقل بالفراغ الأعم من الوجداني أو الجعلى[٦].

---

(١) ولكن لا يقتضي عقلاً في مرحلة الامتثال من لزوم موافقة المعلوم إلّا أن يكون وجدانيّاً أو جعلياً وظاهرياً بحيث يكتفي عن الواقع شرعاً.

(٢) ومن أجل ذلك مع لزوم الموافقة القطعية في اجزاء الصلاة وغيرها ويعلم أنّه قد ركع وسجد وغيرهما يكتفي ويحرز بمصداقه الظاهري الجعلى بقاعدة الفراغ بعد العمل والتجاوز في إثباته بالدخول في غير الجزء المشكوك وكشف القناع عنه سيأتي عن قريب.

(٣) والجواب الثالث ولو أن النتيجة واحدة وهو أن مرحلة ثبوت التكليف واشتغال الذمة بالتكليف شيء ومرحلة الفراغ والامتثال أمر آخر.

(٤) والكلام في مرحلة الاشتغال وأن كلّ من العلم التفصيلي والعلم الإجمالي علّة تامة بحكم العقل في اشتغال الذمة بالتكليف بالنسبة إلى الموافقة القطعية كالمخالفة القطعية.

(٥) وأمّا في مرحلة الفراغ فيكتفي العقل بالفراغ الأعم من الوجداني.

(٦) أو الجعلى الّذي قام الدليل على الاكتفاء به.

نعم، لا يكتفي بمحض احتمال الفراغ[١] ولذا لا يقنع العقل بإتيان ما يحتمل فيه فقد الشرط بلا قيام إمارة أو أصل محرز لشرطه[٢] وحينئذٍ لا مجال لقياس مورد قيام الإمارة على التعيين بصورة عدمه[٣] وبالجملة[٤] همّنا في العلم الإجمالي ليس بأزيد من العلم التفصيلي فكما أن معنى علّية العلم التفصيلي اقتضائه تحصيل الموافقة الأعم من الوجداني والجعلى[٥] وعدم قناعة العقل بتحصيل محتمل الموافقة ومشكوك الفراغ[٦]

---

(١) ولذا لا يكفي الفراغ الإحتمالى من دون حجة شرعية.

(٢) والعقل لا يكتفي في مقام الامتثال بالعمل المحتمل كونه فاقداً للشرط ما لم يقم حجة شرعية من الإمارة أو الأصل على احراز شرطه.

(٣) وبالجملة في مرحلة الفراغ على ما سيأتي التابع لمرحلة الاشتغال يتبع الدليل على الإجزاء بذلك ولا يقاس ما ورد الدليل على الاكتفاء من الإمارة أو الأصل بصورة عدم ورود الدليل على الإجزاء فإن قاعدة الاشتغال يؤثر أثره من وجوب الموافقة القطعية كحرمة المخالفة القطعية.

(٤) والحاصل أن العلم الإجمالي في التنجيز ليس بأزيد من العلم التفصيلي.

(٥) ففي العلم التفصيلي يكون العلم علة تامة لتحصيل الموافقة القطعية لكن الأعم من الوجداني أو الجعلى.

(٦) ولا يقنع العقل إلّا بالحجة الشرعية في مقام الامتثال دون الموافقة الإحتمالية ومشكوك الفراغ.

كذلك[١] معنى علّية القطع الإجمالي أيضاً ليس إلّا هذا المقدار[٢] وحينئذٍ لايبقى مجال الحاق صورة الشك بالفراغ بصورة قيام الإمارة على تعيين المصداق[٣] وإلى هذا المعنى أيضاً نظرهم من أن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني أعم من الوجداني والجعلي[٤]. و[٥] أمّا صورة قيام الأصول المثبتة في أحد الطرفين فهو أيضاً بملاحظة صيرورته سبباً لانحلال العلم المانع عن تأثير العلم في مرتبة الاشتغال[٦]

---

(١) فبعين ذلك نعلاً بنعل في العلم الإجمالي.

(٢) فإنّه علة تامة للموافقة القطعية الأعم من الوجداني أو الجعلى بالحجة الشرعية.

(٣) وعلى هذا لايقاس صورة الشك في الفراغ وعدم قيام الحجة على الاكتفاء في طرف من أطراف العلم الإجمالي بصورة قيام الحجة على الاكتفاء بطرف واحد من الإمارة أو الأصل وهذا واضح جداً.

(٤) فما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب من أن الاشتغال الذمة اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني يكون نظرهم إلى الفراغ الأعم من الوجداني أو الجعلى بالحجة الشرعية هذا لو قامت الحجة على تعيين المعلوم بالإجمال معيناً.

(٥) وأمّا الفرض الأخير من قيام الأصل المثبت في بعض الأطراف بلامعارض كما لو علم أجمالاً أمّا صلاته باطلة أو هذا الاناء ليس ملكه فيجري قاعدة الفراغ في الصلاة فتصح وأصالة عدم الملكية أزلاً وينجز العلم بالنسبة اليه.

(٦) فهذا يكون من باب انحلال العلم الإجمالي بجريان الأصل المثبت في ↖

بعض الأطراف دون الطرف الآخر ويكون الآخر شكاً بدوياً والمرجع فيه البرائة أو قاعدة الفراغ وهو المانع عن تأثير العلم الإجمالي في مرحلة الاشتغال قال سيّدنا الأستاذ السيّد الوالد في «التقريرات»: وأمّا الانحلال فنقول إن مورد الانحلال غير موارد جريان قاعدة الفراغ بيانه أن العلم الإجمالي بعد القطع التفصيلي بتنجز أحدهما أمّا حقيقة أو بالتعبد فتارة نعلم تفصيلاً بأن الوجوب المعلوم بالإجمال يكون في هذا الطرف فهذا ينحل العلم حقيقة لذهاب العلم الإجمالي وليس من موارد الانحلال بل العلم الإجمالي بدّل بالتفصيلي. وتارة بدليل التعبد يقول بأن المعلوم بالإجمال يكون ذلك الطرف أمّا بالإمارة أو الأصول المحرزة فأيضاً ليس انحلالاً بل يكون توسعة في نفس الاشتغال كما مر سابقاً ـ أي سيأتي في كتابنا ـ وتارة نعلم تفصيلاً أو بدليل الإمارة حكم آخر في الطرف الخاص بحيث لا ربط له بما هو معلوم بالإجمال أصلاً فهذا أيضاً خارج عن الانحلال ولا يصير علم الإجمالي منحلا غاية الأمر إن كان المعلوم التفصيلي أو ما قامت عليه الإمارة مثل تلك الحكم الإجمالي صارت مؤكداً فالعلم التفصيلي يكون غير معلوم بالإجمال ولو بالمرتبة فالانحلال في هذا المورد لا يعقل بل كان العلم الإجمالي منجزاً بالنسبة إلى معلومه. نعم، لو احتمل أن يكون معلوم التفصيلي هو نفس ما أحتمل اجمالاً واحتمل غيره ففي هذه الصورة إن كان المعلوم الإجمالي مع المعلوم التفصيلي فتارة نقول بأن المنجز هو العلم التفصيلي دون الإجمالي فالعلم الإجمالي على فرض كونه في ذلك الطرف ليس مؤثراً في التنجز فليس العلم الإجمالي منجزاً فالتكليف الإجمالي ليس منجزاً بهذا العلم وعلى

فلا يكاد حينئذٍ ينتهى النوبة إلى مقام الفراغ[١] كي لا يكتفي العقل بمحتمل الفراغ. وحينئذٍ لايبقى مجال الاستشهاد بأمثال هذه الموارد في جواز مجيء الترخيص في أحد طرفي العلم الإجمالي عند عدم تعيين المعلوم في أحد الطرفين كما لايخفى[٢]. ومن هذه البيانات ظهر المرام[٣]

فرض يكون المنجزية لجامع بين العلم التفصيلي والإجمالي فالعلم الإجمالي بخصوصية ليس منجزاً فعلى فرض كون التكليف في طرف العلم التفصيلي فليس العلم الإجمالي بخصوصية منجزاً فلم يكن علم الإجمالي بخصوصه منجزاً للتكليف الإجمالي فالعلم الذى يحتمل أن لا يكون بخصوصه منجزاً ففي طرف الآخر ليس احتمال تكليف منجز فتجرى البرائة فافهم واغتنم. وانحلال العلم ينحصر بالصورة الأولى.

(١) ولا تصل النوبة إلى مرحلة الفراغ كى يحكم العقل بلزوم الفراغ الوجداني أو الجعلى ولا يكتفي بالفراغ الاحتمالى المجرد من دون حجة شرعية.

(٢) فلا وجه للتمسك بموارد ورود الدليل على الترخيص في بعض اطراف العلم الإجمالي عند عدم تعيين المعلوم في ذلك الطرف لإثبات عدم علية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية حتّى في مالم تقم الإمارة على الترخيص كذلك كما لايخفى.

(١) ذكر المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٤٨» وتوهم الفرق بينهما بأن

من عليّة العلم الإجمالي لتحصيل القطع بحصول المعلوم وجداناً كما في الموافقة القطعية[١] أو جعلياً[٢] كما في موارد جعل البدل[٣]

عدم جواز الترخيص في المخالفة القطعية إنّما هو باعتبار تعلقه بنفس المعلوم ومثله ممّا يأبى عنه العقل لارتكاز المناقضة بخلاف الترخيص في ترك الموافقة القطعية فإنّه إنّما يتعلق بالمشكوك ومثله ممّا لا يأبى عنه العقل كما في الشبهات البدوية. مدفوع بل منشأ ارتكاز المناقضة في الترخيص في المخالفة لايكون إلّا تنجيرية حكم العقل بالاشتغال وإلّا فلا مجال لتوهم المناقضة المزبورة وحينئذٍ فاذا فرضنا تنجيزية حكمه بالاشتغال فلا محالة نفس هذا المعنى يقتضي لزوم تحصيل الجزم بالفراغ عما يثبت الاشتغال به.

(١) ولايكون ذلك إلّا باتيان جميع المحتملات.

(٢) نعم، للشارع الترخيص في ترك بعض الأطراف بجعل بعضها الآخر بدلاً ظاهرياً عن المأمور به في مقام تفريغ الذمة ولكنه غير مرتبط بمقام الترخيص في ترك الموافقة القطعية ولذلك يجرى هذا المعنى في موارد ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي أيضاً كما في موارد جريان الاستصحابات الموضوعية المنقحة لموضوع الفراغ كاستصحاب الطهارة والستر ونحوهما وكذا موارد جريان قاعدة التجاوز والفراغ ونحو ذلك مع أنّه لا شك في علية العلم التفصيلي بالتكليف لوجوب الموافقة القطعية.

(٣) وبالجملة لا نعنى بعلية العلم الإجمالي إلّا كونه كالعلم التفصيلي في مقام أثبات الاشتغال بنحو لا يحتاج إلى جعل من قبل الشارع ولا يقبل المنع عنه

ولو بقيام امارة على تعيين المعلوم في أحد الطرفين[١]

وأمّا في مرحلة الفراغ المترتبه على الاشتغال فللشارع التصرف فيها بجعل بعض الأطراف مصداقاً للمفرغ عما ثبت الاشتغال به من جهة أن هم العقل في هذه المرحلة إنّما هو تحصيل المفرغ بالأعم من الحقيقي والجعلى وليس همه تحصيل الفراغ الحقيقي بإتيان ما هو مصداق المأمور به حقيقة فالمقصود من علية العلم الإجمالي للتنجيز إنّما هو عليته لاستحقاق العقوبة على ترك الموافقة بأحد الوجهين وجداناً أو جعلاً ولزوم تطبيق العمل على طبق المعلوم بأحد الوجهين وعلى ذلك لا يبقى مجال للتشبث بموارد قيام الإمارة على نفى التكليف في بعض الأطراف وقيام الأصل المحرز للتكليف في بعضها لإثبات عدم علية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية وذلك لما عرفت من الفرق بين المقامين من حيث رجوع الموارد المزبورة إلى مرحلة التوسعة في ناحية المفرغ الّتي هي غير منافية مع علية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية لا إلى مقام الترخيص في ترك تحصيل القطع بالموافقة وسيأتي أنّه ينافي مع جعل البدل الّذي هو التحقيق عند المحقّق العراقيّ.

(١) قال سيّدنا الأستاد أستادنا الوالد في «تقريراته: ص ٦٩»: فإن الأصل تارة يكون لسانه جعل البدل بمعنى أن الأصل يعين الواقع في طرف الآخر وتارة ليس لسانه جعل البدل بل يجري الأصل في طرف واحد مع عدم لسان له ولازم ذلك أن في مرحلة الشك في الفراغ يجري البرائة ويرفع وجوب المنجز المحتمل وجوده في المشكوك وقلنا بأن في مرحلة الشك في الفراغ لايجرى

الأصل ـ إلى أن قال: ـ بعين ذلك نقول في العلم الإجمالي فإن العلم بعد ما صار الحكم الواقعي منجزاً بالنسبة إلى تلك العنوان الإجمالي فيما بين لا اشكال في أن الأصول الّتي يكون لسانه جعل البدل وأن الواقع في طرف الآخر فلا اشكال في جريانه لأنّه يكون في الحقيقة توسعة في دائرة الاشتغال ـ أي توضيحه قال في «ص ٦٨»: الأصول الجارية في مرحلة الفراغ مثل قاعدة الفراغ والتجاوز والاستصحاب وغير ذلك وكلّيّة أصول الموضوعية الّتي يكون لسانه جعل البدل عن الواقع ففي مثل تلك الأصول لا معنى للتوسعة والبدل في مرحلة الفراغ مع اشتغال الذمة بنفس الواقع بل كلّها تصرف في مرحلة الاشتغال بمعنى أن أصول الموضوعية يوسع دائرة الاشتغال بمعنى أن العلم بأن الذمة كانت مشغولة بنفس الواقع بعد جريان تلك الأصول يوسع تلك الواقع بمعنى أن الصلاة مع الطهارة المستصحبة أيضاً كان كافياً بمعنى أن في عالم الثبوت ليست الذمة مشتغلة بالصلاة مع الطهارة المحرزة بالعلم بل ولو بالاستصحاب أو أصل آخر يوسع يكفي فعلى هذا فحقيقة يكون الفراغ هو الفراغ عما أشتغل الذمة لا أن يكون الذمة مشتغلا لشيء وصار الفراغ بغيره والحاصل أن الذمة مشتغل بالصلاة الواقعي التام والناقص في مرحلة الشك في الجزء مثلاً بواسطة قاعدة التجاوز أو أستصحاب الطهارة مثلاً ـ دون أن يكون ترخيصاً في مرحلة الفراغ ـ أي فعلى هذا فليس جعل البدل ترخيصاً في المعصية وبدلاً عن الواقع المنجز لأن الواقع في صورة الشك ليست الذمة مشتغلة به بل تكون مشتغلة ببدله وهي الصلاة الناقصة مثلاً ـ وأمّا الأصول الحكمية فنقول

جريانه في طرف واحد يحتمل انطباق تلك العنوان الإجمالي عليه الّذي بتلك العنوان يكون منجزاً بحكم العقل فالترخيص بالنسبة اليه يكون ترخيصاً في المعصية ولما يكون محتملاً يكون ترخيصاً في محتمل المعصية وهو لا يعقل لكون أحتمال التناقض كالقطع بالتناقض لا يعقل ولا اشكال في أن العلم قلنا بأنه علة تامة في التنجيز لعدم جريان الأصل في الطرفين فلازم ذلك عدم جريانه في طرف واحد ـ أي توضيحه في «ص ٦٩» بخلاف الأصول الحكمية الّتي ليست لسانه جعل البدل وتوسعة موضوع الواقعي والوجوب الواقعي بل يكون لسانه نفي الحكم الواقعي مثل البرائة فإن بعد اشتغال الذمة بالتكليف الواقعي وثبوته في العهدة بالعلم صار ذلك منجزاً ولا يعقل الترخيص في الحكم المنجز ففي الاكتفاء بها الطهارة المشكوكة فجريان البرائة عن وجوبه يرجع إلى رفع حكم على فرض وجوده كان منجزاً فلا يعقل رفع مثل هذا الحكم فيكون محتمل المناقضة واحتمال التناقض كالقطع بالتناقض محال فعلى هذا فأصول الحكمية لا يعقل جريانه ولذلك لم يقل أحد من الأصحاب بجريان البرائة في الشك في الفراغ ـ نعم، فرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي وهو أنّه في طرف العلم الاجمالي أيضاً يكون الشك في أصل ثبوت التكليف أيضاً لاحتمال عدم كون التكليف هنا نعم يكون الشك في الفراغ أيضاً ولعل توهم جريان البرائة هو هذه الجهة ولكن لما كان جريان البرائة في جهة الثبوت ملازماً للترخيص في احتمال المعصية لا يعقل جريانه ولكن في الشك في الفراغ كان الشك ممحضاً في جهة الفراغ فافهم.

ولازم ذلك[١] عدم اكتفاء العقل باتيان أحد الطرفين ولو بترخيص من الشرع بلا جعل بدل لعدم صلاحيّته الترخيص الشرعي لرفع التزام العقل بتحصيل الفراغ في ظرف الجزم بالاشتغال كما هو الشأن في العلوم التفصيلية[٢] كما هو ظاهر. ثمّ[٣]

---

(١) كما تقدّم مفصلاً أن الأصول الترخيصية من دون جعل البدل ترخيص في محتمل المعصية ومحال عقلاً.

(٢) ذكر سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «التقريرات» لا اشكال في أن العلم التفصيلي بحكم مثل وجوب الوضوء للصلاة مثلاً أو نفس وجوب الصلاة مثلاً له جهتان جهة ثبوت وهو ان ذلك التكليف لا اشكال في أنّه بواسطة العلم الّذي علة لثبوته في العهده صار العهدة مشتغلا بذلك التكليف وصار منجزا على المكلّف ولابد بحكم العقل من تفريغ العهدة عن ذلك التكليف بالفراغ اليقيني ولا يكون فراغ الإجمالي عند العقل كافيا وهذا لا اشكال فيه. وان الاصول الموضوعيه وقاعدة الفراغ توسعة في الاشتغال.

(٣) الوجه الثالث: ما ذكره المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٧٥» إن العقل يستقل بقبح مخالفة التكليف المحرز الواصل إلى المكلّف بأحد طرق الوصول ومن جملتها العلم الإجمالي فإن التكليف في موارد العلم الإجمالي وأصل إلى المكلّف ومحرز لديه والإجمال إنّما يكون في المتعلق وإلّا فنفس التكليف والإلزام معلوم تفصيلاً وهو على ما هو عليه من اجمال المتعلق يصلح لأن يكون ◄

ان الاغرب من التقريبين في وجه التفكيك بين الموافقة القطعية ومخالفته دعوى أُخرى وهي ان من البديهى ان العلم الإجمالي بالجامع لايكاد يسرى إلى الطرفين[١] بل[٢] هو قائم بنفس الجامع في ظرف انحفاظه عن خصوصيّة الطرفين ومجرّداً عنها وليس حال العلم بمثله[٣]

بعثاً مولوياً ويمكن الانبعاث عنه بحيث لو فرض أنّه لو كان الخطاب الواقعي كذلك أي على ما هو عليه من الإجمال من دون أن يتعلق بخصوصيّة أحد الأطراف لكان ذلك تكليفاً مولوياً يصلح لأن يكون داعياً ومحركاً لارادة العبد نحو أمتثاله وينتج نتيجة التخيير الشرعي أو العقلي على اختلاف المقامات فالجهل بالخصوصيّة لا يضر بالمعلوم بالإجمال ولا يمنع عن حكم العقل بقبح الاقتحام على مخالفته وتوضيح ذلك ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٤٧» ثمّ إن المنشأ لتوهم التفكيك المزبور ـ أي بين وجوب الموافقة القطعية والمخالفة القطعية ـ إنّما هو تخيل كون متعلق العلم الإجمالي هو نفس الجامع بين الطرفين بما أنّه حال عن منشأه.

(١) فلا جرم أن المنجز بالعلم الإجمالي ليس إلّا نفس الجامع بين الطرفين بلا سراية إلى الخصوصيتين.

(٢) أي التكليف المنجز المعلوم بالإجمال قائم بنفس الجامع بلا خصوصيّة الطرفين.

(٣) نظير الجامع المأخوذ في حيّز التكاليف الشرعية فيقال إن شأن العلم

كسائر الآثار السارية إلى الحصص المحفوظة في ضمن أفراده[١] بل أفراد ما تعلق به العلم عارية عن صفة المعلوميّة[٢] بجميع شئونه وحينئذٍ فكل فرد من هذا الجامع بشراشر وجوده تحت الشك وحينئذٍ فبعد ما لم يسر اليها العلم فلا يكاد يسرى اليها التنجز الّذي هو من شئون العلم بل التنجز أيضاً يقف على ما معلوم[٣] ولازم ذلك[٤] عدم قصور لدي العقل في جواز ترك كلّ واحد لعدم تماميّة البيان بالنسبة اليه. نعم، لا يرخصّ في تركهما لانتهائه إلى ترك الجامع الّذي تمّ فيه البيان حسب الفرض[٥].

اجمالاً أو تفصيلاً بعد أن كان تنجيز متعلقه لا غيره.

(١) أي كما أن الطبيعي عارية عن الخصوصيّات الفردية كذلك المقام.

(٢) أي يكون أطراف العلم الإجمالي عارية عن صفة المعلومية بجميع شئونها فيكون جامع النجس بين الكأسين واجب الاجتناب من دون الخصوصيتين.

(٣) أي عليه يقف التنجز على الجامع وهو المعلوم بالإجمال من دون أن يسرى إلى الخصوصيّات الأطراف أصلاً وهو المنجز لاغير.

(٤) ولازمه وإن كان وقوع كلّ واحد من العناوين التفصيليه مورداً للترخيص العقلي بمناط قبح العقاب بلا بيان.

(٥) ولكنّه من جهة استتباع الترخيص في أرتكاب جميع الأطراف لمحذور الوقوع في المخالفة القطعية لذلك التكليف المعلوم بالإجمال ـ أي الجامع الّذي تم البيان عليه وتنجز عليه ـ يقتضي في مقام الارتكاب على بعض الأطراف إذ هو

ومرجع هذا التقريب[١] إلى تجويز ترك الموافقة القطعية ولو لم يكن في البين ترخيص من قبل الشرع ولازمه[٢]

مقتضي الجمع بين تنجز الجامع وبين الترخيص في أرتكاب كلّ واحد من الأطراف بعناوينها التفصيلية كما هو الشأن في جميع الواجبات التخييرية الّتي يكون مرجع الوجوب فيها إلى أيجاب الجامع بين الأفراد فكما أن مقتضي الأمر بالجامع هناك مع الترخيص في ترك الخصوصيّات هو الاقتصار في الترك على بعض الأطراف دون جميعها لإفضاء ترك الجميع إلى محذور المخالفة القطعية للتكليف بالجامع كذلك الأمر في المقام أيضاً. هذا غاية التوضيح ولذا كان ينقل أستادنا البجنورديّ بأن المحقّق العراقيّ كان يقول: أنا أبيّن كلام المحقّق النائينيّ بوجه أحسن من بيانه هو. ونعم، ما قال ـ قدس الله ارواحهم ـ: ثمّ أجاب المحقّق العراقيّ عن هذا التقريب أوّلاً: بأن هذا التقريب يترتب عليه لوازم لم يلتزم به القائل ولا الأصحاب.

(١) اللازم الأوّل بل نفس نتيجة التقريب من عدم سراية الجامع إلى الخصوصيتين هو جواز ترك بعض الأطراف وإن لم يرد ترخيص من قبل الشرع وهذا لم يلتزم به القائل ولا أحد من الأصحاب إلّا أن لايكون العلم الإجمالي مقتض للتنجير أصلاً وهو شاذ لو ثبت القول به.

(٢) اللازم الثاني أنّه لا يحتاج في جواز ارتكاب بعض الأطراف إلى فرض عدم المعارضة بين الأصلين في أن يجرى الأصل المرخص في أحدهما دون الآخر.

عدم أحتياجه في جواز ارتكاب أحد الطرفين إلى فرض عدم المعارضة بين الأصلين[١] وربّما لايلتزم به جملة من القائلين بجواز ترك الموافقة عند عدم المعارضة بين الأصلين[٢] ومرجع ذلك[٣] في الحقيقة إلى نفي اقتضاء العلم أزيد من[٤] المخالفة القطعية ولم يلتزم به مشهورهم إذ هم معترفون باقتضاء العلم للموافقة غاية الأمر يدّعون بقابليته لمنع المانع لولا معارضة[٥] الأصلين للآخر[٦]. وعلى أي حال لا يخلو هذا التقريب أيضاً عن الضعف[٧]

---

(١) بل لو فرضنا جرى الأصل في الطرفين وتعارضاً وتساقطاً فمع ذلك يجوز ارتكاب بعض الأطراف لعدم سراية الجامع إلى الخصوصيّات.

(٢) وقلنا إن القائلين بجواز ترك الموافقة عند عدم المعارضة بين الأصلين لايلتزم بجواز الترك في غير الفرض وعدم جريان الأصل.

(٣) اللازم الثالث هو أن مرجع عدم سراية الجامع إلى الخصوصيّات الفردية هو ان العلم لايقتضي إلّا ترك المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية بأي وجه لما تقدّم.

(٤) أي حرمة.

(٥) أي أحد.

(٦) وهذا خلاف ما التزم به مشهور القائلين به من أن العلم مقتض للموافقة القطعية لكن قابل لمنع المانع عقلاً أو شرعاً لكن في فرض عدم معارضه الأصل في بعض الأطراف مع الطرف الآخر هذا.

(٧) والجواب عن ذلك ملخصه قال المحقّق العراقيّ في «هامش الفوائد» ←

وذلك بأن العلم بالجامع وإن لم يسر إلى الأفراد[١]

أقول بعد ما كان المتعلق مورد الإجمال والترديد فقهراً التكليف المتعلق بكل منهما أيضاً طرف الترديد وما هو معلوم الجامع المهملة بين الشخصين المردد انطباقه على ايّهما بلا اطلاق في هذا الجامع فلا يقاس المقام بالتكليف بالجامع في باب التخيير لأن في شخص الجامع اطلاق قابل للانطباق على أيّهما بخلاف الجامع في المقام فإنّه مهملة غير صالح للانطباق إلّا على واحد منهما غاية الأمر بنحو الترديد ومن هذه الجهة نقول لا يصح دعوى العلم بشيء تفصيلاً في موارد العلم الإجمالي لا في الحكم ولا في المتعلق. ثم إن الناظر البصير ربما يرى تهافتا بين قوله في المقام ويمكن الانبعاث عن البعث في العلم الإجمالي وبين التقريب السابق بأن الانبعاث من قبل أحتمال البعث لا نفسه وجعل ذلك منشأ تأخيره رتبة عن التفصيلي فراجع وتدبر وقوله لو فرض أنّه لو كان الخطاب الواقعي كذلك أي على ما هو عليه من الإجمال. أقول: مثل هذا التعبير في باب التخيير غلط كما لايخفى على من تأمّل فيما ذكرنا آنفاً. الإغماض عن الإشكالين الأخيرين التهافت ومبنى التخيير يقع الكلام في توضيح الجواب الثاني.

(١) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٤٧»: إن متعلق العلم الإجمالي ومعروضه وإن كان هو الجامع بين الطرفين ليس إلّا لبداهة خروج الخصوصيتين عن متعلق العلم رأساً لكن لا بما أنّه في حيال ذاته ولا بما أنّه حال عن منشاه كما في الطبيعي المأخوذ في حيز التكاليف بل بما أنّه مرآت اجمالي عن الخصوصيّة الواقعيّة المرددة في نظره بين أحداهما بنحو تكون نسبته اليها نسبة الإجمال

ولكن التنجز الّذي هو نتيجته قائم بالجامع وتابع له في قابليّة السراية إلى ما أنطبق عليه الجامع بلا وقوفه بنفس الجامع[١]

والتفصيل بحيث لو كشف الغطاء كان المعلوم بالإجمال عين المعلوم التفصيلي وينطبق عليه بتمامه لا بجزء تحليلي منه كالطبيعيات الصرفة فيكون المقام من هذه الجهة أشبه شيء بمدلول النكرة الّذي هو عبارة عن أحد الخصوصيّات قبال عنوان الواحد الحاكي عن صرف منشأه من دون أن يكون مرآتاً أجمالياً للخصوصيّة وإن كان بين المقامين فرق من حيث أن النكرة يراد بها الخصوصيّة المبهمة بنحو لا تعين لها في الواقع أيضاً بخلاف المقام حيث أن للعنوان المعلوم بالإجمال واقعاً محفوظاً بنظر القاطع ولكنه مجهول عنده فلم يدر أنّه هذا أو ذاك والسر في الفرق المزبور هو أن الجامع في متعلق الأحكام عبارة عن نفس الطبيعة لا بوصف تعينها وموجوديتها خارجاً بل في ظرف عدمها بنحو يكون الطلب محركاً لأيجادها في الخارج ويكون تعينها بأيجادها في الخارج وإلّا فقبل أيجادها تكون لها قابلية الانطباق على كلّ واحد من الأفراد وهذا بخلاف الجامع المتعلق للعلم الإجمالي فإنّه عبارة عن المهية بوصف موجوديتها وتعينها في الخارج إلّا أنّه من جهة عدم تعينه في نظر القاطع يتردد انطباقه في نظره على هذا أو ذاك ولذلك لم تكن قابلية انطباقه على كلّ واحد من الطرفين إلّا احتمالياً محضاً.

(١) ومن المعلوم بداهة سراية التنجز من مثل هذا الجامع إلى نفس تلك الخصوصيّة الواقعيّة ومع احتمال وجوده في كلّ واحد من الطرفين يحتمل في كلّ واحد منهما وجود الواقع المنجز.

غاية الامر القطع به[١] سبب قيام التنجز على موضوعه و[٢] مجرّد عدم قابليّة السبب للسراية لا يوجب عدم سراية مسبّبه تبعاً لموضوعه[٣] وبعبارة اخرى[٤] نقول إنّ وجه عدم سراية العلم إلى الطرفين إنّما هو من جهة قيام العلم بنفس الصورة الإجمالية المباينة مع الصور التفصيلية للطرفين فلا يسرى اليهما[٥] بخلاف التنجز[٦] فإنّه من تبعات واقع التكليف فمع[٧]

---

(١) أي كون الجامع ولو لم يسر إلى الخارج والعلم بالجامع هو الّذي يكون سبباً لتنجز الجامع وهو موضوع العلم ومتعلقه.

(٢) أي كون السبب لا يسرى إلى الخارج وهو الجامع.

(٣) هذا لا يستلزم كون مسببه وهو التنجيز أيضاً لا يسرى إلى الخارج تبعاً لموضوعه وهو الواقع المنجز.

(٤) والعبارة واضحة هنا من جهتين الجهة الأولى عدم سراية العلم بالتكليف اجمالاً إلى الخصوصيّات والطرفين والجهة الأخرى هو تنجز التكليف المعلوم بالإجمال الّذي هو لازم العلم الإجمالي.

(٥) الجهة الأولى فلا يسرى العلم بالجامع كالطبيعي إلى الخصوصيّات الفردية لتعلق العلم بالصورة الإجماليه الذهنية وهى تباين الصورة الفردية التفضيلية من الطرفين فلا يسرى الجامع إلى الطرفين.

(٦) وهذا بخلاف الجهة الثانية وهو التنجز فإنّه يتبع التكليف الواقعي المنجز.

(٧) فبما أنّه يحتمل وجود التكليف المعلوم اجمالاً في كلّ واحد من الأطراف فيتبعه تنجزه.

احتمال وجوده في أيّهما يتبعه تنجزه فيصير كلّ منهما حينئذٍ محتمل التنجز[١] الملازم لاحتمال الضرر فيه فيصير موضوع حكم العقل بدفع الضرر المحتمل[٢] لاقبح[٣] العقاب إذ[٤] يكتفي العقل في بيان واقع التكليف بالعلم ولو بصورته الإجمالية فلذا كان العلم المزبور لولا الترخيص يقتضي الموافقة القطعية[٥] غاية الأمر نحن نقول إن هذا الاقتضاء تنجيزى[٦] في ظرف عدم تعيين المصداق وغيرقابل للترخيص لاقتضاء الاشتغال[٧]

---

(١) يتحقّق احتمال التكليف المنجز في كلّ واحد من الطرفين الملازم لاحتمال الضرر الأخروى فيه.

(٢) ويشمله حكم العقل بدفع الضرر المحتمل الّذي هو العقاب أشد ضرراً من الضرر الدنيوي.

(٣) ولا يشمله ويخرج عن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لورود البيان على التكليف.

(٤) لإكتفاء العقل في بيان التكليف الواقعي بالعلم الإجمالي ويكون منجزاً.

(٥) ذكر المحقّق الماتن فى «النهاية: ج ٣ ص ٤٨» ولازمه بحكم العقل الجزمى بالاشتغال لزوم الإتيان بجميع المحتملات لأن الاقتصار على بعضها مساوق لاحتمال عدم الخروج عن عهدة ما تنجز عليه.

(٦) أي الاقتضاء تنجيزى في ظرف عدم جعل البدل.

(٧) أي اليقين.

الفراغ اليقيني[١] ولا يكتفي بالفراغ المحتمل تنجزاً[٢] بنحو[٣] لايقبل الترخيص من قبل الشرع كما هو الشأن[٤] في العلوم الشرعية[٥] ولازمه[٦] عدم جواز ترك الموافقة ولو لم يكن تعارض بين الأصلين كما هو الشأن في فرض جريان قاعدة الطهارة من طرف والاستصحاب في الآخر.

---

(١) وغير قابل للترخيص ولو في بعض الأطراف لكون الاشتغال الجزمى يحتاج إلى الفراغ الوجداني أو الجعلي.

(٢) ولا يكفي في الاشتغال اليقيني الفراغ الاحتمالي ولو كان المحتمل منجزاً.

(٣) ويكون الاحتمال منجزاً للتكليف على وجه لا يقبل الترخيص من قبل الشرع بأن يخرجه عن حكم العقل بقبح عقاب بلا بيان.

(٤) إن الاشتغال اليقيني يحتاج إلى ذلك كما في العلوم الشرعية الجعلية كالإمارات الّتي لا يقبل الترخيص على خلافها فإنّه مستحيل.

(٥) يحتمل العلوم التفصيلية.

(٦) ولازم الاشتغال اليقيني يحتاج إلى الفراغ اليقيني وجوب الموافقة القطعية حتّى لو لم يكن الأصلين في الطرفين متعارضين كما لو جرى قاعدة الطهارة في طرف واستصحابها في طرف آخر وتعارضا وتساقطا فتجرى قاعدة الطهارة في طرف ما كان له الاستصحاب قال سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «التقريرات» ثمّ إن مع جريان الأصل في الطرفين ينتقض أوّلاً بصورة ما إذا علمنا بنجاسة أحد الكأسين مع كون الحالة السابقة في أحدهما الطهارة فلا اشكال في أن استصحاب ◄

وتوهم عدم جعل الطهارتين في طرف القاعدة[١]. مسلم لو كانا عرضيين وأمّا بنحو الطولية واناطة أحدهما بعدم الآخر فلا بأس به[٢].

وذلك[٣] أيضاً لو لم نقل بأن المجعول واحد وأن الطريق إلى جعله ظهور ان طوليان في عموم القاعدة وأدلة الاستصحاب هذا. مع[٤]

الطهارة في ذلك الطرف يعارض مع قاعدة الطهارة في طرف الآخر وبعد التساقط لازمه أن يجرى قاعدة الطهارة المحكومة بالاستصحاب في ذلك الطرف مع عدم التفوه به أحد من الأصحاب من جريان قاعدة الطهارة.

(١) إن قلت لا يكون المجعول في الطرف المقابل الجارى فيه قاعدة الطهارة فقط طهارتين أحديهما بالاستصحاب والأخرى بقاعدة الطهارة.

(٢) الجواب عنه إن كانت الطهارتين مجعولتين في رتبة واحدة وعرض واحد كان محالاً لاجتماع المثلين لكن في رتبتين وطوليين فلا بأس به ومنوط أحدهما وهي القاعدة بعدم جريان الاستصحاب وهذا لا محذور فيه.

(٣) وعلى أي حال تصح الطهارتين لو كانتا طوليتين ولكن أيضاً محل مناقشة وهو أن المجعول أمر واحد وهي الطهارة وأن الطريق إلى جعله أمران طوليان القاعدة والاستصحاب فإن سقطت الطهارة بالطريق الأوّل وهو تعارض الاستصحاب مع قاعدة الطهارة في الطرف فلم يبق المجعول وهي الطهارة حتّى يكون الطريق الثاني طريقاً اليه فلا تجرى حينئذٍ قاعدة الطهارة أصلاً بعد التساقط.

(٤) ذكر سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «التقريرات» بيان ذلك وهو اللازم الآخر للقول بعدم العلية قال وايضاً في صورة تعارض الأصلين بأي دليل يحكم

انّ لازم قابلية اقتضاء العلم لمنع المانع عند جريان الاستصحابين مثلاً في الطرفين الالتزام بالتنجز[١] في الارتكاب لا التساقط[٢] لأن الأمر حينئذٍ يدور بين تخصيص العموم الملازم لسقوطهما[٣] أو[٤] تقييد اطلاق كل واحد بعدم ارتكاب الآخر والتقييد أولىٰ من التخصيص[٥]

بالتساقط بل يحكم بالتخيير لأن التعارض يكون بمقتضى اطلاق دليل الأصلين فإن اطلاق دليله يقتضي جريان هذا الأصل في هذا الطرف سواء جرى الأصل في طرف الآخر أم لا وكذلك في طرف الآخر ولازمه التعارض ولكن إن تقيد اطلاق كلا الأصلين بالآخر بمعنى أن اطلاقه حتّى في صورة جريان الآخر يقيد بعدم جريان الآخر وكذلك في ذلك الطرف فقهراً يصير مفاده التخيير.

(١) الصحيح التخيير.

(٢) وبالجملة أنّه عند جريان الاستصحاب في كلّ الطرفين أيضاً ينجز العلم بالارتكاب لا التساقط والسر في ذلك.

(٣) لأنّه يدور الأمر بين تخصيص عموم دليل الاستصحاب أو القاعدة في مورد التعارض فيلازم سقوطهما.

(٤) أو تقييد اطلاق كل واحد منهما بعد شمول الدليل لكل منهما في حد نفسه.

(٥) والتقييد أولى لأنّه عمل بالقاعدة أو الاستصحاب في الجملة لا طرحه من رأس كما في باب التخصيص فاللازم على القول بعدم العلية الالتزام بجريان الأصلين المتعارضين في مورد العلم الإجمالي ولا يلتزم بالتساقط وهو لا يقول به.

كما لايخفى. وحينئذٍ لا مجال للفرار من هذا المحذور إلّا دعوى تنجزيّة حكم العقل عند الاشتغال بعدم الاكتفاء بالشك بالفراغ كما هو الشأن في العلوم التفصيلية[١] فتدبر. ثمّ من اظرف الكلام توهم اجراء الأصل في أحد الطرفين وكشف جعل الآخر بدلاً عن الواقع[٢].

---

(١) فليس المفر من هذه المحاذير إلّا القول بتنجزية العلم الإجمالي في اشتغال الذمة بالتكليف وعدم الاكتفاء إلّا بالفراغ اليقيني الوجداني أو الجعلى دون المشكوك كما هو كذلك في العلوم التفصيلية وقد تقدّم مفصلاً.

(٢) المتوهم هو أن المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٧٧» قال: إن العلم الإجمالي لا يزيد عن العلم التفصيلي وللشارع الاكتفاء بالإطاعة الاحتمالية في العلم التفصيلي كما هو مفاد الأصول الجارية في وادي الفراغ فما ظنك بالعلم الإجمالي. فيجرى الترخيص في أحد الطرفين ويكون الآخر بدلاً عن الواقع في مرحلة الفراغ ويجزى عنه. وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «الهامش» بحقيقة البدلية كما تقدّم قال: أقول بعد اكتفاء العقل في مقام الفراغ عما اشتغلت الذمة بالأعم من الواقعي والظاهري فلا قصور حينئذٍ في تصرف الشارع في مقام الفراغ بجعل البدل كما هو الشأن في العلم التفصيلي بضرب قاعدة الفراغ. وأين هذا مع فرض صرف الترخيص في بعض الأطراف بلا تصرف في مقام الفراغ وجعله بدلاً عن الواقع كيف ومثل هذا الترخيص أيضاً غير جار في العلم التفصيلي أيضاً وحينئذٍ ليس مجال الاستشهاد بمثل جعل البدل في المقامين على جواز الترخيص في أحد الطرفين بلا تعيين مفرغ وجعل بدل. هذا أوّلاً وثانياً.

إذ فساده غنّى عن البيان إذ الغرض من جعل الآخر بدلاً عن الواقع إن كان جعله مصداقاً للمعلوم فشأن الأصول ليس ذلك[١]. وإن كان الغرض بدليّته عن الواقع في ظرف موافقته ولو لم يكن مصداقاً جعلياً له[٢] فالعقل لا يكتفي بذلك[٣] إذ همّ العقل بعد الاشتغال ليس إلّا تحصيل مصداق ما في الذمة الّذي هو المفرغ لها هذا مع[٤]

---

(١) ما هو المراد من جعل الطرف الآخر بدلاً هل المراد أن الآخر مصداق للمعلوم المشتغل الذمة به الأعم من الواقعي والظاهري فهذا صحيح لكن ليس شأن أصل المرخص جعل كذلك لعدم حجية مثبتات الأصول.

(٢) وإن كان المراد أنّه ليس بدل عن المعلوم الأعم من الواقعي والجعلى بل بدل الطرف الآخر عن الواقع إن طابق الواقع ووافقه وإن كان الواقع في الطرف الآخر فيكون معذور الجريان الأصل المرخص فيه بلا معارض.

(٣) ويرد عليه أوّلاً: أن العقل في مرحلة الفراغ لا يكتفي بمثل ذلك بعد ما علم اشتغال ذمته بالتكليف فيحكم العقل بلزوم الفراغ اليقيني تحصيلاً لما في الذمة من الاشتغال اليقيني.

(٤) وثانياً: أن البدل أيضاً لابدّ وأن يكون على طبق ما في الذمة فيحكم العقل بلزوم البدلية اليقيني في الفراغ اليقيني بمقتضى اشتغال الذمة اليقيني فالبدلية المحتملة لو صادف الواقع لا أثر له فالعبرة باحراز البدلية ولو كان جعلياً أو الانحلال على ما مر مفصلاً.

أن اليقين بالبدلية هو المفرغ لذي العقل لاقتضاء الاشتغال الفراغ اليقيني فما لم يحرز البدليّة أو الانحلال لا يجوز الترخيص في الطرف[١] وحينئذٍ[٢] كيف يعقل احراز ذلك بعموم دليل الترخيص فهل هذا إلّا دور مصرح[٣]. نعم[٤]،

---

(١) وما لم يحرز البدلية لا مجال لجريان الأصل الترخيصى في الطرف الآخر.

(٢) وثالثاً: لو كان جريان الأصل المرخص في بعض الأطراف موجباً لجعل البدلية في الآخر كان محالاً.

(٣) وهو الدور الصريح فإن جريان الأصل المرخص في الطرف بلا معارض يتوقّف على كون الآخر بدلاً عن الواقع على كلّ حال وكون الآخر بدلاً عن الواقع يتوقّف على جريان الأصل المرخص في الطرف بلا معارض وهذا دور صريح ولا مفر منه إلّا بالقول بعلية التامة العلم الإجمالي للموافقه القطعية وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٤٨» ولو أبيت عن سراية التنجز من الجامع إلى الخصوصيّة الواقعيّة نقول بعد انحصار فرد هذا الجامع بإحدى الخصوصيتين لابد في مقام الخروج عن عهدة التكليف بهذا الجامع المنحصر فرده بإحدى الخصوصيتين من الإتيان بكلتا الخصوصيتين إذ مع الإتيان بإحديهما مع احتمال انحصاره بالأخرى يشك في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم وحينئذٍ فعلى أي تقدير لا يبقى مجال التفكيك بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية.

(٤) هذا هو الإشكال على القائلين بعدم جريان الأصل المرخص في اطراف ↖

ربّما يرد في بعض الفروض مثل هذا الإشكال و[١] هو ما لو كان التكليف في أحد الطرفين مشروطاً بعدم التكليف في الآخر فإنّه لا اشكال عندهم في جريان استصحاب العدم في الطرف الآخر وبه يثبت التكليف في طرفه مع أن المورد تحت العلم الإجمالي بأحد التكليفين المستلزم لعدم جريان الأصل النافي قبل احراز المصداق أو الانحلال وحينئذٍ كيف يحرز الأصل المثبت بعموم الأصل النافي في الطرف الآخر[٢].

العلم الإجمالي ولو كان بلا معارض بأن في بعض الموارد يلتزمون به بلا شبهة.

(١) كما لو فرضنا أن أحد التكليفين مشروط بعدم التكليف في الطرف الآخر فيجري الأصل العدم في الطرف الآخر ويثبت التكليف في هذا الطرف مع أن مقتضي العلم الإجمالي هو التنجيز وعدم جريان الأصل ولو في بعض الأطراف فكيف في الفرض يحرز الأصل المثبت بعموم الأصل النافي في الطرف الآخر وتوضيحه.

(٢) ذكر سيّدنا الأستاذ السيّد الوالد في «التقريرات» هكذا ثمّ إنّه قد انتقض على القائلين بعدم جريان الأصل موردين أحدهما في الحج فإن من لم يعلم أن له دين مانع من وجوب الحج فإنّ كان له دين ليس مستطيعاً وان لم يكن له دين كان مستطيعاً يجب عليه الحج فيعلم اجمالاً بوجوب عليه إمّا الحج أو اداء الدين غاية الأمر كان أحد الوجوبين مشروطاً بعدم الآخر والشك فيه مسبباً عن الشك في الآخر ففي هذه الصورة لا اشكال في جريان الأصل في طرف الدين ويحكم

بوجوب الحج ولم يقل أحد بالتعارض ولا بعدم جريانه. وثانيهما في مورد شك في وجوب الصوم ونذر بالتصدق بدرهم على فرض عدم وجوب الصوم فإنّه قد يتولد علم اجمالي إمّا بوجوب الوفاء بالنذر على فرض عدم وجوب الصوم ووجوب الصوم على فرض عدم وجوب الوفاء بالنذر غاية الأمر الشك في وجوب التصدق مسبب عن الشك في وجوب الصوم ومقتضى تنجز العلم الإجمالي عدم جريان الأصلين مع الاتّفاق على جريانه في الصوم ويجب التصدق هذا. أمّا الجواب فنقول تارة يكون وجوب أحدهما مشروط بعدم تنجز الآخر كما في فرع الأوّل فإن وجوب الحج مشروط بعدم تنجز وجوب اداء الدين فعلى هذا فلا يعقل من الأوّل أن يصير العلم منجزاً للطرفين حتّى يصير مورداً للنزاع في جريان الأصل لأن المفروض أن وجوب الحج مشروط بعدم تنجز الآخر فصيرورة الدين منجزاً لازمه عدم وجوب الحج فتنجزهما معاً لا يعقل لأن وجود التنجز في أحدهما ينافي مع التنجز في طرف الآخر هذا. وأمّا الفرع الثاني فلا اشكال في أن هذا الإشكال لا يجيء هنا لأن المفروض أن وجوب التصدق مشروط بعدم وجوب الواقعي للصوم فلا تنافي بينهما في عالم تنجزهما معاً من باب الاحتياط. فالعمدة حلى هذه الشبهة وهو أن بعد هذا النذر يتولد علم اجمالي إمّا بوجوب الصوم واقعاً فلا يجب الوفاء بالنذر وإمّا أن لا يجب فيجب الوفاء بالنذر فيعلم بأحد الوجوبين ومقتضى العلم الإجمالي تنجزهما في أي طرف كان ومع علية التامة فلا يعقل الترخيص في أحد الطرفين مع الاتفاق بجريان الأصل في طرف الصوم. وحله أن الاستصحاب لا اشكال في أن جريانه يتوقّف في الموضوعات

ولكن يمكن الفرار عنه بإمكان كون النظر في الأصل النافي[١] إلى مجرد احراز موضوع المثبت[٢]

لـ أن يكون ذي أثر شرعي أو يكون نفسه حكم الشرعي كاستصحاب الوجوب أو الحرمة مثلاً فاذا كان حكم موضوعاً لحكم آخر فالاستصحاب بلحاظ نفسه يجرى وبلحاظ كونه موضوعاً للغير أيضاً يترتب عليه أثره ولكن إن لا يمكن أن يجرى الاستصحاب بلحاظ نفسه فلا مانع من جريانه بلحاظ أثره المترتب عليه فعلى هذا ففيما نحن فيه أصالة عدم الوجوب وإن كان لايجرى للعلم ولكن بالنسبة إلى دخل عدم في وجوب الوفاء لا مانع من جريانه فيجرى من ذلك الحيث وقهراً يصير العلم منحلاً. وتوضيح ذلك أن ما قلنا في التفصيل السابق من جريان أصول الّتي يكون لسانه جعل البدل لا مانع من جريانه في أطراف العلم ولكن الترخيص من الأوّل لا يمكن وجهه أن لسان جعل البدل ليس من الأوّل ترخيصاً في المعصية بل حقيقته توسعة في الواقع ولذا لا مانع من جريانه ولكن هذا بخلاف الترخيص فإنّه من الأوّل إذن في المعصية فعلى هذا فنقول إن أصالة عدم الوجوب من جهة نفسه ترخيص في المعصية ولكن من جهة كونه موضوعاً لوجوب الوفاء يكون لسانه جعل البدل وتوسعة للواقع فلا مانع من جريانه ولازمه انحلال العلم.

(١) أى يمكن أن يكون النظر في جريان الأصل النافي وهو أصالة العدم.

(٢) النظر الى احراز موضوع المثبت لما يترتب عليه الأثر شرعاً كما في المثال وجوب الوفاء ومفاده جعل البدل.

ووسيلة لجريان المثبت بلا نظر منه إلى اثبات عذر فيه[١] وأنّ العذر إنّما يثبت بجريان المثبت وكان في المقام نحو حيلة لاثبات الأصول المثبتة ببركة الأصل النافي[٢] كما أنّه لو بنينا على حجية الأصول المثبتة أمكن إجراء هذه الحيلة في جميع الموارد[٣] ولكنّه كما ترى[٤]. ثمّ[٥]

---

(١) لا أن الأصل المثبت في نفسه عذر بالنسبة إلى العلم الإجمالي ويكون ترخيصاً في محتمل المعصية.

(٢) وإنّه حيلة لجريان الأصل المثبت ببركة أصالة العدم بنحو قابل للجريان.

(٣) ولو بنينا على حجية الأصول المثبتة ليجرى هذه الحيلة في جميع الموارد حتّى لو لم يكن مشروطاً بعدم الآخر.

(٤) لكن لا نقول بحجية الأصول المثبتة جزماً وليس بناء الأصحاب على حجية الأصول المثبتة فلا يتم في جميع الموارد.

(٥) ثمّ إن الشيخ الأعظم الأنصاريّ ذكر في «الرسائل: ج ٢ ص ٣٦» مواردا سبعة أو أزيد ما وقع في الشرع يوهم جواز المخالفة القطعية ووجهها بأنه لابد في هذه الموارد من التزام أحد اُمور على سبيل منع الخلو فراجع وفي المراجعة لما كانت كلفة ذكرناها. ذكر شيخنا الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٣٥» إنّه إذا تولد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد وجب اتباعه وحرم مخالفته لما تقدّم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص فلافرق بين من علم تفصيلاً ببطلان صلاته بالحدث أو بواحد مردد ←

بين الحدث والاستدبار أو بين ترك ركن وفعل مبطل أو بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه وفقد شرط من شرائط صلاة إمامه بناء على اعتبار وجود شرائط الإمام في علم المأموم إلى غير ذلك وبالجملة فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيلية إلّا أنّه قد وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك منها ما حكم به بعض فيما إذا أختلف الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل من أنّه يطرح القولان ويرجع إلى مقتضي الأصل فإن اطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الأصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين بل ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلاً مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة. ومنها حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين. في الشبهة المحصورة دفعة أو تدريجاً فإنّه قد يؤدي إلى العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسة كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية فإنا نعلم تفصيلاً بطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلاً بحرمة وطيها مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة. ومنها حكم بعض بصحة ايتمام أحد واجدى المنى في الثوب المشترك بينهما بالآخر مع أن الماموم يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته من جهة حدثه أو حدث امامه ـ أي قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٨٢» إلّا إذا قلنا إنّه يكفي في صحة صلاة الجماعة احراز كلّ من الإمام والمأموم صحة صلاة نفسه ولو بالأصل ولا يعتبر في الصحة احراز المأموم صحة صلاة الإمام فإنّه على هذا تصح صلاة الجميع وتجرى أصالة عدم الجنابة في حقّ كلّ منهما بلامعارض ـ ومنها حكم الحاكم بتنصيف العين الّتي تداعياها

رجلان بحيث يعلم صدق أحدهما وكذب الآخر فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كلّ منهما مع أنّه يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال اليه من مالكه الواقعي ـ أي قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٨٥»: وبعد حكم الحاكم بالتنصيف ينتقل نصف الدار إلى مالكها يعني يجب ترتيب آثار الانتقال الواقعي ما لم يبطل الحكم بإقرار المحكوم له أو بالانكشاف القطعي فإن الإقرار أو الانكشاف القطعي يكون بمنزلة فسخ العقد فلا أثر للعلم الإجمالي بكون الدار كلّها لأحد المتداعيين وأخذ أحدهما النصف بلا حقّ فللثالث أن يشتري كلّ من النصفين من كلّ من المتداعيين. نعم، بالنسبة إلى المحكوم له يكون حكم الحاكم بمنزلة الحكم الظاهري له التصرف في النصف المحكوم له ما لم يعلم بالخلاف وأن دعواه كانت بلا حق ـ ومنها حكمهم فيما لو كان لأحد درهم ولآخر درهمان فتلف أحد الدراهم من عند الودعي أن لصاحب الإثنين واحد أو نصفا وللآخر نصفاً فإنّه. قد يتفق افضاء ذلك إلى مخالفة تفصيلية كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فإنّه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من مالكه الواقعي اليه ـ أي قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٨٣»: في توجيهه حصول الشركة فيها أيضاً خلط الدراهم بالدراهم كالحنطة بالحنطة والسر في حصول الشركة بخلط الأموال هو أن الملكية لما كانت من الأمور الاعتبارية العرفية كان اجمال الخصوصيّة موجباً لبطلانها وعدم اعتبارها لمالكها فتخرج الخصوصية الإفرازية عن ملك صاحبها وتحصل الشركة بنسبة المالين المختلطين من النصف والثلث والربع. وتحصيل الإشاعة في المالين المختلطين واقعاً وأجاب عنه المحقّق الماتن في الهامش ←

أقول هذا البرهان جار في خلط كلّ متماثل من الثياب وغيرها وهو كماترى فالأولىٰ عدم التعدى في الشركة والخلط عن الأُمور الّتي يحسب بالخلط شيئاً واحداً دقة كالمايعات أو عرفاً كالحبوبات وأمّا مثل الدراهم بعد الخلط أيضاً متعدد فلا مجال لأعتبار الشركة فيها بل يجرى فيها حكم عدم الميز نظير صورة عدم الخلط كما لايخفى. ومنها ما لو أقر بعين لشخص ثمّ أقربها للآخر فإنّه يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها إلى الأوّل فإنّه قد يؤدى ذلك إلى اجتماع العين والقيمة عند واحد ويبيعهما بثمن واحد فيعلم عدم انتقال تمام الثمن اليه لكون بعض مثمنه مال المقر في الواقع ـ أي قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٨٤»: والفرق بين هذا الأمر والأمر السابق هو أنّه في الأمر السابق كان اجمال المتعلق بنفسه يوجب بطلان اقتضاء العلم الإجمالي. بأن يكون العلم بالخصوصيّة دخل في الحكم بحيث يكون اجمال المتعلق ممّا يقتضي تبدل الحكم واقعاً وتبطل ملكية الخصوصيّة وتحصل الإشاعة. وفي هذا الأمر اجمال المتعلق بنفسه لا يوجب ذلك بل لابدّ. أن يكون في البين ما يوجب بطلان اقتضاء العلم وسقوطه عن الأثر. من تعقبه بحكم الحاكم أو التحالف أو الإقرار فان هذه الأمور توجب تبدل موضوع الحكم إمّا تبدلاً واقعياً. وإمّا تبدلاً ظاهريّاً ـ إلى أن قال: ـ وأمّا الإقرار فهو بالنسبة إلى المقر له يكون طريقاً محضاً ليس له التصرف في المقربه مع علمه بمخالفة الإقرار للواقع وأمّا في حق غير المقرّ له فيجرى الإقرار مجرى السبب الواقعي ويجب رتيب آثار انتقال المقربه إلى المقرّ له ـ إلى أن قال: ـ ويجوز للثالث أن يجمع عنده عين ما في يد المقر مع ما يغرمه لعمرو بأحد موجبات الاجتماع إلّا

إذا علم ببطلان خصوص أحد الإقرارين تفصيلاً ـ ومنها الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مثمنه على وجه يقتضي فيه بالتحالف كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو جارية فإن رد الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البايع ثمناً للعبد أو الجارية وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير أو مأة درهم فإن الحكم برد الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشترى ـ أي قال المحقّق النائينيّ في توجيهه في «الفوائد: ج ٣ ص ٨٤»: هو أنّه في مورد التحالف يتبدل الموضوع واقعاً لأنّه يقتضي فسخ العقد المتنازع فيه ورجوع كلّ من الثمن والمثمن إلى ملك مالكه قبل العقد فيبطل اقتضاء العلم الإجمالي بانتقال أحد الثمنين أو المثمنين المتنازع فيه بل يبطل اقتضاء العلم التفصيلي بانتقال مالاً نزاع فيه عن ملك مالكه فإنّه يكون حكم الفسخ بالتحالف حكم الفسخ بالخيار أو الإقالة موجباً لانتقال كلّ ملك إلى مالكه الأصلي ـ ومنها الحكم بأنه لو قال أحدهما بعتك الجارية بمأة وقال الآخر وهبتني إيّاها ان هما يتحالفان وترد الجارية إلى صاحبها مع أنا نعلم تفصيلاً بانتقالها عن ملك صاحبها إلى الآخر إلى غير ذلك من الموارد الّتي يقف عليها المتتبع فلابد في هذه الموارد من التزام أحد أمور على سبيل منع الخلو أحدها كون العلم التفصيلي في كلّ من أطراف الشبهة موضوعا للحكم بأن يقال أن الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولاً فالمشتبهان طاهران في الواقع وكذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلف خاص فالمأموم والإمام متطهران في الواقع. الثاني: أن الحكم الظاهري في حقّ كلّ أحد نافذ واقعاً في

أنّه قد توهّم في الشرع موارد ينتهى الأمر فيها إلى جواز المخالفة القطعيّة ولكلّ توجيه تعرّضوه في المطوّلات فراجع اليها[1]

حقّ الآخر بأن يقال من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه فللآخر أن يترتب عليها آثار الصحة الواقعيّة فيجوز له الايتمام وكذا من حل له أخذ الدار ممّن وصل اليه نصفه إذا لم يعلم كذبه في الدعوى بأن استند إلى بيّنة أو اقرار أو اعتقاد من القرائن فإنّه يملك هذا النصف في الواقع وكذلك إذا اشترى النصف الآخر فيثبت ملكه للنصفين في الواقع وكذا الأخذ ممن وصل اليه نصف الدرهم في مسألة الصلح ومسئلتي التحالف. الثالث: أن يلتزم بقيد الأحكام المذكورة بما لم يفض إلى العلم التفصيلي بالمخالفة والمنع ممّا يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً لمسألة اختلاف الأمة على قولين وحمل أخذ المبيع في مسألتي التحالف على كونه تقاصاً شرعياً قهرياً عما يدّعيه من الثمن أو انفساخ البيع بالتحالف. من أصله أو من حينه وكون أخذ نصف الدرهم بمصالحة قهرية وعليك بالتأمل في دفع الإشكال عن كلّ مورد بأحد الأمور المذكورة فإن اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته بما لا يقبل التخصيص باجماع أو نحوه وكانت فروعات فقهية نافعة فعليك بالتأمل فيها وقد طال الكلام.

(١) أمّا المقام الثاني في مقام الامتثال واسقاط التكليف قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٤٩»: ثمّ إنّه بعد ما اتضح اعتبار العلم الإجمالي في مقام أثبات التكليف يبقى الكلام في المقام الثاني وهو اعتباره في مقام الثاني وهو اعتباره في مقام اسقاط التكليف في ظرف ثبوت الاشتغال به بأي طريق كان

وأنّه هل يجوز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكين من الامتثال التفصيلي فيه خلاف بين الأعلام فنقول أمّا في التوصليات فلا ينبغي الإشكال في جوازه مطلقاً لسقوط الأمر والتكليف بإتيان المأمور به كيفما اتفق وأمّا في العبادات فلا اشكال أيضاً في فرض تعذر الامتثال التفصيلي من غير فرق بين استلزامه للتكرار وعدمه وإلّا يلزم سد باب الاحتياط في العبادات بالمرة وهو كما ترى وإنّما الكلام في صورة التمكن من الامتثال الجزمي التفصيلي أو الظن المعتبر خصوصاً في فرض استلزامه للتكرار. ومنشأ الإشكال إنّما هي شبهة اعتبار قصد الوجه والتمييز في العبادة المستلزم للامتثال التفصيلي وإلّا ففي سائر الوجوه المذكورة في كلامهم كاللعب بأمر المولى ونحوه مناقشة واضحة ـ أي ما في «الكفاية: ج ٣ ص ٤٠» فمع أنّه ربما يكون لداع عقلائي إنّما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى لا في كيفية اطاعته بعد حصول الداعي اليها كما لا يخفى ـ وتقريب الشبهة المزبورة أنّه بعد احتمال دخل قصد الوجه والتمييز في العبادة كأصل قصد القربة وعدم امكان نفي اعتبارهما بإطلاق دليل العبادة ولو مع كونه مسوقاً في مقام البيان بلحاظ عدم كون مثل هذه القيود على تقدير دخلها ممّا يمكن أخذها في المأمور به شرعاً حتّى يدفع اعتبارها بإطلاق دليل العبادة أو بالأصل بلحاظ معلومية متعلق التكليف بتمام حدوده للقطع بعدم دخلها في المأمور به وإن كانت على فرض اعتبارها دخيلة في أصل الفرض وفي سقوط الأمر لامناص من المصير إلى الاحتياط عند الشكّ في دخل مثلها في الغرض ولو على القول بمرجعية البرائة في الأقل والأكثر الارتباطيين بلحاظ أن الشك هناك راجع إلى الشك في أصل

والتكليف بالجزء المشكوك بخلاف المقام فإن الشك فيه راجع إلى الشك في الامتثال والخروج عن عهدة ما يثبت الاشتغال به يقيناً وفي مثله يحكم العقل بلزوم تحصيل القطع بالفراغ ولا يكون ذلك إلّا باتيان العمل بداعى وجوبه تفصيلاً بحيث يجزم حال الإتيان بالعمل بكون المأتى به هو الواجب والمأمور به وعلى هذه الجهة فرعوا بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد وجعلوا الاحتياط خلاف الاحتياط بلحاظ أن في ترك سلوك الطريقين اخلال بقصد الوجه المحتمل دخله في العبادة هذا أقول وفيه أنه وإن احتمل دخل مثله في الغرض والمصلحة ولكنه بعد كون مثل هذه الأمور من القيود المغفول عنها غالباً فلابأس بالتمسك بالإطلاقات المقامية في نفس اعتبارها في الغرض فإن مقتضى الإطلاق المقامى هو عدم اعتبار ما شك في دخله من نحو هذه القيود المغفول عنها وإلّا يلزم اخلال المولى بغرضه بسكوته وعدم التعرض لدخله في غرضه ولو بخطاب آخر. ويمكن التمسك بالإطلاق اللفظي أيضاً بما بيناه في مبحث التعبدى والتوصلى من امكان أخذ قيد دعوة الأمر في متعلقه بالتزام أن الحكم المنشأ بالإنشاء الوارد في الخطاب الشخصي هو سنخ الحكم السارى في ضمن افراد طولية بعضها محقق لموضوع الآخر بنحو قابل للانحلال إلى خطابات متعددة بعدد الأفراد كما في وجوب تصديق العادل الشامل بإطلاقه للأخبار مع الواسطة إذ على هذا البيان تكون هذه القيود المتأخرة كغيرها من القيود في امكان أخذها في المتعلق إلّا أنها تفترق عنها بتوقف أخذها في المتعلق على طلبين يتعلق أحدهما بذات الفعل والآخر باتيانه بداعي أمره بخلاف القيود الآخر فإنّه يكفي في أخذها نفس

الطلب المتعلق بالمقيد وحينئذٍ فعند الشك في دخل قصد الوجه في المصلحة لا بأس بالتمسك باطلاق الخطاب باعتبار كشفه عن الطلب لنفي اعتباره في المتعلق وعدم دخله في المصلحة ومجرد قصور شخص الخطاب وعدم قابليته للتقييد بما هو من شئونه ولوازم وجوده غير ضائر بإطلاق الإرادة إذ هي سعة وضيقاً تابعة للمصلحة القائمة بالمتعلق فاذا لم يكن للقيد المشكوك دخل في المصلحة القائمة بالمتعلق تتبعها الإرادة قهراً في الإطلاق وبالجملة الفعل المأمور به وإن لم يكن له اطلاق من ناحية شخص الخطاب المتعلق به إلّا أنّه من حيث الإرادة التشريعية التابعة للمصلحة القائمة به قابل للإطلاق والتقييد فأمكن التمسك بإطلاقه لعدم دخل القيد في المتعلق إذ على تقدير دخله في المصلحة الموجبة للإرادة لابد للشارع من بيانه وأخذه في حيز خطابه فمع عدم أخذه في خطابه يتمسك بإطلاق الخطاب لنفى اعتباره في متعلق أمره. ويمكن تقريب الإطلاق بوجه آخر حتّى على فرض كون المنشأ بالخطاب حكماً شخصياً بتقريب أنّه وإن يقطع بعدم امكان تقييد المأمور به بمثل قصد الوجه لامتناع أخذ ما هو من شئون الأمر في متعلقه ولكنه لا شبهة في أنّه في فرض اعتباره في الغرض لايكون له إطلاق أيضاً يشمل حال فقده بل هو حينئذ عبارة عن الحصة الخاصة التوئمة مع قصد الوجه على نحو نتيجة التقييد كما اسلفنا وحينئذٍ فلو شك في دخله في الغرض يكون مرجع الشك المزبور لا محالة إلى الشك في اطلاق المأمور به وعدم اطلاقه الراجع إلى الحصة التوئمة وبعد إن كان للشارع بيان هذه الجهة يتمسك بإطلاق خطابه في نفي اعتباره في غرضه وحينئذٍ فلولا قصور هذه المطلقات

من جهة كونها في مقام البيان لا قصور في التمسك بإطلاقها من هذه الجهة. ثمّ إنّه لو بنينا على عدم تمامية الإطلاقات حتّى المقامية منها فلنا أن نتمسك بالبرائة العقلية بناء على جريانها في الأقل والأكثر كما هو التحقيق فإن ما افيد ـ أي صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١١٣» قال: فأعلم أنّه لا مجال هيهنا إلّا لأصالة الاشتغال ولو قيل بأصالة البرائة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الأرتباطيين وذلك لأن الشك هيهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشك وعدم احراز الخروج عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان ضرورة أنّه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة وهكذا الحال في كلما شك دخله في الطاعة والخروج به عن العهدة ممّا لايمكن اعتباره في المأمور به كالوجه والتميز. في تقريب الاشتغال في المقام بعينه هو الإشكال الجارى هناك إذ احتمال دخل القيد في الغرض وفي الخروج عن عهدة الأمر بالصلاة في المقام مساوق احتمال دخل الجزء المشكوك في الخروج عن عهدة التكليف بالأقل هناك غاية الأمر أنّه في صورة امكان أخذ القيد في المتعلق ينبسط التكليف حسب تبعيته للغرض على ذوات الأجزاء مع تقييدها بالقيود على نحو كيفية قيام الغرض بها. وأمّا في صورة عدم امكان أخذه في المتعلق كما في المقام فيستقل ذات المقيد بالأمر بلحاظ قصور التكليف حينئذٍ عن الشمول للقيد ولكن استقلالها بالأمر لايكون على نحو الإطلاق بحيث يشمل حال فقد القيد بل يكون وجوبها في حال انضمام القيد اليها على نحو القضية الحقيقية

المعبر عنه بوجوب الحصة التوئمة مع القيد لأن ذلك هو الّذي تقتضيه المصلحة القائمة بها. نعم، لو كان استقلال الذات بالأمر في المقام ناشئاً عن مصلحة مستقلة قائمة بها وراء المصلحة القائمة بالمقيد لأمكن الفرق بين المقامين في البرائة والاشتغال وارجاع الشك في المقام إلى التعيين والتخيير ولكنه ليس كذلك بل كان ثبوت التكليف بالذات في المقام ناشئاً عن نفس تلك المصلحة القائمة بالمقيد وأن استقلال الذات بالأمر إنّما كان من جهة قصور في نفس الأمر عن الشمول لمثل هذه القيود المتأخرة رتبة عنه. وحينئذٍ فيشترك المقام مع الأقل والأكثر فكان مرجع الشك في المقام بعد احتمال دخل القيد في الغرض إلى الشك في أن ما في العهدة هو نفس هذه الذوات فقط أو هي بما أنها توئمة مع القيد فيرجع إلى الأقل والأكثر ومن المعلوم أنّه لا يستقل العقل في مثله إلّا بلزوم الخروج عن عهدة التكليف من قبل ماتم البيان عليه دون غيره وفي هذا الظرف وإن كان يحتمل عدم سقوط التكليف واقعاً إلّا أن احتماله لما كان مستنداً إلى جهة أخرى لم يتم البيان عليها لا من جهة قصور في المأتى به كان ممّا لا يعتنى به العقل إذ ليس هم العقل اسقاط التكليف واقعاً وفي نفس الأمر وإنّما همه الأمن عن تبعة مخالفة ماتم عليه البيان وذلك يحصل باتيان متعلق التكليف عارياً عن القيد. وبما ذكرنا ظهر وجه عدم اعتبار قصد الوجه والتمييز بمقتضى الأصول والإطلاقات وأنّه لامجال للإشكال من هذه الجهة في الامتثال الإجمالي ولا ينتهي النوبة إلى ما قيل من بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد. ذكر المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٦٩» في كلام له ولا يقاس الشك في اعتبار شيء في كيفية الإطاعة

العقلية بالشك في اعتبار مثل قصد التعبد والوجه لما عرفت من أن اعتبار مثل قصد التعبد والوجه إنّما يكون بتقييد العبادة شرعاً بذلك ولو بنتيجة التقييد فالشك فيه يرجع إلى الشك في الأقل والأكثر الارتباطي وهذا بخلاف الشك في اعتبار شيء في كيفية الإطاعة العقلية فإنّه يرجع إلى الشك في التعيين والتخيير وقال في «ص ٦٧» بناء على أن اعتبار قصد الامتثال من باب دخله في الغرض وأن اللازم هو تحصيل الغرض يكون المرجع عند الشك هو الاشتغال في غير فرق بين الشك في أصل اعتبار قصد الامتثال أو الشك فيما يستتبعه من قصد الوجه ومعرفته فإنّه على هذا المعنى لا يرجع الشك إلى ما يكون مجعولاً شرعياً حتّى تجرى فيه البرائة الشرعيه ـ إلى أن قال: ـ ولكن المبنى عندنا فاسد فالأصل يقتضي البرائة فأجاب عنه المحقّق العراقيّ في الهامش أمّا عن الأخير بقوله أقول لازم هذا المسلك هو لزوم الاحتياط في كلّيّة الأقل والأكثر والأولى في وجه الاحتياط المختص بمثل هذه القيود كونها خارجة عن دائرة المأمور به لمحذور الدور فلا يرجع الشك فيها إلّا إلى الشك في سقوط الأمر عما تعلق به جزماً وبه تمتاز عن بقيّة الأجزاء فإن الشك فيها يرجع إلى الشك في أصل توجّه الأمر اليها فالشك فيها يرجع إلى الشك في أصل الاشتغال بخلاف الشك في القيود المزبورة فإنّه يرجع إلى الشك في الفراغ عما اشتغل الذمة به كما لا يخفى فتدبر فيه وفي دفع هذه الشبهة أيضاً كما سيتضح في محله ان شاء الله تعالى. وأورد على الشك في التعيين والتخيير. أقول ويمكن أرجاع قيود الامتثال أيضاً إلى الأقل والأكثر بإرجاع الشك فيها أيضاً إلى الشك في دخل مرتبة زائدة من بقيّة المراتب من حيث

دخل خصوصية زائده في بعضها دون بعض مع فرض حفظ الفاقد في ضمن الواجد. نعم، لو كان نسبتها من قبيل الكلي المتواطى بنحو لا يكون الفاقد محفوظاً في ضمن الواجد كان المرجع التعيين والتخيير فتدبر في ملاك الفرق بين المسألتين وتدبّر أيضاً في أن ما نحن فيه من أيّهما ثمّ نبين كلام صاحب «الكفاية: ج ٢ ص ٣٩» ونورد عليه أيضاً في الضمن قال وأمّا في العبادات فكذلك ـ أي لا اشكال ـ فيما لا يحتاج إلى التكرار كما إذا تردد أمر عبادة بين الأقل والأكثر لعدم الإخلال بشيء ممّا يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها ممّا لا يمكن أن يؤخذ فيها فإنّه نشأ من قبل الأمر بها كقصد الإطاعة والوجه والتمييز فيما إذا أتى بالأكثر ـ أي أن الجزء الّذي يكون في الأكثر عند اتيانه إمّا أن يكون من الأجزاء الّتي لا تضر بالأقل فلا اشكال في أن اتيان الأكثر لا ينافي قصد الوجه بالنسبة إلى الأقل فيأتي بالأقل بقصد الوجوب ويأتي بالجزء الزائد رجاء فإنّ كان دخيلاً فقد أتى به وإلّا فلم يأت بشيء فحل بالأقل وأمّا إذا كان الجزء ممّا يحصل به بطلان العبادة فلا كلام فيه أصلاً وعلى أي ـ ولا يكون اخلال حينئذٍ إلّا بعدم اتيان ما احتمل جزئيته على تقديرها بقصد واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف ـ أي الجواب عنه قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٩٩» أوّلاً: أن الكلام لا يكون في الأقل والأكثر إذا لم يكن مستلزماً للتكرار بل الكلام يكون فيما إذا استلزمه فإنّه لا يكون أقل وأكثر والكلام في قصد الوجه في كلّ طرف من الأطراف من أوّله إلى آخره. وهو نحو نقض عليه. وثانياً: إمّا أن يكون الجزء نسبته مع الأصل بنحو اللابشرط فيكون ضميمته اليه كأتحاد الماء مع الماء

ولايكون امتياز وإما أن يكون الكل بالنسبه اليه بنحو بشرط لا فيكون مضراً بالعبادة فكيف قسم الأجزاء بين الأقل والأكثر. فيكون شق ثالث من المتباينين. وثالثاً: الجزء المضاف إلى الأقل لا يصير عين ذلك بل لو كان مستحباً يبقى على استحبابه. وهو لازم تردده بين الأقل والأكثر ـ إلى أن قال: ـ صاحب الكفاية ـ هذاكلّه في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامتثال وأمّا إذا لم يتمكن إلّا من الظن به كذلك فلا اشكال في تقديمه ـ أي الإجمالي ـ على الامتثال الظنى لو لم يقم دليل على اعتباره ـ أي أنّه المصيب إلى الواقع لا الظن فيما إذا لم يقم دليل على اعتباره ـ إلّا فيما إذا لم يتمكن منه ـ أي من الامتثال الإجمالي ـ وأمّا لو قام على اعتباره ـ اعتبار الظن ـ مطلقاً فلا اشكال في الاجتزاء بالظنى ـ أي خصوصاً على مسلك تتميم الكشف لأنّه فرد من العلم تنزيلاً بخلاف تنزيل المؤدي فإنّ ترتيب أثر الواقع لا يكفي في ذلك ـ كما لا اشكال في الاجتزاء بالامتثال الإجمالي في قبال الظني بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناء على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط وأمّا لو كان من مقدّماته بطلان الاحتياط لاستلزامه العسر المخل بالنظام أو لأنّه ليس من وجوه الطاعة والعبادة بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار كما توهم فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلاً إلى الظن كذلك ـ أي تفصيلاً ـ وعليه فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد وإن احتاط فيها كما لا يخفى. قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٠٠»: وفيه أن هذا أيضاً من العجب فإنّ المطلب له شق ثالث ـ أي الشق الأوّل عدم لزوم الاحتياط والشق الثاني بطلان

الاحتياط والشق الثالث ـ وهو احتمال بطلان العمل بواسطة اعتبار قصد الوجه فالاحتياط لا يمكن على فرض كون مقدمات الانسداد هي عدم لزومه من باب اعتبار قصد الوجه فيجب أن يقول إن الظن الانسدادى هو المتعين في المقام سواء كان مقدمته عدم لزوم الاحتياط أو بطلانه ولا وجه للتفصيل. وهو المتعيّن. ثمّ إنّه في مرحلة السقوط وهو محل الكلام ذكر المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٦٩» مراتب الامتثال والإطاعة أربعة المرتبة الأولى الامتثال التفصيلي سواء كان بالعلم الوجداني أو بالطرق والإمارات والأصول المحرزة الّتي تقوم مقام العلم فإن الامتثال بالظنون الخاصة وبالإصول المحرزة يكون في حكم الامتثال بالعلم الوجداني بل الامتثال بالظن المطلق عند انسداد باب العلم بناء على الكشف أيضاً يكون حكمه حكم الامتثال بالعلم وفي عرضه فإن حال الظن بناء على الكشف حال الظن الخاص لان معنى الكشف هو ان الشارع جعل الظن حجة مثبتاً للأحكام الواقعيّة وطريقاً محرزاً لها فيكون الامتثال به في عرض الامتثال العلمى ـ إلى أن قال: ـ فإن المراد من أنسداد باب العلم أنسداده في معظم الاحكام لا في جميعها ـ إلى أن قال: ـ المرتبة الثانية من مراتب الامتثال، الامتثال العلمي الإجمالي كالاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي. المرتبة الثالثة الامتثال الظني سواء في ذلك الظن الّذي لم يقم دليل على اعتباره أو الظن المطلق عند أنسداد باب العلم بناء على الحكومة فإن معنى الحكومة هو حكم العقل بتعين الامتثال الظني عند تعذر الامتثال العلمي فيكون الظن بناء على الحكومة واقعاً في طريق الامتثال على ما سيأتي توضيحه. المرتبة الرابعة الامتثال الإحتمالي كما

في الشبهات البدوية أو الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي عند تعذر الامتثال الإجمالي أو الظني ولا اشكال في أنّه لا تصل النوبة إلى الامتثال الإحتمالي إلّا بعد تعذر الامتثال الظني ولا تصل النوبة إلى الامتثال الظني إلّا بعد تعذر الامتثال الإجمالي. إنّما الإشكال في المرتبتين الأوّلتين فقيل إنهما في عرض واحد وقيل بتقديم رتبة الامتثال التفصيلي مع الإمكان على الامتثال الإجمالي وعلى ذلك يبتنى بطلان عبادة تاركى طريق الاجتهاد والتقليد والعمل بالاحتياط وهذا هو الأقوى ولكن في خصوص ما إذا استلزم منه تكرار جملة العمل ـ إلى أن قال: ـ الانبعاث عن احتمال البعث وإن كان أيضاً نحواً من الطاعة عند العقل إلّا أن رتبته متأخّرة عن الامتثال التفصيلي فالانصاف ان مدعى القطع بتقدم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الإجمالي في الشبهات الموضوعية والحكمية مع التمكن من أزالة الشبهة لا يكون مجازفاً في دعواه مع أنّه لو سلم الشك في ذلك فقد عرفت أن الأصل يقتضي الاشتغال لا البرائة لأن مرجع الشك في ذلك إلى الشك في التخيير بين الامتثال التفصيلي والإجمالي أو تعيّن الامتثال التفصيلي فأجاب عنه المحقّق العراقيّ في الهامش بوجوه منها في قوله أربعة. أقول بعد ما كان في المقام مرحلتان أحدهما مقام اثبات التكليف بعلم ولو اجمالاً أو غيره والآخر مرحلة اسقاطه وامتثال ما ثبت بأيّ طريق وأن قطعية مرحلة الإسقاط غير مرتبط بمرحلة اثباته لأنّه ربّما يكون المثبت للتكليف علماً ولكن المسقط له ظناً وربما يكون الأمر بالعكس. فلنا حينئذٍ مجال السؤال بأنّه ما المراد من مراتب الامتثال فإن أريد به مراتبة الناشئة عن مراتب طريقه فلا يزال يكون مرتبة الامتثال

قطعياً وإنّما ظنه بظنية طريقه وح المراتب المسطورة محسوبة للطريق لا الامتثال مع أنّه على هذا لا يتصور الامتثال الإجمالي في أطراف العلم الإجمالي ولا الظني أيضاً. وإن أريد به مراتب الامتثال في التكليف الثابت بأيّ طريق فهو ربما يختلف ولكن ليس ظنيته من جهة كيفية طريقه بل لابد وأن يكون ظنياً بظن ثابت في هذه المرحلة كما هو الشأن في مرجعية الظن بناء على التبعيض في الاحتياط وفي مثله لا يتصور حجية الظن على الكشف وبالجملة نقول إن أراد المقرر من المراتب المزبورة المعنى الأوّل فلا يتصور فيه الامتثال الظني أو الاحتمالي في أطراف العلم الإجمالي فإنّ هذا الظن غير ناش من ظنية طريقه او احتماله بل لابد وأن يتصور في الحجة الظنية أو الاحتمالية. وإن أراد المقرر من المراتب المعنى الثاني فلا يتصور الامتثال الظني بناء على الكشف إذ ليس للشارع تصرف في مرحلة الاشتغال. كيف وفي هذا المقام مع التمكن من الاحتياط التام يستقل العقل بالامتثال القطعي ومع عدم التمكن من الاحتياط التام يتبعض ويأخذ بالاحتمال مع عدم رجحان ذلك الطرف وإلّا فيستقل بطرف الظن ولا ينتهى النوبة بتصرف الشارع في هذه المرحلة إلّا بعد أسقاط العلم عن الحجية فترجع حينئذٍ إلى الفرض الأوّل مضافاً إلى ذلك قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٥٣»: بأنّه لا دليل على ما أفيد في لزوم هذا الترتيب بين الامتثالين لولا رجوعه إلى دعوى لزوم قصد الوجه والتمييز في العبادة الّذي تقدّم ـ إلى أن قال: ـ كما أن ما أفيد أيضاً من كون الانبعاث في الامتثال الإجمالي انبعاثاً عن احتمال البعث لأن الداعي له على الإتيان في كلّ محتمل هو احتمال الأمر ممنوع بأن الانبعاث

لايكون إلّا عن الجزم بالأمر ولو اجمالاً وإنّما الاحتمال مقدّمة لتطبيق ما يدعوه جزماً على مورده لا أن ما يدعوه بنفسه هو احتمال الأمر وبين الأمرين فرق واضح. ومنها في رد قوله في معظم الأحكام لا في جميعها. أقول لا شبهة في أن باب العلم بالحكم الكلي الشرعي في كلّ مسألة إذا كان مفتوحاً لا تصل النوبة إلى الظن في تلك المسألة وأن الانسداد في معظم الأحكام انّما ينتج حجية الظن في موارد الانسداد من معظم الأحكام لا غيره. فالأولى أن يقال بطولية مرجعية الظن المزبور عن العلم في مقام الإثبات مطلقاً وإن تعجب الشيخ ـ أي والعجب ممن يعمل بالإمارات من باب الظن المطلق ثمّ يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط انتهى والإنصاف أن تعجب الشيخ ليس في محله فإن المحقّق القميّ من القائلين بالكشف فيكون حال الظن حال العلم انتهى ما في الفوائد للمحقّق النائينيّ ـ عن المحقّق القميّ في محله لو كان غرضه من الظن المطلق ما كان حجيته بدليل الانسداد وإلّا فلو كان مرامه حجية الظن ببناء العقلاء كما يشهد به استشهاده عليه بأنه اساس عيش بني آدم فهو بمصطلح الشيخ داخل في الظن الخاص لا المطلق وحينئذٍ يرد على شيخنا العلّامة بأن نتيجته تمام على مصطلحه من الظن المطلق لا مصطلح المحقّق القميّ الّذي هو داخل في الظن الخاص على اصطلاح الشيخ إذ في مثله لا غرو بدعوى عرضيتها مع الامتثال بالعلم كما لا يخفى. وقال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٧١»: إنّه يتعين أوّلاً العمل بمقتضى الطريق ثمّ العمل بما يقتضيه الاحتياط. قال المحقّق العراقيّ في الهامش أقول في تعيّنه لولا لزوم قصد الوجه أو التمييز منع واضح.

نعم، لا بأس بمراعات احتماله استحباباً لا لزوماً. ومنها قوله إنّه لا تصل النوبة إلى الامتثال الإحتمالى إلّا بعد تعذر الامتثال الظني. قال المحقّق العراقيّ في الهامش أقول يمكن أن يقال إن الداعي على العمل ليس إلّا ما هو معلوم له ولو اجمالاً وأن الاحتمال مقدّمة لتطبيق ما يدعوه جزماً على مورده لا أن ما يدعوه اليه احتماله بنفسه فتدبر. ومنها ما في قوله لا يكون مجازفاً في دعواه قال المحقّق العراقيّ في الهامش أقول على ما ذكرنا آنفاً لا يخلو عن مجازفة كما أنّه على الشك أمكن دعوى أن لجهة الإجمال جهة نقص عن التفصيل بملاحظة سعة علمه الحاوي لشراشر وجوده دونه مع انحفاظ جهة نقصه في مرتبة كما له وفي مثله المرجع هو البرائة كالأقل والأكثر لا التعيين والتخيير لعدم كونها من قبيل الكلي المتواطى فتدبر. وقال المحقّق الحائريّ في «الدرر: ج ٢ ص ٢١»: في كلام له. وهو موقوف على عدم حكم العقل بقبح المخالفة تدريجياً ـ أي فيما لو دار الأمر بين وجوب صلاة الجمعة دائماً أو حرمتها بحيث يتصور له مخالفة عملية تدريجية فهل التخيير بدوى أو استمرارى ـ والحق عدم جريان الأصل لأن المخالفة التدريجية قبيحة عند العقل كغيرها أو يقال بأن المخالفه العملية القطعية وإن كانت قبيحة مطلقاً إلّا أن الأمر في المقام دائر بين الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية حتّى لا يوجد مخالفة قطعية ـ أي يكون التخيير ابتدائياً ويدعى على ما اختاره أوّلاً ـ أو الموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية أي التخيير استمرارى ويؤخذ بخلاف ما أخذه أوّلاً ولا نسلم أن العقل بعين الأوّل ـ إلى أن قال: ـ فلأن عدم ارتكاب المخالفة القطعية متعين عند العقل لما سمعته سابقاً ونحققه في مبحث البرائة

ان شاء الله من أن حكم العقل بقبح المخالفة القطعية تنجيزى لا يمكن أن يرفع بالمانع وأمّا حكمه بوجوب الموافقة القطعية فليس كذلك فإنّه إنّما يكون على تقدير عدم ترخيص الشارع في الموافقة الاحتمالية. وأجاب عنه سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته» ولكن فيه كما قاله شيخنا الأستاد ـ دام بقاه ـ أي المحقّق العراقيّ أن العلم الإجمالي عليته أو اقتضاؤه بالنسبه إلى الموافقة والمخالفة يكون بالنسبة إلى ترخيص الشارع وأمّا من الجهات الآخر ليس محل البحث فعلي هذا فنقول حكم حرمة المخالفة مع وجوب الموافقة لا يمكن هنا امتثال كليهما لعدم القدرة على جمعهما والعلم الإجمالي يكون النزاع في المقتضى والعلية يكون بالنسبة إلى الترخيص وأمّا بالنسبة إلى الجهات الآخر فيكون كالقدرة فيكون العلم بالنسبة اليه على السواء فعلى هذا فيكون هنا تكليفين ولايمكن بواسطة عدم القدرة الجمع بينهما في الامتثال فلا ترجيح في تقديم أحدهما على الآخر فتحصيل الموافقة مع لزوم المخالفة القطعية لا دليل على عدم جوازه فالحق أن التخيير يكون استمرارياً فافهم واغتنم. ولا بأس بذلك في دوران الأمر بين المحذورين وسيأتي في محله وأن كون التخيير استمرارياً فيه كلام لحكم العقل بعدم جواز المخالفة القطعية حتّى تدريجاً على كلام فيه بقى تذنيب ذكر الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ٢ ص ٣٠» أن المعلوم بالإجمال ـ الكلام فيه يقع تارة في أعتباره من حيث اثبات التكليف ـ وأخرى في أنّه بعد ما ثبت التكليف ـ فهل يكفي في أمتثاله بالموافقة الإجمالية ـ أم لا يكتفي به إلّا مع تعذر العلم التفصيلي ـ والكلام فيه من الجهة الأولى يقع من جهتين لأن اعتبار

العلم الإجمالي له مرتبتان الأول حرمة المخالفة القطعية والثانية وجوب الموافقة القطعية والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البرائة والاشتغال عند الشك في المكلّف به فالمقصود في المقام الأوّل التكلم في المرتبة الأولى ـ إلى أن قال ص ٣٥: ـ فقد عرفت أن الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلى مسألة البرائة والاحتياط والمقصود في المقام بيان اعتباره في الجملة الّذي أقل مراتبه حرمة المخالفة القطعية. وقال صاحب «الكفاية: ج ٢ ص ٣٤» إنّه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلى علة تامة لتنجزه لا يكاد يناله يد الجعل أثباتاً أو نفيا فهل القطع الإجمالي كذلك فيه اشكال ـ إلى أن قال: ـ ولا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك كما أن المناسب في باب البرائة والاشتغال بعد الفراغ هيهنا عن تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً وعدم ثبوته كما لا مجال بعد البناء على أنّه على نحو العلية للبحث عنه هناك أصلاً كما لا يخفى. وهذا تعريض على الشيخ الأنصاريّ بأن مباحث العلم هي الّتي يكون الموضوع فيها العلم ومن المعلوم أن المقامين كلاهما إنّما يبحث فيهما عن العلم ولا وجه للفرق بين البحث عن علية العلم بوجوب الموافقة القطعية والبحث عن عليته لحرمة المخالفة القطعية فإن الأوّل من مباحث الشك والثاني من مباحث العلم وقاعدة الاشتغال من مباحث العلم وما هو من مباحث الشك هو خصوص البحث عن ثبوت الترخيص الشرعي أو العقلي في أحد الأطراف أو كليهما بعد البناء على كون العلم مقتضياً. ثمّ إنّه على كونه علة تامة يكون البحث هناك عن

بقى التنبيه على أمر خاتمة للمرام[١] و[٢]

الانحلال وجعل البدل ومصاديقهما كما لا يخفى والأمر في ذلك سهل لأن في البرائة والاشتغال أيضاً نكرر بعض ما قلنا هنا فأنتظر.

هذا تمام الكلام في العلم الإجمالي.

في التجري

(١) نموذج الثالث: في استحقاق المتجري للعقوبة عقلاً وشرعاً أو عقلاً فقط دون شرعاً أو عدمه أصلاً وبعبارة أخرى قبيح عقلاً وحرام شرعاً أو قبيح عقلاً فقط أو عدمه أيضاً.

(٢) وتحقيق الكلام في ذلك يكون في ضمن أمور الأمر الأوّل في مفهوم التجري هنا عنوان الإطاعة والعصيان والتجري والانقياد ما قامت الحجة عليه من العلم ونحوه الأعم من العلم التفصيلي أو الإجمالي والأعم من الحكم الوضعي والتكليفي كحرمة الخمر أو وجوب الصلاة مثلاً أو نجاسة شيء أو بطلان عمل فتارة يصادف الواقع بأن يكون خمر واقعاً وحرام كذلك أو يجب الصلاة كذلك أو نجس أو باطل كذلك واقعاً فعند العمل بوظيفته عبوديته تتحقق الإطاعة عقلاً وعند ترك العمل بوظيفته يتحقق العصيان عقلاً. وأخرى لم يصادف الواقع ولم يعلم بعدم المصادفة فإن عمل بوظيفة العبودية ظاهراً فهذا منقاد عقلاً وله الانقياد والطاعة لأوامر المولى وإن ترك وظيفة العبودية في الفرض كان متجرياً على المولى وله

هو [١]

الجرأة عليه. قال أستادنا الحكيم في «الحقائق: ج ٢ ص ٩» هذا المقام ليس منافياً لمامر من كون القطع موجباً للحركة على وفقه عقلاً أو فطرة مطلقاً ولو كان خطأ لكن ذلك المقام كان بالإضافة إلى نفس القاطع ومن المعلوم أن القاطع لا يرى قطعه إلّا مصيباً فلو قلنا بأختصاص العقاب بصورة الإصابة لم يكن ذلك موجباً للتفصيل في حجية القطع بالنظر إلى القاطع. والكلام بالنظر إلى الواقع.

(١) الأمر الثاني قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٣٧»: أعلم أن القائلين باستحقاق المتجرى للعقاب لابد له من أن يستند إلى أحدى الجهات الأربع بعضها أصولية وبعضها كلامية وبعضها فقهية. قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٢٨»: والبحث فيه تارة يكون من مسائل علم الكلام وتارة من مسائل علم الأصول وأخرى من مسائل علم الفقه فإن عنوان البحث بأن التجري يكون موجباً لحسن العقاب أم لا يصير البحث كلامياً لأنّه يبحث عن الحسن والقبح في الأشياء. وإن عنون بأنّه هل يوجب التجري في المتجرى به عنواناً مخالفاً لعنوان الواقع أعنى هل يكون الواقع الحلال بواسطة التجري حراماً ـ أي قبيحاً ذي مفسدة ـ أم لا فتصير المسألة من مسائل علم الأصول لأن المسألة الأصولية هي ما يكون كبرى كلية في الفقه. وإن عنون البحث بأنّه بعد استقلال العقل بالقبح وإثباته في علم الكلام هل يكون القبح العقلى مستتبعاً للحكم الشرعي بالحرمة أم لا أعنى يستكشف من القبح الحرمة أم لا تصير المسألة فقهية. ـ أي التجري حرام أم لا ويختلف على تلك الجهات وسيأتي.

أنّ[١] مخالفة المقطوع اجمالاً أو تفصيلاً هل يوجب عقلاً استحقاق العقوبة ولو لم يصادف قطعه الواقع[٢] أم لا يوجب الاستحقاق إلّا عند المصادفة[٣]. وعلى[٤] فرض عدم الاستحقاق هل يبقى مجال لحكم الشرع بالحرمة مولويّاً أم لا بعد الجزم بعدم المجال لأعمال الجهة المولويّة من الشرع على فرض استقلال العقل بالاستحقاق كما هو الشأن في باب الإطاعة[٥]

---

(١) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٢٩» لا اشكال في أن من شئون القطع كونه حجة وقاطعاً للعذر مع المصادفة بحيث يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة.

(٢) وإنّما الكلام في كونه قاطعاً للعذر مطلقاً حتّى في فرض عدم المصادفة بمحض كونه تجرياً على المولى باتيان ما قطع بأنه حرام ومبغوض مثلاً أو لا.

(٣) أي يستحق العقاب عقلاً عند المصادفة دون عدم المصادفة.

(٤) ولو قلنا بعدم الاستحقاق عقلاً فهل يحرم التجري شرعاً حكماً مولوياً أم لا.

(٥) ولو قلنا باستحقاق العقوبة عقلاً فلا مجال للحرمة الشرعية المولوية أصلاً لأنّه من قبيل حكم العقل بالطاعة الّذي لا موضوع لحكم الشرع إلّا أرشاداً لكن ذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٢٨» إن في الفلسفة العليا نزاع في أن الشارع مضافاً إلى جعل الأحكام هل جعل قانوناً للمجازات مثل أن يحكم بوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر وجعل قانوناً بأن من أطاعه يستحق الثواب ←

فهيهنا مقامان. المقام الأوّل[١]

ومن عصاه يستحق العقاب كما عليه الشيخ الرئيس أبوعلي بن سينا أو لا يكون كذلك بل يكون الحكم بالثواب والعقاب من العقل بعد ابلاغ الأمر أو النهي إلى المكلّف وإن كان من جهة أمر فيكون إرشادياً فاستقلال الحكم كاف للحكم بهما بواسطة الموافقة والمخالفة. ثمّ على مسلك من قال بقانون مجعول من الشرع فبحث التجري يكون خارجاً عن محل النزاع لأنّه لا شكّ في أن التجري لا يكون موجباً للعقاب لأن جعل قانون المجازاة يكون للإطاعة والعصيان والمتجرى ليس بعاص ولا مطيع فإنّهم يقولون يجب على الله تعالى من باب اللطف جعل قانون المجازاة ليفهم الناس ويشوقهم بواسطة إلى العمل الّذي فيه الفائدة ويزجرهم عما فيه المفسدة وهذا الملاك يكون في المحرمات الواقعية والمحللات الواقعية واعتقاد أن هذا حرام لا يوجد مصلحة ولا مفسدة حتّى تشمله القانون. ولابأس بما أفاده. وعلى أي الكلام تارة في حكم العقل بالاستحقاق وأخرى في حكم الشرع.

(١) الأمر الثالث: في بيان أنّه هل يحكم العقل باستحقاق المتجرى العقوبة أم لا فيه كلام بينهم قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٣٠» فيه وجوه وأقوال منها ما أرتضاه الشيخ من عدم أقتضاء التجري شيئاً سوى الكشف عن سوء سريرة الفاعل وخبث باطنه الّذي لا يترتب عليه سوى اللوم كالبخل والحسد ونحوهما من الأوصاف المذمومة الّتي لايترتب عليها استحقاق العقوبة ما لم تبرز في الخارج مع بقاء العمل المتجرى به على ما هو عليه من المحبوبية قبل تعلق القطع به ـ أي قال الشيخ الأنصاريّ في «الرسائل: ج ٢ ص ٦»: ومن هنا يظهر الجواب

عن قبح التجري فإنّه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل لكونه جريئاً وعازماً على العصيان والتمرد لا عن كون الفعل مبغوضاً للمولى والحاصل أن الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهى عنه واقعاً مبغوضاً للمولى من حيث تعلق أعتقاد المكلّف بكونه مبغوضاً لا في أن هذا الفعل المنهى عنه يبنى عن سوء سريرة العبد مع سيّده وكونه جريئاً في مقام الطغيان والمعصية وعازماً عليه فإن هذا غير منكر في هذا المقام كما سيجيء لكن لا يجدى في كون الفعل محرماً شرعياً لأن استحقاق المذمة على ماكشف عنه الفعل لايوجب استحقاقه على نفس الفعل ومن المعلوم أن الحكم العقلى باستحقاق الذم إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل لا بالفاعل انتهى فلا قبح للفعل ولا للفاعل ويكون نظير الحسد والبخل ولا عقاب على أمثال هذه بمجرد سوء السريرة ـ ومنها أقتضائه للقبح الفاعلى محضاً بمعنى كون الفعل من حيث صدوره من هذا الفاعل قبيحاً لا من حيث ذاته الراجع إلى التفكيك في القبح بين ذات الفعل وجهة صدوره مع عدم استحقاق العقوبة عليه بدعوى أن مناط الاستحقاق إنّما هو القبح الفاعلى المتولد من القبح الفعلى لا المتولد من سوء السريرة وخبث الباطني ـ أي ما ذكره المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٤٢» نعم، لا بأس بدعوى القبح الفاعلى بأن يكون صدور هذا الفعل عن مثل هذا الفاعل قبيحاً وإن لم يكن الفعل قبيحاً ولا ملازمة بين القبح الفاعلى والقبح الفعلى وتفصيله سيأتي ان شاء الله ـ ومنها أقتضائه لإستحقاق العقوبة على مجرد العزم على العصيان محضاً لا على الفعل المتجرى به نظراً إلى أن التجري كالتشريع من المحرمات الجنانية لا الجوارحية ـ أي كما في بعض

في بيان حكم العقل بالاستحقاق أو عدمه[١] فقد يقال إن الإلتزام باستحقاق العقوبة على العمل المزبور ملازم لمبغوضيّته[٢] ولو بهذا العنوان الثانوي لدى المولى وذلك[٣]

الأخبار الآتية ـ ومنها اقتضائه لكون الفعل المتجرى به قبيحاً ومعاقباً عليه من جهة انطباق عنوان الطغيان عليه مع بقاء ذات العمل على ما هو عليه في الواقع بلا استتباعه لحرمته شرعاً بهذا العنوان الطارى ـ أي القبح الفعلى والفاعلى في الفعل المتجرى به وهو المختار ـ ومنها اقتضائه زائداً على ذلك بصيرورة العمل بهذا العنوان الطارى عليه محرماً شرعياً لكن لا مطلقاً بل في بعض الموارد كما هو مختار الفصول نظراً إلى دعوى مزاحمة الجهات الواقعية مع الجهات الظاهرية الناشيء من منع كون قبح التجري ذاتياً وأنّه يكون بالوجوه والاعتبار. ومنها اقتضائه لكونه حراماً شرعياً على الإطلاق لكون قبح التجري ذاتياً وعدم صلاحية الجهات الواقعية للمزاحمة مع مفسدته بلحاظ كونه طغياناً على المولى وظلماً له فهذه وجوه ستة في المسألة والّذي يقتضيه التحقيق هو الوجه الرابع ـ أي لكن الظاهر هو الوجه الثالث من استحقاق العقوبة عقلاً لا شرعاً وسيأتي ـ توضيح المرام.

(١) فنقول لا ينبغي الإرتياب في حكم العقل بقبح الإقدام على العمل الصادر عن اعتقاد المعصية واستحقاق العقوبة عليه.

(٢) وذلك لا من جهة اقتضاء مجرد القطع بالمبغوضية لصيرورة العمل قبيحاً ومعاقباً عليه.

(٣) كى يدفع ـ أي أوّلاً ـ بأنه خلاف ما يقتضيه الوجدان من بقاء الواقع

ملازم لانقلاب الواقع عما هو عليه من المحبوبيّة فيصير محبوب المولى مبغوضاً له بمحض تخلف قطع عبده عن الواقع والوجدان السليم يأبى عن ذلك. مضافاً[١]

على ما هو عليه من المحبوبية لذى المولى وعدم كون القطع بحرمة شيء بالقطع المخالف للواقع من العناوين المغيّرة لجهة حسنه ومحبوبيته ـ أي انقلاب الواقع عما هو عليه عند تخلف قطع العبد عن الواقع ـ.

(١) أي يستشكل ثانياً أن القاطع حين قطعه بالواقع سواء صادف أو لم يصادف لا يلتفت إلى عدم المصادفة بل يرى ابديّاً المصادفة فلا موضوع لحكم العقل بالاستحقاق على هذا الوجه ـ بل من جهة أن نفس أقدامه على ما اعتقد كونه مبغوضاً للمولى ومعصية له ممّا ينطبق عليه عنوان الطغيان على المولى لكونه ابرازاً للجرئة عليه وخروجاً عن مراسم العبودية وأن مبغوضية العمل واستحقاق العقوبة عليه إنّما هو لأجل هذا العنوان الطارى عليه كما هو الشأن في أقدامه على العمل من قبل العلم المصادف حيث أن قبحه أيضاً إنّما هو من جهة كونه طغياناً على المولى بإبرازه للجرئة عليه بلا خصوصية في ذلك لعنوان العصيان فتمام المناط في القبح الفعلى واستحقاق العقوبة إنّما هو عنوان الطغيان المنطبق على الإقدام على ما اعتقد كونه مبغوضاً للمولى ومعصية له الأعم من المصادف وغيره ـ أي قبحه بعنوان ثانوي والقطع غير دخيل فيه والمؤثر عنوان الطغيان وابراز سوء السريرة ودليله الوجدان والخروج عن رسوم العبودية ـ ولا يستلزم ذلك أخذ عنوان العلم في موضوع القبح على نحو الصفتية كما توهم بل العلم بما هو

إلى عدم التفات القاطع إلى مخالفة قطعه كى يصير موضوع حكم العقل باستحقاقه. و[١] قد يستشكل[٢]

مأخوذ على نحو الطريقية والكاشفية يكون تمام الموضوع في أحداث عنوان الطغيان على اقدامه. وسيأتي توضيحه أيضاً.

(١) أمّا الإشكال الأوّل المتقدم بيانه قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٣١»: وعلى ذلك لا يبقى في البين ما يقتضي المنع عن مبغوضية العمل المتجرى به واستحقاق العقوبة عليه إلّا شبهة انقلاب الواقع عما هو عليه أو اجتماع الضدين وهما المحبوبية والمبغوضية والحسن والقبح في ذات واحدة وفي جهة فاردة بتقريب أن مثل هذه الجهات بعد كونها من الجهات التعليلية الغير الموجبة للمكثرية فلا محالة يكون المنشأ فيها واحداً ذاتاً وجهة وحيثية وحينئذٍ لو قيل بقبح التجرى ومبغوضية العمل المتجرى به مع عدم انقلاب الواقع عما هو عليه يلزم اجتماع الضدين وهما المحبوبية والمبغوضية في ذات واحدة وفي جهة فاردة وهو من المستحيل ولو على القول بجواز اجتماع الأمر والنهى في العنوانين المتحدين في الوجود فضلاً عن القول بعدم جوازه لأن القول بالجواز هناك إنّما هو في صورة اختلاف العنوانين في الجهة والحيثية لا في مثل المقام المفروض أتحادهما ذاتاً وجهة أيضاً إذ في مثله لا شبهة في عدم جوازه حتّى من القائل بالجواز هناك.

(٢) ولعل المستشكل عليه هو الشيخ الأعظم الأنصاريّ قال الشيخ في «الرسائل: ج ٢ ص ٣٣٢» وكيف كان فلا يتحقّق ـ أي التعارض ـ إلّا بعد أتحاد

في الوجه الأوّل بان هذه المبغوضيّة في رتبة متأخرة عن الجهل بواقع مرام المولى[١] وبديهي أنّه لا يضاد مع ما هو محفوظ في الواقع[٢] كي يوجب الانقلاب[٣] كما هو الشأن في كلّ إمارة على خلاف الواقع[٤] لما سيجيء بيانه في مقام دفع شبهة ابن قبة في كلّيّة جعل الطرق. وفيه[٥]

الموضوع وإلّا لم يمتنع اجتماعهما ومنه يعلم أنّه لا تعارض بين الأصول وما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية لأن موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنّه مجهول الحكم كالحكم بحلية العصير مثلاً من حيث أنّه مجهول الحكم وموضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث هو فإذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم في الأصول باقياً وقال في أوّل البرائة «ص ٥» وممّا ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الأصل.

(١) وفي المقام أيضاً كذلك فإن مبغوضية الفعل المتجرى به في الرتبة المتأخرة عن الجهل بالحكم الواقعي لهذا الفعل.

(٢) فلا يضاد الواقع لاختلاف الرتبة.

(٣) ولا يوجب انقلاب الواقع إلى نفسه لعدم التضاد بينهما.

(٤) كما يقال ذلك في كلّ إمارة لم يصادف الواقع وهو أحد طريق الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

(٥) وأجاب عنه المحقّق العراقيّ بأن هذا المقدار غير كاف في رفع التضاد

أنّ ذلك[١] كذلك[٢] لو كانت مصلحة الذات أيضاً غير مقتضية لحفظ المرام حتّى في مرتبة الجهل به[٣] كما هو شأن خطابه الآبي عن شمول مرتبة الجهل بنفسه[٤]

وملخصه ما أفاده في «الكفاية: ج ٢ ص ٥٣» كما لا يصلح التوفيق بأن الحكمين ـ أي الظاهري والواقعي ـ ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين ـ أي أن موضوع الأحكام الواقعية نفس الذات وموضوع الأحكام الظاهرية الذات المشكوكة ـ ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين ـ أي الشك في الحرمة الواقعية متأخرة عن ذات الحرمة الواقعية بمرتبة والذات المقيدة بالشك متأخرة عن ذلك بمرتبة حتّى يكون موضوعاً للحلية الظاهرية ـ وذلك لا يكاد يجدى فإن الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي ـ أي لأنّه مختص بالشك في الحكم الواقعي ـ إلّا أنّه يكون في مرتبته أيضاً ـ أي أن الحكم الواقعي يكون في مرتبة الحكم الظاهري لأنّه ثابت للذات مطلقاً ولو في رتبة الشك ـ وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة. واليك تفصيل ما في المتن.

(١) أي المبغوضية الفعل المتجرى به.

(٢) أي في ظرف الجهل بالواقع فلا ينافي الحكم الواقعي من المحبوبيّة للذات.

(٣) لكن في فرض أن المصلحة القائمة بالذات أيضاً مختصة بمرتبة الذات ولا تصل إلى مرتبة الجهل بالواقع فمحفوظ في هذه المرتبة.

(٤) كما أن الخطاب الواقعي بوجوب شيء أو حرمته أو أباحته لا يتوجّه إلى

وأمّا[١] مع اطلاق قيام المصلحة بالذات[٢] فهي مقتضية لحفظه حتّى في رتبة الجهل بخطابه غاية الأمر الخطاب الواقعي لما كان آبياً عن الشمول لها[٣] فلا محيص في حفظه من خطاب آخر متوجّه اليه في ظرف الجهل المزبور[٤] وحينئذٍ ربما أقتضت مصلحة التسهيل أو جهة أخرى[٥] الإغماض عن حفظه[٦]

الجاهل ولا إلى من قامت الحجة الشرعية عنده على خلاف الواقع فتكون المصلحة أيضاً تابعاً للخطاب.

(١) لكن الأمر ليس كذلك وأن المصلحة أوسع من الخطاب فربما يكون الخطاب قبيحاً لكن الملاك والمصلحة موجوداً وفي المقام كذلك.

(٢) فمع فرض كون المصلحة قائمة بالذات فتكون المصلحة محفوظة حتّى في حال الجهل بالحكم الواقعي فلا يصعد الحكم الظاهري إلى الرتبة السابقة لكن الحكم الواقعي المتعلق بالذات ينزل إلى مرحلة الجهل أيضاً.

(٣) لكن لايكون الخطاب الواقعي شاملاً لمرتبة الجهل بالحكم الواقعي لجهله وعذره.

(٤) ولذا يتوجّه اليه خطاب آخر في ظرف الجهل ويختص به.

(٥) فالملاك الّذي يقتضي الخطاب إلى الجاهل المزبور سواء كان هو التسهيل إلى المكلّفين أو عدم أمكان مطالبة أزيد من الظن مثلاً في هذا الحال على الانسداد.

(٦) هو الإغماض عن حفظ الحكم الواقعي في ظرف الجهل على نحو الإطلاق بأنه يكون غالب المطابقة لا تمام المطابقة.

في ظرف الجهل بخطابه كما هو الشأن في موارد جعل الطرق أو الترخيصات الظاهريّة الأصليّة[١] ولكن[٢] هذا المقدار لا يوجب إلّا قصر أرادته عن الشمول لهذه المرتبة وأمّا مرتبة محبوبيته الملازمة لإطلاق المصلحة فهى باقية على حاله[٣] وحينئذٍ في هذه المرتبة[٤] إن لم يكن فيه جهة مبغوضيّة في البين كما هو الشأن في موارد الأوامر الطرقية[٥] وكلّيّة الترخيصات الشرعيّة[٦] فلا اشكال فيه[٧]. وأمّا إذا كان في هذه المرتبة أيضاً أنطبق عليه عنوان مبغوض[٨]

---

(١) كما هو الأمر في موارد جعل الطرق والإمارات والأصول العملية.

(٢) وهذا المقدار من الخطاب في ظرف الجهل فلا محالة بمقتضى ملاكه يقتصر في شموله لمرتبة الجهل فقط دون الذات لأنّه لمكان التسهيل.

(٣) وأمّا بالنسبة إلى المصلحة الواقعية المتعلقة بالذات والمحبوبية كذلك فإطلاقها باقية حتّى في حال الجهل بالواقع.

(٤) وحينئذٍ بعد ما كان اطلاق المصلحة والمحبوبية الذاتية شاملة لمرتبة الجهل ففي مرتبة الجهل بالواقع لو لم يكن الفعل موضوعاً للمبغوض والحكم الظاهري كذلك.

(٥) كما في الأوامر الطرقية كالوجوب والاستحباب حتّى الكراهة والإباحة.

(٦) أو الترخيصات الشرعية كالبرائة والحلية والطهارة والاستصحاب كذلك.

(٧) فالأمر واضح لأن كل ذلك يوافق مع المحبوبية الذاتية ولا تنافي بينهما.

(٨) وأمّا إذا كان في هذه المرتبة الظاهرية وعند الجهل مبغوضاً كالتجري ↖

كالتجرى مثلاً يلزم حينئذٍ انقلاب حال المولى بمحض تخلف طريق عبده[١] والوجدان يأبي عن ذلك أيضاً[٢]. وحينئذٍ ليس لك مجال دعوى رفع التضاد بمحض عدم مضادة الترخيص الظاهرى مع الإرادة الفعلية الواقعيّة الّذي هو مضمون خطابه[٣]. كما أنّه ليس لك أيضاً قياس المقام بباب جعل الطرق[٤] وحينئذٍ لا مجال لتصديق العقل[٥] مع اطلاق المصلحة في حفظ الذات وحبّه به مبغوضية العمل المزبور بعنوانه الثانوي المنظور. نعم، الّذي يسهل الخطب[٦]

أو محرماً أو نجساً أو نحو ذلك.

(١) فلا محالة إمّا ينقلب المحبوبية الذات إلى المبغوضية في حال الجهل.

(٢) والوجدان السليم يأبى عن ذلك أو يلزم التضاد وهو أيضاً محال.

(٣) فلذا شبهة الانقلاب لا يندفع بمجرد اختلاف الرتبة وأن الإرادة الفعلية الواقعية الّذي هو مضمون الخطاب لا يضاده الترخيص الظاهري في ظرف الجهل كما لا يخفى.

(٤) كما أنّه على ما ذكرنا لا وجه لقياس باب التجرى بباب جعل الطرق لأن في باب جعل الطرق يكون خطاب آخر متوجّه اليه في ظرف الجهل وهنا عنوان طار على الفعل وهو العنوان الثانوي وهو عنوان التجرى.

(٥) ولا مجال لحكم العقل بالقبح مع اطلاق المصلحة والمحبوبية للذات في هذا الحال أيضاً فلا يحكم بالمبغوضية بالعنوان الثانوي أصلاً.

(٦) والعمدة أن الإشكال المزبور من الإنقلاب واجتماع الضدين إنّما لو رد

هو أنّ هذا الإشكال إنّما يجرى في فرض الكلام في عنوان مقطوع المبغوضيّة ولكن كلماتهم آبية عن الشمول لهذا العنوان بل[١]

إذا كان الذات معنوناً بعنوان مقطوع المبغوضية ولذا يجتمع فيه الضدين ولكن ليس كذلك وتفصيله سيأتي.

(٣) والصحيح في الجواب عن شبهة الإنقلاب واجتماع الضدين وهو الّذي يسهل الخطب هو ما نذكره فأجاب عنه المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٣٢» أوّلاً: النقض بباب الإطاعة المتسالم على حسنها عند الأشعرى وكذا الانقياد المتسالم على حسنه كموارد الاحتياط الّتي تسالموا على حسنه فيها عقلاً وشرعاً باعتبار كونه انقياداً واطاعة حكمية حتّى قيل بإمكان تصحيح العبادة بإتيانها بداعي حسنها الانقيادى مع كون العمل في الواقع مباحاً أو مبغوضاً وكباب النذر الّذي تسالموا على اعتبار رجحان المتعلق في نفسه لولا النذر إذ فيه أيضاً اجتماع الرجحانين في ذات واحدة أحدهما الرجحان الثابت قبل النذر والآخر الرجحان الطارى عليه من قبل النذر وكما في العهد واليمين عند تعلقهما بما هو راجح في نفسه وكما أمر الوالد ولده بما هو راجح في نفسه وغير ذلك من الموارد الكثيرة.

وثانيها: الحل فنقول بعد الجزم بتعلق الأحكام بل جميع الصفات الوجدانية بنفس العناوين ـ أي الصور الذهنية ـ الحاكية عن مناشئها وعدم تعديها إلى المعنونات الخارجية لابد أوّلاً بالسراية بتوسيط العناوين كما أوضحناه في محله أن مناط استحالة اجتماع الضدين في العنوانين المتحدين في الوجود خارجاً إنّما هو سراية الحكمين بواسطة اطلاق العنوانين لحال اجتماعهما في وجوده واحد

مركز بحثهم عنوان التجرى المنتزع عن الذات في الرتبة المتأخرة بنفسه[١]

لا إلى جهة واحدة وحيثية فاردة وهذا لايكون إلّا في العنوانين المنتزعين المشتركين ولو في بعض المنشأ نظير الغصب والصلاة بناء على اشتراكهما في بعض المنشأ على ما حققناه في محله إذ حينئذٍ تصير تلك الجهة الواحدة بلحاظ اطلاق العنوانين مورد التوارد الحكمين المتضادين وإلّا فمع فرض عدم اشتراكهما ولو في بعض المنشأ كما في الأجناس بالقياس إلى فصولها وكما في الغصب والصلاة بناء على أن الغصب من مقولة والصلاة من مقولة أخرى فلا بأس باجتماع الحكمين المتضادين في العنوانين المتحدين في وجود واحد إذ بعد وقوف كلّ حكم على نفس عنوان موضوعه وعدم تعديه إلى المعنون الخارجي لايكاد يمنع مجرد وحدة المعنون خارجاً عن اجتماع الحكمين لعدم انتهاء الأمر في مثله إلى توارد الحكمين في جهة واحدة كما أنّه في فرض طولية العنوانين بأن كان انتزاع أحدهما عن الذات في مرتبة معروضيتها للإرادة والآخر عن الذات في المرتبة المتأخرة عن تعلق الإرادة بها لا بأس أيضاً بالالتزام باجتماع الحكمين بلحاظ عدم سراية حكم كلّ عنوان حينئذٍ إلى العنوان الآخر وبعد ذلك نقول في المقام أن الإشكال المزبور إنّما يتوجّه إذا كان ما ينطبق عليه عنوان التجرى والطغيان هي الذات في مرتبة معروضيتها للإرادة وليس كذلك بل ما ينطبق عليه عنوان التجرى إنّما هي الذات في المرتبة المتأخرة عن تعلق الإرادة بها أعنى مرتبة موافقتها.

(١) أي بوجوده الخارجي.

عن الأمر به[١] قبال العنوان[٢] السابق المنتزع عن الذات المحفوظ في رتبة واحدة المتأخر عن الواقع بعنوانه[٣] لا بنفسه[٤] فإن[٥] في هذه الصورة ترى الذات في مرتبة تأثير الإرادة والمحبّة ومن البديهي أن هذه المرتبة مرتبة سقوطهما[٦]

---

(١) وذلك لأن انتزاع عنوان التجرى والانقياد كعنوان الإطاعة والعصيان إنّما كان عن الذات في المرتبة المتأخرة الّتي هي مرتبة فعلية تأثير الإرادة.

(٢) قبال العنوان المنتزع عن الذات المعروضة للإرادة المحفوظة في الرتبة السابقة عليها بنحو يرى المحكى منهما في مقام التصور ذاتان ـ أي بنحو التسامح ـ احديهما في المرتبة السابقة معروضة للإرادة والاشتياق والأخرى في المرتبة المتأخرة الّتي هي مرتبة موافقتها كعنوان الصلاة مثلاً الّتي هي متعلق الأمر المولوى وعنوان اطاعته المنتزع عن الفعل المأتى به بدعوته بحيث يتخلل بينهما الفاء الكاشف عن اختلاف مرتبتهما كما في قولك اردت الصلاة فصليت وإن لم يكن في الخارج لهاتين الذاتين إلّا منشأ واحد.

(٣) أي تعلقت الإرادة على الصورة الذهنية وهو عنوان الفعل الحاكى عن الخارج.

(٤) أي لم تتعلق الإرادة بنفس الفعل الخارجي.

(٥) أي عنوان التجرى ينتزع عن الذات في مقام تأثير الإرادة وتحريكها لا في رتبة تعلق الإرادة والمحبة.

(٦) أي مرتبة انتزاع عنوان التجرى مرتبة سقوط التكليف والإرادة والمحبوبية.

لاثبوتهما[١] وليس هنا[٢] أيضاً للمصلحة تأثير في الاشتياق إذ بفعليّة التأثير[٣] ينعزل عن التأثير[٤] وإنّما تأثيره المحض تقبّل فعليّة التأثير[٥]. ولذا نقول ان في مرتبة الاطاعة لايكون الأمر موجوداً حتّى بمباديه[٦] و[٧] ما يرى من وجود الأمر حين الإطاعة فإنّما هو بحسب الزمان[٨] وإلّا بحسب الرتبة[٩]

---

(١) أي لا مرتبة ثبوت الإرادة والمحبة.

(٢) أي ليس في مقام السقوط تأثير للمصلحة في الإرادة والمحبة.

(٣) أي لأنّه بعد فعلية المصلحة وتأثيرها في الإرادة والمحبة.

(٤) أي تنعزل عن التأثير لتحقق المؤثر فيه وهى الإرادة.

(٥) أي إنّما شغلها تحقق الإرادة وتقبّل المصلحة لفعلية التأثير والمفروض قد تحقق.

(٦) أي من هذه الجهة نقول إن في مرتبة الإطاعة لايكون الأمر ولا الإرادة موجوداً.

(٧) أي إن قلت نرى وجود الأمر حين الإطاعة فكيف يقال إن الأمر ليس بموجود.

(٨) أي الجواب أن الموجود في زمان واحد من الأمر والتحريك والعلة والمعلول متفاوتان رتبة وموجودين في زمان واحد.

(٩) أي بحسب الرتبة يكون الإرادة والمحبة علة للتحريك ووجوده خارجاً فكيف يكونان في رتبة واحدة بل في زمان واحد.

الإرادة والاشتياق من دواعي وجوده فكيف يجتمعان رتبة. وحينئذٍ[١] فلا قصور[٢] في حكم العقل بمبغوضيّته بمناط[٣] مبغوضية العصيان وهذه المبغوضيّة[٤] غير ناش عن المفسدة في العمل كي يضادّه في المقام مصلحته حسب الفرض بل العقل يشمئزّ منه مستقلاً[٥].

---

(١) وحينئذٍ فحيث أن مثل هذه المرتبة مرتبة سقوط الإرادة بمباديها عن التأثير لا مرتبه ثبوتها لاستحالة سراية الحسن القائم بالذات في المرتبة السابقة على الإرادة إلى الذات المرئية في المرتبة المتأخرة عنها ولم يكن للمصلحة الواقعية أيضاً تأثير في الحسن في هذه المرتبة لان تأثيرها كان ممحضاً في المرتبة السابقة فلا غرو في مركزية أحدى الذاتين للحسن والمحبوبية وأخرى للمبغوضية العقلية.

(٢) فأمكن الالتزام حينئذٍ بمبغوضيّة العمل المتجرى به واستحقاق العقوبة عليه.

(٣) لأجل انطباق عنوان الطغيان عليه مع الالتزام ببقائه على ما هو عليه في الواقع من الحسن والمحبوبية مثلاً من غير أن تؤثر جهة وحدة وجود المعنون خارجاً في المنع عن ذلك لعدم انتهائه إلى اجتماع الضدين في شيء واحد. بل ولئن تأملت ترى الوجود الخارجي دائماً بازاء هذا العنوان الطارى ـ أي الإطاعة ـ لا بازاء العنوان الذى تعلق به الأمر وإن كان منشأ لانتزاعه لأنّه يعتبر في تعلق الأمر بعنوان عرائه عن الوجود إذ وجوده في الخارج منشأ سقوط الأمر عنه لا ثبوته.

(٤) وأمّا توهّم مضادة المصلحة القائمة بتلك الذات مع مفسدة التجرى.

(٥) فمدفوع بعدم كون مبغوضيّته ناشئة عن مفسدة في ما ينطبق عليه بل هو ←

كاردافه بنفسه مبغوض مستقلاً ـ أي أن المبغوضيّة لأجل حكم العقل المستقل بكونه ابراز طغيان على المولى والعقل يحكم بقبحه والاشمئزاز منه والخروج عن رسوم العبودية لا لمفسدة في الفعل ـ وما قيل من ان العنوان المأخوذ في الحكم بعد إن لم يكن بلحاظ وجوده الذهني الاستقلالي بل بلحاظ آليته وحكايته عن الوجود الخارجي فلا جرم بعد أتحاد العنوانين المزبورين في الوجود الخارجي يكون المرئي منهما عبارة عن جهة واحدة وحيثية فاردة ولازمه اتصاف تلك الجهة الواحدة بحكمين متضادين بلحاظ ما كان بينها وبينهما بهذا اللحاظ من العينية والإتحاد وهذا ممّا يأبي العقل عنه. مدفوع بأن العنوانين بعد كونهما طوليين لا يرى في عالم اللحاظ والاعتبار من عنوان ما يرى من العنوان الآخر بل كان المرئي فيهما في عالم التصور ذاتان احديهما معروضة للأمر وفي رتبة سابقة عنه والأخرى معلولة للأمر وفي رتبة لا حقة عنه وإن لم يكن في الخارج وفي عالم التصديق إلّا ذات واحدة في قبال العنوان الطارى وبإزائه لا العنوان الأوّل كما أشرنا اليه وحينئذٍ فبعد عدم مانعيّة وحدة المنشأ خارجاً لمثل هذين الاعتبارين في عالم التصور وكون مدار تعلق الأحكام أيضاً على الانظار التصورية لا التصديقية فلا محذور في الإلتزام بقبح الفعل المتجرى به بعنوان كونه تجرياً وطغياناً مع بقاء الواقع على ما هو عليه من المحبوبيّة كما هو الشأن أيضاً في الإنقياد المتسالم على حسنه لديهم حسب أطباقهم على حسن الاحتياط حتّى في العبادات على وجه يتوهم صلاحيته للتقرب وتصحيح العبادة المحتملة بمثله مع كونه في ظرف المخالفة انقياداً محضاً حيث أنّه بعد بقاء الواقع في مثله أيضاً

ولذا نقول إن هذا الحسن[١] غير موجب لإثبات حكم شرعي مولوي ولو بنينا على الملازمة بين الشرع والعقل في بحث الملازمة كما لايخفى[٢].

على ما هو عليه من الحكم يتأتي فيه أيضاً شبهة اجتماع الضدين ولا تندفع هذه الشبهة إلّا بما ذكرنا من طولية العنوانين الموجبة لعدم تعدى الحكم من عنوان إلى عنوان متأخر عنه رتبة بل وكذا الأمر في الإطاعة الحقيقية والعصيان الحقيقى ولاتندفع شبهة اجتماع المثلين أو الضدين فيهما إلّا بما ذكرنا. وبهذا البيان أيضاً تندفع شبهة اجتماع المثلين في نحو النذر وغيره من العناوين المأخوذة جهة تعليلية للحكم حيث أنّه بمقتضى طولية الحكمين نلتزم بالجمع بينهما بلا ورود محذور في البين ومن غير أن نلتزم بالتأكد أيضاًفي أمثال المقام كما أفيد كيف وأن التأكد يقتضي الإتحاد في الوجود ومثله ينافي طولية الحكمين بنحو يتخلل بينهما الفاء الموجب للمغايرة إذ في مثله يستحيل الإتحاد فكيف يتصور التأكد فتدبر. وسيأتي توضيحه.

(١) أي هذه المبغوضية أو الحسن في باب الانقياد الثابت بحكم العقل في المرحلة المتأخرة عن تعلق الإرادة بالذات ولايكون موضوعاً لحكم الشرع أصلاً ولو بقاعدة الملازمة.

(٢) وتوضيح ذلك كله ولو يطول جداً نذكر ما أفاده سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته: ص ٤٣» قال: من لوازم القطع ترتب الإطاعة والعصيان عليه فإن القطع بالتكليف يوجب البعث والإرادة على الفعل فيوجد الفعل في الخارج

فيصدق عنوان الإطاعة فإن القطع بالتكليف على الإرادة المنبعثه عنه علة لوجود الإطاعة وكذلك العصيان هذا فإن نقيض ذلك الوجود الّذي يكون عنوان الإطاعة منطبقاً عليه يكون عصياناً فلابد وأن يكون العدم الّذي يكون في رتبة المتأخرة عن القطع بالحكم والإرادة يكون عنوان العصيان منطبقاً عليه ولا اشكال في أن هذا العنوان يحكم العقل بحسن الإطاعة وقبح العصيان وحكمه بهذا ليس مثل سائر ما يحكم بحسنه وقبحه الّذي يكون موضوعاً لقاعدة الملازمة بحيث يستكشف منه حكم الشرعي بواسطة القاعدة بل يكون ذلك الحكم ممّا لايقبل أن يحكم الشارع به تعبداً وليس قابل التشريع فيه بل إن أمر كان ارشاداً إلى حكم العقل. واشكال في أن هذا الحسن يكون في رتبة المتأخرة عن الأمر لأن بعد القطع بوجود الأمر يحكم بحسن الإطاعة وأن الانبعاث عن هذا الأمر وأيجاد الفعل عن هذا الانبعاث يكون حسناً عند العقل وينطبق على الفعل الحسن فإن الإطاعة قلنا بأنه منطبق على نفس الفعل وكان الارادة والانبعاث من الأمر المولى علة لطرو عنوان الإطاعة على الفعل فالفعل الّذي يوجد عن انبعاث أمر المولى يكون عند العقل طارياً عليه عنوان الحسن كما أن عدم الانبعاث وعدم إرادة الفعل يكون موجباً لطرو عنوان القبح على ذلك العدم في تلك الرتبة. هذا ولنا أيضاً حسن عقلى آخر وهو ما قالوه من أن الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية بمعنى أن بعد مسلمية أن الأوامر والنواهي يكون عن مصالح ومفاسد يكون في المتعلق فبعد ما راى العقل ذلك يحكم بحسن ذلك وقبح ذاك ففي الواقع إن كان العقل يرى تلك المصلحة يحكم بحسنه غاية الأمر لما حكم الشارع بوجوبه

يحكم بالحسن بواسطة حكم الشارع لأن حكمه ملازم للمصلحة عقلاً فالعقل بواسطة تلك الملازمة يحكم بحسن وجود ذلك وقبح فعل المنهى وهذا الحسن الموجب للتكليف هو الحسن الّذي يكون موضوعاً للقاعدة الملازمة فإن الظلم يحكم العقل بقبحه ويستكشف منه الحرمة الشرعية وكذلك إن حكم الشرع يحكم العقل أيضاً على طبقه بقاعدة الملازمة. فعلى هذا فنقول بعد اجتماع هذا الحسنين أحدهما في مرتبة السابقة على الأمر لأن ذلك الحسن يوجب الأمر ويحكم بوجوب الفعل وحسن في المرتبة المتأخرة عن هذا الأمر وهو اطاعة ذلك الأمر فكل من الحسنين وان كان في مرتبتين ولكن كلاهما يردان على هذا الفعل وقلنا بأن ذات واحده لا يعقل أن يوارد الحكمين المتماثلين عليه وإن كان الحكمين طوليين فما دفع هذه العويصة. قلت قد قررنا في باب الأوامر ما يوجب رفع الإشكال في هذا المقام وتحقيقه أن الإرادة التكوينية إذا يعلق بشيء لا اشكال في أن الإرادة يتعلق بالشيء أوّلاً ثمّ تلك الإرادة يوجب وجود ذلك الشيء مثلاً ارادة أيجاد الصلاة أوّلاً ارادة تتعلق بأيجاد الصلاة لم يوجد خارجاً فلنا شيئين أحدهما يكون معروض الإرادة بحيث لا اشكال في أن رتبة المعروض كان مقدّماً على العرض ولا يعقل أن يكون ذلك المعروض هو الوجود الخارجي فإن الإرادة لما كان علة للإيجاد محال أن يعلق بما هو موجود والالزم ارادة تحصيل الحاصل بل لابد وأن يكون الإرادة متعلقة بالوجود الخارجي بحيث يكون صورة المرآة إلى الخارج متعلقة للإرادة ولكن مع العلم بعدم وجوده ففي التصديق نقطع بعدم وجوده ولكن الإرادة يتعلق بالصورة المرآة إلى الوجود والحاصل أن الإرادة

تتعلق بالمتصور المرآة إلى الخارج مع القطع الجزمى بعدم وجوده وقد عبرنا عنه بالوجود الزعمى فهذا النحو من الوجود يكون معروض الإرادة ولذا قلنا بأنه يكون حقيقة معروضاً للإرادة فإن الإرادة محال أن تتعلق بالخارج بل الخارج يكون ظرف الاتصاف ولكن الوجود الّذي يكون معلول الإرادة هو الوجود الخارجي فالذات الّذي يكون في رتبة السابقة على الإرادة غير ذات الّذي يكون في رتبة المتأخرة عن الإرادة. اذا عرفت ذلك في التكوينيات كذلك في التشريعيات فإن ارادة المولى الّذي يوجب القطع به علة وداعياً لانبعاث العبد إلى الفعل الخارجي أيضاً يكون تلك الإرادة على وجود الزعمى لا الخارجي والالزم طلب الحاصل بل ماقطع بعدم وجوده يرى صورته في الخارج ويحكم عليه بوجوب ايجاده فهذه الإرادة علة لإرادة العبد فعل الخارج فموضوع ارادة الواقعية الّتي يحكم العقل بحسنه هو هذا الموضوع وإمّا يحكم العقل بحسنه في رتبة المتأخرة وهو القطع بهذا الأمر والانبعاث عن الأمر بإرادة الايجاد الفعل الّذي ينطبق عنوان الإطاعة عليه يكون هو الوجود الخارجي وموضوع آخر غير تلك الموضوع فاذا كان الحكمين طوليين مع كون الموضوعين أيضاً طوليين لايلزم اجتماع المثلين أصلاً لأن كلّ حسن يكون على موضوع عليحدة. ولا بأس بتوضيح الكلام في هذا المقام فنقول اصل الشبهة ممّا يرد في موارد عديدة منها في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فإن الحكم الواقعي على الذات مثل الحرمة وفي مرتبة الشك يكون الترخيص أو الوجوب على القول بحكم الظاهري في مقابل الواقع فإن الحكمين إن كانا مثلين مثل أن يكون الواقع واجباً في

مرتبة الشك أيضاً واجباً آخر يلزم اجتماع المثلين على موضوع واحد ـ إلى أن قال: ـ وكذلك ان كان حكم الضد يلزم اجتماع الضدين ومنها في مسألة النذر فإن متعلق النذر لابد وأن يكون راجحاً وبعد النذر صار ذلك الراجح واجباً فيلزم اجتماع الحكمين أيضاً في متعلق واحد غاية الأمر أحدهما يكون في طول الآخر ومن تلك الجهة لا يقبل التأكيد فلابد لنا من رفع الغائلة في تلك المقامات ومنها ما نحن فيه فإن في كلية الأوامر لا اشكال في أن العقل يحكم بواسطة وجود المصلحة الّتي علة للأمر حسن ذلك الشيء وهذا الحسن هو الّذي يكون موضوعاً لقاعدة الملازمة ويكون محل البحث وهذا لا اشكال فيه وأيضاً لا اشكال في أن لنا حسن عقلي آخر يحكم به العقل وهو أطاعة ذلك الأمر الّذي يحكم العقل بحسنه ولا اشكال فيه ولم يقل أحد بأن هذا الحسن محل البحث في القاعدة الملازمة لعدم قابلية الإطاعة لتعلق الأمر المولوى فعلى هذا فهذا الحسنين يتعلق بهذا الفعل لعنوانين أحدهما بعنوان الإطاعة والآخر بعنوان الذات ولا اشكال في أن منشأ انتزاع العنوانين يكون هو الوجود الواحد الخارجي فالشيء الواحد يلزم أن يتعلق به الحسنيين والزامين مع أنّه محال. ومنها مورد ما إذا أمر الوالدين بفعل واجب فإن الفعل بعنوانه الأولى كان واجباً وبعنوان اطاعة الوالدين أيضاً يكون واجباً ففعل واحد يكون مورد الوجوبين. وأمّا الإلتزام في نوع أمثال تلك المقامات بالتأكيد لا يمكن لأن المفروض أن في النذر مثلاً لابد وأن يكون الرجحان والأمر في الرتبة السابقة على النذر حتّى كان النذر صحيحاً فهذا الأمر الأولى علة لحدوث النذر ووجوب الوفاء به فيكون في رتبة العلة والوجوب

الثاني في رتبة المعلول فالحكمين وإن كانا في زمان واحد ولكن يكونان في طول الآخر ولا يعقل أن يكون أحدهما مؤكداً للآخر للزوم صيرورة المعلول في رتبة العلة وبالعكس وهذا محال هذا بالنسبة إلى مثلين والضدين كالحكم الظاهري والواقعي في صورة المخالفة واضح كذلك في صورة الموافقة أيضاً لتلك الطولية الّتي قلنا لا يعقل أن يكون مؤكداً لأن المفروض أن حكم الواقعي يكون في رتبة السابقة فإن حكم الظاهري يكون في رتبة الشك فيه فمحال أن يكون الحكم المتأخر مؤكداً لحكم المتقدم رتبة وكذلك في اطاعة الوالدين وكذلك في ما نحن فيه فإن حسن الإطاعة يكون معلولاً لحسن الأوّل وفي رتبة متأخرة فمحال أن يكون مؤكداً وأمّا كون حسن الاطاعة هو حسن الفاعلى فسيجيء ان شاء الله تعالى إذا عرفت ذلك فلابد لنا من حل هذه العويصة وقد قال الأستاذ في هذا المقام بأن هذا الفكر ما يتفصى به وينحل به هذه العويصات فنقول مقدّمة أن الأمر والنهى كما مر سابقاً لا اشكال في أنّه لا يعقل أن يتعلق بالوجود الخارجي والالزم تحصيل الحاصل بل يتصور وجود الخارجي ويأمر به مثلاً الصلاة الّتي صارت موجودة محال أن يامر به كما قلنا في ارادة التكوينية فإن من أراد الضرب لنا ضرب يكون متعلق الإرادة وضرب يكون معلول الإرادة فإن الإرادة إذ لايتعلق بالضرب نقول أراد الضرب فضرب فإن الضرب الثاني يكون معلول الإرادة والضرب الأوّل يكون موضوع الإرادة ولا اشكال في أن الإرادة لا يعقل أن يكون متعلقاً بالضرب الموجود فإن ارادة ذلك يكون ارادة تحصيل الحاصل ففي رتبة السابقةعلى الإرادة لم يكن الضرب موجوداً ولذا أراد وجودهفيوجده فالوجود

يكون في الرتبة المتاخرة عن الأمر أمّا في رتبة السابقة على الأمر يكون صورة تلك الوجود بحيث يراه في هذه الرتبة معدوماً فما أراد هذا الوجود فيوجده في الخارج والضرب الأوّل لا وجود له في الخارج بل له منشأ انتزاع هذه الصورة وهو الوجود الخارجي فيما بعد والضرب الثاني كان له وجود في الخارج فالوجود الخارجي يكون معلول الإرادة والصورة هذاالوجود يكون موضوعاً للإرادة إذا عرفت ذلك في التكوينيات فنقول في الإرادة التشريعية أيضاً بأن الموضوع الّذي يلاحظه الآمر يكون هو الصورة وجود الخارجي الّذي يكون معلول الأمر فهذه الصورة يكون منشأ انتزاعه تلك الوجود فهذه الصورة يكون موضوع الأمر والإرادة أيضاً يتعلق بهذه الصورة ولا يسرى إلى الخارج لعدم الوجود في الخارج وليس لهذه الصورة ما بازاء أصلاً بل إن كان موجوداً فعلاً يلزم تحصيل الحاصل والحسن العقلي الّذي يكون موضوعاً لباب الملازمة يكون متعلقاً بهذه الصورة وليس متعلقاً بالخارج وإن كانت المصلحة متعلقاً بالخارج فإن المصلحة والحسن العقلي يكونان متعاكسان فإن المصلحة يكون معروضاً للخارج وبواسطة أتحاد تلك الصورة مع الخارج يرى العقل المصلحة في تلك الصورة والحسن حقيقة يكون متعلقاً بهذه الصورة ويكون أسناده إلى الخارج بالعرض فهذا حال الإرادة والمصلحة والحسن في عالم الإرادة التشريعية وهذه الإرادة بعد تعلقه بهذه الصورة يكون علة لوجود الفعل من العبد في الخارج فإن العبد إن كان محركا بحركة المولى فبإرادة المولى يحرك نحو العمل فهذه الإرادة يكون داعياً وعلة للبعث نحو العمل فالفعل الخارجي الّذي يصدق عنوان الإطاعة

يكون معلولاً لهذه الإرادة فالعقل يرى صورة ذلك الفعل الّذي يكون بداعوية ذلك الأمر حسناً لكونه ينطبق عليه عنوان الإطاعة ولا اشكال في أن هذا الفعل يكون في رتبة المتأخرة عن الإرادة فالصورة هذا الفعل يكون صورة يكون متأخرة عن الصورة الّتي يكون مأخوذاً في موضوع الإرادة فإنّه يكون صورة فعل يتعلق به الإرادة وهذا يكون صورة معلول الإرادة فالصورة ولا اشكال في أن الصورة الّتي يكون في رتبة السابقة على الأمر غير الصورة الّتي يكون في رتبة اللاحقة فإن الذات الّتي يكون في رتبة المعلول محال أن يراه في رتبة العلة فعلى هذا فمحل الحسنيين يكون مختلفاً فمحل حسن الأوّل يكون هو الذات في الرتبة السابقة ومحل الحسن الثاني يكون هو الصورة في الرتبة المتأخرة عن الإرادة فلا يلزم اجتماع الحكمين في ذات واحدة. وأمّا الوجود الخارجي فليس وجوداً للصورة قبل الإرادة وما هو موضوع الإرادة بل إن كان وجوداً لها لزم تحصيل الحاصل بل يكون منشأ انتزاع تلك الصورة بمعنى أن اللاحظ يلاحظ صورة تلك الوجود مع عدم الوجود له إلى الأبد فمتعلق هذا الحسن صورة لايكون له وجود في الخارج بمعنى أن ليس له ما بازاء بل شبه تلك الوجود وبحكم الملازمة يكون تلك الصورة محل ارادة الشارع فالإرادة تتعلق بهذه الصورة. وفي رتبة المتأخرة عن الأمر والارادة يكون وجود الخارج الصادر عن العبد المبعوث من هذا الأمر فهذا الأمر يكون علة لوجوده وداعياً على صيرورة العبد محركاً نحو الفعل فهذا الفعل الّذي يكون في رتبة المتأخرة عن هذا الأمر بمراتب يكون هو الإطاعة فالعقل يرى صورة هذا الفعل الّذي يكون في رتبة المتأخرة عن الأمر ويكون

يصدق عليه عنوان الإطاعة ويحكم بحسنه وهذه الصورة وإن كان موضوعاً للحسن ولكن لما كان الفعل المحرك من ناحية امر المولى كان هذا الحسن قائماً به فهذه الصورة في رتبة المتقدمة على الحسن وإن كان صورة مرآتاً إلى الخارج ولكن لما كان وجود الخارجي المعلول للأمر المولى اطاعة والمحرك من ناحية أمر المولى اطاعة فليس الوجود الخارجي لاطاعته معلولاً لهذا الحسن العقلي والإلتزام العقلي بل معلول لأمر المولى فالحسن العقلي في الإطاعة ليس كالحسن العقلي السابق الّذي يكون ملازماً مع الأمر وكان فعل الخارجي معلولاً له فلم يكن وجود الخارجي وجود المعلول دون الموضوع بل في حسن الإطاعة نفس الفعل الخارجي المحرك من أمر المولى يكون هو الإطاعة وصورته موضوعاً للحسن وليس هذا الفعل معلول الحسن فنفس فعل الخارجي بدون المحركية من ناحية الزام العقلي يكون اطاعة وهذا أيضاً هو موضوع الحسن فيكون لموضوع هذا الحسن وهو الصورة ما بازاء في الخارج فإن وجود الخارجي يكون ما بازاء هذه الصورة لأن أخذ الصورة يكون في رتبة بعد الأمر وهو رتبة الوجود فالحسن لما كان من الصفات النفسانية وإن لا يمكن أن يتعلق بالخارج بل لابد وأن يتعلق بالصورة ولكن متعلق بهذه الصورة المأخوذة من رتبة المتأخرة عن الأمر ويطرء عليه الحسن العقلي ولكن بالنسبة إلى الحسن العقلي يكون موضوعاً وفي الرتبة السابقة نعم، هذه الصورة أيضاً ليس له ما بإزاء في الخارج إن كان أتيان الفعل بداعى حسن الإطاعة بمعنى أن المحركية كان من ناحية نفس حسن العقلي على هذه الصورة فصار اطاعة الإطاعة فإن الفعل على هذا صار مصداقاً للإطاعة

والاطاعة وهكذا فظهر ممّا ذكرنا أن حسن العقلي الّذي يكون قائماً بالصورة يكون في باب الإطاعة أحدى الحسنين قائماً بالصورة قبل رتبة الوجود وثانيهما بالصورة في رتبة الوجود الّذي يكون معلولاً لتلك الصورة ولا يعقل أن يكون الذات في رتبة المعلول مرائياً في رتبة العلة ففي رتبة العلة ذات لا وجود له أصلاً وفي رتبة المعلول صورة له والمراد في الخارج فلايرد حسنيين على محل واحد والملاك في الامتناع في باب الاجتماع الأمر والنهى أو الأمرين على عنوانين الّذي يكون لهما مصداق واحد أن العنوانين لما كانا في عرض واحد ففي صورة تلك العنوانين وجد الخارج يسرى اليهما وترى جهة الوحدة فيهما ولذا لايعقل ورود الضدين أو المثلين عليهما ولكن فيما نحن فيه لما كان الذاتين في رتبتين فلا يرى جهة وحدة بينهما حتى لايعقل ورود الحكمين عليهما وفي الخارج أيضاً أحد الصورتين قلنا بعدم الوجود لها أصلاً والآخر يكون لها وجود وما بازاء. هذا كلّه في باب الإطاعة وأمّا باب المعصية أيضاً كذلك لأن بعد ما عرفت سابقاً أن الأمر يتعلق بالصورة فعدم صيرورة هذا الأمر داعياً للمكلّف وترك الفعل عن شهوة فكما أن الوجود في رتبة المتأخرة عن الأمر كان عنوان الإطاعة ينطبق عليه كذلك عدم هذا الوجود في هذه الرتبة وهو الرتبة المتأخرة عن الأمر يكون معصية فصورة هذا العدم يكون قبيحاً كما أن الصورة العدم في رتبة السابقة على الأمر أيضاً يكون قبيحاً. وكذلك فيما بقى من ألا مثلة ومنها النذر فإن الأمر قلنا بأنه لا اشكال في أنّه يتعلق بالصورة وبعد ذلك صار هذا الفعل مأمور به ومستحباً وراجحاً وصورة هذا الفعل المأمور به يكون متعلقاً للنذر وصار متعلقاً لوجوب

وحينئذٍ فصح لنا دعوى[١]

الوفاء فالصورة التى تكون متعلقاً للرجحان يكون في الرتبة السابقة على الرجحان والصورة الّتي تكون متعلقاً لوجوب الوفاء هي الصورة الّتي تكون في الرتبة المتأخرة عن الرجحان ولايكون لصورة الأولى ما بازاء والخارج يكون ما بازاء الثاني وكذلك إن قلنا بأن المحبوب محبوب هذا وكذلك في أمر الوالدين بالمستحب أو الواجب وقس عليه سائر ألا مثلة. فظهر ممّا ذكرنا أن عمدة الإشكال في باب التجرى هو اجتماع الضدين لأن المفروض أن المقطوع الحرمة يكون عند العقل قبيحاً مع أنّه يكون في الواقع حسناً فيلزم اجتماع الضدين في فعل واحد وقد ظهر ممّا ذكرنا أن القبح يكون قائماً بالصورة يكون في رتبة المتأخرة فإنّ رتبة قبح التجرى يكون كالرتبة المعصية فإنّ القطع وإن كان غير مطابق للواقع ولكن فعل الخارجي بالنسبة إلى الواقع لو كان مقطوعاً كان وجوده أطاعة ولما لم يكن الواقع معلوماً بل معلوم الخلاف فهذا الوجود صار تجرياً فقبح التجري يكون في هذه المرتبة وحسن الفعل كان على الصورة قبل الوجود فظهر ممّا ذكرنا أن عمدة العويصة في هذا المقام هو اجتماع الضدين وبهذا البيان يرتفع لأن الحسن قائماً بالصورة قبل الوجود بحيث لايمكن أن يوجد إلى الأبد ولو صار الواقع معلوماً أيضاً والقبح قائم بالوجود في رتبة بعد الأمر فلا يكون الذات الحسن في رتبة ذات القبيح واجتماع الضدين مع وحدة الرتبة محال دون اختلاف الرتبة. ونعم، التحليل الكلام أستاده المحقّق العراقي قدس سره.

(١) فبعدما عرفت مفصلاً أن حكم العقل بقبح التجري ومبغوضيته في مرحلة

أن بمثل هذه المبغوضية لدعوى العقل ولو كان الشرع يتبع العقل أيضاً في ذلك لايكاد[١] ينقلب الواقع من المحبوبيّة القائمة بالذات في الرتبة السابقة عن الإرادة والاشتياق الّذي هو رتبة شأنية وجود المصلحة المؤثّرة في مبادي وجودها وفعلها كما هو ظاهر[٢] للنظر العميق هذا كلّه في الجواب عن الشبهة الأولى. وأمّا عن الشبهة الثانية[٣] فبأنّه[٤]

الامتثال والطاعة دون العلل فلايكون مجال لقاعدة الملازمة وحكم الشرع بالحرمة. ولو أن العقل يحكم بالمبغوضية والشرع يتبعه في هذا الحكم لكن يكون حكم الشرع ارشادياً كما في باب الإطاعة.

(١) فلاوجه لإنقلاب الواقع من المحبوبية إلى المبغوضية أصلاً ولا لإجتماع الضدين.

(٢) لإختلاف العنوانين المنتزع عن الذات بما مر مفصلاً.

(٣) وأمّا الإشكال الثاني وهو عدم التفات القاطع إلى مخالفة قطعه.

(٤) هذا الوجه هو الّذي نقله الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ٢ ص ٦ وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بأنا إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما بكون مايع معين خمراً وقطع الآخر بكون مايع آخر خمراً فشرباها فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر فإمّا أن يستحقا العقاب أو لايستحقا أحدهما أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس لا سبيل إلى الثاني والرابع والثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن

لو فرض[١] قيام المبغوضيّة بالجامع بين العصيان والتجرّي[٢] لايحتاج في حكمه بالاستحقاق إلى التفاته إلى الخصوصيّة[٣]

الإختيار وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الأوّل وعلى أي قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٣٩»: ترجع هذه الدعوى إلى أن متعلق التكليف ـ أي المبغوضية ـ هو القدر الجامع بين مصادفة القطع للواقع ومخالفته بعد ما كانت المصادفة والمخالفة غير اختيارية والقدر الجامع ليس إلّا تحريك العضلات نحو ما احرز أنّه خمر واختيار شرب ذلك فيكون المتجرى عاصياً حقيقة ومخالفاً للخطاب النفس الأمرى.

(١) وعلى أي ذكر في المتن في مقام الجواب عن عدم الإلتفات بما ملّخصه قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٣٥» بما أشرنا اليه سابقاً من أن التقبيح والعقوبة إنّما يكونان على عنوان التمرد والطغيان وابراز الجرئة على المولى الّذي هو جامع بين التجري والعصيان لا على خصوص عنوان التجري أو العصيان كى يقال إن الأوّل من جهة الغفلة عنه غير اختياري والثاني غير متحقّق بالفرض.

(٢) ومن المعلوم بداهة كون هذا العنوان الجامع ممّا يلتفت اليه المتجري حين أقدامه فإن القادم على ارتكاب مقطوع المبغوضيّة قادم على هتك المولى وعلى الطغيان عليه.

(٣) غاية الأمر يتخيل تحقّق هذا العنوان في ضمن العصيان لغفلته عن الفرد الآخر وفي الواقع كان متحقّقاً في ضمن فرد آخر وهو التجرّي ومن المعلوم أن مثل هذه الغفلة عن فرد الجامع مع الإلتفات إلى نفسه غير ضائرة بالتقبيح

بل يصير نظير شرب الخمر بخيال كونه متخذاً من العنب وهو متّخذ من التمر[١] في كفاية مجرّد الإلتفات إلى مبغوضيّته الجامع من مثل الطغيان على المولى كما هو ظاهر[٢]. وبالجملة نقول: لايبقي مجال لرفع اليد عن حكم العقل بمبغوضيّته[٣] والعمل بمثل هذا البيان[٤] ولا بالبيان السابق لما عرفت من عدم اقتضائه الإنقلاب المزبور.

واستحقاق العقوبة عليه كما هو ظاهر فتمام الخلط إنّما هو في جهة تخيل كون مناط التقبيح العقوبة خصوص عنوان العصيان والتجرى وإلّا فبناء على جعل المناط بتمامه عنوان الطغيان على المولى أو التسليم له الجامعين بين العصيان والتجرى والإطاعة والانقياد فلا يلزم محذور.

(١) وبالجملة يكون المقام نظير من شرب الخمر بتخيل أنّه مأخوذ من العنب فتبيّن أنّه مأخوذ من التمر فيكفي في استحقاق العقوبة فيه إلى الإلتفات إلى الجامع بينهما.

(٢) كذلك المقام فإن الإلتفات إلى مبغوضيّة الجامع يكفي في الطغيان على المولى الموجب لاستحقاق العقوبة.

(٣) والحاصل أن العقل يحكم باستحقاق العقوبة ولا يرفع اليد عن ذلك بوجه من الوجوه.

(٤) منها عدم كونه تحت اختياره.

(٥) ومنها انقلاب الواقع عما هو عليه وقد عرفت الجواب عنهما. وبذلك أيضاً يندفع ما أفيد من الإشكال لزوم تعدد العقوبة في موارد العصيان تارة على

لا تجربه المنطبق على العزم على العصيان الّذي هو عبارة عن هيجان الرغبة بعد الشوق إلى العمل ولو بشروعه في بعض مقدماته وأخرى على نفس عصيانه المتحقق بإتيان ما هو حرام ومبغوض للمولى إذ نقول إن مناط استحقاق المثوبة والعقوبة كما أنّه عنوان التسليم للمولى والطغيان عليه كذلك مناط وحدة المثوبة والعقوبة وتعددهما أيضاً هي وحدة التسليم والطغيان وتعددهما فالطغيان المتحقق في مورد العصيان الحقيقى حيث أنّه طغيان واحد مستمر من حين شروعه في مقدّمات المعصية إلى آخر العمل كانت العقوبة المترتبة عليه أيضاً واحدة فحصول الطغيان وإن كان بشروعه في مقدّمات المعصية المفضية اليها إلّا أنّه يستمر طغيانه ذلك إلى آخر العمل فمتى أستمر على عمله كان طغيانه أيضاً مستمراً وإلّا فينقطع من حيث قطعه كما هو الشأن أيضاً في تسليمه للمولى في مقام الإطاعة ومن ذلك ترى العقلاء بأنهم لا ينتظرون في ذم المقدم على المعصية بإيجاد المقدّمات المفضية اليها إلى زمان صدور المعصية بل بنفس الإقدام على المقدّمة المفضية اليها يقبحونه ويذمونه بطغيانه على المولى وابرازه للجرئة عليه وحينئذٍ فلا يكون طغيانه ولو بلغ باستمراره ما بلغ حسب كثرة المقدمات إلّا طغياناً واحداً مستتبعاً لعقوبة واحدة. هذا مع أمكان التفكيك بين أصل الاستحقاق وجهة وحدة العقوبة وتعددها بجعل مناط أصل الاستحقاق عنوان التسليم والطغيان على المولى المتحقق ولو بالإقدام على المقدّمة لا نفس العصيان وتفويت الغرض الأصلي ومناط وحدة العقوبة وتعددها وحدة الغرض الفائت وتعدده ولازم ذلك عدم استحقاقه بتفويت غرض أصلي واحد إلّا عقوبة واحدة ولو مع مخالفته لواجبات غيرية متعدّدة فتدبر.

ويؤيد ما ذكرنا[١] ملاحظة الإنقياد في المبغوضات الواقعيّة إذ لا اشكال ظاهراً في حسنه[٢] كما يشهد له تصريحهم بحسن الاحتياط[٣] مع أنّه في تقدير ليس إلّا انقياداً[٤] فلا مجال للجزم بحسنه إلّا مع الإلتزام بحسن الانقياد[٥].

---

(١) ويؤيد ما ذكرنا من حكم العقل باستحقاق المبغوضية.

(٢) إن الانقياد حسن عقلاً ولو صادف المبغوض الواقعي بعد ما لا يعلم به.

(٣) ولذا صرح الأصحاب بحسن الاحتياط عقلاً وشرعاً.

(٤) مع أن موضوع الإحتياط لدرك الواقع لو كان فعلى احتمال اطاعة لو صادف الواقع وعلى احتمال انقيادبأن خالف الواقع وهو معنى الإحتياط والإتيان برجاء درك الواقع.

(٥) ولذا حسن الإحتياط يلازم حسن الانقياد وإلّا لا يتم حسنه كما هو واضح. هذا هو القول الأوّل وكان للمحقّق العراقيّ من استحقاق والعقاب للطغيان امّا القول الثاني عدم استحقاق العقاب للتجرى وممّا ذكرنا ظهر فساد ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ٢ ص ٢٠» والتحقيق أنّه لا فرق في قبح التجرى بين موارده وأن المتجرى لا اشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريرته وجرئته وأمّا استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجرى في ضمنه ففيه اشكال. والمحقّق الماتن في مقام الجواب عنه وعن سائر الأقوال. قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٣٧»: ثمّ إنّه بالتأمّل في ما ذكرنا في وجه المختار يتضح لك ضعف سائر الأقوال وأنّه لا مجال لإنكار القبح ←

وتوهم أن الثواب فيه تفضّلي[١]. يدفعه تصريحهم بحسنه وهو يأبى عن صرف التفضل[٢]. مع أن بناء مثل شيخنا العلّامة على كفاية حسنه في التقرب في احتياط العبادات[٣] وهو أيضاً يأبى عن التفضل[٤] وحينئذٍ فكما لايلزم فيه اشكال الانقلاب[٥] الّذي هو خلاف الوجدان[٦] كذلك في المقام[٧]

والعقوبة رأساً كما أفاده شيخنا العلّامة الأنصاريّ ﷺ إذ هو مع مخالفته لما عرفت من حكم الوجدان بقبح الطغيان على وليّ النعمة والإحسان مناف لما تسالموا عليه من حسن الانقياد وترتب المثوبة عليه.

(١) وأمّا توهم أن الثواب فيه ـ أي في الانقياد ـ تفضلي.

(٢) فيدفعه تصريحهم ـ أي الأصحاب ـ برجحان الاحتياط بالفعل المأتي بداعي المحبوبية لكونه انقياداً واطاعة حكمية.

(٣) حتّى أنّه ﷺ بنى على امكان تصحيح العبادة المحتملة بهذا المقدار من الحسن العقلي.

(٤) ولازمه عدم التفضل والحاصل أن العجب أن الشيخ الأنصاريّ قال: بحسن الاحتياط وقال في المقام بعدم القبح خارجاً ومن قال بحسن الاحتياط يلزمه القول بالقبح هنا لعدم الفرق بينهما كما عرفت.

(٥) وحاصل الكلام أنّه كما لايرد اشكال انقلاب الواقع في الفعل المتجرى به.

(٦) فإن الانقلاب خلاف الوجدان جزماً.

(٧) كذلك من استحقاق العقوبة لإبراز الطغيان.

إذ هما[١] من تلك الجهة توأمان يرتضعان من ثدى واحد[٢] فلا محيص في المقام من الإلتزام باستحقاق العقوبة على العمل الخارجي الملازم لمبغوضيّته[٣] كاستحقاق الثواب على العمل في باب الانقياد[٤]. ثمّ إنّه قد يتوهم[٥] في وجه الجمع[٦] بين حفظ الواقع على ما هو عليه ومبغوضية التجرى[٧] بأن ما هو مبغوض هو حيث أضافة الوجود اليه[٨]

---

(١) فإنّ عدم لزوم الإنقلاب واستحقاق العقوبة.

(٢) الملاك فيهما واحد على ما عرفت من تعلق الحكم الواقعي على الرتبة السابقة على الذات والمبغوضية على المرتبة المتأخرة فلا يضاد بينهما.

(٣) فيكون مستحقاً للعقوبة على الفعل المنطبق عليه عنوان المبغوضية.

(٤) كما يستحق الثواب على الانقياد أيضاً كما لايخفى.

(٥) هذا هو القول الثالث وهو الّذي ذهب اليه المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٤٢». نعم، لا بأس بدعوى القبح الفاعلى بأن يكون صدور هذا الفعل عن مثل هذا الفاعل قبيحاً وإن لم يكن الفعل قبيحاً ولا ملازمة بين القبح الفاعلى والقبح الفعلى إذ ربّما يكون الفعل قبيحاً ولكن صدوره عن الفاعل حسن كما في صورة الإنقياد وربّما ينعكس الأمر كما في صورة التجرى.

(٦) أي الجمع بين الحكم الواقعي المتعلق بالفعل.

(٧) ونفس مبغوضية التجرى.

(٨) أي المبغوضية من حيث أصدار الفعل منه والإيجاد.

مع محبوبيّة نفس الوجود[١] ويعبّر عنه بالمبغوضيّة الفاعليّة والمحبوبيّة الفعلية. وفيه[٢] أن ما هو مبغوض هو عنوان التجرى الّذي هو عبارة عن الفعل المضاف لا أضافة الفعل[٣]. مضافاً[٤] إلى أن لازم مبغوضية اضافة الفعل مبغوضيّة نفس الفعل لكونه مقدّمة للإضافة المزبورة. وأضعف من ذلك[٥] الإلتزام بعدم المبغوضيّة وعدم استحقاق العقوبة على التجرّى وإنّما هو يدل على سوء سريرة الفاعل. إذ يكفي في ضعفه[٦]

---

(١) أي المحبوبية لنفس الفعل وهو الوجود والصدور فلا يجتمعان.

(٢) والجواب عنه كما في هامش «الفوائد: ج ٣ ص ٤٢» قال: أقول ما المراد من صدور الفعل من الفاعل فإن أريد به الفعل المضاف إلى الفاعل بأضافة صدورية فقهراً قبح الفعل المضاف عين قبح الفعل بقبح ضمنى لا مستقل وهو خلاف المقصود أيضاً.

(٣) أي هذا هو عنوان التجرى أي الفعل المضاف إلى المكلّف.

(٤) وإن أريد نفس أضافة الفعل إلى الفاعل فهو أشنع لأن قبح الإضافة المزبورة يسرى إلى ما قام به ولو غيّرياً من باب المقدّمة ـ أي الفعل يصير قبيحاً ـ.

(٥) وإن أريد به كشف صدور الفعل عن سوء ذات الفاعل بلا قبح في صدور الفعل ابداً ـ أي ولا في نفس الفعل ـ.

(٦) فلازمه عدم استحقاق للثواب في الإنقياد أيضاً ولا أظن التزامه من أحد كيف ولازمه عدم رجحان الاحتياط باحتمال كونه انقياداً إذ هو خلاف صريح ↖

مراجعة[١] الوجدان الحاكم بأن الطغيان على وليّ النعمة[٢] ممّا يشمئز منه العقل[٣] ويرى عقوبة المولى في محله[٤] ولا يراه ظلماً في حقه[٥] ولا نعنى من الاستحقاق إلّا هذا[٦]. مع[٧]

كلماتهم بعدم الإشكال في رجحان الإحتياط هذا مضافاً إلى أنّه بناء على الكاشفية لا معنى لاستناد القبح إلى صدور الفعل ولا إلى ذات الفعل لسوء سريرته فإنّ هذه امر غير اختياري لا معنى لإضافة الحسن والقبح اليه إذ لا يتصف بهما إلّا ما هو اختيارى للمكلّف كما لا يخفى وح لا حسن ولا قبح في البين وهو كما ترى.

(١) وهذا جواب آخر عن قول الشيخ الأعظم الأنصاريّ أيضاً بعدم استحقاق على سوء السريرة. وحاصله استحقاق المتجرى للعقاب ودليله الوجدان والخروج عن رسوم العبودية بواسطته ويكون تحت عنوان الظلم قبيحاً.

(٢) وإنّه طغيان على المولى.

(٣) ويوجب اشمئزاز العقل منه وتنفره عنه.

(٤) ومستحقاً للعقوبة عليه.

(٥) ولا يكون العقاب عليه ظلماً بل في محله لخروجه عن رسوم العبودية.

(٦) وهذا هو المراد من استحقاق العقوبة هذا أوّلاً.

(٧) وثانياً: لو علمنا بشرورة المكلّف وسوء سريرته وخبث باطنه من الخارج فيكون صدور التجري منه وعدمه سيّان بالنسبة اليه للعلم بسوء السريرة مع أن الوجدان على خلافه من الفرق بينهما من مجرد سوء السريرة وابرازها فإنّه طغيان على وليّ النعمة وتستحق العقوبة عقلاً ولا بأس بالإشارة إلى بعض كلمات

والمحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٣٧» إن القائل باستحقاق المتجرى للعقاب لابد له من أن يستند إلى إحدى الجهات الأربع ـ الجهة الأولى دعوى أن الخطابات الأوّلية تعم صورتي مصادفة القطع للواقع ومخالفته ويندرج المتجرى في عموم الخطابات الشرعية حقيقة ببيان أن التكليف لابد وأن يتعلق بما يكون مقدوراً للمكلّف والتكليف الّذي له تعلق بموضوع خارجي كقوله لا تشرب الخمر وصل في الوقت وإن كان وجوده الواقعي مشروطاً بوجود ذلك الموضوع من غير دخل للعلم والجهل في ذلك ـ أي هذه جملة والجملة الثانية ـ إلّا أن مجرد الوجود الواقعي لا يكفي في أنبعاث المكلّف وحركة أرادته نحوه فإنّ الحركة والانبعاث إنّما يكون بالوجود العلمي ولا أثر للوجود الواقعي في ذلك. فالعلم وإن كان بالنسبة إلى الموضوع طريقاً إلّا أنّه بالنسبة إلى الاختيار والإرادة والانبعاث يكون موضوعاً ومتعلق التكليف إنّما يكون هو الاختيار والانبعاث الناشيء عن العلم بالموضوع والتكليف ـ أي كانت هذه هي الجملة الثالثة ـ وهذا المعنى موجود في كلتى صورتي مصادفة العلم للواقع ومخالفته فإنّه في صورة المخالفة قد تحقق أختيار شرب ما أحرز أنّه خمر والفرق بين الصورتين ليس إلّا مصادفة العلم للواقع في أحديهما ومخالفته له في الأخرى والمصادفة والمخالفة ليست اختيارية فلا يصلح أن يتعلق بها التكليف فالّذي يصلح لأن يتعلق به التكليف ليس إلّا اختيار شرب ما احرز أنّه خمر فيكون مفاد قوله لا تشرب الخمر مثلاً بعد ضم مقدّمة العقلية اليه من أن متعلق التكليف لابد وأن يكون أمراً مقدوراً وليس هو إلّا الاختيار والانبعاث نحو ما علم أنّه موضوع التكليف هو لا تختر شرب ما احرزت

أنّه خمر وهذا المعنى كما ترى موجود في المتجرى ـ إلى أن قال: في رد الشيخ الأنصاريّ ـ أمّا في الأولى فلأن المتعلق هو الفعل الصادر عن أرادة واختيار لانفس الإرادة والاختيار فإنّ الإرادة والاختيار تكون مغفولة عنها حين الفعل ولا يلتفت الفاعل اليها فلا يصلح لأن يتعلق التكليف بها فاذا كان متعلق التكليف هو الشرب المتعلق بالخمر الصادر عن ارادة واختيار فالمتجرى لم يتعلق شربه بالخمر. فأجاب عنه المحقّق العراقيّ في الهامش أقول بعد الإعتراف بأن الخمر بوجوده الواقعي كان شرطاً للتكليف فضم المقدّمة الأخرى لا ينتج إلّا فعلية التكليف في ظرف العلم المصادف لا المطلق فاستنتاج هذه النتيجة ينافي دخل الخمرية الواقعيّة في شرط التكليف فهذه الكلمات مختلة النظام في أصل التقريب ـ أي هذا جواب عن الجملة الأولى والثانية وأمّا الجواب عن الجملة الثالثة ـ كما أن في جعل الاختيار والانبعاث تحت التكليف مسامحة أخرى إذ هذه باصطلاحه من الطوارى اللاحقة للتكليف فيلحق بالانقسامات اللاحقة مضافاً إلى أن التكليف بشيء إذا كان من شأنه الدعوة فلا جرم يكون المدعو اليه عنواناً في طول عنوان المعروض وإن كان العنوانين متحدين ذاتاً ومنشأً فما هو المعروض لا يعقل أخذ الإرادة فيه ولو قيداً لأن الإرادة الناشئة عن غير دعوة التكليف أجنبية عن التكليف والإرادة الناشئة عن التكليف معلول التكليف فكيف يكون فيه موضوعة. فما توهم في دفع المقدمة الأولى مندفع بهذا الكلام إذا لفعل الصادر عن الإرادة الناشئة عن دعوة التكليف معلول التكليف لا معروضه فلا محيص من تجريد المعروض عن الإرادة رأساً كما لايخفى على الناظر البصير وحينئذٍ هذا البرهان

لشاهد خروج الإرادة عن حيّز التكليف لا جهة الغفلة كيف وكثيراً ما نلتفت إلى إرادتنا حين الامتثال كما في العبادات خصوصاً عند الإخطارى في النية فتأمّل. حتّى تعرف وذكر المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٤١» الجهة الثانية دعوى أن صفة تعلق العلم بشيء تكون من الصفات والعناوين الطارية على ذلك الشيء المغيّرة لجهة حسنه وقبحه فيكون القطع بخمرية ماء موجباً لحدوث مفسدة في شربه تقتضى قبحه والإنصاف أنّه ليس كذلك فإن احراز الشيء لايكون مغيّراً لما عليه ذلك الشيء من المصلحة والمفسدة وليس من قبيل الضرر والنفع العارض على الصدق والكذب المغيّر لجهة حسنه وقبحه لوضوح ان العلم بخمرية ماء وتعلق الإحراز به لا يوجب انقلاب الماء عما هو عليه وصيرورته قبيحاً فدعوى أن الفعل المتجرّى به يكون قبيحاً ويستتبعه الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة واضحة الفساد.

وقال المحقّق العراقيّ في «الهامش»: أقول يمكن دعوى أن نظر القائل بحرمة التجرى ليس إلى دعوى كون العلم بشيء من الجهات المقبحة بل عمدة نظره إلى أن أقدامه على العمل من قبل علمه نحو جرأة على المولى وهو قبيح ولذا لو علم ولم يقدم لا قبح في البين فعدم حرمة التجرى مبنى على عدم اقتضاء هذا العنوان المتأخر عن العلم أيضاً للقبح لا عدم اقتضاء مجرد مخالفة العلم شيئاً كما لايخفى وحينئذٍ قوله فدعوى كما أفاده لا يخلو عن اغتشاش بل بهذا البيان يرتفع شبهة اجتماع الضدين بتقريب أن قبح التجرى ومبغوضيته لدى المولى ينافي بقاء الواقع على ماهو عليه من المحبوبية للجزم بأن علم المكلّف بخلاف مرامه لايغيّر مرامه

أقدم المكلف على وفق علمه أم ما أقدم وملخص جوابه أن المحبوب في الواقع هو الذات في الرتبة السابقة عن حكمه لانه موضوعه والذات المبغوض في التجرى هو الذات الملحوظ في الرتبه اللاحقه عن العلم بحكمه فالذاتان حيث كانتا في الرتبتين لا يتعدى حكم كلّ إلى الآخر. بعد التحقيق بأن موضوع الحكم ومعروضه في كلّ مقام هو العنوان لا المعنون بلا احزار لوحدة المعنون أصلاً لعدم سراية الحكم اليه كما لايخفى. وتقدّم مفصلاً وذكر المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٤٣» فالحق فيه أن الخطابات الأولية لا تعم القبح الفاعلى فإن الحسن والقبح الفاعلى إنّما يكون مترتباً على الخطابات الأوّلية ومن الانقسامات اللاحقة له إذ بعد تعلق الخطابات بموضوعاتها تتحقق رتبة الحسن الفاعلى وقبحه فإن ذلك يقع في رتبة أمتثال تلك الخطابات وعصيانها فلا يمكن أن تكون تلك الخطابات مطلقة تعم الحسن الفاعلى وقبحه بالإطلاق والتقييد اللحاظى.

وقال المحقّق العراقيّ في «الهامش»: أقول ما يترتب على الخطاب هو حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب لا جهة سوء سريرة الفاعل إذ وجودها في ذات الفاعل غير محتاج إلى الخطاب أصلاً وإن تحقق تكشف عنه في بعض الأحيان وحينئذٍ أحتمال الكشف في الكلام السابق ملغى. قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٤»: وهي اختصاص القبح الفاعلى بخطاب يخصّه غير الخطابات الأوّلية فمجمل الكلام فيها هو أن توجيه الخطاب إلى ما يختص بالقبح الفاعلى ممّا لايمكن فإنّ موضوع الخطاب الّذي يمكن أن يختص بذلك إنّما هو عنوان المتجرى أو العالم المخالف علمه للواقع وأمثال ذلك من العناوين المختصة

بالقبح الفاعلي والخطاب على هذا الوجه لا يعقل لأن الإلتفات إلى العنوان الّذي تعلق به الخطاب ممّا لابد منه والمتجرى لا يمكن أن يلتفت إلى أنّه متجرى لأنّه بمجرد الإلتفات يخرج عن كونه متجرياً فتوجيه الخطاب على وجه يختص بالقبح الفاعلي فقط لا يمكن ـ أي هذه هي الجملة الأولى وأمّا الجملة الثانية ـ مع أنّه لاموجب إلى هذا الإختصاص فإنّ القبح الفاعلي مشترك بين المصادفة للواقع والمخالفة بل القبح الفاعلي في صورة المصادفة أتم وأكمل فلو كان القبح الفاعلي مناطاً للخطاب فلابد وأن يكون الخطاب على وجه يعم صورة المصادفة والمخالفة بأن يقال لا تشرب معلوم الخمرية فإنّ هذا العنوان يعم كلتا الصورتين ولكن الخطاب على هذا الوجه أيضاً لا يمكن ـ إلى أن قال وهي الجملة الثالثة ـ بل المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثلين في نظر العالم دائماً وإن لم يلزم ذلك في الواقع لأن النسبة بين حرمة الخمر الواقعي ومعلوم الخمرية هي العموم من وجه وفي مادة الإجتماع يتأكد الحكمان. قال المحقّق العراقيّ في «الهامش»: أقول ما أفيد إنّما يتم لو قلنا بأن مناط الخطاب وموضوعه عنوان التجرى ولنا أن نقول أن تمام المناط على الطغيان على المولى والتسليم له الجامعين بين العصيان والتجرى والإطاعة والانقياد وحينئذٍ الغفلة عن فرد الجامع مع الإلتفات بنفسه ولو بخيال فرد آخر لا يضر باستحقاق العقوبة وقبحه الفاعلي ولو صادف الفرد الآخر كما لايخفى ـ أي هذا هو الجواب عن الجملة الأولى وأمّا الجواب عن الجملة الثانية قال ـ أقول: اعترافه بعدم اختصاص القبح بخصوص صورة المخالفة في غاية الجودة ولكن ذلك لايقتضي تعلقه بعنوان معلوم الخمرية أعم من المخالف

والمصادف بل إنّما يتعلق بالطغيان الصادر عن العلم بالخمرية كما أشرنا اليه سابقاً. ثمّ إنّه ـ أي الجواب عن الجملة الثالثة قال ـ على فرض تعلقه بهذا العنوان لا معنى للتأكد في المجمع إذ الحكم المترتب على العلم بحرمة الخمر يستحيل اتحاده مع الحرمة الواقعية فأين يتصور التأكد في المقام. نعم، الأولى أن يعتذر عن مثل هذا الحكم في حق العالم به بمغفولية وجود موضوعه في العلم المخالف وذلك أيضاً على فرض تعلق الحكم بكل واحد من العلم المخالف والموافق وإلّا فعلى فرض تعلقه بالجامع كما فرضنا فلا مانع فيه كما أشرنا اليه. ونقل المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٤٦»: الجهة الثالثة دعوى استحقاق المتجرى للعقاب ـ من باب استقلال العقاب باستحقاق المتجرى للعقاب وأنّه يكون في حكم العاصى بدعوى ان المناط في استحقاق العاصى للعقاب موجود في المتجرى أيضاً وأنّه بمناط واحد يحكم العقل باستحقاق العاصي والمتجرى للعقاب ببيان أن العلم والإلتفات في باب الأحكام العقلية له جهة موضوعية بل هو تمام الموضوع في المستقلات العقلية ـ أي هذه هى الجملة الأولى ـ إلى أن قال: ـ ومن المعلوم أنّه لايمكن أعتبار خصوص العلم المصادف للواقع فإن المصادفة وعدمها ليست من الأمور الاختيارية فلا يمكن أن يكون ذلك مناطاً لحكم العقل بقبح المخالفة واستحقاق العقاب بل العبرة في نظر العقل هو مطلق العلم صادف الواقع أو خالف ـ إلى أن قال وهى الجملة الثانية ـ ويمكن المنع عن كلا الأمرين اللذين بنى الدعوى عليهما أمّا الأوّل فلأن العلم وإن كان له دخل في المستقلات العقلية إلّا أنّه لاالعلم الأعم من المصادف وغيرالمصادف فإن غيرالمصادف لايكون علماً بل

هو جهل ـ بل من أوّل الأمر غير المصادف خارج ـ إلى أن قال في الجملة الثالثة ـ والحاصل: أن العقل يستقل بلزوم انبعاث العبد عن بعث المولى وأن وظيفة العبد ذلك والانبعاث عن البعث يتوقّف على وصول البعث واحرازه إذ لا أثر للبعث الواقعي ولا يمكن الانبعاث عنه ما لم يكن له وجود علمي وأين هذا ممّا لم يكن في الواقع بعث وكان من تخيل البعث فدعوى أن العلم في باب المعصية الأعم من المصادف وغير المصادف ضعيفة ـ إلى أن قال في الجملة الرابعة ـ وأمّا الأمر الثاني الّذي بنى عليه الدعوى فلأن المناط استحقاق العقاب عند العقل وإن كان هو القبح الفاعلي إلّا أن القبح الفاعلي المتولد من القبح الفعلي الّذي يكون احرازه موجباً للقبح الفاعلي لا القبح الفاعلي المتولد من سوء السريرة وخبث الباطن وكم بين هذا وذلك من الفرق فإن المناط في أحدهما غير المناط في الآخر حيث أن مناط أحدهما القبح الفعلي المحرز وعدم الإنبعاث عن البعث الواقعي المعلوم ومناط الآخر سوء السريرة الّتي أوجبت عدم الإنبعاث عن تخيل البعث ودعوى عدم الفرق بينهما في نظر العقل ممّا لا شاهد عليها فتحصل أن القبح الفاعلي الناشيء عن سوء السريرة وخبث الباطن لا يستتبع استحقاق العقاب. ذكر المحقّق العراقيّ في «الهامش» ـ أي الجواب عن الجملة الأولى ـ أقول وأحسن من هذا البيان بيان آخر أشرنا اليه سابقاً وهو أن الإقدام على ما قطع خلاف امر مولاه نحو طغيان وظلم في حقه وهذه الجهة مشتركه بين العلم المصادف والمخالف وعمدة نظر القائل بالاستحقاق هو ذلك بلا خصوصية للعصيان فيه ولا من جهة أخذ العلم في موضوع القبح بنحو الصفتية بل العلم المأخوذ على وجه المنورية للغير تمام

الموضوع في أحداث عنوان الطغيان على أقدامه بعد فساد توهم عدم أمكان أخذ العلم على وجه الطريقية بالمعنى الّذي أشرنا تمام الموضوع كما اسلفنا فراجع كما ـ أي الجواب عن الجملة الثانية ـ أنّه لا معنى في هذا المقام بأن العلم المخالف جهل إذ مثل هذا الجهل أيضاً كالعلم في أحداث عنوان الهتك والطغيان على المقدم. كما أن هذا الجهل يحدث اشمئزاز العقل عن عمله فعلاً بعين اشمئزازه عند مصادفة علمه للواقع وحينئذٍ ليس لعنوان العلم دخل في الاستقباح الفعلي في نظر العالم كي يقال ان العلم المخالف جهل لا علم. نعم، بينهما فرق في أصابته المصلحة وعدمه وهو أجنبي عن مقامنا. كما أن محركية العلم للإرادة الواقعية التابعة للمصلحة الواقعية من المولى أيضاً أجنبية عن مقامنا بل المناسب لباب وجدان العقل للاستقباح الفعلي ارادة العالم بالمصلحة في شيء فإن مثل هذا الجهل أيضاً محدث لإرادته مثل ارادته للعمل حين مصادفة علمه للواقع فتدبر كي لا يختلط الأمر عليك ـ أي الجواب عن الجملة الثالثة ـ أقول علم الله العقل مستقل بلزوم انبعاث العبد في نظره بمحض علمه ببعث مولاه ولو من جهة غفلته عن مخالفة قطعه للواقع بلا اختصاص لهذا المقدار بصورة مصادفة قطعه للواقع وعمدة الخلط تخيل أن الأحكام العقليّة الوجدانيّة نحو مصلحتها واقعية قابل لتخلف الطريق عنها وهو أوّل شيء ينكر ـ أي الجواب عن الجملة الرابعة ـ أقول المراد من القبح الفاعلي إن كان مجرد سوء سريرة الفاعل فمسلم بأنه لايكون مناطاً لاستحقاق العقوبة أصلاً ولكنه خلاف مراده لعدم كونه متولداً عن سوء السريرة بل هو نفسه. وإن كان المراد قبح اضافة الفعل إلى هذا الفاعل أو قبح الفعل المضاف اليه بهذا

أن لازمه الإلتزام بالتسوية بين صدور التجرى وعدمه منه عند العلم بسوء سريرته من الخارج وهو خلاف وجدان آخر. وأضعف من الجميع الإلتزام بالاستحقاق على عزمه بلا سراية إلى عمله[1]

الوصف فلا مجال لإحداث سوء السريرة محضاً مثل هذا القبح ابداً إذ بعد ما لا يكون سوء السريرة تحت الاختيار لا يوجب قبحاً في أمر اختيارى آخر. وعلى فرض تسليمه نقول إن مثل هذا القبح لا يكون مناطاللاستحقاق فلا قصور حينئذٍ في دعوى استقلال العقل بالملازمة على القول بها في كلية المستقلات العقلية ولكن لا أظن لأحد التزامه بذلك وذلك يكشف عن أن مثل القبح الفاعلى ناش عن استقلال العقل بالاستحقاق على الصادر منه الفعل لا أنّه مناط ترتب الاستحقاق بل الأمر بالعكس وحينئذٍ فلمثل هذاالمستشكل أن ينكر حينئذٍ أصل القبح الفاعلى عند مخالفة قطعه لا أن يثبت القبح ويلتزم بما التزم فتدبر. وهناك بيانات آخر سيجيء في طى الكلمات الآتية.

(١) ثمّ تعرض لقول صاحب الكفاية من كون الاستحقاق على العزم قال في «الكفاية: ج ٢ ص ١٠»: الحق أنّه يوجبه لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمّه على تجرّيه وهتك حرمته لموليه وخروجه عن رسوم عبوديّته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان وصحة مثوبته ومدحه على اقامته بما هو قضيّة عبوديّته من العزم على موافقته والبناء على اطاعته. وإن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذته أو مثوبته ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة بمجرد سوء سريرته أو حسنها وإن كان مستحقاًللوم أو المدح بما يستتبعانه كسائر الصفات والأخلاق

نظر[١] التشريع أو[٢] العقل[٣]

الذميمة أو الحسنة وبالجمله مادامت فيه صفة كامنه لا يستحق بها إلّا مدحاً أو لوماً وإنّما يستحق الجزاء بالمثوبة أو العقوبة مضافا إلى أحدهما إذا صار بصدد الجرى على طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم وذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك وحسنها معه كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعة والعصيان وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنات ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة واقعاً بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة ـ أي الحسن أو القبح ـ ولا يغير حسنه أو قبحه بجهة أصلاً ضرورة ـ أي الدليل عليه أمرين الأوّل ـ أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات الّتي بها يكون الحسن والقبح عقلاً ولا ملاكاً للمحبوبية والمبغوضية شرعاً ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوباً له أو مبغوضاً له.

(١) لعل الصحيح نظير التشريع أي أن استحقاق العقوبة على العزم.

(٢) الصحيح هو إذ.

(٣) فاستشكل على هذا القول المحقّق الماتن وبيانه قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٣٨»: كما لا مجال أيضاً لما أفاده في الكفاية من تخصيص موضوع القبح بالعزم على المعصية الّذي هو من المقدّمات الخارجية إذ نقول أن مناط القبح في العزم.

لا يرى الاستحقاق على العزم إلّا من جهة كونه طريقاً إلى صدور طغيانه[١] فكان الاستحقاق على العزم من باب استحقاق العبد في كلّ واجب أو حرام بالشروع في تقويته بتقوية[٢] مقدّمته[٣] وحينئذٍ يبقى هذا الاستحقاق إلى آخر العمل[٤]. بلا انقطاعه بمحض الشروع في العمل[٥]. نعم، حيث أن وحدة الطغيان والتسليم وتعدّده تابع وحدة الغرض الّذي صار العبد بصراط تقويته وتعدّده فلا يجدى حينئذٍ طول الطغيان في كثرة الاستحقاق مع وحدة الغرض ولاقصره في قلبه مع تعدد الغرض[٦].

---

(١) بعد إن كان حيث طغيانه على المولى فلا شبهة في تحققه في نفس الفعل الصادر عن اعتقاد المعصية.

(٢) أي الصحيح فى تفويته بتفويت.

(٣) بل استحقاقه للعقوبة على العزم المزبور حينئذٍ إنّما هو لكونه شروعاً في الطغيان بإيجاد مقدّمته.

(٤) أي الاستحقاق المزبور باق إلى آخر العمل. كما في الشروع في كلّ واجب أو حرام.

(٥) أي من دون أن ينقطع بمجرد الشروع بل يستمر إلى تمام العمل.

(٦) أي من المعلوم أن طول الطغيان وقصره لا أثر له بل الأثر لوحدة الغرض وتعدده فبما أنّه يكون الغرض متحداً فطغيان واحد ويستحق عقوبة واحدة لطغيان واحد.

وبالجملة نقول: إن الحق هو كون التجرى كالانقياد موجباً للعقاب استحقاقاً من حين الشروع في المقدّمة من عزمه إلى آخر العمل بلا ورود محذور عليه[١]. ولعمرى[٢] أن عمدة الوجه في التزامهم بهذه المسالك[٣] ليس إلّا من جهة الفرار[٤] عن شبهة الإنقلاب[٥] حيث صار مثل هذه الشبهة مغروساً في أذهانهم فالتزم كلّ طائفة في دفعه بما التزم[٦] وبعد ما عرفت دفع الشبهة بما لا مزيد عليه[٧]

---

(١) وإلّا فلا وجه للإلتزام باستحقاق العقوبة على مجرد القصد والعزم كما هو الشأن أيضاً في طرف الانقياد الّذي هو أطاعة حكمية فإنّ حسنه واستحقاق المثوبه عليه إنّما كان باعتبار اشتغاله باظهار العبودية بعمله وصيرورته في مقام التسليم لأوامر مولاه كما هو ظاهر.

(٢) ولعمرى أن تمام المنشأ في الاستيحاش عن قبح الفعل المتجرى به المستتبع لاستحقاق العقوبة عليه.

(٣) أي اختيار هذه المسالك.

(٤) إنّما هو من جهة شبهة التضاد بعد الفراغ عن بقاء ذات العمل على ما هو عليه في الواقع من الحكم.

(٥) أي أو الإنقلاب إن لم يبق الحكم في الواقع.

(٦) بتوهم عدم امكان اجتماع حسن العمل ومحبوبيته واقعاً مع مبغوضيته بالعنوان الطارى عليه حيث أنه لأجل هذه الشبهة التزم بما التزم.

(٧) ولكنّه بعد حل هذه الشبهة بما اسلفناه لايبقى مجال لهذه الإلتزامات. ←

لا وجه لرفع اليد عما يقتضيه الطبع السليم والذوق المستقيم وهذا المقدار من الوجدان[١] أيضاً كاف للمدعى بلا احتياج إلى البرهان المعروف[٢].

فالعزم مع الفعل طغيان لا العزم المجرد والشروع في العزم شروع في الفعل كالانقياد.

(١) ودليله كمامر مراراً هو الوجدان والخروج عن رسوم العبودية.

(٢) هذا هو الدليل العقلي الّذي نقله الشيخ الأنصاريّ وقد تقدّم مفصلاً وتبعه صاحب الكفاية تقريباً وهو الدليل الثاني في «الكفاية: ج ٣ ص ١٣» مع أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لايكون اختيارياً فإن القاطع لايقصده إلّا بما قطع أنّه عليه من عنوان الواقعي الاستقلالى ـ أي الخمر ـ لابعنوانه الطارى الآلى ـ أي مقطوع الخمرية ـ بل لا يكون غالباً هذا العنوان ممّا يلتفت اليه فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلّا إذا كانت اختيارية. وتوضيحه أن اتصاف كلّ شيء أي عنوان بالحسن أو القبح الموجبين للمثوبة والعقوبة فرع اختيارية ذلك العنوان إذ يأبى العقل عن تحسين ما لا يطاق أو تقبيحه واستحقاق المثوبة أو العقوبة عليه وهي غير متصورة في المقام لأن عنوان التجرى أو مقطوع المبغوضية بالقطع المخالف بهذا العنوان لا يكون اختيارياً بحيث يقصده الفاعل لامتناع التفات الفاعل اليهما حين عمله وإلّا ينقلب عن كونه متجرياً مقدماً على مقطوع المبغوضية بالقطع المخالف بهذا العنوان فيستحيل

كي يجاب[١]

اتصافه بالقبح الموجب لاستحقاق العقوبة.

(١) قال الشيخ الأنصاريّ في «الرسائل: ج ٢ ص ٦»: وأمّا ما ذكره من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لأنّه عصى اختياراً دون من لم يصادف قولك إن التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع فإن العقاب بما لا يرجع بالأخرة إلى الاختيار قبيح إلّا أن عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الإختيار قبحه غير معلوم. ثمّ نشير إلى بقيه كلمات صاحب «الكفايه: ج ٢ ص ١٤» إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك ـ أي على ما هو عليه من الحسن والقبح أو الوجوب أو الحرمة مع أنّه لا يكون مقصوداً له بل مغفول عنه ـ فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع وهل كان العقاب عليها إلّا عقاباً على ما ليس بالإختيار قلت العقاب إنّما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار ـ أي مراده كما في «الحقائق» لأستادنا الحكيم «ج ٢ ص ١٣» أنّه حسن أو قبيح شأنا لا فعلاً وكذا كونه واجباً أو حراماً وإلّا فاشتراط الاختيار في فعلية الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام التكليفية ضرورى ـ إن قلت إن القصد والعزم إنّما يكون من مبادي الاختيار وهي ليست باختيارية وإلّا لتسلسل ـ أي اختيارية الفعل تكون بها فلو كانت هي اختيارية أيضاً لكانت بمقدمات أخرى فيتسلسل ـ قلت: مضافاً إلى أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلّا أن بعض مباديه غالباً يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمّل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم

والمذمّة ـ أي مقدمات العمل الاختيارى حضور المراد في الذهن ثمّ الميل النفساني اليه ثمّ الجزم وهو حكم العقل بأنّه ينبغي صدوره ثمّ العزم والقصد بناء على اتحادهما أو القصد بناء على اختلافهما وحديث النفس لايدخل تحت الاختيار وكذا الميل وأمّا الجزم فيختلف باختلاف الأحوال فقد يكون الفاعل بحيث يقدر على الإنصراف بالتأمل بالصوارف والموانع وربما لا يقدر على ذلك لشدة الميل بحيث يغفل عما يترتب على الفعل من المهالك أو لا يبالى وكذا العزم بناء على أنّه غير القصد فقد يكون كالجزم يمكن فسخه ـ يمكن أن يقال إن حسن المؤاخذة والعقوبة إنّما يكون من تبعة بعده عن سيّده بتجرّيه عليه كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة فكما أنّه يوجب البعد عنه كذلك لاغرو في أن يوجب حسن العقوبة وإن لم يكن باختياره إلّا أنّه بسوء سريرته وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً ـ أي القابلية على نحو الاقتضاء للشقاوة كالسعادة لانحو العلية التامة فلا جبر ـ وامكاناً وإذا انتهى الأمر اليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بلم فإن الذاتيات ضرورى الثبوت للذات. ـ أي ذاتية هو الاستعداد الّذي خلقه الله تعالى مع الاختيار بهذا النحو من الاختيار والاستعداد والقابلية لا أنّه جعله الله له فلذا يرتفع الإشكال على كلام صاحب الكفاية وذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ٢٣» وما قاله من الشبهة في اختيارية العزم أيضاً وأن بعض المبادي يكون اختيارية فنقول بياناً له في الجواب أن الانسان يكون فيه الطبيعة فمن رأي الكمثرى يعشقها ويريدها فالرؤية لوازمها تكون غير اختيارية ولكن جعل الشارع فيكم سلطان الاختيار فاذا جاء الشوق بلا اختيار

بأن عدم العقوبة لأمر غير اختياري ليس بقبيح. ثمّ إنّه لو بنينا على عدم الاستحقاق على الفعل يبقى الكلام في المقام الثاني[١] من قابلية العمل للحرمة الشرعية وعدمه أقول[٢] مع الإلتزام باقتضاء مبغوضيّة العمل محذور انقلاب الواقع ولو في عالم المحبوبيّة كما هو المغروس في اذهان هؤلاء الجماعة[٣] لا مجال لحرمته شرعاً[٤] حتّى على توهم[٥]

لا يمنع الغير الاختياري من التأثير فاذا جاء العزم القطعي أيضاً يمكنه المنع فنقول إن الوجدان حاكم بأن الاختيار والإرادة يمكن منعه بسلطان الاختيار ولا نقول إن الإرادة تكون بالإرادة حتّى يتسلسل وما في ذهنكم أن الإرادة هي ما يكون بعده العمل يكون في صورة عدم سلطان الاختيار وإلّا الاختيار يمنع عن العمل كما تقدّم في الطلب والإرادة.

(١) الأمر الرابع في حرمة الفعل المتجرى به شرعاً وعدمه.

(٢) فتارة نقول بأن مبغوضية الفعل يلزم منه إمّا اجتماع الضدين وهي مع المحبوبية الواقعيّة أو انقلاب الواقع بالمبغوضية وكلاهما محذور.

(٣) كما هو المنشأ لهذه الأقوال في المسألة.

(٤) فلا مجال للبحث عن حرمته شرعاً.

(٥) حتّى على قول الشيخ الأنصاريّ من عدم اقتضاء التجرى إلّا الكشف عن سوء سريرة الفاعل لا قبح الفعل المتجرى به.

عدم اقتضاء التجرى غير سوء سريرة الفاعل لاقتضاء الحرمة المزبورة ايضاً انقلاب الواقع[١]. نعم[٢]، بناء على عدم كون مبنى عدم الاستحقاق شبهة الإنقلاب أمكن القول بالتفصيل بين هذه الأقوال في هذه الجهة. وأنّه[٣] على مذهب سوء السريرة لا بأس بحرمة العمل شرعاً[٤] لعدم قصور في اعمال الجهةالمولويّة[٥] حينئذٍ ولكن ذلك على فرض وجود مقتضى من الخارج[٦] وإلّا فنفس التجرى كما لا يقتضى المبغوضية[٧]

---

(١) والوجه في ذلك هو لزوم انقلاب الواقع من المحبوبية إلى المبغوضية وهو تصويب ومحال أو المجمع على بطلانه.

(٢) وأخرى نقول بأن مبنى عدم استحقاق العقوبة ليس لأجل شبهة الإنقلاب بل لأجل امر آخر كعدم اختيارية المصادفة والمخالفة ونحو ذلك فلابد من التفصيل على هذه الأقوال.

(٣) فعلى القول باقتضاء التجرى لسوء السريرة فقط.

(٤) لا مانع من حرمة العمل شرعاً.

(٥) لأن العقل قاصر عن الحكم بقبح الفعل وبمبغوضيته وإنّما يذمه العقلاء لسوء سريرته لكن الشارع يرى أزيد من ذلك ويحكم بمبغوضية الفعل وحرمته وعلى الفرض ان محذور الإنقلاب واجتماع الضدين مرتفع.

(٦) لكن على هذا القول لابد من وجود المفسدة فيه زائداً على سوء السريرة من جهة من الجهات الخارجية.

(٧) ومن دون وجود المفسدة من الخارج لا يكون لنفس التجرى على ←

فعلاً[١] كذلك[٢] لا يقتضي الحرمة الشرعية أيضاً كما لا يخفى. وعلى[٣] مذهب الاستحقاق على العزم أمكن دعوى عدم المجال لإعمال الجهة المولوية[٤] إذا لمقصود منه الدعوة[٥] الحاصلة[٦] بالتزام العقل بترك العزم عليه ومع فرض حصوله بلا نهى[٧] فلا فائدة في هذا النهى فيصير لغواً[٨]. وهكذا[٩]

هذا القول مبغوضية وقبح عقلى.

(١) أي عقلاً.

(٢) كما لا يقتضي الحرمة الشرعية وإنّما مجرد المدح والذم عقلاً من دون استحقاق العقوبة كما تقدّم.

(٣) وأمّا على مسلك كون استحقاق العقوبة على العزم.

(٤) فلا مجال للحرمة الشرعية المولوية أصلاً.

(٥) وذلك لأن المقصود من النهى المولوى هو الداعوية لتحريك المكلّف عن اجتناب الفعل.

(٦) والمفروض أن الداعوية حاصلة بحكم العقل والتزامه بترك العزم على الفعل.

(٧) فالداعوية لترك العمل حاصل من دون النهى المولوى.

(٨) والنهى المولوى عن العمل يكون لغواً وبلا فائدة كالإطاعة فيكون ارشاداً.

(٩) وأمّا على مسلك القبح الفاعلى ومبغوضية جهة الإيجاد دون الوجود وقد تقدّم أيضاً لاموضوع للحرمة الشرعية.

على مذهب مبغوضيّة جهة الإيجاد دون الوجود لأن الغرض من النهى المولوى ردعه عن إيجاده وهو بحكم العقل موجود[١] ففي هذه الصورة لا مجال لإثبات الحرمة الشرعية ولو باقتضاء خارجي[٢] وحينئذٍ فلنا على فرض الإغماض عن شبهة الإنقلاب[٣] أن ندعى أيضاً عدم مجال للحرمة[٤] مطلقاً[٥] إمّا لعدم المقتضى[٦]

---

(١) لما تقدّم من الغرض من الحرمة الشرعية والنهى المولوى هو أن يكون داعياً لرادعية المكلّف عن ايجاد الفعل منه وهذه الرادعية حاصلة بحكم العقل بمبغوضية الإيجاد.

(٢) فعلى هذا المسلك أيضاً لا مجال للحرمة الشرعية والنهى المولوى ولو لأجل مناط ومفسدة خارجية للفعل المتجرى به لأن المبغوضية لإيجاد الفعل في باب التجرى لا للوجود وهو الفعل ومبغوضية الإيجاد حاصل بحكم العقل والفعل أجنبي عنه.

(٣) وأمّا على المختار من استحقاق العقوبة على ابراز الطغيان على المولى والخروج عن رسوم العبودية بالوجدان مع الإغماض عن شبهة الإنقلاب واجتماع الضدين.

(٤) أيضاً لا مجال للنهى المولوى والحرمة الشرعية.

(٥) مطلقاً لعله اشارة إلى الجهتين الآتيتين من عدم المقتضى أو وجود المانع.

(٦) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٣٦»: لا ينبغي الإشكال في عدم صلاحية عنوان التجرى والانقياد كعنوان الإطاعة والعصيان للتكليف المولوى ←

أو لإثبات المانع كما[١] لا يخفى. ثمّ[٢] إنّه بعد ما عرفت مختارنا من عدم اقتضاء مبغوضية عنوان التجرى قلب الواقع

وذلك إمّا أوّلاً فلعدم قابلية هذه العناوين لإعمال جهة المولوية فيها بل لورود أمر أو نهى شرعي بعنوانهما لابد وأن يكون ارشاداً محضاً إلى حكم العقل كما في النهى عن العصيان والأمر بالإطاعة لأن الغرض من الحكم المولوى حينئذٍ ليس إلّا البعث نحو الشيء بالإيجاد أو الزجر عنه للفرار عما يترتب على مخالفة التكليف الواقعي أو الإعتقادي من التبعات ومن المعلوم أنّه مع زجر العقل عنه وحكمه باستحقاق العقوبة لا يحتاج إلى زجر آخر بعنوان التجرى أو العصيان لكونه لغواً محضاً وإن شئت قلت إن النهى المقطوع به إن كان زاجراً عن العمل بحكم العقل فلا يحتاج إلى زجر آخر مولوى بهذا العنوان وإلّا فلا يكون النهى الثاني أيضاًزاجراً عنه ـ أي هذا لعدم المقتضى وإمّا لإثبات المانع فسيأتي آلان ـ.

(١) وأمّا ثانياً فلعدم صلاحية مثل هذا القبح العقلى في المقام لاستتباع التكليف المولوى على وفقه لأن الحسن والقبح العقليين إنّما يستتبعان التكليف المولوى على الملازمة إذاكانا ناشئين عن مصلحة أو مفسدة في نفس العمل ومثله غير متصور في المقام إذ لا يحدث من قبل طرو عنوان التجرى والإنقياد وكذلك الإطاعة والعصيان مصلحة أو مفسدة في نفس العمل كى بذلك يكون مثل هذا الحسن أو القبح العقلى مستتبعاً على الملازمة للحكم الشرعي وحينئذٍ فلو ثبت حكم شرعي لكان ذلك بلا ملاك يقتضيه كما هو ظاهر. ونعم، ما قال: وإنّما قبحه عقلاً بابراز الطغيان عليه والجرئة كذلك بالعمل.

(٢) الأمر الخامس في كلام صاحب الفصول في التجرى والجواب عنه قال ﴿

عما هو عليه ظهرحينئذٍ أنّه لا تزاحم بين محبوبيةالواقع ومبغوضية التجرى كى ببركته يصير التجرى قابلاً للأحكام الخمسة بـتساوي مقتضى الطرفين وإزدياد أحدهماعلىالآخربمرتبةاللزوموعدمه. فما عنالفصول من مصيره إلى التزاحم بينهما المنتج للأحكام الخمسة[1]

في «الفصول: ص ٤٢٨»: وأمّا إذا أعتقد التحريم فلا يبعد استحقاق العقوبة بفعله وإن كان بطريق غيرمعتبر نظراً إلى حصول التجرى بـفعله إلّا ان يـعتقد تـحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فإنّه لا يبعد عدم ترتب العقاب على فعله مطلقاً أو في بعض الموارد نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فإن قبح التجرى ليس عندنا ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فحسب أنّه ذلك الكافر فتجرى ولم يـقدم عـلى قـتله فـإنّه لا يستحق الذم على هذا التجرى عقلاً عند من أنكشف له الواقع وإن كان معذوراً لو فعل وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبى أو وصى نبى فتجرى ولم يفعل ألا ترى أن المولى الحكيم لو أمر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه فـتجرى ولم يقتله أن المولى إذا أطلع على حاله لا يذمه بهذا التجرى بل يرضى به وإن كـان معذوراً لو فعل ـ إلى أن قال: ـ ومن هـنا يـظهر أن التـجرى عـلى الحـرام فـي المكروهات الواقعيّة أشد منها في مباحاتها وهو فيها أشد في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفاً وشدة كالمكروهات ويمكن أن يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاتها وجهات التجرى. وتوضيحه.

(١) قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج٣ص٣٨» وبما ذكرنا ظهر أيضاً أنّه

منظور فيه[١] جداً[٢].

لاوجه لما عن الفصول من دعوى المزاحمة بين محبوبية العمل في الواقع ومبغوضيته به‌عنوان التجرى ووقوع الكسر والانكسار بين الجهات الموجب لصيرورة التجرى محكوماً باحكام خمسة وانقلاب الواقع احياناً.

(١) إذ ذلك كلّه فرع عدم امكان الجمع بين الحسن والقبح والمحبوبية والمبغوضيّة في الفعل بعنوانه الواقعي وبالعنوان الطارى عليه لشبهة انقلاب الواقع أو اجتماع الضدين وبعد دفع تلك الشبهة بما بيناه من تعدد العنوانين وطوليتهما بنحو لا يسرى الحسن القائم بعنوان إلى العنوان المعروض للقبح لا يبقى مجال توهم المزاحمة بين تلك الصفات كى ينتهي الأمر احياناً إلى انقلاب الواقع أو عدم قبح التجرى ـ أي لا موضوع لذلك حتّى يتصف التجرى بالأحكام الخمسة بالتزاحم بتساوي مقتضى الطرفين فيكون مباحاً أو إزدياد الرجحان كان مندوباً أو إزدياده على حد اللزوم كان واجباً أو إزدياد المرجوح كان مكروهاً أو وصل إلى حد اللزوم كان حراماً فلا مجال لذلك أصلاً وفي الأخيرين ينقلب الواقع إلى الوجوب أو الحرمة عند ما كان الواقع هو الإباحة لعدم مزاحمة اللاقتضاء مع مقتضى الحرمة أو مقتضى الوجوب كما لا يخفى.

(٢) وقد بينا مفصلاً ولو أن المحقّق الماتن قدم توضيح الجواب على بيان الفصول والأمر سهل وكان هو الجواب الصحيح ذكر المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٥٤» في رد صاحب الفصول ولكن لا يخفى عليك أنّه لا يستقيم شيء ممّا ذكره أمّا في دعواه‌الأولى من كون قبح التجرى يختلف بالوجوه‌والاعتبار ففيها

نعم[١]، لو أغمض عما ذكرنا وبنينا على التزاحم ففي لزوم تقديم مفسدة التجرى في المبغوضية على غيره للغفلة عن الغير فلا ينفك التجرى حينئذٍ عن الحرمة[٢]

أنّه لا يعقل الاختلاف في قبح التجرى فإنّ القبح ذاتي له كقبح المعصية وحسن الطاعة وقبح الظلم. وأخذه من الشيخ الأنصاريّ وسيأتي قال المحقّق العراقيّ في الهامش أقول ما أفاده الفصول وما أجابه المجيب إنّما يجرى بناء على وحدة الموضوع بين الواقع والتجرى ولقد اشرنا سابقاً أنّه بمعزل عن التحقيق كما بيّنا أن موضوع الواقع والتجرى عنوانان طوليّان بنحو لا يسرى الحكم من أحدهما إلى الآخر فأين تزاحم في البين حينئذٍ فتدبر.

(١) ذكر المحقّق الماتن أنّه مع الإغماض عما ذكرنا وتسليم التزاحم كما أفاد صاحب الفصول فلا يرد عليه ما أورده الشيخ الأعظم الأنصاريّ.

(٢) قال الشيخ الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ١٧»: يرد عليه ـ إلى أن قال: ـ وثانياً: إنّه لو سلم أنّه لا امتناع في أن يعرض له جهة محسنة لكنه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة وليس ممّا لا يعرض له في نفسه حسن ولا قبح إلّا بملاحظة ما يتحقّق في ضمنه وبعبارة أخرى لو سلّمنا عدم كونه علة تامّة للقبح كالظلم فلا شكّ في كونه مقتضياً له كالكذب ـ إلى أن قال: ـ وحينئذٍ فيتوقّف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لإنحاء نبى ومن المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أنّه مؤمن في المثال الّذي ذكره كفعله ليس من الأمور الّتي يتصف بحسن أو قبح للجهل ـ أي والغفلة ـ بكونه قتل مؤمن ولذا

بل[١] لو أغمض عن مانعية الغفلة أيضاً لابد من تقديم حرمةالتجرى أيضاً لأنّه[٢] علة تامة لمبغوضيّته المقدم على مقتضى غيره إذ[٣] هو نحو ظلم على مولاه ولايزاحم مفسدة أخرى ايّاه[٤] اشكال[٥] من[٦] أن غفلة المكلّف عن مصلحة الواقع[٧]

اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً فاذا لم يكن هذا الفعل الّذي تحقق التجرى في ضمنه ممّا يتصف بحسن أو قبح لم يؤثّر في اقتضاء ما يقتضى القبح ـ أي أمّا ـ.

(٣) أوّلاً: منع ما ذكره من عدم كون قبح التجرى ذاتياً لأن التجرى على المولى قبيح ذاتاً كالظلم بل هو قسم من الظلم سواء كان لنفس الفعل أولكشفه عن كونه جريئاً فيمتنع عروض الصفة المحسنة له وفي مقابلة الانقياد لله تعالى سبحانه فإنّه يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة.

(٤) أي يكون التجرى علة تامة للمبغوضية والواقع مقتضى.

(٥) لكونه ظلماً على المولى وذاتي له.

(١) فلا يزاحم مع الذاتي والعلة التامة شيء من مقتضى غيره لإمتناع عروض الصفة المحسنة له أصلاً وجداناً.

(٢) وأجاب عن الوجهين المحقّق العراقيّ بقوله اشكال.

(٣) وأجاب عن الوجه الأوّل المحقّق العراقيّ في المتن وفي «النهاية: ج ٣ ص ٣٩».

(٤) إن غفلة المكلّف عن مصلحة الواقع إنّما تمنع عن تأثيرها في المصلحة.

المزاحم لمفسدة التجرى[١] لايضر باحداث المحبوبيّة على وفق المصلحة مع فرض التفات الحاكم به[٢] ومع هذه[٣] المحبوبية الواقعيّة كيف يبقى حرمة التجرى واقعاً على حاله[٤]. نعم[٥]، لو كان الغرض احداث حكم آخر[٦] بنحو يصير داعياً فعلياً للمكلّف في الحركة على وفقه[٧]

---

(١) أي تمنع عن وقوع المزاحمة مع مفسدة التجرى ـ بحسب نظره ـ أي المكلّف الفاعل ـ الّذي به قوام حكم عقله بالقبح.

(٢) وإلّا فبالنسبة إلى نظر المولى العالم بالواقع والملتفت إلى الجهتين فلا تمنع غفلة المكلّف عن تأثير المصلحة.

(٣) الّتي هي أهم في نظره في المحبوبية الفعلية المانعة.

(٤) عن تأثير التجرى في المبغوضية الفعلية والحرمة وبمثل ذلك ذكر محقّق الماتن في «هامش الفوائد: ج ٣ ص ٥٥» أقول ما أفيد صحيح بالنسبة إلى العامل وأمّابالنسبة إلى سائر الأنظار الملتفتين إلى الجهتين فلاقصور في اختلاف الجهات المحسنة والمقبحة من هذه الجهة. نعم، الأولى الاقتصار إلى الجهة الأولى فتدبر.

(٥) نعم، تأثيرها في تحسين الفاعل واستحقاقه بذلك للمثوبة يحتاج إلى التفاته إلى الجهات المحسنة كما هو كذلك ـ أي يحتاج إلى الإلتفات ـ في تأثيرها ـ أي المحبوبية ـ في توجيه الحكم الفعلي اليه.

(٦) أي أو احداث حكم آخر اليه.

(٧) بنحو يصير داعياً ومحركاً له على وفقه.

كان غفلةالمكلّف حينئذٍمانعاًعنه[١] ولكن مثل هذه الجهة غير مناف مع تأثير المصلحة الواقعيّة في محبوبيّته المانعة عن بقاء التجرى على حرمته[٢] كما أشرنا فتدبر. كما[٣] أن مجرد كونه ظلماً على مولاه لايوجب تقدّمه على خير كثير لمولاه مع فرض قلّتهبالإضافة اليه[٤] كما في فرض تجريّه في عدم قتل ابن المولى بخيال عدوّه[٥] فتدبر. وكيف كان بعد اختلاف المشارب في هذا المقام ظهر لك مقتضى التحقيق في المرام من استحقاق العبد بطغيانه الجامع بين التجرى والعصيان للعقوبة حسب مراتب غرضه شدّة وضعفاً[٦].

---

(١) أي كان غفلة المكلّف مانعاً عنه ـ لما عرفت غير مرة من أن العلم والإلتفات تمام الموضوع في هذه المراحل.

(٢) ولكن هذه الجهة غير مرتبطة مؤثرية المصلحة الواقعيّة في فرض أهميّتها بنظر المولى في المحبوبية الفعلية المانعة عن تأثير مفسدة التجرى في الحرمة.

(٣) أي الجواب عن الوجه الثاني.

(٤) بإمكان أهميّة مصلحة الواقع بالنسبة إلى مفسدة التجرى في نظر المولى بنحو يمنع عن تأثير التجرى في المبغوضية الفعلية.

(٥) أي كما في المثال فإنّ في عدم قتل ابن المولى خير كثير أقوى من الظلم الموجود في التجرى وجداناً.

(٦) فالأولى هو الإشكال عليه بما ذكرنا من منع المزاحمة بين تلك الجهات بعد تعدد الموضوع لها وطوليته. بعد استحقاق العقوبة على الجامع بين المعصية ←

والتجرى على ما عرفت مفصلاً. ثمّ إن لصاحب الفصول كلام آخر في «ص ٨٩» فإن التحقيق أن التجرى على المعصية معصية أيضاً لكنه إن صادفها تداخلاً وعدّا معصية واحدة. ذكر الشيخ الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٢٠» قال: ولم يعلم معنى محصلاً لهذا الكلام إذ مع كون التجرى عنواناً مستقلا في استحقاق العقاب لاوجه للتداخل إن أريد به وحدة العقاب فإنّه ترجيح بلا مرجح وسيجيء في الرواية أن على الراضى إثماً وعلى الداخل إثمين وإن أريد به عقاب زائد على عقاب محض التجرى فهذا ليس تداخلاً لأن كلّ فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما فيظهر منه امكانه والكلام في التداخل. ولكن ذكر في الجواب عن صاحب الفصول المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٥٥» قال: ففيها أن التجرى لا يعقل أن يجتمع مع المعصية حتّى يتداخل العقاب بل التجرى في طرف النقيض للمعصية إذ قوام التجرى هو عدم المصادفة ومخالفة الواقع كما ان قوام المعصية هو المصادفة للواقع فكيف يجتمع التجرى.

وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في الهامش أقول الّذي به قوام التجرى ـ أي على المختار من كون مدار العقوبة على الطغيان على المولى الجامع بين التجرى والعصيان لا على خصوص عنوانهما ـ صدق ابراز الجرئة على المولى مع عدم صدق العصيان عليه وهذا المعنى ربما يتحقق ولو بايجاد مقدّمة من المقدّمات حتّى عزمه على العصيان ومن المعلوم أن هذه المقدّمات غير نفس العصيان سواء صادف معه أم لا وليس من مقوماته عدم مصادفة هذه المقدمات مع العصيان وحينئذٍ لاقصور في اجتماع التجرى مع العصيان في جميع موارد العصيان ـ أي

الإلتزام بوحدة العقوبة في الفرض المزبور بلحاظ كونه ح طغياناً واحداً مستتبعاً لعقوبة واحدة ولكن ذلك غير مرتبط بالتداخل كما هو واضح. نعم، قد يتحقق بلا عصيان فتكون دائرة التجرى أوسع من العصيان لا مباينا معه مورداً. نعم، يباينه في الوجود فإن العصيان بنفسه غير التجرى فهو لا يجتمع معه حتّى مورداً كما لايخفى. وحينئذٍ الّذي يرد عليه هو أن موضوع القبح لو كان هذا العنوان المقابل للعصيان لا موجب لتداخل عقابها. نعم، لو كان صادقاً حتّى على نفس العصيان فعقابهما يتأكد لا أنّه يتداخل ولكنه أيضاً كما ترى نعم، بناء على التحقيق كما أشرنا اليه من أن موضوع القبح مطلق الطغيان الجامع بينهما لا بأس بالإلتزام بأن لطغيان شخص واحد لايكون إلّا عقاباً واحداً فإن أراد من التداخل هذا فلا بأس به فتدبر. ونعم، التوجيه بأن يكون نظر صاحب الفصول إلى ما أفادهُ المحقّق العراقيّ ولكنه سامح في مقام التبعير فعبر عنه بالتداخل. هنا توجيه أخرى للمحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٥٦» بأن يقال: إن مراده من المعصية المجتمعة مع التجرى غير المعصية الّتي علم بها وتجرّى فيها بل معصية أخرى كما لو علم بخمرية مايع فتجرى وشربه ثمّ تبين أنّه مغصوب فإنّ في مثل هذا يمكن إن يقال إن المكلّف تجري بالنسبة إلى شرب الخمر وعصى بالنسبة إلى شرب المغصوب بناء على أن العلم بجنس التكليف والإلزام يكفي في تنجز التكليف وإن لم يعلم فصله كما سيأتي في العلم الإجمالي فيقال في المثال أنّه قد تعلق علمه بحرمة شرب المايع على أنّه خمر فبالنسبة إلى كونه خمراً اخطأ علمه وبالنسبة إلى الحرمة لم يخطأ وصادف الواقع لأنّه كان مغصوباً فيكون قد فعل محرّماً ويعاقب

عليه وإن لم يعاقب على خصوص الغصبية لعدم تعلق العلم بها بل يعاقب على القدر المشترك بين الخمرية والغصبية فلو فرض أن عقاب الغصب أشد يعاقب عقاب الخمر ـ أي عقاب مقدار شرب الخمر ـ ولو أنعكس الأمر يعاقب عقاب الغصب لأن المفروض أنّه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه وفي الصورة الأولى إنّما كان يعاقب عقاب شرب الخمر مع أنّه لم يشرب الخمر من جهة أن عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو المتيقن الأقل والمنفى عنه هو العقاب الزائد الّذي يقتضيه الغصب وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٤٠» بقوله: ولكنك خبير بما في هذا التوجيه مع ما فيه من التشويش والإضطراب إذ مضافاً إلى كونه خارجاً عن مورد كلام الفصول الّذي هو التجرى بترك مقدّمة الواجب نقول إن كان الفرض أن الغصبية طرف للعلم الإجمالي فلاريب في أن الغصبية كما إنّها محتملة كذلك الخمرية محتملة أيضاً فلا معنى حينئذٍ لفرض العلم بالخمرية وإن كان الفرض أن الغصبية غير محتملة رأساً وأن المعلوم هو الخمرية فقط نقول ـ أي كما أفاده المحقّق الماتن في «هامش الفوائد» بقوله: الظاهر من المثال كون القضية مشكوكة بدوية وإلّا فلو كان طرفاً للعلم الإجمالي فتكون الخمرية أيضاً مشكوكاً مثل الغصبية وهو خلاف ظاهر فرضه وحينئذٍ نقول إن حرمة الغصب بعد ما كان شخص حرمة أخرى غير حرمة الخمر فالعلم بشخص حرمة الخمر لا يكاد يسرى إلى حرمة الغصب وهما وإن كانا تحت جامع الحرمة لكن الّذي هو معلوم الحصة من الجامع المختص بشخص حرمة الخمر ولا يسرى العلم إلى حصة أخرى الموجودة في الغصب وما قرع سمعك من كفاية العلم بجنس التكليف إنّما هو في

وتوهّم[١] أن الاستحقاق في التجرى ليس بمقداره في العصيان لعدم فوت الغرض في مورده[٢].

الجنس القابل للإنطباق على كلّ واحد من الشخصين كما في فرض العلم الإجمالي بأحد الحرمتين لامثل المقام الّذي أحدهما معلوم والآخر مشكوك ولو فرض المثال بصورة العلم الإجمالي بالخمرية والغصبية وأتى به برجاء الخمرية فبان غصباً كان أولى فتدبر انتهى وعلى أي توضيحه قال في «النهاية»: ـ إن مجرد العلم بحرمة الخمر لا يستلزم العلم بحرمة الغصب ولا بالجامع بينهما إذ هما وإن كانا تحت جامع الحرمة ولكن المعلوم بعد إن كان هي الحصة الخاصة من الحرمة المتعلقة بالخمر لا يسرى العلم منها إلى الحصة الأخرى المتعلقة بالغصب ولا إلى الجامع بينهما القابل للانطباق على كلّ من الحصتين كما في العلم بوجود زيد في الدار فإنّه لا يكون إلّا علماً بحصة من الإنسانية المتحققة في ضمنه لا علماً بمطلقه القابل للانطباق على سائر الأفراد وما يأتي في العلم الإجمالي بجنس التكليف فإنّما هو في مورد تعلقه بالجنس القابل للانطباق على كلّ واحد من الفردين لا في مثل المقام وحينئذٍ فبعد عدم اقتضاء العلم بشخص حرمة الخمر للعلم بشخص حرمة الغصب ولا بالجامع بينهما فأين يتصور عصيان لحرمة الغصب أو للقدر المشترك بينهما وبين حرمة الخمر كما هو ظاهر.

(١) وملخص هذا التوهم كون استحقاق العقوبة في التجرى لا يكون بمقدار استحقاق العقوبة في باب المعصية.

(٢) لأنّه في باب المعصية قدفات الغرض وهوالملاك والمصلحةدون مورد

كلام ظاهري[١] إذ لفوت الغرض لا يكون دخل في هذه الجهة[٢] وتمام الدخل لطغيانه. نعم، لمراتب الغرض دخل في مراتب الطغيان[٣] لا لفوته دخل في أصله أو في مرتبته[٤].

التجرى لعدم مصادفته للواقع ولا غرض أصلاً قال سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته: ص ٥٣»: إن الحسن والقبح في الإطاعة ليس إلّا من باب أن الفعل يكون ذى مصلحة أو المفسدة فحسن الإطاعة يكون من باب أن الإطاعة يكون الوصول إلى فعل ذي مصلحة وإلّا فالفعل بما هو فعل بدون المصلحة الأوّلية لامعنى لحسنه فعلى هذا ففى التجرى الّذي ليس له مفسدة واقعاً لا معنى لطريان القبح عليه. ولذا لا يستحق العقوبة بمقداره.

(١) وأجاب المحقّق الماتن أنّه كلام لا محصل له وتوضيح الجواب قال سيّدنا الأستاد السيّدالوالد في «تقريراته:ص٥٣»:فنقول بأن الوجدان حاكم بأن المعصية وهتك المولى بما هو هتك المولى قبيح لا بما هو مفوت للغرض وموجب للمفسدة.

(٢) أي فوت الغرض لا دخل له فى الاستحقاق وما هو الدخيل هو طغيانه ـ غاية الأمر في المعصية كانت ملازمة لفوت الغرض أيضاً والشاهد على ذلك أن من ألقى نفسه من شاهق مع أن الفعل لا يصدر منه خارجاً آلان قبل الوصول يذمه العقلاء على هذا الفعل لأنّه هتك للمولى مع أنّه لولا هذه الجهة لا وجه لذم العقلاء قبل صدور الفعل خارجاً منه.

(٣) نعم،مراتب الغرض من حيث الشدة والضعف يكون دخيلاً في مراتب الطغيان.

(٤) من دون أن يكون فوت الغرض دخيلاً في أصل الطغيان ولا في مرتبته.

وقال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٤١»: بقى الكلام في أقسام التجرى فنقول إن التجرى تارة يكون في مقطوع المعصية وأخرى في مظنونها وثالثة في محتملها وعلى الأخيرين تارة يكون الإقدام على العمل برجاء المصادفة للواقع وأخرى برجاء عدم المصادفة للواقع وثالثة لمحض دعوة شهوته وأمّا حكم هذه الأقسام فالقسم الأوّل منها قد تقدّم مشروحاً وأمّا القسم الثاني وهو التجرى في مظنون المعصية فحكمه كالتجرى في مقطوع المعصية إن قام دليل معتبر على حجية ظنه لأن ملاك القبح مخالفة ما هو المنجز في حقه علماً كان او غيره من غير فرق بين الصور الثلاث المتقدمة وإن كان فرق بينها من جهة أشدية التجرى في الصورة الأولى اللّهمّ إلّا أن يمنع أصل صدق التجرى في الصورة الثانية بدعوى أن الأمر بالغاء أحتمال الخلاف لما كان حكماً طريقياً راجعاً إلى حكم صوري في ظرف المخالفة للواقع فالإقدام على العمل برجاء عدم مصادفة الطريق للواقع يرجع إلى البناء على كونه ترخيصاً والإقدام مع هذا البناء لا يكون تجرياً لا بالنسبة إلى الواقع ولا بالنسبة إلى الطريق فتدبر. ـ أي كما أفاده المحقّق الماتن في «هامش الفوائد: ج ٣ ص ٥٣» أقول: الأمر بالغاء الإحتمال إذا كان طريقياً ففي صورة المخالفة لا يكون إلّا ترخيصاً فبنائه في المقام على العمل برجاء المخالفة مرجعه إلى البناء على كونه ترخيصاً فأين يتصور حينئذٍ تجرى بالنسبة إلى الطريق ـ وفيه أنّه بعد كون الظن حجة كالعلم فإقدامه مع ذلك تجرى ـ وأمّا إذا لم يقم دليل معتبر على حجية ظنه فلا أثر لتجريه بعد عدم حجية ظنه وعدم تنجز الواقع عليه بل يمكن التأمّل في أصل تجريه حتى في فرض اتيان العمل برجاء

المعصية وهكذا الكلام في القسم الثالث.

الأمر السادس في الأدلة الخاصة على حرمة التجرى شرعاً قال الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ٢ ص ٥»: لكن الكلام في ان قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع وإن كان مخالفاً للواقع في علم الله فيعاقب على مخالفته ـ إلى أن قال: ـ ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الإتّفاق على الأوّل ـ إلى أن قال: ـ أمّا الإجماع فالمحصل منه غير حاصل والمسألة عقلية خصوصاً مع مخالفة غير واحد كما عرفت من النهاية وستعرف من قواعد الشهيد والمنقول منه ليس بحجة في المقام.

وأجاب عن ذلك المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٥٠» قال: ولا يخفى عليك أن البحث عن الجهة الرابعة إنّما يستقيم بعد تصوير ما يمكن أن يتعلق به خطاب شرعي بحيث يكون فعلاً اختيارياً ملتفتاً اليه حتّى يكون حراماً شرعياً ولا يمكن أن يكون عنوان التجرى معروض الحرمة لما تقدّم من أن الإلتفات إلى هذا العنوان لا يمكن.

وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «الهامش» أقول: ذلك صحيح على ما أفيد ولكن لمدعى الحرمة أن يدعى الحرمة للعنوان الجامع بينه وبين المعصية من مثل الطغيان على مولاه غاية الأمر خرج عنه فرد المعصية بالتخصيص وبقى الحكم لنفس العنوان المنحصر انطباقه على التجرى وهذا المقدار أيضاً لا يحتاج إلى الإلتفات بعنوان التجرى. نعم، لو كان خروج الفرد من باب التقييد بغيره يحتاج أيضاً إلى الإلتفات اليه ولكن مجرد الخروج المزبور لا يتقضى تقييداً بالفرد الآخر

لغاية الأمر تقتضى ضيق دائرة الجامع بنحو ينحصر انطباقه على الفرد الآخر كما لا يخفى. قال الشيخ الأنصاريّ في «الرسائل: ج ٢ ص٦»: كما يظهر من دعوى جماعة الإجماع على أن ظان ضيق الوقت إذا آخر الصلاة عصى وإن أنكشف بقاء الوقت فإن تعبيرهم بظن الضيق لبيان أدلى فردى الرجحان فيشمل القطع بالضيق. وقال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٥١»: وممّا ذكرنا يظهر ما في دعوى الإجماع في المقام لا من جهة كون المسألة عقلية ولا عبرة بالإجماع في المسائل العقلية فإن المسألة على ما حررناه ـ أي حرمة التجرى شرعاً ـ تكون فقهية ومن المسائل الشرعية بل لعدم الإجماع في المسالة ـ إلى أن قال: ـ نعم، أدعى الإجماع في موردين ـ إلى أن قال: ـ وليس من موارد التجرى أمّا في الأوّل فلأن خوف الضيق يكون تمام الموضوع لوجوب المبادرة بالصلاة شرعاً ويكون وجوب المبادرة حينئذٍ نفسياً لا طريقياً أرشادياً ـ إلى أن قال: ـ نعم، يمكن القول بحرمة القسم الآخر من التجرى وهو ما إذا قصد المعصية وتلبس بمقدماتها ومنعه عن وقوع المعصية مانع.

وأجاب المحقّق العراقيّ في «الهامش»: أما عن الأوّل انتهى. أقول الأولى أن يقال إن موضوع التجرى إنّما يتحقق بارتكاب ما قام عنده الطريق على الحرمة الواقعيّة قطعاً أو قطعياً مع فرض مخالفة الطريق للواقع وهذا المعنى أجنبي عن معقد الإجماع إذ ظاهر معقد الإجماع في المسألتين هو قيام مطلق الظن على الضيق والضرر فلامحيص حينئذٍ من الإلتزام بموضوعية الظن المزبور كيف ولولاه لا ملزم في البين مع عدم حجية الظن المزبور أصلاً وعلى التقديرين لا يتصور

نعم، الّذي يسهل الخطب في باب التجرى ورود النصوص[١]

عنوان التجرى في المقام حينئذٍ فتدبر. أمّا الجواب عن قوله: نعم، أقول لو التزمت بحرمة التجرى فيما ذكرت فانشدك بالله أن عدم منع المانع عن العمل مانع عن حرمته بل لنا ان نقول إن مناطه بالأولوية يجرى في المقام والتحقيق أن يقال إن بنينا بعدم استقلال العقل بأزيد من سوء سريرة الفاعل الكاشف عن تجريه فقيام دليل تعبدى على الحرمة في التجرى ولو لمورد من موارده دونه خرط القتاد بل لابد من حمل اخبار حرمة قصد المعصية على أثبات حرمة هذا العنوان المخصوص الغير المرتبط بباب التجرى الكاشف عن سوء سريرته وإن كان ملازماً له. وإن قلنا باستقلال العقل بقبحه فلا محيص من حمل اخبار العقوبة على الإرشاد لاستحالة اعمال جهة المولوية مع الاستقلال العقل المزبور فعلى أى حال لا يبقى مجال اثبات حرمة التجرى شرعاً مولوياً كما لا يخفى.

(١) أمّا الأخبار قال الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ٢ ص ٢٠»: نعم، لو كان التجرى على المعصية بالقصد إلى المعصية فالمصرح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه ـ أي قوله عليه السلام: إذا جحد كفر. وقوله عليه السلام: ما لم ينطق بالشفه وغيرهما ـ وإن كان بظاهر من أخبار آخر العقاب على القصد أيضاً مثل قوله ـ صلوات الله عليه ـ: نية الكافر شر من عمله. وقوله عليه السلام: إنّما يحشر الناس على نياتهم ـ إلى أن قال: ـ أو بحمل الأوّل على من أكتفى بمجرد القصد والثانية على من أشتغل بعد القصد ببعض المقدمات.

على عدم العقوبة المحمولة على عدم الفعلية من جهة العفو جمعاً بينها وبين ما ورد على العقوبة على النيّة المحضة المحمولة ذلك أيضاً على الاستحقاق فراجع الأخبار في المطوّلات وتأمّل فيها[1].

---

(١) وحمل المحقّق الماتن أخبار العقوبة على القصد على الإستحقاق ومادل على عدمه هو العفو عنه ما لم يشتغل بالمقدّمات. وبالجملة لا يثبت هذه الأخبار حرمة التجرى شرعاً وقد تقدّم عدم الحاجة اليها فراجع ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٤٢» بقى الكلام فى ما يمكن أن يجعل ثمرة لهذا النزاع وهو أنّه على المختار من قبح التجرى ذاتاً ومبعديتهلو قامت أمارةمعتبرة على حرمة شيء فلا اشكال فى عدم صلاحية الفعل المتجرى به حينئذٍ للمقربية ولو مع اتيانه برجاء مطلوبيته واقعاً من جهة أنّه مع قبحه فعلاً ومبعديته يستحيل صلاحيته للمقربية. وأمّا على مختار الشيخ﵀ فيمكن التقرب بمثله بإتيانه برجاء المطلوبية الواقعيّة إذ لا تنافي بين كشفه عن سوء سريرته وبين صلاحيته للمقربية وتوهم مانعية سوء سريرته حينئذٍ عن مقربية عمله كما فى عمل الكافر المأتى بقصد التقرب بناء على عدم مانعيّة الكفر ممنوع إذ يحتاج مثله إلى قيام دليل عليه. وأمّا على مختار الكفاية فيمكن الإلتزام أيضاً بصحة عمله وصلاحيته للمقربية إذ بعد عدم سراية القبح إلى نفس العمل ووقوفه على نفس العزم على المعصية فلا قصور فى صلاحية عمله للمقربية اللّهمّ إلّا أن يقال بأن قوام مقربية الأعمال بعد أن كان بقصدها فلا محالة يكون مبعدية قصده مانعاً عن مقربية عمله ولعله إلى ما ذكرناه أيضاً نظر الأصحاب فى حكمهم ببطلان العبادة مع خوف الضرر الغير المالى وكذا بنائهم ◄

على بطلان عبادة الحائض في ايّام الاستظهار أو عند الاشتباه بدم آخر قبل الاختبار بناء على الحرمة الذاتية ولو لم يكن في الواقع حيضاً ولا كان في الواقع ضرراً إذ بعد كون المرتكز في الأذهان هو طريقية هذه العناوين لا موضوعيتها يتمحض بنائهم على البطلان من جهة كونه تجرياً وأمّا توهم أن بنائهم على البطلان في نحو هذه الموارد إنّما هو من جهة التشريع لا التجرى. فيدفعه استلزامه للبناء على صحة العبادة فى فرض الإتيان بها برجاء المطلوبية واقعاً لعدم تأتي التشريع المحرم حينئذٍ ولو مع قيام الإمارة المعتبرة على الحرمة مع أنّهم لايلتزمون بذلك وهذ أكله واضح لاغبار عليه.

الأمر السابع: فى بيان قاعدة الملازمة كلما حكم به العقل حكم به الشرع وملحقاتها وفيها فائدة وتحقيق الكلام فيه يكون فى ضمن جهتين الجهة الأولى قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٥٧»: قد نسب إلى جملة من الأشاعرة إنكار الحسن والقبح العقليين ـ وأن الحسن ما حسنه الشارع والقبح ما قبّحه وليست الأحكام تدور مدار المصالح والمفاسد بل الشارع يكون مقترحاً في أحكامه من دون أن يكون هناك مرجح وأنّه لا مانع من الترجيح بلا مرجح. ولما كان هذا القول فى غاية السخافة والسقوط أعرض عنه المحققون من الأشاعرة والتزموا بثبوت المصالح والمفاسد ولكن اكتفوا بالمصلحة والمفسدة النوعية القائمة بالطبيعة فى صحة تعلق الأمر ببعض أفراد تلك الطبيعة وإن لم تكن لتلك الأفراد خصوصيّة توجب تعلق الأمر بها بل كانت الأفراد متساوية الإقدام بالنسبة إلى الطبيعة الّتي تقوم بها المصلحة ويصح ترجيح بعض الأفراد على بعض بلا

مرجح بعدما كان هناك مرجح في أصل الطبيعة. ولهم على ذلك براهين ويمثلون لذلك برغيفى الجايع وطريقي الهارب مع تساوى الرغيفين والطريقين من جميع الجهات فإنّه لا اشكال في اختيار أحد الرغيفين والطريقين مع أنّه ليس في اختيار ذلك مرجح أصلاً لأن المفروض تساوي الفردين في الغرض من جميع الجهات ـ أي هذه هي الجملة الأولى والجملة الثانية ـ وكان شيخنا الأستاد مدظله يميل إلى هذا بعض الميل وهذا القول ليس بتلك المثابة من الفساد ويمكن الإلتزام به ـ لكفاية المصلحة النوعية في ذلك والّذي لا يمكن الإلتزام به ـ تكون محض الإقتراح لعدم معقولية الترجيح بلا مرجح.

وأجاب عن الجملة الأولى المحقّق العراقيّ في «الهامش» أقول يمكن توجيه كلامهم على نحو يخرج عن هذا المقدار من السخافة بأن يقال أوّلاً بأنّ المراد من المرجح الممكن في ظرف وجوده ليس إلّا تمامية علل وجوده المتمم لها ارادة البارى عز أسمه وهذه العلل ربما تكون خفية لا يحيط بها إلّا ذاته المقدسة ولا يلزم أن يكون من سنخ المصالح والمفاسد الموجبة لرجحان العمل لدي العباد وعليه فلا غروفى دعوى عدم ادراك العقل تلك العلل الخفية مع عدم وجدان العقل أيضاً للمصالح الراجحه في انظارهم وحينئذٍ لهم أن يدعى أن للباري أن يحكم على ما يرى مقتضياً لوجوده كما أنّه قد يريد تكويناً ما فيه المفسدة بأنظار الغير المنكرين لها لجهة خفية بنظره فصح مع انكارهم للجهة المحسنة بأنظارهم وأنّه تحت اختيار الباري وبلا التزام بلزوم الترجيح بلا مرجح واقعاً في فعله وإن أتفق تخيل العباد ذلك لعدم دركهم مرجحاً لوجوده.

في الملازمة ـــــــ

أن يقال إن المصلحة الناشئة من قبل الأمر معلول الأمر فكيف يكون مقتضياً له.

الجهة الثانية: قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ٦٠»: في الملازمة من حكم العقل وحكم الشرع بمعنى أنّه في المورد الّذي استقل العقل بحسن شيء أو قبحه فعلى طبقه يحكم الشرع بوجوبه أو حرمته وهو المراد من قولهم كلما حكم به العقل حكم به الشرع وقد أنكر هذه الملازمة بعض الأخباريين وتبعهم بعض الأصوليين كصاحب الفصول حيث أنكر الملازمة الواقعيّة بين حكم العقل وحكم الشرع والتزم بالملازمة الظاهرية بدعوى أن العقل وإن كان مدركاً للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة إلّا أنّه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع ولم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات إذ ليس من شأن العقل الإحاطة بالواقعيات على ما هي عليها ـ إلى أن قال: ـ والتزم بالملازمة الظاهرية ببيان أن مجرد احتمال وجود المانع والمزاحم لما أدركه العقل لا يكون عذراً في نظر العقل بل لابد من البناء على الملازمة إلى أن يتبين المانع والمزاحم فلو خالف وصادف عدم المزاحم كان عاصياً وهو المراد من الملازمة الظاهرية ـ ولا يخفى عليك ضعفه فإنّ الكلام إنّما هو في المستقلات العقلية والعقل لا يستقل بحسن شيء أو قبحه إلّا بعد أدراكه لجميع ماله دخل في الحسن والقبح ودعوى أن العقل ليس له هذا الإدراك ترجع إلى منع المستقلات العقلية ولا سبيل إلى منعها فإنّه لا شبهة في استقلال العقل بقبح الكذب الضار الموجب لهلاك النبى مع عدم رجوع نفع إلى الكاذب ومع استقلال العقل بذلك يحكم حكماً قطعياً بحرمته شرعاً لأن المفروض تبعية الأحكام

والشرعية للمصالح والمفاسد وقد استقل العقل بثبوت المفسدة في مثل هذا الكذب ومعه كيف يحتمل تخلف حكم الشارع.

وذكر المحقّق العراقيّ في «الهامش» أقول: لا شبهة في أن العقل بعد استقلاله بدرك المفسدة الغير المزاحمة يقبّح العمل ويلوم على فاعله ولكن مع ذلك لا يلزم أن يكون ذلك تمام المناط في حكم الشارع إذ ربما يرى الشارع مصلحة في صبره على ارتكاب العبد للقبح لمصلحة أعظم في تسهيل الأمر عليه. ومثل هذه المصلحة في صبر المولى على ارتكاب القبيح لا يوجب منع استقلال العقل عن حكمه بقبح العمل وإلّا فلا قبح في البين كي يصير موضوعاً لصبر المولى عليه ومجرد تبعية الحكم من المولى لمفسدة المتعلق لا ينافي ذلك إذ معنى التبعية عدم حكمه بدونه إلّا حكمه بمجرد وجودها كيف وهذا المعنى أوّل شيء ينكر. ومن هنا نقول إن مباديء الحكم لدي العقل ربما يكون دائرته أوسع من مبادي الحكم العقلى لدى الشارع ومع هذا الاحتمال كيف يستقل العقل بالملازمة واقعاً. نعم، لا بأس به ظاهراً كما أفيد من جهة عدم احراز وجهه كما هو الشأن فى جميع صور مزاحمات التكليف فتدبر. ومن هذا البيان أيضاً ظهر أن العقل إنّما يكون رسولاً باطنياً فى صورة احراز أن الشارع أتكل فى بيان مرامه بحكم عقله وإلّا فمع احتمال عدم اتكاله عليه وأن صبره وسكوته عن أظهار مرامه لمصلحة أعظم من قبح العمل فكيف يكون العقل رسولاً باطنيّاً كما لايخفى فالملازمة بين حكم العقل والشرع ثابت ولو ظاهراً كما لايخفى إلى هنا تم الكلام في القطع وأحكامه.

مقالة [١]

في امكان التعبد بالظن

(١) النموذج الرابع في امكان التعبد بالظن ذاتاً ووقوعاً وتحقيقه في ضمن جهات الأولى قال صاحب «الكفاية: ج ٢ ص ٤٢»: إنّه لا ريب في أن الإمارة الغير العلمية ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ـ أي كون القطع وجوب موافقته فطرياً بمناط لزوم دفع الضرر المقطوع وكان ناشئاً عن طريقيته الذاتية الموجبة لحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفته ولا حكم للعقل باستحقاق العقاب على تقدير مخالفة الظن ليكون الضرر مظنوناً فيجب دفعه بمناط لزوم دفع الضرر المظنون لعدم كونه طريقاً إلى الواقع وحجة عليه بذاته وهذا الأثر من آثار الحجية ـ ومقتضياتها بنحو العلية بل مطلقاً ـ أي ولا بنحو الاقتضاء بأن يكون حجة بذاته لكنه مشروط بعدم المنع عن العمل به ـ وأن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات وطرو حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلاً بناء على تقدير مقدّمات الانسداد بنحو الحكومة ـ أي حكومة العقل ـ وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ـ أي جعل الحجية عقلاً أو شرعاً ـ ثبوتاً ـ أي في مقام أثبات التكليف به ـ ولا سقوطاً ـ أي في مقام أسقاط التكليف ـ وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحقّقين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمّل.

قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ٢ ص ٤١»: والظاهر أن مراده ما أفاده المحقّق الخوانساريّ في باب الاستصحاب حيث قال: إذا كان أمر أو نهي لفعل ↖

في بيان احكام الطرق الظنية[١]

إلى غاية معيّنة مثلاً فعند الشكّ في حدوث تلك الغاية لو لم تمثيل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج من العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فإن الظاهر كفاية الظن بسقوط الواقع بعد العلم بثبوته وإلّا لقال لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل القطع بالخروج عن العهدة.

وتوضيح كلام صاحب الكفاية أنّه إذا ظنّ بالفراغ كان احتمال عدم الفراغ ضعيفاً فيكون الضرر محتملاً حينئذٍ فاذا بنى على عدم لزوم دفع الضرر المحتمل لم يجب الاعتناء باحتمال عدم الفراغ وهو معنى حجية الظن بالفراغ. قال المحقّق المشكينيّ في «ج ٢ ص ٤٢» فتأمّل لعله اشارة إلى أن القاعدة المذكورة لا تثبت حجيته الذاتية كما هي محل البحث.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٥٥» ظاهر هذا العنوان يقتضي خروج الظن في حال الانسداد على تقرير الحكومة عن حريم النزاع إذ على الحكومة لايكون في البين تعبد من قبل الشارع بالظن كى يلزم منه المحاذير المزبورة بل لا يكون إلّا حكم العقل بلزوم الأخذ بالظن والعمل على طبقه لاقربيته إلى الواقع بالنسبة إلى الشك والوهم بل لئن ضم إلى ذلك ملاحظة عصر ابن قبة الّذي هو قبل عصر السيّد أمكن دعوى خروج مطلق الظن عند الإنسداد عن حريم النزاع وإن كان ما ذكر من التعليل للمنع عنه من نحو شبهة اجتماع الضدين وتحليل الحرام وعكسه يعم كلا الحالين.

(١) الجهة الثانية في الإمكان الذاتي ولا بأس بالإشارة إلى مقدّمة قال أستادنا

الحكيم في «الحقائق: ج ٢ ص ٦١» الإمكان يطلق على أحد معان أربعه الأوّل الإمكان الذاتي وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف بالنظر إلى نفس الذات مثل ما يقال زيد ممكن أي إذا لحظنا ذات زيد نحكم بأن عدمها ليس ضرورياً ويقابله الامتناع الذاتي كما يقال اجتماع النقيضين ممتنع الثاني الإمكان الوقوعى وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف بالنظر إلى ما هو خارج عن الذات كما يقال زيد ممكن أي لا يلزم من وجوده محال ليكون وجوده محالاً بالعرض ويقابله الامتناع الوقوعى كما يقال التعبد بالظن ممتنع لأنّه يلزم منه تحليل الحرام وتحريم الحلال الثالث الإمكان القياسى وهو سلب الضرورة بالنظر إلى القواعد المعلومة شرعاً أو عقلاً كما يقال التكليف بالضدين على نحو الترتب ممكن بمعنى أنّه ليس فيما بأيدينا من القواعد ما يوجب امتناعه إذ لا يلزم منه اجتماع الضدين والنقيضين أو الدور أو نحو ذلك ممّا ثبت استحالته ويقابله الامتناع القياسى الرابع الإمكان الاحتمالى والمراد به مجرد الاحتمال وذلك يكون قبل النظر في البرهان أو بعده مع العجز عن اقامة البرهان على امكانه أو امتناعه بأحد المعانى الثلاثة إذا عرفت ذلك قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٥٥»: فالمعروف والمشهور بينهم هو امكانه بل الظاهر عدم الخلاف فيه عدى ما حكى عن ابن قبة وبعض آخر من دعوى استحالته وامتناعه ـ ثمّ لا ينبغي الإشكال في أنّه ليس المراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان الذاتي وهو الّذي لا يأبى بذاته عن الوجود والعدم المقابل للامتناع بهذا المعنى كاجتماع النقيضين والضدين ـ أي الماهية بالنسبة إلى الوجود والعدم متساوى الطرفين ولا يرجح أحدهما على

الآخر في نظر العقل فلا يكون فيه اقتضاء احدهما ـ بل المراد منه هو الإمكان الوقوعي وهو الّذي لا يكون بنفسه محالاً ولا مستلزماً لأمر محال ويقابله الامتناع الوقوعي وهو ما يكون مستلزماً لأمر محال وإن لم يكن بذاته محالاً بنظر العقل ـ أي العوارض الخارجية هل يكون مانعاً عن وقوع ماهية ما في الخارج أم لا ـ كما في وجود أحد الضدين في ظرف وجود ضده الآخر حيث أن نفس وجود الضد وتحققه في ظرف وجود ضده لا يكون محالاً وإنّما محاليته من جهة استلزامه لمحذور اجتماع الضدين الّذي هو بنفسه محال عقلاً وذلك لوضوح أن التعبد بالظن بنفسه لا يكون في الاستحالة من قبيل اجتماع النقيضين أو الضدين وإنّما محاليته لأجل ما يلزمه من محذور تحريم الحلال وعكسه واجتماع الضدين وتفويت المصلحة ونحو ذلك من المحاذير الّتي يدعيها القائل بالامتناع لكن ذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ٢ ص ٤٢» إن المعروف أن الإمكان المتنازع فيه هنا هو الإمكان الوقوعي نظراً إلى أن لا يتوهم أحد من العقلاء ان التعبّد بالظن بذاته يأبى عن الوجود كاجتماع الضدين إلّا أنّه ليس بذلك الوضوح فإن التعبد بالظن إذا كان معناه جعل الحكم المماثل فجعل المثل في مورد وجود المثل أو الضد واقعاً عين الجمع بين المثلين أو الضدين في موضع واحد لا أنّه يلزم من ايجاد المثل في مورد الابتلاء بالمثل جمع بين المثلين غير أيجاد المثل في موضوع مبتلى بمثله. نعم، إن كان التعبد بالظن معنى لازمه جعل حكم مماثل لاعينه فح لازمه الجمع بين المثلين كما سيجئ. وهذا نحو من المناقشة ولا بأس به.

الجهة الثالثة في الإمكان الوقوعي قال الشيخ الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١

ص ٤٥» واستدل المشهور على الإمكان بأنا نقطع بأنه لا يلزم من التعبدية محال. وفي هذا التقرير نظر إذا لقطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقول بجميع الجهات المحسّنة والمقبحه وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه. فالأولى أن يقرر هكذا أنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان. وظاهره الإمكان الاحتمالى المتقدم محل النزاع وتوضيحه قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٥٦»: وكيف كان فيكفي القائل بالإمكان مجرد احتماله وعدم قيام برهان عقلى على استحالته في ترتيب آثار الممكن عليه في مقام العمل وعدم طرح الدليل الدال على التعبد به فإن المانع عن الأخذ بمادل على التعبد بالظن وترتيب الأثر عليه إنّما هوقيام البرهان على استحالته وامتناعه فمع فرض احتمال امكانه وجداناً وعدم قيام برهان عقلى على استحالته يؤخذ بمادل على التعبد به ويرتب عليه أثر الممكن من دون حاجة إلى اتعاب النفس في أثبات الامكان والقطع به ـ إلى أن قال: ـ ولكن الّذي يهوّن الأمر هو ما ذكرناه أوّلاً من عدم الحاجة فيما هو المهم من ترتيب أثر الممكن في مقام العمل وعدم طرح ما يدل على التعبد به إلى اثبات الإمكان وأنّه يكفيه مجرد احتماله وعدم قيام برهان على استحالته وإلى ذلك أيضاً نظر الشيخ في قوله وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان. وهو الّذي قال الشيخ الرئيس كلّما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان واجاب عن الشيخ الأعظم الأنصاريّ صاحب «الكفاية: ج ٢ ص ٤٣» وليس الإمكان بهذا المعنى ـ أي الإمكان الوقوعى ـ بل

مطلقاً ـ أي الأعم من الإمكان الوقوعي والذاتي ـ أصل متبع عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع ـ أي لا دليل على كون الأصل فيما هو محتمل الإمكان والامتناع هو الإمكان إلّا السيرة العقلائية الّتي ادعاها ومردودة لوجهين الوجه الأوّل ـ لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه ـ أي لاسيرة من العقلاء على ذلك أصلاً والوجه الثاني ـ ومنع حجيتها لو سلم ثبوتها لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها والظن به لو كان فالكلام آلان في امكان التعبد بها وامتناعه فما ظنك به ـ أي دورى فإن جواز الاعتماد على الظن المزبور يتوقّف على حجيته وحجيته تتوقّف على امكان التعبد به وهو موقوف على حجية السيرة وهي موقوفة على جواز الاعتماد على الظن بحجيتها كما لايخفى.

وأجاب عن صاحب الكفاية المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٥٧» بعد ما ذكر أن مجرد الاحتمال يكفي للإمكان وإلى ذلك أيضاً نظر الشيخ ـ لا إلى الحكم الجزمي بالإمكان حتّى يورد عليه تارة بأنّه لا معنى للحكم الجزمي بالإمكان مع احتمال امتناعه بالوجدان ـ أي الوجه الثاني المتقدم ـ وأخرى بالمنع عن استقرار طريقة العقلاء على ذلك مع احتمال الامتناع بالوجدان ـ أي الوجه الأوّل المتقدم وظهر فسادهما بأن مجرد احتمال الإمكان كاف والوجدان شاهد عليه ـ وأمّا القائل بالامتناع فإنّه لا يكفيه مجرد احتماله في طرح ما دل على التعبدية بل لابد له من اتعاب النفس في اقامة البرهان على ما يدعيه من الاستحالة والامتناع. قال صاحب «الكفاية: ج ٢ ص ٤٣»: لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق أثبات امكانه حيث يستكشف بعدم ترتب محال من تالى باطل فيمتنع

مطلقاً أو على الحكيم تعالى فلا حاجة معه في دعوى الوقوع إلى أثبات الإمكان وبدونه ـ أي الوقوع ـ لا فائدة في أثباته كما هو واضح.

وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٠١» وأمّا الوقوع الّذي تمسك به في أثبات الإمكان الذاتي فهو في غير محله لو لم يقم دليل آخر على أثبات امكانه الذاتي لأن الوقوع يتوقّف على الإمكان وهو على الوقوع والدليل القطعي وإن قام على حجية الإمارات ـ أي الدليل السمعى ـ إلّا أنّه بعد عدم مساعدة العقل ـ أي الإمكان الذاتي عقلاً ـ لا يفيد لأنّه يكون من الظواهر ويلقى عند معارضة حكم العقل. وذكر المحقق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص٨٨» والمراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي يعني أن من التعبد بالإمارات هل يلزم محذور في عالم التشريع ـ أي المحذور الملاكى ـ من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة واستلزامه الحكم بلا ملاك واجتماع الحكمين المتنافيين ـ أي المحذور الخطابي كتحليل الحرام ونحوه ـ وغير ذلك من التواكى الفاسد المتوهمة في المقام أو أنّه لا يلزم شيء من ذلك وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني بحيث يلزم من التعبد بالظن أو الأصل محذور في عالم التكوين فإن الإمكان التكويني لا يتوهم البحث عنه في المقام وذلك واضح وذكر المحقّق الماتن في «هامش الفوائد» أقول: إذا كان المحذور في المقام لزوم اجتماع الضدين أو صدور القبيح ممن يستحيل صدوره منه من التعبد بالظن ـ أي كنقض الغرض ـ فهل هو غير الاستحالة التكوينية في هذا التعبد والتشريع ولازمه في قباله هل هو غير الإمكان التكويني وكون موضوع هذا الإمكان والاستحالة

فنقول وبه التكلان أن المشهور امكان جعل الطرق غير العلمية للاستطراق بها إلى محصّل الأحكام بالإمكان الوقوعى الراجع إلى عدم استلزامه المحال أيضاً بعد الجزم بعدم استحالته ذاتاً الراجع إلى امكانه الذاتي الّذي هو بحسب الرتبة سابق على امكانه وقوعا[١] خلافاً لابن قبة[٢]

أمراً تشريعياً لا يقتضي خروج امكانه عن التكوين كما لايخفى فبعد الإمكان التكويني لا يفهم له معنى محصل.

(١) لأن الإمكان الذاتي للماهية وتكون بالنسبة إلى الوجود والعدم متساوي الطرفين يتفرع عليه الإمكان الوقوعى من كون العوار من الخارجية هل يكون مانعاً عن وقوع الماهية في الخارج أم لا ويكون بعد الفراغ عن الإمكان الذاتي وهو في الرتبة السابقة عليه.

(٢) والمخالف في القول بإمكان التعبد بالظن ابن قبة في علماء الإمامية ذكر صاحب «الكفايه: ج ٢ ص ٤٤» وكيف كان فما قيل او يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل ولو لم يمكن بمحال امور:

الأمر الأوّل: ذكر الشيخ الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٤٥» الأوّل: إنّه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبيّ ﷺ لجاز التعبد به في الإخبار عن الله والتالي باطل أجماعاً وتوضيحه قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج٣ص٥٧»: اقتضاء جواز التعبد بخبر الواحد غير المفيد للعلم في الإخبار عن النبيّ ﷺ أو

الأئمّة عليهم السلام جوازه في الإخبار عن الله سبحانه تعالى باطل اجماعاً فالمقدم مثله لعدم الفرق بينهما إلّا من جهة المخبر عنه في كونه هو الله سبحانه تارة والنبيّ صلى الله عليه وآله أو الأئمّة عليهم السلام أخرى وذلك لا يوجب فرقاً بينهما بعد اشتراكهما فيما هو المهم من الإخبار عن الحكم التكليفى ـ وفيه ما لا يخفى فإن الاجماع على عدم جواز التعبد به في الإخبار عن الله سبحانه يمكن أن يكون من جهة ما يلزم من الإخبار عن نبوة نفسه بلحاظ أن الإخبار عن الله سبحانه لا يكون إلّا بتوسيط الوحى أو نزول الملك عليه وهذان لا يكونان إلّا ممن كان نبياً من قبله سبحانه وأين ذلك والإخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله أو الأئمّة عليهم السلام في الحكم التكليفى وحينئذٍ فاذا كان اتّفاقهم على عدم جواز التعبد بالخبر الواحد في الإخبار عن الله سبحانه من هذه الجهة فذلك لا تقتضي المنع عنه في الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام إذ لا تلازم بينهما بعد الفرق المزبور ـ مع أن في الإخبار عن الله سبحانه أيضاً يمكن التفكيك بين الجهتين بالمصير إلى جواز التعبد به من جهة إخباره عن الحكم التكليفي وعدم جوازه بالنسبة إلى ما يلزمه من الإخبار عن نبوة نفسه لاحتياجه بالضرورة إلى العلم الوجداني كغيره من أصول العقائد والتفكيك بين اللوازم غير عزيز في مرحلة التعبد كما في الخبرين المتعارضين من حيث حجيتهما في مدلولهما الالتزامى في نفي الثالث مع سقوطهما عن الحجية في مدلولهما المطابقى وحينئذٍ فلنا أن ندعى جواز الأخذ بإخباره عن الله سبحانه في خصوص الحكم التكليفي وتخصيص الإجماع على عدم الجواز بما يلزمه وهو الإخبار عن نبوة نفسه مضافاً إلى أنّه يمكن أن يكون وجه الإجماع على عدم قبول خبر الواحد في الإخبار عن الله

سبحانه هو استناد أخباره في ذلك إلى الحدس المحض الّذي ليس معتبراً عند العقلاء أيضاً وذلك من جهة ما هو الواضح من عدم كون الوحي بمثابة يدرك بتلك القوى الحسية عند نزوله ولذلك لا يكون بحيث يسمعه من كان حول النبيّ ﷺ بل شخص النبيّ ﷺ عند نزوله يطرء له نحو حالة مخصوصة وكان نزوله أيضاً على قلبه الشريف وهذا بخلاف ما نحن فيه فلا مجال للتعدى بمقتضي الإجماع المزبور إلى الإخبار عن النبيّ ﷺ الّذي كان مبناه ممحضاً بالحس. نعم، لو احرز من الخارج كون اتّفاقهم على عدم جواز التعبد بالخبر في الإخبار عن الله سبحانه لأجل جهة مقبحة في نفس التعبد بالخبر الواحد الموجبة لاستحالة صدوره عن الحكيم تعالى فلابد من التعدى إلى الإخبار عن النبيّ ﷺ والوصي ﷺ بلحاظ تحقّق تلك الجهة المقبحة فيه أيضاً ولكن أنّي بإثبات ذلك إذ لا أقل من أحتمال كون المناط في عدم جواز التعبد بالخبر الواحد في الإخبار عن الله تعالى هو ما ذكرناه. ثمّ إن الشيخ ﷺ أجاب عن ذلك ـ أي في «الرسائل: ج ١ ص ٤٦» بقوله: إن الإجماع إنّما قام على عدم الوقوع لا على الامتناع مع أن عدم الجواز قياساً على الإخبار عن الله بعد تسليم صحة الملازمة إنّما هو فيما إذا بنى تأسيس الشريعة اصولاً أو فروعاً على العمل بخبر الواحد لا مثل ما نحن فيه ممّا ثبت أصل الدين وجميع فروعه بالأدلة القطعية لكن عرض اختفاؤها في الجملة من جهة العوارض واخفاء الظالمين للحق. ويمكن المناقشة فيما أفاده بأن مدرك المنع في التعبد بالخبر عن النبيّ ﷺ والوصي ﷺ بنحو لا يمكن صدوره من الحكيم تعالى ـ أي جهة مقبحة ـ فلا فرق بين ما لو بنى أساس الدين أصوله وفروعه على العمل

حيث أنكر امكانه الوقوعى بخيال أنّه مستلزم لتحليل حرام أو تحريم حلال[١]

بخبر الواحد وبين ما لو ثبت أساس الدين بالأدلة القطعية إلّا من جهة أقلية القبح وأكثريته وإن كان مدرك المنع هو ما احتملناه من كون وجه اتفاقهم استناد الخبر عن الله سبحانه إلى الحدس المحض دون الحس وما يقرب منه فلا فرق أيضاً بين الفرضين فتأمّل.

(١) الأمر الثاني ذكر الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٤٥» الثاني أن العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً وبالعكس وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن بل في مطلق الإمارة الغير العملية وإن لم يفد الظن.

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٥٩»: ومنها أي من الأمور الّتي أستدل بها لامتناع التعبد بالظن لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال كما عن محكى ابن قبة ـ أي إذا كان الواقع أحد هذين وأدى الإمارة إلى خلافه.

ومنها لزوم تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة ـ أي على ما نقله أستادنا السيّد الوالد في «تقريراته» إن كان الواقع واجباً يلزم الإمارة الدالة على عدم وجوبه تفويت المصلحة من العبد وإن كان في الواقع حراماً ذى مفسدة يلزم التعبد بالإمارة المخالفة الإلقاء في المفسدة وهذا خلاف اللطف لأن اللطف يقتضي أن يتقرب اليه إلى الطاعة ويبعده عن المعصية من دون أن يلقاه في المفسدة ويفوته المصلحة ـ.

ومنها لزوم اجتماع الضدين من الوجوب والحرمة عند عدم الإصابة واجتماع المثلين عند الإصابة بناء على اشتراك العالم والجاهل في التكاليف الواقعيّة ولزوم التصويب الباطل بناء على عدم الاشتراك وكون الحكم الفعلى في حقّ الجاهل هو مؤدي الإمارة.

ومنها لزوم نقض الغرض فإنّه بعد تعلق الإرادة الجدية بإيجاد العمل أو تركه يكون الأمر بالتعبد بالإمارة المؤدية إلى خلاف الواقع نقضاً منه لغرضه وهو من المستحيل حتّى عند المنكرين للتحسين والتقبيح العقليين فهذه جملة من المحاذير الّتي ذكروا لزومها في التعبد بغير العلم. وإن شئت فاجعل الوجوه الثلاثة الأخيرة من شئون شبهة تحريم الحلال وتحليل الحرام المذكورة في كلام ابن قبة هذا ولا يخفى عليك أن تلك المحاذير على تقدير تماميتها لا تكون على منوال واحد على الموضوعية ـ أي المصلحة في نفسها أصابت الواقع أو لم تصب ـ أي الطريقية ـ أي كاشفة عن الواقع إن أصابت وعذر عند الخطأ ـ وفي حال الانفتاح ـ أي التمكن من الوصول إلى الحجة ـ والانسداد. وذلك إمّا في ظرف الانسداد فعلى الطريقية لا يجرى شيء منها. أمّا شبهة اجتماع الضدين والمثلين فعدم جريانها واضح لأن مقتضى التعبد بالإمارة على الطريقية ليس إلّا مجرد تنجيز الواقع عند الإصابة والإعذار عند عدم الإصابة من دون ان يكون في العمل بالإمارة أو سلوكها مصلحة فلا يكون في البين انشاء حكم من المولى كى يلزمه محذور اجتماع المثلين أو الضدين. وأمّا شبهة نقض الغرض وتفويت المصلحة فهما غير جاريتين في ظرف الانسداد لأن فوت الغرض والمصلحة حينئذٍ أمر

وهو محال لأوّله إلى اجتماع الضدين وقد تصدى كلّ حزب للجواب عن هذه الشبهة بوجه[١]. فمنهم[٢]

قهرى لازم بمقتضي حكم العقل بالبرائة فلا يكون ذلك مستنداً إلى التعبد بالإمارة كما هو واضح. وأمّا على الموضوعية فيجرى فيه خصوص شبهة اجتماع الضدين أو المثلين. وأمّا شبهة نقض الغرض ولزوم تفويت المصلحة فهما أيضاً غير واردتين لما عرفت من أن مع حكم العقل بالبرائة يكون الفوت قهرياً بل حينئذٍ يكون تعبد بها موجباً لحفظ غرضه وللمصالح الواقعية في موارد أصابة الإمارة للواقع هذا كلّه بالنسبة إلى حال الانسداد. وأما في حال الانفتاح والتمكن من تحصيل العلم بالواقع ولو بالسؤال عن الإمام عليه السلام فبناء على الموضوعية ربما تتوجّه المحاذير الثلاثة. المتقدّمة ـ أي أن تعلق غرضه واقعاً بما في الواقع والمصلحة تكون فيه لم جعل الإمارة ليكون سداً له وإن كان حكمه الواقعي ما جعله عليه أو لا فلا موجب لحكم آخر عليه ليلزم اجتماع الضدين أو المثلين ـ وأمّا على الطريقية فلا يتوجّه إلّا شبهة تفويت المصلحة ونقض الغرض دون شبهة اجتماع الضدين أو المثلين كما هو ظاهر.

(١) ثمّ إنّه تصدى كلّ واحد من الأصوليين لدفع الشبهة بوجه على مسلكه.

(٢) هذا ما أفاده المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٠٥» فالأقوى أن الحجية والوسطية في الإثبات بنفسها مماتنا لها يد الجعل بتتميم كشفها فإنّه لابد في الإمارة من أن يكون لها جهة كشف عن الواقع كشفاً ناقصاً فللشارع تتميم كشفها ولو امضاء بالقاء احتمال الخلاف في عالم التشريع ـ إلى أن قال: ـ وإذ

من التزم بأن مرجع جعل الطريق إلى جعل العلم وتتميم الكشف المستتبع عقلاً لوجوب الموافقة بلا وجود ترخيص من الشرع كى يستتبع تحليل حرام أو جعل حرمة كى يلزم تحريم حلال. ومنهم[١] من التزم بأن مرجع الجعل إلى جعل الحجة الّتي هي من الأحكام الوضعية بلا جعل تكليف كى يلزم المحذور المزبور أقول لا يخفى أن هذين الجوابين مع الإغماض عما شرحناه في مبحث القطع بعدم صلاحية التقريب الأوّل لإثبات منجزية الطرق المجعولة من المولى للعبيد[٢]

قد عرفت حقيقة المجعول في باب الطرق والإمارات وان المجعول فيها نفس الوسطية في الإثبات ظهر لك أنّه ليس في باب الطرق والإمارات حكم حتّى ينافي الواقعي ليقع في اشكال التضاد أو التصويب بل ليس حال الإمارة المخالفة إلّا كحال العلم المخالف فلا يكون في البين إلّا الحكم الواقعي فقط مطلقاً أصاب الطريق أو اخطأ فإنّه عند الإصابة يكون المؤدي هو الحكم الواقعي كالعلم الموافق ويوجب تنجيز الواقع وصحة المؤاخذة عليه كالعلم المخالف من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول.

(١) وهذا هو مبنى صاحب «الكفاية: ج ٢ ص ٤٤» وذلك لأن التعبد بطريق غير علمى إنّما هو بجعل حجية والحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدّى اليه الطريق بل إنّما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب وصحة الاعتذار به إذا اخطأ ـ فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدين.

(٢) قد تقدّم مفصلاً من الإشكالات نقضاً وحلاً على مسلك المحقّق النائنيّ

من جعل المحرزية والكاشفية فراجع ولكن مع ذلك نشير اليه وقال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٧٣»: وفيه مضافاً إلى إختصاص البيان المزبور بخصوص الطرق والإمارات الّتي كان دليل أعتبارها بنحو تتميم الكشف وعدم جريانه في الأوامر الواردة في باب الأصول كالإستصحاب ونحوه ممّا كان الأمر الوارد فيها بلسان الأمر بالمعامله معه معاملة الواقع الّذي هو راجع إلى الجهة الثالثة من العلم كما نص عليه هو قده قبال الطريقية الّتي هي الجهة الثانية من شئون العلم إذ ليس في لسانها تتميم كشف أصلاً فلابد فيها إمّا من الإلتزام بالموضوعية المستتبعة لاستحقاق العقوبة على مخالفتها مطلقاً ولو خالفت الواقع أو الإلتزام بكفاية مثلها أيضاً في المنجزية واستحقاق العقوبة على الواقع وان لم يكن في البين تشريع مصداق العلم فيقال أنّه بعد كفاية هذا المقدار في تنجيز الواقع لم لايلتزم به في أوامر الطرق أيضاً ولم إلتزم في خصوص أوامر الإحتياط بالوجوب النفسي مع وضوح ظهور أوامر الاحتياط في كونهالمحض احراز الواقع والفرار عن مخالفته كغيره من الأوامر الطريقية مع ان لازم النفسية استحقاق العقوبة على مخالفته وإن لم يصادف الواقع وهو كما ترى ودعوى أن ذلك إنّما يكون فيما إذا كان حفظ الواقع حكمة لإيجاب الاحتياط لا فيما كان علة له فإنّه حينئذٍ يدور الحكم مدارها ولا يمكن ان يتخلف عنها مدفوعة بأن الحكم الواقعي إذا كان علة لتشريع الاحتياط يلزمه إنتفاء التشريع المزبور بإنتفاء الحكم الواقعي ومعه يتردد الأمر بالاحتياط لامحاله بين كونه أمرا حقيقياً أم صورياً فيتوجّه الإشكال حينئذٍ في صلاحية مثل هذا الأمر للمنجزية المستتبعة للعقوبة على ←

والمخالفة. نقول: إن تمامية الكشف بعد ما لم يكن من الحقائق الجعلية الّتي يكون تشريعها عبارة عن عين تكوين حقيقتها نظير الملكية والزوجية ونحوها من الحقائق الجعلية بل كانت من الأمور الواقعيّة كالموت والحياة والفسق والعدالة الغير القابلة لتحقق حقيقتها بالجعل والتشريع فلابد وأن يكون مرجع التشريع المزبور إلى نحو إدعاء وعناية تنزيل مستتبع لإنطباق عنوان العلم عليه كساير العنايات والتنزيلات فيحتاج إلى أثر شرعي مصحح للتنزيل المزبور ولو في طرف المنزل كغيره من التنزيلات الشرعيّه ولايكون ذلك إلّا أمره بالمعاملة مع الامارة مقابلة العلم بالواقع فتشترك مع الأصول حينئذٍ في ذلك وفي قيامها مقام القطع من حيث الجهة الثالثة كما ذكرناه سابقاً غير أن الفرق بينهما في كون الأمر بالمعامله مجعولا بدواً في الأصول وفي الإمارات مستكشفا من جعل الطريقية وعليه فيتوجّه الكلام في هذا الوجوب بأنه موضوعى مستتبع لإستحقاق العقوبة على مخالفته ولو خالفت الامارة للواقع أم طريقي وعلى الثاني يبقى الاشكال في وجه منجزيته للواقع. وأمّا توهم عدم الأحتياج إلى الأمر الشرعى وكفاية مجرد هذا لإدعاء والتنزيل في ترتيب الآثار العقلية كالحجية والمنجزية وغيرهما كما ترى إذ مرجعه إلى اكتفاء العقل في الحكم بالتنجيز بمجرد إدعاء كون الشيء علما بلا أثر شرعي منجز للواقع وعهدة إثباته على مدعيه وبالتأمّل في ما ذكرنا يظهر الحال في فرض إنتزاع الطريقيه من الأمر بالغاء إحتمال الخلاف فإن الأمر المزبور لكونه منشا لإنتزاع الطريقيه يكون في مرتبة سابقة عليها فيقع الكلام في أن هذا الأمر مولوى أو إرشادى إلى جعل الطريقيه والثاني يرجع إلى المسلك

و[١] عدم صلاحية الحجية بمعنى آخر[٢] للجعل أيضاً[٣] بداهة أن الحجية بغير الوسيطة عبارة عن منشأيّة الشيء لاستحقاق العقوبة[٤] وبهذا المعنى يطلق الحجة على القطع[٥] لا بمعنى الوسيطة[٦] ولا بمعنى آخر[٧]

السابق إذ لا تكليف حينئذٍ في البين ينتزع منه الطريقيه فيعود الكلام فيه وأمّا على الأوّل فيتوجّه الكلام بأنه موضوعى مستتبع للعقوبة على المخالفة مطلقاً أو طريقي فيعود البحث في وجه منجزية الواقع. وقد تقدّم مفصلاً.

(١) وأمّا مبنى صاحب الكفايه في الطرق والامارات أيضاً مخدوش.

(٢) والمراد من الحجة بمعنى آخر هو اللغوى ما يحتج بها العبد أو غيره لغيره.

(٣) والحجة اللغوية غير قابل للجعل شرعاً.

(٤) والمراد منها منشأية الشيء لإستحقاق العقوبة عند عصيانه.

(٥) والحجة اللغوية كما تقدّم يطلق على القطع.

(٦) لا الحجة بمعنى الوسطية وهي الحجة المنطقية لما تقدّم ان عنوان الموضوع أمر واقعي يدور مدار واقعه وإن ترتب الحرمة إنّما كان على نفس عنوان موضوعه وهو الخمر من دون أن يكون للقطع دخل في ترتبه عليه بل ولا له علاقه ثبوتيه أيضاً مع الأكبر ولو بنحو التلازم فلا يكون مولد للمصلحة وقد تقدّم مفصلاً.

(٧) ولا يطلق الحجة بمعنى الأصولى وهو ما يصير سببا لإثبات الحكم المتعلق سواء كانت علة له أم لا على القطع فإنّه إذا قطعنا أن هذا خمر لا يكون القطع سبباً للخمرية ولا لثبوت الحرمة.

إذ لا يفهم منه معنى آخر سوى ما يطلق على القطع[١] ومن البديهي أن العقل يرى القطع بذاته سبباً للاستحقاق[٢] لا بحجيّته[٣] بالحجية[٤] وبهذا إن كان من الأمور الاعتبارية[٥] ولكنّه منتزع عن منشأيّة الشيء للاستحقاق[٦] لا أن الاستحقاق المزبور مترتب عليها[٧] كما يشهد الوجدان في حجية القطع[٨] ومن البديهي أن مثل هذا المعنى غيرقابل للجعل بلاواسطة كما لا يخفى[٨].

---

(١) فما يطلق على القطع ويفهم منه الحجة اللغوية.

(٢) ومن المعلوم إن هذه الحجية بهذا لمعنى لا يكون قابلا للجعل بل يكون عين الواقع والكشف ذاتى له والقطع بنفسه سبب للإستحقاق.

(٣) فلا يثبت الواقع بالحجيه ولا الجعل ولا أثر له واقعاً ولا جعلا.

(٤) لعل الصحيح فالحجيّة.

(٥) فالحجيّة بمعنى اللغوى وإن كان من الأُمور الاعتبارية.

(٦) لكنه من الأمور العقلية المنتزعة عن منشأ انتزاعها وهو ما يكون منشأ وسبباً لاستحقاق العقوبة.

(٧) لا ان يكون استحقاق العقوبة مترتبا على الحجية وتكون الحجية واسطة وسبباً لاستحقاقها.

(٨) والدليل على ذلك هو الوجدان في القطع كما تقدّم من أن كاشفيته ذاتية ويترتب عليه حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية وهو وجوب الاتباع.

(٩) ولذا أن وجوب المتابعة غير قابلة للجعل أصلاً لأنّه من لوازم القطع ↖

ويتبع جعلاً ذاتياً وهو القطع والكاشفية وذكر المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٧٥ إذا الحجية بهذا المعنى ـ أي الحجية من الأُمور الاعتبار العقلائية القابلة للجعل نظير الملكية والزوجية وأمثالهما وأنها متى تحققت بالجعل تستتبع حكم العقل بوجوب الاتباع ـ لا يساعد عليه الاعتبار إذ هو متفرع على إعتبار الواسطة في القطع بين كاشفيته وبين قاطعيته للعذر وليس كذلك بداهة أن العقل في حكمه بالقاطعية للعذر لا يرى المصحح لها إلّا نفس الكاشفية التامة بلا إعتبار وجود شيء زائد على الكاشفية ومعه لا مجال لإثبات الواسطة والإلتزام بمجعولية الحجية بالمعنى المزبور في الإمارات ـ ولكنه قد عرفت أنّه ممّا لا يساعد عليه الاعتبار والوجدان فلاوجه حينئذٍ لما التزم به من حمل أوامر الطرق على الإرشاد إلى حكم العقل بالموافقه بملاحظة كشفها عن الحجية المجعولة إذ لاداعي إلى الإلتزام بمثله بعد فرض صلاحية الأوامر المزبوره مع بقائها على مولويتها للمنجزية كأوامر الاحتياط على ما إعترف به. وذكر سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته: ص ٨٨» إن الطرق العقليه مثل القطع لابد من التأمّل فيه بأن التنجير هل يكون أثر اللحجية عند العقلاء أو الحجية يكون منتزعاً منه فإن العقلاء بعد مكشوفية الواقع عندهم هل يحكمون بأن الواقع منجز عليهم وبعد ذلك ينتزعون منه الحجية فلازمه عدم معقولية جعل الحجية لأن منشاه وهو التنجيز ليس بيد الشارع وليس للشارع لأن التنجز من الأحكام العقلية كالإطاعة وليس للشارع التعبديه فالحجية الّتي يكون من لوازمه أيضاًكذلك وأمّا إن كان إعتبار الحجية في القطع في رتبةالسابقة على التنجز ثم بعده يحكم العقل بالتنجز فلا مانع من جعل

ومع الإغماض عما ذكرنا هنا أيضاً نقول[١] إنّما يتم الجوابان[٢]

الحجية وصار عند العقل هذه الحجية المجعولة منجزا فلابد من الرجوع إلى الوجدان ولا إشكال في أن الوجدان حاكم بأن القطع منجز ويصير الحجية من لوازمه فعلى هذا فلا يعقل جعله لأن المنجزية من الأحكام المستقلة العقلية الّتي لايقبل التعبد به فأفهم وأغتنم. هذا غاية ما يمكن ان يناقش في ما أفاده صاحب الكفاية.

(١) ثمّ مع الإغماض عن الاشكال في القولين نقول.

(٢) امّا الجواب عن المحقّق النائنيّ قال المحقّق الماتن في «النهايه: ج ٣ ص ٧١» يرد عليه بأنه وإن يدفع به محذور التضاد إلّا أنّه يبقى محذور نقض الغرض على حاله في حال الانفتاح وصيرورة المكلّف بحكم عقله بوجوب الفحص بصدد تحصيله ضرورة أنّه مع فعلية الإرادة الواقعية حينئذٍ بحفظ الغرض وشمولها ولو بنتيجة الاطلاق لمرتبة الجهل بها بحسب اعترافه غير مرة في الجواب عن الشيخ﵀ وغيره يكون جعل ما يوجب تفويته نقضاً منه لغرضه وهو المستحيل. كما أنّه لايدفع به محذور تفويت المصلحة في فرض الانفتاح وتمكن المكلّف من الفحص وقياسه بفرض قيام الحجة العقلية على الخلاف مدفوع بما تقدّم من أن القاطع حين قطعه لما لم يحتمل الخلاف يكون الفوت في مورده قهريا بخلاف المقام فإنّه مع أحتمال مخالفه الإمارة للواقع وجدانا يكون التعبد بها تفويتاللمصلحة من المولى وهو قبيح هذا مع أنّه لا يجرى هذا الوجه في الأصول المحرزةلأنها فاقدةللطريقية ودعوى أن المجعول فيها هو الجرى العملى والبناء

على أحد طرفي الشك على أنّه هو الواقع لا الحكم التكليفي كما ترى لا نفهم له وجها ـ أي قال المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١١٠»: ولكن الخطب في الأصول التنزيليه هيّن لأن المجعول فيها هو البناء العملى على أحد طرفي الشك على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الأخرى وجعله كالعدم وقال المحقّق الماتن في الهامش أقول لانفهم من هذا التعبير معنى محصلاً إذا لبناء العملى فعل المكلّف ولامعنى لجعله وإنّما المجعول هو الأمر به الّذي مرجعه إلى الأمر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الواقع كما هو مفاد هيئة لا تنقض الراجع إلى الأمر بالابقاء في مقام العمل وحينئذٍ مرجع الكلام إلى مفاد هذا الامر ـ أي الأصل ـ عند المخالفه مع الإرادة الواقعيّة والتعبير بالهو هويه ـ أي كما افاده المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١١١» الهو هوية الّتي بنى عليها الشيخ في باب الإمارات ونحن ابطلناها هي الّتي تكون مجعولة في باب الأصول التنزيليه ـ وإن كان تعبيراً عرفانياً لطيفاً لكن لا يفهم له معنى في المقام والأمر بالبناء على وجود الواقع المشكوك وهذا الأمر بعد ما كان موجوداً عند المخالفة يقع الكلام في الجمع بينهما. نعم، لئن فرضنا المجعول نفس البناء على وجود الواقع عملا كان لما أفيد وجه إذ حينئذٍ أمكن دعوى أن شان التكليف هذا البناء الموجب لوجود الواقع عند المخالفة بلاجعل عند المخالفه لكن هذا المعنى يستحيل أن يجيء تحت الجعل كما عرفت وتوهم أن شأن العقلاء البناء المزبور والشارع أمضاهم على بناء هم قد عرفت تفصيله وأنّه لاينتج شيئاً في المقام. نعم، ما أفيد في الأصول غير المحرزة ـ أي قال المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١١٢»: وإمّا الأصول الغير

المحرزه كأصالة الاحتياط والحل والبراءة فإن المجعول فيها مجرد البناء على أحد طرفي الشك من دون إلقاء الطرف الآخر والبناء على عدمه بل مع حفظ الشك يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع.

وقال المحقّق الماتن في «الهامش» لم ما تقول هنا أيضاً ـ أي موارد الطرق والأُصول المحرزة ـ أن المجعول هو البناء العملى على أحد طرفي الشك بأنّه واقع الملازم لعدم جعل حكم عند المخالفة أيضاً ـ أي يرجع إلى ما سنذكره وتندفع به الشبهه ـ إلى أن قال المحقّق النائنيّ: ـ فلو كانت مصلحة الواقع مهمّة في نظر الشارع كان عليه جعل المتمم كمصلحة إحترام المؤمن وحفظ نفسه فإنّه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية وأهم في نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر إقتضى ذلك تشريع حكم ظاهرى طريقي بوجوب الاحتياط في موارد الشك حفظاً للحمى وتحرزاً عن الوقوع في مفسدة قتل المؤمن وهذا الحكم الطريقي إنّما يكون في طول الحكم للواقع نشأ عن أهمّيّة المصلحة الواقعيّة ولذا كان الخطاب بالاحتياط خطاباً نفسيا وإن كان المقصود منه عدم الوقوع في مخالفة الواقع. وأجاب عنه المحقّق الماتن في «الهامش» أقول: والأولى ان يقال ان الخطاب بالاحتياط خطاب طريقي كسائر الخطابات الطريقية ناشىء عن الإرادة الواقعيّة ومظهرة لها في ظرف الشك بها ومشتملة على الترخيص على مخالفة الواقع عند مخالفتها كما هو الشأن في سائر أوامر الطرق وفي خصوص الإحتياط كان ترخيصه على وفق الواقع عند عدم وجوبه المحتمل وليس وجوبه مقدّمياً لأنّه مع الموافقة عين الواقع في لب الإرادة ومع المخالفة يباينه ولا نفسياً لفرض عدم إرادة

تحته في فرض المخالفة ومن هذا البيان ظهر أن الأمر بالإحتياط وهكذا غيره بيان للواقع ومنجز له في فرض الموافقة وعند المخالفة موجب لعذره وترخيصه المشتمل عليه أمره وليس موجباً للعقوبة على نفسه ـ لكن قال المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١١٦»: فالإحتياط إنّما يكون واجباً نفسياً للغير لا واجباً بالغير ـ أي مقدّميا ـ ولذا كان على مخالفة التكليف بالإحتياط عند تركه وادائه إلى مخالفة الحكم الواقعي لا على مخالفة الواقع لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به.

وأجاب عنه المحقّق الماتن في «الهامش» أقول: بعد ما كان الحكم الواقعي علّة لتشريع الإحتياط فمع انتفائه ينتفي تشريع الإحتياط وعليه ففي كلّ مورد يرد عليه الأمر بالإحتياط يتردد المكلّف بين تشريع الإحتياط وعدمه ولازمه ترديده بكون الامر به حقيقياً أم صورياً ومع هذا الترديد كيف يدعوه هذا الأمر على الإحتياط وعليه فلا يكون هذا الأمر موجبا للعقوبة على مخالفة نفسه أو مخالفة الواقع وهذه الشبهة جارية في جميع الأوامر الطرقية ولنا لحل هذا الإشكال مسلكان:

أحدهما: إن يقال: إن المصلحة إذا كانت مهمة بنحو لا يجوز منه المولى حتّى في ظرف الجهل بها فقهرا الإرادة المتعلقة به وأمره يكون تبعا لهذا الإهتمام ومثل هذه الإرادة والأمر نفس إحتماله منجزّ عقلا وخارج عن موضوع قبح العقاب بلا بيان وأن الامر الطريقي كاشف عن هذا الإهتمام ولذا يكون منجزا للواقع عند المطابقه كما إن مخالفته كاشفة عن عدم الاهتمام به خصوصاً مع ترخيصه على خلافه فيكون موجبا لعذره حتّى مع فرض انفتاح بابه.

وثانيهما: إن شأن الأوامر الطريقية بعد ما كان إبراز اللارادة الواقعية في

ظرف الجهل بها فمع احتمال الواقع كان الواقع ملازماً مع البيان ولازمه إحتمال البيان للواقع ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال لحكم العقل بقبح العقاب إذ موضوعه صورة الجزم بعدم البيان وحينئذٍ فشأن الأوامر الطريقية رفع موضوع حكم العقل فيكون وارداً عليه. ثمّ قال المحقق النائنيّ في «الفوائد: ج٣ ص١١٨»: وإن لم تكن المصلحة الواقعية تقتضي ذلك ولم تكن بتلك المثابة من الأهمّيّة بحيث يلزم للشارع رعايتها كيفما إتفق فللشارع جعل المؤمن كان بلسان الرفع كقوله ﷺ: رفع ما لا يعملون أو بلسان الوضع. كقوله ﷺ: كلّ شيء لك حلال فإنّ المراد من الرفع في. قوله ﷺ: رفع ما لا يعلمون ليس رفع التكليف عن موطنه حتّى يلزم التناقض بل رفع التكليف عما يستتبعه من التبعات وأيجاب الاحتياط. فالرخصة المستفادة من قوله ﷺ: رفع ما لا يعلمون نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. فكما أن الرخصة الّتي تستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا تنافي الحكم الواقعي ولا تضاده كذلك الرخصة. الّتي تستفاد من قوله ﷺ: رفع ما لا يعلمون والسر في ذلك هو أن هذه الرخصة تكون في طول الحكم الواقع ومتأخر رتبتها عنه لأن الموضوع فيها هو الشك في الحكم من حيث كونه موجباً للحيرة في الواقع وغير موصل اليه ولا منجز له فقد لو حظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي ومعه كيف يعقل أن تضاد الحكم الواقعي.

وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «الهامش» أقول: ياللعجب قد تقدّم منه أن مجرد طوليّة الحكم الظاهري للواقع غير مجد في رفع التضاد لأن الحكم الواقعي بنتيجة الاطلاق يشمل مرتبة الحكم الظاهري فكيف في المقام إلتزم بكفاية الطولية

في رفع التضاد وكيف كان الذى يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال إن طولية الحكمين على نحوين أحدهما طولية الحكمين في ذات واحدة محفوظة في مرتبة نفسه كما هو الشأن في عنوان الخمر ومشكوك الخمريّة.

وثانيهما: طولية الحكمين الثابتين للذاتين في رتبتين كما هو الشأن في فرض الجهل بالحكم من الجهات التعليلية لطرّو الحكم الظاهرى على الذات فإنّه حينئذٍ يرى الذات في رتبتين بخلاف ما كان الجهل من الجهات التقييديه لأن الذات في هذه الصورة لا يرى إلّا في رتبة واحدة موضوعاً لحكمين طوليين وحينئذٍ الّذي يثمر لرفع التضاد هو الطولية بالمعنى الثاني دون الأوّل والسر فيه أن الذات في هذه الصورة لما كان واحداً لا يتحمل لحكمين ولو طوليين متماثلين او متضادين. وأمّا في فرض أخذ الذات في رتبتين فلا يرى حينئذٍ إلّا ذاتين وحيث أن معروض الحكم في كلّيّة المقامات هو نفس العنوان لا المعنون فوحدة المعنون لا يضر بتعدد الحكم لكل منهما بعنوان غير الآخر ولقد أبسطنا الكلام في مسألة التجرى وبهذا البيان أيضاً رفعنا هناك التضاد بين قبح التجرى وحسن الواقع وتوضيحه سيأتي. ولعمرى أن الإلتزام بمثل هذه الجهات إنّما هو لمحض دفع شبهة التضاد بتوهم عدم إجداء تعدد العنوان وطوليته في رفعها بتخيل سراية الحكم من العنوان إلى المعنون الخارجي وبعد أن عرفت ـ أي وستعرف أيضاً ـ طولية العنوانين حتّى في جهة الذات ووقوف الحكم على نفس العناوين وعدم سرايته إلى المعنون لا يبقى مجال للشبهة المزبوره بوجه من تقاريرها حتّى على الموضوعية وفي حال الانفتاح فضلاً على الطريقية وفي حال الانسداد.

لو كان الغرض من تحليل الحرام اجتماع الضدين شرعاً[١] وإلّا فلو ارجعناه إلى استحالة نقض الغرض[٢] وأن الجعل المزبور موجب له[٣]

---

(١) وأمّا الجواب عن صاحب الكفاية قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٧٠»: وفيه ان ما أفادهﷺ أو لا من ارجاع أوامر الطرق إلى جعل الحجية غير المستتبع لحكم تكليفي وإن كان يدفع به محذور إجتماع الضدين.

(٢) إلّا أنّه لا يدفع بـه محذور نقض الغرض وتفويت المصلحة كما فـي حال الإنفتاح.

(٣) حيث أنّه مع فعلية الغرض بحفظ المرام وصيرورة المكلّف بصدد تحصيله بحكم عقله بوجوب الفحص فلا محاله يكون جعل ما يوجب تفويته نـقضاً مـنه لغرضه وهو من المستحيل ولا يقاس ذلك بفرض قيام الحجة العقلية على الخلاف فإن فوت الغرض هناك يكون قهريا غير مستند إلى إختيار الآمر بخلاف جعل ما يوجب تفويته حيث أنّه تفويت منه لغرضه بإختياره وهو قبيح مستحيل صدوره من الحكيم. نعم، في فرض الإنسداد وإنتهاء الأمر إلى البرائة بحكم العقل أمكن منع صدق التفويت بالنسبة اليه لإن فوت الغرض حينئذٍ أمر قـهرى لازم بـحكم العقل بالبرائة كان هناك جعل طريق على الخلاف أو لم يكن ولكن مورد الإشكال في إمكان جعل الطريق لا يكون مختصاً بهذا الفرض بل يـعم فـرض الانـفتاح وبذلك ظهر الإشكال فيما أفادهﷺ ثانياً ـ أي قال صاحب «الكفاية: ج ٢ ص ٤٤»: والحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدّى اليه الطريق ـ إذ نقول: إنّه في فرض فعلية الإرادة يتوجّه عليه محذور نقض الغرض في حال ←

فلا يتم الجوابان في دفعه[١] إذ نفس جعل شيء مستتبع لتفويت مقصده ولو بتوسيط حكم عقله بأيّ لسان وبأيّ نحو موجب لنقض غرضه[٢]. مع أن الإغماض عن فعلية الغرض المستحيل نقضه فلا أقل من ناحية الجعل

الإنفتاح عند مخالفة الإمارة للواقع ومع فرض عدم فعلية الإرادة وعدم بلوغها إلى مرحلة الإنقداح لابد من الإلتزام بشأنية التكليف في موارد الإمارات المخالفة للواقع على نحو ما أفاده في موارد الأصول المرخصة فلا مجال للتفكيك بينهما مضافا إلى أن هذه الانشاءات ما لم تكن عن داعي جعل الترخيص في ظرف المخالفة لا تكون صالحة للمعذرية عند الانفتاح وحكم العقل بلزوم الفحص ومع كونها عن داعي جعل الترخيص في ظرف المخالفة لابد من رفع اليد عن فعلية الواقع والإلتزام فيه بالشأنية كما في موارد الأصول المرخصة لإستحالة إجتماع فعلية الإرادة الواقعية مع الترخيص الفعلي بالخلاف.

(١) فالنتيجه أن هذين الجوابين لا يندفع به المحذورين.

(٢) أمّا المحذور الأوّل قال المحقق الماتن في «هامش الفوائد: ج٣ص ١١٠»: ثمّ لئن أغمضنا عما ذكرنا وقلنا برفع التضاد بالتقريب المزبور لكن يبقى في البين شبهة نقض الغرض بالتقريب الّذي بيناه في شرح كلام ابن قبه ولا مجال حينئذٍ لقياس الطرق المجعولة باليقين الحاصل على خلاف الواقع إذ في أمثال اليقين انتقاض قهري بخلاف الطرق فإنّ في جعلها على خلاف مرامه نقض لغرضه بإختياره وهو محال وفي هذه الشبهة لا فرق بين أن يكون المجعول حكما تكليفيا أم وضعيا.

المزبور يلزم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة وهما قبيحان من الحكيم[١]. وحينئذٍ لا محيص من الجواب بنحو يدفع الشبهة بوجوبها[٢] وحينئذٍ قد يتوهّم[٣]

---

(١) أمّا المحذور الثاني وهو تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة بهذا الجعل عند مخالفة الإمارة للواقع والتعبد كذلك يكون قبيحاً من المولى الحكيم كما تقدّم.

(٢) فلابد من دفع الشبهة بوجه ترتفع بجميع شقوقها وتقاريبها.

(٣) المتوهم هو صاحب الكفاية ذكر في دفع الشبهة في «الكفاية: ج ٢ ص ٤٩» نعم، لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية أو بأنه لا معنى لجعلها إلّا جعل تلك الأحكام ـ أي الحجيه من الوضع المنتزع عن التكليف فالمجعول حقيقه هو التكليف ـ فإجتماع حكمين وإن كان يلزم إلّا أنهما ليسا بمثلين أو ضدين لإن أحدهما ـ أي الحكم الصورى وهو الّذي لا يكون ناشئاً عن إرادة أو كراهة أو رضا ـ طريقي عن مصلحة في نفسه ـ أي لا عن مصلحة في متعلقه ـ موجبة لانشائه الموجب للتنجز ـ أي عند المصادفة ـ أو لصحة الإعتذار ـ أي عند الخطا ـ بمجرده من دون إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما حيث أنّه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدء الأعلى إلّا أنّه إذا أوحى بالحكم الشأني من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبيّ أو ألهم به الولى فلا محاله ينقدح في نفسه الشريفة بسببها الإراده أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعثاً أو زجراً بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق بل إنّما كانت في نفس إنشاء الأمر به طريقياً. ←

أيضاً في دفع التضاد ونقض الغرض بمنع فعليّة الأحكام الواقعيّة بل هي انشائيّة محضه[١] وان الفعليّة خاتمه[٢] بمؤدّى الطرق[٣] وان انشائيّة الإحكام الراجعة إلى جعل القانون كاف في منع لزوم التصويب المجمع على بطلانه[٤]

والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه موجبة لإرادته أو كراهته الموجبة لإنشائه بعثا أو زجراً في بعض المبادي العالية وان لم يكن في المبدء الأعلى إلّا العلم بالمصلحة أو المفسدة كما أشرنا فلا يلزم أيضاً إجتماع إرادة وكراهة وإنّما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً وزجراً وإنشاء حكم آخر طريقي ولا مضادة بين الإنشائين فيما أختلفا ولا يكون من إجتماع المثلين فيما إتفقا ولا إرادة ولا كراهة أصلاً إلّا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي.

(١) أي الإحكام الواقعية انشائية كما أن الأحكام الطرقية انشائيه.

(٢) الصحيح قائمة.

(٣) لكن الأحكام الطرقية فعلية أيضاً دون الأحكام الواقعيّة ولكن هذا خلاف ظاهر عبارة الكفاية وما أستفاد منه المحقّق المشكينيّ «ج ٢ ص ٤٩» لكن الظاهر أن التضاد والمثليّة في الحكمين الفعليين الحتميين إنّما هما فيما كان كلاهما نفسيين وإلّا فلو فرض الإختلاف بالطريقية والنفسيّة فلا تضاد ولا مماثلة فيمكن أن يجعل حكم طريقي فعلى مخالفاً لحكم واقعي فعلى نفسي من دون لزوم تضاد وحكم طريقي فعلى من سنخ الواقعي الفعلى وذلك لعدم البعث اليه والزجر عنه.

(٤) وإن هذا لا يوجب التصويب لا المحال لوجود الأحكام الواقعيّة

فحينئذٍ لا يلزم من جعل الطرق نقض غرض[١] ولا اجتماع الضدين[٢] كما هو ظاهر لكن بناء عليه يبقى الشبهة الأخيرة[٣] بحاله وإن كان أمره سهلاً[٤]

المشترك بين الجاهل والعالم ولا التصويب المجمع على بطلانه لإن الاحكام الواقعية باق على إنشائه ولا يتغير بمؤدى الطريق على خلافه.

(١) فلا يلزم حينئذٍ شيء من المحذورات المتقدّمة منها نقض الغرض فإنّه مرتفع لبقاء المصلحة في الأمر الواقعي وهذا حكم صورى مجعول المصلحة في نفسه موجبة لانشائه.

(٢) ومنها إجتماع الضدين قال أستادنا الحكيم في «الحقايق: ج ٢ ص ٦٨»: والتماثل والتضاد المانعان من الإجتماع إنّما يكونان بين أفراد كل من النوعين لابين أفراد أحد النوعين وأفراد الآخر فالوجوبان الحقيقيان مثلان كالوجوبين الصوريين والوجوب الحرمة الحقيقيان ضدان كالوجوب والحرمة الصوريين أمّا الوجوب الحقيقي والوجوب الصوري فلا تماثل بينهما كما أن الوجوب الحقيقي والحرمة الصورية لا تضاد بينهما ـ إلى ان قال: ـ بل المجعول حكم صورى وهو لايماثل الحقيقي ولا يضاده فلا يلزم إجتماع حكمين متماثلين أو متضادين ولا إرادة وكراهة ولا مصلحة ومفسده ملزمتين لإن الحكم الصوري ليس ناشئاً عن إرادة أو كراهة أو مصلحة أو مفسدة ليلزم المحذور.

(٣) ومنها تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب وعدم حرمة ما هو حرام وكونه محكوماً بسائر الاحكام.

(٤) وأجاب عنه في «الكفاية: ج ٢ ص ٤٩»: وإمّا تفويت مصلحة الواقع أو

لعدم قبح في تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة مع الجبران ولو من جهة اقتضاء مصلحة أخرى أهمّ من الأولى فيجوز العقل تفويته بلا قبح بل يجب التفويت كما لايخفى[١]

الإلقاء في مفسدته فلا محذور فيه أصلاً إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبة على مفسدة التفويت أو الإلقاء.

(١) قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ٢ ص ٤٥»: وذلك لإنهما ليسا من العناوين القبيحة بالذات بل من العناوين المقتضيه فإذا وجد فيهما جهة أقوى كان الحسن أو القبح تابعاً لتلك الجهة ـ إلى ان قال: ـ لإمكان جهة أخرى في نفس التعبد كما إذا كان في التعبد به صرف العبد عن تحصيل العلم الّذي فيه كلفة ومفسدة غالبة على ما يفوته من المصلحة أو ما يقع من المفسدة فجهة الحسن في التعبد الصارف عن تحصيل العلم أقوى من جهة القبح لتفويت مصلحة الواقع أو للإلقاء في المفسدة. إمّا لزوماً فيجب وإمّا متساوياً فيجوز العقل ذلك وليس بقبيح ولايلزم التصويب أيضاً لأن المصلحة الغالبة هي المصلحة العامة وهو التسهيل لا المؤدى. وأورد على صاحب الكفاية المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٠١» قال: ما أفاده بعض الأساطين من حمل الأحكام الواقعيّة على الشانية أو الانشائية على إختلاف في تعبيراته والأحكام الظاهرية على الفعليه. والجمع بهذالوجه بكلا تعبيرية ممّا لا يستقيم أمّا الشأنية فإن كان المراد منها أنّه في مورد قيام الإمارة على الخلاف ليس في الواقع الإشأنية الحكم ومجرد ثبوت المقتضى فتكون الأحكام الواقعيّةاقتضائية محضه فهوبمكان من الضعف فإنّهإن رجع إلى

أن في مورد الإماره ليس في الواقع أحكام حقيقيه بل مجرد الملاكات وقيام الإمارة على خلافها مانع عن تأثيرها وتشريع الاحكام على طبقها فهذا يرجع إلى التصويب الباطل لأنّه يلزم خلو الواقع عن الحكم. وإن رجع إلى أن في مورد قيام الامارة على الخلاف يكون في الواقع أحكام اقتضائيه فنحن لا نتعقل للأحكام الإقتضائية معنى لان الاهمال الثبوتي لا يعقل في الأحكام ـ إلى ان قال: ـ والحكم الواقعي المترتب على موضوعه الواقعي إمّا ان يكون مطلقاً بالنسبة إلى قيام الامارة على الخلاف وإمّا ان يكون مقيّداً بعدم قيام الإمارة على ذلك فعلى الأوّل يلزم التضاد بين الحكم الواقعي والحكم الجائي من قبل الإمارة وعلى الثاني يلزم التصويب ولا يعقل إنشاء الحكم على طبق المقتضى والملاك مهملا غير ملحوظ فيه قيام الإماره على الخلاف وعدم قيام الإمارة.

وأجاب عنه المحقّق الماتن في «الهامش» أقول: لو ترى زماننا هذا من بنائهم على التفكيك بين جعل القانون وبين إجرائه وجعلهم مقام التقنين غير مقام الاجراء وأنّه ربّما يؤدي المصلحة على جعل القانون بنحو الكلّيّة على موضوع مع عدم قيام المصلحة في إجرائه ولو لعدم أستعداد الرعية على أمتثال هذا القانون لا يبقى لك مجال إنكار التفكيك بين جعل القانون وبين إجرائه وترى في هذه الصورة أن القانون على كلّيّته باق ولا يكون المصلحة في إجرائه وحينئذٍ لا يكون المراد من القانون المجعول إلّا مجرد إنشائه على طبق المصلحة القائمة بموضوعه مع خلوه من الإرادة الفعلية ولو لتسهيل على الرعيّة وإلّا فيستحيل تفكيك القوة الإجرائية عن قوة جعل القانون على موضوعه في ظرف وجود موضوعه.

وتوهم رجوع شرائط الإجراء إلى شرائط موضوع القانون غلط فاحش لإن من شرائط سهولة الإمتثال علمهم ومثل هذا الشرط من لوازم موافقة القانون لا من مصححات نفسه وبالجملة من تأمّل في هذا التفكيك المتعارف في زماننا ليس له أنكار الحكم الإنشائي وإرجاعه الحكم طرا إلى جعل حكم حقيقي لموضوع مخصوص المستتبع لعدم التفكيك بين القوة المقننة والإجرائية عند وجود موضوع القانون وحينئذٍ فله أيضاً أن يدعى كفاية هذا المقدار لإشتراك الحكم بين العالم والجاهل بالإخبار إذ مثل هذا القانون له نحو إعتبار عقلائي قابل لأن يصير حكما فعليا بتحقّق مقدّمات إجرائه كما لا يخفى ومنهذا البيان أيضاً ظهر أن الغرض من الأحكام القانونية ليس إنشاء حكم حقيقي مهملة من الحيثيات السابقه واللاحقه كى يرد عليه ما أفيد. وقال المحقّق النائنيّ «ج ٣ ص ١٠٢»: مع أنّه لا أثر لإنشاء الحكم على هذا الوجه فإن قيام الامارة إمّا أن يوجب ملاكاً مزاحما لملاك الواقع وأقوى منه وإمّا أن لا يوجب فعلى الأوّل يقتضي إنشاء الحكم المقيد وعلى الثاني يقتضى إنشاء الحكم المطلق فأيّ أثر لانشاء الحكم الإقتضائي لو سلم إمكانه.

فأجاب عنه المحقّق الماتن في «الهامش» أقول: يكفي لمن إلتزم بالتضاد بين الحكم الواقعي الفعلى والحكم الظاهري جمعه بهذه الحيلة بينهما مع فراره عن التصويب الباطل من عدم حكم مجعول في حق الجاهل أصلاً بدعواه كفاية جعل القانون على وفق المصلحة الواقعية وإن لم يقتضي المصلحة في اجرائه في حق الجاهل ولقد عرفت إمكان التفكيك بين المرتبتين لدى العقلاء خصوصا في أمثال زماننا. أقول: بل ينشى القانون حتّى على من قامت الإمارة على خلافه ولكن

نعم، الّذي يرد عليه[١] هو رفع اليد[٢] عن ظهور[٣] الخطابات الواقعيّة في[٤]

لا يكون حينئذٍ موقع إجرائه وأن هذا المقدار لا يوجب سلب الحكميه عنه مطلقاً ـ أي كما أفيد المحقّق النائنيّ بل الّذي يكون هو إنشاء الحكم على موضوعه ومع عدم تحقّق الموضوع لا يكون في الواقع حكم أصلاً ـ أقول: كيف لا يكون حكم أصلاً مع أن العقلاء يرتبون بمرتبه جعل القانون أثر وجود الحكم ببعض مراتبه وإن لم يكن تاماً إلّا بضم مصلحة اجرائه به كما لا يخفى ـ إلى ان قال: ـ أقول: هذا مسلم ـ أي الأحكام الواقعيّة مشتركة بين العالم والجاهل ـ إنّما الكلام فيما هو مشترك هل هو مرتبة إجرائه أو مرتبه قانونيته ولا مجال للأوّل فلا محيص من الالتزام بالاخر كما لا يخفى وبالجمله نقول أنه لامناص لرفع هذه الغائله إلّا برفع التضاد بين الأحكام الفعلية الواقعيّة والطارية وإلّا فعلى فرض التضاد لا محيص إلّا من هذا الجمع بين مرتبة القانون ومرحلة إجرائه من دون لزوم محذور آخر ولا تصويب وأمثاله فتدبر. حيث أن التصويب المعلوم البطلان أن لا يكون حكم واقعي أصلاً لا فعلى ولا انشائى لا مجرد أن لا يكون حكم فعلى مع الإلتزام بالحكم الإنشائي.

(١) وأورد على صاحب الكفاية المحقّق العراقيّ بما ملخصه أمّا أوّلاً.

(٢) أن ما ذكر من كون الأحكام الواقعيّة أحكام انشائية.

(٣) خلاف ظاهر الخطابات الواقعيّة.

(٤) وأن ظاهر الخطابات الواقعيّة في الفعلية.

فعلها[١] حتّى بمقدار استعداده[٢] الّذي هو أزيد من الإنشاء المحض[٣] و[٤] حينئذٍ يلزم تأثير العلم بها للبلوغ إلى مرتبة الفعلية[٥] أو[٦] عدم وجوب أمتثالها حتّى مع العلم بها. والثاني: باطل جزماً[٧] وكذا الأوّل[٨] لأنّ[٩]

---

(١) الصحيح فعليّتها.

(٢) والفعلية بمقدار إستعداده إلى مرحلة الإطاعة أو العصيان بحسب الإنقسامات السابقة أو اللاحقة أيضاً على ما سيأتي.

(٣) وهذا الظهور أزيد من حمل الخطابات على الإنشاء المحض.

(٤) وأمّا ثانياً لو فرضنا ان خطابات الاحكام الواقعيّة انشائية فما هو الموصل إلى المرتبة الفعلية.

(٥) فهل يكون العلم بتلك الخطابات الواقعيّة مؤثراً للبلوغ إلى مرتبة الفعلية.

(٦) أو أن تلك الخطابات الواقعيّة الانشائية لا تصل إلى المرحلة الفعلية حتّى مع العلم بها ولا يجب إمتثالها عند العلم بها.

(٧) والثاني: باطل جزما لحكم العقل بوجوب الطاعة عند العلم بالخطابات الواقعيّة وتنجزها بالعلم بها.

(٨) والأوّل أيضاً باطل من كون العلم بتلك الخطابات لا يوجب فعلية تلك الخطابات وذلك لكونه محالاً وتقدّم الشيء على نفسه.

(٩) والوجه في ذلك أن الخطابات الواقعيّة في المرحلة السابقة عن العلم والجهل بها فإنّهما من الإنقسامات اللاحقه والمفروض أن فعلية تلك الخطابات ←

مرجع تأثير العلم في الفعليّة[١] كون الفعليّة المزبورة طارية على الخطابات[٢] في رتبة آبية عن شمول الخطاب بمضمونه في هذه الرتبة[٣] لاستحالة شمول الخطاب مرتبة العلم بنفسه كعدم شموله مرتبة الجهل بنفسه[٤] وحينئذٍ يستحيل أخذ هذه الفعلية في مضمون الخطاب[٥] و[٦] مرجعه حينئذٍ إلى جعل الخطابات بمرتبة[٧]

يكون بالعلم بنفسها المستلزم لشمول الخطابات لنفس العلم فهذا محال ودور لأن الخطابات تتوقّف على العلم بها والعلم بها على تلك الخطابات وتوضيخ ذلك.

(١) إن مرجع تأثير العلم بتلك الخطابات الواقعيّة في فعلية تلك الخطابات.

(٢) هو كون الفعلية المزبورة في الرتبة اللاحقة لحصولها بالعلم الطارى على تلك الخطابات.

(٣) والرتبة اللاحقة المفروض فيها العلم لا يشمل الخطابات بمضمونها لهذه الرتبة.

(٤) لان الخطابات الواقعيّة محال أن يشمل المرتبة اللاحقة من العلم أو الجهل بها ولا يمكن ان ينظر إلى ذلك لما تقدّم من الدور وتقدّم الشيء على نفسه.

(٥) فعلى هذا يستحيل أن يكون مضمون نفس الخطابات الواقعيّة مقيدة فعليتها بالعلم بها.

(٦) نعم، يمكن أن يكون بوجه آخر بعد ما ذكر صاحب الكفاية للحكم مراتب أربعة الشانية والانشائية والفعلية والتنجز.

(٧) أن يكون مرجع تلك الخطابات الواقعيّة انشائية محضة بحيث لا يصير

وفعلية الإرادة على طبق مضمونها بمرتبة أُخرى[١] بلا صلاحية دلالة مثل هذه الخطابات بمضمونها عن هذه الفعلية[٢] بل لا محيص من دال آخر عليها غير هذه الخطابات[٣] وحاك[٤] عن انقلاب العلوم الطريقية المنجزّة إلى الموضوعيّة بالإضافة إلى المرتبة السابقة عن رتبة التنجز. ولعمرى أن النظرة الأوّلية تأبي عن الإلتزام بهذا المعنى[٥] بل العقلاء[٦]

فعليا حتّى لو علم بها.

(١) وهناك مرتبة أخرى وهي فعليّة الإرادة على طبق مضمون تلك الخطابات الواقعيّة وهو مرتبة مستقلة.

(٢) ولكن هذه الفعلية لا يصلح تلك الخطابات الواقعيّة أن يكشف عنها ويدل عليها للإستحاله كما تقدّم.

(٣) بل لابد من دال آخر يدل على الفعلية عند العلم بتلك الخطابات الواقعيّة غير نفس تلك الخطابات.

(٤) ولازم ذلك ان الدال الآخر تدل على كون العلم بالخطابات الّذي كان علماً طريقياً منجزا موضوع لفعلية تلك الخطابات فينقلب العلم الطريقي المنجز للواقع إلى العلم الموضوعي بمرحلة الفعلية السابقة على التنجز.

(٥) ومن المعلوم جزما أن النظرة الصائبة الأوّلية تابي عن الإلتزام كذلك بالإنقلاب عن الطريقي إلى الموضوعى.

(٦) بل الثابت عند العقلاء أن العلم بالخطابات الواقعيّة يوجب التنجز على المكلّفين.

يرون العلم بالخطاب منجزاً له بلا توسيط[١] البلوغ إلى مرتبة أخرى[٢] كما هو شأن العلوم الطريقية في خطاباتهم[٣]

---

(١) من دون توسيط أي واسطة ولا الإحتياج إلى دال آخر يدل على الانقلاب.

(٢) ولا يدل قرينه على البلوغ إلى مرتبة أخرى بالعلم بها.

(٣) كما هو كذلك في جميع العلوم الطريقية المحضة في خطابات العرف والعقلاء وحاصل هذا الجواب تقريباً في بعض شئونه كما ذكره أستادنا الحكيم في «الحقائق: ج ٢ ص ٧٢» نعم، يبقى الاشكال في أنّه إذا كان الحكم الواقعي ليس معه إرادة ولا كراهة كيف يتنجز بالعلم ـ أي المعنى المراد له وهو ما يكون بنحو لو علم لتنجز وليس مثل سائر الأحكام الإنشائية الّتي لا تتنجز بالعلم ـ مع أن الحكم الفعلي إنّما يتنجز بالعلم بإعتبار كونه حاكياً عن الإرادة أو الكراهة وليس له موضوعية في المحركية فالإلتزام بعدم الإرادة والكراهة الحقيقيتين مع كونه بحيث لو علم به لتنجز إلتزام بالمتنافيين. نعم، يمكن أن يكون العلم بتلك الحكام الإنشائية موجباً لوصولها إلى مرتبة الفعلية وحينئذٍ لا يكون العلم بها منجزاً ولا طريقا بل يكون مأخوذاً في فعلية الحكم على نحو الموضوعية فإذا علم ثانياً بفعليتها تنجزت فالتنجز إنّما يستند إلى العلم الثاني وهو العلم بفعليتها لا العلم الأوّل الموجب وصولها إلى مرتبة الفعلية ومنه يظهر أن قيام الإمارة على تلك الأحكام لا يكون منجزاً لها ولو مع الإصابة إذ ليس حال الإمارة أولى من العلم في المنجزية فلابد من الإلتزام بأن قيام الإمارة عليها موجب لفعليتها فالعلم بالفعلية هو المنجز فالتنجز لا يستند إلى الإمارة القائمة عليها أصلاً كما هو ظاهر ←

وكيف كان نقول[١] إن التحقيق في

بالتأمّل ومنه يظهر أنّه لا وجه لتسمية الحكم المذكور فعلياً بكل معنى إلّا مجرد إصطلاح ويكون حينئذٍ تسميته بالفعلى محض تسمية بلا خارجية.

(١) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٦٠»: وكيف كان فينبغي التكلم في الجواب عن أصل تلك الشبهات حتّى على الموضوعية وحال الإنفتاح فنقول: وعلى الله التكلان أن توضيح المرام في المقام يقتضي تمهيد مقدّمات المقدّمة الأولى لا شبهة في أن الأحكام بحقائقها الراجعة إلى الإقتضاء والتخيير في مقام عروضها لا تكون قائمة إلّا بنفس العناوين المنتزعه عن الجهة الّتي قامت بها المصلحة الخارجية لكن لا بما أنّها ذهنية ولا بما هي شيء في حيال ذاتها في قبال الخارج بحيث يلتفت إلى مبائنتها مع الخارج لأن ذلك ممّا يأبى عنه الوجدان بداهة عدم كون المفهوم بما هو في قبال الخارج محبوبا أو مبغوضاً فضلاً عن كونه ملحوظاً ذهنيا بل بما أنّها ملحوظة خارجية على وجه لا يرى بالنظر التصورى كونها غير الخارج وإن كانت بالنظر التصديقي غيره مع وقوف الحكم على نفس العنوان وعدم سرايته بتوسيطه إلى المعنون الخارجي كيف وأن سرايتها إلى الخارج ملازم لوجود المعنون في موطنه وهو ملازم لسقوط الحكم ومعه كيف يعقل صيرورة المعنون الخارجي مركز عروض الحكم وهل هو إلّا طلب الحاصل. نعم، مقتضى لحاظ العنوان خارجياً هو إتصاف المعنون الخارجى بهذالاعتبار بعنوان المطلوبية والمرادية والمبغوضيّة والمحبوبيّة كإتصاف تلك العنوان بكونها ذا أثر ومصلحة ولكن هذا الإتصاف من الطرفين لايكون إلّا بالعناية ناشئاً من

بجهة إكتساب كلّ من العنوان والمعنون لون الآخر لما بينهما من الإتحاد بل العينية في هذا للحاظ وإلّا فمعروض المصالح ليس إلّا المعنون الخارجي كما أن معروض الإرادة والكراهة حقيقة ليس إلّا نفس العناوين بما هي ملحوظة خارجية ولعله إلى ذلك نظر القائل بمرآتية العنوان للخارج فكان المقصود من انكاره هو عدم كون العناوين في حيال ذاتهاوبالإستقلال في قبال الخارج معروضة للإحكام وأن معروضيتها لها إنّما هو بلحاظ خارجية بحسب النظر التصورى بنحو لا يرى من العنوان في هذا النظر غير الخارج لا أن المقصود وساطة العنوان لسراية الحكم إلى الخارج وإلّا يتوجّه عليه ما ذكرنا من إستحالة سراية الحكم إلى الخارج.

المقدّمة الثانية أنّه كما ينتزع من وجود واحد عنوانان عرضيان ـ أي كالعالم العادل ـ كذلك يمكن أن ينتزع منه عنوانان طوليان على وجه يكون انتزاع أحد العنوانين في طول الحكم المتعلق بالعنوان الآخر وفي هذا القسم تارة تكون طولية العنوانين من جهة طولية الوصف الماخوذ في أحد العنوانين بلا طولية في طرف الذات المعروضة للوصف كما في الخمر والخمر المشكوك حكمها حيث إن تأخر العنوان الثاني عن الأوّل بلحاظ أخذ صفة المشكوكية فيه وإلّا فنفس الذات في الموضعين تكون محفوظة في مرتبة واحدة غير أنّها تلحظ تارة مجردة عن الوصف وأخرى موصوفة ومقيدة بالوصف من غير أن يكون لحاظها موصوفة منشأ لطولية الذاتين أصلاً ولذلك ترى صحة إنطباق الأوّل على الثاني بنحو يرى المجمع مصداقاً لهما في عالم اللحاظ كما في المطلق والمقيد بل في هذه الجهة لا يفرق بين الأوصاف الخارجية كالإيمان ونحوه أو اللحاظية كوصف

ومشكوكيتها ومشكوكية حكمها فإنّه على كلّ تقدير يكون المعروض وهو الذات محفوظا في الموضعين في مرتبة واحدة على وجه لا يكون له إطلاق في عالم اللحاظ يشمل المرتبة المتأخرة عن وصفه لبداهة إستحالة لحاظ المعروض في ظرف وجود العارض الّذي هو في مرتبة متأخرة عنه. نعم، نتيجة تقييد الذات حينئذٍ بالوصف المزبور إنّما هو دخل اضافة معروضية الذات لوصفها في حكمها في قبال إطلاقها الكاشف عن عدم دخل الإضافة المزبورة في حكمها ولكن هذا المقدار لا يقتضي سير الذات من مرتبة إلى مرتبة كما هو ظاهر.

وأخرى تكون طولية العنوانين حتّى من جهة الذات المحفوظة فيهما المستلزمة لإعتبار الذات في رتبتين تارة في الرتبة السابقة على الوصف الّتي رتبة معروضيتها له.

وأخرى في الرتبة اللاحقة عن الوصف نظير الذات المعروضة للأمر والذات المعلولة لدعوته المنتزع عنها عنوان الإطاعة على ما تقدّم شرحه في مبحث التجرى. ومن هذا الباب كلّ وصف ينوط به الحكم القائم بالذات كما في القضايا الطلبية الشرطية فإنّه لابد من فرض وجود الوصف قائماً بموصوفه والحكم في هذا الطرف على نفس الذات الملحوظة في الرتبة المتأخرة عن الوصف بلا أخذ الوصف قيدا لهذا الموضوع. ولذلك أيضاً نقول إنّه لابد في القضايا الشرطية الطلبية من تجريد موضوع الحكم في عالم معروضيته له عن الوصف قبال القضايا التقييدية التوصفية. ومن هذا القبيل صفة المشكوكية بناء على كونها من الجهات التعليلية للأحكام الظاهرية لا من الجهات التقييديه المأخوذة في ناحية

موضوعاتها كما هو الظاهر من أدلتها حيث أن المستفاد من أدلتها هو أخذ صفة المشكوكية على نحو الشرطية لنفس الأحكام الظاهرية لا على نحو القيدية لموضوعها وإن شرب التتن مثلاً لكونه مشكوك الحل والحرمة كان حلالاً لا أن الحلية مترتبة عليه بعنوان كونه مشكوك الحل والحرمة ولازم ذلك على ما عرفت إعتبار الذات في رتبتين تارة في الرتبة السابقة على الوصف وأخرى في الرتبة اللاحقة عنه وبذلك يختلف موضوع الحكم الواقعي والظاهري بحسب الرتبة بحيث لايكاد تصور المجمع لهما في عالم عروض الحكم بخلاف فرض طولية العنوانين بالمعنى الأوّل إذ عليه تكون الذات مجمعاً لهما حيث يرى كون الذات بنحو الإطلاق القابل للإنطباق على المقيد معروضة للحكم الواقعي وفي ضمن المقيد معروضة للحكم الظاهري ـ أي توضيحه أن الصورة الذهنيه من شرب التتن مثلاً الّتي هي موضوع الحكم الواقعي غير الصورة الذهنية من شرب التتن المشكوك الحكم الّتي هي موضوع الحكم الظاهري ـ ودعوى عدم إمكان تصور المجمع لهما على هذا الفرض أيضاً بلحاظ أن موضوع الحكم الظاهري بعد إمكان هو الذات المقيد بوصف كونه مشكوك الحكم يلزمه لا محاله ملاحظة الذات في ظرف وجود الحكم الواقعي والشك به ومن المعلوم أنّه لا يكاد يرى في هذه المرتبه ولو ضمنا موضوع الحكم الواقعي الّذي هو متقدّم في الرتبة على الشك بحكمه كما أنّه لايكاد يرى من موضوع الحكم الواقعي موضوع الحكم الظاهري لأن موضوع الحكم الواقعي إنّما هو الذات المجردة عن ملاحظة صفة مشكوكية حكمها لاستحالة ملاحظة هذه الصفة القائمة بالحكم في موضوعه ولذلك قيل باستحالة

تقييد الذات بمثل هذه الطوارى اللاحقة كاستحالة إطلاقها من هذه الجهة أيضاً وعلى ذلك يختلف موضوعاً الحكم الواقعي والظاهري في عالم اللحاظ الّذي به قوام موضوعيّة العناوين للأحكام بلا سرايتها إلى المعنونات الخارجية ومع إختلاف الموضوعين وعدم سراية الأحكام إلى الخارج لا يفرق بين جعل عنوان المشكوكية من الجهات التعليلية لنفس الأحكام الظاهرية وبين جعله من الجهات التقييديه لموضوعاتها في عدم تصور المجمع لهما أصلاً. مدفوعة مضافاً إلى أن اعتبار الذات في ظرف وجود قيدها والصفة المنسوبة اليها لا يصح إلّا فيما كان دليل المقيد بلسان كون الشيء في ظرف وجود كذا ككون التجارة في ظرف وجود الرضا لا فيما كان بلسان كون الشيء موصوفاً بكذا كما هو قضية تقييد الذات بالصفة لاستحالة لحاظ المعروض حينئذٍ في ظرف وجود عارضه. إن ما أفيد من كون موضوع الحكم الواقعي في ظرف تعلق الحكم به هي الذات المجردة عن ملاحظة الصفات الطارية على الحكم وان كان صحيحاً إلّا إن عنوان التجرد المزبور في عالم اللحاظ ليس مأخوذاً في حدود الموضوع وقيوده وإنّما هو منشأ لسعة اطلاقه وقابلية إنطباقه على المقيد كما في جميع المطلقات الملحوظ كون الطبيعة فيها مجردة عن جميع القيود حتّى قيد التجرد وبذلك ترى الذات بنحو الإطلاق القابل للانطباق على المقيد معروضة للحكم الواقعي وفي ضمن المقيد معروضة للحكم الظاهري. نعم، لو كان لوصف تجرد الموضوع في مقام اللحاظ دخل في عالم موضوعيته لأمكن دفع شبهة التضاد بمثل البيان المزبور ولكنك عرفت ما فيه.

المقدّمة الثالثة: لا شبهة في أن لوجود المراد وتحققه في الخارج مقدّمات إختيارية من قبل المأمور نظير الستر والطهور وغيرهما بالنسبة إلى الصلاة ومقدّمات اختيارية من قبل الآمر كخطابه الموجب لعلم المأمور بإرادته الباعث على إيجاده وخطابه الاخر في طول ذلك عند جهل المأمور بالخطاب الأوّل وهكذا. ولا شبهة في إن الإرادة التشريعية الّتي يتضمنها الخطاب المتعلق بعنوان الذات إنّما يقتضي حفظ وجود المتعلق من قبل خصوص المقدّمات المحفوظة في الرتبة السابقة على تلك الإرادة أي الارادة التشريعية وهي المقدّمات الاختيارية المتمشية من قبل المأمور سوى إرادته ـ أي المكلّف ـ المنبعثه عن دعوة الخطاب كالستر والطهور وغيرهما من قيود المأمور به. وأمّا المقدّمات المحفوظة في الرتبة المتأخرة عن تلك الإرادة ـ أي التشريعية ـ كالخطاب الموجب لأعلام المكلّف بإرادته الباعث لدعوته فلا تقتضي تلك الإرادة حفظها بل تعلق الإرادة بها إنّما يكون ناشئاً عن إرادة أخرى متعلقة بعنوان آخر في طول إرادة الذات الّتي هي مضمون الخطاب ولا يمكن نشوها من قبل تلك الارادة كيف وان مقدّمية الخطاب لوجود المرام إنّما هو من جهة كونه سبباً لعلم المكلّف بمضمونه وبعد كون العلم المزبور الّذي هو الغرض من تكوين الخطاب في رتبة متأخرة عن ارادة الذات لايمكن ان يصير الخطاب محفوظاً من قبل تلك الارادة وناشئا قصده وارادته من قبلها بل لا محيص وأن يكون قصده وارادته ناشئا عن إرادة أخرى متعلقة بعنوان آخر. ومن هذه الجهة نقول إن الغرض من الخطابات طرا إنّما هو تحريك المكلّف من قبلها إلى أيجاد العمل بداعيه من غير فرق في ذلك بين التعبدى والتوصلى

وإن كان بينهما فرق من حيث دخل الانبعاث عن الأمر في التعبديات في الغرض الداعي إلى الأمر بها بخلاف التوصليان. وبهذا البيان يظهر وجه خروج إرادة المكلّف المنبعثه عن دعوة الخطاب عن حيز إقتضاء الإرادة التشريعية كنفس الخطاب لأنها من جهة تأخرها لا يمكن أن يشملها إطلاق الخطاب فما هو في حيز إقتضائها إنّما هو ذات الفعل بما له من المقدّمات المتمشيه من قبل المأمور غير إرادته الناشئة من دعوة الخطاب. ومن هذه الجهة نقول بإستحالة صيرورة إرادة المكلّف المنبعثه عن دعوة الخطاب واجبة بالوجوب الشرعي ولو غيريا وأن وجوبها وجوب عقلي محض لإستقلال العقل بلزوم تحصيلها وإستحقاق العقوبة على تفويتها لولا مسقط خارجي كما في التوصليات. نعم، الغرض من إيجاد الخطاب لما كان هو الإنبعاث عن دعوة خطابه كانت إرادة المكلّف بهذا الإعتبار في حيز إرادة الامر في مقام أيجاد الخطاب إذ كان مرجع تكوين خطابه إلى إرادته لحفظ المرام من قبل دعوة خطابه.

المقدمة الرابعة: بعد ما عرفت من أن لوجود المرام مقدّمات اختيارية من قبل المأمور ومقدّمات اختيارية من قبل الآمر كخطابه الباعث لدعوة المأمور إلى الإتيان بالعمل وخطابه الآخر عند جهل المكلّف بالخطاب الأوّل نقول أنّه لاشبهة في إختلاف مراتب الإهتمام بحفظ المرام بالنسبة إلى المقدّمات المتأخرة المتمشية من قبل الآمر حسب اختلاف المصالح الواقعيّة في الأهمّيّة فإن المصلحة في الشيء قد تكون بمرتبة من الأهمّيّة تقتضى تصدى المولى لحفظه في جميع المراتب المتأخرة وقد تكون بمرتبه دونها بحيث لا تقتضى إلّا حفظ وجود الشيء

من قبل خطابه الأولى ففي الصورة الأولى لا شبهة في أنّه لابد للمريد الحكيم من كونه بصدد حفظ مرامه في أي مرتبة من المراتب بحيث لو لم يتحقّق من قبل خطابه الواقعي لجهل المأمور به يجب عليه الإهتمام بحفظه في المراتب المتأخرة عنه بتوجيه خطاب آخر إلى المأمور في ظرف جهله ولو بمثل أيجاب الإحتياط وليس له الإقتصار على مجرد خطابه الواقعي وإبقاء المكلّف على جهله فضلا عن صيرورته بصدد تفويته بإنشاء آخر على خلافه إلّا إذا فرض قيام مصلحة مهمة جابرة لما فات أو مزاحمة لها فيجوز له السكوت بل وانشاء خلافه. وأمّا في الثانية فلازمه جواز الإكتفاء في حفظه بمجرد خطابه الواقعي في المرتبة الأولى فإذا فرض عدم علم المأمور بخطابه لا يلزم عليه توجيه خطاب آخر إليه في المراتب المتأخرة بل له السكوت حينئذٍ وإيكال المأمور إلى حكم عقله بالبرائة بل يجوز له أيضاً في هذه المرتبة إنشاء خلافه بلا إحتياج إلى وجود مصلحة مهمة جابرة أو مزاحمة بل يكفي حينئذٍ أدنى مصلحة في إنشاء الخلاف هذا كلّه في مقام الثبوت. وأمّا مقام الاثبات فلا طريق لإحراز كيفية المصالح الواقعيّة ومراتب الاهتمام بها إلّا الخطابات وحيث أن من قبل كلّ خطاب لا نستكشف المصلحة إلّا بمقدار إستعدادة للحفظ نقول إنّه بعد عدم شمول إطلاق كل خطاب للمراتب المتأخرة عن نفسه فلا نستكشف المصلحة من الخطابات الواقعيّة بمقدار إستعدادها للحفظ من قبلها ولو بتوسيط وصولها إلى المكلّف بالأسباب العادية فإذا فرض عدم وصول الخطاب إلى المكلّف إمّا لقصور في الخطاب في الوصول اليه أو لقصور المكلّف في وصوله اليه فلا يلزم على المولى أن يتصدى لحفظ مرامه في المراتب المتأخرة

بتوجيه خطاب آخر اليه ولو بمثل أيجاب الاحتياط فإن لزوم ذلك عليه تابع لفعلية غرضه بحفظه حتّى في المرتبة المتأخرة عن خطابه وحينئذٍ لو سكت المولى في هذه المرتبة أو كلّ المكلّف إلى حكم عقله بالبرائة لا يلزم قبح عليه من حيث نقض الغرض وتفويت المصلحة بل كان له إنشاء خلافه بجعل الطريق المؤدى إلى الخلاف المستتبع لترخيصه في الترك من غير أن يكشف ذلك عن وجود مصلحة مزاحمة جابرة في المؤدى أو في سلوك الطريق نعم يستكشف ذلك في فرض قيام المصلحة في الشيء بمرتبة تقتضي الإهتمام بحفظه حتّى في المراتب المتأخرة عن خطابه وذلك أيضاً إذا لم يحتمل مانعاً عن الجرى على ما تقتضيه المصلحة ولكنه لا طريق إلى كشف المصلحة بهذه المرتبة لأن الطريق إليها ليس إلّا الخطاب وبعد عدم شمول اطلاقه للمراتب المتأخرة لا يستكشف منه المصلحة إلّا بمقدار إستعداده للحفظ من قبله بوصوله اليه بالأسباب العادية. نعم، في فرض الإنفتاح وتمكن المكلّف من الفحص ربما يستكشف من وجوبه بمقتضى مادل من العقل والنقل كعموم هلا تعلمت بلوغ مصلحة العمل في الإهتمام بمرتبة تقتضى حفظه ولو بالفحص فيحتاج في مورد إنشاء خلافه إلى كشف مصلحة جابرة في البين أو مزاحمة أهم ولكن ذلك أيضاً لو لا دعوى كشف ترخيصه في ترك الفحص عن عدم بلوغ المصلحة في المورد إلى مرتبة تقتضى لزوم الفحص وإلّا فلا ينتهى الأمر أيضاً إلى كشف المصلحة الجابرة أو المزاحمة الأهم كما هو ظاهر. نعم، نتيجه إطلاق الإرادة الواقعيّة حينئذٍ إنّما هي المحركية الفعلية نحو المطلوب في فرض وصولها إلى المكلّف. إذ بالعلم بها يحكم العقل بالطاعة ومرجعه إلى اناطة

والتكليف عقلاً في مرحلة الفاعلية والمحركية بوصوله إلى المكلّف نظير الواجب المشروط مع بقائه على فعليته في ظرف عدم وصوله إلى المكلّف بلا إقتضاء هذه المرتبه من الفعلية لتصدى المولى لرفع جهل المكلّف بنصب البيان على مراده في المراتب المتأخرة عن خطابه لان ذلك إنّما هو من لوازم الفعلية المطلقة لا مطلق الفعلية والتكليف الفعلى المشترك بين العالم والجاهل إنّما هو الفعلى بهذا المعنى لا الفعلى على الإطلاق كى ينافيه انشاء الخلاف في المراتب المتأخرة.

وذكر المقدّمات بطولها لكثرة الفائدة ولو أشرنا إلى ذلك في الإيرادات وأشار إلى المقدّمة الأخيره في «هامش الفوائد: ج ٣ ص ٩٣» الّذي يقتضيه التحقيق في المقام هو ان المصلحة القائمة بالعمل إن كانت بمثابة لا يصلح أن يزاحمه مزاحم فلا شبهة في أن لازمه الاستيفاء مطلقاً عقلاً فتفويت مثل هذه المصلحة قبيح ولو لمصلحة أخرى ولا يقاس حينئذٍ بصورة فوتها من جهة العلوم الخطائية الحاصلة قهراً إذ التفويت الاختيارى غير الفوت القهرى. وأمّا إذا لم يكن بهذه المثابة فلا مانع في تفويته ولو لمصلحة أخرى ولا ينافي ذلك أيضاً كون هذه المصلحة غير مزاحم بشيء في مقام تشريع الأحكام الّذي هو مضمون خطاباته الواقعية إذ عدم المانع في جعل الخطاب لا ينافي وجود المانع في إيصاله إليه أو تشريع خطاب في ظرف عدم وصوله غاية الأمر يستكشف من ذلك عدم إرادته للذات بنحو يقتضي حفظ وجودها حتّى في ظرف الجهل به بعد الجزم بعدم اقتضاء الخطاب حفظ الوجود حتّى في ظرف عدم وصوله إليه بل غاية إقتضائه حفظه من قبل المقدّمات المحفوظة في الرتبة السابقة عن الجهل به بلا اقتضائه حفظه من قبل

الجواب بأن يقال[١]

المقدّمات المحفوظة في الرتبة اللاحقة عن الجهل به فمن قبل هذه المقدّمات له التفويت ولولا بقائه على جهله أو ترخيصه في ظرف الجهل. ولا ينافي ذلك حكم عقله بلزوم الفحص مع تمكنه منه لأن العقل همّه تحصيل ما اراده الشارع في مرتبة الذات مع أن اقتضاء مصلحة الوجود على الإطلاق يقتضي الكشف عن الإرادة كذلك إلّا ان يقوم قرينة على الخلاف من سكوت المولى من إنشائه في ظرف جهله أو ترخيصه في تركه مع فرض حكم عقله بلزوم الفحص أو مهما يستكشف عدم اطلاق في إرادته كما هو الشان في خطابه وحينئذٍ لا يقتضي الخطابات الواقعيّة إلّا حفظ المرام في الرتبة السابقة عن خطابه. وأمّا حفظه في الرتبة اللاحقة عن شكه بخطابه فلا يكون المولى بصدد حفظه ولو لمصلحة مزاحمة لإقتضاء المصلحة القائمة بالعمل بقول مطلق وعليه فلا قصور في الجمع بين الخطابات الواقعيّة والأحكام الظاهرية من دون لزوم نقض غرض ولا جمع بين الضدين ولا تفويت المصلحة بلا مزاحم بل لو فرضنا قصور اقتضاء المصلحة عن حفظ ما قامت به في ظرف الشك بخطابه فلا يحتاج جواز تفويت العمل في ظرف الجهل بخطابه إلى مصلحة أخرى جابرة أو مزاحمة كما لايخفى فتدبر في المقام فإنّه من مزال الاقدام.

(١) قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٦٧»: وبعد أن عرفت ما مهدناه من المقدّمات يظهر لك أندفاع الشبهة المذكورة في إمكان جعل الطريق على خلاف الواقع بتقاريرها حتّى على الموضوعيّة فضلا عن الطريقيه في حال الانفتاح

والانسداد أمّا تقريرها بلزوم اجتماع الضدين أو المثلين فعلى الطريقيه قد عرفت أنّه لا موضوع لهذه الشبهة لأن مقتضى الطريقية ليس إلّا تنجيز الواقع عند الإصابة والإعذار عند عدم الإصابة فلا يكون إنشاء حكم من المولى على طبق الإمارة وراء الحكم الواقعي حتّى يلزم محذور إجتماع الضدين أو المثلين من غير فرق في ذلك بين حال الانفتاح والانسداد ـ أي مع ذلك يأتي الكلام فيه ـ وأمّا على الموضوعية فلازمها وإن كان إشتمال المؤدى على حكم آخر في قبال الواقع إلّا أنّه لا ضير فيه بعد طولية العنوانين ووقوف الحكم على نفس العناوين وعدم تعديه إلى وجود المعنون على ما بيناه في المقدّمة الأولى والثانيه إذ حينئذٍ يختلف معروضا الحكمين ومع إختلافهما لا مانع من الجمع بينهما بعروض الإرادة على أحدهما والكراهة على الآخر. نعم، لو بنينا على سراية الحكم من العنوان إلى وجود المعنون خارجاً لإتجه الإشكال المزبور ولا يجدى مجرد طولية العنوانين في المجمع بين المحبوبية والمبغوضيه والإرادة والكراهة إذ مقتضى السراية حينئذٍ هو طرو المتضادين على المعنون الوحداني الخارجي وهو من المستحيل ولكن الشأن في ذلك كما عرفت وحينئذٍ ففي فرض طولية العنوانين حتّى في جهة الذات على ما تقدّم في المقدّمة الثانية بجعل صفة المشكوكية من الجهات التعليلية لنفس الأحكام الظاهرية لا من الجهات التقييدية المأخوذة في موضوعاتها لا بأس بالإلتزام بالجمع بين الحكمين. نعم، لو كانت طولية العنوانين لمحض الوصف المأخوذ في أحدهما بلا طولية في طرف الذات كان للإشكال المزبور كمال مجال ولا يجدى في رفعه أيضاً مجرد طولية الحكمين فإن الذات فيهما بعد إن كانت

محفوظة في مرتبه واحده يلزمه تعلق الحكم الثاني أيضاً بما تعلق بـه الحكـم الأوّل فيقتضي بذلك محبوبية تفويت الذات بفتح بعض أبواب عـدمها مـن قـبل المقدّمات المتمشية من قبل المأمور ومثله من المستحيل فإنّه يؤدي إلى التضاد في مرحلة إقتضاء المولى من حيث الإراده والكراهة والحب والبغض بالنسبه إلى حيث الذات وهو ممّا يابى عنه العقل وإن لم يكن أحد الخطابين مؤثّراً في إرادة المأمور لجهله المانع عن تنجزه ـ إلى ان قال: ـ فلا محيص في رفع التضاد بينهما عن الإلتزام بما ذكرنا من تعدد الذات وعدم سـرايـة الإرادة إلى الخـارج وأمّـا تقريرها بلزوم نقض الغرض فمدفوع. وسيأتي إن هذا حتّى على الطريقيه أيـضاً لأنّه تفويت للواقع فالمقرر لم يصل إلى جميع جوانبه. قال أستادنا البجنورديّ في «المنتهى: ج ٢ ص ٦٨»: ما ذكره أستادنا المحقّق أي العراقيّ وهو أيضاً باختلاف الرتبة ولكن ببيان آخر وهو أن متعلق التكاليف الصور الذهنية بما هي حاكيات عن الخارج ولا تسرى الإرادة والكراهة في عـالم العـروض إلى الخـارج لإن العرض إذا لم يكن في الخارج لا يمكن أن يكون العروض فـي الخـارج ولأن وجود متعلق الأمر في الخارج ظرف سقوط الأمر لا ثبوته لأن المقصود من الأمر ليس إلّا وجود المتعلق في الخارج ومعلوم إن الصورة الذهنيه من شرب التتن مثلاً الّتي هي موضوع الحكم الواقعي غير الصورة الذهنيه من شرب التتن المشكوك الحكم الّتي هي موضوع الحكم الظاهري فلا يصير إجتماع بين الحكمين حـتّى يلزم إجتماع الضدين أو المثلين أو النقيضين وحيث أن الحكم الواقعي في مورد قيام الحجة على خلافه مجهول للمكلّف وغير واصل اليه فلاداعوية ولامحركية

بعد حفظ ظهور الخطابات الواقعيّة على فعليّتها[١] هو[٢]

له كى يقع التزاحم والتدافع في مرحلة الامتثال فلا تضاد في مرحلة الجعل لإختلاف المتعلقين ولا تزاحم ولا تدافع في مرحلة الإمتثال لكون الحكم الواقعي غير واصل اليه والمكلّف معذور في مخالفته. هذا غاية بيان كلامه.

(١) والمفروض أن الخطابات الأحكام الواقعية باق على الفعلية حتّى لو أدّى الإمارة أو الأصل على خلافها كما هو ظاهرها عرفا.

(٢) قال سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته: ص ٧٨»: فنقول تارة نفرض أن الملاكات الأحكام الواقعيّة علة تامة لطلب الوجود بحيث كلّ ما كان مقدّمة للوجود يكون المصلحة علة تامة له ومن هذه الجهة لابد للمولى من حفظ تمام مقدّمات الّتي يوجب الوجود منها تشريع الحكم ومنها وصول ذلك إلى المكلّف إمّا بأن يصيره عالماً تكويناً وإمّا يجعل له طريقاً وأصلاً إلى تلك الواقع أو بان يجب عليه الإحتياط حتّى صار المصلحة الواقعيّة محفوظاً فعلى هذا فلا يعقل أن يرخص المولى على خلاف الواقع ولا يعقل أن يزاحم تلك المصلحة مصلحة أخرى للزوم الخلف لأنّ المفروض أن المصلحة الواقعيّة علة تامة للوجود بحيث كلّما يمكن للمولى أن يوجد مقدّماته يلزم فلا يعقل أن يوجد المانع ورخص على خلاف ذلك فعلى هذا المعنى لا يدفع شبهة إبن قبه بوجه من الوجوه. وتارة نفرض أن المصلحة الواقعيّة فقط يكون علة تامة للتشريع وليس من الأوّل مقتضياً لحفظ سائر المقدّمات مثل رفع جهل المكلّف بل من باب الإتّفاق إن حصل له العلم يجب عليه فعلى هذا فلابد له من تشريع الحكم ولا يجب عليه من باب المقدّمة رفع ↖

أن مرجع فعليّة مصوّبى[١] الخطاب إلى إرادة المولى حفظ مرامه بمقدار إستعداد خطابه وهو ليس إلّا حفظ المقصود بجميع مقدّماته المحفوظة في الرتبة السابقة عن خطابه[٢]

جهل المكلّف إمّا بجعل الطريق أو بجعل الاحتياط أو بجعل العلم تكويناً وفي هذه الصورة لا مانع من الترخيص بدون المصلحة أيضاً لأن في حالة الشك ليس مقتضى للحكم الواقعي موجوداً فلا يحتاج إلى مصلحة تزاحم تلك المقتضى بل يرخص على خلاف الواقع بدون المصلحة وتارة نقول بأن الملاك مقتضى لرفع تمام المقدّمات غاية الأمر بالنسبة إلى التشريع يكون علة تامه وبالنسبة إلى حفظ سائر المقدّمات يكون مقتضياً لولا المانع فعلى هذا لولا مصلحة تزاحم تلك المصلحة الواقعيّة لا يعقل الترخيص وهذا بخلاف الوجهين الأوّلين فإن على الأوّل لا يعقل الترخيص وعلى الثاني لايحتاج إلى المصلحة المتداركه وما يحتاج إلى مصلحة متداركه هو هذا الفرض وهذه الصورة على بعض الوجوه الآتي ان شاء الله تعالى ـ إلى ان قال: ـ فظهر ممّا ذكرنا أن محل إحتياج التدارك ليس. ان محل إحتياج التدارك ـ أي للمصلحة الواقعيّة ـ في حال الانفتاح ـ أي التمكن من الامام عليه السلام أو العلم ـ يكون مع كون مخالفة العلم أقل من الطريق ويحتمل ذلك في حال الإنسداد أيضاً يكون في صورة كون الطريق أكثر مخالفة كما عرفت ـ إلى ان قال: ـ فنقول مصلحة الواقعيّة لما كانت مقتضية للوجود.

(١) الصحيح مضمون الخطاب.

(٢) فعلى هذا فمع عدم مزاحمة مصلحة فيكون مصلحة الواقعيّة مقتضيه لرفع

بلا شمول الخطاب بمضمونه للإرادة على حفظ مرامه من قبل المقدّمات المتأخّرة عن نفس الخطاب[١] ولو بمثل[٢] تطبيق العبد خطاب مولاه على المورد مقدّمة لحركته وحينئذٍ يخرج مثل هذه المقدّمات عن حيطة فعلية الخطاب بمضمونه فلا بأس[٣] حينئذٍ من ترخيص المؤلى[٤]

جهل المكلّف إمّا بان يصيره عالماً أو يجعل له طريقاً وأصلاً دائماً أو يجعل له الاحتياط لأنّه أيضاً بغرضه. فعلى هذا فإن يزاحمه مصلحة مثلاً في مورد الاحتياج إلى المصلحة فقهراً حفظ الوجود من رفع جهل المكلّف لا يريد بل يريد هو حفظ الوجود من ناحية تشريعه والإرادة من تلك الجهة فعلى.

(١) والحاصل أن سد باب عدم الوجود من تلك الجهه ـ أي المقدّمات في الرتبة السابقة عن خطابه يريد حفظه ـ ولكن من ناحية الجهل لا يريد سد باب عدمه فقهراً لا ينقلب إلى الوجود.

(٢) أي تطبيق العقد مضمون الخطاب على نفسه ليحرك على وفقه فلا يشمله الخطاب.

(٣) فعلى هذا فلو رخص في الترك في حال الجهل لا ينافي مع تلك الإرادة الواقعيّة بل وإن أراد فتح باب العدم في هذا الحال لا ينافي ذلك.

(٤) وتوضيح ذلك قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٦٨»: وإمّا تقريرها بلزوم نقض الغرض فمندفع أيضاً بما بيناه في المقدّمة الرابعة من أنّها إنّما ترد في فرض إحراز قيام المصلحة بوجود المرام على الاطلاق بنحو تقتضى لزوم

لكون المولى بصدد حفظه في أي مرتبة من المراتب وهذا ممّا لا طريق اليه لان الطريق إلى المصالح الواقعيّة لا يكون إلّا الخطابات الواقعيّة والمقدار الّذي نقتضيه كلّ خطاب إنّما هو فعلية غرض المولى بالحفظ من ناحية ذلك الخطاب ومن المعلوم أنّه بإنشاء الخطاب الواقعي يتحقق هذا المقدار من الحفظ حتّى في فرض عدم وصوله إلى المكلّف وإمّا الزائد عن هذا المقدار فحيث أنّه لا يقتضيه إطلاق خطابه فلا محذور في صيرورته بصدد تفويت مرامه في المراتب المتأخرة عن خطابه بسكوته أو بإنشاء خلافه في ظرف جهل المكلّف بالخطاب الّذي هو ظرف عدم محركيته إذ لا يكاد يلزم منه نقض غرض في البين بل لا محذور فيه حتّى في فرض تمكن المكلّف من الفحص حيث كان له الترخيص في الخلاف في هذه المرتبة ويرتفع به حكم العقل بلزوم الفحص بلحاظ تعليقية حكمه باللزوم على عدم ترخيص الآمر بالخلاف من غير كشف ترخيصه عن وجود مصلحه جابرة أو مزاحمة أهم ولا منافاته لما يقتضيه الخطاب الواقعي من الإرادة الفعلية في المورد كما هو ظاهر. وبهذا ظهر الجواب عن تقرير الشبهة بلزوم تفويت المصلحة إذ ذلك أيضاً فرع قيام المصلحة بالشيء على الإطلاق بنحو تقتضي الإهتمام بحفظه حتّى في المراتب المتأخرة وإلّا ففي فرض عدم قيام المصلحة الباعثة على الحفظ إلّا بمقدار إستعداد الخطاب الواقعي ولو بتوسيط وصوله بالأسباب العادية فلا يلزم التفويت بسكوته أو إنشاء خلافه في المراتب المتأخرة فإن حفظ المصلحة بمقدار يقتضيه إستعداد الخطاب الواقعي قد تحقّق بنفس إنشاء الخطاب الواقعي وفي الزائد عن هذا المقدار لم يكن لها إقتضاء الحفظ مع أنّه لو فرضنا قيام المصلحة

على تفويت مرامه ولو بترخيصه على ترك تطبيق خطابه على المورد بتحصيل علمه بخطابه[١] فضلاً[٢] عن صورة عدم تمكن العبد عن التطبيق إذ[٣] حينئذٍ لا يكون للعبد محرك في هذه المرتبة إلّا بإحداث خطاب آخر شامل لمرتبة الجهل بالخطاب الأوّل[٤]

بالشيء على الإطلاق حتّى في المراتب المتأخرة عن الجهل بالخطاب فيمكن أيضاً دفع تلك الشبهة بالإلتزام بالمصلحة الجابرة أو المزاحمة لها في إنشاء الخلاف إذ لا قبح حينئذٍ في التفويت بعد كونها متداركه أو مزاحمة لما هو أهم منها. ثمّ نرجع إلى بيان كلام المحقّق الماتن في المتن.

(١) وبالجمله محل الترخيص باق لو لم يشمل خطابه للمقدّمات المتأخرة عن الخطاب عند إمكان تطبيق العبد الخطاب على المورد لمحركيته.

(٢) فضلاً عما لا يمكن التطبيق للعبد لجهله بالخطاب الواقعي.

(٣) فلا محركية للعبد حينئذٍ الخطاب الواقعي عند الجهل.

(٤) قال سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته: ص ٨٤»: وتوضيح هذا المقال يتوقّف على بيان مقدّمة وهي أن الغرض بعد ما كان علة لوجود الإرادة على ذات الواقع فلا يمكن أن يشمل تلك الإرادة على الذات مرتبة كشفه وإبرازه لأنّه مرتبة متأخره لأنّه علة العلم بالإرادة ومرتبة العلم بالإرادة متأخرة عن نفسه وقد حققنا في باب البرائة في بيان حديث الرفع توضيحه فراجع فعلى هذا فلما لم يكن تلك الإرادة على الذات وافياً له وموصلا لغرضه إلى الوجود فقهراً مقدّمة لحفظه غرضه وسد باب عدم الغرض يترشح من ناحية الغرض إرادة أخرى في

لغرض[١] عدم شمول اطلاق الخطاب الأوّل لمرتبة الجهل بنفسه[٢] وإن كان موجوداً في زمانه مع انحفاظه في رتبة نفسه الآبي عن الشمول لهذه المرتبة[٣] وعليه[٤]

طول تلك الإرادة على إبراز تلك الارادة على الذات وإنشائه وهذا هو مرتبة الحكم ومرتبة الوجوب ففي هذه المرتبة ينشاء الحكم على الذات وتلك الإرادة على الذات يكون مضمون تلك الإنشاء وهذا الإنشاء كاشفاً له ففي هذه المرتبة من الإنشاء يرى الذات وإنشاء الوجوب عليها ولكن هذا الإنشاء أيضاً لا يعقل أن يشمل إطلاقه رتبة الجهل به فلا يكفي تلك الانشاء لمورد الجهل به فلا يوجب سد باب عدم الغرض في حال الجهل بهذا الإنشاء فمع فرض أن الغرض يكون تام الإقتضاء لسد جميع ابواب عدمه وليس له مانع فقهراً يترشح في طول تلك الإرادة على إنشاء الواقع إنشاء آخر في مورد الجهل بتلك الإنشاء الواقعي الّذي أيضاً كاشف عن تلك الإرادة الواقعيّة على الذات الواقعي ولكن الحكم منتزع عن هذا الإنشاء ففي هذا المقام يكون الذات المأخوذ في هذا الإنشاء في طول تلك الذات الملحوظ في الإنشاء الواقعي.

(١) لعل الصحيح لفرض.

(٢) لعدم شمول الخطاب الأوّل لمورد الجهل به فيبين خطاب آخر لمورد الجهل بالخطاب الواقعي.

(٣) ولو أن الخطاب الواقعي موجود وفعلى لكن محفوظ في مرحلة الذات في الرتبة السابقة ولا يشمل الخطاب للمرحلة اللاحقة لذاته ونفسه.

(٤) وعلى هذا يمكن للمولى أيضاً لمصالح ان يقتصر على الخطاب الأوّل ←

فللمولى تفويت هذه المقدّمة[١] وقناعته على الخطاب الأوّل المستتبع[٢] لإدخاله في موضوع قبح العقاب بلا بيان وايكاله[٣] على ترخيص عقله في هذه المرتبة بتفويت مرامه مع[٤] ابقاء الخطاب الأولى على فعليته بمقدار استعداده لها[٥] و[٦] لو بإرادته حفظ المرام من ناحية سائر المقدّمات غير ما هو دخيل في تطبيقه كما هو ظاهر[٧]

الشامل لنفس الموضوع في الرتبة السابقة.

(١) ويفوّت على المكلّف خطاب آخر يشمل موضوع الجهل بالخطاب الواقعي.

(٢) فيستلزم ذلك دخول الجهل في موضوع حكم العقل بقبح عقاب بلا بيان.

(٣) وإتكل على ترخيص عقله في هذه المرتبه وهو الجهل وتفويت ما كان من الخطاب الأوّل على نفس الذات إلى مورد الجهل.

(٤) وعلى الفرض بقاء الخطاب الأوّل لموضوعه بفعليته.

(٥) وإستعداده وهو شموله الإنقسامات المحفوظة في الرتبة السابقة على الخطاب الواقعي.

(٦) بان يكون إرادة المولى متعلقاً بحفظ سائر المقدّمات غير المقدّمات الّتي يكون دخيلاً في تطبيق العبد ومحركيته إلى العمل وهي المقدّمات اللاحقة للخطاب الواقعي.

(٧) وهذا كلّه واضح وبه يجمع بين الحكم الواقعي الّذي تعلق على الذات من دون النظر والشمول لمورد الجهل والترخيص لمورد الجهل فلا تضاد بينهما.

ثمّ إن ذلك كلّه بناء على طريقيّة أوامر الطرق واضح[١] إذ مرجع الأمر الطريقي[٢] كلّيّة إلى الترخيص في تفويت المرام في ظرف الجهل به عند المخالفة من دون اقتضائها لنفي اشتياقها وحبّها حتّى في ظرف الجهل بها[٣] من[٤] أطلاق قيام المصلحة بالذات المحفوظ في جميع المراتب إذ نتيجة الترخيص المزبور سلب ارادة المولى في هذه المرتبه[٥] وهو لا ينافي بقاء اشتياقه حتّى في هذه المرحلة بحاله[٦]

---

(١) هذاكلّه بناء على كون المجعول في الإمارات الطريقية وهو الأمر بمعاملة الواقع معها.

(٢) إذ مقتضى الأمر الطريقي الأمر بالمعاملة ولازمه الترخيص في تفويت الواقع عند المخالفه في مورد الجهل بالواقع لمصلحة أخرى كالتسهيل ونحوه.

(٣) لكن الذات باقية على اشتياقها ومحبوبيتها حتّى في ظرف الجهل بها ولو أن الخطاب لم يشمل حال الجهل ولم يكن خطاب آخر أيضاً للمقدّمات اللاحقة لكن المحبوبية محفوظة.

(٤) ويكشف ذلك من إطلاق دليل قيام المصلحة بالذات الّتي تعم جميع المراتب حتّى مرتبة الجهل بالواقع.

(٥) والوجه في ذلك أن الترخيص في حال الجهل يلازم مع عدم تعلق إرادة المولى للحكم الواقعي في هذه المرتبة.

(٦) وعدم وجود إرادة المولى لا يلازم عدم وجود المصلحة أيضاً في هذه المرتبة وهو عند الجهل.

معاً[١] لإطلاق مصلحته[٢] وحينئذٍ ربّما يشكل[٣] أمر موضوعيّة الطرق إذ[٤] هو أيضاً وإن لم يكن متضاداً مع فعلية الخطاب الواقعي بمقدار استعداده كما اسلفنا ولكن[٥] يضاد الاشتياق الّذي هو من مبادي الأوامر الحقيقية في مرتبة الجهل بالخطاب مع[٦] الاشتياق بخلافه في هذه المرتبة[٧] الناشيء عن اطلاق قيام المصلحة بالذات في جميع المراتب[٨]

---

(١) الصحيح تبعاً.

(٢) بل مقتضى إطلاق الدليل هو وجود المصلحة في الذات حتّى عند الجهل بالواقع وهي المرتبة اللاحقة عن الخطاب.

(٣) وعلى هذا يشكل الأمر على القول بكون المجعول في الطرق الموضوعية والسببيّة.

(٤) إذ هو على الموضوعية وإن ارتفع التضاد بما أسلفنا من كون الأحكام الواقعيّة يشمل بمقدار إستعداده للرتبة السابقة على الخطاب دون اللاحقة.

(٥) لكن المجعول في حال الجهل هو الأوامر الحقيقية وان لم يضاد نفسها مع الأوامر الواقعيّة لما عرفت لكن بما أن منشاها الاشتياق الّذي هو من مبادي الأوامر الحقيقية في مرتبة الجهل بالخطاب الواقعي.

(٦) يضاد مع بقاء الاشتياق في الذات على خلاف ذلك الاشتياق.

(٧) في هذه المرتبة وهي مرتبة اللاحقة للخطاب الواقعي.

(٨) الّذي كان منشاء بقاء الاشتياق هو اطلاق دليل قيام المصلحة بالذات ↖

على ما أشرنا اليه سابقاً في بحث التجرى وحينئذٍ لا محيص على الموضوعيّة[١] إمّا من رفع اليد[٢] عن اطلاق المصلحة في اقتضائه الاشتياق حتّى في مرتبة الجهل بخطابه أو[٣] رفع اليد عن ظهور اطلاق أمره في الحقيقة حتّى في ظرف المخالفة ومع عدم الترجيح[٤] لا طريق لإحراز الموضوعيّة. نعم[٥]، على الطريقية أيضاً وإن كان لابد من تقييد المصلحة في اقتضائه فعليّة الإرادة[٦]

لافي جميع المراتب حتّى في مرتبة الجهل فيتضاد الاشتياقان.

(١) فعلى هذا على الموضوعية لا يخلو من أحد أمرين.

(٢) إمّا ان يرفع اليد عن اطلاق المصلحة الواقعيّة الثابتة في الذات حتّى في مرتبة الجهل بالخطاب الموجب للاشتياق في هذه المرتبة أيضاً.

(٣) وإمّا رفع اليد عن ظهور الأمر الحقيقي الّذي في لسان الطريق عند مخالفته للواقع برفع اليد عن ظهور أمره في الحقيقه.

(٤) ومع التزاحم وعدم الترجيح لا طريق لإحراز موضوعية هذاالأمر في رتبة الجهل عند تزاحم الاشتياقين.

(٥) وهذا المحذور وإن كان يلزم على الطريقية أيضاً لوجود الاشتياق لإطلاق المصلحة الواقعيّة مع الترخيص على الخلاف.

(٦) لكن كانت مصلحة مجردة دون أن تتبعها إرادة وأوامر حقيقية كما على الموضوعية فلا تضاد بينهمالوقوف الإراده على المقدّمات السابقة وعدم سرايتها إلى الإنقسامات اللاحقة فالمصلحة مقيدة في إقتضائه الإرادة الفعلية على طبقها.

ولكن لا محيص عنه[١] بلا وجود احتمال آخر يزاحمه وحينئذٍ[٢] ربّما يظهر للأمر الطريقي جهة ترجيح على الموضوعيّة[٣] بأنّ في الموضوعيّة لابد[٤] من رفع اليد عن اقتضاء المصلحة للإرادة بجميع مباديه حتّى عن مقام حبّه واشتياقه بخلاف الطريقية[٥] حيث لايقتضي إلّا رفع اليد عن فعليّة الإرادة مع بقاء مباديها بحسب اقتضاء المصلحة بإطلاقها. وبمثل هذه البيانات[٦] امكن دعوى أن الأصل في اوامر الطرق هوالطريقية لا الموضوعيّة مضافاً[٧]

---

(١) وهذا ممّا لابد منه ولا يحتمل أمر آخر يزاحمه.

(٢) وعلى هذا من أنه يشكل الأمر على الموضوعية دون الطريقية.

(٣) يظهر للأمر الطريقي ترجيح على القول بالموضوعية للزوم التضاد عليها دونه.

(٤) ولذا يلزم رفع اليد على القول بالموضوعية عن إقتضاء المصلحة للارادة بجميع مباديه حتّى الاشتياق لتضاده مع الاشتياق عند المخالفة.

(٥) بخلاف الطريقية فإنّه لا يقتضي إلّا رفع اليد عن الإرادة والأمر الحقيقي مع بقاء الإشتياق إلى الحكم الواقعي على حاله باطلاق دليل المصلحة وإنّما الخطاب لم يشمل حال الجهل وإنّما جعل الترخيص في رتبة الجهل.

(٦) ولعل الوجه لدعوى كون الأصل فى الأوامر هو الطريقية لا الموضوعية هو ما عرفت وهو الوجه الأوّل.

(٧) والوجه الثاني هو أن طريقة العقلاء في جعل الطرق في محاوراتهم هو ↖

إلى اتّحاد طريقة الشرع والعقلاء في جعل طرقهم حيث أنّه ليس المغروس في اذهانهم إلّا الطريقيّة. ثمّ إن من هذه البيانات[١]

الطريقية إلى الواقع وهو المغروس في أذهانهم والشرع لم يتخطى عن طريقة العقلاء في ذلك قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٧٢»: ثمّ إن ما ذكرنا من الطريقية والموضوعيّة في الإمارات إنّما هو بحسب مرحلة الامكان ومقام الثبوت وأمّا في مقام الإثبات والتصديق فلا ينبغي الإرتياب في أن المتعين فيها هي الطريقية نظراً إلى ما هو المرتكز عند العرف والعقلاء في العمل بالطرق والامارات غير العلمية لوضوح أن اعتبارهم الطرق غير العلمية ليس إلّا من باب الاستطراق بها إلى الواقع ومن المعلوم أيضاً أن الشارع في التعبد بالإمارات غير متخطيء عن طريقتهم وليس له طريق خاص في مقام إعتبار الإمارات على خلاف الطريقة المألوفة بين العرف والعقلاء على أن إعتبار الإمارة في الأحكام ليس إلّا كإعتبارها في الموضوعات ولاريب في أن النظر في إعتبارها في الموضوعات إنّما كان على وجه الطريقية لا غيرها وقد يستدل لاثبات الطريقية بقيام الاجماع على بطلان التصويب وفيه أن قيام الاجماع على بطلان التصويب لا يصير شاهداً على كون إعتبار الإمارة من باب الطريقية لما بيناه من أنّه لا تلازم بين الموضوعية وبين التصويب بجميع معانيه فالعمدة في إثبات كون إعتبار الإمارة من باب الطريقية دون الموضوعية هو ما ذكرنا فتدبر.

(١) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٦٩»: وبما حققناه إندفعت الشبهة بتقاريرها على الطريقية والموضوعية في حال الإنفتاح والإنسداد.

أيضاً ظهر أن نتيجة الموضوعية[١] في الطرق المجعولة ليس انقلاب الواقع إلى مؤدّي الطرق كي يصير تصويباً مجمعاً على بطلانه[٢] بل[٣] من الممكن أن تكون المصلحة الموجبة لتمشيّ الإرادة الحقيقية على طبق مؤدّي الطرق حتّى عند المخالفة للواقع كما هو لازم الموضوعية مزاحماً وأقوى من مصلحة الواقع[٤] وفي مثل هذه الصورة لايكون لازم الموضوعية الإجزاء عن الواقع أيضاً[٥]. نعم، لو كانت المصلحة المزبورة جابرة لما فات من المصلحة[٦]

---

(١) حيث أمكن الإلتزام بفعلية الحكم الواقعي بمقدار يقتضيه إطلاق الخطاب مع قيام الطريق المؤدى إلى الخلاف حتّى على الموضوعية من غير أن يستلزم التصويب بشيء من معانيه لأن ذلك إنّما هو في فرض خلو الواقع عن الحكم الفعلى.

(٢) أي لا يستلزم التصويب مجمع على بطلانه من إنقلاب الواقع إلى مؤدى الطرق عند المخالفة.

(٣) فيمكن أيضاً دفع تلك الشبهة بالإلتزام بالمصلحة الجابرة أو المزاحمة لها في انشاء الخلاف إذ لا قبح حينئذٍ في التفويب بعد كونها متداركة.

(٤) أو مزاحمة لما هو أهم منها.

(٥) ولا ـ أي لا يلزم ـ لإجزاء عن الواقع إلّا.

(٦) إذا فرض كون المصلحة القائمة بالمؤدى جابرة لما فات من المصلحة الواقعيّة.

الواقعيّة فلأقتضاء الموضوعيّة حينئذٍ للإجزاء وجه[١] ولكن أنّي لنا بإحرازه[٢] ومع عدم الإحراز أيضاً لابد من اجراء حكم التزاحم والأخذ باطلاق دليل الواقع كما لا يخفى[٣]

---

(١) أي على ذلك يجزى عن الواقع.

(٢) أي جابريته يحتاج إلى الدليل والإحراز وكيف يمكن إثباته بالدليل الدال على حجية الطرق والامارات والأصول العملية.

(٣) أي عند عدم الاحراز يجرى حكم التزاحم وتمسك باطلاق دليل الحكم الواقعي لعدم سقوطه ـ وعلى ذلك لا يكون للأحكام الواقعيّة بعد وجود مقتضياتها الأمر تبتان مرتبة الفعلية ومرتبة الفاعلية والمحركية المعبر عنها بمرتبة التنجز وأن الاخيرة تدور مدار قيام الطرق دون الأولى فإنّها ثابتة حتّى مع قيام الطريق على الخلاف على ما عرفت مراراً.

وقال المحقّق النائنيّ في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في «الفوائد: ج ٣ ص ١٠٦» ومنها الطريقية والوسطيّة فى الإثبات فإنّها بنفسها ممّا تنالها يد الجعل ولو إمضاء لما تقدمت الإشارة إليه من أنّه ليس فيما بايدينا من الطرق والإمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم وإثبات مقاصدهم بل هي عندهم كالعلم لا يعتنون بإحتمال مخالفة الطريق للواقع بل نفس الحجية والوسطية فى الإثبات أمر عقلائى قابل بنفسه للإعتبار من دون أن يكون هناك ما يكون منشاء للانتزاع من حكم تكليفي ـ إلى ان قال: ـ وإذ قد عرفت حقيقه المجعول في باب الطرق والإمارات وأن المجعول فيهانفس الوسطية فى الإثبات ظهر لك أنّه ←

وليس في باب الطرق والإمارات حكم حتّى ينافي الواقعي ليقع في إشكال التضاد أو التصويب بل ليس حال الإمارة المخالفة إلّا كحال العلم المخالف فلا يكون في البين إلّا الحكم الواقعي فقط أصاب الطريق الواقع أو أخطا.

وقال المحقّق الماتن في «الهامش»: أقول بعد تسليم أن للشارع ليس جعل طريق في مورد من الموارد إلّا بنحو الإمضاء للطرق العقلائية حتّى في مثل البينة العادلة وأصالة صحة عمل الغير وسوق المسلم وأمثالها مع أنّه ليس كذلك جزما خصوصاً في مثل السوق وأمثاله نقول بعد البناء على تنزيل العقلاء إحتمال الخلاف منزلة العدم فلا محيص من الإلتزام بمثل هذا التنزيل من الشارع بإمضائه لهم في مقام الجعل وحينئذٍ لنا أن نقول إن تنزيل العقلاء هذا الإحتمال منزلة العدم لابد وأن يكون بلحاظ بنائهم على العمل به لابشيء آخر كيف وتنزيل وجود شيء منزلة عدمه قابل لأن يكون بلحاظ جهات أخرى غير عملهم نظير تشبيه شيء بشيء إذ هو قابل لأن يكون وجه الشبه أمور شتّى الّتي منها البناء في مقام العمل فإذا كان الأمر كذلك فلابد أن يكون نظرهم في هذا التنزيل إلى البناء المزبور لا بشيء آخر بل لنا أن نقول إن تنزيلهم المزبور الّذي هو مدار حجية الطرق لديهم لابد وأن يكون بلحاظ بنائهم على العمل بها لا نفس العمل كيف وهذه الطرق حجة لديهم ولو لم يعملوا بها فلو كان قوام حجيتها لديهم التنزيل المزبور بلحاظ نفس العمل يلزم إختصاص حجيتها بصورة عملهم وليس كذلك جزما فيكشف أن التنزيل بلحاظ أمر مقتضى لعلمهم بها لا نفس عملهم وليس ذلك إلّا بنائهم وإلتزامهم عند أنفسهم بالعمل بها ومثل هذا البناء والإلتزام من سنخ إرادة كلّيّة

على شيء في أنفسهم بنحو قابل للتخلف عنه في مقام العمل كنذورهم وبعد ما أمضى الشارع هذا التنزيل فلابد وأن يكون نظره أيضاً في هذا التنزيل إلى إرادته لعملهم دون غيره وعليه فهذا التنزيل من الشارع مستتبع لهذه الإرادة التشريعيّة ولا نعنى من إنتهاء أمره فى أمثال هذا الجعل إلى الحكم التكليفى ـ أي إلّا هذا ـ فإن قلت: إن مثل هذه الإرادة والبناء مأخوذ في مرحلة الامتثال وارشاد إلى حكم العقل بموافقة الحجة ولا يمكن أن يكون منشا إعتبار الحجة. قلت: بعد ما لا يكون منشاء لاعتبار الحجة غير التنزيل المزبور وإحتياج التنزيل إلى كون النظر إلى مثل هذا البناء والإرادة فلا محيص من كون البناء المزبور مصحح أصل الحجة لا من تبعاتها فارغا عن ثبوتها وبعد ما كان كذلك فلا محيص من كون رتبة هذه الإرادة والبناء الكلي سابقاً عن التنزيل المزبور لأنّه مصححة وبعد ذلك نسأل بان هذه الارادة والبناء ارادة دقيقية ثابتة في فرض الموافقة ومخالفة الطريق للواقع أو هو من الإرادات الطريقية المنحلة إلى الإرادة عند الموافقة والترخيص عند المخالفة لا محيص للاول وإلّا لازمه الإلتزام بسببية الامارة فلابد وأن يكون من الثاني وعلى أي حال يكون المنجز هذه الإرادة الطريقية لا صرف التنزيل المزبور كما أنّه بناء عليه يبقى شبهة التضاد بحاله كما لا يخفى. ذكر المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١١٢» وقد تصدى بعض الاعلام ـ أي العلاّمة السيّد محمّد الفشاركيّ ـ لرفع غائلة التضاد بين الحكمين بإختلاف الرتبه فإن رتبه الحكم الظاهري رتبة الشكّ في الحكم الواقعي والشك في الحكم الواقعي متأخّر في الرتبة عن نفس وجوده فيكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي ولا تضاد بين المختلفين

في الرتبة لأن وحدة الرتبة من جملة الوحدات الثمان الّتي تعتبر في التناقض والتضاد هذا. وأنت خبير بفساد هذا التوهم فإن الحكم الظاهري وإن لم يكن في رتبة الحكم الواقعي إلّا أن الحكم الواقعي يكون في رتبة الحكم الظاهري لإنحفاظ الحكم الواقعي في مرتبة الشك فيه ولو بنتيجه الإطلاق فيجتمع الحكمان المتضادان في رتبة الشك.

وأجاب عن الفساد المحقّق الماتن في «الهامش» أقول: إذا كان الحكم الظاهري في طول الواقع معنى طوليته كون الحكم الواقع المشكوك مأخوذاً في موضوعه وحينئذٍ كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي ولو بنتيجه الاطلاق في عرض الحكم الظاهري وفي مرتبته فهل يتوهم أحد أن الموضوع في مرتبة محموله. نعم، هما متحدان زماناً لا رتبة فكلّ واحد محفوظ في رتبة نفسه بلا تعدية إلى مرتبة غيره فعلى فرض الإكتفاء بإختلاف المرتبة بين الحكمين محضاً لا مجال لمثل هذا الجواب عنه.

وقال المحقّق النائنيّ أيضاً في «الفوائد: ج ٣ ص ١١٣»: فتأخر رتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لا يرفع غائلة التضاد بينهما إلّا بضم مقدّمة أُخرى إلى ذلك وهي إن الاحكام الواقعيّة بوجوداتها النفس الإمرية لا تصلح للداعوية وقاصرة عن أن تكون محركة لإرادة العبد نحو إمتثالها في صورة الشك في وجودها. بل لابد في ذلك من مبين آخر وجعل ثانوي يتكفل لبيان وجود الحكم في أزمنه وجوده ومنها زمان الشكّ فيه ـ ويتحد الجعلان فى صورة وجود الحكم الواقعي في زمان الشك وأورد عليه المحقّق الماتن في«الهامش»أقول: الإلتزام

بعدم دعوة الحكم الواقعي في ظرف الشك به لازمه إنكار فعلية الحكم المشكوك إذ لا نعني من فعليته إلّا دعوته ومحركيته عند وجود موضوعه فمع عدم متمم الجعل لابد وأن يلتزم بعدم فعلية الحكم المشكوك فلا يبقى للحكم الواقعي إلّا انشاء قانونياً بلا إرادة فعلية إذ فعلية الإرادة على ممشاك لا ينفك عن المحركية عند وجود الموضوع فعدم محركيته حينئذٍ مساوق عدم فعليته ولا نعني من جعل القانون إلّا هذا وحينئذٍ فتصور المعذوريّة مع وجود الحكم الفعلي في غير محله إلّا بتصور التفكيك بين فعلية الحكم وعدم الدعوة ويلزمك حينئذٍ عدم إناطة فعلية الأحكام بوجود موضوعها خارجاً بل الحاكم بمجرد علمه بالمصلحة على الشيء القائم بالموضوعات المقدرة يحكم حكما فعليا عن ارادة فعلية تابعة للحاظ موضوعه الكلي بلا إنتظار لوجوده كما هو التحقيق في كليّة الاحكام وأن المحركية من تبعات الإرادة وهو المعلق على وجود الموضوع خارجاً وعلى هذا المبنى ينثلم الإشكال في الواجب المعلق وينخرم أساس جعل الأحكام الطلبية من القضايا الحقيقيه الّتي شانها كون الحكم تابع الموضوع فرضياً وفعليا إذ بناء على ما ذكر تصير الأحكام الطلبية فعلية قبل وجود موضوعاتها وفي زمان فرضه كما لا يخفى فتدبر.

وذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٧٦» عن أستاده العلّامة السيّد محمّد الفشاركيّ وجه آخر للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي قال: ومنها ما عن بعض الاساطين من دعوى أن تلك الأوامر إيجابات طريقية ناشئة عن إرادات جدية لحفظ الواقعيّات ومثل لذلك بما إذا فقد من الانسان جوهر نفيس بين

لأحجار ولم يتمكن من تمييزه لظلمة أو غيرها حيث أنّه يتمشى منه الإرادة لأخذ كلّ واحد من تلك الاحجار مع وضوح أن إرادته المتعلقة بأخذ تلك الأحجار ليست إرادة نفيسة لغرض فى تلك الأحجار وإنّما هي إرادة طريقية تعلقت بأخذها لتحصيل ذلك الجوهر. ثمّ قال: كما أن الأمر هذا في الإرادة التكوينية في المثال كذلك في الإرادة التشريعية المتعلقة بفعل الغير وأن الامارات المطابقة للواقعيات بمنزلة ذلك الجوهر والإمارات المخالفة للواقع بمنزلة تلك الاحجار من حيث أن الإرادة المتعلقة بها إرادة طريقية ناشئة عن غرض هو حفظ الواقع في موارد الإمارات المطابقة وبذلك تكون تلك الأوامر المتعلقة بالطرق صالحة للمنجزية والداعوية بلحاظ نشوها عن إرادة نفسية حتّى في موارد الإمارات المخالفة للواقع وأنها من الجهة تشبه الموضوعية غير ان الفرق بينهما من حيث استحقاق العقوبة على الموضوعية على مخالفة الامارة مطلقاً بخلاف ذلك فإنّه في فرض مخالفتها للواقع لا يترتب على مخالفة الإمارة إلّا التجرى. وفيه أن ما أفيد في المثال فهو على خلاف الوجدان حيث يرى بالضرورة أنّه ليس في البين إلّا إرادة واحدة متعلقة بتحصيل مطلوبه وهو ذاك الجوهر إلّا أنّه لما لم يتميز عن غيره وإحتمل إنطباقه على كلّ واحد من الأحجار كان نفس إحتمال الإنطباق منشاء لمحركية الإرادة المتعلقة بالمطلوب لأخذ تلك الأحجار كما في صورة القطع بالإنطباق غير أنّه في صورة القطع بالإنطباق تكون محركية الإرادة نحو ما يقطع بإنطباقه عليه جزميا وفي صورة إحتمال الإنطباق تكون محركيتها نحو ما يحتمل الإنطباق عليه رجائياً كما في كلّيّة موارد العلم الإجمالي فلا تكون

إرادات متعدّدة متعلقة بأخذ الأحجار كي يبقى المجال للبحث عن كونها نفسية أم طريقية لاجل غرض حفظ المطلوب وتحصيله بل لايكون في البين إلّا إرادة واحدة متعلقه بما هو المطلوب غير أنّه في مقام المحركية يتعدّد محركيتها حسب تعدد المحتملات. على أنّه لو سلم تعدد الإرادة فإنّما يتصور ذلك بالنسبه إلى الجاهل بالواقع لا بالنسبة إلى العالم به إذ يستحيل تمشى الإرادة الحقيقية منه بالنسبة إلى غير المطلوب والمقام من هذا القبيل لإحاطه الشارع وعلمه بالواقعيّات وتميز الإمارات المطابقة للواقع عن غيرها عنده. لا يقال: إنّه كذلك بالنسبة إلى ما يتعلق بفعل نفس العالم بالواقع وإلّا فبالنسبة إلى ما يتعلق بفعل الغير فلا محذور فيه بعد فرض إشتباه الأمر عليه فإنّه لا محيص للامر من إرادة جميع المحتملات مقدّمة لحصول مرامه الّذي هو في مورد الإمارات المطابقه إذ لولا ذلك لفات غرضه لإتكال المأمور على حكم العقل بالبرائة. فإنّه يقال: إن أريد بذلك مقدّمية المجموع لحصول المراد وأنّه بذلك تتوجّه إرادة غيرية نحوها ففساده واضح. ضرورة أن المقدّمية تحتاج إلى الترتب والعلية بينها وبين ذيها ولاترتب في البين بينهما حيث أن كلّ واحد من المحتملات يدور أمره بين كونه نفس الواقع وبين كونه أمراً أجنبيا عنه. نعم، لما لم يكن الواقع خارجاً عنها صار هذه الجهة منشا للتلازم بين حصول المجموع وحصول ما هو المطلوب. ولكن مثل هذا التلازم الإتّفاقي أيضاً لا يقتضى مطلوبية المجموع لعدم إقتضاء مطلوبية الشيء مطلوبية لازمه. وإن أريد مقدّمية نفس الإرادة المتعلقة بالمجموع لتحقّق المرام بتقريب أنّه لولا التوسعة في الإرادةبنحو تشمل المجموع لم يتمكن الأمر

من تحصيل غرضه فلابد له من التوسعة في إرادته ليحصل المكلّف الداعي إلى الاتيان بالجميع فيحصل مطلوبه ضمنا فهو في غاية المتانة إلّا إنّه مبتنى على كفاية مجرد المصلحة في نفس الأمر والإرادة في الأمر بالشيء وهو محل المنع كما حققناه في محله لأنّه مضافاً إلى كونه خلاف الوجدان لقضاء الضرورة بعدم تعلق الإرادة بل ولا الميل والمحبة بما لا يكون فيه الصلاح مندفع بالبرهان إذ المصلحة المزبورة باعتبار قيامها بالإرادة تكون لا محاله في مرتبة متأخّرة عن الإرادة فيستحيل صيرورتها من مقتضيات الإرادة ومن علل وجودها فإن ما هو من مقتضيات الشيء لابد وأن يكون في رتبة سابقة على الشيء. ولا يقال: إن ذلك يتم إذا كان ما له الدخل في الإرادة هي المصلحة بوجودها الخارجي دون اللحاظي وإلّا فلا يرد الاشكال إذ من الممكن تصور المصلحة القائمة بالإرادة ولحاظها قبل الإرادة لتحققها فإنّه يقال إن ماله الدخل في الإرادة وإنكان هي المصلحة بوجودها اللحاظي دون الخارجي إلّا ان المصلحة الملحوظة في المقام لما كانت خارجية بنحو ترى في هذا اللحاظ عين الخارج فلامحاله ترى المصلحة في هذا النظر قائمة بالإرادة وفي مرتبة متأخّرة عنها ومع لحاظها كذلك يستحيل صيرورتها من مقتضيات نفس الإرادة فيستحيل مقدّمية الإرادة المزبورة لحصول المطلوب. وتوهم جريان هذه الشبهة في فرض قيام المصلحة في المتعلق أيضاً نظراً إلى تأخرها وجوداً عن المتعلق المتأخّر عن الإرادة مدفوع بأن المتعلق وإن كان بوجوده الخارجي معلولاً للإرادة إلّا أنّه في مقام معروضيته لها يكون في رتبة سابقة عليها وفي هذه المرحلة لما لوحظ بالنظر التصوري عين الخارج يرى

في هذا النظر متصفا بالمصلحة قبل الإرادة وبذلك يصير مورد تعلق الإرادة والكراهة وهذا بخلاف المقام فإن المصلحة في مقام لحاظها خارجية لما لوحظت قائمة بالإرادة ترى في هذا اللحاظ في مرتبة متأخّرة عن الإرادة فيستحيل صيرورتها من مقتضيات تلك الإرادة ومن علل وجودها كما هو واضح أللّهمّ إلّا أن يريد قيام المصلحة بنفس إنشاء هذه الإيجابات في ذلك أمر متصور. والتحقيق في رفع هذه الشبهة أن يقال إن التكاليف الطرقية وإن لم تكن في صورة المخالفة للواقع إلّا إيجابات صورية خالية عن الإرادة ولكنها في فرض المصادفة لما كانت كاشفة عن إهتمام المولى بحفظ غرضه بحد لم يرض بفوته حتّى في ظرف الجهل به وتصدى لحفظه بإنشاء خطاب آخر ظاهري فلا محاله يحصل للمكلّف من نفس هذه الخطابات القطع بالإهتمام بالتكليف المحتمل بنحو لا يرضى بتركه حتّى في ظرف الجهل به وبذلك يخرج المورد عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب ويندرج في موضوع حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل كما في حكمه بوجوب النظر في المعجزة فيكون شان الأوامر الطريقية أحداث القطع بالاهتمام بالتكليف المحتمل من غير فرق في ذلك بين ما كان منها بلسان تتميم الكشف والأمر بإلغاء إحتمال الخلاف وبين ما لم يكن بهذا اللسان كأوامر الاحتياط ودليل حرمة النقض. ولنا بيان آخر في جواب الشبهة المزبورة وحاصله أن شأن الأوامر الطريقية لما كان هو إبراز الإرادة الواقعيّة في ظرف الجهل بها كما أسلفناه كان التكليف المحتمل على تقدير وجوده ممّا قام عليه البيان فيخرج بذلك عن اللابيان الّذي هو موضوع القبح وبذلك يفترق المقام عن الشبهات البدوية الجارية فيها

البرائة لأن موضوع البرائة إنّما هو اللابيان على التكليف فى فرض الوجود إذ في ظرف عدم التكليف يكون عدم العقوبة مستند إلى عدم المقتضى لا إلى وجود المانع أعنى عدم البيان بنحو أريد تشكيل القضية تشكل بنحو القضية الشرطية المتضمنة لشرطية أُخرى بجعل الشرط في الشرطية الأولى محقّقاً للشرطية الثانية فيقال إن التكليف المحتمل إنكان ثابتاً في الواقع فإن لم يقم عليه البيان تقبح المؤاخذة عليه وإن تم عليه البيان جازت المؤاخذة عليه ولاريب في صدق هذا المعنى في الشبهات البدوية لإنّه في فرض الوجود يصدق بأنه ممّا لم يقم عليه بيان وأصل من المولى بخلاف المقام فإنّه بعد مبرزية الأوامر الطريقية عن الإرادة الواقعيّة في ظرف الجهل بها يصدق على التكليف المحتمل في مورد الإمارة بأنه على فرض الوجود كان ممّا قام عليه البيان وعلى ذلك فشأن الأوامر الطريقية في الحقيقة إنّما هو رفع موضوع حكم العقل بالقبح فإنّها في فرض عدم المصادفة وإنكانت إلزامات صورية إلّا أنها في فرض المصادفة للواقع تكون بياناً على التكليف المحتمل وجوده في البين وعليه يندفع الاشكال المزبور في منجزية أوامر الطرق بما بيناه من صلاحية تلك الأوامر على تقدير المصادفة للبيانية والرافعيّة لموضوع القبح. وأمّا توهم إقتضاء مثل هذا البيان لسد باب البرائة حتّى في الشبهات البدوية نظراً إلى دعوى وجود القطع بالتكليف الفعلى على تقدير مصادفة الاحتمال للواقع. فمدفوع بأنه في الشبهة البدوية لما كان وجود القطع معلقاً على فرض وجود التكليف المجهول فلم يتحقق بيان فعلى في البين وهذا بخلاف الإمارة فإنّها لم تكن في أصل وجودها منوطة على وجود الواقع ولا في

لا بيانيتها وإنّما تقصر عن البيانية من جهة عدم وجود واقع في البين حتّى تكشف وتحكى عنه. قال الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٤٧»: إن ذلك ـ أي التعبد بالإمارات الغير العلمية يتصور على وجهين: الأوّل: أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ في التعبد بها إلّا الايصال إلى الواقع ـ أي دائماً أو غالباً ـ فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع. والأمر بالعمل في هذا القسم ليس إلّا للإرشاد. الثاني: أن يكون ذلك لمدخلية في سلوك الإمارة في مصلحة العمل وإن خالف الواقع ـ إلى أن قال: ـ وإمّا القسم الثاني فهو على وجوه أحدها أن يكون الحكم من أصله تابعاً لتلك الإمارة بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الإماره وعدمها حكم. وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من التخطئة وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار. الثاني: أن يكون الحكم الفعلى تابعاً لهذه الإماره بمعنى أن لله في كلّ واقعة حكم يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الإمارة على خلافه بحيث يكون قيام الإمارة المخالفة مانعاً عن فعليّة ذلك الحكم لكون مصلحة سلوك هذه الإمارة غالبة على مصلحة الواقع فالحكم الواقعي فعلى في حق غير الظان بخلافه وشأني في حقّه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لولا الظن على خلافه وهذا أيضاً كالأوّل في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه لأن الصفة المراحمة بصفة أُخرى لا تصير منشاء الحكم فلا يقال للكذب النافع أنّه قبيح واقعاً. الثالث: أن لا يكون للإمارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الّذي تضمنت الإمارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة إلّا أن الأمر بالعمل على طبق تلك ↖

الإمارة والإلتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع. يشتمل على مصلحة ومعنى إيجاب العمل على الإمارة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب إيجاد العمل على طبقها إذ قد لا تتضمن الإمارة إلزاماً على المكلّف ـ أي كالاستحباب ـ أمّا رجوع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني فهو باطل لأن مرجع جعل مدلول الامارة في حقه الّذي هو مرجع الوجه الثاني إلى أن صلاة الجمعة هي الواجبة عليه واقعاً كالعالم بوجوب صلاة الجمعة فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي فإذا أنكشف مخالفة الإمارة للواقع فقد أنقلب موضوع الحكم واقعاً إلى موضوع آخر كما إذا صار المسافر بعد فعل صلاة القصر حاضرا. ومعنى وجوب الأمر بالعمل على طبق الإمارة الرخصة فى ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع. فإذا أدت إلى وجوب صلاة الجمعه واقعاً وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي فإن كان في أوّل الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تأخيرها ـ ثمّ إن استمر هذا الحكم الظاهري ـ أي إتيان الجمعة ـ أعنى الترخيص في ترك الظهر إلى آخر وقتها وجب كون الحكم الظاهري بكون ما فعله في أوّل الوقت هو الواقع المستلزم لفوت الواقع على المكلّف مشتملاً على مصلحة يتدارك بها ما فات لأجله من مصلحة الظهر لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلّف مع التمكن من إتياته بتحصيل العلم به. وإن لم يستمر بل علم بوجوب الظهر في المستقبل بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعه واقعاً ـ وجب حينئذٍ ترتيب ماهو كبرى لهذا المعلوم أعنى وجوب الإتيان بالظهر ونقض آثار وجوب

صلاة الجمعة إلّا ما فات منها. فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر فقد تقدّم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدي الإمارة اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير لابد أن يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر ـ لان فعل الجمعة قد لا يستلزم إلّا ترك الظهر في بعض أجزاء وقته فالعمل على الإمارة معناه الإذن في الدخول فيها قصد الوجوب إلى آخر كلامه. ووافق المصلحة السلوكيه وقال المحقّق العراقيّ في «هامش الفوائد: ج ٣ ص ٩٧»: أقول لو فرض مصلحة المؤدى أيضاً بنحو لا يكون إلّا جابرة لما فات من الواقع لا مانعاً من تأثير مصلحة الواقع بقول مطلق يجرى في مثله لوازم مصلحة السلوكية وإن كان بينهما فرق بأن شرط مصلحة السلوكية العمل على طبق الإمارة بخلاف مصلحة المؤدى حيث لا يعتبر فيه السلوك والعمل ولكن لا تكون إلّا جابرة لما فات لا مطلقاً ولازمه أيضاً التفصيل في الإجزاء به عن الواقع بمقدار فوته ليس إلّا فتدبر. ثمّ إن هنا نكته لابد أن يذكر قال سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته»: وأمّا مقام الثاني ففي أن محل المصلحه ماذا هل يكون في المؤدي أو في السلوك أو في الجعل والكل محتمل. أمّا الاشكال بأن المصلحة إن كانت في المؤدي يلزم التصويب فقد مر جوابه بالجمع بين الحكمين وأمّا كونه في المؤدي أو السلوك فيسال من قائلها بأن تلك المصلحة هل تكون نفسيّة أو المقدّمية أمّا المصلحة النفسيه فتلزم أن تكون في صورة مخالفة الطريق للواقع أيضاً العقاب والإثابة على نفس الطريق مع عدم القائل به وأن العقاب والثواب يكون على الواقع. وأمّا المقدّمى وهي الإرادة المقدّمى على صورة المخالفة فأيضاً لامعنى له لعدم كون صورة المخالفة مقدّمة

للواقع وأيضاً ليس من باب المصلحة وهي المصلحة للغير لأن المفروض أن ليس الطريق ملازماً للواقع فعلى هذا فمع كون المصلحة في المؤدي أو السلوك لابد وأن يكون نفسياً ولازمه وجوب النفسي ولم يقل به أحد. وأمّا مصلحة الطريقي ـ أي ما قاله المحقّق النائنيّ أيضاً في «الفوائد: ج ٣ ص ٩٦»: تبعاً للشيخ الأنصاريّ بل المصلحة إنّما تكون في تطرق الطريق وسلوك الإمارة وتطبيق العمل على مؤداها. ولا يحدث في المؤدي مصلحة بسبب قيام الإمارة عليه وإنّما المصلحة كانت في سلوك الإمارة وأخذها طريقاً إلى الواقع ـ فلانفهم معناه لأنّه يلزم أن يكون في صورة المخالفه بلا مصلحة فأي شيء صار جابرة لمصلحة الواقع فعلى هذا فلابد وأن يقال بان المصلحة تكون في الأمر الطريقي وهو أن في صورة المصادفة نفس الواقع وفي صورة المخالفة تكون المصلحة في الترخيص ولا يلزم ان تكون المصلحة ما يكون قد استوفا المكلّف بل تكون المصلحة هي صرف التسهيل على المكلّف فعلى هذا فما قاله سيّدنا الأستاد السيّد محمّد الفشاركيّ من أن المصلحة الطريقي والإرادة الطريقي تكون بالنسبة إلى الطرق المخالفة كما أن السلطان يأمر بأخذ كلّ من خرج بالليل لأخذ السارق منهم. في غاية الضعف لأن المفروض أن العالم بالواقعيات لا يعقل أن يراد غير مطلوبه مع عدم كونه مقدّمة ولا ملازمة فأفهم وأغتنم. ثمّ إن الأجزاء وعدمه بالنسبة إلى الواقع يكون تابع هذه المصلحة بأنها هل تكون مصلحة جابرة أو مصلحة مزاحمة فإن كانت مصلحة جابرة فقهراً يكون مجزيا سواء كان في المؤدي أو في السلوك أو في الجعل وأمّا إن كانت مزاحمه فقهراً لا يكون مجزياً مطلقاً فمن حيث كون

المصلحة في المؤدي أو السلوك أو الأمر لا يصير فارقاً في الإجزاء وعدمه بل الفارق هو كونه جابره إمّا من أن يكون هذه المصلحة من سنخ تلك المصلحة أو كان ضدا لتلك المصلحة بحيث لا يقبل إستيفاء مصلحة الواقع بعد ذلك فعلى كلّ حال لا يبقى مجال لإستيفاء الواقع أو يكون مزاحمة ـ أي مجرد التسهيل على المكلّفين عند الجهل بجعل الترخيص لاغير ـ ولازمه بعد الإنكشاف يكون مجال للإستيفاء فيستوفي تلك المصلحة الواقع. نعم، لو كانت المصلحة جابرة ولو بالنسبة إلى بعض مصلحة الواقع فأيضاً لا يمكن الإستيفاء فأفهم. وإذا شككنا في أن المصلحة جابرة أو مزاحمة فمقتضى القاعدة المزاحمة لأن إطلاق المصلحة الواقعيّة بمقتضى وجوب استيفائها غاية الأمر قد خصص عقلاً بصورة المزاحمة وبعد رفع التزاحم لا مانع من الأخذ بتلك الإطلاق هذا. ثمّ إن هذا كلّه في صورة كون المصلحة في المؤدي أو السلوك وأمّا على مذاقنا من أن المصلحة يكون في الجعل فلا يعقل أن يكون جابرة أصلاً بل لابد وأن يكون مزاحمة لأنّه مع كون المصلحة جابرة لازمه التصويب لأن المفروض أن الجاعل بعد ما يرى أن المصلحة تكون جابرة لا يعقل أن يراد الواقع أصلاً فلازمه التصويب فعلى هذا فلابد وأن تكون المصلحة مزاحمة ولكن هذا بخلاف ما إذا كانت المصلحة في العمل أو السلوك فإن عمله يصير مفوتاً للواقع ولا ينافي مع إرادة المولى الواقع ولكن في صورة كون المصلحة في الجعل لا يترتب بالعمل بل قبل العمل صار مفوتاً ولازمه التصويب كما قلنا فأفهم وأغتنم. والحاصل: إن المصلحة إذا كانت في العمل أو في السلوك ففي عالم الجعل ليس إلّا مصلحة المجعول فقط يكون

الإشكال وجوابه هو شبهه ابن قبه وجوابه ولكن مادام لم يعمل المكلّف لا يصير الواقع مفوتاً بل يمكن ان يستوفاه غاية الامر رخص الشارع بواسطة الأهمّيّة وإن كان مفوتاً فعلى هذا ففي حال عدم العمل يكون الواقع على حاله وبعد العمل صار الواقع مفوتاً وهذا لا ينافي مع إشتراك التكليف لأن في حال الجهل وعدم العمل يكون تكليف الواقع له ولكن هذا بخلاف صورة كون المصلحة في الجعل فإن لازم ذلك أن يكون تلك المصلحة جابرة للواقع ولا يكون للجاهل من الأوّل حكم الواقعي أصلاً فأفهم وأغتنم هذا كلّه مع أن الشك قلنا بأنه يكفي في كون المصلحة مصلحة مزاحمة دون الجابرة للإطلاق فأفهم. فظهر ممّا ذكرنا أن كون المصلحة في المؤدي أو السلوك لا يمكن أن يقال به وما تصوره بعض الأساتذه من قضية أخذ كلّ من راه في الليل من أن الأمر بالأخذ يكون لمصلحة أخذ السارق وتكون الارادة على أخذ الجميع قد قلنا جوابه سابقاً من أن الجاهل بالواقعيّات من باب إحتمال تطبيق تلك المصلحة الواقعيّة على فرد يأمر بأخذ الجميع وإلّا فليس له إرادات متعدّدة بل إحتمال تطبيق المصلحة تكون داعية على الأمر وأمّا العالم فلا يريد سائر الأفراد أصلاً ولا يكون تحت إرادته أصلاً ومن باب المقدّمة أو الملازمة قلنا بعدم مقدّمية طرق المخالفة للواقعيّات وليس ملازمة للواقعيّات فأفهم. هذا تمام الكلام في الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعيّه. ذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١١٤» تتمه في ما بقى من الإشكال في التعبد بالظن غير ما ذكر من المفسدة وهو أن الاحكام المستفادة من التعبد بالظن يكون لحفظ الواقع وطريقاً إليه فلولا الواقع لا يكون له وجه فإذا قال الشارع يجب تصديق العادل

معناه أنّه لا موضوعية لتصديقه من حيث هو عادل بل من حيث أنّه يخبر عن الواقع ففي كلّ مورد حيث يحتمل وجود الواقع له وعدم وجوده يكون من الشبهة المصداقيه للعام ولا يمكن التمسك به فيها وكذلك الأصول المحرزة مثل الإستصحاب فإن في كلّ مورد يحتمل أن لا يكون مطابقاً للواقع فإن قوله لاتنقض اليقين بالشك في صورة إحتمال النقض لا يمكن التمسك به للشك في كون المورد منطبقاً للدليل وحيث يكون الإشكال في كلّ الموارد لا يبقى وجه صحيح للتعبد بالظن. وقد أجاب عن الإشكال عدة من الأعلام من أساتيذنا وأساتيد أساتيذنا ـ قدس الله اسرارهم ـ ونحن نذكره أصطياداً من كلماتهم فمنهم الشيخ النائنيّ قدس سره ـ أي في «الفوائد: ج ٣ ص ٩٢» فالمدار على كون الإمارة من حيث الإتقان والاستحكام كالعلم كما هو الشأن في ما بيد العقلاء من الطرق والإمارات ولاسبيل إلى دعوى كون الإمارة أكثر خطا من العلم. وتوضيحه ـ إن الشارع جعل أحكاماً للعباد فإمّا ان يحصل له القطع فهو المتبع وإمّا ان لا يحصل القطع كذلك فيجعل طريقاً تنزيليا مقامه فكما ان القطع متبع كذلك الطريق التنزيلي في أثره ولا يحتاج إلى أمر عامل معاملة اليقين وتصديق العادل حتّى يقال إن الشبهه في موارده مصداقية لإحتمال عدم الوصول إلى الواقع ـ أن العلم أيضاً يمكن أن يكون خلاف الواقع مثل كونه جهلاً مركباً ومع هذا لا شبهة في وجوب متابعته فكذلك الظن الّذي يكون في مقامه تنزيلاً. هذا على مسلكه القائل بأن المجعول في الاماراة هي الكاشفية ولكن هذا خلاف ما هو المختار من كون المجعول هو الأمر بالمعاملة لكن بلسان تتميم كشف أو لا ينقض لكن يرتفع الاشكال بجعله علماً تعبدياً هذا كلّه في إمكان التعبد بالظن ولا يلزم محذور أصلاً.

مقالة[١] بعد ما اتضح إمكان جعل الطريق بقي الكلام في وقوعه فنقول قبل الشروع في المقصود ينبغي تأسيس الأصل في مثل هذا الجعل[٢] فيقال[٣]: أوّلاً[٤]:

في بيان تاسيس الأصل

(١) الجهة الرابعة: في تأسيس الأصل في جعل الطرق.

(٢) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٣»: وقبل الخوض في المرام ينبغي تأسيس ما هو الأصل في المسألة عند الشك في حجيّة شيء وعدم الظفر بالدليل على حجيّته والتعبد به.

(٣) أي البحث عن أُمور الأوّل في صحة أستناد ما قامت الامارة عليه إلى الله تعالى.

(٤) فنقول: وعليه التكلان لا شبهة في أن جواز البناء على مؤدي الطريق بمعنى التعبد به وإستناده إليه سبحانه وجواز الحكم على طبقه والإخبار به ونحو ذلك غير مرتبط بجهة المنجزية والحجية وهو كون الشيء بحيث يصح به المؤاخذة والإحتجاج وذلك لوضوح إمكان التفكيك بين المنجزية وبين جواز التعبدبه به والإسناد اليه سبحانه كما في إحتمال التكليف قبل الفحص وكذلك الظن في حال الانسداد بناء على الحكومة. وتوضيح ذلك قال سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته» ثمّ إن الأصل في ما شكّ في الحجية هل هو الحجية أو عدمه فنقول: إن الشك تارة يكون في أن لسان الأدلة هل هو بنحو الطريقية ـ أي المنجزية ـ أو يكون أصلاً بعد القطع بالحجية ففي هذه الصورة لا إشكال في أن الشك في

الطريقية يكفي في الحكم بعدم الطريقية لأن نتيجته يحصل في تقدّمه على الأصول من باب الحكومة والشك في الحكومة يكفي في عدمه هذا في صورة العلم بالحجية والشك في كونه طريقاً أم لا. قال صاحب «الكفاية: ج ٢ ص ٥٥»: وأمّا صحة الإلتزام بما أدى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى فليسا من آثارها ـ أي الحجية ـ ضرورة أن حجية الظن عقلاً على تقرير الحكومة في حال الإنسداد لا توجب صحتهما ـ أي الإلتزام والإستناد ـ فلو فرض صحتهما شرعاً مع الشك في التعبدبه لما كان يجدى في الحجية شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها ـ أي المنجزية والمعذرية ـ ومعه لما كان يضر عدم صحتهما أصلاً كما أشرنا إليه آنفاً فبيان عدم صحة الإلتزام مع الشك في التعبد وعدم جواز الاستناد إليه تعالى غير مرتبط بالمقام فلا يكون الإستدلال عليه بمهم كما أتعب به شيخنا العلّامة ـ أعلى الله مقامه نفسه الزكيه ـ بما أطنب من النقض والابرام فراجعه. وهذا إيراد على شيخنا الأعظم الأنصاريّ حيث أنّه في مقام بيان أن الأصل في مشكوك الإعتبار عدم الحجية إستدل على حرمة التعبد بما لم يعلم إعتباره بالأدلة الأربعه وسيأتي مفصلاً ثمّ ساق الأدلة إلى آخرها.

وحاصل الإيراد أن للحجية آثاراً منها لازمة وهي ما عرفت من المنجزية والمعذرية ومنها غير لازمة وهي جواز الإلتزام وجواز استناد مؤدي الحجة إليه تعالى ومن المعلوم أن الاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم إنّما يصح في اللازم الأعم أو المساوي لا في اللازم الأخص وحينئذٍ فالاستدلال على عدم الحجية بمادل على حرمة الإلتزام وحرمة النسبة ليس جارياً على القاعدة.

أن الغرض من الجعل بحسب لبّ الواقع لما كان تنجيز الواقع[١]

وأجاب عنه المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٢٢» ولا يخفى ما فيه فإن معنى جعل الإمارة حجة هو كونها وسطاً لاثبات متعلقها واحراز مؤداها فيكون حالها حال العلم وهل يمكن أن يقال إنّه لا يصح التعبد بمتعلق العلم ولا يجوز أسناده إلى الشارع إذا كان المتعلق من الأحكام الشرعية والإمارة بعد جعلها تكون كالعلم وما أفاده من أن الظن بناء على الحكومة يكون حجة عقلية مع عدم صحة أسناد متعلقه إلى الشارع وعدم جواز التعبد به فقد عرفت ما فيه وحاصله أنّه ليس من وظيفة العقل جعل الظن حجة مثبتاً لمتعلقه بل شأن العقل هو الإدراك وليس من وظيفته التشريع وحكمه بإعتبار الظن في حال الإنسداد ليس معناه كون الظن حجة مثبتا لمتعلقه بل معناه الإكتفاء بالإطاعة الظنية للأحكام المعلومة بالإجمال عند تعذر الإطاعة العلمية وهذا المعنى أجنبي عن معنى الحجية فإن الحجة تقع في طريق أثبات التكليف والظن بناء على الحكومة يقع في طريق إسقاط التكليف.

وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «الهامش» أقول: قد تقدّم سابقاً أن مجرد جعل الوسطية تنزيلاً لا يفى بالمنجزية.

(١) بل المنجز هو الأمر الطريقي المستكشف من هذا الجعل الّذي هو المصحح للتنزيل ـ أي الأمر بالمعامله ـ ومن المعلوم أن منجزيّته غير ملازم لوجوب التعبد بمؤدّاه كيف وهذا الأمر المنجز موجود في إيجاب الإحتياط في الشبهات البدوية مع أنّه لا يجوز التعبد المزبور فيها وهكذا لو فرض ورود الأمر

بالعمل بالظن الفلاني بلا لسان تنزيل في البين إذ مثل هذا الأمر أيضاً منشأ حجيّته مع أنّه لا يجوز التعبد في مثله كما أن الظن على الحكومة في باب الانسداد عند من لا يرى العلم الإجمالي مؤثراً إمّا لذاته أو لشبهة انحلاله لابد من الإلتزام بمثبتية الظن وأن مسقطيته إنّما هو على مسلك التبعيض في الاحتياط وهو غير حجيّة الظن ومنجزيته في حال الإنسداد كما لا يخفى.

قال سيّدنا الأستاذ السيّد الوالد في «تقريراته: ص ٩٦»: وإمّا إذا شككنا في أصل الحجية فنقول أن هنا مقامين أحدهما مقام الحجية وإحتجاج المولى على العبد والعبد على المولى. وثانيهما: مقام الجعل لا إشكال في أن الشك في الحجية يكفي في حكم العقل في عدمه. وأمّا مقام الثاني فهو أيضاً الشك في الجعل يكفي في عدم جواز إستناد الحكم إلى الشارع لأنّه تشريع محرم ولا يحتاج إلى استصحاب عدم الجعل لأن الاثر مترتب على نفس الشك فلا يحتاج إلى احراز عدم الجعل فعلى هذا فإن المقامين لا ربط أحدهما بالآخر فإن مقام الإفتراء على الله وإستناد الشيء اللايعلم إلى الله لا يجوز عند العقل كلّ هذه الادلة يكون من جهة أن الشك في الجعل معه هل يجوز الأسناد الحكم الّذي لا يعلم إلى الله أم لا ومقام الآخر هو إن الشك في الحجية يكفي في عدم الحجية فإنّهما يختلفان فإن الأُصول يكون حجة مع أنّه لا يمكن أن يستند إلى الله أنّه حكم واقعي لعدم إرائه الواقع غير أصول التنزيليه. نعم، استناد حكم الظاهري يمكن ولكن حجة وأمّا الطرق يكون حجة ويكون أيضاً مبيّنا للواقع بحيث يصح إستناد الواقع إلى الشارع فعلى هذا فلا وجه للخلط بين المقامين والاستدلال بإدلة حرمة التشريع في كلّ

وأن المقصود من العمل به الإستطراق إلى مرام المولى بتوسيطه[١] لامجرّد العمل على وفق الطريق[٢] لايبقى مجال توهّم أصالة الإباحة كما توهّم[٣] إذ هو مناسب للمقام الأخير[٤]

من المقامين فإن مقام الشك في الحجية يكفى في عدم كونه حجة على العبد الشك فيه ولكن هذا غير مربوط بإستناد الحكم إلى المولى وإن مؤدي الطريق هو حكم الواقعي وإستناده إليه مع الشك فيه فإن هذا المعنى في الطرق وإن كانا متلازمين فإن الشك في الحجية الطريق مساوق للشك في أنه حكم المجعول من الشرع وكما أن الشك في الحجية هذا الحكم مساوق لعدم الحجية كذلك الشك في أنّه حكم الله مساوق لعدم جواز إستناده اليه ولكن في الأصول الغير المحرزه يكون محل التفارق لأن مع الحجية لا يمكن إستناده إلى الله انّه حكم واقعي وكذلك في الظن الانسدادى على الحكومه.

(١) في بيان عدم التلازم بين التنجيز والإستناد وأن المقصود من العمل بالطرق هو الإستطراق إلى مراد المولى والطريق إلى الواقع وتنجز الواقع بتوسط هذه الطرق.

(٢) لا مجرد العمل على وفق الطريق وإستناده إلى المولى.

(٣) نقل الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٥٣»: أن الأصل هي إباحة العمل بالظن لأنها الأصل في الأشياء حكاه بعض عن السيّد المحقّق الكاظميّ.

(٤) فذكر المحقّق الماتن أن أصالة الاباحة إنّما يناسب مجرد العمل.

وهو أجنبي عن مرحلة الإستطراق المزبور[١] تبعاً لتنجز الواقع به[٢] إذ أصالة الحل المزبورة[٣] لا تثبيت جواز الإستطراق المسطور[٤] بل الإستطراق حينئذٍ تحت إصالة العدم[٥]

---

(١) وخارج عن الطريقية.

(٢) والمنجزية والمعذرية المبحوث عنها الملازم له.

(٣) والوجه في ذلك أن أصاله البرائة وأصالة الحل.

(٤) لاتثبت الطريقية.

(٥) بل الطريقية تجري فيها أصالة العدم على ما سيأتي مفصلاً. وتوضيح الجواب ذكر المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٨٣»: إنّه إن أريد مجرد العمل بالظن من دون الإكتفاء به في تحصيل فراغ الذمة عن التكاليف فغير مفيد. وإن أريد به جواز العمل به في مقام تفريغ الذمة والتعبد بمؤداه فغير سديد بداهة أنّه لامعنى لإباحته وذلك أمّا في فرض الانفتاح والتمكن من تحصيل العلم فظاهر لإستقلال العقل حينئذٍ بعدم جواز الاعتماد على الظن ووجوب تحصيل العلم في مقام الخروج عن عهدة التكليف. وأمّا في فرض الانسداد والعلم الإجمالي بالتكاليف فمع وجود الطرق المعتبرة بمقدار المعلوم بالإجمال فكذلك فإن الواجب بحكم العقل هو تحصيل تلك الطرق والأخذ بها في مقام الخروج عن عهدة التكاليف المعلومة بالإجمال دون الأخذ بالظن المشكوك حجيته. وأمّا مع عدم وجود الطرق المعتبرة إمّا رأسا أو بالمقدار الوافي ففي مثله وإن كان ينتهي الأمر إلى مقام الأخذ بالظن والعمل به إلّا أن العمل بالظن حينئذٍ يكون واجباً ←

كما أن هذه المرحلة[١] على مسلكنا[٢] في وجه منجزية الطرق بل ومسلك أستادنا[٣] من البرائة[٤] بجعل الحجية غير مرتبط بمقام البناء على واقعية المؤدي[٥] أو البناء على انكشاف[٦]

لا جائزاً فعلى كلّ تقدير يدور الأمر بالعمل بالظن بين كونه واجباً أو غير جائز فلا معنى لدعوى جواز العمل بالظن وإباحته كما أنّه لا معنى لدعوى التخيير بين العمل بالظن وبين العمل بالأصل أو الدليل الموجود في المسألة فتدبر.

(١) والحاصل أن هذه المرحلة وهي الإستناد.

(٢) على مسلكنا قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٢٠» وعلى التحقيق أيضاً من تتميم الكشف بواسطة التنزيل والأمر بعامل معاملة اليقين فأيضاً يمكن الإستناد أي إستناد الواقع التعبدى بعد قيام الإمارة إلى الله تعالى ومع الشك في حجيتها لا يمكن الإستناد كذلك.

(٣) أي مسلك صاحب الكفاية قال: إن الخراسانيّ حسب مبناه يصح ما يقول به لأنّه قائل بجعل الحجية ولا يقول بتنزيل الظن منزلة العلم حتّى يترتب عليه أثره ـ أي لا تلازم بينهما ـ.

(٤) الصحيح من إلتزامه.

(٥) وأمّا على مبنى الشيخ القائل بتنزيل المؤدي أيضاً فلا يكون الإستناد صحيحا لأنّه أيضاً لا يقول بوجود الواقع تعبداً بل يقول بترتب أثر الواقع على ما أدى إليه الأماره.

(٦) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٨٠»: نعم، بناء على مسلك

الملازم لجواز نسبة الحكم المشكوك تعبّداً ببركة الطرق إلى المولى[١] بل[٢] قد عرفت ان أمثال هذه التنزيلات نحو عناية في مقام البيان[٣] غير مرتبط بعالم

تتميم الكشف في الطرق يكون جواز التعبد من لوازم منجزيتها إذ مرجع الأمر بتتميم الكشف وإلغاء إحتمال الخلاف إلى ترتيب تلك اللوازم من جواز التعبد به ونسبته إليه سبحانه وجواز الحكم والإفتاء على طبقه والإخبار على وفق المؤدي بأنه الواقع بخلاف بقيّة المسالك حيث لا تلازم بين الأمرين لإمكان التفكيك بينهما ولذا لو شككنا في جواز التعبد به ولو مع القطع بأصل الحجية تجرى إصالة عدم جواز التعبد ولعل نظر الشيخ قدس سره في تأسيس الأصل في جواز التعبد بالمؤدي والإسناد إليه سبحانه إلى كفاية حيث تتميم الكشف في جواز التعبد بالمؤدي والإستناد إليه تعالى ككفايته في المنجزية على ما عرفت من الملازمة بين الأمرين على هذا المسلك.

(١) أي يرجع إلى الإنكشاف كما أن نظر المحقّق الخراسانيّ قدس سره في تأسيس الأصل في جهة المنجزية والحجية إلى ما اختاره في الأمارات من جعل الحجية الّتي هي غير مرتبطة بحيث جواز التعبد به وعليه لا مجال للإشكال عليه بما أفيد لأنّه راجع إلى الإشكال على أصل المبنى لا على بنائه وإلّا فهو أوضح من ان يخفى.

(٢) أي وقد تقدّم أن المجعول في الطرق والامارات من تتميم الكشف وتنزيل المؤدي وغيرهما.

(٣) أي نحو عناية فيها.

المنجزية[١] كيف[٢] ولو قال صريحاً يجب العمل بجز الواحد أو جعلته حجة بلا عناية تنزيل في البين لا يجوز مثل النسبة المسطورة إلى المولى مع[٣] أنّه تمّ في البين مقام تنجزه بأحد البيانين الأخيرين[٤] وحينئذٍ لا يبقى مجال تأسيس الأصل في مثل هذا المقصد الأصلي بحرمة الافتراء وأمثاله[٥].

---

(١) أي لا يرتبط بعالم المنجزية فرب شيء يكون منجزاً من دون هذه التنزيلات كيف وقد عرفت أن مجرد المنجزية غير ملازم لجواز التعبد كما في إيجاب الاحتياط في الشبهات البدوية فإنّه مع كونه منجزاً للواقع لا يجوز التعبد المزبور فيها وهكذا الظن على الحكومة في باب الإنسداد بناء على كونه مثبتاً للتكليف كما هو أحد المسالك في تلك المسألة على ما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى لا مسقطاً له على ما هو مسلك التبعيض في الإحتياط.

(٢) وعلى أي الشاهد على عدم التلازم بينهما أنّه لو لم يجعل الطريقية وتتميم الكشف وتنزيله منزلة اليقين بل قال يجب العمل بخبر الواحد فلا محاله لا يجوز إستناده إلى المولى لعدم وجود عناية التنزيل.

(٣) مع أنّه منجز للواقع جزماً.

(٤) أي ببيان يجب العمل بخبر الواحد أو جعلته حجة.

(٥) وقد تقدّم أنّه لا مجال لتأسيس الأصل في حجية العمل بالظن وعدم حجيته بمثل ماورد في حرمة الإفتراء لعدم التلازم بين الإستناد وبين الحجيه فربما منجز ولا يصح الإستناد كما تقدّم.

نعم[١]، بناء على مسلك منجزيّة نفس تتميم الكشف بلا احتياج إلى جعل آخر[٢] أمكن دعوى كون الحجية والمنجزية مساوق النسبة المزبورة وحينئذٍ كان لمثل هذا التأسيس مجال[٣]. وربّما يوهم[٤]

---

(١) وهو عليه المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٢٣» وقد تقدّم قال: صحة التعبد بالإمارة وجواز إسناد مؤداها إلى الشارع من اللوازم الّتي لا تنفك عن حجيّتها ولا يعقل التفكيك بينهما.

(٢) أي القول بتتميم الكشف ولا يحتاج إلى عناية الأمر بمعاملة اليقين.

(٣) وقد تقدّم ما فيه.

(٤) الأمر الثاني ذكر الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٥٢» فنقول: التعبد بالظن الّذي لم يدل دليل على وقوع التعبد به محرم بالأدلة الأربعة ويكفي من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ دل على ان ما ليس بأذن من الله من أسناد الحكم إلى الشارع فهو إفتراء ومن السنة قوله عليه السلام في عداد القضاة من أهل النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم ومن الإجماع ما ادعاه الفريد البهبهانيّ في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلاً عن العلماء ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان عن جهل مع التقصير. نعم، قد يتوهم متوهّم أن الاحتياط من هذا القبيل وهو غلط واضح إذ فرق بين الإلتزام بشيء من قبل المولى على أنّه منه مع عدم العلم بأنه منه وبين الإلتزام بإتيانه لإحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه وشتّان ما بينهما لأن العقل يستقل بقبح الأوّل وحسن الثاني ◄

كلمات شيخنا العلّامة في تأسيسه أصالة الحرمة بمناط الإفتراء والكذب عليه فيما هو المقصود من منجزية الطرق ولكن[١] أمكن حمل كلماته على جهة طريقية الإمارة وامتيازه عن الأصل بمثله كما سيجيء عن قريب لا إلى حيث تنجيزية للواقع الذى هو جهة مشتركه بين الإمارة والأصول المثبتة[٢] كما لا يخفى فتأمّل[٣].

والحاصل أن المحرم هو العمل بغير العلم متعبداً به ومتديناً به وأمّا العمل به من دون تعبد بمقتضاه فإن كان لرجاء إدراك الواقع فهو حسن ما لم يعارضه إحتياط آخر ولم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه كما لو ظن الوجوب وأقتضى الإستصحاب الحرمة فيظهر منه أن صحة الاستناد يلازم المنجزية.

(١) لكن المحقّق الماتن حمل كلام الشيخ الأنصاريّ على وجه آخر وهو أن نظر الشيخ الأنصاريّ إلى وجه طريقية الامارة الّتي تحتاج إلى الإستناد الّذي بها تمتاز عن الأصول العملية.

(٢) ولم يكن نظره إلى المنجزية الثابتة للامارات والاصول معاً حتّى يثبت بتلك الأدلة عدم المنجزية أيضاً كما لا يخفى.

(٣) فتأمّل لعله اشارة إلى ما افاده أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج٣ص١٢١» إن استدلاله في باب حكم العقل بالتشريع لا يكون على ما هو التحقيق صحيحاً لأن التشريع عندنا يكون هو جعل ما ليس من الدين باعتقاد أنّه من الدين مثل من يرى نفسه نبيّاً فيجعل حكما أو من يرى قصورا في النبوة أو يرى تغيير مصلحة الحكم بواسطة تغيير الازمان مثل ما قيل في أن الذبح في المنى يوم العيد لا يكون

نعم[١]،

له مصلحة في زماننا هذا وأما من يعتقد بأن ما ينسبه إلى الدين ليس من الدين ولكن لمصالح نفسه من طلب الدنيا وغيره يكذب ويفترى فليس مشرعاً ولا يصدق التشريع بالنسبه إليه بل هو كاذب مفترى ففرق بين الكذب والتشريع فعدم جواز الاستناد يكون من باب إستقلال العقل بعدم جواز إستناد ما لا يعلم أنّه حكم الله اليه تعالى لا من باب التشريع. ومنهنا ظهر فساد ما افاده المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٢١» أن التشريع من أفراد الكذب الّذي يستقل العقل بقبحه والشرع بحرمته وقال المحقّق الماتن في «الهامش» عمدة الكلام في المقام هو أن العقل في باب التشريع كما يستقل بالقبح يستقل بالعقوبة أيضاً أم لا وبعبارة أخرى هل حكمه بقبحه من تبعات موجبة لإستحقاق العقوبة بنفس عنوانه أم إستحقاق العقوبة فيه من تبعات حكمه لا نفسه وأن ما هو من تبعات حكمه لا نفسه وأن ما هو من تبعات نفسه مجرد قبحه وهذه الجهة أيضاً مايزة بين المعصية وسائر المقبحات الأُخرى لا مجرد طولية عنوان الحكم وعدمه وعليه نقول لاغر وفي دعوى أن التشريع المتجرى نحو طغيان على المولى وجسارة موجبة بنفسه للعقوبة بلا إحتياج إلى حكم مولوى كيف ولا أظن من ينكر الملازمة كليّة إنكار عدم إستحقاق المشرّع للعقاب نظير الإفتراء على المولى فتأمّل. هذا ما يرجع إلى الجملة الأخير من حكم الشرع والعقاب وأمّا المقام وهو الإستناد فقد عرفت أجنبي عن الكذب.

(١) تقدّم ذلك أنّه عند الشك في جواز الإستناد إلى المولى وعدمه.

عند الشك في جواز النسبة وعدمه من[١] جهة الشك في إعمال العناية المزبورة في كيفية البيان ربما يجرى مثل هذا الأصل[٢] حتّى على مسلكنا[٣] ومسلك أستادنا ـ طاب ثراه ـ[٤] ولكنّه غير مرتبط بعالم المقصد الأصلي[٥] من الإستطراق به لتحصيل الواقع المنجزبه ببركة جعله بأحد النحوين[٦]

---

(١) وهو المسبب عن الشك في إعمال العناية المزبوره من عامل معاملة اليقين وعدمه.

(٢) فالأصل عدم العناية المزبوره وعدم الحجيّة.

(٣) على مسلكنا من تتميم الكشف كذلك.

(٤) ومسلك الأستاد صاحب الكفاية من جعل الحجية.

(٥) ولكن هذه الجهة وهى عدم إمكان الإستناد لا ربط له بالمنجزية وحصول الواقع المنجز به لإستطراقه.

(٦) بجعله بأحد النحوين من تتميم الكشف أو جعل الحجية. ذكر المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٢٤» وبالجملة ليس للتشريع واقع يمكن أن يصيبه المكلّف أو لا يصيبه بل واقع التشريع هو إسناد الشيء إلى الشارع مع عدم العلم بتشريعه إياه سواء علم المكلّف بالعدم أو ظن أو شك. وسواء كان في الواقع ممّا شرّعه الشارع أو لم يكن فليس حكم العقل بقبح التشريع نظير حكمه بقبح الظلم ـ فللعقل في باب الظلم حكمان حكم موضوعى بقبح التصرف فيما هو مال الناس واقعاً عند الإلتفات إليه وحكم آخر طريقي بقبح التصرف فيما يشك كونه مال ↖

و[١]

الناس فلو خالف المكلف وأقدم على التصرف في المشكوك ولم يكن في الواقع مال الناس فليس عليه إلّا تبعة التجرى. وأين هذا من باب التشريع فإنّه ليس للعقل فيه إلّا حكم واحد بمناط واحد يعمّ صورة العلم والظن والشك. حكمه بقبح التشريع. وأجاب عنه المحقّق الماتن في «الهامش» أقول: المراد من الأحكام الطريقية هو الإنشاءات الحاكية عن الإرادة الواقعيّة في ظرف الجهل بها وكاشفة عن الترخيص في صورة المخالفة ومثل هذا المعنى غير متصور في مثل حكم العقل بقبح الشيء في ظرف الجهل بقبحه واقعاً إذا الوجدان بعد ما حكم بالقبح في ظرف الشك يستحيل كشفه عن الترخيص في صورة المخالفة إذ لازمه مع احتمال المخالفة أن لا يستقل بقبح شيء ومع إستقلاله به حينئذٍ لا محيص عن الإلتزام بالموضوعية وبعده لا يفهم فرق بين الظلم والتشريع إذ في كلّ منهما يحكم العقل وجداناً بقبحه طابق الواقع أم خالف وحينئذٍ لا نفهم لهذا الحكم الطريقي مفهوماً محصلاً في باب الظلم دون غيره. نعم، يمكن أن يقال بمنع استقلال العقل بقبح ما هو مشكوك الظلم بل الّذي يستقل هو قبح الظلم الواقعي عند إحراز ظلمه نظرا إلى دخل العلم في كلّيّة المستقلات العقلية في حكمه بحسن أو قبح كما لا يخفى.

(١) الأمر الثالث في جريان الأصل فيما شك من الطرق والإمارات في حجيته وكيفية جريانه قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٨١»: وكيفكان لاشبهة في أن مثل هذه الأحكام إنّما هو من توابع العلم بالحجية فمع الشك في الحجية لا يترتّب شيء منها لإصالة عدم الحجية وإصالة عدم التعبّد بالمؤدي.

حينئذٍ فلا محيص عند الشك[١] في جعل الطريق الراجع لبّاً إلى الشك[٢] في صدور أمر طريقي بالعمل على وفقه أو جعل حجية[٣] من الرجوع إلى أصالة عدم الجعل[٤] المستتبع للجزم بعدم منجزيته[٥]. وتوهم[٦]

---

(١) فلو شككنا في جعل الطريق كالشهرة الفتوائية من باب تتميم الكشف.

(٢) الراجع على المختار من جعل العنايه بالأمر بمعاملة اليقين بهذا الطريق.

(٣) أو الشكّ في جعل نفس الحجية على مسلك صاحب الكفاية.

(٤) فيرجع إلى أصالة عدم الجعل كذلك.

(٥) الملازم لعدم المنجزية والمعذرية.

(٦) المتوهم هو الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٥٣» أن الإصل و إن كان ذلك ـ أي عدم الحجية وعدم وقوع التعبد به وإيجاب العمل به ـ إلّا أنّه لا يترتب على مقتضاه شيء فإن حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبدبه ليحتاج في ذلك إلى الاصل ثمّ إثبات الحرمة والحاصل أن إصالة عدم الحادث إنّما يحتاج إليها في الإحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث وأمّا الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه ولا يحتاج إلى احراز عدمه بحكم الأصل وهذا نظير قاعدة الإشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ فإنّه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمة بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ فتأمّل. وأورد عليه صاحب الكفاية في الحاشية على ما نقل عنه منهم المحقّق النائنيّ ←

في «الفوائد: ج ٣ ص ١٢٦» بقوله: وردّه المحقّق الخراسانيّ بما حاصله أن الحاجة إلى الأثر في جريان الأصل إنّما هو في الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية وأمّا الأصول الجارية في الشبهات الحكمية فلا يتوقّف جريانها على أن يكون في البين أثر عملى وراء المؤدي بل يكفي في صحة جريان الأصل ثبوت نفس المؤدّي من بقاء الحكم في الإستصحابات الوجودية وعدمه في الإستصحابات العدمية بداهة أن وجوب الشيء أو عدم وجوبه بنفسه من الآثار الّتي يصح جريان الأصل بلحاظها فلا حاجة إلى آثر آخر وراء ذلك والحجية وعدمها من جملة الاحكام فيجرى إستصحاب عدم الحجية عند الشك فيها بلا أنتظار أثر آخر وراء عدم الحجية فإن إستصحاب عدم الحجية كإستصحاب عدم الوجوب فكما أنّه لا يتوقّف إستصحاب عدم الوجوب على أثر آخر وراء نفس عدم الوجوب كذلك إستصحاب عدم الحجية. ثمّ أفاد أنّه لو سلّم كون الحجية من الموضوعات الخارجية الّتي يتوقّف جريان الأصل فيها على أن يكون في البين أثر عملى إلّا أن ذلك لا يمنع عن إستصحاب عدم الحجية فإن حرمة التعبد كما يكون أثراً للشك في الحجية كذلك يكون أثراً لعدم الحجية واقعاً فيكون الشك في الحجية مورداً لكل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحال الشك ويقدّم الاستصحاب على القاعده لحكومته عليها كحكومه استصحاب الطهارة على قاعدتها ثمّ بين ضابطاً كلّياً بما حاصله أن الأثر إذا كان مترتباً على الواقع فقط فلا مجال إلّا للإستصحاب وإن كان مترتباً على الشك فقط فلا مجال إلّا للقاعدة المضروبة للشك وإن كان مترتباً على كلّ من الواقع والشك فلكلّ من

والاستصحاب والقاعدة مجال إلّا إن الاستصحاب يقدّم لحكومته عليها هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانيّ ﷺ ردّاً على ما أفاده الشيخ ﷺ. وأنت خبير بما فيه أمّا ما أفاده أوّلاً من أن الحجية بنفسها من الأحكام فلا يتوقّف جريان استصحاب عدمها على أن يكون وراء المؤدي أثر عملي ففيه أن ما اشتهر من أنّه في الأصول الحكمية لا يتوقّف جريانها على أن يكون في البين أثر عملي إنّما هو لأجل أن المؤدي بنفسه من الآثار العملية وإلّا فلا يمكن أن تجرى الأصول العملية من دون أن يترتب عليها أثر عملي من غير فرق في ذلك بين الأصول الموضوعية والحكمية فإن الأصول إنّما تكون وظائف عملية لما عرفت آنفاً من أن المجعول فيها هو الجرى العملي وبذلك تمتاز الأصول من الإمارات فإن الإمارة تقتضي الثبوت الواقعي ولا يتوقّف التعبد بها على أن يكون المؤدي ممّا يقتضي الجرى العملي بل يكفي في التعبد بها أن يترتّب عليها أثر عملي ولو بألف واسطه لكى لا يلزم اللغوية فلا مانع من قيام الإمارة على عدم الحجية بعد ما كان مفادها عدم الثبوت الواقعي. وأورد عليه المحقّق الماتن في «الهامش» أقول: الّذي يحتاج في الاستصحاب كون المستصحب ممّا يترتب عليه العمل بمعنى كونه مقتضيا له ولو في ظرف العلم به بلا واسطة أو بواسطة أثر شرعي نظير الوجوب الّذي هو مقتضى للعمل ولو في ظرف العلم به. كما أن نفيه موجب لنفي العمل المستند إلى عدم المقتضي وهذا المعنى موجود في الحجية المجعولة بملاحظة كونها موضوعاً لحكم العقل بموافقتها عند العلم به وعدم وجوبه عند عدمها لعدم المقتضي وليس أثرها ممحضا بخصوص حرمة التعبد بمؤداه كى يختص ذلك

بحال شكه وكان من تبعات نفس الشك بها كيف وقد قلنا بأن حرمة التعبد ليس من لوازم عدم الحجية. وإن كان جوازه من لوازم حجيته وحينئذٍ لا يبقى مجال لمثل هذا التعب في رد هذا القائل خصوصا في إلزامه بأن عدم الحجية يقتضي الرخصة مع أنّه ليس كذلك لأن الأحكام بأسرها مضاده وليس نقيض كلّ عين الآخر ولا يقتضي أيضاً إثباته بدليل التعبد الّذي هو مفاد الأصل لعدم حجية مثبتات الأصول فلا يكون نتيجة إستصحاب عدم الوجوب إلّا رخصة العقل لترك العمل بنفس شكه من جهة قبح العقاب بلا بيان وحينئذٍ كيف يكون إستصحاب العدم حاكماً على قبح العقاب بلا بيان بل لازم كلامه كون المورد مجرى القاعدة لا مجرى الإستصحاب إلّا بناء على حجيّة مثبته من إثبات الرخصة الشرعية وهو كما ترى وحينئذٍ ما تقول في إستصحاب عدم الوجوب نقول به في إستصحاب عدم الحجية. ولعمرى أن عمدة ما أوقعه في هذا المحذور تخيّل أن أثر عدم الحجية منحصر لجهة التعبد بمؤدّاه الّذي مترتب في فرضه على نفس الشك وهو أوّل شيء ينكر بل عمدة أثر عدم الحجية عدم حكم العقل بلزوم موافقته لعدم المقتضي نظير حكمه بعدم لزوم العمل والإمتثال في صورة عدم وجوبه وأن مصحح جريان الاستصحاب في المقامين متساويان فتدبر ولا تبادر بالاشكال على الاساطين ثمّ قال المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٢٩»: وبالجمله فرق بين إستصحاب عدم الوجوب وإستصحاب عدم الحجية فإن عدم الوجوب كالوجوب بنفسه ممّا يتعلق بعمل المكلّف ويتقضي الجرى العملى نحوه لأن عدم الوجوب يقتضي الرخصة الشرعية في الفعل وهي ليست حاصلة بنفس الشك

ووجدانا ولذلك كان استصحاب عدم الوجوب حاكما على البرائة العقلية والشرعية لأن البرائة لا تقتضي أزيد من عدم العقاب وعدم تنجز الواقع وأمّا الرخصة الواقعية فلا يكاد تثبتها البرائة بخلاف إستصحاب عدم الوجوب وأين هذا من إستصحاب عدم الحجية الّذي لا يترتب عليه أثر إلّا ما كان حاصلاً بنفس الشك فتأمّل. وجهه هو أنّه قد يختلج في البال أن المنع عن جريان إستصحاب عدم الحجية يقتضي المنع عن جريان إستصحاب بقاء الحجية عند الشك في نسخها لأن إستحالة التعبد بأحد النقيضين يلازم إستحالة التعبد بالنقيض الآخر وإن كان يمكن منع الملازمة فإن المسلّم من الملازمه هو أنّ القدرة على أحد النقيضين يلازم القدرة على النقيض الآخر وأمّا التعبد بأحد النقيضين فلا يلازم التعبد بالآخر إذ قد لا يكون محل للتعبد بأحدهما للزوم اللغوية أو غير ذلك دون التعبد بالآخر.

وأجاب عنه المحقّق الماتن في «الهامش» أقول: لو كان أثر الحجية منحصراً بجواز التعبد لا شبهة في أن هذا الجواز منوط بالعلم بها فقبل العلم يحرم التعبد به بمقتضى كلامه وحينئذٍ يتوقّف الأثر على الإستصحاب كي يوجب له العلم بالحجية والإستصحاب أيضاً ينوط بهذا الأثر فيدور. وحينئذٍ لا يرفع هذه الغائلة إلّا بدعوى كفاية إقتضاء الأثر في المستصحب بلا إحتياج إلى فعليته ولازمه حينئذٍ كفاية نفي المقتضي في طرف استصحاب عدمه بلا احتياج إلى أثر آخر كما هو في إستصحاب الوجوب ونفيه على ما اسلفناه ومن هذا البيان ظهر أيضاً وجه جريان الإمارة على عدم الحجية.

أن الأصل المزبور لا مجرى له مع الجزم بعدم المنجزية بقبح العقاب بلا بيان لعدم ترتب عمل على هذا الأصل بل هو من لوازم نفس سلبه[١].

---

(١) وهذا هو الّذي أفاده المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٣٠» وأمّا ما أفادهﷺ ثانياً من أن حرمة التعبد بالإمارة كما يكون أثراً للشك في حجيتها كذلك يكون أثراً لعدم حجيتها واقعاً ففي ظرف الشك يجري كلّ من الاستصحاب والقاعدة المضروبة له ويقدم الاستصحاب لحكومته عليها ففيه أنّه لا يعقل أن يكون الشك في الواقع موضوعاً للأثر في عرض الواقع مع أنّه على هذا الفرض لايجري للاستصحاب أيضاً لأن الأثر يترتب بمجرد الشك لتحقّق موضوعه فلايبقى مجال لجريان الاستصحاب لأنّه لا تصل النوبة إلى أثبات بقاء الواقع ليجري فيه الاستصحاب فإنّه في المرتبة السابقة على هذا الإثبات تحقق موضوع الأثر وترتب عليه الأثر فأي فائدة في جريان الاستصحاب وتوضيحه. قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٨١»: بل من جهة أن الاستصحاب لما لم يكن رافعاً للشك في الواقع كالإمارات وإنّما مقتضاه أثبات حكم في ظرف الشك فلا يتحقّق العلم بعدم الحجية من قبل الاستصحاب إلّا في رتبة متأخّرة عن الشك وحينئذٍ وإن كانت تلك الأحكام مترتبة على العلم بعدم الحجية أيضاً إلّا أن الموضوع لها لما كان هو الجامع بين العلم بالعدم وعدم العلم فقهراً بعد تأخّر العلم بالعدم عن الشك كان الشك أسبق فردى الموضوع فيترتّب عليه الأثر بحكم العقل فيستحيل ترتبه. ثانياً على الاستصحاب لكونه لغواً محضاً ولا يجدى حينئذٍ مجرد ←

مدفوع[١] مضافاً[٢] إلى جريان هذا الإشكال في كلّيّة الشكّ في التكاليف

شرعيّة المستصحب ما لم يترتب عليه عمل ولو بتوسيط استصحابه وبذلك يفرق بين الاستصحاب المزبور وبين قيام الإمارة المعتبرة على عدم الحجية فإن الإمارات لماكان شأنها رفع الشك عن الواقع وأثبات العلم به كانت موجبة لارتفاع موضوع القاعدة وهو الشك تعبداً فلا يبقى حينئذٍ معها مجال لجريان القاعدة المزبورة بخلاف الاستصحاب فإنّه لا يكون رافعاً للشك عن الواقع بل غاية اقتضائه بناء على رجوع التنزيل فيه إلى اليقين هو أثبات العلم التعبدى بالواقع في ظرف الشك به وبعد كون العلم المزبور في رتبة متأخّرة عن الشك فمجرد الشك يترتب عليه الأثر المترتب على الجامع بين عدم العلم والعلم بالعدم لكونه أسبق فردى الموضوع وبترتبه عليه لا يبقى مجال لترتبه ثانياً على الاستصحاب لكونه من تحصيل الحاصل هذا. وهذا هو الّذي أفاده الشيخ الأعظم الأنصاريّ أيضاً.

(١) وأجاب المحقّق الماتن عن الشيخ الأعظم الأنصاريّ وعن المحقّق النائنيّ أيضاً بجوابين.

(٢) الجواب الأوّل أن هذا الإشكال متحد الورود على جميع التكاليف النفسية من الشك في ثبوت التكليف فيجري فيه قبح العقاب بلا بيان ولايكون منجزاً فلا مجال لاستصحاب عدم الوجوب ولا يترتب عليه اثر عملى.

والجواب الثاني ذكر المحقّق الماتن في «الهامش: ج ٣ من الفوائد: ص ١٣٠» أقول إذا فرض كون الواقع مقتضياً لشيء والشك به مانعاً عن ترتبه نظير وجوب

النفسيّة ان الغرض[١] من العمل المترتّب على الأصل هو الأعمال المترتبة على الواقع[٢]

الأمتثال بالنسبة إلى الوجوب وأمثاله فهل لك محيص من الإلتزام بنفي الأثر المترتب على الأعم ـ أي الجامع ـ من عدم المتقضي ووجود المانع وفي المقام أستادنا لا يريد إلّا هذا فلا ترمه بعدم المعقولية. ثمّ بعد تسليم مدعاه ليس لك أن تنكر الاستصحاب لأن ترتب الأثر على الشك في عرض ترتب الاستصحاب عليه وبعد ذلك نقول إن الأمر يدور في تطبيق الاستصحاب أو تطبيق كبرى هذا الأثر بين التخصيص والتخصص لأن بجريان الاستصحاب يرتفع موضوع هذه الكبرى فإنّه مبنى على عدم جريان الاستصحاب بمخصص خارجي وإلّا لايصلح هذه الكبرى لتخصيصه لأنّه معلق على عدم جريانه ولئن شئت قلت إن لسان الاستصحاب ينفى موضوع هذه الكبرى فكان ناظراً اليه بخلاف لسان الكبرى فإنّه ليس لسانه نفي موضوع الاستصحاب بل جريانه موجب للغوية الاستصحاب فالاستصحاب من الأوّل مانع عن جريانه فتدبر. ولئن شئت قلت إن نتيجة الاستصحاب ترتب الأثر على عدم المقتضى ونتيجة القاعدة ترتب العدم على المانع وباعترافه ترتب العدم على عدم المقتضى مقدم على الترتب على المانع.

(١) وتوضيحه قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٨١»: إنّه يتجه هذا الإشكال في فرض كون تلك الآثار من لوازم العلم بالحجية فقط وإلّا فعلى فرض كونها من آثار الواقع أيضاً ولو بنحو الاقتضاء لا مجال لهذا الإشكال.

(٢) إذيكفي في جريان الاستصحاب حينئذٍمجردكون المستصحب مقتضياً

نفياً وأثباتاً ببركة الأصل[١] لا مطلق العمل المترتب، ولو على الشك بالواقع[٢] نفياً أو أثباتاً وبهذه الملاحظة

لترتب العمل عليه ولو في ظرف العلم به كما هو الشأن في الوجوب الواقعي بالنسبة إلى وجوب الإمتثال حيث يكفى ذلك في استصحاب عدم الوجوب وحكومته على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(١) أي العمل المترتب على الواقع بتوسيط الأصل وأن الواقع تنزيلاً هو مؤدي الاستصحاب.

(٢) أي لا مطلق العمل بالأصل الّذي موضوعه الشك في الواقع ـ وعلى ذلك نقول: إنّه بعد كون الحجية الواقعيّة ممّا يترتب عليها حكم العقل بالتنجير ولزوم الموافقة فعند الشك فيها يجرى استصحاب عدمها ويترتب عليه عدم حكم العقل بالتنجيز ولزوم الموافقة وبجريانه لا يبقى مجال لجريان القاعدة وترتيب أثر عدم الحجية على نفس الشك وإن شئت قلت إن الشك في الحجية كما يكون موضوعاً للقاعدة كذلك يكون موضوعاً للاستصحاب وعليه فعند الدوران لابد من تقديم الاستصحاب لأن بجريانه يرتفع موضوع القاعدة وهو الشك تعبداً بخلاف العكس فإنّه يلزم من تقديمها تخصيص الاستصحاب لبقاء موضوعه وعدم اقتضاء القاعدة لنفيه لأن غاية ما يقتضيه القاعدة إنّما هي لغوية جريانه مع أن لازم البيان المزبور هو المنع عن استصحاب الحجية بل وعن استصحاب الطهارة والحلّية في قبال القاعدة المثبتة لهما. مع أنّه كما ترى لا يظن التزامه بأحد خصوصاً في الأخيرين حيث أن كلماتهم مشحونة بجريان استصحاب الطهارة والحلية وحكومته على القاعدة المثبتة لهما.

تكون الإمارة النافيه أيضاً[١] واردة[٢] على قاعدة القبح كالمثبته لا العكس[٣] بخيال التوهم السابق[٤] كتوهم ورود قاعدة الاشتغال أيضاً على أصالة الاشتغال[٥]

---

(١) فإن الإمارة النافية كالإمارات المثبتة موردها الشك لا موضوعها ولذا يكون العمل مترتب على الواقع بتوسيط الإمارة.

(٢) والورود باعتبار أرتفاع موضوع قبح العقاب بلا بيان وهو الشك بواسطة قيام الإمارة لرفع الشك بها ويترتب العمل على الواقع.

(٣) ولايجرى قبح العقاب بلا بيان كما لا يجرى عند الإمارة النافية كقاعدة التجاوز ونحوها.

(٤) من أجل توهم المتوهم فعند الشك يجرى القاعدة فلا يبقى مجال للاستصحاب وترتيب آثار اليقين والواقع وقد عرفت فساده.

(٥) وهذا التوهم كان في الكلمات المتقدّمة من الأعلام فإن موضوع الاشتغال عقلاً هو الشك فلا مجال للاستصحاب بقاء الاشتغال وقد تقدّم أن الاستصحاب ترتيب آثار اليقين والواقع ولو بنحو الاقتضاء فيرتفع موضوع القاعدة والاشتغال به كما لا يخفى. ثمّ قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٣١»: وما قرع سمعك من أن الاستصحاب يكون حاكماً على القاعدة المضروبة لحال الشك فإنّما هو فيما إذا كان ما يثبته الاستصحاب غير ما تثبته القاعدة كقاعدة الطهارة والحل واستصحابهما فإن القاعدة لا تثبت الطهارة والحلية الواقعيّة بل مفادها ليس إلّا ترتيب آثار الطهارة والحلية من جواز ↖

والاستعمال وحلية الأكل ونحو ذلك بخلاف الاستصحاب فإن مفاده بقاء الطهارة والحلية الواقعيّة وتوضيحه ما أفاده المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٨٢» بأن المجعول هناك طهارتان ظاهرية وواقعيّة وأن ما يثبته الاستصحاب غير ما تثبته القاعدة فبالاستصحاب يتحقّق الغاية وهو العلم بالطهارة أو النجاسة فيرتفع موضوع القاعدة وهو الشك بخلاف المقام حيث أنّه لايكون في البين إلّا حكم واحد مترتب على الجامع بين الشك والعلم بالعدم ومن المعلوم ترتب مثله على نفس الشك الّذي هو أسبق فردى الموضوع.

وأجاب عنه المحقّق الماتن في «الهامش الفوائد: ج ٣ ص ١٣١» أقول بالله لو لم تثبت قاعدة الطهارة الطهارة الواقعيّة التعبدية يلزم عند عدم العلم بنجاسة الماء المتوضى منه إمّا الحكم بصحة الوضوء واقعاً أو عدم صحة الوضوء بمثل هذا الماء وهو كما ترى. وجه الملازمة أن موضوع صحة الوضوء واقعاً إمّا الطهارة الواقعيّة أو الاعم منها ومن الطهارة الظاهرية فعلى الأوّل فلا يجوز الوضوء به لعدم احراز الطهارة الواقعيّة ـ أي بقاعدة الطهارة لأن مفادها هى الطهارة الظاهرية ـ وعلى الثاني يلزم عدم اقتضاء كشف نجاسته ـ أي بعد ذلك ـ لبطلان وضوئه حين جريان القاعدة فيها ـ أي مع أنّهم لا يلتزمون بذلك ـ وحينئذٍ لا محيص إلّا أن نلتزم بأن مفاد قاعدة الطهارة أيضاً أثبات الطهارة الواقعيّة وحينئذٍ من أين وجه تقدّم الاستصحاب على القاعدة فتدبر.

وتوضيحه قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٨٣»: فيكشف ذلك عن وحدة ما هو المجعول في مورد القاعدة والاستصحاب وأن مفاد القاعدة أيضاً هو

فتدبر بقى [١]

البناء على الطهارة الواقعيّة في المشكوك طهارته ونجاسته. وعليه يتجه اشكال الانتقاض باستصحاب الحجية واستصحاب الطهارة والحلية وحينئذٍ فلا محيص عن المصير إلى ما ذكرنا من جريان استصحاب عدم الحجية وترتب لازمه عليه من دون وصول النوبة مع جريانه إلى القاعدة. نعم، لو قيل إن البيان الرافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان عبارة عن خصوص البيان على التكليف أو ما هو بحكمه لا مطلق البيان ولو على نفي التكليف لإتجه المنع عن استصحاب عدم الحجية لعدم ترتب فائدة حينئذٍ على الاستصحاب المزبور ولكن الشأن في ذلك حيث أن لازمه عدم حجية الإمارة النافية للتكليف لعدم ترتب فائدة عليها مع حكم العقل بالبرائة والإلتزام به كما ترى. إلى هنا تبين أن الأصل فيما شك في حجيته شرعاً هو عدم الحجية وعدم ترتب لوازمها لكونها بنظر العقل من توابع العلم بالحجية ولا يجرى الإشكال في أصالة عدم الحجية لوجود الأثر له ولا يبقى موضوع لحكم الشك أيضاً.

(١) قال سيّدنا الأستاذ السيّد الوالد في «تقريراته»: بقى هنا شيء وهو أن في مقام الاستظهار من الأدلة هل يستفاد تتميم الكشف أو تنزيل المؤدي أو جعل الحكم الوضعي ونتيجة هذا البحث يظهر في تعارض الأدلة فإن الطرق إن قلنا بأن لسانه يكون تتميم الكشف لازمه هو حكومة الظرف على الأصول وعلى تنزيل المؤدي يقع في حيص وبيص فنقول ما كان دائراً في الألسنة من صدق العادل ليس هذا التعبير لا في آية ولا في رواية إلّا في الحلف وهو قوله عليه السلام: ألا ومن ←

في المقام مطلب آخر وهو أن عناية تتميم الكشف[١] وإن لم يكن بنفسه وافية لتنجيز الاحكام[٢] على ما فصلناه في بحث القطع ولكن لامحيص[٣] من الإلتزام بها في تميّز الطرق والإمارات عن الأصول بل يكون ذلك مبنى تحكيم الإمارة على الأصل كما سيأتي في محله ان شاء الله و[٤]ربّما يكون المرتكز في أذهان العقلاء أيضاً هذه التفرقة من إرتكاز ذهنهم على البناء على مكشوفيّة الواقع تارة و[٥]

يحلف بالله فصدقوه وفي هذا المقام يحتمل أن يكون التصديق باعتبار ان آثار الواقع يترتبون عليه ولا يستفاد منه أن حلفه بمنزلة العلم فلابد لنا من التتبع في أدلة الطرق واحداً واحداً.

(١) أي قبل الورود في ذلك نقول إن القول بتتميم الكشف هو المتعين لكن لابمعنى جعل المحرزية.

(٢) أي لما عرفت مفصلاً من عدم كفاية ذلك في المنجزية لوجود المنجزية في بعض الطرق من دون جعل المحرزية بل بعناية الأمر بمعاملة اليقين والواقع.

(٣) أي لابدّ من الإلتزام بذلك للفرق بين الطرق والإمارات وبين الأصول العملية الّذي هو جرى عملى فقط الموجب لتقديم الإمارات على الأصول لوجود الواقع والحجة دون الأصول.

(٤) أي وهذا أيضاً مرتكز اذهان العقلاء وبناء العقلاء عليه من الفرق بين الطرق والإمارات حيث بنائهم حسب ارتكاز اذهانهم مكشوفية الواقع به كالعلم.

(٥) أي بخلاف الأصول العملية فان مرتكزهم على أنّه بناء عملى وجرى

البناء على العمل في ظرف عدم الانكشاف أخرى وربّما يستفاد[١] مثل البناء على الكشف في الإمارة من جملة[٢] من الأخبار من حيث لسانها بقوله ما أداكم فعنّى يؤدّي وقوله خذ معاً لم دينك إذ مثل هذه الألسنة[٣]

عملى على موضوع الشك وعدم انكشاف الواقع والسترة.

(١) فنقول في رواية مرارة قوله عليه السلام: هذا واشباهه يعرف من كتاب الله يظهر منه أن حجية الظواهر يكون من باب تتميم الكشف لأنّه عبر بالظاهر بالمعرفة مع أنّه ظنى فإن استفاده حكم المسح على المرارة يكون بالظاهر مع أنّه عبر في الرواية عنه بالمعرفة فيكون علماً تنزيلاً. وكذلك قوله عليه السلام: إن تعرف كتاب الله من خوطب به وغير ذلك من التعبيرات وأيضاً لا اشكال في أن المتعارف في الألسنه يعبرون عن ما أخبر أحد بأنه وصل فلان مطلب إلى أوادي إلى مثل أداء الأمانة كما في الخارجيات بدفع سبب اشخص كذلك عبرون عما إلى به الطرق مثل ذلك مثلاً في الفارسي يقولون: «رسيد خبر و داد خبر به من» وغير ذلك.

(٢) وهذا التعبير يكون في شيء يكون وجدانياً وفي الأخبار أيضاً عبّر بذلك فإن زكريّا ابن آدم ثقة أخذ عنه معالم ديني قال عليه السلام. نعم، فإن التعبير بالأخذ يكون دالاً على أن هذا يكون علماً وكذلك ممّا ادّعنّى فعنّى مؤذن فإن التعبير بألاداء أيضاً يكون فيما وصل وجداناً فيظهر ممّا ذكرنا أن المستفاد من الادلة هو تتميم الكشف. وتتميم الكشف بماله العناية من الأمر بمعاملة اليقين حتّى يكون منجزاً للواقع كما تقدّم مفصلاً.

(٣) فهذه الألسنة لسان مكشوفية الواقع ووصول الواقع إلى المكلّف.

كناية عن وصول الواقع إلى المكلّف ووصوله كناية عن العلم به[١] وفي قبال ذلك مادل على الترخيص في ظرف الشك بالواقع الملازم لعدم وصوله اليه[٢] وحينئذٍ[٣] لا بأس في مقام تأسيس الأصل في الطرق من التشبث بحرمة الإفتراء[٤] لمحض الشك في طريقيته[٥] بلا نظر إلى جهة منجزيته[٦] كي يرد عليه ما ذكرنا[٧] فتدبر[٨]

---

(١) ومعنى وصوله هو العلم به.

(٢) وأمّا في باب الأصول المرخصة الّتي موضوعها الشك في الواقع الملازم لعدم وصوله إلى المكلّف وعدم العلم به وإنّما يكون حكم ظاهري في مرحلة التحير وعدم الوصول إلى الواقع.

(٣) فالمتحصل أنّه على هذا الأساس من الفرق يمكن التمسك في مقام تأسيس الأصل في الطرق بماورد من حرمة الافتراء.

(٤) وقد تقدّم مفصلاً.

(٥) لمحض الشك في طريقيته وعدم صحة الاستناد إلى الله.

(٦) من دون النظر إلى منجزيته.

(٧) حتّى يرد المناقشات المتقدّمة.

(٨) لكن تقدّم أن أدلة الافتراء لا تشمل المقام وهو قبح التشريع فراجع.

وحيث عرفت مقتضى الأصل في المقام بقى الكلام في الموارد الّتي بنوا على حجيتها أو توهموا في طى مقالات فنقول مقالة[١] في أن من الموارد المزبورة الأصول الجارية في مباحث الألفاظ[٢]

في حجية الظواهر

(١) نموذج ٥ من الموارد الّتي بنوا على حجيتها الظواهر.

(٢) وهو المعبر عنه بالأصول اللفظية الّتي من الإمارات في قبال الأصول العملية الّتي هي من الأصول ومحكومة للإمارات. قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٨٥»: وأمّا ما خرج عن هذا الأصل أو قيل بخروجه فأمور منها الأصول المعمولة في أستنباط الأحكام الشرعية من الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة والكلام فيها يقع في مقامين:

الأول: فيما يعمل في تشخيص مراد المتكلم من الفاظه عند أحتمال ارادة خلاف الظاهر بعد الفراغ عن أصل ظهورها بالوضع أو بقرينة عامة أو خاصة وهي الأصول اللفظية المعروفة كأصالة الحقيقة والعموم والإطلاق وعدم القرينة وغيرها.

الثاني: فيما يعمل في تشخيص أصل ظهورها والمقام الثاني وإن كان بحسب الطبع مقدّماً على المقام الأوّل ولكن تبعاً لشيخنا العلّامة الأنصاريّ ﷺ نتكلم أوّلاً في المقام الأوّل فنقول وعليه التكلان بأن الشك في أرادة المتكلم خلاف ظاهر كلامه تارة يكون من جهة الشك في مطابقة الإرادة الاستعمالية للظهور لاحتمال كون الاستعمال على نحو المجاز.

وأخرى من جهة الشك في مطابقة الظهور مع الإرادة الجدية مع القطع بأن ↖

من مثل أصالة الحقيقة أو العموم أو الإطلاق وقد يتوهم[١]

الإرادة الاستعمالية على طبق الظهور بان كان الشك في مطابقه الارادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية والمتكفل لرفع الشك في الجهة الأولى هي الأصول العدمية من أصالة عدم القرينة وأصالة عدم التقييد والتخصيص ولرفع الشك في الجهة الثانية هى أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق المثبتة لكون المراد الجدي على طبق الحقيقة والإطلاق والعموم.

(١) نعم، قد يقال: كما عن العلّامة الأنصاريّ برجوع الأصول الثلاثة الوجودية إلى أصل واحد عدمى وهو أصالة عدم القرينة على التخصيص والتقييد والمجاز على خلاف الحقيقة والعموم ـ أي قال في «الرسائل: ج ١ ص ٥٩» ممّا يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند أحتمال أرادته خلاف ذلك كأصالة الحقيقة عند أحتمال أرادة المجاز وأصالة العموم والإطلاق ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الّذي يقطع بإرادة المتكلّم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة ـ ولكن العلّامة الخراسانيّ أرجع الجميع إلى أصل وجودي واحد وهي أصالة الظهور عند أحتمال أرادة خلافه ـ أي قال في «الكفاية: ج ٢ ص ٦٥»: قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام فإن أحرز بالقطع وأن المفهوم منه جزماً بحسب متفاهم العرف هو ذا فلا كلام وإلّا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أن الأصل عدمها لكن الظاهر أنّه معه. يبنى على المعنى الّذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداء إلّا أنّه يبنى عليه بعد البناء على عدمها. يعني يبنى على المعنى الّذي لولا القرينة كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءاً لا أنّه يبنى على

أرجاع هذه الأصول الوجودية إلى أصل عدمي واحد وهو أصالة عدم القرينة على خلاف الحقيقة ولكن نقول[١] بعد ما كان الغرض من هذه الأصول وجوديّة أم عدمية أستكشاف مراد المتكلّم والاستطراق بها لتحصيل مراده مقدّمة للعمل نقول[٢]

الظاهر في الرتبة المتأخّرة عن البناء على عدم القرينة بالأصل وأن أصالة عدم القرينة ليس أصلاً عقلائياً وظيفته أثبات الظهور بل هو راجع إلى أصالة الظهور إذ ليس للعقلاء بناءان مترتبان بل ليس لهم إلّا بناء واحد وهو حمل اللفظ على معناه سواء أحرز كونه ظاهراً أم شك في ذلك للشكّ في وجود القرينة الصارفة عنه ولكن قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٣٣»: ومعنى جريان الأصل عند هم هو أتباعهم الظهور ولا يكون لهم أصل تعبدى حتّى يكون أتباع الظهور بعد جريان الأصل ومنهنا يظهر ما في كلام المحقّق الخراسانيّ من أن الظهور لا يكون للفظ إلّا بنحو التعليق بمعنى أنّه يكون ظاهراً لو لا أحتمال القرينة ليجب جريان الأصل أوّلاً ثمّ أتباع الظهور بل يكون لهم البناء العملى على أتباع الظهورات وعدم الاعتناء بالاحتمالات الّتي لا دليل لها فيكون أتباعهم الظهور من باب أنّهم يرون الألفاظ كاشفاً عن الإرادات الاستعمالية والجدية ولا يكون وجود القرينة واقعاً مؤثراً في نظرهم بل ما هو المؤثّر الواقع المنكشف بدال له.

(١) أي تقدّم أن هذه الأصول يعمل في تشخيص مراد المتكلّم مقدّمة للعمل والامتثال.

(٢) ولكن التحقيق أن يقال بابتناء هذا الخلاف على النزاع المعروف من قبح

إن عدم القرينة على خلاف الحقيقة والعموم مثلاً إنّما يلازم أرادة الحقيقة بناء على ما هو المعروف من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة كما هو مذهب[١] من جعل الخاص المتأخّر عن وقت العمل بالعام ناسخاً لا مخصصاً[٢] وأمّا بناء على جواز ابراز الكلام على خلاف المرام بلا قرينة كما أشرنا اليه في المبحث السابق من الدوران بين النسخ والتخصيص[٣]

تأخير البيان عن وقت الحاجة وعمل المكلّف وعدمه.

(١) أي على ما تقدّم في الخاص المتأخّر الواصل بعد العمل بالعام وعلى القبح يكون ناسخاً لا مخصصاً.

(٢) فإنّه على القول بالقبح لا محيص من أرجاع جميع الأصول إلى أصل واحد عدمى لأن الشك في أرادة خلاف الحقيقة والعموم والإطلاق مسبب عن الشك في أقتران الكلام بالقرينة الصارفة إذ بدونها يقطع بأرادة الحقيقة حسب الفرض من قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فلا يحتمل حينئذٍ خلافها فلا يبقى موقع لجريان الأصول الثلاثة الوجودية بل يحتاج إلى أصالة عدم القرينة.

(٣) وأمّا على القول بعدم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة على ما حققناه في باب تعارض النسخ والتخصيص حيث قلنااإن القبيح إنّما هو تأخير البيان عن وقت حاجة المولى أى الوقت الّذي تعلق غرضه لبيان مرامه الواقعي بلفظه بحيث لو أخل به لزم نقض غرضه لاتأخيره عن وقت حاجة المكلّف وعمله بداهة أمكان القاء الظهور على خلاف مرامه لمصلحة تقتضيه فلا يصح أرجاع الأصول الوجودية إلى أصل عدمى.

فلا يقتضي مجرد عدم القرينة على المجاز ارادة الحقيقة[١] حتّى بإرادةاستعمالية[٢]فضلاًعن الجديّة[٣] وإن كان[٤] لدعوى الارتكاز[٥] في عدم كون استعمال اللفظ مع شدة أرتباطه بمفهومه ومعناه[٦] عارياً[٧] عن معناه حين الاستعمال مجال[٨].

وإلى ذلك[٩]

---

(١) فإن القطع بعدم القرينة لا يجدى لرفع الشك في المراد فضلاً عن أصالة عدمها ضرورة بقاء الشك فى المراد بعد على حاله ولو مع الجزم بعدمها من جهة أحتمال كون المراد الجدى على خلاف ما يقتضيه ظاهر لفظه وأنّه سيقيم عليه البيان فيما بعد.

(٢) حيث أنّه كما تقدّم منه لم يستعمل في معنى أصلاً حتّى بالإرادة الإستعمالية.

(٣) فكيف أن يكون مراداً للمولى أيضاً وهي الدلالة التصديقية.

(٤) وقد تقدّم أن عدم استعمال اللفظ في معنى أصلاً.

(٥) يمكن أن يدعى أحد أنّه خلاف أرتكاز العرف والعقلاء.

(٦) والمفروض شدة علاقة اللفظ بالمعنى والمعنى باللفظ بحيث يسرى الحسن والقبح من كلّ واحد منهما بالآخر.

(٧) أي كون استعمال اللفظ عارياً عن معناه حين الاستعمال.

(٨) أي أدعاء عدم كون الاستعمال كذلك له مجال.

(٩) أي إلى هذا الارتكازيكون نظر صاحب التفكيك بين الإرادة الإستعمالية ←

أيضاً نظر من فكّك بين الإرادة الاستعمالية والجدّية[١]

والجدية بأنه أستعمل في المعنى لكن لايكون مراداً جدّياً.

(١) والقائل بالتفكيك هو الشيخ الأعظم الأنصاريّ قال الشيخ الأنصاريّ في «الرسائل: ج ٢ ص ٣٦٩»: ومن هنا يقع الإشكال في تخصيص العمومات المتقدّمة في كلام النبيّ صلى الله عليه وآله أو الوصي أو بعض الأئمّة عليهم السلام بالمخصصات الواردة بعد ذلك بمدّة عن باقي الأئمّة عليهم السلام فإنّه ـ إلى أن قال: ـ أو كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً ـ إلى أن قال: ـ فالأوجه هو الاحتمال الثالث ـ فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات فيجوز أن يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات وفعل بعض المحرمات الّذي يقتضيه العمل بالعمومات وإن كان المراد منها الخصوص الّذي هو الحكم المشترك. وتوضيحه ذكر أستادنا البجنورديّ في «المنتهى: ج ٢ ص ٥٧٤» وأختاره أيضاً قال: ليس المراد من الحكم الظاهري أن مؤدي العام ومفاده حكم ظاهري بمعنى أن الشارع بصدد القاء الحكم الظاهري بوسيلة القاء العام بل المراد أن أصالة العموم حيث أن العموم ليس بمراده فيكون حجة ظاهرية ما لم تأت القرينة على خلافه فاذا جاءت على خلافه وهو المخصص المنفصل يكشف عن أن أصالة العموم ما كان واقعاً حجة كاشفة عن المراد الواقعي ومثل هذا المعنى ليس متوقّفاً على وجود حكم واقعي يشمل جميع أفراد العام ويكون مستوراً حتّى يجعل في ظرف استتاره مفاد العام حكماً ظاهرياً.

وتفصيله سيأتي في محله وتقدّم أيضاً قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد:

لابمقتضى اصالة الحقيقة المزبورة[١] كى يقال بعدم أثر عملى على مفاد هذا الأصل كما لا يخفى[٢]

لج ٢ ص ٥١٧»: وأمّا تخصيص العام فقد أفيد في وجه عدم استلزامه للمجازية أن العام لم يستعمل إلّا في العموم غايته أن العموم ليس بمراد بالإرادة الجدية النفس الأمرية فالتخصيص إنّما يقتضى التفكيك بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدية والحقيقة والمجاز إنّما تدور مدار الاستعمال لا مدار الإرادة الواقعيّة ففي مثل أكرم كلّ عالم لم تستعمل أداة العموم إلّا في الاستغراق واستيعاب جميع أفراد العالم غايته أنّه لم يتعلق الإرادة الجدية باكرام جميع الأفراد بل تعلقت باكرام ما عدى الفاسق والمصلحة أقتضت عدم بيان المراد النفس الأمرى متصلاً بالكلام فيما إذا كان المخصص منفصلاً.

(١) ووجه المحقّق النائينيّ كلام الشيخ الأنصاريّ على ما عرفت أن ذلك يكون بمقتضى أصالة الحقيقة ـ أي التفكيك ـ.

(٢) ذكر المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٢ ص ٥١٧» أن حقيقة الاستعمال ليس إلّا إلقاء المعنى بلفظه بحيث لايكون الشخص حال الاستعمال ملتفتاً إلى الألفاظ بل هي مغفول عنها وإنّما تكون الألفاظ قنطرة ومرآة إلى المعاني وليس للاستعمال ارادة مغايرة لإرادة المعنى الواقعي فالمستعمل إن كان قد أراد المعاني الواقعة تحت الألفاظ فهو وإلّا كان هازلاً. فلا أثر عملى لأصالة الحقيقة حينئذٍ والجواب قد عرفت أنّه ليس لأجل اجراء أصالة الحقيقة بل لأمر آخر قد تقدّم لمصالح أقتضت عدم ارادة المعنى من العموم أصلاً.

و[١] حينئذٍ[٢] كيف[٣] يغنى أصالة عدم القرينة في استكشاف الحقيقه بل لابد من تأسيس أصل آخر من أنّه مع عدم القرينة لو شك في ارادة الحقيقة أم لا الأصل يقتضي ارادة الحقيقة[٤]

---

(١) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٨٦»: وحينئذٍ لو قيل إن الحمل على الحقيقة واخويها من باب التعبد المحض لمحض الشك في خلافها ولو مع عدم ظهور فعلى للفظ من جهة أتصاله بما يصلح للقرينية عليه فلا محيص من الاحتياج إلى الأصول الوجودية المزبورة.

(٢) وأمّا لو قيل كما هو المختار أن الحمل على الحقيقة واخويها من باب الظهور المستقر المستتبع لعدم حجية الكلام عند أتصاله بما يصلح للقرينية عليه فلابد من أرجاع الأصول الثلاثة الوجودية أيضاً إلى أصل واحد وجودي وهو أصالة الظهور كما أفاده المحقّق الخراسانيّ ﷺ. نعم، على القول بأن موضوع الحجية هو الظهور الصادر من المتكلم لا الظهور الواصل إلى المكلّف ربما يحتاج أيضاً إلى أصل عدمى كما لو شك في اقتران الكلام حين صدوره بما يصلح للقرينية عليه إذ بدونه لا يحرز صغرى الظهور بالأصل الوجودي المزبور فقط فيحتاج إلى أعمال كلا الأصلين حيث لم يكن أحدهما مغنياً عن الآخر وعلى ذلك فينبغي تنقيح ما هو موضوع الحجية.

(٣) أي لا يكفي مجرد أصالة عدم القرينة لإثبات الحقيقة.

(٤) بل زائداً على أصالة عدم القرينة يحتاج إلى أصل وجودي آخر تثبت الحقيقة.

وحينئذٍ يصير أصالة عدم القرينة منتج[١] موضوع الأصل الوجودي[٢] لا أنّه مغنى عنه كى يصير مرجع الأصل الوجودي إلى العدمى[٣]. نعم، هنا شيء آخر[٤] هو أن في الأصل الوجودى يكفى الشك في ارادة الحقيقة محضاً[٥] ولو لم يكن للفظ ظهور فعلى[٦] في المراد[٧] ولو من جهة أتصال الكلام بما يصلح للقرينية من جهة الشك في قرينية الموجود[٨]

---

(١) الصحيح منقح.

(٢) فالأصل العدمى ينقح موضوع الأصل الوجودي وهو أصالة الحقيقة.

(٣) لا أن الأصول الوجودية يرجع إلى الأصل العدمى فإن مجرد عدم القرينة لا يثبت ارادة الحقيقة بل يحتاج إلى أصل آخر وهو أصالة الحقيقة أو أصالة العموم أو أصالة الإطلاق عند ارادة الشك في الحقيقة.

(٤) قال سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته: ص ٩٩»: ثمّ هنا بحث آخر وهو أن الأصول الوجودية هل كلّها يرجع إلى أصل واحد وهو أصالة الظهور أو كلّها أصل مستقل ونتيجتها.

(٥) يظهر في ما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينية.

(٦) فإن أصالة الظهور لا يجرى هنا.

(٧) لأن ما يصلح للقرينية مانع عن انعقاد الظهور فقهراً يصير الكلام مجملاً.

(٨) ولابدّ من الأخذ بالقدر المتيقن ولكن هذا بخلاف أصالة الحقيقة فإن ما يصلح للقرينية لا مانع من جريانه ويحمل اللفظ على الحقيقة هذا كلّه في مقام ←

أم لا يكفى هذا المقدار بل المدار في الحجية على الظهور الفعلى[١]، ولو في المعنى المجازى الملازم لعدم الحجية عند الاتصال بمشكوك القرينة[٢]

التصور أمّا مقام الإثبات فنقول لا اشكال في أن تأخير البيان عن وقت الحاجة قلنا في السابق بعدم قبح إذا كان مصلحة تقتضي اخفاء الواقعيّات فعلى هذا فيحتاج إلى أصول وجودية وأيضاً المناط كلّه هو الظهور الوارد عن الإمام عليه السلام لأن المتكلّم زمان تكلمه يكون كلامه مناطاً في وجود القرينة وعدمه وأخذ العقلاء بظهوره فتحتاج إلى أصول عدميه وإلّا فإن لم يكن المناط هو الظهور الوارد بل كان المناط هو الظهور الواصل فإن نقطع بأن في زمان الصدور كان مع القرنية وقد أختفى علينا وكان ما وصل بلا قرينة كان ذلك الظهور بلا قرينة حجة مع عدم امكان التفوه به فعلى هذا فتحتاج إلى أصالة عدم القرينة وأصول وجودية أيضاً.

(١) وأمّا بحث الثاني فالتحقيق فيه أن كلّ الأصول يرجع إلى أصاله الظهور ـ أي الظهور الفعلى ولو في المعنى المجازي ـ وليس عند العقلاء أصل تعبدى يجري حتّى في مورد ما يصلح للقرينية.

(٢) ومع الشك لما كان المدرك هو بناء العقلاء ومع الشك يكفي في عدم الحجية ـ أي لكونه محفوفاً بما يصلح للقرينية ـ فظهر ممّا ذكرنا أن كلام الصادر عن الإمام عليه السلام لابد من جريان الأصلين فيه أحدهما لبيان صغرى الظهور لأن أحتمال وجود القرينة أو ما يصلح للقرينية مانع من الأوّل لانعقاد الظهور فلابد من الأوّل دفع أحتمال تلك القرينة بالنسبة إلى أصل وجوده أو وجود ما يصلح للقرينة

كما أنّه على الفرض الأخير[١] هل يكفي في الحجية مجرد الظهور التصوري الناشيء عن انسباق[٢]

بأصالة العدم ثمّ بعد انعقاد هذا الظهور يحكم بحجيته بواسطة أصالة الظهور وحاصل ما تقدّم قال المحقّق الماتن في «هامش الفوائد: ج ٣ ص ١٣٣»: أقول ينبغي أوّلاً أن يتكلم بأن ما هو المرجع عند العقلاء وكان بنائهم على العمل به هو أصالة الحقيقة أو العموم والإطلاق أو أصالة عدم القرينة على خلاف وضع اللفظ أو أن مبنى بنائهم على ما أنعقد عليه ظهور اللفظ ووجهة الكلام وتظهر الثمرة في صورة أتصال الكلام بما يصلح للقرينية المانعة عن أنعقاد الظهور فإنّه حينئذٍ لامجرى للاصل الآخر بخلاف الأصول السابقة كما أنّه في صورة انعقاد الظهور بالقرائن العامة أو الخاصة كالوقوع عقيب الحظر مثلاً لا يبقى مجال لأصالة الحقيقة وكان لأصالة الظهور مجال. نعم، الّذي يسهل الخطب أمكان دعوى اليقين بأن بنائهم في باب الألفاظ على الأخذ بما عليه وجهة الكلام من الظهور لا بصرف أحتمال الحقيقة بلاظهور. ومن هذه الجهة أوردنا على القوم بأن البحث في أن التبادر لابد وان يكون مستنداً إلى حاق اللفظ مستدرك. نعم، بناء على كون مدار العقلاء على أصالة الحقيقة كان له مجال ولكن أنى لهم بإنبائه فتدبر جيداً. والمدار يكون على الظهور.

(١) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٨٧»: فنقول إن هنا جهات من البحث الجهة الأولى لاريب في أن مدار الحجية في الظهورات ليس مجرد الظهور التصوري.

(٢) أي ماينسبق إلى الذهن من المعنى بتبادر أو قرينة من أيّ لأفظ حتّى لو

المعنى إلى الذهن لتبادر أو قرينة أم لا يكفي هذا المقدار أيضاً بل[١] يحتاج إلى الظهور التصديقي الناشيء عن كون المتكلم في مقام الإفادة والاستفادة وحينئذٍ أمكن ترجيح الإحتمال الأخير[٢] على البقيّة من جهة لبية الدليل من السيرة الموجبة للاقتصار على المتيقن[٣]

وقع حجر على حجر وأوجد هذا اللفظ فهذه دلالة تصورية.

(١) وإنّما المدار فيها الظهور المستقر التصديقي الصادر عن المتكلم في مقام الجد وأفادة مرامه الواقعي.

(٢) أي يتعين هذا الوجه الأخير.

(٣) كما يكشف عنه عدم بنائهم على الحمل على الحقيقة عند أتصال الكلام بما يصلح للقرينية على الخلاف كالأمر الوارد في مقام توهم الحظر كيف وأنّه ليس لنا دليل لفظي في البين حتّى يمكن الأخذ بإطلاقه لأن عمدة ما في الباب هي السيرة وبناء العقلاء وحيث أنها لبيّة فلابد من الأخذ بالقدر المتيقن منها ولا يكون ذلك إلّا الظهور التصديقي المستقر الّذي لا يتحقّق إلّا بمجرد الكلام عما يصلح للقرينية وعليه فلا حاجة إلى الأصول الثلاثة الوجودية كما لا حاجة إلى الأصل العدمي على ما تقدّم بيانه بل يكتفي بأصل وجودي واحد وهو أصالة الظهور. نعم، قد يقال: ـ أي كما تقدّم ـ بكفاية مجرد ظهور اللفظ الصادر من المتكلّم في مقام الإفهام ولو لم يكن في مقام الجد بإفادة مرامه الواقعي بلفظه بل كان في مقام اعطاء الحجة والظهور إلى المكلّف ليكون مرجعاً له عند الشك في مقام لم تقم

نعم[١]، بناء على اعتبار الظهور التصديقي ليس المدار على التصديق الظني الفعلي[٢]

لحجة أقوى على خلافه ويلزمه جواز التمسك بعموم العام في الشبهات المصداقية في المخصصات اللبية بل اللفظية أيضاً حتّى مع القطع بكون المتكلّم أيضاً شاكاً في مصداقية المشكوك للمخصص. ولكنّه يضعف بما بيناه آنفاً من لبية دليل الحجية في المقام لكونه هي السيرة وبناءً العقلاء والقدر المتيقن منه هو الظهور المستقر التصديقي الصادر من المتكلم في مقام الجد بإفادة مرامه الواقعي ولازمه عدم جواز التمسك بالعام فيما شك في مصداقيّته للمخصص في المخصصات اللبية فضلاً عن اللفظية كما حققناه في مبحث العام والخاص ـ الجهة الرابعة.

(١) هل الحجية في الظهور منوطة بالظن الفعلي بالمراد أو بالظن النوعي وعلى الثاني فهل يناط الحجية بعدم الظن الفعلي على الخلاف أولا فيه وجوه وأقوال.

(٢) أضعفها الأوّل لكونه خلاف ما تقتضيها السيرة من العمل بالظهورات والأخذ بها على الإطلاق حتّى في موارد عدم أفادتها للظن بالمراد كيف ولازمه سد باب التعارض في الأخبار بالمرة والغاء مبحث التعادل والترجيح من الأصول رأساً لاستحالة الظن الفعلي بالمتنافيين كي ينتهي الأمر إلى الترجيح أو التخيير إذ لا يخلو إمّا أن لا يفيد واحد منهما الظن بالمراد وإمّا أن يفيده أحدهما دون الآخر وعلى التقديرين لا ينتهي الأمر فيهما إلى التعارض لانتفاء ملاك الحجية فيهما في الأول وكونه من باب تعارض الحجة واللاحجة في الثاني فيدور الأمر بين الوجهين الأخيرين.

لقيام السيرة على الخطوط والإسناد القديمة مع الجزم بعدم الظن الفعلى لهم[١] و[٢] حينئذٍ المدار التام على الظهور النوعى الغير المنافي مع الشك الفعلى وجداناً[٣]

---

(١) والمتعين منهما هو الأخير لقيام السيرة على الأخذ بالظواهر والعمل بها مطلقاً حتّى في صورة قيام الظن الفعلى على الخلاف على نحو غيره من الإمارات الّتي حجيتها باعتبار الظن النوعي الّذي لا ينافيه الظن بالخلاف.

(٢) ثمّ إنّه بعد وضوح هذه الجهات نقول إنّه لاريب في جواز الأخذ بالظواهر لاستكشاف المراد عند الشك فيه لاستقرار السيرة القطعية من العقلاء على اتباع الظواهر المتداولة بينهم في مقام تفهيم مقاصدهم واستكشاف مراداتهم ومن الواضح أيضاً عدم تخطيء الشارع عن هذه الطريقة المألوفة حيث لم يكن له طريق خاص في تفهيم مقاصده بل كان طريقته هي الطريقة المألوفة لدى العقلاء في تفهيم مقاصدهم لكونه في الحقيقة أحدهم وهذا ممّا لا اشكال فيه.

(٣) أي المدار على الظن النوعي على ما عرفت ـ إلى أن قال: ـ في «ص ٨٧» الجهة الثانية في أن موضوع الحجية هو الظهور الصادر من المتكلم أو الظهور الواصل إلى المكلّف فيه وجهان أو جههما الأوّل لما عرفت من لبيّة الدليل المقتضية للأخذ بالمتيقن منه وتظهر الثمرة فيما شك في اقتران الكلام حين صدوره بما يصلح للقرينية عليه حيث أنّه على الأوّل لا تجرى أصالة الظهور إلّا بعد احراز ظهوره حين صدوره ولو بإجراء الأصل العدمى كما تقدّم بيانه آنفاً بخلاف الثاني فإنّه لايحتاج إلّا إلى أصل وجودي واحد ولا يلتفت إلى احتمال ↖

اقتران الكلام بالقرينة أو ما يصلح لها بعد تحقق الظهور الفعلي بالوجدان واحتمال مطابقته للواقع ـ أي هذا أيضاً على ما أفاده سيّدنا الأستاذ السيّد الوالد في «تقريراته: ص ١٠٠» ـ فإذا قلنا بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة وقلنا بأن المناط على الظهور هو الصادر عن الإمام عليه السلام لا الواصل ففي هذا المورد وإن نحتاج إلى أصالة عدم القرينة ولكن لا نحتاج إلى أصول وجودية أصلاً لأن بعد جريان أصالة عدم القرينة فإن كان في زمان الصدور مع احتياج السائل اليه بلا قرينة بالأصل وأراد المجاز يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح فنقطع بالمراد هذا إذا قلنا بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة وأمّا إن لم نقل بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة كما هو التحقيق فنحتاج إلى الأصلين معاً في صورة كون المناط هو الظهور الوارد عن الإمام عليه السلام لا الواصل فيحتمل وجود القرينة فلابد وأن يدفع بالأصل ويحتمل ارادة المجاز بلا قرينة فلابد وأيضاً ان يدفع بالأصل لعدم قبح ارادة المجاز وتأخير بيانه. نعم، لو قلنا بأن المناط هو الظهور الواصل وتأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فلا نحتاج إلى كلا الأصلين معاً ومع عدم القبح نحتاج إلى أصل وجودي فقط فأفهم واغتنم ـ وتظهر الثمرة أيضاً في مورد يعلم بسقط من الكلام بنحو الإجمال على وجه يحتمل كونه قرينة حافة به ويحتمل عدمه حيث أنّه على الظهور الصادر كان احتمال قرينية الساقط ملازماً لاحتمال عدم ظهور الكلام حين صدوره فلا يحرز صغرى الظهور فلابد من التوقّف وأمّا أصالة عدم القرينة فهي غير مجدية لرفع الشك في قرينية ما يعلم وجوده في البين وأصالة عدم قرينية الموجود ممّا ليس له مبنى ولا دليل وهذا

كما أن المدار[١] ليس على حجيةالظهور المزبور لخصوص من قصد إفهامه[٢]

بخلاف المسلك الثاني حيث أنه بعد فرض تحقق الظهور فيه بالوجدان واحتمال مطابقته للواقع تجرى فيه أصالة الظهور. وقد يتوهم ترجيح الثاني بأن لازم اختصاص الحجية بالظهور الصادر هو الأخذ بأصالة الظهور في مورد القطع باقتران الكلام بما يصلح للقرينية عليه مع احتمال كونه من دس الداسين وكون الكلام حين صدوره مجرداً عن ذلك وذلك من جهة جريان اصالة عدم القرينة وعدم اقتران الكلام بما يصلح للقرينية حين صدورها وهو كما ترى لا يلتزم به أحد بل المعلوم منهم عدم الأخذ بالظهور المزبور وعدم الاعتناء باحتمال كون الموجود من دس الداسين ولكنه مدفوع بأن عدم اعتنائهم باحتمال دس الداسين فيما يحتمل قرينيته للكلام إنّما هو من جهة شمول دليل الاعتبار لمثله أيضاً وحينئذٍ فلا ينافي ذلك تخصيص الحجية بالظهور الصادر فتدبّر ـ إلى أن قال: ـ.

(١) وإنّما الخلاف والإشكال في موضعين أحدهما في حجية مطلق الظواهر بالنسبة إلى غير من قصد أفهامه بالخطاب وثانيهما في حجية ظواهر الكتاب فنقول أمّا الموضع الأوّل ـ إلى أن قال: ـ.

(٢) وأمّا دعوى اختصاص حجية الظهور لدى العقلاء بما لو احرز كون المتكلم في مقام تفهيم مرامه لكل أحد لا لشخص خاص وإلّا فلا يفيد لغيره الظن بالمراد ولو نوعاً فمدفوعة بمنع الاختصاص بل الظاهر هو كفاية مجرد كون المتكلم في مقام تفهيم مرامه ولو لشخص خاص في الأخذ بظهور كلامه.

لبداهة الأخذ بإقراره عند تكلّمه مع الغير بلا التفات منه على وجود السامع المزبور في المجلس[١] فما عن القمى[٢] في تفصيله[٣]

---

(١) كما يكشف عنه الزام العقلاء المتكلم بما هو ظاهر كلامه عند سماع كلامه الملقى إلى غيره ولذا ترى أنّه لو وقع كتاب شخص إلى شخص بيد ثالث لا يتأمّل ذلك الثالث في استخراج مراده من كتابه وترتيب الأثر عليه ولذلك جرى ديدن الأصحاب ـ رضوان الله تعالى عليهم ـ على الأخذ بظواهر الأخبار الصادرة عن المعصومين عليهم السلام في جواب السائلين واستفادة الأحكام الشرعية منها مع كون المقصود بالإفهام فيها هم السائلون.

(٢) قال المحقّق القميّ في «القوانين: ج ١ ص ٢٢٩»: المعروف من مذهب الأصحاب أن ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ ونحو ذلك لا يعم من تأخّر عن زمن الخطاب. وذهب آخرون إلى العموم والشمول والحق هو الأوّل لنا أن خطاب المعدوم قبيح عقلاً وشرعاً وقول الأشاعرة بجوازه مكابرة قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فإن خطاب الحكيم بماله ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فإن قلنا بتوجّه الخطاب إلى المعدومين فلابد لهم من أن يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو أختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخّرين التحرى والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية.

(٣) وتوضيحه قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩٠»: وحاصل ما ←

هذا منظور فيه[١] كالنظر في وجه توجيه كلامه بأرجاعه إلى أصالة عدم الغفلة[٢]

أفاده في وجه التفصيل بين المقصود بالخطاب وغيره هو أن أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة إنّما تكون حجة إذا كان المكلّف ممن قصد أفهامه بالخطاب لأن احتمال الوقوع في خلاف المقصود لا يكون إلّا بأحد أمرين إمّا من جهة غفلة المتكلم عن نصب القرينة على المراد وإمّا من جهة غفلة المخاطب وعدم تفطنه إلى القرينة المنصوبة وكلا الإحتمالين مرجوحان عند العقلاء ولا يعتنون بهما وأمّا إذا كان المكلّف غير مقصود بالخطاب ففي هذه الصورة لا ينحصر أحتمال الوقوع في خلاف الواقع بالاحتمالين المزبورين بل هنا أحتمال آخر وهو أحتمال أن يكون بين المتكلم ومن قصد أفهامه قرينة حالية أو مقالية معهودة سابقة الذكر أو لاحقة بنحو لا يطلع عليها غير المخاطب ومثل هذا الاحتمال ليس ممّا لا يعتنى به العقلاء ومن المعلوم بالبداهة أنّه مع هذا الاحتمال لا يتحقق للكلام ظهور تصديقي في المراد فلا يجوز له الأخذ بظهوره لكشف مراد المتكلم إذ لم يثبت من العرف والعقلاء بناء على الأخذ بأصالة الظهور مطلقاً.

(١) وفيه أن هذا الاحتمال كسابقية منفى بالأصول العقلائية ولا اختصاص لها باحتمال غفلة المتكلم أو المخاطب فكما أن احتمال الغفلة من المتكلم أو المخاطب مرجوح عند العقلاء كذلك احتمال القرينة الخفية بينه وبين المخاطب مرجوح عند العقلاء وهي منفية بأصالة عدمها. وهذا واضح.

(٢) لعل ذلك هو المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٣٨». ففي جواب

إذ لهذا الأصل مقام ولأصالة الظهور مقام آخر كما لا يخفى[١].

نعم[٢]،

المحقّق القميّ قال: فإن جميع المحتملات الّتي تقتضي عدم ارادة المتكلم ظاهر كلامه منفية بالأصول العقلائية ولا اختصاص لاحتمال غفلة المتكلم عن نصب قرينة المراد بل احتمال نصب القرينة السابقة أو اللاحقة أو احتمال قرينة الحال وغير ذلك ممّا يفرض من الاحتمالات كلّها مرجوحة في نظر العرف منفية بأصالة العدم الّتي عليها بناء العقلاء من غير فرق بين المخاطب وغيره.

(١) وأجاب عنه المحقّق الماتن في المتن بأن أصالة عدم الغفلة يجرى في موضوع ومحل بالنسبة إلى بعض الجهات وأصالة الظهور له مقام آخر لا يرتبط أحدهما بالآخر.

وتوضيحه ذكر المحقّق الماتن في «هامش الفوائد» في المقام أقول ذلك صحيح لو كان نظر المحقّق إلى أحتمال وجود القرائن الخفية بينه ومخاطبه وأمّا لو كان نظره إلى عدم حجية الظهور إلّا في صورة احراز كون المتكلم في مقام تفهيم مرامه لكل أحد لا لشخص خاص وإلّا فلا مجال لغيره بحصول الظن بمرامه ولو نوعاً الّذي هو المدار في الدلالة التصديقية الّذي هو موضوع الحجية لدى العقلاء فلا يفى بدفعه أصالة عدم القرينة الخفية لإثبات الحجية كما لا يخفى. وحينئذٍ لا محيص من أن يقال إنّه يكفي لحجيته محض احراز كونه في مقام التفهيم ولو لشخص خاص بلا احتياج إلى احراز كونه فى مقام تفهيم الكل لبناء العقلاء على الزام الطرف بسماع الغير كلامه.

(٢) ذكر الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٦٤» الثاني من ﴿

في المقام شبهة أخرى من العلم الإجمالي على خلاف ظواهر[١] ماورد من الشرع في الكتاب والسنّة ومثل[٢] هذا العلم مانع عن حجيّتها ومجرد[٣] الفحص عن المخصص أو القرينة على الخلاف وعدم الظفر بها أيضاً[٤]

■ وجهي المنع إنّا نعلم بطر والتقييد والتخصيص والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب وذلك ممّا يسقطها عن الظهور فيه أوّلاً النقض بظواهر السنة فإنّا نقطع بطرو مخالفة الظاهر في أكثرها. والمحقّق النائينيّ أيضاً ذكر كذلك لكن المحقّق الماتن عمم الدعوى للكتاب والسنة معاً وجعله دليلاً للمنع عن مطلق الظهور لا ظهور الكتاب بالخصوص.

(١) وملخصه إنّا نعلم أجمالاً بورود مخصصات ومقيدات والقرائن الدالة على خلاف الحقيقة في الأحكام الشرعية الصادرة والواردة على المكلّفين أعم من الكتاب والسنة.

(٢) ومثل هذا العلم الإجمالي مانع عن حجيتها ولذا ذكر المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٣٦» والعلم الإجمالي كما يمنع عن جريان الأصول العملية يمنع عن جريان الأصول اللفظية من أصالة العموم والإطلاق الّتي عليه مبنى الظهورات ـ إلى أن قال: ـ.

(٣) أمّا ـ أي الجواب عن ـ الأوّل فلأن العلم الإجمالي ينحل بالفحص عن تلك المقيدات والمخصصات والعثور على مقدار منها يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها.

(٢) هذا ما أفاده المحقّق النائينيّ في «الفوائد» كما عرفت.

غير كاف[١] في رفع العلم المزبور لعدم[٢]

---

(٣) وأجاب عنه المحقّق الماتن بأن العثور على مقدار المعلوم بالإجمال لايكفي في انحلال العلم.

(٤) والوجه في ذلك أن الطرف المشكوك الباقي بعد خروج المقدار الّتي ينطبق عليه العلم الإجمالي لا يخرج عن تحت العلم ولذا يجب الفحص عن كلّ مسألة مسألة حتّى المسألة الأخيرة الّتي أنحل العلم قبل ذلك جزماً قال سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته: ص ١٠٤»: في الجواب عن المحقّق النائنيّ ولكن انحلال ذلك العلم الإجمالي بتلك العلم التفصيلي في غاية البطلان بوجوه منها أن العلم الإجمالي له جهتان جهة عدد المخصصات وجهة أن هذه المخصصات يكون في الظواهر المتباينات فإن الطهارة والحج والصلاة والديات والحدود كلّها متباينات فالعلم التفصيلي وإن كان من باب القدر المتيقن بالنسبة إلى العدد ولكن هذا العدد يكون في تلك المتباينات فلايعقل أن ينحل. وثانياً: على فرض الإنحلال يلزم أن يكون الفحص بمقدار المتيقن ولو في باب واحد كافياً للعمل بتلك الظواهر في أبواب آخر مع عدم الإلتزام به من أحد ولم يكن موجباً للفحص في سائر الأبواب أصلاً. وثالثاً: هذا العلم بوجود المخصص يكون بعد وجود هذا العلم والعلم اللاحق لاينحل علم الإجمالي السابق وتوضيح ذلك أن الإشكال على هذا العلم الإجمالي بالانحلال يلزم منه على فرض الانحلال بعد الفحص والظفر بمقدار من المخصصات الّذي يكون بقدر المتيقن من تلك المعلوم ولو في باب واحد مثل باب الطهارة لم يكن الفحص بعد ذلك لازماً ولم يكن ◄

خروج المشكوك عن طرفيّة العلم المزبور. ويمكن الفرار عن هذه الشبهة[١] أيضاً[٢]

وجه للفحص بالنسبة إلى مابقى لإنحلال العلم الإجمالي بالفرض لأن دائر المتيقن في العلم بالفرض يكون الفاً وبالفرض بعد الفحص ظفرنا بألف مخصص للعمومات في باب الطهارة والصلاة فهذا العلم التفصيلي إن كان موجباً لإنحلال ذلك العلم لإحتمال كون المعلوم بالإجمال هو ذلك المخصصات فلم يبق وجه للتفحص بالنسبة إلى سائر الأبواب أصلاً هذا. مع أنّه نعلم بوجوده في ساير الأبواب ويلزم الفحص.

(١) وأجاب المحقّق الماتن عن العلم الإجمالي بوجهين وتقدّم الإشارة اليه سنشير اليه أيضاً منها ما في «هامش الفوائد: ج ٣ ص ١٣٦» أقول: هذا المقدار لايفى بجواب الشبهة لما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى من أن العلم التفصيلي اللاحق لا يوجب حل العلم الإجمالي السابق. فلا محيص حينئذٍ أن يجاب بأن هذا العلم مقرون بعلم آخر وهو العلم بمقدار من القرائن لو تفحصنا عنها لظفرنا بها فإن مثل هذا العلم يوجب الفحص عن كلّ ظاهر فاذا ظفرنا على قرينة على الخلاف نقطع بخروج ذلك الظهور عن دائرة العلم الصغير الموجب لانحلال العلم الكبير من الأوّل كما لا يخفى.

(٢) وتوضيح الجملتين ذكر سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته: ص ١٠٥» مضافاً إلى أن لا وجه لصيرورة ذلك العلم الإجمالي بهذا العلم التفصيلي بالمخصص منحلاً لوجهين أحدهما أن العلم التفصيلي بالمخصصات لا إشكال

بأن دائرة العلم المزبور ربّما يكون بمقدار لو تفحّصنا عنه لظفرنا به اذ ح من أوّل باب الطهارة الى آخر الديات بعد ما كان تحت ظلّ هذا العلم[١] فالعقل يحكم في كلّ باب بعدم الإقدام بالعمل قبل الفحص[٢] فيفحص فإن ظفر به فيأخذ به[٣] وإلّا[٤] فيستكشف أنّه من الأوّل خارج عن دايرة العلم المزبور[٥]

في أنّه يحصل بعد الفحص فكان حصول علم التفصيلي بوجود المخصصات بعد ذلك العلم الإجمالي والعلم التفصيلي اللاحق سيأتي في مقامه أنّه لا ينحل العلم الإجمالي السابق فعلى هذا فبعد فرض أن لذلك العلم الإجمالي يكون قدر المتيقن لايفيد العلم التفصيلي بوجود المخصصات بتلك القدر بعد ذلك موجباً لإنحلال ذلك العلم الإجمالي.

(١) فعلى هذا فهذا القدر المتيقن لما كان دائراً امره بين المتباينات من أوّل كتاب الفقه إلى الديات.

(٢) فلابدّ من الفحص عن كلّ المخصصات ـ أي بحكم العقل ـ.

(٣) أي لو تفحص وظفر بالمخصص فهو ولابد من الأخذ به لأنّه أقوى ظهوراً من العموم والإطلاق.

(٤) أي لو تفحصنا ولم نظفر به نستكشف عن خروج هذا العموم أو الإطلاق أو الحقيقة عن تحت العلم الإجمالي من الأوّل.

(٥) ولكن على هذا مع ذلك بعد الفحص أيضاً لا يجوز العمل بالظواهر لاحتمال وجود المخصص لم نظفر به فلذا قال الشيخ لدفع هذا المحذور بأن هذا

وبمثل هذا العلم الإجمالي[١] نكتفى أيضاً دليلاً لوجود الفحص عن كلّيّة الأحكام فضلاً عن الفحص عن المخالف للظواهر من دون فرق أيضاً بين ظواهر الكتاب أو السنّة[٢] علاوة[٣]

العلم الإجمالي منحل بالعلم الإجمالي الصغير وهو أنّا نعلم بعدة مخصصات لو تفحصنا لظفرنا به فإن تفحصنا وظفرنا به فبها وإلّا فلم يكن هذا المخصص الّذي لا نظفر به خارجاً من دائرة العلم من الأوّل وأحتماله ليس منجزاً فقهراً نحتمل أن يكون العلم بوجود المخصصات بمقدار ما نظفربه فينحل ذلك العلم الإجمالي الكبير إلى هذا الصغير وليس هذا العلم الإجمالي في اللاحق بل مع ذلك العلم يكون موجوداً فعلى هذا فمقتضى العلم الإجمالي بوجود المخصصات الّتي لو تفحصنا لظفرنا به وجب الفحص وقبل الفحص ليس الظاهر حجة لاحتمال أن يكون لهذا الظاهر مثل هذا المخصص ولكن بعد الفحص احتمال التخصيص يدفع بألاصل لخروجه عن دائرة العلم الإجمالي فأفهم وتأمّل.

(١) ومدرك وجوب الفحص عن الأحكام الشرعية وعن خلاف الظاهر من العموم والإطلاق والحقيقة ممّا يصرفها من المقيدات والمخصصات والقرائن المجازية هو نفس هذا العلم الإجمالي بالتقريب الّذي ذكرنا فيجب الفحص في كلّ مسألة مسألة من أوّل الفقه إلى آخرها.

(٢) ولا يختص هذا العلم الإجمالي بظواهر الكتاب كما تقدّم عن بعضهم بل يعم الكتاب والسنة جميعاً هذا ما يندفع الشبهة به أوّلاً.

(٣) ويرد عليه ثانياً أن جميع المسائل الفقهية من أوّل كتاب الطهارة إلى ←

عن دعوى معرضيّة الظواهر المزبورة لقيام القرينة على خلافها فيجب الفحص[١] كي به يخرج الظاهر المسطور عن المعرضية. نعم، في خصوص ظواهر الكتاب شبهات واهية أخرى في جواز الأخذ بها[٢]. منها[٣] ان ظواهر الكتاب ليس لبيان الافادة والاستفادة بل أوحى إلى النبيّ ﷺ لمحض الإعجاز. ومنها[٤] العلم الإجمالي بوقوع التحريف فيه المخل للاستفادة. ومنها الأخبار[٥]

الديات في معرض خلاف الظاهر وقيام القرينة على خلافها من العموم والإطلاق والحقيقة.

(١) ولذا يجب الفحص عقلاً حتّى يخرج عن المعرضية المزبورة.

(٢) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩١»: وأمّا الموضع الثاني وهو حجية ظواهر الكتاب فقد خالف فيه بعض الأخباريين واستدلوا على المنع بوجوه منها.

(٣) أن الكتاب وارد في مقام الإعجاز فلا تكون ظواهره كسائر الظواهر الّتي يعرف المراد منه كلّ أحد بل يختص فهم المراد منها بمن خوطب به وهو النبيّ ﷺ والأوصياء عليهم السلام فلايجوز الأخذ حينئذٍ شق من ظواهره لاستفادة الأحكام الشرعية إلّابمعونة ما ورد عن الأئمّة عليهم السلام من التفسير ـ أي ليس في مقام الإفادة والاستفادة حتّى يكون ظاهره حجة ـ ومنها.

(٤) دعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف في القرآن الموجب لطرو الإجمال على الظواهر. ومنها.

(٥) الأخبار الكثيرة الدالة على عدم جواز الأخذ بظواهر الكتاب معللاً في

الواردة في حرمة تفسيرها[١]. ولا يخفى ما في جميعها[٢]. يمنع الأوّل[٣] بشهادة[٤] استشهاد الإمام عليه السلام بنفسه بظاهر القرآن بل[٥]

بعضها بأن الآية يكون أولها شيء وآخرها في شيء وأنّه كلام متصل ينصرف إلى وجوه.

(١) أي ماورد من الروايات من قوله عليه السلام من فسرّ القرآن برأيه فليتبوأ مقعده في النار.

(٢) لا يخفى ما في هذه الوجوه.

(٣) أمّا الوجه الأوّل ففيه عدم اقتضائه للمنع عن الأخذ بالآيات الظاهرة الدلالة بحسب الفهم العرفي ولا ينافي ذلك غموضها بحسب ما كان لها من النصوص كما في النصوص.

(٤) أي يشهد لذلك أوّلاً قوله عليه السلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله أمّا سمعت قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولاً﴾. وغيرها من الروايات التي يستشهد الإمام عليه السلام بظاهر الآيات ذكرها الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٦٢» في المقام.

(٥) أي يشهد له ثانياً الروايات الّتي أرجعنا إلى القرآن في الأحكام منها رواية عبد الأعلى في حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على أصبعه مرارة قال إن هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج ثمّ قال أمسح عليه الحديث.

وأحالة السائل إلى ظواهره بقوله يعرف هذا وأشباهه من الكتاب. علاوة[١] عما قال: إنّ فيه محكمات ومتشابهات. وأمّا الثاني[٢] يمنع مانعيّة هذا العلم لإحتمال وقوع التحريف في غير آيات الأحكام من مثل القصص والحكايات. وأمّا الثالث[٣] فيمنع[٤]

---

(١) أي مضافاً إلى ذلك يبيّن لنا نفس الكتاب العزيز أن فيها محكمات وأخر متشابهات الآية.

(٢) وأمّا الوجه الثاني ففيه منع العلم الإجمالي بوقوع التحريف في القرآن. وعلى فرض التسليم لا أثر لمثل هذا العلم الإجمالي بعد أحتمال كونه في الآيات غير المرتبطة بآيات الأحكام كآيات القصص ونحوها خصوصاً مع أحتمال كون مورد التحريف جملة مستقلة غير مرتبطة بما قبلها وما بعدها من الظواهر وإن كانت مشتملة على الحكم.

(٣) وأمّا الوجه الثالث ففيه أن الأخبار الناهية عن العمل بالكتاب وإن كانت مستفيضة بل متواترة إلّا أنّها على كثرتها بين طائفتين طائفة تنهى عن تفسير القرآن بالرأي والإستحسانات الظنية وطائفة تدل على المنع عن الإستقلال في العمل بظواهر الكتاب من دون مراجعة إلى ماورد من الأئمّة عليهم السلام ومن المعلوم أن شيئاً منهما لا ينفع ما يدّعيه الخصم من العمل عن العمل بظواهر الكتاب أمّا الطائفة الأولى.

(٤) فلوضوح عدم إندراج العمل بالظاهر في التفسير بالرأي لتشمله الأخبار الناهية كيف وأن التفسير عبارة عن كشف القناع ولا قناع في الظواهر الواضحة الدلالة لأنها ممّا يعرفها كلّ أحد من أهل اللسان فيختص ذلك بالمتشابهات فإنّها ←

كون العمل بصرف الظاهر تفسيراً له كيف[١] ومنعه عنه ينافي أرجاعه عليه السلام إلى ظواهر الكتاب بل واستشهاده في كثير من الموارد بظاهره وذلك كلّه[٢] شاهدان المراد من تفسير القرآن تأويله بما هو خلاف ظاهره كما[٣] هو ديدن العامة من تأويلاتهم القرآن برأيهم الفاسد واستغنائهم به عن الرجوع إلى حجج الله على خلقه كما يؤمى[٤]

هي الّتي تحتاج إلى التفسير وكشف القناع عنها.

(١) مضافاً إلى ماورد في بعض الأخبار من الأمر بالرجوع إلى الكتاب والأخذ بظواهره كرواية عبد الأعلى ـ اى المتقدمة ـ فإن في إحالة معرفة المسح عليها على كتاب الله إشارة إلى عدم إحتياج مثل ذلك إلى السؤال من جهة وجوده في ظاهر الكتاب كما أن في إطلاق المعرفة على ذلك دلالة على ما ذكرناه سابقاً من أن حجية الظواهر من باب تتميم الكشف ومنها ما في رواية رزاره في جواب قوله من أين علمت أن المسح ببعض الرأس من قوله عليه السلام لمكان الباء حيث عرفه عليه السلام مورد إستفادة ذلك من الكتاب ومنها الأخبار الواردة في عرض الأخبار المتعارضة على الكتاب وفي رد الشرط المخالف للكتاب إلى غير ذلك.

(٢) أي كلّ ذلك شاهد على أن المراد من التفسير التأويل والإستحسانات بما هو خلاف الظاهر.

(٣) أي العامه كانوا يأولون الآيات برأيهم الفاسد ويستغنون عن بيت الوحي عناد أو لجاجاً ولا يرجعون في ناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه إلى الأئمّة المعصومين عليهم السلام.

(٣) أي كما يشعر بذلك بل يدل عليه ما ذكره الشيخ الأنصاريّ في «الرسائل:»

اليه ما أفاد لبعض قضانهم أو مفتيهم بقولهعليه السلام إنّما يعرف القرآن من خوطب بهبلامعرفتك لناسخه ومنسوخه. ويمكن حمل هذا البيان[1]

ج ١ ص ٦٢» في رواية زيد الشحام قال دخل قتاده عليّ ابي جعفرعليه السلام فقالعليه السلام: له أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون؟ فقالعليه السلام: بلغني أنك تفسر القرآن. قال: نعم. قالعليه السلام: يا قتاده! إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت ويحك ياقتاده إنّما يعرف القرآن من خوطب به. وفي مرسلة شعيب بن أنس عن أبي عبداللهعليه السلام أنّه قال: لابي حنيفه أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم. قالعليه السلام: فبأي شيء تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيّه. قال: يا أباحنيفه! تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم. قالعليه السلام: يا أباحنيفه! لقد ادعيت علماًويلك ماجعل الله ذلك إلّا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم ويلك وما هو إلّا عند الخاص من ذريّة نبيّناصلى الله عليه وآله وما ورثك الله من كتابه حرفا الحديث.

(١) وأمّا الطائفة الثانية فلان محل الكلام هو العمل بالظواهر بعد الرجوع إلى الأخبار والفحص عن تخصيصها ونسخها وإرادة خلاف ظاهرهاً وهذا ممّا لاينفيه تلك الأخبار لما عرفت من أنها في مقام النهى عن الإستقلال بالرأي في العمل بالكتاب والإستغناء عن الرجوع إلى أهل البيتعليهم السلام كما عليه العامة فتكون هذه الروايات في بيان الردع عن العمل بالظاهر قبل الفحص لما نلتزم بأن الظواهر قبل الفحص من المجملات لا مجال للمصير إليها قبل فهم الناسخ من المنسوخ والخاص من العام والمقيد من المطلق وغير ذلك ممّا يعتبر في الرجوع إلى السنّة كما هو واضح هذا ما يرجع إلى الشبهة في مطلق الظهور وظهور الكتاب الكريم

للردع عن عمله قبل الفحص ونحن نلتزم أن ظواهره حينئذٍ بحكم المجمل لا مجال للمصير اليها قبل فهم الناسخ عن المنسوخ وغيره بالرجوع إلى السنّة كما لايخفى. ثمّ[١] إنّه كراراً أشرنا إلى أن الأصول المعمولة[٢] في الظواهر إنّما كانت حجة عند اليقين بتطبيق مفهوم اللفظ على المورد مع الشك في المراد وأمّا[٣] صورة القطع بخلاف حكم العنوان مع الشك في دخول المورد في العنوان فيثبت بأصالة العموم على خروج المورد عن العنوان[٤]

وقد عرفت إندفاع الجميع.

(١) قال المحقّق الماتن في «النهايه: ج ٣ ص ٨٨»: الجهة الثالثه في أن إصالة الظهور.

(٢) أي أصالة العموم والإطلاق والحقيقه المثبت للظهور تختص بما إذا شك في الخروج عن الحكم مع القطع بفردية المشكوك للعام أو تعم.

(٣) ما لو كان الشك في فرديته للعام مع القطع بخروجه عن حكمه على كلّ تقدير كما لو ورد أكرم العلماء وعلم بعدم وجوب إكرام زيد ولكنّه شك في أنّه من أفراد العام ومصاديقه كي يكون خروجه من باب التخصيص أو أنّه ليس من أفراده كي لايكون خروجه موجباً لتخصيص في العام.

(٤) أي يثبت بأصاله العموم خروج المورد موضوعاً عن العام وهو العلماء مثلاً وليس بعالم أصلاً ومنها في غسالة الإستنجاء لو شك في أنّه طاهر أو نجس يجوز إستعماله في الشرب ونحوه حيث استدل على طهارتها بعموم مادل على

وإلّا يلزم تخصيص العنوان[١] فالدليل[٢] حيث كان لبّياً فغير واف بإثباته فراجع مباحث العام والخاص تعرضناه هناك أيضاً فتدبر خاتمة[٣]

عدم جواز إستعمال النجس ومنها في دم القروح والجروح من جهة الشك في أنّه نجس معفو عنه في الصلاة أو طاهر ومنها في الزكاة من جهة الشك في إنّها متعلقة بالعين أو الذمة بعد الفراغ عن كون تعيينها بيد مالك النصاب ومنها في المعاطات من جهة أنّه بيع يفيد الإباحة أو ليس ببيع من أصله إلى غير ذلك من الموارد الّتي يقف عليها المتتبع في الفقه.

(١) أي لا يكون كذلك وبقى موضوعا تحت العام وإنّما خرج حكما فلا يلزم التخصيص فيه وجهان بل قولان والّذي يظهر منهم في غير مورد من الموارد الثاني منها مسألة الصحيح والاعم حيث استدل بمثل قوله عليه السلام الصلاة معراج المؤمن وأنها قربان كلّ تقى لإثبات الوضع للصحيح بتقريب دلالة الروايات المزبورة بعكس النقيض على أن كلّ ما لايكون معراج المؤمن لايكون بصلاة حقيقة فيستفاد منها ان الصلاة إسم للصحيح وإلّا يلزم التخصيص ومنها في صيغة الأمر حيث استدل على كون الأمر للوجوب بمثل قوله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ بلحاظ ما هو المعلوم من عدم وجوب الحذر في غيره.

(٢) ولكن الأقوى هو الأوّل لما تقدّم من لبية دليل الحجية في المقام وهي السيرة وبناء العقلاء والقدر المتيقن منها ما لو كان الشك في خروج ما هو من أفراد العام عن حكمه.

(٣) خاتمة في اختلاف القراءات قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣

لو أختلفت القرائة في كلمة من القرآن مثل[١] قوله تعالى: يطّهّرن أم يطهرن بالتخفيف[٢]

ص ٩٣»: فيما لو اختلفت القراءة في الكتاب.

(١) كما في قوله سبحانه: حتّى يطهرن بالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء من الحيض وبالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال.

(٢) وإجمال القول في ذلك أنّه إمّا أن نقول بتواتر القرائات وإمّا لا ـ أي كما عن أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٣١» هل كان متواترا عن النبيّ ﷺ أم لافعن الشهيد أن قرائة السبع عنه ﷺ يكون متواتراً ومن المسلمات وأنكره الشيخ في «التبيان» وجمع من المتأخرين والتحقيق أنّه من البعيد يكون جميع القراءات عن النبيّ ﷺ فإن كلمة كفوا أحد تكون فيها أربعة أوجه وإن لم تكن موجبة لإختلاف المعنى وصدور الجميع يكون خلاف ماورد من الروايات مثل ما في صحيحة فضيل قال له أن الناس يقولون إن القران نزل على سبعة أحرف قال كذب أعداء الله ولكنّه نزل بحرف واحد من عند الواحد فلا يصح القول بصدور جميع القراءات فلعل هذه الإختلافات نشأت عن اذهان بعض أهل الأدب من العامة لتوجيهات أدبية فالقراءة واحدة ونحن نقول بان المتبع هو الدارج كما في يطهرن بدون التشديد فإن جميع المصاحف كذلك أنتهى وذلك تبعاً لما في «الكفاية: ج ٢ ص ٦٤» أن التحقيق أن الاختلاف في القرائة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل يطهرن بالتشديد والتخفيف يوجب الإخلال بجواز التمسك والإستدلال لعدم إحراز ما هو القران ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الاستدلال بها وإن نسب ↖

في [١]

إلى المشهور تواترها لكنّه ممّا لا أصل له وإنّما الثابت جواز القراءة بها ولا ملازمة بينهما كما لايخفى ـ وعلى الثاني ـ أي عدم التواتر ـ إمّا أن نقول بالتلازم بين جواز القراءة بكل قراءة وجواز الاستدلال بها وإمّا لا ـ أي قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٣١»: على فرض إثبات أن القراءة واحدة فأسناد ما هو غير الدراج إلى الله تشريع وكذب ولو بحسب الإرتكاز فإن من يقرء القرآن يكون في ذهنه أن هذاكلام الله فيجب مراعات ماهو الصحيح من القراءات ـ فعلى الأوّل ـ أي تواتر القراءات ـ ان أمكن الجمع بينهما بحمل الظاهر منهما على الأظهر أو النص ولو بدعوى نصوصية يطهرن بالتخفيف في أن الواجب هو النقاء من الحيض وظهور يطهرن بالتشديد في أن الواجب هو الإغتسال فلا إشكال في حمل الظاهر منهما على النص أو الأظهر والحكم بإستحباب الغسل وإلّا يتوقّف ويرجع إلى الأصل أو الدليل الموجود في المسألة لأن حالهما حينئذٍ كآيتين متعارضتين. وعلى الثاني ـ أي التلازم بين جواز القراءه وجواز الاستدلال ـ فالأمر كذلك فمع إمكان التوفيق العرفي يجمع بينهما وإلّا يتوقّف. وفي المتن وجوها آخر.

(١) الوجه الأوّل التخيير الأصولي في القراءات قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٣٢»: وقد حققنا عدم الاختلاف وإن القرآن ما هو الدراج المكتوب الموجود بأيدينا ومن هنا يكون بعد فرض إثبات إختلافها من حيث أن القرائتين مثلاً إذا تعارضتا كما في يطهرن بدون التشديد ويطهرن معه من حيث

جواز الاخذ[١] بكلّ واحد[٢] كما هو الشأن في قرائته في الصلاة بقوله اقرؤا كما يقرء الناس[٣] أو التخيير العملى[٤]

أن مفاد أحدهما وجوب الغسل للوطى ومفاد الآخر عدم وجوبه فهل يكون مثل تعارض الأخبار فيلاحظ المرجحات الّتي عدت في باب التعارض هنا أيضاً غير المرجحات السندية لأن التواتر يمنع عن الكلام في السند أم لا وحيث تكونان متساويتين في الدلالة فلازمه التساقط فيه خلاف.

(١) فقيل بأنهما مثل الروايتين من باب أن القران أيضاً حجة وأدلة العلاج تشملهما بعمومها والشاهد أيضاً خبر زاره عن كتاب فضل القرآن أن القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف من قبل الرواة بتقريب أن القرآن بعد النقل يكون كالرواية فعند التعارض مقتضى الأصل الأولى التساقط ومقتضى الأصل الثانوي هو التخيير في الأخذ بأحدهما.

(٢) أي يأخذ بواحد منهما فيشمله قوله عليه السلام بايّهما أخذت من باب التسليم وسعك الحديث.

(٣) ويشهد لذلك التخيير في القراءة في باب الصلاة من باب عموم اقرؤ القرآن كما يقرء الناس. هذا ما كان التخيير في المسألة الأصولية وهو الأخذ بأحدهما.

(٤) الوجه الثاني هو التخيير العملي أي يعمل ويأتي باحدى القرائيتين أو احدى القراءات من دون الأخذ كما في الأوّل مقدّمة للحجة كما في الخبرين والتخيير العملى عقلي بعد العلم بلزوم القرائة بأحدى القراءات وعدم التساقط بالإجماع ولثبوت التكليف بالقراءة جزماً فيكون عملاً مخيّرا بإتيان واحد منها.

بين المضمونين[١] أو تساقطهماكصورة تعارض الآيتين[٢] وجوه أقويها الأخير[٣] لعدم الدليل على التخيّر بالمعنى الأوّل[٤] لقصور أدلة التخيّرفي تعارض اليقين[٥] للمقام بل هي مختصه بالرواية عنهم لا عن الله كما[٦]

---

(١) أي القرائتين.

(٢) والوجه الثالث هو التساقط كما في تعارض الإمارتين غير الخبرين كالايتين مثلاً.

(٣) ثمّ قال المحقّق الماتن في بيان الخدشة في الوجوه الثلاثة وجعل الأقوى هو التساقط.

(٤) أمّا في الوجه الأوّل وهو التخيير الأصولى فقال لا دليل عليه وإنّما الأدلة واردة في الخبرين المتعارضين عن المعصومين عليهم السلام لاعن الله تبارك وتعالى. قال صاحب «الكفاية: ج ٢ ص ٦٤» مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات. وقال المحقّق الأصفهانيّ في «النهاية: ج ٢ ص ٦٥» إلّا أن يفصل بين حكاية نفس الآية وحكاية قرائة المعصوم لها فإنّها على الثاني حكاية فعل المعصوم فتدخل في السنة المحكية فتدبر. ولا بأس به وقال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٣٢»: وقد يجاب عنه ـ أي عن الكفاية ـ بان المراد بالخبرين هو وصول حجتين وما وصل من الكتاب أيضاً حجة فتشمله أدلة علاج الحجج عند التعارض. وهذا خلاف الظاهر.

(٥) الصحيح تعارض النصين.

(٦) أمّا التخيير العملى عقلاً إنّما يكون عندما كان القراءات حجة شرعاً.

أن التخيّر العملى فرع حجيّتهما الملازم[١] لرفع الإلتزام[٢] عن الفعل والترك وعدم تعارضهما[٣] الموجب للرجوع إلى أصل ثالث فتيعيّن الأخير[٤] الموجب للرجوع إلى أصل ثالث[٥].

---

(١) ولازمه عدم لزوم الفعل والترك كما في باب دوران الأمر بين المحذورين.

(٢) الصحيح هو الإلزام.

(٣) وهذا عند عدم تعارض القرائتين أو القراءات في المقام الموجب عند التعارض الرجوع إلى أصل ثالث والمفروض في المقام تعارضها اللّهمّ إلّا أن يناقش في التعارض كما ليس ببعيد لما تقدّم من جواز قرائة الجميع وعلى أي.

(٤) وعند التعارض يتعين التساقط قال في «الكفاية: ج ٢ ص ٦٤»: ولو فرض جواز الاستدلال بها فلا حاجة لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الأصل في تعارض الإمارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدّي بناء على إعتبارها من باب الطريقيّة والتخيير بينها بناء على السببيّة.

(٥) المراد من الأصل الثالث بعد التساقط هو ما ذكره المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩٣» وإمّا على الثالث فبعد عدم تواتر القرائتين وعدم ثبوت التلازم بين جواز القراءة وجواز الاستدلال لابد من التوقّف والرجوع إمّا إلى عموم جواز الإتيان بالزوجة في أي زمان بناء على استفادة العموم إلّا زماني من قوله سبحانه فأتوا حرثكم أنّى شئتم أو إلى استصحاب حكم المخصص على الخلاف المذكور في محله ولكن الّذي يسهل الخطب ورود النص على الجواز ↖

بمجرد حصول النقاء وعمل به المشهور فلا ينتهي الأمر إلى مقام البحث عن مرجعية عموم العام أو إستصحاب حكم المخصص وإن كان المتعين في مثله هو الأوّل على ما حققناه في محله. قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٣٣»: يرجع إلى عام فوق من القرآن أو أصل من الأصول مثل قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ بعد تعارض يطهرن ويطهّرن بالتشديد وبدونه إذا كان عمومه ازمانياً وأمّا إذا لم يكن كذلك فيستصحب حكم الخاص وهو حرمة الوطى وقت الحيض هذا تمام الكلام في حجية الظواهر بعد ثبوت صغرى الظهور. وأمّا البحث في صغرى وأن الظهور إذا شك فيه بأي شيء يثبت سيأتي الكلام فيه بعد ذلك ان شاء الله تعالى ولو لم يشر اليه المحقّق الماتن في المتن.

في حجية قول اللغوي

قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٩٤»: وأما المقام الثاني وهو ما يعمل في تشخيص أوضاع الألفاظ وتشخيص ظاهرها عن غيره ككون لفظ الصعيد حقيقة في مطلق وجه الأرض وأن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب وأن الجملة الشرطية ظاهرة في كذا ونحو ذلك والمتكفل لإثبات هذا المقام هي الأوضاع اللغوية فيما لم تكن المعاني من المرتكزات العرفية وإلّا فالعبرة به وإن خالف الأوضاع اللغوية. ثمّ إن إستكشاف الأوضاع اللغوية إن كان بالعلم فلا اشكال وإن كان بالظن ففي حجيته خلاف بين الأعلام والمشهور على ما حكى هو عدم الحجية وهو الأقوى لأن المتيقن من السيرة إنّما هو حجية الظاهر بعد الفراغ ←

عن ظهوره وأمّا حجية الظن بأن هذا ظاهر في كذا وأن ذاك حقيقه في كذا فلا دليل عليها نعم نسب إلى جماعة حجية قول اللغويين في تعيين الأوضاع. واستدل عليه تارة بإجماع العقلاء والعلماء على الرجوع إليهم في إستعلام المعنى اللغوى والإستشهاد بقولهم في مقام الاحتجاج ـ أي الإجماع القولى والعملي والسيرة على الرجوع إلى كتب أهل اللغة إذا صاروا محتاجين إلى معنى لغة من اللغات ـ وأخرى بمادل على حجية خبر الواحد ـ أي يشمل المقام فيكون قول اللغوى مثل شهادة العدلين في الموضوعات فكما أن الشهادة كذلك في باب المخاصمات مقبولة كذلك قول اللغوى أيضاً مسموع لأنّه شهادة بالموضوع ـ وثالثة بمادلّ على حجيّة قول أهل الخبرة والبصيرة من ذوى الفنون فيرجع إليهم حينئذٍ ويقبل قولهم كما يرجع إلى أهل الخبرة من ذوى الفنون والصناعات البارعين في فنونهم بمقتضى السيرة القطعية من العرف والعقلاء ـ أي ولايكون ردع من الشارع عن هذه السيرة ـ ولكن الكل كما ترى. أمّا الأوّل ففيه أن رجوع العلماء إلى علماء اللغة في إستعلام حال اللغات وفي مقام الإستشهاد والإحتجاج لو سلّم فإنّما هو فيما يتسامح فيه كتفسير خطبة وبيان شعر ومعنى رواية غير متعلقة بالحكم الشرعي لا في مقام إستنباط الحكم الشرعي إذ لم يعهد منهم في هذا المقام الرجوع إلى اللغوى والأخذ بقوله نعم، قد يحصل بالمراجعة إليهم الوثوق والإطمينان ولو من قول لغوى واحد بأن المعنى من المسلمات عند اللغويين ولكن ذلك خارج عن مفروض البحث الّذي هو حجيّة قول اللغوى في تعيين الأوضاع بما هو ـ أي الإطمينان حجة ببناء العقلاء وأجنبي عن قول اللغوى

بالخصوص ـ وأمّا الوجه الثاني فيدفعه إختصاص أدلة حجية خبر الواحد بالأحكام الشرعيه وعدم شمولها للموضوعات الخارجية. وعلى فرض تسليم قيام السيرة وبناء العقلاء على الأخذ بخبر الواحد حتّى في الموضوعات نقول أنّه يكفي الردع عن بنائهم قوله عليه السلام في روايه مسعدة بن صدقة والاشياء كلّها على هذا حتّى تستبين أو تقوم بها البيّنه ـ أي فيه لو سلّمنا عدم دخوله تحت الأستبانة أو البينة فإنّها لا تختص بعدلين بل تعم الأربعة في الزنا فتشمل الواحد أيضاً مع أنّه لو سلم التعدد إنّما يختص بباب المخاصمات ويكفي في غيرها الواحد مضافاً إلى بناء العقلاء على حجية خبر الواحد الثقة في الموضوعات كما ذكرنا في محله ـ مضافاً إلى أن دأب اللغويين ليس إلّا بيان موارد الإستعمالات لا بيان المعنى الموضوع له ـ أي كما قال صاحب «الكفاية: ج ٢ ص ٦٧»: والمتيقن من ذلك إنّما هو فيما إذا كان الرجوع موجباً للوثوق والإطمينان ولا يكاد يحصل من قول اللغوى وثوق بالاوضاع بل لايكون اللغوى من أهل خبرة ذلك بل إنّما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بداهة أن همّه ضبط موارده لا تعيين أيا منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً وإلّا لوضعوا لذلك علّامة وليس ذكره أوّلاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه للإنتقاض بالمشترك أنتهى ـ وربما يورد عليه بأن قول اللغوى من جهة تضمنه لأعمال الاجتهاد والرأي يكون من الإخبار عن الحدس فلايكون مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد لإختصاصها كأدلة الشهادة بالإخبار عن حس أو الحدس القريب منه ولكن يضعف ـ أي يضعف ربما يورد ـ بأن إخباره إذا كان مستنداً إلى اللوازم المحسوسة العادية أو القرائن النوعية الملازمة مع المخبر به كشياع المعنى

عند أهل تلك اللغة كان داخلا في الحدسيّات القريبة من الحس فتشمله أدلة حجية الخبر فالعمدة في الاشكال عليه هو ما ذكرناه من الاشكال كبرويا وصغروياً. وأمّا الوجه الثالث ففيه أن أرجوع إلى أهل الخبرة والبصيرة من ذوى الفنون والصناعات فيما يرجع إلى فنهم وإن كان في الجملة ممّا لا سبيل لإنكاره لكونه ممّا أستقرت عليه طريقة العقلاء وإستمرت عليه السيرة العرفية ولم يردع عنه الشارع أيضاً إلّا أن القدر المتيقن من السيرة هو ما إذا حصل الوثوق والإطمينان من قول أهل الخبرة لا بمحض كونهم من أهل الخبرة والبصيرة فإنّه لم يثبت بنائهم على الأخذ بقول أهل الخبرة والعمل عليه تعبداً ولو مع الشك وعليه نمنع إعتبار قولهم إذا كان مبنيا على الحدس المحض ولو مع إشتماله على شرائط الشهادة من التعدد والعدالة من غير فرق بين باب فصل الخصومه وباب خيار العيب والتقويم وغير ذلك نعم يتجه ذلك فيما لو كان حدسه قريباً من الحس فيعتبر حينئذٍ فيه ما أعتبر في الشهادة من التعدد والعدالة لإندراجه في ضابط الشهادة ولا يفرق في ذلك بين الخصومة وغيرها فما أفيد ـ أي ذلك هو المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٤٢» فإنّ اعتبار قولهم يعني أهل الخبرة ليس من باب الشهادة حتّى يحتاج إلى ذلك لأن الشهادة هى الإخبار عن حسّ وقول أهل الخبرة يتضمن إعمال الرأي والحدس فهو باب آخر غير باب الشهادة لكن القدر المتيقن من بناء العقلاء هو ما حصل من قولهم الوثوق لا مطلقاً ـ إلى ان قال: ـ فلابد من حصول الوثوق من قول أهل الجزه وإن لم يجتمع فيه شرائط الشهادة إلّا إذا كان في مورد الدعوى والخصومة فإنّه لابدمن التعدد والعدالة أنتهى وتوضيحه ـ من التفصيل في حجية

قول أهل الخبرة بين باب الخصومة وغيرها بإعتبار شرائط الشهادة في خصوص الأوّل بمقتضى قوله ﷺ إنّما أقضي بينكم بالبينات والأيمان مع الاعتراف بإمتيازه عن باب الشهادة لكون الشهادة هي الأخبار عن حسن بخلاف قوله أهل الخبرة منظور فيه ـ أي ذكر المحقّق الماتن في «الهامش الفوائد» أقول إذا كان حدسه قريباً بالحس فلا غرو في أدخاله بباب الشهادة ولا يكون هذا الفرق بفارق. نعم، لو كان حدسه حجة ولو لم يكن قريباً بالحس فإمتيازه عن باب الشهادة صحيح ولكن فيما أفيد بعد ذلك من إمكان الإكتفاء في فصل الخصومة أي إذا كان في مورد الدعوى بصورة التعدد والعدالة نظر إذ لنا منع إعتبار قولهم المستند بالحدس محضاً وحجية قول الفقيه للعامي بدليل مخصوص لا من جهة كونهم أهل الخبرة وحينئذٍ فالمتيقن من حجيته اشتماله على شرائط الشهادة لا مطلقاً انتهى. وقال في «هامش الفوائد»: أيضاً أقول في الإكتفاء بإعتبار الحدس المحض في باب الخصومة نظر من دون فرق بين خيار العيب وغيره إلّا إذا كان حدسه قريب بالحس كما أشرنا إليه في الحاشية السابقة أنتهى. وعلى كلّ حال ـ إذ بعد الإعتراف بإمتيازه عن باب الشهادة لا مجال للتفصيل المزبور وإعتبار التعدد والعدالة فيه في باب الخصومة بمقتضى قوله إنّما أقضي بينكم بالبينات والأيمان أللهم إلّا أن يكون إجماع تعبدي في البين على لزوم إشتماله على شرائط الشهادة في باب الخصومة وخيار العيب ولكنّه غير اعتبارها فيه بمقتضى دليل حصر القضاء مع الإعتراف بعدم شمول أدلة البينة لمثله لإختصاصها بالإخبار عن حس. نعم، عمدة الإشكال في حجية قول اللغوي هو عدم كونهم بصدد تعيين المعنى ←

الموضوع له وتشخيص المعنى الحقيقي عن غيره وذلك لما هو الظاهر من حالهم من كونهم بصدد تعداد موارد استعمال اللغات بلانظر إلى تعيين ما هو الموضوع له. نعم، قد يظهر من بعضهم كونه بصدد بيان المعنى الموضوع له إما بالتنصيص على عدم تعرضه لغير المعنى الحقيقي أو الشضيص على أن المذكور أوّلاً من المعاني هو المعنى الحقيقي كما نسب ذلك إلى القاموس ولكن الكلام حينئذٍ في حصول الوثوق من قول لغوى واحد إذ بدونه لامجال لحجية قوله كما اشرنا إليه آنفاً.

وذكر المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٤٥» أموراً الأوّل لو حصل الوثوق من قول اللغوى بمعنى اللفظ فهل يصير ذلك منشأ لظهور اللفظ في المعنى كما لو حصل العلم به أو أنّه لا يصير منشأ لذلك بل أقصاه أن يكون ذلك من الظن الخارجي الّذي يوجب الظن بالحكم الأقوى أنّه يصير منشأ للظهور وليس من الأمور الخارجية الّتي لا توجب إنعقاد الظهور فإنّه لو كان هذا الوثوق حاصلا قبل إلقاء الكلام إلى المخاطب لما كاد يشك في كونه موجباً لظهور الكلام ـ إلى ان قال: ـ فكذا الحال فيما حصل هذا الوثوق بعد نزول الآيه. ذكر المحقّق الماتن في الهامش أقول دعوى موجبية الوثوق بالوضع للجزم بالظهور غلط لأنّه يرجع إلى دعوى كون الظن بالعلة موجباً للقطع بالمعلول. نعم، له دعوى حجية هذا الوثوق الموجب للوثوق بالدلالة وحجيته ولكن مرجعه إلى دعوى حجية الوثوق بالدلالة لدى العقلاء ودعواه على عهدة مدعيّه. وحدسى أن القائل المزبور أراد من الظهور ما يفيد الظن بالمراد لا إنسباق المعنى إلى الذهن كما في المعاني المتبادرة من ألفاظها وهو كما ترى قال المحقّق النائنيّ أيضاً الثاني قد تقدّم أنّه لايجوز

الأخذ بظاهر كلام من كان من عادته الإعتماد على القرائن المنفصله قبل الفحص عنها وأمّا بعد الفحص فيجب الأخذ بالظهور ولو لم يحصل الوثوق بإرادة الظاهر كما لا يبعد عدم حصوله في الغالب بالنسبة إلى الروايات لقوة إحتمال ـ قرينة منفصلة ـ قد إختفت علينا لدواعى الإختفاء إلّا أن ذلك لا يوجب التوقّف في متابعة الظاهر بعد الفحص ولا ينافي هذا ما تقدّم من أن بناء العقلاء ليس على التعبد بالظواهر ولو لم يحصل لهم الوثوق لأنّه فرق بين ما إذا تعلق الغرض بإستخراج واقع مراد المتكلم من ظاهر كلامه فهذا لا يكون إلّا بعد الوثوق بأن الظاهر هو المراد وعليه بناء العقلاء. وبين ما إذا كان الغرض الإلزام والإلتزام بالظواهر في مقام الحجة والاحتجاج فإنّه في مثل ذلك لابد من الأخذ بظاهر الكلام ولو لم يحصل الوثوق بكونه هو المراد إلى آخر كلامه. قال المحقّق الماتن في «الهامش»: أقول لو كان مدار العقلاء على الوثوق الشخصي في معاشهم الّذي تعلق غرضهم بالوصول إلى الواقع لانسد أمر المعاش لديهم إذ لازمه عدم إيصال أموالهم بالبحر والبر للتجارة ودعوى وثوقهم الشخصي في هذه الموارد خلاف الإنصاف فلا محيص من دعوى كون مدارهم على الوثوق النوعي وفي مثله لا يبقى مجال الفرق بين معاشهم ومعادهم فما هو حجة في معاشهم هو المرجع عندهم في إحتجاجهم لمواليهم كما لا يخفى. الأمر الثالث الّذي ذكر المحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٤٠» إن كلّ كلام يتضمن النسبة التامة الخبرية والانشائية له دلالة تصورية ودلالة تصديقية ونعنى بالدلالة التصورية دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية والعرفية وبالدلالة التصديقية دلالة جملة

والكلام على ما يتضمنه من المعنى فقد تكون دلالة الجمله على طبق دلالة المفردات كما إذا لم يحتف بالكلام قرينه ـ وقد يكون مفاد دلالة الجمله مغاير الدلالة المفردات كما إذا إحتف ـ ثمّ إن المتكفل لإثبات مفاد الدلالة التصديقية التركيبية إن كان مفادها على خلاف ما يقتضيه مفاد المفردات إنّما هو القرائن الّتي تحتف بالكلام فإنّها هي المرجع في تشخيص الظهورات للجمل التركيبية وهي قد تكون من القرائن العامة المضبوطة كوقوع الأمر عقيب الحظر ـ إلى ان قال: ـ والمتكفل لإثبات مفاد الدلالة التصورية لمفردات الكلام هو الأوضاع اللغوية ذكر المحقّق الماتن في «الهامش» أقول لايخفى أن كلّ لفظ عند تجرده عن القرينة المتصلة به له دلالة على المعنى بنحو يكفي فيه العلم بوضعه وهو الّذي عبارة عن إنسباق المعنى إلى الذهن من دون إحتياج إلى احراز كون المتكلّم في مقام الإفادة والإستفادة وهو المعبّر عنه بالدلالة التصورية من دون فرق فيه بين دلالة مفردات الكلام أو جملة ولا بين مادّة الكلام أو هيئته كما أنّه مع إتصال الكلام بالقرينة أيضاً ربما يتحقق هذه الدلالة التصورية كما لو صدر ذلك من النائم أو الغافل وأيضاً لكل من مادة القضية وهيئته أو المفرد وجملته دلالة أخرى تصديقية وهي الّتي تحتاج إلى إحراز كون المتكلم في مقام الافادة والاستفادة ولا يتصور مثله من النائم والغافل وربما يكون مركز البحث في حجية الظواهر في هذه الدلالة دون الأولى. وربما ليستنتج من مثل هذه الجهة في مسألة جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية جواز أو منعاً كما هو محرّر في محله وحينئذٍ ما أدرى هذا المحقّق البارع من أين جاء بهذا الاصطلاح في الدلالة التصورية والتصديقية ولم

إلتزم بان لمفردات الكلام ولو في طى الكلام ظهور على خلاف جملة الكلام إذ لو أريد من الجملة مجموع كلامه هيئة ومادة فالمادة لا تخرج عن هذه ذلك فكيف لها ظهور وليس للجملة ظهور وإن أريد من الجملة مفاد الهيئة بخصوصه فالتفكيك بين الظهورين في غاية المتانة ولكن ذلك في فرض عدم إتصال المادّة بالقرينة على خلافها وهو خلاف فرضه كما لا يخفى. وعلى أي حال لا يتم. ثمّ أنّه ذكر سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته» وإذا إنسد باب الدليل فهل يمكن الرجوع إلى الإنسداد لأن في تلك المقامات الّتي لا نعلم الموضوع له إلّا من باب قول اللغوى ليس لنا العلم بالأحكام لسد طريقه من باب سد العلم بالوضع فهل الظن بقوله من باب الإنسداد يكون حجة فالظن بالحكم من جهة القول اللغوى صار حجة أم لا فنقول هذا النزاع مبنى على النزاع في باب الانسداد من أن عدم جريان البرائة بالنسبة إلى جميع الأحكام هل يكون من جهة الخروج عن الدين والعلم الإجمالي بالأحكام لم يكن مؤثّراً في عدم جريان البرائة فلازمه عدم تمامية المقدّمات في هذا المقام لعدم كون جريان البرائة موجباً للخروج عن الدين ورفع معظم الأحكام بل عدة قليل من الأحكام. وأمّا إن قلنا بأن وجه عدم جريان البرائة هو تنجيزية علم الإجمالي فلازمه تصور إنسداد صغير في هذا المقام أيضاً لوجود العلم الإجمالي وسد باب العلم بتلك الأحكام وعدم جريان البرائة للعلم الإجمالي فيرجع إلى الظن فلابد من البحث في هذه الجهة والتحقيق فيه موكول إلى محله. وقال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩٦»: وإستلزامه لذلك ـ أي الخروج من الدين والعسر والحرج ـ محل نظر بل منع لإنفتاح باب

كما لا يخفى مقالة[١] من جملة ماقيل بخروجه عن بحث الاصل السابق الإجماع المنقول وتتميم الكلام فيه[٢] يحتاج إلى طيّ مقامات المقام الأوّل[٣] في بيان أن دليل حجيّة الخبر الواحد[٤]

العلم بمعظم الألفاظ المستعملة في الكتاب والسنة ولو بمعونة القرائن الخارجية فلا محذور حينئذٍ في الرجوع إلى القواعد فيما إنسد فيه باب العلم ومع الإغماض عن ذلك يتوجّه علية من عدم كون اللغويين في مقام تشخيص الأوضاع فتدبر.

في حجية الاجماع المنقول

(١) نموذج ٦. ومن الظنون الّتي خرج عن الأصل في الجملة على المختار الإجماع المنقول بالخبر الواحد حيث وقع الخلاف فيه بين الأصحاب ونسب القول بحجيته إلى جماعة من الإعلام.

(٢) وتحقيق الكلام فيه يكون في ضمن أمور.

(٣) الأمر الأوّل قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ص٩٦»: وأستدل عليها بمادل على حجيّة خبر الواحد لإندراجه فيه بل هو من الخبر العالي السند لرجوع دعوى الإجماع إلى حكاية قول الإمام عليه السلام أو رأيه بلاواسطة فتشمله أدلة حجية الخبر من السيرة والأخبار وآية النباء وغيرها. وفيه سيأتي ان شاء الله تعالى.

(٤) قال المحقّق الماتن في «هامش الفوائد: ج٣ص١٤٧»: أقول قبل الخوض في المرام ينبغى بيان الخبر المستند إلى الحس او ما هو القريب منه من الحدس وما هو حدس محض فنقول إنّه لا اشكال في المخبر به إن كان علم المخبر به

يختص بخصوص الحسيّ او[1]

بمثله مستنداً إلى أحد حواسه الخمسة بلاواسطة فهو حسي محض ـ أي يشاهده بالعيان ويجزم ولا اشكال في أن بناء العقلاء على العمل به كما أنّه.

(١) لو أستند إلى مجرد علمه الناشي من قرائن شخصيّة والمبادي الحدسيّة المحضة كالجفر والرمل والنوم وغير ذلك من حسن الظن بالمخبر من جهات عاديّة شخصيّة لا العاديّة النوعيّة فهو أيضاً من الحدسيّات المحضة ـ أي ذكر سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته: ص ١٠٩» فهذا الخبر الحدسي ليس عند العقلاء بحجة ولكن بالكلّيّة ليس الإخبار عن حدس عند العقلاء غير حجة وإلّا يلزم عدم حجيّة قول أهل الخبره مع أن إخباره عن الواقع بأن قيمة ذلك هذا يكون عن حدس وإعمال قواعد يكون عنده فعلى هذا فنقول يمكن التفصيل بين الحدسيّات ونقول بأن ما كان مدار معاش بنى نوع الآدم ممّا كان له قواعد وعدة خاصّة يكون ماهراً في تلك الصفة لا إشكال في أن بناء العقلاء على حجيّته مثل قول أهل الخبره فإن اهل الخبره إن لم يكن قولهم حجة لاختل نظام المعاش وله بالنسبة إلى كلّ صفة قواعد خاصّة فإخباره بواسطة تطبيق تلك القواعد حدساً لا إشكال في حجيته عند العقلاء. وأمّا الإخبار عن حدس ممّا لم يكن داخلا في زمرة أهل الخبرة لا دليل على حجيته وليس بناء العقلاء عليه وعلى فرض الشك أيضاً يكفي ثمّ إن الإجماع المنقول إن قلنا بأن الناقل للإجماع يكون أهل خبرة هذا الفن فإخباره بقول الامام عليه السلام بواسطة الحدس يكون حجة بواسطة كونه أهل خبرة هذا الفن ولكن هذا المعنى لا يخلوا عن تعسف لعدم صدق أهل الخبرة عليه أنتهى.

يشتمل[١] الحدسي المحض أيضاً بعد إلحاق الحدسي القريب بالحس[٢]

---

(١) الصحيح يشمل.

(٢) وأمّا إن كان مستنداً إلى اللوازم المحسوسة العادية أو القرائن النوعية الملازمة مع المخبرية عادة فهو أيضاً وإن كان المخبر به محرزا عند المخبر بحدسه ولكن حدسه هذا لما كان مستنداً إلى اللوازم الحسية العادية كان من الحدسيّات القريبة إلى الحس نظير الإخبار بالشجاعة وملكة العدالة وأمثالهما من لوازمها المحسوسة العادية وربما يكون ذلك أيضاً ملحقاً بالحس وحينئذٍ فلو أخبر أحد إلى أحد بموت زيد مثلاً فالمخبر الثاني تارة يخبر عن إخبار مخبره فهو حس محض بسماعه منه وأخرى يخبر عن نفس موت زيد الّذي هو المخبر به لخبره ففي هذه الصورة تارة يكون هذالخبر عن علمه به بالموت من قرائن شخصية حصلت له من مبادي حدسيّة من مثل حسن ظنه بالمخبر له من القرائن الشخصيّة غير اللوازم الحسيّة العادية فهذا الخبر حدسي. وأخرى يخبر عن الموت بملاحظة حصول علمه به من ملازمته مع المخبر بنحو يقطع من المبادي الحسيّة واللوازم العادية بمطابقة قوله للواقع فمثل هذا الخبر أيضاً من الحدسيّات القريبة إلى الحس وثالثة يخبر بالموت لا من علمه الوجداني بوجود المخبر به خارجاً بل من جهة علمه التعبدى من تصديقه غيره تعبداً بعدالته فهذا العلم التعبدي أيضاً ناشيء عن مباد حسيّة من إحراز صغراه حساً وكبراه أيضاً بوجود دليله المحرز عنده سنداً ودلالة بالحس لكونه نصاً وكونه بوجدانه عادلاً أو بالشياع الملازم عادة لصدقه ↖

بل[١] وما شكّ في حسييّته وحسّيّته أيضاً بالحسّى الّذي يقتضيه النظر[٢] في الأدلة المزبورة عدم الشمول للحدسي المحض لأن[٣]

ومطابقته للواقع فهذا ايضا من الحدس القريب إلى الحس. نعم، لو فرض كون دليل التعبد أيضاً حدسياً ولو من جهة إنتهائه سنداً ودلالة إلى أدلة ظنية أو بناءً عقل أو مجرد امضائهم بقاعدة حدسية من حكمة أو جهة أخرى من القرائن الشخصيّة الموجبة للعلم بمطابقة بنائهم للواقع فهو أيضاً ينتهى بالأخره إلى الحدس وإن كان بعض مباديه حسيّاً وحيث ظهر ذلك فنقول إنّه لا اشكال في عدم وفاء دليل حجية الخبر الواحد بأزيد من الحسيّات أو القريبة إلى الحس.

(١) وكذا يلحق مشكوك الحسيّة والحدسيّة بالحسيّة ببناء العقلاء كما ستعرف إذا عرفت ذلك كلّه.

(٢) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩٦»: وفيه أن المستند لمدعى الإجماع في إخباره عن الامام عليه السلام حيث كان هو الحدس المحض لبعد وصوله إلى الإمام وسماع قوله خصوصاً في الغيبة الكبرى لايكون إخباره مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد لإختصاص أدلتها كأدلة الشهادة بما إذا كان الإخبار مستنداً إلى الحس أو الحدس القريب منه كالإخبار بالشجاعة وملكة العدالة ونحوهما.

(٣) فإن عمدة الدليل على حجية خبر الواحد هي السيرة العقلائية والإجماعات وحيث أنهما لبيتان لا يكون لهما إطلاق حتّى يمكن الأخذ به لكل خبر ولو عن حدس.

عمدة الدليل على خبر الواحد هو السيرة العقلائية والإجماعات وحيث أنهما لبّيان مقتصر فيهما على المتيقن من كون المستند حسيّاً أو ما هو قريب بالحسى كما يشهد به[١] قبول الأخبار[٢] في الملكات الباطنية من قبل آثارها الظاهريّة فراجع. كما[٣] أن في غالب أخبار الآحاد يحتمل إتّكاله على حدسه أيضاً ومع ذلك ليس بنائهم على طرد مثل هذا الخبر[٤] بل[٥] يأخذون به بمجرد إحتمال حسّه[٦] فيكشف ذلك[٧]

---

(١) ثمّ يشهد لشمول دليل خبر الواحد من الدليل اللبىّ للإخبار القريب إلى الحس بوجهين بعد شموله للإخبار بالحس جزماً.

(٢) الوجه الأوّل قبول الإخبار بالملكات كالعدالة والشجاعة ونحوهما فإن الاخبار عن الملكة بواسطة إحساس اللوازم يكون إخباراً عن حدس لكن يكون قريباً إلى الحس ويكون كالإخبار الحسي ولذا بناء العقلاء على حجيته.

(٣) والوجه الثاني أن المحتمل في غالب أخبار الاحاد اتكاله على الحدس وسيأتي بالنقل إلى المعنى.

(٤) وليس بنائهم على إخراج مثل ذلك عن تحت شمول أدلة خبر الواحد ولاطرده.

(٥) بل يأخذون بالخبر ويدخل تحت أدلة حجيته بمجرد إحتمال أنّه حسيّ.

(٦) الصحيح حسيّته.

(٧) فيكشف بهذين الوجهين على أن أدلة حجية الخبر الواحد لا يختص ↖

أيضاً على أنّ المدار في حجيّة الخبر عندهم ليس على الجزم[١] بحسيّته لقلّة موارد هذا الجزم في أخبارهم[٢] وهو الشاهد[٣] على إلحاق مشكوك الحسيّة أيضاً بالحسيّة فما[٤] هو مشكوك في بنائهم يختصّ بالحدسيّة المحضة فيقتصر حينئذٍ في هذه الأدلة اللبيّة بغيرها[٥]. نعم، قد يتوهّم[٦]

بالخبر الحسي المحض.

(١) وهو الجزم بالحسيّة.

(٢) بل يشهد لذلك وجه ثالث وهو قلة موارد الجزم بحسيّته في الأخبار الواردة عن المعصومين عليهم السلام.

(٣) فكلّ ذلك شاهد على عمومية أدلة الخبر الواحد لمشكوك الحسيّة أيضاً وبناء العقلاء على حجيّته.

(٤) وما لا يشمل بناء العقلاء هو الخبر الواحد عن حدس محض.

(٥) فالقدر المتيقن من السيرة والإجماع على حجية الخبر الواحد هو الخبر الحسي المحض أو القريب إلى الحس ويشمل مشكوك الحسيّة والحدسيّة أيضاً.

(٦) وربّما يستدل لحجية الإجماع المنقول بإطلاق أدلة الخبر الواحد وهي الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة ذكر الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٧٩» أن الأدلة الخاصّة الّتي أقاموها على حجية خبر العادل لا تدل إلّا على حجيّة الإخبار عن حس ـ إلى ان قال ـ ومعلوم عدم شمولها إلّا للرواية المصطلحة وكذلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات أللّهمّ إلّا ان يدعى أن المناط في

الأطلاق في الأدلة اللفظية من الأخبار والآيات وفي[١] كونها في مقام البيان من هذه الجهة إشكال لإمكان حمل سوقها على إمضاء طريقة العقلاء المشكوك اندراج المورد في بنائهم على الطريقيّة[٢] ومع الإغماض[٣]

وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم ولا يعتبر في ذلك حكاية ألفاظ الامام عليه السلام ولذا يجوز النقل بالمعنى فإذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الامام عليه السلام ولو بلفظ آخر والمفروض أن حكاية الإجماع أيضاً حكاية حكم صادر عن المعصوم عليه السلام بهذه العبارة الّتي هي معقد الإجماع أو بعبارة أخرى وجب العمل به والجواب عنه أوّلاً.

(١) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩٧» وأمّا الأدلة اللفظية كالأخبار والآيات فهي واردة في مقام إمضاء السيرة العقلائية الّتي عرفت الحال فيها لا في مقام التأسيس.

(٢) أي يختص بالخبر الحسي والقريب من الحس ولا يشمل الحدس المحض لعدم شمول بناء العقلاء له وثانياً.

(٣) مع أنها ناظرة ـ أي آية النبأ ـ إلى نفي إحتمال الخلاف الناشى من جهة تعمد الكذب ـ أي في خبر العادل كما كان في خبر الفاسق ـ لا إلى كيفية خبر العادل من حيث المستند وعليه فلا يبقى مجال للتشبث بمثل هذه الأدلة لإثبات حجية الإجماع المنقول هذا وهذا هو ما اورده الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٧٩» آية النبأ وهي إنّما تدل على وجوب قبول خبر العادل

دون خبر الفاسق والظاهر منه ـ إلى ان قال: ـ لإن الفاسق لا رادع له عن الكذب هو عدم الاعتناء بإحتمال تعمد كذبه لا وجوب البناء على أصابته وعدم خطائه في حدسه لإن الفسق والعدالة حين الإخبار لا تصلح مناطاً لتصويب المخبر وتخطئته بالنسبه إلى حدسه وكذا إحتمال الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحدس أمر مشترك بين العادل والفاسق فلا يصلح لتعليل الفرق به فعلمنا من ذلك أن المقصود من الآية إرادة نفي احتمال تعمد الكذب من العادل حين الإخبار دون الفاسق لإن هذا هو الذى يصلح لاناطته بالفسق والعدالة حين الإخبار. قال سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته: ص ١١٠»: فعلى هذا فلا يدل على أن قول العادل في الحدسيّات أيضاً يكون حجة وليس حدسه خطأ بل لعل من حيث الحدس مع الفاسق يكونان مساوياً فلا يدل على حجية قوله في الحدسيّات وليس لنا دليل آخر بالفرض على حجية هذا غاية ما يمكن أن يقال في عدم مساعدة الآية على حجية الخبر في الحدسيّات. أي الخطاء في الحس والحدس فلا يكون سنده الآية بل يجب ضم أصالة عدم الخطاء من العقلاء وهم لا يجرون هذا الأصل بالنسبة إلى من يخبر عن حدس ويجرونه بالنسبة إلى من يخبر عن حس ولكن يمكن أن يقال إن الآية تدل على أن الفاسق بما هو فاسق لا يعبأ بقوله فإن بعد الفحص في كلمات الشارع في باب الشهادة وفي الجماعة وفي القضاء وأخذ الفتوى وغير ذلك من الموارد يستفاد أن الفاسق بما هو فاسق ليس بنظر الشارع محل إعتبار لا فعله ولا قوله وفي هذه الاية لا اشكال في أن الفاسق الّذي يحترز عن الكذب عمداً مع كونه فاسقاً من جهات آخر إن قلنا بأن الآية ناظرة إلى

تعمد الكذب يلزم خروجه عن مدلول الآية مع أن الفاسق بما هو يكون موضوعاً لوجوب التبين فيستفاد أن وجوب التبيّن يكون من باب عدم حجية قوله مطلقاً حتّى في صورة عدم كونه متعمداً للكذب غاية الأمر في هذه الصورة تكون من باب عدم حجية أصالة عدم غفلته وعدم حجية حدسه والحاصل أن الغرض من الآية سقوط الفاسق من درجة الاعتبار ولازم ذلك أن العادل مطلقاً يكون قوله حجة ولو في الحدسيّات فإن على مذاق الشيخ لما كان الآية فقط ناظراً من حيث تعمد الكذب ولم يكن في صدد حجية قول العادل من تمام الحيثيات لذا قال بعدم دلالته على حجية قول العادل في الحدسيّات بل مع الفاسق من حيث الحدس يكونان مساوياً ولكن بعد ما قلنا بأن الآية يكون في مقام بيان حجية قول العادل بنحو الاطلاق ولو في الحدس مقابله الفاسق في عدم حجية قوله ولاينافي ذلك ذيل الآية لئلا يصيبوا قوماً الآية لأن بعد عدم حجية قوله صار الشك بالنسبة إلى الواقع باقياً ويوجب أصابة القوم في الجهالة فعلى هذا فلا مانع من التمسك بالآية لحجية الخبر الحدسي وإن لم يكن السيرة فإن السيرة ليست على عدم الحجية بل لا سيرة على حجيته فلا مانع من كونه حجة من باب التعبد. ولكن الّذي يسهل الخطب أن قضية المفهوم يكون نفي العموم لا عموم النفي بمعنى أن وجوب التبين بنحو الاطلاق ليس في خبر العادل لا ان يكون بنحو الإطلاق حجة فكونه في بعض الموارد حجة يكفي في صدق المفهوم والقدر المتيقن هو الإخبار في الحدسيّات دون الحسيات هذا.

عن هذه الجهة نقول ان آية النبأ في مقام التفكيك بين الفاسق والعادل ولايكون له نظرة إلى كيفية خبر العادل من حيث السند خصوصاً مع[١] اقترانه بالتعليل المنصرف إلى الجهالة العقلائية[٢] الغير الآبى عن الشمول للأخبار الحدسيّة المحضه[٣] فتأمّل[٤]. نعم[٥]، آية السؤال والإنذار ربّما يتوهم شمولها للخبر الحدسي و[٦]

---

(١) وثالثاً من جهة التعليل في الآية أن تصيبوا قوماً بجهالة الآية.

(٢) الّتي ينصرف إلى الجهالة العقلائية.

(٣) المشمول للأخبار الحدسيّة المحضة أيضاً فتكون من الجهالة الواجب فيها التبين.

(٤) فتأمّل لعله أشارة إلى أن المفهوم بحسب الإطلاق يتبع المنطوق فلو عم المنطوق للخبر الحدسي المحض فالمفهوم مثله يعم فالخبر العادل الحدسي أيضاً لايجب التبين منه وقد عرفت الجواب عنه.

(٥) قال سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته: ص ١١١»: وأمّا آية إلّا نذار فأيضاً يمكن أن يستفاد حجية الخبر الحدسي عنها لأن الإنذار لابد وأن يكون لمن يفهم وأستفاد من الآية أنّه منذر وهذا ليس إلّا من الإجتهاد الّذي يتوقّف على إعمال قواعد حدسيّة. وكذلك آية السؤال فإن أهل الذكر هو من علم بواسطة إعمال الرأي.

(٦) أي الجواب عنه بوجوه منها.

لكن[١] لمّا كان فهم المنذرين وأهل الذكر في الصدر الأوّل غالباً مستنداً إلى المبادي الحسيّة لوضوح المأخذ لديهم بإحساساتهم فيدخل[٢] مثلهم في الحداسيّن بحدس قريب إلى الحس ولايشتمل[٣] الحدسي المحض وذلك[٤] أيضاً لولا شبهة قابلية حملها على حجيّة الفتوى لا الرواية كما سيأتي ان شاء الله[٥].

---

(١) كون صدر الأوّل غالباً متن الرواية ولا يحتاج إلى اجتهاد ـ أي مستند إلى المبادي الحسيّة لوضوح المأخذ لديهم فلم يكن إعمال الرأي والنظر منهم وإنّما كان بالحس أو القريب من الحس دون الحدس المحض.

(٢) ممنوع لأن تطبيق الكبريات على الصغريات في صدر الأوّل أيضاً كان دائراً غاية الدوران فعلى هذا في مانع من التمسك به وكذلك آية السؤال ـ أي إلّا أنّه قريب إلى الحس ـ.

(٣) أي الصحيح لا يشمل ومنها ـ الّذي يسهل الخطب أن الآيتين يحتمل أن يكون في مقام بيان أن الأنذار أو السؤال واجب لأن يحصل للمنذرين أو المسؤلين بواسطة كثرة الإنذار وكثرة السؤال العلم. أي العلم حينئذٍ حجيته ذاتية من أي سبب حصل ومنها ـ.

(٤) مضافاً إلى أن العلماء في باب الرواية يقولون بأنهما ـ أي الآيتين ـ لا ربط لهما بهذا الباب بل مختص بباب الفتوى وفي باب الفتوى يقولون بإختصاصه بباب الرواية ولا يتمسكون بهذه الآيات المجملة.

(٥) وأمّا الأخبار مثل خذ معالم دينك عن زكريّا ابن آدم وغيره فلايبعد أن ↖

وأمّا المقام الثاني[١] ففي أن الظاهر من لفظ الإجماع هو إتّفاق أهل الحل والعقد الّذي منهم الإمام عليه السلام الملازم لوجوده فيهم[٢]. وقد يستعمل[٣] في إتّفاق جماعة فيهم الإمام عليه السلام لإتّحاده مناطا مع إتّفاق الكل إذ مناط حجيّته أيضاً تضمنه لوجود الإمام عليه السلام المشترك بين الفرضين[٤].

يقال بشموله للحدسيّات مثل الفتوى ولكنّه أيضاً لا يمكن التمسك به لإحتمال أن يكون في مقام حصول العلم بقوله فأفهم ولا بأس بذلك كلّه.

(١) الأمر الثاني في بيان إختلاف كيفية نقل الإجماع ويكون على وجوه وكذا تعريف الإجماع والمسالك في حجية الإجماع.

(٢) أمّا تعريف الإجماع نقل الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «الرسائل: ج ١ ص ٨١» قال: في «التهذيب» الإجماع هو إتّفاق أهل الحل والعقد من أمة محمّد صلى الله عليه وآله. وقال صاحب غاية المبادي الإجماع في إصطلاح فقهاء أهل البيت عليهم السلام هو اتّفاق أمه محمّد صلى الله عليه وآله على وجه يشتمل على قول المعصوم عليه السلام.

(٣) قال السيّد المرتضى إذا كان علة كون الإجماع حجة كون الامام عليه السلام فيهم فكلّ جماعة كثرت أو قلت كان قوله الامام عليه السلام في أقوالها فإجماعها حجة وأن خلاف الواحد والإثنين إذا كان الإمام أحدهما قطعاً أو تجويزاً يقتضي عدم الإعتداد بقول الباقين وإن كثروا وإن الإجماع بعد الخلاف كالمبتدء في الحجيّة.

(٤) وقال المحقّق في «المعتبر»: بعد إناطة حجية الإجماع بدخول قول الإمام عليه السلام أنّه لو خلا المأة من فقهائنا من قوله لم يكن قولهم حجة ولو حصل في إثنين كان قولهما حجّة.

ثمّ[١] إن طريق إحراز وجوده منهم[٢] تارة حسيّ[٣] من جهة وجدانه إتّفاق الكل الملازم لوجوده فيهم أو وجدانه جماعة فيهم الإمام عليه السلام ولو بسماعه من سفرائهم وأصحابهم[٤].

---

(١) والعمدة لابد من إحراز أن الامام عليه السلام فيهم أو مطابق لقول الامام عليه السلام على اختلاف المسالك فيه. وأمّا المسالك في حجيّة الإجماع مختلفة.

(٢) الأصح فيهم وإن كان يصح منهم أي الإمام عليه السلام من المتفقين.

(٣) منها حسي ووجداني قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٣٨» الأوّل أن وجه إعتباره كما ذكر يكون هوكاشفيته عن رأي المعصوم عليه السلام وهذا تاره يكون بنحو نقل السبب وتارة يكون بنحو النقل المسببي والثاني يكون على أنحاء الأوّل أن يكون مدعيه عالما بدخول الإمام عليه السلام في من أجمعوا على أمر بأن يكون عدة من العلماء وفيهم من يجهل حاله ولم يعرف نسبه حتّى يكون موجباً للإطمينان بدخوله فيهم ويسمّى هذا الإجماع إجماعاً دخولياً فيقول الناقل المطلب الفلانى إجماعي ولا ينقل سبب حصول الإجماع أقول وهذا النحو من الإجماع وإن كان ممكناً في صدر الاسلام وفي زمان حضور الأئمّة عليهم السلام ويمكن إدعائه في زمان الغيبة الصغرى مثل زمان محمّد بن يعقوب الكلينيّ والمفيد والسلار ولكن بعد هذه الأزمنة لا يكون متحقّقاً وسيأتي مفصلاً أيضاً.

(٤) أي يكون وجود الإمام عليه السلام فيهم حسي إمّا بأخبار سفرائه ووكلائه عليهم السلام أو أصحابه أو يعرفه المخبر مثلاً ونحو ذلك. قال في «الكفاية: ج ٢ ص ٦٩»: وربّما يتفق لبعض الأوحدى وجه آخر من تشرفه بروؤيته وأخذه الفتوى من جنابه ←

وأخرى حدسي[١]، ولو من جهة حدسيّة إتّفاق الكل لديه[٢] أو تحصل إتّفاق جماعة فيهم الإمام بحدسه[٣] في هاتين الصورتين يكون الأخبار بقول الإمام حدسيّاً[٤].

وإنّما لم ينقل عنه بل يحكي الإجماع لبعض دواعي الإخفاء وهو نوع آخر من الحس وليس من الإجماع بشيء. وقال سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته: ص ١١٥»: ثمّ إن دعوى الإجماع من بعض من باب أحتمال وصول الناقل إلى خدمة الإمام عليه السلام في زمن غيبة الكبرى بعيد ولذا لا يمكن من باب ذلك الإحتمال على ان ذلك أيضاً ممّا يحتمل الحسيّة فيقبل منه لإنّه احتمال غير عقلائي.

(١) ومنها حدسي وهو حدس كون الإمام عليه السلام فيهم أو رأيه موافق لهم ومنشأ حدسه.

(٢) من اتّفاق الكل.

(٣) أو اتّفاق جماعة يرى بحدسه أن رأي الإمام عليه السلام معهم أو الإمام عليه السلام فيهم.

(٤) ففي هاتين الفرضين وجود الإمام عليه السلام في المجمعين حدسي. ذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٣٩» الثالث الإجماع الحدسي وهو أن لا يكون من القسم الأوّل والثاني بل عند فتوى جمع من العلماء يحكي الإجماع ويحدس أن يكون رأي الإمام عليه السلام معهم ويطمئن به مع عدم علمه بدخول جنابه عليه السلام فيهم كما هو دأب المتأخرين في نقل الإجماع غالباً حيث وجدوا قول عدة على أمر من الأمور. وفيه أنّه مع عدم اجتماعهم في مجلس واحد ووجدان رأي كلّ واحد منهم في كتابه أو بطريق آخر لا يكشف أن يكون رأي الإمام عليه السلام معهم فلعل

ونظيره في الحدسيّة المحضة[١] لو كان المراد من الإجماع إتّفاق جماعة يلازم قول الإمام إمّا بقاعدة اللطف[٢]

لبعض من لا نعرفه من العلماء اللذي لايكون مشهوراً مع كونه أعلم أو مثلهم على خلاف رأيهم فلا يحصل الإجماع اللذي يكون الحدس الصائب هو وجود رأيه عليه السلام فيهم ويرد عليه لا يعتبر مجلس واحد ولا يعتنى بإحتمال وجود غيره بل مجرد إتّفاق جماعه يحدس معه الملازم مع قول الإمام عليه السلام أو دخوله فيهم وسيأتي أيضاً بعض الكلام فيه.

(١) ومنها أيضاً حدسي محض.

(٢) ذكر أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٣٨»: الثاني هو الإجماع اللطفي وهو أن يكون حاكي الإجماع قاطعاً بالحكم من باب إتّفاق جمع من الفقهاء في عصر من الأعصار على أمر فعلى الله تعالى أن لا يضعهم على الخطأ ويرشدهم بطريق إلى ما هو الحق فيكون هذا دليلا على وجود رأي الإمام عليه السلام في الآراء. وأمّا أصل بيان اللطف فمنوط بعلم الكلام وحاصله أنّه تعالى كما يكون منه أصل الوجود يجب أن يكون كمالاته أيضاً منه وكما يكون موجداً لما هو أدون يكون موجداً لما هو أشرف على قاعدة الامكان الأشرف من أن كلّ كمال ممكن في حقّه تعالى يكون موجوداً لأنّه تعالى ليس له حالة منتظرة فيكون من لوازم ذاته الواجبة هو منع الفقهاء عن رأي خطاى موجب لإضلال العوام الذين يقلدونهم فإنّه كمال له تعالى وكمال لنظام الوجود. وفيه أن هذا القسم من الإجماع وإن كان كبراه وهو أصل وجود اللطف حقّاً ولكن لاينطبق في المقام لإن اللازم ←

أو بصرف حسن الظن بالمتفقين[١] ولا إشكال في عدم شمول دليل الخبر

هو اللطف بالنسبة إلى ما تجب أن يصل إلى الناس منه تعالى بحيث يكون عدم وصوله منافياً للنظام وأمّا ما لاتجب أن يكون وأصلاً فلا يجب اللطف بالنسبة إليه فإن المصالح في الواقع ونفس الأمر على أنحاء فبعضها يجب حفظها حتّى يجعل الإحتياط في بعض الموارد مثل الخروج والدماء وفي بعض الموارد تقتضي المصلحة الوصول بالطريق العادي فإن وصل فهو وأمّا أن لم يصل فلا تكون بقدر يجب إيصاله ولو من باب اللطف فعلى هذا لا يلازم فتوى جمع من العلماء رأي الإمام عليه السلام فالإجماع مثلاً في العصير العنبي على الحرمة لو كان ملاكه هذا لا يتم بعدم كشفه عن الواقع بالملازمة العقلية الّتي ذكروها من باب اللطف. هذا ما يرجع إلى باب اللطف وسيأتي أيضاً.

(١) ومنها أيضاً قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩٨»: لو أستند إلى غير اللوازم العادية الحسيّة من قرائن شخصية مثلاً الحاصلة من حسن ظنّه بالمجمعين فإنّه يكون من الحدس المحض نظير الإخبار بموت زيد المستند إلى علمه الناشيء بصدق المخبر من جهة حسن ظنّه به أو المبادي الحدسيّة الأخر كالرمل ونحوه.

وذكر في ذلك أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٣٩» الرابع الإجماع الكشفي وهو أن يفتى الأعلام بشيء ويدعون أنّه يكون منسوباً إلى المعصوم عليه السلام ولكن ما وجدنا رواية في الكتب الّذي يكون بأيدينا ولا يحتمل الكذب بالنسبه

إليهم مع كونهم ـ رضوان الله عليهم ـ في أعلى درجات الصلاح والسداد والعدالة فيكشف قولهم هذا عن وجود سند صحيح لهم وجدوه بالحس أو بحدس قريب به مثل التمسك بقرائن عامة اللتي قرينة عند كلّ أحد وهذا أحسن طريق للإجماع المنقول. وفيه أوّلاً بأن هذا اى القول بوجود رواية يكون صحيحاً إذا لم يكن في المقام أصل من الأصول العقلية أو الشرعية لهذا الحكم مثل البرائة في الموضوعات المشتبهة فإذا كان كذلك يمكن أن لايكون ذلك الأصل معتبراً عند شخص ويحتمل إستناد هم إليه فلا يكشف عن رأيه عليه السلام ـ أي كما أفاده أستادنا الخوئيّ ذلك أيضاً في مباني «الاستنباط: ج ١ ص ٢٥٩» ان إفتائهم في المسألة وإن كانت تكشف عن وجود دليل فيها لا محاله إلّا إن كشفها عن دليل يكون معتبراً حتّى في نظرنا محل نظر بل منع لإحتمال استنادهم إلى أصل أو قاعدة أو رواية لا دلالة له على المسألة المفتى بها بحسب نظرنا ومعه لا يمكن الإعتماد عليه فالإنصاف إن الإعتماد على الإجماعات المنقوله مشكل وطرحها أشكل فلابد في موردها الأخذ بالاحتياط. وثانياً: بأن صرف وجود الرواية لا يكون سنداً لنا لإختلاف في النظر من حيث السند أو من حيث الدلالة أمّا من حيث السند فلأنّه يمكن أن يكون المدار عندهم على الخبر الموثوق الصدور وعندنا على ما يكون صحيحاً باشتراط عدالة الراوي مع كونه إمامياً أو حسناً بالاكتفاء بكونه إمامياً مع الوثوق به. وأمّا من حيث الدلالة فأيضاً يمكن أن يكون فهم الرواية هذه لا يوافق نظرنا في فهم الظهور كما في مسألة البئر فإن العلماء قبل العلامة كانوا يفتون بأنه ينجس بالملاقات وهو قده استفاد من رواية اسماعيل بن

مثل هذه الإخبار عن الإمام عليه السلام ولو بالملازمة الحدسيّة[١].

لا بزيع أنّه لا ينجس إذا لم يتغير لإن له المادّة فيمكن أن يكون ما وجدوه هكذا في الدلالة فلا نكشف منه رأي المعصوم عليه السلام فمع قطع النظر عن الاشكال الأوّل يكون الثاني بحاله.

والجواب عن الأوّل: هو أن المقام لايكون الكلام من حيث دلالة خبر على المطلوب بل يكون الكلام في حصول الإجماع فيكون نظير الخبر المتواتر ولكن التواتر يكون متحقّقاً بالحس وأمّا هنا فيكون من الحدس ولكن لا بحيث يمتنع التمسك به من باب أنّه عن الحدس فإنّه هذا قريب بالحس بعد إجتماع الأعلام الذين هم من أساتيذ الفن عليه وإحتمال الخطأ بالنسبة اليهم بعيد جداً. فلا يقال إن أصالة عدم الخطأ بالنسبة إلى الخبر عن الحس وإن كان جارياً ولكن الخبر الّذي يكون عن حدس فالأصل لا يجري فيه لإشتباه كثير فيه. لإن هنا لايكون الحدس حدس واحد من العلماء بل حدس جمع منهم. وأمّا الجواب عن إشكال الدلالة فهو أن المناط على الظن النوعي في الظهورات لا الشخصي فما يكون له ظهور نوعي عند جمع من الأعلام يكون ظاهراً عندنا أيضاً ومن البعيد إختلاف النظر في فهم الظهور. وأمّا قضية البئر فلا يقاس بالمقام لأن النص فيه موجود عندنا بخلاف المقام فالإجماع بهذا النحو قابل للإعتماد في الفقه سواء كان عن حس أو حدس قريب به أو حدس محض والثالث عندنا ـ أي عند الأستاد ـ صحيح لإنهم خبراء الفن وهم يتبع حدسهم أيضاً. وسيأتي بيانه.

(١) قال سيّدناالأستاد السيّد الوالد في«تقريراته:ص١١٢»:ثمّ ان الإجماع ←

نعم[١]، لا بأس بحجيّة خبره[٢] في مقدار من الإتّفاق المحتمل فيه تحصيله بالحس أو بمباد قريبة إلى الحس ثمّ يلاحظ أنّ هذا المقدار يلازم لدى المنقول إليه قول الإمام عليه السلام[٣] أو بضم[٤]

المنقول بعد ما كان إخباره بقول الإمام عليه السلام حدسيّاً لا دليل على أعتباره ـ أي لعدم شمول أدلة إعتبار حجية الخبر الواحد للحدسي المحض ـ ويمكن أن يقال بحجيّة بعض الإجماعات المنقولة. وسيأتي مفصلاً صحة ما أفاده ولذا نرى ذات أهمّيّة الإجماعات المنقولة في الفقه.

(١) قال في «الكفاية: ج ٢ ص ٧٢»: الإجماعات المنقولة في ألسنة الأصحاب غالباً مبنيّة على حدس الناقل أو إعتقاد الملازمة عقلاً فلا إعتبار لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستنداً إلى الحس فلابد في الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفه من إستظهار مقدار دلالة ألفاظها ولو بملاحظة حال الناقل ـ أي من التبحر وأهل الاطّلاع ـ وخصوص موضع النقل ـ أي محرراً في كتب الأصحاب أو مهملاً في ذلك ـ فيؤخذ بذلك المقدار ويعامل معه معاملة المحصل فإن كان بمقدار تمام السبب وإلّا فلا يجدى ما لم يضم إليه ممّا حصله أو نقله له من سائر الأقوال أو سائر الإمارات ما به تم.

(٢) فيكون خبره حجة بالنسبة إلى مقدار الإتّفاق المحتمل فيه تحصيل ذلك حساً أو قريباً إلى الحس من الكميّة الّتي يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام عند الناقل.

(٣) فربّما يلازم ذلك أيضاً عند المنقول إليه لرأي المعصوم عليه السلام فالأمر واضح.

(٤) وأخرى قد وصل إلى مقدار من الإتّفاق بتحرى نفسه وتحصيله ومقدار

ما حصّله هو بوجدانه ولو بالملازمة الشخصيّة الإتّفاقيّة فيؤخذ بخبره في المحسوس ويحصّل بحدسه القطعي المقصود[١] ويعمل به وإلّا[٢] فلا حجيّة فيه أبداً. وأمّا في بقيّة الصور[٣] بمحض إحتمال حسيّة الخبر يؤخذ به كما يؤخذ بما كان حدسيّاً قريباً إلى الحسّ كما أشرنا إليه في المقام السابق فراجع. المقام الثالث[٤]: في أن نقلة الإجماع ربّما يختلف بقرب زمانه إلى المعصوم عليه السلام أو سفرائه أو بعده[٥]

أيضاً يلازم نقل الإجماع من ذلك الشخص فيضم المحسوس الوجداني إلى ما كشف بالإجماع المنقول.

(١) ويكشف بحدسه القطعي عن رأي الإمام عليه السلام ويعمل به ويفتى به.

(٢) وثالثة لا يحصل للمنقول اليه كمية عن نقل هذا الإتّفاق ولا أنّه بنفسه وصل إلى كمية يضم إلى ذلك حتّى يلازم بالملازمة الحدسيّة القطعيّة لقول الإمام عليه السلام فلا يكون في هذا المورد نقل الإجماع حجة أصلاً هذا ما يرجع إلى الحدس المحض.

(٣) أمّا في صورة ما لو كان الخبر حسيّاً بدخول الإمام عليه السلام أو قريباً إلى الحس أو مشكوك الحسيّه فيؤخذ به كما تقدّم وسيأتي أيضاً هذا كلّه ثبوتاً.

(٤) الأمر الثالث في مقام الإثبات في نقلة الإجماع والإعتماد بنقلهم في الجميع موجود لكن إنّما يختلف بحسب المرتبة.

(٥) وذلك بحسب قرب زمان ناقل الإجماع إلى زمن المعصوم عليه السلام أو بعده ◄

في إحتمال حسيّة خبراً[١] وحدسيّته محضاً[٢] فبالنسبه[٣] إلى قريبى العهد ولو بمثل زمان الغيبة الصغرى الواصلين إلى سفرائهم عادة[٤] كزمان السيّد ومن تبعه أمكن عادة إحتمال احراز الإمام عليه السلام في المتفقين[٥] أو إحراز ملازمة قولهم لقول الإمام عليه السلام بمباد عاديّة حسيّة أو قريبة إليها[٦]

وكذا قربه إلى زمن السفراء والوكلاء وبعده.

(١) لعل الصحيح خبره.

(٢) وكذا بالنسبة إلى إحتمال حسيّة خبره أو حدسيّته محضاً فيختلف ذلك.

(٣) المرتبة العالية بالنسبة إلى قريب العهد إلى زمن الإمام عليه السلام ولو بمثل كونه في زمن الغيبة الصغرى الواصلين إلى سفرائهم عادة.

(٤) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩٧»: فما كان منها في أواخر الغيبة الصغرى وأوائل الغيبة الكبرى كالاجماعات الواقعة في كلمات مثل الكلينى والصدوقين والمفيد والسيدين ونظرائهم قدس الله اسرارهم.

(٥) ممن أمكن في حقهم عادة الوصول إلى الامام عليه السلام ـ أي إحرازه عليه السلام في المتفقين أو أحد سفراءه ووكلائه ـ لا بأس بالأخذ به حيث أنّه بعد ما أمكن في حقهم أن يكون دعويهم إتّفاق الأمة الظاهر في دخول المعصوم عليه السلام فيهم مستندة إلى الحس يكون دعويهم الإتّفاق المتضمن لقول المعصوم عليه السلام فيشمله أدلة حجية الخبر فإن من المعلوم كفاية مجرد إحتمال كونه عن حس في حجيّته من غير حاجة إلى إحراز حسيّته.

(٦) بل وإن فرض إستناد ذلك إلى الحدس فهو من الحدس القريب من

وهذا المقدار يكفي للحجيّة لأنّه من مصاديق محتمل الحسيّة والحدسيّة. وأمّا[١]

الحس فإن استكشاف قول الإمام عليه السلام أو رأيه وإن كان بطريق الحدس ولكنّه من جهة الملازمة العادية بين إتّفاق المجمعين الذين فيهم السفراء على حكم وبين رأي الإمام عليه السلام يكون ذلك من الحدس القريب من الحس نظير الإخبار بالشجاعة والعدالة بإعتبار لوازمهما المحسوسة العادية ومنه يظهر الحال في الإجماعات المنقولة لنا عن مثل هؤلاء فإنّها مشمولة لأدلة حجية الخبر. وذكر سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته: في ص ١١٣» لا اشكال في أن صدر الأوّل في زمان غيبة الصغرى القائلين بإجماع الدخولى إمّا بمعنى أن عند جماعة مع إتّفاقهم مع كون بعض منهم مجهول الحال نقطع بأن الإمام عليه السلام فيهم وكان السماع منه أو كان إتّفاق علماء ذلك العصر ملازماً عادياً مع كون هذا الرأي رأي الأمام عليه السلام أو توقيع منه بحيث صار قريباً من الحس فعلى هذا فإن أخبروا ذلك الإجماع بإجماع العلماء الظاهر في ان الإمام عليه السلام فيهم. وأمّا الطبقة اللاحقة فإن نقلوا مع الواسطة فأيضاً لا اشكال في أن خبره حدسي قريب من الحس ولا اشكال في حجيته.

(١) المرتبة الثانية مرتبة المتأخرين بحسب اصطلاحهم وهو الشيخ الطوسيّ وابن ادريس ونحوهما فهذه الطبقة بعيد العهد عن زمن الإمام عليه السلام وسفرائه ويكون كزمان الغيبة الكبرى لا يقتضي العادة إحراز دخول الإمام عليه السلام في المجمعين لاحسا بالوجدان ولا قريباً إلى الحس.

بالنسبة إلى من كان من طبقات بقيّة الأعلام ـ رضوان الله عليهم ـ بعيدى العهد بالنسبة إلى زمان الحضور كمن كان في زمان الغيبة الكبرى بنحو لا يقتضي العادة إحراز الإمام عليه السلام في المتفقين في هذا الزمان[١] بل غاية الأمر طريقهم[٢] لإحراز أمور حدسيّة كالشيخ ومن تبعه المتشبّثين في إحراز رأي الإمام بقاعدة اللطف[٣] أو بصرف حسن ظنّه باتّفاق الجماعة كمن تأخر عن زمان الشيخ[٤] ففي مثلهم لامجال لإحتمال حسيّة خبره[٥] فضلاً عن إحراز حسيّتة ففي أمثالهم لا يبقى لنا مجال الأخذ باخبارهم عن رأي الإمام عليه السلام بل ليس اخبارهم من هذه الجهة إلّا حدسيّاً محضاً غيرمندرجة في أدلة حجيّة الخبر الواحد[٦].

---

(١) كما في هذا الزمان أيضاً.

(٢) وطريقهم لإحراز رأي الإمام عليه السلام حدس محض.

(٣) بقاعدة اللطف المتقدّم بيانه مفصلاً.

(٤) أو حسن الظن بهم كما عن متأخّر المتأخرين كالعلّامة والمحقّق والشهيدين ونحوهم ومن تأخّر عنهم كالجواهر والمستند.

(٥) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩٧» وأمّا ما كان مستنداً إلى قاعدة اللطف كالإجماعات الواردة في كلام الشيخ قدس سره ومن تبعه في هذا المسلك فللتوقّف فيه مجال لضعف أصل المبنى ـ أي تقدّم فساده.

(٦) وأمّا ما كان مبناه الحدس برأي الإمام عليه السلام ورضاه بما أجمع عليه ←

نعم[١]،

للملازمه بين إتّفاق آراء المرؤسين المنقادين لرئيسهم على حكم وبين رأي رئيسهم ورضائه به ففيه اشكال لكونه مستنداً إلى الحدس ـ أي لا تشمله أدلة حجية الخبر الواحد ـ إلّا إذا فرض كون الملازمة بينهما عادية نظير ملازمة لوازم الشجاعة والعدالة لهما فيقبل حينئذٍ لكونه من الحدس القريب إلى الحس ولعله ليس ببعيد.

(١) لوضوح الملازمة العادية بين إتّفاق آراء المرؤسين المنقادين لرئيسهم من حيث كونهم كذلك وبين رأي رئيسهم. ولكن ذكر تفصيلاً أتقن وأوضح سيّدنا الأستاد في «تقريراته: ص ١١٤» وأمّا إن أخبروا ـ أي الطبقة اللاحقة ـ عن الإجماع فتاره يقيده بأهل عصره أو منصرف اليه فلا اشكال في أنّه وإن نقل قول الإمام عليه السلام من باب الملازمة ولكن هذه الملازمة لما كانت منشأها قاعدة اللطف أو الحدس صار الخبر حدسيّا صرفاً وليس بحجة وأمّا إن قال إتفق الكل من الصدر الأوّل ويحتمل أن يكون نقله هذا الإجماع من باب نقل بعض العلماء من صدر الأوّل الإجماع الدخولى وهو أيضاً ينقل الإجماع الكل حتّى قول الإمام عليه السلام غاية الأمر كان إعتماده هو نقل الإجماع الّذي يكون قول الإمام عليه السلام عنده حسيّاً فمن باب عدالته وأصالة عدم غفلته يخبر عن الواقع بدون نقل الإجماع منه فيحتمل على هذا أن يكون خبره حدساً قريباً من الحس وكلّ خبر يكون مشكوكاً من حيث الحدسيّة والحسية يكون حجة فلابد من الأخذ بقوله والحاصل أن بعد عدم الاشكال في دعوى الإجماع الدخولى للأشخاص الّذي كانوا في زمن الغيبة

الصغرى إمّا من باب سماعهم عن الإمام عليه السلام مع عدم معرفتهم شخصه بخصوصه. أو من باب أن إتّفاقهم يكون ملازماً عادياً لدخول قول الإمام عليه السلام. أو صدور توقيع منه عليه السلام فبعد سماع هذا لدعوى من الصدر الأوّل فلا إشكال في أن الطبقة اللاحقة تارة ينقل الإجماع عنهم فلا اشكال في أنّه خبر حسي. وتارة ينقل الإجماع وكان المعلوم أن مراده إتّفاق أهل عصره ودخول قول الإمام عليه السلام كان من باب ملازمة شخصيّة حصلت من باب قاعدة اللطف فأيضاً لا إشكال في كونه حدسياً صرفاً. وتارة ينقل إتّفاق الكل وكان من المعلوم أن هذا الدعوى بالنسبه إلى السابقين كانت من باب الإعتماد على نقل بعض علماء المتقدّم له الإجماع الدخولى وكان نقل قول الإمام عليه السلام من باب إحراز عدالته فلا إشكال في أنّه أيضاً حسي. وتارة يكون نقل قوله الإمام عليه السلام لا من باب الإعتماد على قوله بل من باب الإعتماد على ملازمة الشخصيّة الّتي حصلت له وإن كان الإتّفاق أيضاً موجوداً فأيضاً لا إشكال في أنّه حدسي كما قلنا في السابق. وتارة لا يعلم حاله أن خبره كان من باب الحدس والملازمة الّتي كانت عنده أو كانت من باب الإعتماد على نقل الحس والغاء الواسطة فبعد إحتمال ذلك المعنى له كان دعوى الإتّفاق حجة لأنّه خبر عن قول الإمام عليه السلام ويحتمل حسيّته فعلى هذا فلابد من ملاحظة المدعى للإجماع والقرائن الدالة على نقله. وعلى هذا القياس يمكن قبول دعوى إجماع المتأخر المتأخرين أيضاً من باب نقلهم إجماع الّذي أدعى السابقين من السابقين إلى زمن غيبة الصغرى. ونعم، ما أفاد قدس الله ترتبه الشريفه.

في إخبارهم عن إتّفاق الجماعة حيث ربّما يكون حسيّاً او حدسيّا قريباً بالحس أمكن الأخذ به لو إنتهى إلى إحراز قول الإمام عليه السلام ولو بالملازمة الشخصيّة عند المنقول إليه ولو ببركة حسن ظنّه بهم بنحو يقطع بالملازمة بين هذا الإتّفاق ورأي الإمام عليه السلام[١]. نعم[٢]، لايكفي الملازمة الظنيّة المحضة إلّا إذا كان هذا الظن حجّة لديه بالدليل إذ حينئذٍ كان ذلك أيضاً بمنزلة الإحراز الوجداني الجزمى كما أنّه لو كان هذا المقدار من الإتّفاق ملازماً عند المنقول إليه لوجود دليل معتبر عنده لكان كافياً في أخذه بنقل الفتاوى وهذا كلّه جار[٣]

---

(١) أمّا لو كان الإجماع المنقول يلازم الظن عند المنقول اليه لرأي الإمام عليه السلام فلا يكون حجة إلّا إذا كان الظن معتبراً من الظن الخاص أو الظن المطلق على الانسداد لو تم فيكون بمنزله العلم بدخول الإمام عليه السلام أو إنطباق رأيه عليه السلام عليه.

(٢) قال المحقق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩٧»: كما هو الشأن أيضاً ـ أي لايختص حجيّة الإجماع بدخول الإمام عليه السلام في المجمعين بل ـ فيما كان مبناه على الكشف عن وجود دليل معتبر في المسأله مع كون مورد الإتّفاق مخالفاً للأصول والقواعد فأيضاً يكون من الحدس القريب إلى الحس وبالجملة فالمدار كلّه في الحجيّة هو كون الإخبار مستند إلى الحس أو الحدس القريب منه المستند إلى اللوازم الحسيّة العادية نظير لوازم الشجاعة وملكة العدالة.

(٣) وكذا لو أحتمل حسيّته فإن مشكوك الحسية والحدسية كمامر مراراًملحق بالحس فلا يلزم الجزم بالحسيّة أيضاً يشمله أدلة حجية الخبر.

أيضاً في فرض إحتمال حسيّة الناقل في إحراز الفتاوى بلا لزوم الجزم بالحسيّة لما تقدّم[١]. نعم[٢]، لو فرض الجزم بحدسيّة إحرازه الفتاوى في المورد بحدسه محضاً[٣] كما لو رأي فقيهاً متبحراً جعل المسألة من سلك المسلمات[٤] أو[٥] طبق إطباقهم على المورد لمحض إتّفاقهم على قاعدة منطبقة بخياله وإجتهاده على المورد[٦]

---

(١) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩٨»: هذاكلّه في نقل الإجماع من حيث رجوعه إلى نقل المسبب وهو رأي الإمام عليه السلام.

(٢) وأمّا بالنسبة إلى نقل السبب الّذي هو إتّفاق الكل فهو أيضاً يختلف من حيث كونه تارة حسياً.

(٣) وأخرى حدسياً ـ أي أحرز الفتاوى في المورد بالحدس المحض ـ ناشئاً من لحاظ إتّفاق جمع من أساطين الفقهاء على حكم بنحو يظهر منهم كونه من المسلمات.

(٤) أي أو من قول واحد من العالم المتبحر الفقيه جعل المسألة من المسلّمات.

(٥) أي أو جعل المسألة تحت عموم أو إطلاق أو أصل عملى كالبرائة أو الحل أو الطهارة أو نحوها ممّا يكون متفق عليه بينهم وبذلك إدعى الإتّفاق على المورد كما ينسب ذلك إلى الشيخ الطوسيّ.

(١) أي أنّه بخياله ونظره وإجتهاده منطبق على هذه المسألة تلك القاعدة الكلّيّة المتفقة عليها ـ حيث أنّه يحصل من ذلك الحدس القوى بكونه متفقاً عليه بين جميع الأمة ـ.

لا مجال للإعتناء بمثل هذه الإخبار عن إتّفاقهم[١] فضلاً عن حيث إخباره عن رأي الإمام عليه السلام و[٢] حينئذٍ فللفقيه أن يشمرّ ساعده في ميدان الإجتهاد ولا يرفض الإجماع المنقول بقول مطلق ولا يأخذه على الإطلاق بل يلاحظ طبقات المدّعين للإجماع وسعة جماعتهم في تحصيل الإتّفاق[٣]. نعم[٤]، إحراز الملازمة عنده لقول الإمام عليه السلام[٥]، ولو بطريق تعبدى[٦] أو لوجود إمارة معتبرة ولو عند المنقول إليه[٧]

---

(١) أي لا عبرة بنقل مثل هذا الإتّفاق وهذالخبر فضلاً عن إخباره عن رأي الإمام عليه السلام ـ.

(٢) أي الفقيه لايترك الإجماع المنقول من رأس ولا يأخذه على نحو الإطلاق.

(٣) ويختلف ذلك بحسب إختلاف الناقلين من حيث الاحاطة بكلمات الأصحاب وعدمها بنحو يبعد عادة إطّلاع مثله على فتاوى الأصحاب من أهل عصره جميعاً فضلاً عن الأعصار المتقدّمة على عصره وعلى كلّ حال يكون إخباره بالسبب معتبراً في المقدار الّذي يحتمل في حقه الإطّلاع عليه فيؤخذ بما يحكيه من السبب لإندراجه في حجية الخبر.

(٤) الصحيح فيتم.

(٥) فإنّ بلغ ذلك إلى مقداريلازم عادة رأي الإمام عليه السلام في نظرالمنقول إليه فهو.

(٦) أي البيّنة الشرعية.

(٧) أي الوثوق والإطمينان المعتبر ببناء العقلاء.

فيأخذ به و[١] مع عدم إحراز هذه الجهات[٢] يرفض نقل الإجماع جدّاً والله العالم بمواقع الأُمور[٣]

---

(١) وإلّا فيحتاج إلى ضم ما يتم به السبب ولكن لابد في هذه الضميمة عدم إحتمال كونها هو المقدار الّذي استند اليه ناقل الإجماع وإلّا فلا يفيد هذه الضميمة شيئاً أصلاً فحينئذٍ يختلف الحال في إستكشاف رأي الإمام عليه السلام بإختلاف الحاكى من حيث قرب عهد الحاكى بزمان الإمام عليه السلام ومن حيث كثرة تتبعه وطول باعه ومن حيث دلالة اللفظ وصراحته في إتّفاق الكل وعدمه ومن جهة كون المسالة معنونة في كلمات الاصحاب أو غير معنونة وهكذا يختلف باختلاف نظر المحكى له فلابد له من لحاظ تلك الخصوصيّة في الحكم بالحجيّة وعدمها فتدبر.

(٢) فلو لم يحرز شيء من هذه الجهات فلا أثر لنقل هذا الإجماع المنقول أصلاً ولا يكون حجة.

(٣) لا بأس بأن نتعرض لاشكال من المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ٢ ص ٦٩» قال: يمكن ان يناقش فيه بأن تنزيل شيء منزلة شيء لا يعقل إلّا بلحاظ ما لذلك الشيء من الأثر شرعاً لا بلحاظ ما لغيره من الأثر وإن كان ملزومه أو ملازمه بداهة أن وجه الشبه لابد من أن يلاحظ بين المشبه به والمشبه دون ما هو أجنبي عنهما وهو من القضايا الّتي قياساتها معها. وهذا لا ربط له بحجية الإمارة في الشيء بأطرافه من لازمه وملزومه وملازمه بداهة أن مرجعه إلى حجيتها في مداليلها المطابقية والتضمنية والإلتزامية ومصحح التعبد بكل واحد نفس أثرها الشرعي لا أن الخبر حجة في مدلوله المطابقى بلحاظ ملزومه أو ملازمه. وعليه ↖

فلا وجه لحجية الخبر في مضمونه الّذي هو فتوى جماعة بكذا بلحاظ ملازمه وهو رأي الإمام عليه السلام في نظر المنقول إليه لما عرفت ولا أثر شرعي لفتوى الجماعة بكذا واقعاً كي ينزل الاخبار عنها منزلتها فيه. وكونه سبباً للقطع برأي الإمام عليه السلام وملازماً له واقعاً في نظر المنقول إليه ليس بشرعي حتّى يصح التعبد بلحاظه. ومنه يظهر الفرق بينه وبين ما تتضمنه الأخبار من الاسألة الّتي تعرف منها أجوبتها والأقوال والأفعال الّتي تعرف منها تقرير الإمام عليه السلام لها فإنّها مشتملة على موضوعات الأحكام ومتعلقاتها وخصوصيّاتها الموجبة لضيقها وسعتها والتعبد بها بلحاظ ما لها من الأحكام ممّا لا ينبغي الريب فيها ـ إلى ان قال: ـ بخلاف فتوى الجماعه فإنّها لا دخل لها في رأي الإمام عليه السلام حكماً وموضوعاً سعة وضيقاً ـ إلى ان قال: ـ وهذا المحذور وان لم يكن له أثر عملى في صورة نقل السبب التام لأنّه يلازم الخبر عن رأي الإمام عليه السلام لكنّه له الأثر في نقل جزء السبب فإنّه لا حكاية عن رأي الإمام عليه السلام بالإلتزام حتّى يتعبّد به وينضم إليه البقيّة. نعم، يمكن دفع المحذور عن حجية نقل السبب بأن اللازم كون المنزل ذا أثر شرعي دون المنزل عليه وحيث أن الفتاوى المحصلة سبب عادي للقطع المنجز لرأي الإمام عليه السلام عقلاً والتنجز قابل للجعل عن الشارع بجعل نقل الفتاوى منجزاً إعتباراً للفتاوى المنتهيه إلى رأي الإمام عليه السلام فيكون كالخبر القائم على خبر متعلق بحكم من الأحكام فكما أن الخبر منجز للخبر المنجز للحكم والكل في حكم منجز واحد للحكم كذلك نقل الفتاوى منجز للفتاوى المنجزه لرأي الإمام عليه السلام لكونها سبباً للقطع المنجز فهي منجزة أيضاً بالعرض ـ وفيه أنّه إنّما لا يضر إذا كان الواسطة واسطة في الثبوت

ثمّ إن ما ذكرنا كلّه بتفصيله جارية في نقل التواتر[١]

لا فيما إذا كان واسطة في العروض فإنّه لا أثر لذي الواسطة حقيقه بل بالعنايه والمجاز بل بالحقيقة ولو تبعاً ومن الواضح أن اتصاف الفتاوى الواقعيّة بالمنجزية من جهة إتصاف معلولها وهو القطع برأي الإمام عليه السلام بالمنجزية فالقطع هو المنجز حقيقة والسبب له منجز بالعناية لا بالتبع فلا أثر لها حقيقة حتّى يكون المنقول كالمحصل فيما له من الأثر. وأجاب عنه أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج٣ص ١٤٤ والحاصل إذا كان الموضوع ذا أثر شرعي بنفسه أو في طريق أثر شرعي يمكن التعبد به في المقام لو لم يكن نقل قول الفقهاء بنفسه ذا أثر شرعي ولكن لازمه هو ذلك. وهو يكفي في التعبدبه ونختم الكلام في الإجماع بكلام للمحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٥٢» وأمّا إذا كان الحاكى من قبيل الشهيد والمحقّق والعلّامة فالإنصاف إعتبار حكايتهم لأنّهم يحكون نفس الفتاوى وبلسان الإجماع الكاشفة عن وجود دليل معتبر مع عدم وجود أصل أو قاعده أو دليل في البين.

(١) بقي الكلام في التواتر المنقول قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩٨» ومن هذا البيان ظهر الحال في نقل التواتر فإنّه يأتي فيه ما ذكرنا في نقل الإجماع قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٤٤»: ولتوضيحه نقول أصل التواتر هو اخبار عدة من الرواة خبراً عن إمام واحد عليه السلام أو عن جمع من الأئمّة عليهم السلام مثل أن يخبر زرارة بلاواسطة عن المعصوم عليه السلام وهكذا محمد بن مسلم وهكذا أبان ابن تغلب بحيث يحصل القطع بصدور الخبر ومحالية التواطؤ على الكذب عادة. وأمّا إذا كان رواية واحدة بوسائط كثيرة كلّ واحد في طول الآخر بأن يكون

فيرفض النقل المزبور في فرض[١] ويؤخذ في فرض[٢]

السند ذارجال كثير فمن الواضح أنّه لا يحصل به التواتر وهكذا إذا نقل رواة كثيرة عن ناقل واحد عن الإمام عليه السلام فإنّه أيضاً ليس بتواتر لأن الراوي بلاواسطة يكون واحداً ويكون مثل الخبر الواحد وهكذا إذا نقلت الرواية في كتب كثيرة عن راو واحد لعدم ملاك التواتر فيه فيجب أن يكون التواتر مثل علمنا بالكعبة من باب الإخبار الّذي يمتنع كذبه عادة. إذا عرفت هذا فنقول إمّا أن يكون نقل التواتر كذلك عن حدس أو عن حس أو حدس قريب به بأن وجد الناقل ما يكون متواتراً واقعاً عندنا أيضاً حتّى يكون حسيّاً أو وجد قول عدة فأخبر بالتواتر لحدسه عدم تواطئهم على الكذب فإن كان تمسكه بقرائن عامة فيكون من الحدس القريب بالحس وإن كان من القرائن الشخصيّة اللتي تكون قرينة عنده فقط فيكون الحدس المحض فكلما قيل في الإجماع المنقول الحاصل عند الناقل بحدس من حجية خبره وعدمه نقول في المقام أيضاً وحيث قلنا بإعتبار جميع الأقسام نقول به في المقام أيضاً ـ أي على كلام تقدّم في الحدس المحض ـ مضافاً بأن المقام يكون السند لأصل الحكم وهو الخبر موجوداً والكلام يكون في تحصيل تواتره ونقله بخلاف الإجماع فإن السند لايكون محرزاً فيه كما هو واضح.

(١) أي كما تقدّم أنّه لو كان حدسياً محض لا يشمله أدلة حجية الخبر.

(٢) أي وإن كان عن حس أو قريب إلى الحس فيؤخذ به قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٢ ص ٩٨» إذ هو أيضاً ربما يختلف بإختلاف الأنظار ومن حيث إحاطة الناقل وكثرة إطّلاعه وعدمها فيؤخذ حينئذٍ بما أحتمل في حقّ الناقل في

من دون فرق بين كون الأثر مترتّباً على نفس التواتر عند المنقول إليه[١] أو على مؤدّي الخبر المتواتر[٢]. نعم، لا بأس بأخذه لو كان الأثر مترتّبا[٣] على التواتر عند التأمّل[٤]

نقله للتواتر من إخبار عشرين أو أزيد فإذا كان هذا المقدار بحد يثبت به التواتر عند المنقول إليه لو ظفر به هو باخبار تلك الجماعة فيرتب عليه حينئذٍ ماله من الآثار الشرعية وإلّا فيحتاج إلى الضميمة على التفصيل المذكور في نقل الإجماع مع مراعات عدم إحتمال كون ما ظفر به هو عين ما استند إليه الناقل في نقل التواتر هذا إذا كان الأثر مترتباً على ما هو المتواتر واقعاً أو المتواتر عند المنقول اليه.

(١) ولا فرق بين كون الأثر مترتباً عند المنقول إليه على نفس التواتر.

(٢) أو يكون الأثر مترتباً على مؤدي الخبر المتواتر ومضمونه.

(٣) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩٩»: وأمّا لو كان الأثر مترتباً على التواتر في الجملة ولو عند الناقل كما لو نذر أن يحفظ الأخبار المتواترة ولو عند غيره أو يكتبها فلا يحتاج في ترتيب الأثر المزبور إلى الضميمة بل يكفيه تواتره ولو عند الناقل كما هو ظاهر.

(٤) الصحيح عند الناقل. قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٤٥»: ثمّ أن الناقل تارة ينقل المسبب كمامر من أنّه يقول إنّه متواتر وتارة ينقل السبب كأن يقول وجدت الخبر عن فلان وفلان فإن نقل هكذا فإن كان ما نقله عندنا أيضاً موجباً للتواتر وحده أو مع ضم ما وجدنا من الرواة فهو وأمّا إذا لم يكن عندنا متواترا فلا يترتب عليه أثره إلّا إذا كان لنقل التواتر عند الناقل أثر فلو فرض

كما[١] أن في الأخير[٢] ربّما يتّفق[٣] الوثوق الإجمالي بالمحكى عن الحسّ[٤] أو بحمل[٥] الحسّية من الأخبار المتعدّده[٦] المجملة[٧] فيؤخذ به[٨] بدليل حجيّة الخبر الموثّق[٩] بشرط كونه أخصّ مضموناً عن البقيّة[١٠] أو مطابقا معها[١١]

كذلك يترتب عليه هذا الأثر وإلّا فلا يثبت التواتر.

(١) قال صاحب «الكفاية: ج ٢ ص ٧٧»: نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة ولو عند المخبر لوجب ترتيبه عليه ولو لم يدل على ما بحدّ التواتر من المقدار.

(٢) فلو كان الأثر مترتباً على التواتر عند الناقل.

(٣) ربّما يتفق للمنقول اليه أيضاً الوثوق الإجمالي.

(٤) ممّا يحكيه الناقل من الحس الوجداني.

(٥) الصحيح ـ المحتمل ـ أي محتمل الحسية لأنّه ملحق بالحس كما تقدّم.

(٦) وذلك من الأخبار المختلفة المتعدّدة على ما تقدّم.

(٧) المجملة من حيث الزيادة والنقيصة.

(٨) فحينئذٍ يؤخذ بهذا التواتر على اجماله.

(٩) لشمول دليل حجية الخبر الموثق لهذا التواتر الإجمالي المحقّق.

(١٠) لكن يؤخذ بذلك في ما هو أخص مضمونا عن سائر موارد نقل التواتر من حيث الكمية والمقدار.

(١١) أو يؤخذ بما هو مطابق لبقيّه موارد نقل التواتر من حيث المقدار

وإلّا[١] فلا مجال لتشخيصه فتدبّر في هذا المقام أيضاً. بقي الكلام في فرض تعارض الإجماعين أو المتواترين المنقولين[٢] فنقول: أمّا[٣] صورة حدسيّة الخبرين هي[٤] من حيث السبب[٥] فضلاً[٦]

كخمسة رواة من الخبر فان كان عند المنقول اليه متواترا فهو والا فيضم اليه وبدونه لا حجية له.

(١) أي وان لم يكن الأخص محرزاً أو لم يحرز ما يطابق الجميع فلا مجال لتشخيص مقدار الأشخاص من نقل التواتر فليس بحجة هذا في نقل التواتر من الإجمالي وهو غير التواتر الإجمالي من نصوص متعدّدة بمضمون واحد والاختلاف بحسب الاطلاق والتقييد والاشتراط ونحو ذلك ومتفقين على مضمون واحد وهو الأخص من الجميع فهو التواتر الإجمالي لكن خارج عن محل الكلام وهو نقل التواتر.

(٢) قال سيّدنا الأستاد السيّد الوالد في «تقريراته: ص ١١٦»: فنقول في تعارض نقل المتواترين أو المجمعين صور.

(٣) (١) إمّا الإجماعين المنقولين فمع عدم احتمال الحسيّة في أحدهما فليس بحجة والآخر يكون حجة.

(٤) الصحيح ـ حتّى ـ (٢) أي حدسية الخبرين من حيث السبب ـ.

(٥) أي عدم الحسيّة ولو إحتمالاً من حيث السبب والفتاوى.

(٦) أي كيف الكشف عن رأي الإمام عليه السلام فيكون حدس محض في نقل الإجماعين.

عن مرحلة استكشاف رأي الإمام عليه السلام فلا إشكال في طرحهما[١]. و[٢] أمّا لو كانا من حيث السبب وتحصيل الإتّفاق حسيّا أو محتمل الحسيّة فمع فرض[٣] ملازمة أحد الطرفين لقول الإمام عليه السلام بنظر المنقول إليه فيؤخذ به ويطرح الآخر. و[٤] أمّا لو كان كلّ واحد من الطرفين ملازماً لقول الإمام عليه السلام أو لوجود دليل معتبر فلا محيص في الأوّل[٥] حينئذٍ من التساقط للعلم بكذب أحدهما[٦] المانع عن حجيّة كلّ واحد[٧].

---

(١) أي ليس شيء منهما بحجة لكونهما غير مشمولين لادلة حجية الخبر الواحد.

(٢) (٣) وإحتمال الحسيّة في كليهما ـ أي السبب أو حسيين جزماً ـ فكلاهما حجة.

(٣) أي لو كان أحد الطرفين ملازماً لقول الإمام عليه السلام دون الآخر عند المنقول إليه فيؤخذ به ويطرح الآخر.

(٤) (٤) أي لو كان كلّ من الطرفين ملازم لرأي المعصوم عليه السلام أو كاشف عن الدليل المعتبر.

(٥) أي في الإجماعين.

(٦) أي أيضاً العلم بكذب أحد النقلين للإجماع المانع عن حجية كلّ واحد منهما.

(٧) فكلاهما حجة ولكن الحكم فيه التساقط دون الرجوع إلى أخبار المرجحات لان الظاهر منها ما كان ناقلا لقول الإمام عليه السلام لا أن يكشف قول الإمام عليه السلام من باب الملازمة العادية.

وأمّا في الثاني[١] فمن الممكن صدقهما غاية الأمر[٢] ينتهي الأمر إلى تعارض اليقين[٣] فلا بأس حينئذٍ لشمول دليل الخبر لمثله[٤] بعد فرض عدم مرجّح في البين[٥] وإلّا[٦] فبعدم[٧] ذي المرجح ولو من مثل موافقة الكتاب أو مخالفة العامه كما لايخفى.

---

(١) أي الكلام فى المتواترين ـ تارة تواترهما الّذي ينقلونهما كلاهما يلازم عادة مع الواقع فلا إشكال في أن كليهما يكون حجة ويكون مثل تعارض القطعيين مثل الآيتين وليس من مصب أخبار التعارض لأنّها يكون في مورد عدم قطعية الصدور ولذا يرجع إلى المرجحات السندي وتارة أحدهما يكون ملازماً عادياً للقطع دون الآخر فلا تعارض في البين بل الأوّل حجة وتارة يكون ما كان ملازماً مشتبهاً فأيضاً خارج من باب التعارض بل الباب باب إشتباه الحجة بلا حجة وفي باب التعارض لابد من إحراز الحجية في كلّيهما حتّى يقع التعارض وتارة لايلازم كلّيهما فلا تعارض لعدم حجيّة كلّيهما هذا.

(٢) لكن في المتن في فرض الأوّل من المتواترين وهو الممكن صدقهما جعل من تعارض النصين.

(٣) الصحيح اليقينين أي النصين كذلك.

(٤) ويشمل دليل الخبر لمثله.

(٥) عند عدم مرجح في البين.

(٦) وان كان مرجح كموافقه الكتاب ومخالفة العامة يؤخذ به دون الآخر.

(٧) الصحيح يقدم هذا تمام الكلام في الإجماع المنقول والحمدلله رب العالمين.

مقالة[١] ممّا قيل بخروجها عن تحت الأصل الشهرة فتوى[٢]

في حجية الشهرة

(١) نموذج ٧ في الشهرة.

(٢) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩٩»: ومن الظنون الّتي قيل بخروجها عن الأصل الشهرة والمراد بها الشهرة الفتوائيه فإن الشهرة على أقسام ثلاثة الشهرة الروائية والشهرة العملية والشهرة الفتوائيه أمّا الشهرة الروائية فهي عبارة عن إشتهار الحديث بين الرواة وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها في الأصول وهي الّتي تكون من المرجحات في باب التعارض والمقصود ممّا ورد من قوله عليه السلام خذ بما أشتهر بين أصحابك. وأمّا الشهرة العملية فهي عبارة عن إشتهار العمل بالرواية والإستناد إليها عند الأصحاب في مقام الفتوى. ومثل هذه هي الجابرة لضعف الرواية ومصححة للعمل بها ولو كانت الرواية بحسب القواعد الرجالية في منتهى درجة الضعف لكن ذلك إذا كانت الشهرة من قدماء الاصحاب القريبين لعهد الحضور لا من المتأخرين ويكفيك في ذلك الحديث النبوي المعروف على اليد ما أخذت حتّى يؤدي فإنّه على ما ذكره بعض مشايخنا ممّا لم يذكره أحد من رواتنا ولا كان معروفاً من طرقنا ولا مذكوراً في شيء من جوا معنا وإنّما روته العامة في كتبهم منتهيا إلى الحسن البصريّ عن سمرة بن جندب عن النبيّ صلى الله عليه وآله الّذي قضاياه معروفة مع النبيّ صلى الله عليه وآله في حديث لا ضرر مع وجود خلل آخر في الرواية وهو أن أرباب الحديث منهم ذكروا أن الحسن البصريّ لم يسمع حديثا قط منه ومع ذلك ترى بناء الاصحاب ـ رضوان الله عليهم ـ على الأخذ ←

بالحديث المزبور في أبواب الفقه والإستناد اليه في مقام الفتوى بلحاظ جبره بعمل القدماء.

وقال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٤٧»: ولا يضر أن ينقل الفقيه أدلة غير تامة أيضاً في ضمن الإستناد بهذا الخبر كما في الجواهر من ارداف الأدلة بعضها ببعض ثمّ يكون المستند أحدهما فقد توهم إضرار هذا بالاستناد. ولكنّه مندفع لأن إستناد هم إلى رواية مع كونها ضعيفة السند ممّا يوجب الإطمينان بالصدور لأنّهم مع كونهم في كمال الديانة والإحتياط والسداد يبعد ان يتمسكوا في الفتوى بدليل ضعيف والنسبة بين هذا القسم والشهرة الروائية العموم من وجه فربما تجتمعان في حكم وربما يكون إحديهما دون الأخرى. لا يقال يمكن أن يكون سندهم رواية أخرى صحيحة السند لا هذه الروايه ليقال أنّها منجبرة بفتواهم. لإنّا نقول بعد استنادهم اليها لا وجه لهذا الإحتمال فإنّه يكون في صورة عدم الإستناد وبمثل هذا نقول إذا إعرضوا عن رواية صحيحة يكون هذا كاشفا عن ضعفها من حيث السند أو الدلالة لوجود قرينة عندهم على عدم تمامية الدلالة أو قدح في السند وكلّما إزداد صحة إزداد بعداً. وربما توهم في المقام عدم الانجبار وعدم الوهن بها ـ أي أستادنا الخوئيّ في «مباني الاستنباط: ج ١ ص ٢٦٥» لكن الانصاف أن جعل عمل المشهور على رواية جابر الضعفها وإعراضهم عنها موجباً لو هنها ممّا لا يسعنا الإلتزام به فإن الرواية بعد فقد شرائط الحجية عنها لا يمكن العمل بها لكونه عملاً بالظن فإن عمل المشهور بها لا يزيد على الظن شيئاً وقد نهينا عن العمل به والاعتماد عليه كما أنّه بعد إجتماع شرائط الحجية فيها لا يمكن

طرحها والعمل بغيرها لأنّه طرح لما أوجب الشارع العمل بها. نعم، لو أعرض الكل عنها ولم يكن في الفقهاء من عمل بها فح يقطع أو يطمئن بعدم صدورها بداعي بيان الحكم الواقعي لكن أين هذا من إعراض مشهورهم عنها وعليه فلا غناء لنا من علم الرجال ومعرفة أسانيد الروايات ـ والجواب عنه هو أن دليل حجية الخبر الواحد هو بناء العقلاء وأمضاه الشرع ولا يكون لهم بناء على قبول خبر لا يوجب الوثوق فإنا إذا نرى أن التاجر مع كونه في صدد تحصيل النفع يقال له أن هذا الجنس الفلاني لا يكون له مشتر في السوق اللذي يصدر متاعه إليه وقد سقط عن القيمة فرأينا أنّه لا يعتنى بهذا الخبر مع كون الراوي ممدوحاً نفهم وجود قرينة أو شيء في البين صار سبباً لئلا يعتنى التاجر بهذا الخبر والفقهاء ـ رضوان الله عليهم ـ تجار الأحكام وأنّهم في صددها فمع الإعراض عن خبر صحيح نفهم وجود شيء في البين وكذلك يقال فما كان الراوي ضعيفاً ويوثق بخبره فإنّه أيضاً كاشف عن قرائن في البين موجبة للإعتماد. وأمّا الشهرة الفتوائية فهي على التحقيق عندى ـ أي أستادنا الآمليّ وهو المختار عندنا ـ تكون مثل الإجماع الحدسي إذا كانت بحيث يطمئن النفس بوجود سند قوي عندهم مع كون ما يخالفهم شاذاً نادراً لا يعبأبه لأنّهم خبراء الفن كمامر في الإجماع. وأمّا شيخنا الأستاد ـ أي المحقّق العراقيّ ـ فيقول إن الشهرة غير الإجماع فإنّها تكون في صورة كون المسألة بحيث يكون فيها القولان أو الأكثر ويكون القائل في أحد الأطراف أكثر من القائل للطرف الآخر بحيث لا يكون الآخر شاذاً فإن المشهور عنده هو الواضح. فإذا كان الإجماع الحدسي فلا شبهة في إن الفقهاء إذا

لم يستندوا إلى رواية ضعيفة إمّا لعدم وجودها ـ أي عدم وجود الروايه وهو لا يمكن لوجودها على الفرض ـ أو مع وجودها نفهم إمّا أن يكون السند لهم ما ـ أي الّذي ـ كان من الرواية موجوداً في الأصول المشهوره أو كان لهم سند آخر غيره ـ أي حينئذٍ غيره ـ فإمّا أن تكون منجبرة لضعفها أو كاشفة عن سند أقوى. وأمّا إذا لم تكن الرواية في الأصول المشهورة فهذه الشهرة لا تكون منجبرة لضعفها لأنّها لم تكن بمرآهم ومنظرهم والحاصل الشهرة بالمعنى الّذي نقول تكون مثل الإجماع الحدسي وهو حجة عندنا وسنده سند حجيّة الخبر الواحد وهذا النحو من الشهرة لا يكاد تتحقّق في عصر واحد ما يكون مقابلاً لها بخلاف ما يكون معناه ما عن الأستاذ دام ظله فإنّه يمكن أن يكون في عصر واحد الأقوال في مسألة متخالفة بعضها أقل وبعضها أكثر. ثمّ أنّه ربما قيل على ما هو المشهور معنى الشهرة بأن الشهرة في مسألة إذا كانت عن القدماء تكون موجبة لو هن الرواية الصحيحة. وأمّا ما كان عن المتأخرين فلا توجب الوهن لأن القدماء لكونهم قريباً بعصر الإمام عليه السلام يمكن أن يكون عندهم شيء هو قرينة لم يصل الينا وأمّا المتأخرين فلا يكون هذا الإحتمال في حقهم. وفيه أن المتأخرين مثل العلّامة والشهيد والمحقّق وأمثالهم إذا كانت رواية صحيحصة بمرآهم ومنظرهم ولم يفتوا بمؤداه مع أنّهم خبراء الفن كيف لا يقال إن إعراضهم موجب للوهن مع حسن الظن بهم فلعلهم أيضاً وجدوا ما يكون سنداً لهم لوهن تلك الرواية إمّا من حيث السند أو الدلالة أو الجهة هذا في كونها موجبة للوهن. وأمّا الجبر فيقول الخراسانيّ دام ظله: أن المناط في الخبر هو الوثوق المخبري بأن يحصل لنا الوثوق بأن هذا صادر عن

المعصوم عليه السلام ـ أي كما هو المختار أيضاً ـ وأمّا الوثوق الخبري فلا يلزم فعليه إذا كانت الشهرة متحققة فيحصل الوثوق المخبري ولو لم يحصل الوثوق بالخبر الّذي يكون ضعيفاً مع قطع النظر عن هذه الشهرة فمن كان مبناه مبناه عليه السلام فنقول بالجبر ومن لا يكون مبناه مبناه لا يقول به فكل على شاكلته هذا كلّه بالنسبة إلى أصل الشهرة. وأمّا السند لاعتبارها.

وقال القائد السيّد الخمينيّ في «التهذيب: ج ٢ ص ١٦٩» أن الشهرة الفتوائيه عند قدماء الاصحاب يكشف عن كون الحكم مشهوراً في زمن الأئمّة عليهم السلام بحيث صار الحكم في الإشتهار بمنزلة أوجبت عدم الاحتياج إلى السؤال عنهم عليهم السلام كما نشاهده في بعض المسائل الفقهية وبالجملة أن أشتهار حكم بين الاصحاب يكشف عن ثبوت الحكم في الشريعة المطهرة ومعروفيته من لدن عصر الأئمّة عليهم السلام ـ إلى ان قال: ـ لا اشكال في عدم حجية الشهرة الفتوائية في التفريعات الفقهيه الدائرة بين المتأخرين من زمن شيخ الطائفة إلى زماننا هذا ـ إلى ان قال: ـ وإنّما الكلام في أن الشهرة المتقدّمة على الشيخ أعنى الشهرة الدائرة بين قدماء اصحابنا الذين كان ديدنهم التحفظ على الأصول والإفتاء بمتون الرواية إلى أن ينتهي الأمر إلى أصحاب الفتوى والاجتهاد فالظاهر وجود مناط الإجماع فيه وكونه موجباً للحدس القطعي على وجود نص معتبر دائر بينهم أو معروفية الحكم من لدن عصر الأئمّة عليهم السلام كما أشرنا اليه ـ إلى ان قال: ـ وعلى ذلك فلو قلنا إن في مثل تلك الشهرة مناط الإجماع بل الإجماع ليس إلّا ذاك فليس ببعيد. وهو القريب عندنا أيضاً وهو العمدة في الدليل وتقدّم الكلام أن الشهرة الفتوائية بين المتأخرين

كما هو ظاهر كلماتهم[١] وعمدة الوجه تارة[٢] بأن الظن الحاصل منها أقوى ممّا يحصل عن خبر الواحد. وأخرى[٣] بدعوى إطلاق خذ بما اشتهر في المقبولة والمشهورة لمثلها أيضاً. وثالثة[٤]:

أيضاً كشهرة فتوائي القدماء فراجع وفي ما ذكرناه كفاية ولا يحتاج إلى دليل آخر لكن مع ذلك نتعرض للأدلة الّتي أقاموها.

(١) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ٩٩»: وأمّا الشهرة الفتوائية فهي عبارة عن مجرد إشتهار الفتوى في مسألة من الاصحاب من دون إستناد منهم إلى رواية سواء لم يكن هناك رواية أصلاً أم كانت على خلاف الفتوى أو على وفقها ولكنّه لم يكن استناد الفتوى إليها والمقصود بالبحث في المقام هي هذه الشهرة.

(٢) فنقول: إنّه إستدل على حجيتها بوجوه ـ منها الأولوية بدعوى أقوائية الظن الحاصل من الشهرة من الظن الحاصل من الخبر الواحد ـ أي بمفهوم الموافقة من الأدلة الدالة على حجيّة الخبر تدل على حجية الشهرة لكونها أولى من الخبر لكون الظن الحاصل منها أقوى من الظن الحاصل بالخبر ـ.

(٣) ومنها ما في المرفوعه من قوله عليه السلام: خذ بما أشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر حيث دل على الأخذ بها وترك ما يقابلها ـ أي الشهرة عامة في شمولها لما كانت روائية ولما كان فتوائيه والمورد وإن كانت الروائية لأن السائل يسأل عن الخبرين المتعارضين بقوله إذا جاء عنكم الخبران ولكنّه لايخصص الجواب العام وكذا في المقبوله. قوله عليه السلام: ويترك الشاذ الّذي ليس بمشهور ـ.

(٤) أي ومنها عن صاحب «الكفاية: ج ٣ ص ٧٨» نعم، بناءً على حجيّة الخبر

بحصول الإطمينان منه بنحو يكون مورد إتكال العقلاء به. ورابعة[١]: بعموم التعليل في المقبولة بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه[٢] إذ[٣] ليس المراد من نفي الريب بالحقيقة بقرينة[٤] فرض الشهرة في الطرفين ولا نفيه[٥]

ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته بل على حجية كلّ إمارة مفيدة للظن أو الإطمينان لكن دون أثبات ذلك خرط القتاد أنتهى.

وقال أستادنا الحكيم في «الحقائق: ج ٢ ص ١٠٩» الظاهر أن المشار إليه بذلك حجيّة الخبر ببناء العقلاء لكن يشكل قوله خرط القتاد لما تقدّم من أن عمدة أدلة حجيّة الخبر بناء العقلاء وسيأتي أثباته بذلك أيضاً ولو كان المشار اليه هو الدعوى الّتي لم يستبعدها فعدم المناسبة ظاهرة أيضاً أنتهى. ولكن فيه بل المناسبة ظاهرة.

(١) ومنها ما في المقبولة من التعليل بقوله فإنّ المجمع عليه لاريب فيه حيث تدل على وجوب الأخذ بكل ما لاريب فيه وترك الأخذ بما فيه ريب فتدل بعموم التعليل على حجية الشهرة لكونها ممّا لاريب فيه هذا.

(٢) المراد من المجمع عليه هي الشهرة.

(٣) والوجه في ذلك أنّه ليس المراد من قوله عليه السلام: ممّا لاريب فيه هو عدم الريب فيه حقيقه.

(٤) وذلك لقيام القرينة على ذلك وهو فرض الشهرة في أحد الطرفين. قال عليه السلام: ينظر في ذلك الّذي حكماً به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الّذي ليس بمشهور عند أصحابك الحديث.

(٥) ولا يكون المراد نفي الريب الإضافي وهو بالنسبة إلى غيره كما أفاده ←

بالإضافة إلى غيره لأنّه[١] خلاف إطلاق نفي الريب فلا محيص[٢] من حمله على نفي الريب تعبّداً أو تنزيلاً[٣] فيشمل[٤] عموم العلّة ما نحن فيه أيضاً لأنّه أيضاً ممّا أجمع عليه[٥] و[٦]

والمحقّق النائنيّ في «الفوائد: ج ٣ ص ١٥٤» فلا يصح حمل. قوله عليه السلام: ممّا لاريب فيه عليه بقول مطلق بل لابد من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافه إلى ما يقابله أنتهى أي الشاذ.

(١) وذلك لأنّه خلاف نفي إطلاق الريب في المقبولة.

(٢) فالنتيجة يكون المراد نفي الريب تعبداً أو تنزيلاً منزلة الحقيقي.

(٣) فيكون التعليل فإن المجمع عليه لاريب فيه أي المجمع عليه التعبدي أو التنزيلي وهو المشهور.

(٤) فلا محاله يشمل ما نحن فيه وهو المشهور الفتوائي بعموم التعليل.

(٥) وذلك لأنّه مجمع عليه.

(٦) أشارة إلى ما أفاده في «الكفاية: ج ٢ ص ٧٧» وأضعف منه توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه لوضوح أن المراد بالموصول في قوله في الأولى خذ بما أشتهر بين أصحابك ـ أي ما ـ وفي الثانية ينظر ان إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الّذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به هو الروايه لا ما يعم الفتوى كما هو أوضح من أن يخفي لكن فيه مضافا أن عموم الموصول الثاني هو تعليل صريح في العموم.

لا يضر[١] معموم العلّة كون مورد التطبيق خصوص الشهرة رواية[٢]، ولو لكونه قدراً متيقناً في مقام التخاطب[٣] إذ[٤] المتيقنيّة مضرّ بالإطلاق لا[٥] بمثل عموم وارد بلسان العلّة إذ[٦] شأنه توسعة الدائرة تارة والتضييق أخرى هذا[٧].

---

(١) أنّه لا يضر خصوصيّة المورد بعموم التعليل.

(٢)وكون مورد تطبيق عموم العله خصوص الشهرة الروائية.

(٣) أو تكون الشهرة الروائية هو القدر المتيقن في مقام التخاطب بالنسبة إلى الرواية فإنّ في صدر الروايه قال عليه السلام: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الّذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به الحديث.

(٤) ولا يضر هذا القدر المتيقن بالتعليل لأن القدر المتيقن في مقام التخاطب إنّما يضر بالإطلاق.

(٥) ولا يضر ذلك بالعموم الوارد بلسان العلة.

(٦) إذ التعليل يوسع ويضيق كقوله عليه السلام: لا تشرب الخمر لإنّه مسكر فيتسع لكل مسكر وقول القائل لا تأكل الرمان لأنّه حامض فيضيق بالرمان الحامض.

(٧) ومنها قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٠٠»: وأضعف من ذلك كلّه الاستدلال على حجيتها بما في ذيل آية النبأ من التعليل بقوله سبحانه أن تصيبوا قوماً بجهالة بتقريب أن المراد من الجهالة هي السفاهة والإعتماد على ما لا ينبغي الإعتماد عليه ـ أي الأصابة بالجهالة والندامة ـ والشهرة لايكون الإعتماد عليها ممّا لا ينبغي الإعتماد عليه فكل مورد لم تكن الإصابة بجهالة ◄

ولكن لايخفى ما في الجميع[١] أمّا الأوّل[٢] فبمنع[٣] أقوائية الظن الحاصل عن الإخبارات الحدسيّة الاجتهادية[٤] ممّا يحصل[٥] عن خبر حسيّ واحد[٦]. كما أن مورد الروايتين[٧]

لا اشكال في وجوب الإتباع والشهرة حيث لا يكون متابعتها موجبة للوقوع في الجهالة يجب اتباعها.

(١) وأمّا الجواب عن كلّ واحد من الأدلة فنقول.

(٢) إمّا الوجه الأوّل فقد أو رد عليه المحقّق الماتن بوجهين منها في المتن وتوضيحه كما ذكر أستادنا الحكيم في «الحقائق: ج ٢ ص ١٠٨».

(٣) أن كون الظن الحاصل من الشهرة.

(٤) أي الخبر الحدسي الإجتهادي وهو الفتوى.

(٥) أقوى من الظن الحاصل من الخبر أوّل الكلام كيف وقد ذكر في المعالم أن خبر العادل أقوى الظنون.

(٦) ومنها ذكر المحقّق الماتن في «النهايه: ج ٣ ص ١٠٠» أمّا الأوّل فلأن مناط الحجية في الخبر الواحد ليس هو الظن الشخصى حتّى يقال بأولويّة الشهرة في الحجية لأقوائية الظن الحاصل منها من الظن الحاصل من الخبر الواحد وإنّما ذلك من جهة قيام دليل بالخصوص على حجيته من السيرة وغيرها ولو من جهة كونه مفيداً للظن النوعي ولذلك نقول بحجيته حتّى في مورد قيام الظن الشخصي على خلافه.

(٥) وأمّا الثاني ففيه مع الإغماض عما في سند الرواية ـ أي مرفوعة زراره ـ

إذا كانت الشهرة الروائية كيف يشمل العنواني[١]، ولو لوجود المتيقّن المانع عن الإطلاق[٢] في إمتثال العام[٣]. كما[٤]

نقول أنّها مختصة بالشهرة الروائية ولا عموم لها يعم كلّ شهرة كما يكشف عنه قول الراوي بعد ذلك فقلت يا سيّدى هما معاً مشهوران مأثوران عنكم فإنّه من المعلوم عدم إمكان تحقّق الشهرة الفتوائية في الطرفين وهذا واضح.

(١) الأصح هو الفتوائي ولو يمكن تصحيح ـ العنوانى ـ أيضاً وهو مضمون الحكم وهو الفتوى.

(٢) والمراد أن المتيقن في مقام التخاطب ينافي الإطلاق على مامر.

(٣) ولعل الأصح في أمثال المقام من أن القدر المتيقن في مقام التخاطب لو كان يكون قرينه ويرتفع به الإطلاق وقد عرفت المناقشة فيه من أنّه لا يضر بعموم التعليل. ويمكن أن يراد أن المورد بما أنّه خاص يمنع التوسعة وإمتثال العموم بل يكون قرينة على تخصيص العموم التعليل بالروائي. وهذا أيضاً محل مناقشه فإن المورد لا يخصص العموم.

(٤) وأمّا الجواب عن بناء العقلاء فقد أنكر في المتن أصل وجود بناء العقلاء وإتكالهم على مثل هذا الظن بل الإطمينان أيضاً الحاصل عن مثل هذه الإجتهادات الحدسية من الشهرة الفتوائية لكن قال أستادنا الآمليّ في «المجمع: ج ٣ ص ١٤٩»: قال وهو الحقّ بتقريب ما ذكرناه من أنّهم إذا كانوا خبراء الفن وقالوا بشيء من الحكم يحصل الإطمينان بإستناده إلى رأي المعصوم عليه السلام. فإن حصل الإطمينان يكون حجة.

أن اتّكال العقلاء ايضا بمثل هذه الإجتهادات الحدسيّة المحضة أوّل الكلام حتّى مع إفادة الإطمينان فضلاً عما لايفيده. وأمّا عموم التعليل[١] فهو فرع شموله للمورد إذ[٢] من البديهي أن الغرض منه كونه مورد اتّفاق الكل وهذا المعنى يتصور في الشهرة رواية[٣] وعدم منافاته[٤] فرضها[٥] في الخبرين المتعارضين[٦]. وأمّا بالنسبة إلى الشهرة العنوانى[٧] فلا يتصور فيه فرضهما[٨]

---

(١) وأمّا عموم التعليل في المقبولة قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٠٠»: ومنه ظهر الجواب عن الثالث لوضوح إختصاصه بالشهرة في الرواية.

(٢) فإن المراد من المجمع عليه هو كون أحد الخبرين ممّا قد إتفق الكل عليه وهو مخصوص بباب الشهرة في الرواية.

(٣) حيث أمكن كون احد الخبرين ممّا قد إتفق الكل على روايته حتّى الراوي لخبر الشاذ كإمكان كون الخبرين كلّيهما مجمعاً عليهما بهذا المعنى بخلاف الشهرة الفتوائية فإنّها لا يمكن فيها هذا المعنى.

(٤) أي إتّفاق الكل.

(٥) أي فرض إتّفاق الكل رواية في هذا وإتّفاق الكل رواية في الآخر.

(٦) أي في مورد الخبرين المتعارضين.

(٧) الصحيح الفتوائي.

(٨) أي لا يتصور إتّفاق الكل في الشهرة الفتوائي فرضهما أي إتّفاق الكل فتوى على هذا وإتّفاق الكل فتوى على الآخر.

في الطرفين[١] وعليه[٢] فهو خارج عن مصبّ الحكم و[٣] لو قلنا بنفي الريب فيه بعيداً[٤] على الإطلاق[٥] فضلاً عن حمله نفي الريب بالإضافة إلى غيره[٦] لأنّه المتيقن منه في بادي النظر[٧] كما لا يخفى.

---

(١) أي الفتوين المتعارضين.

(٢) وعلى ذلك فيكون الشهرة الفتوائي خارجاً عن الحكم بالحجية في المقبولة.

(٣) ولو قلنا بكون المراد من لا ريب فيه هو تعبداً.

(٤) الصحيح تعبّداً.

(٥) أي تعبداً على نحو الاطلاق.

(٦) فضلاً عما إذا قلنا لاريب فيه بالإضافه إلى غيره.

(٧) والإضافي هو المتبادر في بادي النظر والقدر المتيقن وإن كان الإطلاق هو المحكم لكن لا يشمل الشهرة الفتوائى أصلاً. وأمّا الجواب عن ذيل آية النبأ قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ٣ ص ١٠٠»: إذ فيه أن غاية ما تقتضيه الآية على هذا البيان هو عدم جواز الأخذ بكل ما تصدق عليه الجهالة وأمّا وجوب الأخذ بما لا يكون من الجهالة والسفاهة فلا دلالة لها عليه أصلاً وحينئذٍ فإذا لم يقم دليل على حجيتها تبقى لا محاله تحت الأصل. نعم، مثل هذه الشهرة إذا كانت من القدماء تكون موهنة للرواية الّتي على خلافها بحيث يخرجها عن الحجية وإن لم تكن جابرة لضعف الرواية الّتي على وفاقها بعكس الشهرة العملية الإستنادية ◄

حيث أنها كانت جابرة لضعف الرواية وقد عرفت أن الشهرة هو الاجماع الحدسي جابرة أيضاً فتأمّل جيداً.

هذا تمام الكلام في الشهرة الفتوائيه والحمدلله رب العالمين وتمام الكلام في الجزء الخامس من نماذج الأصول في شرح مقالات الاصول بيد المحتاج إلى رحمه به السيّد عباس المدرّسي اليزديّ نجل سماحة المرحوم آية الله العظمى السيّد يحيى المدرّسي اليزديّ ﷺ وذلك في القم المشرّفة في سنة الف واربعماة الهجري القمري.

فهرس الموضوعات

مقدّمة	٥
المقصد السادس: في القطع	٦
مقدّمة في أقسام اعتقاد المكلّفين	٦
نموذج الأولى: في أحكام القطع فيها جهات	٢٠
الجهة الأولى: في كون البحث عنه مسألة أصوليه	٢٠
الجهة الثانية: في وجوب متابعة القطع	٢٢
الجهة الرابعة: الجرى العمل على طبقة	٣٧
الجهة الخامسة: في اطلاق الحجة على القطع	٣٩
الجهة السادسة: في اطلاق الحجة على الظن	٤٧
الجهة السابعة: في كاشفية الظن	٤٨
الجهة الثامنة: في الغرض من جعل الطريقية للظن	٥١

في حقيقة الأوامر الطريقية ١٠١
الجهة التاسعة: في أمرين: الأوّل: في أقسام القطع ١٢٢
الثاني: قيام الامارات والأصول مقام القطع ١٣٣
الجهة العاشرة: في قطع القطاع ١٤٨
الجهة الحادي عشر: في الموافقة الالتزامية ١٥٩
نموذج الثاني: في العلم الإجمالي ١٦٧
فيه أُمور: الأوّل: في كيفيّة العلم مع الإجمال ١٦٧
الثاني: أنّه مقتضى أو علة تامّة ١٧٤
نموذج الثالث: في التجري ٢٣٦
نموذج الرابع: في امكان التعبد بالظن ٣١٦
فيه جهات الأولى: الإمارة الغير العلميه ليست كالقطع ٣١٦
الثانية: في الإمكان الذاتي ٣١٧
الثالثة: في الإمكان الوقوعى ٣١٨
الرابعة: في تأسيس الأصل في جعل الطرق ٣٩٧
نموذج الخامس: في حجية الظواهر ٤٢٦
في حجية قول اللغوي ٤٦٢

نموذج السادس: في إجماع المنقول ٤٧٣

في تواتر المنقول ٥٠١

نموذج السابع: في حجية الشهرة ٥٠٨

فهرس الموضوعات ٥٢٢