

السلامة
محمد ابراهيم كركاسي

منهاج الأصول

وهو منه إشارات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي

الجزء الثالث

دار الكتب العلمية

مكتبة الحقوق محفوظة ومستقلة

الطبعة الأولى

١٤١١هـ - ١٩٩١م

دار البعث للنشر والتوزيع . للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف وفاكس: ٣١٧٤٢٥ - ٨٢٠٣٢٠ - ٨٣٤٢٦٥ - ص.ب: ١٦/٢٥ - تلخس: ٢٢٥٩٧ - بلاغ - بيروت - لبنان

مَنْهَجُ الْإِسْوَكَ

تأليف

العلامة محمد إبراهيم الكرباسي

(وهو من إفرادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي)

الجزء الثالث

ذكر البصائر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين
 محمد خاتم النبيين وآله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين .
 اعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعى فاما ان يحصل له القطع او الظن
 أو الشك ، والمراد من المكلف من وضع عليه القلم لا خصوص من كلف
 بالتكليف الفعلى لظهور قيدية (اذا التفت) في الاحترازية ، ومع ارادة الفعلية
 يكون القيد توضيحياً (١) والمراد من الحكم هو الحكم الفعلى لعدم وجوب اتباع
 ما لم يبلغ مرتبة الفعلية ، نعم ليس المراد منها كون الحكم فعلياً من جميع الجهات ،
 وانما المراد من كونه فعلياً من جهة المولى وهو الذى يشترك العالم والجاهل به ،
 (١) الظاهر عدم الاحتياج اليه إذ لا يمكن تحقق الاقسام المذكورة إلا
 بالنسبة إلى الواحد لتلك العناوين وقطعا انها لا تحصل إلا بالالتفات التفصيلي
 لعدم تعقل تحقق القطع بحكم أو احتماله للفاصل الذى يحترز عنه فدعوى ان قيدية
 اذا التفت للاحتراز عن العاقل ممنوعة إذ ذلك حاصل من ذكر الاقسام التي تترتب
 عليها الاحكام كما لا يخفى .

وهذا المعنى يؤخذ موضوعا للوظيفة الشرعية ولا يلزم منه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري لعدم المانع من تحقق الترخيص الشرعي ، إذ لا محذور من جعل الحكم في قبال ذلك الحكم على ما سيأتى بيانه في مبحث الظن ، كما أنه ليس المراد من المكلف خصوص المجتهد بل نعم المقلد لعدم اختصاص الاقسام المذكورة بالمجتهد لاطلاق ادلة اعتبارها ، وعن بعض الاعظم (قدس سره) اختصاصه بالمجتهد بتقريبين :

الاول ان حصول هذه الاقسام من القطع والظن والشك الملتفت بالحكم بالتفصيل وذلك يختص بالمجتهد .

الثاني عدم تمكن المقلد من الفحص عن المعارض ولـسـكن لا يخفى ما فيها ، اما عن الاول : بان تلك الاقسام يمكن حصولها لغير البالغين درجة الاجتهاد فتشملهم الادلة لفرض اطلاقها وانعيرهم بعدم القول بالفصل ، واما عن الثاني فبأدلة الافتاء والاستفتاء يكون فحص المجتهد فحص المقلد ، وشكه وبقينه بمنزلة شك المقلد وبقينه ، وعليه لا مانع من القول بان المجتهد ينوب عن المقلد في الفحص عن المعارض وفي ترجيحه لاحد الخبرين وتظهر الشرة بين القولين عند رجوع العامي الى المجتهد فانه بناء على التعميم ، المجتهد يخير العامي بين الافتاء له بمقتضى الاستصحاب الجاري في حقه وبين ابقائه ما حصل للعامي من اليقين والشك والافتاء على يقين العامي السابق بخلاف ما لو قلنا بالاختصاص فانه يتعين على المجتهد الافتاء حسب ما قام عنده من الاستصحاب الجاري في حقه ، والظاهر ان مقتضى الجمع بين دليل الافتاء والاستفتاء وبين شيول الخطاب للمقلد هو الاول .

بيان ذلك ان العامي عند رجوعه الى المجتهد كما لو رجع اليه بنجاسة المساء

المتغير باحد الاعيان النجسة حصل له يقين بالنجاسة لكون قول المجتهد بالنسبة الى العامي كالامارة القائمة عند المجتهد بدليل الافتاء والاستفتاء وبعد زوال تغيره يحصل للمقلد شك فيكون من مصاديق خطاب . (لا تنقض اليقين بالشك) الا ان المقلد لما لم يكن ملتفتاً إلى ذلك المجتهد ينوب عنه في إعمال ذلك الاستصحاب المتحقق ركناء عند المقلد فيفتي المجتهد بالنجاسة بعد زوال تغيره من قبل نفسه بمدركين ، مدرك قائم عنده ، ومدرك قائم عند المقلد . وبالجملة المجتهد يخبر العامي بعد رجوعه اليه بين الحجتين الحجة القائمة عنده التي هي حجة له ولمقلديه والحجة المحققة عند المقلد والعامي بعد رجوعه التي لم يكن ملتفتاً إليها لذا ينوب المجتهد عن المقلد في إعمالها (١) وكيف كان فقد استشكل على التقسيم المذكور بتداخل

(١) وفقاً للمحقق الخراساني (قدس سره) في الحاشية ما لفظه (غاية الامر ان المجتهد لما كان متمكناً من تعيين مفاد الادلة ومجاري الاصول بما لها من الشرائط دون غيره ينوب عنه في ذلك) ، ولكن لا يخفى انه على ما تقدم من ان ملاك المسألة الاصولية عبارة عن كبرى لو انضمت إلى صغرها لانتجت حكماً كلياً في كل الموارد بخلاف نتيجة المسألة الفقهية فانها وان كانت كلية إلا انها تكون في مورد جزئية فنتيجة المسألة الاصولية تنفع المجتهد ولا حظ للمقلد ، فحينئذ كيف يمكن القول بنزاهة المجتهد عن المقلد فدعوى شمول (لا تنقض اليقين بالشك) في الشبهات الحكمية للمقلد ممنوعة أشد المنع ، إذ كيف يمكن شمول مثل ذلك لمن لا يحصل له اليقين والشك على انه لو حصل فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهداً في حجية الاستصحاب فلا يثمر قطع المقلد أو شكه . نعم انما يثمر قطع المجتهد وشكبه . ومن ذلك يظهر ان المقصود بالذات في الاستصحاب هو ما يثبت الاحكام الكلية كالاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية ، كما لو —

بعض موارد الظن في الشك وبعض موارد العلم بما حاصله أنه لا وجه لتثليث الأقسام ، لأن الظن أن قام دليل على اعتباره فالحق بالقطع وإن لم يرق دليل — شك في نجاسة الماء المتغير بمد زوال تغيره من قبل نفسه فيجربى المجتهد الاستصحاب وينفى بنجاسته وذلك حجة في حقه وحق مقلده ولا يلاحظ يقين المقلد وشكه ، ولا ينافي التعرض في الأصول لمثل الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية غير المختص بالمجتهد فانها إنما ذكرت من باب الاستطراد ، اللهم إلا أن يقال بأن المقلد والمجتهد لا فرق بينهما بالنسبة إلى شمول الأدلة وأما بالنسبة إلى متعلق القطع والظن والشك فيفرق بينهما فإن متعلقها في المقلد هو ما افتى به مقلده وطريقه اليه هو فتواه ، وفي المجتهد المتعلق فيها هو الحكم الواقعي وطريقه اليه هو الأدلة الأربعة ، وحينئذ يكون ظهور كلام المجتهد حجة للمقلد ويتمسك باطلاق كلامه كما يتمسك المجتهد بظهور الأدلة ، فعليه لأوجه لتخصيص المكلف في المقسم بخصوص المجتهد بدعوى عدم جريان البراءة في حق المقلد لعدم قدرته على شرط جريانها وهو الفحص فانها ممنوعة ، فإن عدم إمكان تحصيل الشرط لا يوجب عدم شمول دليلها للمقلد فيكون حاله كالمجتهد المحبوس غير المتمكن من الفحص ، فكما لا يجوز له الرجوع إلى البراءة لعدم تحقق شرط الرجوع إليها كذلك المقلد لا يرجع إلى البراءة لعدم إمكان الفحص له وعليه لا مانع من تعميم المكلف في عبارة الشيخ الأنصاري (قدس سره) وإرادة الحكم الفعلي لا الانشائي من الحكم في عبارته ، ولكن لا يخفى أن ذلك يتم لو كان المراد من الحكم المتعلق بنفس المكلف ، وأما لو أريد من الحكم المتعلق بغيره كاحكام الحج قبل الموسم أو أحكام النساء من الحيض والنفاس فانها لا تصير فعلية بالنسبة إلى شخص المكلف فتكون وظيفة المجتهد كوظيفة الامام (ع) هو بيان الحكم الجموع من غير فرق بينهما ، إذا الامام (ع) يدين

على اعتباره فملحق بالشك فواجهه عدة في قبال القسمين ، ولأجل ذلك عدل الاستاذ عنه في الكفاية فقال ما لفظه ان المكلف اما ان يحصل له القطع اولا ، وعلى الثاني اما ان يقوم عنده طريق معتبر اولا . لئلا تتداخل الاقسام واسكن لا يخفى ان الحكم الواقعي والمجتهد يبين مؤدى الطريق وبالجمل ان اريد من الحكم في قوله (ان المكلف إذا التفت إلى حكم) الحكم المتعلق بشخص المكلف فان حصل له القطع يكون منجزاً وإلا فان كان عنده طريق معتبر فيعمل على طبقه وإلا فالى الاصول العملية من غير فرق بين المجتهد والمقلد .

غاية الأمر ان متعلق القطع والظن والشك يختلف ففي المجتهد هو الحكم المؤدى بالادلة الاربعة ، وفي المقلد هو ما أفتى به من يرجع اليه في التقليد ، وقد عرفت انه بالنسبة إلى جريان الاصول على السوية حتى في مثل البراءة ، وعدم تمكن المقلد من الفحص لا يوجب اختصاص دليلها بالمجتهد ، إذ ذلك يكون حاله كالمجتهد الذي لا يتمكن من الفحص فكما ان ذلك لا يوجب خروج المجتهد من دلائل البراءة فكذلك في المقلد وان اريد من الحكم هو الحكم غير المتعلق بشخص المكلف فلا معنى لارادة الحكم الفعلي بل المراد هو الحكم الكلي المجمول في حق الغير فمع تعلق القطع الوجداني أو التعبدى فيفتي على طبق ذلك ولو لم يحصل ذلك وكان له حالة سابقة وشك في نسخه أو سعة الدليل وضيقه فيجري استصحاب الحكم الكلي ويبنى على مقتضاه ، ولا يلاحظ شك المقلد أو يقينه ، وعليه لا معنى لتعميم المكلف في العنوان بل لا بد من تخصيص ذلك بالمجتهد لما عرفت ان مثل هذه الاحكام إنما هي متعلقة بالغير وليست فعلية ومنجزة في حق المجتهد وإنما شأنه هو بيان وظيفة الغير بل حتى فيما لو اعتبر شك المقلد ويقينه فله الافتاء لبيان وظيفة من يقلده كالماء المتمم بالنجس أو بعض أقسام الخيار وأمثال ذلك مما يمكن أن يجري الاستصحاب بلحاظ نفسه كما يمكن أن يجري الاستصحاب بلحاظ المقلد وشكه كما لا يخفى .

تثليث الاقسام لم يكن ناظرآ الى مرحلة الحجية الفعلية وأما هو في مقام بيان ما للاقسام من الخصوصيات من الوجوب والامكان والامتناع .

بيان ذلك هو ان القطع لما كان كشفه تاماً فهو حجة عقلاً ولا يمنع عنه فلذا يكون واجب الحجية والظن لما لم يكن كشفه تاماً بل ناقصاً فيمكن ان يكون حجة بقتبهم كشفه ، والشك لما كان عبارة عن التردد بين الاحتمالين فلا كشف فيه اصلاً فلذا يمتنع حجيته والى ذلك نظر الشيخ الانصارى (قدس سره) حيث ثلث الاقسام باعتبار ما نجب حجيته كالمقطع وما امكنت حجيته كالظن وما امتنعت حجيته كالشك فعليه لا وجه للعدول عما ذكره الشيخ قدس سره الى ذلك وقد بوجه اشكال التداخل بوجه آخر بما حاصله الحاق ما هو مقرر للشاك في الموضوع من الوظائف الشرعية بالعالم بالحكم فتكون الاقسام ثنائية ، ولكن لا يخفى ان هذه الاشكال يتم بناء على ان المراد من الحكم ما يعم الحكم الظاهرى وهو محل نظر إذ الظاهر ارادة خصوص الواقع من الحكم . بيان ذلك ان ما تعارف بين القوم من تبويب الاقسام وجعل أحكام القطع في باب ، وأحكام الامارة في باب ، وأحكام الشك في باب ، والشيخ (قدس سره) جعل التقسيم توطئه لبيان تبويب لتلك الاقسام فلذا ناسب ان يراد من الحكم في عبارته وعبارة كل من حدا حدوه هو خصوص الواقع وبذلك يرتفع اشكال التداخل .

بقي الكلام في مجاري الاصول وهي منحصرة في أربعة (١) فالأولى

(١) والانحصار في الأربعة كما ترى عقلي دائر بين النفي والاثبات إلا

انه بالنسبة إلى مجاريها ، واما بالنسبة إليها نفسها فليس المحصر بعقلي لا مكان وجود اصول اخر ، نعم بالنسبة إلى الاصول العقلية الثلاثة من البراءة والاحتياط والتخيير يمكن أن يكون المحصر عقلياً بان يقال ان التكليف اما نفي

في ضبطها . انه اما ان يلحظ الحالة السابقة أم لا فان لوحظت فهو مجرى
أو اثبات فعلى الأول البراءة ، وعلى الثاني اما ان يتردد بين المتباينين فالتخيير
وإلا فالاحتياط ، واما كون المجارى أربعة مع ان هناك اصولا اخر قد تمسك
بها الفقهاء رضوان الله عليهم مثل قاعدة الفراغ واصالة الصحة للشك فيها والقرعة
وقاعدة الطهارة وامثال ذلك لأن الكلام في القواعد التي لا تختص بباب دون
باب ، وما عدى الاربعة يختص ببعض الأبواب على ان بعضها ليست من مباحث
الاصول مثل القرعة واصالة الصحة وقاعدة الفراغ لانها يرجع اليها الشاك في
موضوع الحكم الشرعى والاصول تبحث عن القواعد التي يرجع اليها الشاك في
الحكم الشرعى الحالى ، واما بيان مجاري الاصول فعبارات الشيخ (قدس سره)
مختلفة ولا تخلو فرائد إلا وتوجد فيها نسخ متعددة ، قال الاستاذ المحقق
النائبى (قدس سره) الموجود في النسخة المصححة بقـ لم سيدنا الاستاذ ان
المشكوك اما ان تكون له حالة سابقة ام لا ، والأول مجرى الاستصحاب ،
والثاني اما ان يعلم بنفس التكليف ام لا ، وعلى الثاني مجرى البراءة ، وعلى الأول
اما ان يتردد الأمر بين المتباينين أم لا ، فعلى الأول التخيير ، وعلى الثاني مجرى
الاشتغال ، وقد أورد على الشيخ بأنه كيف جعل مجرى الاستصحاب وهــ
صرف الحالة السابقة مع انه لا يجزئيه إلا فى الشك فى الراجع على انه لا يصدق
على الأقوال الاخر كما انه يرد عليه ان ليس مطلق التردد بين المتباينين مجرى
التخيير بل مجراه فيما إذا لم يلزم انحلال العلم الاجمالى وليكن لا يخفى ان ذلك
غير وارد على الشيخ (قدس سره) فانه ليس بصدد بيان مجرى الاصول بنحو
الاجاب الكلبي وانما هو بصدد الاجاب الجزئى ويكفى فيه جريانها فى بعض
الموارد نعم ايزاد ان مجرى الاستصحاب هو لحاظ الحالة السابقة لا نفسها وارد
لذا غير ذلك فى البراءة وقال إن كانت الحالة السابقة ملحوظة فهو الاستصحاب .

الاستصحاب ، وإلا فإن أمكن الاحتياط أم لا ، فعلى الثانى فهو مجرى التخيير وعلى الاول فاما ان تكون حجة شرعية كانت أم عقلية أم لا ، وعلى الاول فهو مجرى الاحتياط ، وعلى الثانى البراءة ، وربما يشكل ويقال ان الشيخ الانصارى (قدس سره) يجري البراءة فيما لو علم المكلف بجنس التكليف وتردد بين الوجوب والتحریم مع انه ينبغى التخيير مدفوع بما سياتى من عدم جريان البراءة فى ذلك لان العلم الاجمالى ببيان تلك الواقعة فلا يكون مجال للبراءة بل هو من موارد جريان التخيير لا يقال العلم بجنس التكليف لا يعد بياناً فلا يمكن مراعاته لعدم القدرة على الاحتياط فاذا سقط فلا بيان فيتحقق موضوع البراءة ، لانا نقول العلم وان كانت بيانيه ساقطة من جهة عدم القدرة على الاحتياط إلا انه لم يسقط عن البيانية من حيث كونه علماً فلم يتحقق موضوع البراءة الذى هو عدم البيان .

إذا عرفت ذلك فاعلم انه يقع الكلام فى مقاصد ثلاثة القطع والظن والشك.

— أقول جعل الحصر عقلياً انما هو بضميمة الاستقراء وبدونه لا يكفون عقلياً ولم يذكر من النقض على الحصر بمثل اصالة الطهارة لامكان ارجاعها إلى البراءة بحسب الآثار لو قلنا بانها أحكام وضعية منزعة من التكاليف أو قلنا بان النجاسة عين الحكم التكليفي وهو وجوب الاجتناب نعم لو قلنا فى خصوص النجاسة والطهارة من الموضوعات الخفية التي كشف عنها الشارع فحينئذ تخرج اصالة الطهارة عن المقام اذ الكلام فى الأحكام التكليفية .

هذا لو قلنا بان مجاري الاصول مختصة فى الاحكام ، واما لو صممناها للاحكام الوضعية لجريان مثل الاستصحاب والبراءة والاشتغال فى الضمان والجنابة وغيرهما من الأحكام الوضعية فلا مانع من الحاق مثل اصالة الطهارة بالبراءة فلا تغفل .

(١) المقصود الاول في القطع

وفيه مباحث

الاول في حقيقته فنقول القطع عبارة عن انكشاف الواقع اما حقيقة واما اعتقاداً ، فمن قطع بوجود شيء أو حرمة يرى نفسه قد وصل الى الواقع

(١) لا يخفى ان البحث عن بعض مسائل القطع تشبه المسائل الكلامية كالبحث عن حسن العقاب على مخالفة العلم الذي هو من قبيل المسائل الكلامية الباحثة عن أحوال المبدأ والمعاد . نعم مثل البحث عن العلم الاجمالي هل يجب موافقته القطعية أو يحرم مخالفته القطعية يعد من مسائل الاصول ، ومنه يظهر الفرق بين المقام والبحث في الظن فان البحث في المقام بحث عن العلم بالاحكام الذي هو الموضوع من لوازم العلم بتلك المسائل فهو من الغايات المترتبة على المسائل الاصولية بخلاف البحث في الظن بناء على الحكومة فانه وإن كان بحثاً عن حجتيه عقلاً إلا انه ينتهي اليه في مقام العمل فلذا يدخل البحث في الظن بناء على الحكومة في المسائل الاصولية لانتهاه المكلف اليه في مقام العمل وكالمباحث الاصولية العقلية التي ينتهي اليه أمر الفقيه في مقام العمل بعد الفحص والبحث عن الأدلة والامارات بخلاف حجية القطع فانه باقسامه غير منوطة بالفحص والبحث عن الدليل هذا بناء على ان الغرض من تدوين علم الاصول هو ما ينتهي اليه أمر الفقيه ، واما بناء على ان الغرض أعم من ذلك بان يكون عبارة عما له دخل في مقام اقامة الحجة على حكم العمل في الفقه كان لعدد مسائل القطع من الاصول وجه اذ البحث عن منجزية القطع كالبحث عن منجزية الامارات إذ

وانكشف له الواقع انكشافا تاما فلا يرى بينه وبين الواقع ستره وحينئذ يكون طريقة ذاتية لذا لا تنال يد الجعل لا تكوينيا ولا تشريعيّا اما تكوينيا فلما عرفت انه من الذاتيات والذاتي لا يتوقف على اكثر من إيجاد الذات فاحتياج الطريقة إلى جعل ينافي كونه من الذاتيات واما تشريعيّا فعدم معقوليته أوضح من سابقه لعدم تعلقه بالامور الذاتية الواقعية على انه يلزم منه تحصيل الحاصل وبعد معرفة حقيقة وان القاطع يرى نفسه قد وصل إلى الواقع فيجب العمل على وفقه والحركة نحو ذلك بمقتضى الجبلة البشرية فان المكلف إذا قطع بحكم فقد أدرك عقله حسن العقاب على مخافته فينقاد بحسب طبعه وجلته إلى العمل على مقتضاه فليس ذلك من باب التحسين والتقبيح العقليين ، بل هو ما تقتضيه الفطرة البشرية ولا تتوقف على القول بهما لكون المقام من باب لزوم دفع الضرر المقطوع المسلم عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين وعند غيرهم ، وعليه لا يحتمل الردع إذا احتماله ينافي الغريزة والعقل الفكري ، وبيان آخر انه لا اشكال في وجوب متابعة القطع والعمل على طبقه عقلا وإن كان فطريا فان العقل حاكم بان من علم علما جزميا لزمه اتباعه والتحرك على وفقه بالوجوب التكويني ان كان من التكوينيات من جهة - هما في مقام اقامة الحجة على حكم العمل في الفقه على حد سواء ، ولكن لا يخفى ما فيه إذ المنجز به فيما عدا القطع لما كانت تتوقف على وصول الحكم تنزيلا أو من حيث الاثر فلذا كان في الاصول يبحث عنه ليكون نتيجة البحث فيه مفيدة في الفقه بخلاف القطع فانه لما كان حقيقة عبارة عن وصول الحكم الى المكلف ولا يتوقف العلم بفعل المكلف من حيث الاقتضاء والتجنب في الفقه على منجزية القطع فلا يكون نتيجة البحث مفيداً في الفقه وقد استوفينا البحث في حاشيتنا على الكفاية .

امتناع مخالف الغرض وان كان في الشرعيات من جهة التحسين والتقبيح العقليين كما هو التحقيق وذلك عبارة اخرى عن حكمه يلزم الاطاعة وحرمة المعصية وحكم العقل (١) بذلك لا يتوقف على عدم الردع بان يكون مانعا عن الحجية كما هو كذلك بالنسبة إلى الظن القياسي بناء على الحكومة وان ادعاه بعض ، فقد عرفت ان ذلك في غير محله إذ حجتيه لا تتوقف على أكثر من وجود القطع فهو بنفسه علة تامة للحجية ، ومنه ظهر الفرق بين حجية القطع وحجية الظن القياسي فان الاول نفسه علة لها ، وفي الثاني مقتضى للحجية ، وذلك يتوقف على عدم الردع لما هو معلوم ان المقتضي يؤثر في ظرف عدم المانع . وظهر مما ذكرنا ان القطع بنفسه علة للحجية الموجب ذلك لعدم الردع بلا حاجة لدعوى المناقضة بتقريب ان من قطع ببوابة شيء مثلا يلزمه الجري على قطعه فلورده رادع يحصل منه المناقضة عند القاطع إذ ذلك يمكن منعه بان يكون الترخيص في المرتبة المتأخرة

(١) لا يخفى ان حكم العقل بوجوب متابعة القطع والجري على وفقه معلولا لطريقة القطع التي هي من اللوازم الذاتية للقطع كالزوجيه للاربعة قال المقرر لبحث الاستاذ المحقق النائيني قدس سره (وهذا الوجوب ليس وجوبا شرعياً لأن طريقة القطع ذاتية لا تنالها يد التشريع إذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل له ويتجمل بنفسه فان الجعل التشريعي انما يتعلق بما يكون تكوينه عين تشريعه لا ما يكون متكوناً بنفسه وطريقة القطع تكون كذلك) وقد تخيل بعض في شرحه الرسائل وقوع التهافت بين المصدر والذيل وهو في غير محله فان الناظر لكلام الاستاذ يجد انه في بيان علية حكم العقل بوجوب متابعة للقطع ببيان ان طريقته ذاتية وليس في مقام ان المبحوث عنه هو نفس الطريقة لكي يلزم ان تكون العلة عين المعلول أو الدليل عين المدعى فلا تغفل .

وبذلك ترتفع المناقضة إذ شرطها الاتحاد في المرتبة ، وسيأتي لذلك مزيد توضيح
انشاء الله تعالى .

وكيف كان فإن من قطع بحزمة شيء مثلاً حصل عنده صغرى وجدانية
وهي هذا خبر ، وكبرى وهي كل خبر يجب الاجتناب عنه فينتج ان هذا يجب
الاجتناب عنه والحاكم بهذه النتيجة هو العقل بمناط التحسين والتقبيح العقليين ،
ولم يؤخذ القطع بالقياس بنحو يكون وسطاً فيه لأن الحكم غير مرتب على المقطوع
بما انه مقطوع ، وانما الحكم يترتب على الحكم الواقعي كما يفهم من الآية الشريفة
(انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ١)
فالشارع رتب وجوب الاجتناب على نفس الخمر الواقعي لا على مقطوع الخمرية ،
فالقسط لم يؤخذ إلا على نحو الطريقة فلذا لم يصح أخذه في القياس ، إذ لو أخذ
لتوهم انه اما تمام الموضوع أو له دخل في الموضوع هذا كله فيما إذا كانت الآثار
مرتبة على نفس الواقع ، واما لو كانت مترتبة على نفس القطع كوجوب الطاعة
بنحو كان القطع بما هو طريق إلى الواقع له دخل في ترتيب الاثر بان أخذ
موضوعاً له كما هو كذلك في الجهل المركب ، فمن قطع بكون السراب ماءً فانه
بمجرد القطع ينقذ في نفسه ارادة تبث التوجه نحو السراب أو قطع بكون
الشبح اسداً فانه بمجرد ذلك يفر من ذلك الشبح مع انه لا واقع له ، ففي هذه
الامثلة المتقدمة الاثر قد ترتب على نفس القطع والحاصل ان القطع لو كان
طريقاً للحكم وكانت الآثار مترتبة على نفس المقطوع لا يصح جملة وسطاً في
القياس لعدم كونه عنوان الموضوع الواقعي او كان له الدخول فيه انما يكون عنوان
الموضوع هو الامر الواقعي وهو يدور مدار واقعه بل ليس للقطع دخل في

الاكبر ولو بنحو التلازم فلا يطلق عليه الحجة باصطلاح المنطقي لعدم صحة جملة في القياس بل ولا الحجة في باب الأدلة التي هي عبارة عن ان تكون وسطاً لاثبات أحكام متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي لما عرفت من ان حقيقة القطع هو نفس الانكشاف والوصول إلى الواقع فتكون طريقته ذاتية ، فبمجرد تعلقه يثبت المقطوع كما لو حصل القطع بالخرية فان عنوان الخمر يثبت المقطوع من دون حاجة الى توسط جعل شرعي في البين كما لا يحتاج الى تأليف القياس .

إذا عرفت ذلك في القطع فاعلم ان الظن كالقطع فكما ان القطع لو كان طريقاً للحكم لا يصح جملة وسطاً فكذلك الظن لو كان طريقاً للحكم بحيث يكون مترتباً على الواقع وليس للظن دخل في ترتيب الحكم فلا يصح أخذه في القياس نعم يصح أخذه إذا صار عنواناً مشيراً ، الى موضوع الحكم كما هو كذلك في القطع فانه يصح أخذه إذا صار عنواناً مشيراً فما ذكره شخينا الانصاري قدس سره من التفصيل بين الظن والقطع بجواز أخذه في القياس في الاول دون الثاني محل نظر بل منع اذا لا فرق بينهما في ترتيب الحكم لو أخذ طريقاً له نعم ربما يقال في بيان وجه الفرق بينهما بان الظن كما كان كشفه ناقصاً فيمكن للشارع التعبدية بان يتمم كشفه وبعد تتمم كشفه يكون حجة شرعية فلذا يصح جملة وسطاً في القياس فيطلق عليه الحجة باصطلاح المنطقيين بخلاف القطع فانه لما كان كشفه تاماً من دون حاجة الى دليل التعبد بل لا يعقل ورود تعبد من الشارع لما عرفت من كون طريقته ذاتية فلذا لا تناله يد الجمل وحينئذ لا يصح جملة في القياس (١) مضافاً الى ان الفرق بين الظن والقطع متحقق بناء على ان التعبد المستفاد

(١) وفقاً للمحقق النائيني قدس سره حيث قال (ومن هنا يظهر انه لا يصح -

من دليل التنزيل راجع الى التعبد في النسبة إذ عليه يكون المحمول في الصغرى هو الخمر الواقعي فيكون محمولا على موضوعه بنسبة تعبدية كما هو كذلك في الكبرى فالمحمول فيها هو الحكم الواقعي كوجوب الاجتناب المحمول على الخمر الواقعي بنسبة تعبدية فتكون النتيجة هو نسبة وجوب الاجتناب الواقعي للخمر الواقعي تعبداً فحينئذ يصح جملة اي الظن في القياس فيكون وسطاً لاثبات حكم متعلقه فيطلق عليه الحجة باصطلاح المنطقيين وهذا لا يجري في القطع لأن القطع على ما عرفت لا يناله يد الجمل فلا يمكن التعبد بمضمونه شرعاً فلا يصح أن يكون وسطاً لاثبات متعلقه لكي يتألف منه القياس واما بناء على أن يكون المستفاد من دليل التنزيل التعبد في نفس المحمول

— تأليف القياس الحقيقي من الأدلة الشرعية بل هو صورة قياس اشبه بالمغالطة —
فقولك (هذا مظنون الحرة وكل مظنون الحرة يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه قياس صوري لا واقع له) وقد نخيل البعض في شرحه للرسائل ان الاكبر في القياس المؤلف من قولنا هذا مظنون الحرة وكل مظنون الحرة يجب الاجتناب عنه هو الحرة لا وجوب الاجتناب فأشكل عليه ان الاكبر ليس هو الخمر وإنما هو وجوب الاجتناب وليس المدعى عند شيخنا هو ما توهمه —
هذا البعض بل اقصى ما فيه ان القياس المؤلف هنا ليس هو على حد الاقيسة المنطقية الواقعية التي يكون بين الاكبر والاصغر تلازم بالعلية إذ لا تلازم واقعي بين وجوب الاجتناب ومظنون الحرة لان وجوب الاجتناب مرتب على الخمر الواقعي ، ونفي التلازم الواقعي بينهما لا يمنع من ترتب وجوب الاجتناب ظاهراً على مظنون الحرة بناء على ادلة التنزيل كما هو صريح عبارته ايضاً حيث يقول (ومعه لا يصح تأليف القياس الحقيقي منه إلا بنحو من التأويل بضاية جمل الشارع الظن طريقاً الى الخمر ومثبتاً له في الظاهر) .

بان يراد من الخثر في الصغرى هو الخثر التعبدى ولكن بنسبة حقيقية والكبرى
ايضا كذلك بان يكون المنسوب اليه هو وجوب الاجتناب بنسبة تعبدية فيكون من
قبيل جعل المائل للحكم وتكون النتيجة حينئذ الخثر حقيقة ثابتة له وجوب
الاجتناب تعبداً هذا وان صح جملة وسطاً في القياس الا انه ليس لحكم متعلقه
بل لحكم مماثل له . وبالمجلة بناء على التعبد في المحمول بالنسبة الى حكم متعلق .
الظن كالقطع لا يصح جملة وسطاً واما بناء على التعبد بالنسبة فيمكن دعوى
الفرق بين القطع والظن على التقريب السابق ولكن لا يخفى ما فيه لان دليل
التنزيل ان كان ناظراً الى تنزيل المؤدى منزلة الواقع كان قضيته كالقطع الوجدانى
الا انه بنسبة تعبدية وان كان مقاده تنزيل الظن منزلة العلم كان قضيته القطع
التعبدى بنسبة تعبدية وعلى كلا الامرين لا يعقل أخذ الظن وسطاً لاثبات متعلقه اما
على الاول فعدم اخذه وسطاً لعدم ترتب الحكم على الظن بل على المؤدى واما على
الثاني فايضاً لا معنى له لانه عليه يكون الظن كالعالم والعلم لا يكون وسطاً في القياس
فكذلك الظن نعم يمكن اخذه عنواناً مشيراً كما هو كذلك في القطع . وبيان اوضح
ان مفاد التنزيل تارة يستفاد منه تتميم الكشف أو تنزيل المؤدى أو جعل الحجية فعلى
الاول لا يصح جملة وسطاً لاثبات متعلقه لان جعل الطريق عبارة عن اثبات العلم
التعبدى للظن ولازم ذلك هو ان يكون وسطاً للعالم التعبدى مثلاً هذا مظهر الخثرية
وكل مظهر الخثرية فهو خمر بالعالم التعبدى فهو وان كان لازمه ترتيب آثار الواقع
إلا انه من لوازم الاثبات والتصديق ثبوت النسبة وهو اجنبى عن كونه وسطاً لاثبات
متعلقه واما على الاخير بن فهو وان صح جملة وسطاً إلا انه ليس لحكم متعلقه
وانما هو لحكم مماثل له وبالمجلة على جميع التقادير لا يصح جملة أي الظن وسطاً
للقياس لاثبات حكم متعلقه الا بصورة قياس أشبه بالمغالطة فأفهم وتأمل .

اقسام القطع

المبحث الثاني في أقسام القطع فنقول ان القطع تارة يكون طريقاً محضاً واخرى موضوعاً وعلى الثاني اما تمام الموضوع او جزؤه وكل منهما اما ان يؤخذ بنحو الطريقة واخرى على نحو الصفتية فتكون الاقسام خمسة والظاهر انها بأجمعها ممكنة وفاقاً للاستاذ (قدس سره) في الكفاية فانه بعد ما ذكر الاقسام الأربعة للقطع الموضوعى قال ما لفظه (وذلك لان القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونورا لغيره صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية اخرى فيه معها كما صح ان يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه فتكون اقسامه أربعة مضافاً الى ما هو طريق محض عقلاً غير مأخوذ في الموضوع شرعاً) الا ان الذى يظهر من بعض الاعاظم (قدس سره) امتناع ما كان تمام الموضوع وقد اخذ على نحو الطريقة بما حاصله انه يوجب الجمع بين لحاظين متباينين في آن واحد لأن اخذه على نحو تمام الموضوع يوجب ان يكون النظر اليه لا الى الواقع المعلوم واخذه على نحو الطريقة يوجب أن يكون النظر الى الواقع لا الى القطع وذلك يستلزم المحال للزوم الجمع بين لحاظين متباينين في آن واحد وحينئذ لا بد من اخذه على نحو تمام الموضوع ان يكون القطع قد اخذ على نحو الصفتية بالغاء جهة كشفه (١)

(١) لا يخفى ان القطع الذى هو محل الكلام هو عبارة عن نفس الانكشاف -

ولكن لا يخفى ان القطع فيه حثيثتان حيثية نورانية وهي صفة قائمة بالنفس فتكون الكاشفية عين حقيقة القطع ولذا كانت طريقته ذاتية غير قابلة لان تناولها يد الجمل الشرعي فلاحظة القطع بنفسه من دون لحاظ الكاشفية معناه قطع النظر عن حقيقة له حثيثتان حيثية لحاظه بنفسه الذي هو صفة قائمة بالنفس وحيثية كونه كاشفاً للغير ويمكن لحاظ احدهما من دون لحاظ الآخر ففي غير محلها إذ ملاحظة كونه على نحو الصفاتية من دون الكاشفية معناه عدم ملاحظة حقيقة القطع فيكون قد لوحظ القطع مع قطع النظر عن حقيقة وهو معنى غير معقول إذ يكون من قبيل حفظ الشيء مع قطع النظر عما به هو هو ، فالتحقيق عدم امكان ان يكون القطع قد اخذ على نحو عام الموضوع مع اخذه على نحو الصفاتية لما عرفت ان لحاظ الصفاتية في القطع بنا في حقيقة الذي هو الانكشاف ولذا قيل ان العلم نور ونور للغير بمعنى ان حقيقة النور نوريته عين ظهور الفيرله لما هو معلوم ان حقيقة الانكشاف حقيقة تعلقية بتملكه والامثلة التي ذكرها الشيخ الانصاري لاخذ اليقين بنحو الصفاتية كاخذ اليقين في الركعتين الاوليتين واليقين في الشهادة وفي نذر التصديق إذا تيقن بحياة ولده فليس اليقين فيه على نحو لا كاشفية فيه مع ان اعتباره في الماثلين الاولين اعلى مراتب الكشف إذ كيف يلغى جهة الكاشفية مع ان اعتبار العلم بالمعلوم بالذات والمراد بالكاشفية مطابقة ذلك لما في الخارج الذي هو المعلوم بالعرض اقول ان ذلك وان صح توجيه كلام المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية من جمل الأقسام في الموضوع اربعة بتقريب ان اخذ العلم باعتبار كشفه عن المعلوم بالذات هو معنى أخذه بنحو الصفاتية واخذه باعتبار كشفه عن الواقع المعلوم بالعرض الموجب لدخل الواقع في الحكم هو اخذه بنحو الطرقيية الا انه لا تندفع شبهة تثليث الأقسام لعدم تصور أخذ القطع تمام

وحشية منوره للغير وهي قائمة بالغير ، والحيثية الاولى مع كونها قائمة بالنفس متعلقة بالصور الحاكية ، عما في الخارج ، وحينئذ اذ يمكن للشخص ان يكون للناظر لتلك الصور الذهنية القائمة بالنفس ان يلاحظ جهة كشفها ولو بالنظر الثانوي خصوصاً إذا كان الجاعل غير القاطع هو الملاحظ ولذا أمكن له تفكيك العلم عن متعلقه لأن يلاحظ الصور الحاكية عما في الخارج ويجعلها موضوعاً لحكم آخر إذا عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع الكلام في هذا البحث في مقامين ، المقام الأول في القطع الطريقي المحض وهو ما إذا تعلق بموضوع خارجي ، او بحكم شرعي فهل القطع المتعلق بذلك الموضوع او الحكم هل هو حجة وغير قابل لمنع الشارع فيكون حجتيه على نحو العملية او هو حجة لو لم يمنع منه مانع فيكون حجتيه على نحو المقتضي بمعنى انه يكون حجة لولا المنع كما اختاره بعض اصحابنا في قطع القطار بل هو اختيار معظم الاخباريين فقالوا بعدم القطع الناشئ من غير الكتاب والسنة بتقريب حكم العقل بوجوب اتباع القطع كان بنحو التعليق بمعنى الموضوع على نحو الطريقة لاستلزام ذلك الجمع بين امرين متناقضين لأن اخذه بنحو الانكشاف عما في الخارج الذي هو معنى الطريقية هو ان ثبوت المنكشف دخلاً في الحكم وهذا يناه في اعتبار تمام الموضوع اذ لازمه ان لا يكون الواقع له الدخل وذلك يقتضي الجمع بين امرين متناقضين فحينئذ تكون الأقسام الثلاثة تمام الموضوع على نحو الصفاتية وجزء الموضوع على نحو الصفاتية وعلى نحو الطريقة باضافة الطريقي المحض تكون الأقسام أربعة . الا ان ذلك خالف للمعنى الحقيقي للعلم فان مطابقة ما في الخارج خارج عن حقيقة العلم إذ يمكن أن يكون علم ولا معلوم في الخارج وبالجملة مطابقة ما في الخارج خارج عن حقيقة العلم فكيف يعد من أقسامه فافهم وتأمل .

انه حجة لولم يمنع مانع ، فمع تحققه يكون مانعاً من اتباعه وحينئذ يكون حاله حال
الظن الانسدادي ، بناء على الحكومة ، إذ العقل حاكم وانه ان لم يرد نهي من
الشارع منع ورود النهي عنه كالظن الغيامي لا يحكم العقل باتباعه وعلى ذلك يحمل
من جوارز تكاب جميع اطراف العلم الاجمالي والاشكال عليه بلزوم المناقضة والمضادة
مع ورود الردع في غير محله إذ ذلك لا يتنافى وكون حكم العقل بذلك تغليقا ،
ولكن لا ينفى ان كون الحكم تعليقياً محل نظر بل منع فلذا الحق هو القول الأول
وفاقاً للاستاذ في الكفاية . تبعاً لشيخنا الانصاري قدس سرهما لما عرفت منا سابقاً
بان حكم العقل بوجوب اتباع القطع إنما هو حكم تنجيزي غير معلق على عدم الردع
فعلية . حتى حصل القطع يقبمه وجوب الموافقة بنحو العملية غير قابل للردع من غير
فرق بين حصوله من المقدمات السمعية كالكتاب والسنة او من غيرها كالرمل
والجفر ، كما انه لا يفرق في تنجيزية حكم العقل بين كون القاطع قطاعاً أو غيره ،
نعم يمكن دعوى عدم اعتبار القطع الحاصل من تقصير المكلف في المقدمات التي
حصل القطع منها فانه يمكن دعوى عدم معذوريته بقطعه لتقصيره في المقدمات ،
ويؤيد ذلك الاخبار الواردة من منع الخوض في المقدمات العقلية ، فقد ورد (ان
دين الله لا يصاب بالعقول ، وان السنة إذا قيدت بحق الدين) ، المستفاد منها
النهي عن العمل بالاحكام الفرعية المستنبطة من تلك المباني العقلية كالاقيسة
ونحوها ، كما انه يمكن حل كلام من اعتبر ان لا يكون القاطع قطاعاً على ما كان
قطعه مستفاداً من غير المتعارف مما لا يكون سببه عادياً ، كما انه يمكن حمل
كلام الاخباريين على ذلك وبعض الاعاظم قدس سره حمل كلامهم على ما اخذ
القطع موضوعاً لمتعلقه فيما إذا كان حكماً شرعياً بنحو نتيجة التقييد بتقريب ان

القطع إذا تعلق بموضوع لا حكم له فحينئذ يمكن أخذه موضوعاً لحكم الشرعي فإن جاعل الأحكام لما كان بيده الجعل ، فله أخذه في نفس ذلك الحكم ، على نحو الإطلاق ، بمعنى حصوله من أي سبب حصل كما أن له أخذه بنحو التقييد أي حصوله من سبب خاص كالكتاب أو السنة إلا أنه يحتاج إلى بيان أخذه على أي النحوين فيسمى ذلك بتمام الجعل كالأجماع الدال على اشتراك العالم والجاهل في التكليف وهو دال على عدم اعتبار العلم في التكليف فإذا ثبت الإطلاق بالتمم كذلك يثبت التقييد بالعلم به كاعتبار العلم في وجوب القصر وتقييد التكليف بالعلم إذا كان بنتيجة التقييد لا يلزم منه محذور الدور ويستفاد ذلك من دليل من خارج يسمى بتمام الجعل وهو كما يمكن أن يكون دالاً على التوسعة أن يدل دليل الحكم على اعتبار العلم من أي سبب حصل ولأي شخص حصل كذلك يمكن أن يكون دالاً على التضييق مثل أن يدل دليل الحكم على اعتبار العلم من الأمور العادية لا مثل الرمل والجفر ولا مانع من التخصيص بحسب الأسباب والأشخاص عقلاً في القطع بنحو التقييد حيث أن جاعل الأحكام لما كان بيده الجعل فله جعلها على الموضوعات أما رسالة أو مقيدة وعلي ما ذكرنا يحمّل كلام الشيخ الأنصاري (قدس سره) ما لفظه (وقد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص أو شخص خاص مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة كما سيجيء وما ذهب إليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى) ولكن لا يخفى ما فيه أما أولاً فإن هذا الجمل يخالف لنص كلام الأخباريين فإنها صريحة فيما إذا كان القطع متعلقاً بموضوع له حكم مرسل ولا يكون حجة إلا إذا حصل من الكتاب والسنة ولو حصل من الدليل العقلي

وعارضة دليل عقلي لا يكون حجة ولذا يشكل عليهم بانه إذا حصل من الدليل العقلي كيف يحصل القطع بخلافه وبالجملة الناظر الى كلامهم بعين البصيرة والانصاف تجددهم يتكلمون في القطع الطريقي المحض المتعلق بموضوع له حكم مرسل وليس غرض الشيخ الانصاري (قدس سره) من ذكر كلامهم الاصرف التمثيل للقطع الموضوعي لا لحل كلامهم عليه وثانياً ان تقييد الاحكام بالعلم واطلاقها لا يحتاج الى متمم الجمل بل يكفي الجمل الاولى ببيان ذلك ان ذات الموضوع الملحوظة في الرتبة السابقة على العلم فتارة يكون في مقام الجمل والتشريع له سعة بنحو يشمل حالتي العلم وعدمه واخرى يلاحظ في تلك الرتبة توأما مع القيد الى حصّة ملازمة للعالم به لا مقيدة به ولا مطلقة ولا يخفى انه يكفي في اطلاقها عدم لحاظ التقييد ولو من جهة استحالة ولذا كان الاطلاق والتقييد في المقام من قبيل الایجاب والسلب لا من قبيل التضاد او العدم والملکة كما هو كذلك بالنسبة الى الاطلاق والتقييد الاحاطيين فان ذلك يكون من قبيل احدهما حيث ان تقييد الاحكام بالعالم يحتاج الى لحاظ حصّة التوأم مع القيد والاطلاق يتحقق من دون لحاظ ذلك اذ ذات الاحكام فيها سعة لحالتي العلم وعدمه فالتقييد يحتاج الى لحاظ دون الاطلاق نعم يحتاج الجمل الاولى انه على اي النحوين الى قرينة وهي اجنبية عن كونها متمم الجمل اذا المتمم انما يحتاج اليه لو كان القيد له دخل في الملك كما هو كذلك في قصد التقرب فلذا قلنا بان اعتباره في المأمور به على نحو التوأمية التي هي عبارة عن نتيجة التقييد يحتاج الى متمم الجمل ولذا يستحيل منه الاطلاق كون القيد له دخل في الملك فالجمل قد توجه الى حصّة توأم مع القيد فليس فيه سعة لكي يمكن اطلاقه وانما وجدت من اول الامر مضيقه ولا يمكن الاطلاق في مفروض الجمل ولذلك يفرق بين المقام وقصد التقرب .

فان المقام يمكن الاطلاق فيه في معروض الجمل الاول لا مكان ان يكون التكليف له سعة لواجد القيد وعدمه وفي قصد التقرب لا يمكن فيه الاطلاق حيث ان معروض الجمل هو الحصة التوأمة مع القيد فلا سعة فيها لكي يمكن اطلاقه لما عرفت انه من اول الأمر وجد معروض الجمل الاول ضيقاً غير قابل للاطلاق، ولا ينافي امكان التقييد لما عرفت ان المقابلة بين الاطلاق والتقييد من باب الایجاب والسلب لا من قبيل العدم والمسلکة ، حتي يقال إذا امتنع احدهما امتنع الآخر وأما ذلك في الاطلاق والتقييد الاحاطی كما لا يخفى ، وثالثاً ان جمل وجوب القصر مقيداً بالعالم من باب نتيجة التقييد محل نظر الاحتمال ان يكون عدم الاعادة في الفرعين من باب جمل البديل الموجب لنفويت المصلحة ، كما يظهر من بعض الأصحاب باستحقاق الجاهل المقصر للعقوبة في الفرعين وإلا لو كان التقييد بنحو متمم الجمل لما استحق الجاهل فيهما للعقوبة ، إذ لا تقصير بناء على ذلك فلا تغفل .

ثم انه ينسب الى بعض حمل كلام الاخباريين على منع الملازمة بين حكم العقل والشرع استناداً الى بعض الأخبار كمثل (من دان الله بغير صماع من صادق . . .) او قولهم (حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منا) . . . الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان كل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه لم يجب امثاله بل يكون من قبيل اسكتوا عما سكنت الله (١) ولكن لا يخفى

(١) قيل ان مراد الاخباريين هو منع حصول القطع من غير المكتتاب والسنة ولكن لا يخفى انه يبعد ان يكون مرادهم ذلك إذ ذلك خلاف تصريح جملة منهم بعدم العمل بالقطع الحاصل من غيرهما نعم يمكن حمل كلامهم على منع —

مافيه ان الاخبار لا دلالة لها على ذلك وانما هي في قبال ما عليه العامة عن اخذ

استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي بناءً على ان المراد من الحكم العقلي هو ادراك وجود المصلحة والمفسدة في العقل وتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ومن ذلك يستكشف الحكم الشرعي فمن الواضح ان ادراك العقل بتحقيق المصلحة لا يوجب استكشاف الحكم الشرعي على طبقها لامكان أن تكون المصلحة مقرونة بمفسدة تمنع من فعليتها ، كما يمكن ان تكون فعليتها مشروطة بشرط غير حاصل ، والعقل لا يمكنه الاحاطة بجميع الموانع والشرائط وحيث ان الشارع له الاحاطة بذلك لذا قيل بانه يجمع بين المتفرقات ويفرق بين المجتمعات إلا انه لو حصل القطع من ذلك فلا اشكال في حجيته لما عرفت من كونها ذاتية وغير قابلة للنسج للزوم المناقضة عند القاطع . ولا يخفى ان هذا المعنى للحكم العقلي هو محل الكلام بين الاخباريين وغيرهم واما لو كان المراد من الحكم العقلي إدراك استحقاق الذم أو المدح الذي هو من المستقلات العقلية فلا معنى للقول بانه يستكشف منه الحكم الشرعي لما هو معلوم ان ذلك في طول الحكم الشرعي ومن معلولاته فكيف يستكشف الحكم الشرعي ومثله ما لو كان المراد من الحكم العقلي ادراك امر خارجي مع قطع النظر عن تحقق شرع أو شريعة كأدراكه بالملازمة بين المقدمة وذبحها فلا يكون ادراك العقل لها ادراكا لحكم شرعي وبعد تحقق الحكم الشرعي بذبي المقدمة يحصل للشخص القطع بوجوب المقدمة فالعلم بالملازمة أمر واقعي يدركه العقل ولم يكن هناك شرع أو شريعة ، نعم العلم باللازم معلول للعلم بالملازمة وثبوت الحكم الشرعي في الملزوم ولذا يكون حكم العقل بوجوب اللازم من الاحكام العقلية غير المستقلة فمع حصول القطع بوجوب اللازم يجب العمل على طبقه ولا يمكن للشارع منعه والا يلزم وقوع المناقضة عند القاطع . وبالجمله فأدراك العقل بالملازمة لا يوجب ادراكا لحكم شرعي إذ هو ثابت وامر واقعي مع قطع النظر عن الشريعة ، وبعد العلم بالملازمة وحكم -

أحكامهم من الظنون والاستحسانات والاقبسة .

وبالمجلة حل كلام الاخباريين على ما ذكرنا من كون حكم العقل تعليقياً بالنسبة الى حججة القطع اولى مما ذكر ، وقد عرفت ان الحق هو ان حكم العقل تنجزى ، وبه يثبت ان القطع بنفسه علة تامة للحججة ، وقد استدلل لذلك بان منع العمل على مقتضى القطع يستلزم التناقض ، لانه بمجرد القطع يحصل للقاطع صغرى وجدانية وهي هذا بول وكبرى شرعية وهي كل بول يجب الاجتناب عنه فمنع الشارع يناقضه ولكن لا يخفى ان ذلك يتم بناء على العملية ، واما بناء على كون القطع مقتضياً للحججة وهو محل منع لان مفاده كون القطع قابلاً للمنع فيتم حينئذ نظير الظن القياسي الممنوع من العمل به لدى الانسداد فان العلم في حال الانفتاح كالظن في حال الانسداد ، فاستنادا لتناقض الى العملية التامة لمنجزية القطع دور محال لأن التناقض انما يتحقق اذا قلنا بالعملية التامة والتناقض يتوقف على العملية التامة ، فلو استند اليه في اثباتها كانت العملية متوقفة على التناقض ، اللهم إلا أن يقال ان توقف التناقض على العملية غير توقف العملية على التناقض ، إذ توقف التناقض على العملية انما هو في مرحلة الثبوت وتوقف العملية على التناقض انما هي في مرحلة الاثبات فلا دور لتغاير الموقفين عليه ، ولكن لا يخفى ان التسوقف من كلا الجانبين حاصل في مرحلة الاثبات إذ التناقض انما يكون دليلاً على العملية التامة ، والدليل ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول ، والعلم بالمدلول معلوم من العلم بالدليل فلا بد ان يعلم ، اولا التناقض ثم بواسطة العلم بالعملية التامة والعلم بالعملية يتوقف على

— الشارع بوجود المقدمة بحكم العقل بوجود المقدمة وذلك في طول الحكم الشرعي فلا يمكن منع العمل بقطعه لما عرفت من التناقض عند القاطع فلا تغفل .

العلم بالتناقض ، ومن الواضح ان العلم بالتناقض لا يكون الا بعد معرفة العملية ، فيلزم التوقف من كلا الجانبين في مرحلة الاثبات وهو الدور ، إلا انه يمكن الجواب عنه بما اجيب عن الدور في التبادر وهو بالاجمال والتفصيل فان توقف العلم بالتناقض على العلم بالعلية التامة اجمالاً وتوقف العلم بالعملية على التناقض تفصيلاً وبكفي في رفع محذور الدور مطلق التباير ولو بالاجمال والتفصيل فلا تغفل .

المقام الثاني في القطع الموضوعي وهو ما اذا تعلق بموضوع وكان لمتعلق القطع دخل في ترتيب الحكم الشرعي ودخل ذلك اما بنحو تمام الموضوع واخرى بنحو جزء الموضوع وعلى التقديرين اما بنحو الطريقة واخرى بنحو الصفتية لان القطع فيه جهتان جهة قيامه في النفس ، وجهة تعلقه بالغير كالنور ، فان نورية النور بنفسه وهو منور للغير فان اخذ القطع تمام الموضوع كان بحجة قيامه في النفس وكان على نحو الصفتية ، وان أخذ جهة منوربه وتعلقه بالغير كان ذلك مأخوذاً في الموضوع على نحو الطريقة اما اذا تعلق بموضوع وكان ذا حكم شرعي مع قطع النظر عن تعلق القطع به فلا اشكال في كونه بالنسبة الى نفس الموضوع يكون طريقاً وكذا بالنسبة الى نفس الحكم الشرعي ، لا يعقل حينئذ أن يكون لنفس القطع دخل في الموضوع او الحكم ، واما بالنسبة الى حكم آخر فيمكن اخذه في الموضوع بشرط ان لا يكون مماثلاً لذلك الحكم او مضاداً له ، مثلاً اذا قطعت بخمرة الشيء المحكوم عليه بوجوب الاجتناب يجب اجتنابه او يحرم اجتنابه ، بل يجوز أن يكون مخالفاً له ، قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية : (وقد يؤخذ موضوعاً

لحكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله ولا يضاده ، كما إذا ورد مثلاً في الخطاب انه إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا) .

ودعوى انها مع الاختلاف في المرتبة لا مانع من الماثلة والمضادة ممنوعة إذ حكم العقل في القطع لما كان تنجيزياً بموجب تنجز الحكم الأولي في جميع المراتب ، فحينئذ لا يكون القطع موضوعاً لحكم آخر مضاد له ، إذ كيف يعقل أن يكون القطع بحرمة الشيء الذي حكمه حرمة شربه ، موضوعاً لوجوب شربه وليس ذلك إلا من قبيل الجمع بين الضدين .

وأما الماثلة فللزوم اللغوية في الجمل بعد حكم العقل بتنجز الحكم تنجيزياً ، وأما بالنسبة الى نفس حكم المتعلق فلا يمكن جملة موضوعاً له للزوم الدور الواضح إلا بنحو نتيجة التقييد على ما عرفت مناسبقاً ، وأما إذا تعلق القطع بموضوع لا حكم له فلا اشكال في جواز اخذه في موضوع ذلك الحكم ، بنحو تمام الموضوع أو جزئه على نحو الطريقة أو على نحو الصفتية . هذا كله بالنسبة الى اقسام القطع ، وأما الظن فكالقطع فتارة يكون طريقاً محضاً وأخرى موضوعياً ، وعلى الأخير اما جزء الموضوع أو تمامه ، وعلى أي تقدير اما بنحو الطريقة أو بنحو الصفتية ، والكلام في هذه الأقسام كالكلام في القطع نعم يختص المقام بامر آخر وهو انه على تقدير كونه طريقاً لا يثبت حكم متعلقه تارة يكون معتبراً وأخرى غير معتبر ، ولا ريب انه إذا كان طريقاً معتبراً لا يثبت حكم المتعلق استحالة جملة جزء الموضوع لحكم متعلقه لأنه لما كان منجزاً بالطريق المعتبر امتنع انشاء حكم آخر مماثل له للغوية الجمل لا لأجل اجتماع المثاليين مع تحقق الطولية في البين خصوصاً بناء على المختار في الأحكام

الظاهرية انها أحكام طريقية غير ناشئة عن ارادة وانما هي أحكام عذرية ضد الحاققة وتوجب التنجز عند المصادقة . نعم يمكن انشاء حكم آخر مضاد له كما لو قال الشارع إذا قامت البينة على شرب الخمر مثلاً وجب الحد فان وجوب الحد غير وجوب الاجتناب المنجز بالطريق المعتبر ، إذ مع كونه طريقاً لحكم متعلقه لا ينافي كونه جزء موضوع لحكم آخر مضاد له ولا يلزم منه اجتماع الضدين الاختلاف بينهما بحسب المتعلق فلا تضاد في البين ، واما إذا كان الطريق المأخوذ في موضوع حكم متعلقه غير معتبر فلا يصح اخذه جزء موضوع لحكم آخر مطلقاً لأن كونه جزء الموضوع ، معناه ان الحكم مترتب على الواقع مع الطريق ، واذا لم يكن الواقع ثابتاً بالطريق فكيف يترتب الحكم بعدم تحقق موضوعه . نعم يصح أخذه تمام الموضوع مطلقاً (١) .

(١) لا يخفى ان عبارة الشيخ الانصاري (قدس سره) مختلفة وذكر الاستاذ النائيني (قدس سره) ان النسخة المصححة هي المنقولة في حاشية الكتاب (وقد يؤخذ موضوعاً للحكم سواء كان موضوعاً على وجه الطريقية لحكم متعلقه أو لحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية فيقال حينئذ انه حجة ، وقد يؤخذ موضوعاً لا على وجه الطريقية لحكم متعلقه أو لحكم آخر ولا يطلق عليه الحجة فلا بد من ملاحظة دليل ذلك) .

أقول الذي يظهر منه (قدس سره) ان الامارة تارة تؤخذ بنحو الطريقية المحضة واخرى بنحو الموضوعية ، وعلى الثاني اما ان يكون موضوعاً على نحو الطريقية واخرى على نحو الصفية وعلى كل منهما اما موضوعاً لحكم المتعلق أو لحكم آخر . واطلق الحجة على ما كان طريقاً محضاً على ما كان موضوعاً على نحو الطريقية لحكم المتعلق أو لحكم آخر باعتبار ان نفس الطريقية موجبة لأن -

ودعوى انه يلزم الجمع بين الضدين فيما لو أخذ موضوعاً لما يضاد حكم
يكون وسطاً دون ما كان - بنحو الصفتية فانه غير صالح لأن يكون وسطاً ولا
يخفى ما فيه .

اما اولاً فلا يعقل أن يكون موضوعاً لحكم المتعلق ان كان المراد شخصه
إذ هو من الدور الواضح من غير فرق بين أن يؤخذ بنحو الطريقية أو الصفتية
أو لمثله أو لضده فانه من قبيل اجتماع المثلين أو الضدين إلا ان يوجه بانه من
قبيل اجتماع الحكم الظاهري والواقع ليكون مرتبة الحكم الظاهري محفوفة
فيكون موضوعاً للحكم الظاهري فلا يكون من اجتماع المثلين أو الضدين
للاختلاف بحسب المرتبة .

وثانياً ان الحجة عنده (قدس سره) ما كان وسطاً لاثبات أحكام متعلقه
فعملية كيف يطلق الحجة على ما كان موضوعاً على نحو الطريقية لحكم آخر ثم
ان المحقق النائيني (قدس سره) في درسه الشريف بعد أن ذكر ان مراد
الشيخ (قدس سره) من الحكم هو المثل فرق بين كون الظن المأخوذ موضوعاً
تمامه أو جزؤه لحكم المماثل على نحو الطريقية وبين كونه على نحو الصفتية لعدم
مقولية الاول دون الثاني لا لأجل محذور الجمع بين المثلين لعدم لزوم ذلك إذ
العنوانين بينهما عموم من وجه أو مطابق ففي مورد التصادق يتأكد حكم المتعلق ،
وأما المحذور هو ان الظن ليس من الطوارئ التي تحدث حكماً آخر مماثل كالنذر
مثلاً بل ليس إلا احراز الواقع كما انه لا يعقل كونه موضوعاً على وجه الطريقية
لحكم مضاد للمتعلم بخلاف ما كان على نحو الصفتية فانه يكون حينئذ في
العناوين التي تحدث أحكاماً مماثلة أو مضادة فهو كالنذر ونحوه لعدم اعتبار
الطريقية فيه . ثم اشكل على نفسه بان جعل الحكم المماثل في الفرض يكون لغواً
واجاب بعدم لزوم ذلك إذ الظن ان أخذ تمام الموضوع بان يقدم الظن ويقال
مظنون الحظرية حرام فيكون بينه وبين نفس الحظر الواقعي حرام عموم من -

متعلقه مدفوعة لعدم لزوم ذلك لاختلاف المرتبة بين الحكمين كما انه بذلك يرتفع توهم التأكد لو أخذ موضوعاً لما يماثل الحكم إلا إذا أخذ عنوان الطولية بنحو الجهة التعبدية فيأتي ذلك المحذور لعدم تحقق الطولية حينئذ . هذا فيما لو أخذ الظن الغير المعتبر تمام الموضوع ، وأما لو أخذ الظن المعتبر تمام الموضوع فالظاهر صحة أخذه موضوعاً لحكم آخر ما لم يكن مضاداً أو مماثلاً

— وجه ، ففي مورد التصادق يتأكدان وإن أخذ الظن جزءاً للموضوع بأن يتأخر الظن ويقال الخمر المظنون حرام ، فإن دعوى اللغوية له مجال إلا انه يمكن الجواب عنه بأن في مورد التصادق تزيد درجة أو درجات . هذا فيما إذا كان الطريق معمولاً ومعتبراً تكون الأقسام الممكنة ستة ، وأما إذا كان الطريق غير معتبر فالممكن هو قسمان وهو ما إذا أخذ على نحو الصفتية جزءاً للموضوع أو بنحو تمام الموضوع فلا مانع من أخذه لحكم المائل ، وأما أخذه لحكم بضاده فغير معقول لتضاد الحكمين في المصادقة بتقريب أن الحكم الظاهري وإن كان مختلفاً بصورة الشك في الواقع ولكن إطلاق الحكم ثبوتاً يشمل صورة تعلق الظن به وحينئذ كيف يمكن جعل حكم ترخيصي أو إلزامي مضاد له وليس إلا الجمع بين المحذورين ، كما انه لا يعقل أخذه بنحو تمام الموضوع على نحو الطريقة لما عرفت انه يلزم اجتماع اللحاظين فحينئذ تكون الأقسام ثمانية وهذه الأقسام ليس لها في الفقه عين ولا اثر سوى ما اعتبر طريقاً محضاً كالظن بالضرر المعتبر في السفر والافطار والظن في عدد الركعات ، والظن في العدة ، والظن بدخول الوقت إذا كان في السماء علة ، والظن بالقبلة عند تعذر العلم ، وما توهم انهما مما أخذ في الموضوع في غير محله وقد استوفينا الكلام في تقريراتنا لبحثه الشريف .

لحكم متعلقه الزوم اجتماع الضدين أو المثلين في المرتبة المتأخرة حيث انه حسب
الفرض جعل الظن حجة وطريقاً شرعياً تعدياً بتحقيق حكم متعلقه في تلك المرتبة
وحينئذ كيف يجعل في تلك المرتبة حكم آخر مماثل له أو مضاد له وليس إلا من
باب اجتماع المثلين أو المثلين كما لا يخفى .

قيام الامارات والاصول مقام القطع

المبحث الثالث في قيام الامارات والاصول مقام القطع الطريقي والموضوعي ،
اما الامارات فقد وقع الكلام في قيامها مقام القطع على أقوال ثلاثة :

الاول قيامها مقام القطع الطريقي ولو اخذ في الموضوع ، الثاني عدم قيامها
مقام ما اخذ في الموضوع مطلقاً ولو اخذ على نحو الطريقية ، الثالث قيامها مقام
القطع بجميع اقسامه واختار شيخنا الانصاري (قدس سره) الاول فقال ما لفظه :
(ثم من خواص القطع الذي هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشرعية
والاصول العملية . مقامه في العمل بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية
فانه تابع لدلائل الحكم ، فان ظهر منه او من دليل خارجي اعتباره على وجه
الطريقية للموضوع كالامثلة المتقدمة قامت الامارات والاصول مقامه ، وان
ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة
قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره إلى آخره) .

بيان ذلك هو أن مفاد ادلة حجيتهم - هو احراز الواقع ويكون ما قامت عليه
الامارة بمنزلة الواقع ، ومقتضى ذلك كونها بمنزلة القطع في الحجية والطريق الى
الواقع ولازمه ترتيب آثار الواقع على المؤدى وذلك معنى قيامها مقام القطع بنفس

دليل اعتبارها ، واما آثار نفس القطع المأخوذ في الموضوع بما انه صفة كسائر الصفات فلا دلالة لتلك الأدلة على قيامها مقامه ، فلذا لا تقوم الامارات والاصول مقامه بل يحتاج الى قيام دليل آخر على التنزيل وقد منع الاستاذ (قدس سره) من قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقة بدعوى ان قيامها مستلزم للجمع بين لحاظي الآلي والاستقلالي في آن واحد وذلك محال فلا تتكفله ادلة الاعتبار بما حصله ان تنزيل الامارة منزلة القطع على نحو الطريقة ، يقتضي لحاظ القطع والامارة آلة لمتنقها لرحوع ذلك الى تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيكون النظر اليهما نظراً آلياً وتنزيل الامارة منزلة القطع بلحاظ الموضوعية يقتضي ملاحظتهما مستقلاً لرحوعه الى تنزيل الامارة منزلة العلم ، ولا ريب ان ذلك مستلزم للجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في آن واحد ، ولا يفي دليل التنزيل إلا بأحدهما إذ ليس لدليل التنزيل مفهوم جامع ، نعم التنزيلين لكي يلحظ التنزيل بذلك المفهوم الجامع لها فلا بد من حمل دليل التنزيل على أحدهما ، والظاهر ان المستفاد منه هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، وبذلك يخرج دليل التنزيل عن الاجمال ، وقد أجاب عن ذلك بعض الاعاظم (قدس سره) بما حاصله ان المجهول في الامارات هو الطريقة والاحراز الذي هو الجهة الثانية من لوازم العلم ولازمه ترتب الأثر على الواقع المحرز ، فقيام الامارة بوجوب ان يكون الواقع محرزاً من غير حاجة الى دليل آخر ، إذ المقام وان كان مركباً من جزءين الاحراز والواقع إلا انه ليس من قبيل سائر المركبات المحتاجة في ثبوتها الى دليلين كل دليل يتكفل لاثبات جزءه ، بل المقام من قبيل تركيب الشيء واحرازه ففي الدليل الدال على الاحراز بوجوب الاحراز بوجوب تحقق

كلا جزئي الموضوع ولا يحتاج الى جعلين لكي يقال ان الجعل الواحد يوجب الجمع بين لحاظي الآلي والاستقلالي في آن واحد وهو محال (١) .

ولكن لا يخفى انه لا معنى لجعل الاحراز والطريقة فان حقيقة الاحراز والكشف لما كان من الامور التكوينية غير القابلة لجعلها لتحقيق احتمال الخلاف بالوجدان بعد الجعل إلا ان يكون بمعنى الاحراز الادعاء على نحو الادعاء الذي بدعيه السكاكي ، فيكون التعبد بالاحراز ، ولا يصح ذلك إلا للحاظ الاثر المرتب عليه من معاملة مؤدى الظن معاملة الواقع لكي يحصل التنجيز بالاحراز الادعائي كما حصل بالاحراز الواقعي ولم يكن اثر آخر يصح التنزيل غير الجري العملي اي الأمر بمعاملة ما هو مؤدى الظن منزلة الواقع الراجع الى ابراز الارادة الواقعية بمثل تلك الاحكام المعبر عنها بالاحكام الظاهرية فهي احكام طريقية انشئت لحفظ الاحكام الواقعية ولم تنشأ عن ارادة اخرى فمؤدى الامارة والاصول

(١) ومن لوازم جعل الطريقة والوسطية في الاثبات والكاشفية المسمى ذلك بتميم الكشف حكومة الامارات على الاحكام الواقعية حكومة ظاهرة ليست بالحكومة الواقعية فان مناط الحكومة الواقعية هو التوسعة والتضييق في ناحية الموضوع توسعة واقعية بنحو يكون هناك موضوع واقعي في عرض الواقع الاولى كمثل قوله (الطواف بالبيت صلاة) بخلاف الحكومة الظاهرية فان الحكومة الظاهرية في الامارات عبارة عن جعل المحرزية في طول الواقع لا في عرضه ، فالجعمول نفس المحرزية ، واما التنجيز والعذرية فن اللوازم العكسية المرتبة على ما هو المجمعول وليست هي المجمعول وبنفس جعل المحرزية والكاشفية يكون الواقع محرزا كالملم فحينئذ تقوم الامارة مقامه من غير حاجة الى دليل آخر وبنفس هذا الاحراز يحصل كلا جزئي الموضوع لو فرض الموضوع مركبا -

من غير فرق بين كونها تنزيلية أو غيرها ، ولو مثل ايجاب الاحتياط انما هي

— من الاحراز والواقع من غير حاجة الى دعوى الاحتياج الى تحقق الموضوع الى احرازين أو تعبدن أو كان أحدهما محرزاً بالوجدان والآخر بالتعبد كما هو كذلك بالنسبة الى الاجزاء المركبة كالعصاة لو اخذت موضوعاً للتكليف مثلاً فان ذلك يحتاج اليه بخلاف المقام فانه بنفس جعل المحرزية حصل الواقع المحرز فيحصل كلا جزئي الموضوع من غير حاجة الى تعدد التنزيل أو دعوى الملازمة العرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبين تنزيل الامارة منزلة العلم كما ادعاها المحقق الخراساني في الحاشية وقد عدل عنه في الكفاية بان ذلك يلزم الدور وليس له منشأ سوى الالتزام بتنزيل المؤدى وهو التزام باطل للزوم القول بالتصويب وعدم وجوب الاعادة والقضاء ، قال الاستاذ النائيني (قدس سره) انه لم يعكس ويقول بجعل المحرزية بان يكسرون التنزيل ناظرًا للتنزيل الامارة منزلة العلم لسلم من جميع الاشكالات ، كما انه يتدفع به الاشكال الدائر على السنة أهل العلم من زمان الشيخ الانصاري من ان الجعل الواحد كيف يتكفل كلا جزئي الموضوع فانه لازمه الجمع بين لحاظ الآلية والاستقلالية ، فان النظر الى الواقع آلياً وإلى نفس العلم استقلالياً . وقد عرفت انه بنفس جعل المحرزية حصل كلا جزئي الموضوع من غير حاجة الى استفادة تعدد التنزيل المستلزم منه الجمع بين الاحاطين نعم يرد على جعل المؤدى هذا لو اخذ العلم طريقاً محضاً أو موضوعاً على نحو الطريقة ، واما لو اخذ العلم على نحو الصفتية فلا تقوم الامارة مقام العلم لما عرفت من ان مفاد ادلتها الوسطية والكشف فكيف تكون موجبة لقيام الامارة مقامه من حيث كونه صفة . نعم يحتاج في قيامها مقامه الى دليل آخر ، ومع قيامه يكون من التنزيل — ل الواقعي ويكون من الحكومة الواقعية نظير قوله (الطواف بالبيت صلاة) فدعوى الشيخ (قدس سره) انه لو قام دليل —

ناشئة عن الارادة الواقعية فهي تبرز تلك الارادة تعبدًا أو الابرار والاحراز يكون تعبدًا والمبرز والمحرز حكمًا واقعيًا ناشئًا عن ارادة واقعية ، ولذا عند المصادفة يكون ذلك الحكم الواقعي الناشئ عن الارادة الواقعية هو المطلوب ، وعند عدم المصادفة يكون حكمًا صوريًا لم ينشأ عن ارادة ، وبهذا المعنى تشترك الامارات والاصول وبصحة قيامها مقام القطع موضوعيًا أو طريقيًا إلا انها تفرق من حيث مفادها ، فان الامارة تكشف عن نفس الحكم الواقعي في ظرف الجهل بنحو تتميم الكشف بمعنى التوسعة في الاحراز : فيكون الاحراز تعبدًا للحكم الواقعي ، وبهذا المعنى صح تأليف القياس بان يكون وسطًا في القياس كالتغير الذي هو وسط في القياس لكونه حينئذ من الوسائط الثبوتية ، وحيث انك قد عرفت ان التوسعة الاحراز تعبدًا صارت الامارة حاكمة بالحكومة الظاهرية على الاصول للمغاية بالعلم كالاستصحاب واصالتي الحل والطهارة لرجوعها الى توسعة العلم ظاهراً ، إذ مرجعه لباً الى جعل حكم ظاهري طريقي في البين ، كما انها بهذا الملاك تكون حاكمة على بقية الاصول ولو قلنا بجعل الاحراز والطريقة من دون استتباع حكم شرعي كما افاده البعض فلا يكون للحكومة معنى لا ظاهرياً ولا واقعيًا ، بل تكون الامارات بالنسبة الى الاصول واردة ، لأنه على ذلك المبنى

- بالخصوص يكون مفاده كادلة الامارات من حيث الحكومة فتكون ظاهرة في غير محلها لما عرفت انه من الحكومة الواقعية لوجود مناطها وهو التوسعة أو التضييق في الحكم واقعيًا والذي يسهل الخطب اننا لم نعتز على اخذ العلم بنحو الصفتية موضوعاً للحكم في الفقه وما ذكر من الامثلة كاخذه في الشهادة ونحوه فانما هو من العلم الطريقي فافهم واغتنم .

يجعل مصداقاً للعلم كما ان لازمة ان تكون حكومة الامارات على الاحكام الواقعية حكومة واقعية كمثل (الطواف في البيت صلاة) كما هو لازم من يقول بجعل المؤدى منزلة الواقع مع انه لم يلتزم به أحد .

وبالجملة بناءً على أن يكون الجمل متوجهاً الى الاحراز بنحو يكون مستتباً للحكم الشرعي الذي مرجعه الى كون الاحراز تعديلاً للحكم الواقعي الناشئ عن الارادة الواقعية ، ويكون الجمل بلحاظ الأثر المصحح له وهو الجري العملي الذي هو معاملة مؤدى الظن معاملة الواقع فصيح قيام الامارات والاصول مقام القطع موضوعياً أم طريقياً ، وحينئذ يصح حكومتها ظاهراً على الاحكام الواقعية لكون مفاد دليل اعتبارها توسعة الاحراز تعديلاً للاحكام الواقعية وحيث ان لسان الامارات لسان جهة احراز الواقع احرازاً ظاهرياً تكون حاكمة على الاصول الغياة بالعلم وغيرها حكومة ظاهرية ولا تكون واردة عليها لما عرفت من ان المختار كون الاحراز تعديلاً وان كان المحرز حكماً واقعياً بخلاف ما وقفنا بان الاحراز يكون وجدانياً والمحرز حكماً تعديلياً كما هو مبنى البعض من جعل الاحراز من دون ان يستتبع حكماً شرعياً من الامر بمعاملة مؤدى الامارة معاملة الواقع ، كما انه لا تتم حكومة الامارات على الاحكام الواقعية حكومة ظاهرية بل تكون واقعية (كالطواف بالبيت صلاة) كما هو لازم من يقول بجعل المؤدى ذلك .

إذا عرفت ذلك فاعلم انه على المختار من ان الاحكام الظاهرية إنما هي أحكام طريقية انشئت لحفظ الواقع الناشئ عن الارادة الواقعية من دون أن تنشأ ارادة اخرى ، فحينئذ يرتفع اشكال جمع بين لحاظي الآلية والاستقلالية في آن

واحد لا مكان الاخذ باطلاق دليل التنزيل (١) في مرحلة الاحراز والوصول وذلك يكون بلمحظ الآثار العملية المترتبة على الواقع والعلم ، ومرجعه الى الأمر بالمعاملة مع الظن معاملة العلم اما بموافقة حكم نفسه أو بموافقة متعلقه وببيان آخر ان المستفاد من دليل التنزيل انما هو في مقام العمل مثل قوله : (خذ معالم دينك

(١) لا يخفى ان دليل التنزيل ان كان ناظراً للمفهوم والمؤدى فلا يلزم الجمع بين الدعايتين الآلية والاستقلالية لا مكان لحاظ المفهوم والمؤدى بلمحاظين مستقلين في زمانين ، أو بلمحظ واحد في آن واحد بنحو يكون كل واحد ملحوظاً ضمناً ولا مانع من ذلك ، إذ هو كثير في الاستعمالات العرفية كقولك الكف مثل تلك الكف قاصداً تنزيل كل اصبع منها منزلة ما يناسبه ، وبهذا المضمون وردت بعض الاخبار الدالة على تنزيل الامارة منزلة العلم وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كقوله (ع) (العمري وابنه ثقتان ما اديا عنى فعنى يؤديان او ما قالوا فعنى بقولان) وما كان من الأخبار ليس بهذا المضمون فانه يحمل عليه جريا على ما هو المرتكز عند العقلاء في ترتيب آثار العلم والمؤدى ، نعم لو كان المضمون منها ما هو ملحوظ في مقام الجمل خصوص المفهوم فقط للزم فيه الجمع بين الدعايتين الآلية والاستقلالية لو اريد منه المؤدى لعدم امكان ان يكون المفهوم ملحوظاً موضوعياً المقتضى لتنزيله منزلة العلم وطريقياً المقتضى لتنزيل المؤدى منزلة الواقع وعليه لا يفي دليل التنزيل لهما بل لا بد من حمله على احدهما قال المحقق الخراساني في الكفاية ما هذا لفظه (فان الدليل الدال على الغاء الاحتمال لا يكاد يفي إلا بأحد التنزيلين حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه ولحاظهما في أحدهما آلي وفي الآخر استقلالي ، إلى أن قال ولا يمكن الجمع بينهما ثم اشكل على نفسه بما ملخصه بانه لا يمكن حمل دليل التنزيل على أحدهما لاحتمال ارادة احدهما فيكون الدليل مجملاً ، واجاب عن ذلك بظهور-

من الثقة) اي اعمل على وفق قول الثقة فيكون التزويل ناظرآ لمقام العمل اي

- دليل التزويل فالحمل على الاحاظ الآلي وارادة الاحاظ الاستقلالي اي خصوص الموضوعي يحتاج الى قرينة ولكن لا يخفى انه بناء على جمل المنجزية والعذرية على ما اختاره (قدس سره) في جمل الطرق لا يلزم منه الجمع بين الاحاظين إذ تزويل الامارة منزلة القطع بقسميه لا يحتاج إلا إلى لحاظ واحد استقلالي حيثئذ لأن القطع بنفسه له حكم عقلي وهو المنجزية والعذرية المترتبة على القطع الطريقي وله حكم شرعي مترتب على ما اخذ في الموضوع فعليه يمكن للشارع ان ينزل الامارة منزلة نفس القطع من جميع الحثيات من دون نظر إلى الطريقية والموضوعية ولا يلزم منه الجمع بين الاحاظين بل يحصل ذلك بلحاظ واحد وهو الاحاظ الاستقلالي ، على ان اشكال الجمع بين الاحاظين انما يتأتى بناء على نزول المؤدى ، واما بناء تزويل الامارة منزلة العلم فيكفي الاحاظ الاستقلالي فيه ، ودعوى تصحيح الاحاظ الواحد في مفاد دليل التزويل بتقريب وفاء انشاء واحد للتزويلين بان ينحل الى انشائين في عرض واحد يدل على أحدهما بالمطابقة والآخر بالالتزام بان يدل على تزويل المؤدى منزلة الواقع بالمطابقة ويدل على التزويل الآخر بالالتزام لما هو معلوم ان الاثر يترتب على الواقع باعتبار تعلق القطع ولكن لا يخفى ان صحة هذه الدعوى مبنية على تحقق الملازمة بين التزويلين ولا يبعد تحققها كما ان صحتها مبنية على انحلال دليل التزويل الى تعدد الانشاء وانها في عرض واحد وان أحدهما محرر حقيقة والآخر تعبداً أو ان التزويلين متقاربان واما إذا لم يكونا كذلك او لا يستفاد من دليل التزويل التعدد بان كان دليل التزويل يفي بأحدهما كما هو كذلك لعدم استفادة التعدد فيه فان التعدد يستفاد فيما اذا كان متعلقه مركباً من اجزاء كالامر بالصلاة فانه ينحل الامر بالصلاة الى الامر باجزاء

امر بتطبيق العمل على قول الثقة ، وإذا صار التنزيل في مقام العمل مع قيام
الامارة مقام القطع الطريقي والموضوعي ، إذ العلم بالنسبة إلى العمل له جهة
موضوعية ، غاية الفرق أن العلم الطريقي له الدخالة بنحو الشرط إلى المشروط
والعلم الموضوعي له الدخالة بنحو المقضي وبالجملة لما كان التنزيل ناظرًا إلى جهة العمل
فيلحظ العلم حينئذ لحاظًا استقلاليًا لأنه بالنسبة إلى العمل فيه جهة موضوعية ،
وعليه لا يلزم الجمع بين لحاظي الآلية والاستقلالية في آن واحد ، كما أنه عليه
صح حكمة الامارة على الاستصحاب وقاعدتي الحل والطهارة لأن قيام
الامارة تنزل الامارة منزلة العلم فيرتفع موضوع القاعدتين حكمًا لا حقيقة ،
ولو سلمنا أن التنزيل ناظر إلى خصوص الاثر ومنعنا التنزيل بخصوص العمل
فنقول أنا منع كون التنزيل ناظرًا إلى خصوص الاثر الشرعي المرتب على المنزل
عليه ، بل نقول نوسع في الاثر وأنه يعم الاثر العقلي .

بيان ذلك أن لسان التنزيل تارة يكون ناظرًا إلى تنزيل شيء منزلة شيء في
خصوص ترتب الآثار الشرعية وحينئذ لا يصح إلا وأن يكون المنزل عليه
آثار شرعية ، فمع عدم تحققها لا يكون للتنزيل معنى ، وأخرى لم يكن التنزيل
ناظرًا إلى هذه الخصوصية ، بل يكون نظره إلى تنزيل شيء منزلة شيء من دون
نظر إلى الآثار الشرعية فانه يصح إذا كان المنزل عليه اثر ولو عقلي لأن الاستفادة
من هذا التنزيل ترتب جميع الآثار شرعية كانت أو عقلية . نعم لا يصح
لو لم يكن المنزل عليه اثر أصلاً ، وبالجملة مرجع هذا الوجه إلى أن التنزيل

— الصلاة وذلك لا يجري في المقام ، فإن القطع بالتحريم التعبدية ليس من اجزاء
المتعلق لكي يكون قابلاً للانحلال فتأمل .

لا بشرط إلا وان يكون له اثر شرعي في المنزل عليه بل يكفي التنزيل لاحاط
 الاثر ولو كان عقلياً ، والمستفاد من دليل التنزيل في الامارة هو تنزيل الامارة
 منزلة العلم في ترتيب الآثار التي كانت مرتبة عليه عقلية كانت كما هو كذلك
 في العلم الطريقي الذي هو وجوب العمل على طبقه ، او شرعية كانت كما في
 العلم الموضوعي . فعليه يلاحظ العلم في مقام التنزيل بالاحاط الاستقلالي إذ هو
 الموضوع للآثر . وعليه يحمل كلام الشيخ الانصاري من دعوى قيام الامارة
 منزلة القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقة . ودعوى حمله على ان المعتبر
 في الموضوع وان كان بظاهره يدل على ان المعتبر خصوصيته بما له من الانكشاف
 الوجداني إلا انه قد يدل دليل خارجي على ان اعتباره فيه بما له من الانكشاف
 الذي هو اعم من الوجداني والتعبدية وهذا النحو من الاعتبار ان تحقق فهو سار
 في الامارة وكل دليل تعبدية ان يقوم مقام العلم ممنوعة ، فان ذلك مناف لما
 بنى عليه (قدس سره) من حكومة الامارة على الاستصحاب وقاعدتي الحل
 والطهارة إذ بناء على ما ذكر يكون قيام الامارة موجباً لتحقيق مصداق الاحراز
 الموجب لرفع الشك الاى هو موضوع الاستصحاب والقاعدة فتكون الامارة
 بالنسبة اليها واردة عليهم لا حاكمة . نعم هنا اشكال آخر وهو ان موضوع
 الاثر لو كان هو العلم مع متعلقه كما هو كذلك لو اخذ القطع جزء الموضوع
 وقلنا بجمع المؤدى فلا يكفي قيام الامارة مقام العلم بل يحتاج الى دليل آخر
 يتكفل بقيام المؤدى منزلة الواقع لأن دليل التنزيل ليس فيه دلالة إلا على احد
 التنزيلين اما تنزيل المؤدى منزلة الواقع او تنزيل الظن منزلة الواقع ولذا التزم
 الاستاذ (قدس سره) بصحة دليل التنزيل الدال على أحدهما اذا كان الجزء

الآخر محرزاً بالوجدان او دلالة دليل التنزيل عليهما بالمطابقة وكلاهما محل نظر ، اما الاول فغير محقق والثاني لزوم الجمع بين اللاحظين الآلي والاستقلالي في آن واحد ودعوى دلالة دليل التنزيل على أحدهما بالمطابقة والاخر بالالتزام بتقريب ان دليل حجبية الامارة اذا كان دالا دلالة صريحة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع بالمطابقة فقد دل بالدلالة الالتزامية العرفية على تنزيل نفس الامارة منزلة العلم . فيحصل من هذا التنزيل واقع تنزيلي قطعاً وبالواقع التنزيلي فيترتب الاثر المترتب على الواقع والقطع به ممنوعة لاستلزام ذلك الدور فان توقف تنزيل التابع على المتبوع ضروري لكونه مقنضى التبعية واما تنزيل المتبوع على التابع في المقام فهو أيضاً متحقق اذ لولاه لكان التنزيل لغواً لأن التنزيل انما هو بلحاظ اثره الفعلي ومن الواضح ان الاثر الفعلي لا يترتب لذي المنزلة إلا اذا انظم اليه باقي الاجزاء لكي يتحقق موضوع الحكم وحسب الفرض ان الموضوع كان مركباً من جزئين ولـكن لا يخفى ان ذلك إنما يتم لو قلنا بان التنزيل كان بلحاظ الاثر الفعلي ، واما لو قلنا بكفاية مطلق الاثر ولو كان تقديرية بان يكون دليل التنزيل ناظراً الى المتعلق باعتبار ترتيب اثره لو انظم الى العلم وكذا العلم يترتب عليه الاثر لو انظم الى المتعلق وبمجموعهما يترتب عليه الاثر الفعلي فافهم وتأمل .

هذا كله فيما اذا اخذ القطع طريقاً محضاً (١) أو موضوعاً على وجه

(١) لا يخفى ان الصور المنشأة في صقع النفس الداخلي هي المعلومة بالذات وباعتبار انطباقها على ما في الخارج يكون الخارج معلوماً وقد وقع الخلاف في تلك الصورة المعلومة بالذات في انها من اي مقولة هل هي من مقولة —

الطريقة تمام الموضوع أو جزئه ، وأما اذا أخذ القطع على نحو الصفة فلا

— الكيف ام من الفعل — ام من الانفعال ام من الاضافة اى اضافة بين العلم والمعلوم ، الظاهر أن كل جهة من تلك الجهات متحققة في العلم فكل قول يستند الى جهة من تلك الجهات فان نفس انتقاش الصورة في عالم الذهن تعد من مقولة الانفعال وباعتبار حصولها تعد من مقولة الفعل وباعتبار قيامها في الذهن تعد من مقولة الكيف وباعتبار انطباق الصورة على ما في الخارج المعلوم بالعرض تعد من مقولة الاضافة وقيل — ام الامارة مقام العلم لم يكن بالمحافظ الجهات الثلاثة الاولى لانها باعتبار تلك الجهات غير قابلة للجعل والتنزيل نعم التنزيل للمحافظ الجهة الاخيرة وهذه الجهة — اى جهة الاضافة — لها اعتباران فتارة تلاحظ بما انها محرزة للواقع واخرى تلاحظ بما انها يترتب عليها الاثر ، والاول لسان الامارات والثانية لسان الاصول ، وبديان آخر ان للقطع ثلاث جهات جهة تلاحظ نفس الصور المنشأة في صقع النفس الداخلى وهي المعلومه بالذات ، وجهة اخرى تلاحظ بما انها تحرز الواقع اى تحرز ما هو الموجود في الخارج باعتبار تطابق ما في الخارج مع تلك الصورة المعلومه بالذات . وبهذا الاعتبار يكون ما في الخارج معلوم بالفرض وبتمبير آخر ان الجهة الاولى يلاحظ القطع بما انه نور في نفسه ، والجهة الثانية يلاحظ القطع بما انه منور للغير ، وثالثة يلاحظ القطع باعتبار ترتب الآثار والجري العملي نحوه .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان لسان دليل الامارة ليس ناظراً الى الجهة الاولى من جهات القطع وانما ادلة التنزيل ناظرة الى الجهة الثانية وهي المحوطة في جهة الاحراز فبذلك صح قيام الامارة مقام العلم من دون حاجة الى دليل آخر من غير فرق بين القول بان الحجة غير قابلة للجعل وانما هي مجعولة لمنشأ انتزاعها كما هو مختار الشيخ (قدّه) أو انها هي المجعولة ومعنى جعلها هو جعل الاحراز —

اشكال في عدم قيام الامارة مقامه لعدم وفاء دليل التنزيل بذلك فان أدلة التنزيل بناءً على تميم الكشف يكون مفادها كونها كالعلم في ترتيب آثاره من حيث طريقيته وكشفه وليس لها نظر الى نوريته النفسية وانه صفة كسائر الصفات فحينئذ كيف يصح ان تقوم الامارة مقامه بتلك الادلة . نعم يحتاج في قيام الامارات مقام القطع المأخوذ على نحو الصفية الى دليل آخر بالخصوص يصح قيامها مقامه، ولكن لا يخفى ان هذا النحو وان كان متصوفاً إلا أنه لم يوجد في الفقه في لسان الادلة اخذ القطع على نحو الصفية موضوعاً للحكم ، وما توم اخذه بهذا النحو كباب الشهادة والحلف عن بت واخذه في الركعتين الاوليتين ونحو ذلك فانه فاسد ، فان القطع فيها قد اخذ على نحو الطريقة المختصة . هذا كله بناء على تنزيل الامارة منزلة العلم ، واما بناء على تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيشكل قيام الامارة منزلة القطع الموضوعي لما عرفت ان مفادها تميم الكشف اى كون

— والوسطية في الاثبات كما هو مختار المحقق النائيني (قدس سره) وان كان لاثار عملي يترتب عليه ، واما الاصول التنزيلية فادلتها ناظرة الى الجهة الثالثة اى عبارة عن ترتيب الأثر والجري العملي على وفقها .

ومنه يعلم حكومة الامارة على الاصل اذ الامارة في مقام احراز الواقع فلا يبقى مجال للاصل الذى هو حكم في ظرف الشك كما ان الامارة لما كانت في مقام احراز الواقع تترتب جميع آثار الواقع من الآثار الشرعية والعقلية بخلاف الاصل فانه في مقام الجري العملي ولا يحرز الواقع فما كان له من الآثار الشرعية يترتب وما كان له اثر عقلي لا يترتب إذ هي مترتبة على الواقع المحرز والاصل لا يجعل الواقع محرزاً فانهم واغتنم .

الامارة علماً بالواقع ولو تعبدوا ولذا منعنا حكومة الامارة على الاصول عليه اعدم اثبات كون التنزيل يوجب اثبات العلم بالواقع لكي يرتفع الشك الذي هو موضوع الاصل . نعم يحصل من ذلك العلم الوجداني بالواقع التعبدي وبجرد حصوله لا يكفي بل يحتاج الى جمل آخر يقتضى تنزيل العلم بالواقع التعبدي منزلة العلم بالواقع الحقيقي وبذلك يظهر الفرق بين القولين اى القول بتنزيل المؤدى والقول بتنظيم الكشف ، كما انه يظهر الفرق بينهما في الحكومة فانه على القول بالمؤدى يكون مفادها تنزيل العلم بالواقع الجملي منزلة العلم بالواقع الحقيقي لما هو معلوم انه مع انتفاء القطع الوجداني ينتفي الحكم المترتب عليه حقيقة فحيثئذ كيف تترتب الاثار المرتبة على القطع للظن وليس مفاده إلا توسعة في موضوع الحكم فيترب الحكم واقعا وليس من باب التوسعة في الحكم ظاهرا لكي تكون الحكومة ظاهرية ويكون التنزيل مفاده كفاد (الطواف في البيت صلاة) بخلاف ما لو كان مفادها تتميم الكشف بالنسبة الى احكام المتعلق فان القطع بالنسبة اليها طريق محض فتكون الحكومة ظاهرية ، واما بالنسبة الى نفس آثار القطع فالحكومة واقعية كما تقدم بيانه على التفصيل .

هذا تمام الكلام في الامارات . واما الكلام في الاصول فنقول ان الاصول منها ما يكون محرراً كالاتصحاب واخرى غير محررة كالبراءة ، وهذه الاخيرة انما هي وظائف شرعية في مقام الشك ليست متعرضة لاحكام الواقعية فلا معنى لقيامها مقام العلم اعدم اقتضاء ادلتها لذلك قال الاستاذ في الكفاية : (واما الاصول فلا معنى لقيامها مقامه بادلها ايضا غير الاستصحاب لوضوح ان

المراد من قيام المقام ترتيب ماله من الآثار والاحكام من تنجز التكاليف (وغيره) ، واما الاصول المحرزة كالاستصحاب فقد عرفت ان لسان دليله فيه جهة احراز وانه متعرض للحكم الواقعي ولو كان في ظرف الشك فانه من هذه الجهة كالامارة يقوم مقام القطع الطريقي ولكن لا يخفى ان ما ذكر لا يوجب فرقا في ذلك والظاهر ان الاصول بأجمعها تقوم مقام القطع من غير فرق بين كونها محرزة وغيره وكما هو كذلك في بعض النسخ الفرائد باسقاط البعض .

بيان ذلك هو ان ما كان من الاصول العقلية كمثل الاحتياط العقلي ونحوه فانه خارج عن محل الكلام حيث ان مفادها احكام عقلية تدل على حسن العقاب على المخالفة وليس في مقام ترتيب ما للواقع من الآثار لكي يقال بانها تقوم مقام القطع الطريقي وانما الكلام في الاصول التي هي من قبيل البراءة الشرعية خصوصاً مثل (كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام) من جعل الحلية الواقعية في مرتبة الشك فيكون من قبيل جعل المؤدى فلا ريب انه يترتب عليها ما يترتب على العلم الطريقي من كونه عذراً عند المخالفة فينبذ بكون كالعالم بالاباحة فلو فرض ان هناك أصل الزامي لكان يقوم مقام العلم الطريقي في كونه منجزاً للواقع وعند المصادفة وعذراً عند المخالفة إلا انه لا وجود له ، هذا مضافاً الى ما عرفت منا سابقاً بأن مؤديات الاصول كمؤدى الامارات من انها احكام طريقية انشئت لحفظ الواقع ولم تنشأ عن ارادة اخرى من غير فرق بين كونها تنزيلية وبين كونها غير تنزيلية ولو مثل ايجاب الاحتياط فلذا عند المصادفة يكون ذلك الحكم الواقعي الناشيء عن ارادة واقعية هو المطلوب ، وعند عدم المصادفة - كما صورنا لم ينشأ عن ارادة اصلاً فهذه الجهة تقوم الاصول محرزة

وغير محرزة مقام القطع الطريقي ، واما قيامها مقام القطع الموضوعي فما كانت غير محرزة فلا اشكال في عدم قيامها مقامه واما المحرزة كالاستصحاب فقيامه مقامه مبني على ان موضوع الاثر في الدليل مرتب على ظرف الانكشاف أو على نفى الشك فان كان الاول فتقوم الاصول مقام القطع ، وان كان الثاني فلا تقوم والظاهر هو الثاني فلذا نختار ان قيامها محل نظر واشكال وان التزمنا ان دليل الاصل التنزيلي يتكفل اثبات اليقين بالواقع في ظرف الشك دون غير التنزيلي ولأجل ذلك يقدم على بقية الاصول .

وبالجملة الاستصحاب فيه جهتان جهة اثبات اليقين بالواقع فهذه الجهة تقدم على سائر الاصول وبجهة كون موضوعه الشك وليس رافعاً للشك فهذه الجهة يتأخر عن الامارة إذ مع قيام الامارة يوجب رفع الشك رفعاً تعديداً ولذا تكون الامارة مقدمة عليه وسيأتي له مزيد كلام في المباحث الآتية ان شاء الله تعالى .

الملازمة بين حكم العقل والشرع

المبحث الرابع ينسب الى بعض الاخباريين عدم العمل بالحكم الشرعي الحاصل من الحكم العقلي استناداً الى ان العقل ليس له الاحاطة بكل الامور ، وان دين الله لا يصاب به العقول ، وقد ارجعه بعض الى انكار الملازمة بين حكم العقل والشرع وقبل الشروع في ذكرها ينبغي لنا التعرض لمسألة التحسين والتقبيح العقليين فقد وقع الكلام في مقام التصور اولا فنقول

لنا مراتب قد وقع الكلام فيها على سبيل التعاقب بمعنى انه بعد الفراغ من الخلاف في مرتبة يقع الكلام في المرتبة اللاحقة فأول مرتبة وقع الكلام فيها هو ان الافعال هل تختلف بالنقص والكمال ؟ والمراد من النقص كونه ناقصاً بحده اى استعداده ناقص و كامل بحسب حده فان الاستعداد الذاتي ان كان كاملاً لا يكون في اعلى عليين ، وان كان ناقصاً يكون في أسفل السافلين ، فان (الناس معادن كعادن الذهب والفضة) ، وبعد الفراغ من هذه المرتبة يقع الكلام في ان هذا الاختلاف هل يقتضي حكم العقل بالحسن والقبح اولا ؟ وبعد الفراغ من المرتبة الثانية يقع الكلام في ان العقل حكم بالحسن ام لا ، وبعد الفراغ من المرتبة الثالثة وقع الكلام في انه حكم بالحسن الفاعلي اى جهة الصدور أم لا ؟ ومراجع هذه المرتبة الى النزاع المعروف بين المجبرة والمفوضة ، وبعد الفراغ من المرتبة الرابعة يقع الكلام في ان الحكيم لو ادرك هذه المراتب هل يحكم بالملزمة بين حكمه وحكم الشرع بحيث يكون منشأ لترتب الثواب والعقاب أم لا ؟

إذا عرفت هذه المراتب فاعلم ان الذي يترآى من كلمات الاصحاب من تفسير التحسين والتقبيح الموجود في عنوان المسألة بان العقل يدرك الحسن والقبح بحيث يترتب عليهما الذم والمدح والثواب والعقاب وفي الحقيقة القائل بهذا التفسير يلتزم بجميع المراتب التي ذكرناها فان التزامه بان العقل يدرك الحسن والقبح فلا بد وان يلتزم بالمراتب الثلاث الاولى والتزامه بحيث يترتب عليه المدح والذم والثواب والعقاب لا بد له من الالتزام بالمرتبتين الاخيرتين ومقابل لذلك اى الذى لا يقول بهذا التفسير طوائف فمنهم من انكرا صل

الاختلاف كما ربما ينسب إلى بعض ، وطائفة ينكر اصل الافتضاء مع تسليم الاختلاف وينسب ذلك الى بعض الاشاعة وطائفة ينكر حكم العقل مع تسليم الافتضاء كما ينسب الى بعض الاخباريين وطائفة يسلم تلك المرتبة ولكن ينكر الحسن الفاعلي وهو جهة الصدور كما ينسب ذلك الى المجبرة وطائفة ينكر الملازمة بين حكم العقل والشرع والمثبت لادراك العقل التحسين والتقبيح ينحو يترتب على الاول الثواب وعلى الثاني العقاب لا بد وان يكون مقابل لجميع تلك الطوائف ولكن يشكل على هذا التعريف ان البحث عن ذلك يغني عن بحث الملازمة فلم جعلوا الاصحاب الملازمة بحثاً آخر غير بحث التحسين والتقبيح فلا بد وان يعرف بشيء لا يدخل تحته مبحث الملازمة بان يراد من التحسين هو اعجاب العقل بذلك الحسن بحيث يترتب عليه المدح ومن التقبيح هو اشمئزاز العقل القبح بحيث يترتب عليه الذم وبذلك ناسب عد الملازمة مسألة اخرى ومن هنا يظهر ان البحث عن الملازمة لا يغني عن البحث عن مسألة التحسين والتقبيح لان ذلك انما يتم لو كان المنكرين للملازمة من قبيل السالبة بانتفاء المحمول مع ان المفروض ليس كذلك فان المنكرين ربما ينكرون ذلك من باب السالبة بانتفاء الموضوع فان من أنكر الملازمة قد يكون من جهة انكار اصل الاختلاف بين الافعال او ينكر اصل الافتضاء او ينكر حكم العقل بالحسن والقبح أو انكاره من جهة انكار الحسن الفاعلي وكيف كان فالنزاع ان كان في أصل الافتضاء فالأخباريون من المثبتين وان كان النزاع في حكم العقل بالحسن والقبح فالأخباريون من المنكرين ويؤيد ما ذكرنا من ان المراد من التحسين هو اعجاب العقل والقبح هو اشمئزاز

العقل ان الذى ينبغي أن يجعل هذا البحث تمهيدا لمبحث الملازمة هو البحث عن نفس الحسن والقبح الذاتيين وإلا الحسن الذى يستتبع الثواب والقبح الذى يستتبع العقاب هو متأخر عن القول بالملازمة اذ هو مساوق للاطاعة التي هي متأخرة عن الحسن الذاتي . وبالجملة عندنا حسنان سابق على ما يترتب عليه المدح والثواب ، وحسن يستتبع ذلك والذي ينبغي ان يكون مقدمة لبحث الملازمة هو الحسن المساوق لمرتبة الذات ثم لا يخفى ان الحسن والقبح ان كانا بمعنى ان نفس ادراكهما يعجب العقل أو ينفره ولا يحتاج في ادراكهما الى شيء آخر فهما ذاتيان والا فمريضان مثال الذاتي هو للظلم فان الظلم بنفسه يوجب اشتئزاز النفس من غير حاجة الى ان يتصور شيء آخر لا يقال لن الظلم تارة يكون في محله واخرى لا يكون في محله فليس على الاطلاق العقل يحكم بالاشتئزاز لانا نقول مأخوذ في مفهوم الظلم ان لا يكون في محله واما مثل ضرب اليتيم للتأديب ففي الحقيقة ليس من الظلم واما مثال الحسن الذاتي فمما مثل له بحسن الاحسان . فتحصل مما ذكرنا ان الحسن والقبح تارة يكونان ذاتيين واخرى يكونان عرضيين فليس هما على الاطلاق ذاتيين وليسا على الاطلاق عرضيين . اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوجدان حاكم على ان العقل يدرك الحسن الذاتي والقبح الذاتي فان العقل يدرك قبح الظلم لذاته من دون ان يتصور شيء آخر من عادة وغيرها وقد خالف في ذلك بعض الاخباريين فانكروا ان العقل يدرك الحسن والقبح الذاتيين وادعوا ان كل ما يدركه العقل مما يترتب عليه الذم فهو راجع الى المقبحات العرفية وكذلك ادراكه مما يترتب عليه المدح فهو راجع الى المحسنات العرفية ويؤيد ذلك بان هناك موارد مسلمة مثل

مالو اسس قانون واعلن فن صدقه يمدح ومن لم يصدقه او لم يقبله يذم ويلومه العقلاء وبذلك قد جرت العادة به فادراك العقل الحسن والقبيح انما هو من جهة التقييب العرفي أو التحسين العرفي ومثل ما لو جعل قانون وخالف القانون فان العقلاء يلومونه على المخالفة من جهة جريان عادة الناس على عدم المخالفة ومثل ما لو كان عند الناس متداولاً ومعتاداً ترك الاكل في الاسواق فلو اكل أحد يلومونه فلذا قيل انه ينافي العدالة لانه يعتبر فيها المحسنات العرفية والمقبعات العرفية التي عبر عنها بمنافيات المروءة وكيف كان فهذه الامور الثلاثة انما تقبيح من جهة جريان العادة على عدم المخالفة غاية الامر بالنسبة الى الاولين العادة لها جهة طريقية بخلاف الثالث فان العادة لها جهة موضوعية ولكن لا يخفى ما فيه بيان ذلك اما الاولين فالتقبيح فيهما يرجع الى كفر المنعم والتحسين فيهما يرجع الى شكر المنعم غاية الامر نفس تطبيق موضوع تلك التكبيرين اما بناء ادعائي او اعتقادي وبعبارة اخرى من اعتقد او بنى على ان الجاعل للقوانين أو الجاعل للطرق مخالفته فيه ملامة وموافقته فيه مدح ليس من جهة العادة بل انما هو من جهة انه بنى او اعتقد انه آمر فتكون مخالفته كفرآ للمنعم وموافقته شكرآ للمنعم وهاتان التكبيران العقل يحكم بهما مع قطع النظر عن العادة وبالجملة العادة محققة لموضوع تلك التكبيرين لا انها سبباً لحكم العقل والشبهة انما نشأت من هذه الجهة فتخيّل ان العادة هي التي صارت سبباً لحكم العقل وهذا توهم فاسد فان العادة محققة لحكم العقل وحكم العقل غير متوقف على العادة وغيرها ، واما في الثالث فان انطباق موضوع حكم العقل انطباق على الامور الرسمية فهرى بخلاف الاولين فان من خالف العادة اما لزوم الضرر

أو الهتك فان انطباق ذلك على الامور الرممية قهرى كما لا يخفى ثم انه لو اغمضنا النظر عن الوجدان فالادلة التي افادوها للطرفين فاسدة اما ادلة المثبتين ففنها انه لو لم يحكم العقل بالحسن والقبيح يلزم افحام الانبياء والتالي باطل .

بيان ذلك ان النبي لو قال انظروا في معجزتي لهم ان يقولوا على ذلك التقدير انه لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب النظر حتى ننظر وهذه المعارضة لمدفع للنبي عنها وهذا هو معنى الافحام ولكن لا يخفى ما فيه فان وجوب النظر انما هو من باب وجوب دفع الضرر المحتمل ووجوب دفع الضرر فطرى للانسان بل فطرى لسائر الحيوانات ولا يحتاج الى حكم العقل وانما هو من الوجدانيات التي لا ينكرها الطرفان ومنها انه لو لم يحكم العقل بالحسن والقبيح لزم جواز صدور المعجزة من الكاذب والتالي واضح البطلان بيان ذلك ان عدم جواز صدور المعجزة إلا من الصادق من جهة تصديق الله لدعوته لان تصديق الكاذب قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى امله وحكمته وغناه فاذا بطل قبحه ثبت جوازه اذ لا دليل عليه غيره ولكن لا يخفى ما فيه فان هذا يرجع الى نقض الغرض فان المولى لما كان غرضه بيان صدق الصادق وكذب الكاذب فتصديق الكاذب نقض لذلك الغرض وهو امر قبيح يرجع الى قبح اجتماع الضدين الذي يحكم العقل بقبحه من غير حاجة الى حكم العقل بالحسن والقبيح المترتب عليهما المسدح والذم والثواب والعقاب ومنها انه لو لم يحكم العقل بالتحسين والتقييح لزم عدم الوثوق بما جاء به النبي (ص) من الاحكام من معاد وغيره فان الاحكام انما تثبت من الاخبار ونحن نمثل صدور الكذب فيها فمع هذا الاحتمال كيف نثق بالأخبار ولكن لا يخفى فان ذلك يرجع الى الدليل السابق وقد عرفت الجواب عنه . واما ادلة النافين فاقتوى أدلتهم هو ان التحسين والتقييح

من الكيفيات ومتعلقها لو حكم به العقل من الافعال وهو أيضاً من مقولة الاعراض فحينئذ كيف يقوم العرض بالعرض وهذا مراد من قال بانه يلزم قيام المعنى بالمعنى لو حكم به العقل ولكن لا يفنى انه يرد عليه أولاً بالنقض في مثل الارادة فانها من الكيفيات مع ذلك تتعلق بالافعال ونانياً بالحل فان التحسين والتقييح من عواوض الصور المرتسمة في النفس وهي أيضاً من العوارض الكيفية فقولة الكيف تعلقت بمقولة الكيف ولها جهة اضافة الى الخارج أي بما ان تلك الصور حاكية عما في الخارج فتعلق التحسين والتقييح بالخارج بنحو اضافة فاذا عرفت ان الحق هو ان التحسين والتقييح يحكم بها العقل فحينئذ يكون لنا مجال لمبحث الملازمة والا لو قلنا بمقالة النافين فلا مجال له أصلاً فنقول وقع الكلام في مسألة الملازمة أي لو حكم العقل بشيء يلزمه ان يحكم الشارع به وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم مقدمة بها يتضح المقصود وهي ان حكم العقل بالمصلحة مقتض لحكم الشارع لاعلى نحو العملية التامة فتكون تلك المصلحة بالنسبة الى حكم الشارع من قبيل المقضى الذي يرتفع لوجود المانع فحينئذ لا بد من احراز عدم المانع والمزاحم حتى يترتب حكم الشارع والموانع والمزاحمات تارة تكون داخلية أي لها دخل في أصل تحقق ادراك العقل الحسن الذاتي واخرى تكون خارجية وهذه المزاحمات الخارجية تكون بعد الفراغ عن عدم مزاحم ذاتي وحينئذ نقول ان المزاحم الخارجي يكون تارة مثل وجود ضد أهم واخرى ليس كذلك وبالثلة يكون في الانبعاث عن الارادة ورابعة يكون في نفس ارادة المولى فهذه المراتب طولية والاخيرة منها انما يكون لها مجال بعد الفراغ عن سابقتها والمثبت يلزم بجميع هذه المراتب .

إذا عرفت ذلك ذلك فاعلم انه وقع الكلام في كل مرتبة مرتبة اما الاولى فيمكن نفي المزاحم الداخلي بحكم العقل بحسن الشيء فانه لما حكم بان في الشيء حسناً يستكشف انه لا مزاحم داخلي فاذا وقع فالعقل لا يحكم واما بالنسبة الى المرتبة الثانية وهو احتمال المزاحم الخارجي من ضد أو مثله فان قطع بعدم وجود ذلك المزاحم فالعقل يحكم بحسنه ويلومه على تركه واما مع احتمال وجود المزاحم الخارجي فلا يحكم بالحسن ولا يلوم على تركه اللهم الا ان يقال بان نفس هذا الاحتمال لا يوجب رفع الملازمة على الترك بل يأتي به بداعي الرجاء حيث انه يمتثل عدم وجود المزاحم فهذا الاحتمال يكون منجزاً وهذا هو شأن الاحتياط بانه حسن فان حسنه متحقق مع تحقق احتمال المزاحم ولا ينافي ذلك ما ذكره شيخنا الانصاري (قدس سره) بان العقل لا يدرك جميع المقبحات والمحسنات حتى يحكم بحسنه او قبحه لما عرفت بان حكم العقل بالحسن ليس من جهة ادراكه لرفع جميع الموانع المقبحة بل من جهة كون نفس احتمال عدم وجود المزاحم هو منجز ، فعلى هذا يمكن منع الملازمة (١) بين حكم العقل

(١) لا يخفى ان بحث الملازمة تم في بيان جهات كل جهة تعد مقدمة لما بعدها الاولى ذهبت الاشاعة الى عدم الحسن والقبح الواقعيين وان الاحكام لا تنشأ من المصالح والمفاسد بل كل ما يحسنه الشارع يكون حسناً وكل ما يقبحه الشارع يكون قبيحاً اذ الاحكام لا تنشأ إلا عن ارادة وكرهية فحينئذ لا مجال لحكم العقل بحسن شيء لكي يستكشف منه الحكم الشرعي حتى يقال بالملازمة إذ لا موضوع لها وأنت خبير بفساد هذه المقالة اذ العقل يستقل بقبح بعض الاشياء من دون ملاحظة شرع أو شارع مضافاً الى أن لازمه ان تنشأ الاحكام-

والشرع حيث ان العقل قد حكم مع تحقق هذا الاحتمال ويحتمل ان الحكيم على

الشرعية جزافا فيجب هذا دون ذاك أو يحرم هذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح ولذا ألزم بعض المحققين كالامام الفخر بان الاحكام تنشأ عن مصلحة نوعية وهي التي أوجبت تشريع الاحكام التي منها محرمة ومنها واجبة ومنها مكروهة ومنها مستحبة المتعلقة تلك الاحكام بطبيعة المأمور به أو المنهي عنه وان كانت بالنسبة الى الافراد متساوية الا فـدام عندهم ترجيح بعض الافراد على بعض من دون مرجح بعد ما فرض وجود المرجح الذي أوجب تعلق الحكم بالطبيعة كنتناول أحد الرغيفين أو سلوك أحد الطريقين اختيارا بلا مرجح .

الثانية بعد الفراغ عن تحقق الحسن والقبح بالنسبة الى بعض الاشياء إلا انه ذهب بعض الى ان العقل لا يحكم بالحسن والقبح لعدم احاطته بالمحسنات والقبيحات وانما نستكشف الحسن والقبح من الشارع فعليه لا يمكن استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي الذي هو ملاك القول باللازمة لعدم تحققه وفيه ما لا يخفى انا لا ندعي الايجاب الكلي وانما ندعي الايجاب الجزئي بمعنى ان العقل يحكم بحسن وقبح بعض الأشياء مثلا الظلم العقل يحكم بقبحه ويحكم بحسن الاحسان والا يوجب عزل العقل عن الادراك ولازمه هدم أساس اثبات الصانع وافحام الانبياء وابطال كل شيء إذ كل دليل لو لم يرجع إلى العقل فليس بدليل وانما دليमितه بالعقل .

الجهة الثالثة بعد البناء على ان العقل يحكم بالحسن والقبح فقد ذهب بعض الى انكار اللازمة باعتبار منع تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في الأمور به بل يكفي تحققها في نفس التشريع كالاوامر الامتحانية وفيه ما لا يخفى اما اولاً ان كلامنا في الاحكام الواقعية الناشئة عن ملاكات موجبة لتشريعها -

الاطلاق قد اطلع على المزاحم فلذا لم يحكم فحصل التفكيك بالنسبة الى هذه

- فحينئذ لا معنى لكون الملاك بالنسبة الى الاحكام الواقعية في التشريع وثانيا
ان الاوامر الامتحانية أيضاً ناشئة عن ملاك متحقق في المتعلق فان من امر
شخصاً بقتل ليس غرضه القتل ففي الحقيقة لم يامر به بالقتل بل بمقدماته وقد
يدفع الملازمة بانه وان حكم العقل بحسن أو قبح إلا ان في الواقع له مزاحم
قد اختفى عن العقل وبما ان الشارع مطلع على الواقع وقد اطلع على المزاحم
لذا لم يحكم على طبق العقل ولعله المراد بقوله (سكت عن أشياء لم يسكت عنها
نسياناً) وبذلك احتج صاحب الفصول للقول بعدم الملازمة لاجل هذا الاحتمال
الا انه اجاب عن ذلك بان لا نقول بالملازمة الواقعية ولكن لا مانع من
الالتزام بالملازمة الظاهرية ولكن لا يخفى ان وجود هذا الاحتمال مع تحقق
حكم العقل باحاطة جميع ماله دخل في الملاك مما لا يجتمعان ولا يكون مصداقاً
للاخبار الدالة على السكوت لانه لما كان العقل رسولا باطنياً ومبلغاً فلا يكون
ما يستقل به مسكوتاً عنه بل يكون حاله من هذه الجهة حال الرسول الظاهري
واما الملازمة الظاهرية الذي ادعاها صاحب الفصول ممنوعة إذ مع فرض تسليم
احتمال وجود المزاحم كيف يستكشف منه حكم الشرع ولو ظاهراً .

وبالجملة مع تحقق هذا الاحتمال لا يمكن حكم العقل بشيء ومع حكم
العقل بحسن شيء أو قبحه لا يبقى مجال لدعوى احتمال وجود المزاحم كما
لا يخفى واما كلام الاخباريين فلا يبعد انه ليس نظرهم إلى انكار الملازمة
بين حكم الشرع وحكم العقل وإنما نظرهم إلى الاخبار الدالة على مدخلة تبليغ
الحجج صلوات الله عليهم في الاحكام واما الاحكام غير المتلقاة عنهم ليس هو
حكم الله وهذه الدعوى وان امكن تصحيحها بمعنى انه يمكن تقييد الاحكام-

المرتبة وبعد الفراغ من المرتبة الثانية يقع الكلام بالنسبة الى المرتبة الثالثة وهي الزاحات في نفس الایجاد والانبعاث عن تلك الارادة لان الارادة المحركة لا تتعلق بالشئ الفاسد وانما الارادة المحركة تتعلق بالشئ الذى فيه مصلحة فاذا حكم العقل بحسنه اى لم يكن فيه مزاحم داخلي ولا خارجى فلا يستكشف منه تحقق الارادة المحركة لما ذكرناه فاذا لم يستكشف فلا ملازمة واما لو التزمنا بهذه المرتبة فيقع الكلام فى المرتبة الاخيرة وهي الزاحات فى نفس البعث والارادة .

فنقول لا اشكال ولا ريب انه بالالتزام بالمراتب الثلاثة الاول نستكشف تحقق الارادة الواقعية التي هي فى نفس المولى فحينئذ هل الانبعاث والتحريك نحو المراد يحتاج الى بعث ام لا ؟ والمراد بالبعث هو بروز وظهور تلك الارادة فحينئذ يقع الكلام فى ان هذا البعث له موضوعية فى مقام المحركة ام لا فنقول لا اشكال ولا ريب انه بالنسبة الى المعاملات فنفس البعث له موضوعية وإلا نفس الرضا بالبيع والصلح وغير ذلك لا يكفى بل يحتاج فى العقود الى ابراز الرضا من الطرفين بإيجاب وقبول وفى الاقباعات يحتاج الى ابراز الرضا من — بالتبليغ عنهم بنحو نتيجة التقييد لكونها من الانقسامات الثانوية التي لا يمكن فيها التقييد اللحاظي والانصاف ان الناظر إلى تلك الاخبار يجدها انها ليست فى مقام التقييد بل واردة فى قبال اعدائهم الذين غصبوا حقوق أهل البيت وعزلوهم عن المقامات الرفيعة ودالة على ان الاعمال لو لا التمسك بهم تكون كسراب بقيمة يحسبه الضمان مآءاً وقد استوفينا الكلام فى تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

طرف واحد واما بالنسبة الى الاحكام والتكاليف لا يحتاج الى التحرك الى متعلقها أي ظهور وبروز بل نفس العلم بتحققها في نفس المولى يكفي كمن يعلم ان المولى يحتاج الى ماء ولكن له مانع لا يمكن له ابراز ارادته فيجب على العبد أن يأتي له بالماء فلو تركه والحال هذه يلومه العقلاء اذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن لنا انكار الملازمة لو التزمنا بالمرتبة الثانية أو المرتبة الثالثة من جهة حكم العقل بحسنه مع تحقق الامتثال ويلازم على تركه مع تحقق احتمال وجود المزاحم واما لو تعدينا عن المرتبة الثالثة وقلنا بتحققها لا بد من الالتزام بالملازمة لما بيناه سابقاً واما دعوى انه يمكن حكم العقل بالحسن بالنسبة الى المرتبة الثالثة لا من جهة وجود الاحتمال حتى يمكن منع الملازمة بل من جهة الترتب حيث انا نعلم بحسنه اما من جهة نفسه حسن على الاطلاق أو حسنه منوط بعدم الاتيان بالاهم في ظرف عدم الاتيان بالاهم هو حسن ولكن لا يخفى ان ذلك لا يجزى إلا إذا كان المزاحم هو الاهم واما لو كان باقي المرجحات غير الأهم كانت موانع من حسنه فلا يجري الترتب فتحصل مما ذكرنا ان المنكرين للملازمة لا بد ان يخذشوا في المرتبة الثانية والثالثة والانصاف انه لا تترتب ثمرة على القولين لانه على عدم القول بالملازمة الثمرة عدم تحقق الملامة على الترك لأن الملامة انما تكون لحكم الشارع فع عدم استكشاف حكم الشارع كيف تتحقق الملامة وعلى القول بالملازمة تتحقق الملامة من جهة تنجز هذا الاحتمال وبعبارة اخرى ان الثمرة تترتب على القولين إذ على القول بعدم الملازمة يجب الاتيان في صورة الشك بتحقيق الحكم الشرعي لتنجز الاحتمال المانع من جريان قبس العقاب بلا بيان إذ بتنجز الاحتمال يوجب كونه بياناً فيرتفع موضوع البراءة نعم هناك ثمرة اخرى وهي انه على القول

بعدم الملازمة فيما لو ورد خطاب شرعي على خلاف حكم العقل فلا يجب طرحه حيث انه على ذلك التقدير يكون حكم العقل من باب لا أدري وهو حكم في ظرف عدم العلم فع محيي . حكم الشارع يرتفع موضوعه من باب الورد بخلافه على الملازمة يجب طرحه وبهذا يمكن توجيه كلام الاخباريين في ان الخطاب الشرعي مقدم على حكم العقل توضيح ذلك هو ان الاخباريين لما التزموا بعدم الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع فيكون حكم العقل بالحسن من باب قبح العقاب بلا بيان فع محيي . خطاب الشرع يكون بياناً فخطاب الشرع لا يعارض حكم العقل بخلافه على القول بالملازمة فانه يوجب طرح الخطاب الشرعي هذا غاية ما يوجه به كلام الاخباريين وهو أحسن ما قيل بان مراد الاخباريين من حكم العقل الظني أو غير ذلك من التوجيهات المخافة لظواهر كلماتهم هذا كله فيما لو حكم العقل بشيء هل يلزم ذلك حكم الشارع أم لا واما لو حكم الشارع بشيء هل يلزم ذلك حكم العقل أم لا ؟ فنقول ما مراد من حكم العقل هل هو عبارة عن نفس اطاعة الاوامر الشرعية أي إذا حكم الشرع بشيء العقل يحكم باطاعته أو هو عبارة عن حكمه بالحسن الذي حكم الشارع به فيكون حكم الشارع مع حكم العقل متعلقهما شيء واحد الظاهر هو الأخير فان الاول خلاف الظاهر اولاً وان حكم العقل الذي هو مرتب على حكم الشارع بحسب الظاهر هو الحكم بالملازمة وقد عرفت ان الحكم بالملازمة لا يكون بالنسبة الى الاطاعة ثانياً وبعد معرفة ان المراد هو حكم العقل مع حكم الشارع متعلقهما شيء واحد فحينئذ يقع الكلام هل هناك ملازمة أم لا الظاهر انها متحققة لوجهين الاول الوجدان فان الوجدان يحكم بان ارادة الشارع

لا تتعلق إلا بالشيء الذي فيه مصلحة ولو ردع عن شيء لا بد وان تكون فيه مفسدة لأن الارادة من مبادئ الحب والحب مثلاً لو وصل الى مرتبة يكون عشقاً والعشق لا يتعلق بالوجه الذي هو قبيح المنظر وليس إلا انه لا بد وان يكون فى المتعلق حسن حتى يتعلق به المحبة وكذلك الارادة لانه المفروض ان الشارع حكيم على الاطلاق فاذا كان كذلك فلا بد وان يوجه الارادة الى ما فيه المصلحة الوجه الثانى انه لا اشكال ولا ريب ان بين الارادة والمصلحة ترتب طولى اى متى تحققت المصلحة تعلقت الارادة ولو كان يكفى نفس تحقق المصلحة فى الارادة تكون المصلحة متأخرة عن الارادة فتكون نظير داعوية الامر التى لا يعقل أخذها فى المتعلق ثم ان القائلين بانـه يكفى تحقق المصلحة فى الارادة ولا يحتاج الى تحقق المصلحة فى المتعلق فذلك انما ألزموا به من جهة أشياء تخيل انها منها كالاوامر الامتحانية حيث ان الغرض منها نفس اصدار الامر وابرازه وهو فيه مصلحة ولكن لا يخفى ان اوامر الامتحانية تارة يكون الامتحان فيها قائماً بنفس العمل مثلاً يشتري دابة ويركبها لاجل الامتحان فهذا لا اشكال فى ان المصلحة ليس فى مقام الابرار بل المصلحة فى المتعلق وأخرى يكون الامتحان فى اظهار الامر والظواهر انه لا ينصرف الامر الى العمل بل بمقدماته كمن امر بالقتل وليس غرضه فى القتل فان الامر ينصرف الى المقدمات فلا تغفل .

(١) مبحث التجري

المبحث الخامس في التجري والكلام فيه يقع في مقامين المقام الاول في أن من لم يصادف قطعه الواقع هل مخالفته توجب استحقاق العقاب أم لا عقاب إلا على من صادف قطعه الواقع ؟ قولان مشهوران اختار شيخنا الانصارى (قده)

(١) المراد من التجري كلما كان مخالفاً للحجة شرعية كانت أو عقلية ولا خصوصية لمخالفة القطع حتى انه لو خالف الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال يعمد متجربياً ويقابله الانقياد فانه يعتبر ان لا يكون على خلاف الحجة من غير فرق بين ما يكون الانقياد هو مقتضى الحجة كالمعمل الموافق للاستصحاب أو القاعدة ونحوها وبين ما لا يكون كذلك كترك محتمل التحريم أو فعل محتمل الوجوب كما لا يخفى ان المبحث في التجري يختلف يمكن ان يقرر في انه يستحق المتجري العقاب أم لا يستحق فتكون مسألة كلامية ويمكن ان يقرر بان التجري يوجب قبض الفعل المتجري به ام لا فتكون مسألة اصولية حيث تستتبع حرمة الفعل وعدمه ويمكن ان يقرر النزاع شرعاً في حرمة الفعل فتكون مسألة فرعية فقهية وظاهر القوم جعل النزاع هو الاول ثم لا يخفى ان المبحث في التجري ليس منافياً لما ذكرنا سابقاً من ان العقل يحكم بوجوب متابعة القطع مطلقاً ولو لم يصادف وذلك بملاحظة نفس القاطع نفسه حيث انه لا يرى نفسه مخطأً فلو قلنا العقاب على من أصاب لم يكن تفصيلاً في حجية القطع فلا تغفل .

الثاني والحق هو الاول لوجود مناط استحقاق العقاب فيه .

بيان ذلك هو ان مناط الاستحقاق هو اظهار التمرد والطغيان على المولى وهتك حرمة وتجريبه عليه فن قطع بخمرية مائع في اناء فيه ماء وخالف فشربه عد عاصياً لانطبق تلك المناوبن عليه من ابراز الطغيان وخروجه عن رسم العبودية وهكذا في صورة المصادفة فان استحقاق العقاب ليس لأجل المصادفة بل لانطبق ما هو موضوع الاستحقاق من كونه هنك المولى واظهر الطغيان عليه وفاقا للاستاذ في الكفاية بما افظه (الحق انه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذه على تجريبه وهتك حرمة لمولاه وخروجه عن رسم عبوديته وكونه بصد الطغيان وعزمه على العصيان الخ) وان كنا لا نوافقه على جعل الاستحقاق على العزم إذ العزم من الامور القصدية التي لا تستحق العقوبة عليه ما لم يظهر التمرد والطغيان والمخالفة بما هو الحجة عليه . ثم ان الاستاذ قد اختار هنا ما ينافي ما ذكره في مقدمة الواجب حيث قسم الواجب على قسمين غـيـري ونفسي وجعل العقوبة والثوبة على النفسى ولا مثوبة وعقوبة على الغيـري حتى اشكل عليه بالطهارات الثلاث وهنا جعل العقاب على الوقوف في قبال المولى وهتك حرمة وهو يحصل بالعزم على المعصية ، وايضاً يحصل بترك الواجب الغيـري والثوبة على الجري على طبق ارادة المولى وهو يحصل ولو باتيان الواجب الغيـرى .

وكيف كان فمناط استحقاق العقاب هو اظهار التمرد على المولى وطغيانه عليه وهو متحقق في التجري فيستحق العقوبة بمجرد مخالفة ما هو حجة عليه كما هو كذلك بالنسبة الى المعصية الحقيقية ودعوى ان لازم ذلك اخذ العالم بالنسبة الى

الاستحقاق على نحو الصفتية في غير محلها اذ العلم قد اخذ موضوعا للاستحقاق بنحو الطريقة الى الواقع ودعوى انه ليس موضوع حكم العقل بالقبح مطلق القطع ولولم يصادف كما ينسب الى بعض الاعاظم (قدس سره) بتقريب ان غير المصادف ليس بعلم وانما هو جهل مركب والقطع بالحكم الشرعي الذي هو منط حكم العقل بالاستحقاق في العقوبة والثوبة فيما اذا كان محرراً للواقع لكي ينبعث العبد عن ارادة المولى ومع كونه غير مصادف لارادة المولى حتى ينبعث العبد بنحو ارادته ففى غير محلها فان ذلك وان عد جهلاً مركباً الا انه لا ينافي ان يكون سبباً لانطباق عنوانه انه متمرد على المولى وانه قد اظهر طغيانه عليه الذي هو موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب فحاله حال ما وصادف العلم بالواقع في ان ذلك يحدث عنوان الطغيان على ما اتى به الذي هو موضوع حكم العقل بالاستحقاق كما هو كذلك بالنسبة الى الانقياد فانه في صورة عدم المصادفة لم يكن موجباً للانبعاث بنحو ما انقاد اليه إلا مثل هذا الذي هو جهل مركب وبالجملة الموجب للانبعاث في الانقياد فيما لم يصادف قطعه الواقع هو الموجب لاستحقاق العقوبة وليس في البين إلا ما يسمى بالجهل المركب ويؤيد ذلك تقيييم العقلاء المخالفة والمدح على الموافقة وليس ذلك لأجل كشفه عن خبث السريرة في المخالفة وحسن السريرة في الموافقة كما ادعاه الشيخ الانصاري (قدس سره) فان الوجدان يشهد بان القبح ليس لأجل ذلك وانما هو لأجل انطباق ما هو موضوع حكم العقل بالاستحقاق من كونه هتكاً للمولى وطغياناً وتمرداً عليه كاتطابق عنوان الحسن في مقام الانقياد باتيان ما هو محتمل الوجوب وترك ما هو محتمل الحرمة وقد التزم الاستاذ بان العقاب ليس على خبث السريرة

وأما هو على العزم إذ هو شيء يحصل بعد خبث السريرة ولكن لا يخفى انه ان اراد العقاب على نفس العزم من دون ما يحصل به اظهار الطغيان . فقد عرفت انه من الامور القصدية والعقاب لا يكون على الامور القصدية وان اراد بالعزم المتعقب بما يظهر الطغيان فيكون العقاب حال العزم من حيث شروعه في الطغيان بايجاد مقدمته فهو راجع الى ما قلناه من استقلال العقل بقبح من خالف قطعه مطلقاً من غير فرق بين كونه قد صادف قطعه الواقع أم لم يصادف كما هو الحال في الانقياد فانه باتيان ما هو محتمل الوجوب أو ترك ما هو محتمل الحرمة ينطبق عليه عنوان التسليم والانقياد الذي هو مناط استحقاق الثواب ودعوى ان الثواب في مقام الانقياد تفضلي لا بنحو الاستحقاق ففي غير محلها اذ ذلك ينافي التزامهم بحسن الاحتياط بداعي المحبوبة وليس إلا لأجل انطباق عنوان الانقياد الموجب لاستحقاق الثواب حتى قيل بإمكان تصحيح العبادة لأجل الحسن العقلي وبالجملة القبح في المقام قبح عقلي لا قبح فاعلي كما ينسب الى بعض الاعاظم (قدس سره) من التفكيك بين الفعل ووجه الاصدار بالالتزام بان جهة الاصدار فيه قبيح ولا يسرى الى نفس الفعل إذ هو محل المنع فان جهة الاصدار عبارة عن اضافة بين الفعل والفاعل فان كانت الاضافة قبيحة فقبحها يسرى الى ما تقوم به الاضافة وهو الفعل وهو لا يلتزم به وان كانت الاضافة تكشف عن خبث السريرة فهو وان امكن تصويره إلا ان خبث السريرة خارج عن الاختيار فكيف يحدث قبحاً في الفاعل فدعوى قبح الفاعل من دون سرايته الى الفعل لا وجه له فظاهر مما ذكرنا ان العقل مستقل بالقبح في التجري كما انه مستقل العقل بالحسن في الانقياد من غير ان

يستتبع حكماً شرعياً مولوياً فلو ورد حكم شرعي يكون ارشاداً لحكم العقل إذ لا معنى لأعمال المولوية مع حكم العقل فلو حصل بعد لغوا اذ المولوية إنما تنبعث نحو إيجاد الشيء أو تركه حذراً من مخالفة التكليف ومع فرض أن العقل حاكم بالآتيان به أو الزجر عنه فكيف يعقل في هذا الحال أعمال المولوية حتى لو قلنا بالملزمة بين حكم العقل والشرع فإن الحكم العقلي يكون مستتبعا لحكم شرعي مولوي بناء على الملزمة فيما إذا كان الحسن والقبح العقليان ناشئين عن مصلحة أو مفسدة في المتعلق وهذا المعنى ليس متحققاً في المقام لما هو معلوم أن عنوان التجري والانقياد ليساً بموجبي المصلحة أو المفسدة لكي يكونا مستتبعين حكماً شرعياً مولوياً فلو ورد تكليف شرعي فأنما يكون ارشاداً لحكم العقل كالأوامر الواردة في باب الطاعة فإنها تحمل على الارشادية لعدم وجود ملاك المولوية مع حكم العقل بقبح التجري لاجل تمرده وطفائه على المولى وهذا الملاك كما يتحقق في التجري يتحقق في العصيان الحقيقي كما أنه قد يحصل عند شروعه في المقدمات مستمراً إلى أن يحصل العصيان الحقيقي وليست المصادفة هي الموجبة للعقوبة حتى يقال بأن لازم القول بأن التجري يوجب العقوبة الالتزام بتعدد العقوبة في المعصية الحقيقية فإنه توهم فاسد لما عرفت من أن مناط استحقاق العقوبة إنما هو إظهار التمرد والطفان على المولى وهذا حاصل في التجري والمعصية الحقيقية ولذا ترى العقلاء يذمون في حال الشروع في المقدمات المفضية إلى الحرام ولا ينتظرون في ذمهم إلى ارتكاب الحرام وليس ذلك إلا أنهم يرون أن استحقاق العقوبة على إظهار التمرد والطفان وهو يتحقق في التجري والمعصية الحقيقية وليست العقوبة

على المصادفة في المعصية الحقيقية ليلتزم بالتعدد او التداخل فيها حذراً من
التعدد كما التزمه صاحب الفصول (قدس سره) باعتبار اجتماع التجري
مع المعصية الواقعية فحينئذ يتداخل العقابان فانه لا وجه لاجتماع التجري مع
المعصية الواقعية وان وجهه بعض الاعاظم بتوجيه يرجع الى أمر معقول بان
يقال ان مراده من المعصية المجتمعة مع التجري غير المعصية التي علم بها وتجري
فيها بل معصية اخرى كما لو علم بخمربة مائع فتجري فشر به ثم تبين انه مغضوب
فتجري بالنسبة الى شرب الخمر وعصى بالنسبة الى شرب المغضوب بناء على
ان جنس التكليف يكفى في تنجز العلم الاجمالى ففى المثال انه قد تعلق علمه
بجرمة شرب المائع على انه خر فبالنسبة الى كونه خمرأ قد اخطأ علمه وبالنسبة
الى الحرمة لم يخطأ وصادف الواقع لانه كان مغضوباً فيكون قد فعل محرماً
ويعاقب عليه وان لم يعاقب على خصوصية الغصيبة لعدم تعاق العلم بها بل
يعاقب على القدر المشترك من الخربة والغصيبة فلو فرض ان عقاب الغضب اشد
يعاقب عقاب الخمر ولو انعكس الامر وكان عقاب الخمر اشد يعاقب عقاب
الغضب لان المفروض انه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه وفي الصورة الاولى
انما يعاقب عقاب شرب الخمر مع انه لم يشرب الخمر من جهة ان عقاب ما يقتضيه
شرب الخمر هو المتيقن الاقل والمنفى عنه هو العقاب الزائد الذي يقتضيه
الغضب ففيه ما لا يخفى اولا انه خارج عن مؤدى الكلام الفصول فلا يحمل
كلامه عليه وثانياً انه غير وجيه فان العلم بالخربة لا يوجب العلم بالغصيبة ولا
العلم بالجامع فحينئذ كيف يتصور عصيان حرمة الغضب أو القدر المشترك بينهما
وثالثاً لا يقاس المقام بالعلم الاجمالى بالجنس فان ذلك مع القول يقتضيه فانما

هو علم اجمالي بالجنس القابل للانطباق على أحد الطرفين كما لو علمت بوجود حرام مردد بين الغصية والخربة والمقام ليس من ذلك القبيل فلن العلم بخصوصية الخربة لا يوجب العلم بالغصية أو العلم بالقدر المشترك كما هو واضح فظهر مما ذكرنا ان مناط الاستحقاق في الصورتين المصادفة وعدمها شيء واحد وهو ايراز التمرد على المولى وطغيانه عليه ومع جعل كل من التجري والمعصية الحقيقية موجبا للاستحقاق فلا بد من القول بتعدد العقوبة اذ لا وجه للقول بالتداخل لامتناعه بعد ان فرض كل واحد من التجري والمعصية الحقيقية سبب مستقل وتعدد السبب يوجب تعدد المسبب ولذا قلنا في محله ان التداخل على خلاف الاصل مضافا إلى ان الاوامر في باب الاطاعة والنواهي في باب العصيان ارشادية ليست بمولوية لا يستتبعان المثوبة والعقوبة والسر في كونها ارشادية فقد ذكر الاصوليون هو انها لو لم تكن ارشادية يلزم المحال وهو التسلسل اذ لو كانت مولوية فيجب اطاعتها لكي تستتبع المثوبة على الموافقة والعقوبة على المخالفة فننقل الكلام الى اطاعة هذه الاوامر المولوية الثانية فان كان حكم العقل فهو وحينئذ يلتزم بها من أول الامر وان كان وجوب اطاعتها بامر شرعي فننقل الكلام الى هذه الاوامر الثالثة وهكذا يتسلسل او نقول ان المناط بلزوم الاطاعة حكم العقل وإلا لزم التسلسل فان الاوامر الصادرة من الشارع تحتاج في اطاعتها الى دليل فاذا فرض ان الدليل منحصر في الامر بلزوم الاطاعة فحينئذ تكون هناك اطاعات غير متناهية واوامر غير متناهية وذلك امر مستحيل ومن هذا القبيل باب العصيان ولكن لا يخفى ان ما ذكره محل نظر اذ التسلسل إنما يجري في غير الامور الاعتبارية واما فيها فلا يجري لانقطاعه باعتبار المعبر والمقام من الاعتباريات فان الامر بالاطاعة إنما هو

اعتباري يحصل باعتبار المعبر فاذا انقطع الاعتبار زال فرض تعلق الامر بالاطاعة فالاولى في توجيه المحايلة هو ان الاوامر المولوية انما تحصل مقدمة لتحصيل الفرض فيكون الفرض داعياً ومحركاً لالفاء الامر فالامر ينبعث عن الفرض وكذلك النهي انما ينبعث أيضاً من الفرض من غير فرق بين ان يكون الفرض حقيقياً كما في صورة الاطاعة والعصيان أو اعتقادياً كما في صورة التجري والانقياد وتعدد العقوبة والمثوبة تابع لوحدة الفرض وتعددته فتحصيل الفرض انما يكون بالأمر المولوي فاذا حصل الأمر المولوي فيحكم العقل بالامثال لأجل تحصيل الفرض فحينئذ لا يبقى مجال للامر المولوي لعدم وجود ملاكه حتى يستتبع وجوده وكذا النهي فانه مع حصول غرضه من حكم العقل لا معنى لوجود النهي عنه وبالجمله بعد حصول الفرض من الأوامر والنواهي الارشادية لا يبقى مجال لأعمال المولوية من الأوامر والنواهي ولو وجدت فهي بلا ملاك وكيف كان فلم يبق ما يمنع من القول باستحقاق العقاب على التجري إلا دعوى ان العقوبة والمثوبة انما يستتبعان اختيارية العنوان اذ العقل كيف يحسن أو يفتح أمراً غير اختياري وليس ذلك إلا التكليف بما لا يطاق بتقريب ان عنوان التجري الذي قطع بما هو مبعوض قطعاً مخالفاً غير اختياري لكي يقصده الفاعل لعدم معقولية الالتفات اليه حين العمل وإلا خرج عن كونه متجرباً ولكن لا يخفى انك قد عرفت ان مناط الاستحقاق والتعيب انما هو اظهار التجرد والطغيان الجامع بين التجري والمعصية الحقيقية وهذا الجامع مما يلفت اليه مثلاً من أقدم على اتيان ما خبرته مقطوعة بقطع مخالف فقد أقدم بفعله على هنك المولى وقد اظهر الطغيان عليه وبذلك يكون مقدماً على عنوان

مبغوض عقلا نعم كان يتخيل انه هو الواقع وقد غفل عن تحققه في غير هذا الفرد والغفلة عن ذلك لا ينافي الالتفات الى ما هو مبغوض عقلا الجامع بين التجري والمعصية الحقيقية .

وبالجملة الغفلة عن خصوص التجري لا يوجب رفع القبح عن الجامع الذي مبغوضيته امر مفروغ عنه فافهم ، وبذلك يجاب عما ذكره المحقق الخراساني في الحاشية بما حاصله ان عنوان مقطوع المبغوضية بعنوان التجري ليس اختياريا لأن التجري المقصود بالمعنى الأخص وهي المعصية وقد فرض انها لم تحصل وما وقع منه وهو التجري بالمعنى الأعم . غير مقصود فيكون من قبيل ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع فعلمية التجري بكل عنوان ليس باختياري كيف يوجب العقاب إذا العقاب إنما يترتب على ان يكون بعنوان اختياري مقصود ولكنك قد عرفت ان القادم على ارتكاب ما هو مبغوض للدولى فقد قدم على هتكه واظهر الطغيان عليه وان غفل عن تحقق هذا العنوان في ضمن المعصية وحينئذ قد أتى بما هو ملاك الاستحقاق الجامع بين التجري والمعصية الحقيقية فان قصد الخصوصية وان كان يضاد قصد العام اذا كان بنحو وحدة المطلوب الا انه لا يمنع من اختيارية العام وقصد المعصية بالخصوص لا يمنع من التفاته الى الجامع بينها وبين التجري المقابل له .

المقام الثاني في ان القطع المتعلق بشيء يكون من العناوين الطارئة عليه فهل يغير الواقع عما هو عليه من المحبوبة أو المبغوضية ام لا بغيره بل هو باق على ما هو عليه ؟ اختار صاحب الفصول الاول حيث قال ما لفظه : (فان قبح التجري ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات الى آخره) وحاصله ان

الفعل يتغير بما يطرأ عليه من العناوين الثانوية نظراً إلى مزاحمة الجهات الواقعية مع الجهات الظاهرية الناشئة من عدم كون قبح التجري ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبارات والحق هو الاول لوجهين الاول الوجدان فانه شاهد على ان الواقع لا يتغير عما هو عليه بسبب طرو شيء عليه اصلاً ، فمن قطع بشيء انه محبوب للدولى وقد كان مبغوضاً له كيف يوجب هذا القطع تغييراً لمبغوضيته بل هو باق على ما هو عليه من المبغوضية . الثاني انه لو غير العنوان الطارى على الشيء عما هو عليه لزم المحال وهو الدور الذى هو واضح البطلان .

بيان ذلك ان محل الكلام في القطع الطريقى وطريقيته انما تكون متأخرة عن ذي الطريق واذا فرض تأخير الطريق بذيه فلا بد وان يكون سابقاً عليه اذ لا يعقل أن يكون الشيء المتأخر يؤثر في الشيء المتقدم فيكون الطريق بواسطة تأثيره سابقاً على نفسه وهذا هو الدور الممتنع عقلاً كما لا يخفى واستدل الاستاذ فى الكفاية على المختار بما هذا لفظه (ان الفعل المتجرى به او المنقاد به مما هو مقطوع الحرمة او الوجوب لا يكون اختيارياً فان القاطع لا يقصده الا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالى لا بعنوانه الطارىء الا لى بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت اليه فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً ومن مناطات الوجوب او الحرمة شرعاً ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية انتهى .

أقول ليس مقطوعة الحرمة أو الوجوب هو مناط استحقاق العقوبة والمثوبة حتى يلزم الالتفات اليه بل الذى هو المناسط اظهار التمرد على المولى وهتك حرمة وطغيانه عليه وهو مما يلتفت اليه وغير مفعول عنه .

ولو سلم وقلنا بان المناط هو ذلك إلا انا نمنع اعتبار الالتفات اليه فان الافعال على أقسام فتارة يحصل في الخارج بدون قصد العنوان ولا ارادة للعمل كالمقتل والضرب واخرى يحصل بالارادة مع قصد العنوان كما في مثل الضرب للتأديب والقيام للمعظيم وثالثة يحتاج الى ارادة للعمل من دون قصد العنوان كما في المقام فان التجري يحصل ولو لم يقصد العنوان .

ثم ان الشيخ الانصاري قد أورد على صاحب الفصول تارة بان التجري قبيح ذاتا لكونه من الظلم فيمتنع عروض صفة محسنة عليه كما ان الانقياد حسن ذاتا فيمتنع عروض صفة مقبحة عليه واخرى بان لو سلم انه لا امتناع في ان يعرض له جهة محسنة إلا انه مقتضى للقبیح ومؤثر فيه لو لم يمنع مانع يوجب رفع قبحه فهو كالكذب فانه مقتضى للقبیح لو لم يمنع مانع يرفع قبحه ككونه لانجاء بني فانه بأوصافه بعنوان انجاء النبي رفع قبحه إلا ان في المقام الاتصاف بعنوان انه ترك قتل المؤمن او النبي حيث انه كان مفعولا عنه لا يتصف بحسن وقبح فكيف يكون رافعا لقبیح التجري (١) ولا يمكن لا يخفى ما فيه . اما عن الاول فبان المولى يمكن ان يرى أهمية مصلحة

(١) يرد عليه ان الامر الغير الاختياري وان لم يتصف بالحسن والقبح إلا انه لا مانع في رفع اقتضاء ما يقتضى القبح كما ان الامر الغير الاختياري يوجب عدم العقاب على التجري بخلاف العقاب لا بد وان يرجع الى امر اختياري اللهم إلا ان يقال بالفرق بين المقامين فانا نلتزم بان الغير الاختياري يوجب عدم اقتضاء القبح في التجري وحينئذ يترتب عدم العقوبة بخلاف ما اذا قلنا بان التجري مقتضى للقبیح ولكن نمنع بان الغير الاختياري يرفع-

الواقع بالنسبة الى مفسدة التجري بنحو لا يبقى له مبعوضيه واما عن الثانى فان غفلة القاطع عن العنوان تمنع تأثيرها عن رفع القبج الا ان ذلك بالنسبة الى نظره واما بالنسبة الى نظر الحاكم المشرع حيث انه يرى الواقع على ما هو عليه ويرى مصلحة الواقع اهم في نظره من مفسدة التجري فحينئذ لا تكون غفلة القاطع لها دخل مع فرض اهمية مصلحة الواقع بالنسبة الى مفسدة التجري في نظر الحاكم بنحو يؤثر في رفع قبج التجري ثم لا يخفى ان ملاك استحقاق العقوبة هو عنوان هتك المولى وطفيانه عليه وبذلك يكون قبيحا فهل ذلك يوجب قبج الفعل الخارجى ام لا ؟ اختار الاستاذ (قدس سره) عدم سرابة القبج من من التجري الى العمل الخارجى ويختص القبج بالعزم وانه لو سرى يلزم اجماع المحبوبة والمبعوضيه في شىء واحد او يكون الشىء الواحد حسنا وقبيحا في شىء واحد وبجته واحدة وذلك غير معقول ولو قلنا بمجاوز اجماع الامر والتعبي والحق هو الاول لما عرفت من ان العزم ان لم يكن معه شىء يظهر الطغيان فهو من الامور القصديه التى لا يتصف بحسن ولا قبج واما شبهة اجماع المحبوبة والمبعوضيه التى مرجعها الى ما ادعاه صاحب الفصول من المزاوجة بين محبوبة الفعل ومبعوضيته وبعد التزام في الجهات الموجبة لرفع القبج عن التجري أو انقلاب الواقع من المحبوبة الى كونه قبيحا او بالعكس والا لزم -قبجه لعدم صلاحيته للرفع لعدم انصافه بالحسن والقبج فكيف يرفع قبجه مع اقتضائه للقبج وسره هو الفرق بين الدفع والرفع فان الاول يكون غير الاختيارى يدفع القبج دون الثانى فانه يكون رافعا للقبج والدفع اهون من الرفع والى ذلك اشار الشيخ (قده) بقوله مضافا الى الفرق فلا تغفل .

اجتماعها في شيء واحد بجهة واحدة وهو مستلزم المحال . فيمكن الجواب عنها بان الاحكام على ما تقدم انما هي متعلقة بالصور الذهنية المتحدة مع الخارج بحيث يراها عين الخارج مثلاً السكنجبيل لما كان ذا مصلحة تعلقت به ارادة الشرب وتعلقها كان بعنوانه المرتضى عين الخارج ويكون محبوباً له فاذا اعتقد العبد بمفوضيته فتجربى بان انى به فشر به يكون معلولاً لارادته وهو غير الشرب الذى كان معروضا للارادة وبعبارة اخرى ان للشرب عندنا عنوانين طوليين عنوان معلول الارادة وعنوان معروض الارادة والذى هو معروض الارادة هو الشرب الذى تتعلق به ارادة المولى والذى هو معلول الارادة هو الذى نشأ من ارادة العبد فلما اختلفا بحسب الرتبة ورتبة احدهما لا دخل له برتبة الآخر فمن الممكن ان يكون أحد العنوانين محبوباً والآخر مبغوضاً وبغض أحدهما لا يسرى الى محبوبية الآخر اذ كل منهما في مرتبة .

وبالجملة ان الشرب الذى هو معروض الارادة محبوب وهو غير الشرب الذى هو معلول الارادة الذى هو مبغوض ولا يسرى أحدهما الى الآخر فلا يلزم من قبس العمل الخارجى اجتماع المحبوبة والمبغوضة لما عرفت ان بين الذاتين طولية وان كان المنشأ واحد إلا انه بمرتبة يكون قد تعلقت به الارادة وبمرتبة يكون فى مقام سقوط الارادة وعليه لا يعقل سراية الحسن القائم بمرتبة تعلق الارادة السابقة الى المرتبة اللاحقة التى هي مرتبة السقوط مثلاً لو قال اردت الصلاة فصليت فترى بالوجدان صلاتين صلاة تعلقت بها الارادة وصلاة توجب سقوط الارادة وان كان المنشأ واحداً إلا انه بمرتبة سابقة هي متعلق الامر وبمرتبة لاحقة هي موجبة لسقوط الامر . ودعوى ان العنوان الذى

اخذ في الحكم انما اخذ مرآنا الوجود الخارجى فيكون اخذاً له بلحاظ الخارج
فيكون الخارج مجمعا للعنوانين فالمرئى بها شيء واحد وجهة فاردة فيكون
الخارج المرئى بذينك العنوانين قد اجتمع فيه امران متضادان الحسن والقبح
وذلك واضح البطلان ممنوعة لما عرفت من ان بين العنوانين طولية فلا يكون
المرئى بها شيئاً واحداً بل المرئى فى أحدهما غير الآخر فان المرئى فيهما فى
عالم التصور ذاتان أحدهما معروض الامر والآخر معلول الامر والاول بمرتبة
سابقة والآخر بمرتبة لاحقة (١) وان لم يكن فى الخارج وفى عالم التصديق إلا

(١) مع فرض المعية فى الوجود لا ترتفع غائلة اجتماع الضدين التقدم والتأخر
الرتبى اذ الاختلاف فى الرتبة لا يعدد الوجود فى الخارج فما هو بمرتبة سابقة عين
ما هو بمرتبة لاحقة وجوداً نعم بالنسبة الى مقام الارادة ربما يلزم به باعتبارين
ما هو فى الذهن متعلق الارادة ومقام ثبوتها وما فى الخارج معلول الارادة ومقام
سقوطها وان كان ربما يقال ان ما فى الخارج الذى هو مقام سقوط الارادة وتعلق
الارادة بها بالعرض والمجاز فلم تكن الارادة متعلقة بنفس ما فى الخارج بل بما فى
الذهن على ان يرى خارجياً لفرض تحقق الارادة وانها متعلقة بموضوع يرى خارجياً
ولو لم يكن هناك خارجية لها لفرض عصيانه أو نسيانه ونحو ذلك إلا انه غير نافع
فى المقام الذى هو مقام الحسن والقبح لفرض تعلقهما بنفس الوجود الخارجى اذ
العناوين لا تنصف بالقبح أو الحسن ما لم يلاحظ انطباقها على ما فى الخارج فببناء
على السراية يكون نفس الوجود الخارجى قبيحاً باعتبار انطباق عنوان
التجري الذى هو عبارة عن اظهار التمرد على المولى وتجويزه عليه وفى الواقع
قد فرض انه حسن ومحبوب فحينئذ قد اجتمعت المفاوضية والمجوبية فى
الخارج فى شيء واحد فلا بد من الالتزام اما بعدم السراية كما هو الحق أو —

ذات واحدة وهي بازاء العنوان الطاري وليست بازاء العنوان الاول والاحكام قد عرفت انها متعلقة بالعنوان الاول الذي هو في عالم التصور فعليه لا مانع من الالتزام بقبح الفعل المتجري به بعنوان كونه تجريباً وطعياً مع بقاء الواقع على ما هو عليه من المحبوبة من دون سرابة احدها الى الآخر كما هو كذلك في باب الانقياد للمسلم على حسنه حتى التزم بعضهم بتصحيح العبادة لاجل

- الالتزام بتزاحم جهات الواقعية للظاهرية كما يدعيها صاحب الفصول (قده) هذا ويمكن توجيه كلام الاستاذ بتقريب ان هذه العناوين قد اخذت في الموضوع بنحو الجهة التقييدية فيكون حال المقام كالصلاة والغصب في باب اجتماع الامر والمهي بناء على ان كل واحد منهما من مقولة من دون فرق بين المقامين ولكن لا يخفى اننا وان التزمنا في باب الاجتماع ذلك إلا انه لا يمكن الالتزام به في المقام حيث ان هذه العناوين بالنسبة الى الحسن والقبح بناء على السراية انما تؤخذ بنحو الجهة التعليلية اذ لا معنى للجهة التقييدية فان الموجود الخارجي بناء على السراية هو المتصف بالقبح مع ما عليه من المحبوبة واما النذر فهو من العناوين الطارية المتأخرة عن العناوين الاولى فلا مزاحمة بين العناوين لكي يلتزم بالتأكد على ان التأكد بالنسبة الى نذر الاتيان بصلاة الليل لا يتم إلا باخذ العبادية من الامر الاستحبابي المترتب على العنوان الاول والوجوب من النذر الموجب لتعنوانها بالعنوان الثاني فيحصل من المجموع ان صلاة الليل واجبة وجوبا تعبدياً ولكن لا يخفى انه مع فرض الطولية بين الحكيين كيف يحصل التأكد على انه لا سنخية بينهما اذ كيف يكتسب الوجوب التوصل الى العبادية فلا مانع من الالتزام بنية الاستحباب في صلاة الليل المنذورة إذ هي متعلق النذر والظاهر ان باب ايجار -

حسن الاحتياط مع بقاء الواقع على ما هو عليه مع انه لولا ما ذكرنا لزم اجتماع الحكمين في شيء واحد وبما ذكرنا يندفع ما يقال بلزوم اجتماع المثلين في النذر ونحوه أو الالتزام بالتأكد فان ذلك يتأتى لو لم يكن بين العنوانين طولية ومع تحقق الطولية لا يجتمع المثلان وكيف يتحقق التأكد مع ما بينهما من الطولية إذ لازمه الاتحاد وقد عرفت انه يستحيل ان يتحد العنوانان فكيف يقال بالتأكد كما هو واضح وتظهر الثمرة بين ما اختاره الاستاذ (قدس) وبين ما اخترناه في صلاة المرأة المعتقدة بانها حائض فعلى ما اخترناه من سرية المبعوضة الى الفعل الخارجي انها تبطل وعلى ما اختاره الاستاذ من عدم السرية تصح صلاتها لعدم سرية المبعوضة الى الفعل الخارجي هذا بناء على الحرمة الذاتية واما لو قلنا بالحرمة التشريعية فعلى القولين تصح صلاتها إذا أنت رجاء الواقع وبهذا يوجه كلام المشهور من بطلان صلاتها بناءً على الحرمة الذاتية وصحتها في بعض الموارد بناءً على الحرمة التشريعية كما تظهر الثمرة بين القولين في من صام مع خوف الضرر وانكشف عدم الضرر يبطل صومه بناءً على المختار لسرية الفصح الى ما في الخارج ويصح على ما اختاره الاستاذ لعدم السرية واما الالتزام بان خوف الضرر له موضوعية خلاف ظاهر الدليل وبما ذكرنا تظهر الثمرة بين ما اخترناه ومختار الشيخ الانصاري (قدس سره) وتظهر الثمرة - العبادة عن الغير من هذا الباب مع انه لا يلتزم بالتأكد فيها بل يفرق بين النذر والايحار بان في النذر موضوعاً واحداً وفي الايحار موضوعين احدهما عمل منوب عنه والآخر عمل التائب ولكن لا يخفى ان في النذر ايضاً موضوعين وإلا فيبقى لنا سؤال الفرق بينهما مع انها من واد واحد فانهم .

ايضاً فيما لو قصد التقرب بعمل قد قامت الامارة على حرمة فانه على المختار من سראية القبيح اليه فلا يصلح المقربة واما على مختار الشيخ بامـسكان التقرب به إذ أتى به يرجاه الواقع لعدم التنافي بين كشفه عن سوء السريرة وصلاحيته للمقربة كما انه يصح عمله وصلاحيته للمقربة بناءً على مختار الاستاد (قدّه) فلا تغفل .

الموافقة الالتزامية

المبحث السادس في ان تنجز التكليف بالقطع هل يقتضى موافقته التزاماً كما يقتضى موافقته عملاً لا يقتضى ذلك فلا يستحق العقوبة على مخالفتها وانما يستحق العقوبة على خصوص المخالفة العملية ؟ قولان الحق هو الثاني وفقاً للاستاذ (قدّه) في الكفاية ما هذا لفظه . (الحق هو الثاني لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة والعصيان بذلك واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لامر سيده إلا المثوبة دون العقوبة وان لم يكن مسلماً ومعتقداً له) مضافاً الى انك قد عرفت منا سابقاً ان ملاك استحقاق العقوبة هو اظهار التمرد على المولى وهتكه وتجرية عليه وذلك لا ينطبق على من أتى بالعمل مع عدم التزامه قلباً على انه لو كان الالتزام القايي معتبراً لزم تعدد العقوبة مع المخالفة العملية مع انه لا يلتزم به أحد . ودعوى ان ذلك ينبغي القول بجواز التشريع المجمع على بطلانه ممنوعة إذ فرق بين عدم الالتزام بالحكم الواقعي وبين الالتزام بخلاف الحكم الواقعي والتشريع المجمع على بطلانه هو الثاني دون الاول إذ يمكن دعوى عدم وجوب

الالتزام بالحكم الواقعي مع عدم جواز الالتزام بخلافه فلا يقع الخلط بين المقامين . نعم ربما يقال بأنه منافي لوجوب الالتزام بما جاء به النبي (ص) بتقريب ان عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي هو عبارة عن عدم الالتزام بما جاء به النبي (ص) ومن الواضح انه يجب الالتزام بجميع ما جاء به النبي (ص) وإلا فهو خارج عن رتبة المسلمين . اللهم إلا ان يقال ان وجوب الالتزام بما جاء به النبي (ص) إنما هو في العناوين الاجمالية لا انه بحسب عناوينها التفصيلية . بيان ذلك انا يجب علينا الالتزام بالواجبات والمحرمات بعنوان ما جاء به النبي (ص) الذي هو عنوان اجمالي لا انه يجب علينا الالتزام بالواجبات والمحرمات حتى بعناوينها التفصيلية إذ من الجائز ان نكلف بالالتزام بالاول دون الثاني فالحق ان الموافقة الالتزامية غير واجبة سواء كان التكليف وجوبياً أو تحريماً توصلياً أو تعبدياً نعم ربما يشكل في التعبدية حيث انه معتبر فيه الوجه بناءً على اعتباره فانه لو لم تحصل الموافقة الالتزامية لم تتحقق نية الوجه فلا تتحقق العبادة ولكن لا يخفى انه خلط بين نية الوجه وبين الموافقة الالتزامية وجعلها شيئاً واحداً مع انها متغايران ، فان نية الوجه عبارة عن ان العبد يأتي بالفعل بداعي خصوص وجوبه لو كان واجباً لا بداعي مطلق الامر المشترك بين الوجوب والندب والموافقة الالتزامية هو الالتزام والتدين بالوجوب الذي تعلق بعنوانه التفصيلي وهما متغايران فيمكن الاتيان بالاول وترك الثاني فلا يقع الخلط بينهما .

فتحصل من ذلك عدم وجوب الموافقة الالتزامية . نعم يمكن ان يقال بانها لها الدخول في وجوب شكر المنعم لما نجد بالوجدان فرقاً بين من يعمل

ملتزماً ومتديناً به من أتى به من دون الالتزام فانه لا اشكال في ان الاول بعد مطيعاً وهو اطوع من الثانى ولكن هذا التفات بينهما لا يجعل المورد من كفران النعمة مضافاً الى ان المقدار المسلم وجوبه من شكر المنعم هو الالتزام الاجمالى، واما الالتزام التفصيلي فلم يقم عليه دليل ثم انه قد توهم ان القول بوجوب الموافقة الالتزامية في الاحكام الفرعية كما تجب الموافقة العملية فيها تكون نظير اصول الدين حيث ان المطلوب في كل منهما الالتزام وعقد القلب ولكن يفترق حيث ان اصول الدين يكون فيها امثال واحد من حيث انه عمل جانحي والاحكام الفرعية يكون فيها امثالان احدهما الموافقة الجانحي الذى هو التزام وثانيها الخارجى الذى هو العمل ولكن لا يخفى ان وجوب الالتزام يحصل بعد حصول الحكم المتعلق أما باخر جانحي او خارجي فهو امر وراء الحكم المتعلق باحدهما فحينئذ بعد ثبوت وجوب الاعتقاد وعقد القلب يقع النزاع بانه هل يجب الالتزام والتدين بمثل هذا الوجوب من جهة الموافقة الالتزامية أم لا يجب ؟

وبالجملة لا اختصاص بهذا النزاع بالاحكام المتعلقة بافعال الجوارح بل يعم الاحكام المتعلقة بافعال الجوارح كوجوب الصلاة والحج ونحوها، واحكام الجوانح كوجوب الاعتقاد بالمبدء والمعاد وعقد القلب برسالة الانبياء ونحو ذلك واضعف من هذا التوهم ان الالتزام والتدين هو العلم واليقين الحاصل من الجزم والاعتقاد فانه توهم فاسد اذ الالتزام في قبال الجحد والعلم يقابل بالشك ويؤيد ذلك قوله تعالى (جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) . هذا كله في التكليف المعلوم بالتفصيل فقد عرفت انه لا دليل على وجوب الالتزام به .

واما إذا كان التكليف مردداً فلا معنى للقول بوجوب الالتزام بشخصه

إذ هو غير معلوم كما انه لا معنى لوجوب الالتزام به أو بضده إذ التكليف لو قلنا بوجوب التزامه لا يقتضى إلا التزامه بشخصه ولا يقتضى الالتزام به أو بضده تحبيراً إذ الالتزام بضده ليس إلتزام به . نعم لو قلنا بوجوب الالتزام بالتكليف المعلوم لاقتضاء نفس التكليف أو استفاد من دليل الالتزام بما جاء به النبي (ص) وجوب الالتزام بشخصه لاقتضى في المقام هو الوجوب الالتزام الرجائي وهــو الالتزام بالوجوب ان كان واجباً والحرمة ان كان حراماً فلا مانع من الالتزام بوجوب الموافقة الرجائية لامكانها ولو قلنا بجريان الاصول في اطراف العلم الاجمالى على ما سيأتى بيانه انشاء الله تعالى ، إذ من الجائز أن يبنى المسكف على الحلية الظاهرية في كل منهما والالتزام بوجوبه ان كان واجباً والحرمة ان كان حراماً هذا فيما إذا لم يعم طريق يدل على تعيين احدهما وإلا تعين الالتزام بما قام عليه الطريق .

بقى الكلام في جريان الاصول فقد وقع الكلام في جريان الاصول التي لا يلزم من جريانها مخالفة عملية قطعية قيل بعدم جريانها لحكم العقل بوجوب الالتزام بمحتمل التكليف إلا ان يقال بانه يتم لو كان حكم العقل تنجزياً . واما لو كان تعليقياً بان يكون حكمه بوجوب الالتزام بمحتمل التكليف معلقاً على عدم جمل من الشارع للحكم الظاهري فحينئذ جريان الاصول يكون رافعاً لحكم العقل والتحقيق قـانه لا مانع من جريان الاصول إذ لا تمنع بين الالتزام بمحتمل الواقع على انه حكم واقعي وبين جريانها والالتزام بمضمون الاصل على انه حكم ظاهري إذ التمانع ينشأ من تضاد الحكمين اى الالتزام بحكمين متضادين في موضوع واحد ولكن ذلك في مقام تضاد انشاء الاحكام تشريعياً وهو

لا يقتضى تضادها في مقام الالتزام .

واما دعوى ان العلم الاجمالي بالحكم الواقعي يتنافى جريان الاصول فهو غير محله إذ الاصول تثبت حكما ظاهريا ولا تنافي بين ثبوتها وثبوت الحكم الواقعي على ما هو عليه إلا ان يقال بانه يجب الالتزام بكل حكم بشخصه ولا يمكن لا يخفى انه محل منع إذ الالتزام بشخص الحكم الواقعي غير مقدور مع فرض وجود العلم الاجمالي واما الالتزام بالوجوب التخييري فهو من التشريع المحرم بل لا معنى للالتزام بوجوب مالا يعلم أو حرمة مالا يعلم ، ومنه يظهر انه لا مانع من جريان الاصول الحكيمة او الموضوعية لو جرت في نفسها لعدم مانعية العلم الاجمالي إذ هو لا يوجب الالتزام لعدم اقتضائه وجوب كل واحد منها بالخصوص فلا يجري الاصل بلا مانع .

فظهر مما ذكرنا انه لا تنافي بين اجراء الاصل في اطراف العلم الاجمالي والالتزام بالحكم الواقعي لما هو معلوم ان مفاد الاصل حكم ظاهري معمول في مقام العمل والواقع على واقعه محفوظ ولا منافات بينها لاختلاف المرتبة بينهما فافهم واغتنم .

العلم الاجمالي

المبحث السابع في ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي فالكلام يقع تارة في ثبوت التكليف واخرى في اسقاط التكليف .

المقام الاول في ثبوت التكليف .

فنقول لا اشكال في ان العلم الاجمالي في الجملة منجز للتكليف وليس

حاله كالمشك في عدم كونه منجزاً للتكليف بناءً على ان التكليف لا يتنجز إلا بالعلم التفصيلي أو بما يقوم مقامه فان ذلك خلاف ما يقتضيه العقل فان العقل حاكم على ان التكليف يتنجز بالعلم الاجمالى كما يتنجز بالعلم التفصيلي لان التكليف يتنجز بالوصول الى المكلف وكما يصل اليه بالعلم التفصيلي يصل اليه بالعلم الاجمالى . نعم وقع الكلام في ان تنجزه بنحو العلة التامة مطلقاً أرو هو مقتضى مطلقاً وهو مقتضى بالنسبة الى الموافقة وعلته بالنسبة الى المخافة ؟ أقوال اختار الاستاذ في الكفاية انه مقتضى لا علة تامة حيث قال ما لفظه : (نعم) كان العلم الاجمالى كالتفصيلي في مجرد الافتضاء لا في العلة التامة فيوجب تنجز التكليف أيضاً لم يمنع عنه مانع عقلا) واستدل على ذلك بما حاصله انحفاظ رتبة الحكم الظاهري في اطراف العلم الاجمالى فتجري الاصول في الاطراف لكون كل واحد منها مشكوك الحكم وايس هناك أصل يجري في قبال المعلوم لكي يحصل بينها المناقضة .

ودعوى ان جريان الاصول في جميع الاطراف يستلزم الترخيص فيها وذلك يناقض منجزية العلم الاجمالى في واحد منها ممنوعة بان ذلك يكون من قبيل الحكم الظاهري والواقعي وقد علم في محله انه لا تنافي بينها ولكن لا يخفى ان ما ذكر من انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في العلم الاجمالى محل منع فان ذلك يحصل بعد الفراغ عن ان العلم الاجمالى بالنسبة إلى متعلقه مقتضى للتنجيز فينحفظ رتبة الحكم الظاهري وإلا لو كان بنحو العملية التامة في التنجيز فلا يمكن انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري لكي يكون مجال لجريان الأصل . وبالجملة انحفاظ المرتبة لا يستلزم منها الافتضاء بل بعد الفراغ من

الاقتضاء تصل النوبة الى مرتبة الحكم الظاهري على ان الاستاذ قد عدل عن ذلك في الحاشية بما حاصله ان المضادة حاصلة من جريان الاصول في المقام لفعالية التكليف في مقام العلم الاجمالي بخلاف مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فان الحكم الواقعي لم يكن فعلياً في مقام الاصول فلذا صح للمولى الاذن في الترخيص، واما لو كان الحكم الواقعي فعلياً كما في المقام فلا يجوز العقل الاذن في الترخيص بل يستقل العقل مع قطعه ببعث المولى أو زجره ولو اجمالا بلزوم موافقته واطاعته . وهذا الذي ذكره في الحاشية من ان العلم الاجمالي علة تامة لثبوت التكليف هو الحق . وبيان ذلك ينبغي التكلم في مقام تصور أولاً وفي مقام التصديق ثانياً .

أما التصور فنقول انا نتصور تارة صورة تفصيلية بحيث تكون مرآة للخصوصيات على سبيل التفصيل مثلاً نتصور زيداً بمآله من الخصوصيات فتكون الصورة التي حصلت في ذهننا منطبقة على شخص واحد بخصوصه لا ازيد ، واخرى تحصل في ذهننا صورة قابلة للانطباق على شخص أو شخصين كما لو تصورنا عنوان أحدهما فعنوان أحدهما قابل للانطباق على زيد أو عمرو ويكون هذا العنوان مرآة للخصوصيات والترديد انما هو في انطباق هذا العنوان على أحد الخصوصيات إذ لا ترديد في الصورة الموجودة في الذهن فان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ولو كان وجوداً ذهنياً ، وذكرنا في مباحث الالفاظ ان من هذا الباب الوضع العام والموضوع له خاص ، وثالثة يتصور صورة اجمالية إلا انه بنحو كونها مستقلة ولا تتصورها بنحو المرآتية كالصورة السابقة . مثلاً نتصور الحيوان بصورة اجمالية بلحظ مستقلاً لا مرآة الى تلك الخصوصيات ، ومن هذا

الباب استصحاب الكلّي هذا كله في مقام التصور .

واما مقام التصديق فاعلم ان الفرض الثاني هو كون الصورة الاجمالية ملحوظة بنحو الآلية فاذا انقلب التصور وصار مرتبة عالية بان كان علما وجزما بان تعلق باحدى الخصوصيتين الذي هو عنوان لها فلا اشكال في ان العلم انما تعلق بذلك العنوان الاجمالي ولا يسري الى احدى الخصوصيتين لما نجد بالوجدان من كون الخصوصيتين مشكوكتين فلو سرى اليه العلم لاجتمع العلم والشك في مورد واحد وهو محال بل قد عرفت من مطاوى ما ذكرنا من ان العلم كالحكم فكما ان الحكم لا يتعلق بالخارج لان الخارج ظرف السقوط لا ظرف التعلق بل يتعلق بالصورة التي ترى عين الخارج ومראה وحاكية عنه فكذلك العلم اذ هو نظيره في انه لا تعلق له بحقيقة الخارج بل بالخارج التنزيلي وهو الصورة التي ترى عين الخارج . نعم فرق بين العلم والحكم ، ان الحكم يتعلق بالصورة المنطبقة على الخارج والعلم يتعلق بالصورة القابلة للانطباق .

وكيف كان فهل تجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية أم لا ؟ فنقول بعد تنجز العلم الاجمالي فان قلنا بان المنجز هو خصوص الحاكى وهو الصورة الاجمالية فتتحصّر حكومة العقل بجرمة المخالفة القطعية ، وان قلنا ان المنجز الحاكى والمحكي وهي الخصوصيات فتجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية .

اما على الاول فلان المنجز هو الصورة الاجمالية التي هي الجامعة لهذين الامرين فحفظ هذه الصورة الاجمالية انما هو باتيان أحدها وليست مقتضية لاتيان كل واحد من الخصوصيتين اذ ليس المنجز للخصوصيتين حتى يجب اتيانهما

مما حفظا للخصوصيتين ، وأما الواجب عدم فوات تلك الصورة الاجمالية والواجب حفظها ولا يجوز انعدامها وحفظها يحصل باتيان احدها ولا يحتاج الى اتيان كل واحد من الخصوصيتين وبعبارة اخرى المطلوب حفظ تلك الصورة فالذي يوجب انعدامها يجب تركه لا انه يجب اتيان الخصوصيات باجمعها إذ باتيان أحدها انحفظت الصورة ، وليس المطلوب إلا حفظ الصورة .

وأما على الثاني فلا بد من الموافقة القطعية لان مراعاة الخصوصيات لا يمكن إلا باتيان جميع اطراف العلم الاجمالي فتجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية ولا يرتفع وجوب الموافقة القطعية بجريان الاصل الثاني إذ لا موقع لجريانه ولو لم يكن من جهة المعارضة إذ مع تنجز العلم الاجمالي والتنجز انما هو في الخصوصيات فكيف يعقل جريانه إذ جريانه موجب لترخيص بالمعصية وهو لا يصدر من الشارع . ودعوى انه لم يكن ترخيص في المعصية المحققة بل ترخيص في محتمل المعصية وهو لا يضر بجريان الاصل ممنوعة إذ لا يعقل الترخيص في محتمل المعصية كما لا يعقل الترخيص في تحقق المعصية هذا على القول بالعملية . وأما ان قلنا بالافتضاء فالبراءة العقلية تسقط إذ ذلك ليس من قبيل قبح العقاب بلا بيان فان العلم الاجمالي صالح لليائية لما فيه من الافتضاء . نعم البراءة الشرعية لا مانع من جريانها لكون موضوعها عدم العلم وهو موجود مع العلم الاجمالي مع انه محل كلام سيأتي في محله انشاء الله تعالى .

إذا عرفت ذلك فاعلم انه وقع الكلام في ان العلم الاجمالي هل هو علة تامة لتنجز الحكم الواقعي أو هو مقتضى الحق هو الاول لأن التنجز من الاوصاف اللاحقة للواقعات لا انه لاحق للصور المعلومة فان الصور المعلومة

ليست حاكية عن خصوص الجامع الحاكي بل الصورة المألوفة حاكية عن الخصوصيات المحكية بالصور المألوفة فيكون المتنجز الواقع المحكي بالصورة فعلى هذا يكون كل واحد من الطرفين محتمل المصادفة للواقع المنجز المحكي بالصورة فإذا احتمل انطباقهما امتنع الترخيص لأنه يكون من الترخيص في محتمل المعصية وهو محال إذ يكون كالترخيص في تحقق المعصية . ودعوى أنه كالظن الذي ثبتت حججته بدليل الانسداد في أنه قد ترد الرخصة في العمل لبعض الظنون كالظن القياسي بمجموعة ، فإنه قياس مع الفارق فإن الذي ثبت من دليل الانسداد ليس مطلق الظن بل ثبت حججته معلقة على عدم ورود نهي من الشارع فيكون حاله حال العلم التفصيلي في أنه يجب موافقته القطعية كما محرم المخالفة القطعية والاحتمالية .

ثم لا يخفى أنه قد أورد على منجزية العلم التفصيلي بأن منجزيته لا يحكم مادام العلم باقياً فإذا حصل الشك في اتیان متعلقه ينبغي جريان البراءة مع أن الأصحاب يجرون الاشتغال ، مثلاً لو علم في أول الوقت وجوب صلاة الظهر ثم شك في اتیانها بعد ساعة فالأصحاب يجرون قاعدة الاشتغال لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، فلو كان العلم التفصيلي مقصوراً بمنجزيته على وجوده لكان المـورد من مجاري البراءة ولو ادعي بأن العلم التفصيلي منجز في حالتي العلم والشك في الخروج عن العهدة قلنا على هذا امتنع جريان قاعدة الشك بعد الفراغ إذ لا يعقل أن مجرى القاعدة مع تنجز العلم للزوم الترخيص في المعصية . والجواب عن ذلك بأننا نختار الشك الثاني ، وأما المحذور فنقول أن مفاد الدليل الدال على الترخيص يختلف لسانه فتارة يكون مفاده نفي

الاشتغال كاصل البراءة فلا يمكن جريان مثل هذا الأصل لحصول المضادة من جريانه اذ بعد ثبوت الاشتغال كيف يمكن ثبوت نفي الاشتغال ، وان كان مفاده امضاء حكم العقل بالاشتغال بان يكون مفاده انه خرج عن عهدة التكليف اذ بحكم العقل اشتغلت ذمته بالتكليف فلا بد له من مخرج والمخرج اما ان يكون بالقطع بالاثبات بان يأتي بالواقع ، واما ان يكون بمخرج جعلي بان يأتي بما هو بدله فليس هذا اللسان مضاداً لحكم العقل بالاثبات وانما هو مقرر لما حكم به العقل وقس علي ما ذكرنا العلم الاجمالي فلا تجري الاصول النافية له لحصول المضادة بينهما فان العلم الاجمالي المثبت للتكليف يضاد الاصول النافية للتكليف وتجرى القواعد التي تفيد تقرير حكم العقل لعدم المضادة بين جريانه وبين العلم الاجمالي ولذا قلنا في محله ان مجريان الدليل المثبت أصلاً كان أو غيره في اطراف العلم الاجمالي بوجب انحلال العلم الاجمالي وبه يفترق عن العلم التفصيلي فانه بقيام الدليل لا يرتفع العلم التفصيلي اذ لا موقع له إلا في رتبة التطبيق اي مرتبة الامتثال ومع تحققه لا يبقى مجال للشك للعلم بالاشتغال الذمة وشغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني اما بمفرغ حقيقي أو بمفرغ جعلي .

ومما ذكرنا يظهر الاشكال على ما ذكره الاستاذ في الكفاية ما افطسه :
(ضرورة ان احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بشبوتهما في الاستحالة فلا يكون عدم القطع بذلك معهما موجباً لجواز الاذن في الاقتحام بل لو صح معهما الاذن في المحاولة الاحتمالية صح في القطعية) .

بيان ذلك ان الترخيص في أحد الأطراف كالترخيص في الجميع اذ على تقدير كون مورد الترخيص هو المعلوم بالاجمال فعناه ترخيص المعلوم بالاجمال

وذلك موجب للتناقض واحتمال اجتماع المتناقضين كاستنناع اجتماعها علما لو كان الترخيص في جميع الاطراف ولكن لا يخفى ان الاصول منها ما يكون نافية للاشتغال فجريانها موجب لحصول المضادة للعلم الاجمالي فلا تجري حتى في أحد الاطراف إذ احتمال اجتماع المتضادين ممتنع كالعلم وان كان الترخيص يكون من قبيل جعل البدل بمعنى ان الشارع قد اكتفى في مقام الفراغ بأحد المحتملين بنحو يكون فراغا جعلياً ويكون حاله حال العلم التفصيلي فيما لو تصرف الشارع في مقام الفراغ كما هو كذلك بالنسبة الى قاعدتي التجاوز والفراغ فان الشارع اكتفى باتيان ما هو نافض واقفاً فلا مانع من الاذن والافتحام في اطراف العلم الاجمالي إذ ليس ذلك تصرفاً في حجية العلم واقتضائه لاشتغال الذمة بل انما هو تصرف في مقام الفراغ بجعل المفرغ التعبدية فيكون امضاءً لمنجزية العلم ولذا قلنا بان جريان مثل ذلك في أطراف العلم الاجمالي موجب لانحلاله .

وبالجملة ان الموجب لكون العلم الاجمالي هو العملية للموافقة القطعية هي الموجبة لكونه علة للمخالفة القطعية ولا وجه للتفكيك بينهما بانه علة للمخالفة القطعية ومقتضى بالنسبة الى الموافقة إلا تخيل ان متعلق التكليف الجامع الحاكمي عن منشأه بلا سرياء الى الخصوصيات فيكون كل واحد من الخصوصيات متعلقاً للشك وحينئذ يكون مجرى للاصول إلا أن جريان الاصول في جميع الاطراف موجب للمخالفة القطعية لذا يقتصر على الاتيان ببعض الاطراف وان ذلك هو مقتضى الجمع بين تنجيز الجامع وبين الترخيص في ارتكاب الخصوصيتين فهو نظير الجامع الواقع في حيز الامر مع جواز ترك الخصوصيات التي يتشخص بها

الجامع فلا يجوز ترك جميع الخصوصيات حذراً من الوقوع في المخالفة القطعية للتكليف المتعلق بالجامع وبما ان الجامع يحصل ببعض الخصوصيات يكفى الاتيان بواحد منها بلا حاجة الى الاتيان بجميعها لما هو معلوم ان الاتيان ببعضها موجب لسقوط الامر المتعلق بالجامع لتحقيقه فيه واكتنك عرفت ان ذلك توهم فاسد حيث ان العلم الاجمالى قد تعلق بصورة حاكية لتلك الخصوصيات بنحو لو علم به تفصيلاً بوجود تلك الخصوصيات لكان عين ما تعلق به العلم ولكون انطباقه عليه بجامه لا يجزئه كما هو كذلك بالنسبة الى الجامع الذي تعلق به الامر والسرفى ذلك هو ان متعلق الاحكام الطبيعية بما انها ترى خارجية لا بوصف تعيينها في الخارج إذ قبل ايجادها قد تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار ايجادها ويكون تعيينها بحسب ايجادها وبذلك يكون لها قابلية الانطباق على كل واحد من الافراد وليس كذلك بالنسبة الى ما تعلق به العلم الاجمالى فانه قد تعلق بامر موجود فى الخارج ومتعين وعدم تعيينه بتردده فى انطباقه على احدى الخصوصيتين وليس له قابلية الانطباق على احدى الخصوصيتين إلا احتمالاً ولذا قلنا بانه لو انكشف الغطاء يكون المعلوم بالاجمال عين المعلوم بالتفصيل من دون فرق بينهما .

فظهر مما ذكرنا ان العلم الاجمالى كما هو علة تامة للمخالفة القطعية فهو علة تامة لوجوب الموافقة القطعية هذا كله فيما لو علم اجمالاً بوجوب شيء أو حرمة ، واما لو دار بين كون شيء اما واجباً أو حراماً ، فان كان أحدهما المحتمل تعديداً امكنت المخالفة القطعية فيجب رعايتها وان لم يمكن الموافقة القطعية كما لو اضطر الى احد الاطراف فلا اشكال فى عدم وجوب رعاية الموافقة القطعية

لعدم امكانها . نعم تجب رعاية المخالفة القطعية باتيان احدهما وترك الآخر
فحينئذ تجب رعاية العلم الاجمالي وينتج من ذلك الوجوب التخيري كما
سيأتي انشاء الله تعالى .

واما اذا لم يكن تعديدا بان كان توصلياً فبالنسبة الى الدفعة الاولى المخالفة
والموافقة متعذرتان اذ في واقع الامر اما ان يكون متلبسا او تاركا ويكون
التخيير هنا عقلياً لا شرعياً فان الشرعي على ما تقدم مناسا سابقا في مباحث
الافاظ هو المنع عن بعض انحاء تروكه وهو لا يكون إلا وان يتصور ان للشيء
تركين حتى يكون باحدها مرخصا بانهدامه والآخر ممنوع منه ، واما في
الدفعة الثانية فان ترك في الواقعة الاولى وترك في الواقعة الثانية فهل له ذلك
أم لا ؟ قيل له ذلك مراعاة لجانب الموافقة القطعية ، وقيل ليس له ذلك
مراعاة لجانب المخالفة القطعية بناء على ان العلم الاجمالي بالنسبة الى المخالفة علة
تامة وبالنسبة الى الموافقة مقنض موقوف على عدم المنع من الشارع ، ولكن
لا يخفى انه لا ربط له بتنجز العلم الاجمالي وباقتضائه .

بيان ذلك ان القدرة انما هي شرط للتكاليف الواقعية فع عدم تحقق
القدرة لا تكليف بحسب الواقع فلو رجحت الموافقة القطعية فلا بد من رفع اليد
عن حرمة المخالفة القطعية واذا رفع اليد عنها كان ذلك بحسب المعنى رفع اليد عن
التكليف الواقعي ولو رجحت حرمة المخالفة بمعنى انه لو اختار أحدهما تلزم المداومة
عليه بحسب الوقائع الاخر حذراً من المخالفة القطعية فلو كان التكليف على خلاف
ما اختاره فلا بد من سقوط التكليف عما اختاره بحسب الواقع اذ لو بقي التكليف
لزم التكليف بما لا يطاق واما لو توافقي ما اختاره مع التكليف الواقعي يبقى

الواقع على فعليته وبه يفترق عن الاول فان الاول نقطع بسقوط التكليف الواقعي بخلاف الثاني فانه مشكوك السقوط يحتمل بقاؤه وعدمه . وبالجمله مع عدم القدرة لا بد من رفع اليد من التكليف الواقعي إذ هي شرط تحققه وانتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط وهذا الذي ذكرناه غير مرتبط بمسألة العملية والافتضاء . لأن البحث من هذه الجهة بحث عن وجه المنجزة بعد الفراغ عن وجود التكليف بحسب الواقع ولم تكن العملية شرطاً لتحقيق التكليف أصلاً وإنما يتأتى هذا البحث فيما احتمل الترخيص بمناط عدم البيان ولذا تراهم يستدلون باخبار الحل على الترخيص . ومن ذلك يظهر قوة أحمال الاول .

ثم انه يحتمل ترجيح الموافقة القطعية المستلزمة لجواز المخالفة القطعية ولازم ذلك لزوم التخالف بين الواقعتين مثلاً في الدفعة الاولى يأتي بالفعل وفي الدفعة الثانية يترك أو بالعكس بتقريب ان العلم الاجمالى بالتكليف يوجب فعليه التكليف فع دورانه بين محذورين ترتفع الفعلية في الجملة اما بناءً على وجوب الموافقة ترتفع فعليه التكليف مطلقاً أي على كل تقدير واما بناءً على حرمة المخالفة فترتفع الفعلية في صورة المخالفة المأتي به للواقع واما في صورة توافق المأتي به للواقع لا مانع من الالتزام بفعلية التكليف ، فعلى الاول نقطع بان دليل فعليه التكليف الواقعي قد يقيد اطلاقه لانه مما قامت عليه الحجة فلا تجري اصالة الظهور في احراز الاطلاق إذ الاصل انما يجري في صورة الشك ومع قيام الحجة يرتفع الشك فلا يبقى مجال للجريان الاصل ، وعلى الثاني تكون الفعلية على تقدير دون تقدير فحينئذ يحصل انشك في الفعلية فيكون مورداً للجريان اصالة الظهور لتحقيق موضوعها وهو الشك فيتمسك بالاطلاق في هذه الصورة

دون الاولى فيدور الامر بين الالتزام بالتخصيص أو التخصيص بالاخص ومن الواضح ان الاول هو المقدم ، اللهم إلا أن يقال بأنه يلزم من تقديم الموافقة القطعية المستلزمة لجواز المخالفة القطعية المحال وهو انه يلزم من وجوده عدمه لان معنى تقديم الموافقة القطعية لازمه كون التكليف بالواقع فعلياً وان جوزنا المخالفة القطعية لابد من رفع اليد عن فعلية التكليف فالجمع بينهما محال فلزم من البناء على فعلية التكليف عدم فعليته وذلك يلزم من وجوده عدمه وهو باطل ولكن لا يخفى ان الفعلية ليست مرتفعة على كل تقدير بل في خصوص ما يخالف الواقع والمآتي به وجوبياً كان التكليف أم تحريراً ، واما في صورة توافق المآتي به للواقع يكون الواقع على فعليته مثلاً لو كان الواقع الوجوب وأتى بالفعل في الدفعة الاولى وترك في الدفعة الثانية فأما ترتفع فعلية التكليف بالنظر الى الواقعة الثانية ، فعلى هذا لا يلزم من فعلية التكليف عدمها لان الخطأ قد تعدد بحسب الوقائع التي كانت محلاً للابتلاء وجواز المخالفة أما هي فيما لم يتفق المآتي به مع الواقع هذا غاية ما يمكن الالتزام بترجيح الموافقة القطعية المستلزمة لجواز المخالفة القطعية وينتج من ذلك انه يأتي بالفعل بالواقعة الاولى ويترك في الثانية أو بالعكس بناءً على ترجيح التخصص على التخصيص من دون مخصص ولكن لا يخفى ان ذلك مبني على ان الاصول اللفظية كالاطلاق ، بل وكذا الاصول العملية تجري في العناوين الاجمالية كما تجري في العناوين التفصيلية لكي يتم الاستدلال باننا لو قدمنا الموافقة القطعية المستلزمة لجواز المخالفة القطعية فحينئذ لا تجري اصالة الاطلاق لعدم جواز التعبد به للقطع بانتفاء الفعلية فع تحقيق القطع لاجبال لجران الاصل لانتفاء موضوعه فلا تجري اصالة التعبد باطلاق

فعمليته فيكون تخصصا في دليل الاطلاق بخلاف ما لو عكسنا وقدما جانب المخالفة القطعية فان الواقع يكون فعليا في صورة ما لو توافق الواقع مع المآتي به وليس فعليا في صورة التخالف فتجري قاعدة الاطلاق لتحقق موضوعه وهو الشك في العملية فرفع اليد عن الاطلاق في هذا الفرض يحتاج الى دليل وبدونه يكون تخصيصا بلا مخصص وتقييداً بلا مقيد كما في مانحن فيه ، واما بناءً على عدم جريان الاصول في العناوين التفصيلية وتجري في خصوص العناوين الاجمالية كما هو طريقة بعض المحققين تكون كل واقعة يبتلى بها المكلف فيحتمل فعليه التكليف وعدمه فيتحقق موضوع الاصل وهو الشك في فعليه التكليف وعليه لا فرق بين تقديم وجوب الموافقة القطعية أو حرمة المخالفة القطعية فدعوى التفرقة في غير محلها إذ عليه يكون في كل منهما تخصيصه يحتاج الى دليل فاذا كان في الطرفين هذان الاحتمالان فيتمارضان فيساقطان فيثبت التخيير الاستمراري هذا كله في اثبات التكليف .

المقام الثانى في اسقاط التكليف اى الخروج عن عمدة التكليف فهل يجوز الاكتفاء بالامثال الاجمالى مع التمكن من الامثال التفصيلي أولا ؟ فنقول اما في التوصليات فلا اشكال في جواز الاكتفاء بالامثال الاجمالى مع التمكن من الامثال التفصيلي لسقوط الامر بالاثبات بها باى نحو حصل لعدم اعتبار قصد الطاعة في التوصليات وكذا لا اشكال في الاكتفاء بالامثال الاجمالى في العبادات مع عدم التمكن من الامثال التفصيلي لسقوط قصد الطاعة في حال التعذر من غير فرق فيما يستلزم التكرار وعدمه ، وانما الاشكال في العبادات خصوصا اذا استلزم التكرار مع التمكن من الامثال التفصيلي ولو

كان ظناً معتبراً فهل يكشف بالامثال الاجمالي ام لا بد من الامثال التفصيلي ؟
قولان قيل بالثاني لعدم الاكتفاء بالامثال الاجمالي لاخلاله بما يحتمل الاعتبار كنية
الوجه والتمييز ، ولا دليل على نفي اعتبارهما ، أما الاطلاق فلا يمكن التمسك
به لنفي الاعتبار إذ لا يمكن أخذ نية الوجه في المتعلق لعدم امكان اخذ مالا يتأتى
إلا من قبل الطلب في المتعلق ، ومع عدم امكان أخذها فيه كيف يتمسك باطلاقه
لنفي اعتباره ولو كان الاطلاق في مقام البيان ، والى ذلك اشار الشيخ
الانصاري (قدس سره) بقوله : (وليس هذا تقييداً في دليل تلك العبادة
حتى يرفع باطلاقه) واما البراءة فجربانها لنفي اعتباره محل منع إذ جربانها
مشروط بما يمكن وضعه وقد عرفت ان مثل نية الوجه لا يمكن وضعها فلا يمكن
رفعها فمع الشك في اعتبار مثل ذلك فالمرجع قاعدة الاشتغال لرجوع الشك الى
الشك في الخروج عن العهدة وشغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني .

ولو قلنا بجريان البراءة في الاقل والاكثر الارتباطيين لما عرفت من ان
المقام من الشك في الطاعة والعقل يستقل باتيان كماله الدخول في الغرض والى
ذلك أشار الشيخ الانصاري (قدسه) بقوله : (الاصل عدم سقوط الغرض إلا
باتيان كل ما شك في الاعتبار) ولكن لا يخفى انه وان لم يمكن التمسك بالاطلاق
اللفظي فيمكن التمسك بالاطلاق المقامي لنفي اعتبار ما شك في اعتباره .

وحاصله ان المولى إذا كان في مقام بيان ماله الدخول في الغرض وسكت
عما شك في اعتباره فقد دل على عدم اعتباره على انا ذكرنا سابقاً في مبحث
التعبد والتوصلي انه يمكن التمسك باطلاق الخطاب لنفي ما شك في الاعتبار بتقريب
ان الانشاء الواحد كما يمكن ان ينحل الى انشاءات متعددة في عرض واحد

يمكن ان ينحل الى انشاءات متعددة طويلة بعضها محقق الآخر بان ينحل الى
 طالبين أحدهما متعلق بذات الفعل والآخر متعلق بالفعل مع الدعوة فحينئذ يمكن
 التمسك باطلاق الخطاب لنفى ما شك فى اعتباره وكون عدم قابلية مثل تلك
 القيود اعتبارها فى المتعلق لا ينافى امكان اخذها فى الارادة التى سمعتها وضيقة
 تابعة للمصلحة القائمة بالمتعلق ، وبعبارة اخرى ان المتعلق وان لم يمكن اعتبار
 هذه الامور فيه حتى يؤخذ باطلافه إلا انه من ناحية الارادة التابعة للمصلحة
 القائمة فى المتعلق قابل للاطلاق والتقييد فيمكن التمسك باطلاق الخطاب لنفى
 اعتبار تلك الامور فى المصلحة إذ لو كان له الدخول فى المصلحة لزم اعتباره فى
 الارادة فيلزم على المولى بيانه باخذه فى حيز الخطاب فمن عدم أخذه فى حيز
 الخطاب دل على عدم اعتباره وبيان آخرانه وان لم يمكن أخذ مثل دعوة الامر
 فى المتعلق إلا انه مأخوذة بنحو تقييد التقييد لان اعتبارها فى الغرض يوجب
 ان يكون المتعلق حصة غير مطلقة ولا مقيدة بل توأم مع القيد لكون سمعتها
 وضيقةا يتبع الغرض فمع الشك فى اعتبار مثل تلك القيود فى الغرض يوجب
 الشك فى سعة المتعلق وضيقة فيمكن لنا التمسك باطلاق الخطاب لعدم اعتباره فى
 الغرض وتكون الحصة حينئذ لها سعة بنحو يشمل حال فقد تلك الامور هذا
 لو احرز ان المولى فى مقام البيان ، واما لو شك فى كونه فى مقام البيان فلا
 يمكن التمسك بالاطلاق بجميع اقسامه فيرجع الامر الى الاصول الجارية فى المقام ،
 فقيل يرجع الى البراءة ان كانت القيود يمكن أخذها فى المتعلق لتحقيق شرط
 جريان البراءة وهو ان تكون قابلة للوضع تكون قابلة للرفع فيكون المورد حينئذ
 من باب الافسل والاكثر الارتباطيين بقريب ان الامر ينسبط على اجزاء

المتعلق ومع الشك في تعلق الأمر بالجزء المشكوك يكون من الشك في التكليف وهو مجرى للبراءة ، واما إذا لم يمكن أخذ تلك القيود في المتعلق وانها داخله في الغرض فالشك في اعتبار شيء في الغرض يكون من قبيل الشك في المسقط والخروج عن عهدة التكليف فيكون من الشك في المكلف به ، ومن الواضح انه من موارد قاعدة الاشتغال وان كان لا يخفى انه بناءً على ما هو المختار من امكان أخذها بنحو نتيجة التقييد بان يكون لها الدخل في الغرض وهو يوجب ضيقاً في المتعلق بنحو يكون المتعلق حصّة توأماً مع القيد لا مطلقاً ولا مقيدة وحينئذ تكون في العهدة نفس تلك الحصّة التي هي تؤأم مع القيد فمع الشك في اعتبار ماله الدخل في الغرض فيشك في كون الذي صار في العهدة هل هو نفس الذات فقط أو الذات التي هي تؤأم مع القيد فيستقل العقل باتيان ما تم فيه البيان وهو نفس الذات عارية عن القيد واما وجوب اتيان شيء زائد فاصالة البراءة تنفيه فيكون المقام من دوران الامر بين الأقل والأكثر الارتباطيين لا من باب التعمين والتخيير حتى يقال بان العقل مستقل بجران الاشتغال الحاكم بوجوب الاتيان بالتعمين . هذا وبعض الاعاظم (قدس سره) ادعى عدم كفاية الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي بتقريب ان للطاعة مراتب أربعة طولية الامتثال التفصيلي والامتثال الاجمالي والامتثال الظني والامتثال الاحتمالي ولا تصل النوبة الى الامتثال الاحتمالي الا بعد تعذر الامتثال الظني وكذا الظني لا تصل النوبة اليه إلا بعد تعذر الاجمالي ، وكذا الاجمالي لا تصل النوبة إلا بعد تعذر التفصيلي ، وعليه ينشأ بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد واستدل على ذلك بان حقيقة الاطاعة هو انبعاث العبد نحو بهت المولى

بحيث يكون الباعث والمحرك اللاتيان بالعمل هو نفس أمر المولى وفي الاجمالي لا يتحقق إذ الباعث اللاتيان بكل واحد من الطرفين ليس الاحتمال تعلق الأمر وهو وان كان ذلك نحو من الاطاعة إلا انه متأخر بحسب الرتبة عن الامتثال التفصيلي .

وبالجملة العقل يستقل في مقام الاطاعة انه مع التمكن من العلم التفصيلي انه يقدم على الامتثال الاحتمالي لعدم الانبعاث عن أمر المولى حينئذ بل ينبعث عن احتمال الامر ومع حصول الشك في تحقق الاطاعة فليرجع الى قاعدة الاشتغال ثم قال (قده) ان هذا الذي ذكر فيما إذا تردد بين متباينين بنحو يكون الاحتياط مستلزماً للتكرار واما اذا لم يستلزم التكرار بان تردد بين الاقل والاكثر كاشك في وجوب السورة أو جلسة الاستراحة فان الأقوى عدم وجوب ازالة الشبهة بالامتثال التفصيلي فانه يكفي في ازالتها بالامتثال الاجمالي مع التمكن منها بالعلم او الاجتهاد لا يمكن قصد التفصيلي بامتثال الأمر المتعلق بالصلاة مثلاً وان لم يعلم بوجوب الجزء المشكوك ولكن لا يخفى انه لا دليل على ما ذكره من طولية المراتب على ان الانبعاث والمحركة في الامتثال الاجمالي ليس هو الاحتمال وانما المحرك فيه هو نفس الأمر (١) .

(١) وببيان آخر ان المحرك بالذات هي الارادة المنقذة بوجودها في مقام النفس إذ لا يعقل ان يكون المحرك هي مطابقتها لما في الخارج إذ ذلك من الدواعي الذاتية وانما المطابقة من الدواعي العرضية فمع عدم المطابقة يكون الانبعاث عن مجرد التصور ومع المطابقة تكون اطاعة حقيقية تنبثق عن نفس البعث الذهني الا انه بالمطابقة تكون من الداعي العرضي فالاتيان بالمحتملين ينبعث-

وبالجملة الامر الجزمي في الاجمالى هو المحرك والاحتمال مقدمة لتطبيق ما يدعوه جزما على ما ورد له لانه يدعو الى الاتيان فعلية يكون المقام من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر لا من قبيل التعيين والتخير لى يقال بوجود التعيين على ان المتعلق بالكل هو المتعلق بنفس الاجزاء فالمحرك لىكل جزء هو الامر الضمنى فعلية بالنسبة الى الجزء المشكوك يكون احتمال الامر النفسى لا نفس الامر . وبالجملة لا فرق بين ما استلزم التكرار وعدمه فما ذكر من التفصيل محل منع وليس في البين غير احتمال اعتبار نية الوجه في الامتثال وقد عرفت انها غير معتبرة للاطلاق المقامي بل واطلاق الخطاب ومع الشك فالمرجع البراءة .

فانقدح مما ذكرنا عليه العلم الاجمالى لتنجز التكليف بالنسبة الى الموافقة القطعية كما هو علة بالنسبة الى المخالفة القطعية بنحو لا تجري الاصول في اطرافه ولو كانت غير معارضة إلا بنحو جعل البديل فتكون جارية في مقام الفراغ كما تجري في مقام الفراغ من التكليف المنجز بالعلم التفصيلي إذ للشارع التصرف في مقام الفراغ بان يجعل مفرغا تعديدا شرعيا كما هو قضية قاعدتي التجاوز والفراغ ، فعليه يجب الاتيان بجميع اطراف العلم الاجمالى لتنجز التكليف به من غير فرق

— عن شخص البحث على ان انطباق عنوان الانقياد نحو امر المولى من العناوين —
الحسنة المنطبعة على كل واحد من المحتملين من دون دخل للتمكن من الامتثال وعدمه . إذ من الواضح ان عنوان التمكن من الامتثال التفصيلي لا يوجب قبض الامتثال الاجمالى ولا عدم التمكن يوجب حسنه مضافا الى ان الانبعاث تفصيلا ان احتمال دخله في الامتثال فيمكن رفعه بالبراءة لو لم يمكن التمسك له بالاطلاق وان لم يحتمل دخله فحينئذ يقطع بسقوط الغرض بمجرد الموافقة الاجمالية فمع القطع بالسقوط لا يوجب التمسك بالاشتغال كما لا يخفى .

بين أن يكون المعلوم بالاجمال عنواناً معيناً كالعلم الاجمالى المتعلق بنجاسة أحد الاناثين أو بين عنوانين مختلفي الحقيقة كالعلم الاجمالى المتعلق بنجاسة هذا الاناء أو غصبية لوجود مناط حكم العقل بالتنجز في الصورتين ، فان ملاكه هو العلم بالالتزام المولوى بلا دخل للخصوصية فاذا لم يكن في كشفه عن الالتزام المولوى قصور فيتحقق موضوع حكمه بالاستئغال .

ودعوى ان حرمة التصرف في الغصب منوطة بالعلم لا من لوازم الغصب الواقعي فلا يحدث حينئذ التكليف الفعلي على كل تقدير لفرض ان التكليف بحرمة التصرف الغصبي معلق على العلم بالغصبية وحيث لا علم فلا حرمة بالتصرف الغصبي ، واما النجاسة فانها وان كانت شرطاً واقعياً إلا انه من الشك البدوى الذي هو مجرى البراءة ممنوعة بمنع تعليق حرمة الغصب على العلم بل الغصبية من الشرائط الواقعية كالنجاسة (١) ولا ينافى كون المكلف تصح صلاته مع الجهل

(١) ظاهر الاصحاب ان الغصب شرط علمي بخلاف النجاسة فانها شرط واقعي فحينئذ لم يعلم بتوجه خطاب لا تغصب ، فيبقى خطاب اجتناب عن النجاسة ينفي بالاصل فتجري اصالة الطهارة فعليه يصح الوضوء بهذا الماء ولكن لا يخفى انه بالنسبة الى شرب هذا الماء لا يجوز للعلم بانه اما نجس أو مغموص من غير فرق بين كون النجاسة والغصبية من الجهات التعليمية او من الجهات التقييدية فاية الامر انه على الاول تكون الحرمة معلومة بالتفصيل ، وعلى الثاني تكون الحرمة معلومة بالاجمال هذا بناءً على ان العلم الاجمالى علة تامة للتنجز فواضح ، واما بناءً على ان منجزيته لأجل تعارض الاصول وتساقطها . فنقول بناءً على جريان اصالة الحرمة في الاموال فواضح انه لا يجوز شرب الماء كالمسابق لانحلال العلم الاجمالى باعتبار جريان الاصل المثبت في طرف —

بالغصبية إذ ذلك مذكور في حال الجهل لاشمال المائي به على المصلحة لعدم تأثير

— والثاني وهو قاعدة الطهارة في الطرف الآخر وكذا لا يجوز الشرب لو قلنا
بجريان اصاله الحل في الاموال لتعارض اصاله الحل مع اصاله الطهارة فيتساقطان
فلم يكن لنا مسوغ لجواز الشرب .

وبالجملة لا يجوز الشرب على جميع المائي ، واما بالنسبة الى الوضوء فبناء على
انحلال العلم الاجمالي بجريان اصاله الحرمة في الاموال فلا يجوز التوضؤ بالماء
المشكوك نجاسته وغصبته لأجل حرمة التصرف ، واما بناء على جريان اصاله
الحل وعدم جريان اصاله الحرمة في الاموال فان قلنا بان سقوطها بالمعارضة مع اصاله
الطهارة بالنسبة الى الشرب يوجب سقوطها بالنسبة الى بقية الآثار التي منها الوضوء
ولا يلزم فلا يجوز التوضؤ من هذا الماء واما بناء على ان المعارضة كانت بالنسبة الى
الشرب من سقوطها بالنسبة الى الشرب السقوط بالنسبة الى بقية الآثار فحينئذ لا بد
من ملاحظة اصاله الحل مع قاعدة الطهارة في بقية الآثار كالوضوء فهل نحصل معارضة
بين اصاله الحل وبين اصاله الطهارة بالنسبة اليه ربما يقال بحصول المعارضة إذ
بجريانهما تلزم المخالفة القطعية ولازم ذلك التساقط فلا يحصل شرط صحة الوضوء من
اباحة الماء وطهارته اللهم إلا ان يقال انه من شرائط تأثير العلم الاجمالي في التنجيز
ان يكون كل واحد من طرفيه على تقدير كونه هو المعلوم بالاجمال تكليفاً الزامياً
على نحو لو جرت الاصول تكون مخالفة قطعية للتكليف الالزامي المعلوم وجوده بين
الاطراف ولا يختص ما ذكر من الشرط بمن يقول بان منجزيته لأجل التعارض
الموجب للتساقط بل يلتزم به حتى من يقول بانه علة تامة للتنجيز لا من جهة
التعارض فما نحن فيه لم يتحقق فيه هذا الشرط اذ الغصبية ولو كانت ذا تكليف
الزامي الذي هو وجوب الاجتناب الا ان الطرف الآخر وهو النجاسة ليس له
اثر في افساد الوضوء وليس ذلك بتكليف الزامي وانما هو حكم وضعي لم يستتبع —

المفسدة الغالبة بناءً على الامتناع وتغليب جانب المفسدة لأجل معذورية الجاهل وكيف كان فيجب ملاحظة العلم الاجمالى بعد ان عرفت انه علة في مقام

— التكليف الازامى كما هو كذلك بالنسبة الى الغصبية فعليه لا يكون العلم الاجمالى المردد بين نجاسة الماء وغصبيته مؤثراً في التنجز لكي لا يجوز الوضوء بل القول بجواز الوضوء من هذا الماء لا محذور فيه لقاء مدة الطهارة ولا يعارضها اصاله الحل من جهة احتمال الغصبية إذ لا يلزم من الجمع بينهما مخالفة قطعية لتكليف منجز اذ اقصى ما يلزم فساد الوضوء لو صادف كونه نجساً وهو ليس بحكم تكليفي فلم يبق إلا احتمال حرمة الوضوء لأجل الغصبية وبجريان اصاله الحل لا يكون التصرف في الوضوء حراماً .

ودعوى (انه يوجد تكليف الزامى من جهة النجاسة وهو الامر بوجوب الوضوء أو وجوب الوضوء من ماء آخر فمع التعارض والتساقط لا يجوز الوضوء من هذا الماء ممنوعة) بان هذا التكليف سابق على العلم الاجمالى كما ان الوجوب الشرطى الذى هو طهارة ماء الوضوء الذى مرجعه الى ان وجوب الوضوء بالماء الطاهر الذى هو موجود قبل العلم وبعده فانه قبل الابتلاء بهذا الماء كان يجب عليه ان يتوضأ بماء طاهر وكذا بعد ابتلائه فعند الابتلاء لم يحدث عنده إلا احتمال تكليف بالاجتناب لاحتمال كونه مغسوباً فلا يكون هذا العلم الاجمالى محدثاً لتكليف على كل تقدير فلذا لا يكون منجزاً لما هو معلوم ان تنجزه فيما اوجب تكليفاً الزامياً على كل تقدير .

ودعوى (انحلال العلم الاجمالى لاجل جريان الاصل المثبت وهو استصحاب بقاء الامر وبقاء الحدث فيفسد الوضوء فيرجع في الطرف الآخر الى البراءة بعد سقوط اصاله الحل واصالة الطهارة للمعارضة فيجوز حينئذ التصرف ممنوعة) بان الاصول اذا كانت في مرتبة واحدة وحصلت المعارضة —

التعجز في الموافقة القطعية والمخالفة القطعية ما لم يستلزم مخالفة للعلم التفصيلي فلا يجب العمل به في مورد المخالفة لما هو معلوم انه يستحيل المنع عن العمل بالقطع وما توهم من ان ظاهر المنع فلا بد من حمله على ما لا ينافي وجوب العمل على مقتضاه كالافروع التي ذكرها الشيخ الانصاري (قدس سره) التي منها ما لو اودع شخص درهما وشخص آخر درهمين عند ثالث فتلف أحدهما يعطى لصاحب الدرهمين درهم واحد والدرهم الآخر ينصف بينهما (١) فلو انتقل النصفان الى ثالث ببهة ونحوه

- بينها تسقط باجمعهما ولا يقال بان المعارضة بين بعضها ويبقى الباقي سليما عن المعارض فان القلة والكثرة لا اثر لها مع كونها في مرتبة واحدة كما فيما نحن فيه ففي محتمل الغصبية تجري قاعدة الحل والبراءة الشرعية وفي محتمل النجاسة تجري ثلاثة من الاصول قاعدة الطهارة والحل واصالة البراءة وحيث انها كلها في مرتبة واحدة لذا تسقط بالمعارضة واما بقية الآثار من ازالة الخطب والتبريد فكالوضوء من غير فرق بينهما كما انه لا ينجس ملاقيه على جميع المباني لجريان استصحاب الطهارة في الملاقى (بالكسر) ان كانت له حالة سابقة أو قاعدة الطهارة ان لم يكن له حالة سابقة وكلاهما يجريان من دون معارض إذ مع التعارض في جريانها في الملاقى بالفتح وبحكم بتساقطها فليس ذلك هو الحكم بنجاسته ليحكم بتنجيس ملاقيه وان لم نقل بالتعارض فقاعدة الطهارة تجري في الملاقى بالفتح وبحكم بطهارة ما يلاقيه فانهم وتأمل .

(١) لا يخفى ان الاصحاب حكموا بتنصيف الدرهم بين صاحب الدرهم

وبين صاحب الدرهمين لقاعدة العدل والانصاف إذ هي قاعدة عقلائية ممضاة من قبل الشارع في جملة من الموارد التي هي نظير المقام كالمو ادعى شخصان في مال واحد وكان المال تحت يدهما أو أقام كل واحد منهما البينة أو لم يتمكننا -

واشترى بمجموعها جارية يعلم تفصيلا بعدم دخولها في ملكه لان بعض ثمنها ملك الغير قطما فلا يجوز وطئها والنظر اليها وقد ذكرت لذلك وجوه كالصالح

- من اقامة البينة وحلفا أو نكلا ففي جميع تلك الموارد الشارع حكم بالتنصيف المال بينهما أو من باب الصالح القهري بان يكون المورد بحسب نوعه موردا للترافع فالشارع حسماً لمادة النزاع حكم بالتنصيف . وكيف كان بقاء مدة المدل والانصاف أو من باب الصالح القهري يملك النصف بحكم الشارع واقعا فمع ملكيته واقعا لا مانع من اجتماع النصفين عند ثالث إذ الحكم بالتنصيف يغير الواقع فلا يحصل العلم التفصيلي بعدم وصول المال من صاحبه . نعم لو قلنا بان تلك الاحكام ظاهرية لا تغير الواقع فيلزم العمل على مقتضى العلم الاجمالي ما لم يحصل مخالفة للعلم التفصيلي إذ ادلة التنصيف انما دلت على جواز التنصيف لا جواز تعريف الشخص الثالث في مجموعها إذ ذلك مخالفة للعلم التفصيلي وقد يقال بان الاجمال في المتعلق يغير الحكم واقعا فيلزم بالمقام بالشركة والاشاعة بتقريب ان الاجمال المتحقق في الاموال كخلط من حنطة بمنين توجب الاشاعة اذ الملكية لما كانت متعلقة بخصوصية الميضية قبل الخلط وبالخلط تبطل تلك الملكية القائمة بالخصوصية فاذا خرجت تلك الخصوصية الافرازية عن كونها متعلقة للملك فتحصل الاشاعة والاشراك ويكون خلط الدرهم مع الدرهمين كخلط المن بالمنين فعليه لا بد من التقسيم حسب نسبة المالين فيعطى لصاحب الدرهم ثلث الدرهمين ولصاحب الدرهمين ثلثاها فما ورد في درهم الودعي من تنصيف الدرهم بين صاحب الدرهم وبين صاحب الدرهمين فهو محمول على عدم الخلط كما هو قضية اشتباه المالين وعدم تمييز أحدهما عن الآخر من دون خلط فالحكم بالتصالح أو القرعة ولكن لا يخفى ان المقام اجنبي عن باب الامتزاج ولو كان منه لزم ان يحكم الاصحاب بالتثليث مع انهم حكموا بالتنصيف -

القهرى أو التنصيف إلا انها انما تصح جواز انتقال كل من النصفين للشخص الثالث ما لم تستلزم مخالفة للعلم التفصيلي اذ النص انما ورد على جواز التنصيف لاني جـواز تصرف الشخص الثالث في مجموعهما ليكون ذلك مخالفة للعلم التفصيلي ولو ورد دليل يدل على جواز المخالفة له لا بد من حمله وتأويله إذ لا يعقل المنع عن حجتيه وكذا لو اختلف المتبايعان في المثلث واتفقا على الثمن ووقوع البيع مثلا اتفقا على ثمن معين كعشرة دنانير واختلفا في المثلث هل هو العبد أو الجارية ؟ فانه يحكم بالانفساخ لو تخالفا مع عدم البيعة لاحدهما فيرد كل الى مالكة السابق فلو انتقل العبد والجارية الى شخص ثالث فيعلم بعدم جواز التصرف باحدهما ليكون احدهما ملكا للمشتري يقينا فان الحكم بالانفساخ لو قلنا بانه يصح النقل لثالث ما لم يستلزم مخالفة للعلم فلا يجوز لثالث التصرف إذ عدم جواز مخالفة العلم ولو اجمالا ضروري .

ومنها ما لو تردد بين مكلفين كواجدي النفي في الثوب المشترك فانا

- ولم يحكموا بالقرعة وسر ذلك تقديم جانب الموافقة القطعية في الجملة مع المخالفة القطعية على المخالفة والموافقة الاحتماليتين في باب الاموال .

بيان ذلك ان في القرعة يحتمل وصول تمام المال الى المالك ويحتمل عدم وصول تمامه اليه وفي التنصيف يعلم بوصول بعض المال الى صاحبه فالشارع لاحظ وصوله الى المالك الاصلى ولو بعضه وقده على ما يحتمل عدم الوصول اصلا ويكون من قبيل صرف شيء من المال لوصوله الى المالك على ان القرعة موهنة لكثرة التخصيص الوارد عليها فلا يجوز الاستناد اليها ما لم ينبجر باستناد الاصحاب اليها فكيف في المقام الذي اعرض فيه الاصحاب عنها وحكموا بالتنصيف فلا تغفل .

نمنع ما اذا كان أحدهما مورداً لتكليف الآخر من غير فرق بين ان يحصل له العلم التفصيلي بتوجه خطاب له كافتداء أحدهما بالآخر في الصلاة للقطع حينئذ يطلان صلاته اما لأجل صلاة نفسه لكونه جنباً واقفاً أو لأجل صلاة امامه إلا أن نقول بان صحة صلاة الامام ظاهراً توجب صحة صلاة المأموم واقفاً او يحصل له العلم بتوجه احدى الخطابين كحمل أحدهما الآخر ودخوله المسجد فانه يعلم بتوجه أحد التكليفين من حرمة الدخول أو الادخال ، واما إذا لم يكن أحدهما مورداً للآخر فيجب عمل كل على تكليف نفسه حسب مقتضى جريان الاصل في حقه . واما الكلام في الخشى فالظاهر انه يجب عليها الاحتياط لانها

تعلم بتوجه خطاب اما خطاب الرجال أو خطاب النساء

هــذا تمام الكلام في المقصد الاول في القطع والحد لله

اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً .

(١) المقصود الثاني في الظن

وفيه مباحث

الاول في امكان التعبد به فنقول : المراد من الامكان هو الامكان الوقوعي أي مالا يلزم من التعبد به محال في قبال الاستحالة الوقوعية أي ما يلزم

(١) لا يخفى ان الحجية ليست من لوازم الظن لا بنحو العلية ولا بنحو الاقتضاء اما كونها ليست بنحو العلية فواضح اذ ذلك ملازم لطريقته الذاتية كالقطع ومعلوم انه لا تحقق له إلا في القطع فلذا حكم العقل بوجوب متابعة القطع دون غيره . ودعوى ان العقل يحكم بوجوب اتباع القطع لوجوب دفع الضرر المقطوع كذلك يحكم العقل بوجوب اتباع الظن لوجوب دفع الضرر المظنون ممنوعة بان العقل إنما حكم بوجوب اتباع القطع لكون طريقته ذاتية الموجب لحكمه باستحقاق العقاب وليس كذلك في الظن فلا يحكم العقل باتباعه نعم لو ثبت حجيته بدليل ولو كان بدليل الانسداد فالعقل يحكم باتباعه بمناط وجوب دفع الضرر المظنون بناءً على ان العقاب على مخالفة الواقع ، واما بناءً على مخالفة الحجة فالعقاب يكون بمناط دفع الضرر المقطوع لا الضرر المظنون ، واما بنحو الاقتضاء فالوجدان حاكم بانه ليس فيه اقتضاء للحجية بمعنى انه لو لم يمنع من العمل به فهو حجة بل حجيته تحتاج الى جمل ولو كانت مقدمات دليل الانسداد بناءً على تقريرها بنحو الحكومة ، قال المحقق —

من التعبد به استحالة وقوعية كازوم اجتماع الضدين وليس المراد من الامكان هو الاحتمال كما هو المراد من قول الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان ما لم يذك قائم البرهان) لما هو معلوم ان الاحتمال أمر محقق تكويني — الخراساني في كفايته ما هذا لفظه : (انه لا ريب في ان الامارة غير العارضة ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية بل مطلقا وان ثبوتها لها تحتاج الى جعل او ثبوت مقدمات وطرو حالات موجبة لافتضاءها الحجية عقلا بناءً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة وذلك لوضوح عدم افتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك) إلا انه نمنع كون تقرير دليل الانسداد بنحو الحكومة موجباً لحجية الظن إذ التقرير على نحو الحكومة يوجب تضيق دائرة الاحتياط في مقام العمل بان يؤخذ بالظن ويترك المشكوكات والمظنونات فحينئذ لا مانع من دعوى كون حجية الظن منوطة بالجعل الشرعي ولولابالاستكشاف من دليل الانسداد من غير فرق بين مقام الثبوت ومقام السقوط.

ودعوى جواز الاكتفاء بالظن بالفراغ في مقام السقوط كما ينسب الى بعض المحققين في غير محله إذ لازمه الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي عن الامتنال التفصيلي مع انه لا يلزم به أحد إذ شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني . نعم يمكن تأويل كلامه بأنه ناظر الى مقام تعذر التمكن من الامتنال التفصيلي فله مجال للقول بالاكتفاء بالامتنال الظني على ان مرحلة السقوط أجنبية عن مرحلة مقام الحجية لما عرفت ان مقام السقوط أعما هو بمقام الثبوت فأي معنى للقول بأنه حجة في مقام السقوط الا بمعنى كفاية المفرغ الجملي التعبدي وذلك لا بد أن يكون للجعل الشرعي إذ لا يعقل ان يكون المظنون مفرغاً من دون جعل شرعي بكونه مفرغاً فلا تغفل .

غير قابل للنزاع كما انه ليس المراد من الامكان الذاتي في قبال الاستحالة الذاتية اذ التعبد بالظن ليس مما يحكم العقل باستحالاته بمجرد تصوره كما في تصور اجتماع النقيضين أو الضدين كما أنه ليس المراد من الامكان التشريعي ويقابله الامتناع في عالم التشريع كما ادعاه بعض الاعاظم بتقريب أن التعبد بالامارة يوجب تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة أو وجوب ما هو حرام أو حرمة ما هو واجب ، فإن هذه المحاذير راجعة إلى عالم التشريع وليست راجعة الى عالم التكوين لكي يكون المراد من الامكان التكويني ففيه ان هذه المحاذير وان كانت راجعة الى عالم التشريع إلا انه لا يخرج الامكان والاستحالة من التكوين على أن محذور اجتماع الضدين او صدور القبيح من الحكيم كمثل نقض الغرض راجعة إلى عالم التكوين فعليه لا يخرج الامكان والاستحالة في المقام عن الامكان التكويني لمجرد كونه موضوعاً لأمر تشريعي . وكيف كان فقد عرفت أن النزاع في المقام هو في امكان وقوع التعبد بالظن الذي هو عبارة عما لا يلزم من وقوع التعبد به محال ، ويقابله الامتناع الوقوعي الذي يكون بنفسه ليس محالاً ولكن من وقوعه يستلزم المحال كمثل اجتماع الضدين ، فإن وجود أحد الضدين في ظرف وجود الضد المقابل في ذاته ليس محالاً ولكنه يستلزم المحال فمرجع النزاع إلى ان وقوع التعبد بالظن يلزم المحال مطلقاً كاجتماع الضدين ، او بالنسبة إلى صدوره من الحكيم يكون محالاً لكونه يلزم من وقوع التعبد بالظن تحليل الحرام أو تحريم الحلال أم لا قيل بامتناعه لوجهين :

الأول لو جاز التعبد بنخب الواحد في الاخبار عن النبي (ص) لجاز

التعبد به في الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل اجماعاً .

الثاني أن التعبد به موجب لتحريم الحلال وتحليل الحرام وقد اجاب الشيخ (قدس سره) عن الأول بأن الاجماع يدل على عدم الوقوع لا على الامتناع مضافاً الى ان عدم الجواز قياساً على الأخبار عن الله تعالى بعدم تسليم صحة الملازمة انما هو فيما إذا بنى تأسيس الشريعة اصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد لا مثل ما نحن فيه مما ثبت أصل الدين وجميع فروعها بالدلة القطعية لكن عرض اختلافها في الجملة من جهة العوارض واخفاء الظالمين للحق ، ولكن لا يخفى ما فيه ، إذ المانع من العمل بخبر الواحد في اصول الدين وجود جهة مقبحة بنحو لا يصدر من الحكيم فينبذ لا يفرق بين ما بني عليه تأسيس أصل الشريعة وبينما ثبتت الشريعة بأصولها وفروعها إلا أنه عرض عليها اخفاء بعض الظالمين ، فلذا الأولى في الجواب انه لا تلازم بينهما إذ الفرق في ان الاخبار عن الله تعالى وعن نبوة النبي (ص) إنما يكون بتوسط الوحي ونحوه وذلك لا يكون إلا ممن كان نبياً من الله سبحانه بخلاف الأخبار عن النبي (ص) والأئمة (عليهم السلام) في الحكم التكليفي ، فاتفقهم على منع التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن الله تعالى ونبوة النبي (ص) لا يلزم منع العمل بخبر الواحد في الاخبار عن النبي (ص) والأئمة (ع) في الأحكام لما عرفت من الفرق بينهما واستدل المشهور على الامكان باننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال واعترض على ذلك الشيخ (قدس سره) بأن القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفاها وهو غير حاصل فيما نحن فيه ولكن لا يخفى فإنه قد يحصل القطع للشخص باعتبار غفلته عن بعض الجهات المؤثرة في الحسن والقبح فلا يرى إلا الجهة التي يذكرها

الخصم ، فحينئذ من إبطال تلك الجهة يحصل له القطع بعدم المحالية ومن هنا لا مانع من ادعاء ان نفس احتمال الامكان وعدم دليل يدل على الاستحالة يدل على كونه ممكناً وبذلك استدلال الشيخ الانصاري (قدس سره) على كون التعبد ممكناً ما هذا لفظه : (باننا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب استحالاته وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان) .

وبيانه أن بناء العقلاء جرى على كون الشيء ممكناً من جهة كونه محتملاً ولا دليل يدل على استحالاته ، وهذا اصل عقلائي يجري في كل ما شك في امكانه وامتناعه ، وقد اعترض على ذلك الاستاذ في الكفاية بعدم حصول الحكم الجزمي مع احتمال الامتناع ومنع تحقق سيرة العقلاء على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه ومنع حجيتها لو سلم ثبوتها لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها والظن بها لو كان . فالكلام الآن في امكان التعبد به وامتناعه ولكن لا يخفى اما أولاً فإن كلام الشيخ ليس في مقام حصول الحكم الجزمي بل حسبما عرفت ان نفس احتمال الامكان وعدم دليل يدل على استحالاته يدل على الامكان بمعنى انه يترتب عليه آثار الامكان مع احتمال الاستحالة ، واما ثانياً فاشكال عدم تحقق السيرة أولاً دليل على اعتبارها فلا يرد إلا إذا كان مراد الشيخ تحقق السيرة على الامكان مطلقاً ، واما لو كان مراده ان العقلاء لا يعتنون باستحالاته كما لو ورد دليل عام وشك انه ناشيء عن مصلحة لكي يكون الحكم من الشارع الحكيم ممكناً أو أنه ليس فيه مصلحة لكي يكون مستحيلاً فن الواضح انه يؤخذ بظهور الدليل في كونه ممكناً وينفي احتمال الاستحالة ، وفي مقامنا لو خيلنا وانفسنا لا نجد في عقولنا مما يوجب الحكم باستحالاته ، وعلى مثل هذا

جرت السيرة العقلانية .

واما الوجه الثاني من القول بالامتناع فقد اجاب الشيخ الانصاري (قده) عنه بما حاصله ان الخصم اما ان يدعي الامتناع في صورة الافتتاح او في صورة الانسداد ، وعلى الثاني فأما أن يكون عند قيام الامارة ذوي أحكام فلا يحصى من ارجاءه إلى مالا يفيد العلم من الاصول والامارات الظنية إذ المفروض انسداد باب العلم وان لم يكن ذوي أحكام فلا يلزم منه تحليل الحرام أو تحريم الحلال إذ لا حلال ولا حرام هناك فهي كالمسألة بانتفاء الموضوع ، وعلى الأول فلا ضير في ان تكون قيام الامارة محدثا لمصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع ، ولكن لا يخفى انه على فرض تمامية مقدمات الانسداد فلا معنى للرجوع إلى الأصول والامارات بل المرجع الى الظن بحكم العقل وان لم تتم مقدمات الانسداد فالمرجع قببح العقاب بلا بيان التي هي البراءة العقلية فأين يلزم من التعبد بالظن تحليل الحرام وتحريم الحلال .

وكيف كان فمحذور تحريم الحلال وتحليل الحرام هو المنسوب الى ابن قبة وقد عبر عنه بمبارات مختلفة مثل اجتماع المثلين فيما لو أصاب ، والضدين فيما لو أخطأ واجتماع الارادة والكراهة والمصلحة والمفسدة ومثل تفويت المصلحة والالتقاء في المفسدة ومثل نقض الغرض ولا يخفى انه لا تتساقط هذه المحاذير على الطريقة في ظرف الانسداد إذ الطريقة ليست إلا تسخير الواقع عند الاصابة والمعذرية عند الخطأ فلا يحصل من قيام الامارات انشاء حكم لكي يلزم تحليل الحرام أو تحريم الحلال أو اجتماع المثلين أو الضدين كما ان نقض الغرض وتفويت المصلحة يكون في فرض الانسداد أمراً قهرياً بسبب جريان البراءة فلا يستند

الى التعبد بالامارة وهكذا لا يلزمان على الموضوعية لفواتهما بسبب البراءة . نعم يتوجه - محذور اجتماع المثليين أو الضدين على الموضوعية .

واما في صورة الانفتاح والتمكن من العلم ولو بالسؤال عن المعصوم (ع)

فعلى الموضوعية تتوجه - جميع تلك المحاذير ، واما على الطريقية فلا تتوجه . إلا محذور تفويت المصلحة ونقض الغرض وقد ادعى بعض الأعاضل (قد ه) عدم لزوم ذلك بتقريب ان المراد من انفتاح باب العلم هو امكان وصول المكلف إلى الواقع ولو بالسؤال عن الامام لا فعلية الوصول (١) فحينئذ يمكن أن تكون

(١) ثم لا يخفى انه بعد ما ذكر (قد ه) المراد من انفتاح باب العلم هو امكان

الوصول لا فعلية الوصول قال لاملازمة بين الانفتاح وبين عدم الوقوع في خلاف الواقع إذ يمكن أن تكون الامارات الظنية في نظر الشارع كالاسباب المفيدة للعلم التي يعتمد عليها الانسان من حيث الاصابة والخطأ بقدر اصابة العلم وخطأه فلا يلزم محذور من التعبد بالامارات الغير العلمية لعدم تفويت الشارع من التعبد بمصلحة على العباد ، ثم قال فما يظهر من الشيخ (قد ه) من الاعتراف بالقبح في صورة الانفتاح ليس في محله لما عرفت من امكان أن تكون الامارات الغير العلمية من حيث الاصابة والخطأ كالعلم بل الطرق المبحوث عنها في المقام كلها طرق عقلائية عرفية وتلك الطرق من حيث الانقار عند العقلاء كالعلم من حيث الاصابة والخطأ والشارع قرر العقلاء على الأخذ بها ثم قال (قد ه) ومن ذلك يظهر انه لاوجه لتكثير الاقسام من كون الامارة غالب المصادفة أو دائم المصادفة أو أغلب مصادفة من الأسباب المفيدة للعلم مع ان المدار على كون الامارة من حيث الاتقان كالعلم ، ولا سبيل الى دعوى كون الامارة أكثر خطأ من العلم انتهى . وقد اعترض عليه بعض في شرحه —

الامارات الظنية من حيث الاصابة والخطأ مثل اصابة العلم وخطأه فلا يلزم من التعميد بالامارة تفويت المصلحة ولكن لا يخفى ما فيه وأن تفويت المصلحة في مورد العلم لو اخطأ امر قهرى لعدم الثغات القاطع لخطأه بخلاف التعميد بالامارة فان

— للرسائل بما لفظه (انه لا وجه لاشكاله) قدم) عليه بانه اعترف بالقبح في حال الانفتاح ولزوم تحليل الحرام حيث ان كلمات المصنف تنادى باعلى صوت بانه لا يلزم القبح على تقدير الانفتاح المقصود منه التمكن من تخصيص — مطلق العلم) .

اقول ان الناظر الى كلام الشيخ (قد ه) يجد انه قد اعترف بالقبح مع انفتاح باب العلم حيث يقول ايجاب العمل بالخبر على الوجه الأول وان كان في نفسه قبيحاً مع انفتاح باب العلم . ودعوى انه يعترف بالقبح في العلم المصادف كما ادعاه هذا البعض في كلامه لا اصل له فان أول كلامه يجده الناظر انه (قد ه) يدعي ان المراد من الانفتاح هو التمكن من العلم ، فما تحيله هذا البعض ارادة المصادف من لفظ العلم فهو اجتهاد منه كيف يريد به بذلك في أول كلامه مع انه بنى تشقيقات التي ذكرها على ارادة انفتاح مطلق العلم إذ كون العلم أغلب مطابقة أو مساوياً لا يصح جعله من تشقيقات انفتاح باب العلم المصادف . ودعوى استفادة ارادة العلم المصادف من قول الشيخ والاولى الاعتراف بالقبح مع التمكن من الواقع في غير محله إذ غرضه من التمكن امكان الوصول لافعية الوصول . نعم يرد على الشيخ ما ذكره الاستاذ المحقق النائيني من عدم وجه لتكثر الاقسام إذ لا فائدة فيها إذ المدار على كون الامارة من حيث الاتقان والاستحكام كالعلم كما هو الشأن فيما هو يبيد العقلاء من الطرق والامارات ولا سبيل الى دعوى الامارة اكثر خطأ من العلم وقد استوفينا الكلام في تقريراتنا لمبحثه الشريف .

احتمال الخطأ حاصل فيكون التعمد بالامارة مع الخطأ تفويتاً اختيارياً وهو قبيح .
وبالجملة فرق بين التفويت في مورد العلم وبين التفويت في مورد الامارة .
وتنقيح المقام على وجه ترتفع عنه غائلة الاشكال فنقول وبالله المستعان :
ان التكليف الواقعية انما يجب امتثالها اذا ابرزت بصورة الخطاب ووصلت تلك
الخطابات الى المكلفين وان لا يكون هناك رادع للشهوة ، واللازم على الحكيم
لما كان غرضه الاهتمام أن يصدر خطاباً وان يوصله اليهم وليس للشارع ان يردع
من الشهوة لأنه يلزم منه الجبر ، فاللازم على الحكيم ايجاد المقدمتين دون المقدمة
الآخيرة ، وهذه المقدمات طوإيات فان المقدمة الأولى لم تكن لها فائدة إلا حفظ
الوجود وسد العدم الناشئ من جهتها لا انها توجب حفظ الوجود وسد العدم
النشئ من المقدمة الثانية إذ هي في طولها فلا يعقل شموله لها فالخطاب لا يستدعي
إلا حفظ الوجود من ناحيته سواء انضم اليه مرتبة البلوغ أم لا وعدم انضمام
مرتبة البلوغ لا يضر في فعالية الخطاب وما هو مستدعي له من حفظ الوجود .
وبالجملة ان ايجاد الفعل له موانع وانعدامات فتارة تكون من عدم الخطاب
واخرى من عدم التبليغ وثالثة من وجود الشهوة فالخطاب الواقعي انما يوجد سد
باب العدم الأول وليس له تعرض لسد العدم الثاني سواء انضم اليه سد باب
العدم الثاني أم لم ينضم فعدم الانضمام لا يوجب نقصاً في استمدادية الخطاب فان بلغ
اهتمام المولى الى نحو ينبغي ايجاد الخطاب وتبليغه فلا بد له من ايجادهما والا اقتصر
على مجرد الخطاب ويبقى المكلف جاهلاً فلو جاء ترخيص حينئذ لا يزاحم الخطاب
الواقعي لان استمدادية الخطاب مع مجيء الترخيص محفوظة وهو سد العدم الناشئ
من ناحيته نعم لو بلغ مرتبة التكليف الواقعي الى التبليغ وجاء ترخيص حصلت

المزاحة بين التكليف الواقعي والترخيص وبعبارة اخرى ان الخطاب الواقعي لو لم يصل الى مرتبة البلوغ لم يكن الغرض منه إلا اخراجه من كتم العدم الى الوجود لمصلحة تفتضيه فلو جاء والحال هذه ترخيص فانه لا ينافي ذلك الخطاب اذ الخطاب الواقعي لا يشمل مرتبة الترخيص فكذلك الترخيص لا يشمل مرتبة الخطاب الواقعي فلا يتحقق بينهما المزاحة اذ فائدة الخطاب الواقعي محفوظة مع مجيء الترخيص اذ ربما يكون فيه مصلحة في انشائه مثل الامتنان على العبد بانه مرخص فيه مع تحقق الخطاب الواقعي من غير فرق بين كون الامارة على نحو الطريقة أو الموضوعية لما عرفت من اختلاف المرتبة بينهما بحيث يكون الواقع محفوظاً ولا يضر به قيام الامارة على الترخيص ولو كانت ذا مصلحة .

وبتقرير آخران العناوين المنترزة من مقام الوجود المعروضة للاحكام والمتصور في الذهن بنحو ترى خارجية ، فتارة تكون في عرض واحد واخرى تكون بينها طولية ، وعلى الثاني فتارة تكون الطولية بينها باعتبار عروض وصف على الذات واخرى تكون الطولية باعتبار طولية الذات والفرق بينهما انه على الأول تكون الذات مجعاً للعناوين ومصدافاً لها كالرقبة المطلقة والرقبة المؤمنة فان بين العناوين طولية مع انها ينطبق الاول على ما انطبق عليه الثاني فتكون الرقبة المؤمنة مصداقاً لها بخلافه على الثاني فان الذات لم تكن محفوظة في المرتبتين فلا تكون الذات مصداقاً للعناوين كمثل الذات المعروضة الامر والذات المعلولة لدعوته ومن هذا القليل الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري فان الموضوع فيها يختلف بحسب المرتبة بنحو لا يكون شئ واحد مجعاً لها في عالم العروض ومنشأ ذلك هو كون خطأ بهما طوليين ومع فرض طولية الخطاب لا يكون كل واحد

منها متعرضاً لحال الآخر فان الخطاب الواقعي ناشئ من مقدمات من قبل المولى كخطابه الموجب لدعوة المأمور به ولا يكون متعرضاً للخطاب الذي تحقق في ظرف جهل المكلف فيما اذا لم يتعلق غرض المولى بحفظ وجود الخطاب الواقعي في جميع المراتب بل غرضه حفظ الوجود من قبل خطابه الاول ، وحينئذ لا يتوجه الخطاب الى حفظ الوجود في المرتبة المتأخرة التي هي عدم علم المكلف فلمولى السكوت وبدع المكلف على جهله فيرجع الى عقله ويجرى البراءة العقلية بل للمولى ان ينشأ خطاباً على خلاف الخطاب الاول بلا احتياج الى مصلحة مهمة جارية أو مزاحمة بل يكفي ادنى مصلحة في انشاء الخطاب ولو كانت امتناناً على العبد بتحقيق الترخيص ، نعم لو كان المولى مهتماً بحفظ الوجود في المرتبة الثانية التي هي مرتبة التبليغ والوصول الى المكلف لزم عليه ان ينشأ خطابه الآخر في ظرف جهل المكلف ولو بإيجاب الاحتياط وحينئذ لا يصح له ابقاء المكلف على جهله بل يجب عليه رفع جهله فضلاً عن انشاء خطاب على خلاف الواقع ولا يمكن استكشاف غرض المولى على النحو المذكور من الخطاب الواقعي لما عرفت انه لا اطلاق فيه باعتبار المرتبة المتأخرة فلا يستكشف من الخطاب الواقعي إلا بمقدار ماله استعداد لحفظ الوجود من قبله واحتياج حفظ الوجود من ناحية التبليغ الى خطاب آخر يسمى بتمتع العمل فمع عدم حصوله فلا يلزم على المولى حفظ الوجود من تلك الناحية فله أن يسكت ويترك المكلف غافلاً فيرجع الى عقله فيجري البراءة العقلية أو ينصب له طريقاً على خلافه من دون لزوم محذور في البين لعدم المناقاة بين الخطاب الواقعي والترخيص على خلافه لعدم شمول الخطاب الواقعي للترخيص وبالعكس .

إذا عرفت ذلك فاعلم انه مع اختلاف المرتبة ابن يلزم تحليل حرام
 وتحريم حلال بأي تقرب حصل من اجتماع المثليين أو الضدين أو اجتماع المصلحة
 والمفسدة أو الكراهة والارادة أو تفويت الغرض إذ ماعدى الاخير انما يلزم
 اذا كانت المرتبة محفوظة وإلا فلا تلزم هذه اللوازم الباطلة واما الاخير فلا يلزم
 منه تفويت الغرض اذا انما يلزم لو كان الخطاب الواقعي فائدته سد جميع
 أبواب العدم ولكن قد عرفت عدم معقوليته بل انما يكون الغرض منه سد باب
 العدم الناشئ منه ولا ينافي المصلحة على وجود ترخيص في مرتبة الحكم الظاهري
 إذ لا مضارحة بين المصلحتين لما كان بينهما من اختلاف المرتبة واحدهما لا يصل
 الى مرتبة الآخر .

ومما ذكرنا ظهر انه لا مجال لدعوى لزوم شيء من المحاذير من غير فرق بين
 كون قيام الامارة بنحو الطريقة او الموضوعية اما على الطريقة فلا موضوع للشبهة
 لما عرفت انها عبارة عن تنجيز الواقع في الاصابة وعذرية في الخطأ فلم يكن على
 الطريقة انشاء حكم لكي تلزم تلك المحاذير من غير فرق بين صورة الانفتاح أو
 الانسداد واما على الموضوعية فهو وان كان المؤدى مشتملا على حكم إلا انه لا يترحم
 الواقع لما عرفت من الاختلاف بين الحكم الواقعي ومؤدى الامارة بحسب المرتبة
 فلم تكن الذات مصداقا لها فلا يسرى الحكم من احد العنوانين الى الآخر .

وبالجملة الواقع محفوظ ومحكوم بالحكم الواقعي ولا ينافيه كون مؤدى
 الامارة حكما ترخيصيا على خلافه بناء على الموضوعية من غير ان يستلزم
 التصويب او الاجزاء بأي معنى من معانيه فان ذلك فيما اذا كان الواقع خاليا من
 الحكم ولا يلزم منه القول بالاجزاء إذ الاحكام الواقعية لها مرتبتان مرتبة

الفعلية ومرتبة التنجيز الذي هو مورد الامارة وليست المرتبة الاولى مورد الامارة فتلک المرتبة باقية على واقعيتهما محفوظة لا تنغيير وان قامت امارة على خلافها لما عرفت انها لا تنافيه أو تضاده لاختلاف المرتبة وعدم ضراية أحدهما الآخر لعدم وجود اطلاق في أحدهما يشمل الآخر ، وقد ادعى بعض الاعاظم (قدس سره) ان الاختلاف في المرتبة لا يرفع غائلة محذور اجتماع الضدين إذ الحكم الظاهري وان لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي إلا ان الحكم الواقعي يكون في مرتبة الحكم الظاهري ففي رتبة الشك قد اجتمع الحكمان المتضادان ولكن لا يخفى ان ما ذكره مبني على سراية الاحكام الثابتة للعناوين الى المعنونات الخارجية فحينئذ يجتمع الحكمان المتضادان في المعنونات الخارجية ولكن ذلك محل نظر بل منع ، إذ المعنونات الخارجية موطن سقوط الاحكام فلا يعقل ان يكون معروضاً الاحكام وليس ذلك إلا من طلب الحاصل فلذا قلنا ان معروض الاحكام الصور الذهنية بما انها ترى خارجية بنحو لا يراها في مقام التصور فبالخارج بل ترى عين الخارج بنحو لا ترى بينهما اثنية ولذا يكتسب أحدهما لون الآخر من الطرفين .

ومن هنا نقول بقيام المصالح والمفاسد بالعناوين مع انها قائمة بما هو في الخارج أو تعلق الارادة والكراهة بما هو في الخارج مع ان تعلقها بنفس العناوين لما بين العناوين وما في الخارج من الاتحاد والعينية بالنظر التصوري وان كانت بالنظر التصديقي غيره مع وقوف الحكم على نفس العنوان وعدم سرايته الى نفس المعنونات الخارجية لما عرفت انه مقام السقوط لا يعقل ان يكون معروضاً الاحكام والعجب من هذا القائل بعدم كفاية الطولية بين الحكم

الظاهري والواقعي في الامارات والاصول المحرزة وكفاية طولية الحكمين في
الاصول الغير المحرزة بتقريب ان الاحكام الواقعية تارة تكون بمرتبة من الاهمية
بنحو يجب رعايتها على المولى حتى في صورة الجهل فيلزم عليه انشاء ما يرفع الجهل
ولو بانشاء ايجاب الاحتياط واخرى تكون بمثابة لا يجب رعايتها في ظرف الجهل
وحينئذ للشارع جعل المؤمن بلسان الرفع او بلسان الوضع فتكون كالرخصة
المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فكما ان الرخصة التي تستفاد
من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا تنافي الحكم الواقعي ولا تضاده كذلك
الرخصة التي تستفاد من قوله (ص) : (رفع عن امتي ما لا يعلمون) والسر في
ذلك هو ان هذه الرخصة تكون في طول الحكم الواقعي متأخرة الرتبة عنه ومعه
كيف يعقل ان تضاد الحكم الواقعي مع ان ذلك يجري في الامارات والاصول
التنزيلية وبذلك تندفع الشبهة بجميع تقاريرها إلا انه تكون على ما بيناه من عدم
سراية الاحكام الى المعنونات الخارجية .

واما ما ذكره من اندفاع الشبهة في الامارات والاصول المحرزة بانه ليس
المجمول فيها حكماً تكليفاً وإنما المجمول هو الطريقة والوساطة في الاثبات فهو
وان اندفعت شبهة اجتماع الضدين أو المثلين إلا انه تبقى شبهة نقض الغرض فانه
مع فعلية الارادة يوجب حفظ غرضه خصوصاً في حال الانفتاح وحينئذ في هذا
الحال يحمل ما يوجب تفويت غرضه فيكون نقضاً لغرضه وهو باطل على ان قياس
المقام بالحجة العقلية على الخلاف حيث يقول (فالرخصة المستفادة من حكم
العقل الخ) في غير محلهاذ ذلك بالنسبة الى حكم العقل يكون من التفويت القهري
فيحكم العقل بالبراءة فلا يكون من تفويت الغرض باختياره بخلاف الجمل

الشرعي فانه يكون بالنسبة الى ما لو كان على الخلاف تفويهاً بسبب الامور الاختيارية فيكون من تفويت الغرض أو المصلحة أو الاقاء في المفسدة باختياره وهو قبيح لا يصدر من الحكيم .

وبالجملة ما ذكره من جعل الطريقة والمحرزية لا تندفع به الشبهة بجميع تقاريرها وانما يندفع لزوم اجتماع المتضادين ونحوه لعدم انشاء حكم في مؤدي الطريق لكي يلزم مع المصادفة اجتماع المثلين ومع المخالفة اجتماع الضدين على ان هذا المحذور أيضاً يلزم الاصول التنزيلية إذ ليس المجمول فيها الطريقة وقد التزم (قدس سره) بان المجمول الجري العملي لا الحكم التكليفي فان رجع ذلك الى الامر بالمعاملة والبناء على احد طرفي الشك فحينئذ يتوجه محذور اجتماع الضدين وان لم يرجع الى ذلك فلا معنى للجري العملي .

فتحصل مما ذكرنا انه لا تندفع الشبهة بجميع تقاريرها بذلك بل بما ذكرنا من طولية الحكمين بنحو لا يسرى أحدهما الاخر والاستاذ (قدس سره) لما لم يلتزم بالطولية اجاب عن الشبهة بان اوامر الطرق ليست مولوية وانما هي ارشادية لجعل الحجية ، وعلى تقدير تسليم انها مولوية فليست إلا احكاماً طريقية غير ناشئة عن ارادة ومصلحة في المتعلق وانما جعلت طريقاً لحفظ الواقع وحينئذ لم يكن في مفاد الامارة حكم لكي يلزم من جعل الامارة اجتماع الحكمين المتضادين هذا في الطرق ، واما في الاصول ففي بعضها يقع الاشكال كمثل قاعدة الطمارة والحلية واستصحابها حيث ان مفادها الترخيص والاذن في الافتحام فتكون منافية للحكم الواقعي لو كان مخالفاً حيث انه متضمن لارادة فعلية على الالتزام ومعه كيف يأذن ويرخص على خلاف تلك الارادة الفعلية وإلا

لزم المحال لاستحالة الجمع بين الارادة الفعلية الواقعية مع الترخيص على الخلاف فاجاب (قدس سره) عن ذلك بان الحكم الواقعي في الامارات فعلى نعم تنجزه يتوقف على علم المكلف بخلاف الاحكام الواقعية في موارد الاصول فانها باقية على مرتبة الشأنية بنحو لو علم بها لتنجز لا المرتبة الشأنية المحضة بمعنى لو علم به لم يتنجز فاذا كانت الاحكام في موارد الاصول المانع عن فعليتها جهل المكلف فهي شأنية في موارد الاصول على الخلاف لم تبلغ الى مرتبة الفعلية فلا تكون مضادة لجعل الترخيص على خلافها إذ المضادة إنما تحصل مع بلوغها الى مرتبة الفعلية ولكن لا يخفى ما فيه فان ذلك لا يدفع الاشبهة اجتماع الضدين او المثلين واما شبهة تفويت الغرض او المصلحة في حال الانفتاح فيما ذكر فلا تندفع فان فعلية الغرض توجب حفظ مرام المولى بنحو يلزم الفحص ومعه كيف يعمل ما يفوت به غرضه لاستحالة صدور ذلك من الحكيم وكيف كان فقد اختلف القوم في قيام الامارة على أقوال ثلاثة (١) الاول القول بالطريقة مطلقاً اى سواء وافقت

(١) الغرض من تقسيم القوم الامارة الى الطريقة والموضوعية اى السببية هو دفع شبهة ابن قبة من تحليل الحرام وتحريم الحلال الذى هو أصل المحاذير التي ذكرت بما حاصله ان هذه المحاذير تندفع على اى تقدير مما يراد من الامارة طريقة كانت أو سببية بتقريب انها نارة ترجع الى ناحية الملاك كمثل تفويت الغرض والمصلحة او القاء في الفسدة واخرى ترجع الى ناحية الخطاب كمثل اجتماع الضدين أو المثلين اما ما يرجع الى ناحية الملاك فعلى الطريقة فيمكن دفع الشبهة في حال الانفتاح بان الزام المكلف بتحصيل العلم عسر وذلك ينأى سهولة الشريعة وسماحتها فيحذف مصلحة التسهيل نزاحم الملاك فلاشروع ان يقدم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية لاجل التسهيل من دون ان يكون-

الامارة للواقع ام خالفت ومعنى الطريقة هو تنجيز الواقع عند المصادفة والعذرية عند المخالفة بنحو لا تحدث مصلحة في المؤدى وليست الغاية من جعلها سوى

— هناك قببح اصلا نظير حق الشفعة للشريك إذ ربما يتضرر مع الشريك اللاحق فلا يكون التعبد بالامارة موجبا لتفويت المصلحة او الغرض مع تحقق المصلحة النوعية على ان طريقة الشارع بالنسبة الى الطرق انما هي امضاء لطريقة العقلاء ويكفى في تحقق الامضاء عدم تحقق الردع ، والردع انما يتحقق فيما اذا كان الطريق غالب المخالفة كالتقياس مثلا ، واما مع قلة المخالفة بنحو يتدارك مع مصلحة التسهيل لامعنى للرفع ، واما مع الانسداد فلا مجال لتأني الشبهة إذ في حال الانسداد لا بد من العمل بالظن لكونه اقرب الى الواقع مع عدم وجوب الاحتياط التام واما على السببية فهي على ثلاثة اقسام :

الاول أن يكون قيام الامارة يحدث حكما في الواقع كما هو المنسوب الى الاشاعة فهو على بطلانه للزوم الدور الواضح انه لا حكم في الواقع لكي تتأني الشبهة وانما هو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع .

الثاني قيام الامارة يكون من قبيل طر وعنوان ثانوي كمثل الحرج والضرر بنحو تكون عند المخالفة تبدل في الواقع وينقلب عما هو عليه ويكون الحكم الواقعي هو مؤدى الامارة كما هو المنسوب الى بعض المعزلة فهو وان لم يكن مثل سابقه بالبطلان لكونه أمراً محققاً ولا إلا انه مخالف للاجماع والروايات الدالة على بقاء الحكم الواقعي ولا موجب لتغيره عما هو عليه وانه يشترك العالم والجاهل فيه ومع ذلك كله لا تتأني تلك الشبهة لانقلاب الحكم الواقعي مع تحقق امارة على الخلاف ويكون مؤدى الامارة هو الحكم الواقعي .

الثالث ان قيام الامارة يحدث مصلحة في سلوكها وهذه المصلحة لاتزاحم الواقع بل يتدارك بها بمقدار مافات من المكلف بسبب قيام الامارة على الخلاف .

كونه طريقاً الى الواقع فمع المصادفة تترتب المثوبة والعقوبة على الواقع ومع عدم المصادفة لم تتحقق عقوبة ومثوبة سوى المثوبة على الانقياد وعقوبة على التجري - وذلك يختلف باختلاف مقدار السلوك فلو قامت اماراة على وجوب صلاة الجمعة فالعمل على طبقها فيه مصلحة فلو انكشف الخلاف فتارة قبل انقضاء الوقت واخرى بعده وثالثة لم ينكشف الى آخر العمر في الاول يتدارك بمتابعة الامارة فضيلة الوقت وفي الثانية مصلحة الوقت وفي الثالثة يتدارك مصلحة اصل صلاة الظهر مثلاً والسببية بهذا المعنى يقتضى عدم الاجزاء إذ الامارة لم تحدث مصلحة في المؤدى لكي يلتزم بالاجزاء او التصويب كما هو لازم الوجهين الاولين وانما المصلحة في تطبيق العمل على المؤدى وبذلك قال الشيخ الانصاري (قده) وان اضاف لفظ الامر بعض أصحابه قبل العمل فتكون العبارة إلا ان الامر بالعمل على طبقها الخ ، نظرا الى ان نفس المؤدى على هذا الفرض لا مصلحة فيه - وان المجمول هو الحجة وهي من الاحكام الوضعية التي لا تعلق لها بعمل المكلف فلا عمل لكي يشتمل على المصلحة فلا بد من اضافة لفظ الامر لكي تكوّن المصلحة فيه ففيه ما لا يخفى اولا ان الحجة حكم وضعي منزه عن الحكم التكليفي بناءً على ما اختاره (قده) فحينئذ يتعلق بالعمل لتعلق منشأ النزاع وعلى تقدير تأصلها بالجمال فالمصلحة تكون في المجمول لا الجمل وكيف كان فالسببية بهذا المعنى وان كانت معقولة ولم يكن اجماع على خلافها إلا أنه لا دليل على اعتبارها ولكنه مع ذلك يكفي احتمالها في رد دعوى الامتناع عن ابن قبة واما المحاذير من ناحية الخطاب كاجتماع الضدين أو المثلين بتخييل ان التعبد بالامارة يستلزم ذلك فيمتنع صدوره من الحكيم ولكن لا يخفى ان مؤدى الامارة هو الحكم الظاهري فان كان صادراً عن مصلحة الحكم الواقعي فلا يلزم ذلك المحذور وان -

الثاني القول بالموضوعية مطلقا اى سواء وافقت الامارة الواقع ام لا ومعنى الموضوعية فيها هو أنه بقيام الامارة تحدث مصلحة في قبال الواقع ويكون الثواب والعقاب على الامارة لا على الواقع .

- كان انشاء غير انشاء الحكم الواقعي فان تعدد الانشاء لا يوجب تعدد الحكم ومع عدم تعدده فلا محذور راجع الى ناحية الانشاء والخطاب ، واما اذا انشأ الحكم الظاهري عن ملاك غير ملاك الحكم الواقعي فلا محذور لو كان متماثلين لكونهما من قبيل العامين من وجه في مورد الاجتماع إذ في ذلك المورد لا يلزم منه اجتماع المثليين ، واما مع مخالفة الحكم الظاهري للواقعي فيتخيل فيه اجتماع الضدين وهو محال وقد اجاب القوم بأجوبة مختلفة وبها يرتفع اشكال الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري منها ما اجاب به الشيخ الانصاري (قد ه) باختلاف الموضوع بينهما إذ الموضوع في الحكم الواقعي هو الافعال بمنائينها الاولى وفي الحكم الظاهري بمنائينها المتأوبة اى بما هي مشكوكة ومع اختلاف الموضوع لا تضاد اذ شرطه وحدة الموضوع ولكن لا يخفى ان اختلاف الموضوع متحقق في الاصول لأخذ الشك في موضوعها دون الامارات لعدم أخذ الشك موضوعا لها كما وقد اجاب المحقق الخراساني (قدس سره) بان اجتماع الحكم الظاهري الواقعي لا يلزم منه محذور اجتماع المثليين او الضدين لاختلافهما بالشأنية والفعلية فان الحكم الواقعي شائي والظاهري فعلي او بان الحكم الواقعي انشائي والظاهري فعلي أو ان الحكم الواقعي فعلي من بعض الجهات والظاهري فعلي من كل الجهات ، او الحكم الواقعي نشأ عن ارادة والحكم الظاهري حكم طريق لم ينشأ عن ارادة . هذا بناء على ان يكون المجهول في الامارات هـ -و الحكم التكليفي وان الحجية امر منتزع واما بناء على جعل الحجية من دون أن تستتبع حكما تكليفيا فلا حكم لكى يجتمع الحكمان المتلان والضدان -

الثالث التفصيل بين التوافق والتخالف فعلى الاول الطريقية وعلى الثانى الموضوعية والذي يقتضيه للنظر الدقيق هو القول الاول وهو القول بالطريقية ولم تكن هناك مصلحة سوى مصلحة الواقع والمقوبة والثبوتية على

ولكن لا يخفى انه ما المراد من الحكم الواقعي الشائى فان كان عبارة عن ثبوت المقتضى له من دون امتناع حكم اقيام الامارة على الخلاف فلازمه ان لا يكون للجاهل حكم واقعي وذلك هو التصويب الاشعري الواضح البطلان وان كان عبارة عن ثبوته للاشياء بعناوينها الاولية على مقتضى طبعها فلازمه انه بقيام الامارة على الخلاف يكون مما يطرأ عليه عنوان ثانوى فيتبدل الحكم فهو من التصويب المعتزلي المجمع على بطلانه على ان فعلية الحكم الواقعي انما يتحقق بتحقيق موضوعه فمع تحققه يستحيل عدم فعليته إذ هو من قبيل تخلف العلول عن العلة فعليه لا يكون الحكم الواقعي مقيداً بعدم قيام الحجة على الخلاف فلازمه عند قيامها اجتماع الحكمين الفعليين وهو محال للزوم اجتماع الضدين وممع تقيده بعدم قيامها على الخلاف فلا فعلية له الملازم لعدم ثبوته هو التصويب المجمع على بطلانه وقد اجاب الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) بما حاصله ان في الامارات المجمعول هو مجرد الوسطية وتتميم الكشف فلا حكم حتى ينافي الواقع ليقع التضاد او التصويب كما ان في الاصول التنزيلية ليس المجمعول أسراً مغايراً للواقع بل الجعل الشرعي تعلق بالجري العملى على المؤدى على انه هو الواقع واستفاد ذلك من بعض اخبار قاعدة التجاوز (بلا قدر كح) فان كان المؤدى هو الواقع فهو وإلا كان الجرى العملى واقفاً في غير محله من دون ان يكون قد تعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه ، واما الاصول غير التنزيلية والاحكام الواقعية لا تكون محركة ما لم تصل الى مرتبة الوصول-

الواقع لا على مؤدى الطريق ، والدليل عليه هو ان دين الشارع امضاء طريقة العقلاء ، ولا اشكال اننا نجد من اهل العرف عند الاخبار عن شيء لم يكن غرضه إلا التوصل الى الواقع وقد اعتبر الخبر للوصول اليه من دون غرض

- وهي مرتبة التنجيز والمذرية وهذه المرتبة متأخرة عن مرتبة الحكم الواقعي وللشارع ترك التصرف بهذه المرتبة إلا فيما لو كان الحكم الواقعي له اهمية بنظره فلا يرضى بتركه فيجب عليه ايصال التكليف ولو بايجاب الاحتياط وهذا ناشئ عن مصلحة الحكم الواقعي واما لو لم يكن الحكم الواقعي قد بلغ بتملك الاهمية فللشارع ترك المكلف وانكالة الى عقله لتجربى في حقه البراءة او نصب دليل دال على الترخيص .

وبالجملة الحكم الظاهري في طول الواقعي ومع هذه الطولية لا تضاد بينهما ولكن لا يخفى ان اختلاف المرتبة لا يرفع التضاد إذ مع تحققه وفعليته كيف يرخص في الترك ولا يقاس على الترخيص العقلي لتعدد الحاكم في المقيس عليه ووحدته في المقيس على ان العقل ليس له حكم تكليفي وانما يدرك استحقاق العقاب في مورد عدم البيان بخلاف الترخيص الشرعي الذي هو حكم تكليفي . وكيف كان فما ذكر من الاجوبة محل نظر حسبما عرفت من المتن والحاشية لذا ذكرنا في تعليقتنا على الكفاية جوابا آخر عن شبهة التضاد كما انه به يرتفع اشكال الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وحاصله ان الاحكام التكليفية إنما هي اعتبار من المولى امر على ذمة العبد كاعتبار الدين على ذمة المدينون ويستفاد من اطلاق الدين على الحكم التكليفي حيث يقول (ان دين الله احق ان يقضى) وهذا المعنى اى كون الحكم الواقعي هو امر اعتبارى على رتبة العبد هو الذي يشترك فيه الجامل والعالم حيث انه بمهمة البالغ العاقل نعم يختص العالم بكونه ينبعث عنه لعله بالحكم وبذلك لا يلزم التصويب وهذه

في الخبر نفسه وهذا واضح لن تتبع فيجد استقرار سيرة العرف على ذلك وليس للشارع إلا امضاء طريقة اهل العرف وإلا كان عليه ان يرد عنهم ويخطئهم .
ثم لا يخفى ان الامارة يختلف حالها بحسب حال الانفتاح والانسداد والمراد بحال الانسداد عدم الوصول الى المعصوم (ع) والمراد بالانفتاح هو امكان الوصول اليه (ع) .

الاعتبار الذي هو بمهدة المكلف يكون مسبوقا بالشوق او الكراهة وملحوقا بالانشاء في الخارج وايصال ذلك الى المكلف وعليه لامضادة بين التكليف بالالزام والترخيص الاعتباريين إلا بالعرض اى من ناحية ساسبق التكليف ومن ناحية ملحقه اما من ناحية ما سبق التكليف فان الزام المكلف بشيء لا بد وان يكون ناشئا عن مصلحة في الفعل والزام المكلف بالتارك لا بد وان يكون ناشئا عن مفسدة في الفعل واجتماع الامرين في شيء واحد غير ممكن فتقع المضادة بين الحكمين من حيث ما سبق وكذا نحصل المضادة العرضية من حيث ملحق بالتكليف فان التكليف بالحرمة والترخيص بعد وصول كلا التكليفين يوجب المضادة ولا يخفى ان هذه المضادة العرضية انما تحصل مع كون كل من التكليفين واقعيين او ظاهريين ، واما لو كان احدهما واقعي والآخر ظاهريا فلا مضادة بينهما اما من ناحية ما سبق على التكليف فالتكليف الواقعي ناشئ عن مصلحة في المتعلق والظاهري لم ينشأ عن مصلحة اصلا وانما نشأ عن مصلحة في الجمل كجمل الاحتياط لحفظ الواقع او جمل البراءة تسهلا على المكلف ، واما من ناحية ما ملحق بالتكليف فالتكليف الواقعي عند وصوله لا يبقى موضوع للحكم الظاهري ومع عدم وصوله يكون الواصل الحكم الظاهري فلا تضاد حيثئذ لعدم وصول الحكمين فلا تغفل .

بيان ذلك ان في حال الانسداد الاتيان بمؤدى الامارة ان وافقت الواقع كان الواقع منجزاً ويستشعر منه اهمية الواقع بانه وصل الى مرتبة التنجز وهو لا ينساق الى الانسداد بالمعنى الذى عرفت وان لم يوافق الواقع فلا يكون الواقع منجزاً والاتيان بمؤدى الطريق على خلاف الواقع عذراً والنسبة الى المكلف سبب ان في الصورتين يجب الاتيان بمؤدى الطريق غايته على تقدير المصادفة بكون المؤدى هو الواقع وعلى تقدير المخالفة بكون عذراً ، واما على الافتتاح فحيث انه يصل الى الامام (ع) فلا يمكن ان ينصب للمكلف اشارة تخالف الواقع إلا ان يكون مصلحة في سلوكها يتدارك به مفسدة ترك الواقع ، واما الطريق الموافق للواقع فلا مصلحة في سلوكه إذ الواقع منجز بدون نصب الطريق إذ حسب الفرض انه متمكن من الوصول الى الامام (ع) ولا يخفى ان المصلحة السلوكية يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع بمقدار ما فات فتارة يتدارك ما فات منه وقت الفضيلة ، واخرى مصلحة الوقت ، وثالثة مصلحة الصلاة لو لم يحصل الانكشاف الى آخر العمر وكل ذلك يدل على ان الواقع محفوظ ولا يتغير بقيام الامارة على الخلاف لئلا يلزم التصويب المجمع على خلافه او القول بالاجزاء إذ مع انكشاف الخلاف يتنجز الحكم الواقعي ويجب الاتيان به ان كان في الوقت يجب أدائه وان كان في خارج الوقت يجب قصاؤه فافهم وتأمل .

تنبيهان الاول انه اجاب عن اشكال ابن قبة بعض السادة المحققين (قده) بما حاصله ان الاحكام الشرعية انما هي متعلقة بالصور الذهنية الحامية عما في الخارج لا بنفس الخارج إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف التعلق والشبوت

ولا اشكال في جواز تعدد الخاكى مع وحدة المحكى ، فاذا فرض جواز التعدد فيجوز ايضا اختلاف الخاكين بحسب الحكمين فحينئذ لا يتحقق هناك تناقض اصلا ولا تضاد لتعدد متعلق الحكمين (١) وفيه ان هذا الجواب لا يدفع به إلا

(١) وببيان اوضح ان الاحكام لا تعلق لها بالموجودات الخارجية حتى يتوهم ان الفعل الخارجى المجهول حكمه يجمع لموضوع الحكم الواقعي وموضوع الحكم الظاهري فيلزم اجتماع الضدين في موضوع واحد بل تعلق بالموجودات الذهنية من حيث انها حاكية عن الخارج والعنوان المتعلق للحكم الواقعي مع العنوان المتعلق بالحكم الظاهري لا يمتثلان في الوجود الذهني حتى يكون هناك عنوانان لموضوعي الحكمين ، وذلك ان موضوع الحكم الواقعي نفس الفعل المجرد عن لحاظ العلم بحكمه والشك فيه وموضوع الحكم الظاهري هو الفعل بوصف كونه مشكوك الحكم فكيف يجمع لحاظ التجرد ولحاظ الاتصاف ولكن لا يخفى ما فيه ان شرب التتن مثلا لا يعقل ان يلاحظ مجرداً عن العلم وعدمه إذ يكون حينئذ مهملًا إذ الماهية من حيث هي ليست إلا هي فعليه لا يكون لها اعتبار فلا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة فكيف تلاحظ مع الحكم كما انها لا يعقل ان تكون ملحوظة مجردة عن العلم بنحو بشرط لا فلا بد حينئذ أن تلاحظ بالنسبة الى العلم وعدمه لا بشرط اى لا بشرط القسمي مثلا شرب التتن الذي هو موضوع الحكم الواقعي يلاحظ بنحو لا يكون مقترا بالعلم ولا بعدمه بمعنى لا بشرط منهما ولازم ذلك ان الذات الذي هو شرب التتن ملحوظة في مقام العلم بحكمه وعدم العلم بحكمه فاذا كانت الذات ملحوظة في المقامين فيكون شرب التتن مثلا في حال كونه مجهولا قد حكم بحكمين متضادين من حيث ذاته ونفسه قد حكم عليه بالحكم الواقعي ومن حيث كونه مجهول -

غائلة اجتماع الحكمين واجتماع المحبوبة والمبغوضية واما اجتماع المفسدة مع المصلحة أو نقض الغرض فلا يندفع بما ذكر . اما الاول فالمصلحة وكذا المفسدة لم تتعلق إلا بما هو خارجي لا بما هو حاكمي عن الخارج ، وكذا الثاني إذ -الحكم محكوماً بحكم آخر مضاد له .

وبالجملة ان تعدد الموضوع مع كون الذات محفوفة في المقامين لا يرفع غائلة استحالة اجتماع الضدين ولاجل ذلك اضاف بعضهم الى تعدد الموضوع اختلافهما بحسب المرتبة دفعا لذلك المحال بتقريب ان الحرمة الواقعية موضوعها شرب الخمر مثلاً والحلية الظاهرية موضوعها الشك بالحرمة الواقعية ومن الواضح تأخر الشك بها عن الحرمة بمرتبة ، وقد اخذ ذلك موضوعاً للحلية الظاهرية فلزم تأخر الحلية الظاهرية التي هي الحكم الظاهري عن الحرمة الواقعية التي هي الحكم الواقعي بمرتبتين ومع اختلاف المرتبة بالنقد -دم والتأخر لا يجتمع الحكم الواقعي مع الظاهري وحينئذ يرتفع محذور اجتماع الضدين من الجمع بين حكم الواقعي مع الظاهري ، وقد اشكل على ذلك المحقق الخراساني (قدس سره) في كفايته بما لفظه : (فان الظاهري وان لم يكن في تمام مراتب الواقعي إلا انه يكون في مرتبته أيضاً وعلى تقدير المناقاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة) ولكن لا يخفى انه مع تسليم الاختلاف بين الحكم الواقعي والظاهري بالتقدم والتأخر بحسب الرتبة فينبئ عن كيف يكون الحكم الواقعي في مرتبة الظاهري وذلك ينافي كون الحكم الواقعي في المرتبة المتقدمة والظاهري متأخر بمرتبتين إلا ان الكلام ان الاختلاف بحسب المرتبة بمعنى يكون ترتب طولي بين الحكمين من غير فرق ان ذلك الترتب بين السببين أو ترتب بينهما بالطبع فان ذلك لا يرفع غائلة استحالة الجمع بين الضدين مع تحقق المعية في الوجود -

الغرض لم يتعلق بالصورة الذهنية بل بالوجودات الخارجية .

ثانيهما انه لا اشكال ولا ريب في ان الامارة منجزة الواقع ومبينة له

- الخارجي زمانا ، فان ذلك يكفي في تحقق استحالة الجمع بين الضدين إذ المعاندة والمطاردة بين الضدين إنما يكون بحسب الوجود الخارجي وليس مرتبة الطبع من مراتب الوجودية الخارجية لكي يقال لا تراحم الموجود في هذه المرتبة كيف وربما يكون المتقدم والمتأخر بالطبع متساويين في نيل الوجود الخارجي الزماني .

وبالجملة ان هذا المعنى من التقدم والتأخر لا ينافي المعية في الوجود فع تحقيق المعية في الوجود الزماني لا يرتفع غائله استحالة اجتماع الضدين أو المثليين أو اجتماع المصلحة والمفسدة إذ هما يقومان بالوجود الخارجي وقد اجاب المحقق الخراساني (قدس سره) عن تلك الاستحالة بان الحكم الظاهري حكم طريق غير ناشئ عن ارادة وكرهه بالاضافة الى نفس النبي (ص) او الوصي عليه السلام لا بالاضافة اليه تقدست اسماءه لعدم انعقادها في نفسه تعالى إذ الارادة عنده جل وعلا عبارة عن العلم بالصالح فان تعلقت بنظام العالم فهي ارادة تكوينية وان تعلقت بافعال المكلفين فهي ارادة تشريعية ، والذي ينشأ عن ارادة وكرهه في نفس النبي (ص) او الوصي (ع) إنما هو الحكم الواقعي ، واما الحكم الظاهري فهو طريق محض لا ينشأ عن ارادة وكرهه في نفسه إذ لم ينشأ إلا لحفظ الواقع لمصلحة في نفسه لا لمصلحة في المتعلق كما هو قضية الحكم الواقعي فعليه لا يلزم محذور اجتماع الضدين إذ هو ضرورة حكم انشأ لتنجز الواقع عند المصادفة وصحة الاعتذار عند الخطأ إلا انه (قدس سره) قد استشكل تأني الجواب المتقدم في الاصول كاصالة الحلية نظراً الى ان الاستفادة من قوله (ع) (كل شيء لك حلال حتى تعلم انه -

وكاشفة عنه وأما الاشكال في كيفية البيانية الذي به تصحح العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة وذلك ربما يستشكل فيه .

بيان ذلك ان قيام الامارة على كون صلاة الجمعة واجبة واقعا فيحتمل انها واجبة واقعا فيجب العمل على طبقها اذ بها قد تنجز الواقع ويحتمل ان الواقع

حرام (هو الترخيص الحقيقي في الاقدام وهو ينافي المنع الواقعي والالتزام بان مفاد اصالة الحل حكم صوري طريق امر غير ممكن ، ولذا اخيرا التزم كون الاحكام الواقعية فعلية فلا تكون معها ارادة أو كراهة دفعا للمحاذير من اجتماع الضدين او الارادة والكراهة او المصلحة والمفسدة . ولكن لا يخفى ما فيه اذ الاحكام الواقعية التي لا ارادة وكراهة معها كيف تنجز بالعلم مع ان تنجزه بالعلم باعتبار حكايته عن الارادة والكراهة ومع عدم حكايته عنها لا يكون موضوع اثر في نظر العقل . فالالتزام بعدم حكايته عنها مع انه لو علم به لمتنجز التزام بالمتنافيين فالاولى في الجواب ما ذكره بعض المحققين (فده) عن محذور اجتماع الارادة والكراهة بما حاصله ان الاحكام التكليفية لا تضاد بينها بحسب أنفسها وأما التضاد يقع بينها بحسب مبادئها فلا يعقل ان يكون شيء واحد بما هو شيء واحد واجبا ومحرمًا باعتبار ان وجوبه ناشئ عن ارادة المولى والحرمة ناشئة عن كراهته اذ مقتضى تعلق الارادة به يكون وجوده ارجح من عدمه ومقتضى تعلق الكراهة يكون عدمه ارجح من وجوده وذلك من المحالات الاولى التي لا يقع فيها خلاف ونزاع وأما الكلام فيما لو كان للشيء جهات من ناحية ايجاده فيمكن ان يريده من جهة ويبغضه من جهة اخرى كما يتصور ذلك في المركب المشتمل على اجزاء كالبيت المشتمل على جدران وسقف فانه يمكن ان يريد البيت بما يكون مشتملا على الجدران من دون اشتماله على السقف فتعلق-

لم يكن واجباً فلا يجب العمل على طبقها وبعبارة أخرى ان صلاة الجمعة في زمان الغيبة يحتمل وجوبها ويحتمل عدم وجوبها فحينئذ لو قامت اماراة على وجوبها مثلاً فلا يجب العمل على طبقها للاجمال الواقع في مفادها وهو انه هل مفادها حكم مولوى ناشئ عن ارادة جدية مع الموافقة او حكم صوري لم يترتب عليه شيء سوى كون مخالفته تجريباً وموافقته انقياداً فاذا كان المفاد مجعلاً فلا يجب اتباعه كما لو دار الامر بين الوجوب والاباحة لا يجب اتباعه بل هو مجرى

— ارادته بالبيت بما انه مشتمل على الجدران وكراهة بالبيت المشتمل على السقف فيكون البيت الواحد تعلق به ارادة بالجدران وكراهة في السقف ، واما اذا كان راجحاً من الحيثيتين فلا بد وان تنبعت ارادة بايجاد البيت بما له تلك الحيثيتين ولا يعقل ان نحدث كراهة متعلقة بالبيت بما له تلك الحيثيتين او احدهما للزوم المحال وهو اجتماع الارادة والكراهة في الشيء الواحد بما هو واحد .

اذا عرفت ذلك في الارادة التكوينية فاعلم ان الارادة التشريعية على نحو الارادة التكوينية بل هي من سنخها غاية الامر ان الارادة التكوينية تتعلق بالامور التكوينية والتشريعية تتعلق بافعال المكلفين ففعل المكلف المتعلق لارادة المولى له حيثيتان حيثية ايجاد الحكم الشرعى وحيثية اصاله الى المكلف لكي ينبعث العبد الى ايجاده ، ومع حصول تلك الحيثيتين يكون ايجاد الفعل الخارجى متعلقاً لارادة المولى ولا يعقل ان يتعلق كراهة به والا لزم المحال وهو اجتماع الكراهة والارادة في شيء واحد واما اذا تعلق ارادة المولى بايجاد الحكم فقط من دون مصلحة في اصاله واعلام المكلف بل كان يكره اعلامه فتكون الارادة تعلقت بغير ما تعلق الكراهة فلا يحصل التنافي بينهما لاختلاف متعلقيهما فاذا لم تحصل المناقاة بينهما فلا محذور من جعل الترخيص بالنسبة الى -

فبح العقاب من دون بيان وبجريان هذه القاعده يرتفع الاحتمال الحاصل بقيام الامارة . نعم لو كان الاحتمال هو الذى يكون به تمامية الحجّة كان رافعاً لقبح العقاب بلا بيان .

وعليه يمكن ان يقال بانه لا اثر لقيام الامارة اذ الاحتمال يكون منجزاً قبل قيام الامارة فقيامها حينئذ لا اثر له اللهم إلا ان يقال انه ان لم تقم اماره يكون المورد من موارد التخيير أو دوران الامر بين محذورين ولا يتمكن المسكف من الاحتياط وعند قيام الامارة يتعين عليه الاحتمال الذى هو مؤدى الامارة بل ربما تكون مصلحة بقيام الامارة يتدارك بها مافات من مصلحة الواقع على تقدير عدم المصادفة . ولا يخفى ان هذا الاشكال انما يجرى في صورة

الجهة المتعلقة به الكراهة إذ تلك الجهة لم تتعلق بها الارادة وبذلك لا تحصل المناقاة بين الحكم الواقعي والترخيص والرضا بالمخالفة إذ الترخيص في ظرف الشك لا ينافي الارادة الواقعية لتعلق الارادة بالوجود من حيثية جمل الحكم فقط والترخيص بلحاظ جهة الاعلام وهذه الجهة ليست موضوعاً للارادة حسب الفرض نعم لا يعقل تحقق الترخيص لو كان الواقع مراداً من الحيثيتين حيثية ايجاد الحكم وحيثية ايصاله ولو كان بإيجاب الاحتياط .

فظهر مما ذكرنا انه لا تنافي بين الاحكام الواقعية والتعبد بالامارة او الأصل لعدم لزوم اجتماع المثلين في مـورد الاصابة إذ التعبد نشأ عن ارادة الوجوب من جهة اقامة الحجّة على الحكم لا من جهة الحكم ولعدم لزوم اجتماع الضدين في صورة عدم الاصابة لو كان الواقع الزامياً اذ التعبد حينئذ وان كان حاكياً عن الترخيص إلا انه لا ينافي الارادة الواقعية لما عرفت من اختلاف الجهة فمن جهة الحكم يكون مریداً ومن جهة الايصال يكون كارهاً فلا تغفل .

الانسداد لا في صورة الافتتاح وبهذا الاشكال نورد على كل من قال بكون قيام الامارة على نحو الطريقة ولا يرد على من قال بكون الامارة على نحو الموضوعية . وقد عرفت منا سابقاً بان المختار في الامارات انها على نحو الطريقة لا الموضوعية وان العقاب والثواب على الواقع المجهول لا على قيام الامارة وانها كالاصول الجارية في موارد فكلما ان الاصول يبعد القول بالموضوعية فيها كذلك الامارات .

ودعوى انه يبعد القول بالطريقة في الامارات بل هي وظائف شرعية ممنوعة بان الطريقة لها معنيان الاول بتنجز الواقع الثاني جعله طريقاً للواقع المجهول والمراد بالطريقة هو المعنى الاول الذي يعم الامارات والاصول لا الثاني الذي يختص بالامارات اذ هي جعلت طريقاً هذا غاية ما يمكن في توجيه الاشكال وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ما عن الاستاذ (قدس سره) في الكفاية بما حاصله ان المجهول في باب الامارة هو الحجية لكونها من الامور الاعتبارية القابلة للجعل وجعلها يستتبع حكم العقل بوجوب اتباعها وكونها قاطعة للعذر ولكن لا يخفى ما فيه اذ الحكم العقلي لا يستتبع جعل الحجية فان العقل الحاكم بوجوب المتابعة يتبع الكاشفية من دون توقفه على جعله على ان الحجية لا معنى لجعلها ودعوى انها القاطعة للعذر والمصححة للعقوبة على الترك ممنوعة اذ سببية شيء اشياء اما تكون ناشئة عن امر تكويني يوجب تأثيره في المسبب فلذا لا تنالها يد الجعل ، فالحجية بهذا المعنى غير قابلة للجعل الشرعي .

ودعوى أن مرجع جعل السببية الى جعل المسبب عند تحقق السبب كما ان الدلوكة مثلاً سبب لوجوب الصلاة فإنه يرجع الى ان وجوب الصلاة عند

الدلوک ممنوعة فأن لازم ذلك ان يكون المسبب قابلاً للجعل كما هو كذلك بالنسبة إلى وجوب الصلاة فقد جعل وجوبها عند الدلوک وليس المقام من هذا القبيل إذ المسبب في المقام وهو حکم العقل باستحقاق العقوبة غير قابل للجعل الشرعي لكي يجعل عند تحقق الامارة على ان ما ذكر في الجواب مختص بالامارات لا يشمل الاصول وقد يجب ان ذلك بما افاده بعض الاعاظم (فده) بأن المجمول في باب الطارق هو الكاشفية والطريقة الموجب لصيرورة الظن وسطاً فيكون من مصاديق العلم فيترتب عليه ما يترتب على العلم من الحجية والمنجزية والقاطعية للعذر ولكن لا ينبغي ان ذلك يتم في الامارات دون الاصول لعدم الكشف فيها على انه لو سلمنا كون المجمول هي الكاشفية لارجاع ذلك الى نحو من الادعاء والتزويل لكي يستتبع انطباق العلم عليه فيحتاج ذلك الى اثر شرعي لكي يصح التزويل كما هو كذلك في بقية التزيلات الشرعية ومراجع التزويل في الامارة ليس إلا بالامر بمعاملتها معاملة العلم فحينئذ تشترك مع الاصول غاية الامراتها في الاصول أمر بمجمول بدوي من غير ان يستكشف من شيء أو في الامارات امر بمجمول بجعل الطريقة وإلا فلا معنى لجعل الكاشفية والمحرزية إذ هي امر تكويني واقعي ليست من الحقائق الجعلية .

وعليه يقع الكلام في هذا الامر المتولد من الكاشفية هل هو طريقي أو موضوعي يستتبع العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته اما كونه موضوعياً فلا يلتزم به أحد فينحصر في كونه طريقياً وعليه يتوجه الاشكال المذكور بأنه أمر لا يجب امتثاله لكونه محتملاً للوجوب مع موافقته للواقع كما انه محتمل لكونه صورياً مع مخالفته للواقع فمع الشك في ذلك فالرجع البراءة وقد

اجاب عن هذا الاشكال بعض الاجلة بأن أوامر الطرق هي طريقة ناشئة عن ارادة جديدة شرعت لحفظ الواقع نظير ما لو اختلطت جوهرة ثمينة مع احجار بنحو لا يمكن تمييزها من بين تلك الاحجار فتتعلق ارادته بأخذ تلك الاحجار ومن الواضح ان هذه الارادة المتعلقة بأخذ الاحجار ليست إلا طريقة لتحصيل ذلك الحجر الثمين ، وكما ان الامر في الارادة التكوينية تكون طريقة كالمثال المذكور كذلك بالنسبة الى الارادة التشريعية المتعلقة بفعل الغير فالامارة المصادفة للواقع تكون بمنزلة ذلك الجوهر الثمين والامارة المخافة للواقع تكون بمنزلة تلك الاحجار ولكن لا يخفى ما فيه إذ ما ذكر من المثال ليس إلا ارادة واحدة تعلقت بتحصيل ذلك الجوهر الثمين ولكن لما لم يكن منجزاً واحتمل انطباقه على كل حجر صار نفس الاحتمال منشأ لأخذ تلك الاحجار وذلك من قبيل الاحتمال المحرك لأطراف العلم الاجمالي فلم يكن هناك ارادات متعددة حتى يقال انها نفسية ام طريقة بل ليس إلا ارادة واحدة تعلقت بالمطلوب الواقعي وان المحركة قد تعددت بتعدد الاحتمال على انه لو سلم تعدد الارادة فذلك بالنسبة الى الجاهل بالواقع لا بالنسبة الى العالم إذ لا يعقل تعلق ارادته إلا بمطلوبه الواقعي كما في المقام حيث ان الشارع لما كان عالماً بالواقعيات ومميزاً بين الامارة المطابقة وبين غيرها فلا معنى لجعل الامارة المطابقة وغير المطابقة حفظاً للواقع إلا بدعوى ان الارادة المتعلقة بالمجموع مقدمة لتحقيق مرامه ليحصل المكلف الداعي الى الاتيان بالجميع لكي يحصل مطلوب المولى ضمناً ولكن لا يخفى ان ذلك يتم لو قلنا بكفاية المصلحة في نفس الامر وهو محل منع .

ثم انك قد عرفت ان الالتزام بجعل الحجية بناءً على انها قابلة للجعل

او الالتزام بجمل الحجة بناءً على ان الحجة كالتبعية والشرطية والممانعية التي غير قابلة للجعل فيكون معنى جعل الحجة عبارة عن جعل مؤدى الامارة حجة كالعلم وان كانا يفترقان فان العلم حجة عقلية والامارة حجة تعبدية لا يرفع الاشكال لاختصاص ذلك بالامارات فلا يشمل الاصول مضافاً الى انه يرد عليها انه بناءً على الالتزام بجمل الحجة او جعل الحجة يوجب رفع اليد عن ظهور دليل الاعتبار فانه ظاهر في المولوية والحكم التكليفي فصرفه عن المولوية الى الامر الارشادي وعن الحكم التكليفي الى الحكم الوضعي رفع لظهور دليل الاعتبار فالحق في الجواب هو انك قد عرفت منا سابقاً ان الخطاب الواقعي لا يكون حافظاً وساداً للاعدام الناشئة من المرتبة الثانية وهي مرتبة الجبل بالواقع فسد الاعدام الناشئة من المرتبة الثانية تحتاج الى خطاب آخر وهو الطرق فليجداها يكون كاشفاً عن ارادة ثانية متعلقة بالواقع وحينئذ يكشف عن كثرة الاهتمام بالواقع فلا يرضى المولى بترك الواقع في كلتا الحالتين وهما العلم والشك وبذلك يكون رافعاً لقبس العقاب من دون بيان إذ المراد من البيان ما يصح معه العقوبة على المخالفة وهنا كذلك إذ لما علمنا بان الواقع مما اهم به فلا يرضى الشارع بتركه على تقدير مطابقة الامارة للواقع فيجب العمل على طبقها من جهة احتمال مطابقة الامارة للواقع .

وبما ذكرنا يظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين الامر المجمل إذ الامر المجمل لما كان مردداً بين الاباحة والوجوب ولم يكن على تقدير ارادته في أحد الطرفين مما يطلب لم يكن بياناً بل يكون في ظرف اللابيان فيتحقق موضوع قبس العقاب بلا بيان بخلاف ما نحن فيه فانه لا يريده ولا يرضى بتركه على تقدير المطابقة فيرفع

قاعدة قبسح العقاب بلا بيان فلذا صح معه العقوبة . ومن هنا صح لنا دعوى ان المنجزية في الامارات هو احتمال المنجزية بتقريب ان اوامر الطرق كشفت عن ارادة الواقع في ظرف الجهل بها فيكون التكليف المحتمل في مورد المطابقة كان مينا بهذه الاوامر ويكون مما قام عليه البيان فلا يبقى موضوع لحكم العقل بقبسح العقاب من دون بيان ،

وبالجملة الاوامر الطريفة صالحة لكونها بياناً في مورد المصادفة ومع صلوحها تصح العقوبة عليها فلا يتحقق والحال هذه موضوع القاعدة وبما ذكرنا يفرق بين المقام والشبهات البدوية فانها في مورد مصادفة الاحتمال للواقع لم يتم عليه البيان الواصل ومع عدم تحقق البيان دخلت الشبهة تحت موضوع قاعدة قبسح العقاب بلا بيان . والحاصل ان البيانية في الامارات على تقدير المصادفة متحققة وهي نصب الطرق وفي الشبهات البدوية لم يكن هناك بيان على تقدير مطابقة الاحتمال للواقع وتظهر الثمرة بين المختار وبين بقية الوجوه في نتيجة دليل الانسداد فعلى المختار تكون النتيجة هي الحكومة أي يحكم بتعيين العمل بالظن لانه لما علمنا بعدم رضا الشارع بترك الوقائع مع اننا لسنا بمهلين بنجزم بان الشارع يريد منا الواقع فيكون منجزاً وبمقتضى المقدمة الرابعة يتعين العمل بالظن وذلك معنى الحكومة ومقتضى بقية الوجوه تكون نتيجة الانسداد هو الكشف حيث ان الشارع لم يرفع اليد عن الواقعيات كان من اللازم نصب الطرق المسماة بتمم الكشف وبمقتضى المقدمة الرابعة اننا نستكشف ان الشارع عين لنا الطريق وليس إلا الظن هذا تمام الكلام في امكان التعبد بالظن .

وقوع التعبد بالظن

المبحث الثاني في وقوع التعبد بالظن فنقول لا اشكال ولا ريب في عدم جواز التعبد بالظن فيما لو شك في اعتباره وقد استدل الشيخ (قدس سره) عليه بالادلة الاربعه فمن الكتاب قوله تعالى : (قل الله اذن لكم ام على الله تفترون) ومن السنة (رجل قضى بالحق وهو لا يعلم) ومن الاجماع ما ادعاه الوحيد البهبهاني (قدس سره) من ان حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيات بين العوام فضلا عن الخواص ومن العقل اطباق العقلاء على تقييح العقل على تشريعه واسناد ما لا يعلم انه منه (١) وقد اشكل على ذلك الاستاذ (قدس سره) بما حاصله

(١) لا يخفى ان الاستدلال بالآيات والاحبار على حرمة التعبد بما ليس يعلم على تقدير الاستفادة منها ليس بحثا عن مسألة اصولية وانما هو بحث عن مسألة فرعية خارجة عن مقاصد الكتاب مضافا الى ان التمسك بمثل ذلك بحرمة العمل بما يشك في اعتباره من قبيل التمسك بالعام فيما شك في فرديته كالتمسك بعموم اكرام العلماء لوجوب اكرام ما شك في كونه عالما .

بيان ذلك هو ان الاستفادة من هذه العمومات هو عدم العمل بالظنون الذي لم يبلغ فيها احتمال الخلاف فلو جاء دليل خاص او عام يدل على الغاء احتمال الخلاف عما يفيد الظن يكون حاكما على تلك الادلة فمع الشك في كون هذا الظن مما النفي فيه الخلاف ام لاقي الحقيقة يرجع الى الشك في فردية العام ولا اشكال في عدم -

ان جواز الالتزام ونسبة مؤدى الحجية اليه تعالى ليسا من آثار الحجية

— جواز التمسك بالعام مع الشك في الفردية ولو قلنا بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية الا ان يقال بان نسبة ادلة الحجية الى الادلة المانعة من قبيل نسبة المخصص الى العام فالشك في حجية شيء يكون من الشك في المخصص فيرجع فيه الى عموم العام بكونه من الشبهة المفهومية والا لما جاز التمسك بادلة الاصول عند احتمال وجود الحجة على خلافها والتالى باطل .

إذا عرفت ذلك فاعلم ان جواز التعبد بالامارة والالتزام بهؤداهما على انه حكم الله تعالى هل يلزم حجيتها بنحو يستكشف من حرمة التعبد عدم الحجية او انها ليست من الوازم إذ قد تكون الامارة حجة مع عدم جواز التعبد والنسبة الى الشارع اختار المحقق الخراساني (قدس سره) الثاني فقال ما لفظه: (واما صحة الالتزام بما ادى اليه من الاحكام صحة نسبتها اليه تعالى فليسا من آثارها ضرورة ان حجية الظن عقلا على تقدير الحكومة في حال الانسداد لا يوجب صحتها) خلافا للاستاذ النائيني (قدس سره) فانه قال بالاول نظراً الى ما بنى عليه من جعل الطرق وجعل المحرزية والوسطية في الالبات فيكون حال الامارة حال العلم فكما انه لو علم بحكم فيجب التعبد به ويصح النسبة الى الشارع فكذلك كون الامارة حجة إذ معنى حجيتها جعلها كالمعلم كما انه يتم الاستدلال بالآيات والاخبار على حرمة التعبد بما لا يعلم وقبح ما يسند الى الشارع لكونه من التشريع المحرم على ما بنى عليه الشيخ (قدس سره) من تنميم الكشف نعم لا يتم ذلك على مبنى المحقق الخراساني (قدس سره) من جعل الحجية فان التعبد والاسناد الى الشارع ليس من لوازمها ولا يلزم من عدمها عدم الحجية واما الظن الانسدادى على الحكومة فليس من لوازمها التعبد والاسناد على جميع المباني لما سيأتي ان شاء الله تعالى من ان معنى كون حـ

ومن لوازمها المساواة أو الأعم لكي يكون الاستدلال بعدم اللازم على عدم المزموم كما هو كذلك بالنسبة إلى المؤنمية والمنجزية فإنه يستدل على عدم الحجية بعدم تحقق المؤنمية والمنجزية .

وبالجملة الاستدلال على الحجية بما دل على حرمة الالتزام وحرمة النسبة امر غير مرتبط إذ ليسا من الوازم ولكن لا يخفى أن ما استدلل به الشيخ (قدس سره) يتم بناءً على تنعيم الكشف نعم لا يتم على مبنى الاستناد من جعل الحجية .

بيان ذلك هو أنه بناءً على تنعيم الكشف مرجعه إلى جعل الأمانة علماً ومن الواضح أنه لو تعلّق العلم بحكم لازمه التعبدية ونسبته إلى الشارع فكذلك لو تعلّقت الأمانة بخلاف ما لو قلنا بجعل الحجية الذي هو مبنى الاستناد . فإن التعبد والاستناد ليسا من لوازمها فلا يستدل بعدمهما على عدم الحجية .

وبالجملة الخلاف بين الشيخ والاستاذ بحسب المبنى . وكيف كان فما ذكره (قدس سره) من أن المنجزية لا تلازم جواز التعبد امر مفروغ عنه كما هو كذلك في إيجاب الاحتياط والظن في باب الانسداد على الحكومة بناءً على أنه

— الظن حجة عقلاً ليس هو كون متعلّقه حكماً شرعياً إذ ليس وظيفة العقل تشريع الأحكام وإنما هو بمعنى الاكتفاء بالاطاعة الظنية عند تعذر الاطاعة العلمية فلم يستلحجة فيه كالحجة في الأمانة إذ الحجة في الأمانة ما يقع طريقاً لمتعلّقه والحجة في الظن الانسداد على الحكومة فانما يقع في طريق إسقاط التكليف .

وبالجملة الذي هو محل البحث في الحجية هي التي تكون وسطاً لاثبات التكليف لا حرجاً في مقام الامتثال كالظن الانسداد على الحكومة كما أن محل الكلام في الطرق المتعلقة بالأحكام الشرعية لا الطرق التي تتعلق بالأمور العادية كالظن بالماء والجدار والخشب ونحو ذلك فلا تغفل .

مثبت للتكليف لا انه مسقط كما هو مبنى من يقول بالتبعيض .

إذا عرفت ذلك فاعلم ان المنجزية والمؤمنية من توابع العلم بالحجية ، فمع الشك في الحجية يقطع بعدم تحققها وحينئذ لا يبقى مجال للشك في تحققها لكي يرجع الى استصحاب عدم الحجية إذ يكون من قبيل ان ما هو محرز بالوجدان محرز بالتعبد وبما ذكرنا اعترض الاستاذ على الشيخ الانصارى (قده) بما حاصله أن عدم الحجية من آثار نفس الشك وعدم احراز التعبد إذ بمجرد الشك وعدم العلم يتحقق عدم الحجية فلا مجال لاستصحاب عدم الحجية بعدم ترتب اثر عليه وقد دفع الاستاذ بعدم احتياج الاستصحاب الى الاثر إذا كان مؤداه قابلاً للجعل الشرعي كما في المقام فان الحجية لما كانت قابلة للجعل فقابلة للرفع فلا مانع من جريان الاستصحاب سواء كان هناك اثر شرعي على المستصحب أم لا ولكن لا يخفى ان ما ذكره الاستاذ (قدس سره) مبنى على ما اختاره من ان الحجية قابلة للجعل وان المجهول في باب الطرق هي الحجية وان الاستفادة من اخبار الاستصحاب انشاء حكم مماثل المستصحب في استصحاب الاحكام ولا حكماءه في استصحاب الموضوعات . واما لو قلنا بعدم جعل الحجية أو قلنا بها ولم نقل بجعل المماثل قلنا بانه بلحاظ الجري العملي لم يتوجه الاشكال إذ حينئذ لم تكن تلك الآثار من آثار عدم الحجية لكي يجري الاستصحاب بل من آثار نفس الشك فبمجرد تحقق الشك تترتب تلك الآثار لنحقق موضوعها على انه لو سلمنا ان تلك الآثار تترتب على الشك وعلى العلم بعدم الحجية ولكن القاعدة تقدم في المقام على الاستصحاب لكونها اسبق مورداً من الاستصحاب حيث ان موضوعها الشك فبمجرد حصوله يتحقق اثره وهو عدم الحجية فلا يبقى مجال لجريان استصحاب عدم الحجية لكي

يترتب ذلك الاثر وبعبارة أخرى ان الاثر لما كان مترتباً على الجامع بين الشك والعلم بالعدم فاذا تحقق الشك ترتب الاثر لسبقه على جريان الاستصحاب الموجب لتحقيق عدم العلم الذي هو أحد فردى الجامع المفروض انه موضوع الاثر بل لا فائدة في تحصيل الفرد الآخر للجامع فان الجامع لما تحقق في ضمن احد فردى موضوع ترتب الاثر المشترك فلا مجال لاعمال اصل يوجب تحقق موضوع الآخر لوضوح انه لا فائدة فيه مع ترتب الاثر على الفرد السابق المحقق للجامع اللهم الا ان يقال بان هذا يتم لو كان مترتباً على الجامع بين العلم بالعدم والشك واما لو كانت الاثر يترتب على الواقع فيكون المورد مجعماً للقاعدة وللاستصحاب وقد ذكر في محله ان الاستصحاب مقدم على القاعدة كما لو شك في وجوب شيء وقد فرض عدم وجوبه سابقاً فمشكوك الوجوب يكون مجعماً لقاعدة قبج العقاب بلا بيان ولأستصحاب عدم الوجوب وقد قرر في محله ان الاستصحاب مقدم على القاعدة اذ بجريان الاستصحاب يرتفع موضوع القاعدة وهو الشك تبعداً بخلاف العكس وكقاعدة الطهارة واستصحابها فان استصحاب الطهارة حاكم على (كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه فذر (١)) وبالجملة ان الاثر ان كان مترتباً على

(١) ولكن لا يخفى انه ربما يفرق بين المقام وقاعدة الطهارة بناء على ما ذهب اليه المحقق الخراساني قدس سره في كفايته من ان مفاد قاعدة الطهارة انما هو حكم في ظرف الشك بحيث يكون المكلف عند الشك بالطهارة واجداً لها واقعاً فمع انكشاف الخلاف يتبدل الموضوع فينبغذ يكون المجمعول في حق كل مكلف طهارتين احدهما في مورد العلم والثانية في مورد الشك فينبغذ جريان الاستصحاب يحقق العلم بالغاية وهو العلم بالطهارة أو النجاسة فيرتفع موضوع القاعدة بخلاف المقام فان الاثر لما كان للجامع فمع تحقق الشك يتحقق موضوع القاعدة فيترتب

الواقع فلا موقع إلا للاستصحاب وان كان مترتباً على الشك فلا

— الاثر لسبقه فلا يبقى مجال للاستصحاب ولكن الانصاف ان الالتزام بان مفاد قاعدة الطهارة هو ما ذكر محل منع لما يلزم عليه من اللوازم التي لا يمكن ان يلتزم بها مثل القول بعدم الاعادة لمن توضأ بماء محكوم بالطهارة للقاعدة وصلى ثم انكشف نجاسة الماء باعتباره واجداً للطهارة الواقعية الثانوية وكالاتزام بطهارة الملاقى المشكوك الطهارة والنجاسة وان انكشف بعد ذلك انه بول الى غير ذلك من اللوازم التي لا يلتزم بها وقد ذكرنا في محله ان دليل القاعدة لا يفيد حمل الحكم في مورد الشك وبيان توسعة دائرة الاشتراط بل مفاده هو احراز الواقع بها وتنزيل مؤداها منزلة الواقع فما دام الخلاف لم ينكشف يحجب ترتيب الطهارة على المشكوك فاذا انكشف الخلاف يجب العمل على طبقه وهكذا اصالة الاباحة مع الاستصحاب فان الاستصحاب مقدم على اصالة الاباحة اذ المجموع في باب الاستصحاب تنزيل المودى منزلة الواقع وفي باب الامارة نفس العلم واليقين التعبدى وكلاهما يرفعان الشك الذي هو موضوع اصالة الاماحة ويقدمان عليه بنحو الورود ان أخذ العلم في القاعدة ما يعم الظاهري وبنحو الحكومة ان أخذ العلم بخصوص الواقعي اللهم إلا ان يقال ان المقام لا يقاس على ما ذكر اذ المفروض ان الاثر قدر ترتيب على الشك والعلم بعدم الحجية ولازمه ان يكون الاثر قد ترتب على الجامع بينهما ويكون كل واحد منهما فرداً للجامع فمع تحقق الشك فقد تحقق أحد فردي الجامع بالوجدان فلا محيص عن ترتيب الاثر فينبغي ان لا يحتاج إلى اثبات العلم بعدم بالاستصحاب للزوم تحصيل الحاصل اذا حراز ما هو حاصل الوجدان بحرز بالتعبد أو لغوية الاستصحاب هذا غاية ما يقال في المنع عن جريان الاستصحاب ولكن الإنصاف انه لا يلزم ما ذكر في المنع اما عن الاولين فالعقل انما يحكم بمجرد الشك في الحجية انما هو عدم الحجية الفعلية وما هو مورد الاستصحاب هو انشاء —

يجري الاستصحاب بل هو مجرى القاعدة وان كان مترتباً على الواقع والشك فهو مورد لها الا ان الاستصحاب حاكم على القاعدة كما هو كذلك بالنسبة الى مانحن فيه فان الاثر مترتب على الجامع بين الشك والعلم بالعدم ولكن الانصاف ان المقام ليس مما كان مورداً لها كمسألة الطهارة ونحوها إذ الاثر مترتب على الجامع لا من آثار عدم الحجية واقعاً فبمجرد حصول الشك يتحقق الاثر لا سبقيته فلا مجال لجريان الاستصحاب كما لا يخفى وقد يقرر الاصل بتقرير آخر وهو ان المقام دائر بين الوجوب والتحریم فاذا كان كذلك فيرجع الى التخيير لكونه دائراً بين محذورين ولكن لا يخفى انك قد عرفت ان المقام غير دائر بينهما بل مما قطع بالتحریم فان مجرد الشك يكفي في اثبات التحريم فلا يكون المقام مردداً بين المحذورين لكي يرجع إلى التخيير اللهم الا ان يقال ان الحرمة من آثار عدم الحجية واقعاً فيكون المقام من دوران الامر بين الوجوب والحرمة وبذلك التزم الشيخ الانصاري بناءً على كون الحرمة من آثار عدم الحجية واقعاً ولكن لا يخفى انه بناءً على ذلك لا يمكن الالتزام به اذ يكون من قبيل دوران الامر بين وجوب

— الحجية فما هو مورد الاستصحاب غير مورد القاعدة فلم يكن ماهو محرز بالوجدان يحرز بالتعبد او ماهو حاصل يراد تحصيله وأما عن محذور اللغوية فحكم العقل انما هو في طول الحكم الشرعي بان يكون الاثر يترتب على الشك بحكم العقل لولا التعبد فالعقل وان كان مستقلاً بعدم جواز الاستناد إلى مشكوك الحجية إلا انه منوط بعدم التعبد الشرعي فاذا ثبت كان الاثر مترتباً فعلي التقديرين يستقل العقل بعدم الحجية الا انه على الاول يستقل بما انه مشكوك الحجية وعلى الثاني بما انه مقطوع بعدم بلحاط التعبد فلا لغوية في جريان الاستصحاب فلا تغفل

الاخذ بالتعبد بالظن وبين وجوب التعبد بالاصول فحينئذ اما الحكم بالتخير بين الوجوبين أي وجوب الاخذ اما بالتعبد بالظن او بالاصول او بتعيين الاخذ بالاصول والظاهر هو الثاني لرجوع المقام الى الشك في تخصيص ادلة الاصول وحينئذ يرجع الى اصالة عدم التخصيص وبعمل بالاصول .

وبالجملة لا يكون المقام من دوران الامر بين محذورين الوجوب او الحرمة بل يكون من قبيل دورانه بين الوجوبين وقد يقرر الاصل بان المقام من دوران الامر بين تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية او خصوص الاعتقاد القطعي والعقل يحكم في مقام دوران الامر بين التخير والتعيين هو التعيين ، وقد اورد الاستاد قدس سره بان ذلك يتم في صورة ثبوت التكليف واما بالنسبة إلى سقوط التكليف فالظاهر جريان البراءة من خصوصية التعيين واثبات التخير ولكن لا يخفى ان المقام ليس من مقام السقوط اكي يرجع الى البراءة بل المقام ليس من ذلك القبيل وانما هو من قبيل ما يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال على العلم بالواجب بنحو يوجب انحلاله حكماً فحينئذ يرجع الى الشك في الاثبات وانحلال العلم الاجمالي في خصوص الاعتقاد القطعي او مطلق الاعتقاد على ان ادلة الاصول تدل على تحريم العمل بالظن ومخالفتها مخالفة فطعية فيجب الاخذ بالاصول وترك العمل بالظن مضافاً الى ان تحصيل الاعتقاد بالاحكام انما هو مقدمة للعمل بها والحكم بذلك العقل فلا معنى للترييد في حكم العقل وقد يقرر الاصل بما قرره السيد المحقق الكاظمي قدس سره بان الاصل في الاشياء الاباحة ومن جملتها العمل بالظن المشكوك اعتباره ولكن لا يخفى ان العمل بالظن تارة يكون لدينا طرق معتبرة بمقدار المعلوم بالاجمال فلا اشكال في وجوب العمل بها ويحرم العمل بالظن واخرى

لم يكن لدينا طرق أصلاً أو ليست بمقدار المعلوم إجمالاً فينتهي الأمر إلى العمل بالظن فيجب العمل به لكونه أقرب من غيره إلى الواقع فيكون العمل حينئذ بالظن واجباً لا جائزاً ففي أي مورد يكون العمل بالظن مباحاً إذ هو إما محرم أو واجب على أن التعمد بغير العلم من التشريع المحرم الحاكم بقبحه العقل من غير أن يستتبع حكماً شرعياً مولوياً بنحو لو ورد خطاب شرعي بكون إرشاداً لحكم العقل إذ مع حكمه لا يبقى مجال لأعمال المولوية وهذا هو ملاك الأوامر الإرشادية كالأوامر الواردة في باب الطاعة لما عرفت منا غير مرة أنها تحمل على الإرشاد لحكم العقل لعدم وجود ملاك المولوية مع حكم العقل بحسن الطاعة إذ هي إنما تحصل مقدمة لتحصيل الغرض فإذا كان العقل حاكماً بالتحصيل فلا يبقى مجال لأعمال المولوية كما هو كذلك في التجري ولذا حمل الشيخ (قده) الأدلة على حرمة التشريع على الإرشاد فدعوى بعض الأعاظم من أن النواهي الواردة تحمل على المولوية بناءً على أن التشريع واقع في سلسلة العمل الذي هو ملاك الأوامر والنواهي المولوية وليست واقعة في سلسلة المعلولات الذي هو ملاك الإرشادية فهو محل نظر لما عرفت أن الأوامر والنواهي إنما هي مقدمة لتحصيل الغرض فمع حصول الغرض من حكم العقل بالحسن أو القبح لا يبقى مجال لأعمال المولوية وحيث أن العقل يستقل بقبحه حينئذ كيف يمكن أعمال المولوية الذي هو ملاك الإرشادية من غير فرق بين أن يكون في سلسلة المعلولات أو العمل (١) وهذا القبح يسري

(١) ولكن لا يخفى أن حكم الشارع إذا كان في سلسلة المعلولات غير قابل لأعمال المولوية إذ تلك المرتبة تعد من مراتب الطاعة والانقياد لحصوله بعد حكم العقل بتحصيل الغرض فلا يكون معنى للأمر المولوي الملقى لأجل —

الى الفعل الخارجى فتسرى الحرمة التشرعية الى ما فى الخارج لانطباق عنوان

— تحصيل الغرض فلذا يحمل على الارشاد لحكم العقل بخلاف ما اذا كان فى سلسلة العمل فانه يمكن افعال المولوية من انبعاثه نحو تحصيل الغرض فان الاحكام العقلية الواقعة فى هذه السلسلة الراجعة الى التحسين والتقبيح العقليين الماشئين عن ادراك المصالح والمفاسد هي التي تكون مورداً لقاعدة الملازمة لحكم الشارع فى هذه السلسلة يكون أمراً مولوياً ينبعث عن ارادة لايجاد العمل ومحركاً نحوه بخلاف ما اذا كان فى سلسلة المعلولات فانه غير قابل للتحرير نحو المراد لحصوله من حكم العقل ولازمه ان يكون ارشاداً الى حكم العقل .

وبهذا يفرق بين الاوامر والنواهي الارشادية والمولوية وهذه التفرقة تحصل لمن له ادنى تأمل ولا يحتاج الى مثل ذلك الى اكثر مما ذكر والمعجب من بعض فى شرحه للرسائل حيث قال متعجباً من بعض الاعاظم حيث فرق بينهما بالوقوع فى سلسلة المعلولات والعمل مع انه غير فارق وبلا دليل وبرهان وما كفاه مراجعة وجدانه فانه لو راجعه وجد ان هذه التفرقة حاصلة لمن له ادنى تأمل واعجب من ذلك انه تفتن لاسر فى نظره قد اتى بشيء جديد ويتعجب من غفلة بعض الاساطين عنه فقال ما هذا لفظه : (فكل خطاب من الشارع كان مستتبعا لاستحقاق العقاب كان مولوياً الى ان قال وكل خطاب لم يكن كذلك كان ارشادياً ولا يخفى ان تشخيص كونه مولوياً او ارشادياً تظهر قبل مرحلة الاستحقاق اذ هي متأخرة عن ذلك فان استحقاق العقاب انما يكون بعد امكان افعال المولوية ومع عدم امكان افعال المولوية يكون ارشادياً فلا تترتب العقوبة وقد عرفت انه ان كان فى سلسلة العمل يمكن افعال المولوية فيستحق العقوبة وان كان فى سلسلة المعلولات فلا مجال لافعال المولوية فلا يستحق العقوبة وهذا امر واضح يعرفه كل من له ذوق سليم ووجدان صحيح خال من شوائب الاوهام . ويضاف الى هذا المعجب

التشريع عليه الذي هو من العناوين المقبحة اللهم الا ان يقال ان التشريع من العناوين القصدية لكي يكون نفس القصد حراما كما ذهب اليه الاستاذ (قدس) في التجري فقد عرفت انه محل نظر بل منع اذ الامور القصدية لا تكون مبفوضة ويعاقب عليها ولا توجب تغيير الواقع عما هو عليه ما لم ينطبق على الفعل عنوان قبيح (١) .

— عجب آخر وهو انه اشكل عليه بما هو غير لازم عليه بل مما يقول به اذ اشكل عليه بمثال الاطاعة والمعصية حيث انها حكمان عقليان واقمان في سلسلة المعلومات في حين ان الاوامر والنواهي ارشادية ولست ادري على اى موقع يكون هذا الاشكال في حين ان بعض الاعاظم (قدس) الذى اشكل عليه هو نفسه قد صرح بان هذه من الاوامر الواقعة في سلسلة المعلومات من الارامر الارشادية على ان هذا البعض غفل عن الفرق بين حكم العقل في الحسن والقبح في سلسلة العمل وبين حكمه بهما في سلسلة المعلومات مع وضوح الفرق بينهما لما بينهما من الطولية فان الاول في مرتبة الذات وهما الحسن والقبح الذاتيين وهي التي يترتب عليها القول بالملازمة ويمكن اعمال المولوية في تلك المرتبة وفي الثانية متأخرة عن القول بالملازمة وهي مرتبة الاطاعة والمعصية ولا يمكن اعمال المولوية في تلك المرتبة فتكون الاوامر فيها ارشادية بخلاف المرتبة الاولى فانها تكون مولوية فانهم واغتنم .

(١) لا يخفى ان حكم العقل بقبيح التشريع تارة يكون ناشئا من ملاك واحد بحيث يترتب عليه حكم واحد في جميع الحالات أعني حالة العلم والجهل والشك واخرى يكون بملاكين حكم في صورة العلم وحكم في صورة الجهل والشك كالضرر فان حكمه في ظرف الشك بملاك آخر غير الملاك مع العلم وهو—

وبالجملة التشريع كالتجري فكما ان عنوان التجري يوجب سراية القبح الى ما انطبق عليه هذا العنوان فكذلك عنوان التشريع باعتبار انطباقه على الفعل للتشريع به فيكون حراما وان كان في الواقع حراما ولا يكون من اجماع المثلين

الخوف بالوقوع بالضرر الواقعي والتشريع ان كان من قبيل الاول فقد عرفت ان حكم العقل يتحقق في جميع الحالات بلاك واحد فلا يكون للاستصحاب مجال اصلا إذ مع تحقق حكم العقل بالوجدان فكيف يحرز بالتعبد وان كان من قبيل الثاني فيكون للتشريع موضوعان موضوع العلم بالعدم الذي مجرى الاستصحاب وموضوع عدم العلم ولما كان موضوع عدم العلم متحققا ومحرضا بالوجدان فلا يحتاج الى احراز الموضوع الآخر للغويته أو لأسبقيته .

ان قلت هذا الاشكال بعينه يرد على الامارات حيث ان الشيء لما احرز بالوجدان لا معنى لقيام الامارة على حججته او عدم حججته قلنا فرق بين الامارات والاصول من جهتين : الاول ان قيام الامارات لم يؤخذ في موضوعها الشك والاصول قد اخذ في موضوعها الشك ، الثاني ان المجمول في الامارات الوسطية في الاثبات وبمباراة اخرى للمجمول فيها هو المرتبة الثانية من الاحراز بخلاف الاصول فان المجمول فيها هو الجري العملي فلذا تكون الامارة موجبة لرفع الشك الذي هو موضوع القاعدة .

وبالجملة يصح قيام الامارة على عدم الحجية دون الاصل اذا عرفت ذلك فاعلم انه وقع الكلام في ان حكم العقل يقبح التشريع هل هو حكم طريقي فيكون نظير حكمه بقبح الافدام على ما لا يؤمن منه الوقوع في الظلم او لا يكون طريقيا بنحو يكون تمام المناط في نظر العقل هو اسناد ما لا يعلم الى الشارع من دون دخل الواقع في ذلك ، الظاهر هو الثاني وفقا للاستاذ —

لما عرفت بينهما طولية . ودعوى ان التشريع انما يتحقق فيما اذا لم يكن الواقع محكوماً بحكم ممنوعة فان التشريع موضوعه اسناد ما لم يعلم كما ان اسناد ما يعلم ليس من التشريع ولو لم يكن في الواقع موجوداً .

— المحقق النائيني (قدّه) .

بيان ذلك ان التشريع المحرم لما كان موضوعه هو اسناد ما لا يعلم الى الشارع فليس له واقع يصيبه المكلف أو لا يصيبه بل واقعه هو نفس اسناد الشيء الى الشارع مع عدم علمه بتشريع فليس حكم العقل بقبح التشريع لحكمه بقبح الظلم مما يكون للعقل حكمان حكم موضوعي موضوعه قبح التصرف في أموال الناس واقعا مع العلم وحكم آخر تطبيقي لقبح ما يشك كونه من أموال الناس بنحو لو خالف واتفق انه لم يكن مال الناس في الواقع فليس عليه إلا عقوبة التجري لما عرفت انه ليس للعقل في قبح التشريع إلا حكم واحد بنحو يعلم العلم والظن والشك فهو بقبح الضرر فان قبحه يحكم به العقل بملاك واحد فان موضوعه هو عدم الامن في الوقوع في الضرر سواء في ذلك العلم بالضرر أو الظن أو الشك من غير دخل للواقع بوجود الضرر واقعا ام لا ويدل على ذلك تسالم الاصحاب بان سلوك الطريق الذي لا يأمن بالخطر يكون من سفر المعصية فيجب اتمام الصلاة عند انكشاف الخلاف .

ودعوى البعض في شرحه للرسائل بان العمل بالظن لعدم حصول القطع غالبا والا يلزم لغوية ترتب الاحكام المترتبة على الضرر وجهله من الانسداد الصغير تمحل لا يرجع الى محصل على ان التشريع المحرم لما كان من سلسلة العلل يمكن استكشاف الحكم الشرعي قاعدة اللازمة فلا يبقى للانسداد الصغير أو الكبير مجال فلا تغفل .

وكيف كان فع سرابة الحرمة الى الخارج فيكون مقطوع الحرمة فلا يكون شك انكي يجرى الاصل هذا على المختار من السرابة الى ما في الخارج باعتبار انطباق عنوان عليه ، واما على غير المختار فيجري الاصل من غير فرق بين دورانه بين الوجوب والاباحة او التحريم والاباحة او التحريم والوجوب ، اما على الاولين فواضح ، واما على الآخر فليس المانع من جريان الأصل إلا العلم الاجمالى وهو غير مانع لعدم لزوم المحافة القطعية بناءً على مختار الشيخ (قدس سره) واما على المختار فالعقل حاكم بالتخير فلا مجال لجريان الأصل وكيف كان لجميع ما ذكر من الاصول لتأسيس الأصل غير جارية لما عرفت من ان نفس الشك موجب للقطع بعدم الحجية ومعه لا يبقى مجال لجريان الاصول العملية لانقضاء الشك الذي هو موضوع الأصل مضافاً الى انها لا تجرى حتى القاعدة المذكورة لاجل دلالة ادلة الاجتهادية من الآيات والروايات على تقدير تمام دلالتها فحينئذ لا يبقى مجال للقاعدة فضلاً عن جريان الاصول هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل وقد عرفت انه يحرم التعبد بالظن إلا ما خرج من ذلك . واما بيان ما خرج او قيل بخروجه يحصل في المباحث الآتية انشاء الله تعالى .

هـ حجية الظواهر

المبحث الثالث في الظواهر والكلام فيها يقع في مقامات ثلاثة الاول في حجية الظواهر (١) الثاني في حجية ظواهر الكتاب ، الثالث في حجية (١) لا يخفى ان البحث عن حجية الظاهر بحث عن المسائل الاصولية -

قول الغوي .

المقام الاول في حجية الظهور فنقول لا اشكال في اعتبار الظهور وانه مما هو متسالم عليه عند العقلاء في محاوراتهم وبنوا عليه في جميع امورهم وليس للشارع طريقة خاصة في محاوراته بل هي امضاء لطريقتهم مع عدم تحقق الردع منه وبكفي في تحقق الامضاء عدم تحقق الردع منه والظاهر ان سيرة العقلاء منمقّدة على الاخذ بالظهور من دون تقييد بان لا يكون ظن على الخلاف كما انه لا يقيد بحصول الظن على الوفاق كما توهم نظراً الى ما يشاهد من ان العقلاء لا يقنعون في امورهم المهمة كالاموال والاعراض والنفوس بمجرد الظهور بل يحتاج الى الظن والاطمئنان والثوق في تحصيل الواقع بنحو لو احتملوا خلاف الظاهر يتوقفون كما هو كذلك بالنسبة الى كلام الطيب فانه لا يعملون بظاهر

— لما عرفت من ان الضابط فيها ان تكون كبرى او انظمت الى صغرها لا تنبت مسألة فرعية والبحث عن حجية الظواهر من هذا القبيل نعم لو جعلنا موضوع الاصول الادلة بقيد الدليلية كما جعله صاحب القوانين (قدّه) يكون البحث فيها من المبادئ ليكون البحث فيها بحثاً عن جزء الموضوع إذ البحث فيها عن دليلية الدليل والبحث عن الموضوع او جزئه يعد بحثاً عن المبادئ ولكنك قد عرفت ان الموضوع في الاصول عما يعم الادلة لا بما هي هي ولا بقيد الدليلية واما البحث عما يوجب تعيين الظهور وتشخيصه كالببحث عن قول اللغوي وعن القرائن العامة للشخصة للظهور كوقوع الامر عقيب الحظر ونحو ذلك مما يوجب انمقاد الظهور في المعاني الافرادية والجل التركيبية خارجة عن الاصول وانما هي من المبادئ كالببحث عن الرواة والسند وما ذكره البعض في شرحه للرسائل بانها من الاصول معترضا على ما ذكره بعض الاطام (قدّه) —

كلامه وإنما يعملون بكلامه فيما إذا لم يحتمل الخلاف بنحو بطمئن بكلامه ولكن لا يخفى أن ذلك توهم فاسد إذ كلام الطيب ونحوه من الأمور المهمة التي عليها سيرة

— من أنها من المبادئ بدعوى أنها من الكبريات التي تقع في طريق الاستنباط في غير محله إذ ليس كل ما يقع طريقاً للاستنباط من الأصول والألواح والبلاغة والعرف تقع في طريق الاستنباط وإنما الذي يمد من الأصول هو ما يكون الجزء الأخير من العلة بنحو يكون كبرى لو انظمت إلى صغرها لانتجت مسألة فرعية والمعجب من التزامه بأن البحث عن الرواة والسند من المبادئ لكون البحث فيها بحثاً صغرياً راجعاً إلى وجود الموضوع الذي هو حجية خبر الواحد بل أن يكون كبرياً أصلاً بخلاف البحث عن المذكرات فإن الذي يظهر منه أن مناط المسألة الأصولية عنده البحث الكبروي ومناط غيرها بحث صغروي مع أن البحث عن كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب ونحو ذلك من الكليات في علم النحو والمنطق والمعاني والبيان وكليات علم الرجال واقعة في طريق الاستنباط مع أن القوم التزموا بأنها من المبادئ وليس إلا أنها ليست بنحو الجزء الأخير من العلة فضابط المسألة الأصولية هي كبرى لو انظمت إلى صغرها لانتجت مسألة فرعية وهذا الضابط لا ينطبق على مثل قول اللغوي وقول الرجالي وكل ما يوجب تشخيص الظهور إذ كل ذلك من المبادئ الموجبة لتشخيص الظهور الذي هو موضوع الحجية وإن كان البحث عن تلك الأمور إجماعاً كلية والوقوع في طريق الاستنباط بتوسط أنها من مشخصات الظهور كخروج دلالة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة وأمثال ذلك مما عرفت أنها من المعدات وليس البحث عنها من قبيل الجزء الأخير من العلة لكي تدخل تحت الضابط في المسألة الأصولية وقد غفل البعض عن ذلك فقال لا وجه له وقد عرفت وجهه وقد استوفينا الكلام في تقريراتنا لبحث الأستاذ النائيني (قده) .

التجار في مراسلاتهم بحيث لو تطرق ادنى احتمال لتوقفوا ولم يقدموا على ما يحتمل الخسارة فمثل هذا يطلب منها تحصيل الواقع بخلاف المقام المطلوب منه الاخذ بالظهور للخروج عن عهدة التكليف وبحصل له الامن من تبعة التكليف فانه لا اشكال ولا ريب ان سيرة العقلاء قد انعقدت على الاخذ بمطلق الظهور (١) ولذا لا يقبل

(١) ذكرنا في تقريراتنا لبحث الاستاذ الدائمي (قده) ان للظواهر جهات ثلاث : الاول ظواهر المعاني الافرادية وتسمى بالدلالة التصورية ، واخرى للجل التركيبية وتسمى بالدلالة التصديقية ، وثالثة في تعيين المراد من الدلالة التصديقية اما الظهور في الدلالة التصورية فهو حاصل بمجرد التلفظ بالمفردات ولا يحتاج الى اكثر من معرفة المعنى اما من الوضع أو العرف ، واما الدلالة التصديقية التي هي في الجمل التركيبية خبرية أو انشائية فينعمد لها ظهور فيما اذا لم يكن هناك قرينة متصلة فعها يرتفع ظهور (ماقال) ولا يتوقف تحققه على انتفاء قرينة منفصلة واما تعيين المراد من الدلالة التصديقية المساوق الى انه (ماذا أراد) فتوقفه على انتفاء القرينة المنفصلة ثم ان الدلالة التصورية قد تتفق مع الدلالة التصديقية كما اذا لم يحتف بالكلام قرينة المجاز أو التقييد أو التخصيص ونحو ذلك مما يوجب صرف مفاد الجملة الكلامية عما يقتضيه مفاد المفردات وقد يكون مفاد الجملة مغايرا لمفاد المفردات كما اذا احتف بالجملة ما يوجب صرفها مما يقتضيه مفاد المفردات وكذا الدلالة التصديقية تتوقف على فراغ المتكلم من كلامه فان المتكلم ان يلحق بكلامه ماشاء من القرائن فما دام متشاغلا لا ينعمد لكلامه الدلالة التصديقية فلا يصح ان ينقل كلامه مادام متشاغلا الى ان يفرغ من كلامه بخلاف الدلالة التصورية فانها تحصل في حال تشاغل المتكلم بكلامه فان السامع يفتقل ذهنه الى معاني المفردات مع تشاغله بالكلام . —

عذر العبد لو اعتذر بمخافة الظهور او عدم حصول ظن بالوافق او حصل ظن بالخلاف ويقبل قوله لو احتج بظهور الكلام كما انه لا يعتبر في العمل بالظهور من

— اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتكفل للدلالة التصورية هي الاوضاع اللغوية وغيرها من معرفة المعاني العرفية والمتكفل للدلالة التصديقية ان كانت على خلاف مفاد المعاني الافرادية هي القرائن التي تحتف بالكلام وهي قد تكون عامة كوقوع الامر عقيب الحظر نحوه وخاصة، فينمقد لها ظهور ان لم يكن فيها قرائن واتباع الظهور مما قامت عليه السيرة العقلائية فمن ذلك يستكشف كون الظاهر مراداً وهي الجهة الثالثة من الظواهر ولكن تفرق عما تقدم بان استكشاف مراد المولى يحتاج إلى الاطمئنان لكونه مراداً فمع عدم حصول الاطمئنان كمن كان من عادته الاعتماد على القرائن الخارجية فلا يجوز له الاخذ بظاهره لاحراز مراده قبل الفحص عن القرائن المنفصلة واما بعد الفحص فلا مانع من الاخذ بالظاهر كما هو قضية الاخبار فانه لا يؤخذ بظاهرها ما لم يتفحص عن القرائن المنفصلة نعم يجوز الاخذ بظاهرها بعد الفحص وهذا لا ينافي ان بناء العقلاء على الاخذ بالظاهر ولو لم يحصل لهم الوثوق فان ذلك في مقام الحجة والاحتجاج وحينئذ ليس للمولى مؤاخذه العبد على العمل بالظاهر بخلاف تعيين مراد المولى فانه في مقام تعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم من ظاهر كلامه فهو لا يكون إلا بعد الوثوق بان الظاهر هو المراد وليس ذلك تفصيلاً في بناء العقلاء باعتبار ظاهر دون ظاهر وانما هو اقتضاء دليل الحجة وطريقة الاحتجاج بين المولى والعبيد فما ذكره بعض في شرحه للرسائل من التشويش في كلماته في غير محله . واعجب من ذلك انه نسب إلى الاستاذ ما هذا لفظه نفي بناء العقلاء في جميع المقامات على التعبد مع الشك وعدم حصول الوثوق والاطمئنان مع انه صرح الاستاذ بانه اذا كان الغرض الالتزام والالتزام بالظواهر في مقام الحجة والاحتجاج فان مثل ذلك لا بد فيه من الاخذ -

حصول الظن الفعلي والالسد باب المعارضة بين الاخبار والاخذ بالمرجحات لا انتفاء
الظن الفعلي بالمتنافيين لكي ينتهي الامر الى الترجيح او التخيير .

بيان ذلك انه لو اعتبرنا الظن الفعلي بكل واحد من الخبرين المتعارضين
فيلزم اما عدم العمل بكل واحد منهما فيما اذا لم يقد كل واحد منهما الظن الفعلي
او الاخذ باحدهما لو أفاد الظن الفعلي وكلاهما محل منع أما الاول فواضح المنع والا
لزم الظن الفعلي بالمتنافيين ، واما الثاني يلزم تعارض الحججة مع الملا حجة على انه
مناف لاعمال المرجحات إذ ذلك يوجب تحقق الملاك في كل من الخبرين وهو
الاخذ بظهور كل واحد منهما حتى مع الظن بالخلاف وهذا مراد من اعتبار الظهور
من باب الظن النوعي بمعنى انه حجة مطلقاً ولو كان هناك ظن على الخلاف نعم
لو قام ظن اطميناني على خلافه فلا يعمل به لعدم انعقاد السيرة على اتباع مثل
ذلك فلا يكون الظاهر متبعاً لعدم وجود مقتض للحججة لا لوجود المانع .

فان قلت اعتبار الظن الاطميناني يكون مانعاً من اتباع الظهور فيستند الى
وجود المانع لا لعدم المقتضي . قلت الاعتبار بالسيرة العقلائية اذا انظم اليها امضاء
من الشارع والمفروض في المقام لم يتحقق امضاء بل حصل الردع من جهة الظن

- بظاهر الكلام ولو لم يحصل الوثوق بكونه هو المراد .

وبالجملة لم تمنع سيرة العقلاء على الاخذ بالظهور فيما لو اريد تحصيل الواقع
كما هو كذلك في سيرة التجار والعمل بقول الطبيب ونحو ذلك مما يتعلق بالفرض
بتحصيل الواقع نعم السيرة منمقدة على العمل بالظواهر فيما يكون في مقام الخروج
عن عهده التكليف والامن من تبعة التكلف ولو لم يحصل الوثوق والاطمئنان
وذلك ليس تفصيلاً في بناء العقلاء ولا في حججة الظواهر وقد غفل البعض عن
ذلك فافهم وتأمل .

الاطمئنان فلا بد ان يكون عدم الاعتبار بالظهور الذي جاء على خلافه ظناً
اطمئناني مستند الى عدم مقتضى .

وبالجملة الظهور يتبع مالم يعم ظن اطمئناني على خلافه من غير فرق بين ان
يكون ظن غير معتبر على خلافه ام لا ، لا يقال انه مع حصول ظن على الخلاف
يشك في شمول السيرة العقلائية له ومع الشك في ذلك لا يؤخذ به اذ هي دليل لبي
يؤخذ فيه بالقدر المتيقن وهو الاخذ بالظهور مالم يكن هناك ظن على الخلاف ، لا نا
نقول بان معقد السيرة اطلاق الاخذ بالظهور وتقييدها بما اذا لم يكن ظن على
الخلاف بنافي اطلاقها ومع تحقق اطلاق الدليل لا يؤخذ بالقدر المتيقن ولو كان
الدليل لبياً ، كما انه لا اشكال في انعقاد السيرة العقلائية على الاخذ بالظهور فيما
لوشك في خروج ما هو من افراد العام عن حكمه مع القطع بفرديته للعام كما لو
قطع بان زيدا عالم . وشك في خروجه عن وجوب اكرام العلماء . نعم وقع
الاشكال لو قطع بخروجه عن حكم العام ولكن شك في فرديته للعام كما لو ورد
اكرم العلماء وعلم ان زيدا لا يجب اكرامه وشك في ان زيدا عالم وخرج من
العموم حكماً فيكون من باب التخصيص او جاهل فيخرج من عموم العام موضوعاً
فيكون من التخصيص فهل يتمسك بالظهور ويحكم على زيد بانه ليس بعالم فيكون
من باب التخصيص ام لا ؟ قيل بالاول والظاهر هو الثاني لعدم ثبوت بناء العقلاء
على الاخذ بالظهور في مشكوك الفردية مع العلم بخروجه حكماً على ان السيرة
العقلائية من الادلة الالهية فيؤخذ فيها بالقدر المتيقن وهو مالم يشك في الخروج عن
حكم العام مع القطع بفرديته للعام ولذلك امثلة متفرقة في ابواب الفقه (١) .

(١) من الامثلة غسالة الاستنجاء فيما لو شك في طهارتها أو نجاستها .

ثم انه لا اشكال في عدم اعتبار الظهور الصادر من النائم والغافل لعدم

— حيث استدلل على طهارتها بعموم ما دل على عدم جواز استعمال النجس ولكن الظاهر ان ماء الاستنجاء نجس معفو عنه اما لما سلكه الشيخ (قدس) من انه لدينا عمومات ثلاثة احدها ان النجس منجس ثانيها المتنجس منجس ثالثها الماء القليل يقتجس بالملاقاة وحينئذ ان قلنا بطهارة ماء الاستنجاء لزمنا رفع اليد عن العموم الاول وهو ان النجس منجس وان قلنا بطهارة الماء ونجاسة ملاقيه رفعنا اليد عن ان المتنجس منجس وبعد العلم بلزوم رفع اليد عن احدهما يقع التعارض بين هذين العمومين وبعد التساقط يكون المرجع العموم الثالث وهو نجاسة الماء القليل بملاقاته للنجاسة فاذا رجعنا اليه بحكم نجاسة ماء الاستنجاء إلا انه لا ينجس ملاقيه للدالة الخاصة واما لما سلكه بعض اجلة العصر من عدم وجود عمومات لفظية ليقع الكلام فيها إلا انه يمكن لنا ان نتصيد من ادلة شتى قاعدة لبية وهي سرابة النجاسة من الملاقى (بالكسر) الى الملاقى (بالفتح) ولا بد لنا من رفع اليد عن مقتضى السراية في المورد اما في الماء أو الثوب ولعل تقدم الزمان نافع في المقام فان الماء في رتبة ملاقاته للنجاسة سابق على ملاقاته الثوب وحينئذ يكون الماء محكوما بالنجاسة في أول ملاقاته للنجاسة وعند الوصول الى ملاقاته للثوب يتعين الخروج عن مقتضى السراية أو يقال ان الثوب لا تجرى فيه ادلة السراية اما لخروجه موضوعا لو قلنا بطهارة الماء أو لخروجه حكما لو قلنا بنجاسة الماء وحينئذ يتعين جريان ادلة السراية في الماء لانها فيه بلا معارض هذا ونحن قد اطنبنا البحث في محورنا الفقهية وقد نظرنا في كلمات القوم إلا انه ذكرنا اخيرا ان القواعد الاولى تقتضى ان الماء القليل يفعل بملاقاته للنجاسة وذلك يقتضى نجاسة ماء الاستنجاء إلا انه وردت روايات تدل على عدم تنجيسه للثوب وما يترشح على البدن ولذا —

جريان السيرة العقلانية على اعتبار مثل هذا الظهور خصوصا لو قلنا برجوع
 اصالة عدم الغفلة وعدم القرينة الى اصالة الظهور اذ ذلك موجب لعدم تحقق
 الظهور واما تعليل البعض بعدم واقع لمثل هذا الظهور يمكن مطابقته له ففي غير
 محله اذ ربما يكون له واقع بطابقه ذلك الظهور فيكون حجة للسامع كما ان دعوى
 ان مثل هذا الظهورات خارجة عما نحن فيه اذ لا ارادة المتكلم لمثل ذلك فمع
 فرض مطابقة الظهور للواقع لا يجب اتباعه* للقطع بعدم تحقق ارادة له محل منع
 اذ ذلك انه يتم لو كان اعتبار الظهور لاجل مطابقته لارادة المتكلم ولكنك
 قد عرفت انه لا تعتبر معرفة ارادة المتكلم بل الظهور حجة على العبد ولو لم
 يكن مرادا واقعا وينبغي التنبيه على امرين :

الاول انه ينسب الى المحقق القمي (قدس) عدم اعتبار الظهور الا لمن
 قصد افهامه واستدل على ذلك بما حاصله ان المكلف اذا كان مقصودا بالافهام
 يأخذ بظاهر كلام المتكلم اذ ليس المانع من اخذه الا احتمال غفلة المتكلم من
 نصب القرينة وغفلة المخاطب من عدم تفتنه الى القرينة المنصوبة وكلاهما منفيان

— يلتزم بذلك بالخصوص ونقتصر عليه ونصحح الصلاة بذلك لانه القدر
 المتيقن منها واما بقية احكام النجاسة فترتب عليها ولكن الانصاف ان الالتزام
 بذلك محل نظر لان المستفاد من نفى (لا باس) طهارة ملاقى ماء الاستنجاء
 وبالادلة الالتزامية تستفاد طهارته كالملازمة بين نجاسة الملاقى ونجاسته ولذا
 بنى بعض الاساطين على انها دلالة التزامية لفظية وبها تخصص ادلة انفعال القليل
 كما تخصص ما دل على تنجيس المتنجس ومن الامثلة المعاطاة من جهة انه بيع
 يفيد الاباحة أو ليس بيع كما ان منها الزكاة من جهة انها متعلقة بالعين أو الذمة
 مع ان تعيينها بيد المالك الى غير ذلك من الامثلة فلا تغفل .

بالاصل على انها مرجوحان لا يعتنى بهما العقلاء بخلاف ما اذا لم يكن المكلف مقصوداً بالافهام لوجود احتمال آخر وهو ان يكون بين المتكلم والمخاطب المقصود بالافهام قرينة حالية او مقالية قد اختلفت على غير المخاطب مثل هذا الاحتمال يعتنى به العقلاء فلا يجوز الاخذ بمثل هذا الظهور لعدم كشفه عن المراد بل مثل هذا الاحتمال ربما يمنع الظهور التصديقي عن مراد المتكلم (١)

(١) لا يخفى ان هذه المقالة لو سلمت فانما تم لو كان الثالث من قبيل من يسترق السمع او نقش الخطاب بالجدران واما لو كان المقصود بالخطاب هو بنفسه نقله الى ثالث نقلاً بالمعنى او كان الثالث حاضراً في مجلس التخاطب كما يوجد في بعض الاخبار بقوله : (سأله وانا حاضر) فان كان من قبيل الاول فمثل زرارة الذى هو من الوثاقة يمكن ولم يطلعنا على تحقق القرينة نقطع بعدم تحققها اذ لو كانت موجودة في الواقع ولم يطلعنا يمد خائناً وهو خلاف الفرض لاسيما لو كان النقل بالمعنى كما هو ديدن أكثر الرواة إلا بعض الرواة الذين يثبتون قول الامام عليه السلام بالطوامير وكذلك نقل من كان حاضراً في مجلس الخطاب فانه مع ثقته لو نقل اليه لاسيما بالمعنى مما يقطع بعدم تحقق ذلك الاحتمال اعنى احتمال ان المتكلم اعتمد على قرائن حالية او مقالية حيث انه مع تحقق هذا الاحتمال كيف يسوغ له النقل من دون نقل القرينة على انه يمكن ان يدعى ان طبع كلام المتكلم لو كان في مقام البيان وكانت هناك قرينة لاطلعنا عليها وحيث لم يطلعنا ينبغى الاخذ بظاهاه لانعقاد ظهوره وجريان السيرة على الاخذ بذلك الظهور .

وحاصل الكلام في بحث الظواهر من حيث الكبرى اى في حجيتها فنقول بالنسبة الى ما كان الغرض هو التصنيف والتأليف فانه لا اشكال انه

ولكن لا يخفى ان هذا الاحتمال مثل الاحتمالين الاولين فانه في نظر العقلاء لا يختص بمن قصد افهامه واما بالنسبة الى غير هذا الفرض فيمكن دعوى عدم حجية الظهور من جهات الاول انه ليس بحجة بالنسبة الى غير من قصد افهامه لاحتمال وجود قرينة اختفت عنهم بخلاف من قصد افهامه فانه يجب عليه ان يلقي اليه الكلام محفوفاً بجميع القرائن الدالة على المراد واما احتمال الغفلة فلا يعتنى به . الثانية لو سلمنا الجهة الاولى يمكن دعوى طرد التخصيص والتقيد وهذا الاحتمال يوجب بطلان التمسك بالعمومات ، الثالثة وجود العلم الاجمالي بالمخصصات والمقيدات ومقتضاه رفع اليد عن العمومات ولكن لا يخفى ان شيئاً من هذه الجهات لا يوجب رفع اليد من الظواهر اما الاولى فممنوعة حيث ان احتمال وجود قرينة اختفت بالكلام احتمال لا يلتفت اليه ولا يعتبره العقلاء فانهم لا يفرقون بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد .

ودعوى ان من لم يقصد افهامه لا تجرى في حقه اصالة عدم الغفلة فلا يمكنه التمسك بظواهر الكلام ففي غير محلها اذ اصالة عدم الغفلة ليست اصلاً لاصالة الظهور بل كل منهما اصل برأسه وبينهما عموم من وجه فتفترق اصالة عدم الغفلة عن اصالة الظهور في نقل البالغ العاقل اذا احتمل صدوره غفلة وتفترق اصالة الظهور عنها في كلام النبي (ص) والامام (ع) لعدم احتمال صدور الغفلة منهما ويجتمعان في كلام اهل العرف فاصالة الظهور اصل عقلائي برأسه يجري بالنسبة الى من قصد افهامه ومن لم يقصد كان حاضراً مجلس الخطاب أو لم يكن .

ودعوى ان التقطيع في الاخبار يوجب احتمال قرينة على خلاف الظاهر في الصدر أو الذيل ومع هذا الاحتمال كيف يتمسك بالظهور ففي محل المنع -

مرجوح لا يعنى به فهو منفي باصالة العدم .

— اذ ذلك يتم فيما لو كان التقطيع للاخبار بيد غير الثقة واما مع فرض ان التقطيع بيد الثقة المعارف بخواص الكلام كالشيخ الكليني (قدس سره) ونحوه مما ثبت تورعهم في الدين ولهم خبرة بخواص الكلام وعرفوا لحن الخطاب الصادر من اهل البيت عليهم السلام فلذا يستبعد خفاء القرينة عليهم وينقلون ما هو خال عن القرينة على انه لو سلمنا اختصاص الخطاب بمن قصد افهامه فانا نمنع ان رواة الاحاديث ليسوا مقصودين بالافهام وهكذا بالنسبة الى المكتتب فان كل من نظر اليها يكون مقصودا بالافهام وعليه لا يلزم من القول باختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه انسداد باب العلم اما الجهتان الاخيرتان ففاية ما يوجبانه الفحص واما رفع اليد عن الظواهر فلا يوجبانه .

فانقدح مما ذكر ان حجية الظواهر فيما اذا لم يحصل الظن المعتبر على خلافه مما استقرت عليه سيرة العقلاء من الاخذ به مطلقا من غير فرق بين من قصد افهامه ام لا هذا اذا احرز مراد المتكلم واما اذا شك في مراده فتارة لعدم انمقاد الظهور واخرى لاحتمال عدم ارادته وسبب الاول تارة للشك في تحقيق الموضوع واخرى لاحتمال قرينة الوجود وثالثة لاحتمال وجود القرينة وسبب الثاني اما احتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة أو تركه عمدا لمصلحة في الترك واتكاله على قرينة منفصلة ، اما اذا كان الشك في المراد من قبيل الثاني فالعقلاء لا يعتنون بالاحتمالات الثلاثة ويأخذون بالظهور لا لاجل اصاله عدم القرينة كما ربما يستفاد من كلام الشيخ الانصاري (قدس سره) لو لم يحمل كلامه ، على انه يتمسك بالظهور لاجل احتمال القرينة لا ما اذا شك في المراد فانه لا اشكال في الاخذ بالظهور إذ ليس مذهباً الا احتمال القرينة المتصلة المانعة للظهور غير الحاصلة في المقام فلم يبق إلا احتمال وجود القرينة المنفصلة وهي لا تخل بالظهور مع —

ودعوى اختصاص حجية الظهور بما احرز ان المتكلم في مقام تفهيم مراده لكل احد لا اشخص خاص ممنوعة بمنع الاختصاص اذ العقلاء يأخذون بظاهر كلام المتكلم اذا كان في مقام تفهيم مراده ولو كان الخطاب لشخص خاص ولذا ترى انه لو وقع كتاب شخص لشخص يد ثالث فانه يأخذ بظاهر الكتاب ويرتب عليه الاثر ومن هنا ترى ان الاصحاب يأخذون بظواهر الاخبار الصادرة عن الائمة الاطهار عليهم السلام وبستفيدون الاحكام منها مع ان المقصودين بالافهام من كان حاضراً في مجلس الخطاب من دون تأمل وذلك دليل على عدم اعتبار قصد الافهام في حجية الظواهر فافهم .

— تحققها واما اذا كان الشك من قبيل الاول فتارة يكون الشك لاجمال في اللفظ كلفظ الصعيد هل هو لخصوص التراب أو مطلق وجه الارض فرجعه قول اللغوي او العرف وإلا فالاصول العملية واخرى يكون من احتفاف الكلام بما يحتمل القرينة لوقوع الامر عقيب الخطر او تعقب الاستثناء بجمل عديدة ونحو ذلك فان قلنا بان اصالة الحقيقة اصل عقلائي كما هو مبني من يقول بان ظاهر الاستعمال الحقيقة فيكون محرزاً للظهور فهو المتبع أو نقول بانها المرجع تعبداً فيؤخذ بها أيضاً واما اذا لم نقل بذلك واعتبرنا الظهور ولو من باب النوعي فلا ظهور نوعاً في المقام فلذا لا يؤخذ به والمرجع الى الاصول العملية وثالثة يكون الشك ناشئاً من وجود المانع وذلك اما ان يكون داخلياً كاحتمال غفلة المخاطب عن استماع القرينة واخرى خارجياً لوقوع سقط في الكلام كاحتمال سقوط قرينة ونحوها مما يوجب سقوط الظهور كما لو عرض التقطيع في الاخبار اما الاول فالعقلاء جرت سيرتهم على الاخذ بالظهور من غير اعتبار باحتمال غفلة المخاطب واما الثاني فكذلك لا يعنى به اذا كان الرواة ثقات بنحو لا يحتمل في حقهم—

الامر الثاني هل ان اعتبار الظهور لاجل اصاله عدم القرينة وعدم الغفلة
 كاعتبار العموم والاطلاق لاجل اصاله عدم القرينة من التخصيص والتقييد والمجاز
 كما يستفاد من الشيخ قدس سره من ارجاع الاصول الوجودية الى الاصول
 العدمية او ان جميع هذه الاصول العدمية ترجع الى اصل واحد وجودي وهو
 الظهور فيؤخذ به عند احتمال ارادة خلافه قولان الحق هو الثاني وفقاً للاستاذ
 قدس سره لما عرفت من استقرار سيرة العقلاء على الاخذ بالظهور ولا يصتنون
 باحتمال الغفلة او احتمال القرينة او قرينة الوجود من دون احراز اصل من تلك
 الاصول بل لا يرون امراً يؤخذ به غير الظهور ويرونها عبارة عن الظهور ولا
 يرونها محرزة للظهور وتظهر الثمرة بين رجوع تلك الاصول العدمية الى اصل
 واحد وهو اصاله الظهور وبين عدم ارجاعها الى ذلك فيما لو اقترن الكلام بما
 يصلح للقرينية فان ذلك يسقط الظهور هذا بناء على المختار واما بناء على غير المختار
 تمسك باصاله الحقيقة اذ اعتبارها بناءً عليه ليس من باب الظهور بل من باب
 التعبد مطلقاً اي سواء كان هناك ظهور ام لا . نعم لو اعتبرنا في موضوع الحجية
 هو الظهور الواصل لاحتجنا الى اصاله عدم القرينة فيما لو شك في احتفاف الكلام
 بما يصلح للقرينة حين صدوره ولكن الظاهر هو اعتبار الظهور الصادر من المتكلم
 لانمقاد سيرة العقلاء على الاخذ بالظهور الصادر منه .

« المقام الثاني في حجية ظواهر الكتاب فنقول هل ظواهر الكتاب حجة

— اسقاط القرائن عن الكلام والظاهر انه جرت سيرة العقلاء على العمل بالظهور
 ولا يحتاج الاخذ به الى اصاله عدم القرينة وعدم الغفلة اذ هو اصل وجـ ودى
 ترجع جميع الاصول العدمية من اصاله عدم التقييد والتخصيص والمجاز اليه فلا تغفل

أم لا ؟ الحق هو الاول وفاقا للاصوليين وخلافا للمحدثين لما عرفت سابقاً من اعتبار الظواهر مطلقاً وليس لظواهر الكتاب خصوصية تقتضي اخراجها من الظواهر وقد يتوهم عدم حجيتها لامور منها ان معان القرآن غامضة لا يعرفها الا اهله وهم النبي (ص) والائمة (ع) في بعضها مقام الردع لابي حنيفة (ويحك ما ورثك الله من كتابه حرفاً انما يعرف القرآن من خوطب به) وبهذا المضمون روايات وردت تدل على ان القرآن لغموض معانيه وعلو مطالبه ينحو لا يصل اليه فكر البشر إلا الراسخون في العلم لذا لا يؤخذ بظاهره ولكن لا يخفى ان علو مضامين القرآن ودقتها لا يرفع ظهور الفاظه فيعرفها العارف باللغة واما الباطن فيعرفه الراسخون في العلم وعلى ذلك تحمل تلك الاخبار .

وبالجملة الاخذ بالظاهر لا ينافي ان لها بطوناً لا يعرفها إلا اهله . ومنها ورد النهي عن تفسير القرآن فعن تفسير العياشي عن ابي عبد الله (ع) من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر ومن فسر القرآن آية من كتاب الله فقد كفر ويظهر من ذلك ان لا يؤخذ بما يظهر من الآيات لكونه بعد تفسيراً ولكن لا يخفى ان الاخذ بالظاهر ليس بتفسير اذ التفسير كشف القناع والمستور والاخذ بالظاهر ليس بمستور . ومنها ورود التوبيخ على العامة في ادعائهم معرفة القرآن وفيه ان التوبيخ على ادعائهم المعرفة حق المعرفة وذلك غير الاخذ بظواهر القرآن فانه ليس من المعرفة حق المعرفة .

ومنها انا نعلم اجمالاً بطرو التقييد والتخصيص على آيات الكتاب وذلك موجب لسقوط ظواهره وقد اجاب الاستاذ بما حاصله انحلال العلم الاجمالي بعد الفحص عن تلك المقيدات والتخصصات والمثور على مقدار منها يمكن انطباق

المعلوم بالاجمال عليها ولكن لا يخفى ان مثل هذا العلم لا ينحل بالعثور على مقدار من المحصصات والمقيّدات والا لما وجب الفحص بعد العثور على مقدار منها فبقاء الفحص يكشف عن بقاء اثر العلم الاجمالي فالاولى في الجواب هو ان يقال بان مع هذا العلم الاجمالي هناك علم اجمالي آخر بوجود المحصصات والمقيّدات فينبذ ينحل ذلك العلم الاجمال الكبير الى هذا العلم الاجمالي الصغير فلو ظفرنا بمقدار من المحصصات والمقيّدات وهو الفحص وعدم الظفر بقربة تدل على خلاف الظهور فينبذ نقطع بعدم تحققها فنأخذ بالظهور بخروجه عن دائرة العلم الاجمالي الصغير أو نقول بان اطرافه مختصة بما لو تفحصنا لظفرنا به هذا غاية ما ذكر في المقام من المنع بالاخذ بظاهر الكتاب وقد عرفت ان شيئاً منها غير صالح للمنع مضافا الى ماورد بالامر بالرجوع الى الكتاب لرواية عبد الاعلى فيمن عثر فانه قطع ظفره فجعل على اصبعه مرارة قال (ع) (يعرف هذا وشبهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح على المرارة وما في رواية زرارة في جواب من اين علمت ان المسح يعمض الرأس من قوله (ع) (ولم يكن الباء) وكما في عرض الاخبار على الكتاب قوله (ع) (ماوافق كتاب الله فخذوه وما خالف فاطروه) . وكيف كان فلم يبق ما يكون مانعاً من الاخذ بظهور الكتاب سوى دعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه ولكن لا يخفى ان ذلك ممنوع على ان هذا العلم الاجمالي لا اثر له اذ ليس متحققاً في آيات الاحكام فقط بل يحتمل تحققه في غيرها كآيات القصص ونحوها .

بقي في المقام ما يلزم التنبيه عليه وهو ما لو اختلفت القراءة كقوله تعالى بطهرن بالتخفيف الظاهرة في النقاء من الحيض وبالتشديد الطاهر في الاغتسال

فنقول تارة نقول بتواترها واخرى لانقول بذلك وعلى تقدير القول بعدم التواتر فتارة نقول بالتلازم بين جواز القراءة والاستدلال بها واخرى لانقول بالتلازم اما على الاول فان امكن الجمع بينهما بمحمل الظاهر على الاظهر والا فيتوقف ويرجع الى الاصل او الدليل الموجود في تلك المسألة اذ عليه تكون كآيتين متعارضتين وعلى الثاني فالكلام فيه كالاول وعلى الثالث فلازمه التوقف اذ مع عدم القول بالتلازم بين جواز القراءة والاستدلال يلزم الرجوع الى الاصول او الدليل الموجود في المسألة مثلا في المقام اما الرجوع الى عموم (فانوا حرثكم اني شئتم) بناء على استفادة العموم الزماني من الآية او الرجوع الى استصحاب حكم المخصص ولكن لا يخفى ان هذا البحث قليل الفائدة لورود الدليل الخاص على الجواز بمجرد حصول النقاء وقد عمل به المشهور .

المقام الثالث حجية قول اللغوي فنقول ينسب الى جماعة حججه لاجماع العقلاء والعلماء على الرجوع الى اللغة والاستشهاد بقولهم في مقام الاحتجاج ولكونهم من اهل الخبرة وقد جرت العادة على الرجوع اليهم فيما لهم خبرة فيه ولما دل على حجية خبر الواحد فيؤخذ بقول اللغوي لكونه من اخبار الآحاد ولكن لا يخفى ان الرجوع الى اهل اللغة انما هو فيما يتسامح به من تفسير خطبة أو شعر او رواية ليس لها تعلق بالاحكام وائس الرجوع اليهم في استنباط الحكم الشرعي نعم ربما يحصل من مراجعة اللغة انه من المسلمات فيحصل له الوثوق والاطمئنان ولو من لغوي واحد وذلك خارج عما نحن فيه .

واما كون اللغوي من اهل الخبرة فممنوع حيث ان الرجوع الى اهل الخبرة فيما يعمل رأيه مما هو معلوم لديه من الامور الحديثة لا مثل قول اللغوي الذي

یذكر موارد الاستعمال من غیر حاجة الى اعمال رأى فـ — و يذكر مالهیه من الامور الحسیة اما حجیته من جهة دخوله فی خبر الاحاد ففيه مالا یخفی اذ الظاهر ان حجیة خبر الواحد انما هو بالنسبة الى الاحكام فلا تشمل الموضوعات فعليه لا يشمل قول اللغوی الثقة اذ هو كلامه فی تشخیص الموضوع ولو سلمنا وقلنا بانه يشمل الموضوعات الا ان رواية مسعدة بن صدقة (كل شيء لك حلال، حتی تعلم انه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب یكون عليك ولعله سرقة او العبد یكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبیع او خدع فبیع او امرأة تحملك وهي اخنك او رضیعتك والاشیاء كلها على هذا حتی یستبین لك) یستفاد منها الردع فی انه لا یعمل بخبر الواحد فی الموضوعات ولو سلم وقلنا بان السیرة قد انقضت على اعتبار قول الثقة فی الاحكام والموضوعات وخرجت الموضوعات الجزیة كالامثلة المذكورة فی رواية مسعدة بن صدقة ویبقى الباقي تحت انقضاء السیرة ولكن الكلام فی ان قول اللغوی لیس بصدد تعین الموضوع له وانما هو فی مقام بیان موارد الاستعمال بلا نظر الى تعین الموضوع له فعليه لا یكون قول اللغوی موجبا لتشخیص الظهور على انه یحتاج الى وثوق من قوله واطمئنان ولعله قد یحصل من قول بعضهم الوثوق والاطمئنان فیكون المناط هو تحصیل الوثوق والاطمئنان الموجب لتحقيق الظهور ولیس لقول اللغوی موضوعیة كما ادعاه البعض نعم قد استدل على حجیة قوله بالانسداد الصغیر فی خصوص اللغات (١) فان معانی غالب الافاظ مجهولة اما اصلا او سعة وضیقا ولكن لا یخفی

(١) وغایة ما قیل فی تقریبه بان من جملة مقدمات الانسداد عدم جواز الرجوع الى البراءة اما للزوم الخروج عن الدین اول للزوم المخافة القطعیة وعند

ان باب العلم في اللغة ان رجع الى انسداد العلم في الاحكام فبعد ضم بقية المقدمات فيرجع الى انسداد الكبير في باب الاحكام فتكون النتيجة هو حجية الظن من غير فرق بين حصوله من قول اللغوي او من غيره وان لم يرجع الى ذلك بنحو يكون باب الاحكام مفتوحا فلا اثر لانسداد باب العلم في اللغات .

- انسداد باب العلم في خصوص اللغات في المقام لا يلزم من الرجوع الى البراءة خروج من الدين الا انه يلزم من الرجوع اليها مخالفة قطعية لان غالب الالفاظ في الكتاب معانيها مجهولة لو لم يرجع الى قول اللغة فلا بد لنا من الرجوع الى الظن الحاصل من قول اللغوي ولكن لا يخفى انا نمنع انه لو لم يرجع الى قول اللغوي يلزم مخالفة قطعية اذ ليس في الفاظ الكتاب والسنة الفاظ مجهولة المعنى إلا القليل سيما في الاحكام الالزامية بل لم نجد الا الفاظاً معدودة على ان مقدمات الانسداد ليست منحصرة بعدم الرجوع الى البراءة بل لها مقدمات آخر مثل عدم امكان الاحتياط او عدم وجوبه لكونه موجبا للعسر او للحرج او بخلاف النظام ومن ان شيئا منها لا يلزم لو لم يرجع الى قول اللغوي ولا يقاس على تعديلات اهل الرجال فانه لو لم يعتمد على تعديلاتهم يلزم الانسداد الكبير لا الصغير كما ادعى في ترك العمل بقول اللغوي وقد عرفت انه ان رجع الى الانسداد الكبير فهو والا فليس بمحذور وقد ادعى الشيخ (قده) رجوعه الى الانسداد الكبير في الحاشية على الكتاب بقوله ولكن الانصاف بان قول اللغوي مما يحتاج اليه في كثير من الموارد المهمة كمثل الوطن ونحوه فن تركه يلزم العسر ولكن لا يخفى ما فيه فان الموارد التي ذكرها في الحاشية انما هي امور عرفية يرجع فيها الى اهل العرف لا اقل من الاخذ بالقدر المتيقن مضافا الى انه من ترك العمل بقول اللغوي في تلك المواضع لا يلزم العسر نعم يمكن اعتبار قول اللغوي باعتباره كونه من اهل-

الاجماع المنقول

المبحث الرابع في ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة ام لا قيل بحجية نظراً الى اندراجہ تحت خبر الواحد فتشمله جميع الادلة الدالة على حجية خبر

الخبرة والعقل بحكم بالرجوع الى اهل الخبرة ولا يعتبر في اهل الخبرة التعدد اذ ذلك في باب الشهادة والفرق بين باب الشهادة واهل الخبرة هو ان باب الشهادة عبارة عن الاخبار عن حس واهل الخبرة يتألف من جزئين احدهما ان لا يكون من الامور الحسية بل يكون من الأمور التي يتوقف على اعمال فكر ونظر وثانيهما ان تكون تلك المعرفة مخصوصة بطائفة دون اخرى بحيث لا يلتفت اليها كل أحد وحينئذ دعوى ان اللغوي من اهل الخبرة غير مجازفة اذ اطلاعه على الاوضاع تعدد كصناعة له واما حجية قول اهل الخبرة فهو مما جرت عليه السيرة العقلائية بالرجوع اليهم واعتبار قولهم من باب الطريقة لا من باب التعبد ولا يشترط في اعتبار قولهم التعدد لما عرفت انه ليس من باب الشهادة المعتبر فيها التعدد واما اعتبار التعدد في بعض المقامات كمخيار العيب والدعاوي فالظاهر ان ذلك من جهة تنزيل قولهم منزلة المحسوسات وبعد التنزيل يتمحقق موضوع الشهادة ولكن الاشكال ان اهل اللغة ليسوا بصدد نقل وضع الالفاظ وانما هم بصدد ذكر موارد الاستعمالات فحينئذ يشكل الاخذ بقولهم نعم ان حصل الوثوق والاطمئنان من قول اللغوي فيؤخذ به لا لانه قول اللغوي بل من جهة حصول الظهور والاخذ بالظهور مما استقرت عليه سيرة العقلائية فلا تغفل .

الواحد بل ربما يقال بانه من الخبر العالي السند لكونه حاكياً عن الامام (ع) بلا واسطة ولكن لا يخفى ان شمول ادلة حجية خبر الواحد للاجماع المنقول محل نظر فان السيرة وبناء العقلاء والاجماع المحكية ادلة لبية لا اطلاق فيها فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو ما كان خبراً عن حس فلا تشمل ما يكون من الامور الحديثة واما الاخبار والآيات ماعدى آية النبأ فانما هي بلسان التقرير وامضاء الطرق العادية فلا يكون فيها اطلاق لكي يؤخذ باطلاقها بل هي كالأدلة اللبية يؤخذ فيها بالقدر المتيقن وقد عرفت انه ما كان عن حس فلا يشمل المقام الذي هو اخبار عن حدس واما آية النبأ فهي وان كانت تعم مطلق الاخبار ولو كانت عن حدس الا ان مقابلة الفسق للعدالة في الآية وعموم التعليل فيها يوجب صرفه الى الاخبار عن حس حيث ان المستفاد منها هو رفع احتمال تعمد الكذب لاجل ما يستفاد منها اعتبار العدالة أو الوثوق في الخبر وليست في مقام رفع خطأ الخبر لاشتباهاه ونحوه الذي يحصل من الحدس لكي تشمل الاخبار عن حدس بل ارفع له الاصل العقلائي ان قلت على هذا يلزم قبول شهادة الفاسق اذا علم عدم تعمد الكذب واما احتمال الخطأ والاشتباه فقد فرضت انه مرفوع بالاصل العقلائي المجمع عليه مع ان شهادته مرددة اجماعاً قلت العدالة في الشهادة مما لها موضوعية قطعاً وذلك لا ينافي كون الآية بصدد مانعية الفسق من حيث احتمال تعمد الكذب فيكون المفهوم عدم المانع في العادل من هذه الجهة الموجب لاختصاصها بالخبر عن حس وليست بصدد نفى الخطأ والاشتباه لكي تشمل الاخبار عن حدس على ان خبر الفاسق لا يعنى به لكونه نوع ركون الى الظالم لانه ظالم لنفسه لقوله تعالى (ومن يتعمد حدود الله فقد ظلم نفسه) والركون الى الظالم منهي عنه بمقتضى قوله تعالى

(لا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار فما لكم من ناصرين) فمثل هذا النهي قرينة على تعميم آية النبأ بحسب المنطوق للاخبار التي هي عن حس أو عن حدس فيكون المفهوم على القول به تكون من قبيل الادلة اللبية التي يؤخذ فيها بالقدر المتيقن وذلك هو الخبر عن حس لان المفهوم نقيض المنطوق والمنطوق لما كان عاما من جميع الجهات فرفعه يحصل بالايجاب الجزئي وهو الاخبار عن حس فتندرج الاخبار عن حدس تحت الاصل المقرر في الامارات الظنية وهو حرمة العمل بالظن فان قلت معنى كون المنطوق عاما ومطلقاً بمعنى ان يدخل الى اشخاص وافراد متعددة ومن جملة الافراد الخبر الفاسق عن حدس حينئذ يدخل تحت مفهوم خبر العادل عن حدس قلت فرق بين كون الاطلاق في التعليق وبين كونه في الجزء المعلق وما ذكرت انما يتم لو كان الاطلاق في التعليق واما لو كان في الجزء المعلق فلا يكون في طرف المفهوم الا الايجاب الجزئي وحينئذ يحتمل انطباقه على كلا الخبرين فيوجب الاجمالي في الآية ولازمه الاخذ بالقدر المتيقن وهو الخبر عن حس فان قلت لو افاد خبر الفاسق الجزم فان الاصحاب يعملون به مع انه ركون الى الفاسق قلنا لم يكن ركونا الى الفاسق بل العمل بخبره ركون الى الجزم واليقين كما هو اوضح من ان يخفى اذا عرفت ذلك فاعلم ان ادلة حجية خبر الواحد كادلة الشهادة تختص بما اذا كان الخبر يستند الى الحس أو الحدس القريب من الحس كالاخبار بالشجاعة والعدالة فلا تشمل ما كان مستندا الى الحدس المحض كناقول الاجماع فان المستند لنقله ليس عن امر حسي بل حدس محض لبعده عن وصوله الى الامام (ع) ومما عده منه خصوصاً اذا كان في الاعصار المتأخرة نعم يمكن دعوى حجية بعض الاجماع المتحققة في زمان الغيبة الصغرى

كزمان الكليني والسفراء بل واوائل الغيبة الكبرى كزمان السيدين والمفيد ممن
 يمكن في حقه ان تكون دعواه اتفاق الامة الظاهر دخول المعصوم (ع) ولو احتمالاً
 فيشملة حينئذ ادلة حجية خبر الواحد لكون اخباره عن حس بل وان كان عن
 حدس الا انه قريب من الحس فيكون كالاخبار عن شجاعة شخص او عدالته
 اذ ذلك حدس مستند الى الحس وكيف كان فنقل الاجماع ان كان ممن يرى
 حجيته بالتضمن كالسيد المرتضى (قده) او قاعدة اللطف كالشيخ (قده)
 او الاتفاق الذي يكشف عن رضا المعصوم (ع) بنحو تكون ملازمه بين الاتفاق
 ورضا المعصوم ولو كانت عادية فان ذلك كله يشمله ادلة حجية خبر الواحد فان
 ذلك على تقدير تحققه يكون من الحدس القريب من الحس نظير الاخبار بالشجاعة
 استناداً الى ما يراه من اقدامه والاخبار بالعدالة استناداً الى ما يراه من زهده
 وتقواه فانه من الاخبار بالحدس قريب من الحس واما اذا كان عن اتفاق جماعة
 لم يكن بينه وبين رأي الامام ورضاه ملازمة عادية فهو من الحدس المحض فليس
 بحاجة لعدم كونه مشمولاً لادلة حجية خبر الواحد ثم لا يخفى ان حجية الاجماع لا
 تنحصر بتحقيق الملازمة بين الاتفاق وقول الامام (ع) بل ولو كانت ملازمة
 عادية بين ما نقله من الاتفاق ووجود دليل معتبر ولو كان مخالفاً للاصول
 والقواعد وبالجملة فنقل الاجماع تارة يكون نقله عن حس كما هو مبنى التضمن
 واللطف فلا اشكال في اعتباره ولكن يبعد تحققه الا في زمان الغيبة الصغرى
 واوائل الغيبة الكبرى واخرى يكون حدساً قريباً من الحس كما لو كانت ملازمة
 واعادية بين نقله ورأي الامام او وجود دليل معتبر كما ربما يحصل للرؤسين
 المنقادين لرئيسهم لو اتفقوا على امر يكشف ان ما اتفقوا عليه هو رأي رئيسهم

فان ذلك حجة لكونه مشمولاً لدالة حجة الخبر وثالثة يكون حدساً محضاً كما لو نقل عن جماعة لا يكشف عن رأى الامام بنحو لا تكون ملازمة بينهما فهو ليس بحجة فلا يكون مشمولاً لدالة حجة الخبر هذا كله في نقل السبب واما نقل السبب فيختلف باختلاف الناقلين للاجماع فتارة يكون حدسياً قريباً من الحدس كما لو كان الناقل له الاحاطة باقوال الاصحاب بنحو يحصل من ذلك الحدس القوى بكونه متفقاً عليه في الاعصار المتقدمة وحينئذ يؤخذ بقوله اذا كان قد بلغ الى مقدار يلزم عادة قول الامام عليه السلام واخرى لا يكون من ذلك القبيل بل يحتاج ضم ما يتم السبب فاذا حصل ذلك يستكشف منه قول الامام عليه السلام فيؤخذ به والا فلا يؤخذ به ومثل نقل الاجماع نقل التواتر فان كان النقل للتواتر ثبت عند المنقول اليه بنحو لو ظفر هو باخبار تلك الجماعة لحصل عنده التواتر فيرتب عليه الاثر والا ان حصل من ضم ما يحصله من اخبار جماعة اخرى فايضا يترتب عليه اثارة ومع عدم حصول ملك الضميمة فلا يترتب عليه اثارة واقعاً وتظهر الثمرة فيما لو نذر ان يحفظ الاخبار المتواترة فان كان نذره معلقاً على التواتر الواقعي فلا يترتب النذر على الاخير ويلزم ترتيبه على الاولين إلا اذا نذر على التواتر في الجملة وحينئذ يلزم حفظها من دون حاجة الى ضم ضميمة قافهم وتأمل .

حجية الشهرة

المبحث الخامس في حجية الشهرة فنقول الشهرة على ثلاثة اقسام :
الشهرة في الرواية وهي عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة بكثرة نقلها

في اصولهم وفي الكتب المنقولة من الاصول قبل الجوامع الاربعة التي هي التهذيب
والسكافي والاستبصار والفتاوى وهي التي تكون من المرجحات في باب التعارض
وهي المقصودة من قوله عليه السلام : (خذ بما اشتهر بين اصحابك) والشهرة
العملية وهي عبارة عن اشتهار العمل بالرواية بنحو تستند الفتوى اليها والمراد
باشتهار العمل هو عمل الاصحاب القدماء إذ لا عبرة بعمل المتأخرين وهذه هي
التي تكون جارية لضعف الرواية كما يدعى (ان رواية على اليد ما اخذت حتى
تؤدى) من انها ضعيفة لعدم نقلها في الجوامع ولم تذكر من طرقنا وانما ذكرت
من طرق العامة فان الحسن البصري رواها عن سمرة بن جندب ومعلوم ان
سمرة بن جندب ضعيف للغاية كما يظهر ذلك من حديث لا ضرر على انه يقال
ان الحسن البصري لم يرو حديثا عنه ومع هذا كله افتى الاصحاب بمضمونها
مستندين في الفتوى الى هذا الحديث .

وبالجملة ان عمل الاصحاب بحديث ولو كان من الضعف يمكن يكون
جائزا لضعفه واعراضهم عن حديث ولو كان صحيحا مع انه يرمى ومسمع
منهم يكون موثقا له والشهرة الفتوائية التي هي عبارة عن اشتهار الفتوى بين
الاصحاب في المسألة من دون استناد الى رواية من دون فرق بين وجود
رواية على خلاف ما اشتهر من الفتوى او هناك رواية موافقة للفتوى الا انه
لم تستند الفتوى اليها اذ الفتوى مع موافقتها لمضمون الرواية لا يعد استنادا
اليها وهذه الشهرة هي التي قد وقع الكلام في حجيتها فاقيل بحجيتها وانها من
الظنون الخاصة الخارجة عن الاصل الذي دل على حرمة العمل بالظن
لامور اربعة .

الاول بما في المقبولة (فان المجمع عليه لا ريب فيه) فانه يستفاد منها عموم التعليل لكل ما لا ريب فيه والشهرة الفتوائية لا ريب فيها فيجب الاخذ بها . الثاني بما في المرفوعة . (خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر) فانها تدل على الاخذ بتلك الشهرة وترك ما يقابلها الثالث اولوية الاخذ بهذه الشهرة من الاخذ بخبر الواحد أو الظن الحاصل منها اقوى من الظن الحاصل من الخبر ، الرابع التمسك بذيل آية النبأ (ان نصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) بناءً على ان المراد من الجهالة السفاهة إذ الاخذ بالشهرة في الفتوى ليست من السفاهة .

ولكن لا يخفى ان جميع ما ذكر محل نظر بل منع اما عن الاول فالف المراد من قوله عليه السلام (فان المجمع عليه لا ريب فيه) هو الرواية لما يظهر ذلك من استشهاد الامام عليه السلام بقوله : (اما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يردحكه الى الله ورسوله) قال الشيخ الانصارى (قدس) ما هذا لفظه (ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين رشده والشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه الى اهله والافلامعنى الاستشهاد بمحدث التلث) (١) واما عن الثاني فمع الاغماض عن ضعف السند فالمراد بالموصول

(١) مضافا الى انه يتم بناءً على عموم التعليل المستفاد من قوله (فان المجمع لا ريب فيه) لكي يكون من منصوص العلة حتى يتعدى من المورد فيكون حاله مثل قوله الحمر حرام لانه مسكر حيث انه يكون المناط هو الاسكار فيتعدى الى غير الحمر من المسكرات وبعبارة اخرى ان عموم التعليل بنحو يكون كبرى كلية لكي يشمل غير المورد ويكون من منصوص العلة فيكون .

في قوله عليه السلام (بما اشتهر بين اصحابك) هو الشهرة في الرواية لا مطلق الشهرة اذ لا عموم فيه لكي يشمل الشهرة في الفتوى كما يظهر ذلك من ذيل الرواية (فقلت ياسيدي انها مشهوران) ومن المعلوم ان الشهرة الفتوائية

المراد من الرواية انه يجب الاخذ بتكليف مالا ريب فيه فتشمل الشهرة في الفتوى ولكن ارادة ذلك محل نظر بل منع اذ لا يصح ان يقال يجب الاخذ بكل مالا ريب فيه في قبال ما فيه الريب والا لزم الاخذ بكل راجح بالنسبة الى غيره وباقوى الشريطين والظن المطلق الى غير ذلك من الوازم الباطلة التي لا يمكن الالتزام بها على ان المراد من المجمع ان كان هو الاجماع المصطلح فلا يعم الشهرة في الفتوى وان كان المراد منه المشهور فلا يصح حمل قوله لا ريب فيه بقول مطلق فلا بد من ارادة (من لا ريب فيه) هو عدم الريب بالاضافة الى ما يقابله وهو يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلية لكي يتعدى عن المورد فاذا لم يكن في مقام الكبرى الكلية فلا عموم فيه فحينئذ لا يتعدى المورد وهو الشهرة في الرواية واما الموصول في قوله (ما اشتهر) هو خاص بالشهرة في الرواية فلا يعم الشهرة الفتوائية وذلك ليس تخصصا للعام في المورد لكي يشكل ويقال بان المورد لا يخصص العام وانما هو لعدم عموم في الموصول على ان المعروف لما يراد من الموصول كما يمكن ان يكون هو صلته يمكن ان يكون شئ آخر كما هو كذلك في المقام فان السؤال في المرفوعة عن الخبرين المتعارضين هو الذي يكون معرفا لما يراد من الموصول وهو الخبران المتعارضان المشهوران في الرواية دون مطلق ما يكون مشهورا كما لا يخفى فظهر مما ذكرنا ان الشهرة الفتوائية لا دليل على حجيتها الا ان شهرة القدماء تكون موهنة للرواية على خلافها ولكن الانصاف ان مخالفتها مشكل وموافقتها من دون دليل اشكل فلا تغفل .

لا يعمل تحققها في الطرفين واما عن الثالث فالاولوية انما تتحقق لو قلنا بان اعتبار خبر الواحد من باب افادته للظن ولكن ذلك محل منع اذ حجبة خبر الواحد لأجل قيام الادلة على حجبيته ولو لم يقد الظن بل هو حجة ولو كان هناك ظن على الخلاف واما عن الرابع فان غاية ما يبدل على عدم الاخذ بما فيه جهالة واما وجوب الاخذ بكل ما ليس فيه جهالة فلا دلالة عليه اذ لا مفهوم له مثلا او قال لا تأكل الرمان لانه حاض فانه لا يبدل على عدم جواز اكل كلما ليس بحامض .

وبالجملة الشهرة الفتوائية ان افادت الظن وقلنا باعتبار مطلق الظن فتكون حجة والا فليست بحجة لعدم الدليل عليها وما ذكر من الادلة قد عرفت انها غير صالحة للدلالة كما انها لا تكون جابرة لضعف السند كما قلنا بان الشهرة في الرواية او العمل بها تكون جابرة لضعف السند نعم يمكن دعوى كونها وهنة الرواية اذا كانت على خلافها الا ان ذلك بالنسبة الى شهرة القدماء فلا تغفل .

حجبة خبر الواحد

المبحث السادس في ان خبر الواحد هل هو حجة في الجملة اولا والخيار هو الاول وقبل الخوض في المقصود ينبغي بيان ان هذه المسألة هل هي من المسائل الاصولية المبحوث عنها في الاصول اولا فنقول قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية (ان هذه المسألة من أهم مسائل الاصولية وقد عرفت في اول

الكتاب ان ملاك المسألة الاصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط ويشكل عليه بانتقاض ذلك بقاعدة اصالة الحل فانها لم تكن متعلقة بجهة الاستنباط وذكر الشيخ الانصارى (قدس سره) ان ملاك المسألة الاصولية هي الوظيفة المختصة بالمجتهد والفرعية هي ما اشترك فيها المجتهد والمقلد ويشكل عليه بانتقاضه بقاعدة الطهارة حيث انها لا اشكال في كونها مسألة فرعية مع انها من خصائص المجتهد اذ محلها الشبهة الحكيمة التي هي من وظائف المجتهد ولا يعرفها للمقلد ولو اجيب عن هذا الانتقاض بزيادة قيد وهو انه لا يختص بباب دون باب فتمخرج قاعدة الطهارة عن المسائل الاصولية لاختصاصها بباب الطهارة اشكل في الحاق بعض مسائل الاصولية كقاعدة الاشتغال فانها وظيفة يشترك فيها المجتهد والمقلد وذكر المحقق القمي (قدس سره) بان المسألة الاصولية هي ما يتعلق بعمل المكلف بالواسطة والفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة وخبر الواحد من قبيل الاول بتقريب ان مفاده الامر بتصديق العادل ارشاد الى جعل الحجية فيرجع اولاً وبالذات الى البحث عن حال الخبر وبالعرض ثانياً يتعلق بعمل المكلف فيكون مثل البحث عن حجية الخبر متعلقاً بالعمل بالواسطة فيتحقق فيه ملاك المسألة الاصولية فتدخل في مسائل الاصول .

ولكن لا يخفى ان ما ذكره (قدس سره) انما يتم بناءً على مختار الاستاذ من كون الامر المتعلق بالتعبد ارشاداً الى جعل الحجية ولا يتم بناءً على ما اخترناه من كون الامر انما هو حكم تكليفي ليس إلا مضمون قوله صدق العادل فيما يخبر به فيكون متعلقاً بالعمل بلا واسطة فحينئذ تدخل هذه المسألة في المسائل الفرعية لوجود ملاكها فلذا لا بد من جعل الملاك في المسألة الاصولية

هو ما يبحث عن الوظيفة المقررة للمكلف متعلقة باستنباط الاحكام سواء كانت الوظيفة متعلقة باستنباط الاحكام الواقعية او كانت راجعة الى الحكم الظاهري المعمول في حق المكلف عند الشك وجهله بالواقع وضابط المسألة الفرعية ما يبحث عن الاحكام الشرعية اللاحقة لعمل المكلفين ومسألة خبر الواحد من قبيل الاول لانه يبحث عن وجه استنباط الحكم الواقعي فتكون الوظيفة للمكلف اتباع الخبر في المؤدى .

هذا وقد تصدى شيخنا الانصاري (قدس) لادراج مسألة حجية خبر الواحد في المسائل الاصولية بجمل السنة نفس قول المعصوم (ع) او فعله او تقريره وجعل البحث عن الخبر بحثاً عن عوارضها بتقريب ان البحث عن الخبر يرجع الى ان السنة ثبتت بخبر الواحد لا بل لا بد من ثبوتها من دليل قطعي كالتواتر ونحوه وقد اعترض عليه الاستاذ (قدس سره) بان البحث بهذا النحو يكون بحثاً عن نفس الموضوع الذى هو مفاد كان التامة ان اريد من الثبوت الواقعي والا فليس من عوارض السنة المحكية وانما هو من عوارض الخبر ولكن لا يخفى ان هذا انما يتم لو كان مفاد دليل التنزيل هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع ولكنه خلاف التحقيق فان المختار في مقام التنزيل هو تنزيل الامارة منزلة العلم فيكون بسبب التنزيل السنة الواقعية معلومة الحكم ومن الواضح ان المعلوماتية من عوارض الشيء فانه يحصل بعد تحققه فيثبت ان يكون البحث بحثاً عن المعارض الذى هو مفاد كان الناقصة .

ومما ذكرنا من كون مفاد ادلة التنزيل نفى الشك لا التعبد في ظرف الشك يندفع ما ذكره الاستاذ من الاشكال عليه بان البحث في الثبوت التعبدى ليس من

عوارض السنة لعدم النزاع في وجوب العمل في السنة الواقعية بل من عوارض مشكوك السنة الذي هو مؤدى الخبر ومن أحواله هذا ولكن التحقيق ان العوارض التي يبحث عنها في العلم ما كانت تعرض للشيء اولاً وبالذات لا العوارض الذي يبحث عنها ثانياً وبالعرض وما نحن فيه من العوارض التي يعرض للشيء ثانياً وبالعرض لانك قد عرفت مما تقدم ان صفة العلم إنما هي من عوارض الصور الذهنية حقيقة وانصاف الخارجية بها يكون ثانياً وبالعرض إذ ما يكون عروضة لما في الذهن لا يمكن ان يعرض لما في الخارج إلا بالعبارة وكون الصورة الذهنية مرآة لما في الخارج بنحو ترى عينه فيسمى ما هو من عوارضها الى ما في الخارج فالعلم التنزيلى المستفاد من ادلة التنزيل إنما هو من عوارض السنة حقيقة لا من عوارض السنة الخارجية الذي هو الموضوع فالببحث عن عوارض السنة الخارجية ليس بحثاً عن عوارض الموضوع الحقيقي (١) وعلى

(١) لا يخفى ان العمل بخبر الواحد يتوقف على امور ثلاثة حجية الظهور وجهة الصدور واصل الصدور اما حجية الظهور فقد تقدم ان سيرة العقلاء على الاخذ بالظهور واما جهة الصدور فأيضاً سيرة العقلاء منعقدة على عدم الاعتناء باحتمال عدم كون الكلام صادراً لغير بيان المراد بل ظاهر الكلام ان يكون صادراً لبيان مراده الواقعي واما اصل الصدر فالمتكفل له هو البحث عن حجية خبر الواحد الراجع الى ان السنة الواقعية تثبت بخبر الواحد وبذلك عد الشيخ الانصاري (قده) خبر الواحد من المسائل الاصول بان ارجع البحث عنه الى ان السنة تثبت بخبر الواحد ام لا فيكون البحث عن عوارض السنة والمحقق الخراساني (قده) اشكل عليه بما حاصله ان المسائل التي تعد من الفن ان يكون البحث فيها بمفاد كان الناقصة لا بمفاد كان التامة والبحث عن ثبوت-

كل فصرف الكلام الى المهم في المقام اولاً، فنقول وهو المستعان اختلفوا في حجية

— السنة ان كان واقعا فهو من المبادئ لانها مفاد كان التامة وان كان الثبوت
تعبديا فهو من عوارض الخبر الحاكى للسنة وقد وجه كلام الشيخ (قدّه)
المحقق النائيني بنحو لا يرد عليه بتقريب ان البحث ليس عن ثبوت السنة
واقعا وانما البحث عنه يرجع الى البحث عن انطباق السنة على مؤدى الخبر
وعدم الانطباق وذلك من العوارض اللاحقة كالبحت عن وجود الموضوع في اى
زمان او في اى مكان فان ذلك يكون عما يعرض عن الموضوع فارغا عن وجوده
وحمل كلامه (قدّه) الى الصدق والكذب كما عن بعض في شرحه للرسائل فهو
من الغرابة .— كان اذ المصادفة وعدمها ليستا راجعتين الى الصدق او الكذب
وانما نشأ من عدم معرفة كلامه .

بيان ذلك ان الانطباق انما يكون بالتزويل والتزويل يستدعى وجود
منزل ومنزل عليه وجهة التزويل والمفروض في المقام ان المنزل هو الخبر والمنزل
عليه هي السنة وجهة التزويل وجوب العمل به فكما يمكن ان يبحث عن تزويل
الخبر منزلة السنة فيكون البحث عن عوارض الخبر كذلك يمكن ان يبحث عن
كون السنة منزلا عليها فيكون البحث عن عوارض السنة ومثل ذلك ذكرنا في
الحاشية في الجزء الاول عن بعض السادة الاجلة بان الثبوت اضافة بين الثابت
والمثبت له فتارة يكون النظر الى الثابت فيكون من احواله واخرى يكون
النظر الى المثبت له فيكون من عوارضه .

وبالجملة الانطباع والتزويل والثبوت اضافة بين شيئين وفي المقام السنة
الواقعية مع الخبر فالبحت عن انطباق السنة على مؤدى الخبر ولا انطباقها ببحث
عن احوال السنة وعوارضها ولكن لا يخفى ان ذلك وان صح ان يكون من
عوارض السنة الا ان جهة البحث الذى يبحث عنها الاصولى ليس الا البحث —

خبر الواحد فقيل بعدم الحجية وفاقا للسيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس واحتجوا على ذلك بما ورد من الآيات الناهية عن اتباع غير العلم فانه رافع ورادع لبناء العقلاء الذى بنى على منع العمل الغير العلم وأسنة الايات مختلفة منها لسان لا تقف ما ليس لك به علم ومنها ما ورد بلسان ان الظن لا يغني من الحق شيئا والجواب عن الآيتين ان الاستدلال بهما إنما يتم او كان لهما تعرض لبيان المصاديق ويحتمل قويا انهما لم يكونا ناظرين لتعيين المصاديق بل تعيين المصاديق موكولة الى العقل نظير قول المولى اكرم العالم فانه لم يكن متعرضا إلا لحكم كبروى من دون نظر الى الافراد من زيد عالم وغيره بل هو مو كول الى العقل وغيره من الادلة بالحكم عليه انه عالم ليندرج تحت عموم اكرم العلماء ام ليس بعالم لكي يخرج من موضوع الحكم وهاتان الآيتان من هذا القبيل إذ لما انعقدت السيرة على العمل بالخبر الواحد وصار علما حكما لا حقيقة فيخرج عن غير العلم الذى هو الموضوع فى الآيتين .

- عن نفس الخبر بانه حجة ام لا فالبحث عن حجية الخبر باى نحو حصل من جعل المؤدى او تنزيل الامارة منزلة العلم او تنعيم الكشف او نحو ذلك كلها من عوارض الحماكى لا المحكى هذا والانصاف ان هذا الاشكال اما يتوجه اذا حصرنا موضوع علم الاصول بالادلة الاربعة واما اذا عممنا الموضوع للادلة وغيرها بان جعلناه عنوانا اجماليا يشار اليه بلوازمه وذلك يغنى عن معرفته باسمه فلا يتوجه اشكال اصلا كما انه بناء على المختار من عدم اعتبار الموضوع لشكل علم وانه التزام بلا ملزم فالاشكال مندفع من اصله وقد ذكرنا ذلك فى الجزء الاول على نحو التفصيل فراجع .

ودعوى ان بناء العقلاء متبع لولا الردع ومن الآيتين يستفاد الردع لبناء العقلاء فعليه لا يتبع بناء العقلاء ممنوعة بان الردع من الآيتين أما يتحقق فيما فيها اذا كانا متعرضين لصورة التطبيق على المصاديق واما على ما قويناه من عدم تعرضهما الا للحكم السكبروي غير المتعرض لبيان المصاديق بل بيانها موكول الى حكم العقل وغيره فلما انعقد بناء العقلاء على كونه كالعلم حكما يخرج الخبر من موضوع الآيتين وذلك البناء يوجب تضيق دائرة الموضوع فهو نظير الحكومة فكما ان الحكومة قد تفيد التضيق كذلك بناء العقلاء قد يفيد تضيقا لدائرة الموضوع فلم يكن بناء العقلاء مع الآيتين من قبيل المنع كسين حتى تكون الآيتان قابلتين للردع .

وبالجملة بعد الاغماض عن الآيتين في مقام اصول الدين وتسليم عمومها لمطلق الاحكام الشرعية فحينئذ تكون ادلة حجية خبر الواحد بعد تسليم دلالتها موجبة لخروج العمل به عن كونه عملا بالظن لكونه علما حكما فتكون ادلة حجية خبر الواحد حاكمة على تلك الادلة (١) على ان تلك الادلة دالة على نفى (١) خلافا للشيخ الانصاري (قدس سره) حيث قال ما لفظه :

(واما الجواب عن الآيات فبانها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيجيء من الادلة) بتقريب ان هذه الآيات واردة في بيان اصول الدين فايها اطلاق لكي يؤخذ باطلاقها او يقال بان المورد لا يخصص الاطلاق بعد ان كان المتيقن في مقام التخاطب هو اصول الدين وعلى تقدير تسليم اطلاقها او عمومها فان ادلة حجية الخبر اخص مطلقا منها فتخصص تلك العمومات بها ولكن لا يخفى انه بناءاً على تميم الكشف وان الخبر منزل بترك العلم تكون ادلة حجية الخبر حاكمة على تلك الادلة بل قيل بالورود باعتبار ان عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل —

اقتضاه ذاته بحجية الظن في قبال العلم فلا ينافي حجيته لمقتضى خارجي فعلية لا تصلح الآيات المرادعية عن بناء العقلاء بالعمل بخبر الواحد ودعوى انه لو اقتضت الرادعية لزوم محذور الدور بتقريب ان رادعية الآيات للسيرة تتوقف على ان

- بالظن اعدم الالتفات الى احتمال الخلاف للواقع .

ولكن الظاهر ان القول بالورود محل منع اذ احتمال الخلاف متحقق إلا دلائل التنزيل يوجب عدم الاعتناء به ومن هنا يظهر ان القول بحكومة ادلة حجية الخبر على الآيات الناهية هو الحق ولذا المحقق النائيني (قدس سره) ذكر الورود الا انه انزم اخبراً بالحكومة قال ما لفظه : (وان منعت عن ذلك كله فلا اقل من ان يكون حال السيرة وسائر الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد من كونها حاكمة على الآيات الناهية والمحكوم لا يصلح ان يكون رادعاً عن الحاكم .

وبالجملة لا يمكن الالتزام كون السيرة الدالة على حجية خبر الواحد مخصصة للآيات والالزام محذور الدور اذ رادعية السيرة بالآيات الناهية تتوقف على ان لا تكون السيرة مخصصة لها وعدم كونها مخصصة لها يتوقف على ان تكون رادعة عنها ولا دافع لذلك إلا القول بحكومة السيرة على تلك الادلة ومع حكومتها لا مجال لدعوى ان الآيات الناهية رادعة عن حجية السيرة ثم ان الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) ذكر دعوى الاجماع على المنع وقال ربما يؤخذ ذلك من بعض كلمات شيخ الطائفة (قدس سره) ولكن يمارض بمثله نعم يمكن ان يراد من الخبر الشاذ وما لا يوثق بروايته فان الخبر الواحد له اطلاقان اطلاق يطلق على ما يقابل المخوف بالقرينة واطلاق على ما هو شاذ ولعل المراد في معقد اجماع الشيخ (قدس سره) هو الثاني فلا تغفل .

لا تكون السيرة مخصصة لعمومات الآيات وعدم كونها مخصصة للآيات تتوقف على كون الآيات رادة .

ولكن لا يخفى ان حجية السيرة متوقفة على عدم الردع توقف الشروط على شرطه فاذا جرت اصاله العموم في الآيات فلا يبقى مجال لحجية السيرة إذ هي تكون رادة في المرتبة السابقة على حجية السيرة فلا تتحقق حجية السيرة بلا احتياج الى محذور الدور إلا ان صلاحية هذه الآيات الردع إنما هي لو كان بناء العقلاء غير راجع الى معادهم والا تكون سيرة المتشركة ومع تحقق السيرة المتشركة بما هم متشركة لا تصلح هذه النواهي الردع اذ من المستحيل تحققها مع ثبوت الردع من هذه الآيات فن تحققها نستكشف عدم صلاحيتها الردع ثم انه قد اجيب عن الآيات بانها ليست ناظرة الى الخبر بعنوانه الثانوي الذي طرأ عليه من الحالات والطوارئ نعم هي ناظرة للخبر بعنوانه الاول من حيث انه ظرف وربما يكون الشيء يحرم اتباعه بعنوانه الاول ولكن بسبب الطوارئ والحالات يجب اتباعه كما يقال الغنم حلال ولكن بواسطة طرو حالة تعرض عليها توجب حرمتها فلم يكن قوله الغنم حلال ناظراً الى ذلك اي العناوين المحرمة الثانوية ولكن لا يخفى ان الناظر الى الآية يرى انها متعرضة لجميع الحالات فيحرم اتباع الظن بجميع حالاته اذ مع قيام الخبر بوجوب كونه علماً حكماً فيخرج عنه موضوعاً فلا يكون قيام الامارة من العناوين الطارئة عليه ومن حالاته كما لا يخفى وقد اجيب عن الآيتين بأنهما متعرضتان لمسائل اصول الدين فلا ربط لهما بالمسائل الفرعية ولكن لا يخفى انه ربما يوهن هذا الانصراف ما ورد عن السجادة عليه السلام (ليس لك ان تتكلم ما شئت لان الله تعالى يقول ولا تقف ما ليس لك به علم) فان اطلاق (ليس لك ان

تتكلم ما شئت) شامل للأغريقية كما انه شامل لاصول الدين . ومما استدل به للمنع الروايات الدالة على عدم الاخذ بخبر ليس عليه شاهد من كتاب الله او الخبر المخالف والعمل على الخبر الموافق أو عليه شاهد من الكتاب ونحو ذلك فانها وان لم تكن متواترة لفظا كما تواتر النقل عن النبي (ص) في غدیر خم (من كنت مولاه فهذا علي مولاه) ولم يكن من التواتر المعنوي كما لو اتفق على نقل معنى ملازم لمضمون ما ينقل من تلك الأخبار كما تواتر النقل على شجاعة علي عليه السلام فإن الشجاعة لم تنقلها الرواة ولكن نقلوا وقائعها ملازمة للشجاعة وان التواتر في المقام هو اجمالي وهو ما يكون نقل الاخبار بالعمى الى درجة القطع بصدور بعضها من غير تعيين كما فيا نحن فيه فإن كل طائفة من الاخبار بعينها لم تكن متواترة على سبيل الاجمال وهو يكفى دليلا للخصم والجواب : اما عن الطائفة التي تنهى عن اتباع غير العلم فانها لو قطعنا تفصيلا بصدورها فهي غير مفيدة للخصم إذ لم تكن افادتها اكثر من الآيات التي كانت بهذا اللسان لما عرفت من عدم نهوض الاستدلال بها وبظواهرها عن المنع عن العمل بخبر الآحاد بحكومة ادلة حجة خبر الواحد عليها . واما بقية الروايات فلو سلم التواتر الاجمالي فيها بالخصوص من دون انضمامها الى تلك الروايات التي لسانها لسان الآيات فهي ايضا غير ناهضة دليلا للخصم .

بيان ذلك ان الاخبار على اربعة طوائف منها (غير الموافق لم اقله) ومنها (غير الموافق ليس بحجة) ومنها (المخالف لم اقله) ومنها (المخالف ليس بحجة) ولا يمكن لما كان غير الموافق اعم مطلقاً من المخالف فيؤخذ بالتقدير المتيقن فتعلم اجمالاً اما بصدور المخالف الذي ليس بحجة او المخالف الذي لم اقله

والمخالف في كلتا الطائفتين لا يراد منه ما كان بينهما عموم من مطلق او من وجه
 إذ نعلم تفصيلاً بصدور المخالف الذى بينهما عموم مطلق او من وجه فينحصر
 ان يراد من المخالف التباين فيكون علمنا الاجمالى دائراً بين ان يكون الصادر
 المخالف بنحو التباين الذى لم اقله او المخالف بنحو التباين ليس بحجة فنقول لا اثر
 لهذا العلم الاجمالى لأننا نعلم تفصيلاً بعدم صدور المخالف فمع هذا العلم التفصيلي ينحل
 العلم الاجمالى لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل ولوسلنا وقلنا بأننا
 نعلم اجمالاً بصدور كلتا الطائفتين ومع بطلان أحدهما بالانحلال لا تضر بالآخرى
 وبكفى الخصم دعوى تواتر الطائفة الاخرى وليس هو دليلاً ليكي يؤخذ
 بالقدر المتيقن بل انما هو حاصل من تتبع الأخبار مع عدم انصراف المخالفة الى
 التباين بل يعم العموم من وجه او مطلق بل تعمين الأخيرتان في خصوص
 الأخبار العلاجية فأن المخالفة فيها انما هي العموم من وجه لا التباين لان ما كان
 مخالفاً للكتاب بنحو التباين لا يكون فيه مقتضى الحجية ومقام الاخبار العلاجية
 ما كان في كل منها فيه مقتضى الحجية .

وبالجملة موافقة الكتاب ترجيح الحجية لا تعينها فلسان المخالفة من
 الاخبار العلاجية تكون مانعاً عن انصراف المخالفة في هذه الاخبار الى التباين
 لتوافق السانين في منطوق الاخبار والجواب : اما الاخبار التي نعلم بصدورها
 لسانها ان المخالف ليس بمعتبرة وهذه القضية لها اطلاقان اطلاق يشمل مورد
 التباين والعموم من وجه والمطلق واطلاق شامل لمورد التعارض وعدمه والاخبار
 العلاجية دالة على عدم اعتبار المخالف للكتاب في غير مورد التعارض اذ التعارض
 يمنع من الحجية ومع عدم التعارض لا بد من الاخذ به وهذه الاخبار انما تقضي بعدم

اعتبار المخالف بالنحوين المذكورين عند عدم التعارض وهو المطلوب كما لا يخفى وربما يستدل المنع بالاجماع على عدم المنع بخبر الواحد وهو ممنوع إذ المنقول منه ليس بحجة والمحصل منه غير حاصل خصوصاً في هذه المسألة التي كثرت فيها الاقوال كما انه استدل على المنع بالدليل العقلي وهو الذي ذكرناه سابقاً عن ابن قبة من امتناع جعل الطريق بلزوم تحريم الحلال وتحليل الحرام وقد عرفت الجواب عنه مفصلاً هذا كله من أدلة المانعين لحجية خبر الواحد .

واما المثبتون لحجية خبر الواحد فقد استدلوا بالأدلة الأربعة اما الكتاب فبآيات منها آية النبأ قال الله تعالى (ان جئكم فاسق نبأ فتيبنوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصيبوا على ما فعلتم نادمين) وتقريب الاستدلال بهذه الآية من وجوه أحدها اناطة التبين بالفسق ويفهم منها ان العلة لوجوب التبين هو الفسق لا خبر الواحد ولو كانت العلة هو كون الخبر واحداً لكان اناطة التبين به اولى لأن الفسق وصف عرضي بخلاف كون الخبر خبراً واحداً فانه امر ذاتي ولا اشكال ان التعليل بالذاتي اولى من التعليل بالعرضي كما لا يخفى (١)

(١) هذا ما افاده الشيخ الانصاري (قدس) بما هذا اظه (انه تعالى امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقاً ومقتضى التثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلة والا وجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلة اولى من التعليل بالعرض بحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم حصل قبل حصول العرض) .

توضيح ذلك ان خبر الفاسق له حيثيتان ذاتية وهو كونه خبراً واحداً وعرضية وهو كونه فاسقاً وقد علق وجوب التبين في الآية الشريفة على -

ثانيها الاستدلال بمفهوم الوصف عند القائلين فانه يدل بمفهومه على عدم التبيين - العنوان المرضي دون العنوان الذاتي ولو لم يكن هو العلة للحكم لكان العدول عن الذاتي قبيحا وخارجا عن طريقة المحاورات العرفية كما لو علل نجاسة الدم بعلاقته للنجس فحينئذ يكون الملاك هو الامر المرضي فع انتفاؤه ينفي الحكم وهو المطلوب والمراد بالذاتي في عبارة الشيخ (قدس سره) هو الذاتي في مقام البرهان وهو ما يكفي صحة انتزاعه عنه مجرد وضع الشيء من دون احتياج الى امر خارجي معه كالامكان بالاضافة الى الانسان والزوجية بالنسبة الى الاربعة لا الذاتي في باب الكميات فان الخبر في ذاته يحتمل الصدق والكذب ويصح حمل ذلك عليه من دون احتياج الى ضم امر خارجي بخلاف كونه خبر فاسق فانه ليس ذاتيا للخبر اصلا وبما ذكرنا من المراد بالذاتي يندفع ما اورد على الشيخ (قدس سره) بان قبلية الذاتي على العرض قبلية ذاتية طبيعية لا قبلية زمانية وجودية لئلا لا تنتهي النوبة في التأثير الى العرضي المتأخر او يقال بان ذلك ينفي العملية بالاستقلال للخبرية للاشتراك مع الفسق في التأثير او يقال بان كلا العنوانين عرضيان بتقريب ان المراد بخبر الواحد في قبال خبر المتواتر وكون الخبر واحدا سواء كان بالاضافة او الصفة انما هو امر عرضي للخبر لا الذاتي فتعليق الحكم على خبر الواحد او على خبر الفاسق انما هو تعليق على امر عرضي .

هذا وقد عرفت ان هذه الايرادات مبنية على تخيل ان مراد الشيخ (قدس سره) من الذاتي في باب الكميات واما على ما ذكرناه من ان المراد من الذاتي هو ما كان انتزاعه من الشيء من دون احتياجه الى ضم امر خارجي كما هو كذلك في الخبر فان انتزاع عنوان الخبرية من نفس ما يكون محتملا للصدق والكذب من دون ضم امر خارجي والمرضي ما احتساج الى انضمام امر خارجي -

في خبر العادل ثالثها الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب انه ان لم يجب التثبت بخبر العادل فاما ان يجب قبوله فهو المطلوب واما ان يجب رده فيكون اسوء حالا من الفاسق وهو باطل والشيخ الانصاري (قدس سره) قال لا حاجة الى مقدمة الاسوأية فان الاستدلال يتم بدونها .

بيان ذلك ان وجوب التبين انما هو وجوب شرطي لا وجوب نفسي لما يستفاد من التعليل بالوقوع بالنسبة ومن الاجماع الدال على عدم كون الوجوب نفسياً فاذا كان الوجوب شرطياً يكون المعنى ان خبر الفاسق بشرط فيه التبين فيفهم منه ان خبر العادل لا يشترط فيه التبين وبذلك يثبت المطلوب من دون ضم الاسوأية نعم يلزم ضم مقدمة الاسوأية فيما اذا قلنا بكون وجوب التبين نفسياً اللهم الا ان يقال انه لا يلزم من عدم قبول خبر العادل كونه اسوأ حالاً اذ من الجائز ان يكون عدم قبول الخبر مشتركاً بين العادل والفاسق ولكن في الفاسق يجب التفتيش والفحص عن خبره دون العادل وذلك نوع اكرام

- في مقام الانزاع كانه انزع عنوان الفاسق فلا يرد جميع تلك الاشكال نعم يرد عليه ان ذلك لم يكن استدلالاً مستقلاً وانما هو راجع الى مفهوم الوصف وانه هل له مفهوم اولاً وقد علم في محله ان القيد ان رجع الى الموضوع لا يكون له مفهوم اذ لا يستفاد منه عليه الحكم لكي يكون له مفهوم وحيداً. اذ يكون ذكر الوصف الاشتقاقي لنكتة اخرى لكي يخرج عن اللغوية كما يحتمل أن يكون ذكره في الآية لأجل التنبيه على كون الخبر فاسقاً كالوليد مثلاً وان رجع الى قيد الحكم واستفدنا ان التعليق فيها هو سنخ الحكم فيستفاد المفهوم ويكون حجة لكن استفادة ذلك محل اشكال خصوصاً انما اذا لم يعتمد على موصوف كما في المقام فلا تغفل .

للعادل هذا ما تحصل لنا من عبارة الشيخ (قدس سره) في فرائده وان كان لا ينبغي ان وجوب التبين كما يمكن حمله على احد النحويين المذكورين الذين ذكرهما الشيخ (قدس سره) يمكن ان يكون على نحو آخر وهو الوجوب الطريقي دون النفسي والارشاد الى الشرطية واذا حمل على الوجوب الطريقي لا بد من الافتقار في مقام التقريب الى مقدمة الاسوأية بل ربما يتعين ما ذكرنا من الوجوب الطريقي لان الارشادي رفع اليد عن ظهور الامر في المولوية اذ لولا تلك الموانع التي منعت من النفسية لوجب الحمل على النفسية حفظاً لظهور الامر ومع وجود المانع من الحمل على النفسية حمله على الارشادية بوجوب رفع اليد عن اصل الظهور فحفظاً لبقاء مقدار من الظهور يجب حمل الامر على الطريقي فيكون معنى الآية الشريفة بناءً على الوجوب الطريقي ان الفاسق لما اخبر بالنبأ وكان محتملاً للصدق والكذب وجب التبين في خبره ومفهومه ان خبر العادل لا يجب التبين في خبره وعدم التبين اما لالغاء احتمال الخلاف وهو المطلوب واما احتمال انفاء الصدق فيكون اسوأ حالاً من الفاسق .

ثم ان الشيخ (قدس سره) ذكر ان المراد من التبين العلم الجزمي فيكون الوجوب المتعلق بالتبين وجوباً عقلياً فالعقل حينئذ خبر الفاسق مشروط بالعلم الجزمي وخبر العادل غير مشروط ولكن لا ينبغي ان هذا لا يتم بناءً على التحقيق في جعل الطرق والامارات من كونها احكاماً طريقية ودلائلها على الاحكام الشرعية بلسان مفاد صدق العادل وظاهر ان اشتراط العمل بخبر الفاسق بالعلم وخبر العادل غير مشروط بأمر وراء التكليف ولا مساس به ، لا يقال ان العقل كما يحكم باتباع الحمية كذلك يحكم باتباع التكليف الشرعية المستمدة من دليل

الاعتبار فالحكم العقلي لا ينفك من دليل الاعتبار من غير فرق بين كونه تكليفياً او وضعياً فلو بنى على ان مفاد الآية لبيان الحكم العقلي وان خبر الفاسق مشروط في مقام العمل بالتبين العلمي وخبر العادل غير مشروط فيكون الاستدلال متجهاً على كلا القولين فالتفرقة بما ذكر غير متجبهة والجواب بالفرق بين الوضع والتكليف اذ لو كان المفهوم ناظراً الى التكليف كان حكم العقل باتباعه من باب لزوم الاطاعة وهو غير مختص بالمقام بل هو جار في جميع التكاليف الشرعية واقعية كانت او ظاهرية وهو حكم عقلي مستقل لا اختصاص له بمورد تصديق العادل فيحتاج استفادة التكليف من الآية الى دلالة ولا دلالة فيها عليه لفرض انها حملت على الارشاد الى الشرط العقلي بالعلم بالعمل بخبر الفاسق وعدمه في خبر العادل وهذا المعنى غير دلالتها على التكليف المستتبع لحكم العقل بوجوب الاطاعة واما على الوضع والحجية فيتجه القول بالمفهوم ويكون اتباع قول العادل في حال الشك والتردد كاتباع قول الفاسق مع العلم بصدقه لازماً عقلاً ويكون المتحصل حينئذ ان خبر الفاسق يشترط في العمل به حصول العلم بصدقه بخلاف العادل فان العلم يصدق قوله ليس يشترط في العمل به لكون اخباره بمنزلة العلم في ترتيب الآثار .

وبالجملة عدم وجوب التبين في خبر العادل بمحصول الوثوق بقوله غالباً لا تقتضي نفي الشرطية في خبر الفاسق فيجب التبين في خبر الفاسق لتحصيل الوثوق بخبره اي العلم العادي الجزمى ، واما العادل فيقبل لحصول الشرط وهو العلم العادي بقوله فتكون الآية في مقام الارشاد الى حكم العقل بمحصول الشرط في العادل وعدم حصوله عند الفاسق .

وكيف كان فائبات المفهوم يتحقق بطريق الوصف وبطريق الشرط ،
اما الاول فتعليق وجوب التبين على وصف الفسق بدل على انتفاء الوجوب
في خبر العادل ولكن لا يخفى انه يمكن لنا انكار المفهوم خصوصا في الوصف غير
المعتمد على الموصوف بناءً على ان المعلق شخص الحكم لا سنخه والمفهوم انما
يستفاد لو كان المعلق سنخ الحكم بتقريب ان سنخ وجوب التبين يرتفع عند خبر العادل
فيجب قبوله فمع عدم قبوله يكون اسوأ حالاً منه ولو كان شخص الوجوب معلقاً فانه
يرتفع قطعاً ولا ينافيه ثبوت وجوب آخر بتحقيق فلا يستفاد منه المفهوم وظاهر
كل قضية ثبوت شخص الحكم الا اذا ثبت كون الوصف له الدخول في سنخ
الحكم ويمكن تقريب الاستدلال لمفهوم الوصف المستفاد من الآية الشريفة وذلك
بتوقف على امرين احدهما انا نقطع بان ليس لنا إلا حكم واحد يستفاد
منها ، الثاني انه لو ثبت وجوب التبين بخبر العادل فانه نقطع ان ثبوته لم يكن
إلا من جهة كونه خبراً واحداً لا لأجل كونه عادلاً إذ العدالة لا تقتضي التبين ،
وبعد معرفة هذين الامرين فنقول ان اناطة وجوب التبين لخبر الفاسق هل
هو لأجل كونه خبراً واحداً أو لكونه فاسقاً وظاهر الآية اناطة التبين بكونه
فاسقاً حينئذ نقطع بعدم اناطته لأجل كونه خبراً واحداً إذ لو كان هو العلة لوجب
التعليل به لكونه تمليلاً بالامر الذاتي فاذا تعين ان التبين معلق على عنوان
الفاسق فينتفي التبين بالنسبة الى خبر العادل بمقدمة الاسوأية . نعم يمكن ان
يقال بمنع كون الفاسقية هي العلة ويمكن ان يكون ذكر الفسق لبيان فسق الوليد
او لنكتة اخرى .

وبالجملة اثبات مفهوم الوصف يحتاج الى كون المعلق على العنوان المرضي

سنخ الحكم لا شخصه وثبوت ذلك تكلف اذ هو خلاف ظاهر القضية إذ ظاهر كل وصف ان يكون قيداً للموضوع والمعلق عليه يكون شخص الحكم ويوجب عدم تحقق المفهوم ان يكونه حينئذ من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع واما اثبات المفهوم بطريق مفهوم الشرط وبيانه على وجه يرتفع عنه بعض ما اشكل عليه هو ان القضية الشرطية لا بد وان تشتمل على موضوع محفوظ في جانب المنطوق وفي جانب المفهوم وشرط وهو لا ربط له بالموضوع فلا يتوهم كون الشرط في القضية الشرطية هو الموضوع إذ لو كان هو الموضوع لما كان للنزاع في المفهوم معنى إذ انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط يكون عقلياً اذ لا اشكال في انتفاء الجزاء بانتفاء الموضوع وبمخرج عن النزاع ويدخل في التسالم عليه في عدم تحقق المفهوم لانه يكون من قيود الموضوع ويكون حاله كحال مفهوم اللقب مثلاً الموضوع في (ان جاء زيد فأكرمه) هو زيد المحفوظ في جانب المفهوم والمنطوق لا محجى زيد اذ لو كان محجى زيد كان بانتفائه ينتفي الاكرام عقلاً فلا مجال للنزاع قطعاً . وبالجمله الشرط ليس له دخل في الموضوعية حتى حيثية انه اضافة الموضوع الى الشرط تكون ملغية وعليه تكون الآية الموضوع فيها هو النبأ قد رتب عليه عليه وجوب التبين بحسب حالتي محجى الفاسق وعدمه وليس الموضوع هو محجى الفاسق لما بينا ان الشرط لا دخل له بالموضوعية . وما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره الشيخ الانصاري (قدس سره) في فرائده بما حاصله ان انتفاء التبين بانتفاء محجى الفاسق ليس بالمفهوم بل الحاكم به العقل اذ العقل حاكم بانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه .

ولا يخفى ان ما ذكره (قدس سره) مبنى على جعل التنوين في النبأ للتكبير والتبيين المعلق على محجى الفاسق نبأ هو شخصه لا سنخه فيكون الانتفاء عند الانتفاء

بحكم العقل لا بالمفهوم وهو بعيد من مساق الآية فان ظاهرها تعليق سنخ الحكم واضعف من ذلك ما عرفت من اخذ الشرط دخيلاً في الموضوع ومن قيوده لكي يكون الانتفاء عند الانتفاء بحكم العقل لا بالمفهوم والانصاف ان الظاهر من مساق الآية ان سنخ التبين معلق على عنوان الفاسق والتنوين في النبأ هو تنوين التمكن لا التنكير والشرط لا دخل له بالموضوع ومقتضى ذلك دلالة الآية على المفهوم فيه يستدل على الانتفاء عند الانتفاء ويمكن تقريب المفهوم مع جعل التنوين في النبأ للتنكير بان يكون المعنى ان العمل بالواقعة مشروط بالتبين ان جاء الفاسق نبأ وليس مشروطاً بالتبين ان جاء العادل نبأ واليه يرجع كلام الاستاذ في الكفاية بما هذا لفظه (وان تعليق الحكم باليجاب التبين عن النبأ الذي جرى به على كون الجاني به الفاسق يقتضى انتفاؤه عند انتفائه (١) .

(١) بيانه يستدعى ذكر امور الاول ان القيد ان رجع الى الموضوع كقولك زيد الجاني اكرمه او الى المتعلق كقولك الصلاة يوم الجمعة واجبة فلا دلالة فيه على المفهوم وان رجع الى الحكم وكان تعليق السنخ الحكم فيعدل على المفهوم .

الثاني ان التعليق تارة يكون بحكم العقل كما في مثل قولك ان رزقت ولدا فاختنه واخرى التعليق يكون بحكم الشرع وكان سنخه معلقاً فان كان من قبيل الاول فلا مفهوم للقضية لانها مسوقة لبيان الموضوع ، وان كان من قبيل الثاني فالتعليق ان كان بسنخ الحكم فتدل القضية على المفهوم ، الثالث ان الموضوع في القضية الشرطية قد يكون مركباً من جزئين احدهما ما يكون التعليق فيه لحكم العقل والاخر ما لا يكون بحكم العقل مثل قولك ان ركب زيد وكان ركوبه يوم الجمعة فخذ بركابه فتعليق الاخذ بالركاب بالنسبة الى —

وقد بشكل على القول بالمفهوم بانه عليه تحصل معارضة بين المفهوم والتعليل بالنسبة ، فان التعليل لم يختص بخبر الفاسق بل كما يكون في الفاسق

— ركوبه يكون عقلياً وبالنسبة الى كونه يوم الجمعة لا يكون عقلياً بل شرعياً فيكون بالاضافة الى ما كان التعليل فيه عقلياً لا يكون له مفهوم لكونه لبيان وجود الموضوع وبلاضافة الى كونه يوم الجمعة يمكن ان يستفاد منه المفهوم اذا كان التعليل سنخ الحكم وكان القيد له .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الشرط في الآية الشريفة مركب من جزئين النبأ وكون الآتي به الفاسق والجزء الذى هو وجوب التبين ان لوحظ بالنسبة الى النبأ يكون عقلياً فيكون مسوقاً لبيان الموضوع وان لوحظ بالنسبة الى مجيء الفاسق بنحو يكون مجيء الفاسق قيداً لسنخ الحكم كما هو ظاهر القضية فينتفى وجوب التبين بانتفاء كونه فاسقاً .

ودعوى رجوع القيد الذي هو كونه فاسقاً الى النبأ الذى هو الموضوع فيكون الموضوع هو نبأ الفاسق فلا يكون له مفهوم لكونها حينئذ مسوقة لبيان الموضوع كما في مثل ان رزقت ولدا فاخنته ممنوعة اذ القيود تختلف فتارة ترجع الى ناحية الموضوع كما لو كان بنحو التوصيف كقولك زيد الجاني اكرمه واخرى يكون الحكم عقلياً كمثل ان رزقت ولدا فاخنته وثالثة يحتمل الامرين واذا استكشف رجوعه الى الحكم بظاهر القضية كما في المقام فانه يستفاد من التعليل ان وجوب التبين قد علق على مجيء الفاسق ولم يوجد هذا العنوان في ظرف الموضوع فيدل على المفهوم. وموقد ادعى الاستاذ المحقق النائيني (قده) انه يستفاد من الآية الشريفة كبرى كلية لتمييز الاخبار التي يجب التبين عنها عن الاخبار التي لا يجب التبين عنها وقد علق الوجوب فيها على كون الخبر فاسقاً فيكون الشرط لوجوب التبين هو كون الخبر فاسقاً لا كون الخبر واحداً اذ لو كان الشرط -

يكون في العادل بل ربما يقال بان التعليل اقوى فيكون قرينة على عدم ارادة ذلك لما سبق وجوب التبين في الآية عليه لأنه باطلافة شامل لخبر الفاسق فعدم التعرض لخبر الواحد وجعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبين في خبر غير الفاسق ، وما ذكره الاستاذ (قده) من الكبرى السكينة بنحو يكون المورد من صغرياتا لكي لا يكون المورد خارجا عنها استفادة من نفس التعليق ومورد النزول فلا يرد عليه ما ذكره البعض في شرحه للرسائل لو كانت الآية دالة على هذه الكبرى فلا بحث ولا نزاع اذ تلك استفادة فلا يقال لمن استفاد شيئاً انها لو حصلت هذه الاستفادة فلا يقع النزاع والبحث .

نعم للمعتز ان يناقش في ان الآية لا يظهر منها ذلك كما هو كذلك فان استفادة ما ذكر محل نظر بل ربما يقال بان الآية ظاهرة في انها مسوقة لبيان اثبات الموضوع مثل ان رزقت ولدا فاختمته وفاقا للشيخ الانصاري (قده) اذ ظاهر (فتبينوا) وجوب هذا التبين عن النبأ الذي جاء به الفاسق بان يقدر (عنه) صلة لخلو الكلام عن الصلة والضمير يرجع الى ما ذكر لا مطلق النبأ اذ لا وجه له حيث ان قوله (ان جائكم نبأ) عبارة ان اخبركم والاخبار عن وجود الخبر فالشرط يكون نفس الوجود لا صفة في الخبر وهو كونه فاسقاً كما هو ظاهر القضية فتكون الصفة من قيود الموضوع فلا مجال لدعوى المفهوم ومن هنا يظهر الاشكال فيما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) في كفايته ما هذا لفظه : (مع انه يمكن ان يقال ان القضية ولو كانت مسوقة لذلك الا انها ظاهرة في المحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق الخ) اذ الشرط المسوق لبيان الموضوع لا يفيد إلا كون الموضوع في القضية خاصا ومن المعلوم ان اثبات الحكم لموضوع خاص لا يستلزم انتفاءه عن موضوع اجنبي عنه فلا تغفل .

المفهوم وقد ادعى بعض الاعاظم (قدس سره) بعدم معارضة التعليل المفهوم بل المفهوم حاكم على عموم التعليل بتقريب ان مفاد صدر الآية الغاء احتمال مخالفة خبر العادل الواقع وجعله محرزاً وكاشفاً عنه فلا يشمل عموم التعليل اذ اقصى ما يقتضي عموم التعليل هو عدم جواز العمل بما وراء العلم والمفهوم يجعل خبر العادل علماً في عالم التشريع وحينئذ يقدم المفهوم على التعليل بنحو الحكومة فلا يقع التعارض بين المفهوم والتعليل اذ المحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهور المحكوم اقوى من الحاكم ولا يلاحظ النسبة بينهما لكن لا يخفى ان هذا يتم لو لم يكن في كلام واحد لكي يتعقد للكلام ظهور يستفاد منه المفهوم حينئذ تقع المعارضة أو يكون أحدهما حاكماً على الآخر واما مع كونها في كلام واحد كما في المقام فلا يتعقد لصدور الآية ظهور لكي يستفاد منه المفهوم إذ المتكلم مادام مشغولاً بكلامه له ان يلحق ما يشاء ومسح الحاقه بما يصلح للقرينة لا يبقى مجال لاستفادة المفهوم ، على ان المقام ربما يقال بحكومة عموم التعليل على المفهوم كما في اكرم العلماء لانهم عدول فان عموم التعليل يقتضي اكرام كل عادل حتى الجهال اذا كانوا عدولا وكما في قولك لا تأكل الرمان لانه حامض ويؤخذ بعموم التعليل ويمتنع عن اكل كل حامض وقد اجاب الاستاذ (قدس سره) في الكفاية بما لفظه : (ان الاشكال انما يبنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم مع ان دعوى انها بمعنى السفاهة وفعل مالا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة) ولكن لا يخفى ان احتمال تفسيرها بعدم العلم الذي هو مبني الاشكال مضر بالاستدلال اذ متى جاء الاحتمال سقط الاستدلال .

ثم انه قد اُجيب عنه ايضا بان الجهالة تارة تفسر بعدم العلم واخرى

بالسفاهة فعلى الاول يكون معنى التعليل النهي عن اتباع غير العلم وقضيته وان كان نعم الفاسق والعاقل ولكن اخذ المفهوم في صدر الآية موجباً لرفع الجهالة في خبر العاقل فتكون النسبة بين المفهوم وبين التعليل نسبة الحاكم والمحكوم والاشكال في كون الحاكم هو المتبع ولو كان اضعف دلالة من المحكوم وان كان بمعنى السفاهة فلا يكون للعلة عموم حتى يشمل خبر العاقل .

ودعوى حمل الجهالة على السفاهة ينافي مورد الآية اذ الآية نزات نهيا لما عمله العقلاء من الصحابة بخبر الوليد الفاسق فلو كان في قبول قول الفاسق سفاهة لما عملوا به ممنوعة لاحتمال ان يكون الردع وارداً لتخطئة عملهم بتخييل منهم انه حسن فردعهم ونبههم بانه يعد من السفاهة ولكن لا يخفى انه محل نظر بكلاشقيه اما الشق الاول فيرد عليه اولاً انه لا ينعقد ظهور للكلام مادام المتكلم متشغلاً بالكلام حتى يحصل الفراغ منه فاذا فرغ انعقد له ظهور وذيل الآية اتصل به ما يكون صالحاً لعدم الاخذ بالمفهوم فلا ينعقد للقضية ظهور في المفهوم .

وثانياً لو سلمنا ظهور القضية الشرطية في المفهوم ولكن ذلك لا يوجب رفع اليد عن عموم التعليل اذ الندامة لا ترتفع بالعالم التنزيلى والظن التعبدى بل انما ترتفع بالعالم الحقيقى وكان المستشكل قاسها على الملامة فكما ان الملامة لا ترتفع بالعالم التنزيلى فكذلك الندامة وهو في غاية الفساد اذ الندامة ليست كاللامة اذ خبر العاقل ولو كان حجة لا يخرج عن كونه معرضاً للندم لا يقال ان الندامة عليه لا ترتفع بالعالم الحقيقى كما انها لا ترتفع بالعالم التنزيلى ولازم ذلك التوقف حتى مع العلم وذلك بدعي البطلان اذ هو خلاف صريح الآية لانا نقول من علم حقيقة بصدق الخبر وقدم عليه ارتفع موضوع الندم لكونه مستنداً الى العلم فمع انكشاف الخطأ يحصل له تاثر

وهو غير الندم بل هو امر وراء الندم كما لا يخفى ويمكن ان يقال في رفع المناقضة بين المفهوم والتعليل بتقريب ان خبر العادل على تقدير الخطأ فيه مصلحة متداركة لمفسدة الواقع فاذا كان للشرطية مفهوم يستكشف بالان ان هناك مصلحة متداركة وعموم التعليل بالندم لا ينافي المفهوم ولا يوجب الغاء المفهوم لأن عموم الندامة فرع فوات الواقع بدون التدارك وقضية المفهوم هو تدارك الواقع فيخرج خبر العادل من التعليل لعدم حصول الندامة مع تحقق التدارك .

ولكن لا يخفى ان ظهور القضية الشرطية في المفهوم لا يبقى مع ابتلائه بالمعارض في ذيل الآية فقد يكون للشيء ظهور لولا الابتلاء بالمعارض وجعل مصلحة تدارك بها المفسدة قائما هو بناء على تمامية الحجية وذلك اول الكلام اذ الحجية لم تتم مع الابتلاء بالمعارض .

ان قلت لم لا تكون الندامة بمعنى الملامة حتى يتجه ما ذكرناه من حكومة المفهوم على التعليل بل هو المتيقن اذ لو لم يحمل على ما ذكرناه من الملامة ويكون معنى الندم هو الاعم يكون مفاده عدم اعتبار كل ما هو غير علمي ومن المعلوم حجية بعض ما هو غير علمي كالسوق واليد ونحوهما والقول بانها مخصصات مدفوع بانه يلزم تخصيص الاكثر وهو مستهجن بخلاف ما اذا حمل على الملامة ويكون نحوه نحو الحاكم والمحكوم .

قلت حل الندامة على الملامة خروج عن مقتضى الظاهر وقضيته وان كان عدم اعتبار كل شيء غير علمي إلا انه لما كان من الامور غير العلمية ما اتفقت العلماء الاعلام على اعتبارها اوجب تقييداً في الندامة ولكن لا على وجه يلزم المفهوم ولازم ذلك الاخذ بمقتضى الندم والعمل على مقتضاه نعم يحصل التردد في خبر العادل اذ مقتضى المفهوم العمل على طاقته وبمقتضى التعليل عدم

العمل على طبقه ولم يكن احدهما بالوضع والآخر بالاطلاق حتى يتوهم تقديم الوضع على الاطلاق بل عموم كل واحد منهما بالاطلاق فتكون الآبة مجملة الدلالة فلا تصلح للاستدلال (١) هذا كله اذا فسرنا الجهالة بعدم العلم واما لو فسرت

(١) لا يخفى ان عمدة الاشكال على الاستدلال بالآية هو معارضة التعليل مع المفهوم وذلك مبني على تفسير الجهالة في التعليل بمعنى عدم العلم وعليه يكون العادل كالفاسق في انه يجب التبين في خبره حذراً من الوقوع في خلاف الواقع وحيفئذ اما ان نقول بالمفهوم ونرفع اليد عن عموم التعليل او نقول بعموم التعليل ونرفع اليد عن المفهوم ادعى المحقق النائيني (قدس سره) تقديم المفهوم لحكومته على عموم التعليل اذ مقتضى المفهوم جعل خبر العادل محرراً للواقع فيجعله عالماً تعبدأً فيخرج عن عموم التعليل .

ودعوى ان ذلك فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية وعموم التعليل باتصاله يمنع عن ظهور القضية في المفهوم ممنوعة فان ذلك ناشئ من مناقاة المفهوم مع عموم التعليل مع انه لا مناقاة بينهما اذ ليس المفهوم موجباً لتخصيص العموم وانما العموم على حاله مع تحقق المفهوم فان المفهوم يخرج عن موضوع العموم ولذا قلنا بان المفهوم حاكم على التعليل وبما ذكرنا من الحكومة يندفع ما يقال بانه بتقديم المفهوم يلزم الدور بتقريب ان ثبوت المفهوم يتوقف على عدم انمقاد عموم للعلة لكونها متصلة فاذا خصصنا العموم بالمفهوم يلزم توقف الشيء على نفسه ولكن لا يخفى ان ثبوت المفهوم غير متوقف على رفع اليد عن عموم التعليل بل العموم باق على حاله مع ثبوت المفهوم والمفهوم يخرج خبر العادل عن موضوع العموم فيكون حاكماً عليه فلذا لا يعقل أن يكون عموم التعليل ما نعامن ثبوته وليكن الانصاف ان هذا الاشكال مبني على ارادة عدم العلم من الجهالة واردة ذلك خلاف الظاهر اذ يلزم منه تخصيص الحكم بما دل -

الجهالة بالسفاهة فابضاً كذلك إذ ليس محط التعليل هو الجهالة حتى يختلف في حالتي الفسق والعدالة باختلاف تفسير الجهالة بل محط التعليل هو الندم بعدم اصابة الواقع وذلك جار على كلا التفسيرين للفظ الجهالة هذا كله في الخدشة في الاستدلال بالآية من ناحية التعارض بين المفهوم والمنطوق .

وقد يخذش فيها من وجوه آخر منها ان الآية لو قلنا بالمفهوم لحصلت المعارضة بين الآيات الناهية عن اتباع غير العلم كقوله تعالى : (ان الظن لا يغني من الحق . شيئاً ولا تقف ما ليس لك به علم) ولكن لا يخفى انه على -على حجية البيئة والفتوى واهل الخبرة مع ان سياق الآية آية عن التخصيص فلذا الحق ارادة السفاهة من الجهالة فيكون مفاد الآية التحذير عما يكون العمل فيه سفاهة عند العقلاء وقطعا العمل بخبر العادل ليس من السفاهة كما عليه سيرة العقلاء على الاخذ بخبر العادل دون الفاسق .

فان قلت لو لم يصح الاعتماد على خبر الفاسق فكيف اعتمد الصحابة على خبر الوليد الفاسق وارادوا تجهيز الجيش على قتال بنى المصطلق عند اخبار الوليد بارتدادهم . قلت ربما يركن اليه غفلة او لاعتقاد عدالته فزلت الآية للتنبية على غفلتهم اولسلب اعتقادهم عدالته ثم لا يخفى قد يشكل بان التبين في الآية ان اريد خصوص العلم الوجداني فلا يستفاد منه المفهوم لان حجية العلم ذاتية فيكون الوجوب عقلياً والامر بالوجوب يكون ارشاداً لحكم العقل وان اريد مجرد الوثوق فتقع المناقاة بين المنطوق والمفهوم حيث ان المنطوق يستفاد منه الاخذ بمطلق الوثوق ولو كان من فاسق والمفهوم يعتبر العدالة وان لم يكن موثقاً كما اذا عرض الاصحاب عنه ولكن لا يخفى انه لا يلزم التنافي بين المفهوم والمنطوق فان المفهوم يقتضى حجية قول العادل إلا ان اطلاقه يقيد بدليل آخر اذا لم يكن -

تقدير استفادة المفهوم من الآية الشريفة تكون حاكمة على تلك الآيات الناهية عن اتباع غير العلم فان تلك الآيات تدل على ان الظن بذاته ليس بحجة اي لا مقتضى للحجية ولا يتأني انه ثبت له الحجية لاجل بعض الطوارئ والحالات فيكون حجة ويخرج عن موضوع الآيات الناهية عن اتباع غير العلم ومنها ان شمول الآية لخبر السيد مثلاً يقتضى عدم حجية اخبار الاحاد لأنه اخبر بعدم حجية خبر الواحد .

ودعوى قصور شمول الآية لخبره ممنوعة كما ان دعوى شموله لخبر السيد يلزم من وجوده عدمه ممنوعة اذ المحذور انما يتأني لو كان مؤدى كلام السيد حكاية الاجماع على عدم اعتبار خبر الواحد في مرحلة الظاهر وليس هو كذلك بل مؤدى كلامه نفى اعتباره واقعاً فيكون التعبد بكلام السيد ظاهراً على عدم اعتبار الخبر واقعاً وليس هذا من موارد المحذور لتغاير الرتبة بينهما بحسب الظاهر والواقع ودعوى عدم شمول الآية لخبر السيد لكون مفاده عدم حجية الاخبار فلو سلم فهو انما يوجب خروج خبر السيد واما من حيث دلالة على عدم حجية سائر الاخبار فلا محذور فيه فيكون من الحيثية الثانية مندرجا تحت آية النبأ فلا مدفع للاشكال المذكور ولكن لا يخفى انه لما كان خبر السيد من الحيثية الاولى خارجاً من جهة شمول مفاده له فلا بد من خروج خبر السيد بحسب الحيثية الثانية ايضاً ، على انه لم يكن مفاده شاملاً له حتى يلتزم بالنفكيك لعدم شمول المفاد لنفسه وشموله لسائر الاخبار بل يدل على عدم اعتباره بتمقيح المناط لا بالدلالة اللفظية

— معرضاً عنه على ان الاستفادة من الآية وجوب تحصيل العلم عند ارادة العمل بخبر الفاسق .
 وذلك امر مولوي لا وجوب العمل على طبق العلم ليكون الامر الوارد ارشادياً فلا تغفل .

إذ لم يكن مفاد خبر السيد الذى هو نفى اعتبار الاخبار إلا لكونه خبراً واحداً وهذا المعنى متحقق فى خبر السيد فيوجب الحكم بالحاق خبر السيد بمقتضى مفاده الدال على عدم الاعتبار الالهم إلا ان يقال بان الاية لم تشمل خبر السيد إذاو شملته لزم من شمولها تخصيص الاكثر وذلك مستهجن لخروج سائر الاخبار فيما لو شملته ولكن لا يخفى انه لا يلزم من شمول الاية لخبر السيد تخصيص الاكثر ببيان ذلك ان خبر السيد بالنسبة الى حكايته اعدم حجية سائر الاخبار نسبة الحكم الى الموضوع فيكون عدم حجية سائر الاخبار هو الموضوع نظير الحكم الواقعي وخبر السيد هو الحكم نظير الحكم الظاهري في كونها متأخرة رتبة عن خبر السيد . وبالحكمة يكون المعنى تعبداً ظاهراً بخبر السيد بعدم حجية سائر الاخبار واقعاً والتعبد الظاهري بعدم الحجية لا ينافي الحجية واقعاً ونظير ذلك ما عرفت من الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي من الاختلاف بحسب المرتبة فلا يلزم من شمول آية النبأ لخبر السيد على عدم حجية سائر اخبار الاحاد محذور لكي يقال فى تقريب دفعه بان المفهوم دل على حجية خبر الواحد الى زمان صدور خبر السيد فلما كان خبر السيد شاملاً لتلك الاخبار نسخت تلك الحجية ودعوى ان النسخ فى مثل خبر السيد ممتنع اذ مؤداه عدم اعتبار الخبر من حين الصدور ممنوعة اذ لا نسلم ان مؤداه ذلك بل مؤداه عدم الحجية من حين صدور خبر السيد لا فيما سبق على زمان صدوره فيكون تبعية فى حجية الدلالة . وبالحكمة الاشكال لا يندفع بما ذكر (١) واضعف من ذلك ما يقال فى دفعه ان المفهوم اذا كان يشمل خبر السيد كان عبارة اخرى عن نفى اعتبارها

(١) وقد اجيب عن ذلك بان مضمون خبر السيد لا يشمل نفسه -

فيكون قد نفى اعتبارها بعبارة ظاهرة الدلالة على اعتبارها ولكن لا يخفى ان هذا الدفع لا يحتاج الى رد لبداية بطلانه والحق في الجواب على وجه يكون حاسماً لمفادة

— لكونه في مرتبة سابقة ويكون خبر السيد من قبيل الحكم فهو متأخر عنه تأخر الحكم عن الموضوع بل يمكن ان يعم نفسه فلا يحكم عليه بالحجية ايضا اذ عدم الحجية والحجية امران متناقضان والنقيضان في مرتبة واحدة فاذا كان عدم الحجية في رتبة سابقة على خبر السيد كانت الحجية كذلك لكونها في مرتبته فلو حكمنا عليه بالحجية لزم تأخرها عنه في الرتبة وقد فرضنا ان عدم الحجية كان سابقا في المرتبة على الخبر وهذا خلف .

ولكن لا يخفى ما فيه اما عما لا يعم نفسه فان الاحكام الانشائية الكلية تارة تلاحظ مقام جعلها واخرى تلاحظ مقام فعليتها اما مقام جعلها فهي على منهج القضايا الحقيقية والقضية الحقيقية تنحل الى قضية شرطية مقدمها ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له وتأخر الحكم عن الموضوع انما هو في الاحكام الفعلية دون الانشائية فالمحكى بخبر السيد هو عدم الحجية انشأاً فلا يتوقف على وجود الموضوع في الخارج فضلا عن تأخره عنه .

وبالجملة المتأخر عن خبر السيد هو عدم الحجية الفعلية واما المتقدم على خبره فهو عدم الحجية الانشائية واما انه ليس بحجة لأجل كونه النقيضين في مرتبة واحدة فقد عرفت في مباحث الضد انه اذا كان بين شيئين تقدم وتأخر رتبي فلا يوجب ان يكون تقتضي في كل واحد منهما مع الآخر تقدم رتبي مثلاً النار لها تقدم رتبي مع الحرارة الناشئة منه فلا يوجب ان يكون تقدماً رتيباً بين عدم النار المتحد مع وجوده في المرتبة لكونها نقيضين ليس له تقدم رتبي على الحرارة اصلاً لعدم العلية بينهما وعليه ملاك تقدم عدم الحجية على اخبار السيد .

الاشكال هو ان يقال انه لما كانت مرتبة التعبد بخبر السيد هو التعبد الظاهري وموضوعه سائر الاخبار هو مرتبة الواقع ومن المعلوم ان الحكم الظاهري موضوعه الشك بالواقع فالمفهوم لا يكون مشمولاً لخبر السيد الا وان يشك في حجية سائر الاخبار فاذا كانت حجية سائر الاخبار معلومة بحكم المفهوم نفى الشك فلا يكون مشمولاً لخبر السيد اذ شمولها لخبر السيد فرع الشك بالحجية وقد انتفى بحكم المفهوم وبعبارة اخرى ان الامر يدور بين التخصيص والتخصص ولا اشكال في ترجيح الاخير .

بيان ذلك ان مفهوم آية النبأ ان اردت تطبيقه على سائر الاخبار يكون المعنى نفى احتمال الخلاف فلم تكن مشكوكة فلا يتحقق تعبد بخبر السيد لانتفاء موضوعه وهو الشك بحجية سائر الاخبار اذ من المعلوم بحكم المفهوم انتفاء الشك فيكون خبر السيد خارجاً موضوعاً عن آية النبأ وهو التخصص وان اردت ان تطبقه على خبر السيد فيكون المعنى لا تعبد باحتمال الخلاف في خبر السيد فتكون سائر الاخبار مشكوكة الاعتبار فيكون مورداً للتعبد بخبر السيد وسائر الاخبار ايضاً لها صلاحية لدخولها تحت ادلة اعتبار الاخبار فيفتقر الى خروجها عن حكم العام الى مخصص دال على الخروج والمخصص غير حاصل فاخراجها

- كونه محكياً بذلك الخبر وهذا الملاك غير موجود في الحجية ولذا الاولى في الجواب هو معارضة ما اخبر به السيد بمثله على انه لو شمله يلزم من وجوبه عدمه او ان الامر يدور بين دخول خصوص خبر السيد تحت ادلة الحجية وخروج ما عداه وبالعكس ومن الواضح تعين الثانى اذ الاول يستلزم تخصيص الاكثر وهو مستبعد لاختصاصه بخبر السيد الى غير ذلك من المحاذير المذكورة في المتن فلا تغفل .

مخصص بلا مخصص وهو واضح البطلان .

ودعوى عدم شمول ادلة الاعتبار لما يلزم من اعتباره عدم الاعتبار كما عن بعض الاعاظم (قدس سره) فانها وان كانت في نفسها قوية الا ان ذلك يتوقف على امكان شمول اطلاق المضمون لمثل تلك المراتب المتأخرة وإلا فلا تنتهى النوبة الى مثل ذلك الجواب على انك قد عرفت ان المقام يدور بين التخصيص والتخصص والثانى هو المتعين ان قلت ان لازم شمول المفهوم لخبر السيد يوجب القطع بعدم حجية ماعده فتخرج سائر الاخبار من باب التخصص لا التخصيص قلت ان مؤديات ماعدى خبر السيد انما هو الوجوب او الحرمة واقعا وهذه المؤديات لا يرتفع منها الشك لو شمل المفهوم خبر السيد لكي يخرج ما عدى خبر السيد من باب التخصص بل يخرج من باب التخصيص على ان عدم شمول المفهوم لخبر السيد اولى لا بلزوم تخصيص الا كثر بل يكون امر ينافيه طريقة العقلاء ويكون كما لو قال صدق زيد بجميع ما يخبرك به وقد اخبر زيد بالف خبر ثم اخبر بكذب كل ما اخبر فلو اريد من الامر بتصديقه في جميع اخباره بنحو العموم خصوص الخبر الآخر فانه يكون مستقبحا غاية ودعوى التفكيك بالازمنة بان خبر السيد يتم في الازمنة المتأخرة فلا يشمل ما تقدمه من الازمنة ممنوعة اذ خبر الواحد اذا كان حجة في زمان يكون حجة في جميع الازمنة على ان ظهور الكلام في العموم الازمانى يقدم على العموم الافرادى الموجب لشمول خبر السيد مع جواز الفصل واقعا او ظاهرا .

ثم انه قد استشكل على مفاد الآية بدعوى انصرافها الى الخبر بلا واسطة ولكن لا يخفى انه لا منشأ لدعوى الانصراف ولذا ترى الاصحاب يأخذون

بالإخبار مع الوساطة أو الوسائط من دون تشكيك منهم وقد اجاب الشيخ (قدس سره) بما حاصله بان كل واسطة بخبر خبراً بلا واسطة فمع تعدد الوساطة كما لو قال الشيخ حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قال حدثني الصفار قال سمعت العسكري (ع) يقول كذا ؛ يكون اخباراً متعددة كل مخبر بخبر عن الآخر بلا واسطة ولكن لا يخفى ان المراد من الانصراف هو الانصراف الى الخبر عن الامام (ع) فعليه لا يشمل بقية الاخبار اذ هي تحكى عن الامام عليه السلام بواسطة الهمم إلا أن يقال بان المستفاد من (ان جائكم) في الآية هو خصوص الخبر المشافهة لا ما وصل الى الخبر من دون مشافهة ولكن لا يخفى ان ذلك ممنوع اذ المستفاد من قوله تعالى : (ان جاءكم) هو الوصول لخصوص المشافهة لان المجيء كناية عن الوصول وعليه تشمل جميع الاخبار ولا تختص بالخبر المشافهة الذي هو بلا واسطة ثم ان الوصول قد يحتاج الى اجازة او يكفى حصوله بالوجادة ربما يقال باحتياجه الى الاجازة وعدم اعتبار الوصول بطريق الوجادة لان الوجادة لا تحقق المخاطبة بين صاحب الكتاب وبين ناقله ولأجل ذلك اشترط بعضهم الاجازة في حجية الاخبار باحد الطرق واما بالقرابة او بالاجازة في النقل .

وهكذا الى ان يصل اليها فكأنه بالاجازة تحققت المخاطبة ولكن لا يخفى انك قد عرفت ان المراد من (ان جائكم) هو الوصول باي نحو حصل سواء كان بالوجادة او الاجازة وقد يقرب الاشكال بتقريب آخر ان معنى التعبد بالخبر ليس الا الاعتداد بما ينقله فاذا فرض ان هناك واسطة بين الخبر وبين الامام يكون معنى الاعتداد بخبر الخبر هو الاعتداد بما ينقله وهو ما يحكيه من الوساطة

فيكون البناء على وجود الواسطة ولكن نفس وجود الواسطة لا يكفي الا وان يأتي دليل على ما يحكيه من الامام والمفروض انه لم يكن لنا الادليل واحد وهو الذي حقق وجود الواسطة فيكون خبر الواسطة خاليا من الدليل فلا يكون له اثر شرعي يتعبد به .

والجواب عن هذا الاشكال (١) اما بناءً على ان مفاد ادلة التنزيل هو

(١) ذكرنا في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره)

ان الاشكال يقرب بتقريبات ستة :

الاول عدم شمول الآية للاخبار الطولية لانصرافها الى الاخبار العرضية ولكن لا يخفى ان هذا الاشكال ان رجع الى دعوى كون حجية الظواهر انما هو مخصوص بالمشافهين لانهم مقصودون بالفهم فلا يشمل من لم يقصد افهامه وقد عرفت دفعه من المباحث السابقة وحاصلها ان الظهورات ليست مخصوصة عن قصد افهامها بل يعم مضافا الى انه كل خبر بالنسبة الى ما اخبر عنه يعد مشافها فيشملة دليل الحجية وان رجع الى كون دليل الحجية لا يشمل السند بل ينصرف الى الاخبار التي لا سند لها فيرد عليه منع الانصراف مضافا الى ان كل خبر بالنسبة الى من اخبر لا تتحقق الواسطة فتشملة دليل الحجية كما لا يخفى .

الثاني ان الاستفادة من دليل الحجية هو ترتب الاثر فلما لم يكن فيه اثر لا يشمله دليل الحجية حيث انه يلغى تنزيل المؤدى منزلة الواقع فان التنزيل بلحاظ الاثر وحينئذ الواصل اليها مثلا خبر الشيخ بانه اخبره المفيد ليس فيه اثر وخبر زرارة وان كان يترتب عليه الاثر ولكن لم يصل اليها فلا يشمله دليل الحجية لعدم وصوله ولا يشمل خبر الشيخ لعدم ترتب الاثر عليه ولكن -

تنزيل المؤدى منزلة الواقع فنقول ان معنى الحكم بوجوب تصديق الخبر فيما لا يخفى ان جعل الطرق ليس المستفاد منها إلا صرف الاحراز ولا تستفاد من ادلة اعتبارها ترتب الاثر مضافاً انا لو سلمنا ذلك فنقول مدخلة الأثر ولو بوسائط عديدة يكفى في شمول صدق له فان خبر الشيخ اعني ما اخبره المفيد وان لم يكن له اثر الا انه بسبب اخباره عن المفيد الذي اخبره الصفار الى ان يصل الى زراة المترتب على خبره الاثر فيقتضئ بهذه الوسطة يترتب الأثر على خبر الشيخ فافهم .

الثالث اتحاد الحكم مع الموضوع . بيان ذلك انك لما عرفت ان المستفاد من دليل حجية الخبر هو رتب الاثر ففي هذه القضية قد اخذ الموضوع فيها هو الاثر والحكم في هذه القضية هو (رتب) فيقتضئ لا بد من تحقق أثر خارجي حتى يترتب مثلاً العدالة لها اثر خارجي وهو الاقتداء فلو جاء دليل من خارج على ان زيدا المشكوك عدالته عادل ففادانه رتب الاثر المترتب على العدالة الواقعية رتبها على العدالة المشكوكة الذي هو الاقتداء واما لو كان نفس الاثر هو الترتب فهو غير معقول لانه يلزم ان يكون رتب الأثر عين الأثر ومن الواضح تأخره عن الأثر وفي المقام من هذا القبيل لان دليل حجية الخبر لو شمل مثل قول الشيخ ففاد شموله رتب الاثر على خبر الشيخ اعني ما اخبره المفيد والمفروض انه ليس له اثر سوى تصديقه فيما اخبر به وهو كون المفيد مخبراً له وهذا واضح الفساد ولكن لا يخفى ان مبنى هذا الاشكال هو ان رتب الاثر حكم شخصي واما لو كان الحكم بنحو العموم الانحلالى فيقتضئ ينحل العموم الى احكام متعددة بمقدار تعدد الاخبار فعليه خبر زراة كان خبراً ذا اثر خارجي فيصدق العادل بوجوب رتب ذلك الاثر الخارجي وهذا بنفسه يصير موضوعاً لخبر حريز فخير حريز يصير خبراً ذا أثر فيشملة صدق العادل الى ان تصل السلسلة الى خبر الشيخ فتلك السلسلة-

بحكمه هو التعمد بحكم الشارع الواصل اليه من طريق الوساطة فان خبر الوساطة

- يكون خبر الشيخ خبراً ذا اثر فيشملة (صدق العادل) نعم لو كان حكماً شخصياً لانتج الاشكال .

الرابع يلزم أن يشمل الحكم موضوعاً متولداً منه . بيان ذلك انه لا اشكال ولا ريب ان الحكم متأخر رتبة عن موضوعه (ورتب) الذي هو الموضوع سابق على حكمه فلا يعقل ان يتولد موضوع ذلك الحكم من نفس موضوعه لانه يلزم تقدم الشيء على نفسه وتأخر الموضوع عن حكمه وفي المقام يجري هذا المحذور البديهي البطلان فان خبر الشيخ لما شمله دليل الحجية اعني (صدق العادل) صار خبر الشيخ مما يحكم به من المفيد موضوعاً لصدق العادل فكيف يعقل ان يكون صدق العادل موجباً لتحقيق موضوعه ونظير ذلك كل خبري صادق فان هذه القضية لا تصدق إلا بعد مجيء صادق وبعد مجيء (صادق) انعقدت القضية فلا يعقل ان تكون مشمولة لنفسها ولكن لا يخفى ان العموم لما كان انحلالياً فينبغي ان يكون عندنا رتب الاثر بمقدار السلسلة غاية الامر هنا بمكس الجواب عن تقريره السابق فان الجواب السابق كان مبني على ان (رتب) شاملاً للسلسلة من قول زرارة وهنا يندفع الاشكال بشمول رتب الخبر الشيخ وحاصله ان العموم لما كان انحلالياً فيصير عندنا (صدق) بمقدار يحقق موضوعاً له فبشموله لخبر الشيخ يوجب ان يحدث موضوعاً (لصدق الآخر) وصدق الآخر موجب لحدوث صدق الثالث وهكذا .

وبالجملة ان شمول صدق لخبر الشيخ يوجب ان يحدث موضوعاً وهو خبر المقيّد لصدق الآخر المستفاد من العموم الانحلالى .

الخامس هو الاشكال السابق ولمكن بتقريب الدور حيث ان الحكم لا بدوان يكون مترتباً على الموضوع فالحكم على الموضوع متأخر عنه فلو تولد الموضوع منه -

لم يتحقق وجدانا بل يتحقق بالتعبد ومعنى التعبد بحكم الشارع هو وصول الحكم
إلى توقف الموضوع عليه وهو الدور الواضح الفساد ولكن لا يخفى انه يندفع بما
ذكرناه سابقا من ان الموضوع المتولد ليس موضوعا لنفس صدق الاول وإنما هو
لصدق آخر وهكذا .

السادس اتحاد الحاكم والمحكوم بيان ذلك هو ان من شأن الحاكم ان
يكون مغايراً للمحكوم اذ لا معنى لتكون الشيء حاكماً على نفسه ومن هنا وقع
الاشكال في تقديم الاصل السببي على المسببي بأنه ليس عندنا إلا (لا تنقض
اليقين بالشك) ففي تقديم السببي على المسببي يلزم تقديم (لا تنقض اليقين
بالشك) على نفسه وفي المقام صدق العادل لما شمل خبر الشيخ صار حاكماً عليه
بمعنى انه اوجب توسعة موضوع التصديق بهذا المعنى فيثبت كيف يعقل ان
يكون بنفسه موجبا لتوسعة الموضوع لخبر الصغار وهو محذور باطل ولكن
لا يخفى ان الحكومة تارة يكون عبارة عن الشرح والتفسير كمثل اعنى
ونحوه كما يوجد في بعض الاخبار واخرى يكون الحاكم موجبا لتضييق دائرة
المحكوم كمثل لاشك للمأموم مع حفظ الامام وامثال ذلك وهذا النحو من
الحكومة يرجع الى التخصيص وثالثة يكون الحاكم موجبا للموضوع عن دائرة
المحكوم كمثل لاشك لكثير الشك ومثل اكرم العلماء ويأتي بعده دليل على ان زيदा
ليس بعالم فهذا الدليل اوجب الخروج عن دائرة الموضوع تعبدًا وبقيد التعبد
يفرق بين هذا القسم من الحكومة وبين الورود فان الورود اخراج عن دائرة
الموضوع حقيقة وجدانا وحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي يوجب
اخراج الاصل المسببي عن عموم (لا تنقض) موضوعا ومن هذا القبيل المقام
بناءً على ان عموم صدق العادل التحاللي يتعدد بتعدد الموضوع فنقول صدق
العادل الشامل لخبر الشيخ صار حاكماً عليه فلما كان حاكماً عليه نشأ موضوع -

الينا من الامام (ع) واما بناءً على تنزيل الامارة منزلة العلم فابضاً لا اشكال آخر فترتب عليه صدق المال ثانياً وصار صدق العادل الآخر حاكماً عليه وهكذا غاية الامر تتفاير هذه الحكومة مع الحكومة السابقة فان الحكومة في السابق نحو اخراج الموضوع عن دائرة المحكوم عليه وهذا ادخال الموضوع في دائرة المحكوم عليه فان خبر الشيخ قبل شمول (صدق) كان مشكوك الحجية فبموجب صدق جملة كالتحيز الواقعي فبشموله له حقق موضوعاً آخر اعنى خبر المفيد من الصغار لصدق آخر وهكذا كل صدق يدخل موضوعاً تحت ذلك العموم .

ثم قال (قدس سره) انه يمكن تقرب الدور بتقريب آخر هو ان المستفاد من جريان الاصول هو ترتيب الآثار فلو توقف الاثر على وجود شيء لا معنى لجريان الاصل قبل ذلك الشيء مثلاً احراز الطهارة بالاصل يتوقف أثرها على تحقق الشرائط السابقة مثل استقبال القبلة وامثالها من شرائط الصلاة واما مع عدم احرازها لا معنى لجريان اصاله الطهارة والمقام من هذا القبيل حيث ان شمول صدق العادل لخبر الشيخ يتوقف على شموله لخبر المفيد وشموله لخبر المفيد يتوقف على شموله لخبر الشيخ لان خبر المفيد لا اثر له إلا بعد شموله لخبر الشيخ وبالعكس يتوقف شمول كل واحد من السلسلة على الآخر وهو الدور الواضح البطلان ولكن لا يخفى ان العموم لما كان انحلالياً فمتحقق تلك الافراد دفعة واحدة ولا يتوقف أحدهما على الآخر نعم يتوقف ثبوت الصدور على شمول العموم لهذه الاخبار ولكن لا يتوقف الشمول لهذه الاخبار على ثبوت الصدور وانما ثبوت الصدور يتوقف على ثبوته الواقعي ولو سلمنا انه يلزم التوقف ولكن يمنع من كونه مما يتوقف على نفسه إذ الدور في المقام دوراً معيماً والدور المعنى لا محذور فيه اصلاً فلم يبق لنا في الآية محذور سوى انه لو حمل على المفهوم يلزم خروج المورد فان المورد هو الاخبار عن الارتداد

فيه حيث ان الخبر الذي اخبر عن الوساطة لم يفدنا الا العلم التعبدى ولا اشكال ان العلم التعبدى غير نفس الخبر فانه لم ينشأ من وجوب التصديق بنفس الخبر بل العلم به .

وبالجملة فعلى ما ذكرنا من مبنى التنزيل لا موقع للاشكال لان الخبر في نفسه على واقعه محقق الوجود الا انه لم يكن محرزا الا بالعلم التعبدى الذى قد استفيد من وجوب تصديق الخبر نعم لو نشأ وجوب التصديق نفس الخبر

والارتداد من الموضوعات التي لا تثبت إلا بالتمدد ولا يكفى فيها خبر واحد فلو عملنا بالمفهوم يلزم منه اخراج المورد .

واجاب عن هذا الاشكال شيخنا الانصاري (قدس سره) بما حاصله ان نسبة المورد الى المفهوم نسبة الصغرى الى الكبرى فاذا كان كذلك يفتج ان يكون المورد خارج العام فحينئذ كل ما يترأى كونه كذلك لا بد من تقييد العام لشيء . بوجوب كون المورد ليس موردا مثلا لو قال القائل اكرم العلماء وكان في مقام اكرام زيد وعلم من دليل خارج ان زيدا لا يجب اكرامه فلا بد من تقييد العام بقيد بوجوب كون زيد ليس من المورد .

اقول لا يخلو الحال اما ان نقول بان كون المفهوم كالمنطوق من المداليل اللفظية ولو بالدلالة الاتزامية وكان بالوضع فيجب ما ذكره الشيخ واما اذا قلنا بان الجملة الشرطية لا دلالة فيها الا على اثبات الجزاء لاشترط فحينئذ يستفاد المفهوم من الاطلاق بسبب مقدمات الحكمة فعليه يمكن ان يكون المورد داخلا في المنطوق ولا يدخل تحت المفهوم . فان خبر الوليد بارتداد بنى المصطلق بعنوان انه قاطق يجب فيه التبين وهذا يدخل في المنطوق ولا يدخل بالمفهوم فافهم واغتنم .

لكان للاشكال محل ومجال وليكنك قد عرفت بطلانه وان الذى ينشأ هو العلم
التعبدى وهو غير محقق للخبير لا يقال انه على ما ذكرت بان مفاد وجوب
تصديق الخبير هو العلم بتحقيق الواسطة لا نفس التحقق بلزم اللغوية في ادلة التنزيل
اذ ادلة التنزيل انما تصح في مورد للمنزل عليه اثر ولا اشكال في عدم ترتب الاثر على
العلم بتحقيق الخبر نفسه بل لا بد من وجود دليل آخر يدل على وجوب وجوده
المحرز وجوده بوجوب التصديق وبعبارة اوضح ان الاثر مترتب على شيئين
مجتمعين وهما العلم بخبر الواسطة والحكم بوجوب تصديق خبر الواسطة وادلة
التنزيل على ما قررت انما هي ناظرة الى العلم بخبر الواسطة وهو مفقود الاثر الا وان يدل
دليل آخر على الحكم بوجوب تصديق خبر الواسطة حتى يرتفع محذور اللغوية والمفروض
عدم وجود دليل بل ليس عندنا إلا دليل واحد فيعود المحذور لانا نقول دليل
وجوب التصديق عام يشمل كل خبر سواء كان قد حصل بالعلم الوجداني او
قد حصل بالعلم التعبدى ولما اخبر الخبير بخبر الواسطة حصل بسبب اخباره نفس
تحققه في نفس الأمر والواقع تنزيلا فيكون مشمولاً لدليل وجوب التصديق
نعم لا يكون مشمولاً بناءً على المسلك الاول في ادلة التنزيل لان الذى يتولد
من الحكم لا يعقل ان يكون موضوعاً له ولكنه خلاف المختار فان المختار في ادلة
التنزيل مفادها العلم التعبدى .

ومما يقرب الاشكال المذكور بتقريب ادق من سابقه وهو ان المستفاد
من ادلة التنزيل هو الحكم بوجوب التصديق ولا معنى لوجوبه الا ترتيب الاثر
عليه فلا بد من ان يكون هناك اثر حتى يترتب عليه وليس هناك إلا وجوب

التصديق فلا بد من ترتيبه فيلزم حينئذ اتحاد الحكم مع الموضوع وهو بديهي البطлан.
وبعبارة اخرى انه لا بد من التغاير بين الحكم والموضوع في الخارج
وفي الذهن مثلا اذا قلت يجب الصلاة لا بد وان تكون الصلاة متقدمة رتبة على
الوجوب في عالم الذهن وعلولا الوجوب في عالم الخارج .

وبالجملة لا يتحد الحكم مع الموضوع في مرتبة بل لا بد من المغايرة بينهما
بحسب المرتبة اذا عرفت ذلك ففي المقام الاثر المراتب على وجوب التصديق يكون
موضوعه وجوب التصديق ولا يكون ذلك الاثر هو وجوب التصديق مثلا في
فرض الرواية اذا وردت اليينا عن الحسين بن سعيد عن محمد بن مسلم عن زرارة
عن الامام عليه السلام فخير ابن سعيد ليس له اثر شرعي إلا الحكم بوجوب
تصديقه في اخباره عن محمد بن مسلم والفرض ان وجوب التصديق حكم فكيف
يصلح لأن يكون هو الاثر المحكوم بوجوب ترتيبه وما هو الا كون الحكم
نفس الموضوع ولا اشكال في محالته .

واجاب الاستاذ (قدس سره) بما حاصله (١) (ان هذا الاشكال انما

(١) توضيحه هو ان الاثر الثابت للمؤدى الذي صحح دليل التزويل
تارة يكون باحاط طبيعة الاثر نفسه واخرى بلحاظ الافراد ولا يعقل ان
يلاحظ على النحو الثاني اذ الفرد الملحوظ المأخوذ موضوعا لوجوب التصديق
لازمه ان يكون غير الحكم بوجوب التصديق والا لزم الاشكال المذكور واما
لو كان على النحو الاول فلا يتوجه الاشكال إذ طبيعة الاثر غير الحكم بوجوب
التصديق فاذا حصلت المغايرة لا مانع من كونه موضوعا بتقريب ان الحكم قد -

لولم تكن القضية طبيعية وإلا او جاز كونها طبيعية فلا مانع من كون الحكم - ثبت لتلك الطبيعة والطبيعة كانت بنحو الطبيعة السارية فتسرى الى نفس وجوب التصديق فيسرى اليه حكمها ايضا مراية حكم الطبيعة الى افرادها التي تسرى هي اليها .

ولكن لا يخفى ان المصحح ليس هو طبيعة الاثر وإنما هو مصداقه على ان ملاحظة الطبيعة اما مطلقة أو مهمة اما الاطلاق غير معقول اذ كيف يمكن أن يكون له اطلاق يشمل حكمه ومعه يلزم المحذور المذكور والاهمال يوجب قصور شمول الآية لما اذا كان اثر مؤداه وجوب التصديق .

وقد اجاب المحقق الخراساني (قدس) بجواب آخر فقال ما لفظه (مضافا الى القطع بتحقيق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الاثر) الخ بيانه هو ان الآية انما تدل على وجوب تصديق كل خبر حتى خبر الواسطة بلحاظ ما عدى وجوب التصديق من الآثار فلما علم وجود مناط الحجية في خبر الواسطة فلا يفرق بينه وبين غيره من الآثار في وجوب الترتيب او عدم القول بالفصل بينه وبين غيره من الآثار فلذا نقول بوجوب ترتيبه أيضاً كغيره من الآثار ولكن لا يخفى انه بذلك لا يكون جوابا عن الاشكال وإنما هو فرار عنه فلذا الاولى في الجواب بانه يمكن ان يكون الانشاء الواحد وبجعل واحد ينحل الى انشاءات متعددة تترتب بعضها على بعض بنحو يكون بعضها موضوعا للآخر وترتيبها ثبوتاً لا يقتضى ترتيبها بحسب الانشاء اذ يجوز للجاءل أن ينفى هذه الوجودات المترتبة بانشاء واحد وسره ان موضوعية احدهما للآخر ليس بوجوده الانشاء الخارجى لكي يتوقف انشاء خبر الواسطة على انشاء اثر له وحينئذ يمتنع انشاؤها بانشاء واحد بل يكون موضوعا بوجوده الفرضي .

وببيان آخر اوضح ان منشأ الاشكال هو اتحاد الحكم للموضوع وذلك -

بوجوب التصديق بسرّي الى الافراد سرّاية الطبيعة الى افراده فلا يلزم محذور اتحاد الحكم مع موضوعه (ولكن لا يخفى ان هذا الجواب عن ذلك لا يتم الا

بأنهم لو كان مفاد الآية حكم شخصي وقد ثبت الى موضوعات عديدة وكان بعض افراد الموضوع مستنداً في وجوده الى الحكم واما اذا كان الانشاء الواحد منجلاً الى أحكام متعددة على نهج القضية الحقيقية فلا مانع من أن يكون احدهما موجداً لموضوع الآخر كما في المقام فانه انشاء واحد ينحل الى احكام عديدة بحسب افراد الخبر وان كان المظهر لها امر واحد فوجوب تصديق خبر الشيخ يثبت لنا خبر المفيد ويترتب عليه وهكذا الى ان تنتهي الى الخبر بلا واسطة .

ودعوى شمول صدق خبر الواسطة اتحاد الحاكم مع المحكوم ممنوعة اذ الحكومة تارة تكون بلسان الشرح والتفسير كلفظة (اغنى واى) فديوجد في بعض الاخبار واخرى تكون ناظراً الى عقد الوضع بنحو التوسعة كقوله عليه السلام (الفقاع خمر استصفره الناس) او بنحو التضييق كمثل لا شك لكثير الشك او يكون ناظراً الى عقد الحمل كحكومة لا ضرر ولا حرج علي الاحكام الواقعية وثالثة الحكومة تكون في تطبيق الموضوع على فرد كحكومة الامارات على الاصول وحكومة الاصل السببي على المسببي .

ولا يخفى ان التعدد بين الحاكم والمحكوم معتبر بالنسبة الى الحكومة بالنسبة الى الاولين دون الثالث فانه لا يعتبر التعدد كما هو كذلك بالنسبة الى اصل السببي والمسببي فان دلائل حرمة نقض اليقين بالشك وان كان واحداً إلا انه منحل الى احكام عديدة بعدد افراد اليقين فلا مانع من حكومة بعضها على بعض على التفصيل المتقدم عند التعرض لتقرير بحث الاستاذ المحقق الثاني (قدس سره) .

ان يكون مبنى الاشكال هو استحالة لحاظ الحكم في الموضوع فيتوجه الجواب عنه بأخذ القضية بنحو الطبيعة حتى يكون انطباقها على الافراد قهراً بحيث لا تحتاج الى لحاظ لا اجمالاً ولا تفصيلاً .

وبالجملة المحمول الذى اخذ في القضية الطبيعية لم يكن ملحوظاً في عالم الذهن عند تصور الموضوع ولكن لما كان المحمول من مصاديق الموضوع بنطبق عليه بلا حاجة الى اندراجـه تحت الموضوع لمجيء المحذور واما لو كان مبنى الاشكال على ان المحمول غير مندرج تحت الموضوع وخارج عن دائرته فلا بد وان يكون الموضوع طبيعة مقيدة بما عدى المحمول ومن الواضح خروج المحمول عن الموضوع خروجا واقفاً اذ العقل يرى ان المحمول منحاز عن الموضوع وعليه يمنع شموله للحكم ولا ترتفع هذه الشبهة بأخذ القضية طبيعية كما لا يخفى والتحقيق في الجواب على وجه ترتفع عنه غائلة الاوهام يحتاج الى معرفة حال الانشاء والاخبار فاعلم ان الانشاءات والاخبارات تشترك في ايقاع النسبة وتفترق حيث ان الانشاء لقصد الموجدية والاخبار لقصد الحكاية .

ثم ان الانشاء في الاحكام غير الانشاء في المعاملة فان الانشاء في الاحكام له جهة مرآتية بالنسبة الى واقع الارادة بخلاف الانشاء في المعاملة ليس له واقع يحكمها بل لصرف الموجدية كالملكية والزوجية .

وبالجملة الانشاءات في الاحكام لها شبه بالاخبار حيث ان لها جهة حكاية عن واقع الارادة المتعلقة بالاشياء بما انها حاكية عن الخارجيةات بحيث ترى خارجية لانها متعلقة بالامور الخارجية اذ الامور الخارجية ظرف سقوط الارادة لا ظرف تعلقها كما لا يخفى ثم ان حكايتهما عن الارادة لها انحاء فتارة نمكى عن

شخص ارادة قائمة بصرف الوجود واخرى تحكى عن شخص ارادة قائمة بالطبيعة السارية في ضمن الافراد وهو المعبر عنه بالعموم السارى وثلاثة تكون حاكية عن ارادات متعددة متعلقة بمرات متعددة يجمعها مفهوم ارادة واحدة ومراد واحد فيكون سنخ ارادة متعلقة بسنخ مراد وبه يفرق عن الثاني حيث ان الثاني شخص ارادة قائمة بالطبيعة السارية والاخير سنخ ارادة قائمة بسنخ مراد وبهذا يظهر ان الاخير كما ينطبق على افراد عرضية ينطبق على افراد طولية اذ ليس المعتبر الاسنخ الارادة وهي متحققة الانطباق بينها بخلاف الثاني فانه لا ينطبق الا على افراد عرضية لانه بعد فرض كون الارادة شخصية متعلقة بطبيعة سارية فلا يعقل شمول الطبيعة لها لان العقل يحكم بخروج الحكم والاثر والارادة عن دائرة المحكوم والمؤثر والمراد . اذا عرفت ذلك فاعلم ان المقام لما كانت الاخبار بلا واسطة مرجعها الى اخبارات مرتبة بحسب سلسلة السند كان الاثرانما هو بحسب النحو الاخير الذى هو في غاية المعقولية بان يكون ترتب الاثر هو الموضوع في قوله (يجب ترتب الاثر) متفرع من افراد ومصاديق طولية كما ان حكمه وهو الاجاب متفرع من ارادات طولية فيكون جامع الوجوب تعلق بجامع رتب الاثر .

توضيح ما ذكرنا ان الاخبار تارة تكون في عرض واحد كخبر زرارة عن الامام عليه السلام في باب الصلاة وخبر محمد بن مسلم عنه في باب الصوم وخبر ابو بصير في باب الزكاة بحيث يكون خبر كل واحد لا ربط له بخبر الاخر فلا اشكال في شمول صدق العادل للجميع ولا يلزم منه اتحاد الحكم مع الموضوع واخرى تكون الاخبار طولية بان يخبر حسين بن سعيد عن محمد بن مسلم عن زرارة عن الامام فنقول صدق العادل شامل لها جميعا ولا يلزم اتحاد الحكم مع

الموضوع بتقريب ان خبر الواسطة له لحاظ - ان لحاظ لما فوقه ولحاظ لما دونه فيكون بحسب ما فوقه حكما وبحسب ما دونه موضوعا نظير الاجناس المتوسطة فانها اجناس لما تحتها وانواع لما فوقها وفوق الكل الذي هو قول الامام متمحض الموضوعية والمتأخر عن الكل متمحض للحكمة ففي مثالنا المتقدم قول الامام (ع) موضوعا فقط لما دونه الذي هو وجوب التعبد بخبر زرارة ووجوب التعبد بخبر زرارة حكما بلحاظ قول الامام (ع) وموضوعا بلحاظ وجوب التعبد بخبر محمد بن مسلم وكذا خبر ابن مسلم لخبر حسين بن سعيد وخبر ابن سعيد متمحض للحكمة ونظير قول الامام كالجنس العالي ونظير حسين بن سعيد كالنوع السافل فاعتبار الموضوعية جامع انتزاعي وهو الاثر منتزع من حيث الاضافة الى ما دونه واعتبار الحكمية منتزع من حيث الاضافة الى ما فوقه ويكون هناك جامعان انتزاعيان من حيثيتين فلما لم يصح تعلق احدهما بالآخر يكون احدهما موضوعا والاخر حكما .

ودعوى البعض بالالتزام بان المجمول في باب الطرق هي الطريقة والوسطية في الاثبات بان يكون في جميع السلسلة المجمول هي الطريقة فيكون كل لاحق طريق الى سابقه الى ان ينتهي الى قول الامام ففيه ما لا يخفى فان كان الغرض من الوسطية والطريقة ترتيب اثر المؤدى فنقول ليس للمؤدى اثر غير تميم الكشف فبقى الاشكال بحاله وان كان الغرض منه اثر آخر السلسلة فلا حاجة الى شمول الدليل للوسائط بل يكفي تميم الكشف لاول السلسلة في ترتيب آتار آخر السلسلة مع انه اول الكلام ولا يمكن الالتزام .

وبالجملة فلا يندفع الاشكال بما ذكر بل بما ذكرناه سابقا من قضية انشاء واحد

ينحل الى انشاءات عديدة حسب تعدد حصص الطبيعى وبعد شمول الدلائل لمن يحكى قول الامام عليه السلام بطريقة الوسائط ذا اثر شرعي فيشمها دليل صدق العادل فتكون الاخبار بين ما هو اثر وموضوع محض كالخبر الحاكمى عن الامام وبين ما هو حكم محض كالخبر الذي تنتهى اليه السلسلة كخبر الشيخ وما فيه الجهتان ذا اثر وموضوع اللاحق وحكم للسابق ففي مثل رتب الاثر يكون عبارة عن مفهوم وجوب بما هو حاك عن وجوبات عديدة وارادات طولية وموضوع هذا الوجوب هو الاثر محضا او اعتبار فقرتب ذلك الحكم على هذا الموضوع بمقدار ما يكون متضمنا من ارادات طولية يكون متعلقة بمرادات طولية فيكون عنوان رتب الاثر عنوانا انتزاعيا من تلك الاخبار ولو كانت بعضها يوجب تحقق الآخر كما لا يخفى فافهم واغتم فانه لا يخلو عن دقة .

ثم انه استشكل على الاستدلال بآية النبأ وهو انه يلزم من الاستدلال به عدم وجوب الفحص عن المعارض وان الفحص عن المعارض نوع من التبين المنفى بالمفهوم والتالى باطل فالمقدم مثله ولكن لا يخفى ان التبين تارة يكون عن الخبر بلحاظ الصدق والكذب واخرى يكون بلحاظ وجود المعارض وعدمه والمنفى بمقتضى المفهوم هو الاول دون الثانى خصوصا بعد اعتبار التبين طريقا حيث يكون مفاده ان خبر الفاسق ليس بطريق وخبر العادل طريق والفحص لا بنافى الطريقية واما اذا كان وجوب التبين شريطا فلا يرد الاشكال ايضا اذا كان شريطا للعمل نفسه اذ لم يكن الفحص منافيا للتبين لاعتبار العادل نعم لو كان شريطا للوجوب لا للعمل توجه الاشكال اذ عليه يكون الفحص منافيا لاعتبار خبر المادل كما لا يخفى .

ومما استدل به على حجية خبر الواحد آية النفر قال الله تعالى (فلو لا
نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون) وقربوا دلالة الآية على المدعى بوجوه ثلثة : احدها ان لفظة لعل بعد
انسلاخها عن الترجي الحقبى اذ لا يعقل ذلك في حقه سبحانه وتعالى استعملت في
الطلب واذا صار مطلوباً صار واجباً لعدم القول بالفصل . ثانيها ان الانذار لما
كان واجباً لكونه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا وجب التحذير والا لفا
وجوبه . ثالثها ان التحذير جعل غاية للانذار والطلب واجب وغاية الواجب
واجبة ولكن لا يخفى ان مبنى هذه الوجوه على استعمال كلمة (لعل) في الطلب
ولم يثبت بل هو ممتنع لامتناع تعلق الطلب بالخطر لكونه امراً غير اختياري نعم
يتم المطلوب اذا اخذت كلمة (لعل) كناية عن العمل المتسبب عن الحذر ولكنه
خروج من ظاهر لفظ (لعل) فالاولى في تقريب الاستدلال هو أن يقال ان (لعل)
هنا استعملت بمعنى الاحتمال كما في قوله تعالى (لعل الله يحدث بعد ذلك امراً) وقول
الشاعر (لانهم الفقير عليك ان تركع يوماً والدهر قد رفعه) ولما كان الاحتمال بالنسبة
اليه تعالى ممتنعاً فلا بد من صرفه للعباد فيكون المراد من الآية ان النفر الملقى
بالانذار محتمل الحذرية مظنة للضرر والمراد من الضرر ليس هو الدنيوي اذ
ليس ذلك مترتباً على خصوص الانذار بل يحصل ولو من غيره . يجعل التلازم
بين الانذار ومحتمل الحذرية دالاً على ان المراد من ضرره هو الاخرى لا
الدنيوية . ومن الواضح انه لا يكون احتمال العقوبة الا بان يكون الانذار مقبولا
اذ لا اصل يرفع احتمال العقوبة وليس العقاب عقاباً بلا بيان لوجود البيان
المذكور ولكن لا يخفى ان هذا التقريب لا يتم الا باطلاق الملازمة بين احتمال

العقوبة وتحقق الانذار ولكنه ممنوع بل لو سلم كون الآية دالة على ان المراد من الضرر هو الأخرى ولكن يחדش في الاطلاق وتقريب الاطلاق هو ان يقال لو حمل الحذر على المصرة الدنيوية كان لابد من التقييد اذ المصرة الدنيوية تارة تترتب على الانذار كما لو لم يكن المذنب بالفتح بلفت اليها ولو لم يعلم الا بعد تحقق الانذار واخرى لا تترتب على الانذار كما لو كان حصول الحذر مترتباً قبل الانذار فلو حمل على المصرة الدنيوية فلا بد من تقييده بالصورة الاولى فيرتكب التقييد بخلاف ما لو حمل على المصرة الأخرى فانها بجميع اقسامها مترتبة على الانذار مخصصاً للاطلاق فعليه لابد من حمله على المصرة الاخرى ولكن لا يخفى ما فيه فان هذا الاطلاق ليس بحجة اذ يكون من باب ما يعلم بخروجه عن حيز حكم الاطلاق ويشك في خروجه عنه وبلا اشكال ان مثل هذا الاطلاق لا يكشف المراد وبالجملة الذي ينبغي ان يشك على الآية هو الذي ذكرناه ومع الانحاض عنه فهي في غاية الدلالة ولا يחדش فيها بنحو من الوجوه التي ذكروها للحدشة فهي محل نظر بل منع منها انا نمنع كون الآية مسوقة للاطلاق فلا قل من الشك اعدم احراز اطلاق يقتضي وجوبه على الاطلاق ضرورة ان الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لا لبيان غاية التحذير ولعل وجوبه كان مشروطاً بما افاد العلم ولكن لا يخفى ان هذا الاشكال منافي لما بينا عليه الاستدلال من ان المراد بالحذر العمل المتسبب من الحذر لا نفسه اذ لا معنى اطلبه اذا كان المراد به ذلك بجعله غاية للانذار الواجب الشرعي يستلزم كون العمل المتسبب من الحذر ايضاً واجباً شرعياً لان غاية الواجب الشرعي ايضاً شرعي ولا يكون الحذر بذلك المعنى واجباً شرعياً الا وان يكون خالياً من العلم اذ مع الافتتان بالعلم يكون وجوب

الحذر عقلياً وهو منافع لجملة غاية للواجب الشرعي ومنها انه لا اشكال في ان المراد من التفقه انما هو في الامور الواقعية كما انه لم يكن المراد من الانذار الانذار في الامور الواقعية وبمقتضى جعل الحذر غاية لها لا بد ان يراد من الحذر هو العمل المتسبب من الحذر ولكنك قد عرفت انه خروج عن ظاهر اللفظ وعرفت انه يمكن ان يكون مبنى الاستدلال على جعل الحذر على معناه وجمل (لعل) بمعنى الاحتمال ولا ينافي كون التفقه عن الامر الواقعي والانذار أيضاً عن الامر الواقعي لان من تفقه عن الامر الواقعي وانذر بالامر الواقعي كان في معرض الخوف عن الامر الواقعي وان لم يكن الواقع معلوما لدى المندرين بالفتح مثلاً من يحتمل وجود (اسد) في الطريق يحصل له خوف في سلوك ذلك الطريق كما يحصل ذلك مع العلم ومنها ان اخذ الحذر والخوف في مفهوم الانذار يشعر بالعلية بانه انما يجب الانذار اذا حصل خوف بالانذار فاذا لم يحصل الخوف لم يجب الانذار وهذا لا دخل له بما هو المهم في المقام من الاستدلال على حجية الاخبار مطلقاً أي سواء حصل من الاخبار خوف ام لا ، بل هذه الآية تكون البقى بالاستدلال بها على وجوب التقليد على العوام اذ الذي يحصل الخوف من اخباره هو المرشد لا الراوي وقد اجاب الاستاذ (فده) في الكفاية بأن الرواة في المصدر الأول كانوا كمنقلة الفتوى الى العوام في زماننا واذا كان كذلك فلا اشكال في حصول الخوف من اخبارهم ويتم المطلوب في غيرهم بعدم القول بالفصل ولكن لا يخفى ما في هذا الجواب من الضعف (١) والتحقيق في الجواب ان اخذ قيد التخويف في مفهوم

(١) لا يخفى ان الاستدلال (بآية النفر) يتوقف على اخراجها عن كونها

واردة في خصوص الجهاد لاسر من الأول امر تعالى فيها بقوله (ليتفقوا في الدين) -

الانذار لا يشعر بالعلية اذ لعل الاتيان به لاجل الغلبة او لنكتة اخرى فيقع الشك في المراد في الدلالة على حجية الفتوى ولكن الظاهر ، من كون التفقة

- والدين يعم الجهاد . الثاني ان الأئمة عليهم السلام جعلوا موردها التفقه في الاصول والفحص عن وجود الامام كما ورد في روايات كثيرة ذكرها الشيخ الانصاري (قد ه) واما تقريب الاستدلال فيتوقف على أمور خمسة .

الاول ان عموم لينذروا عموم انحلاله وليس المراد منها عموماً مجموعاً بمعنى ان الهيئة الاجتماعية بمجموعهم لينذروا ويتفقهوا ولا ينافي ذلك كون قوم وطائفة اسم جمع فأن اسم الجمع من قبيل المادة المشتركة يصلح لها مضاً الى ان محل الاستدلال انما هو لينذروا وليتفقهوا لا قوم وطائفة .

الثاني ان الظاهر من الانذار هو التخويف الذي يذكره الوعاظ من اوصاف الجنة والصراف والميزان ونحو ذلك ولكن تعقب الانذار بالتفقه يوجب صرفه عن ذلك الظهور فيراد منه ذكر شيء يوجب الانذار اعني التخويف فيدل على الانذار بالدلالة الالتزامية بخلاف ما لو اردنا منه المعنى الاول فانه يدل على التخويف بالمطابقة لا بالالتزام .

الثالث ان كلمة لعل تارة تستعمل في الابتداء كقوله تعالى : (لعلك باخع نفسك) واخرى تستعمل في العلة الغائية كمثل (لعله يتذكر أو يخشى) وثالثة تستعمل في غيرها والمقام من قبيل الثاني وليس في استعمال (لعل) في المقام انسخ عن معناها بل نقول ان الالفاظ المشتركة بين الممكن والواجب ليس في استعمالها نحو ان بل على نحو واحد مثلاً لعل مستعملة في الغاية ولا يفرق في استعمالها نسبتها الى الواجب والممكن غاية الامر انه بالنسبة الى الممكن تحتل تلك الغاية بالمبادئ التصورية وفي الواجب تعرى من تلك المبادئ بل -

مقدمة للانذار كون الذي له الدخالة هو حكايته عما في الواقع كما هو شأن الاخبار لا حكايته عما في الرأي كما هو شأن الفتوى اذ لو كان الذي له الدخالة هو حكايته عما في الرأي لكان المناسب في الآية جعل الانذار مقدمة للتفقه لان المراد

- تكون من قبيل خذ الغايات واترك المبادئ. واذا كان ما بعد (لعل) غاية لما قبلها فينبئذ بمطى حكم المغي للغاية من وجوب او ندب وبلا اشكال ان الانذار واجب فيجب الحذر الرابع ان الحذر عبارة عن التخويف وليس المراد فيه هو التأثير القلبي والتخويف عبارة عن ترتب الاثر الخارجي بل الظاهر ان كلما تستعمل كلمة التحذير فليس المراد منه تأثير قلبي وانما المراد هو ترتب الاثر الخارجي كقولك احذر من (الاسد) الخامس ان المراد من التفقه هو تعلم المسائل الفقهية وهذا كما يحصل لاهل الفتوى كذلك حاصل للرواة ايضاً من دون فرق بينهما غاية الامر بالنسبة الى اهل الفتوى يحتاج التعلم الى اعمال فكر ونظر بخلاف الرواة فان فعل الرواية لا يحتاج الى اعمال فكر ورأى ويشهد لذلك ان الامام عليه السلام قد استعمل التفقه في تعلم المسائل كقوله (ع) لبعض اصحابه افقه منك فلان بمعنى اكثر منك جامعية للمسائل اذا عرفت هذه المقدمات تعرف وجه التمسك بالآية الشريفة على حجية خبر الواحد وبيانه واضح بعدم الالتفات الى المقدمات وبما ذكرنا من معرفة وجه التمسك بهذه الآية على حجية خبر الواحد يتضح دفع الاشكالات الواردة في المقام منها ان هذه الآية دالة على اعتبار وعظ الوعاظ فهي اجنبية عما نحن فيه ولكن لا يخفى ما فيه فان الانذار لما تعقب التفقه خرج عن وعظ الوعاظ ومنها انها في مقام الفتوى ولا تشمل الرواية ولكن لا يخفى انه بشمولها للفتوى بذلك المناط تشمل الرواية من غير فرق بينهما لما عرفت من تحقق الجامع بينهما .

ومنها ان الآية ليست واردة مورد البيان وانما هي واردة في مقام -

من الانذار الاخبار والاخبار يكون مقدمة للرأي لا العكس . فالعكس يدل على
 - الاعمال والاجال حينئذ يؤخذ بالقدر المتيقن وهو الخبر المفيد للعلم فلا يشمل
 الخبر غير المفيد للعلم على ان المستفاد من الخبر هو الذي لا يفيد العلم واما استفادة
 العلم فليست من الخبر وانما هي من القرائن الخارجية مضافا الى انه لو تم هذا
 الاشكال لامكن الاشكال به على سائر المطلقات لا مكان ردها بانها واردة في مقام
 الاعمال والاجال ومنها ان الانذار والحذر على الامور الواقعية وخبر الواحد
 لا يعلم بكونه موصلا الى الواقعيات فيكون التمسك بالآية على حجية خبر
 الواحد من قبيل التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية ويكون الحال فيه كمثل
 التمسك بعموم اكرم العلماء على وجوب اكرام من شك في انه عالم ام ليس بعالم
 ولكن لا يخفى انه لو فتح هذا الباب لزم الاشكال في التمسك بعموم الكتاب
 والسنة كمثل احل الله البيع وتجارة عن تراض على البيع الصحيح والفاسد ومثل
 أوفوا بالعقود على من شك في كون العقد لازما ام لا وحاصل دفع هذا
 الاشكال المشترك بين المقام وبين العمومات هو ان صحة البيع ولزوم العقد
 يستفاد من عقد الحمل فكيف يعقل ان يكون مأخوذاً في الموضوع وفي المقام من
 هذا القبيل حيث انا استفدنا من آية النفر كون مؤدى الخبر منزل منزلة الواقع فلا
 يعقل ان يكون مأخوذاً في الموضوع ومنها ان الآية في مقام بيان النفر والانذار
 لا ترتب الحذر عليه فليس لها اطلاق من حيث وجوب الحذر وعليه فالمتيقن
 من مورد وجوب الحذر فيما لو حصل الاطمئنان من الخارج أو من الخبر اذا
 احتف بالقرائن القطعية ولكن لا يخفى ما فيه فان كون الحذر عند الانذار اذا
 حصل الاطمئنان من الخارج يوجب القاء جهة الانذار مع ان تحققه في الآية
 يوجب ان تكون له خصوصية مع ان تخصيص الحذر بما اذا حصل الاطمئنان
 يوجب ان يكون مختصا بفرد نادر وذلك مستهجن فلا تغفل .

اعتبار الخبر دون الفتوى فتكون دالة على اعتبار الخبر فافهم وتأمل . (ومنها آية الكتمان) ومما استدل به على حجية خبر الواحد آية الكتمان قال الله تعالى (ان الذين يكتُمون ما انزل لنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله وyleعنهم اللاعنون) وبيان الاستدلال بها ان حرمة الكتاب تستلزم عقلا وجوب القبول اذ لولا هذا الاستلزام لغا حرمة الكتمان (١) ولكن

(١) ويمكن تقريب الاستدلال بناء على ثبوت الملازمة بين حرمة الكتمان وجوب العمل بالخبر والا لغا حرمة الكتمان ولاجل ذلك افتى الاصحاب بقبول دعوى المرأة في كونها حاملا تمسكا بقوله تعالى (ولا يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) لما هو معلوم ان الملازمة العرفية تدل على حجية قولهن في ذلك ولكن لا يخفى ان المقام لا يقاس على حجية قول المرأة اذ مورد الايتين مختلف حيث ان احرار ما في الارحام ينحصر باخبارهن ولولاه لكان امراً مخفياً بخلاف المقام فان تحریم الكتمان انما هو شأن علماء اليهود الذين اخفوا على الناس ما كان موجوداً في التوراة من صفات النبي ﷺ بعثته واحواله فليس الغرض من تحريم الكتمان الا وضوح الحق لعامة الناس باخبارهم لا التعبد بقولهم كما هو المطلوب لما يظهر من ان ورود الآيات في حرمة ستر ما هو ظاهر في طبعه كما يظهر من ذيلها (من بعد ما بيناه للناس) فعليه لاربط لها بوجوب العمل بالخبر الذي هو اظهار ما خفي في نفسه على ان موضوع حرمة الكتمان في الآية عام استغراقي فيحرم الكتمان على كل واحد منهم وقد يحصل من اخبار جميعهم القطع فيكون كالخبر المتواتر وعليه يحتمل ان يكون الملاك في حرمة الكتمان هو ذلك وحيثئذ لا ملازمة بين حرمة الكتمان وجوب القبول . لا يقال ان مقتضى ادلاق الآية انه مع تيقن الخبر -

لا يخفى ان كان الغرض من حرمة السكتان اظهار الحق ووضوحه منعنا الملازمة بين حرمة السكتان وجوب القبول وان كان الغرض منه وجوب القبول شرعا فتصح الملازمة وحينئذ فنقول ان الوجوب الشرعي في القبول انما يكون في خبر الواحد حيث لا يكون خبر الواحد محفوقا بقرائن علمية وإلا لو كان محفوقا بقرائن علمية لكان وجوب القبول عقليا وكما ذكرنا فساد دعوى انه مع الالتزام بالملازمة لا معنى لمنع الاطلاق كما ان الاشكال بان وجوب الاظهار انما يكون حيث يخبر عن الواقع وذلك لا يكون إلا حيث يكون معلوما بالجزم واليقين وبيان ظهور الفساد هو ان هذا الاشكال انما يتجه اذا كان المدعى هو الملازمة بين وجوب ظهور الحق وبين وجوب العمل واما على ما بيناه من الملازمة بين وجوب الظهور وبين وجوب القبول فلا موقع له لان القبول نوع حركة من الخبر الى الذي قاله الخبر وهذا يجتمع مع الشك في صدقه وكذبه على انه من المحتمل قويا ان وجوب الاظهار عليهم لرجاء وضوح الحق من جهة اخبارهم بحصول العلم لهم لاجل تعدد المظهرين كما يظهر انها في مقام اصول الدين التي لا يكتفى فيها بغير العلم . اللهم الا ان يقال ان اللاية اطلاقا يقتضي وجوب الاظهار عليهم ولو مع عدم افادة العلم بالواقع وعليه يمكن التمسك بها على وجوب القبول لما عرفت من الملازمة الا ان الشأن في اثبات ذلك .

— بان اخباره لا يفيد القطع للسامعين ولا ينضم خبره الى خبر آخر فيدلل على وجوب القبول بالملازمة لانا نقول ان ما ذكرناه هو حكمة لا علة فلا يلزم سرايته في جميع الموارد فيكون كتمشريع العدة لعدم اختلاط المياه فلا تغفل .

آية السؤال : وما استدل به على حجية خبر الواحد قوله تعالى (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) وتقريب الاستدلال بهذه الآية بما هو في آية الكتابان من ان يجاب السؤال ليس الا لوجوب القبول عقلا ولكن لا يخفى ان السؤال ليس إلا لتحصيل العلم لا لتعبد بالجواب حتى يفيد المطلوب ودعوى ان مقتضى اطلاق الآية شمولها لخبر الواحد غير المقيد للعلم دليل على كون الجواب لتعبد ممنوعة اذ سياق السؤال يقتضي عدم اطلاقها على خبر غير المقيد للعلم على ان المراد من اهل الذكر علماء اهل الكتاب الذين لهم خبرة بنبوة نبينا (ص) ويمكن تقريب الاستدلال بهذه الآية بغير ما ذكرناه وهو دليل الملازمة بين وجوب السؤال وجوب القبول شرعاً ولا بد من كون الجواب لتعبد اذ مع وجود العلم لاملزمة شرعية بل وجوب القبول عقلي ولكن لا يخفى منع دلالة الآية على الملازمة بل ليس المقصود منها العمل بما يقوله المسؤول من غير نظر الى جهة التعبد فيكون القدر المتيقن ضرورة استفادة العلم مضافا الى ما ذكرناه من عدم ظهور الآية في كون الجواب لتعبد وعلى تقدير تسليم ظهورها فهل هي منطبقة على الرواية أو منطبقة على الفتوى وجهان الظاهر انها منطبقة على الرواية (١) لان الظاهر من

(١) خلافاً للشيخ الانصاري (قدمه) حيث قال ان الظاهر من اهل الذكر هم العلماء وحجية قولهم لا يستلزم منه حجية خبر الراوي وأجاب المحقق الخراساني بان أغلب الرواة في الصدر الاول كانوا فقهاء واذا ثبت قولهم ثبت في غيرهم بعدم القول بالفصل ولكن لا يخفى ان الظاهر من الآية ان الظاهر من العلم ان الغاية منه هو لا تشمل الرواية على ان تعليق الامر بالسؤال على عدم العلم ان الغاية منه هو تحصيل العلم بالسؤال ولا اقل من تحصيل الوثوق والاطمئنان وليس الفرض هو التعبد بالجواب كما هو مبني الاستدلال على انه وردت عدة روايات بان المراد -

جواب السؤال انما هو نظره الى الواقع فيكون اعتباره من جهة حكايته عن الواقع لا من جهة حكايته عن الاستفادة والاستبطاء حتى ينطبق على الفتوى لا يقال ان اضافة الادل الى الذكر يشعر بان الذكرية لها مدخل في جواب السؤال وحينئذ لا ينطبق إلا على اهل الفتوى لانا نقول لا نمنع استفادة خصوص الذكرية ولكن في الفتوى الحكاية عن الواقع مقدمة الذكر أي الفهم ولا نستفيد من الآية ذلك بل نستفيد كون الفهم والذكر مقدمة للاخبار والحكاية عن الواقع فعليه تكون الآية مختصة بالاستدلال بها على الرواية ولا يكون لها نظر في الفتوى فافهم وتأمل .

(آية الاذن) ومما استدل به على حجية خبر الواحد قوله تعالى (ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن المؤمنين وتقريب الاستدلال هو انه سبحانه وتعالى مدح نبيه (ص) بانه هو اذن وانه يصدق للمؤمنين واذا كان التصديق حسناً يكون واجباً وبه يتم المطلوب (١) ولكن

— من أهل الذكر هم الأئمة سلام الله عليهم وربما يقال بان نزولها في علماء اليهود ينافي تفسيرها بذلك ولكن لا يخفى ان اهل الذكر عنوان عام يختلف بحسب الموارد مما كان في مقام اثبات النبوة وما وصف به نبيه في الكتب السماوية منهم علماء اليهود والنصارى ولم يمكن ان يراد باهل الذكر الأئمة لان اثبات كونهم من اهل الذكر نوع ثبوت النبوة وان كان في مقام يهد اثبات النبوة فاهل الذكر هم الأئمة (ع) وان كان في زمان الغيبة منهم العلماء والفقهاء وبالجملة اهل الذكر معنى واحد ولكن يختلف حسب الموارد والازمنة وكيف كانت فلا يستدل بهذه الآية وما قبلها على حجية خبر الواحد فلا تغفل .

(١) لا يخفى ان مبنى الاستدلال بهذه الآية على حجية خبر الواحد بان يراد من التصديق التعبد بثبوت المخير به مع انه محلي المنع اذ لا معنى للتعبد -

لا يخفى فصور هذه الآية عن الاستدلال بها لما نحن فيه من حيث انها متعرضه لمكارم اخلاقه وحسن معاملته ومعاشرته مع المؤمنين من حيث عدم مجابهم بالتكذيب فتكون اجنبية عما نحن فيه ولا ربط لها بالمقام ولولا هذه الجهة من التقريب المذكور لاشكل التمسك بهذه الآية حيث انها تعم الفاسق بقرينة قوله لكم الرجعة الى الذين يؤذون النبي ولا يمكن تخصيصها بمفهوم آية النبأ وبما ذكرنا بظهر لك الفرق بين هذه الآية وسائر الآيات عن آية النبأ ان لسان سائر الآيات غير آية النبأ لو تم التقريب فيها فلسانها غير آية عن تخصيصها بآية النبأ بخلاف هذه الآية فانها نص في العموم فهي غير قابلة للتخصيص فيشكل الجمع ولكنك قد عرفت انها واردة لبيان اخلاق النبي (ص) وحسن معاشرته فتكون اجنبية عن الاستدلال بها على حجية خبر الواحد هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآيات

— بخبر الفاسق الذي هو مورد الآية وانما المراد من التصديق هو اظهار القبول وعدم المبادرة الى تكذيب المخبر فيكون تصديقه له صوريا لا حقيقيا كما ورد عنه (ع) كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامه انه قال قولا وقال لم اقله فصدقههم وكذبهم) (ويشهد لما ذكرنا من ان المراد من التصديق هو اظهار القبول موود نزول الآية فانها نزلت في عبد الله بن نوفل حيث كان يسمع كلام النبي (ص) وينقله الى المنافقين فاوقف الله نبيه على تلك النميمة فاحضره النبي (ص) فسأله عن ذلك فحلف له انه لم يكن شيء مما سمع عليه فقبل (ص) منه فاخذ هذا الرجل يطمئن عليه ويقول يقبل كل ما يسمع فاخبره الله اني اتم عليه فقبل واخبرته اني لم افعل فقبل فرده الله بقوله لنبيه (ص) (قل اذن خير لكم) ومن العلوم ان تصديقه (ص) للمنافق لم يكن إلا اظهارا للقبول وعدم مبادرته لتكذيبه وبذلك قال الشيخ الانصاري (قده) مستشهدا عليه باختلاف —

الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسنة (١) ومما استدلل به على حجية خبر الواحد بالاخبار وهي متواترة وإلا فلا تصلح الاستدلال بها على حجية خبر الواحد لانه - السابق في الجملة الأولى عدا كلمة يؤمن بالباء وفي الثانية عدا باللام وذلك دليل على اختلاف ما يراد من كلمة (يؤمن) ولكن لا ينبغي ان الاختلاف انما نشأ من كون التصديق ان كان متعلقاً بوجود الشيء فيتعمدى بالباء كما في قوله آمن الرسول بما انزل اليه من ربه وان كان متعلقاً بالقول فيتعمدى باللام كما في قوله تعالى (وما انت بمؤمن لنا) ويظهر من ذلك ان التعمدية تعمدية (يؤمن) باللام يقيد تصديق قولهم ودعوى انه يناسب تعمدية الجملة الاولى باللام حيث ان الغرض تصديق قول الله ممنوعة فان لفظة الجلالة عبارة عن الذات الجامعة لجميع صفات الكمال فالتصديق بوجوده يلزم التصديق بقوله فتكون ملازمة بين التصديق بوجوده والتصديق بقوله ولهذا النكته عبر بالباء ولو كان التعبير باللام لما فهمت هذه الملازمة وكيف كان ، فالآية الشريفة لا دلالة لها على حجية خبر الواحد فافهم وتأمل .

(١) والشيخ الأنصاري (قدّه) جعلها أربعة طوائف الاولى الاخبار العلاجية فان الذي يظهر منها ان وجوب العمل في نفسه كارت مفروفا عنه عند الأئمة عليهم السلام واصحابهم وانهم اتفقوا على العمل به ولم يكن مانع عن العمل به الا التعارض بين الاخبار لذا ارجعهم الى المرجحات والتخيير ودعوى ان عمل الاصحاب انما هو بمقطوعي الصدور ولا يعملون بمشكوك الصدور ممنوعة اذ الاخبار العلاجية على كثرتها لم تكن في الخبرين المقطوع صدورهما لبمد وقوع المعارضة بين مقطوعي الصدور على ان ظاهر سؤال الراوي باني عنكم الخبرات المتعارضان عن مشكوكي الصدور ، الثانية الاخبار الاسرار بالرجوع الى مثل زرارة كقوله (ع) عليك بهذا الجالس واثار الى زرارة وقوله (ع) ما يمنعك من الثقي-

يلزم اثبات الشيء بنفسه بل الذي يدل عليه هي وجود الاخبار المستفيضة المتواترة ولو اجمالاً بان نعلم اجمالاً بصدر طائفة منها عن الامام عليه السلام ولا يؤخذ إلا بما هو المتيقن من بين تلك الاخبار وهو خبر الثقة لكونه متيقناً من بين تلك الطوائف وان حصل الشك في كون خبر الثقة هو المتيقن فليؤخذ بخبر العدل المزكى بشاهدين فانه المتيقن من بين تلك الاخبار ولا يكون حينئذ كل خبر ثقة حجة إلا ان يقوم خبر عدل مزكى بعدلين على حجة مطلق الثقة فيكون كل خبر الثقة حجة هذا بناء على تواترها اجمالاً واما بناء على انها متواترة معنى فيمكن دعوى تواتر الاخبار على حجة خبر الموثوق صدروا او مضموناً والانصاف ان التشكيك في اعتبار قول مطلق الثقة المتواترة بالتواتر المعنوي او المتيقن لو قلنا بالتواتر الاجمالي لا يعبأ به بل ممنوع اشد المنع لمن راجع الاخبار حيث نجد ان خبر الثقة هو المتيقن بين تلك الطوائف وحصر المتيقن في خصوص خبر العادل المزكى بعدلين في غاية البعد ومن التزمه تعسف غاية التعسف كما لا يخفى على من تأمل في المقام .

— وهو محمد بن مسلم وقوله (ع) عليك بركيا بن ادم المأمون على الدين والدنيا الى غير ذلك من الاخبار الاسم بالرجوع اليهم وظاهر الارجاع اليهم نحو فهم الرواية لا خصوص الرجوع اليهم في الفتوى ، الثالثة الاخبار الدالة على الاخذ من الثقات كقوله (ع) لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا ، الرابعة الاخبار الواردة بالسنة مختلفة يستفاد منها اعتبار الخبر وادعى ان تواترها تواتر اجمالي لا لفظي ولا معنوي وهو ان نعلم بصدر بعضها وان امكن منه وبدعوى ان التواتر الاجمالي يؤخذ به ان رجع الى وجود قدر مشترك لازم من اخبار المخبرين والاعتبار به حيث ان كل واحد من الاخبار الموجودة بأيدينا نراه محتملاً للصدف والكذب فاین الخبر المقطوع بصدوره ولأجل ذلك انكر المحقق النائيني -

الاستدلال على حجية خبر الواحد بالاجماع ! ومما استدلل به على حجية خبر الواحد بالاجماع المنقول من الشيخ وغيره وهو مبني على اعتبار الاجماع المنقول وقد عرفت عدم اعتباره على انه مبتلى بالمعارض وهو الاجماع المنقول من السيد المرتضى فده (١) وقد يتمسك بالاجماع بالسيرة المتشعبة فانهم يعملون

التواتر الاجمالي وادعى التواتر المعنوي بان الاستفادة من مجموع الاخبار اعتبار الخبر الثقة ولا تعتبر العدالة حيث ان مناط قبول الخبر هو احرار كونه الخبر متحرراً عن الكذب واما اعتبار ما عدا ذلك مما هو معتبر في العدالة فهي اجنبية بل لو قلنا بالتواتر الاجمالي فيؤخذ بالاختصاص من الاخبار والظاهر ان الاختصاص وهو الخبر الموثوق فعليه الاستفادة من الاخبار اعتبار الخبر الموثوق بناء على التواتر الاجمالي وبذلك قال المحقق الخراساني حيث بنى على التواتر الاجمالي قال ما لم يخصصه المتيقن من هذه الاخبار انما هو حجية الخبر الصحيح وفي جملتها خبر صحيح يدل على حجية الموثق بواسطة واحدة ولكن لا يخفى انه لا يشمل الخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب فانه مقتضى اعتبار وثاقة الراوي لا الخبر الا انه يمكن القول باعتبار اندراجه تحت آية النبأ حسب ما عرفت من شمولها لكل خبر ما عدا خبر الفاسق نعم يشكل اندراجه تحت هذه الاخبار اللهم الا ان يقال ان الاستفادة من هذه الاخبار هو الرجوع الى الثقة ليس لموضوعية في خبره بل لان خبره يكشف الواقع وفيه جهة احرار من خبره مالا يحصل من غيره فاذا صار هذا هو الملاك في اعتبار خبر العدل فاذا وجد في غيره ينبغي اعتباره كمثل خبر المنجبر بالشبهة ولكن استفادة ذلك بنحو يكون كبرى كلية لكي يشمل مثل تلك الاخبار محل نظر فانهم وتأمل .

(١) الاجماع تارة يقرر بالقولي وهو المنقول من غير السيد وابن ادریس -

بخبير الواحد من الصدر الأول الى زماننا ولا يحتاج في حجية السيرة الى امضاء من المعصوم أو تقرير بل مجرد انعقاد السيرة يكشف من رضا المعصوم بخلاف بناء العقلاء فانه يحتاج في التمسك في اثبات الدعوى الى امضاء وتقرير من المعصوم فانهم قد يبنون ويجرون طريقتهن على شيء من غير اتباع الشارع فالتمسك ببناء العقلاء في

لعدم الاعتناء بخلافهم واخرى يقرر بالاجماع العملي وهو ان الاصحاب عملوا بالاخبار التي بايدينا ولم يخالف منهم احدٌ ولا يخفى ان ذلك لا يكون حجة على العمل بخبر الواحد تعبد حيث ذلك الاجماع لا يكشف عن رضا المعصوم الذي هو المالك في حجيته نعم يمكن التمسك بالسيرة المستمرة على العمل بخبر الاحاد وهي سيرة عقلانية قد استقرب على العمل باخبار الاحاد ولم يثبت ردع من الشارع اذ لو كان هناك ردع لظهر واشتهر من حفاظ الحديث كما حصل بالنسبة الى القياس فان الاخبار المانعة عن العمل بالقياس كثيرة حتى عدها بعضهم الى خمسمائة رواية على المنع عن العمل بالقياس وبالجملة سيرة العقلاء وعدم الردع من الشارع موجهه للعمل بخبر الاحاد وذلك غير قابل للإنكار إلا انه وقع الاشكال في صلاحية ايات الناهية عن اتباع غير العلم للردع فقد ذكر المحقق الخراساني وجوها لذلك ذكرنا بعضها مما سبق والجميع غير صالحه لجمع الآيات ناهية بعد كون السيرة مع الآيات نسبة الحاكم والمحكوم وان السيرة هي حاكمة على الآيات حيث ان موارد السيرة بالحج العقلائية لم يكن في نظرهم عملاً بغير علم كعملهم بالظواهر فان السيرة المستقرة على العمل بها ليس الا بهم نرونها علماً ولا يخفى ان سيرتهم على العمل بالخبر الموثق لا يفرق بين ما يكون الوثوق ناشئاً من وثاقة الراوي او من جهة اخرى لعمل المشهور فالخبر قوله يدخل في مورد السيرة اخبار الصحاح والحسان والوثقات باجمعا كما لا يخفى .

مثل المورد يتوقف على تقرير من المعصوم واني لهم باثبات التقرير أو عدم الردع لا يقال بانه لو كان ردع لاشتهر بعدم الشهرة يكشف عدم الردع وهو يكتفي في اثبات المطلوب لانا نقول يمكن ان تكون الجهة في عدم الردع غير الامضاء وذلك انه يجري طريقتهم على انهم لم يعملوا بالامور الدينية اذ لم تكن الامور الدينية محلا لا يتلائم والردع انما يكون من الشارع اذا كان مورداً لا يتلاءم وهو الامر الديني الا ان يقال ان ذلك انما يكون في اوائل الشريعة لا مثل هذه الاعصار التي استقر عمل العقلاء عليه في الامور الدينية فان عملهم في مثل هذه الاعصار يكشف عن رضا المعصوم (ع) وبما ذكرنا يظهر ان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم غير قابلة للمرادعية لانها لو كانت قابلة لمنعت من حجية السيرة فمع انعقادها يكشف عدم قابليتها للمرادعية لجهة او قرينة اخفت علينا وهم قد اطلعوا عليها وليس البحث فيه الا بحثاً علمياً بعد ما عرفت من استقرار سيرتهم على العمل بالظواهر وربما يقال في وجه عدم رادعية هذه الآيات ما ذكرناه سابقاً من كون هذه الآيات غير ناظرة الى تنقيح الموضوع بل تعطي حكماً كلياً تطبيقه بيد العرف والعقلاء وقد عرفت ان مبنى العقلاء على العمل به وانه بمنزلة العلم لانطباق الآيات على هذا المورد كما لا يخفى .

(الاستدلال على حجية خبر الواحد بالدليل العقلي) وقد يستدل به على حجية خبر الواحد بالدليل العقلي وقربه الشيخ الانصاري (قد ه) بانه عندنا علم اجمالي بوجود اخبار يعلم بصدورها فيجب العمل بكل خبر ظن بصـدوره او بمظنون المطابقة (١) ثم اعترض عليه بانه لم يكن هذا الدليل موجبا للعمل بالخبر بل يقتضى

(١) توضيح كلاه (قد ه) هوان مقتضى ما ذكره من تحقق العلم الاجمالي بصدور جملة من الاخبار في الكتب المروية عند الشيعة هو لزوم العمل على طبق جميع الامارات حتى غير المتبعة للعلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع فلا ينحصر الاحتياط بالاخبار المروية في الكتب المتبعة للعلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع مع أنه لا يلتزم به احد وقد اجاب المحقق الخراساني قدس سره بان للعلم الاجمالي مراتب ثلاثة الاولى العلم الاجمالي الكبير واطرافه جميع المشتبهات وينشأ من الالتفات الى معنى الشرع والشريعة فانه بمجرد ذلك يحصل له العلم بالاحكام الشرعية الذي تشمل المشكوكات والمظنونات والموهومات ، الثانية العلم الاجمالي المتوسط ومورده الامارات المتبعة وغير المتبعة الثالثة العلم الاجمالي في خصوص الاخبار وبعد معرفة مراتب العلم الاجمالي فاعلم ان المرتبة الاولى تنحل بالمرتبة الثانية والثانية تنحل بالثالثة اذ ملاك الانحلال هوان لا يكون المعلوم بالعلم الاجمالي الصغير اقل عددا من المعلوم بالاجمالي الكبير المحتمل انطباقه عليه وتميز ذلك انه لو افترضنا من اطراف العلم الاجمالي الصغير بالمقدار المتيقن لم يبق لنا علم اجمالي في بقية اطراف الشبهة في المقام ان المعلوم بالاجمال المتحقق في جميع وقائع المشتبه لا يزيد على المعلوم بالاجمال في ضمن المظنونات اذ منشاء العلم الاجمالي الكبير ليس الا استلزام الشرع لوجود احكام فيها وبكفى في ذلك ما قامت عليه الامارات من التكليف فانحل العلم الاجمالي الكبير -

الاحتياط في اطراف العلم خبرا كان ام لا ثم صور صوراً تارة يجب العمل
بالاخبار خاصة ان كان عندنا علم اجمالي بثبوت تكاليف في خصوص الاخبار

- بالمتوسط وينحل المتوسط بالصغير اذ لو عز لنا عددا معينا من اطراف العلم
الاجمالي الصغير اعني بها الاخبار المروية في الكتب المعتبرة بقدر المعلوم
بالاجمال الموجود فيها لم يبق لنا علم بوجود تكاليف في غيرها ولو ضمنا سائر
الامارات غير المعتبرة التي لم تكن موافقة وذلك يكشف عن ان عدد
المعلوم بالاجمال في اطراف العلم المتوسط لا يزيد على عدد المعلوم في العلم الاجمالي
الصغير ولازم ذلك انحلال العلم المتوسط بالصغير فيكون الشك في غيرها من
الشك البدوي لا المقرون بالعلم الاجمالي ، وقد خالف ما ذكره قدس المحقق النائيني
في درسه الشريف بان المتوسط لا ينحل بالصغير وفاقا للاشيخ الانصاري قدس
سره بعد ان ذكر استكشاف الانحلال وعدمه بعزل طائفة من المعلوم بالاجمال
الصغير فان بقي المعلوم بالاجمال الكبير فالعلم الاجمالي الصغير لا يوجب انحلال
الكبير وان كان مع هذا العزل لا يبقى المعلوم بالاجمال الكبير فهو يوجب الانحلال
وبالجملة المعيار في الانحلال كون المعلوم بالاجمال الصغير بقدر المعلوم
بالاجمال الكبير فلو عز لنا طائفة من المظنونات وضمناها الى المشكوكات يوجب
رفع العلم الاجمالي لان ضم المشكوكات لا يوجب الا الشك بخلاف العلم الاجمالي
المتوسط واما لو عز لنا طائفة من الاخبار وجعلنا عوضها الامارات فالعلم الاجمالي
باق بحاله فلا يوجب انحلاله لأن مناط عدم الانحلال متحقق وهو وجود قضيتين
مشكوكتين ان قلت الامارات ما عدا الاخبار لم يكن بخصوصها علم اجمالي
وانما هي طرف المعلوم بالاجمال ويحتمل ان ينطبق على ما في الاخبار وحينئذ
يسقط العلم الاجمالي عن التنجيز حيث انها لما كانت الاخبار احدها الاطراف -

بمقدار المعلوم بالاجمال الكبير فيوجب الانحلال فينتج العمل بالاخبار ، واخرى
يكون عندنا علم اجمالي لم يكن بمقدار المعلوم بالاجمال فلا يوجب الانحلال وجعل
المقام من الثاني واشكل عليه الاستاذ (قدّه) بانه لا يلزم من انحلال العلم الاجمالي
الكبير بعلم اجمالي بثبوت تكاليف في الاخبار بمقدار المعلوم بالاجمال بل ولولم يكن
وجود تكاليف بمقدار ذلك ولكن وجود حجة صادرة من الامام (ع) بمقدار
المعلوم بالاجمال فانا نعلم بصدور أخبار بمقدار المعلوم بالاجمال وذلك موجب
للا انحلال ولاجل ذلك قرب الدليل العقلي في السكفاة بوجه مختص بالخبر على
وجه برفع اشكال الشيخ الانصاري (قدّه) فراجع ذلك ليتضح لك الحال .

وتحقيق المقام أنه لا اشكال في كون العلم الاجمالي الصغير إن كان بمقدار
المعلوم بالاجمال الكبير موجب للانحلال بناء على ما سلكه الشيخ والاستاذ

-- والاخبار فيها علم اجمالي بخصوصها ويكون من قبيل ما لو علم بوقوع قطرة
بول اما باناء معلوم نجاسته او باناء آخر ولا ريب ان مثل هذا العلم الاجمالي
يوجب الانحلال قلت هذا خلط بين باب الانحلال وباب التأثير فان مناط الانحلال
هو وجود قضية متيقنة وقضية مشكوكة والمقام ليس من ذلك القبيل إذ ليس ذلك
متحققا فيه مضافا الى ان باب التأثير انما هو فيما اذا كان الطرف المنجز معارضا
بمنجز سابق يرفع بمنجز لاحقا اذا كانا في عرض واحد كما في المقام فان العلم الاجمالي
المتوسط مع العلم الاجمالي الصغير حصلا في آن واحد خيئنا لا يوجب انحلاله
وثانياً نتيجة دليل الانسداد لو تمت فانما يوجب العمل بما هو ارجح مطابقة
للمواقع لا العمل بمظنون الصدور .

وبالجملة الاستدلال بهذا الدليل لا يثبت المدعى ولا يخفى ان هذا

الاشكال يرد على الانسداد الكبير فافهم وتامل .

قدس سرهما وإن كان لا يخلو عن الخدشة في ذلك وإن كان العلم الاجمالي يبقى مع أى طائفة كانت تفرض بعز لها من الاخبار فلا يكون العلم الاجمالي منحصرا ومقتضاه رعاية العلم الاجمالي الكبير فيجب الاحتياط في أطرافه وإن كان العلم الاجمالي يبقى على تقدير عزل شيء من الاخبار والانضمام الى طائفة معينة من الامارات فلا يكون العلم الاجمالي منحصرا إلا في الجملة أي بالنسبة الى ما لا يبقى معه ذلك العلم من الطوائف فينبغي التخيير بين دائرة الاخبار وبين طائفة منها منضمة الى سائر الامارات إذ ليس لنا إلا تكليف واحد متحقق في ضمن الاخبار مع الضم إلى تلك الطائفة المعنية واما ضمها إلى بقية الطوائف فلم يكن هناك تكليف إذ لم يكن هناك علم إجمالي فيكون مشكوكا شككا بدويا فتجري البراءة فثل هذا العلم الاجمالي لا يراعي بوجه إلا على وجه التخيير بين رعاية الاخبار وبين تلك الطائفة المعنية وبقية الامارات بخلاف الاول فانه إنما يوجب الاحتياط ولا ينحل العلم الاجمالي من جهة وجود القطع لتحقيق تكليف وراء ذلك التكليف فيعلم بتحقيق تكليفين فيجب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الكبير لعدم انحلاله .

وبالجملة لا يجب مراعاة العلم الاجمالي إلا على النحو الأول دون النحو الثاني فانه كما عرفت يجب عليه التخيير بين دائرة الاخبار وبين تلك الطائفة المعنية وسائر الاخبار وكيف كان فلا اشكال في جريان الاصول النافية في اطراف العلم الاجمالي واما الاصول المثبتة فان كانت بمقدار العلم الاجمالي فتوجب انحلاله والا فلا توجب الانحلال هذا ان كانت عقلية وان كانت شرعية فان كانت اقل من العلم الاجمالي فلا ينحل وينحل اذا كانت بمقدار يزيد على المعلوم بالاجمال أن كانت تلك الاصول في مورد الامارات غير الاخبار ، واما اذا كانت في موارد

الأخبار وكانت بحيث تزيد على المعلوم بالاجمال فيشكل انحلال العلم الاجمالي لأنه اذا كانت في موارد الأخبار فلا بد من توافق بعض الأخبار مع بعض الاصول فاذا حصل التوافق سقطت الاصول من الاعتبار لحكومة الأخبار عليها كما هو المختار أو ورودها كما هو غير المختار فيسقط البعض من الاصول عن الاعتبار ولما لم يكن لهذا البعض معين سقطت الاصول عن الاعتبار ووجب العمل بمقتضى العلم الاجمالي وكذا اذا كانت الاصول بقدر المعلوم بالاجمال في الأخبار إذ هو ايضاً مع توافق بعض الاصول وبعض الأخبار يوجب طرح بعض الاصول كسابقه على انه مع طرح الاصول لا يكون بمقدار المعلوم بالاجمال واما لو كان العلم الاجمالي يبقى مع انزال طائفة خاصة كما تقدم منا . وقلنا ان مقتضاه التخيير ، فان قلنا بالاحتياط في دائرة الأخبار لم تكن الاصول المثبتة موجبة للانحلال وان قلنا بالتخيير لزم بواسطة الاصول انحلال العلم الاجمالي كما لا يخفى (١) فتأمل في المقام فانه لا يخلو عن دقة .

(١) ذكر الاستاذ المحقق النائيني قدس سره وجهاً ثانياً عن استاذ جريان تلك المقدمات في الاحكام الظاهرية وهي انا نعلم اجمالاً بصدد دور اخبار من المعصوم عليه السلام وبضميمة اصالة الظهور وعدم التقية ندل على وجوب التعبد بالأخبار وبضم المقدمات الآخر نعلم بصدد احكام ظاهرية ازيد من المعلوم بالاجمال المتوسط حينئذ يوجب انحلاله لتحقق ملاك الانحلال الذي هو كون المعلوم الصغير ازيد من المعلوم الاجمالي المتوسط ، وهذا المقدار انما يتحقق في المقام دون الوجهه السابق من جهة حكم الشارع بالهووية فيزيد المعلوم عليه فيوجب انحلاله ومن هنا يعلم ان هذا الوجه اصح من سابقه من جهة تحقق مناط الانحلال في هذا .

ثم انه قال ان مقتضى التقريب المتقدم هو مجرد وجوب العمل بالاخبار
المثبتة للتكليف ولا تثبت به حجييتها شرعا بنحو تنهض لصراف ظواهر الادلة
- الوجه دون سابقه .

اقول نتيجة هذا الدليل تتحد مع مقالة صاحب الحاشية على ما سيأتي
انشاء الله تعالى في دليل الانسداد فان مرجع تلك المقالة الى ان الشارع نصب طريقاً
واراد منا تحصيل تلك التكاليف بالطرق المنصوبة فينبج حجية الظن بالطريق لا
بالواقع وفي المقام مثل ذلك غاية الاسر ان الشك في ذلك المقام في طريقة الطريق
وهنا في اصل الطريق . وكيف كان يرد عليه اولاً ان الانحلال انما يترتب على
الحجية والحجية وان كانت من الاحكام الواقعية غير منوطة بالعلم الا انه لا يحصل
ما دامت غير واصله فمع عدم الوصول لا حجية . وبعبارة اخرى ان الحجية
عبارة عن التعمد بالظهور ، ومع الشك في صدور الخبر كيف يمكن التعمد بظهوره
والتعمد على تقدير دون تقدير يلزم حصول الظهور على تقدير دون تقدير
وهو باطل .

وكيف كان فالانحلال يتوقف على كون الاخبار الصادرة تفيد احكاماً
ظاهرية بعد جريان الاصول اللفظية والجهتية وبذلك يرتفع الاشكال المذكور نعم
يتوجه الاشكال بناء على ما ذكره الشيخ من ان الاخبار الصادرة تفيد احكاماً
واقعية وبما ذكرنا يفرق بين كلام الشيخ والاستاد قدس الذي هو مناط الانحلال
وعدمه وثانياً ان بطلان الاحتياط الذي هو احد مقدمات دليل الانسداد الصغير
والكبير ينافي القول بالانحلال لان بطلان الاحتياط ليس عبارة الا الرخصة
في ترك البعض ولعل الذي تركه هو المعلوم بالاجمال مثلاً لو علمنا اجمالاً عشرين
موطوءه في ضمن قطع من الغنم ثم علمنا في عشرين من البيض موطوءة فلا احتياط -

القطعية كالكتاب والسنة واسكن لا يخفى ان جريان اصالة الظهور أما تجري بعد الفراغ عن تحقق الظهور وفي الأخبار الصادرة المعلومة بالاجمال ومع الشك لا تجري اصالة الظهور فحينئذ تبقى العمومات والمطلقات على حجيتها . واما الاصول الشرعية فالنافية غير جارية في اطراف العلم الاجمالي ولو كانت غير معارضة لما نعية العلم الاجمالي من جريانها ، واما المثبتة مما كان منها عقلية كقاعدة الاشتغال فلا مانع من جريانها لعدم تنافياها للعلم الاجمالي ، وما كان منها شرعية كمثل الاستصحاب فهي وان قلنا بتجريانها في جميع اطراف العلم الاجمالي الا ان في المقام لا تجري لحكومة تلك الحجج الشرعية على بعض تلك الاصول الجارية في مواردنا وتخصيص

- في البيض يوجب انحلال العلم الاجمالي المتحقق في قطيع من الغنم ولو لم يجر الاحتياط في البيض لما نفع فلا يبقى له قطع بتحقيق التكليف فلا ينحل والمقام كذلك فان الاحتياط لو لم يجر في جميع الاطراف فكيف ينحل إذ لعل ما أتى به ليس بتحقيق بالعلم الاجمالي .

وبالجملة مفاد عدم الاحتياط ليس الا التكليف المتوسط والتكليف المتوسط ليس الا الاخذ بمثل المظنونات وترك المشكوكات والموهومات وهذا التكليف المتوسط لا يوجب انحلاله .

ان قلت ان انحلال العلم الكبير انما هو بالعلم الصغير والتكليف المتوسط في مرتبة الامتثال فانحلاله سابق عليه ، لانا نقول فهو وان كان في مرتبة الامتثال واسكن معنى عدم جريان الاحتياط هو رجوع العلم الاجمالي الى الاخذ بالامتثال الظني وترك المشكوك والموهوم وفي الحقيقة هذا ليس انحلالا له فافهم وتأمل .

(لا تنقض) الموجب لسقوط الجميع لعدم المرجح عن الاعتبار ولذا نقول بعدم قابلية الاصول المثبتة لانحلال العلم الاجمالي بالاخبار الصادرة ولو كانت بضميمة الاصول المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال هذا مع عدم احراز الظهور ، واما مع احراز الظهور كما هو كذلك لا مانع من جريان اصالة الظهور وبه تسقط الاصول عن الاعتبار (١) فافهم .

(١) لا يخفى ان الاخذ بالاخبار المروية في الكتب المعتمدة من جهة العلم الاجمالي بصدر بعضها او اكثرها هل كان من باب الاحتياط او كان من باب اعتبارها طرفا للواقع بنحو تقدم على الاصول اللفظية كاصالة الاطلاق والعموم او عمالية تنزيلية كانت او غير تنزيلية فالكلام يقع من جهتين الاولى بالنسبة الى الاصول العملية الجارية في اطراف العلم الاجمالي فتارة يكون مفاد العلم الاجمالي حكما الزاميا واخرى حكما ترخيصيا فان كان حكما الزاميا فلا تجري الاصول النافية في جميع الاطراف من غير فرق بين كونها محرزة كما لو علمنا بنجاسة احد الانائين الطاهرين فان جريان استصحاب الطهارة في الانائين معا موجب للمخالفة القطعية وفي احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح وفي كونها غير محرزة كالمثال السابق مع فرض ان الانائين ليساهما حالة سابقة فان كلا من الانائين يكون موردا لقاعدة الطهارة فجريانها في الانائين موجب للمخالفة القطعية ومثله ما لو كان احدهما مسبوقا بالطهارة والثاني غير مسبوق بالطهارة فبالنسبة الى المسبوق بالطهارة تجري استصحاب الطهارة وبالنسبة الى غير المسبوق تجري قاعدة الطهارة .

ودعوى تقدم الاصل المحرز على غيره فهو بالنسبة الى ما يكون في مورد واحد لا في موردين هذا فيما لو كان العلم الاجمالي مفاده حكما الزاميا والاصل

— الخارجي ناف ، وأما لو كان مفاد العلم الاجمالي ترخيصاً والأصل الجارى حكماً الزامياً فإن كان الأصل مبيناً للتكليف ولم يكن من الاصول المهرزة فلا اشكال في جريانه في جميع الاطراف كما لو علمنا بجواز النظر الى احدى المرأتين نسباً او مصاهرة فلا مانع من الرجوع الى قاعدة الاشتغال لعدم تحقق المخالفة القطعية ، واما إذا كان الاصل محرراً كالأستصحاب ، ففي جريانه خلاف . فذهب الشيخ والاستاذ المحقق النائيني الى عدم جريانه خلافاً للمحقق الخراساني ، وسيأتى ذلك ان شاء الله تعالى .

وبعد معرفة ذلك فاعلم ان في المقام لنـاعلم اجمالي بوجود احكام الزامية وترخيصية في ضمن الروايات المعتبرة فبالنسبة الى الاحكام الالزامية لا تجري الاصول العملية بجميع اقسامها . واما بالنسبة الى الترخيصية فعلى القول بحجيتها . فكذلك لا تجري ايضاً الاصول العملية ، واما بناء على جواز العمل بها من باب العلم الاجمالي بصدور كثيرها بل اكثرها فقاعدة الاشتغال تجري في موارد العلم الاجمالي من غير خلاف .

واما الاستصحاب المثبت للتكليف فقد عرفت انه محل خلاف على تفصيل يأتي ان شاء الله تعالى .

أما الجهة الثانية : نسبة الامارات الى الاصول اللفظية تخصيصاً أو تقييداً لو ورد عام او مطلق مقطوع الصدور بالتواتر او بغيره . ثم ورد خبر واحد مفاده التخصيص او التقييد ، فعلى القول بحجيته يتقدم على العام او المطلق لان الخاص بمنزلة القرينة لتخصيص العام . واما بناء على وجوب العمل بالاخبار من باب الاحتياط ، فهل يتقدم على العمومات والمطلقات القطعية الصدور ام لا ؟ فيه خلاف ينسب الى صاحب الكفاية هو الثاني نظراً الى ان —

— المطلق او العام حجة في مدلوله ، ولا يرفع اليد عنه بحجة اقوى مع ان كل واحد من الامارات غير ثابت الحجية بالخصوص وبمجرد العلم الاجبالي بوجود الصادر فيها لا اثر له والحق ان مفاد الامارة اذا كان عمومها بالاطلاق فتارة يكون حكماً الزامياً والخاص حكم غير الزامي كقوله تعالى : « حرم الربا » وقوله (ع) : « لا ربا بين الوالد والولد » . واخرى يكون مفاد العام حكماً ترخيصياً ، والخاص حكماً الزامياً كقوله تعالى : « احل الله البيع » وقوله (ع) : « نهى النبي (ص) عن بيع الغرر » ، فعلى الاول يتقدم العام ولا يعمل بالخاص بعد فرض عدم حجتيته لان العلم الاجبالي بورود التخصيص على العمومات اجبالا وان اوجب سقوط اصالة العموم في كل واحد منها إلا ان العلم الاجبالي بارادة العموم من بعضها يقتضي لزوم العمل بجميع العمومات المتضمنة للاحكام الزامية ولا يعارضها العلم الاجبالي بصدر بعض التخصيصات غير المتضمنة للحكم الزامي إذ لا اثر للعلم الاجبالي غير المتعلق بالحكم الزامي فيجب الاخذ بالعمومات والمطلقات من باب الاحتياط لا من جهة حجية اصالة العموم او الاطلاق . اللهم إلا ان يقال بحجية الامارات فيحل بها العلم الاجبالي . وعلى الثاني يجب تقديم التخصيصات ولو كان العمل بها من باب الاحتياط للعلم الاجبالي بصدر بعضها المشتمل على الاحكام الزامية فإنه يقتضي سقوط الاصول اللفظية كاصالة العموم او الاطلاق في جميع اطرافه كما تسقط الاصول العملية في جميع الاطراف إذ اجراءها مستلزم للمخالفة القطعية واجراءها في بعضها ترجيح بلا مرجح ومع عدم جريان الاصول اللفظية في المقام لا مجال لدعوى ان العموم او الاطلاق يكون حجة ولا يرفع اليد عنها إلا بحجة اقوى كما لا يخفى .

ومما استدل به على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة عند الطائفة ما ذكره في الوافية ما لفظه : (انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة سيما بالاصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها . مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها إنما ينبت بالخبر غير القطعي بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر انما ينكر باللسان وقلبه مطمئن بالايمان) انتهى موضع الحاجة من نقل كلامه قدس سره واعترض عليه الشيخ الانصاري قدس سره .

اولا — بأن العلم الاجمالي حاصل بجميع الاخبار لا خصوص الاخبار الموجودة بالكتب المعتمد عليها عند الطائفة ، فعليه يجب العمل بكل خبر او العمل بكل مظنون الصدور .

ثانياً — ان هذا الدليل إنما يفيد اعماله في الاخبار المثبتة ، واما الاخبار النافية فلا يتأتى إذ مقتضى العلم الاجمالي الاحتياط ، والاحتياط إنما يكون في الاخبار المثبتة دون النافية .

اقول الانصاف : ان الكتب التي هي محل الاعتماد كالكتب الاربعة ليست كمائر الامارات الظنية ، إذ هي محل للاطمئنان ، والعمل بهذه الاخبار الموجودة في تلك الكتب يختلف فكل بحسبه ، فالعمل بالاخبار المثبتة ان كانت متعلقة بالجوارح وهي الاعمال الخارجية ، فهو وإلا كان بالجوانح وهي الاعمال القلبية كالاتقادات التي ترجع الى الجنان وان كانت الاخبار النافية ، فالعمل بها هي الموافقة للجنانة النافية التي قام على اعتبارها دليل قطعي فكما ان الذي قام على اعتباره دليل قطعي

يجب الاخذ بمفاده ، فكذا هذه الاخبار . هذا بناء على وجوب الموافقة
الالتزامية ، واما بناء على عدم وجوب الموافقة الالتزامية فلا يلزم البناء
في كلا المقامين والعمل إنما يكون بالبناء القلبي ولكن غير لازم ، ويمكن
ان يقال بوجود العلم الاجبالي بثبوت تكاليف في مورد الاخبار
النافية فلا تكون معتبرة بل تكون ساقطة عن الاعتبار لوجود العلم
الاجبالي ، ولكن لا يخفى ان دعوى مثل هذا العلم الاجبالي في مثل المقام محل
منع ولاجل ما ذكرنا عدل الاستاذ قدس سره في الكفاية الى اشكال
آخر ما لفظه : (بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالاخبار المثبتة فيما لم تقم
حجة معتبرة على نفيها من عموم او اطلاق للاحجية بحيث يخصص او
يقيد بالمثبت منها او يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت ولو كان اصلا
كما لا يخفى انتهى) .

والحق في الجواب عن هذا الاشكال هو ان العمومات والاطلاقات
في قبال الاخبار النافية لا اعتبار بها لانا نعلم بتخصيصها وتقييدها بتلك
الاخبار فتكون مجملة اذ هي متخصصة بمبهم فتكون بحكم المجمل فلا اعتبار
بتلك العمومات والاطلاقات كما انه لا اعتبار بالاصول الشرعية في قبال تلك
الاخبار النافية لانه مع العلم بصدور بعض الاخبار تكون الاصول الشرعية
محكومة فتنسقط الاصول الشرعية عن الاعتبار ، واما الاصول العقلية فالحكم
بالاشتغال في مسألة الشك في الشرطية والجزئية ، وستعرف ان شاء الله تعالى
ان الحق في تلك المسألة هو القول بالبراءة ، وان القول بالاشتغال خلاف
التحقيق ولو وجد مورد من غير تلك المسألة يكون مجرى قاعدة الاحتياط
فهو نادر ولو فرض فلا يضر كونه في قبال الاخبار النافية فتأمل في المقام .

ومما استدل به على حجية الخبر ما ملخصه انه لا اشكال ولا ريب
بوجوب العمل بالكتاب والسنة والاجماع ، فان امكن الرجوع اليهما بالعلم
فهو وإلا فلا بد من الرجوع اليهما على وجه يحصل منهما الظن ، ولا يمكن
لا يخفى انه ما المراد بالوجوب ان كان المراد به الوجوب العقلي الناشئ عن الكتاب
والسنة من جهة مراعاة الاحكام الواقعية فهو يرجع الى ما سيأتي ان شاء
الله من دليل الانسداد ، وتعرف من قريب الدليل والجواب ان شاء الله
تمالي ، وان كان المراد من الوجوب الوجوب العقلي ولكن غير ذلك
الوجوب العقلي الذي ذكرناه سابقاً ، بل يكون ناشئاً من العلم الاجمالي
بصدور ما بأيدينا من الاخبار فهو راجع الى الدليل السابق ، وقد مر
تقريبه والجواب عنه وان كان المراد من الوجوب الوجوب التبعيدي أي
يجب علينا تمبداً العمل بالاخبار وظواهر الكتاب . فنقول : انه ليس
من المتفق عليه العمل بها كيف وقد خالف جل الاخباريين في العمل
بظواهر الكتاب ، وبالجملّة المسألة لم تكن بهذا الوضوح والظهور كما
لا يخفى على من تأمل .

هذا تمام الكلام في حجية خبر الواحد وبذلك يتم البحث عن
الظنون الخاصة والحمد لله رب العالمين .

هجية مطلق الظن

المبحث السابع : في ان مطلق الظن حجة خبراً كان أو غيره ، وقد استدل عليه بوجوه :

الأول - ان في مخالفة الظن بالوجوب أو التحريم مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ، أما الصغرى فللإلزام بين الظن بالوجوب أو الحرمة وبين الظن بالعقوبة على المخالفة أو الظن بالفساد بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والفساد . وأما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر (١) ولكن لا يخفى انه ما المراد من الضرر هل الأخرى أو الدينوى ؟ فان كان المراد بالضرر

(١) والظاهر ان وجوب دفع الضرر ليس من الاحكام العقلية وإنما هو امر فطري جبلي وهو حاصل لمن له ادنى شعور وادراك على الفرار من الاضرار بل ذلك جار في الحيوانات والاطفال في مبداه نشوئهم وادراكهم . ومنه يعلم فساد ما قيل بأن دفع الضرر المظنون واجب اذا قلنا بأن التحسين والتقبيح عقليان وإلا فلا . لما عرفت انه من الامر الفطري الذي هو حاصل لمن له ادنى شعور وادراك ، وليس من الاحكام العقلية على انه لو قلنا بأنه من الاحكام العقلية فإنه يحكم العقل ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح العقليين . قال المحقق الخراساني في كفايته ما لفظه : (فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما بل يكون التزامه بدفع الضرر -

الاخروي فمنع الصغرى وهي كون مخالفة الظن بالوجوب أو التحريم مظنة

— المظنون بل المحتمل بما هو كذلك ولو لم يستقل بالتحسين والتقصيح)
مضافا الى ان باب التحسين والتقصيح العقلين إنما هو في ساسلة العلولات
فأحدها اجنبى عن الآخر وقد اجيب عن ذلك بوجوه . والصحيح منها
هو انه ما المراد من الضرر فان اريد من الضرر الاخروي فمنع الصغرى
إذ لا يستلزم من الظن بالتكليف الظن بالمعقوبة على المخالفة مع حكم
العقل بقبح العقاب بلا بيان .

ودعوى جريان قبح العقاب بلا بيان فيما لو احتمل التكليف ، ولا
يجري فيما لو ظن بالتكليف لعدم استقلال العقل فيما لو ظن بالتكليف
بقبح العقاب بلا بيان ممنوعة بأن الظن مع عدم حجتيه ، فهو كالشك
والاحتمال وحينئذ يجري قبح العقاب بلا بيان في الظن كما يجري في الشك .
ومما ذكرنا يظهر الاشكال فيما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره
في الكفاية بما حاصله بأن العقل وان لم يكن مستقلا باستحقاق العقاب على
مخالفة التكليف المظنون ولكنه غير مستقل بعدمه فيكون العقاب محتملا
والعقل حاكم بلزوم دفع الضرر المحتمل إذ العقل يحكم باستحقاق العقاب
لـكونه من آثار مخالفة التكليف المنجز وقد فرض ان الظن بالتكليف
ليس بحجة معتبرة فلا يكون منجزاً للتكليف فمع عدم البيان فالعقل يستقل
بعدم العقاب فيكيف يتحقق احتمال العقاب وحكم العقل بذلك من دون
ان يتحقق هناك مصلحة يتدارك بها الضرر على تقدير تحققه خلافاً للشيخ قدس
سرّه حيث قال : « الاولى ان يقال ان الضرر وإن كان مظنوناً إلا ان
الشارع حكم قطعاً او ظناً بالرجوع في مورد الظن الى البراءة والاستصحاب —

للضرر إذ كونه مظنة للضرر لا يكون إلا وأن يكون التكليف الواقعي منجزاً

— وترخيصه بترك مراعاة الظن اوجب القطع لو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون الخ . ولكن لا يخفى انه يرد عليه .

اولا - ان المصلحة السلوكية على تقدير تسليمها فاعما هي في الاخبار في مقام الانفتاح بمعنى امكان الوصول الى الواقعيات حيث ان جعل الطريق في ذاك الحال لا يصح إلا بالالتزام بالمصلحة السلوكية حذراً في فوات الواقع ، واما في الاصول فجمعها إنما يكون في طرف عدم الوصول الى الواقع فلا معنى للمصلحة السلوكية حيث انه فيها المكلف هو اوقع نفسه في خلاف الواقع بخلاف التعمد في الأخبار بكون الشارع اوقعه في خلاف الواقع فيقبح من الشارع نصب الطريق ما لم تكن هناك مصلحة سلوكية تتدارك ما فاتته من مخالفة الواقع .

وثانياً - ان العام لو كان شموله للأفراد يحتاج الى عناية وكلفة ، فيدعي عدم شموله إلا إذا بقي العام بلا مورد لولا تلك المؤثرة الزائدة فعموم ادلة الاصول لو كان شاملاً للظن بالحكم توقف على اثبات تدارك الضرر والمفسدة ، وإذا توقف على ذلك فن اول الامر العموم لا يشمل مورد الظن بالحكم ولا يلزم من ذلك بقاء العموم بلا مورد إذا المشكوكات باقية تحت العموم .

وثالثاً - جريان القاعدة التي هي حكم العقل بقبح ما لا يؤمن منه الضرر يكون وارداً او حاكماً على الاصل العملي وان اريد الضرر الديني فيمكن منع الصغرى حتى بناءً تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد إذ ليس في مخالفة التكليف الوجوبي او التحريمي إلا الظن بفوات المصلحة لا الظن بالضرر فلا تغفل .

بالظن ، ولا يحصل التنجز إلا بعد تمامية مقدمات الانسداد ، فمع عدم تماميتها لا تكليف واقعي منجز بهذا الظن ، وحيث ان مخالفته لا تترتب عليه عقوبة ، فلا يظن بالضرر بل هو مجال حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان ، فمع حكم العقل بالبراءة يقطع بانتفاء العقوبة ، فلا تحصل مظنة بالضرر ، بل يقطع بانتفاء الضرر ، وان كان المراد من الضرر هو الضرر الدينيوي فأيضاً يمكن منع الصغرى اذ التكاليف انما تتبع المصالح والمفاسد ، وليست تابعة للمضار والمنافع ، فمع مخالفة التكليف المظنون يظن فوات المنفعة أو الوقوع في المفسدة ، وليس فوات المنفعة أو الوقوع في المفسدة اللذان انيطت بهما الأحكام بمضر لعدم التلازم بين فوات المنفعة والوقوع بالمفسدة وبين المضرة مع ان المصالح والمفاسد التي انيطت بها الأحكام بحسب الغالب إنما هي المصالح النوعية والمفاسد النوعية ، وعلى تقدير الملازمة فانما هي بين المفاسد النوعية وبين المضرة النوعية ومن الواضح ان الذي يجب دفعه هي المضرة الشخصية لا النوعية . اللهم إلا ان يقال اننا نمنع الغلبة النوعية ، بل الذي هو الغالب في باب الأحكام المضرة الشخصية ، ولما كان المناط بحسب الغالب المضرة الشخصية ، فلا مانع من الالتزام بأن ترخيص الشارع في الاقدام يدل على تدارك الضرر المظنون او المحتمل فيتوقف على اثبات البراءة الشرعية كما افاده شيخنا الأنصاري قدس سره في رسائله (١) . وأورد عليه بعض الأعظم (قده)

(١) وقد اورد عليه المحقق الخراساني قدس سره بأن المفسدة الواقعية الحاصلة بالفعل لا يتدارك بمصلحة الترخيص لفرض انها قائمة بنفس الترخيص لا بالفعل فالقول باق على ما هو عليه قبل الترخيص فاحتمال الضرر فيه غير متدارك . نعم ما ذكر من الاشكال لا يتأتى فيما لو اريد من الضرر —

من ان تدارك الضرر انما يجب على الشارع اذا كان قد اوقع المكلف في خلاف الواقع

— المحتمل هو العقاب لكون الترخيص ولو عن مصلحه يمنع من ترتب العقاب فمع احتمال العقاب لعدم حكم العقل بقبحه مع الظن بالتكليف إلا ان صوم أدلة البراءة توجب الامن من العقوبة . اللهم إلا ان يقال بأن القاعدة حاكمة على البراءة . ولاكنه محل منع إذ القاعدة إنما تنأتى مع احتمال الضرر والبراءة رافعة لهذا الاحتمال فلا يبقى مجال لمجيء القاعدة وكيف كان فقد قال المحقق النائيني في درسه الشريف : ان كلمات الشيخ في هذا المقام مضطربة فحينئذ ينبغي رسم امور لتوضيح مقصوده (قدّه) على نحو الاجمال وسيأتى ان شاء الله تعالى فى بحث الاشتغال على نحو التفصيل :

الامر الأول — ان الوظيفة تارة ترجع الى الشارع واخرى ترجع الى العبد ، اما ما ترجع الى ناحية الشارع باعتبار كونه مشرعا من ارسال الرسل وتبليغ الاحكام ونصب الطرق وايقاضها الى المكلف ويجمعها امكان حصول العلم العادي بالتكليف للعبد فاذا تحققت وظيفة الشارعية فتتبعه وظيفة العبودية من التفحص لى يحصل له العلم العادي فيأتى العبد بالفعل للأمور به او يفتهم عما فهم عنه . فالامور التي ترجع الى الشارع يلزم عليه اعمالها ، فلو لم يحصل مثل عدم ارسال الرسل ولم يحصل التبليغ او ان الرسل بلغوا ولكن حصل مانع من التبليغ فهو مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وفي هذا المقام ليس مجرى وجوب دفع الضرر المحتمل واما الامور التي ترجع الى وظيفة العبد مثلاً الشارع المقدس ارسال الرسل وقاموا بتبليغ الاحكام بحيث لو تفحص العبد لحصل عنه علم عادي —

وذلك لا يكون الا في ظرف الافتتاح وأما في ظرف الانسداد لا يكون

— ولا يكن وظيفته لم يعملها بأثر لم يتفحص ، ففي هذا المقام تجري قاعدة الضرر المحتمل وليس مورداً لجريان قاعدة قبج العقاب بلا بيان ، اذا عرفت ذلك فاعلم انه بالنسبة الى ما علم من اي القسمين يعمل به من غير اشكال واما لو شك في انه من اي القسمين كمثل الشبهات الحكمية الذي هو محل الخلاف بين الاصوليين والاخباريين ، فهل لنا اصل يحرز دخوله تحت قاعدة قبج العقاب بلا بيان ، او قاعدة دفع الضرر المحتمل التحقيق ، انه مع الشك يدخل تحت قاعدة قبج وجوب دفع الضرر المحتمل لان قاعدة قبج العقاب بلا بيان ، إنما تكون مؤمنة من العقاب في صورة العلم لعدم حصول وظيفة الشارع ومع الشك لم تحرز المؤمنية فتجري قاعدة دفع الضرر المحتمل وتفصيل ذلك في بحث الاشتغال .

الامر الثاني — ان الملاكات بحسب عالم الثبوت تارة تكون لها أهمية بحيث توجب جمعين كمثل الدماء والفروج فان فيها ملاكا يبلغ أهميته الى جمعين جعل في ظرف العلم ، وجعل في ظرف الشك واخرى لا يكون له ملاك يبلغ الى حد يوجب جمعين بل إنما يوجب جعل واحد فلا يجب الاحتياط واما لو شك في ان الملاك من اي القسمين فليس عندنا ما يحرز بأنه من اي القسمين إلا دعوى ان مقتضى قاعدة قبج العقاب بلا بيان ان الملاك من قبيل الثاني بيان ذلك ان الجمل الثاني على نحو الجمل الاول في انه بيد الشارع وليس للعقل تشريع جعل ، فاذا شك في تحققه فمن الواضح انه من موارد قاعدة قبج العقاب بلا بيان ولا يكون من —

الشارع قد أوقع المكلف في خلاف الواقع ، إذ لولا التعمد بالاصول لكان المكلف

— موارد قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل .

الامر الثالث — انه بناء على القسم الثاني من عدم اهمية الملاك الموجب لجمعين بل يوجب جملاً واحداً ، ففي ظرف الشك هل يلزم على الشارع جعل ما يتدارك من فوات مصلحة الواقع ام الوقوع في المفسدة ام لا يلزم ، الظاهر انه لا يجب وانما يجب التدارك لو كان هو نصب الطريق مع امكان العلم بالواقع مع انه اخطأ الطريق لا مثل المقام . وبعبارة اخرى ان جعل الطريق لما كان راجعاً اليه وهو الذي اوقع العبد في مخالفة الواقع فيجب التدارك كما حققناه في مبحث جعل الطرق وليس المقام من ذلك القبيل فظهر مما ذكرنا الاشكال فيما ذكره شيخنا الانصاري في هذا المقام من الخلط بين المقامين فافهم .

الامر الرابع — ان الضرر نارة يكون اخروياً واخرى يكون دنيوياً فان كان الضرر اخروياً فيخرج عن مورد قاعدة وجوب دفع الضرر إذ المولى لما كان عليه البيان مع امكان الوصول عادة فمع عدم وصوله واحتماله يكون من موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان فمع شمولها لا يبقى موضوع لصغرى قاعدة وجوب دفع الضرر وان كان الضرر دنيوياً اي المفسد الدنيوية ، فحينئذ لا يخلو الحال من ان يراد بها المصالح او المفسد النوعية ، والمراد بها الشخصية ، فان كانت النوعية فلا يحصل الظن بها حيث ان المفسدة النوعية اجنبية عما اتى بها حيث انه مع اتيان الفعل لم يكن هناك احتمال الضرر وان كانت شخصية فلا يخلو اما ان تكون واجبة او محرمة ، وعلى الاول اما عبادة او غير عبادة ، اما اذا كانت واجبة فلا تكون مضرة وانما هو جلب منفعة مضافاً الى ان العبادة متقومة بقصد التقرب ، وقصد —

قد وقع في المفسدة ، ولكن لا ينفى ما فيه إذ بعد فرض كون المفسدة هي الضرر لاهد للشارع من حفظ المكلف من الوقوع فيه ولو بإيجاب الاحتياط . ثم لا ينفى ان المناط لما كان الغالب هي المصرة الشخصية دون المصرة النوعية كان الاولى العدول عما ذكر من الجواب على تقدير ان يراد من المصرة هي المصرة الدنيوية . والجواب عنه بنحو آخر بأن يقال بمنع الكبري وهي وجوب دفع الضرر المظنون فان الحكم بدفع الضرر المظنون ان كان هو الحكم فيها بملاك التحسين والتقييح فيكون الحكم عقلياً فلا يجب مراعاته إلا على القول بالملازمة بين الحكم العقلي ،

- التقرب انما يحصل بالامر ومع الشك فيه كيف يحصل امتثال الامر المبادي وان كانت محرمة فالمناط في المفسدة النوعية فكالواجبة ، فان المناط فيها هي المصلحة النوعية وان كانت شخصية فهو وان حصل الظن بالضرر إلا ان الكبري غير مسلمة إذ لا يجب دفع الضرر الدنيوي المظنون اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاحكام المظنونة بظنون غير معتبرة اما ان تكون عبادية او نظامية او شخصية ، فان كانت عبادية فالظن بها لا يلزم الظن بالضرر حيث انها منوطة بقصد التقرب ، وقصد التقرب لا يحصل إلا في صورة العلم بالامر الواقعي ومن الواضح يتوقف على احراز الواقع ، اما بالعلم او الظن الخاص وان كانت نظامية اي واجبات كفاية كالطبابة والخطابة ونحوهما من الاشياء التي يتوقف عليها النظام فمخالفة الظن بها لا يلزم منه الظن بالضرر لاعتبار الضرر فيها نوعياً لا شخصياً والعقل لا يحكم بوجوب دفع الضرر النوعي وانما يحكم بوجوب دفع الضرر الشخصي وان كانت احكاما شخصية فلا يكون فوات المصلحة والوقوع في المفسدة ضرراً لرجوعه الى عدم النفع في الاول وكونه اعم من الضرر في الثاني فافهم وتأمل .

والحكم الشرعي . وقد عرفت من مطاوى كلماتنا بمنع الملازمة وحيث—نقول بعدم التلازم بينهما ، فلا اشكال في عدم كون العقل يدرك جميع مقتضيات الشيء وموانعه ، وليس لأحد ذلك إلا للشارع الحكيم العالم بجميع مقتضياته وموانعه فإذا كان ذلك كذلك فربما يحكم العقل بشيء وكان له مانع لم يدركه ومنع عنه الشارع لاطلاعه على المانع فينفك حكم العقل من حكم الشارع . وأما اذا كان حكمه حكماً جبلياً فقد استقرت سيرة المشرعة على العمل به فهو لا يكون حكماً عقلياً محضاً ، وإنما هو من الأحكام الشرعية لقيام سيرة المشرعة على العمل به على انه يمكن لنا منع قيام السيرة فافهم وتأمل .

الثاني - مما استدل به على حجية مطلق الظن هو انه لو لم يؤخذ بالظن واخذ بغيره لكان ترجيحاً بلا مرجح واللازم باطل ، فكذا الملزوم (١) ، وفيه

(١) وحاصل هذا الوجه هو ان الأخذ بغير الظن يلزم ترجيح المرجوح وهو باطل فيلزم الأخذ بالظن ولا يتم هذا الوجه إلا بأن يكون التكليف منجزاً وتردد بين الأمر في مقام الامتثال بين الأخذ بالظن والأخذ بخلافه كما لو ترددت القبله بمجهاات يظن بأنها في بعض الجهات ولم يمكن الاحتياط فيتعين الأخذ بالظن والالزم ترجيح بلا مرجح أو ترجيح المرجوح وان لم يكن التكليف ثابتاً فلا مانع من الرجوع الى البراءة أو الرجوع اليها لا يكون من ترجيح المرجوح . والحاصل ان هذا الوجه يتوقف على أمرين يتفجز التكليف وعدم امكان الاحتياط ، ومع هذا كله لا ينبغي عدمه دليلاً مستقلاً بل هو راجع الى دليل الانسداد وقد قرره بعض المحققين بأن ترجيح المرجوح قبيح ، إنما هو بحسب الاغراض المولوية لا بحسب الاغراض الشخصية إذ ذلك من الحالات الاولى —

انه لا ينبغي جعل هذا الدليل دليلاً برأسه بل هو أحد مقدمات دليل الانسداد ، فبضم باقي المقدمات الى هذه المقدمة ينتج تعين الأخذ بالظن فهو راجع الى دليل الانسداد ، فلا معنى لجعله دليلاً برأسه وان لم ينضم الى سائر المقدمات فلا ينتج تعين الأخذ بالظن وتقديمه على الوهم والشك كما لا يخفى فافهم .

الثالث - مما استدل على حجية مطلق الظن ما عن السيد انطباطبائي قدس سره من اننا نعلم بوجود محزمات وواجبات ، فبمقتضى هذا العلم الاجمالي الاحتياط في جميع اطراف العلم الاجمالي ولا يمكن يلزم من الاحتياط العسر المنفي بلسان الاخبار ، فالجوع بين قاعدة الاحتياط وقاعدة نفي العسر يقتضي اتيان المظنونات وترك المشكوكات والموهومات . وفيه ما لا يخفى انه راجع الى دليل الانسداد فان انضم الى باقي المقدمات تعين الأخذ بالظن وعليه لا معنى لعمده

— لاستحالة تأثير الأضعف دون الأقوى فضلاً عن معنى للتريد في المراد في الراجع هل هو في اغراض المولى أو في اغراض الفاعل بل لو وافق ما هو مرجوح بحسب غرض المولى للاغراض العقلانية فإنه لا يخرج عن المرجوحية بحسب غرض المولى ، والغرض العقلاني يوجب رجحانه بحسب ذاته ولا يجعله راجحاً بالفعل إذ مقام العبودية والمولوية محفوظ عند العقلاء ايضاً فليس للعبد ترجيح ما يوافق غرض العقلاء على غرض المولى ، فقولنا الظن بالوجوب يوجب رجحان الوجوب على غيره انما هو في حد ذاته لا بالفعل إذ ذلك يتوقف على كون الظن حجة معتبرة وإلا لكان الراجع بالفعل غيره . فتمامية هذا الدليل تبين على مقدمات الانسداد حتى تتمحض المسألة في الظن والوهم حتى يقال الامتثال الظني ارجح من الامتثال الوهمي فلا تغفل .

دليلاً مستقلاً في قبال دليل الانسداد وان لم ينضم الى بقية مقدمات الانسداد فلا ينتج تعين الأخذ بالظن فلذا ينبغي صرف الكلام الى بيان دليل الانسداد وانماض النظر عن هذين الدليلين الآخرين والطاب الكلام في بيانها وبيان ردّها بلا فائدة بعد ارجاعها الى دليل الانسداد كما لا يخفى .

دليل الانسداد

الرابع - الدليل المعروف بدليل الانسداد فقد استدل به على حجية مطلق الظن وهو مركب من مقدمات اربعة كما عن الشيخ الأنصاري في رسائله ، ومن مقدمات خمسة كما عن الاستاذ في كفايته (١) الاولى : العلم الاجمالي بوجود واجبات

(١) وقد أورد الاستاذ المحقق النائيني قدس سره بعدم الحاجة الى المقدمة الاولى وان العلم بوجود المحرمات والواجبات فعلية إذ ذلك من الامور المسلمة لعدم الشك في ان حلال مجد حلال الى يوم القيامة ، وحرامه حرام الى يوم القيامة ودعوى ان بقاء التكليف يرجع الى المقدمة الثانية ممنوعة إذ المقدمة الثانية لرفع احتمال انه بالانسداد يرتفع التكليف فتكون المقدمة الثانية ترفع ذلك الاحتمال وبالجمله انه ان اريد من العلم ببقاء التكليف هو عدم نسخ الشريعة وان الاحكام باقية الى يوم القيامة فيرد عليه انه لو عد مثل ذلك في المقدمات لعد مثل وجود الصانع والنبوة منها ايضاً مع انه من الواضح ان مثل ذلك من قبيل المبادئ ومن الاصول المسلمة المفروغ تحقيقها فكذلك بقاء التكليف . وان كان المراد من العلم ببقاء التكليف في الوقائع المشتبهة فهو راجع الى المقدمة الثانية -

ومحرمات فعلية . الثانية : انسداد باب العلم والعلمي . الثالثة : لسنا مهملين

— أي انا لسنا بمهملين ، ولكن لا يخفى فان اسقاط الاولى من المقدمات ان كان لاجل عدم مقدميتها فمن الواضح انه لولاها لما كان بحال لبقية المقدمات إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع وان كان لاجل وضوحها فمن الواضح ان ذلك لا يوجب عدم مقدميتها والاستثناء عن ذكرها كما ان دعوى ادراج المقدمة الثانية في الرابعة بتقريب انه لا يجب الامتثال العلمي مطلقاً ، أما التفصيلي فلمع عدم التمكن لانسداد باب العلم أو العلمي ، واما الاجمالي فللزوم الاختلال أو الضرر والخرج ممنوعة إذ ان تعدد مصاديق المقدمة لا يوجب تعددها كما ان انتزاع جامع يجمعها لا يوجب وحدة المقدمة بل تتعدد حسب تعدد الجهات بيان ذلك ان عدم الامتثال التفصيلي لاجل السالبة بانتفاء الموضوع يغير عدم لزوم الامتثال الاجمالي وهذه الجهة هي التي لها الدخل في النتيجة فالجهة التي لها الدخل في المقدمة الثانية غير التي لها الدخل في المقدمة الرابعة وان أمكن انتزاع جهة جامعة ثم لا يخفى ان المحقق الخراساني قدس سره في الحاشية جعل عقلية الدليل باعتبار عقلية النتيجة وبعد تحقق المقدمات الخمسة يستقل العقل بحجية الظن ولا يخفى ان ذلك انما يتم بناءً على الحكومة ، واما بناءً على الكشف لحكم الشرع بحجية الظن فلا تكون عقلية والظاهر ان العقلية باعتبار استلزام النتيجة للمقدمات فيكون من قبيل استلزام التالي المقدم بمعنى انه لو حصلت المقدمات حصلت النتيجة فيكون هذا الاستلزام عقلياً بعد فرض عدم امكان الرجوع الى غير الاصول المعمولة اجماعاً اذ بعد فرض تحقق المقدم أي المقدمات لو لم يتعين الظن يلزم الخلف أو التكليف بما لا يطاق او التنزل الى مقابليه يلزم ترجيح —

فلا يجب لنا التعرض للأحكام الشرعية . الرابعة : عدم وجوب الاحتياط للعسر والحرج او لاختلال النظام وعدم الرجوع الى الاصول او فتوى الفقيه . الخامسة : ترجيح الرجوع قبيح فينتج من هذه المقدمات تعين العمل بالظن ولا يخفى ان كون المقدمات اربعة او خمسة انما هو باعتبار النتيجة فان عد العلم الاجمالى من المقدمات تكون النتيجة التبعيض فى الاحتياط محضاً وان لم يعد العلم الاجمالى منها تكون النتيجة اما بنحو الحكومة او الكشف على تفصيل . يأنى ان شاء الله تعالى وينبغي قبل بيان هذه المقدمات والتعرض الى تفصيلها ، بيان أمر آخر وهو انه لا اشكال ولا ريب ان العقل لما كان حاكماً بالبراءة من جهة قبح العقاب من دون بيان فلا بد من الخروج عن هذا الحكم لأجل وجود بيان - لكي يرفع حكم العقل فيثبت ينفى لنا تعين ما هو المصحح للعقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة .

فنقول : تنجز التكليف بالبيان على نحو يرتفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يتصور على اربعة مسالك :

الأول - منجزية تلك الأحكام بالعالم كما هو مبنى الاستاذ فى الكفاية حيث عد الاجمالى من مقدمات دليل الانسداد فجعل بيانية تلك الأحكام الواقعية منحصرة بالعالم ، فاذا وجد بيان ارتفع موضوع حكم العقل بالبراءة فمقتضى بيانية العلم الاجمالى بالاحتياط السكلي فى جميع اطراف العلم الاجمالى من المظنونات والمشكوكات والموهومات فاذا كان العلم الاجمالى يوجب ذلك فيلزم العسر

الرجوع والرجوع الى ما يطابق احد هذه الامور باطل اجماعاً كغير هذه الاصول الاربعة اولادلة خاصة كنفس هذه الاربعة فلا محالة يتعين العمل بالظن عقلاً .

والخرج فبضميمة حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح فيتمين العمل بالظن ولكن بشكل على من جعل منجزة الأحكام بالعلم الاجمالي وجعله أحد مقدمات دليل الانسداد كما ذكرها الاستاذ قدس سره في الكفاية فعليه لا ينتج الدليل المذكور إلا الحكومة ولا يكون للكشف مجال لأن تعيين العمل في الظن في المظونات هي من وظائف حكم العقل وليس للشارع حكم مولوي . نعم يمكن صحته على نحو الارشاد به إذ به رجح الظن على غيره فتريد النتيجة على هذا المسلك بين القول بالكشف أو الحكومة لا معنى له بل يتعين حمله على الحكومة كما لا يخفى وايضاً يشكل بأن غرض المستدلين بهذا الدليل هو تعيين ما هو البيان ويكون رافعاً لموضوع البراءة فيكون الظن مثبتاً للتكليف وهذا يناقض انحصار البيانية بالعلم الاجمالي إذ مع كونه بياناً لا معنى لبيان آخر فيكون العمل بالظن مع كون البيان بالعلم ليس إلا كونه مرجعاً في مقام الاسقاط والخروج عن عهدة التكليف . وبالجملة كون الظن هو البيان لا بد من انحلال العلم الاجمالي وينحصر بيانته بالظن لكونه من صفريات قيام امارة تثبت التكليف في اطراف العلم الاجمالي ولا اشكال في انحلال مثل هذا العلم الاجمالي والمفروض انه على هذا المسلك تنحصر البيانية في العلم ولا يكون غيره بياناً ثم انه على القول بكون الظن هو البيان بمقدمات الانسداد يني على اعتباره من قبل الشارع كما يقوله أهل الكشف فهل يكون اعتباره بنحو البدلية او فقط هو مثبت للتكليف وجهان الظاهر هو الثاني لأنه لو كان على نحو البدلية يكون لازمه انتفاء الحكم في المشكوكات فمع انتفاء الحكم فيها يخرج المشكوكات من اطراف العلم الاجمالي ومن الواضح بطلان اللازم لما نجد في انفسنا وجود الشاك في التكليف على نحو يتساوى فيه الطرفان

من غير مرجح كما لا يخفى .

المسلك الثاني - في ان منجزية تلك الأحكام غير منحصرة بالعلم ، بل
يعم العلمي ايضا وعليه يكون في مورد وجوب الاحتياط تكون العقوبة على نفس
الاحتياط ولم يكن العقاب على نفس الواقع لعدم تحقق البيان له لكي يتنجز ،
ومع عدم تحقق البيان والتنجز لا تترتب العقوبة عليه وايضا لازم هذا المسلك ان
نتيجة دليل الانسداد هو الكشف دون الحكومة بمكس المسلك المتقدم فلازمه
الحكومة دون الكشف لان قضية انسداد باب العلم والعلمي وعدم اهمال التكليف
بالنسبة اليما حصول العلم بوجود بيان من الشارع وبمقتضى بطلان الاحتياط وقبح
ترجيح المرجوح بتمين البيان بالظن فيكون الظن هو البيان المنصوب من قبل
الشارع فاذا وجد بيان من الشارع انحل ذلك العلم الاجمالي بوجود تكاليف
لقيام إماراة من الشارع على أحد أطراف ذلك العلم الموجب لسقوط العلم عن
المؤثرية .

المسلك الثالث - في منجزية تلك الأحكام وان منجزية تلك الأحكام غير
منحصرة بما ذكر من العلم أو العلمي بل يعم ذلك والاحتفال المتعلق بالتكليف الذي
يحرز اهتمامه ، فكما ان العلم والعلمي منجزان للواقع كذلك الاحتمال المهتم به ايضا
منجز للواقع مثلا الشارع اوجب الاحتياط مع احتمال التكليف ليس إلا لمنجزية
الاحتمال كالاختبار للعائض ، وكوجوب الفحص مع احتمال التكليف ، فان
الاختبار والفحص ليس إلا لمنجزية ذلك الاحتمال . وبالجملة ان عندنا كثير من
الموارد يعرفها المتبصع بتنجز التكليف فيها بمجرد الاحتمال وليس بمجرد الاحتمال
بوجب تنجز التكاليف بل لابد من ايجاد دليل يدل على وجود الاهتمام بهذا

الاحتمال وقد عرفت انه بمقتضى المقدمة الثالثة (١) انا لسنا بمهملين وان الشارع

(١) وقد استدل لهذه المقدمة بامور ثلاثة : (الاول) الاجماع وهو وان لم يكن فعلياً إلا انه يظهر للمتبع بأن كل من تعرض لمسألة الانسداد يلزم به بل انا نقطع من مذاق المشرعة هو عدم اهمالنا من التكاليف كالبهائم . (الثاني) الخروج عن الدين لو لم يتعرض الى الوقائع المشبهة . (الثالث) العلم الاجمالي بوجود تكاليف واجبة او محرمة وذلك يوجب التعرض للوقائع المشبهة وعلى مقتضى هذه المدارك تختلف النتيجة ، فان المدرك ان كان الاجماع او خروج عن الدين فهو اساس الكشف ، وان كان المدرك هو العلم الاجمالي فان بنينا على كونه منجزاً في الموافقة والمخالفة فيحرم مخالفته القطعية كما يجب موافقته القطعية فهو مبنى الحكومة وان بنينا على كونه منجزاً بالنسبة الى المخالفة القطعية فيحرم المخالفة القطعية وليس منجزاً بالنسبة الى الموافقة القطعية فلا تجب الموافقة القطعية فهو مبنى التبعيض في الاحتياط بيان ذلك ان عدم الاهمال ان كان لاجل الاجماع والضرورة فهو اساس الكشف حيث انه بقيام الاجماع على وجوب التعرض للوقائع المشبهة او بلزوم الخروج عن الدين لو لم يتعرض لتلك الوقائع فينتج من ذلك ان الشارع لم يترك التكاليف ، والاحتياط في المقام لم يكن بنفسه طريقاً موصلاً فان العقل وان حكم ابتداء بوجوب تحصيل المحتملات إلا انه ليس بمجولاً حيث انه بمرتبة توجب اختلال النظام وبمرتبة منه يوجب المعسر والمخرج وهما منفيان وبمرتبة منه لا يلزم شيئاً منهما وهو التبعيض وهو يحتاج الى جعل كالظن ، وان حججته تحتاج الى جعل شرعي وليس الا الظن حينئذ يدل على حججته الظن شرعاً وان كان المدرك لعدم —

مما اهتمم بالتكليف فلا بد من حكم العقل بطريق أدنى من العلم وليس إلا الظن إذ هو القدر المتيقن فعليه تكون النتيجة حجية الظن من دون احتياج الى ضم بقية المقدمات الاخر ، بل يكفي انسداد باب العلم أو العلمى وعدم الاهمال وضم مقدمة لم يذكرها الشيخ فى رسائله ، والمحقق الخراساني فى كفايته قدس سرها وهى اهتمام الشارع فيحكم العقل باتباع الظن ولا يحتاج الى ضم بطلان الاحتياط وترجيح الرجوح ، ولا يخفى ان النتيجة على هذا المسلك هي الحكومة لأن العقل يحكم باتباع الظن بمقتضى المقدمات الثلاث .

المسلك الرابع - فى ان منجزية تلك الأحكام بما ذكرناه فى الفرض السابق مع زيادة عليه وهى كون المنجزية من اساس الدين ، فان التكاليف تارة

— الاهمال هو العلم الاجمالي بناءً على وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية فهو اساس الكشف حيث يحكم ابتداءً بتنجز العلم الاجمالي بوجوب الاثبات بجميع المحتملات ولكن لما كان موجباً للاختلال او العسر والمخرج فالعقل يحكم اما بالتبعض او حجية الظن ولا يخفى ان كشف العقل بحجية الظن شرعاً او حكم العقل بلزوم التبعض فى الاحتياط انما هو فيما إذا لم يعلم اهتمام الشارع بها كالدماء والفروج والاموال الخطيرة واما فيها فلا معنى لا لكشف المذكور فان العلم برضاء الشارع بالاحتياط فى معظم الأحكام وعدم ابتناء امر الشريعة على الامتثال الاحتمالي لا ينافى وجوب الاحتياط فى موارد خاصة كما ان العقل عند عدم التمكن من الامتثال القطعي فى جميع الموارد لا يتنزل الى الامتثال الظني مطلقاً بل يحكم بوجوب الامتثال القطعي فى الموارد المهمة ويتنزل الى الامتثال الظني فى غيرها فلا تغفل .

يقتين منها على وجه يتحقق بها اساس الدين ، واخرى لم يقتين ذلك فعلى الاول يجري قببح العقاب بلا بيان بالنسبة الى الزائد عما يقتين به اساس الشريعة . وعلى الثاني لا تجري قاعدة قببح العقاب بلا بيان لأن العقل حاكم باتيان ما به اساس الدين ، فكل مورد يَحتمل كونه منه يجب الاتيان به وعلى هذا المسلك يكون دليل الانسداد ايضا مركباً من ثلاث مقدمات انسداد باب العلم أو العلمى واحتمال المنجزية بمنط كونه اساس الدين وترجيح الرجوح قببح فحينئذ يقتين العمل بالظن فهو كالمسلك المتقدم في كون دليل الانسداد مركباً من ثلاثة مقدمات غاية الأمر ان الفرق بينهما احتمال المنجزية في المسلك السابق انه اذا لم يبلغ الى كونه مما اهتم به لا يكون منجزاً بخلاف هذا المسلك فانه بمجرد الاحتمال يقتنجز التكليف ولا يحتاج الى احرار الاهتمام ، وبالجمله المسالك التي ذكرناها اربعة فعلى المسالك الاول دليل الانسداد مركب من مقدمات خمسة كما ذكره الاستاذ في الكفاية وعليه تكون النتيجة هي الحكومة ثبوتاً ، وعلى المسلك الثاني يكون دليل الانسداد مركباً من مقدمات اربعة كما ذكره الشيخ في الفرائد ونكون النتيجة هي الكشف ثبوتاً ، وعلى المسلك الثالث تكون النتيجة مركبة من ثلاثة مقدمات انسداد باب العلم والعلمي وعدم الاهمال واحتمال الاهتمام فتكون النتيجة هي الحكومة اثباتاً لا ثبوتاً وعلى المسلك الرابع ايضاً الدليل يتركب من ثلاث مقدمات انسداد باب العلم والعلمي واحتمال المنجزية بمنط كونه اساس الدين وترجيح الرجوح قببح فتكون النتيجة هي الحكومة اثباتاً لا ثبوتاً ، بقي الكلام في ما ذكره الاستاذ قدس سره في الكفاية مسلكاً خامساً هو ما ذكره في المقدمة الثانية بما حاصله هو ان الامور الواقعية انما تقتنجز بنصب الحجة او بانشاء حكم الاحتياط

وهذان المنجزان يتركان في كون كل واحد منهما في ظرف الشك ولكن بفترقان حيث ان الأول في مقام تنزيل المؤدي ، والثاني حكم في ظرف الشك وحينئذ اذا علمنا انا مكلفون في الوقائع ولكن حصل التردد في كيفية اعتبار المنجز هل هو بنحو الأول أو الثاني والنحو الأول من المتيقن اعتباره فحينئذ يجب الاحتياط ولما كان الاحتياط عسراً تعين العمل بالمفظونات لقبح ترجيح المرجوح انتهى ما لخصناه من كلامه قدس سره .

اقول : انه على هذا المسلك الخامس يوجب انحلال العلم الاجبالي فاذا انحل العلم الاجبالي يسقط عن منجزية تلك الأحكام فحينئذ يتوجه الاشكال على الاستاذ قدس سره انه بذلك يحصل التنافي لما جعله من كون العلم الاجبالي منجزاً اذا عرفت ما ذكرناه لك من المسالك الخمسة في منجزية الأحكام الواقعية ، فاعلم ان المختار من هذه المسالك هو المسلك الثالث ، أما المسلك الأول الذي منجزية الاحكام بالعلم الاجبالي فقد عرفت انحلاله بالحجة المستكشفة من مقدمة عدم الاهمال فمع الانحلال يسقط العلم عن المنجزية ، وأما المسلك الثاني فقد عرفت في جمل الطرق والامارات من انه لا ينحصر المنجزية في خصوص الامارات بل يعم حتى الاحتمال اللهم به ، وأما المسلك الرابع فهو لا بصار اليه إلا في صورة عدم احراز الاهتمام وبمقتضى مقدمة عدم الاهمال فقد احرز احتمال الشارع لتلك التكاليف .

وأما المسلك الخامس - فقتضاه انحصار المنجزية في نصب الحجة وجعل الاحتياط وقد عرفت عدم الانحصار بل يكفي في المنجزية احراز الاهتمام ثم انه على تقدير منجزية العلم الاجبالي ، أما ان يكون العلم الاجبالي في الدوائر واحداً أو متعدداً وعلى تقدير التعدد اما ان يكون في كل دائرة علم لا ربط له بدائرة اخرى

أو يكون التعدد بالتلفيق بأن يكون علم اجمالي في دائرة المظنونات مع بعض المشكوكات والموهومات مع بعض المظنونات وظابطة تعدد العلم واتحاده انه لو انعزل المظنونات وبقيت المشكوكات مع الموهومات فان بقي العلم الاجمالي مع انعزال تلك الدائرة فهو متعدد وإلا فمتحد .

فاذا كانت العلوم متعددة بحسب الدوائر كانت نسبة الاحتياط الى تلك الدوائر على السوية ولا منزبة لمظنونات على غيرها ولا يلزم العمل بالاحتياط في الموهومات ترجيح بلا مرجح ولكن الانصاف أن دعوى تعدد العلم الاجمالي بحسب الدوائر مخالفة للوجدان إذ الوجدان حاكم بأنه ليس لنا إلا علم اجمالي واحد بين تلك الدوائر فبمقتضى هذا العلم الاجمالي العمل بجميع الدوائر وهو الاحتياط . ولكن الاحتياط باطل لما منع إما عقلي وهو ما يكون موجباً لاختلال النظام ، أو شرعي وهو ما كان موجباً للعسر والحرَج الذي لا يبلغ إلى حد احتلال النظام .

أما الكلام في بطلان الاحتياط من جهة الاختلال بالنظام فيحكم العقل ببطلان الاحتياط فمقتضاه التخيير بين الدوائر ولكن لما كان ترجيح الرجوح قبيحاً تعين العمل على مقتضى الظن فيترك الاحتياط في دائرة المشكوكات والموهومات وهذا واضح ولكن الاشكال في أن الترخيص الناشيء من حكم العقل بترك الاحتياط هل هو مطلق أو مشروط بمراعاة الاحتياط في دائرة المظنونات بحيث لو ترك الاحتياط في دائرة المظنونات يجب العمل بالاحتياط في المشكوكات أو الموهومات فيه وجهان مبنيان على مسألة الترتيب فن قال ببطلانه قال بالاول ، ومن قال بصحته قال بالثاني .

فملى الأول يكون التكليف واحداً في دائرة المظنونات . وعلى الثاني :

يكون متممداً أحدهما في دائرة الظنون مطلق والآخـر في دائرة المشكوكات والموهومات مشروط بترك الاحتياط في الظنون هذا بكليهما في التكليف الناشئ من حكم العقل .

وأما التكليف الواقعي فيختلف حاله بالنسبة الى العلم بفعليـة التكليف وعدمه من جهة الخلاف في كون التكليف بالاحتياط واحداً أو متعدداً ، فن قال بالوحدة نظراً الى محالية الترتب عنده كان اللازم القول بعدم فعليـة التكليف لأنه من المحتمل كون التكليف في دائرة المشكوكات والموهومات ، فعلى تقدير وجوده لا يكون فعلياً لوجود الترخيص في دائرة المظنونـات نشك في وجوده فلا يكون فعلياً . ومن قال بالتعدد نظراً الى صحة الترتب يكون التكليف بالواقعي فعلياً لأنه على هذا القول يتولد علم اجمالي بفعليـة التكليف إما مطلقاً بتحقق في ضمن المظنونـات أو مشروطاً بتحقق في ضمن المشكوكات والموهومات فظهر من ذلك ان انحصار المنجزية في العلم الاجمالي مع الذهاب الى الترخيص المطلق متناقضان لأن الترخيص المطلق مستلزم اعدم تنجيز العلم الاجمالي .

بيان ذلك انه على تقدير انحصار التنجز بالعلم يلزم العمل بجميع الأطراف للخروج عن المهدة ولما كان العمل بجميع الأطراف متعذراً سقط حكم العقل بالعمل بالجميع الذي هو الاحتياط التام ، فالقيام يكون من قبيل ما لو تمذر بعض اطراف العلم غير المعين منجزاً وكان بمقتضى حكم العقل التخيير بين الدوائر الثلاثة وبمقتضى المقدمة الأخيرة وهي قبـح ترجيح الرجوح تعين العمل في خصوص المظنونـات فتكون المشكوكات والموهومات تحت الترخيص المطلق فعلى تقدير وجود التكليف فيها لا يكون فعلياً فلا يكون منجزاً لأن التنجيز فرع الفعليـة فلا يكون العلم بياناً

مع كون الترخيص مطلقاً سواء قلنا بأنه علة تامة أو قلنا بأنه مقتض ، وأما لو كان الترخيص مشروطاً في دائرة المشكوكات فيجتمع بيانية العلم مع حكم العقل أو القول بالتبعض فنعلم اجمالاً بتوجه تكليف اما مطلقاً في دائرة المظنونات أو مشروطاً في دائرة المشكوكات والموهومات فيجب عليه بسبب توجه هذا التكليف العمل بدائرة المظنونات فان عصي فيجب العمل في دائرة المشكوكات والموهومات .

وبالجملة : الموجب لحصر التنجيز في خصوص العلم هو كون العلم مقتض للتنجز والقول بالترتب لكي يتم ما ذكره من دليل الانسداد إذ مع عدم أحدهما لا يتم الدليل المذكور مع حصر التنجز بالعلم إذ لا أظن أن القائلين بالانسداد يلتزمون ذلك فلو قال بعملية العلم الاجمالي لا يجري الدليل المذكور حيث لا معنى لمجيء الترخيص أو القول بعدم الترتب فانه أيضاً لا يجري الدليل المذكور .

إذا عرفت ما ذكرنا لك من المسالك الخمسة فاعلم انه يقع الكلام في بيان مقدمات باب الانسداد فاعلم ان المقدمة الاولى لا اشكال في انسداد باب العلم الوجداني فان العلم التفصيلي بالحكم من النصوص المتواترة ومن الاجامعات القطعية قليل لا يفي بالأحكام الشرعية وأما بالنسبة الى انسداد باب العلم فهو في محل المنع لما عرفت من تمامية الأدلة الدالة على حجية خبر الواحد الموثوق الصدور الدال على معظم الأحكام الشرعية بنحو لا يحصل محذور من الرجوع الى الاصول العملية الجارية في الموارد الخالية من النصوص . ولذا كان البحث في أن دليل الانسداد بنحو الحكومة أو الكشف قليل الفائدة .

وأما المقدمة الثانية : التي هي عدم اهمال التكليف في الوقائع المشكوكة

والرجوع الى البراءة الأصلية مما لا اشكال في اعتبارها وانما الكلام في مدرك هذه المقدمة هل هو العلم الاجمالى بالتكليف أو هو الاجماع أو محذور الخروج عن الدين وقد عرفت اختلاف النتيجة حكومة وكشفاً أو تبعيةً والظاهر أن المدرك هو الاجماع ومحذور الخروج عن الدين وبذلك يستكشف وجود مرجح آخر مثبت للتكالييف الواقعية بالمقدار الكافي غير العلم الاجمالى وعليه يسقط العلم الاجمالى عن البيانية لانحلاله بذلك المنجز بل ربما يقال ان المدرك هو خصوص محذور الخروج عن الدين لاحتمال ان يكون مدرك المجمعين هو ذلك وعليه لا معنى للتبويض .

وبما ذكرنا يظهر انه لا حاجة لما التزمه صاحب الكفاية (قده) من انحلال العلم الاجمالى بالأحكام الثابتة في موارد الاصول المثبتة مع ضم الاجماع القطعية والنصوص المتواترة أو المحنوفة بالقرينة وما علم من الأحكام الشرعية .

وأما المقدمة الثالثة : التي هي عبارة عن بطلان الرجوع الى الطرق المقررة للجاهل من التقليد أو الاصول المثبتة أو الأخذ بالاحتياط فمدركه هو دعوى الاجماع القطعي على عدم جواز الرجوع الى مثل التقليد ونحوه إذ ذلك وظيفة الجاهل ولا يشمل مثل من كان باذلاً جهده لبطلان مدرك العلم المحطى له في اعتقاده كما انه لا معنى للرجوع الى الاصول النافية لتحقيق العلم الاجمالى بالتكالييف والمستلزمة المخالفة القطعية المعبر عنه بالخروج عن الدين ، وأما المثبتة كالاستصحاب والاحتياط في الموارد التي تكون الشبهة من أطراف العلم الاجمالى فقول بعدم جريانها لوجهين : الاول منافاته للعلم الاجمالى كما عن الشيخ الانصاري قدس سره . والثاني قصور في المجهول الذي هو مفاد الاصول التبريلية كما عن

بعض الاعاظم (قده) حيث أن مفادها البناء العملي وبالاخذ بأحد طرفي الشك والغاء الطرف الآخر نشرعاً وذلك إنما يتم في الشبهات البدوية لا المقرونة بالعلم الاجمالى إذ مع تحققه يعلم بانتقاض الحالة السابقة وانقلاب الاحراز السابق الى احراز آخر يضاده وحينئذ لا يمكن الحكم ببقاء الحالة السابقة تبعداً إذ لا يعقل اجتماع الاحراز التبعدي مع الاحراز الواقعي ولكن لا يخفى ما في هذين الوجهين من النظر أما لزوم الاحتياط للعسر والخرج فهو ممنوع لقلة ما وارده .

وأما عن الثاني فلما ذكرناه سابقاً ان اليقين الوجداني يتعلق بالعنوان الاجمالى من دون سرايته الى الخصوصيات فلا مانع من جريان الاصل بالنسبة الى الخصوصيات وتحقيق اليقين بالعنوان الاجمالى لتغاير متعلقيهما ، فلا يكون الاحراز التبعدي منافياً للاحراز الواقعي فان متعلق الاصول هي العناوين التفصيلية المتعلقة للشك والعنوان الاجمالى قد تعلق به اليقين فلا يكون أحدهما مضاداً للآخر إذ موضوع التبعيد بالابقاء ليس هو اليقين بأحد العناوين ولا احد الخصوصيتين لكي يتنافى العلم الاجمالى وإنما هو العنوان على نحو التفصيل اللهم إلا ان نقول بسراية العلم الاجمالى الى الخصوصيات ، وقد عرفت ضعفه وبما ذكرناه يندفع ما يقال لمنع من جريان الاصول المحرزة بتحقيق المضادة بينهما وبين العلم الاجمالى .

واما بطلان الاحتياط فالذي يدل عليه الاجماع القطعي وقاعدتي نفي العسر والخرج بل واختلال النظام النوعي والشخصي من غير فرق بين ان يكون الحاكم بالاحتياط به هو العقل من جهة العلم الاجمالى او الحاكم به الشرع من جهة الاجماع .

لما عرفت من ان الاجماع القطعى وادلة نفي العسر والخرج تدل على

عدم وجوده . نعم وقع الاشكال بالنسبة الى الأخير بدعوى ان ادلة نفي العسر والخرج ترفع الأحكام التي يكون لها حالتان : حالة عسره او خرج ، وحالة غيرهما كأدلة الضرر تارة ولا تتصف به اخرى ، واما لو كان الحكم دائماً ضروريا كالزكاة والجهاد فلا تشمله تلك الأدلة والاحتياط من قبيل الثاني فانه ليس الا ضروريا ولكن لا يخفى ان ذلك يتم لو كان دليلاً نفي الخرج ناظراً الى خصوص إيجاب الاحتياط واما لو كان نظره الى الحكم الواقعي فلا اشكال في اتصافه بحالتين حالة تكون امثاله خرجاً وعسراً ، واخرى لا يلزم ذلك فعلى الأول يكون عسره لأجل الأشقاء فيرتفع فعليه ذلك الحكم الملازم لانتفاء وجوب الاحتياط وبذلك يحاب عن شبهة عدم شمول ادلة نفي الضرر والخرج لنفي الاحتياط العقلي بتقرير ان الضرر والخرج لا يتأنيان من نفس الحكم الشرعي وإنما حصلا بالأمر الخارجي وهو حكم العقل بالجمع بين المحتملات وحينئذ ادلة الضرر والخرج لا تكون ناظراً لمثله حتى يكون منفيًا بعموم تلك الأدلة . وقد عرفت ان ذلك مندفع لأن الضرر والخرج وان كانا من جهة امر خارجي وليكن منشأ ذلك هو فعليه التكليف المجهولة . ومن الواضح ان تلك الادلة ترفع إيجاب الاحتياط باعتبار انها ترفع منشأه - اعني فعليه تلك التكليف - . نعم بقي في المقام ما ينبغي له التعرض هو ان الشيخ الانصاري قدس سره ذكر في ذيل المقدمة الثالثة (١) ما ملخصه ان العلم الاجمالي لما كان مقتضياً للعمل بجميع الاطراف

(١) وهي عدم وجود منجز وطريق ترجم اليه من الامارات والاصول النافية والمثبتة والقرعة وأمثالها . أما الاصول فلا تجري في اطراف العلم الاجمالي لانتقاض مجراها للمعلوم بالاجمال ، ولصاحب الكفاية -

ولزم من رعاية الاحتياط عسر و حرج فينتج من ذلك التبعض بالاحتياط بمقدار

قدس سره كلام حاصله أن لنا مراتب ثلاث :

الأول - ان الاصول التنزيلية تجري ولا يمنع من جريانها العلم الاجمالي بالانتقاض . ولكن لا يخفى ان المناقضة ليست في الدليل كما يظهر من شيخنا الأنصاري (قدس سره) وإنما المناقضة تحصل في نفس الجمل لعدم معقولية جمل شيئين متناقضين .

الثاني - انه لو سلم كون العلم الاجمالي مانعاً عن جريان الاصول لكن يمنع ذلك في خصوص المقام لعدم مناقضة إذ المشكوكات التي هي مجرى للاصول ليست احكامها فعلية ولا تجري الاصول في جميع الاطراف وإنما تجري الاصول فيما لو كانت فعلياً دونما لم يكن كذلك .

أقول : ان ذلك ينبغي ان يجعل اشكالا علمياً في جريان الاصول بيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الشك في الحكم الكلي إنما هو وظيفة المجتهد كاشك في وجود النسخ ، وكاشك في نجاسة الماء إذا زال تغيره فيجري الاستصحاب في نفس الحكم الكلي . وأما لو شك في نفس الموضوع الخارجى فليس اثبات الحكم الجزئى من وظيفة المجتهد فلذا وقع الاشكال في جريان الاستصحاب في الاحكام الجزئية لعدم كونها من وظائف المجتهد ، اذ استنباط المجتهد للاحكام الشرعية لم يكن على نحو النيابة بل من جهة كونه يرى نفسه نفس المكلف فيكون عنده امور ثلاثة كلية أي علوما كلية : (الاول) يعلم كون بعض الموضوعات حصل فيها التغير لكي يكون مجرى للاصول . (الثانى) يشك كلياً في نبوت الحكم لها . (الثالث) حصول العلم بانتقاض احدها . فهذه الامور الثلاثة كانت بنحو الكلية والشك الذي هو موضوع الاصل يكون —

يرتفع به العسر بأن لا يعمل بالاحتياط في الموهومات ويعمل بالاحتياط في

— فعلياً في جميع الاطراف ولا يمكن جريان الاستصحاب في جميع
الاطراف للزوم المخالفة العملية القطعية بل لو لم نقل المانع من جريان اصول
في اطراف العلم الاجمالي هو لزوم المخالفة العمالية كما هو مختار صاحب الكفاية
فلا مانع من جريانه ما لم يلزم منه ذلك كما لو علم بطهارة أحد الاناءين
المسبوقين بالنجاسة فانه لا يلزم من استصحاب نجاستها مخالفة عملية .
وأما لو قلنا بأن العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض الاطراف
بنفسه مانع من جريان الاستصحاب في اطرافه كما هو مختار الشيخ الانصاري
قدس سره فلا مجال للرجوع الى استصحاب التكليف في المقام للعلم بانتقاض الحالة
السابقة وان لم يلزم منه مخالفة عملية . ودعوى أن تدريجية الاستنباط
يوجب عدم كون الشك الذي هو موضوع الاصل فعلياً بالاضافة الى
جميع الاطراف لعدم الالتفات اليها دفعة ليحصل له شك فعلي بل يكون
التفات اليها تدريجياً وكما التفت الى حكم كائن شكه فعلياً فيجري فيه
الاستصحاب ، واما ما لم يلتفت اليه لا يكون مورداً للاستصحاب فلا
تحصل المناقضة من جريان الاستصحاب إذ لا يكون العلم الاجمالي بانتقاض
الحالة السابقة في بعض الموارد مانعاً عن جريان الاستصحاب في المقام كما
هو الحال في استنباط الاحكام المجتهد ولكن لا يخفى ان المجتهد وان لم
يكن ملتفتاً الى جميع الشبهات دفعة واحدة إلا انه بعد استنباطها وجعلها
في الرسالة ليس له الافتاء للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها على انه
لا يمنع ذلك من جريان اصول النافية إذ المانع من جريانها ، اما ان
يكون العلم الاجمالي او لزوم الخروج عن الدين او الاجماع مع ان الاول
غير حاصل والاخير انما يمنعان من اجرائها في الجميع لا من خصوص --

المظنونات والمشكوكات ودعوى لزوم الحرج بضم المشكوكات الى المظنونات خلاف

— واقعه مع الغفلة عن غيرها . مضافا الى ان الشك لما كان بنحو السكينة فيكون في جميع الأطراف فعليا فيجري الاستصحاب في جميع الأطراف ومع جريانه في الجميع يوجب العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها وذلك مانع من الجريان في جميع الأطراف

الثالثة - ان ضم الاصول المثبتة الى القطعيات موجب لانحلال العلم الاجمالي ، ولا يمكن لا يخفى ان الاصول المثبتة وان اوجبت انحلال العلم الاجمالي بوجود تكاليف في الشريعة إلا انه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي بوجود امارات دالة على الأحكام الواقعية لعدم كونها قدرها حتى توجب الانحلال . وأما الكلام في الاحتياط فقد عرفت ان له مراتب ثلاثة : فرتبة توجب اختلال النظام ولا اشكال في عدم اتباعها . ومرتبة توجب العسر والحرج ، ولا يخفى ان ادلة العسر والحرج حاكمة على الموضوعات الواقعية ، والحكومة تارة تكون بلفظ التفسير ، واخرى تكون بنحو التخصيص والتقييد ، وثالثة تكون بنحو التعرض لشرح اللفظ بلسان رفع الموضوع كمثل لا شك لكثير الشك . ومن الواضح حكومة ما كان من قبيل الثالث على الدليل الواقعي والمقام من هذا القبيل إلا انه استشكل في حكومة ادلة الحرج والعسر على الاحتياط وحاصله أن الاستفادة من ادلة لا حرج والعسر حكومتها على الأدلة الواقعية بمعنى ان الحكم الواقعي ان كان حرجياً فهو مرخص في فعله فالحكم الواقعي في المقام ليس حرجياً والاحتياط وان كان حرجياً إلا أنه ليس من الأحكام الواقعية . ولا يمكن لا يخفى ان الحكم الواقعي في المقام نفسه وان لم يكن حرجياً وضرورياً ولكن على تقدير المصادفة يكون الحكم الواقعي منجزاً وحيث لا يعلم في أي -

الانصاف لفلة المشكوكات لكون الغالب أما الظن بالوجوب أو بالعدم اللهم إلا أن يقوم اجماع على ترك العمل بالمشكوكات ولكن الانصاف أن دعوى قيام الاجماع على ترك العمل فيها مشكل وان كان تحققة مظلوناً بالظن القوي واسكنه لا ينفع ما لم ينته الى حـد العلم ثم ان الشيخ الأنصاري قدس سره ذكر اعتراضاً ما افظه .

ان قلت : اذا ظن بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقد ظن بأن المرجع في كل مورد منها الى ما يقتضيه الأصل الجاري في ذلك المورد فنصير الاصول مظلونة الاعتبار في المسائل المشكوكة فالظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكاف وكفاية الرجوع الى الاصول وسيجيء انه

— طرف من اطراف العلم الاجمالي ، فالعقل يحكم بالاثبات بجميع أطرافه ومع فرض كون الاثبات بها حرجياً او ضرورياً فيرتفع تنجزه بمقدار ما يرتفع به الحرج فيثبت له التكليف المتوسط ويكون حال هذا التكليف المنجز على تقدير المصادفة حال الاضطرار الى واحد لا بعينه مع مصادفة التكليف الواقعي في ضمنه بناءً على ما هو الحق من عدم الفرق بين الاضطرار الى واحد بعينه والاضطرار الى واحد لا بعينه مضافاً الى ان ادلة الحرج والضرر حاكمة على الحكم العقلي والاحتياط لما كان الحاكم به العقل من جهة عدم المؤمن ، فلو حصل المؤمن يكون حاكماً عليه وعلى تقدير حكومته فليس إلا بمقدار ما يحصل به رفع الحرج والضرر لا رفع ما لا يكون حرجياً وضرورياً ، ومن الواضح ان طرح السكك ليس حرجياً فلذا لا يرفع وإنما يرفع ما به يكون حرجياً وضرورياً فيثبت التكليف المتوسط والاثبات بما ليس بحرج ولا ضرر فلا تغفل .

لا فرق في الظن الثابت حجتيه بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون الشيء طريقاً الى الواقع وكون العمل به مجزياً عن الواقع وبدلاً عنه ولو تخلف عن الواقع وأجاب عن هذا الاعتراض بجوابين :

أحدهما : في متن الكتاب والآخري في الحاشية ، اما الذي في المتن فمأخذه ان الظن بالطريق إنما يكون كالظن بالواقع إذا كان الظن حرجياً في مقام اثبات التكليف لا فيما إذا كان في مقام إسقاط التكليف كما هو في مقامنا فإنه قد تنجز بالعلم الاجمالي فيكون الظن مسقطاً لا مرجعاً .

واما المذكور في الحاشية كما هو الأصح بحسب النسخة ما لفظه :

« قلت مرجع الاجماع قطعياً كان أو ظنياً على الرجوع في المشكوكات الى الاصول هو الاجماع على وجود الحجة الكافية في المسائل التي إنسد فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخالية عنها . وورد للاصول ومرجع هذا الى دعوى الاجماع على حجية الظن بعد الانسداد » . انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه (١) .

() قال الشيخ الانصاري قدس سره : (اللهم الا يدعي قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات . . . الخ) وحاصله ان معنى انعدام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات هو ان الشارع لا يريد إلا الامتنال الاحتمالي ومرجهه الى ان الشارع لا يريد الاطاعة العلمية ولكن الانصاف ان مثل دعوى هذا الاجماع مشكل والظن بتحقيقه لا يفيد ثم اعترض (فده) على نفسه بما حاصله بأن الظن بمنزل هذا الاجماع يستلزم الظن بجرىبان الاصول في الموارد المشكوكة فتصير الاصول مظنونة الاعتبار . وسيجىء الكلام في اعتبار مظنون الاعتبار نعم لافرق —

ولا يخفى أن جوابه ناظر الى كون العلم ساقطاً عن المنجزية فيكون الظن مثبتاً للتكليف خلاف الجواب المذكور في المتن فانه ناظر الى ان المنجزية في العلم

— في كون نتيجة دليل الانسداد الظن بالواقع لا الظن بالطريق . ثم اجاب في المتن بمبارات عديدة مختلفة وحاصلها انا نتكلم في مقدمات دليل الانسداد فادخل النتيجة فيها موجب للزوم الدور وبيانه واضح وقد اورد الاستاذ النائي قدس سره على ما ذكره الشيخ بايرادين :

الاول - ان الاجماع الظني يوجب الظن بقيام الاصول فتكون الاصول مظنونة الاعتبار وهي اما ان تكون نافية ، فالنفي يصير مظنون الاعتبار واثبات التكليف يكون موهوماً فيلحق بالموهومات وان كانت مثبتة للتكليف فيكون التكليف مظنوناً فيلحق بالمظنونات ، واما المشكوكات فأما ان تلحق بالمظنونات او بالموهومات .

الثاني - ان ادلة الاصول ان كانت ظنية فيرفع اليدها عنها بالظن وان كانت قطعية كما هو المفروض فلا يخلو الحال فيها اما ان تكون قطعية كالبراهة العقلية ، او بالغة حد التواتر المفيد للقطع العادي فحينئذ لا يرفع اليدها عنها إلا بالقطع ، فالاصول الجارية في المشكوكات يوجب رفع اليدها عنها بلحاظ العلم الاجمالي بالتكليف ولكن لما قام الاجماع الظني على جريان الاصول فلازمه جريانها وان كان سقوطها مع قيام الاجماع الظني احتمالاً الا ان هذا الاحتمال لا يضر بجريان الاصول ولأجل هذين الأمرين اسقط سيدنا الاستاذ ما في المتن من العبارات المختلفة وذكر في حاشية الكتاب (مرجع الاجماع قطعياً او ظنياً . . . الح) بعد عرض ذلك على استاذنا وامضاه لما اراده في الحاشية . وحاصل ذلك تعرضه لشيئين :

احدهما - اختيار ان نتيجة دليل الانسداد هي الكشف لا الحكومة -

وكونه مسقطاً للتكليف لا مثبتاً له وكيف كان فتوضيح كلامه (قدّه) يحتاج الى معرفة الفرق بين كون ثبوت الترخيص في المشكوكات بمناط العسر والحر ج او بمناط قيام الاجماع على الترخيص فان كان بمناط الاول أى العسر والحر ج فيشكل دعوى انحصار منجزية العلم لأن مقتضى المنجزية أن يكون التكليف فعلياً على أي تقدير من أطراف العلم الاجمالي والمقام ليس من ذلك القبيل إذ التكليف بالنسبة الى المظنونات فعلي وبالنسبة الى المشكوكات مشروط بمعيان ذلك التكليف فلا يكون العلم منجزاً سواء قلنا بأن العلم علة تامة للتجزؤ أو قلنا بأنه مقتضى .

واما اذا كان بمناط الثاني بأن يكون الترخيص بمناط الاجماع أيضاً لا يمكن مجيء الترخيص بهذا المناط ولكن ليس على الإطلاق بل إذا كان العلم علة تامة ، وأما إذا كان مقتضياً فيمكن مجيء الترخيص إذ معنى كونه مقتضياً هو كونه قابلاً لمنع المانع ، ومع قيام الاجماع على أحد الأطراف فيتحقق الترخيص بمناط الاجماع ، وأما بناءً على العملية فلا يعقل مجيء الترخيص إلا

— لما عرفت من ان قيام الاجماع بذلك المعنى يستلزم جملاً من الشارع وليس شيء قابلاً للجعل في المقام سوى جعل الظن حجة .

وثانيهما : ان الاجماع ولو كان ظنياً يوجب كون الاصول مظنونة الاعتبار فان كانت مثبتة للتكاليف فتلحق بمظنونات الاعتبار وان كانت نافية تلحق اثبات التكليف بالموهومات فلا معنى لجعل المشكوكات في قبالة المظنونات والموهومات وسيأتي زيادة توضيح في الحاشية الاخرى . فانهم وتأمل .

إذا كان العلم الاجمالي منعلا ، اما بقيام حجة على تعيين المعلوم بالاجمال أو بقيام امارة مثبتة للتكليف المبر عنه بجعل البديل ، فاذا حصل أحد هذين الاسرين فيجوز الترخيص . فالترخيص إنما ينشأ بعد حصول هذين الاسرين ومما لا لاحدهما ولا يحصل ما لم يحصل أحدهما ولا يوجد قبل وجود أحدهما .

إذا عرفت ذلك فنقول اتضح لك انه لا يعقل التوصل من العلم بالترخيص الى العلم بالحجة بتعيين المعلوم بالاجمال أو جعل البديل لان العلم بالترخيص متأخر عن الترخيص والتعيين متأخر عن العلم بالحجة أو العلم بالبديل تأخر المعلوم عن العلة ، فاذا كان العلم بالترخيص متأخراً عن العلم بالحجة أو البديل بمرتبتين فكيف يستكشف من العلم بالترخيص العلم بالحجة أو جعل البديل ، فان قلت لنا أن نستكشف بطريق الـ (إن) ولا ينافي تأخره رتبة قلت : طريق الـ (إن) إنما يستكشف اذا لم يكن العلم الاول علة للعلم الثاني ، وأما اذا كان علة فلا يستكشف ، وإلا فلا يلزم وجود المعلوم قبل وجود العلة .

فظهر مما ذكرنا ان قيام الاجماع على الترخيص لا يتأتى بناءً على كون العلم الاجمالي علة تامة لانه إنما يتحقق بعد العلم بالانحلال أو جعل البديل على انه يشكل بأنه لو علمنا بوجود الحجة وعينها في الظنون من قيام الاجماع على الترخيص فقد انحل العلم الاجمالي من جهة جعل البديل واسكن كان الاخذ بالحجة هو قيام الاجماع ولم يكن ثابتاً من دليل الانسداد والمفروض من عقد هذا الدليل . اثبات جعل البديل منه لا من غيره وإلا يكون الباب مفتوحاً لا منسدأ مع ان الفرض إنساده كما لا يخفى .

وأما بناء آ على كون العلم الاجمالي مقتضياً فيمكن مجيء الترخيص إلا انه لا بد من ثبوته بالعلم لا بالظن واليه ترجع عبارة الشيخ قدس سره لكنه لم ينفع ما لم يثبت على حد العلم ولا يبعد كون اعتراضه على نفسه مبنياً على كون العلم الاجمالي مقتضياً اذ بناء آ على كونه علة تامة لا وجه لاعتراضه عليه ولقد أجاد في الجواب المذكور في المتن بما ملخصه ان العلم لما كان مقتضياً للمنتجز لا يكون له مانع من كونه منجزاً الا بمجبي مانع يمنع اقتضاؤه ولم يكن قيام الدليل على اعتبار الظن مانعاً من اقتضائه وكون الظن بالواقع والظن بالطريق على السوية إنما هو من حيث اثبات التكليف ، وأما من حيث اسقاطه فلا يكون هناك نسوبة بينهما .

ومن هنا ظهر الفرق في الجواب الذي ذكره في المتن وبين ما ذكره في الحاشية حيث ان الظن في الاول مرجع في الاسقاط ، وفي الثاني مرجع في الاثبات ، وغاية ما يستدل بكون الظن مرجعاً في مقام الاثبات كما أفاده في الحاشية هو انه لما كنا غير مهملين بعد انسداد باب العلم والعلمي ينتج وجود حجة كافية وبضميمة قبح ترجيح الرجوح يعين كون تلك الحجة هي الظن ولكن لا يخفى انه لا يتم إلا بناء على انحصار البيانية بالكشفية لا باحتمال المتهم به إذ لا كشفية له ، وأما بناء آ على ما هو التحقيق من عدم انحصار الكشفية فيه ويكفي كون الاحتمال منجزاً ومصححاً للعقوبة كما في صورة اختبار الحائض وطلب الماء مقدار غلوة سهم أو سهمين لمن لم يجد الماء فان التكليف في هذين الموضوعين وامثالهما لم يكن من الكشفية بل من جهة الاحتمال المتهم به ، ودلنا على الاهتمام في مقامنا هو مقدمة عدم الاهمال فانا لما كنا غير مهملين

نستكشف عدم رضا المولى بفوات التكليف عند الاحتمال وبمجرد وجود الاحتمال يكون التكليف منجزاً .

نعم اذا قام اجماع على ان التكليف يلزم اثباته لا ينهوا الاحتمال والرجاء فلا بد للشارع من نصب حجة كاشفة عن ذلك التكليف ولكن أنى لنا باثبات ذلك الاجماع . ويمكن دعوى اجماع غير هذا الاجماع بأن الاحتمال الذي هو فى مقامنا ليس مثل الاحتمال الذي هو فى أطراف الشبهة المحصورة الذي لا ينجز إلا بالعلم ولا يفتجز بالاحتمال بل فى مقامنا يفتجز بالحجة الكاشفة وبالاختمال فدعوى قيام الاجماع على كون التكليف لا يفتجز فى مقامنا إلا بالكاشف ضعيفة جداً .

ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكره فى الحاشية على خلاف المختار ثم انه لو أغضضنا عن المختار فهو أيضاً فيه نظر لانه إن كان مبنى الاعتراض هو أن العلم الاجمالي علة تامة فلا يخلو الحال من أحد أمرين :

أما امتناع تحقق الظن بالترخيص ، فلان المتحقق هو القطع بالترخيص دون الظن ، بيان ذلك أن العلم الاجمالي اما ان يكون منحلأولاً فعلى الاول كيف يعقل مجيء الترخيص مع كون العلم الاجمالي غير منحل ، وعلى الثاني وهو كون العلم الاجمالي منحلألفقطع بالترخيص .

فدعوى كون الظن بالترخيص يرجع الى جمل حجة كافية ممنوعة على كل تقدير وان كان مبنى الاعتراض على كون العلم الاجمالي مقتضياً فيمكن مجيء الترخيص بقيام دليل شرعي عليه إلا أنه نزع الملازمة بين الظن بالترخيص ووجود حجة كافية لا مكان انفاء الحجة الشرعية مع تحققه فيجب الاحتياط

في جميع الأطراف ومراعاة التكليف في جميع موارد احتمالاته .
 ودعوى ان الاجماع الظني الدال على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات
 يلزم الظن . بجران الاصول فيها فيلحق المشكوكات بالموهومات .
 بيان ذلك ان الظن باعتبار الأصل العددي الجاري فيها بوجوب الالحاق
 بالموهومات لوحدة الأثر فان الظن في الفراغ والخروج عن العهدة يحصل من
 جريان الأصل وحينئذ لا يجب الاحتياط في الموهومات ، وذلك يكفي في
 حجية الظن بالطريق من دون حاجة الى تمامية المقدمات ، ولذا عدل الشيخ
 قدس سره عما في المتن الى ما ذكره في الحاشية بقوله : « مرجع الاجماع قطعياً
 كان أو ظنياً . . . الخ »

كما ينسب ذلك الى بعض الاعاظم ممنوعة إذ ذلك لا يتم ما ذكره من
 لحوق المشكوكات بالموهومات من قيام الاجماع الظني إذ الظن باعتبار الأصل
 وإن كان يوجب الظن بالفراغ إلا ان احتمال العقاب باق لمنجزة العلم الاجمالي
 الموجب للاحتياط بل هو من موارد قاعدة دفع الضرر المحتمل .

ودعوى ان ذلك يجري في الموهومات ممنوعة إذ هي مورد لقاعدة قببح
 العقاب بلا بيان ، وكذا المشكوكات ان قلنا : بأن النتيجة حجية الظن ،
 وهكذا لو قلنا : بأن الظن بالطريق مثل الظن بالواقع ، والظاهر ان ما ذكره
 في الحاشية لم يكن بنحو العدول ، وانما هو جواب آخر إذ مجرد وجود الاجماع
 الدال على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات الملازم لجريان الأصل فيها
 لا يوجب الترخيص في المشكوكات ما لم تكن هناك حجة كافية بمقدار المعلوم
 بالاجمال إذ لو لم ينحل العلم الاجمالي انحصاراً حقيقياً أو حكماً بالعلم التفصيلي

لم يلزم جريان الأصل في بقية الأطراف بل يكشف نفس الاجماع على اجراء الأصول عن أن الشارع نصب الحجة الكافية وهي ليست إلا المظنون فينبذ نتيج المقدمات الكشف للاجماع على حجية الظن لا الحكومة لكي يبحث عن تماميتها أو لزوم التبعيض ، ولذا يمكن أن يتوجه ابراد ما ذكره في الحاشية بأنه رجوع عن الحكومة الى الكشف على انك قد عرفت منع دعوى الاجماع على عدم وجوب الاحتياط واجراء الأصل السكشاف عن نصب الطريق بناءً على كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجز بالنسبة الى الموافقة القطعية الموجب لعدم جريان الأصل في بعض الأطراف إلا بعد العلم بنصب الطريق وذلك لا يتنافى بالنصب الواقعي إذ القاطع بنصب الشارع الطريق في بعض الأطراف بوجب جواز الترخيص شرعا وعقلا وجريان الأصل في الطرف الآخر ولو لم يكن في الواقع قد نصبه ومع عدم العلم لا يتحقق الترخيص في أطراف العلم ولا تجري الأصول في الأطراف ولو كان في الواقع طريق منصوب . وبالحكمة ان الانحلال والعلم بنصب الطريق في بعض الأطراف موجب للتخصيص وجريان الأصل في الآخر فعليه لا يكون الاستكشاف والعلم بالنصب معلولا لجريان الأصل ، ومن هنا يعلم أن العلة لجريان الأصل العلم بالنصب لا النصب الواقعي . نعم بناءً على كون العلم الاجمالي مقتضياً للتنجز لا مانع من جريان الأصل لعدم دلالاته على جعل الشارع الظن حجة إذ يمكن أن يكون الترخيص وجريان الأصول لمنع المانع من الاقتضاء على انه لا معنى لتحقق الاجماع الظاهري بل ولا الاحتمالي وعلى تقدير تحققه لا بد وأن يكون مسبوقا باجماع آخر على نصب الطريق وكون الظن حجة من قبل الشارع ،

فلذا يترتب لازمه وهو جريان الأصل (١) . ثم انه يشكل على من استنتج

(١) ولكن لا يخفى ان ما ذكره هو عين ما في الحاشية حيث جعل الاجماع على الرجوع في المشكوكات الى الاصول كاشفاً عن وجود الحجة وليس في المقام إلا الظن فيستنتج من ذلك القول بالكشف ولذا اورد عليه المحقق النائيني (قدسه) بأنه عدل من الحكومة الى الكشف وذلك يناق ما يذكره من ترتب آثار الحكومة ونتائجها . بيان ذلك ان مراتب الامتثال ثلاثة :

فتارة تكون على نحو الامتثال التفصيلي كالصلاة الى القبلة المعلومه واخرى يكون على نحو الامتثال الاجمالي كالصلاة الى اربع جهات . وثالثة تكون على نحو الامتثال الظني كما لو تعذرت الصلاة الى اربع جهات فمع يتمعن الامتثال الظني ولر لم يحصل الظن لا بد من الامتثال الاحتمالي حينئذ لو قلنا بأن عدم اتمام التكليف مستند الى العلم الاجمالي . وقلنا : بمنجزيته ، فالمعقل يحكم بالاحتياط فع تعذره لا بد من القول بالتبعض إذ هو الواصل بنفسه .

ودعوى ان المعقل يحكم بالظن فاسد حيث ان ذلك يحتاج الى جعل ومع وصوله الى مرحلة الامتثال يفتي الجعل وان كان مستمداً الى الاجماع والخروج عن الدين فلا بد من الاحتياط ومع تعذره تستكشف جملاً من الشارع وليس إلا الظن هذا كله لو قلنا : بأن بطلان الاحتياط لاجل الاجماع على عدم العمل بالموهومات فلا يخلو اما ان يكون لسانه بطلان الاحتياط في خصوص الموهومات فينتج التبعض ، واما ان يكون لسانه عدم اكتفاء الشارع بالامتثال الاحتمالي فيستكشف منه جعل شرعي وليس لنا إلا الظن .

من لزوم التبعض العمل بالاحتياط في خصوص الظن .

- فتحصل مما ذكرناه ان القول بالكشف ، إما ان يستند فيه عدم الاهمال الى الخروج عن الدين او الاجماع . وقلنا : بان بطلان الاحتياط من جهة الاختلال او من جهة العمر والخروج فلازم ذلك هو القول بحجية الظن شرعاً واما ان يستند عدم الاهمال الى الاجماع والخروج عن الدين وقلنا : ان بطلان الاحتياط من جهة الاجماع بأن يكون لسانه عدم الرضا بالتكليف الاحتمالي فلا بد لنا من القول بالكشف ، واما الحكومة فطريقها منحصر بأن يستند عدم الاهمال الى العلم الاجمالي وان الاحتياط باطل لاحد الوجوه المذكورة فلا بد من القول بالتبعض . لما عرفت ان مرجعه الى مرحله الامتثال ومن الواضح ان هذه المرحلة ليس للشارع فيها جمل .

فتحصل مما ذكرناه ان مقدمات الانسداد على تقدير تسليمها لا تفتج الكشف بل ولا الحكومة الا ان ترجع الى مرحلة الامتثال كما لو كان التكليف واحداً وقد تعذر فيه العلم التفصيلي والاجمالي وان تعذر فالامتثال الظني في هذه المرتبة اعنى مرتبة الاسقاط ليس للشارع فيها بيان حجة وطريق ، والمقام ليس من ذاك القبيل إذ التكاليف لما كانت متعددة ومرددة بين المشكوكات والمظنونات والموهومات ومرجع ذلك إلى ان التكاليف بأي مرتبة ثابتة ، فبدليل الانسداد يثبت التكليف فمع رجوع الامر الى هذه الجهة ليس للعقل الحكم بأن الظن هو الحجة . ولو سلمنا وقلنا بأن التكاليف كلها بمنزلة التكليف الوجداني فقطع بتحققها ويكون الشك راجعاً الى مقام الفراغ عنها فيكون المقام مقام السقوط فمع تعذر العلم التفصيلي والاجمالي تصل الى مرحلة حكم العقل بحجية الظن ولكن -

بيان ذلك ان المعلوم بالاجمال لما كان مردداً بين القليل والكثير فتجري البراءة من الزائد فيكون المعلوم بالاجمال المتيقن مردداً بين الدوائر الثلاثة فتكون دائرة الشك ودائرة الظن بالنسبة الى انطباق المعلوم بالاجمال عليها على السوية فحينئذ ينبغي التخيير بين الدوائر لا تعيين العمل بالظن . نعم لو لم تجر البراءة كان اللازم تعيين العمل في خصوص الظن لأن فائدة جريان البراءة التوسعة ، والتوسعة هنا موجودة إذ لولا البراءة لكان احتمال التكليف الزائد لازم المراعاة في كل من الدوائر لولا مزية رجحان للظن وبما أن الظن هو الأقرب لذا حكم العقل بالأخذ به وطرح الشك والوهم ومن هنا ظهر لك الفرق بين جريان البراءة وعدمها لا يقال على تقدير جريان البراءة

— قيام الاجماع ظنيّاً او قطعياً على عدم ارادة الشارع الامتثال الاحتمالي ولازم ذلك ان يجعل الشارع حجة وليس إلا الظن فحينئذ ينتج من ذلك الكشف لا الحكومة ففقدت الانحداد يستحيل ان تفتج الحكومة وعلى تقدير تسليم هذا المحال بالاجماع نقول بالكشف ، فالحكومة محال في محال ولذا اوردنا على القول بالحكومة بما حاصله ان الامر لما رجع الى مرحلة الامتثال لفرضه كالتكليف الوجداني ، وبعد تعذر العلم التفصيلي او الاجمالي فيتمتعين الامتثال الظني لا العمل بالظن ، ومعنى الامتثال الظني هو ان يأتي الى ان يحصل الفراغ الظني فلا ينتج الحكومة بالعمل بالظن بل بالفراغ الظني وكم فرق بينهما ولكن الانصاف ان ما ذكر من الاشكال لا يرد بعد ان دل الدليل على بطلان العمل بالاحتياط بأدلة الحرج والعسر والاجماع على ترك الموهومات والحقا المشكوكات به فلا يبقى مجال لحكومة العقل بالعمل بالظن فينحصر الاشكال بما ذكرناه سابقاً .

من الزائد لا يكون العلم الاجمالي بالنسبة الى دائرة الشك والظن على السوية كيف والظن أقرب من الشك ومعه لا يكون انطباق المعلوم اجمالا على كل واحد منهما بالسوية لأننا نقول احتمال انطباق العلم على المظنونات ليس إلا كانطباقه على المشكوكات فان في المظنونات جهتين بحسب اللحاظ ، فبلحاظ كونه تكليفاً واقعياً متماق لاحتمال راجح على خلافه وبلحاظ كونه هو ذلك المعلوم اجمالا فهو مساوق لاحتمال خلافه وان اشبهه عليك الحال فقسه الى صورة كون أحد أطراف العلم الاجمالي علماً تفصيلي كما لو علمت تفصيلاً بأن أحد الاناء بن نجس مع كونه أحد أطراف العلم الاجمالي فهذا الاناء من حيث كونه نجساً معلوم بالتفصيل ومن حيث كونه قد انطبق عليه المعلوم بالاجمال يكون هو والطرف الآخر الذي هو المشكوك بحسب الانطباق عليه على السوية فاذا تصورت ذلك في العلم التفصيلي فهو جار بطريق أولى فيما لو فرض كون أحد الأطراف ظناً تفصيلياً فصح من جهة كونه مظنوناً تارة ومن جهة كونه مشكوكاً أخرى فمن جهة كون التكليف واقعاً مظنوناً ومن جهة كونه منطبقاً عليه العلم الاجمالي مشكوكاً فعمل نتيجة التبويض خصوص العمل بالظن لا وجه له بل كما يكون العمل على وفق الظن يصح العمل على وفق الشك ويتخير بينهما .

ودعوى ان الظن هو الاقرب فينبغي أخذه ممنوعه إذ ملاك الاحتياط لم يكن هو التكليف الواقعي كيف ما كان وإنما هو فيما يظن بانطباق التكليف الاجمالي إذ هم العقل إنما هو الخروج عن عهدة ما تنجز عليه من التكليف لا الخروج عن عهدة مطابق التكليف الواقعية ولو لم تكن منجزة .

نعم لو قلنا : بسقوط العلم الاجمالي من جهة الحرج أو العسر المقارن للعلم الاجمالي يتعين تقرير الحكومة إذ بعد تمامية المقدمات يكون العمل بالظن أقرب الى الواقع من الشك والوم فيحكم بلزوم الاخذ به والرجوع فيما عداه الى البراءة إذ المقام يرجع الى حصر التكليف في دائرة الظن لكي يرجع الى البراءة فيما عداه وليس المقام من الانحصار بالظن بالفراغ كي يحتاج الى الظن بمحصر التكليف في الظنون .

نعم يتم ذلك بنسأءاً على مسلك التبعض الراجع الى تحصيل الظن في مقام الفراغ والاسقاط .

فدعوى اعتبار ذلك على الحكومة لا وجه له إذ يكون من قبيل الخلط بين الحكومتين .

وبالجملة الاخذ بالظن من باب الاحتياط لم يكن مثبتاً لحجية الظن وانما هو من جهة انطباق ما هو معلوم بالاجمال عليه وهذا المعنى ينطبق على الشك إذ من هذه الجهة المشكوك والمظنون على حد سواء .

(فان قلت) : لم خصصت الشك والظن بالاحتياط وتركتم الوم ولم نجعله في عرضها لكي يكون التخيير بين الدوائر الثلاثة مع اشتراك الجميع في انطباق ما هو معلوم بالاجمال .

(قلت) : فرق بين تلك الدائرتين وبين دائرة الموهومات فان في الدائرتين بالنسبة الى انطباق المعلوم بالاجمال عليهما على حد سواء من جهة كون الانطباق مشكوكا وهو مشترك بينهما لا تفاوت بينهما . وأما بالنسبة الى الموهومات فليس من قبيل ذلك بل انطباقه على دائرة الموهومات موهوم

ومرجوح بالنسبة الى تلك الدائرتين والسر في ذلك ان احتمال الانطباق لو كان يساوي تلك الدائرتين لكان احتمال التكليف في الموهومات شكياً لا احتمالاً وهمياً .

(إن قلت) : فكما ان الظن في دائرة المظنونات متعلق بالتكليف الواقعي ولا ينافي كون انطباق العلم عليه مشكوكا كذلك الوم في دائرة الموهومات متعلق بالتكليف ولا ينافي كونه مشكوكا من حيث انطباق العلم عليه ، فعليه ينبغي التخيير بين الدوائر الثلاثة من غير فرق بينهما من حيث انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد منها إذ الانطباق على كل واحد يكون مشكوكا .

(قلت) : فرق بينهما إذ الظن متعلق بالتكليف ولا ينافي الشك في انطباق العلم عليه بخلاف الظن فان الوم بالتكليف يوجب الوم بالانطباق إذ لو شك في انطباق ما هو معلوم بالاجمال على دائرة الموهومات لما كان موهوما وإن اشتبه عليك الحال فاستوضحه في مثال الحيوان والانسان ، فان التكليف الواقعي لما كان يحتمل الشمول للمعلوم بالاجمال ولغيره افرضه حيواناً والمعلوم بالاجمال لما كان منحصراً افرضه انساناً وافرض مراتب بالنسبة الى الحيوان كما فرضته في التكليف وهم بالحيوان وشك وظن به ، فلو احتملت موهوما وجود الحيوان في الدار إمتنع عقلاً أن يكون لك حالة شك في الانسان الذي هو فرد الحيوان اذ الشك في تحقق الانسان يوجب الشك في تحقق الحيوان فلا يعقل أن يجتمع الشك مع كونه احتمالاً وهمياً إذ الانسان أخص من الحيوان ، فالشك فيه يوجب الشك في الحيوان وهذا بخلاف الظن بوجود

الحيوان فانه يمكن أن يكون الحيوان مظنوناً مع أنه قد شكك في تحقق الانسان لأن الظن بالأعم لا يوجب الظن بالأخص بل يجتمع مع الشك في الأخص بخلاف الوم في الأعم فانه يوجب الوم في الأخص فاذا عرفت في مثال الحيوان والانسان .

فنقول : ان في مقامنا التكليف أعم مما علم إجمالاً ثم تعلق الظن أو الوم بالتكليف الواقعي وتعلق الشك بالمعلوم بالاجمال فتري أنه لا يجتمع كون التكليف موهوماً مع كون العلم مشكوك الانطباق إذ الشك فيه يوجب الشك بالتكليف لكونه أخص منه بخلاف الظن فافهم وتأمل حتى لا يشق عليك الحال . ثم لا ينبغي أن الاستاذ في الكفاية سلك في تبعض الاحتياط طريقاً غير ماسلكه شيخنا الأنصاري (قدده) فالذي ينبغي أولاً هو الأخذ بمقتضى الاصول المثبتة شرعية كانت أم عقلية والاصول الشرعية المثبتة للتكليف في موارد الأخبار تكون ساقطة عن الاعتبار لكونها محكومة بتلك الأخبار إذ الأخبار وإن لم تكن معلومة الاعتبار كما هو فرض انسداد باب العلم والعلمي إلا انها لم تخل من العلم الاجمالي بصدور بعضها مثلاً نعم بصدور مثله في هذه الاخبار التي بأيدينا فينفذ تكون تلك الاصول الشرعية محكومة لتلك الاخبار . .

ودعوى انه لا تكون محكومة إلا بعد اعتبارها ولا يثبت اعتبارها إلا بعد تميزها ولا ينافي كون الاخذ بجميعها من باب الاحتياط لفرق بين كون الاخذ من باب الاحتياط وبين الاخذ من باب كونها حجة كما لا ينبغي ممنوعة بأن العلم بصدور بعضها يوجب طرح الاصول ولو لم يتميز ذلك البعض إذ

حجية الاصول في مورد عدم وجود دليل لفظي ومع الشك في وجوده بوجوب الشك في حجيتها ، ومع الشك في الحجية يحكم العقل بعدمها على انه لم تكن حجة من جهة عدم تمييز الحجة بغير الحجة .

وأما الاصول العقلية مثل حكم العقل بالاستغفال فيما إذا دار الأمر بين المتباينين وكحكمه بالبراءة فيما إذا دار بين الأقل والأكثر الارتباطيين فيشكل القول بتقديمها على الظن لو كان هناك عسر من الجمع بين مقتضى الاصول ومظانوات التكليف إذ عليه ينبغي التخيير لا تعين الأخذ بالاصول وإلا لزم التبعض في الاصول النافية فما ذكره في الكفاية من أنه يجب العمل على الاصول المثبتة شرعاً أو عقلاً والاحتياط في الاصول النافية وإن لزم العسر محل نظر لزوم رفع اليد بمقدار منها الموجب لرفع العسر كما لا يخفى .

هذا كله إذا كان المراد بالعسر والمخرج المخلين بالنظام فإن الاستناد في الكفاية قد تنظر في حكومة قاعدتي العسر والمخرج على وجوب الاحتياط بل منعه نظراً الى أن المنفي حقيقة هو الموضوع ولكن بلسان نفي الحكم فلا تكون حاكمة على الاحتياط .

نعم لو قلنا : ان المنفي هو عدم جعل حكم ينشأ منه الضرر فيتم ما ذكره من الحكومة وربما يتوهم أن تخصيص المنفي بالحكم الشرعي دون العقلي من جهة أن الشارع إنما له التصرف في أحكامه لا في الأحكام العقلية مثل إيجاب الاحتياط ولكنه محل المنع إذ للشارع تصرف في الأحكام العقلية الناشئة من الحكم الشرعي برفع منشأه ولو سلم .

فيمثل : ان الحكم الشرعي لما كان مطلقاً يلزم العسر إذ مقتضى

إطلاقه العمل به مطلقاً وهو يلزم العسر ، فلذا يقتضي التقييد بمقدار يرتفع العسر وذلك إنما يكون تقييده بحال ترك الآخر وللازم ذلك الامتثال التحيري كما لا يخفى فافهم وتأمل في المقام فانه من مزال الأقدام .

تنبيهات الانسداد

وينبغي التنبيه على امور :

(الاول) : ان نتيجة دليل الانسداد هل هو الظن بالواقع أو الظن بالطريق أو كليهما .

الظاهر الاول لأن الواقع إنما يكون منجزاً في حال الانسداد على أحد الوجوه والمسالك المذكورة ، فيجب مراعاة الاحتياط ، فع العسر والمخرج يكون اللازم هو الاخذ بأقرب الطرق مع فرض أن في المقام الاقرب هو الظن بالواقع فلا يكون المتبع الظن بالطريق إلا إذا كان هناك علم اجمالي بنصب بعض الطرق التي بأيدينا فيكون التمين حينئذ الاخذ بالظن المتعلق بالطريق ، وكيف كان فالقول بالتخير بين الاخذ بالظن بالواقع وبين الاخذ بالطريق لا وجه له . بل قد عرفت انه في خصوص صورة عدم وجود العلم الاجمالي بالطريق ونجدة العلم الاجمالي بالواقع يتعين الاخذ بالظن بالواقع وفي صورة وجود العلم الاجمالي بالطريق يتعين الاخذ بالظن بالطريق .

(إن قلت) : بالظن كالقطع في حالة الانفتاح فكما ان القطع في حالة الانفتاح حجة مطلقة أي سواء تعلق بالواقع أم بالطريق فكذا الظن في حال الانسداد .

(قلت) : فرق بين القطع في حال الانفتاح والظن في حال الانسداد فالقطع في حال الانفتاح قد ثبتت حجتيه بالعقل . والعقل لا يرى فرقاً بين القطع المتعلق بالواقع وبين القطع المتعلق بالطريق بخلاف الظن فان اعتباراه تابع لتنجز المظنون فان كانت المتنجز هو الواقع كان المتعين خاصة وان كان المتنجز هو الواقع المدلول بالطريق كان المتعين ذلك خاصة ، فالتخمين بينهما لا وجه له بل على ما عرفت يتعين الاخذ بالظن بالواقع فيما لو حصل علم اجمالي بالواقع والاخذ بالظن بالطريق فيما لو حصل علم اجمالي بالطريق .

(إن قلت) : ليس هم العقل إلا الأمن من العقوبة على تقدير المخافة وهو كما يحصل من الظن بالواقع يحصل من الظن بالطريق إذ الظن بالواقع أيضاً ظن بالمؤمن .

(قلت) : الذي يهتم به العقل حصول الأمن من الشيء المتنجز وليس هنا إلا التكاليف الواقعية المنجزة من دون دخل للطرق على تقدير عدم وجود علم اجمالي لصدور بعض الطرق فيتم بين العمل بالظن بالواقع ، وعلى الواقع المؤدى بالطريق على تقدير وجود العلم بالطريق .

وبالجملة العقل إنما يباط بما هو المتنجز ومع فرض عدم وجود علم اجمالي بالطرق فليس المتنجز إلا الواقع لا المؤدى بالطريق ، فالطريق مع فرض عدم العلم به ليس بمؤمن إذ التأمين من لوازم الوجود الواقعي ولم يثبت اعتبارها أي الطرق ، فالقول بالتخمين بين الظن بالواقع والظن بالطريق .

فقد عرفت انه لا وجه له وغاية ما يقال في توجيهه ان في قيام الظن على تحريم صلاة الجمعة مثلاً في زمن الغيبة ، ومع ذلك تقوم اشارة مظنونة الاعتبار

على وجوبها ، ففي هذه الصورة يتخير بين الاخذ بالظن بالواقع وبين الاخذ بالظن بالطريق ولكن التخيير منوط بعدم وجود العلم الاجمالى فى الطرق وإلا فاللازم مراعاة الظن بالطرق وفقاً لصاحب الفصول حيث ادعى بأن الواقعيات منجزة بمؤدى الطرق ، فلا يجب رعاية الواقع الذى هو مؤدى الطريق وما ينسب الى صاحب الفصول من القول بتقييد الواقعيات بمؤدى الطرق ، ففي غير محله بل غرضه تقييد تنجز الواقعيات بمؤدى الطرق لا الواقع مقيداً بما هو فى مرتبة الواقع بل هو من حيث كونه مقيداً بمرتبة التنجز .

وبالجملة فالقول بالتخيير بين الظن بالواقع والظن بالطريق على الإطلاق لا وجه له ، بل فى خصوص مثال صلاة الجمعة فى زمان الغيبة وما عدا هذا الفرض لا وجه للتخيير بل يلزمه القول بالظن بالواقع فقط ، فى خصوص صورة وجود العلم الاجمالى بالواقع دون الطريق .

والقول بالظن بالطريق فقط . فى خصوص صورة وجود العلم الاجمالى بالطرق كما يذكروه الشيخ قدس سره فى فرائده (١) ، وقد وافقه عليه

(١) وفقاً للاستاذ المحقق النائينى (قدس سره) بتقريب ان مقدمات الانسداد إنما تقتضي كون الظن مؤمناً فى حال الانسداد كالقطع فى حال الانفتاح فكما أن القطع فى حال الانفتاح لا يفرق فيه بين القطع بالواقع والقطع بالطريق ، فكذلك الظن فى حال الانسداد لا يفرق فيه بين كونه ظناً بالواقع او بالطريق وخلافاً لصاحب الفصول وصاحب الحاشية حيث اختاراً حجية الظن المتعلق بالطريق ، وقد استدلل الاول منهما بما حاصله انا نقطع بأننا مكلفون بالتكاليف الواقعية ونقطع ايضاً بأن الشارع قد نصب لنا طرفاً —

الاستاذ في الكفاية من القول بالتخير على الاطلاق مما لم يعلم وجهه خصوصاً

— محصلة للتكاليف فرجع القطعين الى انا مكافون بالواقع المستفاد من الطرق المنصوبة لنا انتهى .

أقول : ليس غرضه (قدّه) من مرجع القطعين هو انقلاب الواقع الى مؤدى الطريق لكي يرد عليه بأن لازمه التصويب المجمع على بطلانه بل مراده أن العلم بالتكاليف الواقعية تنحل الى العلم بالطرق فيعد الانحلال يكون التكليف بالواقع المؤدى بالطريق وليس كلامه ناظرآ الى التصويب المجمع على بطلانه .

وبالجملة مرجع كلام صاحب الفصول الى ان العلم الاجمالي الكبير ينحل بقيام منجز ولو كان ذلك المنجز علماً اجمالياً قام على بعض الأطراف فيكون المقام نظير ما ذكر في الانسداد الصغير المدعى في الاختصار غاية الأمر أن ذلك إقامة دلائل الانسداد في موضوع الطريق أي بحمل اصل الطريق وفي المقام إقامة دليل الانسداد لطريقة الطريق ولا يخفى ان مقالة الفصول لا ترجع الى محصل إذ المنجزية والمعدنية إنما هما من لوازم الصورة المعلومة في صقع النفس فما لم تكن الصورة معلومة لا تحصل المنجزية ولا المعدنية إذ الحكم الواقعي في ظرفه ليس بمنجز وإنما يتجزأ بمقد وصوله ، فالحجية عبارته عن الوصول فالعلم الاجمالي بالطريق لا يوجب الوصول الى المكلف فما لم يصل بنفسه او بطريقة لا يوجب انحلال العلم الاجمالي الكبير . وقد استدل الثاني وهو صاحب الحاشية (قدّه) انه من المسلم انما يكون في حال الانفتاح المعتبر فيه العلم يكفي في حال الانسداد الظن به إذ الظن في حال الانسداد كالعلم في حال الانفتاح ولازم ذلك ان يكون متعلق العلم والظن شيئاً واحداً ويان كلامه (قدّه) يتألف من مقدمات ثلاثة : —

على ما ذهب اليه الاستاذ في مسألة التجري من سراية الحرمة الى

— (الأول) : ان خروج المكلف عن عهدة التكليف في مرحلة الامتثال في حال الانفتاح إنما يكون بحكم العقل ببراءة ذمته وخروجه عن عهدة التكليف وليس معناه انه لا يكفي العلم بالتكليف الواقعي اذ ان كفايته عقلية ولا مجال لانكاره بل المراد ان تحصيل الامتثال شرعا ما يحصل به الواقع بالطرق الشرعية وهو الذي يكون مستتبعا لفراغ الذمة عن حكم المكلف وللازم ذلك ان تنزب المقدمة الثانية التي هي كون المكلف به هو العلم بالطرق الشرعية لتحصيل المراد دون الأحكام الواقعية كیفما اتفق واذا كان كذلك كان بحكم المقدمة التي جعلناها اصلا موضوعيا هو كفاية الظن بالطريق الذي يحكم معه بفراغ الذمة .

لما عرفت ان الذي يعتبر في حال الانفتاح نفس الطريق فلا بد وان يكون في حال الانسداد يكفي الظن بالطريق ، فان ظنية الطريق تلازم الظن بالفراغ عن حكم المكلف وهذان المقدمتان لا يشترطان المطلوب إلا بضم المقدمة الثالثة وهي ان العلم بالواقع في مرحلة الانفتاح لما كان طريقا عقليا كان في مرتبة نفس الطريق الشرعي وليس في مرتبة العلم بالطريق الشرعي اذ العلم بالطريق الشرعي ليس علما بالواقع وانما هو علم بنفس الطريق المحرز للواقع ولازم ذلك انه في ظرف الانفتاح يتخير في الاثبات بأحد الطريقتين العقلي او الشرعي بالنسبة الى مرحلة الامتثال ، واما في ظرف الانسداد فلا بد من سقوط الطريق العقلي اعني العلم بالواقع ولا يمكن قيام الظن مقامه حيث ان العلم لما كان من الصفات النفسانية غير القابل لوقوع الظن مقامه فيبقى الطريق الآخر اعني العلم بالطريق الشرعي لما كان ساقطا من جهة الانسداد لا يتأني قيام الظن بالطريق مقامه —

العمل الخارجى خلافا لشيخ حيث اختار عدم السراية ، وحينئذ لو قامت

— ولازم قيام الظن هو الظن بفراغ الذمة عم اشتغلت بحكم المكلف فظهر من ذلك ان الظن بالطريق هو الحجة دون الظن بالواقع هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب كلامه (قده) الا انك خبر ان في كلامه مواقع للنظر .

اولا - ان المنطاط في تفريغ الذمة عن حكم المكلف في مرحلة الامتثال مما لا يرجع الى محصل حيث ان مقام الامتثال غير قابل للحكم شرعى مولوي وانما هو وظيفة العقل فيحكم بحسن الامتثال في مورد الموافقة وبقيج العصيان في مورد المخالفة ولما ندعي ان مورد الامتثال غير قابل لجعل شرعى حتى في مورد الشك فان قاعدة التجاوز او الاستصحاب الموضوعي إنما هي مجمولة في مورد الشك وإنما ندعي ان حكم الشارع في غير مورد الشك في مرحلة الامتثال غير قابل للجعل فجعل حكم شرعى في ظرف الامتثال لغو لا بالاصالة ولا بالملازمة .

لما عرفت ان باب الملازمة إنما هي في الاحكام العقلية الواقعة في سلسلة علل الاحكام لا ما يكون في سلسلة معلولات الاحكام ومن الواضح ان مرحلة الفراغ إنما هي من قبيل الثاني دون الاول .

وثانياً - ان اعتبار الطريق ليس كيفما اتفق وانما هو من جهة انه مؤدى لنفس الاحكام الواقعية بالهوية التي ذكرناها سابقاً في جعل الطرق والا لو كان اعتبار الطريق مطلقاً لزم التصويب المجمع على بطلانه .

وبالجملة اعتبار الطريق باعتبار ان ما حكم الشارع حكماً جعلياً بأنه نفس الأمر الواقعي فظهر مما ذكرنا انه ليس المنطاط في ظرف الانسداد اعتبار الطريق كيفما اتفق وإنما الاعتبار باعتبار انه مؤدى نفس الواقع . —

امارة مظانة الاعتبار على وجوب صلاة الجمعة التي يظن بتحريمها واقعا فاذا

— ونالنا : دعوى ان الطريق في مرتبة الواقع ممنوعة حيث ان الطريق بنفسه لا اثر له وانما الذي يترتب عليه الآثار من المنعزبة والمعدنية بوجودها العلمي فعليه يكون العلم بالواقع مع العلم بالطريق في مرتبة واحدة فيترب عليه ان الظن بالطريق والظن بالواقع في مرتبة واحدة . فأتضح مما ذكرنا ان مقدمات دليل الانسداد لا تفتج حجية الظن بالطريق بل يعم الظن بالطريق والظن بالواقع ، واما القول باعتبار الظن بالواقع من دون اعتبار الظن بالطريق كما هو المنسوب الى المحقق الشريف وبعض تلامذته بما حاصله ان التعبد بالطريق ليس إلا بما فيه جهة كاشفية عن الواقع وليس للطريق موضوعية فالمناط هو تحصيل الواقع فلو دار الامر بين الظن بالطريق والظن بالواقع فالظن بالواقع متيقن الارادة فيخثذ بتبين ارادته ، واما الظن بالطريق فاعتباره مشكوك فيه وبكفي في عدم الحجة نفس الشك ولكن لا يخفى انك قد عرفت ان الظن في حال الانسداد كالمعلم في حال الافتتاح ، فكما ان في حال الافتتاح العلم بالواقع والعلم بالطريق في مرتبة واحدة وكلاهما حجة ، فكذلك الظن في حال الانسداد وقد عرفت ان حجية الطريق ليس شيئا مباناً مع الواقع وفي عرضه ، وانما هو جعل مؤدى الطريق هو الواقع وهو المراد من جعل الهووية فيخثذ يكون الظن بالطريق ظناً بالواقع .

نعم لو قلنا بالتصويب يكون المجمعول بالطريق في عرض الواقع فظهر مما ذكرناه وجه المختار من انه لا فرق بين الظن بالطريق ، والظن بالواقع على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق الثماني قدس سره .

أخذ بالامارة على طبقها يكون منجزاً لأنه لم يكن عنده علم اجمالى فى الطرق التى بأيدىنا فمع فرض عدم قيام العلم بالطرق يكون احتمال مخالفة الامارة الواقع معتداً به فمع كونه كذلك فكيف يسوغ الأخذ بالامارة المظنونة الاعتبار وليس العمل بها إلا لتجربياً وحرمة التجري تسري الى العمل الخارجى كما هو رأى الاستاذ (قده) فيكون على رأيه العمل بالامارة تعريض للنفس للعقوبة بلا ظن بالمؤمن . نعم هو بناءً على رأى الشيخ فى أن العمل بها ظن بالمؤمن لعدم سراية حرمة التجري الى العمل الخارجى وانما هو ينبىء عن سوء السريرة . وبالجملة القول بالتحخير على مسلك الشيخ متجه وعلى ما سلكه الاستاذ غير متجه . ثم لا يخفى ان أحسن ما يمكن توجيه القول بالتحخير دعوى ثبوت العلم الاجمالى بوجود تكاليف فعلية التى هي أعم من الواقعية والظاهرية ، فعليه يتم القول بالتحخير وربما يستشكل على صاحب الفصول بأن حصر الاعتبار فى خصوص الظن بالطريق لا يفيد إذ كل واقع يظن بأنه ، وذاً وإن لم يكن واصلالينا . ولكن لا يخفى ما فيه بأن ذلك إنما يتم لو كان مدعاه وجود علم اجمالى فى الطرق ولو لم يصل الينا ولكن خلاف مؤدى العبارة التى نقلها الشيخ (قده) حيث قال : « بأننا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة » . فان هذه العبارة ظاهرة فى أن دعوى صاحب الفصول هو تحقق العلم الاجمالى فى الطرق الواصلة الينا فاذا كانت دعواه ذلك فلا يرد عليه بهذا الاشكال إذ الواقع المظنون ما لم يكن مؤدى طريق واصل لم يكن من أطراف العلم الاجمالى ثم لا يخفى أنه قد استدلل باعتبار الظن بالطريق بالخصوص دون الظن بالواقع بوجه آخر وهو ما ذكره صاحب الحاشية بما

حاصله ان الشارع لم يرد منا الواقعيات على الاطلاق ، ولم تكن الواقعيات على الاطلاق مطلوبة بل الواقعيات مطلوبة على وجه مخصوص فلو جيء بها على غير ذلك الوجه لم يأت بما هو المطلوب ، ففي الانسداد لو لم يظن بالمأذونية لم يجتز به عن الواقع ، فلا بد من الظن بالمأذونية ، والظن بالمأذونية يساوق الظن بالطريق ولكن لا يخفى ان لازم هذا عدم العمل بالقطع إلا أن يرد امضاء من الشارع إذ لولا ذلك لامعنى للعمل به إذ العمل به على هذا النحو خلاف المخصص به ولازم ذلك ان يكون القطع مما تناله يد الجمل .

وقد عرفت في مبحث القطع أن القطع لا تناله يد الجمل لا إثباتاً ولا نفيًا بل هو بنفسه منجمل غير قابل للجمل فاذا كان القطع غير قابل للجمل بالنسبة الى حال الانفتاح ، فالظن في حال الانسداد كالقطع في حال الانفتاح فالظن بالواقع في حال الانسداد كالقطع في حال الانفتاح ، ولو سلم قبوله للرّدع ، إلا انه لا يتوقف على الامضاء من الشارع بل يكفي عدم الردع وفي المقام لم يثبت من الشارع ردع ، فلذا يجب العمل بالظن بالواقع .

ثم لا يخفى انه على القول بأن الظن بالواقع هو المعتبر بناءً على القول بتعميم الاحتياط بمنطوق تحقق العلم الاجمالي للتكليف ، وأما بناءً على الكشف فأما أن نقول بوجود علم اجمالي بنصب الطرق كأن المدار على الظن بالواقع وان كان ثمة علم اجمالي فان كان بين الامارات التي بأيدينا وبين غيرها فيكون العمل بالظن بالواقع كما تقدم ، وان كان في خصوص التي بأيدينا كأن المدار على الظن بالطريق إذ الواقع لم يكن منجزاً إلا بمقدار ما بأيدينا . والحاصل ان الظن ان قررت مقدمات الانسداد على نحو الكشف فلا اشكال في استكشاف

حجتيه مطلقاً من غير فرق بين الظن بالواقع ، وبين الظن بالطريق ،
وأما على تقرير الحكومة فحاله يختلف بحسب تقريرها ، فعلى تقريرها بملك
الاهتمام فيمكن دعوى اختصاصها بخصوص الظن بالواقع إذ القدر المتيقن من
الاهتمام إنما هو اهتمام الشارع بالتكاليف الواقعية في دائرة الظنون . وأما
الطرق المجعولة واقعاً فلم يحرز اهتمامها فلا معنى لتعميم النتيجة وأما بناءً على
تقريرها بمنائط التخلص عن محذور الخروج عن الدين فالتعميم بمجال إذ العمل
بأبها حصل يرتفع المحذور المذكور وأما بناءً على مسلك التبعيض فيختلف
الحال باختلاف العلم الاجمالي ، فان كان العلم الاجمالي بالواقعات فلا معنى
للتعميم بل لابد من تخصيص النتيجة بخصوص الظن بالواقعات وان حصل العلم
الاجمالي بالطرق فلازمه تخصيص النتيجة بخصوص الظن بالطريق .

ودعوى ان المقدمات إنما تقرر لحفظ الواقع والخروج عن عهده
وهو كما يحصل بالظن بالواقع يحصل بالظن بالطريق مدفوعه بأن وجود العلم
الاجمالي بالواقعات موجب لعدم تحقق العلم الاجمالي بالطرق أو لعدم تحقق
الانسداد فيها .

نعم لو قلنا بتحقيق العلم الاجمالي بمطلق الوظيفة الفعلية التي هي أعم
من الواقعية والظاهرية فتكون النتيجة هو التعميم .

وأما لو قلنا : بتحقيق العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية وعلم اجمالي
بجعل الطرق فتكون النتيجة هو خصوص الظن بالطريق لانحلال العلم الاجمالي
بالتكاليف الواقعية المؤداة بتلك الطرق والى ذلك نظر صاحب الفصول على
ما عرفت مناسباتاً حيث قال : « ومرجع القطعين . . . الخ »

فان غاية ما يمكن توجيه كلامه هو انحلال العلم الاجمالى الى مؤديات تلك الطرق فيكون الشك فيما عداها من الشك البدوي وبهذا التوجيه يندفع اشكال الشيخ (قده) إذ مع الانحلال فلا بد من القول بالظن بالطريق .

ودعوى عدم انحلال العلم الاجمالى إذ لازمه جريان الاصول لفظية وغيرها وجريانها منوط بوصول تلك الطرق الى المكلف على نحو التفصيل ومع عدم العلم بوصولها تفصيلا لا تجري تلك الاصول ومع عدم جريانها يبقى العلم الاجمالى الكبير مدفوعة بأن الموجب للانحلال هو الجزم بظهور ما هو الصادر اجمالا وبذلك ينحل العلم الاجمالى الكبير وكيف كان فمع تحقق العلم الاجمالى بالواقعيات وعدم وجود علم اجمالى بالطرق يكون المدار على الظن بالواقع ، وأما مع تحقق العلم الاجمالى بالطرق فللمدار على العمل بالظن بالطريق .

وهكذا او قلنا بتحقيق العلم الاجمالى بالتكاييف وانها هي مؤديات الطرق فتكون النتيجة الظن بالطريق .

وبالجملة لا معنى للتخير بين الظن بالطريق بالواقع الا على بعض الوجوه التي ذكرناها فلا تغفل .

التنبيه الثاني : في أن نتيجة دليل الانسداد هل هي مهمة أم غير مهمة فنقول : على ما هو المختار من كون نتيجة دليل الانسداد هي الحكومة فلا بد من التعميم من حيث السبب ومن حيث المرتبة فيمكن القول بالأهمال ، وأما على الكشف فقد ذكر الشيخ الأنصارى (قده) التعميم لعدم وجود مرجح فما يتوهم كونه مرجحاً ، اما لتيقن اعتباره واما لأقوائية بعض الظنون على بعض وإما من جهة كون بعض الظنون مظنون الاعتبار أما المرجح الأول : فعلى تقدير

وجوده لا يفي بمسائل الفقه . وأما الثاني : فإن الأقوائية غير منضبطة ، قرب قوي يوجد ما هو أقوى منه وعلى تقدير وجود ما ليس أقوى منه فليس إلا الظن الاطمئنانى وهو لا يفي بمسائل الفقه . وأما الثالث : فإن ملاك الحجية إنما هو بنظر الشارع والعقل ليس له دخل في الحجية فيمكن أن يجعل الشارع الموهوم حجة دون المظنون .

وبالجملة ان المرجحات بعضها غير مرجح وبعضها مرجح لا يفيد .
هذا ملخص كلام الشيخ الأنصارى (قدس) في فرائده .

وأما الاستاذ (قدس) في الكفاية قال : بأن تعميم النتيجة على الوجهين الأولين مبني على كون الطريق الواصل الى المكلف بنفسه إذ عليه لا يكون مجال لاستكشاف حجة أخرى غير الظن إذ مع التردد لا تكون الحججة واصله ولكن لا يخفى أن هذا في مورد لا يكون متيقن في البين ، وأما لو كان متيقن وهو كاف في الفقه كان المجهول بدليل الانسداد هو لا غير فالترجيح بمتيقن الاعتبار له وجه لا الترجيح بمظنون الاعتبار وكونه أقوى .

لما عرفت أن مناط الحجية بيد الشارع فلا شارع جعل الموهوم والضعيف دون المظنون والقوي . والاستاذ (قدس) قرب الترجيح بمظنون الاعتبار بوجه آخر حيث قال : ثم لا يخفى ان الظن باعتبار الظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تفرير الكشف بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه فانه حينئذ يقطع بكونه حجة كان غيره حجة أولاً واحتمال عدم حجتيه بالخصوص لا ينافي القطع بحجتيه بملاحظة الانسداد ضرورة أنه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجة بلا نصب قرينة ولكنه من

المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار .
وبالجملة الأمر يدور بين حجية الكل وحجيته فيكون مقطوع الاعتبار .
أقول : ما المراد بالوصول بنفسه فإن كان المراد بالوصول بنفسه
الاطلاع على ملاك الحجة فهو ليس بمظنون الاعتبار بعدم الاطلاع على ملاك الحجة
إذ ليس لأحد أن يدعي الاطلاع على ملاكات الحجج وأعمالها كانت في موهومه
وإن كان المراد بالوصول بنفسه وصول الطريق بنفسه ولم يعرض عليه الدواعي
المؤمنية للاخفاء فهو ليس إلا القول باهمال النتيجة إذ ليس الواصل خصوص
مظنون الاعتبار بل الذي وصل المشكوك والموهوم أيضاً فتكون النتيجة
هي الاهمال ودعوى تعميم النتيجة ، وأن تعيين خصوص مظنون الاعتبار
يحصل باجراء مقدمات انسداد آخر فيه ضعيفة إذ هو توجيه الكلام بما لا يرضيه
فراجع كلامه في الحاشية حتى يتضح لك الحال .

وبالجملة فملخص كلام الاستاذ في الكفاية أنه بناءً على الطريق الواصل
بنفسه يحكم بتعيين النتيجة أو التعمين في متيقن الاعتبار من غير حاجة الى
اجراء مقدمة الانسداد وبناءً على الطريق الواصل ولو بطريقة يحتاج في تعميمها
الى اجراء مقدمات الانسداد وبناءً على أن النتيجة هو الطريق ولو لم يصل
فلا بد من كون النتيجة هي الاهمال . وكيف كان فاهمال النتيجة واطلاقها بالنسبة
الى الموارد والأسباب والمراتب (١) يختلف بحسب المسالك التي ذكرناها

(١) قال الاستاذ المحقق النائيني (قدّه) في مجلس درسه الشريف
« ان بيان كلية النتيجة او اهمالها تظهر في ذكر امور » :

(الاول) : ان المناط في كلية النتيجة او اهمالها هل هو كون -

قانه بناءً على مسلك التبعض في الاحتياط بملاك منجزة العلم الاجمالي الرابع

— الظن المستنتج بدليل الانسداد على النهج العام الاصولي بمعنى ثبوت حجية الظن في كل مسألة مسألة أو كون النتيجة هو الظن بنحو العام المجموعي بمعنى حجية الظن في مجموع المسائل . وبمباراة اخرى حجية الظن في الجملة بحيث يحتاج في تعيين كل مرتبة في الظن الى تعدد اعمال دليل الانسداد الى ان نحصل المرتبة المعينة مثلاً لو كانت النتيجة حجية الظن في الجملة .

فأول ما يوجب التعمين هو القدر المتيقن كالخبر الصحيح المزمع بمدين ، فان لم يف فيجري دليل انسداد ثان ونتيجته ايضاً تكون مهمة فيؤخذ بالمتيقن من الباقي بعد اخراج الصحيح الاعلائي فان لم يف فيجري دليل انسداد ثالث . وهكذا الى يحصل ما يفي بمعظم الفقه .

(الأمر الثاني) : ان كلية النتيجة ليست في خصوص التكليف الازامية بل تجري في غيرها من الكراهة والاستحباب والاباحة كما انها تجري في الاحكام التكليفية والوضعية لعموم الملاك الاستفادة من المقدمة الثانية التي هي وجوب التعرض لامتنال الاحكام في غير فرق بين التكليفية وغيرها .

(الامر الثالث) : انك قد عرفت ان مدرك المقدمة الثانية أحد امور ثلاثة : الاجماع ، والخروج عن الدين ، والعلم الاجمالي . ومدرك المقدمة الثالثة التي هي عدم وجوب الاحتياط أحد امسين : احدهما ان الشارع لم يكتف في مقام الامتنال بالامتنال الاحتمالي ، وثانيهما في المسر والخرج اذا عرفت ذلك فاعلم انه بناءً على كون المدرك في المقدمة الثانية هو الاجماع ، وفي الثالثة ايضاً الاجماع على عدم رضا الشارع بالامتنال الاحتمالي تكون النتيجة مستلزمة لكلية حيث ان الاجماع على عدم —

عن الرجوع الى الظن عقلا في مقام الاسقاط فتكون النتيجة هو الاطلاق .

— الرضا بترك التعرض لامتنال الوقائع المشتبهة وانا لسنا مهملين كالبهايم
انما هو من فروع الاجماع السككي الدال على عدم جواز الرجوع الى
الأصول في موارد الفحص عن الدليل الاجتهادي فاذا كان الاجماع في
المقام من فروع ذلك الاجماع فلا يرجع الى الاصول النافية كما هو مقتضى
الاجماع ، واما المثبتة فلمكان العلم الاجالى بمخالفتها للاخبار التي بأيدينا
فتسقط لأجل العلم الاجالى ، وأما الاحتياط فيسقط للاجماع على عدم
رضاء الشارع بالامتنال الاحتمالى فيستكشف من ذلك وجود حجة وافية
بالفقه وليس إلا الظن بحكم العقل في كل مسألة فرض إنسداد باب العلم
ضرورة ان سقوط الاصول والاحتياط في كل مسألة يستتبع حجبة الظن
والا لزم التكليف بغير المقدور ، وهكذا الحال لو بنينا على كون المدرك
في المقدمة الثانية العلم الاجالى اذ الاصول لا تجري مطلقا المثبتة والنافية
لتعارضها وتساقطها . وبالمقدمة الثالثة تقتضي عدم وجوب الاحتياط في كل
مسألة ، فلا مجال إلا عن حجبة الظن في كل مسألة وإلا لزم المحال
المذكور . وأما لو كان المدرك للمقدمة الثانية هو الخروج عن الدين فلا
تصل النوبة الى حجبة الظن حتى يقم البحث في ان النتيجة مهمة أم
مطلقة ، إذ البحث عن كون النتيجة مهمة او مطلقة فرع الوصول الى
النتيجة ومع عدم الوصول لا معنى للبحث .

بيان ذلك هو ان لزوم الخروج عن الدين إنما يلزم لو جرت الاصول
النافية في كل الموارد ، وأما لو جرت في بعضها والاحتياط في البقية
فلا يلزم الخروج عن الدين إذ عليه تكون النتيجة هي التبعيض لا حجبة الظن .
نعم لو اغمضنا النظر عن هذا الاشكال وقلنا بحجبة الظن —

لما عرفت ان النوبة لما انتهت الى الامثال الظني بمقتضى المقدمة الرابعة
فحينئذ لا يفرق العقل في الحكم بالرجوع الى الظن بين موارد واسبابه ومراتبه
وأما بناءً على مسالك الحكومة الذي هو المختار فالنتيجة هي الاطلاق
بحسب الموارد والاسباب .

لما عرفت انه بمقتضى المقدمة الرابعة يستقل العقل بكون الظن مرجعاً
من غير فرق بين الموارد والاسباب .

نعم بحسب المراتب يتعين الأخذ بأقوى المراتب من الظنون مع فرض
كونه وافياً بمعظم الفقه لكون ذلك هو أقرب الطرق الى الواقع من غير فرق
بين تقرير الحكومة بملك الاهتمام أو بملك الفرار عن محذور الخروج عن الدين
وعلى تقديره فلا اهمال على ما اخترناه من الحكومة . وأما بناءً على الكشف (١)

— فلا يتم على نحو الاطلاق لسكونه حجة في الجملة فيمكن جريان
الاصول النافية في بعض الموارد . وهكذا لو بنينا على كون المدرك في
المقدمة الثانية هو الاجماع . وفي الثالثة نفي العسر والحرج .

لما عرفت منا سابقاً ان جريان العسر والحرج يوجبان التبعيض
لا حجية الظن ومع الاغراض فيقتجح حجية الظن في الجملة .
وهكذا الحال لو كان المدرك في المقدمة الثانية هو الخروج عن
الدين ، وفي الثالثة نفي العسر والحرج .

(١) كما هو مختار الاستاذ النائيني (قده) وعليه ان كلية النتيجة
تدور مدار سقوط البراءة في المقدمة الثانية بنحو العام الاصولي وعدم
وجوب الاحتياط بالاجماع وذلك واضح بناءً على ان سقوط الاصول
النافية لأجل الاجماع على وجوب التعرض للوقائع المشتبهة والاصول —

فلا اطلاق بحسب الموارد والأسباب والمراتب حيث ان الملاك على الكشف

— المثبتة لمكان العلم الاجمالى بما في ايدينا من الاخبار .

واما بناءاً على ان تلك المقدمة الثانية مدركها هو لزوم الخروج عن الدين ، وفي الثالثة الاجماع وان استلزم الكشف الا انه يفتج حجية الظن في الجملة .

واما بناءاً على الحكومة فتكون النتيجة كلية لو كان المستفاد من المقدمة الثانية هو وجوب الموافقة القطعية الموجب لسقوط الاصول في كل مسألة مسألة . وفي المقدمة الثالثة هو الاجماع على عدم ارادة الامتثال الاحتمالى .

نعم لو كان المدرك من المقدمة الثالثة هو لزوم العسر والحرج تكون النتيجة حجية الظن في الجملة . وكيف كان فالاھمال يحتاج الى معين ولا يخفى ان المعين لو كان محفوظاً في مرتبة اخذ النتيجة ، وكذا المعمم لو كان محفوظاً في مقام النتيجة كانت حجية الظن بذلك المعين او المعمم واصلاً بطريقه بخلاف ما لو كانت النتيجة كلية فان حجية الظن تكون واصلة بنفسها لا بطريقها . واما لو كان المعين غير محفوظ في مرتبة النتيجة كما لو جرت مقدمات الانسداد .

ثانياً وثالثاً : كانت النتيجة واصلة بطريقها لا بنفسها وسر الفرق انه لو كان المعين محفوظاً في تلك المرتبة يكون مانعاً عن جريان مقدمات الانسداد . ثانياً لأن من جعلتها انسداد باب العلم والعلمي ومع تحقق المعين في تلك المرتبة يكون الباب مفتوحاً لا مفسداً فظهر مما ذكرناه ان ضابط الواصل بنفسه هو ما يكون معلوماً حجتيه بحكم العقل بلا حاجة في هذا الحكم الى عناية بخلاف الواصل بطريقه فانه يحتاج الحكم الى —

ليس الى حكم العقل بلزوم الأخذ بالأقرب مجال وإنما هو أمره راجع الى الشرع
 — عناية كانت العناية مقدمة عقلية أم غيرها ، فان تلك العناية هي
 طريق للإبصار .

إذا عرفت ذلك فنقول : ان انتفاء المعين موجب للتعميم ومن
 هنا جعل الترجيح بلا مرجح ملاكاً للتعميم فحينئذ ان اثبات المعين لأجل
 ان يكون الترجيح مع المرجح لا بد من بيان امور :
 الاول - هو الظن الاطمئنانى وبحسب الظاهر انه بمقدار الكفاية
 فدعوى شيخنا الأنصاري (قدّه) انه ليس بمقدار الكفاية مدفوعة ويظهر
 له ذلك لمن تتبع . هذا بحسب المورد ، وأما بحسب السبب فالظاهر انه
 هو المعين وهو ايضاً بمقدار الكفاية فان الطرق العقلية المفيدة للوثوق
 تكفي لمن تتبع وهي متيقنة الاعتبار في ظرف الانسداد ، فدعوى شيخنا
 الأنصاري (قدّه) كون القدر المتيقن هو خصوص الظن المسبب عن
 الخبر الزكي بعدلين ورجاله مزكي بعدلين في تمام السلسلة ولا يكون تمييز
 مشتركاته بظن أضعف من الظنون المعمولة في تزكيه رجاله وان لا يكون
 المشهور على خلافه وان لا يكون على خلافه ظن آخر يوجب تضعيفه الى
 آخر ما ذكره من الشروط الخمسة فان ذلك خلط بين متيقن ومتيقن ،
 فان المتيقن الذي ذكره هو المتيقن في باب خبر الواحد بمقتضى ما دل
 دليل اعتباره لا المتيقن في باب الانسداد ، فان المراد منه ان لا يحتمل
 اعتبار غيره من الظنون وعدم اعتباره ولو اغمضنا عن ذلك فلا بد للمصير
 الى المتيقن الاضافي وان كان شيخنا الأنصاري (قدّه) تردد فيه من جهة
 انه لا يعلم أي شيء متيقن اضافي بمعنى انه لو فرض ان طائفة كانت من
 رجال سنده مزكي بعدلين في تمام السلسلة ولسكن تمييز مشتركاته بظن —

فيمكن للشارع جعل مطلق الظن أو الظن في الجملة ، فلا بد من استفادة الاطلاق من الامور الخارجية .

— ضعيف وكانت الطائفة الاخرى على العكس بأن كان يتميز مشتركاته بظن قوي ورجاله منركى بمعدل واحد وهكذا . ولكن الانصاف ان ذلك إنما يتم على مصلحه ، واما على ما ذكرناه من معنى القدر المتيقن فلا يتم حيث ان الخبر المزكى بمعدلين جميع الطبقات مما يوجب الوثوق ولا يكون حجة غيره مع عدم حجبيته . واما بحسب الموارد فالظاهر انه لا معين له فيفتنذ يتمين التعميم .

المرجح الثاني - مظنون الاعتبار ومعناه ان الخبر لو قام على حجبيته الشهرة مثلا يكون الظن الحاصل من الشهرة مظنون الاعتبار في قبـال الظن القياسي الذي لم يـم حجة على اعتباره .

ثم ان القائلين بمرجحية مظنون الاعتبار على طائفتين :

احدهما - جعل مظنون الاعتبار انما هو بنفسه من دون ان يكون الظن بالاعتبار مستنداً الى دليل الانسداد .

وثانيهما - يكون مرجحية الظن بالنسبة الى الظن المستنتج من دليل انسداد اخر المعبر عنه بالانسداد الصغير .

وكيف كان فقد ذكرنا ان المدرك في اعتبار مظنون الاعتبار اقرب الى الحجة واقرب الى تحصيل مصلحة الواقع .

وبالجملة المرجح في الحقيقة مركب من جزئين اقرب الى الحجة واقرب الى تحصيل الواقع ، اما الجزء الاول فواضح حيث انه يحتمل حجبيته من دون بقية الظنون ، واما كونه اقرب الى مصلحة الواقع ، فلا أنه بناءً على المصلحة السلوكية يكون اقرب من بقية الظنون بالنسبة الى —

والحق انه بناءً على الكشف إما أن تكون النتيجة الطريق الواصل

— مصلحة الواقع ، في صورة المصادفة فيصل الى مصلحة الواقع ، واما في صورة الخطأ فتحصل مصلحة عوضاً عن مصلحة الواقع وهي المصلحة السلوكية بخلاف المظنون التي لم يقم دليل على اعتبارها فانها في صورة الخطأ لا مصلحة سلوكية فيها كما هو اوضح من ان يتحقق . إلا ان شيخنا الانصاري قدس سره اورد على كلتا المقدمتين اما المقدمة الاولى فلأن الاقربية الى الحجة لا توجب تعيين ما هو الحجة شرعاً فان الحجة إنما تكون واصلة بنفسها او بطريقها .

ودعوى حكومة العقل بأن مضمون الاعتبار اقرب الى الحجة بلا دليل بل هو صرف استحسان لا توجب الحجة شرعاً .

نعم ذلك يكون مرجحاً في ناحية الارادة كما لو تردد في سلوك احد الطريقين ولا يخفى ان ذلك موجب للخلط بين باب الارادة وباب الحجة ، واما الاقربية الى تحصيل مصلحة الواقع فيرد عليه انه ترجيح بالاولوية بلا مرجح حيث ان المكلف لم يكن مكلفاً بتحصيل المصالح الواقعية ، وانما هو مكلف بمتعلقات التكاليف الواقعية ومجرد كونه المظنون اقرب الى تحصيل مصلحة الواقعية لا تفيد إلا الاولوية ولا يوجب تعيين الحكم بالطريق . لما عرفت من كون الطريق طريقاً يتوقف على كونه حجة شرعاً او عقلاً ومضمون الاعتبار لم يثبت حجتيه لكي يثبت طريقيته . وثانياً ينبغي ان يكون المرجح هو ما يكون مضموناً بظن آخر مضمون اعتباره فانه هو اولى مما لا يكون قد ظن بظن آخر قد ظن باعتباره اللهم إلا ان يقال : بأن الترجيح بمضمون الاعتبار قد ظن باعتباره مستلزم للتسلسل فان الظن الثاني يكون مضمون الاعتبار بظن ثالث وهذا ايضاً مضمون

بنفسه ، وإما ان تكون الواصل بطريقة ، وإما أن تكون مطلق الطريق ولو لم يصل فعلى الأول يلزم القول بالاطلاق بحسب الموارد والأسباب والمراتب لما هو معلوم بالاستقلال العقل بالأقرب بمقتضى المقدمة الرابعة فيكون الشارع أو كل في تعيين مجعوله الى العقل ، ولا اهمال في حكم العقل بحسب الموارد والاسباب فالنتيجة بحسبها مطلقة وبحسب المرتبة متعينة وهو الأخذ بالأقرب فالأقرب ، ومن ذلك يعلم ان الجمع بين حجبة الظن عقلا مع القول باهمال النتيجة تهافت ومن هنا نقول بترجيح مظهر الاعتبار على غيره لقربه الى الواقع أو الى مظهر بظن رابع وهكذا الى ما لا نهاية له وهو واضح البطلان مضافاً الى ان ذلك مجرد خيال وإلا فلا يفرق بين مظهر الاعتبار وبين ما هو مظهر الاعتبار بظن قد ظن باعتباره بالنسبة الى الاقرب لمصلحة الواقع بناءً على المصلحة السلوكية على تقدير المخالفة ، واما ما افاد شيخنا العلامة الانصاري (قده) اخيراً بما حاصله ان مظهر الاعتبار انما يكون مرجحاً فيما اذا كان اعتباره بالظن المطلق لا ما اذا كان اعتباره من باب الظن الخاص حيث ان المدعى مرجح ما يكون من سنخ ما يقصد ترجيحه لا ما من سنخ آخر ولكن لا يخفى ان معنى اهمال النتيجة كونها بين مراتب الظنون ولا يمكن تقديم بعضها على بعض للزوم الترجيح من غير مرجح فلو فرض ثبوت مرجح لبعض الظنون فحينئذ يخرج عن استحالة الترجيح من غير مرجح وهذه المزية لا يفرق فيها بينما تكون مستفادة من دليل الانسداد وبينما تكون مستفادة من غيره إذ الفرض اخراجه عن دائرة الترجيح من دون مرجح ولعله الى ذلك اشار بقوله فافهم على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني قدس سره .

بدله مع فرض المخالفة الواقع لما هو معلوم ان الظن بالحجية ظن بتدارك ما خالف الواقع والأخذ بمظنون الاعتبار متعين بلا حاجة الى استفادة ذلك من دليل خارجي .

وأما على الثاني أى كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقة فيحتاج في رفع الاهمال الى اجراء مقدمات انسداد آخر في تعيين ذلك الطريق مراراً الى ان يحصل ظن واحد فيؤخذ به لتعيينه قهراً أو ظنون متعددة متساوية الاعتبار فيؤخذ بالجميع لعدم وجود مرجح .

وعلى الثالث وهو كون النتيجة هو الطريق ولو لم يصل فلا بد من القول بالاهمال .

أقول : ما ذكره الشيخ (قدّه) سابقاً من دعوى قيام الاجماع على إلحاق المشكوكات بالموهومات ومرجهه الى حجية الظن في دليل الانسداد ينافي ما ذكره من ان مناط الحجية ليس بيد العقل ، والشارع له التصرف ، فيمكن أن يجعل الموهوم ولم يجعل المظنون لأن قيام الاجماع على حجية الظن في دليل الانسداد كون خصوص الظن هو المجهول ولا يحتمل غيره .

نعم لو كان استكشاف حجية الظن من غير الاجماع على القول بالكشف بل كان بمقدمة عدم الاهمال بحيث لو لم يكن عندنا علم اجمالي يمكن القول بمقدمية انا غير مهملين وهو لا يكون إلا بأن يكون بيان منصوب من الشارع وذلك بوجوب الانحلال إلا ان الحجة لم تتعين في خصوص الظن بل يحتمل كون الحجة في غير الظن ، فحينئذ يتوجه اعتراض الشيخ (قدّه) ويتجه كلام الاستاذ بأنه يمكن تعيينها بمقتضى الاعتبار بناءً على كون الحجة هي الواصلة بنفسها

وكان متيقن الاعتبار بمقدار الكفاية فلا بد من التعميم كما انه بناءً على كون الحجية هو الواصل ولو بالطريق يمكن القول بالتعميم والتعمين بمقدمات دليل الانسداد ، وبناءً على كون الحجية الطريق ولو لم يصل لا بد من التعميم ورعاية الاحتياط في جميع الأطراف ولو لم يكن متيقن الاعتبار بمقدار الكفاية ثم ان الاستاذ (قدّه) في الكفاية جعل الطريق الواصل ولو بطريقه ، والطريق ولو لم يصل في عرض واحد وهو ممنوع إذ جعل الطريق الواصل ولو بطريقه يبقى على عدم امكان الاحتياط إذ مع امكانه فلا تنتهي الزوبة الى الاختصار على متيقن الاعتبار ونصب الطريق ولو لم يصل مبني على امكان الاحتياط فافهم وتأمل .

التنبيه الثالث : لا اشكال ولا ريب في خروج الظن القياسي وإنما الكلام والاشكال في وجه خروجه بناءً على الحكومة إذ بناءً على الكشف فوجه الخروج واضح ، لأن بمقدمات الانسداد نستكشف ان الشارع جعل الظن حجة ماعدا الظن القياسي ، كما انه لا يرد الاشكال بناءً على مسلك الاهتمام كما هو المختار فانه من المعلوم أن الشارع لم يكن له اهتمام بالواقعيات التي هي في مورد الظن القياسي كما انه لا يرد بناءً على ما سلكه الاستاذ قدس سره من جعل الاحتياط شرعاً إذ نتيجه هو القول بالكشف .

وقد عرفت عدم جريانه على القول بالكشف وإنما الاشكال يتجه على القول بالحكومة وتقريبه . أن الواقعيات لما كانت متعجزة بالعالم الاجمالي فتكون معلومة بالاجمال في تنجزها في حال الانسداد كالواقعيات المعلومة بالتفصيل في حال الانفتاح ، فاذا كانت كذلك فيجب على المسكفين الخروج

عن عهدها ، والعقل لما حكم باتباع الظن فحينئذ كيف يخرج الظن القياسي عنه إذ يكون ذلك من التخصيص في حكم العقل مع انه من المعلوم أن حكم العقل غير قابل للتخصيص والاستاذ (قده) في الكفاية أجاب عن ذلك ان حكم العقل لم يكن منجزاً تنجزاً فعلياً بل حكم معاقى على عدم نصب طريق من الشارع ولكن لا يخفى .

انك قد عرفت ان تنجز الواقعيات بالعلم الاجمالي وحكم العقل باتباع الظن إنما يكون في مرحلة الاسقاط ، فاذا صار في مرحلته لا تناله بد التصرف من الشارع ، فاذا فرض ذلك كيف يكون الظن القياسي خارجاً وليس ذلك إلا تخصيصاً في حكم العقل .

نعم يتم جوابه عن الاشكال بناءً على مسلك مؤسسية الدين ولكن هذا المسلك لم يتعرض له الاستاذ حتى يبني عليه بل نحن ذكرناه من باب الاحتمال وأيدناه وجعلناه من جملتها ، وحاصل الكلام انه بناءً على الحكومة يتوجه الاشكال (١) إلا انه إن كان بمناط الاهتمام فلا يمكن اخراج الظن

(١) وحاصله انه يلزم بخروج الظن القياسي من تخصيص الحكم العقل والأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص بناءً على الحكومة ولكن لا يخفى انه لا مجال لهذا الاشكال .

بيان ذلك ان المستفاد من الأدلة الدالة على عدم اعتبار الظن القياسي اما ان تكون بنحو الموضوعية أو بنحو الطريقية . ومعنى الموضوعية هو الأخذ بالظن القياسي في قبال الأئمة عليهم السلام ، ومن الواضح ان الأخذ بهذا النحو فيه مفسدة لا بمعنى المفسدة السلوكية ، فعليه لا مجال —

للقياسي حيث أن العقل حاكم بأن الظن حجة فيما إذا كان محتملاً للتكليف فحينئذ يقطع باهتمام الشارع ولكن الشأن في ذلك إذ مع نهى الشارع عن العمل بالظن القياسي لا يبقى مجال للقطع باهتمام الشارع كي يكون مورداً لحكم العقل بل يكون كالكشف البدوي في أصل الاهتمام كما أنه لا يرد الاشكال بناءً على تقريب الحكومة لمناطق المنعزبة الاحتمال كما هو في الاحتمال قبل الفحص إذ حكم

— لهذا الاشكال . وأما بناءً على الطريقة فيمكن ان يقال في مقام الجواب انه إنما ردع عن العمل بالظن القياسي لكونه أكثر خطأ للواقع ولكن لا يخفى انه بذلك لا يندفع الاشكال ، فالتحقيق في الجواب عن هذا الاشكال انه بناءً على الكشف من قيام الأدلة على عدم اعتبار الظن القياسي يوجب تقييد موضوع الحجة بعدم الظن القياسي . وأما بناءً على الحكومة . فنقول : الظن الذي حكم به العقل عبارة عن الظن الحاصل من سبب متعارف لا ما يحصل من النوم ونحوه الذي لا يمكن الركون اليه فحينئذ من قيام الأدلة الدالة على عدم اعتبار الظن القياسي نستكشف عدم حصول مثل هذا الظن الحاصل من السبب المتعارف وان القياس ليس سبباً متعارفاً .

وبالجملة ما حكم به العقل شيء مقيد لا مطاق فلم يقع الاشكال في خروج الظن القياسي ، فبقيام الأدلة نستكشف خروجه من اول الامر ويكون من باب التخصيص لا من باب التخصيص ، وبذلك قال شيخنا الاستاذ المحقق النائيني (قدّه) وانه هو الحق في الجواب ، واما الاجوبة الستة التي تعرض لها شيخنا الانصاري (قدّه) ، فالظاهر انها كلها مخدوشة تظهر بالتأمل فتأمل .

العقل فى المقام من الأحكام المتعلقة على عدم الترخيص الواصل من الشارع
لا معلقة على عدم نهى الشارع عن العمل بالظن .

نعم يتوجه الاشكال على مسلك التبعض فى الاحتياط بمنسأط منجزية
العلم الاجمالى ولزوم الأخذ بالأقرب فى مقام اسقاط التكليف فانه لا يعقل
اخراج الظن القياسى وليس له دافع لذلك إلا الالتزام بتعلقية حكم العقل أو
استكشاف جعل البذل من النواهى .

وبالجملة لا مدفع عن هذا الاشكال على تقدير تسليمه على بعض المسالك
إلا بالترام بتعلقية حكم العقل فى فرض الانساد على عدم تحقق نهى من
الشارع ، وأما مع فرض تنجزية حكمه لا بد من الالتزام بكلية النتيجة وعدم
خروج الظن القياسى كما لا يخفى .

التنبية الرابع : فى انه إذا قام ظن على عدم حجبة ظن فهل نتيجة
دليل الانساد هو حجبة الظن المانع أو الممنوع أو الأقوى منها أو التساقط
وجوه (١) .

(١) الظاهر ان نتيجة دليل الانساد يختص بالمانع ولا يعم الممنوع .
بيان ذلك ان الظن المانع بالنسبة الى الظن الممنوع كالحاكم بالنسبة
الى المحكوم ، ومن الواضح تقديم الحاكم وسره هو ان دليل الحاكم
شموله للظن المانع يوجب خروج المحكوم عن الدليل موضوعا ، اما بلفظه
او بنحو الالتزام بخلاف دليل المحكوم فانه لا يوجب خروجه موضوعا .
والحاصل ان دليل الانساد لما شمل الظن المانع أوجب خروج الظن
الممنوع عن الدليل موضوعا .

فنقول : انه يختلف الحال بحسب المسالك :

فعلى المسلك الأول - الذي هو منجزية العلم يكون المدار هو الظن بالمانع ، لأن الظن بالمانع لا يقتضي إلا عدم منجزية الظن بالممنوع بالتكليف من دون اقتضائه لمخالفة العلم الاجمالي فلا يقتضي إلغاء الظن بالممنوع بناءً على التبعض بل لابد من الأخذ بالظن بالممنوع في مقام العمل .

وأما بناءً على المسلك الثاني - الذي هو عبارة عن منجزية ما يعم العلم فيكون المدار على الظن بالمانع لأنه بناءً على ذلك يكون تعيين الطريق موكولاً الى حكم العقل .

وقد عرفت أن العمل قد عين ان نتيجة دليل الانسداد هو مظنون الاعتبار لا موهومه وبقيام الظن على عدم ظن آخر يكون الظن الممنوع موهوم

— ودعوى انها في مرتبة واحدة ممنوعة فان كل حاكم مع المحكوم قبل شمول الدليل في مرتبة واحدة كما في الشك الـسببي والسببي فانها قبل شمول دليل الاستصحاب في مرتبة واحدة اعنى مرتبة الشك ولاكن بعد شمول دليل الاستصحاب للشك السببي اوجب خروج الشك السببي عن الدليل موضوعاً ، وهكذا في المقام فان الظن المانع مع الممنوع قبل ملاحظة دليل الانسداد في مرتبة واحدة ولاكن لما كانت نتيجة دليل الانسداد ان لا يكون قاطعاً عن الخلاف ، فن شموله للظن المانع نحقق القاطع على الخلاف فيلزم خروج الظن الممنوع عن دليل الانسداد موضوعاً ومن هنا يعلم وجه تقديم الظن المانع على الممنوع ولا يحتاج الى الالتزام بتقديم ما هو الاقوى منهما لما هو معلوم ان دليل الحاكم مقدم على المحكوم ولو كان اضعف فافهم وتأمل .

الاعتبار فيخرج عن دائرة الظن الذي هو حجة .

وأما بناءً على المسلك الثالث - وهو كون المنجز هو الاحتمال المهم به أيضاً يكون المدار على الظن بالمانع دون الظن بالمنوع لأن قيام الظن على عدم الحجية يكشف أن التكليف في مورد الظن بالمنوع ليس مما اهتم به فيخرج عن دائرة الظن الذي هو حجة ونظيره ما عرفت في الظن القياسي على هذا المسلك .

وأما بناءً على المسلك الرابع - وهو كون المنجز من اساس الدين فأيضاً يكون المدار هو الظن المانع لأن الظن بالمنوع إنما يؤخذ به مع عدم الأخذ بالمانع فالأخذ به معلق على عدم الأخذ بالظن بالمانع لأن العقل لا يحكم بحجية ظن احتمال النفع منه فضلاً عن الظن به ففي مورد لم تف الظنون لا بد من التنازل الى الشك إما مطلقاً أو بمقدار الاحتياج ولم يرجع الى الظن بالمنوع فيرجع حينئذ الى الشك مثلما لو فرض عدم تحقق اصل في المقدار الوافي إذ العقل لا يفرق في تنزله الى مرتبة الشك بين فقد أصل الظن أو فقد قيده وهو حجيته .

نعم لو كان حكم العقل بتنجز حجيته بمقدار وافي وتعليقته بالنسبة الى الزائد فلا بد وان يلاحظ الاحتياج في الظن بالمنوع بظن آخر فان احتيج اليه فلا محيص عن ارتفاع الظن بالنفع وإلا فلا محيص من طرحة .

وأما بناءً على المسلك الخامس - الذي ذكره الاستاذ (قدس) وهو التنجز بالاحتياط الشرعي فيكون المدار أيضاً على الظن بالمانع دون الظن بالمنوع لأنه على هذا المسلك نتيجة دليل الانسداد هو الكشف فيمكن عروض

التخصيص على ما هو المعمول شرعاً فيكون الدليل كاشفاً عن حجبة الظن ما عدا الظن الممنوع .

وكيف كان وقد عرفت منا سابقاً تعليلية حكم العقل في باب الانسداد على عدم قيام دليل أو حجة على المنع منه فلا بد من تقديم المانع إذ تنجزه يكون صالحاً للردع عن الظن الممنوع ونتيجة ذلك هو أن حكم العقل في أحدهما تنجز ، والآخر تعليلي ، ومن الواضح أن تنجزه أحدهما يقدم على تعليلية الآخر . فلذا يختص الاشكال في المقام بناءً على مسلك التبعيض في الاحتياط حيث أنه بناءً عليه يكون المنجز هو العلم الاجمالي وبعد تنجزه يحكم العقل بالأخذ بالأقرب في مقام تحصيل الفراغ فيثبت لا بعقل مجيء الترخيص على الخلاف ، فلذا لا يحصى عن الأخذ بالمنوع وطرح المانع لكونه منجزاً فلا يمكن الجمع بينهما ، ولكن لا يخفى أن الظن المانع بتنجزه يقدم قهراً على انظان المنوع إذ لا مانع له في هذه المرتبة إلا المنوع الذي قد عرفت استحالة صلاحيته المانعية عنه إذ بدخول الظن المانع تحت دليل الانسداد وحكم العقل فيه بالحجبة بوجب رفع الموضوع في طرف المنوع كما هو أوضح في أن يخفى .

التنبيه الخامس : انه لا فرق في كون الظن حجة سواء كان الظن بالحكم ناشئاً من اشارة أو من آية أو رواية أو من قول لغوي لو أوجب ظن بمراد الشارع من لفظه وهذا واضح لا يمتريه شك ولا شبهة ثم لا يخفى أن الاستاذ (قدس) في الكفاية قد تعرض الى استقلال العقل بتقليل الاحتمالات من حيث السند والدلالة أو الجهة مهما أمكن وعقد له تنبيهاً فقال ما لفظه :

ولا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة الى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور مما أمكن في الرواية وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد بابه فيه بالحجة من علم أو علمي وذلك لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد الى الضعيف مع التمكن من القوى أو ما يحكمه عقلاً فتأمل جيداً .

أقول : ان التعليل ممنوع إذ الأمر يرجع الى كون الظن بالحكم الفرعي الواقعي سواء قلت الاحتمالات أم لا ، هذا ويمكن المناقشة بأن تقليل الاحتمالات يوجب قوة الظن الذي تعلق بالواقع .

وقد عرفت فيما تقدم كون النتيجة متمينة في الظن الأقوى ولا اطلاق فيها ولا تعميم وحينئذ يلزم تقليل الاحتمالات لتحصيل تلك المرتبة التي يوجب تعيين حجية الظن فيه وهي مرتبة القوة على ان هذا التعليل يوجب تقليل الاحتمالات حقيقة فيما إذا كان موجباً للفحص . وأما إذا كان موجباً لتقليلها حكماً كما إذا كانت الحجة علمياً فاقضاه للفحص محل اشكال إذ لو لم يكن الظن بحالة ويعرته لا يقوى على الفحص لا يحكم العقل بوجوبه فلا يكون موجباً لحكم العقل . والحاصل ان اعتبار ما يورثه الظن بالحكم الفرعي يختص فيما ينسب به باب العلم مثلاً قول الغوي يكون حجة فيما يوجب الظن بالحكم الفرعي مع فرض الانسداد فلا تغفل .

التنبيه السادس : ان جريان مقدمات الانسداد إنما تجري في مقام الاثبات لا في مقام الاسقاط والفراغ إذ المرجع في ذلك الى قاعدة الاشتغال لو لم تكن مثل قاعدتي الفراغ والتجاوز لعدم كفاية الظن بالفراغ والظاهر انه مما لا اشكال فيه وان نسب الى شيخنا الأنصاري (قده) من حجية الظن

الاطمئنان في نظراً لجريان بناء العقلاء ، ولكن لا يخفى انه محل نظر .
نعم يمكن حمله على ما يكون مثل الضرر الذي صار موضوعاً لأحكام
كثيرة كجواز التيمم والافطار والصلاة بالنجس أو من جلوس ونحو ذلك ،
فانه يمكن دعوى العمل بالظن عند انسداد باب العلم بالأحكام مع ان اجراء
اصالة العدم يوجب الوقوع فيه ولكن ذلك يتم لو لم نقل باناطة الأحكام على
خوف الضرر وظنه لا على الضرر الواقعي وإلا فلا تجري مقدمات الانسداد
وحاصل الكلام ان مقدمات الانسداد انما تجري في نفس الأحكام الكلية
لا في تطبيق تلك الأحكام على ما المأتي به مثلاً لو شك في وجوب صلاة الجمعة
وقد حصل له الظن بوجوبها ، فمع فرض الانسداد يجب به لكون الظن حجة
لا الظن باتيانها مع القطع بوجوبها . قال الاستاذ (فده) في الكفاية ما لفظه :
« إنما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام هو حجية الظن فيها لاحجيتها في
تطبيق المأتي به في الخارج معها فيقتبع مثلاً في وجوب صلاة الجمعة بومها لا في
اتيانها بل لابد من علم أو علمي باتيانها » ومثل ذلك لو شك في الموضوعات
الخارجية كالشك في كونه تراباً خالصاً والشك في الجهة المعينة للقبلة الى غير
ذلك من المقامات الراجعة الى الشك في تطبيق تلك المفاهيم الكلية عليها .
فقد عرفت انه لا يجدي الظن بها فلا تغفل .

التنبيه السابع : في أن الظن في حال الانسداد متبع في الفروع وغير
متبع في الأصول التي يطلب فيها صرف الاعتقاد لكونها من الامور الاعتقادية
التي لم يطالب فيها إلا العمل الجوانحي لا الجوارحي فانه وإن انسداد باب القطع
إلا انه لم ينسد باب الاعتقاد اجمالاً بما هو واقعه والانقياد له بخلاف العمل

الجارحي فانه لا يمكن فيه الانقياد والموافقة إلا بالاحتياط ، والمفروض عدم وجوبه شرعاً أو عقلاً ، وهذا واضح لا اشكال فيه ، وإنما الكلام الذي يجب التنبيه عليه أن المنكر لبعض ضروريات الدين هل يحكم بكفره مطلقاً أو فيما إذا كان انكاره موجباً لتكذيب النبي (ص) وكلمات الأصحاب في هذا المقام مختلفة والذي ينبغي أن يقال ان هذا المنكر إن كان ناشئاً بين المسلمين فيحكم بكفره بمجرد الانكار لأن انكاره راجع الى تكذيب النبي (ص) إذ يعد في حقه الجحالة وان لم يكن ناشئاً بين المسلمين لم يحكم بكفره إذ لم يكن راجعاً الى تكذيب النبي (ص) وهذا هو الموافق لما استظهرناه من الأدلة ثم لا يخفى ان غير المقرر بالشهادتين لو كان قاصراً لم يحكم باطنياً بكفره ولكن محكوم بالكفر ظاهراً إذا الاسلام مترتب على الاقرار الظاهري وهو لم يتحقق .

فان قلت : ورد عنهم (ع) : ان الناس إذا لم يجحدوا لم يكفروا ، فعليه لم يحكم بالكفر مع عدم الجحود .

قلت : انه محمول على الكفر الباطني ، وكيف كان لا ثمرة للحكم بالكفر وعدمه بعد القطع بعدم وجود القاصر لأننا نقطع انه لا بد لكل أحد من الاتيقات الى أنه لا بد له من موجد ، ورازق ، ومدير ، ومع هذا القطع كيف يتحقق وجود القاصر ، ثم لا يخفى انه على تقدير تنزلنا الى العمل بالظن لادليل على لزوم الانقياد والتدين بالمعرفة الظنية بل لا يمكن التدين بها لدوران الأمر بين محدورين إذ نبوة شخص مظنونة بجماع احتمال المدم فيدور الأمر بين الأخذ بالظن أو الاحتمال فيكون الأمر دائراً بين محدورين واذا دار الامر بينهما يحكم العقل بالتخير .

نعم يمكن أن يقال : بأن العقل يحكم بالتخيير فيما إذا لم يكن في أحد الاحتمالين رجحان ، وأما اذا كان في أحدهما رجحان كما في المقام لا يحكم العقل بالتخيير بل يحكم بالاخذ بالراجح وهو في المقام الظنى فيحكم العقل باتباعه . والحاصل ان العمل بالظن في الاصول الاعتقادية تتوقف على تمامية مقدمات الانسداد وتاميتها غير معقول لأن من المقدمات عدم امكان الاحتياط لكي يوجب الدوران بين الاخذ بالمظنون أو بالموهرم وبقاعدة الترجيح بلا مرجح يوجب الاخذ بالمظنون وفي المقام لا يتصور ذلك الدوران لا مكان الاعتقاد به اجمالا .

بقي الكلام في جابرية الظن (١) وموهنيته ومرجعيته وان كان خارجا

(١) لا يخفى ان الشهرة تارة ترجع الى ناحية الدلالة واخرى ترجع

الى ناحية السند .

اما الاول - فلا اعتبار بها حيث انه لا توجب ظهوراً لللفظ الذي هو مناط الحجية . واما من ناحية السند فنقول : الشهرة تارة روائية واخرى استنادية وثالثه مطابقة ، ومعنى الشهرة الروائية هو ما تكون متداولة في الاصول مروية عن الأئمة الاطهار عليهم السلام ، والاستنادية هو ما يعلم كون الفتوى مستندة الى رواية خاصة ، والمطابقة هو كونه من باب الاتفاق مطابقة للرواية اما الاخير فلا اشكال في كونها غير جابرة . واما الاولان فالظاهر انها يجبران الرواية وبسببهما يوجب الوثوق فيحصل للخبر فرد ومصدق . واما تشخيصها وهو ان الرواية اذا ذكرت في الاصول التي هي مروية عن الأئمة (ع) فهي شهرة الرواية ولا عبرة بذكرها في المجاميع التي دونت متأخرة عن الاصول ، واما الاستنادية —

عن دليل الانسداد ولكن جريا على عادة الاصحاب في ذكره ملحقاً بدليل الانسداد .

— فتشخيصها بالتفحص في كتب القدماء فان ديدنهم على التعرف الى باب ويتعرضون الى الرواية ، فيفهم من ذلك ان الفتوى مستندة الى تلك الرواية ولا عبرة بمن تأخر عن الطبقة الاولى وان كانوا اذق نظراً منهم كمثل الطبقة الوسطى فانهم اساطين الفن كالسلامة ، والشهيدين وامثالهم رضوان الله عليهم . وكيف كان فربما يشكل ويقال بأن الشهرة الاستنادية قليلة حيث انه لم يعلم استناد الفتاوى الى رواية خاصة فلملهم استندوا الى رواية اخرى .

نعم تكون من الشهرة المطابقة ولكن لا يخفى ان من تفحص وتتبع ووجد فتوى مخالفة للقواعد والاصول ثم وجد رواية في الباب فانه يحصل له العلم الاطمئنان بأن تلك الفتاوى مستندة الى الرواية التي وجدها ويظهر لمن تفحص كثيراً كمثل فتوى الفقهاء بالتخير بين الرد والارش في باب الخيارات مع انه لم توجد رواية إلا في فقه الرضوي ومثل اغتسال المرأة في الليل وهو ينفي عن العمل مع انه ليس فيها إلا رواية في الفقه الرضوي الى غير ذلك من الفتاوى المخالفة للقواعد والاصول وليس الافتاء بها إلا للرواية الخاصة المروية في مثل فقه الرضوي فيعلم ان استناد تلك الفتاوى الى تلك الروايات .

ومما ذكرنا ربما يظهر انه قد يوجب الوثوق بالفقه الرضوي . واما الكلام في ان الشهرة هل تكون كاسرة وموهنة للخير المخالف لا . اما بالنسبة الى السند فكونها موهنة مشروط بثلاثة شروط :

— الاول — ان تكون الشهرة من القدماء لا من المتأخرين اذ لو كانت من المتأخرين لا تضر بالرواية .

الثاني — ان تكون الرواية بمسمع وبراءى من القدماء فلو لم تكن عندهم وحصل فيما بعد كالأشعثيات ودعائم الاسلام وفقه الرضوي وحصل الاعراض لعدم حصوله فيما بين ايديهم لا يكون اعراضهم مخلا .

الثالث — ان لا يكون اعراضهم عن الروايات لاجل عدم توثيق رجال السند . فلو فرضنا انه كان بنظرنا ثقات فلا يضر اعراضهم وباجتماع هذه الامور لا اشكال في كون الشهرة كاسرة .

بيان ذلك ان اعراض القدماء مع ان الرواية ببراءى وبمسمع منهم وانه لا يعلم كون اعراضهم لاجل عدم توثيق رجال السند دليل ان ذلك يوجب وهناً وضعفاً في الرواية . واما الشهرة في الدلالة فقد ذكر الاستاذ النائي (قده) فيما سبق ان المختار كون الشهرة كاسرة للدلالة بتقريب ان الشهرة لما كانت على خلاف الظهور فتحتمل وجود قرينة متصلة قد خفيت علينا والظهور لا يوجب إلا الظن ومع تحقق هذا الاحتمال ترتفع حجية هذا الظهور ولـكن الانصاف ان كانت الشهرة على نحو الشهرة الحاصلة للمرؤوسين على خلاف ظهور كلام رئيسهم حينئذ يستكشف ان تحققها قرينة على خلاف ذلك الظهور فان طريقة العقلاء مبينة على ذلك . نعم الشهرة على هذا النحو لا تكشف عن مراد الرئيس وانما تكشف عن خلل في الظهور وان لم تكن الشهرة وصلت الى تلك المرتبة فكونها كاسرة محل اشكال وبذلك تم ما يراد بيانه في مبحث الظن من تقريراتنا لمبحث الاستاذ المحقق النائي (قده) وهذا آخر ما حصل لنا من التعليق على هذا الجزء من كتابنا (منهاج الاصول) والحمد لله رب العالمين .

فنعول ومن الله الاستعانة : ان الظن لا يكون جابراً بناءً على ان
 دليل اعتبار الرواية من حيث كون سنده صحيحاً من غير اعتبار الوثوق
 بصدورها ومطابقتها الواقع إذ عليه لا يختلف الحال في أن هناك ظن أم لا
 وكذا بناءً على ان دليل الاعتبار من حيث أن فيه صفة الوثوق النوعي إذ عليه
 ان هذا الوثوق يحصل ولو لم يكن هناك ظن فالظن وجوده وعدمه سواء ، وكذا
 بناءً على الوثوق الشخصي ولكن كان الوثوق الذي هو محقق للاعتبار ما كان
 ناشئاً من الامارات الداخلية كما هو المختار أيضاً لا يكون الظن الخارجي جابراً
 وأما لو قلنا : بأن اعتبار الامارة من حيث الوثوق الشخصي ، والوثوق المعتبر
 أعم من الخارج والداخل يكون الظن جابراً ، وكيف كان فالظن الحاصل
 من الشهرة على تقدير الجبر ليس عن مطلق الشهرة بل الشهرة الروائية لا الفتوائية
 إذ الشهرة الفتوائية غير قابلة للجبر في غير فرق بين السند والدلالة ، أما جبر السند
 فظاهر انه لا يفيد ولا يجبر بها لان الشهرة الفتوائية لا تصير الرواية موثوقة
 الصدور ، وأما الدلالة فاعتبارها بالظهور فتدور الحجية مدار الظهور ، فان
 كان حاصلنا نكون الحجية حاصلة ، وان كان مفقوداً تكون الحجية مفقودة ،
 وهذا لا يفرق فيه بين كون الشهرة مطابقة له أم لا .

وبالجملة الشهرة في الفتوى لا أثر لها وإنما الذي تصلح للجبر الشهرة الاستنادية.
 على ما عرفت منا سابقاً بأن تكون الفتوى مستندة الى الخبر . وأما
 الكلام في الموهنية كالكلام في المرجعية حرفاً مجروحاً ، وانها تعرف في مباحث
 التعادل والتراجع . وسيأتي البحث عنها ان شاء الله تعالى . هذا كله
 فيما إذا كان الظن غير منهياً عنه ، وأما لو كان منهياً عنه فلا ينبغي الاشكال

في انه غير معتد به وليس له قابلية للجبر والترحيل كما لا يخفى . هذا ما أردنا
بيانه من مبحث الظن ، والى هنا ينتهي الكلام في الجزء الثالث من
كتابنا المسمى بـ (منهاج الاصول) ونسأله التوفيق لاجراء بقية
الاجزاء ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام
على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين ، وقد
وقع الفراغ منه في جوار مرقد سيد الوصيين
أمير المؤمنين (ع) بقلم مؤلفه
الراجي عفو ربه
محمد ابراهيم نجم الرحوم الحاج شيخ علي الكرباسي
طالب ثراه

فهرس الجزء الثالث

من كتاب منهاج الاصول

الصفحة	الصفحة
٤١ كفاية الاثر التقديرى فى مقام التنزيل	المقدمة
٤٤ قيام الاصول مقام القطع	٣ احكام المكلف
٤٦ الملازمة بين حكم العقل والشرع	٧ تثليث الاقسام
٤٩ الحسن والقبح الذاتيين	٩ بيان مجارى الاصول
٥١ العقل يحكم بالحسن والقبح	١٠ المقصد الاول فى القطع
٥٥ انكار الملازمة الواقعية	١٢ وجوب متابعة القطع
٥٧ الثمرة بين القولين	١٣ لا يؤخذ القطع فى القياس
٦٠ مبحث التجري	١٦ صحة وقوع الظن فى القياس
٦٣ قبح التجري عقلى	اقسام القطع
٦٧ الفرق بين الاوامر الارشادية والمولوية	١٩ المقام الاول فى الفطع الطربقى
٧١ قبح التجري يسرى الى الفعل الخارجى	٢١ نتيجة التقييد والاطلاق
٧٥ الثمرة بين القولين	٢٥ توقف التنافض على العلية
٧٦ الموافقة الازامية	٢٩ لا يؤخذ القطع فى موضوع حكم نفسه
٧٩ وجوب الموافقة الرجائية	ومثله وضده
٨٠ العلم الاجمالى	٣١ قيام الامارات والاصول مقام القطع
٨٣ وجوب الموافقة القطعية	٣٥ حكومة الامارات على الاصول

الصفحة	الصفحة
١٥٩ ماء الاستنجاء نجس معفو عنه	٨٧ العلم الاجمالي علة للموافقة القطعية
١٦٣ حجية الظواهر لمن لم يقصد افهامه	٩١ تقديم الموافقة القطعية
١٦٥ حجية ظواهر الكتاب	٩٧ العلم الاجمالي لتنجز التكليف
١٦٩ حجية قول اللغوي	٩٩ فيما لو علم بغيبية الماء او نجاسته
١٧١ الاجماع المنقول	١٠١ حكم الاصحاب بالتصنيف
١٧٣ أدلة حجية الخبر لا تشمل الاجماع المنقول	١٠٥ المقصد الثاني في الظن
١٧٥ حجية الشهرة	١٠٨ امكان التعبد بالظن
١٧٧ لا دليل على حجية الشهرة الفتوائية	١١١ بيان صورة الانفتاح والمراد منه
١٧٩ حجية الخبر الواحد	١١٥ الحكم الواقعي ليس في مرتبة الظاهري
١٨٣ بيان ملاك المسألة الاصولية	١٢١ الامارة على نحو السببية
١٨٥ حكومة ادلة حجية الخبر	١٢٣ اجوبة القوم عن محذور الجمع بين الحكمين
١٨٧ ادلة المانعين لحجية خبر الواحد	١٢٥ بيان المختار من دفع شبهة التضاد
١٩١ الاستدلال بمفهوم آية النساء	١٢٧ الجواب عن شبهة ابن قبة
١٩٥ إثبات المفهوم بطريق الوصف	١٣٣ احتمال المنجزية منجز
١٩٧ اثبات المفهوم بطريق الشرط	١٣٩ وقوع التعبد بالظن
٢٠١ التعارض بين المفهوم والتعليل	١٤٣ الاستصحاب يقدم على القاعدة
٢٠٥ الاشكال في شمول الآية لخبر السيد	١٤٩ القشرع من المنازين القصدية
٢٠٩ الاشكال في شمول الآية لخبر الواسطة	١٥١ اصالة حرمة العمل بالظن
٢١١ الجواب عن الاشكال المذكور	١٥٢ حجية للظواهر
٢١٧ تقريب الاشكال المذكور بوجه ادق	١٥٥ للظواهر جهات ثلاث
٢٢١ التحقيق في الجواب عن الاشكال	١٥٧ لا يمتبر الظن الفعلي في الظهور

الصفحة	الصفحة
٢٨١ بيان مراتب الاحتياط	٢٢٥ الاستدلال بآية النفر
٢٨٣ الاجماع على عدم وجوب الاحتياط	٢٢٧ دلالة آية النفر على وجوب التقليد
٢٨٥ الترخيص بمناط الاجماع	٢٢٩ دفع الاشكالات على آية النفر
٢٩٣ التخيير بين الدوائر الثلاث	٢٣١ دلالة آية الكتمان على حجية خبر الواحد
٢٩٩ تنبيهات الانسداد	٢٣٣ الاستدلال بآية السؤال
٣١ نتيجة الانسداد الظن بالواقع او بالطريق	٢٣٥ الاستدلال بآية الاذن
٣٠٥ حجية الظن بالواقع	٢٣٧ الاستدلال بالسنة على حجية خبر الواحد
٣٠٩ اهمال النتيجة او كليتها	٢٣٩ الاستدلال بالاجماع على حجية خبر الواحد
٣١٥ كلية النتيجة بناءً على الحكومة	٢٤١ الاستدلال على حجية خبر الواحد
٣١٩ الاهمال في حكم العقل	بالدليل العقلي
٣٢١ التنبيه الثالث في الظن القياسي	٢٤٥ ملاك انحلال العلم الاجمالي
٣٢٥ التنبيه الرابع في حجية الظن المانع	٢٤٩ نسبة الامارات الى الاصول
دون الممنوع	٢٥١ حجية الاخبار الموجودة في الكتب
٣٢٧ التنبيه الخامس حجية الظن الحاصل	المعتبرة
من الرواية وغيرها	٢٥٤ حجية مطلق الظن
٣٢٨ التنبيه السادس حجية الظن في مقام	٢٥٧ الضرر نوعي أو شخصي
الاثبات دون الاسقاط	٢٦١ المصالح نوعية أو شخصية
٣٢٩ التنبيه السابع حجية الظن في الفروع	٢٦٤ دليل الانسداد
دون الاصول	٢٦٧ منجزية الاحكام بالعلم الاجمالي
٣٣١ جابرية الظن ومرجعيته وموحيته	٢٦٩ بيان المقدمة الثالثة
٣٣٣ جابرية الشهرة الروائية	٢٧٣ الكلام في بطلان الاحتياط

جدول الخطأ والصواب للجزء الثالث

من كتاب منهاج الاصول

الصفحة	المطبع	الخطأ	الصواب
٩	٩	بيانته	بيانته
١١	٢	طريقته	طريقته
١١	٨	جلته	جلته
١١	١٩	التعجيز	التعجيز
١٢	١٩	معلولا	معلولا
١٤	١١	شجا	شيخنا
١٦	١٨	ثبوت	ثبوت
١٩	١٧	خالف	مخالف
٢٢	٢٠	مفروض	معروض
٢٤	٦	تمسكن	يمكن
٢٨	٢٠	محضاً على	محضاً وعلى
٣٨	١٨	متقاربان	متقاربان
٣٩	١	مع	صح
٤٢	١٥	بالفرض	بالعرض
٩٩	١٠	الوضوء ولا يلزم فلا	الوضوء فلا يجوز
٩٩	١١	الشرب من سقوطها	الشرب ولا يلزم من

الصفحة	السطر	الخطأ	العواب
١١٣	٢	التلخيص	الترخيص
١٧٨	٤	بشكليف	بكل
١٨٤	٣	الغير	بغير
١٨٥	٢٠	بترك	منزله
٢١٠	١٥	بالقراءة	بالقراءة
٢٢٥	٢	مظه	مظنية
٢٣٩	٧	نعيد حيث ذلك	تعبداً حيث ان ذلك
٢٣٩	٩	استقرب	استقرت
٢٣٩	١٨	إلا بهم يرويه	إلا أنهم يرونها
٢٣٩	٢٠	فاطخبر قوله يدخل	فاطخبر في مورد السيرة
٢٤٨	٢١	فبما لو كان العلم الاجمالي	فبما لو كان مفاد العلم الاجمالي
٢٥٦	٣	المصالح	المصالح
٢٩٨	٣	بغير الحجة	بغير الحجة محل منع