بداية الوصول

في شرح كفاية الأصول

تأليف

آية الله العظمى

الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي

«قدس سره»

الجزء الخامس

بداية الوصول

في شرح كفاية الأصول

تأليف

آية الله العظمى

الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي

«قدس سره»

أشرف على طبعه وتصحيحه

محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء

الجزء الخامس

الكتاب ..... بداية الوصول / الجزء الخامس
المؤلف ..... الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي (قدس سره)
الناشر ..... أسرة آل الشيخ راضي
الطبعة..... الأولى ١٤٢٥هـ.ق/ ٢٠٠٤م
المطبعة .....مطبعة ستاره
عدد النسخ ..... (١٠٠٠) نسخه

جميع حقوق الطبع محفوظة ومسجلة للناشر

بسم اللّه الرحمن الرحيم





المقصد السادس

في الامارات المعتبرة
شرعاً وعقلاً



المقصد السادس
في بيان الامارات المعتبرة شرعا أو عقلا

وقبل الخوض في ذلك ، لابأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الاحكام[1] ، وإن كان خارجا من مسائل الفن[2] ، وكان أشبه

بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه نستعين ، وصلى الله على محمد واهل بيته اجمعين

(١) الطريق العقلي الى الحكم اما قطعي ، او ظني ، وسيأتي خروج القطع عن مسائل فن الاصول ، واما الظني فغير المعتبر منه واضح خروجه ، ويدخل المعتبر منه فيه كالظن الانسدادي على الحكومة لا على الكشف ، بان تكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن عقلاً لا لكشفها عن اعتباره شرعا ، فانه يكون كساير الامارات الخاصة المعتبرة شرعاً .

فتحصّل : ان الامارات الشرعية كخبر الواحد الثقة والامارة العقلية ، اما غير المعتبر منها كالظن القياسي فانه خارج عمّا يبحث هنا ، والظن العقلي المعتبر تارة يكون اعتباره عقليا كالانسداد على الحكومة ، واخرى يكون شرعيا كالانسداد على الكشف ، وحينئذ يدخل في الامارات المعتبرة شرعاً .

فهذا المقصد السادس للامارات الشرعية المعتبرة كخبر الواحد والامارات العقلية المعتبرة عقلاً كالانسداد على الحكومة ، واما الانسداد على الكشف فهو من الامارات الشرعية .

(٢) لايخفى ان اندراج المسائل في الفن انما هو حيث يدخل في الغرض الجامع لمسائل العلم ، وقد تقدّم في اول مقدمة الكتاب ان الغرض من علم الاصول هو الاستنباط للحكم الشرعي وما ينتهي اليه في مقام العمل بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل .

اما خروجه عن الاستنباط فلوضوح ان الاستنباط هو استلزام الحكم لما يبحث عنه من مسائل الاصول ، كالبحث عن مثل مقدمة الواجب ، فان اللزوم بين وجوب

بمسائل الكلام ، لشدة مناسبته مع المقام[1].

المقدمة ووجوب ذيها وعدمه يستلزم وجوب المقدمة وعدم وجوبها ، ومن الواضح ان القطع بالحكم ليس شيئاً يستلزم الحكم فانه نفس حضور الحكم .

لا يقال : ان مباحث القطع غير منحصرة في البحث عن القطع بالحكم ، فان من جملتها مسألة التجري ، وسيأتي انه يمكن عقدها مسألة اصولية ، ومنها اخذ الحكم في الموضوع للحكم ، واخذه في موضوع حكم نفسه ، وقيام الامارات مقامه ، وهذه كلها من مباحث الاصول .

فانه يقال : اما مسالة التجري وان امكن عقدها مسألة اصولية ، الا ان المهم في البحث عنها هو الثواب والعقاب ، وليس هما من الاحكام الشرعية ، واما اخذ القطع في الموضوع فان الحكم يستند استنباطه الى الدليل الدال على اخذ القطع موضوعا للحكم لا الى القطع ، والاّ كان البحث عن موضوعات الاحكام من مسائل الاصول ، وهو واضح البطلان .

واما اخذه في موضوع نفسه ، فمضافاً الى عدم إمكانه في نفسه كما سيأتي بيانه ، ان الذي يقع في طريق الحكم هو نتيجة البحث عن امكان اخذه لا نفس القطع .

واما قيام الامارات مقامه فهو في الحقيقة من لواحق الامارات دون القطع بالحكم.

واما خروجه عن ما ينتهي اليه بعد الفحص واليأس ، فلوضوح ان القطع غير منوطة حجيته بالفحص واليأس عن الظفر بالدليل ، فان القطع بالشيء هو نفس وصوله وحضوره حقيقةً بنظر القاطع ، ولا يعقل ان يكون وصول الشيء حقيقة منوطا بالفحص

(١) ظاهره امران :

الاول : خروج مباحث القطع عن علم الكلام ايضاً ، ولكنه اشبه به من غيره .

الثاني : ان لمباحث القطع شدة مناسبة مع مسائل علم الاصول .

اما خروجه عنه ، فلان البحث في علم الكلام ليس هو عن مطلق المسائل العقلية، بل عن خصوص ما يتعلق منها بأحوال المبدأ والمعاد ، ومن الواضح خروج مباحث القطع الستة عن ذلك .

والذي يتوهّم كونه من مسائل علم الكلام هو البحث عن التجري ، الاّ ان التأمل فيه يقتضي كونه ليس منه ايضا ، لان البحث في التجري هو في صحة عقاب المتجري وعدم صحته ، وانه من الطاغي على مولاه أولا ؟ ولا اختصاص لذلك بخصوص كون المولى هو الشارع او غيره ، وعلم الكلام يرجع الى البحث عما يخص احوال الشارع بما هو مبدأ المبادئ وغاية الغايات .

واما كون القطع أشبه بالكلام من غيره ، فلان البحث فيه عقلي كما انه عقلي في علم الكلام ، بخلاف فن الاصول فانه لا اختصاص له بكون مسائله عقلية ، بل هو اعم منها ومن غيرها من المباحث المتعلقة بحجية الظواهر ، والخبر ، ومباحث الالفاظ كصيغة الامر ، وغيرها من مباحث علم الاصول .

واما شدة مناسبة البحث عما يتعلق بالقطع لفن الاصول ، فلوضوح ان القطع بعد ان كان وصولا للحكم الشرعي ، وعلم الاصول يبحث عن الحجية على الحكم الشرعي ، كانت له مناسبة أكيدة معه ، لذا ناسب ان يبحث عنه في هذا الفن ، وقد اشار الى خروجه عن علم الكلام ومشابهته له بقوله : ((وكان أشبه بمسائل الكلام))، واشار الى شدة مناسبته مع علم الاصول اقتضت البحث عنه في ضمنه بقوله: ((لشدة مناسبته مع المقام)) المراد من المقام هو علم الاصول .

ولا يخفى ان هذا تعليل لقوله : ((لابأس بصرف الكلام الى بيان بعض ما للقطع من الاحكام)) .

فاعلم : أن البالغ الذي وضع عليه القلم[1] ، إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري ، متعلق به أو بمقلديه ، فإما أن يحصل له القطع

---

(١) جعل المصنف المقسم للقسمة الآتية هو من وضع عليه القلم ، وعدل عما في الرسالة ، فان المكلف فيها هو المقسم ، لانه قال فيها : المكلف اذا التفت الى آخر ما ذكره من التقسيم .

اما البالغ فهو توضيحي لإغناء قوله من وضع عليه القلم عنه ، كما ان المكلف مغن عنه ، لوضوح ان المكلف ومن وضع عليه القلم لا يكونان الا للبالغ ، وقد ذكر المصنف وجه عدوله عن المكلف في حاشيته على الرسالة : من ان ظواهر مبادئ المشتقات هو الفعلي منها ، فمطابق المكلف هو المتلبّس بما هو تكليف بالفعل ، وفي بعض الاقسام الآتية ما لا يكون التكليف فيها فعلياً ، كالمكلف الذي ينتهي امره الى البراءة العقلية منها والنقلية ، فانه لا تكليف فعلي في مقامها ، لوضوح عدم كون التكليف في المورد الذي لادليل عليه بالغاً مرتبة البعث والزجر ، اذ لا يعقل البعث والزجر الاّ لمن يمكن منه الانبعاث والانزجار ، وحيث المفروض انه لا وصول للتكليف بنحو من انحاء الوصول والانبعاث والانزجار يستحيل من المجهول المطلق ، فلا يعقل في مثل هذا بلوغ التكليف لمرتبة الفعلية التي هي مرتبة البعث والزجر ، ولابد من كونه في مثلها انشائياً لافعلياً .

ولا يقول قائل : ان من وضع عليه القلم ايضاً كذلك لظهوره في من وضع عليه قلم التكليف الفعلي .

فانّا نقول : ان الظاهر من وضع القلم هو المرحلة الاولى من وضعه ، واول مرحلة لوضع القلم هو التكليف في مرحلة جعل القانون .

والمسلم ان وضع القلم يصح ان يراد منها مرحلة جعل القانون لا وضع القلم عليه ، فان الظاهر منها كالظاهر من المكلف ، لان مرحلة جعل القانون ليس وضعاً

به ، أولا، وعلى الثاني ، لابد من انتهائه إلى ما استقل به العقل ، من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الانسداد ـ على تقدير الحكومة ـ وإلا فالرجوع إلى الاصول العقلية : من البراءة والاشتغال والتخيير ، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى[1].

عليه بل هي وضع للقانون ، هذا كله بناءاً على ما يظهر من المصنف من كون مراده من التكليف الفعلي هو البالغ مرتبة البعث والزجر .

واما ما يظهر منه في بعض المقامات من ان مراده من الفعلي هو كون التكليف بحيث لو علم به لكان بعثا وزجرا بالفعل ، فلا فرق على هذا بين المكلف ومن وضع عليه القلم ، لان الفعلية بهذا المعنى هي مرتبة الانشاء .

ثم لا يخفى ان المراد من المقسم سواء كان المكلف ، او من وضع عليه القلم هو خصوص المجتهد دون المقلد ، ولذا صرّح المصنف بتعميم الحكم له ولمقلديه ، لبداهة ان المكلف الذي اذا التفت الى الحكم ، فاما ان يقطع به اولا ، او يظن به ، او يشك به ، هو خصوص المجتهد ، لانه هو الذي يجيئه النبأ ، وهو الذي يستطيع ان يتمسك بقبح العقاب بلا بيان ، او بدليل الرفع ، او بلا تنقض اليقين بالشك ، لان من يعرف مدلول آية النبأ ـ مثلا ـ ويصح له التمسك بالبراءة بعد الفحص عن الدليل ، ومن يحصل له اليقين بالحكم الكلي والشك فيه هو خصوص المجتهد ، دون الجاهل المقلد ، لعدم معرفته بمدلول الادلة وعدم قدرته على الفحص عن الدليل ليكون شكّه موضوعاً للبراءة او الاستصحاب ، وهو واضح .

(١) ينبغي ان لا يخفى ان قيد الالتفات ليس بقيد توضيحي ، بدعوى ان المكلف من تلبّس بالتكليف ، والتكليف يتوقف على الالتفات ، لبداهة عدم توقف التكليف على الالتفات ، لان الجاهل المقصّر مكلف قطعا وهو لا التفات له ، مع انه لم يؤخذ المكلف في عنوان المصنف . والبالغ الذي وضع عليه القلم يشمل الملتفت وغير الملتفت .

واما السبب في اخذ قيد الالتفات خصوصا على عنوان المصنف وجعله القسمة ثنائية القاطع وغير القاطع ، والقطع لا يتوقف على الالتفات ، لتحقق القطع الارتكازي مع عدم الالتفات كما ان عدم القطع لا يتوقف على الالتفات وهو واضح، فلأنه لما كان الغرض من التقسيم بيان حكم العمل عند المجتهد الذي يستند في مقام فتواه وعمله وعمل مقلديه الى احد هذين الامرين ، فلا مناص من اخذ قيد الالتفات ، لانحصار ذلك بالملتفت .

ثم انه قد جعل المصنف القسمة العرضية ثنائية ، وأن من وضع عليه القلم اما ان يحصل له القطع ام لا ، وان كان من لا يحصل له القطع لا بالحكم الواقعي ولا بالحكم الظاهري : تارة تتم عنده مقدمات الانسداد على الحكومة . واخرى يكون مرجعه الاصول العملية ، الا ان هذه القسمة الثانية طولية ، لانها اقسام من لا يحصل له القطع ... ولابد من بيان امور توضيحا لهذه القسمة :

الاول : ان مورد جعل الحكم الظاهري يدخل في القطع ، لانه عمم القطع الى الحكم الظاهري كمورد الامارات ، بناءا على جعل الحكم في موردها سواء كان حكما طريقيا او نفسيا بناءا على السببية ، وكالاستصحاب بناءا على جعل الحكم الظاهري فيه كما هو مختار المصنف .

الثاني : انه جعل الحكم الملتفت اليه هو خصوص الحكم الفعلي ، لانه بعد ان دخل الحكم الظاهري في القطع فلا مانع من تقييد الحكم بالفعلي ، بخلاف قسمة الرسالة ، فانه سيأتي عدم امكان اخذ الفعلية فيه كما سيأتي بيانه .

الثالث : انه في الظن الانسدادي ومورد الاصول العملية المذكورة من البراءة والاشتغال والتخيير لابد وان لا يكون فيها حكم ظاهري ، والا لكانت داخلة في القطع .

اما الظن الانسدادي فلانه بناءا على الحكومة هو كون الظن عند العقل منجزا لو اصاب ، وعذرا لو خالف ، فليس في مورده جعل حكم اصلا ، بل هو كون الظن

كالقطع فحيث انه ظن بالحكم الفعلي فلا قطع بالحكم الواقعي ، وحيث انه صرف التنجيز والعذرية فلا حكم ظاهري في مورده ، فلا قطع بالحكم الظاهري فيه ، بخلافه على الكشف ، فانه بناءا عليه يكون الظن الانسدادي كالامارات الخاصة مثل خبر الواحد موردا لجعل الحكم الظاهري ، لان نتيجة الانسداد على الكشف هو كشف تمامية المقدمات عن اعتبار الشارع للظن كالخبر .

واما البراءة ، فالعقلية منها هي قبح العقاب بلا بيان ، وليس لسانها لسان جعل الحكم ، مضافا الى انه لا سبيل للعقل الى ان يكون جاعلا للحكم .

واما النقلية منها كدليل الرفع ، فلان لسانها لسان رفع الحكم لا اثبات الحكم ، فلا يكون دليلها متكفلا لجعل الحكم .

واما الاشتغال وهي كون شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني فليس في مورده جعل حكم لا واقعي ولا ظاهري ، لانه هو حكم العقل بعدم معذورية من شغلت ذمته الا باليقين بالفراغ منه في مقام الامتثال ، فالحكم الواقعي في مورد الاشتغال غير مقطوع به ، وليس هناك حكم ظاهري تدل عليه قاعدة الشغل ، بل لا دلالة لها إلا الحكم بشغل الذمة .

واما التخيير فمراده هو التخيير العقلي كما في مورد دوران الامر بين المحذورين ، وحكم العقل بالتخيير فيه لايتضمن حكما واقعيا ولا ظاهريا .

اما عدم الحكم الواقعي ، فلوضوح انه في مقام تردد الحكم بين الحرمة والوجوب ، فلا قطع بالحكم الواقعي فيه لفرض التردد المقتضي لعدم معلومية الحكم .

واما عدم الحكم الظاهري ، فلوضوح ان التخيير في دوران الامر بين المحذورين انما هو لعدم امكان ان يخلو المكلف من ان يفعل او يترك ، كما يأتي بيانه مفصلا في مقامه .

اذا عرفت هذه الامور ... تعرف ان من وضع عليه القلم اذا التفت : فاما ان يحصل له قطع بحكم واقعي ، او حكم ظاهري متعلق به ، كاحكام الصلاة والزكاة المستفاد بعضها من الاجماعات المحصلة والأخبار المتواترة ، وبعضها من اخبار الآحاد المقطوع بحجيتها ، كما سيأتي تحقيقه في مبحث خبر الواحد ، او بمقلديه كاحكام الحيض والنفاس . واما ان لا يحصل له القطع لا بالحكم الواقعي ولا الظاهري :

فتارة تتم له مقدمات الانسداد ، وكان بناؤه فيها على الحكومة دون الكشف ، كما هو رأي المصنف في نتيجة دليل الانسداد .

واخرى لا تتم ، فيكون مرجعه اما البراءة كما في مقام الشك في اصل التكليف ، او الاشتغال ، كما في مورد الشك في المكلف به كالتكليف المعلوم المردد بين المتباينين.

وثالثة التخيير ، كما في مقام دوران الامر بين الوجوب والحرمة ، كصلاة الجمعة في الغيبة .

ومنه اتضح : ان الاستصحاب داخل في القطع ، لانه يتضمن لسانه جعل الحكم الظاهري عند المصنف ، كما يأتي في محله إن شاء الله .

ولا يخفى ان التقييد بالالتفات وان اوجب خروج غير الملتفت ، كالجاهل المقصر والقاصر ، الا انه لما كان المهم بيان ما يقع للمجتهد من حيثية للفعل في مقام العمل ، ولذا يكون الحصر في حصول القطع وعدمه عقليا ، لذا كان خروج غير الملتفت لا غضاضة فيه : اولا ، لان حكم الجاهل المقصر حكم العامد ، وحكم الجاهل القاصر حكم الملتفت المعذور ، وليس لهما حكم غير حكم الملتفت ، لذا كان التقييد بالالتفات مما لا مانع عنه .

وثانيا : لان حصول القطع بالحكم ، والظن الانسدادي به ، ومعرفة ان المورد له حكم البراءة او الاشتغال او التخيير لا يعقل ان يتاتي لغير الملتفت .

وإنما عممنا متعلق القطع ، لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقا بالاحكام الواقعية، وخصصنا بالفعلي ، لاختصاصها بما إذا كان متعلقا به ـ على ما ستطلع عليه[1] ـ ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ من

---

(١) لا يخفى ان الفرق بين قسمة المصنف وقسمة الشيخ هو ان المصنف عمم القطع الى القطع بالحكم الواقعي والحكم الظاهري ، والشيخ خصص القطع بالقطع بالحكم الواقعي ، والمصنف خصص الحكم بالفعلي ، والشيخ عممه الى الحكم الانشائي والفعلي ، ولأجل هذين الأمرين عدل المصنف عن قسمة الشيخ في الرسائل ، لان الشيخ قال فيها : المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فإما أن يحصل له القطع الى آخر ما ذكره ، وقد جعل القسمة ثلاثية : قطع ، وظن ، وشك ، فلم يعمم القطع الى القطع بالحكم الظاهري ، لانه لو عممه لما جعل الظن بالحكم في قبال القطع ، للزوم التكرار على ذلك ، فان الظن يكون داخلا في القطع ، فذكره مرة ثانية من التكرار الذي لا فائدة فيه ، ولم يقيد الشيخ الحكم بالفعلي كما خصصه المصنف بذلك ، لانه حيث لم يعمم القطع بالحكم الى القطع بالحكم الظاهري ، وجعل الظن في قبال القطع ، فلابد وان يكون الحكم المقسم لتعلق القطع والظن والشك هو الحكم الانشائي دون الفعلي ، لانه في مورد الحكم الظاهري وهو مورد الامارات كالخبر الواحد والاستصحاب بناءا على جعل الحكم فيه ، لا يعقل ان يكون الحكم المتعلق للظن أو الشك هو الحكم الفعلي ، لوضوح انه بعد الالتزام بالحكم الظاهري على طبق مورد الامارة او الاستصحاب يلزم الظن باجتماع الحكمين الفعليين ، الحكم الواقعي الذي هو متعلق الظن ، والحكم الظاهري المجعول في مورد الظن ، واحتمال اجتماعهما في مورد الشك ، وحيث ان اجتماع الحكمين الفعليين محال ، والظن بالمحال او احتماله كالقطع به محال ايضا ، فلا يعقل ان يكون الحكم الواقعي المقسم لهذه الثلاثة هو الحكم الفعلي ، لعدم اطراده في جميع الاقسام كما عرفت ، فلابد

وان يكون الحكم في قسمة الشيخ هو الحكم الانشائي دون الفعلي ، بخلاف قسمة المصنف ، فانه حيث عمم القطع الى الحكم الظاهري لذا امكن تقييده بالفعلي .

اما الداعي للتعميم في القطع الى الحكم الظاهري وللتخصيص بالحكم الفعلي :

اما للتعميم ، فلان اكثر احكام القطع الآتية ـ كالتنجيز ، والتعذير ، والتجري ، واخذه في موضوع نفسه ، وانه لا فرق بين اسبابه واشخاص القاطعين وسايرها لا تختص بالحكم الواقعي ، فان التنجيز كما يحصل في القطع بالحكم الواقعي ، كذلك يحصل في القطع بالحكم الظاهري ، وكذلك التجري ، فان قبحه وعدم قبحه لا يختص بالتجري في الحكم الواقعي ، فان من قطع بالخمر وشربها فلم تكن خمرا ، او استصحب خمرية ما كان متيقنا بخمريته وتجرأ بشربه فلم يكن خمرا ، فان الحال فيهما سواء ، فلا فرق في التجري بين عصيان الحكم الواقعي ، او عصيان الحكم الظاهري .

نعم قيام الامارات مقام القطع مما يختص بالقطع بالحكم الواقعي كما سيأتي بيانه، فاذا كان اكثر احكام القطع مما لا اختصاص لها بالقطع بالحكم الواقعي ، وتعم القطع بالحكم الظاهري ، لذا كان اللازم تعميم القطع في القسمة الى الواقعي والظاهري .

واما الداعي للتخصيص بالفعلي ، فلان الحكم مالم يبلغ مرتبة الفعلية ، بان يكون تحريكا نحو الشيء بالفعل او زجرا عنه بالفعل لا يترتب عليه اثره المهم منه .

والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله : ((وانما عممنا متعلق القطع)) للقطع بالحكم الظاهري ((لعدم اختصاص احكامه)) : أي لعدم اختصاص احكام القطع ((بما اذا كان متعلقا بالاحكام الواقعية)) . واشار الى سبب التخصيص بالفعلي بقوله : ((وخصصنا بالفعلي ... الى آخر الجملة)) .

تثليث الاقسام[١].

وإن أبيت إلا عن ذلك ، فالاولى أن يقال : إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا، لئلا تتداخل الاقسام فيما يذكر لها من الاحكام ، ومرجعه على الاخير إلى القواعد المقررة عقلا أو نقلا لغير القاطع ، ومن يقوم عنده الطريق ، على تفصيل يأتي في محله ـ إن شاء الله تعالى ـ حسبما يقتضي دليلها .

وكيف كان فبيان أحكام القطع وأقسامه ، يستدعي رسم أمور[٢]:

---

(١) أي ولاجل عدم التعميم الى الظاهري في قسمة الشيخ ، وعدم التخصيص للحكم بالفعلي فيها ايضا ، عدلنا الى هذه القسمة التي فيها تعميم القطع الى الحكم الظاهري، وتخصيص الحكم بالفعلي .

(٢) حاصله : ان تقسيم الرسالة كما يرد عليه ما ذكرنا من ناحية نفس التثليث ، وانه لابد من تعميم القطع الى الحكم الظاهري ، ولازمه تثنية القسمة ـ يرد عليه لزوم تداخل الاقسام من ناحية جعله الاقسام الثلاثة قطع وظن وشك ، والظن هو رجحان احد المحتملين على الآخر ، والشك تساوي الطرفين ، وجعل مورد الظن مورد قيام الامارات ، ومورد الشك مورد قيام الاصول .

ومن الواضح انه ربما يكون مورد الظن مورد قيام الاصول ، كما لو حصل الظن من طريق غير معتبر ، فانه مع قيام الظن لابد من الرجوع الى الاصول .

وربما يكون مورد الشك مورد قيام الامارات ، كما لو قامت امارة على حكم ولم يحصل منها ظن بل كنا شاكين فيه ، فانه مع الشك لابد من اتباع الامارة ، وعدم الرجوع الى الاصول ، وهذا هو تداخل الاقسام ، فان لازم تقسيم الرسالة هو حصر مورد الامارات بالظن ، وحصر مورد الاصول بالشك ، مع ان مورد الامارة كما عرفت ربما يكون مع الشك ، كما فيما لو لم يحصل الظن من الامارة المعتبرة ، فيدخل مثل هذا في حكم الظن الذي جعله هو المورد المنحصر لقيام الامارة ، وربما

يدخل مورد الظن في مورد الشك ، كما في الظن الحاصل من الامارة غير المعتبرة ، فانه وان كان ظنا ، الا انه لابد من اتباع حكم الشك فيه ، من الرجوع الى الاصول الذي كان في قسمة الرسالة منحصرا في مورد الشك ، فدخل كل من القسمين في الآخر ، واذا تداخلت الاقسام بطلت القسمة ، لان القسمة انما هي لتمييز حكم كل قسم عن القسم الآخر ، ولازمه ان لا يسري حكم القسم الى القسم الآخر ، والا لم يكن لكل قسم حكم يخصه ، فاذا سرى حكم احد القسمين ، او حكم كل من القسمين الى الآخر بطلت القسمة ، فلذلك اذا اريد تثليث القسمة ، فلابد وان تكون على غير النحو المذكور في الرسالة في تقسيم المكلف الى قاطع وظان وشاك ، بل بان يكون بنحو ما ذكره المصنف من تقسيم المكلف الى من يحصل له القطع بالحكم الواقعي ، ومن لا يحصل له القطع به ، وتقسيم من لايحصل له القطع الى من يقوم عنده دليل معتبر ، ولابد من الاخذ بمؤداه ، سواء كان ظانا او شاكا والى من لا يقوم عنده دليل معتبر ، سواء كان ظانا او شاكا ، ومرجعه الى الاصول ، وعلى هذا لا تتداخل الاقسام ، وهو واضح .

لا يقال : ان هذا من تثنية القسمة لا من تثليثها ، فانه قسم اولا المكلف الى قاطع، وغير قاطع ، ثم قسم غير القاطع الى قسمين ، واي فرق بين هذه القسمة التي اعتبرها قسمة ثلاثية ، وبين القسمة السابقة التي اعتبرها ثنائية ؟ فانه ايضا قسم اولا من وضع عليه القلم الى من يحصل له القطع بالحكم الواقعي أو الظاهري ، والى من لا يحصل له القطع ، ثم قسم من لا يحصل له القطع الى من تمت عنده مقدمات الانسداد ويلزمه اتباع الظن ، والى من لا يتم عنده الانسداد ومرجعه الاصول .

فانه يقال : حيث كان الظن الانسدادي ، والرجوع الى الاصول مشتركين في عدم الحكم في موردهما لا واقعا ولا ظاهرا ، فهما قسمان طوليان في القسمة ، وهنا حيث كان في مقام قيام الطريق المعتبر حكم ظاهري ، وليس في مورد الاصول حكم ظاهري ، فهما قسمان عرضيان في القسمة ، فلذا كانت هذه القسمة من تثليث

القسمة، والقسمة الاولى من تثنية القسمة . وعلى كل فقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((وان ابيت الا عن ذلك)) أي وان ابيت الا وان تثلث القسمة ((فالاولى ان يقال : ان المكلف اما ان يحصل له القطع)) بالحكم الواقعي ((اولا ، وعلى الثاني)) وهو من لا يحصل له القطع ((اما ان يقوم عنده طريق معتبر ، اولا)) وحكم الذي لا يقوم عنده طريق معتبر هو الرجوع الى القواعد المقررة ، كما يشير اليه ، وقد اقحم بينه وبين حكمه الاشارة الى انه على تقسيم الرسالة يلزم التداخل في الاقسام كما عرفت ((لئلا تتداخل الاقسام فيما يذكر لها من الاحكام)) لما مر من ان رب ظان يلزمه الرجوع الى القواعد ، ورب شاك يلزمه الاخذ بمؤدى الامارة والطريق المعتبر .

ثم اشار الى حكم من لا يقوم عنده الطريق بقوله : ((ومرجعه على الاخير الى القواعد المقررة عقلا ونقلا لغير القاطع)) وهو القسم الاول ((و)) لغير ((من يقوم عنده الطريق)) وهو القسم الثاني .

ولا يخفى انه على هذه القسمة يدخل الاستصحاب في القسم الاخير ، ثم لا يخفى ان الحصر في القسمة سواء على قسمة المصنف الثنائية ، او على قسمة الرسالة الثلاثية المرددة بين القاطع والظان والشاك ، او على قسمة المصنف هذه الثلاثية ، هو حصر عقلي ، لدورانه بين النفي والاثبات ، لوضوح ان الحصر بين حصول القطع وعدمه للملتفت ، وحصر الملتفت بين كونه قاطعا اولا ، وحصر غير القاطع بين كونه اما ان يترجح عنده احد الطرفين فيكون ظانا ، او لا يترجح احدهما فيكون شاكا ، حصر لا يمكن ان يفرض غيره ، فهو عقلي ، لبداهة ان الحصر العقلي هو الحصر الذي لا يمكن ان يفرض العقل غيره .

واما حكم الاقسام وانحصارها في الامارات والاصول فهو حصر استقرائي لا عقلي ، لامكان ان يحكم الشارع بان من تقوم عنده الامارة حكمه الاحتياط في بعض المقامات ، أو ان يحكم الشارع للشاك في مورد البراءة بالاحتياط ، او في مورد الاشتغال بالبراءة ، او في التخيير بالبراءة ، وغير ذلك ، فالحصر استقرائي ، أي انا

الامر الاول : لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا، ولزوم الحركة على طبقه جزما ، وكونه موجبا لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته ، وعذرا فيما أخطأ قصورا، وتأثيره في ذلك لازم ، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم ، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان .

ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل ، لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء ولوازمه ، بل عرضا يتبع جعله بسيطا .

ولذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضا ، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا ، وحقيقة في صورة الاصابة ، كما لا يخفى[1] .

استقرينا فوجدنا ان الشارع في مورد الشك في اصل التكليف حكم بالبراءة ، وفي الشك في المكلف به حكم العقل بالاشتغال ، لعدم حكم من الشارع فيه ، وكذلك في مورد التخيير العقلي ، وفي اليقين السابق والشك اللاحق حكم بلزوم ترتيب آثار اليقين ، وكان من الممكن ان يحكم بالبراءة او الاحتياط .

(١) المراد من وجوب العمل على وفق القطع ، ولزوم الحركة على طبقة ، اما ان يكون هو الحكم بعصيان المكلف ، واستحقاقه الذم والعقاب لو خالف ما قطع به لو كان مصيبا في قطعه ، واستحقاقه المدح والثواب لو جرى على وفق ما قطع به ، وكان كذلك .

واما ان يكون المراد به هو حجية القطع وتمامية طريقيته .

ولا يخفى ان الاول من لوازم الثاني ، فان الحكم بالعصيان في المخالفة ، والاطاعة في الموافقة انما هو لكون القطع هو الحجة التامة والطريق الكامل ، فالعمدة هو الثاني ، وهو كون القطع حجة موجبا لتنجز التكليف لو اصاب ، وعذرا لو خالف .

وقد استدل على كون حجيته ذاتية له بأدلة :

الاول : لزوم التسلسل لو لم تكن كذلك .

وتوضيحه : ان حجية القطع لو لم تكن ذاتية له ، بان كانت محتاجة الى جعل جاعل لها ، واعتبار معتبر اياها ، سواء من العقلاء او من الشارع ، فوصول هذا الجعل وهذه الحجية للقطع اما ان يكون بالقطع ، او بغيره من الظن او الشك .

ولا ريب ان كل ما كان مجعولا من العقلاء أو من الشارع ، لابد من اقامة حجة على ذلك الجعل ، لوضوح عدم حجية الجعل ما لم يكن واصلا ، ومن البديهي عدم حجية الظن والشك بذاتهما ، فكونهما حجة على حجية القطع هو من ثبوت الحجة بغير حجة ، ووصول حجية القطع بالقطع يحتاج الى حجية القطع على وصول هذا الجعل والاعتبار للقطع ، ولا فرق بين قطع وقطع ، فننقل الكلام الى هذا القطع القائم على حجية القطع ، فاما ان يكون محتاجا الى جعل اولا ، فان احتاج الى جعل، فوصول جعله لابد وان يكون بالقطع ايضا ، وهلم جرا ، فيتسلسل .

واما ان لا يحتاج الى جعل ، وعدم احتياجه اليه انما هو لكونه بما هو قطع غير محتاج الى جعل ، وحينئذ لابد وان لا يكون فرق بين قطع وقطع ، لانه متى كان لازما ذاتيا لقطع بما هو قطع ، فلابد وان يكون من ذاتيات ماهية القطع ، وتستوي فيه جميع افراد الماهية ، ولعله اشار الى هذا بقوله : ((وتأثيره في ذلك لازم)) .

الثاني : من الادلة هو حكم الوجدان والبداهة في ذلك وأنه من البديهيات كون حجية القطع لا بجعل جاعل من دون حاجة فيه الى اقامة برهان ، فان البرهان ما لم يرجع الى البديهي لا يكون صحيحا ، وما لم تكن حجية القطع بديهية لا يكون مرجع البرهان الى امر بديهي ، وتمامية البرهان على حجية القطع انما هو بوصول مقدماته بالقطع ، ليستلزم القطع بالمقدمات القطع بالنتيجة ، فلو لم تكن حجية القطع بديهية لما امكن اقامة حجة نظرية عليه ، ومع كونها بديهية لا تحتاج الى اقامة الحجة اذ لا حجة على البديهي ، فانه مثل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما وكون الكل اعظم من جزئه لا يمكن اقامة الحجة عليه ، بل هو ابده من كل البديهيات لاحتياج

كل بديهي الى القطع به ولا عكس ، والى هذا اشار بقوله : ((وصريح الوجدان به شاهد فلا حاجة الى مزيد بيان واقامة برهان)) .

الثالث ـ من الادلة ـ : ان حجية القطع غير قابلة للجعل لا تكوينا ولا تشريعا . وتوضيحه يحتاج الى بيان امور :

الاول : ان حقيقة القطع هي الانكشاف التام لمتعلقه وحضوره للقاطع حضورا تاما ليس فيه موقع احتمال ، وليس القطع الا ذلك الانكشاف الكامل والنورية التامة لمتعلقه ، فحقيقة القطع حقيقة النورية المحضة والطريقية التامة والإراءة التي لا فوقها إراءة ، فهذه هي حقيقة ذات القطع ، ولازم هذه الحقيقة انه عند تعلقها بالمقطوع يكون المقطوع واصلا تام الوصول بمعنى انه يتنجز لو كان حكما ويدرك العقل لكونه مرشدا لزوم الحركة على طبقه ، واستحقاق الذم والعقاب على المخالفة لو اصاب والعذر لو اخطأ .

الثاني : ان الجعل تكويني وتشريعي ، والجعل التكويني بسيط ومركب وهو الجعل التاليفي .

والجعل البسيط هو افاضة الوجود على الماهية وجعل الماهية موجودة .

والجعل المركب المعبر عنه بالجعل التاليفي هو الربط بين مجعولين كجعل الجسم ابيض فانه جعل تاليفي بين ماهية الجسم المجعول لها الوجود وماهية البياض المجعول لها وجود ايضا .

واما الجعل بالتبع هو كون الجعل لشيء بالذات ولغيره بالعرض كنسبة الجعل للزوجية بتبع جعل الاثنين ، فانه ليس هناك الا جعل واحد هو اول بالذات لماهية الاثنين ، وثان بالعرض للازم الذاتي لها وهو الزوجية ، وليس للوازم الماهية جعل غير جعل الماهية لوضوح انها لو احتاجت الى الجعل في كونها لازمة للماهية لما كانت من لوازم ذات الماهية ولكانت ماهية من الماهيات لا لوازم الماهية .

الثالث : انه لا جعل للماهية بما هي ماهية فان الماهيات من حيث هي هي لا مجعولة ولا لا مجعولة ، وانما تجعل الماهية بجعل وجودها وافاضة الوجود عليها من علة العلل ومفيض الوجود على هياكل الماهيات ، فالمجعول وجود الماهية لا نفس الماهية .

ولا فرق في هذا بين القول باصالة الوجود واصالة الماهية ، فانه على القول باصالة الوجود فالامر واضح ، واما بناءا على اصالة الماهية فان القائل باصالتها يقول بلزوم اكتساب الماهية من حيث هي هي حيثية من الجاعل حتى تكون مجعولة ، واما الماهية من حيث هي هي فلا يقول احد باصالتها كما هو مبين في محله .

اذا عرفت ذلك فحجية القطع اما طريقيته ونوريته وانكشاف الاشياء به ، وهذه هي حقيقة ماهية القطع ، وقد عرفت ان لا جعل للماهية من حيث هي هي وانما المجعول وجودها ، فوجود الطريقية والنورية والانكشاف موجود لا نفس الطريقية والنورية والانكشاف ، ولذا تسمعهم يقولون انه لا جعل بين الشيء ونفسه .

وان كان المراد من حجية القطع هو كونه منجزا لو اصاب وعذرا لو خالف ، فقد عرفت انه لا جعل بين الماهية ولوازمها ، وعرفت ايضا ان لازم ذات الحضور التام للشيء ذلك فيما اذا كان حكما ، فان لازم حضور الحكم حضورا تاما عند القاطع هو لزوم الحركة على طبقه وان قطعه منجز الواقع لو اصاب وعذر لو خالف، فالحركة على طبق القطع وكونه منجزا وعذرا لازم ماهية القطع التي هي عين الحضور وعين الانكشاف التام عند القاطع ، ولا جعل للوازم الماهية لا بسيطا ولا مؤلفا ، وانما هي مجعولة بالتبع بمعنى ان وجود القطع وجود بالذات لماهية هذا الحضور التام ووجود بالعرض للوازمها ، وهي لزوم الحركة والتنجيز والعذرية .

فحجية القطع اما لا جعل لها اصلا فيما اذا كان المراد منها طريقيته والانكشاف به .

واما ان تكون مجعولة بالتبع فقط ولا جعل لها لا بسيطا ولا تأليفيا فيما اذا كان المراد منها لزوم الحركة والتنجز والعذرية .

وحيث ان حجية القطع عند المصنف هي لزوم الحركة على طبقه وكونه موجبا للتنجز والعذرية فقد اشار الى كونها غير مجعولة تكوينا الا بالجعل التبعي بقوله : ((ولا يخفى ان ذلك لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء ولوازمه)) الذاتية له ، ولم يشر الى عدم الجعل بالجعل البسيط ، لوضوح عدم احتماله لفرض لكونها لوازم ماهية القطع فجعلها ان كان لابد وان يكون تأليفيا لا بسيطا ، واشار الى كونها مجعولة بقوله : ((بل عرضا)) أي انها مجعولة بالجعل العرضي ((بتبع جعله)) أي بتبع جعل القطع جعلا ((بسيطا)) لان افاضة الوجود على ماهية القطع من الجعل البسيط ، فوجود القطع جعل بالذات لماهية القطع وجعل بالعرض وبالتبع للوازم ماهية القطع ، هذا كله في الجعل التكويني .

واما جعل حجية القطع تشريعا فغير معقول لوجهين :

الاول : ان الجعل التشريعي انما هو اعتبار لما ليس بكائن ليكون باعتبار الشارع له ، وقد عرفت ان طريقية القطع والانكشاف به هي حقيقة القطع ، فهي كائنة بكون القطع بل هي نفس كون القطع ، فلا معنى لجعل الحجية للقطع تشريعا بمعنى جعل طريقيته والانكشاف به ، لانها تكون اعتبار لما هو كائن لا لما لم يكن .

واما جعل الحجية له بمعنى جعل لوازمه فقد عرفت ايضا انها مجعولة بتبع جعل القطع تكوينا ، فاعتبارها ايضا اعتبار لما هو كائن .

وبعبارة اخرى : ان نفس ماهية القطع بما هي ماهية القطع غير قابلة للجعل لا تكوينا ولا تشريعا ، اما تكوينا فلان الماهيات في مقام ماهويتها لا مجعولة ولا لا مجعولة ، واما تشريعا فلانه لا معنى لاعتبار ذاتية الذات للذات ، وانما جعلها بجعل وجودها .

واما لوازم القطع فهي مما يترتب وجودها قهرا بتبع وجود القطع ، فجعل وجودها تكوينا انما هو بتبع وجود القطع تكوينا ، واما تشريعا فحيث انها مما تكون قهرا بتبع كون القطع فلا معنى لاعتبارها تشريعا للقطع ، لان اعتبارها اعتبار ما هو كائن لا لما لم يكن .

الثاني : ان جعل الشارع بما هو شارع لا بما هو جاعل الممكنات ومعطيها الوجود هو تصرفه في الحكم ، فجعل الشارع للقطع هو تصرفه في حكمه اما وضعا او رفعا ، اما وضعا فبان يقطع القاطع بالخمر فيكون قاطعا بحرمة المايع الخمري فيضع الشارع الحرمة ايضا لهذا المقطوع بحرمته ، واما رفعا فبان يرفع الحرمة عن الخمر المقطوع بها.

وكلا الامرين غير معقول اما وضعا فلوضوح محالية جعل الحرمة للخمر المقطوع بها للزوم اجتماع المثلين واقعا فيما اصاب القطع لفرض جعل الحرمة لنفس الخمر اولا في قوله : الخمر حرام ، وجعلها لها ثانيا حال كونها مقطوعا بها ، واجتماع المثلين بنظر القاطع سواء اصاب القطع ام اخطأ لكون القاطع حال قطعه لا يرى نفسه الا مصيبا .

واما رفعا فللزوم اجتماع الضدين واقعا فيما اصاب ، لانه بعد جعل الحرمة لذات الخمر فرفع الحرمة عن الخمر المقطوع بها وكانت خمرا واقعا لازمه كون الخمر واقعا حراما وغير حرام ، ولزوم اجتماع الضدين بنظر القاطع سواء اصاب ام اخطأ لما عرفت من كون القاطع يرى نفسه حال قطعه مصيبا ، فهو يرى دائما ان ما قطع بخمريته محكوم بالحرمة ومحكوم بضدها في آن واحد .

والمصنف قد اشار الى الوجهين لانه بعد ان اشار الى امتناع الجعل تكوينا لحجية القطع اشار الى عدم جعلها تشريعا بان امتناعه مما ينقدح من امتناع الجعل التكويني بقوله : ((وبذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره)) أي مما ذكر من امتناع الجعل التكويني انقدح امتناع التصرف في القطع تشريعا بالمنع عن تأثير القطع لأثره ، وانما ذكر المنع

ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعليا ، وما لم يصر فعليا لم يكد يبلغ مرتبة التنجز ، واستحقاق العقوبة على المخالفة[1] ، وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق

دون الوضع لوضوح المحالية فيه لان اعتبار الشارع للمنع والرفع عما هو كائن قهرا واضح المحالية ، وبهذا اشار الى الوجه الاول .

وقد اشار الى الوجه الثاني بقوله : ((انه يلزم منه اجتماع الضدين)) في تصرفه في حكم القطع منعا عنه ورفعا له ((اعتقادا مطلقا)) أي بنظر القاطع ((و)) يلزم في المنع اجتماع الضدين ((حقيقة في صورة الاصابة)) كما عرفت وانما لم يذكر امتناع تصرف الشارع وضعا بلزوم اجتماع المثلين في نظر القاطع دائما اصاب ام اخطأ واجتماع المثلين واقعا في صورة الاصابة به لانه ايضا اجتماع الضدين ، لانه اوضح في المحالية في اجتماع المثلين .

(١) قد سبق من المصنف في ان الداعي لتقييده للحكم وتخصيصه له بالفعلي لاختصاص آثار الحكم من كونه موجبا لاستحقاق العقاب على مخالفته وللثواب على اطاعته ، وآثار القطع به من كونه موجبا للتنجز لو اصاب وللعذر لو خالف ، وللتجري وعدمه ، وقيام الامارة مقامه ، وكونه حجة من أي جهة حصل ولأي شخص تحقق عنده ، وساير آثار الحكم من استحالة اجتماع مثليه او ضديه وغير ذلك انما هي آثار الحكم البالغ مرتبة الفعلية ، فلا بأس ببيان مراتب الحكم هنا وان كان يأتي التعرض لها في ما يأتي ايضا ان شاء الله .

فنقول ان للحكم أربع مراتب :

الاولى : مرتبة الاقتضاء والشأنية وهي مرتبة ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه وهي المصلحة الداعية اليه ، فان الحكم في مرتبة مصلحته له ثبوت اقتضائي بمعنى اقتضاء المصلحة له ، وله ثبوت شأني في هذه المرحلة بمعنى ان الطبيعة ذات المصلحة لها الشأن والاستعداد لان يتعلق بها الحكم المجعول على وفق مصلحتها .

الثانية : مرتبة الانشاء وهي التي يعبر عنها بمرتبة جعل القانون وهي المرتبة التي يكون الحكم قد انشأ ووجد بوجود انشائي وجعل من الامور المدونة ، والحكم في هذه المرتبة له وجود ، بخلافه في المرتبة الاولى فانه بذاته لا وجود له وانما الموجود مقتضيه ومصلحته ، والحكم في هذه المرتبة وان كان له وجود بإنشائه الا ان مجرد انشاء المعنى باللفظ ما لم يكن باعثا ومحركا لا يكون طلبا بالحمل الشايع ، والحكم في هذه المرتبة ليس باعثا ولا زاجرا بحيث لو اطلع العبد على الحكم في هذه المرتبة لا يلزمه العقل بالحركة على طبقه ، لعدم استحقاق العقاب على مخالفته في هذه المرتبة، لانها مرتبة حدها كون الحكم منشأ ومدونا ولم يقصد بعد به البعث والتحريك وان يكون داعيا بالفعل للعبد للاتيان بمتعلقة ، فلم يقصد مشرع هذا الحكم ومنشأه ان يحرك العبد به بالفعل ، فلا يحكم العقل باستحقاق العقاب مخالفة الحكم وهو في هذه المرتبة وهذا الحد .

الثالث : مرتبة الفعلية وهي مرتبة كون الحكم باعثا وزاجرا ومحركا للعبد لإتيان متعلقه ، وهذه هي المرتبة التي يكون الحكم فيها طلبا بالحمل الشايع وبعثا جديا كذلك ، وعليه ترتب جميع ما للحكم من الآثار ، ولذا قال (قدس سره) : ((وخصصنا بالفعلي لاختصاصها بما اذا كان متعلقا به : أي ان القطع بالحكم بهذه المرتبة تترتب عليه جميع احكام القطع الآتية التي هي من آثار الحكم في هذه المرتبة .

الرابعة : مرتبة التنجز وهذه المرتبة ليست مرتبة يترقى الحكم اليها ، كما ترقى من مرتبة الاقتضاء الى مرتبة الانشاء ، ومن مرتبة الانشاء الى مرتبة الفعلية ، لان مرتبة التنجز هي عبارة عن كون العقل حيث يبلغ الحكم الى مرتبة الفعلية ينتزع منه انه منجز وانه يستحق العبد العقاب على مخالفته ، فنسبة مرتبة الفعلية الى مرتبة التنجز نسبة منشأ الانتزاع الى ما ينتزع منه ، فليست هذه المرتبة من مراتب ترقي الحكم ، فان المولى اذا بلغ حكمه الى كونه قد توجه الى العبد محركا له للاتيان ينتزع العقل منه كونه منجزا وكونه يستحق العقاب على مخالفته .

٧٢٩٨
١٩٢ / ٢ / ٥

المثوبة[١]، وذلك لان الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي ، ولا مخالفته عن عمد بعصيان ، بل كان مما سكت الله عنه[٢]،

ولم يشر المصنف هنا الى المرتبتين الاوليين ولكنه اشار الى المرتبتين الاخيرتين بقوله : ((ان التكليف ما لم يكر يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعليا)) لان هذه المرتبة هي المرتبة التي يكون الحكم فيها فعليا ((وما لم يصر فعليا لم يكر يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة)) .

(١) توضيحه : ان استحقاق المثوبة بما هي اطاعة للامر الموجه الى العبد هي كاستحقاق العقاب على المخالفة انما تنتزع من الحكم البالغ مرتبة الفعلية ، ولكن حيث كان الحكم في مرتبة الانشاء بل وفي مرتبة الاقتضاء واجدا للمصلحة ، وما فيه المصلحة لابد وان يكون محبوبا فهو واجد للمحبوبية ايضا ، واتيان ما أحبه المولى قيام من العبد بمراسم العبودية ووظائف الرقية ، ولذا كان يوجب موافقته استحقاق المثوبة، بخلاف استحقاق العقاب فانه مما يترتب على الطغيان وهتك حرمة المولى ، واتيان ما فيه المفسدة ما لم يزجر عنه المولى لا يكون اتيانه من العبد هتكا وطغيانا .

وتعبيره بربما لعله لان عدم بلوغ الحكم الى مرتبة الفعلية انما هو لمانع يمنع عن ذلك ، وربما كان مما يترتب عليه مفسدة فلا يكون اتيان ما فيه المصلحة محبوبا . نعم فيما كان المانع عن الفعلية هو التسهيل وامثاله كان اتيان ما فيه المصلحة محبوبا .

(٢) حاصله : ما عرفت من ان الحكم في غير مرتبة الفعلية ليس طلبا بالحمل الشايع ، وانما يكون طلبا بالحمل الشايع حيث يكون باعثا وزاجرا بالفعل ، وهو مراده من قوله: ((ما لم يبلغ تلك المرتبة)) أي مرتبة الفعلية ((لم يكن حقيقة بامر ولا نهي)) فان كونه حكما حقيقة هو كونه حكما وطلبا بالحمل الشايع المنوط كونه كذلك بكونه امرا باعثا ونهيا زاجرا ((و)) هو في غير هذه المرتبة ((لا)) تكون ((مخالفته عن عمد بعصيان)) لعدم كون مخالفته هتكا للمولى ولا طغيانا عليه ((بل)) الحكم في مرتبة الانشاء فضلا عن مرتبة الاقتضاء ((كان مما سكت الله عنه)) .

كما في الخبر[١]، فلاحظ وتدبر .

نعم ، في كونه بهذه المرتبة موردا للوظائف المقررة شرعا للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين ، على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى ، مع ما هو التحقيق في دفعه ، في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري ، فانتظر [٢].

---

(١) وهو المروي عن أمير المؤمنين عليه افضل الصلاة والسلام قال عليه السلام : (ان الله تعالى حدد حدودا فلا تعتدوها ، وفرض فرائض فلا تعصوها ، وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم)[١] .

(٢) حاصله : انه بعد ان كان الحكم ذو الآثار هو البالغ مرتبة الفعلية ، فمورد الوظايف المقررة للجاهل بالحكم هو مورد الشك بالحكم الفعلي كالبراءة الشرعية وهي رفع ما لا يعملون مثلا ، ومن الواضح ان لازم الشك بالحكم الفعلي احتمال وجوده ، ففي مورد احتمال وجود الحكم الفعلي اللازم قد ورد الترخيص من الشارع ، ولازم هذا احتمال اجتماع الحكم الفعلي اللازم مع الترخيص الفعلي فيه وهما متنافيان ، ولا ريب في ان احتمال اجتماع المتنافيين محال كالعلم باجتماعها للزوم كون المحال معلوم العدم ، وهذا هو الاشكال المعروف بلزوم اجتماع الحكم الواقعي والظاهري في موارد الاصول بناءا على جعل الحكم الظاهري في مواردها ، ويلزم منه اجتماع المثلين فيما كان الحكم الظاهري موافقا للحكم الواقعي ، واجتماع الضدين فيما كانا متخالفين . واما بناءا على عدم جعل الحكم الظاهري في مورد الاصول ، فالاشكال فيه : اما من ناحية منافاة اجتماع الحكم الفعلي اللزومي مع الترخيص فيه . او من جهة منافاة الترخيص فيه بما هو مشكوك فيه لحكم الاباحة فيه بما انها حكم واقعي له ، وسيأتي الكلام في ذلك تفصيلا اشكالا وجوابا في مبحث

---

(١) نهج البلاغة ، الحكم ١٠٢ .

الأمر الثاني : قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة ، والمثوبة على الموافقة في صورة الاصابة[١] ، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الاصابة على التجري بمخالفته ، واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته ، أو لا يوجب شيئا[٢] ؟

الامارات ان شاء الله تعالى . وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((نعم في كونه)) أي في كون الحكم ((بهذه المرتبة)) وهي الرتبة الفعلية ((موردا للوظايف المقررة شرعا للجاهل)) كرفع ما لايعملون مثلا ((اشكال)) من حيث ((لزوم)) احتمال ((اجتماع الضدين)) فيما كان الحكم الفعلي لزوميا ((او المثلين)) فيما كان الحكم الفعلي الواقعي اباحة مثلا ((على ما يأتي تفصيله ان شاء الله تعالى الى آخر الجملة)) .

(١) لا يخفى ان القطع قد يصيب الواقع وقد يخطئه ، فمع اصابة القطع للواقع لا اشكال في استحقاق العقاب مع مخالفة العبد لامر المولى ، وفي استحقاق المثوبة في موافقته له وامتثاله لما امر به .

وانما الكلام في استحقاق العقاب في حال الخطأ بان يقطع العبد بأمر المولى فيخالفة ويكون قد اخطأ في قطعه ، كما لو قطع بان هذا المايع المخصوص خمر مع علمه بحرمة شرب الخمر فشربه فكان ماءا وتبين خطأه في قطعه ، فهل يستحق العقاب ام لا ؟ وكذا فيما لو قطع بأمر المولى ووافقه فانكشف خطأه ولم يكن للمولى امر فهل يستحق الثواب ام لا ؟

(٢) لا يخفى ان التجري لغة هي الجرأة على مخالفة المولى وهتك حرمته والطغيان عليه سواء اصاب في قطعه ام أخطأ ، وكذلك الانقياد لغة هو التزام العبد بمراسم العبودية وشؤون الرقية في موافقتة لأمر المولى سواء اصاب في قطعه ام أخطأ .

ولكن الاصطلاح استقر على اطلاق التجري على خصوص من خالف المولى وقد كان مخطئا في قطعه ، وعلى اطلاق الانقياد على خصوص من وافق امر المولى وقد كان مخطئا في قطعه ، ولذا قال (قدس سره) : ((فهل يوجب استحقاقها)) أي

الحق أنه يوجبه ، لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته ، وذمه على تجريه ، وهتك حرمته لمولاه وخروجه عن رسوم عبوديته[1] ، وكونه

استحقاق العقوبة ((في صورة عدم الاصابة على التجري بمخالفته)) بحسب قطعه لا واقعاً ((و)) هل يوجب ((استحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته)) ايضا بحسب قطعه لا واقعاً ((أولا يوجب شيئاً)) أي لا يوجب التجري استحقاق العقاب ولا الانقياد استحقاق الثواب .

(١) استدل على استحقاق العقوبة على التجري واستحقاق المثوبة على الانقياد بالوجدان ، وتوضيحه : انه يتحصّل من كلام القوم اطلاق الوجدان على معنيين :

الاول : كون المطلق عليه الوجدان من مصاديق القضايا الوجدانية او الفطرية التي هي احدى الضروريات الست ، فان الضروريات عندهم ست :

الاولى : البديهيات الاوليّة ككون الكل اعظم من الجزء ، وكون السلب والايجاب لا يجتمعان ولا يرتفعان .

الثانية : المشاهدات وتسمى الحسيات وهي المحسوسات بالحسّ الظاهري ، ككون هذا الجسم اسود وذاك ابيض ، وهذا مرّ وهذا حلو أو حامض وهذا صوت مشتمل على الحروف الهجائية وهذا صوت لم يشتمل عليها .

او بالحس الباطني كالوجدانيات وهي ككون ان لنا علما بكذا وجهلاً بكذا ، ولنا شوق الى شيء وليس لنا شوق الى شيء آخر .

الثالثة : الفطريات كانقسام الزوج الى متساويين ، وهي المعبّر عنها بالقضايا التي قياساتها معها .

الرابعة : التجريبيات ككون هذا العقار نافعاً ، وذاك العقار مسهلاً وآخر سمّاً ، فانها ضرورة تحصل من التجربة .

الخامسة : المتواترات كحكمنا بوجود امريكا .

السادسة : الحدسيات ككون القمر نوره مستفاد من غيره ، وهي ضرورة سببها اختلاف القمر في تشكيلاته الشهرية ابتداءاً وانتهاءاً ، ولا اشكال ان مثل طريقية القطع وكاشفيّته من الامور الضروريّة الوجدانيّة .

وربما يظهر من بعض الكلاميين ان الحسن والقبح العقليين من الضروريات الوجدانية لانفعال النفس بالظلم والعدوان وانبساطها بالعدل والاحسان .

وقد ظهر من بعضهم انها من الفطريات ومن القضايا التي قياساتها معها ، الاّ ان الانصاف انهما أي قاعدتي الحسن والقبح ليستا من الوجدانيات ، اذ لا يختلف الناس في الوجدانيات فلا ينكر احد ان لنا علما وشوقا ، ولا ينكر ايضا احد كاشفية القطع مع انه قد وقع الخلاف في القاعدتين .

ومما ذكرنا يتضح ايضا انهما ليستا من الفطريات ، لما ذكرنا من عدم الاختلاف في الامور التي قياساتها معها كانقسام الزوج .

ودعوى انفعال النفس بالظلم وانبساطها بالعدل ففيها اولاً : ان الظالم لا تنفعل نفسه بالظلم بل تنبسط به .

وثانياً : ان هذا الانفعال والانبساط انما هو لأثر القاعدتين عند العقلاء .

الثاني : اطلاق الوجدان على الامور التي بنى عليها العقلاء حفظاً للنظام وابقاءاً للنوع ، وهي من المشهورات لا من الضروريات .

والمصرّح به في كلام جماعة من المحققين ان حسن العدل وقبح الظلم من القضايا المشهورة التي بنى عليها العقلاء ، فان بناء العقلاء قد تم على مدح فاعل العدل وذم فاعل الظلم حفظاً للنظام وابقاءاً للنوع ، وليست هي من الضروريات ، وانما هي من المشهورات .

وعلى كل فالوجدان شاهد بان التجري والانقياد من مصاديق قاعدة الحسن والقبح العقلي ، لوضوح كون التجري على المولى هتكاً لحرمته وطغياناً عليه وخروج من العبد عن رسوم العبودية ومراسيم الرقيّة لمولاه ، والانقياد محافظة على حرمة

بصدد الطغيان ، وعزمه على العصيان ، وصحة مثوبته ، ومدحه على إقامته بما هو قضية عبوديته ، من العزم على موافقته والبناء على إطاعته[1]، وإن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة ، ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة ، بمجرد سوء سريرته أو حسنها ، وإن كان مستحقا للوم أو المدح بما يستتبعانه ، كسائر الصفات والاخلاق الذميمة أو الحسنة .

المولى وخضوع له وقيام من العبد برسم العبودية ومراسيم الرقية لمولاه ، فالتجري من الظلم الذي يستحق فاعله الذم والعقاب ، والانقياد من العدل الذي يستحق فاعله المدح والثواب .

ولا فرق بالوجدان بين المتجري المخطئ في قطعه وبين المخالف المصيب في قطعه في كون كل منهما واجداً لتمام ما يحصل به الهتك للمولى من قبل العبد ، وكل منهما هاتك لحرمة مولاه وطاغ عليه من غير فرق ، وكلاهما قد فعل ما يستحق مرتكبه للذم والعقاب من دون أي فرق بينهما ، ومثله عدم الفرق بين المنقاد والمطيع وكلاهما قد فعل ما يستحق فاعله للمدح والثواب .

(١) المراد من الطغيان الذي كان المتجري بصدده ومن العصيان الذي عزم المتجري عليه ، هو الطغيان بخصوص المخالفة في حال اصابة القطع ، والعزم على العصيان المتحقق ايضا بخصوص المخالفة في مورد الاصابة ، فان المتجري قد اتى بكل ما يمكن ان يتحقق منه فيما لو كان قطعه مصيبا للواقع ، لوضوح كون اصابة الواقع وعدم اصابته ليست من افعال القاطع ، فانه قد فعل مطابق ما يراه انه هو الواقع ، فان كون ما فعله من الواقع أو ليس من الواقع ليس من افعال القاطع الآتي بما يراه انه من الواقع ، ففي صدق عنوان الهتك والظلم لا فرق بينهما اصلا .

واتضح مما ذكرنا ان العزم الذي يتساوى فيه المتجري والعاصي هو العزم البالغ مرتبة التحريك للعضلات ، دون العزم الذي لم يبلغ هذه المرتبة ، واليه يشير المصنف في كلامه الآتي .

وبالجملة : ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلا مدحا أو لوما، وإنما يستحق الجزاء بالمثوبة أو العقوبة مضافا إلى أحدهما ، إذا صار بصدد الجري على طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم ، وذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك ، وحسنها معه، كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الاطاعة والعصيان ، وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان[1] .

---

(١) توضيحه : هو ان المرتكب لما قطع بانه لا يرضى به مولاه انما نشأ ارتكابه له من ترجيحه باختياره لان يرجح ويفعل ما يوافق شهواته وملائمات نفسه على تركه لرضا مولاه ، ويكشف هذا الترجيح ان طبعه وسريرته تدعوه لان يرجح ما يرضى به نفسه على ما يرضى به مولاه .

ولا اشكال ان من له مثل هذا له طبع شرير وسريرة سيئة ، ومن الواضح ايضا ان نفس الطبع الشرير والسريرة السيئة ليس من مصاديق الظلم للمولى والطغيان عليه والهتك لحرمته ، وقد عرفت ان الوجدان الحاكم باستحقاق الذم والعقاب انما يحكم على ما به هتك وظلم للمولى ، وانما يتحقق ذلك من العبد حيث يجري باختياره مرجحا لما يوافق طبعه على ما يوافق رضا مولاه ، بأن يتحرك ويفعل غير مبال بان يكون هاتكا وظالما .

وبعبارة اخرى : ان هنا ثلاث مراتب :

الاولى : ان يكون له طبع الشر وسوء السريرة من دون ان يكون له شوق ورغبة في الارتكاب ، كمثل الذي لم ير الخمر ولم يسمع بها ولكنه كان بحيث لو رآها وعرفها وقدر عليها لشربها مع علمه بعدم رضا المولى بشربه لها .

الثانية : من يحصل له الشوق والرغبة في الارتكاب ، ولا يمنعه عدم رضا المولى بذلك وانما تمنعه موانع آخر كمثل ان لا يكون له مال يشتريها به .

وهاتان المرتبتان ليستا من مصاديق الظلم والهتك ، لوضوح عدم كونه متحركا بالفعل للظلم والهتك ، وان كان له طبع شرير وسريرة سيئة وشوق ورغبة ولكنه لم يصدر عنهما التحريك بالفعل .

وهاتان المرتبتان متحققتان ايضا لمن له طبع خير وسريرة طيبة .

فانه ربما لا يكون لـه شوق الى الاطاعة لعدم أمر مولاه له أو لعدم علمه بأمره قصورا لا تقصيرا وكان بحيث لو علم لا متثل ، وربما يكون له شوق ورغبة ولكن يمنعه مثلا عدم دخوله تحت عنوان التكليف كغير المستطيع للحج وهو مشتاق وراغب في اتيانه .

ومن الواضح : ان العبد الذي لـه طبع شرير ورغبة في ارتكاب ما لا يرضى به مولاه متصف بما يلام ويعاتب عليه وان كان لا يستحق الذم والعقاب ، والعبد الذي له طبع طيب ورغبة في الامتثال متصف بما يمدح ويثنى عليه ، ولكنه لم يحصل منه ما يستحق به المثوبة على فعل بحيث يكون لـه بحسب وجدان العقل حق بالفعل عند مولاه .

الثالثة : مرتبة الجري والعمل على طبق العزم المحرك ، وفي هذه المرتبة يستحق المتجري الذم والعقاب والمنقاد المدح والثواب ، واتضح مما ذكرنا انه هناك لوم من دون استحقاق العقاب ، وذم مع استحقاق العقاب ، ومدح من دون استحقاق الثواب ، ومدح مع الاستحقاق . وقد اشار الى المرتبتين الاوليين بقوله : ((وان قلنا بانه لا يستحق مؤاخذة او مثوبة ما لم يعزم على المخالفة او الموافقة بمجرد سوء سريرته)) من له طبع شرير ورغبة في المخالفة ولم يتحرك اليها ولم يخالف لا يستحق عقابا ((او حسنها)) أي من له حسن السريرة والطبع الطيب والرغبة للامتثال ولم يفعل ولا يكون له موافقة فعلا فانه ايضا لا يكون له عند مولاه حق الثواب مستحقا له ((وان كان الاول مستحقا للوم او)) الثاني يستحق ((المدح بما يستتبعانه كساير الصفات والاخلاق الذميمة او الحسنة)) أي ان المتصف بمحض الطبع الشرير وسوء

السريرة والمتصف بالطبع الطيب وحسن السريرة قد اتصف اولهما بالخلق الذميم والثاني بالخلق الحسن ، كمثل من له طبع البخل وطبع الكرم وطبع الجبن والشجاعة وساير الاخلاق والملكات المستحسنة والمذمومة فانهما له واقع متحقق لهما اقتضاء الشر المستتبع للذم واقتضاء الخير المستتبع للمدح ، فانه من الواضح المشاهد أن لنفس الصفات والملكات مرتبة من المدح والذم بما هي صفات وملكات من دون ان يصدر منهما ما يشاكلها من فعل الخير وفعل الشر ، ولكنه محض المدح الذي لا استحقاق فيه للثواب ومحض الذم الذي لا استحقاق فيه للعقاب ، ولذا قال (قدس سره) : ((وبالجملة ما دامت فيه صفة كامنة)) لم يتحرك معها الى الفعل ((لا يستحق بها الا مدحا او لوما)) من دون استحقاق للجزاء بالثواب او العقاب واشار الى المرتبة الثالثة بقوله : ((وانما يستحق الجزاء بالمثوبة او العقوبة مضافا الى احدهما)) أي مضافا الى استحقاق المدح او اللوم ((اذا صار العبد بصدد الجري على طبقها)) أي بصدد الجري على طبق تلك الصفة الكامنة ((والعمل على وفقها و)) لم يكن عمله عن غفلة ولا شعور بل كان عن ((جزم وعزم وذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك)) أي من دون ان يجري على طبقها ويعمل على وفقها وان حدث من سوء سريرته شوق الى الارتكاب ولكنه لم يرتكب ((وحسنها معه)) أي وحسن المؤاخذة مع الجري على طبقها والعمل على وفقها ((كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال الى آخر الجملة)) ، فان الوجدان هو الحاكم المستقل في باب الاطاعة والعصيان سواء كان مستنده الفطرة او غيرها من الضروريات ، او كان مستنده بناء العقلاء الذي هو من المشهورات .

وعلى كل فالوجدان هو الحاكم بالاستقلال في هذا الباب من دون مشاركة للشرع معه في الحكم ، لوضوح ان حكم الشارع بما هو رئيس العقلاء ليس حكما منه بما هو شارع ، وحكمه بما هو شارع مرجعه الى امره بذلك ، ونفس امره يحتاج الى

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد بـه على ما هو عليه من الحسن أو القبح ، والوجوب أو الحرمة واقعا ، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة ، ولا يغير جهة حسنه أو قبحه بجهة أصلا[1]، ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون

حكم يلزم باطاعته وليس هو الشارع ايضا لتسلسل الاحكام حينئذ فيتمحض الحكم للوجدان والعقل بذلك .

(١) لا يخفى ان القائلين باستحقاق العقاب على التجري لانه هتك وطغيان على المولى اختلفوا في كون معنونه هل هو الفعل المتجرى به ، او انه نفس القصد والارادة البالغة لتحريك العضلات والجري والعمل على وفق ما قطع به دون مقدماتها من الجزم والعزم وبقية المقدمات التي سيأتي الاشارة اليها ان شاء الله .

ولا يخفى انه بناءا على ان المعنون هو الفعل المتجرى به لابد من الالتزام بعدم بقاء الفعل المتجرى به على ما هو عليه من عنوانه الواقعي ، فلو كان واقعا واجبا قطع العبد بحرمته وتجرأ على ارتكابه بما هو حرام عنده ، فلابد وان يكون الفعل الذي يستحق المتجري العقاب عليه لانه صار معنونا بعنوان الهتك لا يكون باقيا على ما هو عليه من كونه واجبا واقعا ، لعدم معقولية العقاب على ما هو الواجب .

نعم يمكن الالتزام بكونه باقيا على عنوانه الواقعي غير المؤثر فعلا ، وانما المؤثر فعلا هو العنوان الثانوئ الطاريء عليه وهو عنوان التجري والهتك للمولى المنطبق عليه فعلا .

والمصنف (قدس سره) اختار الثاني وهو كون المعنون بعنوان التجري المستحق للعقاب عليه هو القصد والارادة المحركة للعضلات والجري على وفق ما قطع بحرمته مثلا ، وعلى هذا فلا داعي لتغير الفعل عما هو عليه لعدم انطباق عنوان عليه موجب لتغيره ، فهو باق على ما هو عليه من عنوانه الحسن او القبيح الواقعيين وعلى ما هو عليه من الوجوب او الحرمة واقعا ، فما قطع بكونه قبيحا وكان حسنا في الواقع باق

من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلا ولا ملاكا للمحبوبية والمبغوضية شرعا ، ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى ، بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبغوضا له .

فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له ، ولو اعتقد العبد بأنه عدوه ، وكذا قتل عدوه ، مع القطع بأنه ابنه ، لا يخرج عن كونه محبوبا أبدا[1] .

على حسنه ولا يكون قبيحا ، وما قطع بكونه حراما وكان واجبا باق على وجوبه ولا يصير قبيحا ولا حراما عقلا بسبب كونه فعلا قد تجرأ به العبد على مولاه ، لان العبد انما يستحق العقاب على ارادته وقصده اليه المحرك لعضلاته نحو الفعل والقصد هو المعنون بعنوان الهتك والطغيان ، ولذا قال (قدس سره) : ((ولكن ذلك)) أي شهادة الوجدان الحاكم بصحه مؤاخذة المتجري لا يستلزم تغيير الفعل المتجرى به عن عنوانه الواقعي ، لعدم صيرورة الفعل نفسه بواسطة التجري عنوانا للهتك ، بل نلتزم بصحة المؤاخذة على العزم والارادة والمثوبة عليهما ايضا ((مع بقاء الفعل المتجرى به او المنقاد به على ما هو عليه من الحسن او القبح والوجوب او الحرمة واقعا بلا حدوث تفاوت فيه)) أي من دون تفاوت في نفس الفعل ((بسبب تعلق القطع)) به ((بـ)) عنوان هو ((غير ما هو عليه من)) العنوان الذي له واقعا ، ولا فرق بين ان يكون متعلق القطع ((الحكم)) كما لو قطع بوجوب الجمعة وكانت محرمة واقعا فتركها ((و)) بين ان يكون متعلق القطع ((الصفة)) كما لو قطع بخمرية مايع فشربه ((ولا يغير جهة حسنه او قبحه بجهة اصلا)) أي لا يغير القطع بحسنه قبحه الواقعي ولا يغير القطع بقبح الفعل حسنه الواقعي ، فما للفعل من الجهة الواقعية باقية على ما هي عليها لا تتغير بسبب تعلق القطع بخلافها .

(١) هذا شروع في الاستدلال على كون الفعل المتجرى به ليس هو معنون عنوان الهتك والظلم للمولى ، فلابد وان يكون معنون عنوان الهتك هو الارادة ، لوضوح

دورانه بينهما لان ما قبل الارادة ليس بهتك ولا طغيان كما مر ، واذا ثبت انه ليس هو الفعل المتجرى به يثبت انه الارادة .

وقد استدل عليه بدليلين :

الاول : ما اشار اليه بقوله : ((ضرورة ان القطع بالحسن الى آخره)) .

وحاصله : ان تغير الفعل عما له من العنوان الواقعي لا يعقل ان يكون الا لاجل انطباق عنوان ثانوي عليه ، وليس للفعل عنوان ثانوي منطبق عليه سوى كونه متعلقا للقطع وكونه مقطوعا به ، فالفعل الحسن واقعا المقطوع بقبحه فعلا لم يطرأ عليه الا عنوان كونه مقطوعا بقبحه بالفعل ، فلابد من ان يكون هذا العنوان الطارئ هو الموجب لتغيره عن عنوانه الواقعي .

ومن الواضح : ان تغير الشيء عما هو عليه لا يكون الا بنحوين : اما لكونه بسبب العنوان الثانوي يكون مصداقا من مصاديق العدل او الظلم .

او لكونه يكون بواسطة العنوان الطارئ ذا مفسدة او مصلحة بالفعل ، ومن البين ان القطع بقبح ما هو حسن واقعا لا يغير حسنه واقعا ويصيره قبيحا فعلا ، فما هو عدل في الواقع لا يكون من الظلم بسبب القطع بكونه منه ، لوضوح عدم صيرورته بواسطة القطع مما يوجب خللا في النظام بعد ان كان مما يستقيم به النظام واقعا .

ومن الواضح ايضا ان القطع بمفسدة ما فيه المصلحة واقعا لا يجعله ذا مفسدة بالفعل ليوجب تغيره عما هو عليه من المحبوبية واقعا الى المبغوضية فعلا ، لبداهة ان المصالح والمفاسد مما تترتب على ذوات الافعال من دون دخل للقطع بها في وجودها وعدمها .

فاذا عرفت انه ليس للفعل المتجرى به عنوان ثانوي في المقام غير عنوان القطع به على خلاف ما هو عليه ، وقد تبين ايضا ان هذا العنوان لا يوجب تغير الا في عنوان العدل والظلم الواقعيين ولا في المصلحة والمفسدة الواقعيتين ايضا ـ فلا مناص عن

هذا مع أن الفعل المتجرئ به أو المنقاد به ، بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختياريا ، فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارئ الآلي ، بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه ، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا ؟ ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا ؟ ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية[1] .

الالتزام ببقاء الفعل المتجرى به على ما هو عليه من عنوانه الواقعي وما له من مصلحة او مفسدة كذلك ، ولا يتغير بسبب التجري به عما هو عليه مما له واقعا .

وقد اشار الى النحو الاول بقوله : ((ضرورة ان القطع بالحسن او القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلا)) لما عرفت من كون ما ليس بمخل بالنظام واقعا لا يكون مخلا به فعلا بواسطة القطع بكونه مخلا به خطأ .

وقد اشار الى النحو الثاني بقوله : ((ولا ملاكا للمحبوبية والمبغوضية شرعا ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوبا)) وهو مبغوض للمولى واقعا ((او)) بسبب قطع العبد بكونه ((مبغوضا له)) أي للمولى وهو محبوب له واقعا ، ثم ايضاحا لذلك مثل مثالا لبقاء الفعل على ما هو عليه واقعا سواء في الانقياد او التجري ، وانه لا يتغير واقعا عما هو عليه بسبب القطع بخلاف ما له من عنوانه الواقعي وهو قوله ((فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له ولو اعتقد العبد بانه عدوه)) فقتله انقيادا له ((وكذا قتل عدوه مع القطع بانه ابنه)) فقتله العبد متجريا عليه ((لايخرج عن كونه محبوبا)) للمولى لانه عدوه واقعا .

(١) هذا هو الدليل الثاني الذي اقامه على بقاء الفعل المتجرى به او المنقاد به على ما هو عليه مما له من العنوان الواقعي .

اختياريته بعنوانه الخاص بذاته ، مثلا شرب الخمر بما هو شرب خمر له حكم الحرمة يقع بالاختيار من الشارب لانه ملتفت اليه بهذا العنوان الخاص به ، واما شرب الخمر الحرام بما هو مقطوع بحرمته لا يكون دائما من الافعال الاختيارية بهذا العنوان الثانوي وهو كونه مقطوعا بحرمته ، لعدم الالتفات اليه غالبا بما هو مقطوع بحرمته ، بل الملتفت اليه هو كونه شرب خمر حرام لا شرب حرام بعنوان كونه مقطوعا بحرمته ((فان)) من الواضح ان ((القاطع لا يقصده الا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي)) وهو عنوان كونه شرب خمر حرام مثلا ((لا بعنوانه الطاريء الآلي)) وهو كون هذا الشراب مقطوعا بحرمته بعنوان كونه مقطوعا بها ((بل لا يكون غالبا بهذا العنوان)) الطارئ الآلي ((بما يلتفت اليه)) .

ثم اشار الى انه ما لم يكن عنوان الموضوع ملتفتا اليه لا يكون معنونا بالعنوان الحسن او القبح عقلا ولا يكون واجبا او حراما شرعا بقوله : ((فكيف يكون من جهات الحسن او القبح عقلا ومن مناطات الوجوب او الحرمة شرعا)) ، ثم اشار الى المناط لكون الفعل المغفول عن عنوانه لا يكون حسنا ولا قبيحا ولا واجبا ولا حراما بقوله : ((ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك الا اذا كانت اختيارية)) والفعل المغفول عن عنوانه بما هو مغفول عنه ليس من الافعال الماتي بها بعنوانها الاختياري .

وبعبارة اخرى : ان الماء المقطوع بكونه خمرا قد شربه المتجرى بعنوان كونه خمرا، وبهذا العنوان لم يكن ، اذ ليس هو خمرا واقعا ، بل هو ماء ـ مثلا ـ فبهذا العنوان لم يصدر منه فعل اختياري ، اذ لم يكن خمرا وبعنوان كونه ماءا لم يكن مقصودا اتيانه بهذا العنوان ، وما لم يكن العنوان مقصودا لا يكون حصول العنوان في الخارج امرا اختياريا للفاعل ، فبالنسبة الى الخمرية والمائية لم يحصل منه فعل اختياري لعدم الخمرية وعدم قصد المائية ، وبالنسبة الى عنوان كونه مقطوعا به قد عرفت انه مغفول عنه غالبا ، فلم يصدر من المتجري فعل اختياري اصلا كما صرح بذلك المصنف في حاشيته على الرسائل ، وسيأتي التعرض له في المقام ايضا .

اختياريته بعنوانه الخاص بذاته ، مثلا شرب الخمر بما هو شرب خمر له حكم الحرمة يقع بالاختيار من الشارب لانه ملتفت اليه بهذا العنوان الخاص به ، واما شرب الخمر الحرام بما هو مقطوع بحرمته لا يكون دائما من الافعال الاختيارية بهذا العنوان الثانوي وهو كونه مقطوعا بحرمته ، لعدم الالتفات اليه غالبا بما هو مقطوع بحرمته ، بل الملتفت اليه هو كونه شرب خمر حرام لا شرب حرام بعنوان كونه مقطوعا بحرمته ((فان)) من الواضح ان ((القاطع لا يقصده الا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي)) وهو عنوان كونه شرب خمر حرام مثلا ((لا بعنوانه الطاريء الآلي)) وهو كون هذا الشراب مقطوعا بحرمته بعنوان كونه مقطوعا بها ((بل لا يكون غالبا بهذا العنوان)) الطارئ الآلي ((بما يلتفت اليه)) .

ثم اشار الى انه ما لم يكن عنوان الموضوع ملتفتا اليه لا يكون معنونا بالعنوان الحسن او القبح عقلا ولا يكون واجبا او حراما شرعا بقوله : ((فكيف يكون من جهات الحسن او القبح عقلا ومن مناطات الوجوب او الحرمة شرعا)) ، ثم اشار الى المناط لكون الفعل المغفول عن عنوانه لا يكون حسنا ولا قبيحا ولا واجبا ولا حراما بقوله : ((ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك الا اذا كانت اختيارية)) والفعل المغفول عن عنوانه بما هو مغفول عنه ليس من الافعال الماتي بها بعنوانها الاختياري .

وبعبارة اخرى : ان الماء المقطوع بكونه خمرا قد شربه المتجرى بعنوان كونه خمرا، وبهذا العنوان لم يكن ، اذ ليس هو خمرا واقعا ، بل هو ماء ـ مثلا ـ فبهذا العنوان لم يصدر منه فعل اختياري ، اذ لم يكن خمرا وبعنوان كونه ماءا لم يكن مقصودا اتيانه بهذا العنوان ، وما لم يكن العنوان مقصودا لا يكون حصول العنوان في الخارج امرا اختياريا للفاعل ، فبالنسبة الى الخمرية والمائية لم يحصل منه فعل اختياري لعدم الخمرية وعدم قصد المائية ، وبالنسبة الى عنوان كونه مقطوعا به قد عرفت انه مغفول عنه غالبا ، فلم يصدر من المتجري فعل اختياري اصلا كما صرح بذلك المصنف في حاشيته على الرسائل ، وسيأتي التعرض له في المقام ايضا .

إن قلت : إذا لم يكن الفعل كذلك ، فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع ، وهل كان العقاب عليها إلا عقابا على ما ليس بالاختيار[١] ؟

قلت : العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان ، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار[٢] .

---

(١) حاصله : ان المتجري وهو القاطع المخطئ في قطعه من الواضح انه لم يشرب خمرا ليكون فاعلا لما هو الحرام واقعا ومخالفا للمولى بارتكابه للمنهي عنه واقعا ، وانما شرب ماءا لا خمرا ، وشرب الماء بما هو مقطوع بكونه خمرا لا عقاب عليه لكونه غير اختياري بهذا العنوان غالبا كما مر ، ولم يفعل المتجري الا فعلا واحدا وهو ليس بشرب للخمر واقعا ولا يستحق العقاب عليه بما هو مقطوع الخمرية ، فلم يصدر من المتجري فعل يستحق عليه العقاب اصلا لعدم شربه الخمر ، ولكون العقاب على شرب ما قطع بكونه خمرا عقابا على ما لا بالاختيار فلا وجه للقول باستحقاق المتجري للعقاب ، وحيث ان المتجري هو المخطئ في قطعه فلا يكون ما شربه القاطع خمرا واقعا ، ولوضوح هذا لم يشر اليه وانما اشار الى عدم عقابه على مخالفة القطع بما هو مخالفة القطع بقوله : ((اذا لم يكن الفعل كذلك)) أي اذا لم يكن الفعل معاقبا عليه بما هو مقطوع به ((فلا وجه لاستحقاق المتجري العقوبة على مخالفة القطع)) لكون مخالفة القطع بما هي مخالفة القطع غير اختيارية ، ولذا قال : ((وهل كان العقاب عليها الا عقابا على ما ليس بالاختيار)) .

(٢) حاصله : ان العقاب ليس على الفعل حتى يرد هذا الاشكال من كون الفعل المتجرى به ليس بخمر واقعا وبعنوان كونه مقطوعا به ليس باختياري غالبا فلا وجه للعقاب ، فان العقاب انما هو على قصد العصيان والعزم على الطغيان لا على الفعل المتجرى به حتى يرد الاشكال المذكور .

ولا يخفى ان مراد المصنف من العزم ليس هو العزم بحسب الاصطلاح في مقدمات الفعل الاختياري ، بل مراده منه هو كونه بمعنى القصد والارادة ، فهو عطف تفسير على القصد ، واما العزم بحسب الاصطلاح فهو من مقدمات القصد والارادة كما اشار اليه المصنف في حاشيته على الرسائل .

وحاصله :ان الفعل الاختياري مسبوق بمقدمات ست : تصوره ، والتصديق بفائدته ، والجزم وهو عقد القلب على انه ينبغي صدوره ورفع موانع عدمه ، والعزم وهو الشوق اليه غير البالغ حد الارادة ، والارادة وهي الشوق البالغ حد التحريك للعضلات ، وتحريك العضلات اليه .

وبعضهم يعدها سبعا لانه يجعل بين تصوره والتصديق بفائدته ميل ما اليه وهيجان رغبة له ليدعوه الى النظر في فائدته والتصديق بها .

وعلى كل فالعزم بحسب الاصطلاح من مقدمات الارادة ، لان كل مقدمة سابقة من هذه المقدمات هي كعلة للاحقها فهي كسلسلة علل ومعلولات الى ان تنتهي الى الفعل الاختياري .

وعلى كل فالعزم بحسب الاصطلاح ليس هو الارادة ، ولكن مراد المصنف من قوله والعزم على الطغيان المعطوف على قصد العصيان هو العزم بمعنى القصد والارادة .

وحاصل الجواب : ان العقاب على ارادة الفعل المتجرى به دون نفس الفعل ، فلا يرد الاشكال ولذا قال : ((العقاب انما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان)) أي بعنوان كونه مقطوعا به ، فان الفعل بهذا العنوان الآلي يكون صدوره ((بلا اختيار)) ولا عقاب على الفعل حيث يكون صدوره بلا اختيار .

إن قلت : إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار ، وهي ليست باختيارية ، وإلا لتسلسل[١].

قلت : مضافا إلى أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار ، إلا أن بعض مبادئه غالبا يكون وجوده بالاختيار ، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمة[٢].

---

(١) حاصله : ان العقاب اذا كان على ما يصدر بالاختيار فكيف يمكن الالتزام بالعقاب على نفس ارادة الفعل المتجرى به ، فان الارادة من مبادئ الفعل الاختياري وهي نفس الاختيار التي بها يكون الفعل اختياريا ، واما نفس الاختيار فلا يعقل ان يكون اختياريا والا لزم التسلسل ، لوضوح ان اختيارية نفس الاختيار اذا كانت موقوفة على الاختيار فتنقل الكلام الى ذلك الاختيار التي صار نفس الاختيار الآخر به اختياريا ، فانه لا فرق بين اختيار واختيار ، فاذا كان الاختيار الآخر محتاجا في اختياريته الى الاختيار فالاختيار السابق عليه مثله وهلم جرا فيلزم التسلسل ، فلا يعقل ان يكون اختيارية الاختيار موقوفة على الاختيار ، لان حكم الامثال واحد ، ولذا قال : ((ان قلت ان القصد والعزم انما يكون من مبادئ الاختيار)) أي ان العزم والقصد من مبادئ الفعل الاختياري ((وهي)) أي مبادئ الفعل الاختياري نفسها ((ليست باختيارية)) أي لايعقل ان تكون هي ايضا اختياريتها موقوفة على الاختيار ((والا لتسلسل)) كما عرفت .

والحاصل : ان الالتزام بالعقاب على نفس الارادة التي هي نفس الاختيار التزام بالعقاب على ما ليس بالاختيار ، فلا يعقل ان يكون معنون الهتك والطغيان نفس الارادة والقصد ، لبداهة لزوم كون معنون الحسن والقبح أو الواجب والحرام أمرا اختياريا .

(٢) اجاب (قدس سره) عن الاشكال بجوابين : الاول : ما اشار اليه بقوله : مضافا ، الثاني ما اشار اليه بقوله : يمكن ان يقال .

وحاصل الجواب الاول : ان الارادة وان لم تكن بالاختيار للزوم التسلسل ، الا انه يكفي في صحة العقاب على الامر غير الاختياري كون بعض مبادئه اختيارية وبعض مبادي الارادة اختياري غالبا بل دائما وهو التصديق بالفائدة ، والجزم الذي هو عقد القلب على دفع الموانع وسد ثغور العدم ، فان العبد يمكنه ان يتأمل ولا يصدق بفائدة المحرم المنحصرة تلك الفائدة في ملائمتها لشهوته فقط ، فانه اذا تأمل وعرف ما يترتب عليه من المضار والمفاسد والهتك لمولاه والطغيان عليه ، وما يستلزم ذلك من تبعات العقوبة واللوم والذم ـ لا يحصل له التصديق بفائدة ليس فيها سوى الملاءمة لشهوته فقط ، ويمكنه ان يتأمل ايضا فلا يجزم بلزوم سد ثغور عدم هذا الشيء الذي يترتب على وجوده مفاسد وهتك لمن لا ينبغي هتكه والجرأة عليه ، بل ينبغي اطاعته والقيام بمراسم العبودية ، لانه بهتكه له يستحق العقاب من مولاه واللوم والذم من العقلاء .

وبالجملة : انه ليس كل ما لا بالاختيار لايقتضي استحقاق العقوبة ، بل اللاختيار الذي بعض مقدماته اختيارية مما يستحق فاعله العقاب عليه ، واللا اختيار الذي لا يستحق فاعله العقاب هو اللااختيار الذي ليس له مقدمة اختيارية سواء لم تكن له مقدمة كنفس تصور الشيء او تكون له مقدمة ولكنها غير اختيارية كالميل الجزئي المتعقب للتصور ، والى هذا اشار بقوله : ((مضافا الى ان الاختيار وان لم يكن بالاختيار)) والا لتسلسل فنفس الاختيار ليس اختياريا ((الا ان بعض مبادئه غالبا)) بل دائما مثل التصديق والجزم ((يكون وجوده)) أي وجود بعض مبادئه مثل التصديق والجزم ((بالاختيار للتمكن من عدمه)) أي للتمكن من عدم التصديق والجزم ((بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه)) وما بنى على ارتكابه ((من)) المفاسد كـ ((تبعة العقوبة واللوم والمذمة)) فيستطيع ان لا يصدق ولا يجزم بارتكاب ما يترتب عليه تلك التبعات . هذا حاصل الجواب الاول ولابد من التأمل فيه جدا ،

يمكن أن يقال : إن حسن المؤاخذه والعقوبة إنما يكون من تبعة بعده عن سيده بتجريه عليه[١] ، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البعد عنه ، كذلك لاغرو في أن يوجب حسن العقوبة ، فانه وإن لم يكن باختياره[٢] إلا أنه بسوء سريرته وخبث باطنه،

لان الالتزام بعقاب المتجري على نفس الفعل المتجرى به أو بعدم العقاب على المتجرى اصلا هو اهون من هذا الالتزام .

وحيث كان مبنى هذه التعليقة مقصورا على توضيح ما افاده دون النقض والابرام لذا اعرضنا عن التعرض لما يمكن ان يرد عليه نقضا وحلا .

(١) هذا هو الجواب الثاني وحاصله : ان العقاب انما يقبح على ما لا بالاختيار فيما كان ذلك راجعا الى المولى او الى شخص آخر ، بان يقهر المولى عبده ويقسره على الفعل ، او يقهره ويقسره عليه شخص آخر ، مثلا ان يغل يديه ويفتح فمه ويوجر الخمر في فمه .

واما اذا كان عدم الاختيار في العبد راجعا الى نفس العبد فلا مانع من صحة عقابه وان كان لا اختيار له ، لان مرجع عدم اختياره الى نفسه لا الى غيره ، وعدم صحة عقاب غير المختار انما هو فيما اذا كان لا اختياره راجعا الى غيره ، والمقام من قبيل الثاني ، فان عدم اختيارية ارادة العبد ترجع الى نفسه لا الى غيره ، فان سببها سوء سريرته وخبث باطنه ونقصانه واستعداده ذاتا بحسب هذا النقصان لجرأته على مولاه .

(٢) يحتمل ان يكون مراده من هذه العبارة هو ان العقاب انما هو على التجري على المولى سواء في المصادفة والمخالفة لعصيان في مقام اصابة القاطع في قطعه او في صورة عدم اصابته في قطعه ، فان تجري العبد وهتكه لمولاه وطغيانه عليه في كليهما على حد سواء ، ففي صورة الاصابة انما يستحق العقاب على تجريه وفي صورة الخطأ ايضا يستحق العقاب على تجريه ، ولا خصوصية للمصادفة وعدم المصادفة .

بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتا وإمكانا ، وإذا انتهى الامر إليه يرتفع الاشكال وينقطع السؤال بلم فإن الذاتيات ضروري الثبوت للذات.

وبذلك أيضا ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان ؟ والمطيع والمؤمن الاطاعة والايمان ؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقا ؟ والانسان لم يكون ناطقا ؟

وبالجملة : تفاوت أفراد الانسان في القرب منه ـ جل شأنه وعظمت كبرياؤه ـ والبعد عنه ، سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها ، والنار ودركاتها ، وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدم نيلها، وتفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتيا ، والذاتي لا يعلل[1] .

ويحتمل ان يكون مراده منها ان القوم يلتزمون بصحة عقاب العاصي ، ولا فرق بين العاصي والمتجري الا بالمصادفة وعدم المصادفة ، وهي ليست من الامور الاختيارية ، وان كان سيأتي منه ما ينافي هذا الاحتمال ، لصدق عنوان المخالفة على العاصي دون المتجري لا لعنوان المصادفة لان المخالفة اختيارية وان لم تكن المصادفة كذلك .

(١) هذا تصريح منه (قدس سره) بصحة العقاب على مالا بالاختيار اذا انتهى الى سوء السريرة ، ولابد من التأمل فيه وفي ما بعده من عبارته (قدس سره) فانه بظاهره مناف لضروريات مذهب الامامية .

لا يخفى ان المصنف انما التزم بان العقاب يصح ان يكون على ما لا بالاختيار ، لتنزله عن الجواب الاول وهو ان الارادة وان كانت غير اختيارية الا ان بعض مقدماتها اختيارية كالجزم والعزم ، واذا كان لغير الاختياري مقدمات اختيارية صح العقاب عليه كوضع السم في الطعام ، فان الموت المتسبب عن اكل السم وان لم يكن من افعال الواضع للسم بالمباشرة فهو غير اختياري له ، ولكن لما كان وضع السم من الامور الاختيارية للواضع وهو مقدمة يترتب عليها استعمال السم القاتل صح

العقاب للواضع للسم على موت المستعمل للسم ، لان مقدمة الموت بالسم اختيارية للواضع .

والمصنف بعد تنزله عن هذا الجواب والتزامه بصحة العقاب على الارادة وان كانت غير اختيارية دون الفعل المتجرى به التزم بصحة العقاب على ما لا بالاختيار وانه من لوازم البعد عن المولى ، والبعد عن المولى من لوازم خبث السريرة ، وخبث السريرة ذاتي والذاتي لا يعلل ، وهذا مخالف بظاهره لما هو من ضروريات مذهب الامامية من انه لا عقاب على ما لا بالاختيار ، ولا يصح العقاب عند الامامية الا على الفعل الاختياري ولا ينبغي الالتزام بذلك ، بل يمكن الإلتزام بالعقاب على نفس الفعل المتجرى به دون الارادة كما التزم به جماعة من المحققين .

وما اورده المصنف عليهم يمكن الجواب عنه فان ما اورده عليهم يتلخص في ايرادات ثلاثة :

الاول : ان الواقع انما يتغير عن حكمه الواقعي للعنوان الثانوي وينحصر في امرين انطباق عنوان الظلم عليه او طروء مفسدة عليه بواسطة عنوان ثانوي ، وليس في المقام الا عنوان كونه مقطوعا به ، والقطع بقبح شيء ليس بقبيح واقعا لا يصيره قبيحا ولا يوجب ايضا طروء مفسدة عليه .

الثاني : ان عنوان كونه مقطوعا به مغفول عنه غالبا ، والفعل الاختياري الذي يصح العقاب عليه لابد وان يكون ملتفتا اليه ، لان غير الملتفت اليه ليس باختياري .

الثالث : ان بعض انواع التجري لا يكون فيه فعل اختياري صادر من المتجري ، كمن شرب مايعا لانه قطع بكونه خمرا وكان في الواقع ماء ، لان شرب الخمر الذي قصده المتجري لم يقع منه ، وشرب الماء الذي صدر منه لم يكن مقصودا له ، ولابد في الفعل الاختياري ان يكون مقصودا للفاعل ، والقائل بالعقاب على الفعل المتجري به لا يفرق بين انواع التجري .

ان قلت : على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وانزال الكتب والوعظ والانذار .

قلت : ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته لتكمل به نفسه ويخلص مع ربه انسه ماكنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ، قال الله تبارك وتعالى : فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين ، وليكون حجة على من

والجواب عن الايرادين الاولين : ان العنوان المنطبق على الفعل المتجرى به الموجب لصحة العقاب عليه ليس هو عنوان كونه مقطوعا به ، بل هو لان ما اتى به مصداق عنوان الهتك والطغيان على المولى ، ومن الواضح ان المتجري قد اتى بالفعل مع التفاته الى ان فعله هتك لحرمة المولى وطغيان عليه ، فينطبق على فعله عنوان الظلم الموجب لصحة العقاب على نفس الفعل ، وليس هذا العنوان مغفولا عنه بل هو ملتفت اليه دائما ، وبهذا يرتفع الايرادان الاول والثاني ، لانهما انما يردان حيث يكون العنوان عنوان كونه مقطوعا به .

والجواب عن الثالث : انه قد صدر من المتجري فعل اختياري لوضوح انه قد صدر منه شرب باختياره ، غاية الامر انه اخطأ في تطبيق عنوانه والخطأ في التطبيق لا يرفع الاختيارية ، لان اختيارية الفعل هي كون الفاعل يحرك عضلاته نحو الفعل باختياره لا بقسر قاسر يقسره على الفعل ولا ان يكون فاعلا بالطبع كحركة الجسم النامي في نموه ، ومن الواضح ان فعل المتجري لم يكن لقسر قاسر وليست حركة طبيعية له ، فلابد وان تكون حركة اختيارية .

ولو تنزلنا فقلنا ان هذا النوع من فعل المتجري من الافعال القسرية غير الاختيارية، فالالتزام بالتفصيل في فعل المتجري وعدم العقاب على هذا النوع من التجري اهون من الالتزام بما ينافي ما هو من ضروريات مذهب الامامية ولابد من تأويل ما دلالته من الآيات والروايات على ذلك .

ساءت سريرته وخبثت طينته ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة كيلا يكون للناس على الله حجة بل كان له حجة بالغة .

ولا يخفى أن في الآيات والروايات ، شهادة على صحة ما حكم به الوجدان الحاكم على الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة[1] ،

---

(١) اما الآيات فمثل قوله تعالى : ﴿ وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ﴾[3] فان ظاهر هذه الآيات وامثالها هي المؤاخذة على ما لا بالاختيار ، فان المحاسبة على ما في النفس والسؤال عما في الفؤاد والمؤاخذة بما كسبت القلوب كل ذلك على امر غير اختياري ، لان ما في النفس وما في الفؤاد وما في القلوب من غير الاختياري .

والجواب عنه : اولا ان ظواهر القرآن الكريم لا يمكن الأخذ بها مع قيام البرهان على ما لا يوافق ظواهرها ، فان مثل ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾[4] ومثل قوله عزوجل : ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾[5] لابد من تأويله بكون مجيئه تبارك وتعالى لابد وان يكون غير مجيء الملك الذي هو من صفات ما له الجسم ، وكذلك يداه فانه لابد من تأويله لئلا يستلزم تجسيما عليه تبارك وتعالى عن ذلك .

وثانيا : انه يمكن ان يكون المراد من المحاسبة على ما في النفس والسؤال عن ما في الفؤاد والمؤاخذة على ما كسبت القلوب هي محاسبة النفس والفؤاد والقلب على العقد والجزم ، والبناء على ما ينافي ما قام البرهان على بطلانه ودعت الرسل الى التكذيب به كالعقائد الفاسدة والاحتمالات الباطلة .

ومن الواضح ان عقد القلب على العقائد الفاسدة من الامور الاختيارية ، وعلى هذا فلا ربط له بالارادة المحركة للعضلات في المتجري .

---

(١) البقرة : ٢٨٤ . (٢) الاسراء : ٣٦ . (٣) البقرة : ٢٢٥ . (٤) الفجر : ٢٢ . (٥) المائدة : ٦٤ .

واما الروايات فهي مثل ما ورد ان نية الكافر شر من عمله ، ومضمون ما ورد من التعليل لخلود اهل النار بان عزمهم على الاستمرار في الكفر لو كانوا من المخلدين في الدنيا ، فان نية الكافر وعزمه ليس من الافعال الخارجية وهما من الافعال النفسية ومن الامور غير الاختيارية له .

والجواب عنه : اما عن الرواية الاولى ، فأولا : ان المدعى في المقام هو كون الارادة التي هي الجزء الاخير من العلة هي مصداق التجري ومعنون الهتك والطغيان دون الفعل المتجرى به ، وليس المراد من نية الكافر التي هي شر من عمله هي الارادة، لوضوح انه بناءا على ما ذكره المصنف يكون المراد من العمل الذي هو شر ايضا ولكنه دون النية هو الارادة في مورد التجري ، لما بينه من عدم الاستحقاق للعقاب على نفس الفعل في مورد التجري ، ومن المتسالم عليه عند الكل ان ما عدا الارادة من مقدماتها لا عقاب عليها فلا تكون هذه الرواية شاهدا على خصوص ما هو المدعى في المقام ، ويشترك الطرفان في لزوم تأويل هذه الرواية .

ويمكن ان يكون السبب لكون نية الكافر شرا من عمله ان عمل الكافر في فعل المحرمات لا يختلف عن عمل الفاسق في فعلها بما هي من الاعمال ، فان الكافر ـ مثلا ـ لا يصلي والفاسق لا يصلي ، والكافر لا يزكي ولا يحج والفاسق ايضا لا يزكي ولايحج ، فكلاهما على حد سواء من ناحية تركهما لما هو الواجب ، وكذلك في فعل المحرم ، فان الكافر يشرب الخمر والفاسق يشربها ايضا ، فشرب الخمر بما هو شرب خمر قد حصل من الكافر والفاسق على حد سواء ، ولكن الكافر يترك الواجبات ويفعل المحرمات مستحلا لها بانيا على انها ليست بواجبات ولا محرمات ، بخلاف الفاسق فانه يفعلها مع بنائه على انه قد عصى الله فيها وترك ما هو واجب عليه وفعل ما هو محرم عليه ، وبسبب هذين البناءين اختلف الكافر والعاصي ، واتضح ان السبب في كون فعل الكافر محققا لكفره دون فعل العاصي انما هو لاجل بنائه في فعله على الاستحلال وهو الذي جعل فعله محققا لكفره عملا ، فلذا كان بناؤه ونيته اشد

إنما من عمله الذي يشترك فيه مع العاصي ، فنية الكافر انما كانت شرا من عمله لانها هي التي جعلت عمله من محققات كفره ، واما نفس عمله بما هو عمل ليس له بذاته هذا الاقتضاء .

وهناك اجوبة اخرى عن هذه الرواية تركناها مراعاة لعدم التطويل ، فلتطلب من محالها ..

ولا يخفى انه مما ذكرنا ظهر الجواب عن اشكال آخر في الرواية ، وهو انه لو سلمنا صحة العقاب على النية فلماذا كان عقابها اشد من عقابه على العمل ، لوضوح ان شدة الشر تستلزم شدة العقاب ، والرواية قد دلت على ان النية شر من العمل ، فلابد وان يكون عقابها اشد من عقاب العمل ، فانك قد عرفت ان شرية النية من العمل انما هو العمل بسببها صار مصداقا ومحققا للكفر ، فالعقاب على العمل الذي به تحقق الكفر لا على النية ، ولكن حيث كان السبب فيه هي النية لذا كانت شرا من نفس العمل بما هو عمل .

واما الرواية الثانية ، فحاصله : انه ايضا ليس المراد من العزم المستوجب للخلود هو الارادة ، لوضوح انه لم يخلد في الدنيا حتى تكون له ارادة خالدة بخلوده ، وانما كان له بناءا على انه لو خلد في الدنيا لاستمر كفره وطغيانه ، فلابد من تأويل هذه الرواية المنافية لقيام الاجماع والنصوص وبناء العقلاء على عدم العقاب على مقدمات الارادة .

ويمكن ان يقال في تأويلها : ان المراد من كون بناء الكافر على الاستمرار على الكفر موجبا لخلوده في النار هو الكناية عن ان الكافر اذا مات على الكفر بانيا عليه فقد مات على صحيفة مظلمة سوداء خالية عن أي نور يربطه بالله ، فخلوده في النار لا لعدم الاقتضاء من ناحية نور رحمة الله ، بل لعدم القابلية من ناحية الكافر فان أفقه لا قابلية له لان يكون مطلقا لنور الرحمة ومحلا للتفضل والتكرم من قدس الفضل واللطف ، فنية الكافر وبناؤه على الاستمرار على الكفر والطغيان منعه عن ان

ومعه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله: إنه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار ، من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته واختياره ، مع بطلانه وفساده[1] ، إذ للخصم أن يقول بأن استحقاق

يكون محلا لفيض الرحمة واللطف ، فلذا كان خلوده في النار مسببا عن ذلك البناء الذي هو السبب في ختم صحيفته مقطوعة الربط عنه تبارك وتعالى ، بخلاف العاصي المقترف للذنب بسبب شهوته وهو مؤمن ومعترف بان هناك دارا وحشرا يستحق العاصي فيها العقاب على ذنوبة ، فانه لابد وان لا تنقطع العصمة بينه وبين الله ، ومن الضروري ان يكون دائما خائفا من ذلك اليوم الذي يقف فيه للحساب بين يديه ، فلا تكون مختومة بسواد لا ألق فيه وظلام لا نور فيه ، فهو محل للفضل والرحمة ، فلا يعقل ان يخلد في العقاب بعد ان كان فضل الله ورحمته تام الاقتضاء وافق العاصي قابل لانبثاق ذلك النور ، نسأله تعالت عظمته وغلبت قدرته ورحمته ان لا يحرمنا من لطفه وفضله وهو ارحم الراحمين .

وانما تعرضنا لخصوص ما ذكرنا من الآيات والروايات مع ان هناك روايات وآيات أخر لذكرها بالخصوص في بعض حواشي الكتاب .

وعلى كل فبعد قيام الاجماع مؤيدا بكثير من الآيات والروايات ايضا وبناء العقلاء على عدم الاستحقاق في مقدمات الارادة فلابد من تأويل ما دل على خلاف ذلك .

(١) لا يخفى ان المنفصلة الآتية التي استدل بها على عقاب المتجري نتيجتها ثبوت العقاب على الفعل المتجرى به دون الارادة والعزم كما هو رأي المصنف ، فالمستدل بها وان وافق المصنف في استحقاق المتجري للعقاب ، لكنه خالفه في كونه على نفس الفعل المتجرى به دون الارادة .

وعلى كل فقد استدل على عقاب المتجري بهذه المنفصلة المشتملة على شقوق اربعة ، وبعد بطلان ثلاثة منها يتعين الشق المدعى وهو استحقاق المتجري للعقاب كالعاصي المصيب في قطعه .

وبيانها ان نفرض ان هناك شخصين ومايعين قطع كل منهما بخمرية مايع منهما فشرب كل منهما المايع الذي قطع بخمريته فصادف احدهما بقطعه الواقع وكان ما شربه خمرا واقعا ، وأخطأ الآخر في قطعه فكان ما شربه ماءا ، فلا يخلو الحال بالنسبة اليهما عن شقوق اربعة :

لانهما اما ان لايصح عقابهما معا .

او يصح عقابهما معا وهو المدعى .

او يصح عقاب المتجري وهو المخالف للواقع في قطعه دون المرتكب للحرام وهو المصيب في قطعه .

او انه انما يصح عقاب المصيب في قطعه دون المتجري الذي خالف قطعه الواقع ، كما يدعيه المنكر لاستحقاق المتجري للعقاب .

ولا يخفى انه لا سبيل للاول وهو عدم صحة عقابهما معا لتظافر العقل والنقل على استحقاق المرتكب للحرام وهو المصيب في قطعه لطغيانه على مولاه وهتكه لحرمته ، وارتكابه ما هو المنهي عنه المبغوض للمولى واقعا .

ومنه يظهر : انه لا سبيل الى الشق الثالث بالاولوية وهو عقاب المتجري دون المصيب .

ويبقى الشق الثاني وهو عقابهما معا وهو المدعى ، والشق الرابع وهو عقاب خصوص المصيب دون المتجري باطل فيتعين الشق الثاني وبطلان الرابع ، بان نقول ان استحقاق المصيب في قطعه دون المتجري لازمه اناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو باطل ، وما يستلزم الباطل باطل ايضا وهو استحقاق خصوص المصيب دون المتجري .

وتوضيحه : ان المتجري والمصيب متساويان في جميع ما صدر منهما بالاختيار ، فان المصيب قاطع والمتجري قاطع ايضا ، والمصيب اقدم على ارتكاب ما علم بانه منهي عنه ومبغوض لمولاه والمتجري مثله ايضا ، وان كلا منهما قد شرب باختياره ما اعتقد بكونه خمرا حراما ، ولا فرق بينهما الا في كون احدهما صادف في قطعه الواقع والآخر وهو المتجري لم يصادف قطعه الواقع ، ومن الواضح ان المصادفة وعدم المصادفة مما ليست تحت اختيارهما معا ، لوضوح ان مطابقة ما شربه لكونه خمرا في الواقع ليست معلولة لقطعه بكونه خمرا ، اذ لو كان قطعه علة لذلك لما تحقق مصداق للتجري اصلا ، ومن الواضح ان شربه بما هو شرب ليس علة لخمرية الخمر في الواقع ، كما ان عدم المطابقة للواقع في فعل المتجري ايضا ليست باختياره وهو واضح جدا ، لبداهة انه كان معتقدا المطابقة لا لعدم المطابقة ، فالمصادفة وعدم المصادفة لا يعقل ان تكون هي السبب في الاستحقاق وعدم الاستحقاق بعد ما عرفت من كونهما امرين غير اختياريين بالنسبة اليهما معا .

وبعد ما ظهر ان المصيب والمتجري متساويان في كل ما صدر منهما بالاختيار ، والفرق بينهما انما هو في الخارج عن اختيارهما وهو المصادفة وعدمها .

يتبين ان القول بالتفصيل في استحقاق خصوص المصيب للعقاب دون المتجري لازمه اناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ، فان المصيب لا يختلف عن المتجري الا في كون ما قطع به صادف الواقع ولم يصادفه فعل المتجري ، فتخصيص استحقاق العقاب بخصوص المصيب دون المتجري مرجعه الى اناطة استحقاق العقوبة في المصيب بما هو خارج عن اختياره ، وهو بديهي البطلان ، لعدم امكان استحقاق اناطة العقوبة بما لا بالاختيار ، فما يستلزم هذا اللازم الباطل وهو القول بالتفصيل باستحقاق خصوص المصيب للعقاب دون المتجري باطل ايضا ، وبعد بطلان هذا الشق كالشقين السابقين يتعين الشق الثاني وهو استحقاقهما معا للعقاب .

وقد تعرض المصنف في عبارته التي اشار فيها الى هذا الاستدلال لخصوص شق التفصيل دون الشقين السابقين ، وهو عدم عقابهما معا وعقاب خصوص المتجري دون المصيب ، لوضوح بطلانهما ، وهذه عبارته التي اشار بها الى هذا الاستدلال ((انه لولاه)) أي ان الامر يكون مرجعه لولا استحقاق المتجري للعقاب بان نقول بعدم استحقاقه له ((مع استحقاق العاصي له)) أي للعقاب دون المتجري الى ما ((يلزم)) منه ((اناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار)) لما هو واضح ((من)) كون ((مصادفة قطعه)) من الامور ((الخارجة عن تحت قدرته واختياره مع بطلانه وفساده)) أي مع بطلان وفساد اناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار .

ولا يخفى ايضا ان نتيجة هذا الاستدلال بهذه المنفصلة هو كون العقاب في المتجري على الفعل المتجرى به للتصريح بكونهما متساويين في جميع ما صدر منهما بالاختيار، وهو الفعل الذي صدر من كل منهما باختياره وهو شرب المايع ، غايته انه كان في المصيب شرب خمر وفي المتجري شرب ماء ، ولهذه الجهة تعرض المصنف لرده :

اولا : بما اشار اليه بقوله : ((ومعه لا حاجة الى ما استدل الى آخره)) وحاصله: ان الاستدلال الصحيح على استحقاق المتجري للعقاب وانه لا فرق بينه وبين العاصي ما ذكرناه من تساويهما فيما به الطغيان والظلم للمولى وهو الإرادة دون الفعل ، لما اورده عليه من انحصار العنوان الثانوي بكونه مقطوعا به ، وقد تقدم منه الايراد عليه ، ومع تمامية ما ذكرناه من الاستدلال على عقابهما معا على العزم والإرادة دون الفعل المتجرى به لا حاجة الى هذا الاستدلال الذي لازمه كون عقابهما على الفعل في العاصي وعلى الفعل المتجرى به في المتجرى .

العاصي دونه ، إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه ، وهو مخالفته عن عمد واختيار ، وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا، ولو بلا اختيار[1] ،

---

(١) هذا هو الرد الثاني لهذا الاستدلال ، وحاصله : انه للقائل بالتفصيل ان يقول ان العاصي والمتجري لم يتساويا في جميع ما صدر منهما بالاختيار ، وانه لا فرق بينهما الا في المصادفة وعدم المصادفة وهي غير اختيارية ، بل هناك امر اختياري صدر من العاصي ولم يصدر من المتجري وهو المخالفة عن عمد ، فان المخالفة عن عمد قد صدرت من العاصي باختياره ، فانه قد قصد المخالفة لمولاه متعمدا ، وقد وقعت منه هذه المخالفة ، ولم تقع هذه المخالفة عن عمد من المتجري ، لوضوح انه لم يصادف الواقع فلم تقع المخالفة منه وان كان قد قصدها ، وليس العقاب منوطا بعنوان المصادفة الذي هو غير اختياري ، بل هو منوط بعنوان المخالفة من عمد الذي هذا العنوان متحقق في العاصي دون المتجري .

نعم المصادفة غير الاختيارية صارت سببا لتحقق العنوان الاختياري المقصود للفاعل في فعله ، ولا مانع من ان يكون هناك امر غير اختياري محققا لما هو المقصود بالاختيار وهو موجود في ساير الامور الاختيارية ، فان القاصد لقتل شخص وازهاق نفسه ربما تتوسط بين ما يعده القاتل لازهاق نفس المقتول وبين الازهاق كثير من الامور غير الاختيارية ، كمثل ان تصيب الآلة ـ مثلا ـ مقتلا منه وان ينزف دمه او انه ربما لا تصيب الآلة مقتلا ولكن كان المضروب محتاجا الى طبيب ولم يحصل الطبيب ، وامثال هذه الاشياء ، فان كونها غير اختيارية للقاتل لا تمنع من صدق كونه قاصدا للقتل والازهاق وقد فعله واستند اليه عن عمد واختيار ، فالمصادفة وان لم تكن باختيار العاصي الا انه قد تحقق منه العنوان المقصود له بالاختيار وهو المخالفة للمولى عن عمد ، وان صارت المصادفة سببا لتحققه .

وعلى كل فقد كان هناك شيء لم يتساو فيه العاصي والمتجري ، وهو امر اختياري قد صدر من العاصي ولم يصدر من المتجري ، وان كان عدم صدوره من

بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار ، كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام ، كما إذا قطع مثلا بأن مائعا خمر ، مع أنه لم يكن بالخمر[1] ، فيحتاج إلى إثبات أن

المتجري لا يرجع الى اختياره ، الا ان صدوره من العاصي كان بالاختيار وهو المخالفة عن عمد ، وهذا هو المناط لاستحقاق العقاب في العاصي دون المتجري ، لانه شرب الخمر المنهي عن شربها ولم يشربها المتجري وان قصد شربها ، والى هذا اشار بقوله : ((اذ للخصم ان يقول)) بعدم مساواة العاصي والمتجري مما هو مناط استحقاق العقاب مع كونه من الامور الاختيارية وهو المخالفة عن عمد ولذلك كان له ان يقول ((بان استحقاق العاصي دونه)) أي دون المتجري ((انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه)) أي في العاصي ((وهو مخالفته عن عمد واختيار وعدم تحققه)) أي وعدم تحقق هذا السبب وهو المخالفة عن عمد ((فيه)) أي في المتجري ((لعدم مخالفته اصلا ولو بلا اختيار)) أي ولو كان عدم مخالفته مسببة عن عدم اختياره لفرض كونه كان قاصدا للمخالفة ، وحيث لم يصادف في قطعه لم تحصل منه المخالفة ، فعدم حصولها منه كان امرا غير اختياري له ، الا انه على كل حال لم تصدر منه مخالفة عن عمد التي هي المناط في استحقاق العقاب .

(١) حاصله ، ان المتجري تارة : يتجرى في الحكم بان يعتقد ـ مثلا ـ ان التصوير حرام فيفعله وينكشف كونه مكروها لا محرما ، فيكون قد صدر منه فعل بالاختيار وهو التصوير الا انه لم يكن ما صدر منه حراما واقعا ، فالمتجري هنا فاعل مختار فيما فعله وهو التصوير ، غايته انه كان يعتقد ان ما فعله باختياره حرام فانكشف خطأه ، وان ما فعله بالاختيار لم يكن حراما واقعا .

واخرى : يتجرى في الموضوع بان يعتقد ان هذا المايع خمر فيشربه ، فان الحكم وهو كون الخمر حراما ما لم يقع خطأ فيه ، وانما وقع الخطأ في موضوع هذا الحكم وهو الخمر ، فلم يكن ما شربه خمرا ، والمتجري في الموضوع لم يصدر منه فعل

المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية ، كما عرفت بما لا مزيد عليه[1] .

اختياري اصلا لان ما شربه لم يكن شرب خمر الذي هو العنوان المقصود للفاعل ، وشرب الماء وان صدر منه الا انه لم يكن مقصودا منه ، والفعل الاختياري هو الصادر من الفاعل بعنوانه مقصودا له وملتفتا اليه ، وشرب الماء لم يكن مقصودا له ولا ملتفتا اليه ، فما قصده في فعله لم يقع منه ، وما فعله لم يكن مقصودا منه ، فلم يصدر من المتجري في الموضوع فعل بالاختيار اصلا ، والى هذا اشار بقوله : ((بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار)) وهو المتجري في الموضوع وذلك ((كما في المتجري بارتكاب ما قطع انه من مصاديق الحرام كما اذا قطع مثلا بان مايعا خمر)) فشربه ((مع انه لم يكن بالخمر)) فشرب الخمر لم يقع وشرب الماء غير مقصود ولا ملتفت اليه فلم يقع من المتجري هنا فعل اختياري اصلا .

(١) مراده (قدس سره) : انه لو كان الاستدلال على عقاب المتجري بالمنفصلة المذكورة التي لازمها كون العقاب في التجري على الفعل المتجري به ، لكان لازمه التفصيل في المتجري بين المتجري في الحكم والمتجري في الموضوع ، لوضوح عدم صحة العقاب على الافعال غير الاختيارية ، والمتجري في الموضوع لم يصدر منه فعل اختياري ، فالقول بعقاب المتجري مطلقا سواء كان في الحكم او في الموضوع لابد له من اقامة دليل آخر غير المنفصلة لاثبات ذلك ، بحيث يكون مؤدى ذلك الدليل هو ان المخالفة الاعتقادية مطلقا كالمخالفة الواقعية ، والى هذا اشار بقوله : ((فيحتاج)) أي القائل بعقاب المتجري مطلقا ((الى اثبات ان المخالفة الاعتقادية)) المتحققة في مطلق التجري هي ((سبب)) للعقاب ((ك)) المخالفة ((الواقعية)) .

وحيث ان المصنف قد اقام الدليل على عقابه مطلقا لكون مصداق الهتك والطغيان عنده هي الارادة والعزم الموجودة في المخالفة الاعتقادية والمخالفة الواقعية على حد سواء ، لذلك قال (قدس سره) : ((كما عرفت بما لا مزيد عليه)) فالمنفصلة

ثم لا يذهب عليك : إنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة ، وهو هتك واحد ، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم ، مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما ، كما لا يخفى[1].

المذكورة لا تصلح دليلا لامكان الخدشة فيها بوجود الفرق بين العاصي والمتجري ، ولكونها لا تصلح ايضا لاثبات العقاب لمطلق المتجري .

(١) لا يخفى ان صاحب الفصول التزم في المعصية الحقيقية بتداخل العقابين فيها ، والسبب في هذا الالتزام هو كون الموجب لاستحقاق العقاب عنده امرين : التجري ، والمخالفة العمدية ، وقد عرفت في اول هذه المسألة ان التجري ـ حقيقة ـ هو اظهار هتك المولى والطغيان عليه ، وهذا موجود في العاصي المصيب في قطعه وفي المخطئ في قطعه، ولكن التعبير الاصطلاحي قد خصصه بخصوص المخطئ في قطعه ، فاذا كان التجري بما هو تجر حقيقة لا اصطلاحا موجبا لاستحقاق العقاب ، والمخالفة العمدية ايضا موجبا آخر لاستحقاق العقاب لانها فعل ما هو مبغوض المولى ، وان منطبق التجري هو الفعل المتجرى به دون العزم والارادة ، فلازم هذه الامور كون فعل العاصي منطبقا للعنوانين الذي كان كل واحد منهما موجبا لاستحقاق العقاب ، وحيث كان من المتسالم عليه ان العاصي له عقاب واحد فمن اللازم الالتزام بتداخل العقابين في العاصي المرتكب للمعصية الحقيقية لكون فعله منطبقا للتجري وللمخالفة العمدية ، فلذا التزم بتداخل العقابين في المعصية الحقيقية .

والمصنف حيث يرى ان المتجري والعاصي على حد سواء في استحقاق العقاب وليس له الا منشأ واحد وهو هتك حرمة المولى والطغيان عليه ...

لذلك اورد على صاحب الفصول اولا : بانه لا وجه للالتزام بتداخل العقابين في المعصية الحقيقية ، بعد ان لم يكن فيها ما يوجب استحقاق العقاب الا منشأ واحد ، وهو هتك حرمة المولى والطغيان عليه ، وليست المخالفة العمدية بما هي مخالفة عمدية مما توجب استحقاق العقاب ، فليس هناك منشآن للعقاب حتى نضطر الى الالتزام بالتداخل ، والى هذا اشار بقوله : ((ثم لا يذهب عليك انه ليس في المعصية الحقيقية الا منشأ واحد لاستحقاق العقاب)) وذلك المنشأ الواحد هو هتك حرمة المولى والطغيان عليه ، ولذا قال (قدس سره) : ((وهو هتك واحد فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم مع ضرورة ان المعصية الواحدة لا توجب الا عقوبة واحدة)) .

وحيث لم تكن المخالفة العمدية مما يوجب استحقاق العقاب وانما الموجب له هو الهتك والطغيان ، وليس في المعصية الحقيقية الا هتك واحد وطغيان واحد ، فلذا لم يكن فيها الا عقاب واحد ، فهي معصية واحدة ولها عقوبة واحدة ، اذ لا يعقل مع وحدة السبب حقيقة تعدد المسبب حقيقة ، مع ان تعدد العقاب مع وحدة السبب من الظلم الممتنع على الشارع الذي فعله محض العدل واللطف ، وعلى غيره من الموالي الملتزمين بما بنى عليه العقلاء في امورهم ، ولا يصح عند العقلاء عقاب بلا سبب .

وثانيا : بانه لو كانت المعصية الحقيقية منطبقا لعنوانين كان كل واحد منهما موجبا لاستحقاق العقاب ، فلا وجه للالتزام بالتداخل بعد تحقق منشأيه ، فان مراد صاحب الفصول من التداخل في المعصية الحقيقية ان كان الالتزام بعقاب واحد شديد فيها ، دون العقاب في المتجري المخطئ في قطعه فان عقابه اخف من عقاب العاصي فهذا ليس من التداخل الحقيقي ، فان وحدة العقاب مع شدته ليس من التداخل الحقيقي .

وان كان مراده من التداخل هو التداخل الحقيقي كالحكم على القاتل المرتد بقتل واحد فهذا انما هو حيث لا يمكن التعدد ، لوضوح عدم امكان قتل الحي مرتين ، والعاصي ليس كذلك لامكان عقابه بعقابين ، فاذا كان ما فعله موجبا لاستحقاق

ولا منشأ لتوهمه ، إلا بداهة أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة ، مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الإن عن وحدة السبب[1] .

عقابين فلا وجه للالتزام بتداخل عقابه حقيقة ، والى هذا اشار بقوله : ((كما لا وجه لتداخلهما)) أي العقابين ((على تقدير استحقاقهما)) فيما لو كانت المعصية الحقيقية مما توجب استحقاق عقابين .

(١) لا يخفى ان الذي دعا صاحب الفصول الى الالتزام بتداخل العقابين في المعصية الواحدة الحقيقية هو شهادة الوجدان عند عامة المتشرعة والعقلاء ، ان من شرب الخمر المنهي عنها مرة واحدة لا يستحق الا عقوبة واحدة ، وحيث يرى ان فيها مناطين لاستحقاق العقاب التزم بتداخل العقابين .

ولكنما كان عليه ان يكشف من هذا التسالم بشهادة الوجدان ان ليس في المعصية الواحدة الحقيقية الا استحقاق واحد لعقوبة واحدة ، لضرورة كشف المسبب الواحد الشخصي عن سبب واحد شخصي ، لما برهن عليه في محله ان المعلول الواحد الشخصي يستلزم عقلا وحدة العلة الواحدة الشخصية ، لمحالية صدور الكثير من الواحد الشخصي ، ومحالية تحقق المعلول من دون علة .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ولا منشأ لتوهمه)) من الالتزام بتداخل العقابين ((الا بداهة ان ليس في معصية واحدة الا عقوبة واحدة)) بشهادة الوجدان وتسالم المتشرعة والعقلاء ان ليس لمن شرب خمرا مرة واحدة الا عقوبة واحدة ، ولازم هذا الكشف ان ليس هناك لاستحقاق العقاب الا مناط واحد ، وليس لازم ذلك الالتزام بتداخل العقاب ، لما عرفت من ان المعلول الواحد يكشف إنا عن سبب واحد ، ولذا قال : ((مع الغفلة عن ان وحدة المسبب تكشف بنحو الإن)) وهو كشف المعلول عن العلة ، في قبال الكشف اللمي وهو كشف العلة عن المعلول .

الأمر الثالث : إنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب ، يوجب عقلا استحقاق المدح والثواب ، أو الذم والعقاب ، من دون أن يؤخذ شرعا في خطاب[1] ، وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف

وعلى كل فمقامنا من الكشف الاني ، وهو كشف المسبب الواحد المعلول عن وحدة العلة ، فلازم العقوبة الواحدة هو الكشف إنا ((عن وحدة السبب)) فليس في المعصية الحقيقية الواحدة الا مناط واحد لاستحقاق عقوبة واحدة .

(١) هذا الامر الثالث لبيان ان القطع قد يكون طريقا محضا لثبوت الحكم المرتب على موضوعه كالحرمة المترتبة على نفس الخمر ، فالحرمة حكم كلي موضوعها نفس الخمر من دون دخالة للقطع الا في كونه طريقا محضا في فعلية هذه الحرمة بفعلية موضوعها وهو الخمر ، فان اصاب القطع كان هذا التكليف منجزا واقعا وان اخطأ كان منجزا بنظر القاطع لا واقعا ، وعلى الاول تترتب الاطاعة والعصيان واقعا بالامتثال وعدم الامتثال ، وعلى الثاني يترتب الانقياد والتجري اصطلاحا كما مر مفصلا ، والى هذا اشار بقوله : ((انه قد عرفت ان القطع بالتكليف اخطأ او اصاب يوجب عقلا استحقاق المدح والثواب)) في الاطاعة والانقياد ((او الذم والعقاب)) في العصيان والتجري ، لكن هذا حكم للقطع الطريقي المحض المتعلق بحكم مترتب على موضوعه الخاص من دون دخالة للقطع ، والى هذا اشار بقوله : ((من دون ان يؤخذ شرعا في خطاب)) كما انه سيتضح في القسم الثاني من امكان اخذ القطع موضوعا لحكم شرعي فلا يكون طريقا محضا .

لا يقال : ان القطع في باب الاطاعة والانقياد والعصيان والتجري هو موضوع لاستحقاق العقاب والثواب .

فانه يقال : موضوعية القطع الطريقي لحكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب لا ينافي كونه طريقا محضا لثبوت الحكم المترتب على موضوع من الموضوعات ، كالحرمة المترتبة على الخمر ، والوجوب المترتب على الصلاة .

متعلقه، لا يماثله ولا يضاده ، كما إذا ورد مثلا في الخطاب أنه إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصدق بكذا[1] تارة بنحو يكون تمام

---

(١) توضيحه : ان التقسيم ابتداءاً في اخذ القطع موضوعا للحكم انه تارة : يؤخذ موضوعا في الحكم نفسه ، او في حكم مثل حكمه ، او ضده ، وسيأتي التعرّض لهذا في الامر الرابع .

واخرى : يؤخذ القطع بشيء موضوعا لحكم آخر ، وهو على ثلاثة اقسام :

الاول : ان يكون القطع بموضوع ذي حكم موضوعا لحكم آخر ، مثلا كأخذ القطع بملكية زيد لشيء موضوعا في وجوب الشهادة له في مورد المخاصمة ، او كالقطع باتيان الركعتين الأوليين تماما في الرباعية موضوعا للبناء على الاكثر في الشك بين الاثنين والثلاث او بين الثلاث والاربع .

الثاني : ان يكون القطع بموضوع لا حكم له موضوعا لحكم آخر ، كما لو نذر انه اذا تيقن بحياة شخص كان مسافراً مثلا ان يتصدق ، ولا منافاة لهذا لما يقال من انه لا تخلو واقعة عن حكم ، فان المراد منها هي الأفعال التي تكون من الشخص في الخارج فانها لا تخلو ، اما ان تكون واجبة أو محرمة او مستحبة او مكروهة او مباحة ، لا أن كل شيء ولو كان موضوعا من الموضوعات الخارجية ، فلابد وان يكون ذا حكم بما هو موضوع خارجي ، وحياة زيد بما هي حياة زيد موضوع لا حكم له .

الثالث : ما هو المشار اليه في المتن ، وهو ان يكون القطع بحكم موضوعا لحكم آخر ، كما لو كان القطع بوجوب شيء موضوعا لوجوب التصدق بشيء ، كما لو نذر ذلك ، وهو مراده من قوله (قده) : ((وقد يؤخذ)) أي القطع ((في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه)) أي يخالف متعلق القطع ، ومراده من قوله يخالف متعلقه هو ان تكون النسبة بين القطع بالوجوب ووجوب التصدق نسبة الخلافين ، فانهما يجتمعان اذ لا مانع من اجتماع القطع بوجوب شيء مع وجوب التصدق ، بخلاف اخذ القطع بالحكم موضوعا لنفس ذلك الحكم او موضوعا لحكم مماثل للحكم المتعلق به القطع،

الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقا ولو أخطأ موجبا لذلك ، وأخرى بنحو يكون جزؤه وقيده ، بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجبا له ، وفي كل منهما يؤخذ طورا بما هو كاشف وحاك عن متعلقه ، وآخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به[1] ، وذلك لان

ككون القطع بوجوب شيء موضوعا لوجوبه ايضا ، او اخذ القطع بحكم موضوعا لحكم يضاد ذلك الحكم كاخذ القطع بوجوب شيء موضوعا لحرمة ذلك الشيء ، فان البحث عن هذه الثلاثة ياتي في الامر الرابع كما اشير اليه اولاً ، ولم يشر المصنف هنا الى اخذه في موضوع حكم نفسه ، بل اشار الى اخذه في حكم مماثل له او مضاد له بقوله : ((لا يماثله ولا يضاده)) فان اخذ القطع بوجوب شيء ـ مثلا ـ موضوعا لوجوبه ايضا من اجتماع المثلين ، واخذ القطع بوجوب شيء موضوعا لحرمة ذلك الشيء من اجتماع الضدين ، واما اخذ القطع بوجوب شيء موضوعا لوجوب التصدق فهو يخالفه ، ولا مانع من اجتماع الخلافين كالحلاوة والحموضة ، وليس هو كاجتماع المثلين كبياضين او سوادين في جسم خاص محدود بحيث يكون ذلك الجسم المحدود بحدّيه من مبدئه الى منتهاه ذا بياضين بجميعه ، او ذا سوادين بجميعه ، او كاجتماع الضدين ككون ذلك الجسم المحدود بحدّيه بجميعه ابيض واسود .

وقد اشار الى مثال اخذ القطع بحكم موضوعا لحكم آخر له معه نسبة الخلاف فلا مانع من اجتماعهما بقوله : ((كما اذا ورد مثلا في الخطاب انه اذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصدق بكذا)) او كان هذا المضمون متعلقا لنذرٍ ، كما اذا نذر ناذر يرغب في كون صلاة الجمعة واجبة انه اذا قطع بوجوب صلاة الجمعة يتصدق بكذا .

(١) لا يخفى ان القطع بحكم الموضوع المأخوذ موضوعا لحكم آخر على اقسام اربعة ، اشار اليها في المتن : لانه تارة يكون تمام الموضوع بمعنى ان يكون انكشاف خطأه لا يمنع من صحة ما ترتب عليه ، كجملة الامور الاحرازية الذي كان احرازها شرطا

القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة ـ ولذا كان العلم نورا

في صحة شيء ، كمثل شرطية احراز طهارة اللباس والبدن في الصلاة ، فان المشهور على صحة صلاة من احراز طهارة لباسه وبدنه وان انكشف بعد اتيانها بنجاستهما او نجاسة احدهما ، وقد اشار الى هذا بقوله : ((تارة بنحو يكون تمام الموضوع بان يكون القطع بالوجوب مطلقا ولو أخطا)) القطع ((موجبا للذلك)) أي لوجوب التصدق كمن نذر انه اذا قطع بوجوب صلاة الجمعة يتصدق بنحو ان يكون في مقام نذره قاصدا ذلك وان انكشف خطأ قطعه بعد ذلك .

واخرى : يكون القطع بشيء مأخوذا بنحو جزء الموضوع او قيد له ، فيكون الموضوع للحكم المرتب عليه مركبا من القطع بذلك الشيء ومن تحقق ذلك الشيء واقعا ، كمن نذر انه ان قطع بذلك بحياة شخص يتصدق ، فان الظاهر منه كون القطع والحياة كلاهما هو الموضوع لوجوب التصدق ، ولازم هذا كون القطع فيما لو اصاب موجبا لترتب ذلك الحكم ، والى هذا اشار بقوله : ((واخرى بنحو يكون)) القطع بالشيء ((جزؤه وقيده)) أي جزء الموضوع او قيد الموضوع المرتب عليه الحكم، بنحو يكون الموضوع مركبا منهما ، ولازم كون القطع جزءا او قيدا ما اشار اليه بقوله : ((بان يكون القطع به في خصوص ما اصاب موجبا له)) .

وعلى كل من هذين النحوين الذي كان القطع فيهما موضوعا للحكم .

تارة : يكون الملحوظ فيه جهة كشفه .

واخرى : تكون الجهة الملحوظة فيه جهة صفتية ، والى هذا اشار بقوله : ((وفي كل منهما يؤخذ طورا بما هو كاشف وحاك عن متعلقه وآخر بما هو صفة للقاطع او المقطوع به)) .

ولا يخفى ان القطع حيث كان من الصفات ذات الاضافة بمعنى انه متقوم بطرفين، وهما من تحقق عنده القطع وما تعلق به القطع ، فهو كما يكون صفة للقاطع يكون ايضا صفة لما تعلق به وهو المقطوع به .

لنفسه ونورا لغيره ـ صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة ، بإلغاء جهة كشفه ، أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها ، كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه ، فتكون أقسامه أربعة ، مضافا إلى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعا[1] .

---

(١) لا يخفى ان كون القطع كاشفا تاما وكونه صفة للقاطع أو المقطوع به وان كانا متلازمين تحققا ، الا انه للشارع في مقام اخذ القطع موضوعا لحكمه ان يفك بينهما ، ويلحظ جهة الكشف تارة ، وجهة الصفتية اخرى ، وهذا مما لا اشكال فيه .

وانما الاشكال في جهة الصفتية في خصوص القطع التي هي جهة غير جهة كشفه.

ولا يخفى إن في القطع جهات لا تخصه بما هو قطع : منها كونه عرضا ، ومنها كونه من مقولة الكيف ، ومنها كونه من الكيف النفساني ، وهذه الجهات الثلاث لا تختص بالقطع بما هو قطع ، فان جهة عرضيته تشاركه فيها سائر الاعراض ، ومثلها جهة كونه كيفا وكونه نفسانيا ، فلذلك اشار الى جهة الصفتية التي تخص القطع وهي كونه نورا تاما لنفسه ، لبداهة كون القطع هو الحضور والكشف التام ، فلا يعقل ان يحتاج الى حضور آخر وكاشف يكشفه ، وحيث انه من الامور ذات الاضافة فهو ايضا نور ينكشف به متعلقه ، فهو نور لغيره ولمتعلقه ، فجهة كونه نورا تاما لنفسه لا يحتاج الى نور آخر يكشفه هي جهة صفتيته ، فللشارع ان يلحظ هذه الجهة في القطع في مقام اخذه موضوعا لحكم آخر ، وله ان يلحظ انكشاف غيره به وهي جهة كاشفيته .

ولا يخفى ان جهة كون القطع نورا تاما صفة تخص القطع ولا يشاركه فيها غيره حتى الظن ، لبداهة كونه نورا ناقصا وكشفا غير كامل ، لكونه مشوبا باحتمال الخلاف ، وبها يمتاز القطع عن ساير الاعراض وعن مطلق مقولة الكيف وعن خصوص النفساني منه ، وعن الظن المشارك له في كل جهة عدا كونه نورا ناقصا وكشفا غير تام ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وذلك لان القطع لما كان من الصفات

الحقيقية)) لا الاعتبارية المحضة كالملكية والرقية ولا الصفات التي كان الموجود في الخارج منشأ انتزاعها لا نفسها كالامكان والانقسام بمتساويين الموصوف به العدد الزوجي ، بل لنفس ماهية القطع مطابق حقيقي خارجي ، الا انها من الصفات الحقيقية ((ذات الاضافة)) فانها من الماهيات التعليقية المحتاجة الى طرفين ، لوضوح احتياج القطع الى قاطع ومقطوع به ، ولذلك فرع عليه بقوله : ((ولذا كان العلم)) المراد من العلم هو القطع ، والتعبير عنه بالعلم لبيان تمامية نوريته ، فلاجل ذلك كان ((نورا تاما لنفسه)) لعدم احتياجه الى كاشف آخر يكشفه ويكون طريقا له ، وحيث انه لابد له من متعلق ومتعلقه منكشف ومستنير به ((و)) لذلك كان القطع ((نورا لغيره)) ايضا ففيه جهتان جهة نوريته التامة لنفسه ، وجهة تنوير غيره به ، فالجهة الاولى جهة صفتيته ، والثانية جهة كاشفيته ، ولما كان فيه هاتان الجهتان ((صح ان يؤخذ فيه)) أي صح ان يؤخذ في القطع جهته الاولى فيلاحظه الشارع ويأخذه موضوعا للحكم ((بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة)) ونور تام لنفسه ، وعند ملاحظته بهذه الجهة لا تكون جهة كشف متعلقه ملحوظة ، ويكون القطع الملحوظ بالجهة الاولى ملحوظا ((بإلغاء جهة كشفه)) لغيره ، وهو تارة يكون ملحوظا بما هو تمام الموضوع ، واخرى بنحو جزء الموضوع ، فيكون قد لحظ مع هذه الجهة خصوصية اخرى ، والى هذا اشار بقوله : ((او اعتبار خصوصية اخرى فيه)) أي في القطع كتحقق متعلقه في الخارج ايضا ((معها)) أي مع لحاظه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة ، فهذان قسمان لحاظه بنحو الصفتية تمام الموضوع وبنحو جزء الموضوع او قيده .

وللشارع ان يأخذ القطع موضوعا ملاحظا فيه جهته الثانية ، وهي جهة كاشفيته وانكشاف غيره به ، وهو ايضا تارة بنحو تمام الموضوع ، واخرى بنحو جزء الموضوع او قيده ، والى هذا اشار بقوله : ((كما صح ان يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه)) بنحو تمام الموضوع او جزئه ، ولذا فرع بعد هذا بقوله : ((فتكون

ثم لاريب في قيام الطرق والامارات المعتبرة ـ بدليل حجيتها واعتبارها ـ مقام هذا القسم[1] ، كما لاريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام

اقسامه اربعة)) فان ملاحظته بنحو الكاشفية ايضا قسمان كما عرفت ، فلذلك كانت اقسام القطع الموضوعي اربعة ((مضافا)) هذه الاربعة ((الى ما هو طريق محض عقلا)) لا تصرف للشارع فيه وهو ((غير مأخوذ في الموضوع شرعا)) فتكون الاقسام خمسة .

(١) لا يخفى ان المهم في هذا الكلام هو ان دليل التنزيل الدال على تنزيل الظن منزلة القطع الطريقي كقوله عليه السلام: (العمري وابنه ثقتان فما حدثا عني فعني يحدثان)[1] هل يمكن ان يشمل القطع المأخوذ بنحو الموضوع ام لا يمكن ان يشمله ؟

وتوضيحه : ان قوله عليه السلام ـ العمري وابنه ثقتان ـ يرجع الى اعتبار الظن الحاصل من حديث العمري بالحكم المتضمن له حديثه هو كالقطع الحاصل من سماع حديثي بنفسي ، فقد جعل في هذا الحجية للظن الحاصل من مثل العمري والغاء احتمال الخلاف الموجود في طبيعة الظن ، فقول العمري ان الصادق عليه السلام يقول اذا شككت ـ مثلا ـ فابن على الاكثر هو بمنزلة ما اذا سمعتني اقول اذا شككت فابن على الاكثر ، فهذا الدليل الذي هو دليل الاعتبار للظن الحاصل من مثل حديث العمري لا اشكال في وفائه في قيام الطرق والامارات مقام القطع الطريقي المحض : أي في حجية الطرق والامارات المعتبرة ، وانه لها ما للقطع الطريقي من الآثار ، وانه كما ان القطع الطريقي الحاصل من سماع قول الامام حجة في لزوم الالتزام بما افاده من الحكم ، كذلك نقل العمري لذلك فانه لابد فيه من لزوم الالتزام بما افاده من الحكم.

فاتضح من هذا ان المتحصل من دليل الاعتبار هو الالتزام بالحكم المتعلق به الظن الحاصل من الامارة ، وان هذا الظن حجة على الواقع كما ان القطع حجة بذاته عليه ، ومرجع هذا اما الى جعل الحجية للظن الطريقي مقام القطع الطريقي غير

---

(١) الكافي ج١ ، ص٣٣٠ .

ما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الاقسام ، بل لابد من دليل آخر على التنزيل ، فإن قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار ، لا له بما هو صفة وموضوع ، ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات[1] .

المأخوذ موضوعا لحكم من الاحكام ، او الى جعل الحكم على طبق الامارة طريقيا او نفسيا كما سيأتي التعرّض له في مبحث الظن ان شاء الله ، والى هذا اشار بقوله : ((ثم لا ريب في قيام الطرق والامارات المعتبرة)) وهو عطف تفسير للطرق ، فان الكلام في قيام الاصول مقام القطع الطريقي وعدم قيامها مقامه سيأتي الكلام فيه في قوله : ـ بعد ذلك ـ واما الاصول .

وعلى كل فلا اشكال في قيام الطرق والامارات ((بـ)) واسطة ((دليل حجيتها واعتبارها مقام هذا القسم)) أي مقام القطع الطريقي المحض ، كما عرفت من وفاء دليل الاعتبار والحجية بذلك .

(١) قد عرفت ان القطع المأخوذ في الموضوع يمكن ان يكون مأخوذا بنحو الصفتية ، ويمكن ان يكون مأخوذا بنحو الكاشفية ، ولم يتوهم احد في شمول دليل اعتبار حجية الظن لقيام الظن مقام القطع المأخوذ موضوعا بنحو الصفتية ، فان القطع المأخوذ بنحو الصفتية موضوعا لحكم آخر لم يوخذ بالنسبة الى الحكم الذي كان موضوعا فيه لكونه طريقا اليه ، بل قد اخذ القطع الذي كان هو الطريق لشيء بما هو نور موضوعاً لشيء آخر ، فهو بالنسبة الى الحكم الذي لم يكن طريقا اليه قد اخذ بما هو صفة من الصفات المتكيّفة بها النفس لا بما هو طريق موصل ، لما عرفت من ان طريقيّته انما هي للشيء الذي كان متعلقا له لا للحكم الذي رتب عليه بما هو صفة ، لوضوح كون القطع لم يكن طريقا اليه بل كان موضوعا له كساير الموضوعات الخارجية ، ودليل التنزيل والاعتبار للامارة وجعلها بمنزلة القطع انما هو لترتيب آثار القطع على الظن ، وآثار القطع هي لوازمه الذاتية من كونه موصلا تاما وكاشفا

لا كاشف اتم منه ، وايصاله وكاشفيته هي آثار طريقيّته ، واما كونه صفة تتكيف بها النفس فهي نفس ذات القطع لا آثاره ، فلو دلّ دليل التنزيل على قيام الظن مقام القطع الصفتي فلابد وان يكون ناظرا لغير جهة كشفه وايصاله ، بل لجهة تكيف النفس به وكونه من صفاتها .

ومنه ظهر : ان دليل التنزيل الدال على لزوم ترتيب آثار القطع على الظن الناظر لجهة كاشفيّة القطع وايصاله لا يكون ناظراً لجهة كونه صفة من صفات النفس ، فيحتاج تنزيل الظن مقام القطع الموضوعي الصفتي الى دليل آخر على التنزيل غير الدليل الدال على تنزيل الظن مقام القطع في آثاره ، فان الملحوظ في الدليل الدال على تنزيل الظن منزلة القطع في آثاره لابد وان يختص بتنزيل الظن منزلة القطع الطريقي المحض ، ولذا قال (قدس سره) : ((كما لا ريب في عدم قيامها)) أي لا ريب في عدم قيام الامارة ((بمجرد ذلك الدليل)) الدال على اعتبارها وكونها كالقطع في آثاره ((مقام)) القطع الصفتي وهو ((ما اخذ في الموضوع على نحو الصفتية)) من تلك الاقسام التي مرّت سواء كان تمام الموضوع او جزء الموضوع ، لما عرفت من عدم وفاء دليل اعتبار حجية الظن بذلك ، فانها بلحاظ ما للقطع من الآثار لا بلحاظ ذات القطع وكونه صفة من صفات النفس ((بل لابد)) في قيام الظن مقام القطع الموضوعي الصفتي ((من دليل آخر)) يدل على تنزيله غير الدليل المتكفل لكونه كالقطع الطريقي .

ثم اشار الى الوجه في ذلك ، وان دليل التنزيل الدال على كون الظن كالقطع الطريقي لا يفي بتنزيل الظن مقام القطع الموضوعي الصفتي بقوله : ((فان قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار)) وهو كونه موصلا وكاشفا تاما ((لا له)) أي لا يدل ذلك الدليل على ترتيب ما للقطع ((بما هو صفة وموضوع ضرورة انه كذلك)) أي بما هو صفة وموضوع ((يكون كساير الموضوعات

ومنه قد انقدح عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف ، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعا، كسائر ما لها دخل في الموضوعات أيضا ، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيته ، أو قيام دليل على اعتباره ، ما لم يقم دليل على تنزيله ، ودخله في الموضوع كدخله[1] ، وتوهّم كفاية دليل الاعتبار الدال على

والصفات)) فانه بما هو موضوع للحكم المرتب عليه لم يكن طريقا له ولا كاشفا عنه، بل هو موضوع له كساير الموضوعات الخارجية .

(١) بعد ما عرفت من ان دليل حجية الامارة انما يدل على تنزيلها منزلة القطع الطريقي المحض ، ولا يشمل تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي الصفتي لان مفاد دليل الاعتبار هو كون الظن موصلا ، وان ما يتضمنه الطريق من الحكم يعتبر واصلا كالحكم الموصل له القطع ، فالملحوظ في مقام التنزيل ترتيب آثار القطع على الظن ، وليس الملحوظ فيه تنزيل الظن مقام القطع المأخوذ موضوعا بما هو صفة وكيفية خاصة تتكيف بها النفس ، بل لابد في قيام الظن مقامه بهذه الملاحظة من دليل آخر يدل على كونه قد لحظ في مقام التنزيل بما هو صفة خاصة وكيفية مخصوصة .

فمن هذا البيان يتضح ايضا ان دليل الاعتبار والحجية للظن لا يشمل القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الكاشفية ، فان الفرق بين الموضوعي الصفتي والكاشفي هو جعله موضوعا في الاول بما هو صفة ، وفي الثاني بما هو كاشف عن متعلقه موضوعا للحكم المرتب عليه ؛ فهو بالنسبة الى الحكم المرتب في كونه موضوعا كساير الموضوعات لا فرق بينه وبين القطع الصفتي ، وليس طريقا له ولا كاشفا عنه ، وانما كاشفيته الملحوظه في مقام موضوعيته انما هي بلحاظ كشفه عن متعلقه لا عن الحكم المرتب عليه ، مثلا اذ لحظ القطع بالوجوب بما هو كاشف موضوعا لوجوب التصدق فكاشفية القطع الملحوظ انما هي بالنسبة الى الوجوب المتعلق به القطع ، واما بالنسبة الى وجوب التصدق فليس لكاشفيته دخل في ذلك اصلا ، وهو بالنسبة الى وجوب

التصدق موضوع كساير الموضوعات الخارجية ، ولا فرق بينه وبين القطع الصفتي اصلا في ذلك ، فاذا كان دليل حجية الامارة ناظرا الى ترتيب آثار القطع كان الملحوظ فيه ذلك ، فلا يكون شاملا لتنزيل الظن مقام القطع الصفتي .

ومنه يظهر انه لا يكون شاملا ايضا للقطع المأخوذ موضوعا على نحو الكاشفية ، فان كاشفيته الملحوظة في مقام الموضوعية انما هي بالنسبة الى متعلقه وهو وجوب الجمعة ـ مثلا ـ لا بالنسبة الى الحكم المرتب عليه وهو وجوب التصدق ، فلا فرق بين الموضوعي الصفتي والموضوعي الكاشفي في عدم شمول دليل اعتبار حجية الامارات له ، وانه لابد له من دليل آخر يدل على تنزيل الظن منزلة القطع المأخوذ موضوعا لحكم مترتب عليه سواء كان موضوعيته بنحو الصفتية او الكاشفية ، ولا فرق بينهما اصلا من جهة عدم شمول دليل اعتبار حجية الامارت لذلك ، والى هذا اشار (قدس سره) بقوله : ((ومنه قد انقدح عدم قيامها)) أي عدم قيام الامارات ((بذاك الدليل)) الدال على قيامها مقام القطع الطريقي المحض ، وانه لا يفي بقيامها ((مقام ما اخذ في الموضوع على)) نحو ((الكشف)) لما عرفت من عدم الفرق بين القطع الموضوعي الصفتي والكاشفي في ذلك ((فان القطع المأخوذ بهذا النحو)) أي بنحو الكاشفية ((في الموضوع شرعا)) كما اخذ القطع بالوجوب بنحو الكاشفية موضوعا للتصدق فانه مثل القطع الصفتي وكلاهما موضوع كساير الموضوعات الخارجية لا فرق بينهما وبينها اصلا فهي ((كساير ما لها دخل في الموضوعات)) الخارجية الماخوذة موضوعا للاحكام المرتبة عليه ، فالقطع المأخوذ موضوعا بنحو الكشف كالقطع الصفتي ((ايضا)) ، وقد عرفت انه لا يقوم مقام الظن الذي قام الدليل على قيامه مقام القطع الطريقي ، لعدم وفاء دليل اعتباره بذلك ((فلا يقوم مقامه)) أي لا يقوم مقام القطع المأخوذ بنحو الكشف ((شيء)) من الظن الحاصل من الطرق والامارات ((بمجرد)) قيام الدليل الدال على ((حجيته او قيام دليل على اعتباره ما لم يقم دليل)) آخر يدل ((على تنزيله و)) ان يكون ذلك الدليل الآخر قد

الغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع ، من جهة كونه موضوعا ومن جهة كونه طريقا فيقوم مقامه طريقا كان أو موضوعا[1] ، فاسد جدا فإن

قام بلحاظ ((دخله)) أي دخل الظن ((في الموضوع كدخله)) أي كدخل القطع في الموضوع ، واما لو خلينا نحن ودليل الاعتبار القائم على حجية الظن فلا يفي الا بقيام الظن الطريقي مقام القطع الطريقي .

(١) لا يخفى انه يظهر من الشيخ في الرسالة شمول دليل الاعتبار الدال على حجية الظن الطريقي مقام القطع الطريقي ، للقطع الموضوعي الذي اخذ موضوعا بنحو الكاشفية دون القطع الموضوعي المأخوذ بنحو الصفتية ، وقد ذكر بعضهم منتصرا للشيخ وجها نتيجته شمول دليل الاعتبار لذلك ، وهو مركب من مقدمات اشار المصنف في عبارته الى احدها .

وتوضيح هذا الوجه ، انه مركب من مقدمات :

الاولى : ان الظن والقطع كلاهما كاشفان ويختلفان في كون القطع كاشفا تاما والظن كاشفا ناقصا لكونه مشوبا باحتمال الخلاف .

الثانية : ان القطع الموضوعي المأخوذ بنحو الكاشفية حقيقته انه يرى الواقع وانه تام الإراءة له ، والظن وان كان يرى الواقع الا انه حيث كان ناقص الإراءه فدليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال الخلاف فيه يجعله تام الإراءة تنزيلا .

الثالثة : ان دليل الاعتبار الدال على تنزيل الظن منزلة القطع ناظر الى تنزيله منزلته بجميع ما للقطع من الآثار سواء كانت عقلية او شرعية ، وآثاره العقلية التنجيز لو اصاب والعذر لو خالف ، ولزوم الالتزام بمتعلقه وآثاره الشرعية كونه موضوعا لحكم من الاحكام ، فدليل الاعتبار القائل ان الظن كالقطع وان المنزل له منزلة المنزل عليه يدل على لزوم ترتيب جميع ما للقطع من اثر ، سواء كان ذلك من آثاره غير المجعولة له او من آثاره المجعولة له ، وانه يترتب على الظن جميع آثار القطع ، فلا مانع من شمول دليل الاعتبار للظن باطلاقه لجميع ما للقطع من الآثار ، فهو واف بتنزيل

الدليل الدال على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين ، حيث لابد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه ، ولحاظهما في أحدهما آلي ، وفي الآخر استقلالي ، بداهة أن النظر في حجيته وتنزيله منزلة القطع في طريقيته في الحقيقة إلى الواقع ومؤدى الطريق ، وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما ، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما .

نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما ، يمكن أن يكون دليلا على التنزيلين، والمفروض أنه ليس ، فلا يكون دليلا على التنزيل إلا بذاك اللحاظ الآلي ، فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه ، وصحة العقوبة على مخالفته في صورتي إصابته وخطئه بناءا على استحقاق المتجري ، أو بذلك

الظن منزلة القطع الطريقي ومنزلة القطع الموضوعي فيما كان القطع مأخوذا بنحو الكاشفية ، لان دليل الاعتبار الذي قد أنزل الظن وجعله منزلة القطع له اطلاق يشمل جميع آثار المنزل عليه ، ومن جملة آثاره كونه موضوعا لحكم من الاحكام .

الرابعة : ان لسان دليل اعتبار الظن منزلة القطع لما كان بلسان إلغاء احتمال الخلاف ، ومن الواضح ان الظاهر من لسان الغاء احتمال الخلاف هو لحاظ الكاشفية دون الصفتية ـ كان اطلاق دليل الاعتبار في مقام التنزيل مختصا بشموله لتنزيل الظن منزلة القطع الطريقي والقطع الموضوعي المأخوذ بنحو الكاشفية ، دون القطع المأخوذ موضوعا بنحو الصفتية ، والى ذلك اشار بقوله : ((وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على الغاء احتمال خلافه)) في الظن ((و)) على ((جعله بمنزلة القطع)) في جميع ما للقطع من الآثار سواء الشرعية منها وهي ما اشار اليه بقوله : ((من جهة كونه موضوعا)) أو العقلية منها وهي ما اشار اليه بقوله : ((ومن جهة كونه طريقا فيقوم)) الظن ((مقامه)) أي مقام القطع ((طريقا كان او موضوعا)) .

اللحاظ الآخر الاستقلالي ، فيكون مثله في دخله في الموضوع ، وترتيب ما له عليه من الحكم الشرعي[1] .

---

(١) لا يخفى ان قوله ((فاسد جدا)) هو خبر ((توهم)) : أي التوهم المذكور من شمول دليل الاعتبار باطلاقه لقيام الظن مقام القطع الطريقي والموضوعي فاسد جدا .

وقد اورد عليه بايرادين :

الاول : ما اشار اليه بقوله : ((فان الدليل الى آخره)) وتوضيحه على وجه لا يرد عليه ما ظن انه وارد عليه ، هو ان الظن الطريقي المراد جعله كالقطع الطريقي لم ينظر اليه الا كمرآة الى ما تعلق به وجعل متعلقه كالمقطوع ، فقوله : العمري وابنه ثقتان فما حدثا عني فعني يحدثان ، قد نظر فيه الى الظن الحاصل من تحديث العمري بما هو مرآة الى الحكم الذي يحدث به العمري ، فالظن في مقام التنزيل وان كان منظورا اليه الا انه منظور اليه بما هو مرآة محض لمتعلقه ، فان الغرض في هذا الجعل جعل المظنون الذي يحدث به العمري كالمقطوع الذي يحس بالمشاهدة من سماع قول الامام عليه السلام ، والظن المراد جعله قائما مقام القطع الموضوعي ينظر فيه الى الظن بما هو وبذاته لا كونه مرآة للمظنون ، فان الظن القائم مقام القطع الموضوعي يقوم مقامه بما هو ظن منظور اليه لان يكون قائما مقام القطع ، فالظن الذي يراد قيامه مقام القطع الموضوعي منظور اليه بنفسه لا بنحو ان يكون مرآة للمظنون .

ومن الواضح : ان الظن بما هو منظور اليه بنفسه ليس من شؤون الظن المنظور اليه كمرآة الى المظنون حتى يكون اطلاق إلغاء احتمال الخلاف شاملا له ، فان كون الظن منظورا اليه بنفسه ليس من شؤون الظن المنظور اليه مرآة الى المظنون ، وهذا هو مراده من قوله (قدس سره) : ((حيث لابد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل)) وهو الظن ((والمنزل عليه)) وهو القطع ((ولحاظهما في احدهما آلي)) وهو لحاظهما في مقام التنزيل كمرآة الى المظنون والمقطوع ((وفي الآخر استقلالي)) وهو كون الظن ملحوظا بما هو ظن قائما مقام القطع الموضوعي ، فان المنظور فيه لابد وان يكون

الظن بما هو لا كمرآة الى المظنون ، وهو مراده من قوله في الاخر استقلالي ، ولذا فسر ذلك معقبا بقوله: ((بداهة ان النظر في حجيته وتنزيله منزلة القطع في طريقيته في الحقيقة الى الواقع ومؤدى الطريق)) فان المنظور اليه في جعل الظن مقام القطع الطريقي هو كون مؤداه هو الواقع ، فالظن في مثل هذا الجعل قد نظر اليه بما هو مرآة الى المؤدى ((و)) المظنون ((في كونه بمنزلته)) و((في)) مقام ((دخله في الموضوع الى أنفسهما)) أي في مقام جعل الظن كالقطع الموضوعي ينظر الى الظن بما هو لا كمرآة الى المظنون ، فهو بنفسه المنظور اليه ويكون الغرض تنزيله بنفسه لا تنزيل مؤداه ، ومن الواضح ان الاطلاق انما يشمل ما يمكن ان يكون من شؤون المطلق ، وكون الظن منظورا اليه بنفسه ليس من شؤون الظن المنظور به كمرأة الى متعلقه وهو المظنون ، ولذا عقبه بقوله : ((ولا يكاد يمكن الجمع بينهما نعم لو كان في البين ما)) يمكن ان يكون ((بمفهومه)) كـ ((جامع بينهما)) أي كجامع بين لحاظه بما هو مرآة الى المظنون ولحاظه بما هو وبنفسه ((يمكن ان يكون)) ذلك الجامع ((دليلا على التنزيلين والمفروض انه ليس)) لما عرفت من ان لازم لحاظه كمرآة الى المظنون عدم لحاظه بنفسه ، ولا جامع بين لحاظ الشيء وعدم لحاظه ، فلا يعقل ان يكون الدليل الدال على إلغاء احتمال الخلاف شاملا باطلاقه للظن الطريقي الملحوظ كمرآة الى المظنون وللظن الموضوعي الملحوظ الظن فيه بنفسه ، فان النظر اليه كمرآة لازمه عدم النظر اليه بنفسه ، ولا يعقل ان يكون هناك جامع بين شيئين لازم احدهما عدم الآخر .

فاتضح مما ذكرنا : ان دليل إلغاء احتمال الخلاف اما ان يكون في مقام النظر الى الظن كمرآة الى المظنون وحينئذ ((فلا يكون دليلا على التنزيل الا بذاك اللحاظ الآلي)) المنظور فيه الى جعل المظنون كالمقطوع ، فيكون خاصا بجعل الظن الطريقي كالقطع الطريقي ((فيكون)) الظن ((حجة موجبة لتنجز متعلقه وصحة العقوبة على مخالفته في صورتي اصابته وخطئه)) فالتنجز مختص بصورة الاصابة وصحة العقوبة على المخالفة يشمل الاصابة به والخطأ ((بناءا على استحقاق المتجري)) للعقاب .

لا يقال : على هذا لا يكون دليلا على أحد التنزيلين ، ما لم يكن هناك قرينة في البين[١] .

فإنه يقال : لا إشكال في كونه دليلا على حجيته ، فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي مما لاريب فيه ولا شبهة تعتريه[٢] ، وإنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه[٣] ، فتأمل في

واما ان يكون في مقام النظر الى الظن بنفسه وجعله كالقطع الموضوعي ، فيكون الظن في هذا الجعل ملحوظا لا كمرآة بل بنفسه ، وحينئذ يكون دليل التنزيل مختصا بجعل الظن الموضوعي مقام القطع الموضوعي ، والى هذا اشار بقوله : ((او بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي فيكون مثله)) أي فيكون الظن مثل القطع الموضوعي ((في دخله في الموضوع و)) لازمه ((ترتيب ما له)) أي ترتيب ما للقطع الموضوعي على الظن الموضوعي ((من الحكم الشرعي)) .

(١) حاصله : انه بعد ان كان دليل التنزيل لا يعقل ان يشمل تنزيل الظن الطريقي والظن الموضوعي معا ، بل لابد ان يكون متكفلا لا حدهما فقط ، فلازم ذلك كون دليل الاعتبار من المجملات ويحتاج الى قرينة تعين ان المراد به احد التنزيلين ، والى هذا اشار بقوله : ((على هذا لا يكون دليلا على احد التنزيلين الى آخره)) .

(٢) حاصله : انه لا اشكال في كونه في مقام تنزيل الظن الطريقي ، لظهور مثل قوله فما حدثا عني فعني يحدثان انه في مقام كون المظنون الذي حدثا به هو كالمقطوع المشاهد بسماع حديث الامام نفسه ، ولذا قال : ((فان ظهوره في انه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه)) .

(٣) بعد ما عرفت من كون دليل التنزيل لا يمكن ان يكون شاملا لكليهما معا ، وعرفت ظهوره ايضا في تنزيل الظن الطريقي .. تعرف انه لو قام دليل آخر على لحاظ الظن وتنزيله منزلة القطع الموضوعي يكون دليلا آخر على تنزيل آخر ، وهو مراده من قوله : ((وانما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة

المقام فإنه دقيق ومزال الاقدام للأعلام[1] .

عليه)) وهو ما اشار اليه في اول كلامه بقوله : لا ريب في قيام الطرق والامارات المعتبرة بدليل حجيتها مقام هذا القسم أي القطع الطريقي ، كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الاقسام، بل لابد من دليل آخر على التنزيل فيكون دليلا ثانيا على تنزيل ثان .

(١) ولعل مراده الاشارة الى دفع ما اوردوه على ما ذكره : من كون الظن على كل حال في مقام التنزيل لابد وان يكون منظورا اليه بالاستقلال فلا يعود كلامه الى محصل ، وهو قوله ان الظن في دليل الاعتبار منظور اليه بالنظر الآلي ، فان الظن يكون آليا في مقام تحققه متعلقا بمتعلقه لا في مقام لحاظه في مقام التنزيل ، بل هو في مقام التنزيل سواء كان المراد به تنزيله منزلة القطع الطريقي او الموضوعي لا محالة يكون منظورا بالاستقلال .

والجواب عنه ما عرفت : من ان مراده من النظر الآلي للظن في مقام الاعتبار هو لحاظه بما هو مرآة الى المظنون ، فالظن وان نظر اليه في مقام التنزيل الا ان المراد منه بالنظر اليه هو المظنون : أي ان المراد به جعل المظنون كالمقطوع ، وليس مراده ان الظن في هذا المقام لم ينظر اليه وهو آلي ، بل المراد من آليته كون المراد به هو المظنون، وهذا لا ينافي كونه منظورا اليه ولكنه لم يكن منظورا اليه بما هو بل منظور اليه بما هو مراد منه المظنون ، وهذا من موارد الخلط في المنظور بالحمل الاولي ، فان ماهية الظن بالحمل الاولي هي المنظورة في مقام التنزيل ، ولكن تارة يراد النظر اليها بما هي ماهية الظن ، واخرى يراد بالنظر اليها المظنون ، فهي ككثرة الرماد المنظورة في الكناية فانها منظور اليها بنفسها ولكنها كطريق الى المكنى عنه وهو الجود ، والنظر اليها كطريق الى المكنى عنه لايجعلها من الماهية الموجودة بالحمل الشايع .

وبعبارة اخرى : ماهية الظن الموجودة بالحمل الشايع هي المتعلقة بمتعلقها خارجا لا الماهية المنظور اليها كطريق الى المظنون ، فتدبر .

ولا يخفى أنه لولا ذلك ، لامكن أن يقوم الطريق بدليل واحد ـ دال على إلغاء احتمال خلافه ـ مقام القطع بتمام أقسامه ، ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية ، كان تمامه أو قيده وبه قوامه .

فتلخص مما ذكرنا : إن الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس مأخوذا في الموضوع أصلا[1].

---

(١) هذا هو الايراد الثاني وحاصله : انه لولا ماذكرنا من عدم امكان شمول دليل الاعتبار الا لتنزيل واحد لما كان مانعا من ان يكون شاملا للقطع الموضوعي الصفتي ايضا .

وبعبارة اخرى : انه اذا امكن ان يكون لدليل التنزيل اطلاق يشمل القطع الطريقي والقطع الموضوعي الكشفي ، فلا مانع من ان يشمل القطع الموضوعي الصفتي ايضا .

فان قلت : إلغاء احتمال الخلاف يمكن ان يكون جامعا بين الطريقي والكشفي ولا يكون جامعا للصفتي ايضا فان الملحوظ فيه جهة الصفتية لا الكشفية .

قلت : ان كشف القطع الطريقي المحض غير كشف القطع الموضوعي الكشفي ، فان الاول كشفه عن الحكم الذي كان القطع طريقا محضا اليه ، والقطع الموضوعي الكشفي كشفه عن متعلقه الذي هو جزء الموضوع للحكم المرتب ، فالفرق بين الكشفين واضح ، فإلغاء احتمال الخلاف في الظن الطريقي انما هو بالنسبة الى الحكم المظنون ، وإلغاء احتمال الخلاف بالنسبة الى الظن الموضوعي الكشفي انما هو بالنسبة الى ما هو جزء الموضوع للحكم المرتب عليه ، فاذا كان إلغاء احتمال الخلاف مما يمكن ان يكون شاملا لهما مع الفرق بين كشفهما فلم لا يكون شاملا للقطع الصفتي ، لانه ايضا بما هو قطع كشف لا خلاف فيه ، فيكون إلغاء احتمال الخلاف ناظرا الى الظن الذي هو الكشف الناقص المحتمل للخلاف ، ومنزلا له منزلة القطع الذي هو الكشف التام الذي لا يحتمل الخلاف فيكون شاملا للقطع بجميع اقسامه ولا خصوصية

وأما الاصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها ـ أيضا ـ غير الاستصحاب، لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار والاحكام ، من تنجز التكليف وغيره ـ كما مرت إليه الاشارة ـ وهي ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعا أو عقلا[1] .

لخصوص القطع الموضوعي الكشفي ، ولذا قال (قده) : ((لولا ذلك لامكن ان يقوم الطريق بدليل واحد دال)) ذلك الدليل ((على الغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام اقسامه ولو فيما اخذ في الموضوع على نحو الصفتية)) سواء ((كان)) القطع ((تمامه)) اي تمام الموضوع ((او قيده وبه قوامه)) فيكون دليل التنزيل شاملا للقطع باقسامه الخمسة المزبورة .

ولكن بعدما عرفت من عدم امكان شمول دليل الاعتبار الا لتنزيل واحد ، وظهور دليل الاعتبار في تنزيل المظنون منزلة المقطوع ـ تعرف ان الامارة لا تصلح الا لقيامها مقام القطع الطريقي ، فمحصلها ثبوت الحكم الذي دلت عليه الامارة ، كثبوت الحكم الذي كان مقطوعا به ، والى هذا اشار بقوله : ((فتلخص مما ذكرنا الى آخر كلامه)) .

(١) توضيح مرامه (قدس سره) ببيان امرين :

الاول : ان الاصول المقررة للجاهل ستة :

ـ البراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان ، والبراءة النقلية وهي مثل رفع ما لا يعلمون، والاحتياط العقلي كلزوم اجتناب كلا المشتبهين في مورد العلم الاجمالي، بناءا على كونه علة تامة للزوم الاجتناب كما يظهر منه (قدس سره) في مباحث البراءة لا في مباحث القطع ، فانه سيأتي منه اختيار انه مقتض لا علة تامة ، والاحتياط النقلي وهو كلزوم الاجتناب في الشبهة البدوية على مذاق بعض الاخباريين ، او في بعض موارد الشبهة البدوية التي علم الاهتمام بها من الشارع كمورد الدماء

والفروج ، والتخيير وهو عقلي فقط كما في مورد الدوران بين المحذورين والاستصحاب .

الثاني : ان المراد من قيام شيء مقام شيء ليس كونه مرجعا بعد فقده ، فانه لو كان هذا المراد من القيام مقام القطع لقامت الاصول كلها مقام القطع ، ولا فرق بين الامارات والاصول اصلا ، بل المراد من القيام مقام القطع كون القائم مقام القطع له ما للقطع من الاثر من كونه طريقا منجزا للواقع لو اصاب وعذراً عنه لو خالف .

واذا كان هذا هو المراد من القيام مقام القطع ـ يتبين بوضوح عدم قيام الاصول ما عدا الاستصحاب مقام القطع ، لوضوح كون لسان الجعل فيها ليس جعلها طريقا منجزا للواقع لو اصابت وعذرا عنه لو اخطأت ، بل لسان جعلها هي كونها هي المرجع حيث لا قطع ولا دليل كالقطع موصلا الى الواقع ، فلأن لا يبقى الجاهل في حيرة فله في مورد اجراء البراءة ، وفي مورد آخر يرجع الى غيرها من الاصول بحسب مواردها كما سيأتي بيانها عند التعرّض لها في هذا الكتاب ان شاء الله تعالى .

ولا يخفى ان لسان البراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان ، ولسان الجعل في البراءة النقلية وهي دليل الرفع ليس معناه كون البراءة منجزة لو اصابت ومعذرة لو خالفت ، بل البراءة العقلية هي عدم صحة عقاب الجاهل غير المقصّر في الفحص عند عدم وصوله الى ما حكم الله واقعا او تنزيلا ، ولازم هذه القضية وان كان هي المعذرية عند المخالفة الا ان هذه المعذرية ليست لكون المكلف قد سلك السبيل الموصل بحسب المعتاد فاخطأ الواقع ، بل انما هي عذرية المكلف حيث لم يصل اليه الحكم بنحو من انحاء الوصول ، فليست هذه المعذّرية هي المعذّرية التي عرفت انها من لوازم القطع لو اخطأ ، فلم تقع هذه المعذرية أثراً لطريق له شان الايصال حتى تكون هي الاثر المرتب على القطع .

واما البراءة النقلية وهي دليل الرفع فلوضوح كون لسانها هو رفع الالزام او رفع المؤاخذة حيث لا علم ، ولازمها هو العذر ايضا عند المخالفة ، وقد عرفت ان هذه

لا يقال : إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان[1] .

المعذّرية ليست هي المعذّرية المترتبة على القطع لو خالف ، فليس للبراءة لسان يقتضي قيامها مقام القطع . واما بقية الاصول فسيأتي التعرّض من المصنف في عدم كونها قائمة مقام القطع لكونها طريقا الى الواقع ، والى هذا اشار بقوله : ((واما الاصول فلا معنى لقيامها مقامه)) أي مقام القطع ((بـ)) واسطة (ادلتها ايضا)) أي هي كالامارة في عدم قيامها مقام القطع الموضوعي ((غير الاستصحاب)) ولم يذكر الوجه لاستثناء الاستصحاب منها ، ويظهر منه أن لسان دليله يمكن ان يكون دالا على قيامه مقام القطع الطريقي ، وسنذكر ما يمكن ان يكون وجها لهذا الاستثناء ان شاء الله تعالى عند تعرض المصنف لعدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي .

وعلى كل فقد اشار الى دليل عدم قيامها مقام القطع الطريقي بقوله : ((لوضوح ان المراد من قيام المقام)) المقام بالرفع ، والمراد منه هي الاصول القائمة مقام القطع ان المراد من قيامها مقامه هو ((ترتيب ما له)) أي ترتيب ما للمقام عنه من الآثار وهو القطع على القائم مقامه من الاصول ، فيترتب عليها جميع ما للقطع ((من الآثار والاحكام من تنجز التكليف)) لو اصاب ((وغيره)) وهو العذر لو خالف ((كما مرت اليه الاشارة)) في كلامه المتقدم ((و)) الحال ان الاصول ليس لها هذا اللسان بل ((هي ليست الا وظايف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعا)) كما في البراءة النقلية ((او عقلا)) في البراءة العقلية ، وليس لها مساس بكونها واقعة في طريق الايصال الى الواقع حتى تكون معذّريتها كمعذّرية القطع .

(١) حاصله : ان الاصول انما لا تقوم مقام القطع لانها ليست واردة بلسان الاحراز للواقع ، وانما كان لسانها لسان انها وظيفة للشاك ، وقد عرفت ان المراد من قيام شيء مقام شيء ليس هو مجرد كونه مرجعا يرجع اليه بعد فقده ، بل المراد من القيام مقامه هو البدلية عنه ، وان له ما للمقام عنه من الآثار والاحكام ، وحيث ان لسان

فإنه يقال : أما الاحتياط العقلي ، فليس إلاّ نفس حكم العقل بتنجز التكليف ، وصحة العقوبة على مخالفته ، لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم .

وأما النقلي ، فإلزام الشارع به ، وإن كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع ، إلاّ أنه لا نقول به في الشبهة البدوية ، ولا يكون بنقلي في المقرونة بالعلم الاجمالي[1] ، فافهم[2].

الاصول ليس لسان البدلية عن القطع وان لها ما له من الاحكام والآثار ، لذلك قلنا بعدم قيامها مقام القطع .

ولكنه لايخفى ان هذا انما يتم في دليل البراءة العقلية منها والنقلية ، ولا يتم في الاحتياط فان لسانه لسان احراز الواقع ، وهو وان لم يثبت له أثر القطع من حيث المعذّرية في حال عدم الاصابة لوضوح كون الاحتياط موصلا للواقع على كل حال ولا يتأتى الخطأ فيه ، الاّ ان له اثر القطع من حيث تنجيز الواقع به في حال الاصابة .

فينبغي ان يقال بقيام الاحتياط مقام القطع وان كان في بعض آثاره لا في جميعها .

(١) وحاصل الجواب ان تنزيل شيء يحتاج الى ان يكون هناك شيئان يكون احدهما منزلا والآخر منزلا عليه ، فيلحق المنزل ما للمنزل عليه من آثاره واحكامه .

والاحتياط اما عقلي او نقلي ، والاحتياط العقلي هو نفس حكم العقل بتنجيز الواقع ، فليس الاحتياط شيئاً قد لحظه العقلاء ونزّلوه منزلة القطع حتى يكون هناك شيء قائم مقام القطع قد لحقه ما للقطع من اثر التنجيز .

واما النقلي فهو وان كان امراً مجعولا من الشارع لازمه التنجيز ، الا انه لا وجود له ، اما في الشبهة البدوية فلأنّا لا نقول به بل نقول بالبراءة فيها ، واما في مورد العلم الاجمالي فهو ليس باحتياط نقلي بل هو عقلي ، وقد عرفت انه نفس حكم العقل بالتنجيز لا انه شيء منزل عندهم منزلة القطع في اثره وهو التنجيز .

(٢) لعله اشارة الى ان عدم القول به منه (قدس سره) لا يمنع من كونه اصلا يقوم مقام القطع في أثره وهو التنجيز عند من يقول به .

او انه اشارة الى ان الاحتياط في المقرون بالعلم الاجمالي انما يكون عقليا حيث يكون علة تامة للتنجيز كما هو مختاره في مباحث البراءة ، واما ما سيأتي منه في مباحث القطع فان الظاهر منه كونه مقتضيا لا علة تامة ، فيكون امر الشارع به جعلا منه للاحتياط لتنجيز الواقع كقوله عليه السلام : اهرقهما وتيمّم.

او اشارة الى ان جعل الاحتياط النقلي متحقق في غير الشبهة البدوية ومورد العلم الاجمالي ، كما في مقام علم من الشارع الاهتمام به كمورد الدماء والفروج ، فانه اصل قد جعل لتنجيز الواقع ، فلسانه لسان احراز الواقع لا جعل الحكم في مقام الشك كوظيفة للجاهل .

واما التخيير فلم يتعرّض المصنف لسبب عدم قيامه مقام القطع ، والسبب فيه هو ان المراد من التخيير هو التخيير العقلي في مثل دوران الامر بين المحذورين ، ومن الواضح انه اصل ليس حكم العقل به لكونه طريقا الى الواقع ، بل هو من الوظايف المقررة للجاهل بالحكم في مقام العمل ، لوضوح كون المكلف حيث لابد له من ان يفعل او يترك في مورد يحتمل كونه واجبا او محرما ، وان امره لا يخلو عن الفعل او الترك ولا يستطيع ان يحتاط بترك كلا الامرين بل لا مناص له من احدهما ، ولا حجة له من الشارع في تعيين ما هو الواقع ، والمحذور محتمل في كلا طرفي العمل والترك ـ فلذا يحكم العقل له بالتخيير ، فهو وظيفة له في مقام الشك وليس واقعاً في طريق الواقع حتى يمكن ان يقال بقيامه مقامه .

وبقي الاستصحاب وان لسانه هل هو لسان الاحراز والوقوع في طريق الواقع فيكون كالامارات ، ويقوم مقام القطع الطريقي ، او انه وظيفة للشاك فيكون كالبراءة ولا يقوم مقام القطع ؟ وسنتعرّض ان شاء الله تعالى في الحاشية الآتية .

ثم لا يخفى إن دليل الاستصحاب أيضا لايفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقا ، وإن مثل (لا تنقض اليقين) لابد من أن يكون مسوقا إما بلحاظ المتيقن ، أو بلحاظ نفس اليقين[1] .

---

(١) لم يشر المصنف الى الوجه في كون لسان دليل الاستصحاب ليس كلسان ساير الاصول في كونها وظيفة للشاك ، فلذا لا تقوم مقام القطع الطريقي في الاحراز للواقع ليترتب عليها آثاره واحكامه كما عرفت مما مرّ .

وحاصل ما يمكن ان يكون وجها لكون الاستصحاب ليس كساير الاصول هو ان الاستصحاب برزخ بين الامارات والاصول الأخر ، ولذا يكون حاكماً عليها او وارداً في مورد جريانه ، ولا مجال لجريانها معه ، كما لا مورد لجريانه في مورد قيام الامارة ، فان لسان الاستصحاب لسان ابقاء الواقع وعدم رفع اليد عنه بمجرد الشك، وحيث كان لسانه ابقاء ما كان كان مجال لان يقال انه ليس هو مجرد كونه وظيفة في مقام الشك بل هو اقامة المشكوك المسبوق باليقين مقام المتيقّن ، فيكون نحو لسان الجعل فيه نحو لسان الجعل في الامارة ، وان الاخذ به للبناء على انه هو الواقع .

هذا ما يمكن ان يقال في وجه استثناء الاستصحاب عن لسان ساير الاصول التي كانت هي محض وظيفة مقررة في مقام فقد العلم والدليل .

ولكن بعد ما عرفت : من ان قيام شيء مقام القطع ليس مجرد كونه مرجعا بعده ، بل لابد وان يكون بلسان انه هو الواقع ، ويتوقف هذا اللسان على كون المجعول له لسان الكشف عن الواقع ، فيكون الجعل والاعتبار متمماً لذلك ، واما مع كون المفروض في الاستصحاب هو الشك الفعلي وان كان مسبوقا باليقين فليس للاستصحاب لسان الكشف حتى يكون الجعل متمما له ومصححا لقيامه مقامه ، وهو ايضا وظيفة من الوظايف المقررة للجاهل ، فان الاستصحاب حيث ان مورده مورد الشك وهو تساوي الطرفين ، فليس له لسان الكشف حتى يكون الجعل متمّماً له ، فان كون الشك محرزا مع كونه فرض تساوي الطرفين فرض الخلف ، لعدم قابلية

الشك بما هو شك لان يكون محرزا ، ولم يعتبر الشارع الاستصحاب لكونه من موارد الظنون ، بل يظهر من الشارع إلغاء الظن الحاصل في مورده ، وان اعتباره له لكونه مسبوقا باليقين .

وعلى هذا ، فغاية ما يدل عليه دليل الاستصحاب هو البناء عملا على بقاء اليقين، لا أن الشك المسبوق باليقين من المحرزات للواقع .

نعم لو كانت حجية الاستصحاب لا من جهة الاخبار بل كانت حجيته من باب كونه احد الظنون التي قام الدليل على اعتبارها ـ لكان لاستثناء الاستصحاب مجال ، الا انه ليس بناء المصنف وغيره من المتأخرين على حجيته من هذا الباب ، وانما كان حجة للاخبار الدالة على حجيته كما سياتي مفصّل القول في ذلك في بابه ، وانما كان حاكماً على ساير الاصول لكونه امراً بالجري العملي على وفق اليقين إبقاءاً لليقين عملاً في مورد الشك ، ومع بقاء اليقين ولزوم الجري العملي على طبقه لا يكون الاستصحاب اصلا محضا في مقام الشك ، بل يكون برزخا بين الامارة وساير الاصول ، ولذا كان الاستصحاب حاكماً على ساير الاصول .

وعلى كل فلو قلنا بان لسانه لسان القيام مقام القطع فانما يكون قائما مقام القطع الطريقي دون الموضوعي ، كما عرفت في لسان الطرق والامارات ، فلا يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي مطلقا سواء القطع الموضوعي الكاشفي أو الصفتي ، وهو مراده من الاطلاق في قوله لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقا ، لما عرفت من ان الدليل الدال على الاعتبار لا يعقل ان يكون دالاً بالمطابقة بحسب اطلاقه على التنزيلين ، لما تقدم من لزوم ذلك الجمع بين اللحاظين كما مرّ بيانه ، وان دليل الاعتبار اما ان يكون مسوقا لبيان القطع الطريقي او القطع الموضوعي ، والى هذا اشار بقوله : ((وان مثل لا تنقض اليقين لابد من ان يكون مسوقا أما بلحاظ المتيقن)) وهو القطع الطريقي الذي كان الملحوظ اعتبار المظنون او المشكوك هو المتيقن ، والغاء احتمال الخلاف فيه ((او)) يكون مسوقا ((بلحاظ نفس

وما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع ، وأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع ، وإنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما ، وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبدا منزلة القطع بالواقع حقيقة[1] ـ لا يخلو من تكلف بل تعسف . فإنه لايكاد يصح تنزيل

اليقين)) وملاحظة الظن بما هو ظن او الشك بما هو شك ، وتنزيلهما منزلة القطع ونتيجته تنزيلهما منزلة القطع الموضوعي ، ولا يعقل ان يكون دليل التنزيل دالا بالمطابقة عليهما معا بان يكون له اطلاق يشمل كلا التنزيلين بنحو المطابقة كما مرّ مفصلا .

(١) لا يخفى ان المصنف ذكر في حاشيته على الرسائل وجها لامكان دلالة دليل الاعتبار على كلا التنزيلين ، بان يكون دالا على احدهما بالمطابقة وعلى الاخر بالالتزام ، ولا مانع منه لو تمّ ، لان المحال دلالة دليل التنزيل عليهما معا بالمطابقة ، واما دلالته على احدهما بالمطابقة وعلى الآخر بنحو الكشف والملازمة العرفية فيكون كاشفا عن حصول التنزيلين معا ، فلا مانع منه ولا محالية فيه لعدم لزوم ما هو كالجمع بين اللحاظين فيه ، فانه على هذا الوجه لو تمّ لدل على ان هناك تنزيلين ومنزلين قد نظر الشارع فيهما الى لحاظ الاستصحاب وتنزيله منزلة القطع الطريقي ، وله نظر آخر وتنزيل آخر قد نظر فيه الى تنزيله منزلة القطع الموضوعي ايضا ، وهذا وان ذكره في دليل الاستصحاب الا انه يجري حرفا بحرف في دليل الاعتبار الدال على جعل الامارة وتنزيلها منزلة القطع الطريقي ايضا .

وتوضيحه يحتاج الى بيان امور توضيحا لاصل التقريب ، ولعبارته في الكتاب :

الاول : ان القطع الموضوعي وان كان تمام الموضوع بمعنى انه لو انكشف الخلاف لما كان مضراً في ترتيب الحكم ، الا انه حيث كان لتعلق القطع بالخمر ـ مثلا ـ بالخصوص دخل في اخذه موضوعا للحكم المرتب عليه كان القطع جزء الموضوع

على كل حال ، لفرض كونه مأخوذا بما هو متعلق بالخمر أو الوجوب موضوعاً لوجوب التصدق ، فللخمر او الوجوب دخل في ترتب الحكم ولو لكونهما قد اخذا متعلقا للقطع ولو لم يكن لوجودها الخارجي دخل في ذلك ، ولكن هذا المقدار كاف في كون القطع جزءاً لموضوع الحكم .

الثاني : ان الموضوع المركب من جزءين ، تارة : يكون الموضوع بكلا جزأيه محرزا بالوجدان كالماء والكرية المأخوذين موضوعا لعدم انفعال الماء . واخرى يكون احد الجزءين محرزا بالوجدان كمائية الماء ، ولكن كريّته محرزة بالاستصحاب بان كان متيقن الكريّة سابقا ومشكوكا فيها فعلاً . وثالثة : يكون كلا الجزءين محرزين بالاستصحاب كما لو كانت مائية الماء وكريته كلتاهما مشكوكتين ، ولكنهما كانتا مسبوقتين باليقين بان كان هذا الماء سابقا ماءاً وكراً ، فيجري الاستصحاب في كليهما وبه يحرز كونه ماءاً وكرا بالفعل ويترتب عليه آثار الماء الكر المحرز بالوجدان .

الثالث : ان دليل الاعتبار يدل بالمطابقة على تنزيل المشكوك او المظنون منزلة المتيقن والمقطوع ، فهو يدل بالمطابقة على تنزيل الاستصحاب والامارة منزلة القطع الطريقي ، وبعد تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع يكون المستصحب والمؤدى حكماً تعبدياً تنزيلياً ، ويحصل القطع بهذا الحكم التعبدي التنزيلي ، وهذا هو القطع بالواقع التنزيلي اللازم لجعل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع ، وهو مركب جعلي في ازاء المركب من القطع والواقع في القطع الموضوعي ، وهو الذي يشير اليه في عبارته (قدس سره) بقوله : ((ملازمة بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبدا منزلة القطع بالواقع حقيقة)) .

ولما كان اطلاق دليل الاعتبار دالاً على لزوم ترتيب جميع ما للمتيقن من الآثار على المشكوك والمظنون ومن بعض آثار المتيقن كونه جزءاً للقطع الموضوعي ، وهو يتوقف على لحاظ آخر وتنزيل ثان للمشكوك والمظنون غير تنزيلهما منزلة المتيقن ـ فدليل الاعتبار الدال على لزوم ترتيب جميع الآثار على هذا المظنون والمشكوك

يتوقف على ان يكون هناك لحاظ وتنزيل آخر ، قد لحظ الشارع فيه تنزيل المشكوك والمظنون منزلة المقطوع بما هو جزء الموضوع ، فدليل الاعتبار الدال على لزوم ترتيب جميع الآثار على هذا المشكوك والمظنون سواء كان المشكوك والمظنون تمام الموضوع للاثر كما في القطع الطريقي او كانا جزءاً لما هو موضوع الاثر ، ودليل الاعتبار وان كان ساكتا عن تعيين الجزء الآخر الذي يكون له مع المتيقن دخل في ترتب الحكم ، الا ان الاطلاق في لزوم ترتيب جميع ما للمتيقن من الآثار على المشكوك والمظنون ، بعد ان دلّ بالالتزام على ان يكون هناك لحاظ آخر للشارع للمشكوك والمظنون وتنزيله منزلة المتيقن بما له من الآثار ، فيكون دالاً على ان الجزء الاخر الذي قد لحظه الشارع في هذا التنزيل لترتيب جميع الآثار هو القطع دون شيء آخر ، وهو امر يفهمه العرف ، فانه من المستبعد جدا ان يكون الجزء الآخر هو شيء آخر غير القطع، فانه بعد ان كان دليل الاعتبار دالاً باطلاقه على ترتيب جميع الآثار للمظنون ، ومنها الآثر المرتب على القطع بالواقع التنزيلي الحاصل قهراً من تنزيله منزلة المقطوع ، فالعرف يفهم من هذا ان الجزء الآخر الذي لحظ بلحاظ آخر غير هذا اللحاظ الآلي هو القطع بالواقع التنزيلي ، لا شيء آخر غير القطع به .

فتحصل مما ذكرنا : انّ لدليل الاعتبار دلالتين : دلالة بالمطابقة وهي تنزيل المظنون أو المشكوك منزلة المقطوع الطريقي ، ودلالة بالالتزام وهي لحاظ القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع بما هو جزء الموضوع .

وبعبارة اخرى : ان المحافظة على الاطلاق في لزوم ترتيب جميع الآثار على المشكوك والمظنون يدل بالمطابقة على تنزيلهما منزلة الواقع ، ونتيجة هذا هو جعل المظنون والمشكوك كالمقطوع الطريقي ، وحيث ان من جملة آثار الواقع كونه جزء الموضوع في القطع الموضوعي ، ولزوم ترتيب هذا الاثر ايضا على المشكوك والمظنون لاجل الاطلاق فلابد في لزوم ترتيب هذا الاثر المشمول للاطلاق ان يكون دالا بالالتزام على انه بعد تنزيل المشكوك والمظنون منزلة الواقع قد صار هذا المشكوك

والمظنون واقعا تنزيليا ، وقد حصل القطع به بواسطة هذا التنزيل المطابقي ، وبه يتم كلا جزأي المركب الجعلي ، فانه بعد تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع يحصل واقع جعلي ويحصل قطع بهذا الواقع الجعلي قهرا ، وهو مركب بإزاء المركب من القطع بالواقع في القطع الموضوعي ، ولازم اطلاق دليل الاعتبار لجميع الآثار التي من جملتها كون المؤدى والمستصحب جزء الموضوع أن يكون دالا على ان الشارع قد لحظ هذا المركب الذي حصل قهرا ونزله بتنزيل آخر منزلة القطع الموضوعي ، فالاطلاق يدل على ان الجاعل قد لحظ ايضا بلحاظ آخر هذا القطع بالواقع التنزيلي ونزله منزلة القطع بالواقع الذي هو جزء الموضوع ، كل ذلك محافظة على الاطلاق في لزوم ترتيب جميع الآثار التي للواقع على المشكوك والمظنون التي من جملتها ما كان الواقع فيها جزء الموضوع ، فالقطع بالواقع التنزيلي وتنزيله منزلة القطع بالواقع الموضوعي قد حصل كلا جزأيه قهرا بواسطة الاطلاق في ترتيب جميع ما للواقع من الآثار على المشكوك والمظنون ، التي من جملتها الحكم المرتب على الواقع باعتبار كونه جزء الموضوع للقطع الموضوعي ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وما ذكرنا في الحاشية)) أي في حاشيته على رسائل الشيخ ((في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع و)) منزلة ((القطع و)) طريق ذلك ((ان دليل الاعتبار)) بدلالته المطابقية ((انما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى)) في الاستصحاب والامارات ((منزلة الواقع)) فهو لا يدل الا على تنزيل المظنون والمستصحب منزلة الواقع ، فهو ناظر الى الطريقية فقط والى ما كان القطع آليا لا استقلاليا ، واما الدلالة التي يكون القطع فيها ملحوظا بالاستقلال فانما هي لدلالة التزامية غير هذه الدلالة المطابقية اقتضاها الاطلاق في لزوم ترتيب جميع ما للواقع على المستصحب والمؤدى التي منها ما كان الواقع فيها جزء الموضوع ، والى هذا اشار بقوله : ((وانما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة)) فهي دلالة اخرى التزامية غير هذه الدلالة المطابقية تدل بان هناك ملازمة ((بين تنزيلهما)) أي بين تنزيل المستصحب والمؤدى

جزء الموضوع أو قيده ، بما هو كذلك بلحاظ أثره ، إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان ، أو تنزيله في عرضه ، فلا يكاد يكون دليل الامارة أو الاستصحاب دليلا على تنزيل جزء الموضوع ، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر ، فيما لم يكن محرزا حقيقة ، وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة ، كما في ما نحن فيه ـ على ما عرفت ـ لم يكن دليل الامارة دليلا عليه أصلا، فإن دلالته على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالته على تنزيل القطع بالملازمة ، ولا دلالة له كذلك إلا بعد دلالته على تنزيل المؤدى ، فإن الملازمة إنما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي والقطع بالموضوع الحقيقي ، وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي أولا بدليل الامارة لا قطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي ، وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى ، فتأمل جيدا[1] ، فإنه لا يخلو عن دقة .

منزلة الواقع ، وتنزيل آخر اقتضاه الاطلاق ((و)) هو ((تنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبدا)) الحاصل هذا القطع بالواقع التنزيلي والتعبدي من تنزيلهما منزلة الواقع ، فانه بعد تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع يكون المستصحب والمؤدى من الواقع التنزيلي ، ويحصل القطع بهذا التنزيل بواسطة دليل الاعتبار الدال بالمطابقة على تنزيلهما منزلة الواقع ، والمحافظة على الاطلاق تقتضي ان يكون هناك تنزيل آخر غير التنزيل المطابقي وهو تنزيل القطع بالواقع التعبدي ((منزلة القطع بالواقع حقيقة)) .

(١) قوله : ((لا يخلو من تكلف بل تعسف)) هذا خبر لقوله : ((وما ذكرنا في الحاشية)) أي ما ذكرنا في الحاشية بالبيان الذي مر لا يخلو من تكلف وتعسف .

اما وجه كونه تكلفا فلعله لكون هذا التكليف كله انما هو للمحافظة على الاطلاق في لزوم ترتيب جميع الآثار التي منها كونه جزء الموضوع .

ولا يخفى ان كونه جزء الموضوع ليس من شؤون تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع ، فان الاطلاق انما يقتضي ترتيب جميع ما للخمر الواقعية التي يكون القطع طريقا لها على الخمر التي تعلق الظن بها ، ولا يدل الاطلاق على ترتيب آثار القطع بالخمر الواقعية على القطع بالخمر الجعلية ، فان آثار المظنون ذاته من شؤونه ، واما آثار القطع به فليس من شؤونه ، فكون هذا الاطلاق مقتضيا لذلك لا يخلو عن تكلف .

واما كونه تعسفا فلما اشار اليه بقوله (قدس سره) : ((فانه لا يكاد يصح الخ)) وتوضيحه ببيان امرين :

الاول : ان تنزيل شيء منزلة شيء لابد فيه من وجود اثر مفروغ عنه يكون التنزيل بلحاظه ، اما اذا لم يكن هناك اثر فلا يعقل التنزيل ويكون لغوا .

الثاني : انه اذا كان هناك موضوع مركب لاثر من الآثار فتنزيل شيء منزلة جزء هذا المركب لا يعقل الا ان يكون الجزء الآخر محرزا اما بالوجدان او تنزيل آخر يحرزه في عرض هذا التنزيل ليكون لتنزيل هذا الجزء اثر بالفعل بحسبه يصح التنزيل له .

اذا عرفت هذا ـ تعرف انه لا يعقل ان يكون الاطلاق ناظرا الى لزوم ترتيب جميع الآثار على المستصحب والمؤدى حتى كونه جزءا للموضوع ، لوضوح ان نظره الى ذلك موقوف على لحاظ الجزء الثاني وهو القطع به ليكون لهذا الجزء اثر بالفعل ، والجزء الآخر وهو القطع به الذي هو القطع بالواقع التنزيلي يتوقف على الجعل المطابقي للمستصحب والمؤدى منزلة الواقع ، فاللحاظ الاطلاقي لمثل هذا الاثر يتوقف على لحاظ الجزء الثاني وهو القطع به المتوقف هذا القطع على الجعل المطابقي للمستصحب والمؤدى ، لوضوح انه بعد جعلهما بمنزلة الواقع يحصل القطع بهذا

الواقع التنزيلي ، فالدلالة الالتزامية متوقفة على الدلالة المطابقية ، وقد عرفت ان الاطلاق في الدلالة المطابقية يتوقف على الدلالة الالتزامية ، فالاطلاق في الدلالة المطابقية يتوقف على الدلالة الالتزامية المتوقفة على الدلالة المطابقية ، وهذا دور واضح ، فتحقق الاطلاق في الدلالة المطابقية بحيث يكون ناظرا حتى الى التنزيل منزلة القطع الموضوعي مستلزم للدور فهو محال ، لان ما يستلزم المحال محال .

هذا ما اورده في عبارته ولم يشر الى الامر الاول لمفروغيته ، ولكن اشار الى الأمر الثاني بقوله : ((فانه لا يكاد يصح الخ)) .

قوله : ((تنزيله في عرضه)) أي ان الجزء الآخر اذا لم يكن محرزا بالوجدان فلابد وان يكون محرزا بتنزيل في عرض هذا التنزيل للجزء .

قوله : ((كما في ما نحن فيه)) أي انه بعدما عرفت من ان تنزيل شيء منزلة جزء المركب يتوقف على احراز الجزء الآخر اما بالوجدان او بتنزيل آخر - يتضح انه في مثل ما نحن فيه الذي ليس هناك شيء غير دليل الاعتبار الدال بالمطابقة على جعل الظن كالقطع الطريقي لا يعقل ان يكون له اطلاق يشمل تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع بما هو جزء للقطع الموضوعي ، لان تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع بما هو جزء للموضوع في القطع الموضوعي لايصح الا اذا كان جزء المركب الآخر محرزا وهو القطع بالواقع التنزيلي ، اما بالوجدان وهو غير موجود او بتنزيل بدليل آخر غير هذا الدليل الذي كانت دلالته المطابقية هو الجعل الطريقي وهو غير موجود ايضا ، فان المفروض انه ليس هناك دليل عدا دليل الاعتبار ، وكون دليل الاعتبار له دلالتان : مطابقية على الجعل الطريقي ، والتزامية على الجعل الموضوعي يلزمه الدور ، والى الدور اشار بقوله : ((فان دلالته على تنزيل المؤدى)) بما هو جزء الموضوع المستفاد من الاطلاق في الدلالة المطابقية ((تتوقف على دلالته على تنزيل القطع)) أي تتوقف على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي الذي هو جزء الموضوع في هذا المركب ((ب)) واسطة ((الملازمة دلالة الاطلاق على ذلك التنزيل للجزء الآخر ، لما

عرفت من انه لا معنى لتنزيل شيء منزلة جزء المركب ما لم يكن الجزء الآخر محرزا اما بالوجدان او بتنزيل آخر في عرض هذا التنزيل ((و)) المفروض انه ((لا دلالة له كذلك)) أي المفروض انه لا دلالة لدليل الاعتبار بنحو الاطلاق الشامل حتى لتنزيل الجزء في القطع الموضوعي ((الا بعد دلالته)) أي بعد دلالة دليل الاعتبار بالمطابقة ((على)) الجعل الطريقي الذي هو ((تنزيل المؤدى)) منزلة الواقع ، فالدلالة المطابقية المتضمنة للاطلاق تتوقف على الدلالة الالتزامية المتوقفة هذه الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقية ، وهو دور واضح ، فيلزم من الاطلاق في الدلالة المطابقية الدور وما يستلزم الدور محال ، فالاطلاق في الدلالة المطابقية محال .

والى توضيح هذا اشار بقوله : ((فان الملازمة انما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي)) وهو القطع بالواقع التنزيلي ((والقطع)) بالواقع ((بالموضوع)) الواقعي في القطع الموضوعي .

ومن الواضح توقف حصول القطع بالواقع التنزيلي على تنزيل المؤدى منزلة الواقع المدلول عليه بالدلالة المطابقية ، ولذا قال : ((وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي اولا بدليل الامارة)) الدال عليه بالمطابقة ((لا قطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمة)) محافظة على الاطلاق ((بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي و)) بين ((تنزيل المؤدى منزلة الواقع)) ليكون لهذا التنزيل أثر حتى يصح التنزيل لجزء المركب ، لما عرفت من ان تنزيل شيء منزلة جزء المركب لغو ما لم يكن الجزء الآخر محرزا اما بالوجدان او بتنزيل آخر في عرض هذا التنزيل ، والمفروض عدمهما وانه ليس هناك الا دليل الاعتبار فقط ، وكونه دالا على التنزيلين معا يستلزم الدور كما عرفت .

ثم لا يذهب عليك أن هذا لو تم لعمّ ، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذا على نحو الكشف[١] .

الامر الرابع : لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور[٢] ، ولا مثله

---

(١) حاصله : انه بناءاً على تمامية ما ذكره في الحاشية من دلالة دليل الاعتبار على التنزيلين معا ، فلا وجه لاختصاص ذلك بتنزيل الظن منزلة القطع الكشفي ، بل يعم القطع الماخوذ بنحو الصفتية ، ولذا قال : ((فان هذا لو تم لعمّ)) أي لعمّ القطع الموضوعي الصفتي ايضا ، ولا اختصاص له بما اذا كان مأخوذاً بنحو الكشف فقط .

(٢) قد عرفت فيما مرّ امكان اخذ القطع بالحكم او بالموضوع في حكم آخر ، كاخذ القطع بالوجوب او بالخمر في وجوب التصدق ، أمّا اخذ القطع بالوجوب في نفس ذلك الوجوب او اخذ القطع بالصلاة الواجبة في نفس وجوبها فغير معقول ، للزوم الدور كما اشار اليه في المتن والخلف ايضا ، اما لزوم الدور فلوضوح توقف الحكم على موضوعه فيكون ذلك الحكم الشخصي بما انه جزء الموضوع فهو مما يتوقف عليه ذلك الحكم الشخصي ، لفرض كون القطع به هو الموضوع لترتبه بنفسه على ذلك الموضوع ، فهو من حيث كونه جزء الموضوع يكون موقوفا عليه ، ومن حيث كونه حكماً لذلك الموضوع يكون موقوفا على الموضوع ، لتوقف كل حكم على موضوعه، فيتوقف ذلك الحكم الشخصي باعتبار كونه حكماً لموضوع على موضوعه ، ومن حيث كونه بنفسه جزء ما هو الموضوع له فيتوقف الموضوع المركب منه ومن القطع عليه توقف المركب على اجزائه ، فيكون تحقق ذلك الحكم الشخصي متوقفا على مركب يتوقف تحقق ذلك المركب على نفس ذلك الحكم الشخصي ، ونتيجة ذلك توقف الحكم الشخصي على نفسه لتوقفه على موضوعه الذي كان ذلك الموضوع متوقفاً عليه ايضا والى هذا اشار بقوله : ((لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم)) الشخصي ((للزوم الدور)) .

للزوم اجتماع المثلين[1] ، ولا ضده للزوم اجتماع

ولو قلنا بان هذا التوقف ليس من الدور لان الدور توقف موجود على موجود آخر يكون ذلك الموجود متوقفا على ما كان متوقفا عليه ، ولكن محذور الدور موجود فيه وهو محالية توقف الشيء على نفسه .

ولكن لا يخفى ان هذا الدور او محذوره انما يلزم تحققه في نظر القاطع لا في الواقع لجواز خطأ القطع ، فيكون القطع بالحكم الموهوم موضوعا للحكم الواقعي ، فيكون الموقوف غير الموقوف عليه فلا دور ولا نتيجته . بل يمكن منع الدور حتى عند القاطع، لان القطع متوقف على ماهية الحكم ووجود الحكم وكونه بالحمل الشايع حكماً موقوفاً على القطع المتعلق بهذه الماهية ، فاختلف الموقوف والموقوف عليه ، ومع الاختلاف لا دور .

نعم يلزم الخلف من اخذه في موضوع نفسه ، لوضوح ان فرض كونه جزء الموضوع فرض تحققه ، وفرض توقف تحققه على تحقق موضوعه فرض عدم تحققه ، فاخذه موضوعا لنفسه يلزم منه فرض تحققه وعدم تحققه وهو الخلف .

(١) لا يخفى انه كما لا يعقل اخذ القطع موضوعا لنفس الحكم الشخصي كذلك لا يمكن ان يكون القطع بالوجوب موضوعاً لوجوب آخر لذلك الشيء ، بان يقول اذا قطعت بوجوب شيء فذلك يكون واجبا ايضا بوجوب ثان وارد على ذلك الشيء ، فان لازمه اجتماع وجوبين على ذلك الشيء ، لوضوح محاليه جعل بعثين بداعي جعل الداعي متسلطين على شيء واحد ومحركين اليه ، والى هذا اشار بقوله : ((ولا مثله للزوم اجتماع المثلين)) .

ولا يخفى ان هذا ايضا انما يلزم بنظر القاطع لا في الواقع ، لجواز خطأ القطع فلا يكون هناك الا تحريك واحد ، وهو التحريك الثاني الذي كان موضوعه هو القطع بالوجوب .

الضدين[١] ، نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده[٢] .

---

(١) لا يخفى ان القطع بوجوب شيء لا يعقل ان يكون موضوعا لحكم ضد ذلك الوجوب وارداً على ذلك الموضوع ، فانه يلزم منه اجتماع الضدين على موضوع واحد بنظر القاطع ايضا ، فلا يعقل ان يقول المولى اذا قطعت بوجوب الصلاة فهي محرمة او مباحة وهذا واضح .

(٢) قد تقدم ان للحكم مراتب ، والمحال هو اخذ القطع بالحكم موضوعا للحكم في المرتبة التي تعلق بها القطع ، او موضوعا لحكم آخر مثله في نفس تلك المرتبة او لحكم آخر ضده في نفس تلك المرتبة ايضا .

اما اخذ القطع بالحكم في مرتبة موضوعا لنفس الحكم في المرتبة الاخرى ، بان يقول اذا قطعت بالوجوب الانشائي يكون واجبا بالفعل ، فلا مانع منه لقابلية الحكم الانشائي ان يترقى الى المرتبة الفعلية بواسطة القطع به ، فيكون القطع بالحكم بمرتبته الانشائية مبلغا لنفس ذلك الحكم لمرتبة الفعلية ، ولا محذور فيه اصلا ، لا محذور الدور لتعدد الموقوف والموقوف عليه ، فان الحكم بمرتبته الفعلية موقوف على الحكم بمرتبته الانشائية ، والحكم بمرتبته الانشائية ليس موقوفا على الحكم بمرتبته الفعليّة . ولا خلف ايضا لان لزوم الخلف هو فرض كونه موجوداً في مرتبته وليس بموجود في تلك المرتبة ، اما فرض كونه موجوداً في مرتبة وليس بموجود في مرتبة اخرى فلا خلف فيه .

وكذلك لا مانع من كون القطع بالحكم بمرتبته الانشائية موجبا لجعل حكم آخر مثله او ضده في المرتبة الفعلية ، فلا مانع منه ايضا لجواز ان يقول اذا قطعت بوجوب الصلاة الانشائي فالصلاة واجبة بوجوب آخر فعلي ، او انها تكون فعلا محرمة او مباحة ولا محذور في هذا الحكم ، فالحكم الانشائي موضوعه نفس الصلاة ، والقطع

وأما الظن بالحكم ، فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون ، إلا أنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة ، كان جعل حكم آخر في مورده ـ مثل الحكم المظنون أو ضده ـ بمكان من الامكان[1] .

كان طريقا اليه ، والقطع المتعلق به بهذه المرتبة يكون موضوعا وسببا لحكم آخر في المرتبة الفعلية .

لا يقال : القطع بالحكم بمرتبته الانشائية يوجب بلوغه لمرتبة الفعلية فيلزم من جعل الحكم الآخر في المرتبة الفعلية اجتماع المثلين فيما كان الحكم الثاني ـ مثلا ـ للحكم الانشائي ، والضدين فيما كان ضدا له لان الحكم الانشائي بتعلق القطع به يكون فعليا ، وقد فرضنا ان تعلق القطع به سبب لحكم آخر فيجتمع الحكمان في المرتبة الفعلية ، فان كانا مثلين كان من اجتماع المثلين ، وان كانا ضدين كان من اجتماع الضدين .

فانه يقال : ان هذا انما يلزم حيث يكون بلوغ الحكم الانشائي لمرتبة الفعلية قد تمت جميع شرائطه عدا تعلق القطع به ، اما اذا لم يستوف جميع الشرائط فان تعلق القطع به لا يبلغه للمرتبة الفعلية ويكون باقيا على انشائيته ، وحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين أو الضدين ، لوضوح عدم المانع من اجتماع الحكمين المتماثلين او المتضادين في مرتبتين ، وانما المحال اجتماعهما في مرتبة واحدة ولذا قال (قدس سره) : ((نعم يصح اخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة اخرى منه)) أي من نفس ذلك الحكم بان يكون القطع بمرتبته الانشائية موجبا لترقيه وجعله فعليا ، ويصح ايضا اخذ الحكم بمرتبته الانشائية موضوعا لمثل ذلك الحكم او لضد ذلك الحكم في المرتبة الفعلية ، والى هذا اشار بقوله: ((او مثله او ضده)) .

(١) حاصله : انه فرق بين القطع والظن ، فان الظن مثل القطع في عدم امكان اخذه موضوعا لنفس ذلك الحكم ، فلا يعقل ان يكون الظن بالوجوب الفعلي موضوعا

لنفس ذلك الوجوب الفعلي ، واما اخذ الظن بالحكم الفعلي موضوعا لحكم آخر مثل ذلك الحكم او ضدا لذلك الحكم فلا مانع .

اما عدم امكان اخذه في موضوع نفسه كالقطع فلبداهة استلزام ذلك للخلف ، لان فرض كونه متعلقا للظن فرض كون موضوعه ومتعلقه ليس هو الظن ، بل الصلاة ـ مثلا ـ او غيرها من متعلقات الاحكام ، وفرض كون موضوعه هو الظن به فرض عدم كون موضوعه هو الصلاة او غيرها ، بل موضوعه نفس الظن المتعلق به دون الصلاة او غيرها من متعلقات الاحكام ، فاخذ الظن بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم لازمه فرض الحكم وفرض عدم الحكم وهذا خلف واضح ، والى هذا اشار بقوله : ((واما الظن بالحكم فهو وان كان كالقطع في عدم جواز اخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون)) بنفسه وبشخصه لما عرفت من لزوم الخلف .

واما امكان اخذه موضوعا لحكم آخر مثله او ضده في نفس مرتبته فلا مانع منه ، وهو ليس كالقطع من هذه الجهة لان القطع بالحكم بمرتبة الفعلية وصول للحكم تام لا مجال لاحتمال الخلاف فيه ، فيلزم من كونه موضوعا لحكم آخر مثله او ضده في مرتبة الفعلية القطع باجتماع المثلين او الضدين ، واما الظن فحيث انه ليس وصولا تاما للشيء المتعلق به واحتمال الخلاف فيه موجود ، فلا يلزم من جعل حكم آخر في تلك المرتبة القطع باجتماع المثلين او الضدين ، فيجوز للمولى ان يقول اذا ظننت بوجوب الصلاة فالصلاة تكون واجبة بالفعل او محرمة او مباحة ، والى هذا اشار بقوله : ((الا انه لما كان معه)) أي مع الظن حيث كان مشوبا باحتمال الخلاف ولم يكن الحكم المتعلق به الظن تام الوصول ، فلا يلزم من جعل الحكم في هذه المرتبة قطع باجتماع المثلين ، لفرض كونه ظنا غير تام الوصول ، فهناك مجال لجعل حكم آخر موضوعه الظن بالحكم الواقعي ، فيقول المولى اذا ظننت بالحكم الواقعي فقد جعلت ذلك الحكم ثانيا في ظرف ذلك الظن ، ويكون هذا الحكم حكماً ظاهريا آخر موضوعه الظن بالحكم الواقعي .

إن قلت : إن كان الحكم المتعلق به الظن فعليا أيضا ، بأن يكون الظن متعلقا بالحكم الفعلي ، لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده ، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين ، وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر ، كما في القطع ، طابق النعل بالنعل[1] .

وبعبارة اخرى : انه لا مانع من الحكم الظاهري حيث لم ينكشف الحكم الواقعي، حيث عرفت ان المانع منه في القطع هو القطع باجتماع المثلين او الضدين ، وفي مورد احتمال الخلاف لا قطع باجتماع المثلين او الضدين ، فلا مانع من جعل حكم آخر مثل الحكم المتعلق به الظن او ضده ، والى هذا اشار بقوله : ((لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة)) لفرض احتمال الخلاف وعدم وصول الحكم الواقعي تماماً لذلك ((كان جعل حكم آخر في مورده مثل الحكم المظنون او ضده بمكان من الامكان)) لما عرفت من عدم المانع الموجود في مورد القطع بالحكم .

(١) حاصله : ان المحال لابد وان يكون مقطوعا بعدمه ، فكما ان ما يوجب القطع بالمحال محال كذلك ما يوجب الظن بالمحال محال ايضا ، فكيف يعقل ان يكون الظن بالحكم الواقعي الفعلي موضوعا لحكم آخر فعلى مثله او ضده ، فانه لا محالة يوجب الظن باجتماع المثلين او الضدين في المرتبة الفعليّة ، وهو محال كالقطع باجتماع المثلين او الضدين لما عرفت ، اذ المحال لابد وان يكون مقطوع العدم لا محتملاً ، واحتمال المحال كالقطع بالمحال .

نعم لا مانع من اخذ الظن بالحكم الواقعي موضوعا لحكم آخر او اخذ الظن بالحكم في مرتبة موضوعا للحكم في مرتبة اخرى ، فالظن كالقطع من دون خلاف بينهما اصلا ، وما يجوز في القطع يجوز في الظن وما لايجوز في القطع لا يجوز في الظن، ولذا قال (قدس سره) : ((كما في القطع طابق النعل بالنعل)) أي ان الحال في الظن كالحال في القطع سوى ان اللازم في القطع هو القطع بالمحال وفي الظن الظن بالمحال ، وقد عرفت ان الظن بالمحال كالقطع بالمحال محال ايضاً .

قلت : يمكن أن يكون الحكم فعليا ، بمعنى أنه لو تعلّق به القطع ـ على ما هو عليه من الحال ـ لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة ، ومع ذلك لايجب على الحاكم دفع عذر المكلف ، برفع جهله لو أمكن ، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن ، بل يجوز جعل أصل أو أمارة مؤدية إليه تارة ، وإلى ضدّه أخرى ، ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده ، كما لا يخفى[1] ،

---

(١) توضيحه ببيان امور : الاول : ان هذا الاشكال لا يختص بالمقام وهو فيما اخذ الظن بالحكم الواقعي موضوعا لحكم آخر مثله او ضده ، بل هو مشترك الورود في الامارات المعتبرة والاصول الجارية في مورد الشك في الحكم الفعلي ، كما سيجيء ان شاء الله تعالى التعرض له في مبحث الامارات في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري .

الثاني : ان الظن المأخوذ موضوعا لحكم مثل الحكم الواقعي او ضده هو الظن غير المعتبر طريقا الى الواقع ، اذ لو كان هو الظن المعتبر لما كان قسما في قبال الامارات المعتبرة والاصول ، وانما كان هذا الظن قسما في قبال الامارات لكونه مأخوذا لمحض الموضوعية للحكم الثاني .

الثالث : ان التماثل والتضاد بين الاحكام انما يكون في الفعلية الحتمية ، لوضوح ان البعث الفعلي المنجز في مورد لا يقبل بعثا آخر نحوه او زجرا عنه فيتماثلان او يتضادان ، اما اذا كان الحكم غير بالغ هذه المرتبة بل كانت فعليته معلقة ، فيكون حاله حال الحكم الانشائي مع مثله او ضده من الحكم الفعلي ، وقد عرفت انه لا مانع من اجتماعهما في القطع فضلا عن الظن .

الرابع : ان الحكم لابد ان يكون منبعثا عن مصلحة ملزمة ، ولكنها تارة : تكون مما يجب ايصالها وان يكون المولى بصدد ايصالها ، لانها تكون من الالزام بحد تدعو المولى الى ايصالها اما بالعلم او باقامة الحجة عليها او بالاحتياط في موردها ، وهذه هي المرتبة التي يكون الحكم فيها فعليا حتميا .

واخرى : لا تكون المصلحة الملزمة بهذا المقدار من الالزام بحيث تدعو الى ايصالها اما بالعلم او بجعل الاحتياط او باقامة الحجة عليها ، ويكون حدها انها بحيث لو علم بها من باب الاتفاق لتنجزت ، والحكم في مثل هذا الفرض يكون فعليا غير حتمي وتكون فعليته تعليقية ، لانها بحيث لو علم بها لتنجزت ، وحال هذه الفعلية حال المرتبة الانشائية لعدم بلوغ الحكم الى حد يستحق فاعله المثوبة وتاركه العقوبة ، والحكم في هذه المرتبة ليس باعثا ولا زاجرا بالفعل .

اذا عرفت هذه الامور ـ تعرف الفرق بين الظن المأخوذ في الموضوع وبين القطع المأخوذ كذلك ، فان الظن غير المعتبر وكان اخذه لمحض كونه موضوعا لحكم ثان لا يكون منجزا للحكم الفعلي التعليقي ، فلا مانع من جعل حكم مماثل للحكم الواقعي او مضاد له لفرض كون الفعلية فعلية تعليقية وليست بعثا وزجرا بالفعل ، فلا مانع من ان يكون هناك بعث آخر أو زجر آخر متعلقين بمتعلق الحكم الواقعي ، بخلاف القطع فانه لو تعلق بالمرتبة التعليقية لتنجزت ، وحينئذ لا يعقل في موردها جعل حكم آخر مثل الحكم الواقعي او ضده ، للزوم اجتماع المثلين على الاول والضدين على الثاني .

فاتضح الفرق بين الظن والقطع في امكان اخذ الاول موضوعا لحكم مثل الحكم الواقعي او ضدا له ، وقد اشار الى خصوص المقدمة الرابعة بقوله : ((يمكن ان يكون الحكم فعليا)) معلقا لا حتميا ولا تكون مصلحته تدعو الى الايصال كما تدعو مصلحة الحكم الظاهري الى جعل الحكم على طبقها ، وفسر الفعلية التعليقية بقوله : ((بمعنى انه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز و)) حينئذ يكون فعليا حتميا ((استحق)) تاركه ((على مخالفته العقوبة ومع ذلك)) أي ومع كون المصلحة بهذا المقدار ((لا يجب على الحاكم دفع عذر المكلف بـ)) لزوم ((رفع جهله)) اما بالحجة او بجعل الاحتياط ، والى هذين اشار بقوله : ((لو امكن او يجعل لزوم الاحتياط عليه)) .

فافهم[1] .

إن قلت : كيف يمكن ذلك ؟ وهل هو إلا أنه يكون مستلزما لاجتماع المثلين أو الضدين ؟

وحيث ان الحكم في المرتبة الفعلية التعليقية ليس بعثا وزجرا بالفعل ولا يجب على الحاكم ايصاله بنحو من انحاء الايصال ((بل يجوز جعل اصل او امارة مؤدية اليه تارة والى ضده اخرى)) لعدم كونه في هذه المرتبة باعثا وزاجرا حتى لا يعقل بعث آخر أو زجر آخر في مورده ، وكما يجوز جعل الاصل والامارة في مورد هذه الفعلية كذلك يجوز اخذ الظن غير المعتبر في مورده موضوعا لحكم مثل الحكم الواقعي أو ضده ، ولا يجوز ذلك في القطع لفرض تنجزه وفعليته الحتمية بمجرد تعلق القطع به ، فاتضح الفرق بين اخذ الظن موضوعا للحكم المماثل والمضاد واخذ القطع موضوعا لهما ، ولذا قال : ((ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله او ضده)) .

(١) لعله اشارة الى انه ينافي ما مر منه من انحصار مراتب الحكم في اربع ، فان الفعلية اذا كانت حتمية وتعليقية كانت الاقسام خمسة لا اربعة .

او انه اشارة الى انه خلاف الفرض ، فان الفرض هو الفرق بين الظن والقطع مع كون الحكم بالغا الى مرتبة الفعلية ، والفعلية التعليقية هي مرتبة الانشاء في الحقيقة ، والتعبير عنها بالفعلية التعليقية لا يغير واقعها عما هو عليه ، ففي مرتبة الفعلية الحتمية لا فرق بين الظن وان كان غير معتبر وبين القطع في عدم امكان اخذهما موضوعا لحكم مماثل او مضاد للحكم الواقعي ، لكون احتمال المحال كالقطع بالمحال ، وينحصر الجواب بما ياتي في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من انه لا فعلية الا بالوصول ، وما لم يصل الحكم اما بالعلم او بايجاب الاحتياط في مورده لا محالة يكون انشائيا ، وان شئت فسمه فعليا معلقا .

قلت : لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى ـ أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز ـ مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الاصل أو الامارة ، أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص ، على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي[1] .

الامر الخامس : هل تنجز التكليف بالقطع ـ كما يقتضي موافقته عملا ـ يقتضي موافقته التزاما ، والتسليم له اعتقادا وانقيادا ؟ كما هو اللازم في الاصول الدينية والامور الاعتقادية ، بحيث كان له امتثالان وطاعتان ، إحداهما بحسب القلب والجنان ، والاخرى بحسب العمل بالاركان ،

---

(١) ليس في هذا الا التكرير والايضاح لما سبق ، وان هذا المتوهم تخيل ان محض اسم الفعلية بأي معنى كانت لازمها الظن باجتماع المثلين او الضدين .

وحاصل قلت : انه ليس كل فعلية مستلزمة لذلك ، بل المستلزمة لذلك هي الفعلية الحتمية دون التعليقية ، ولذا قال : ((لا باس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى)) وهي الفعلية التعليقية مع حكم فعلي حتمي مماثل او مضاد في مورد الحكم الواقعي التعليقي ، وقد اشار الى ان هذا الاشكال مشترك الورد بين الاصل والامارات المعتبرة وبين مقامنا وهو اخذ الظن غير المعتبر موضوعا للحكم المماثل او المضاد وهو الامر الاول الذي ذكرناه بقوله : ((مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الاصل او الامارة او دليل اخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص)) وهو مقام بحثنا في هذا الامر .

فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاما ولو مع الموافقة عملا، أو لا يقتضي ؟ فلا يستحق العقوبة عليه ، بل إنما يستحقها على المخالفة العملية . الحق هو الثاني ، لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة والعصيان بذلك ، واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لامر سيده إلا المثوبة دون العقوبة ، ولو لم يكن متسلما وملتزما به ومعتقدا ومنقادا له[1] ، وإن كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده،

---

(١) توضيح الحال في هذا الامر يقتضي التكلم في جهات :

الاولى : في حقيقة الموافقة الالتزامية .

الثانية : في انها هل هي باقتضاء من نفس ادلة التكاليف او لقيام دليل خارجي عليها كمثل وجوب التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ؟

الثالثة : في انه لو كانت واجبة اما لدلالة نفس ادلة التكاليف عليها او الدليل الخارجي لوجب الالتزام بها فتجب الموافقة الالتزامية اجمالا في مورد لم يعلم الحكم فيه تفصيلا ، بان يكون الالتزام اجمالا كافيا في امتثالها كما يجب الالتزام التفصيلي .

الرابعة : في مانعيتها عن اجراء الاصول في اطراف المعلوم بالاجمال وعدم مانعيتها عنه ، وسيأتي الكلام في الجهة الثالثة والرابعة عند تعرّض المصنف لهما في هذا الامر .

واما الجهة الاولى فقد اشار اليها المصنف اشارة اجمالية بقوله كما هو اللازم في الاصول الدينية والامور الاعتقادية .

وتوضيح ذلك : ان الموافقة الالتزامية التي ادعي وجوبها مضافا الى الموافقة العملية ليست هي نفس العلم بالشيء ، فانه ربما يحصل العلم بالشيء ولا يكون هناك التزام ولا تسليم من العالم بالشيء ، كما حكى الله ذلك عن الكفار برسالة النبي

ﷺ بقوله عزوجل : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ﴾[1] فلو كان نفس العلم بالشيء هي الموافقة الالتزامية لما كان من ايقن بصحة رسالة الرسول بكافر ، مع انه عزوجل سمّاهم بالكفار .

فيتضح ان الموافقة الالتزامية هي فعل من افعال النفس وهو عقد القلب والبناء على الالتزام بما علم صحته ، فالموافقة الالتزامية التي ادعي وجوبها في الاحكام هي نفس الواجبة في الاصول الدينية كالاعتقاد بوجود الواجب جلّ وعلا ووحدانيّته والاعتقاد بالاسلام وبصحة الرسالة ، ومن الواضح انه لا ملازمة بين العلم بالشيء وبين عقد القلب عليه والتسليم له ، ولذا كان من علم بصحة رسالة الرسول مستيقنا بها ولكنه لم يعقد قلبه عليها ولا سلّم لها من الكفار ، فمحل الكلام وهو انه هل يجب على المكلف عقد قلبه والتسليم للاحكام الفرعية التي وصلت اليه اما بالعلم او بقيام الحجة عليها مضافا الى وجوب موافقتها عملا كما يجب عليه ذلك في الاصول الاعتقادية ام لا يجب عليه ذلك ؟

ومما ذكرنا في توضيح الموافقة الالتزامية ـ يتضح ان الموافقة الالتزامية التي هي عقد القلب او التسليم ليست هي الاتيان بقصد امتثال الامر ، والاّ للزم عدم صحة تقسيم الاحكام الى تعبدية وتوصلية ، ولكانت الاحكام كلها تعبديّة وهو واضح الفساد ، لان المدعي وجوب الموافقة الالتزامية يدعي وجوبها في جميع الاحكام التوصلية والتعبديّة.

واما الجهة الثانية وهي البحث عن الدليل الدال على وجوب هذه الموافقة فخلاصة الكلام فيه ان الدليل عليها امّا نفس ادلة التكاليف او دليل خارجي كوجوب تصديق النبي .

---

(١) النمل : الآية : ١٤ .

وقد اشار المصنف الى الاول دون الثاني ، وحاصله : انه لا دلالة لنفس الدليل المتعلق بالافعال على وجوب هذه الموافقة ، لان الدليل اما هو الامر وجوبا باتيان فعل من الافعال او النهي عن ارتكابه لزوما ، وكل منهما له هيئة ومادة ، ومن الواضح ان المادة هي نفس الفعل المتعلق به الامر او النهي ، والهيئة هي ما دل على طلب الفعل او طلب الترك ، ومن البيّن عدم دلالة المادة ولا الهيئة على الموافقة الالتزامية التي هي عقد القلب ، اما عدم دلالة المادة على ذلك فواضح جدا لان المستفاد منها هو نفس الفعل المتعلق للامر او للنهي ولا ربط لنفس الفعل بعقد القلب عليه ، واما الهيئة فالمستفاد منها هو طلب اتيان الفعل خارجا او تركه خارجا ولا دلالة لها على اكثر من الطلب للاتيان الخارجي او لتركه كذلك ، والاتيان خارجا وعدمه من افعال الجوارح ، وعقد القلب من افعال الجوانح ، فاذا كان المستفاد من الهيئة هو العمل المتعلق بالجوارح فعدم تعلق الهيئة بالعمل الجانحي واضح ايضا .

فدعوى نفس الدليل على وجوب الموافقة لا تخلو عن جزاف لانها ترجع الى دعوى دلالة من غير دال .

هذا مضافا الى ما اشار اليه المصنف في عبارة المتن من انه لو كان لنفس الدليل دلالة على وجوب الموافقة الالتزامية لكان لكل حكم من الاحكام التي تعلق بها الامر والنهي امتثالان ومعصيتان ، احدهما يتعلق بوجوب عقد القلب عليه ، والثانية باتيانه ، فمن فعل ما امر به غير عاقد قلبه عليه كان مطيعاً من ناحية وعاصيا من ناحية اخرى ، والوجدان احق شاهد على كذب هذه الدعوى ، فان المولى اذا امر عبده بشيء ففعله من غير عقد قلبه عليه لا يكون مستحقا للعقاب ، ولو كان كل تكليف منحلاً الى تكليفين جانحي وخارجي لكان مثل هذا العبد ممن يستحق العقاب .

لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها ، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لامره أو نهيه التزاما مع موافقته عملا، كما لا يخفى[1] .

وبعبارة اخرى : ان المدار في صحة عقوبة العبد هو كونه طاغيا على مولاه وظالما له ، والعبد الذي يفعل ما امره به مولاه وان لم يكن قد عقد قلبه عليه لا يكون طاغيا على مولاه ومتحديا مراسم العبودية .

فاتضح ان دعوى دلالة نفس ادلة التكاليف على وجوب الموافقة الالتزامية لاتخلو عن مجازفة لانها دعوى من غير بيّنة على ذلك ، ولعدم دلالة من نفس ادلة التكاليف على ذلك ولعدم مساعدة الوجدان عليها . والى شهادة الوجدان بعدم وجوب الموافقة الالتزامية الذي هو المرجع في باب الاطاعة والعصيان اشار بقوله : ((الحق هو الثاني)) وهو عدم اقتضاء ادلة التكاليف للزوم الموافقة الالتزامية ((لشهادة الوجدان الى آخر عبارته)) .

(١) لا يخفى ان هنا أمرين : مرحلة تمام الاخلاص للمولى ، والالتزام بأكمل مراسم العبودية ، ولا اشكال في ان الالتزام باحكامه والتسليم لاوامره ونهيه من درجات تمام الاخلاص ، وليس هذا هو محل البحث في المقام ، بل الكلام في مرحلة وجوب هذا الالتزام وان مخالفته كالمخالفة العملية مما يستحق المكلف عليها العقاب ، وقد عرفت انه لا يساعد هذه الدعوى نفس دليل الاحكام ولا الوجدان ، واما كونها داخلة في العبودية الكاملة والاخلاص التام فليس ذلك من محل البحث .

واما دلالة الدليل الخارجي على وجوب هذه الموافقة ، وهو مثل ما دل على وجوب تصديق النبي بكل ما جاء به فلا دلالة لمثل هذا على وجوب هذه الموافقة الالتزامية ، بعد ما عرفت من ان المراد من الموافقة الالتزامية هو عقد القلب ، فان الظاهر من هذا هو لزوم الاعتقاد بكون النبي صادقا فيما جاء به من الاحكام ، وانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ، وهذا امر يعتقده كل من صدق

ثم لا يذهب عليك ، إنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية ، لو كان المكلف متمكنا منها تجب ، ولو فيما لايجب عليه الموافقة القطعية عملا، ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضا لامتناعهما ، كما إذا علم إجمالا بوجوب شيء أو حرمته ، للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا، والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت ، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة[1] .

بالرسالة، لان عدم التصديق بذلك يرجع الى عدم الاعتقاد بصحة الرسالة ، وهذا غير وجوب عقد القلب الذي ربما يكون عدمه متحققا مع اليقين بالصحة ، كما عرفت في الكفار المستيقنين بصحة الرسالة غير العاقدين قلوبهم عليها والمنكرين لها بألسنتهم ، فاتضح انه لم يتم ايضا دليل من الخارج يدل على وجوب هذه الموافقة الالتزامية .

(١) هذه هي الجهة الثالثة التي اشرنا اليها سابقا ، وحاصلها : انه لو قلنا بلزوم الموافقة الالتزامية اما لدلالة نفس ادلة التكاليف عليها او لدلالة دليل خارجي عليها ، فهل تجب فيما لا تجب الموافقة العملية كما في مقام دوران الامر بين المحذورين ؟ فان الموافقة العملية القطعية غير ممكنه لعدم تبيّن الحكم الواقعي وعدم امكان الاحتياط فيه لفرض دوران الفعل بين كونه واجباً او حراماً ، فالموافقة العملية لا تجب لعدم امكانها .

واما الموافقة الالتزامية فحيث انه لا يمكن الالتزام بالحكم بعينه تجب موافقته بنحو الاشارة اليه لتعذر الموافقة التفصيلية وامكان الموافقة الاجمالية ، فيجب الالتزام بالحكم الواقعي بما له من عنوانه الواقعي بنحو الاشارة اليه اجمالا لعدم العلم به تفصيلا ، والى هذا اشار بقوله : ((تجب)) أي تجب الموافقة الالتزامية على القول بوجوبها ((ولو فيما لا يجب عليه)) أي على المكلف ((الموافقة القطعيّة عملا)) لعدم امكانها كما في دوران الامر بين المحذورين ، وفيه كما لاتجب الموافقة القطعية ((لا

وإن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه ، لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة ، ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعا ، فإن محذور الالتزام بضد التكليف عقلا ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة ، مع ضرورة أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكد يقتضي إلا الالتزام بنفسه عينا ، لا الالتزام به أو بضده تخييرا[1].

يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك ايضا)) حيث نقول بالتخيير الاستمراري فيه ، فانه عليه لا مانع من المخالفة القطعية ايضا ، فانه مع التخيير الاستمراري بين الفعل او الترك يقطع بالمخالفة القطعية ، ومع استمرار التخيير كما يمتنع وجوب الموافقة يمتنع ايضا حرمة المخالفة ، واليه اشار بقوله : ((لامتناعها)) وذلك ((كما اذا علم اجمالاً بوجوب شيء او حرمته)) ففي مثله تجب الموافقة الالتزامية بناءاً عليها وان لم تجب الموافقة العملية ولا تحرم المخالفة العملية ايضا ((للتمكن من)) الامتثال فيها دون العملية وذلك بـ ((الالتزام)) بما هو الثابت واقعا من الحكم بما له من عنوانه الواقعي بالاشارة اجمالا اليه ، فيمكن الالتزام به والانقياد له والاعتقاد به ((بما)) انه ((هو الواقع والثابت وان لم يعلم انه)) هو ((الوجوب)) بخصوصه ((او الحرمة)) بخصوصها .

(١) حاصله : انه ان لم نقل بوجوب الالتزام بنحو الاجمال فلازمه عدم وجوب الالتزام ، لان وجوب الالتزام بالحكم بخصوص ما له من العنوان في مقام دوران الامر بين المحذورين غير ممكن ، فاذا قلنا بلزوم الالتزام بالحكم بعنوانه في المقام فلابد من سقوط التكليف به لعدم امكانه .

ولا يمكن ان يدعى انه اذا لم يمكن الالتزام به بخصوصه يمكن ان يلتزم باحدهما على وجه التخيير .

فانها دعوى واضحة البطلان ، اولاً : لوضوح انه لا يمكن ان تستلزم اطاعة الشيء العصيان من وجه آخر ، فان الالتزام بما ليس بحكم واقعا انه هو الحكم واقعا

ومن هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الاصول الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم[1] لو كانت جارية ، مع

تشريع محرم ، فلا يعقل ان تجب الموافقة الالتزامية باحدهما تخييراً لاستلزامه التشريع، والى هذا اشار بقوله : ((فان محذور الالتزام بضد)) الواجب ((ليس باقل من محذور عدم الالتزام به بداهة)) لبداهة الحرمة التشريعية فلا يعقل ان تجب الموافقة الالتزامية حيث تستلزم الحرمة التشريعية .

وثانياً : ان وجوب الموافقة القطعية بناء على انها مستفادة من ادلة التكاليف ، فمن الواضح ان التكليف انما يدعو الى وجوب الالتزام به بعنوانه الخاص به ، ولا يعقل ان يقتضي وجوب الالتزام به او بضدّه ، فان الامر بوجوب الالتزام بالحكم الذي تعلق الامر او النهي به انما يدعو الى الالتزام بذلك العنوان الذي وقع متعلقا للامر أو النهي ، ومتعلق الامر أو النهي هو ذلك العنوان الخاص لا هو او ضده ، والى هذا اشار بقوله : ((مع ضرورة ان التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام الى آخر الجملة)) .

وان قلنا ان الموافقة الالتزامية مستفادة من دليل خارجي فانه ايضا لا يكون دالاً على لزوم تعيين احدهما ، لان المستفاد منه هو لزوم الموافقة التزاماً للحكم الواقعي ، فحيث يتعذر معرفته تفصيلا يجب الالتزام به اجمالا ، والالتزام باحدهما على التعيين لازمه الالتزام بغير الحكم الواقعي احيانا وبما لا يعلم انه الحكم الواقعي دائماً، وهو تشريع محرم .

(١) هذه هي الجهة الرابعة من الكلام في هذا الامر ، وتوضيحه يتوقف على بيان امر: وهو انه قد توهم أنه لو قلنا بوجوب الالتزام بالحكم لكان ذلك مانعا عن اجراء الاصول العملية في اطراف العلم الاجمالي ، بدعوى ان لازم جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي الترخيص في المخالفة الالتزامية للحكم الواقعي وهو قبيح ، فلا يعقل ان تجري الاصول فيما لزم من جريانها قبحا عقلياً على الشارع ، فتكون

ادلتها مخصصه عقلا في غير ذلك المورد ، اما لزوم ذلك من جريانها فلان لازم جريانها في مورد العلم الاجمالي هو كونه مورداً لجعل الحكم الظاهري وهو الاباحة في المقام ، فان الاصول الجارية في مقام الدوران بين المحذورين هو عدم الوجوب وعدم الحرمة ، فكون الحكم الظاهري في المورد هو الاباحة ينافي الحكم بوجوب الالتزام بالحكم الذي يدور امره بين الوجوب والحرمة ، فان مرجع ذلك الى الامر بالمتنافيين ، لان وجوب الموافقة الالتزامية تقضي بوجوب الالتزام بالحكم الذي يدور امره بين الوجوب والحرمة ، وجريان الاصول في الاطراف يقضي بكون الحكم الفعلي هو الاباحة ، ولازمه هو وجوب الالتزام ايضا بكون الحكم هو الاباحة ، فلازم ذلك هو الاذن من الشارع في المخالفة العملية للتكليف بالالتزام ، لان لازم كون الحكم الفعلي هو الاباحة ان ليس هناك الزام بالحكم بان هنا يجب الالتزام بان هنا حكما الزاميا فلا مانع من مخالفة التكليف بلزوم الالتزام بان هنا يجب الالتزام بان هنا حكما الزاميا .

وايضا حيث انه يلزم الالتزام بالحكم الفعلي وهو الاباحة ، ولما كان يجب الالتزام بالحكم الواقعي وهو الالزام بين الوجوب والحرمة فلازم ذلك حكم الشارع بلزوم الالتزام بحكمين متنافيين .

والجواب عنه اولاً : انه لو قلنا بجواز اجتماع الحكم الواقعي والظاهري ، وانه لا تنافي بينهما كما سيأتي تحقيقه في الامارات ، فان التنافي انما يكون بين الحكمين الفعليين الحتميين ، وليس الحكم الواقعي بفعلي حتمي في المقام ، وفي كل مقام كان مورداً للحكم الظاهري ، بل هو اما انشائي او فعلي تعليقي لا حتمي .

وثانياً : انه لا تجب الموافقة الالتزامية في المقام : أي لا تجب الموافقة الالتزامية لانه لا يقتضيها نفس الادلة للتكاليف ولا الدليل الخارجي ، فلا يجب الالتزام بالتكليف على نحو الاجمال ولا باحدهما ، لما عرفت من استلزامها التشريع وعدم معقولية ان يدعو الشيء الى التزام بنفسه وبضده تخييراً ، فلا موافقة التزامية في المقام حتى تجب ،

قطع النظر عنه[١] ، كما لا يدفع هنا محذورعدم الالتزام بـه ، بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه حينئذ أيضاً الاّ على وجه دائر ، لأن جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام من جريانها ، وهو موقوف على جريانها بحسب الفرض[٢] .

والى هذا الجواب الثاني اشار بقوله : ((ومن هنا قد انقدح الى آخر الجملة)) فانه بعد عدم وجوب الموافقة الالتزامية لا يكون بمانع عن جريان الاصول في اطراف المعلوم بالاجمال ، فلا يكون جعل الحكم الظاهري في المقام موجباً للترخيص في المخالفة الالتزامية .

(١) يشير الى ان المانع عن جريان الاصول في المقام ليس وجوب الموافقة الالتزامية ، بل ما سيشير اليه بقوله : ((الا ان الشان)) فمع قطع النظر عما سيذكره من المانع عن جريانها في المقام فالموافقة الالتزامية لا تمنع لما عرفت من عدم وجوبها .

(٢) هذا اشارة الى ما ذكره الشيخ في الرسالة بما حاصله : انه لو قلنا بوجوب الموافقة الالتزامية لكنها لا تجب في المقام ، لان جريان الاصول في الاطراف رافع لها ، فبواسطة جريان الاصول في المقام الذي لازمها كون الحكم الفعلي الظاهري الذي هو الحكم الذي يجب الالتزام به فعلا وهو الاباحة ، فانه به يترفع وجوب الالتزام بالحكم الالزامي في المقام ، وقد اورد عليه المصنف في المتن بلزوم الدور ، وانه بعد الالتزام بوجوب الموافقة الالتزامية في اطراف العلم في المقام بناءاً على ان العلم الاجمالي بالحكم الواقعي في المقام علة تامة للتنجيز لا مقتض ، فانه بناءاً على العلية التامة يكون العلم الاجمالي بالحكم الواقعي علة تامة لوجوب الالتزام بالحكم الواقعي ، ولا يرتفع بجريان الاصول لان جريان الاصول في المقام يتوقف على ان لا يلزم منه محذور ، ووجوب الموافقة الالتزامية المنجزة بالعلم الاجمالي محذور يمنع عن جريان الاصول ، فجريان الاصول في المقام يتوقف على عدم وجوب الموافقة الالتزامية ، لان وجوبها يكون مانعا عن جريان الاصول ، وعدم وجوب الموافقة الالتزامية

يتوقف على جريان الاصول ، لان دليل وجوب الموافقة الالتزامية عام يشمل حتى المورد ، فعدم وجوبها في المورد انما هو لجريان الاصول ، وقد عرفت ان جريان الاصول متوقف على عدم وجوبها ، فجريان الاصول يتوقف على عدم وجوبها المتوقف على جريان الاصول ، وهذا هو الدورأو نتيجته ، لتوقف جريان الاصول على عدم المانع المتوقف على جريان الاصول ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((كما لا يدفع هنا محذور عدم الالتزام به)) أي محذور عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي، فانه بناءا على كون العلم الاجمالي بالحكم الواقعي في المقام عله تامة لتنجز وجوب الالتزام به ، فعدم وجوب الالتزام به يلزم منه محذور تخلف المعلول عن علته التامة ((بل)) يلزم من وجوب الالتزام بالحكم الواقعي محذور آخر ، وهو الالتزام بضد الحكم الواقعي ، لانه كما يجب الالتزام بالحكم الواقعي كذلك يجب الالتزام بالحكم الظاهري ، والحكم الظاهري في المقام بعد جريان الاصول هو الاباحة ، ولما كان الحكم الواقعي في المقام الزاميا فالالتزام بالحكم الظاهري المتحصل من جريان الاصول في المقام التزام بضد الحكم الواقعي ، فلو جرت الاصول في المقام لدفعت محذور عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي ، ولدفعت ايضا محذور ((الالتزام بخلافه)) أي بخلاف الحكم الواقعي وهو الاباحة التي هي ضد الحكم الواقعي الالزامي وخلافه ، ولكن هذا كله ((لو قيل بالمحذور فيه حينئذ ايضا)) أي لو قيل بان العلم الاجمالي هنا علة لتنجز وجوب الالتزام بالحكم الواقعي الا ان الاصول لا تجري في المقام حتى يرتفع بها محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعي ومحذور الالتزام بخلافه ، لان جريانها لا يكون ((الا على وجه دائر لان جريانها)) أي لان جريان الاصول ((موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام)) فانه لو كان هنا محذور في عدم الالتزام لكان الالتزام واجبا ، واذا وجب الالتزام يمتنع جريان الاصول ، فوجوب الالتزام مانع عن جريان الاصول ، ومن الواضح توقف تحقق الشيء على عدم

اللهم إلا أن يقال: إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام والاقتحام في الاطراف ، ومعه لامحذور فيه ، بل ولا في الالتزام بحكم آخر[1] إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان

مانعه، فجريان الاصول في المقام متوقف على عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي من باب توقف الشيء على عدم مانعه .

والحاصل : ان جريان الاصول يتوقف على عدم لزوم محذور من عدم الالتزام بالحكم الواقعي وهو ((اللازم من جريانها)) أي ان عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي هو اللازم من جريان الاصول ((وهو موقوف على جريانها بحسب الفرض)) أي وعدم لزوم المحذور من عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي في المقام موقوف على جريان الاصول ، لان المفروض انه لولا جريان الاصول لوجب الالتزام بالحكم الواقعي ولا رافع لوجوبه الا جريان الاصول في المقام ، فتحصل ان جريان الاصول متوقف على عدم وجوب الالتزام ، وعدم وجوب الالتزام متوقف على جريان الاصول ، فجريان الاصول متوقف على عدم وجوب الالتزام وعلى كل ما يتوقف عليه وجوب الالتزام ، وقد عرفت ان عدم وجوب الالتزام متوقف على جريان الاصول ، فجريان الاصول يتوقف على جريان الاصول ، وهو الدور او نتيجته وهو توقف الشيء على نفسه .

فتلخص مما ذكرنا : ان دفع محذور وجوب الالتزام الذي هو المانع عن جريان الاصول في المقام بما ذكر في الرسالة ، الذي حاصله ان وجوب الالتزام هنا مرفوع بجريان الاصول في الاطراف الرافعة للحكم الواقعي ، لان لازمها عدم الحكم الواقعي فلا يجب الالتزام به لارتفاع الحكم الذي هو موضوع وجوب الالتزام ، فان رفع وجوب الالتزام بهذا الطريق يستلزم الدور كما عرفت .

(١) توضيحه : انه لو قلنا بان العلم الاجمالي بالتكليف علة تامة لتنجزه لاتوقف له على شيء ، يكون ما ذكر في الرسالة من رفع التكليف بوجوب الالتزام بجريان

الاصول دوريا كما تقدم بيانه ، لان العلم الاجمالي بوجود تكليف في المقام يقتضي وجوب الالتزام به لوجود علته التامة وهو العلم الاجمالي به ، فيكون وجوب الالتزام بما هو الحكم الواقعي متحققا قطعا وهو مانع عن جريان الاصول ، فرفعه بجريان الاصول يستلزم الدور كما عرفت .

اما لو قلنا بان العلم الاجمالي ليس علة تامة لتنجز التكليف ، بل هو مقتض يتوقف تأثيره على عدم جعل من الشارع في مورده مناف له ، وعلى هذا فوجوب الالتزام في المقام هو الذي يكون موقوفا على عدم جريان الاصول في المقام ، فلا يتم الحكم بوجوب الالتزام بالحكم الواقعي الا حيث لا تجري الاصول ، ومع جريانها لا يكون حكم بوجوب الالتزام ، فيكون التوقف من طرف واحد لا من الطرفين حتى يلزم الدور .

والحاصل : ان وجوب الالتزام يتوقف على عدم جريان الاصول ، واما جريان الاصول فلا يكون موقوفا على عدم وجوب الالتزام ، لان العلم الاجمالي به ليس علة تامة له بل هو مقتض وله شرط وهو عدم جريان الاصول في مورده ، ومع جريانها لا تتحقق علته التامة فلا يكون هنا حكم بوجوب الالتزام حتى يكون مانعا عن جريان الاصول فيتوقف جريانها على عدمه فيلزم الدور ، وهذا هو مراده من قوله : ((الا ان يقال ان استقلال العقل بالمحذور فيه)) أي استقلال العقل بوجود المانع في المقام انما يتم على ان العلم الاجمالي علة تامة بنفسه ، من غير توقف له على شيء في تنجز الحكم المتعلق به ، واما اذا قلنا ان العلم الاجمالي مقتض والحكم بوجوب الالتزام ((انما يكون فيما اذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام والاقتحام في الاطراف ومعه)) أي ومع القول بهذا ((لا محذور فيه)) أي لا محذور في جريان الاصول في المقام لعدم وجود الحكم الواقعي الذي يجب الالتزام به حتى يكون مانعا عن جريانها ، وايضا لا محذور في الالتزام بحكم آخر فعلي مناف للحكم الواقعي ولذا قال : ((ولا في الالتزام بحكم آخر)) .

الاصول في أطراف العلم الاجمالي ، مع عدم ترتب أثر عملي عليها ، مع أنها أحكام عملية كسائر الاحكام الفرعية ، مضافا إلى عدم شمول أدلتها لاطرافه ، للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها ، كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه[1] ، وإن كان محل تأمل ونظر ،

---

(١) حاصله : ان المانع عن جريان الاصول في المقام هو ما يشير اليه من الامرين ، لا وجوب الموافقة الالتزامية كما توهم .

الامر الاول : مما يختص بخصوص المقام وهو دوران الامر بين المحذورين .

وحاصله : انه لابد في جريان الاصول من اثر بحسبه يصح جريانها ، لوضوح ان جريانها في مورد لا اثر فيه لغو لا يصح جعل الاصول فيه ، وحيث ان المورد من دوران الامر بين المحذورين فلا مناص للمكلف في مثله عن ان يكون اما فاعلا او تاركا ، وبعد ضرورة كون المكلف اما فاعلا او تاركا فلا فائدة في جريان الاصول الذي لازمه الاذن في الفعل والترك ، والى هذا اشار بقوله : ((الا ان الشان الى آخر الجملة)) .

ولا يخفى ان هذا يتم بناءا على عدم وجوب الموافقة الالتزامية ، لوضوح وجود الاثر لو وجبت الموافقة الالتزامية ، لان المكلف وان كان لا مناص له من الفعل او الترك فلا يكون لجعلها اثر عملي الا انه اذا وجبت الموافقة كان لجريانها اثر من ناحية وجوب الالتزام وعدمه .

الا ان يقال انه بناءا على ما تقدم من عدم منافاة الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو علة لجعل الحكم الظاهري على خلافه ، فانه ايضا لا يكون لجريانها اثر عملي ، لوضوح وجوب الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه سواء جرت الاصول ام لم تجر .

الامر الثاني : ما ذكر الشيخ مانعا عن جريان الاصول - أي الاستصحاب - في اطراف العلم الاجمالي .

فتدبر جيدا[1].

ولا يخفى انه لو تم لما اختص بخصوص المقام ، بل يكون مانعا عن جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي مطلقا ، وسيأتي التعرض له مفصلا ان شاء الله تعالى في محله من مباحث البراءة والاشتغال ...

ومجمله : ان ادلة الاصول التي يشير اليها هو دليل الاستصحاب الذي صدره يقتضي عدم جواز نقض اليقين بالشك ، وهذا الصدر لا مانع من شموله لاطراف العلم الاجمالي لوجود اليقين والشك فيها ، الا ان ذيله يقول بلزوم نقض اليقين باليقين ، ففي مورد اليقين السابق يقين لا يكون مجرى للاستصحاب ، واليقين مما يشمل اليقين الاجمالي .

وعلى هذا فالدليل بحسب صدوره وان شمل اطراف المعلوم بالاجمال الا ان ذيله الدال بلزوم نقض اليقين باليقين يقتضي عدم شموله له ، لان اليقين السابق المتعلق بكل واحد من الاطراف بعنوانه الخاص مما يجوز نقضه بالعلم الاجمالي الذي احد طرفيه مناف لليقين السابق ، فصدور الدليل يشمل العلم الاجمالي وذيله يمنع عن شموله له ، فشمول دليل الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالي لازمه وقوع التناقض بين صدره وذيله ، وحيث لا مرجح لصدر الدليل على ذيله فيكون مجملا بالنسبة الى مورد العلم الاجمالي ، واذا كان دليل الاستصحاب بالنسبة لمورد العلم الاجمالي مجملا فلا وجه لجريان الاصول فيه ، لتوقف جريانها على دليل يتضمن شمول الجعل فيها لذلك ، والى هذا اشار بقوله : ((مضافا الى عدم شمول ادلتها)) أي ادلة الاستصحاب ((لاطرافه)) أي لأطراف العلم الاجمالي ((للزوم التناقض في مدلولها)) بين صدرها وذيلها ((على تقدير شمولها)) لأطراف العلم الاجمالي .

(١) سيأتي في محله ان هذا انما يتم بناءا على عدم ظهور الدليل في كون اليقين اللاحق لابد ان يكون على نحو اليقين السابق ، فاليقين التفصيلي لا ينتقض باليقين الاجمالي وانما ينتقض باليقين التفصيلي ، فلا منافاة بين الصدر والذيل .

الامر السادس : لا تفاوت في نظر العقل أصلا فيما يترتب على القطع من الآثار عقلا، بين أن يكون حاصلا بنحو متعارف ، ومن سبب ينبغي حصوله منه ، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه ، كما هو الحال غالبا في القطاع ، ضرورة أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله ، وصحة مؤاخذة قاطعه على مخالفته ، وعدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك ، وعدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه ، وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك[1] ، ولو مع التفاته إلى كيفية

---

(١) بعدما عرفت فيما تقدم ان القطع الطريقي هو انكشاف الواقع كشفا تاماً لا يشوبه احتمال الخلاف ، وانه لا تناله يد الجعل ـ فلابد من ترتيب آثار القطع كلها عليه حال حصوله ، وآثار القطع اربعة :

الاول : الإجزاء وعدمه ، وقد مرّ انه لو قلنا بالاجزاء في الاصول والامارات فلا نقول في القطع الطريقي .

الثاني : قيام الامارات المعتبرة مقامه كما تقدم تفصيله .

الثالث : صحة العقوبة على مخالفته واستحقاق الثواب على اطاعته فيما لو اصاب الواقع والتجري والانقياد كما مر بيانه .

الرابع : ما ذكره في المتن في هذا الامر وهو انه لا يتفاوت الحال فيه من حيث السبب كالحس والحدس او كونه من طريق متعارف او غير متعارف ولا من حيث المورد ككونه في الوجوب او الحرمة او الحلية ولا من حيث الشخص ككونه قطاعا او غير قطاع فيه ـ يتضح ان القطع الطريقي الى الحكم المترتب على موضوع لا يعقل ان يقيد بسبب خاص ، ككونه حاصلا من طرق متعارفة او شرعية او امثال ذلك كالحس والحدس ، ولا يعقل ايضا تقييده بمقطوع خاص ككون القطع بوجوب الصلاة حجة دون القطع بحرمة الخمر ، فانه بعد ان لم يكن موضوع الحرمة مقيداً بشيء عدا تحقق موضوعه وهو الخمر فبعد القطع بخمرية شيء لا يعقل ان يتصرف عقل او شرع في

حصوله[١] .نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعا ، والمتبع في عمومه وخصوصه دلالة دليله في كل مورد ، فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد ، وعدم اختصاصه به في آخر ، على اختلاف الادلة واختلاف المقامات ، بحسب مناسبات الاحكام والموضوعات ، وغيرها من الامارات[٢] .

عدم حرمته ، ولا يعقل ايضا تقييده بشخص خاص كمثل كونه غير قطاع ، لوضوح ان الفرق بين القطاع وغيره في حصول القطع كثيراً للقطاع دون غيره ، اما بعد حصول القطع وتحققه فلا فرق بين القطع المتحقق له والقطع المتحقق لغيره ، فان ردع القطاع بعد تحقق القطع عنده كردع غيره يستلزم الخلف ، لان عدم ترتب الحرمة على الخمر بعد القطع بان هذا المايع خمر يرجع اما الى كون الخمر ليس موضوعا للحرمة، وان الحرمة ليست مرتبة على الخمر ، وكلاهما خلف ، لفرض كون الخمر حراماً ، ويترتب على القطاع كغيره لوازم القطع من صحة مؤاخذته لو تجرى ولم يعمل بموجب قطعه ، بناءاً على حرمة التجري وعدم صحة مؤاخذته لو قطع بالعدم، وعلى كل فلا فرق في القطع الطريقي بين القطاع وغيره بجميع ما للقطع من اثر سواء في طريقيته او في صحة العقوبة على مخالفته .

(١) حاصله : ان القطاع قد يلتفت الى كونه قد حصل له القطع من جهة لا يحصل منها القطع لغيره ، الا انه لو التفت الى ذلك فاما ان يحصل له التردد فيرتفع قطعه ، وحينئذ يخرج عن كونه قاطعاً ، واما ان لا يتردد لحسن ظنه بنفسه وانه يلتفت الى ما لا يلتفت اليه غيره ، وحينئذ فالقطاع الحاصل له القطع من سبب لا يحصل منه القطع لغيره يرى انه قد حصل له القطع من سبب يستلزمه وقد التفت له دون غيره .

(٢) هذا احد الفوارق بين القطع الطريقي والموضوعي كما تقدم الفرق بينهما في قيام الامارات وانها تقوم مقام القطع الطريقي دون الموضوعي كما عرفته مفصلا .

وبالجملة القطع فيما كان موضوعا عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع ، ولا من حيث المورد ، ولا من حيث السبب ، لا عقلا ـ وهو واضح ـ ولا شرعا ، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفيا ولا إثباتا[1]، وإن نسب إلى بعض الاخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، إلا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة ، بل تشهد بكذبها ، وأنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه ، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكي عن السيد الصدر في باب الملازمة ، فراجع[2].

وحاصله : ان القطع الموضوعي امر موضوعيته وكيفية اخذه في الحكم المرتب عليه يتبع فيه مقدار دلالة الدليل على موضوعيته ، لبداهة ان اخذه موضوعا مما تناله يد الجعل التشريعي ، فللشارع ان ياخذ القطع الحاصل من شخص خاص موضوعا لحكم كما لو اخذ ـ مثلا ـ القطع الحاصل من قول العادل دون غيره او من سبب خاص موضوعا للحكم ، فلا يكون القطع الحاصل من غير ذلك السبب موضوعا لذلك كما لو قلنا بان العلم الحاصل ـ مثلا ـ من المشاهدة أو من احد الحواس الظاهرة هو الموضوع لوجوب اداء الشهادة ، فمن حصل له العلم من غيرها لا يجب عليه اداء الشهادة .

وعلى كل القطع الموضوعي كساير الموضوعات للشارع التصرف فيها بحسب ما يدل عليه دليل التشريع .

(١) المراد من القطع الذي هو موضوع عقلا للآثار هو القطع الطريقي لوضوح كون القطع الموضوعي هو موضوع شرعا لا عقلا .

(٢) لا يخفى ان المنع عن القطع الحاصل من المقدمات العقلية حيث ان لازمه عدم حجية هذا القطع الطريقي ، وهذا ينافي ما هو المعلوم ـ مما مرّ ـ من كون القطع لا تناله يد الجعل ، لان لازم صحة المنع عن حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية كونه

وإما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية ، لانها لاتفيد إلا الظن ، كما هو صريح الشيخ المحدث الامين الاسترآبادي ـ رحمه الله ـ

مما للشارع حق رفعه والتصرف فيه ، فلذا انكر هذا على من نسب اليهم ذلك ، والمنسوب اليهم هم : الامين الاسترابادي ، والسيد الجزائري ، وصاحب الحدايق ، والاخيران انما نسب اليهم لانهم نقلوا كلام الامين مستحسنين له ، واما السيد الصدر فلم ينسب اليه ، ولكنه ربما يتوهم منه ذلك لمنعه كون ما يحكم به العقل حكماً شرعياً، بدعوى ان العقل لا يحكم الا بما قطع به ، فعدم لزوم مطابقة حكم الشرع له يرجع الى عدم امضائه لحجيته ، ولازم ذلك كونه مما للشارع يد التصرف فيه .

ولا يخفى انه لا وجه لهذا التوهم ، فان كلامه في مقام انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وان العقل قاصر عن ادراك جميع ما للشيء من الجهات الواقعية ، فربما يحكم العقل بحسن شيء لادراكه الجهة الموجبة لحسنه ، وحيث يحتمل ان تكون هذه الجهة التي ادركها العقل هي مقتض ومن الجائز ان هناك شرطاً لهذا الاقتضاء مفقودا او هناك مانع يمنع عن تاثير هذا الاقتضاء ـ لذلك لا يمكن ان نقول بالملازمة بين ما يدركه العقل ولزوم كونه حكما شرعياً .

وهذا الكلام من السيد اجنبي عن عدم حجية القطع الطريقي في مقام طريقيّته وانكشاف الواقع به ، بل هو في مقام ان الحكم الشرعي من العالم بجميع ما للفعل من جهاته الواقعية لا طريق للعقل الى الوصول اليه ، وان العقل مهما بلغ فهو قاصر عن ادراك الشيء بجميع جهاته الواقعية ، فبمجرد ادراكه لحسن شيء او قبحه لا يجوز ان نقول انه هو حكم شرعي ايضا ، لان معرفة الشارع فوق ادراك العقل ومداركه ، ولا ربط لهذا الكلام في كون القطع مما تناله يد الجعل التشريعي ، والى هذا اشار بقوله : ((كما ينادي باعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر)) وانه ((في باب انكار الملازمة)) بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع .

حيث قال في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام .

الرابع : إن كل مسلك غير ذلك المسلك ـ يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام ـ إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقا أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها وقال في جملتها أيضا ـ بعد ذكر ما تفطن بزعمه من الدقيقة ـ ما هذا لفظه وإذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة ، فنقول : إن تمسكنا بكلامهم (عليهم السلام) فقد عصمنا من الخطأ ، وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه ، ومن المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعا وعقلا، ألا ترى أن الامامية استدلوا على وجوب العصمة بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ ، وذلك الامر محال ، لانه قبيح ، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى[1] .. انتهى موضع الحاجة من كلامه ، وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في الرسالة ، وقال في فهرست فصولها أيضاً الاول : في إبطال

---

(١) قد عرفت ان المنسوب اليهم عدم حجية القطع الطريقي الحاصل من المقدمات العقلية هم : الامين والسيد الجزائري وصاحب الحدائق ، وان الاخيرين انما نسب اليهم ذلك لاستحسانهم كلام الامين ، فالعمدة في المقام هو ما يظهر من كلام الامين .

والذي يظهر من التأمّل في كلام الامين انه ينكر حجية الظن الحاصل من المقدمات العقلية دون القطع ، وفي اثناء كلامه جملتان صريحتان بذلك :

الاولى : قوله وقد اثبتنا سابقا انه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس احكامه .

الثانية : قوله وانت اذا تأملت الى ان يقول : انه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في احكامه تعالى .

جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله ، أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام ، انتهى .

وأنت ترى أن محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه ، هو العقلي غير المفيد للقطع ، وإنما همه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لاقطع .

وكيف كان ، فلزوم اتباع القطع مطلقا ، وصحة المؤاخذة على مخالفته عند إصابته ، وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل[1] ، فلابد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لاجل منع بعض مقدماته الموجبة له ، ولو إجمالا، فتدبر جيدا[2] .

---

(١) هذه هي القرينة الثالثة على كونه في مقام عدم حجية الظن بالاحكام الشرعية ، وانحصار الطريق فيما يرد عنهم صلوات الله عليهم ما ذكره تحت عنوان الفصل الاول في كتابه وفوائده ، فانه قال : الاول : في ابطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس احكامه تعالى ، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله ، او بحكم ورد عنهم عليهم السلام ، فان كلامه هذا صريح في عدم حجية الظن وحجية القطع .

(٢) قد ذكر الشيخ في الرسالة امثلة يتوهم منها عدم كون القطع الطريقي علة تامة لآثاره .

منها ما لو اقر شخص لزيد بعين ، ثم اقر بها لخالد ، فانه يظهر منهم كون الحكم اعطاء العين للمقر له الاول وهو زيد ، وتغريم المقر قيمتها ثانيا للمقر له الثاني وهو خالد ، ولازم هذا انه لو اشتراهما ثالث بان يجمع هذا الثالث بمعاملة صحيحة بين العين والقيمة ان يحصل له القطع بان أحد هذين ليس لمالكه ، اذ لا يعقل كون الدار بجميعها لمالكين عرضيين ، فان كانت الدار لزيد فخالد لا يملك الغرامة التي اعطيت له ، وان كانت لخالد فزيد لا يكون مالكا للدار واقعا وهي باقية على ملك خالد لها ،

الامر السابع : إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه ، لاتكاد تناله يد الجعل إثباتا أو نفيا ، فهل القطع الاجمالي كذلك ؟ فيه إشكال[1] ، ربما يقال : إن التكليف حيث لم

فشراؤها منه شراء من غير المالك ، فيقطع الذي جمع بينهما بان احدهما لم تنتقل اليه وهي مملوكة لمالكها .

ومنها فيما لو تداعى اثنان على عين وأقام كل منهما البيّنة على ما ادعاه ، فان النصوص والفتاوى على تنصيف العين بينهما ، ففيما لو اشترى ثالث العين منهما يعلم تفصيلا بان نصف العين لم تنتقل اليه وهي باقية على ملك مالكها .

ومنها لزوم التنصيف في الدرهم الودعي فيما لو أودع شخصان كل واحد منهما درهما عند شخص ، فتلف احد الدرهمين ولم يعلم انه درهم احدهما بعينه ، فان النص والفتوى ايضا على تنصيف الدرهم الباقي بينهما ، فلو اخذه ثالث بمعاملة يقطع بان احد النصفين لم ينتقل اليه وهو باق على ملك مالكه .

فلابد من التأويل في هذه المقامات وغيرها مما يوهم عدم كون القطع علة تامة لترتيب آثاره :

اما بالالتزام بان لا يجوز الشراء لمن يعلم بذلك وانما يجوز لمن لا يعلم .

او بالالتزام بان حكم الحاكم في المقام بالغرامة وبالتنصيف في العين وفي الودعي موجباً لتمليك ابتدائي لمن حكم له بالغرامة او بالنصف .

(١) هذا الامر لبيان كون العلم الاجمالي هل هو كالعلم التفصيلي علة تامة للتنجيز ؟ او انه مقتضٍ ؟ يتوقف تنجيزه على عدم جعل من الشارع في مورده ما يخالفه ، فللشارع الاذن في ارتكاب اطراف المعلوم بالاجمال في الشبهة المحصورة ، كما كان له الاذن في ارتكاب الشبهة البدوية والشبهة غير المحصورة .

ولا يخفى ان مهمّ الاقوال في المقام ثلاثة :

ينكشف به تمام الانكشاف ، وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة ، جاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعا[1] ، ومحذور مناقضته مع

الاول : مختار المصنف ـ هنا ـ من كون العلم الاجمالي مقتضيا بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية ، وبالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية فللشارع ان يأذن في ارتكاب جميع الاطراف .

الثاني : مختاره في البراءة والاشتغال من كونه علة تامة كالعلم التفصيلي بالنسبة الى كليهما .

الثالث : ما يظهر من الشيخ في الرسالة من كونه مقتضيا بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية ، ولكنه علة تامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية ، فللشارع ان يبيح ارتكاب بعض الاطراف وليس له اباحة ارتكاب جميع الاطراف .

(١) توضيحه : ان الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي ان متعلق العلم الاجمالي هو ما يمكن انطباقه على احد الاطراف ، ففيما لو علمنا بنجاسة أحد الاناءين فمتعلق العلم الاجمالي يمكن ان يكون هذا الاناء ، ويمكن ان يكون الاناء الثاني ، فكل واحد من الاناءين بخصوصه مجهول الحال ، فالعلم الاجمالي علم يشوبه جهل ، بخلاف العلم التفصيلي فانه علم لا يشوبه جهل ، ومورد مجرى الاصول هو عنوان كل واحد من الطرفين بخصوصه ، وليس مجرى الاصل هو نفس متعلق العلم الاجمالي وهو النجس بما هو حتى يلزم من جريانها اجتماع النقيضين او الضدين ، من كون العلم موجبا للاجتناب والاذن في الارتكاب الذي هو مقتضى الاصول ينافيه ويضاده ، فما هو الموضوع لمجرى الاصل بالنسبة الى كل واحد من الاناءين بخصوصه موجود وهو الجهل ، فان كل واحد من الاناءين مجهول بعنوانه الخاص به .

ولا يخفى ان لكل طرف من اطراف العلم الاجمالي اصلاً يخصه هو غير الاصل الجاري في الطرف الاخر ، فجواز الارتكاب الجائي من قبل كل واحد بخصوصه من

الاصلين بالنسبة الى المعلوم بالاجمال نسبة احتمال اجتماع الحكمين لا القطع باجتماعهما ، وهو لا يزيد على جعل الاصل في الشبهة البدوية ، فانها ـ ايضا ـ مما يحتمل فيها التكليف الفعلي ، فغايته احتمال اجتماع الحكمين الواقعي والظاهري . فما يقال في وجه جواز اجتماعهما في محلّه يقال به هنا .

لا يقال : ان الوجه في جواز اجتماع الحكم الظاهري والواقعي هو كون الحكم الواقعي فعليا معلقا لا حتمياً ومتعلق العلم الاجمالي لابد وان يكون حتميا لانكشافه تمام الانكشاف بواسطة تعلق العلم به ، فالنجس بما هو نجس منكشف تمام الانكشاف، ولازم ذلك كون فعليته حتمية لا تعليقية ، وهذا بخلاف الشبهة البدوية فان الحكم الواقعي لا يزيد فيها على كونه محتملا فلذا امكن الالتزام بفعليته التعليقية.

فانه يقال : ان جواز الارتكاب ليس منحصرا في الشبهة البدوية ، بل هو موجود في غيرها مما لازمه القطع بجواز الارتكاب ولو لزم منه العلم بالمخالفة وهو مورد الشبهة غير المحصورة ، فانه يجوز ارتكاب جميع الاطراف فيها ، وهذا يكشف عن عدم المناقضة بين جواز جعل الاذن في الاطراف مع العلم الاجمالي بنجاسة احدهما، فلابد وان يلتزم فيها بالفعلية غير الحتمية ، ولا فرق بين الشبهة المحصورة والشبهة غير المحصورة الا بقلة الاطراف وكثرتها ، وهو ليس بفارق ، فما يلتزم به في الشبهة غير المحصورة يلتزم به في الشبهة المحصورة ، وهو ما ذكرناه من الفعلية غير الحتمية .

وبعبارة اخرى : ان جريان الاصل في مورده يتوقف على تحقق موضوعه ، وهو الجهل بالحكم الواقعي في مورده ، ويتوقف ايضا على ان لا يلزم من جريانه محال كاجتماع الضدين أو النقيضين ، فاذا تحقق كلاهما في مقام فلا مانع من جريانه في موارد العلم الاجمالي بالنسبة الى اطرافه بخصوصها ، وكلا الامرين متحققان .

اما الاول فلان موضوع الاصل في اطراف العلم الاجمالي موجود وهو الجهل ، لان مورد الاصل في الطرف هو عنوان الطرف بنفسه وهو مجهول الحال فالموضوع فيه متحقق ، بخلاف العلم التفصيلي فانه لا جهل فيه لانكشافه تمام الانكشاف .

واما الثاني فلانه لا يلزم من جريانه محال ، لان المحال هو اجتماع الحكمين الفعليين الحتميين المتضادين في مورد واحد ، ولا شبهة ان الفعلية الحتمية تتوقف على تحقق متعلق التكليف بحيث يكون البعث اليه والزجر عنه متحققا ، ومن الواضح انه حيث كان انطباق النجس المعلوم بالأجمال بالنسبة الى الطرف بعنوانه الخاص غير معلوم ، فموضوع الفعلية الحتمية فيه غير متحقق ايضا ، فلابد وان تكون فعلية المعلوم بالاجمال بالنسبة الى عنوان الطرف بخصوصه غير حتمية ، واذا كانت الفعلية غير حتمية كانت تعليقية بمعنى انها لو علم بها من باب الاتفاق لتنجزت ، ولا مانع من اجتماع الفعلية التعليقية والفعلية الحتمية المتعلقة بحكم يخالف الحكم في الفعلية التعليقية ، لوضوح عدم تنجز البعث والزجر في الفعلية التعليقية ، فلا مانع من تنجز حكم آخر مضاد له في مورده ، ولا يكون محذوره سوى اجتماع الحكم الظاهري والواقعي وهو موجود في الاصول والامارات القائمة على خلاف الحكم الواقعي ، وقد اشار اجمالا الى ما فصلناه بقوله : ((ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف)) لانه بالنسبة الى عنوان الطرف غير معلوم الانطباق فهو مجهول فعلا بالنسبة اليه ، فموضوع الاصل فيه متحقق ، وحيث ان الفعلية الحتمية بالنسبة الى عنوان الطرف تتوقف على معلومية الانطباق وهو مفقود ، لفرض عدم معلومية الانطباق ، والا كان العلم تفصيليا لا اجماليا ، فلم يبق سوى احتمال كون الطرف مورد الانطباق واقعا ، فلا مانع من ان يكون نسبة الحكم المعلوم بالاجمال الى عنوان الطرف بخصوصه نسبة الحكم الظاهري والواقعي ، اذ لا يلزم من جعل حكم مضاد للحكم الواقعي في عنوان الطرف لزوم محال ، لعدم تنجز الحكم الواقعي بالنسبة الى عنوان الطرف ، والى هذا اشار بقوله : ((وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه

المقطوع إجمالا انما هو محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة غير المحصورة ، بل الشبهة البدوية ، ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والاذن بالاقتحام في مخالفته بين الشبهات أصلا، فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الاطراف المحصورة أيضا ، كما لا يخفى ، وقد أشرنا إليه سابقا ، ويأتي إن شاء الله مفصلا. نعم كان العلم الاجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء ، لا في العلية التامة ، فيوجب تنجز التكليف أيضا لو لم يمنع عنه مانع عقلا، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة ، أو شرعا كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها[1] ، كما هو ظاهر كل شيء فيه

محفوظة)) فلذا ((جاز الاذن من الشارع بـ)) ما يستلزم ((مخالفته)) أي مخالفة الحكم الواقعي ((احتمالا)) بل في مورد الفعلية غير الحتمية يجوز جعل ما يقطع معه بمخالفة الحكم الواقعي ، ولذا قال : ((بل قطعا)) .

(١) حاصله : انه بعد ان كانت الفعلية في العلم الاجمالي بالنسبة الى عنوان الطرف تعليقية لا حتمية ، فلا مانع من اجتماع فعليتين بحكمين في مورد واحد ، احداهما تعليقية والاخرى حتمية ، سواء لزم من جعل الاذن مخالفة قطعية كما في موارد الشبهة غير المحصورة ، او مخالفة احتمالية كما في موارد الشبهة البدوية .

ولا يخفى ان قوله : ((بل الشبهة البدوية)) لبيان انه لا فرق بين الشبهة غير المحصورة والشبهة البدوية ، الا ان المناقضة في مورد الشبهة غير المحصورة قطعية والمناقضة في مورد الشبهة البدوية محتملة ، ولو كان لازم جعل الاصل في موردهما محالا لما كان فرق بينهما اصلا ، لوضوح ان المحال لابد وان يكون مقطوع العدم فاحتماله كالقطع به ، الى هذا اشار بقوله : ((ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بينهما بذلك اصلا)) للزوم كون المحال مقطوعا بعدمه فاحتماله كالقطع به .

ولا يخفى ان الموجود في النسخ المصححة وقوع قوله ضرورة بعد قوله بل الشبهة البدوية من غير فصل ، وهو المناسب لسوق المطلب وتناسقه ، ويوجد في النسخ غير المصححة بين هاتين اللفظتين هذه العبارة وهي قوله : ((لا يقال ان التكليف فيهما)) أي ان التكليف في الشبهة غير المحصورة البدوية ((لا يكون بفعلي)) بخلاف مورد العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة فان التكليف فيه فعلي ، فلا وجه لجعل الحال في مورد العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة كالحال في مورد العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة وفي الشبهة البدوية .

فاجاب عنه بقوله : ((فانه يقال كيف المقال في موارد ثبوته في اطراف غير محصورة او في الشبهات البدوية)) ..

وتوضيحه ببيان الحال في الشبهة غير المحصورة وفي الشبهة البدوية .

اما في الشبهة غير المحصورة ، فانه تارة يكون التكليف فيها غير فعلي كما في الشبهة غير المحصورة الخارج بعض افرادها عن مورد الابتلاء ، بحيث يكون التكليف بالاجتناب عنه غير مقدور ، وفي مثله لابد وان يكون التكليف غير فعلي .

واخرى يكون مورد الشبهة غير المحصورة ليس كذلك ، وذلك فيما كان اطرافها كثيرة بحيث يصعب الاجتناب عنها ، وفي هذا المورد يكون التكليف فعليا .

واما في الشبهة البدوية فانه على انحاء ثلاثة : لانها تارة يكون التكليف فيها غير فعلي قطعا ، ومثاله الحوادث المتجددة التي لم تكن على عهد النبي والائمة عليهم الصلاة والسلام ، فان التكليف في امثال هذه الشبهة لم يكن فعليا لعدم تحقق الموضوع فيها في زمانهم عليهم السلام .

وثانية : يكون التكليف فيها محتمل الفعلية وهي المشار اليها في قوله عليه السلام : (وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها)[1] .

---

(١) نهج البلاغة ، الحكم ١٠٢ .

حلال وحرام ، فهو لك حلال ، حتى تعرف الحرام منه بعينه[1] .

وثالثة : تكون الفعلية تعليقية لغفلة او نسيان .

فاذا عرفت هذا ـ نقول : انه اذا كان الحكم في بعض افراد الشبهة غير المحصورة فعليا قطعا وفي بعض موارد الشبهة البدوية محتمل الفعلية ، وينحصر الامر فيهما بحمل الحكم الواقعي على الفعلية التعليقية لرفع المناقضة بين الحكم الواقعي والظاهري ـ كما سيأتي الاشارة اليه في محله ـ فيكون الحال فيهما مع مورد العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة على حد سواء ، وما به يرفع المناقضة فيهما يرفع به المناقضة فيه ، وليس الحكم في كل موارد الشبهة غير المحصورة والشبهة البدوية ليس بفعلي حتى يكون فرق بين العلم الاجمالي في المحصورة وبينهما ، فالقطع بالفعلية في بعض موارد الشبهة غير المحصورة واحتمالها في بعض موارد الشبهة البدوية كاف في قياس مورد العلم الاجمالي في المحصورة به ، وان الحال فيه كالحال فيهما على حد سواء ، والى هذا اشار بقوله : ((كيف المقال في موارد ثبوته)) أي في ثبوت الحكم الفعلي كما ((في اطراف)) الشبهة ((غير المحصورة)) في بعض اقسامها ((او في)) بعض اقسام ((الشبهات البدوية)) فما هو الجواب عن ذلك فيهما هو الجواب في مورد المحصورة .

قوله : ((مع القطع به)) وهو مورد الشبهة غير المحصورة التي كان التكليف فيها فعليا .

قوله : ((او احتماله)) وهو مورد الشبهة البدوية التي كانت محتملة الفعلية .

قوله : ((او بدون ذلك)) وهو مورد الفعلية التعليقية لغفلة او نسيان .

(١) لا يخفى ان شمول قاعدة الحل لمورد العلم الاجمالي يتوقف على ان يكون المراد من الشيء ما يعم مثل عنوان المايع او الماء بما هو مردد بين النجس والطاهر ليتحقق موضوعها ، وهو الشيء الذي فيه حلال وحرام ، اما لو قلنا ان المراد من الشيء فيها هو الموجود الخارجي المعلوم بحقيقته ولكن كان بعضه حلالا وبعضه حراما فيشك في كون هذا الموجود هل هو من المحلل او المحرم ؟ فلا تكون القاعدة شاملة لمورد العلم

وبالجملة : قضية صحة المؤاخذة على مخالفته ، مع القطع به بين أطراف محصورة وعدم صحتها مع عدم حصرها ، أو مع الاذن في الاقتحام فيها ، هو كون القطع الاجمالي مقتضيا للتنجز لا علة تامة[1] .

الاجمالي ، اذ ليس في مورده شيء معلوم بحقيقته بعضه حلال وبعضه حرام ، ويأتي التعرض لها تفصيلا في مباحث البراءة ان شاء الله تعالى .

(١) هذا مجمل ما تقدم منه من كون العلم الاجمالي مقتضيا يتوقف تنجزه على عدم الاذن عقلا في موارده ، كما في مورد الشبهة غير المحصورة او على عدم الاذن شرعا فيه كما في قاعدة الحلية لو قلنا بشمولها لمورد العلم الاجمالي ، فانه لو كان علة تامة للتنجز لما امكن الاذن عقلا في موارد الشبهة غير المحصورة ولا الاذن شرعا في الاقتحام .

فاتضح ان العلم الاجمالي ليس كالعلم التفصيلي علة تامة للتنجز بل هو مقتض يتوقف تأثيره على عدم الاذن لا من العقل ولا من الشرع ، وحينئذ يكون علة تامة يصح المؤاخذة على مخالفته .

فقوله : ((وعدم صحتها مع عدم حصرها)) هذا اشارة الى الاذن العقلي . وقوله ((او مع الاذن في الاقتحام)) هو اشارة الى الاذن الشرعي في موارد الشبهة المحصورة .

وعلى كل فمختاره في المقام كون العلم الاجمالي مقتضيا لا علة تامة .

وسيأتي منه في البراءة اختيار كونه علة تامة ولعله هو الصحيح ، لان العلم الاجمالي بالنسبة الى متعلقه وهو وجود النجس خارجا كالعلم التفصيلي بوجود النجس بعينه ، فان التكليف بوجوب اجتناب النجس فعليته التامة تتوقف على وجود موضوعه في الخارج ، وبعد تعلق العلم بموضوعه وان النجس موجود فعلا في الخارج فلابد من كون التكليف بوجوب اجتنابه فعليا . والمراد من كونه علة تامة هو عليته التامة بالنسبة الى ما تعلق به العلم ، وبعد تنجز التكليف باجتناب النجس الموجود

وأما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية ، وبنحو العلية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية[1] ، فضعيف

فعلا في الخارج لا يعقل الاذن في ارتكاب اطرافه للزوم المناقضة الاحتمالية في احدهما والمناقضة القطعية في الاذن بارتكابهما معا ، وقياسه على الشبهة غير المحصورة والشبهة البدوية قياس مع الفارق .

فان الشبهة غير المحصورة الذي يجوز الارتكاب فيها هي ما كانت بعض اطرافها اما خارجة عن محل الابتلاء ، أو انه يلزم منها العسر الموجب لاختلال النظام ، وفي الاول لا فعلية للتكليف لما سيأتي من أن خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء رافع لفعلية التكليف . واما ما يلزم منها العسر الموجب لاختلال النظام فلا يعقل فعلية التكليف فيه ، واما الشبهة البدوية فسياتي ان التكليف فيها ليس فعليا ، لان الفعلية انما تكون بالوصول ، وحيث لا وصول له فلا فعلية له ولا مانع من اجتماع التكليف الظاهري الفعلي مع الحكم الواقعي غير الفعلي .

فاتضح الفرق بينهما وبين العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة ، فانه بعد تحقق الموضوع خارجا فلا يعقل عدم تنجز التكليف به لتحقق كل ما يقتضي فعلية التكليف وتنجزه ، ولعله لذلك ذكره في المقام بنحو لا يبعد ، وعدل عنه في مباحث البراءة ، والله العالم .

(١) هذا اشارة الى ظاهر الشيخ الاعظم في الرسالة من التفصيل بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية في اطراف العلم الاجمالي ، وانه علة تامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية ومقتض بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية ، ونتيجة ذلك عدم امكان جعل الاصول في كلا طرفي المعلوم بالاجمال ، وامكانه بالنسبة الى بعض الاطراف .

ويمكن تقريبه ، بان نقول : حيث كان متعلق العلم الاجمالي وجود النجس خارجا فكل ما هو الموضوع للتنجز قد تحقق ، ولازم هذا هو تنجز التكليف بوجوب

جـدا . ضـرورة أن احتمـال ثبـوت المتنـاقضين كـالقطع بثبوتـهما في الاستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجبا لجواز الاذن في الاقتحام بل لو صح معها الاذن في المخالفة الاحتمالية صح في القطعية أيضا[1] ،

اجتناب النجس ، وهذا هو المقدار الذي يقتضيه العلم الاجمالي ، ولازم التكليف الذي يكون تنجزه بهذا المقدار انه لا يمكن جعل الاذن بما يلزم منه جواز مخالفته ، فلا يجوز جعل الاصول في جميع اطراف المعلوم بالاجمال لادائها الى الاذن في جواز مخالفة التكليف بوجوب اجتناب النجس المنجز ، ولكن جعل الاصول في بعض الاطراف لا يستلزم الاذن في مخالفة ما هو المعلوم ، بان يجعل الشارع الاذن في بعض الاطراف تخييرا أو بعينه ويكتفى بترك الطرف الآخر بدلا عن الموافقة القطعية ، ومرجع هذا الى انه للشارع الاكتفاء عن الموافقة القطعية بالموافقة الاحتمالية ، وهو جايز في المعلوم تفصيلا كموارد الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في مثل عروض الشك في الاثناء بعد تجاوز المحل فانه مع كون التكليف فيه معلوما تفصيلا اكتفى الشارع فيه بالامتثال الاحتمالي .

هذا غاية ما يمكن تقريب هذا التفصيل من كون العلم الاجمالي مقتضيا بالنسبة الى الموافقة القطعية ، وعلة تامة بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية بترك بعض الاطراف بدلا وبالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية ، والى هذا اشار بقوله : ((واما احتمال انه بنحو الاقتضاء)) دون العلية التامة ((بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية)) فللشارع جعل الاصول في بعض الاطراف بالخصوص ((و)) على هذا يكون ((بنحو العلية)) التامة ((بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية و)) بالنسبة الى ((ترك المخالفة القطعية)) .

(١) وحاصله انه بعد فرض كون العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية فان لازمه كون التكليف فعليا حتميا من جميع الجهات ، وبعد ما عرفت ان المحال لابد وان يكون مقطوعا بعدمه فاحتماله كالقطع به ، وكما لا يجوز الاذن في المخالفة القطعية للقطع بالتنافي بين البعث اللزومي الى شيء وبين الاذن في اقتحام ، كذلك

فافهم[١] .

ولا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك ، كما أن المناسب في باب البراءة والاشتغال ـ بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية ـ هو البحث عن ثبوت المانع شرعا أو عقلا وعدم ثبوته ، كما لا مجال بعد البناء على انه بنحو العلية للبحث عنه هناك اصلا كما لا يخفى [٢] .

لا يجوز الاذن فيما يحتمل ذلك ، ومن البديهي ان لازم جعل الاصل في بعض الاطراف احتمال ذلك .

واما جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في المعلوم التفصيلي فضلا عما هو معلوم بالاجمال فلأن جواز الاكتفاء في الموارد المشار اليها كالشك بعد التجاوز او بعد الفراغ ، فهو اما لتبدل الموضوع بواسطة عروض الشك ، او لعروض مصلحة ملزمة بواسطة الشك تكون اولى من مصلحة الاحتياط بلزوم الامتثال التفصيلي ، ولذا لم يرد من الشارع اكتفاء في غير مورد عروض الشك بالامتثال الاحتمالي .

فاتضح ان التفصيل في المقام بكون العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء بالنسبة الى الموافقة القطعية وبنحو العلية التامة بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية واضح الضعف .

(١) لعله اشارة الى عدم ذلك في القول بالاقتضاء بالنسبة الى كلا الامرين معا من الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية ، لأن مبناه هو كون العلم الاجمالي فعليا تعليقيا ، ولا منافاة بين الحكم الواقعي التعليقي والحكم الظاهري الفعلي على خلافه في مورده.

(٢) حيث ان الشيخ الاعظم يرى كون العلم الاجمالي علة تامة في حرمة المخالفة القطعية ، وبنحو الاقتضاء بالنسبة الموافقة القطعية ، فيكون له ـ على هذا ـ مرتبتان : مرحلة تاثيره التام بالنسبة الى حرمة المخالفة وهو المناسب للبحث عنه في القطع ،

ومرحلة جعل المانع عن تأثيره بالنسبة الى وجوب الموافقة وهو المناسب للبحث عنه في باب الاشتغال ، فلا يلزم في البحث عنه في المقامين تكرار .

والحاصل : ان الوجه في البحث عنه في المقامين هو كونه علة تامة في مقام ، ومقتضيا في المقام الآخر وهو مقام الموافقة القطعية ، ولذا ناسب البحث عن جريان الاصول في اطرافه في باب الاشتغال ، لان الاصول هي المانع الذي ينبغي البحث عنه .

والمصنف حيث يرى انه اما ان يكون علة تامة بالنسبة الى كلا الامرين ، او انه بنحو الاقتضاء بالنسبة اليهما معا ، فلذلك جعل الوجه للبحث عنه في مقامين غير الوجه الذي ذكر الشيخ .

وحاصله ـ كما اشار اليه في المتن ـ : هو ان المناسب للبحث عنه في القطع هو البحث عن تأثيره ، وانه هل هو بنحو العلية التامة او الاقتضاء ؟ فان كان بنحو العلية التامة فلا وجه للبحث عنه في باب الاصول ، لعدم معقولية ايجاد المانع عن تأثيره اصلا ، وان كان بنحو الاقتضاء فيناسب ذكره في باب الاشتغال للبحث عن جعل المانع له بالنسبة الى كلا الامرين ، والى ذلك اشار بقوله : ((ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلك)) أي عن نحو تاثيره وانه هل هو علة بنحو العلية التامة او الاقتضاء، واشار الى ان البحث عنه في باب الاشتغال انما هو بناءا على كون تأثيره بنحو الاقتضاء بقوله : ((كما ان المناسب)) للبحث عنه ((في باب البراءة والاشتغال)) انما يكون ((بعد الفراغ ها هنا عن ان تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية)) التامة ، والسبب في ذلك ((هو)) ان ((البحث)) هناك ((عن ثبوت المانع)) عن تاثيره ((شرعا او عقلا وعدم ثبوته)) .

واشار الى كونه بعد البناء على كون تاثيره بنحو العلية التامة لاوجه للبحث عنه في باب الاشتغال لعدم معقولية جعل المانع عما هو العلة التامة بقوله : ((كما لا مجال بعد البناء على انه بنحو العلية)) التامة ((للبحث عنه هناك)) .

هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف وتنجزه به ، وأما سقوطه به بأن يوافقه إجمالا[١]، فلا إشكال فيه في التوصليات[٢] .

---

(١) لا يخفى ان ما تقدم من البحث في العلم الاجمالي كان في انه هل هو كالعلم التفصيلي في وجوب الموافقة وحرمة المخالفة ام لا ؟

والبحث هنا في كفايته في مقام امتثال ما يمكن معرفته تفصيلاً ، لوضوح ان التكليف الذي لا يمكن معرفته تفصيلا ينحصر امتثاله بنحو الاجمال ، ولا يتأتى فيه شيء مما ذكرنا مانعا عن كفاية الامتثال الاجمالي ، لانه بعد انحصار امتثاله بالتكرار فلا يعقل ان يكون التكرار عبثا ، ولابد من سقوط قصد الوجه والتمييز فيه فيما لو كان امتثاله اجمالا مخلاً بهما او بخصوص التمييز .

وعلى كل الكلام هنا في انه هل يجب في مقام الامتثال ان يعرف تفصيلا ان ما يأتي به هو المكلف به ، ام يكفى في مقام الامتثال ان يأتي بما يعلم حصول الواجب في ضمنه فيكون قد علم اجمالا باتيان ما هو المأمور به ؟

وبعبارة اخرى : انه هل يكفى في مقام الامتثال ان يأتي بما هو الواجب ولا يجب ان يعلم في مقام الاتيان ان ما يأتي به هو الواجب بخصوصه ، ام لا يكفى ذلك بل يجب ان يعرف تفصيلا ان ما يأتي به هو الواجب بخصوصه ؟

فاتضح ان البحث هنا في كفاية العلم الاجمالي في مقام الامتثال ، وانه هل يحصل به سقوط التكليف المعلوم بالتفصيل ام لا بل لابد في سقوط الواجب من العلم التفصيلي بان ياتي به هو الواجب بعينه ؟ والى هذا اشار بقوله : ((واما سقوطه به بان يوافقه اجمالا)) أي بان ياتي ما يعلم بحصول الواجب في ضمنه .

(٢) لا يخفى ان البحث في كفاية الامتثال الاجمالي وعدمه انما هو في ما كان المكلف به واجبا ، اما لو كان محرما فلا اشكال فيه لان ما ذكر مانعا عن كفاية الامتثال اجمالا ككون التكرار مستلزما للعبث فانه انما يتأتى في مقام امتثال الواجب لا في امتثال المحرم ، فان من علم بخمرية احد الاناءين لا يجب ان يعلم ما هو الخمر منهما ،

وأمـــا في العباديـــات فكذلـــك فيمـــا لا يحتـــاج إلى التكـــرار ، كمـــا إذا تـــردد أمـــر عبـــادة بـــين الاقـــل والاكـــثر[١] ، لعـــدم الاخـــلال[٢] بشـــيء ممـــا يعتـــبر أو يحتمـــل اعتبـــاره في حصـــول

فتركه لعدم تأتي التكرار في تركهما معاً لعدم الميز في الاعدام حتى يقال ان التكرار فيها مستلزم للعبث.

واما اذا كان واجبا ، فان كان توصليا فهو ايضا مما لا شكال في سقوطه بالامتثال اجمالا ، لان التوصلي هو ما كان الغرض مترتبا على وجوده باي نحو كان ، فما ذكر مانعا عن سقوط التكليف بالامتثال اجمالا لا يتأتي فيه ككونه مخلا بقصد الوجه أو التمييز او كونه عبثا منافيا لقصد القربة ، لوضوح عدم حاجة الامتثال في التوصليات الى قصد الوجه او التمييز او قصد القربة حتى يكون العبث منافيا لها ، ولذا قال : ((فلا اشكال فيه)) أي في كفاية الامتثال اجمالا ((في التوصليات)) .

(١) لا يخفى ان التكليف العبادي ربما يكون امتثاله بنحو الاجمال لا يحتاج الى التكرار ، كما لو علمنا بواجب مردد بين الاقل والاكثر وكان مما يمكن معرفته تفصيلا، فامتثاله باتيان الاكثر لا يستلزم التكرار ، وفي هذا ايضا لا ينبغي ان يتوهم عدم كفاية الامتثال الاجمالي لما سيشير اليه من ان ما ذكر مانعا غير متأت فيه ايضا ، ولذا قال : ((واما في العباديات فكذلك)) أي كونها كالتوصليات مما لا اشكال في كفاية الامتثال الاجمالي فيها ((فيما)) كانت ((لا يحتاج)) الامتثال فيها ((الى التكرار)) .

(٢) لا يخفى ان الموانع التي ذكرت في المتن لعدم كفاية الامتثال الاجمالي مع امكان الامتثال التفصيلي ثلاثة : الاخلال بقصد الوجه ، وبقصد التمييز ، ولزوم اللعب والعبث .

ولا يخفى عدم تأتي الثالث هنا ، لانه انما يمكن ان يدعى فيما كان فيه الامتثال الاجمالي بتكرار والامتثال التفصيلي من غير تكرار ، وحينئذ تتأتى دعوى ان

الامتثال بنحو التكرار انما هو لداعي اللعب والعبث بامر المولى ، وهو منافٍ لقصد القربة الذي لابد منه في حصول الامتثال ، اما ما لا تكرار فيه فلا مجال لهذه الدعوى فيه ، ولذا لم يتعرض لدفعه في هذا القسم .

ولما كان ما يتوهم كونه مانعاً منحصراً في الاخلال بقصد الوجه او قصد التمييز فلابد من بيان قصد الوجه وقصد التمييز ليتضح كون الامتثال بنحو الاجمال موجبا للاخلال بهما ام لا ؟

والمراد من قصد الوجه هو قصد أتيان المامور به بما له من جهته الخاصة التي لاجلها تعلق الامر به ، كجهة وجوبه او ندبه .

وقصدها يكون بنحوين : تارة : بان تكون تلك الجهة هي الداعي للاتيان . واخرى : بما هي صفة للماتي به لوضوح ان من اتى بالواجب لاجل كونه واجبا وبداعي وجوبه فقد قصد الوجه فيه ، ومن اتى به موصوفا بكونه واجبا كان ايضا قد قصد جهة وجوبه ، والاول قصد الوجه بنحو كونه غاية ، والثاني : قصده بنحو كونه وصفاً ، ولهذا اذا ذكروا قصد الوجه قالوا بنحو الغاية او التوصيف .

واما قصد التمييز فالمراد منه هو كون المكلف عالما بحقيقة ما يأتي به ، ولذا من اوجب قصد التمييز التزم بلزوم معرفة كون ما يأتي به قضاءاً او اداءاً ، لان الجهل بأدائيته او قضائيته لازمها عدم معرفة حقيقة المأتي به تماماً .

فاذا عرفت المراد من قصد الوجه والتمييز تعرف انه في الاتيان بالواجب المردد بين الاقل والاكثر بنحو الاجمال بأن يأتي بما هو الاكثر لا يكون فيه اخلال بقصد الوجه ، لوضوح انه قد أتى بالواجب بداعي وجوبه لفرض كون الداعي لاتيانه هو الوجوب ، فان كان المركب الواجب هو الاكثر فقد أتي به بداعي الوجوب ، وان كان المركب الواجب هو الاقل فقد أتي به بذلك الداعي ايضا ، وكذلك فيما اذا كان قصد الوجه بنحو التوصيف لصدق كون ما أتى به هو الواجب سواء كان هو الاقل او الاكثر .

الغرض منها ، مما لا يمكن أن يؤخذ فيها ، فإنه نشأ من قبل الامر بها ، كقصد الاطاعة والوجه والتمييز[1] فيما إذا

ولا اخلال بقصد التمييز ايضا لما عرفت من ان قصد التمييز هو قصد الاتيان بما يعلم انه هو الواجب ، والمكلف حيث يعلم ان الواجب اما الاقل او الاكثر فبقصده اتيان الاكثر يكون قد قصد التمييز لعلم المكلف بانه قد اتى بالمركب الواجب بتمامه وكماله ، هذا اذا كان المراد من قصد الوجه والتمييز قصد الوجوب المتعلق بالمركب ، وقصد العلم باتيان المركب الواجب بما هو مركب واجب .

وبعبارة اخرى : ان قصد الوجه اما بنحو الغاية او بنحو التوصيف ، ان كان المراد منه هو قصد اتيان المركب بداعي الوجوب او اتيان المركب الموصوف بالوجوب فلا اخلال به في اتيان الواجب المردد بين الاقل والاكثر في ضمن الاكثر ، لفرض كون الداعي الى اتيانه هو الوجوب ، وان ما اتى به موصوف بالوجوب قطعا سواء كان هو الاقل او الاكثر ، والامر كذلك في قصد التمييز فانه بقصد اتيان الاكثر قد قصد اتيان ما يعلم انه هو الواجب سواء كان هو الاقل او الاكثر .

واما اذا كان المراد من قصد الوجه والتمييز المتعلقين باجزاء المركب العبادي فسياتي التعرض له .

(١) قد عرفت في مبحث التعبدي والتوصلي ان الفرق بين التعبدي والتوصلي هو كون الغرض من الاول لا يترتب الا باتيانه بقصد القربة وهو اتيانه بداعي امتثال امره، وقد عرفت هنا وهناك ان قصد الوجه هو قصد الوجوب وهو من صفات الامر المتعلق بالمركب ، وقصد التمييز هو العلم بالمركب المتعلق للامر بحقيقته ، وهو ايضا مما يتوقف على معرفة الامر المتعلق بالمركب .

فاتضح ان قصد الامر وقصد الوجه وقصد التمييز امور كلها تنشا من قبل الامر المتعلق بالمركب .

أتى الاكثر[1]، ولا يكون إخلال حينئذ إلا بعدم إتيان ما احتمل جزئيته

وقد عرفت ايضا في مبحث التعبدي الخلاف في امكان اخذ ما ينشأ من قبل الامر وعدمه ، وان المصنف يرى عدم امكان اخذ ما ينشأ من قبل الامر في متعلق الامر ، وقد عرفت ايضا ان القدر المتيقن اعتباره في حصول المامور به التعبدي هو قصد الامتثال ، وان قصد الوجه والتمييز مما لا يعتبران في التعبدي ، لانهما مما يغفل عنهما العامة ، وفي مثل ذلك يجب على الشارع ان يكون بصدد البيان فيهما لعدم ارشاد العقل اليهما ، فان غاية ما يدعي هو ارشاده الى ما يتوقف عليه وقوع المامور به قريبا، وهو يحصل باتيانه بقصد الامتثال فقط من دون حاجة الى قصد الوجه والتمييز، وقد اشار الى هذه الامور كلها بقوله : ((مما يعتبر)) اشار الى قصد امتثال الامر لانه هو القدر المتيقن اعتباره في عبادية المامور به ، وبقوله : ((او يحتمل اعتباره)) اشار الى ان قصد الوجه والتمييز ليس كقصد الامتثال ، فليس قصدهما من القدر المتيقن اعتباره في وقوع المامور به عباده . نعم هما مما يحتمل اعتباره بدوا .

وبقوله : ((في حصول الغرض)) اشار الى الفرق بين التعبدي والتوصلي ، وبقوله : ((مما لا يمكن ان يؤخذ فيها)) أي في العبادة اشار الى ان رأيه عدم امكان أخذ هذه الامور كلها في متعلق الامر ، وبقوله : ((لكونه)) أي لكون ما يعتبر او يحتمل اعتباره ((نشا من قبل الامر بها)) اشار الى علة عدم امكان اخذها فيه ، وقوله: ((كقصد الاطاعة)) مثال لما يعتبر ، وقوله : ((والوجه او التمييز)) هذا مثال لما يحتمل اعتباره .

(١) لا يخفى ان الكلام في الامتثال الاجمالي وهو إتيان ما يقطع بانه قد اتى بالواجب في ضمنه ، وهو انما يتحقق فيما اذا أتى بالاكثر كما اشرنا اليه ، لوضوح انه اذا أتى بالاقل لا يقطع باتيان ما يحصل الواجب في ضمنه ، لاحتمال كونه هو الاكثر ، وعلى فرض كون الواجب هو الاكثر لا يكون قد أتى بما يقطع حصول الواجب في ضمنه ، وقد عرفت انه باتيانه بداعي الامر قد حصل قصد الامتثال ، وباتيانه بداعي الوجوب

على تقديرها بقصدها[1] ، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض

يحصل قصد الوجه بنحو الغاية ، وباتيانه المامور به موصوفا بالوجوب يحصل قصد الوجه بنحو التوصيف ، وبعد علمه بان المركب الواجب يحصل في ضمن ما ياتي به قد حصل قصد التمييز فلا اخلال بشيء مما يعتبر في العبادة قطعا او احتمالا ، فيما اذا كان المامور به عبادة وكان امتثاله غير محتاج الى التكرار وذلك في العبادة المرددة بين الاقل والاكثر فيما اتى بها في ضمن الاكثر .

(١) لا يخفى انه اذا كانت هذه الامور الثلاثة معتبرة في وقوع المركب بما هو مركب عبادة لا يكون اخلال بها اصلا فيما اذا أتى بالمركب المردد بين الاقل والاكثر في ضمن الاكثر ، لفرض قصد امتثال الامر المتعلق بالمركب ، وفرض اتيان المركب بداعي قصد الوجوب او موصوفا بالوجوب ، وفرض العلم بان ما يأتي به هو المركب الواجب قطعا .

واما اذا كانت هذه الامور معتبرة في اجزاء المركب العبادي كاعتبارها في نفس المركب بان يؤتي بكل جزء جزء من المركب بقصد امره المتعلق به وبقصد وجوبه الخاص به غاية او وصفا ، وبقصد تمييزه بوصف كونه جزءا للعبادة ـ فلا يحصل الامتثال الاجمالي للعبادة المرددة بين الاقل والاكثر باتيانها في ضمن الاكثر ، لفرض كون بعض ما يأتي به محتمل الجزئية .

ومع احتمال كونه جزءا واحتمال كونه ليس بجزء لا يتأتى قصد امتثال امره بخصوصه ، لاحتمال ان لا يكون له امر .

ولا يتأتى ايضا قصد وجوبه الخاص به لا غاية ولا توصيفا ، لاحتمال عدم وجوبه .

وعدم حصول التمييز فيه واضح ، لفرض عدم تميز كل جزء جزء منه بما انه جزء المركب الواجب .

ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية[1] .

وأما فيما احتاج إلى التكرار ، فربما يشكل من جهة الاخلال بالوجه تارة ، وبالتمييز أخرى ، وكونه لعبا وعبثا ثالثة .

وأنت خبير بعدم الاخلال بالوجه بوجه في الاتيان مثلا بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه ، غاية الامر أنه لا تعيين له ولا تمييز فالاخلال إنما يكون به ، واحتمال اعتباره أيضا في غاية الضعف ، لعدم عين منه ولا أثر في الاخبار ، مع أنه مما يغفل عنه غالبا ، وفي مثله لابد

فعدم حصول هذه الامور اذا كانت معتبرة على هذا النحو واضح ، والى هذا اشار بقوله : ((ولا يكون اخلال حينئذ)) أي لا يكون اخلال بهذه الامور الثلاثة في اتيان الاقل في ضمن الاكثر اذا كانت هذه الامور معتبرة في المركب بما هو مركب ، ولا يقع الاخلال بها ((الا)) اذا كانت معتبرة في اجزاء المركب كاعتبارها فيه ، وحينئذ يحصل الاخلال بها وذلك ((بعدم اتيان ما احتمل جزئيته)) بقصد امتثال امره الخاص ولا بقصد وجوبه الخاص ولا متميزا بعنوان كونه جزءا فـ ((على تقديرها)) معتبرة في كل جزء جزء يقع الاخلال ((بقصدها)) كما عرفت .

(١) حاصله : ان قصد عبادية الجزء وقصد الوجه والتمييز فيه ضعيف وسخيف والوجه في ذلك ان العبادي اما ان يكون عبادة بذاته فقصد عنوانه هو قصد عباديته من دون حاجة الى قصد امره او غيره ، وان كان هو ما لو امر به لكان امره عباديا ، فجزء العبادة مما لم يؤمر به وانما المامور به هو المركب دون الجزء ، فاذا لم يكن الجزء بما هو جزء متعلقا لامر عبادي فلا وجه لاعتبار قصد القربة فيه بخصوصه او قصد الوجه او قصد التمييز فيه كذلك ، لانها انما تعتبر في ما تعلق به الامر العبادي ، والمفروض ان متعلق الامر العبادي هو المركب دون الجزء بما هو جزء ، وقد عرفت ان المركب المأتي به في ضمن الاكثر لا اخلال فيه لا بقصد القرب ولا بقصد الوجه ولا بقصد التمييز .

من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض ، وإلا لاخل بالغرض ، كما نبهنا عليه سابقا .

وأما كون التكرار لعبا وعبثا ، فمع أنه ربما يكون لداع عقلائي ،إنما يضر إذا كان لعبا بأمر المولى ، لا في كيفية إطاعته بعد حصول الداعي إليها ، كما لا يخفى[1] ، هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلا

---

(١) قوله (قدس سره) : ((واما فيما احتاج الى التكرار الخ)) كمن صلى مرتين في ثوبين علم بنجاسة احدهما اجمالا ، وكان يستطيع ان يعرف النجس منهما بخصوصه ـ فقد استشكل في صحة الامتثال الاجمالي فيه بوجوه اشار المصنف الى ثلاثة منها :

الاول : لزوم الاخلال بقصد الوجه ، بدعوى ان كلا من الصلاتين قد اتى بهما بداعي احتمال الوجوب لا بداعي الوجوب .

وفيه ان الاتيان بداعي احتمال الوجوب لا يوجب خللا في قصد الوجه ، لبداهة ان قصد الوجه هو الاتيان بداعي الوجوب لوجوبه ، والاتيان بمحتمل الوجوب حيث كان منبعثا عن قصد امتثال الواجب لوجوبه ، فاذا كان واجبا واقعا فقد اتى به بداعي الوجوب لوجوبه ولم يقع اخلال فيه ، فان قصد الاتيان بالواجب لوجوبه في المعلوم بالتفصيل يحصل منه ارادة واحدة تتعلق باتيان المعلوم بالتفصيل ، وفي المعلوم بالاجمال منه تحصل ارادتان لكل واحد من المحتملين ارادة تتعلق باتيانه بخصوصه منبعثة عن ارادة امتثال الواجب لوجوبه .

ومنه يظهر ان المنع عن اتيان ما احتمل جزئيته في الفرض السابق بقصد الوجه انما هو لعدم كون جزء العبادة عبادة لا لعدم تاتي قصد الوجه في محتمل الجزئية لو فرض اعتباره فيه ، واليه اشار بقوله : ((وانت خبير بعدم الاخلال بالوجه بوجه في الاتيان الى آخر الجملة)) .

الثاني : لزوم الاخلال بقصد التمييز في الاتيان بمحتمل الوجوب وهو واضح ، لما عرفت من ان التمييز هو الاتيان بما علم تفصيلا انه هو الواجب ، وفي كل واحد من

محتمل الوجوب لا علم للمكلف تفصيلا بانه هو الواجب ، والى هذا اشار بقوله : ((غاية الامر انه لا تعيين له ولا تمييز فالاخلال انما يكون به)) أي بقصد التمييز فقط .

والجواب عنه : ان احتمال لزوم قصد التمييز في العبادة ضعيف ، لانه وان كان لا يمكن ان يؤخذ في الامر ما ينشا من قبل الامر ، الا انه يمكن بيانه بامر آخر ، وانما قلنا بعدم الحاجة الى البيان في قصد الامتثال لارشاد العقل اليه ، والعقل لا يرى توقف الطاعة على قصد التمييز حتى يرشد اليه ، وحيث كان مما يغفل عنه عامة الناس فكان على الشارع بيانه ، لانه لو لم يبينه بأمر آخر للزم الاخلال بغرضه ، وحيث لم يبينه لعدم اثر منه في ما ورد من الشارع لذا يكون الاطلاق نافيا له ، واليه اشار بقوله : ((واحتمال اعتباره ايضا في غاية الضعف لعدم عين منه ولا اثر في الاخبار الى آخر الجملة)) .

الثالث : كون التكرار لعبا وعبثا بامر المولى وهو مناف لقصد القربة ، بدعوى انه بعد ان كان مما يمكن ان يعلم به تفصيلا فالاعراض عن اتيانه معلوما بنحو التفصيل انما هو لداعي اللعب والعبث وهو مناف لقصد القربة .

والجواب عنه ، أولا : إنا لا نسلم ان التكرار لداعي اللعب والعبث ، بل كثيرا ما يكون التكرار اخف مؤونة من الفحص حتى يحصل المعلوم بالتفصيل ، وعليه فيكون التكرار بداع عقلائي لا بداعي اللعب والعبث بامر المولى حتى يكون منافيا لقصد الطاعة ، والى هذا اشار بقوله : ((فمع انه ربما يكون لداع عقلائي)) .

وثانيا : بعد التسليم للعب والعبث نقول لا يكون منافيا لقصد القربة لانه واقع في كيفية تحصيل اليقين ببراءة الذمة ، لا في اتيان كل واحد من المحتملين حتى يكون اتيانه اتيانا عبثيا منافيا لقصد القربة فيه .

وتوضيح ذلك : ان المفروض في المقام هو اتيان كل واحد من المحتملين بداعي احتمال وجوبه ، فكون اتيانه بمحض اللعب والعبث خلفا ، ومثله في لزوم الخلف هو اتيان كل من المحتملين بداعي احتمال الوجوب وبداعي اللعب والعبث معا ليحصل

بالامتثال[١] .

التشريك في العبادة المنافي لقصد القربة . فانحصر ان يكون اللعب والعبث ليس في اتيان كل واحد من المحتملين بل هو في كيفية تحصيل اليقين بالبراءة ، واذا كان متعلق اللعب والعبث ليس هو اتيان كل واحد من المحتملين فلا يكون منافيا لقصد القربة ، لعدم وقوع ما اتى به بقصد احتمال الوجوب بنحو اللعب والعبث حتى يكون منافيا لقصدها فيه ولم يقع اللعب والعبث بمتعلق الامر حتى ينافيها ، والى هذا اشار بقوله: ((انما يضر)) قصد اللعب ((اذا كان)) متعلقا بما تعلق به أمر المولى ، لانه حينئذ يكون ((لعبا بامر المولى لا)) فيما اذا كان متعلقه غير ما تعلق به امر المولى بان كان متعلقا ((في كيفية اطاعته)) لما عرفت من لزوم الخلف ((بعد حصول الداعي اليها)) لانه بعد فرض كون الداعي الى اتيان كل من المحتملين هو احتمال وجوبه فلابد ان يكون ذلك لداعي حصول القربة واطاعة امر المولى ، فلا يكون متعلق قصد القربة هو متعلق اللعب والعبث ، فلا يعقل ان يكون منافيا لقصد القربة في اتيان كل من المحتملين بداعي احتمال وجوبه ، وينحصر ان يكون متعلق اللعب والعبث هو تحصيل اليقين في كيفية الاطاعة لا في ذات ما به الاطاعة .

(١) لا يخفى ان ما مر من الكلام في جواز الامتثال الاجمالي في قبال الامتثال التفصيلي هو فيما كان متمكنا من ان يمتثل تفصيلا ، اما بان يعرف التكليف تفصيلا فيمتثله تفصيلا او كان عالما بالتكليف تفصيلا ولكنه يجهل ما يحصل به الامتثال تفصيلا ويستطيع معرفته ايضا ، والاول كالتكليف المردد بين الاقل والاكثر وكان يمكنه ان يعرف تفصيلا ما هو المكلف به اما بالاجتهاد او بالتقليد .

والثاني ما اذا كان يستطيع ان يعرف الثوب الطاهر تفصيلا فيؤدي صلاته فيه .

وقد تقدم جواز الامتثال الاجمالي في المقامين سواء لزم منه التكرار ام لا وان كان متمكنا من الامتثال التفصيلي ، والى هذا اشار بقوله : ((هذا كله في قبال ما اذا تمكن من القطع تفصيلا بالامتثال)) .

وأما إذا لم يتمكن الامن الظن به كذلك ، فلا إشكال في تقديمه على الامتثال الظني لو لم يقم دليل على اعتباره ، إلا فيما إذا لم يتمكن منه ، وأما لو قام على اعتباره مطلقا ، فلا إشكال في الاجتزاء بالظني[1] ،

ومنه يتضح انه لا اشكال فيما اذا كان لا يتمكن من القطع تفصيلا بالامتثال في لزوم الامتثال اجمالا ، لان شغل الذمة بالتكليف يقينا يستدعي البراءة منها يقينا ، وحيث كان اليقين بالبراءة متوقفا على الامتثال الاجمالي فلا شبهة في لزومه .

(١) لما فرغ من حكم الامتثال الاجمالي في قبال القطع التفصيلي بالامتثال شرع في بيان حكم الامتثال الاجمالي في قبال الظن بالامتثال .

ولابد من تقديم امر توضيحا لذلك :

فنقول : ان التكليف : تارة يكون ثابتا بامارة خاصة معتبرة تدل عليه ، ولا يخفى انه كالتكليف الحاصل بالقطع في لزوم امتثاله والبراءة منه يقينا ، وهو على نحوين ايضا تارة يكون التكليف المتحصل من الامارة مرددا بين الاقل والاكثر .

واخرى يكون ما به يحصل امتثاله مرددا بين الواجد للشرط الذي يتم به الامتثال وبين الفاقد له .

وعلى كل منهما ففرض الكلام فيما اذا كان المكلف متمكنا من الامتثال التفصيلي بان يستطيع ان يعرف التكليف بخصوصه غير مردد بين الاقل والاكثر ، او يستطيع ان يعرف ما به يحصل الامتثال التفصيلي .

ومما ذكرنا في جواز الامتثال الاجمالي في التكليف المقطوع به سواءا لزم التكرار أم لم يلزم ولو فيما كان متمكنا من القطع التفصيلي بالامتثال ـ يتضح حكم الامتثال الاجمالي في هذا الفرض ، اذ لا يعقل ان يزيد حكم امتثال التكليف الثابت بامارة معتبرة على التكليف الثابت بالقطع .

وانه لا اشكال في لزوم تقديم الامتثال الاجمالي على الامتثال التفصيلي الظني فيما اذا كان متمكنا من الامتثال الظني تفصيلا ، لما اشرنا اليه من كون شغل الذمة

اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، وحيث كان الفراغ اليقيني يتوقف على الامتثال الاجمالي كان الامتثال الاجمالي لازما ومتقدما على الظن التفصيلي بالامتثال . والى هذا اشار بقوله : ((واما اذا لم يتمكن)) أي اذا لم يتمكن من القطع التفصيلي بالامتثال وكان متمكنا من ((الظن به كذلك)) أي كان متمكنا من الظن بالامتثال تفصيلا فقط ففي مثل هذا الفرض ((لا اشكال في تقديمه)) أي في تقديم الامتثال الاجمالي ((على الامتثال الظني)) التفصيلي لان شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وهو متوقف على الامتثال الاجمالي .

ولكنه لا يخفى ان لزوم تقديم الامتثال الاجمالي على الظن التفصيلي بالامتثال انما هو فيما اذا كان متمكنا من الامتثال الاجمالي .

واما اذا كان المكلف لا يتمكن من الامتثال الاجمالي بان كان لا يتمكن الا من الامتثال الظني التفصيلي فالاجماع وقاعدة الميسور تقتضيان التنزل من الامتثال الاجمالي الى الامتثال الظني ، والى هذا اشار بقوله : ((لو لم يقم دليل على اعتباره)) أي ان تقديم الامتثال الاجمالي على الامتثال الظني انما يلزم حيث لم يقم دليل على اعتبار الامتثال الظني ، فضمير اعتباره يرجع الى الامتثال الظني ، فانه فيما لم يقم دليل بالخصوص على اعتبار الامتثال الظني يكون اعتبار الامتثال الظني منحصرا فيما اذا لم يتمكن من الامتثال الاجمالي ، واليه اشار بقوله : ((الا فيما اذا لم يتمكن منه)) أي من الامتثال الاجمالي ، فانه حينئذ وان لم يقم دليل بالخصوص على اعتبار الامتثال الظني الا ان قاعدة الميسور او الاجماع تقتضي التنزل اليه ، لوضوح ان ما لا يدرك كله لا يترك كله ، فضمير منه يرجع الى الامتثال الاجمالي .

واما اذا قام دليل بالخصوص على اعتبار الامتثال الظني مطلقا ولو مع التمكن من الامتثال الاجمالي فلا اشكال في جواز الاكتفاء بالامتثال الظني ، والى هذا اشار بقوله : ((واما لو قام على اعتباره مطلقا)) أي ولو مع التمكن من الامتثال الاجمالي ((فلا اشكال في الاجتزاء به)) الامتثال ((الظني)) .

كما لا إشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي في قبال الظني ، بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد ، بناءا على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط ، وأما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام ، أو لانه ليس من وجوه الطاعة والعبادة، بل هو نحو لعب

لا يقال : انه مع قيام الدليل المعتبر على التكليف بالخصوص فالاكتفاء بالامتثال الظني من الشارع مطلقا ولو مع التمكن من الامتثال الاجمالي لازمه الاذن في ترك الموافقة القطعية الذي لازمه جواز المخالفة الاحتمالية ، وقد عرفت انه كالاذن في الترخيص المستلزم للمخالفة القطعية من حيث القبح المحال على الشارع الحكيم ، ومن جهة ان احتمال المحال كالقطع بالمحال ، لان استلزام تنجيز التكليف الواجب اللازم استيفاؤه ينافيه الاكتفاء بالامتثال الظني المستلزم لعدم لزوم الاستيفاء ، لاحتمال كون المتروك هو الواجب .

فانه يقال : ان الدليل القائم على الاجتزاء بالامتثال الظني مع التمكن من الامتثال القطعي الاجمالي لا اشكال فيه فيما اذا كان ذلك مع احتمال تبدل الموضوع كعروض الشك .

واما مع عدم احتمال تبدل الموضوع بان قام الدليل على الاجتزاء بالامتثال الظني ابتداءا ، فانه ايضا لا اشكال فيه لامكان عروض مصلحة في الاكتفاء بالامتثال الظني تعادل المصلحة المحتمل فواتها بترك الاستيفاء ، وسيأتي ان شاء الله تعالى قريبا في مبحث الامارات التعرض لما به يرتفع الاشكال بجميع صوره .

ولا يخفى ان لازم قيام الدليل على الاجتزاء بالامتثال الظني هو عدم انحصار الامتثال بالامتثال الاجمالي الذي تقتضيه قاعدة الشغل ، وعليه فيكون المكلف موسعا عليه ان يمتثل بالقطع الاجمالي وان يكتفي بالامتثال الظني ، والى هذا اشار ((بـ)) لفظ ((الاجتزاء)) فان لازم الاجتزاء بالظني هو كفاية الامتثال به لا انحصار الامتثال به كي لا يجوز للمكلف الامتثال بنحو القطع الاجمالي بالامتثال .

وعبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار ، كما توهم ، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا إلى الظن كذلك .

وعليه : فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد ، وإن احتاط فيها ، كما لا يخفى[1].

---

(١) لا يخفى ان امتثال التكليف كما يكون بالقطع وبقيام دليل معتبر عليه بالخصوص، كذلك يمكن ان يكون بالظن الانسدادي .

ولا يخفى من مقدمات دليل الانسداد عدم الاحتياط ، فان كان الدليل على عدم الاحتياط الاجماع القائم على عدم وجوبه وان كان الامتثال الاجمالي ممكنا ولا مانع منه فلازم ذلك هو الاكتفاء من الشارع بالامتثال الظني ، فيكون حاله حال الدليل الخاص القائم على الاجتزاء بالامتثال الظني ، وقد عرفت ان لازمه الاكتفاء به لا انحصار الامتثال به وعدم صحة الامتثال الاجمالي .

وان كان الدليل على عدم الاحتياط استلزامه العسر المخل بالنظام فلازمه بطلان الاحتياط ، لوضوح مبغوضية ما يستلزم الاخلال بالنظام للشارع ، واذا كان الاحتياط باطلا ومبغوضا فلا تتأتى معه نية القربة اللازمة في العباديات ، وعليه فينحصر الامتثال بالامتثال الظني .

والحاصل : انه ان قلنا ببطلان الاحتياط كما لو كان من مقدمات دليل الانسداد بطلانه ، او قلنا ببطلان الاحتياط لانه لعب وعبث بامر المولى كما هو احد الوجوه المتقدمة لبطلان الاحتياط ـ فلابد من انحصار الامتثال بالامتثال الظني ، ولازم الانحصار به بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد ومتخذا سبيل الاحتياط في امتثال تكاليفه .

وقد اشار الى جميع ما ذكرنا ، لانه اشار الى الاجتزاء بالظني دون انحصار الامتثال به ، بان يكون المكلف موسعا عليه ان يجتزئ بالامتثال الاجمالي وان تجتزئ بالامتثال الظني بقوله : ((كما لا اشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي في قبال

الظني)) فيما اذا كان ثبوت التكاليف ((بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناء على ان يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط)) لابطلانه .

واشار الى انه لو كان الاحتياط باطلا لكون بطلانه من مقدمات دليل الانسداد ، أو قلنا بانه لعب وعبث بامر المولى فالمتعين حينئذ هو الامتثال الظني بقوله : ((واما لو كان من مقدماته بطلانه الى آخر الجملة)) .

واشار الى ان لازم بطلان الاحتياط بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد بقوله : ((وعليه فلا مناص الى آخر الجملة)) .

ثم لا يخفى انه يكفي في بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد احتماله لبطلان طريقة الاحتياط ، لوضوح منافاة احتمال بطلان الاحتياط ومبغوضيته لنية القربة اللازمة في العبادات .

تنبيه : انه قد اشرنا في اول هذه المسألة انه قد ذكر لبطلان الاحتياط والامتثال القطعي الاجمالي مع امكان الامتثال التفصيلي وجوه ، ذكر المصنف ثلاثة منها وبقى من وجوه بطلانه وجهان لم يشر اليهما المصنف ، فلا بأس بالاشارة اليهما تتميما للفائدة :

الاول : المنسوب الى آية الله الكبرى المقدس الثاني المرحوم ميرزا محمد تقي الشيرازي (طاب ثراه) وهو الاستدلال على البطلان بخبرين : احدهما صحيح ابراهيم الخزاز عن ابي عبد الله عليه السلام ، ورد فيه ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالظني . ثانيهما : خبر الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون ، فقد ورد فيه ايضا صيام شهر رمضان فريضة يصام للرؤية ويفطر للرؤية .

ووجه الاستدلال بهما ان ظاهرهما لزوم امتثال شهر رمضان بالامتثال التفصيلي وان ذلك لكون شهر رمضان فريضة وكل فريضة لا تؤدى بالظن .

فالمتحصل منهما ان كل فريضة لا تؤدى بالظن ، وانه لو تمت دلالتهما لدلا على بطلان الاحتياط مطلقا سواءا لزم منه التكرار ام لا .

وفيه اولا : انه لو تمت دلالتهما لما دلا على بطلان الاحتياط فيما لا يلزم منه التكرار ، لان غاية ما يدلان عليه هو لزوم العلم بانطباق المامور به على المأتي به ، بان يكون المكلف عالما بان ما ياتي به فريضة .

ومن الواضح ان المكلف الآتي بالمركب المردد بين الاقل والاكثر في ضمن الاكثر يعلم قطعا بانه ما اتى به هو الفريضة قطعا ، نعم فيما لزم منه التكرار لا يكون عالما بان كل واحد من المشتبهين فريضة .

وثانيا : ان الخبرين واردان في صوم يوم الشك المردد بين كونه من شعبان او رمضان ، وصيامه يكون بنحوين : الاول بنية كونه من رمضان . الثاني بنية احتمال كونه منه والقدر المتيقن منهما هو المنع عن صومه بنحو ان يكون من رمضان ، لتوقف تنجز الحكم على تحقق موضوعه ، وحيث ان المفروض الشك في تحققه فلا يصح صومه بعنوان كونه من الفريضة ، ومثله كل فريضة لا يعلم بتحقق موضوعها ، فانه لا يصح اتيان المشكوك انه منها بعنوان كونه منها لكونه من التشريع ، واما اتيان المشكوك بعنوان احتمال انه منها فلا دلالة للخبرين على المنع منه ، وهو ليس من التشريع قطعا .

وبعبارة اخرى : ان شهر رمضان حيث انه عبارة عن اوامر متعددة بتعدد الايام فيه ، ولكل واحد منها امر غير الامر بالآخر ، والمشكوك لو كان واقعا من رمضان لكان له امر يخصه ، فلا يقاس على المنع عنه المنع عن امتثال الامر المتعلق بمركب معلوم تفصيلا ، ولكن تردد امتثاله في فردين .

وهناك احتمالات اخر توجب اجمال الخبرين وعدم ظهورهما في المنع عما هو مفروض الكلام اعرضنا عنها حذرا من التطويل .

الثاني : من الوجهين ما ذكر في تقريرات شيخ المحققين وعلم المدققين المنتهى اليه رياسة العلم والتحقيق والذوق المرحوم النائيني (طاب مرقده) .

وملخصه : انه جعل للاطاعة مراتب طولية اربع لا تصح الثانية مع امكان الاولى ولا تصح الثالثة مع امكان الثانية ولا تصح الرابعة مع امكان الثالثة .

المرتبة الاولى مرتبة الامتثال القطعي التفصيلي . والمرتبة الثانية مرتبة الامتثال القطعي الاجمالي . والمرتبة الثالثة مرتبة الامتثال الظني . والمرتبة الرابعة مرتبة الامتثال الاحتمالي .

ولا ريب في عدم صحة الاكتفاء بالمرتبة الثالثة والرابعة مع امكان الاولى والثانية ، واما عدم صحة الثانية مع امكان الاولى فالوجه عنده فيه هو حكم العقل ، بانه لابد وان يتحرك المكلف في مقام اطاعة الامر عن نفس الامر ، بان يكون منبعثا عن نفس بعث المولى بحيث يكون الداعي والمحرك له نحو العمل هو تعلق الامر به وانطباقه على المامور به ، وهذا مفقود في الامتثال الاجمالي ، فان الداعي للمكلف نحو كل واحد من فردي الترديد هو احتمال انطباق متعلق الامر عليه ، فهو منبعث عن احتمال الامر لا عن نفس الامر ، ومن الواضح انه اذا كانت المراتب عند العقل متعددة طولية فهو لا يرى حسن الاطاعة بالمرتبة المتأخرة مع امكان المرتبة التي تتقدمها ، فلا يكون الامتثال الاجمالي حسنا عند العقل الا عند عدم امكان الامتثال التفصيلي، واما مع امكان الامتثال التفصيلي فلا يكون الامتثال الاجمالي حسنا ، ومن الواضح ان المحكم في باب حسن الاطاعة هو العقل ، ولذا لا يكون الامتثال الظني حسنا عند العقل مع امكان الامتثال الاجمالي ، وانما يكون حسنا عنده حيث لا يمكن الامتثال الاجمالي ، وكذلك الامتثال الاحتمالي مع امكان الامتثال الظني ، ومن الواضح ان الامر في هذه المراتب ليس كنية الوجه والتمييز مما يشك في دخولها في الغرض حتى تنفى بالاطلاق ولو بعدم الامر الثاني ، اذ من الممكن الدلالة على اعتبارهما بامر آخر اذا قلنا بعدم امكان اخذهما في الامر الاول ، لان ارتباط المراتب بكيفية الاطاعة لا في دخولها في الغرض .

وفيه اولا : ان حكم العقل بقبح شيء او حسنه ليس من التعبديات ، ولابد ان يكون السبب في حكمه بالحسن او القبح واضحا لديه ، والسبب في حكمه بعدم حسن الامتثال الظني مع امكان المرتبتين الاوليين هو عدم حصول القطع بالفراغ اليقيني ، وليس هذا بمتحقق في الامتثال الاجمالي القطعي للقطع بحصول متعلق الامر قطعا ، فلاوجه لعدم حكم العقل بحسنه من هذه الناحية ، نعم لو كان من المحتمل عنده دخالته في الغرض لكان حكمه بعدم حسنه الا بعد نفيه بالاطلاق .

وثانيا : ان تحرك المكلف عن الامر انما هو تحركه عن صورة الامر الموجودة في ذهن المكلف ، وليس تحركه الى الامتثال هو عن نفس الامر الموجود بوجوده الخارجي ، واذا كان المكلف دائما تحركه انما هو عن صورة الامر ، فيكون تحركه الى الفرد المحتمل انما هو عن ارادة امتثال تلك الصورة التي هي المحركة في الامتثال التفصيلي ، ولا تعلق لانطباق تلك الصورة على الماتي به تارة وعدم انطباقها عليه اخرى في كونها هي المحركة دائما ، فان تلك الصورة هي المحركة وان لم تنطبق على الماتي به . نعم لو كان المحرك له هو الامر بوجوده الخارجي لكان المكلف متحركا عنه في مورد الامتثال التفصيلي وغير متحرك عنه في مورد الامتثال الاجمالي بالنسبة الى احد فردي الترديد ، ولكنه ظاهر البطلان والا لانقلب العالم الخارجي الى العالم النفسي ، وتقابل العوالم من الواضحات .

وقد ظهر مما ذكرنا ان صورة الامر التي في افق نفس المكلف هي الداعي للاتيان ، وهذه الصورة حيث كانت محتملة الانطباق على كل واحد من فردي الترديد ، فالنسبة الى الفرد الذي كان الامر الواقعي فيه يكون هو مطابقها حقيقة وهو اطاعة حقيقية ، وبالنسبة الى الفرد الآخر يكون انقيادا .

فالآتي بكلا المحتملين يكون منبعثا عن الامر الشخصي الخارجي بصورته الحاصلة في نفس المكلف .

هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام ، ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والاشتغال ، فيقع المقام فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، وهو بيان ما قيل باعتباره من الامارات ، أو صح أن يقال .

وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور :

أحدها : إنه لا ريب في أن الامارة غير العلمية ، ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية ، بل مطلقا[1] ، وأن

وثالثا : ان احتمال لزوم الامر الانبعاث عن الامر التفصيلي ، اما لاحتمال دخالته في الغرض كقصد القربة وقصد الوجه أولا ، فان كان لاحتمال دخالته في الغرض فهو وان كان مما لا يمكن اخذه في نفس الامر الواحد ، الا انه يمكن بيان دخالته بامرين ، وهو ايضا مما تغفل عنه العامة كقصد الوجه ، فعلى الشارع بيانه لو كان مما له دخل في ترتب الغرض .

وان كان احتمال دخالته لا لدخوله في ترتب الغرض ، فبعد الاتيان بالمحتملين يحصل الغرض فلا مناص من سقوط اعتباره ، هذا اولاً .

وثانياً ان احتمال دخالته مع عدم دخوله في الغرض لاوجه له اصلا ، وليس للعقل الاّ ان يلزم بما به يحصل الفراغ اليقيني .

(١) حاصل هذا الامر هو اثبات ان الظن ليس كالقطع في عليته للحجية على ثبوت ما قام عليه ، وذلك لكونه ليس هو انكشافا تاما لما تعلق به ، لان احد طرفيه احتمال العدم ، فلا يكون ما قام عليه الظن واصلا تام الوصول ، وحيث كان احد طرفيه ارجح من الطرف الآخر كان مما يمكن ان يجعل طريقا ، بان يجعل له الحجية ويعتبره حجة منجزاً لو اصاب وعذرا لو اخطأ ، فالظن من حيث ذاته ليس فيه ضرورة تقتضي الحجية ولا عدم الحجية ، فنسبة الحجية اليه نسبة الامكان الخاص وهو سلب الضرورة عن الطرفين .

ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا، بناءاً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة[1] ، وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون

ومما ذكرنا ظهر انه كما انه ليس علة تامة للحجية ليس فيه الاقتضاء لها ايضا ، بمعنى انه يؤثر الحجية لولا المانع ، لوضوح ان الحجية للطريق بما هو طريق لا تكون الابان يكون موصلا بالفعل ، وحيث ان الظن مشوبا باحتمال الخلاف فبما هو ظن لا اقتضاء فيه بالذات للايصال التام ، لان احتمال عدم الوصول من مقومات ذات الظن ، وقد اشار الى ان الامارة كالظن ليست علة تامة للحجيّة بقوله : ((انه لا ريب في ان الامارة غير العلمية ليس كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية)) التامة ، فليست الامارة غير العلمية كالقطع لها العلية التامة للحجية ، واشار الى عدم اقتضائها بنحو تؤثر الحجية لولا المانع بقوله : ((بل مطلقا)) .

(١) لما تبيّن ان ليست الامارة علة تامة للحجية وليس لها اقتضاء لها ايضا ، وحيث ان للامارة كشفا ناقصا لرجحان احد الطرفين فيها على الآخر ـ بخلاف الشك فانه مما يتساوى فيه الطرفان ـ كانت قابلة لثبوت الحجية لها بجعل من الشارع او من العقل .

ولا يخفى ان حجية الامارات غير العلميّة شرعاً يتبع فيه دلالة الدليل على حجيتها ، فربما يكون دالا على حجية الامارة مطلقا ولو مع امكان تحصيل الواقع بالعلم ، كالمستفاد من بعض ادلة حجية خبر العادل ، فانها تدل على حجيّته وان امكن تحصيل الواقع بالعلم .

واما حجيتها عقلا ، بان تكون حجة عند العقل منجزة لو أصابت ومعذرة لو اخطات فهو مشروط بمقدمات لابد من تحققها وطروء حالات لابد من ثبوتها ، وعند تمامها يكون الظن ـ مثلا ـ علّة تامة عند العقل للحجية ، وحينئذ يكون كالقطع حجة لا بجعل جاعل ، وسيأتي في محله البحث في اقتضاء تلك المقدمات ، والخلاف في انها

ذلك[١] ثبوتا بلا خلاف ، ولا سقوطا[٢] وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين

هل هي بنفسها تنتج كون الظن حجة من دون جعل او انها كاشفة عن جعل الشارع للظن ؟

والاول هي نتيجة مقدمات الانسداد بنحو الحكومة ، لوضوح كون نتيجتها حكم العقل وادراكه بكون الظن حجة كالقطع من غير جعل جاعل لحجيته .

والثاني هو نتيجة الانسداد بنحو الكشف لكشفها عن جعل الشارع للظن عنده بعد تمامية المقدمات .

فحجيّة الظن على الاول غير مجعولة وعلى الثاني مجعولة ، ولذا جعل المصنف ثبوت حجية الظن بالانسداد على نحو الحكومة في قبال جعل الحجية للظن فقال ((وان ثبوتها)) أي ثبوت الحجية ((لها)) أي للامارات غير العلمية ((محتاج الى جعل او ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية)) للظن ((عقلا بناءاً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة)) دون الكشف لكونها على الكشف تكون كاشفة عن جعل الشارع فلا تكون في قبال الجعل .

(١) هذا تعليل لكون الامارات غير العلمية ليست كالقطع علة تامة للحجية ، بل هي بذاتها ليست بعلة تامة بل ولا اقتضاء لها للحجية كما عرفت ، ولذا قال : ((وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك)) أي بدون جعل .

(٢) قد عرفت في مباحث القطع ان هناك مسألتين : مسألة ثبوت الحكم بالقطع ، ومسألة سقوطه بالقطع : أي ان القطع المتعلق بالحكم منجز له ، والقطع بالامتثال يستلزم سقوط الحكم وبراءة الذمة منه ، ولا اشكال في ان القطع في كلا المقامين ثبوتا وسقوطا حجة بلا خلاف ، وانه بذاته من دون جعل يثبت به الحكم ويسقط به الحكم .

واما الامارات غير العلمية فلا اقتضاء فيها بالذات لثبوت الحكم بها وانما يثبت الحكم بها اما لجعل الشارع او لحكم من العقل بثبوت الحجية لها في اثبات الحكم بعد ثبوت مقدمات وطروء حالات .

واما سقوط الحكم بالامتثال الظني فانه بعدما كان شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، يتضح انه لا حجية للامتثال الظني في اسقاط الحكم ايضا ، والى هذا اشار بقوله : ((ثبوتا بلا خلاف ولا سقوطا)) أي ان الامارات غير العلمية ليست كالقطع في اثبات الحكم وهو مما لا خلاف فيه ، ولذا قال ثبوتا بلا خلاف ، فان القطع مثبت للحكم بلا خلاف من غير حاجة الى جعل او ثبوت مقدمات وطروء حالات . واما الامارات غير العلمية فانما تقتضي اثبات الحكم وكونها حجة في ثبوته اما بجعل او ثبوته اما بجعل او بطرو حالات وثبوت مقدمات ، ومثله في مرحلة السقوط فان القطع بالامتثال حجة على سقوط الحكم بلا خلاف .

واما الامتثال بغير القطع من الامارات غير العلمية فلا ينبغي ايضا الاشكال في عدم اقتضائها لسقوط الحكم ، لما عرفت من ان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ومن الواضح عدم حصول الفراغ اليقيني في الامتثال غير العلمي وان غايته حصول الظن بالسقوط ، ولا يكفي ذلك بل لابد من حصول العلم بالفراغ وسقوط التكليف ، فغير القطع ليس بحجة لا في مرحلة ثبوت التكليف ولا في مرحلة سقوطه ، والقطع وحده هو الحجة بالذات في اقتضاء ثبوت التكليف وفي مقام سقوطه ولذا قال: ((لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية)) بالذات ((بدون ذلك)) أي بدون جعل ولا مقدمات في مرحلة ثبوت الحكم به ((بلا خلاف)) وكذا لا ينبغي الاشكال في كون غير القطع ليس كالقطع في انه حجة في مرحلة سقوط التكليف في مقام الامتثال لوضوح عدم الاشكال في سقوط التكليف بالامتثال القطعي دون الامتثال غير العلمي ولذا قال : ((ولا سقوطا)) .

الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ ، ولعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل[١]، فتأمل[٢] .

---

(١) نفى عدم الخلاف في عدم مساواة الامارة غير العلمية للقطع في مقام ثبوت التكليف .

واما في مقام اسقاط التكليف بالظن بالامتثال حيث انه يظهر من بعض المحققين الاكتفاء بالامتثال الظني وعليه فيكون الظن بالامتثال كالقطع به في مقام الاسقاط ، فلذا لم يعقبه بعدم الخلاف بل اشار الى خلاف بعض المحققين فيه والى وجهه .

وحاصله : ان مبنى لزوم الامتثال للتكليف عند العقل هو وجوب دفع الضرر المظنون ، ومع الظن بالامتثال لا ظن بالضرر بل يكون الضرر موهوما ولا يجب عند العقل لزوم دفع الضرر المحتمل أي الموهوم ، وقد اشار الى نفس الخلاف بقوله : ((وان كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ)) فيكون الظن بالامتثال كالقطع بالامتثال ، والى وجهه أشار بقوله : ولعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل)) أي المرجوح وهو الطرف الموهوم للطرف الراجح في الظن .

(٢) يحتمل ان يكون اشارة الى ان الضرر مع الاتيان بالطرف الراجح مقطوع به على القول باستحقاق المتجري للعقاب ، لبقاء التكليف ببركة الاستصحاب عند الاتيان بالامتثال الظني للشك في سقوطه ، مع انه يلزم القائل بالاكتفاء بالامتثال الظني عدم حجية الظن النوعي بالتكليف الذي يقوم الظن الشخصي على خلافه لان الضرر فيه محتمل ايضا ، ولا يلزم دفع الضرر المحتمل علي رأيه وبعيد منه ان يلتزم بذلك ، مضافا الى ان قضية لزوم دفع الضرر ليست من القضايا العقلية بل هي من الامور الجبلّية ، فرب ضرر محتمل يتوجه الانسان بجبلته لدفعه مقدما له على دفع الضرر المظنون بل المقطوع ، حيث يكونان اقل اهمية من الضرر المحتمل على فرض تحققه ، فليس كل ضرر محتمل لا يلزم دفعه .

ثانيها : في بيان إمكان التعبد بالامارة غير العلمية شرعا ، وعدم لزوم محال منه عقلا، في قبال دعوى استحالته للزومه[١] ، وليس الامكان بهذا المعنى ، بل مطلقا أصلا متبعا عند العقلاء ، في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع[٢] ، لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند

ويحتمل ان يكون اشارة الى انه مع لزوم الخروج عن عهدة التكليف لقاعدة استدعاء شغل الذمة اليقيني للفراغ عقلا ـ يتبيّن منه انه ليس المبنى في لزوم الخروج عن عهدة التكليف هو لزوم دفع الضرر المظنون حتى يستلزم الاكتفاء به في مقام الامتثال .

(١) المتحصل مما ذكره في الامر الاول هو ان نسبة الامارات غير العلمية الى الحجية نسبة الامكان الخاص وهو سلب الضرورة عن الطرفين ، فلحوق الحجية للامارات ممكن بالامكان الذاتي ، وحيث لا مانع من ان يكون الممكن الذاتي ممتنعاً وقوعاً كما يظهر من ادلة القائلين بامتناع جعل الحجية للامارات غير العلمية ، من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال هو الامتناع الوقوعي ، فالبحث فيها من ناحية امكان التعبد بها وعدمه هو البحث في امكانها الوقوعي دون الذاتي ، والى هذا اشار بقوله : ((وعدم لزوم محال منه عقلاً في قبال دعوى استحالته للزومه)) أي ان المدعي لاستحالة جعل الحجية للامارات غير العلمية هو استلزامه للمحال ، فليس جعل حجيتها من المحال بالذات المقابل للامكان بالذات ، بل لانه يستلزم المحال وهو الامتناع الوقوعي في قبال الوجوب الوقوعي الذي يلزم من عدم وقوعه محال ، وفي قبال الامكان الوقوعي الذي لا يلزم من وقوعه ولا عدم وقوعه محال .

(٢) لا يخفى انه يظهر من الشيخ الاعظم في رسائله ، هو انه اذا شككنا في امكان شيء ذاتا او وقوعاً فهناك اصل عقلائي بنى عليه العقلاء ، وهو ان كلما شك في امكانه يبنى على امكانه ، لان سيرتهم في مقام الشك في امكان شيء البناء على امكانه، حتى يثبت امتناعه ، حيث قال الشيخ في رسائله معترضا على المشهور لما

استدلوا على امكان التعبد بالامارات : بانّا نقطع بانه لا يلزم من التعبد بها محال ، قال الشيخ (قدس سره) : وفي هذا التقرير نظر ، اذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقول بجميع الجهات المحسنة والمقبحة ، وعلى العلم بانتفائها جميعاً : أي بانتفاء الجهات المقبحة حتى لا يلزم المحال وانتفاء المحسنة حتى لا يكون التعبد لازما ، وهو غير حاصل لوضوح عدم الاحاطة بجميع الجهات وعدم العلم بانتفائها ، ثم قال (قدس سره): فالأولى ان يقرر هكذا : انا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة ، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان ... انتهى .

ويؤيد هذا الاصل عندهم هو الكلمة المعروفة عن الشيخ الرئيس : وهي كلما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قاطع البرهان ، والمتحصل منها هو ان يودع المشكوك فيه في بقعة الامكان : أي يبنى على امكانه الا ان يمنع عن ذلك البرهان القائم على عدم امكانه ، فان الظاهر من الامر بايداعه في هذه البقعة هو البناء على امكانه ، فان الامر الغريب اذا قرع السمع يحصل الشك فيه من جهة غرابته ولو لم يكن خبرا ، ومعنى حصول الشك فيه هو الشك في امكانه وعدم امكانه فامر بايداعه في بقعة الامكان ، والمراد من الامر بايداعه في هذه البقعة هو البناء على امكانه ما لم يذد : أي ما لم يمنع عن ايداعه فيها البرهان القائم على عدم امكانه . والمصنف (قدس سره) حيث يرى عدم صحة دعوى هذا الاصل عند العقلاء ، وانه ليس لهم بناء على امكان ما شك في امكانه حتى يثبت امتناعه لذلك نفاه وقال : ((وليس الامكان بهذا المعنى)) أي الامكان الوقوعي الذي هو عبارة عن عدم استلزام الوقوع للمحال في قبال دعوى استحالة الوقوع لاستلزامه المحال ، فاذا شك في امكان الوقوع او شك في الامكان الذاتي المقابل للوجوب والامتناع الذاتيين فليس هناك اصل عقلائي يقتضي البناء على امكان ما شك في امكانه وقوعا او ذاتا ، وقد اشار الى الامكان الذاتي بقوله : ((بل مطلقا)) والى نفي الاصل بقوله : ((اصلاً متبعاً عند العقلاء الى آخر الجملة)) .

الشك فيه[١] ، ومنع حجيتها ـ لو سلم ثبوتها ـ لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها[٢] ، والظن به لو كان فالكلام الآن في إمكان التعبد بها

وحاصله : انه ليس للبناء على امكان ما شك في امكانه وقوعا او ذاتا اصل عقلائي يكون هو المتبع عندهم في مقام احتمال ما يقابل هذا الاحتمال من احتمال الامتناع ، لبداهة كون الشك لابد فيه من احتمالين ، فالشك في الامكان له طرفان احتمال الامكان واحتمال ما يقابله وهو الامتناع ، وليس للعقلاء بناء عملي على ترجيح طرف الامكان الذاتي او الوقوعي على طرف الامتناع بحيث يرتبون الاثر عملاً على كونه ممكناً لا ممتنعاً .

(١) قد اشار المصنف الى منع دعوى هذا الاصل بوجوه :

الاول : ما اشار اليه بقوله : ((لمنع الى آخره)) ، وحاصله : ان دعوى كون الاصل المتبع عند العقلاء هو امكان ما شك في امكانه مرجعها الى ان سيرتهم في مقام العمل هو ترتيب آثار الامكان عليه عملا حتى يثبت امتناعه ، فان هذه الدعوى ممنوعة لمنع كون بناء العقلاء وسيرتهم على ترتيب آثار الامكان عملا على الشيء المشكوك في امكانه ، ولم يثبت بعد التتبع لاحوالهم ان سيرتهم عملا هو البناء على ذلك من ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه ، بل الظاهر منهم خلاف ذلك لانهم يقولون : حدّث العاقل بما لا يليق فان صدّق فلا عقل له .

(٢) هذا هو الوجه الثاني للمناقشة في دعوى هذا الاصل العقلائي ، وحاصله : ان كون السيرة حجة معتبرة عند الشارع موقوف على ثبوت اعتبارها عنده ، فنحن لو سلمنا تحقق هذه السيرة من العقلاء فلا نسلم حجيتها واعتبارها عند الشارع ، فان تحقق اعتبار هذه السيرة وحجيتها عند الشارع موقوف على ثبوت دليل قطعي يدل على اعتبار الشارع لها ، وذلك بان يثبت بالقطع إمضاؤه لها ، ولا يكفي في ثبوت الامضاء عدم ثبوت الردع منه لها ، لوضوح انه لا يستلزم عدم ثبوت الردع ثبوت الامضاء ، مع انه قد ثبت الردع منه في الجملة في النهي عن الاخذ بغير العلم ، والى

وامتناعه، فما ظنك به[1] ؟ لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه ، حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقا،

هذا الوجه اشار بقوله : ((ومنع حجيتها)) أي لمنع حجية هذه السيرة ((لو سلم ثبوتها)) أي لو سلم ثبوت هذه السيرة عند العقلاء فانا نمنع حجيتها ((لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها)) عند الشارع ، والاصل العقلائي انما يكون حجة شرعا حيث يثبت اعتبار الشارع له ، ومن الواضح عدم ثبوت دليل قطعي من الشارع على اعتباره لها وحجيتها عنده .

(١) حاصله : انه لا يمكن ان يدعى ثبوت حجية السيرة بقيام الظن على حجيتها واعتبارها ، بعد ما عرفت من انتفاء الدليل القطعي على حجيتها ، بدعوى كفاية عدم ثبوت الردع عنها في حجيتها ولا تحتاج الى ثبوت دليل على امضائها ، ومن الواضح عدم ثبوت الردع عنها ، اذا لو كان هناك ردع عنها لنقل لتوفر الدواعي الى نقله ، وعدم الثبوت وان لم يكن دليلا على الثبوت الاّ انه لما عرفت وجود الداعي لنقله لو كان يتضح حصول الظن بعدم الردع ، ويكفي في ثبوت الحجية الظن بها اللازم للظن بعدم الردع عنها .

والجواب عنه : اولا : لا نسلم الظن بذلك لوضوح انه ليس كل ردع تتوفر الدواعي الى نقله ، وخصوصا في مثل هذه السيرة التي مدلولها الامكان ، مضافا الى ما عرفت : من ان اصل ثبوتها غير مسلم ، لما مرّ من انكار ثبوت هذه السيرة عند العقلاء ، والى هذا اشار بقوله : ((والظن به لو كان)) .

وثانيا : ان الظن حيث انه ليس حجة بذاته فهو محتاج الى دليل قطعي يقوم على اعتباره وحجيته .

وبعبارة اخرى : ان الظن بحجيّة السيرة حاله حال السيرة في عدم حجيته بذاته وانه لابد من قيام دليل على اعتباره وحجيته .

والدليل على حجية الظن القائم على حجية السيرة القائمة على امكان التعبد بالظن المشكوك امكانه اما ان يكون هو القطع وهو غير موجود ، اذ لو قام القطع على حجية الظن القائم على حجية هذه السيرة لكان دليلاً قطعياً على حجية هذه السيرة بالواسطة ، لعدم الفرق بين كون متعلق القطع نفس حجية هذه السيرة من دون واسطة ، وبين كون متعلقه الظن القائم على حجيتها ، فان النتيجة فيهما على السواء وهي حجية هذه السيرة قطعا ، الا انك قد عرفت عدم قيام الدليل القطعي على حجيتها .

وان كان الدليل القائم على حجية هذا الظن القائم على حجية هذه السيرة هو الظن ايضا فلازمه التسلسل او الدور ، لما مرّ من عدم حجيّة الظن بذاته ولابد فيه من ثبوت حجيته بدليل ، والمفروض عدم كونه هو القطع قطعاً ، اذ المفروض كون الدليل هو ظن آخر يقوم على حجية هذا الظن القائم على حجية هذه السيرة ، فننقل الكلام الى هذا الظن المدعى قيامه على حجية هذا الظن القائم على حجية هذه السيرة وهلم جرا فيلزم التسلسل . وان كان الدليل على حجية هذا الظن هو نفس الظن الذي كان متعلقا له من جهة حجيته فيلزم الدور ، لتوقف حجية الظن القائم على حجية هذا الظن على حجية هذا الظن ، والمفروض كون حجية هذا الظن الذي هو المتعلق له متوقفة على حجية الظن الذي قد تعلق به ، فتتوقف حجية المتعلّق على حجية المتعلّق له المتوقفة حجيته على حجية نفس المتعلّق وهو دور واضح .

هذا مضافا الى ان المفروض كون امكان التعبد بالظن مشكوكا ، لان المدعى ان الاصل فيما شك في امكانه وامتناعه هو امكانه : أي ترتيب الاثر على امكانه مع فرض الشك في امكان التعبد به ، ومع فرض الشك في امكان التعبد به كيف يدعى قيام الظن على التعبد به ؟ فان الظن بالشيء والشك به متضادان لا يعقل اجتماعهما، لان الظن هو رجحان احد الطرفين والشك هو تساويهما .

أو على الحكيم تعالى ، فلا حاجة معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الامكان ، وبدونه لا فائدة في إثباته ، كما هو واضح[1] .

ولمزيد التوضيح نقول : ان محل الكلام هو كون امكان التعبد بالامارات غير العلمية مشكوكا لاحتمال امتناع التعبد بها احتمالا مساويا ، ومن الامارات نفس السيرة المدعى قيامها في المقام على التعبد بالمشكوك امكانه وامتناعه ، فنفس هذه السيرة حيث انها من الامارات فأمكان التعبد بها كإمتناع التعبد بها مشكوك ايضا ، ومن الواضح انه مع الشك في امكان التعبد بها وعدمه لا تكون هي بنفسها حجة على امكان التعبد ، لان لازم حجيتها على امكان التعبد هو التعبد بها الذي قد عرفت ان امكانه ايضا مشكوك لانها بعض الامارات غير العلمية المشكوك في امكان اعتبارها وامتناعه ، فكيف يمكن ان تكون السيرة حجة على امكان التعبد مع ان اللازم من حجيتها واعتبارها على امكان التعبد هو التعبد بها المشكوك في امكانه وامتناعه ، فكون السيرة حجة على الامكان يتوقف على تحقيق التعبد بها ، والمفروض ان امكان التعبد بها مشكوك فضلا عن كونه متحققاً ، فحجيّة السيرة تتوقف على تحقق التعبد بها وهو غير متحقق ، لان المفروض ان امكان التعبد بها مشكوك فضلاً عن تحققه ووقوعه ، والى هذا اشار بقوله : ((فالكلام الآن في امكان التعبد بها وامتناعه فما ظنك به)) أي بالتعبد .

(١) بعد ان منع وجه الاستدلال على الامكان بالاصل ذكر الوجه المرضي عنده دليلا على الامكان ، وحاصله : ان امكان وقوع الشيء لا يستلزم وقوعه ، ولكن وقوعه يستلزم امكانه ، لوضوح ان ما لا امكان لوقوعه لا يعقل ان يقع ، فاذا وقع فوقوعه اتمّ الادلة على امكانه . ولا يخفى ان المانع عن امكان الشيء اما لزوم المحال الذي لا يختلف الحال فيه بين الحكم وغيره ، كلزوم اجتماع الضدين او المثلين ، فان الحكيم وغيره متساويان في عدم امكان ان يريدا ويكرها شيئا واحدا في زمان واحد ، ولا يعقل ايضا ان يريدا الشيء الواحد بارادتين مستقلتين في زمان واحد ، فوقوع

وقد انقدح بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ من كون الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلا[1]، والامكان في

التعبد بالامارات غير العلمية دليل على انه لا يلزم من وقوع التعبد بها اجتماع ارادة وكراهة في شيء واحد في زمان واحد ، ولا ارادتين مستقلتين بشيء واحد في زمان واحد ، وفي هذا يستوى الحكيم وغيره .

واما ان يكون المانع عن وقوع التعبد هو لزوم ما يمتنع على الحكيم دون غيره كالالقاء في المفسدة ، فوقوع التعبد بها من الحكيم يدل على عدم استلزامه لذلك ايضا، والى هذا اشار بقوله : ((لكن دليل وقوع التعبد بها)) أي بالامارات غير العلمية ((من طرق اثبات امكانه)) أي من طرق اثبات امكان التعبد لاستلزام الوقوع لامكان الوقوع ((حيث يستكشف به)) أي بالوقوع ((عدم ترتب محال من تالٍ باطل)) كلزوم اجتماع الضدين او المثلين الذي لا يختلف فيه الحكيم وغيره ((فيمتنع مطلقا)) على الحكيم وغيره ((او)) مثل الالقاء بالمفسدة فيمتنع ((على الحكيم تعالى)) بالخصوص ، فالوقوع اتم دليل على الامكان ، ووقوع التعبد به من الحكيم دليل على انه لا محال ذاتي يترتب عليه كاجتماع الضدين او المثلين ، ولا محال عرضي وهو ما لايقع من الحكيم كالالقاء في المفسدة ، لان الحكيم لا يعقل ان يقع منه ما يلزم منه المحال الذاتي ولا المحال العرضي بعد فرض كونه حكيما ((فلا حاجة معه)) أي مع الوقوع ((في)) مقام ((دعوى الوقوع الى اثبات الامكان)) اولا ثم الوقوع ((وبدونه)) أي وبدون الوقوع ((لا فائدة في اثباته)) أي في اثبات الامكان ، اذ اثبات الامكان لا يستلزم الوقوع ، بخلاف الوقوع فانه يستلزم الامكان اذ لايقع مالا امكان لوقوعه .

(١) أي ظهر مما ذكرنا الخلل في مسلك الشيخ (قدس سره) في الرسالة لاثبات الامكان الوقوعي بالاصل العقلائي ((من كون الامكان عند العقلاء مع)) الشك فيه بـ ((احتمال الامتناع اصلا)) متبعاً عندهم فيحمل ما شك في امكانه وامتناعه على

كلام الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان، ما لم يذدك عنه واضح البرهان، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والايقان[1] ، ومن الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان ،

الامكان عندهم ، فيكون الاصل هو الدليل على امكان ما شك في امكانه وامتناعه ، وقد عرفت مما مر وجه الخلل فيه .

(١) قد عرفت مما مرّ : انه قد ذكروا كلمة الشيخ الرئيس مؤيدة لكون الاصل المتبع عند العقلاء هو البناء على امكان ما شك في امكانه وامتناعه ، وهو واضح اذا كان مراد الشيخ من الامكان في كلمته هو الامكان الذاتي او الوقوعي .

اما اذا كان مراد الشيخ من الامكان في كلمته هو الاحتمال المقابل لليقين فلا تكون مؤيدة للاصل المدعى ، والظاهر ان مراد الشيخ من الامكان في كلمته هو الاحتمال ، لوضوح ان امره بالايداع في بقعة الامكان لكل ما يطرق السمع من الغرايب لا تتم الكلية فيه الا بان يكون المراد منه هو الاحتمال ، لانه اذا طرق سمعنا دعوى امتناع ممتنع بالذات او وجود واجب وجود بالذات فقد حكم بايداعه في بقعة الامكان ، ومن الواضح عدم امكان ايداع الممتنع بالذات او الواجب بالذات في بقعة الامكان الذاتي أو الوقوعي ، لعدم معقولية كون الممتنع بالذات او الواجب بالذات ممكنا ذاتا او وقوعاً .

اما اذا كان مراده من الامكان هو الاحتمال فلا مانع من اطراد الكليّة في كلامه ، لان المتحصل من كلامه على هذا انه اذا طرق السمع امتناع ممتنع بالذات او واجب الوجود بالذات فذروا هذه الدعوى في بقعة الاحتمال ، ولا تسارعوا الى انكارها قبل الفحص عما يثبت فسادها فيكون مانعاً عن قبولها ويجب حينئذ طردها من بقعة الاحتمال ، والى هذا اشار بقوله : ((الامكان في كلام الشيخ الرئيس بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والايقان)) لا الامكان الذاتي والوقوعي المقابل للوجوب والامتناع .

فهو المرجع فيه بلا بينة وبرهان . وكيف كان[1] ، فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان

---

(١) حاصله : ان كلمة الشيخ الرئيس ليس المراد منها الاشارة الى ان الاصل المتبع عند العقلاء هو البناء على امكان ما شك في امكانه وامتناعه ، بل هي كلمة جرت منه على حسب ما كان حاصلا له في وجدانه ، بل في وجدان كل من سمع الامر الغريب، فان من الوجدانيات لكل احد انه اذا سمع امراً غريباً يحصل له احتمال صحته وفساده ، وغرابته ربما تدعو اول وهلة الى الحكم بفساده ، ولكنه لا ينبغي له قبل الفحص عنه ان يرفع هذا الامر الغريب عن بقعه الاحتمال ، بل عليه ان يذره في بقعته حتى يرفعه عنها واضح البرهان . نعم لو سبق عنده قيام البرهان المانع لكان ذائداً له عن ايداعه في بقعة الاحتمال .

وقد تبين انه اذا كان المراد من الامكان في كلمة الرئيس هو الاحتمال المقابل للقطع والايقان دون الامكان المقابل للوجوب والامتناع ، فلابد وان يكون الموطن والمحل له هو الوجدان المتحقق في افق النفس ، لانه هو الموطن والمحل للاحتمال المقابل للقطع والايقان ، بخلاف ما اذا كان المراد منه هو المقابل للوجوب والامتناع ، فان مقرّه هو العمل وترتيب الاثر الخارجي على المشكوك ، والى هذا اشار بقوله : ((ومن الواضح)) أي بعد ان كان المراد من الامكان في كلمة الرئيس هو الاحتمال المقابل للقطع والايقان يتضح ((ان لا موطن له)) أي لاموطن لهذا الامكان ((الاّ الوجدان)) لان الوجدان هو موطن الاحتمال .

ولما كان ايضا ان من سماع الامر الغريب يحصل احتمال صحته وفساده في افق النفس بالوجدان ، والامور الوجدانية لا تتوقف على برهان يدل على تحققها بل تحققها يكون محسوسا بنفسه في افق النفس والوجدان قال (قدس سره) : ((فهو المرجع فيه بلا بينه ولا برهان)) .

ويتضح ايضا من هذا انه اذا كان المراد من الامكان هو الاحتمال الذي موطنه الوجدان انه لا يعقل ان يكون النزاع في امكان التعبد بالامارات غير العلمية ـ بين

ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال ، أو الباطل ولو لم يكن بمحال[1]

المشهور وابن قبه[1] القائل بامتناعه ـ هو بمعنى الاحتمال ، لانه اولا : ان الامكان بمعنى الاحتمال ليس مقابلا للامتناع بل هو مقابل للقطع . وثانياً : ان الامكان بمعنى الاحتمال موطنه الوجدان ليس قابلا في بعض المقامات لاقامة البينة والبرهان ، بل يرجع الى الوجدان فيه فيرى ان التعبد بالامارات غير العلمية هل هو من المحتملات وجدانا في افق النفس أو من المقطوع بوقوعه او بعدمه ، والحال ان ابن قبه اقام البراهين على عدم امكان التعبد بالامارات غير العلمية .

(١) بعدما عرفت ان محل النزاع في امكان التعبد بالامارات غير العلمية ليس هو بمعنى الاحتمال، فيدور امره بين ان يكون المراد منه هو الامكان الذاتي الخاص الذي هو بمعنى سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم .

او ان المراد منه هو الامكان الوقوعي بمعنى ما لا يلزم من وقوعه محال . وحيث ان النزاع في الامكان الذاتي بعيد جدا لوضوح عدم كون التعبد بالامارات من قبيل اجتماع النقيضين او الضدين ، مضافا الى ان صريح ابن قبه القائل بالامتناع هو انه يلزم من جعل التعبد بها المحال لا ان نفس جعل التعبد محال بذاته ، فيتعين ان يكون محل الكلام هو الامكان الوقوعي ، فلذا قال (قدس سره) : ((فما قيل او يمكن ان يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال او الباطل)) فالمحال او الباطل هو لازم جعل التعبد بغير العلم لا نفس جعل التعبد .

ولا يخفى ان المراد من الباطل اللازم لجعل التعبد بغير العلم هو ما لا يصح صدوره من الحكيم لا مطلقا ، فهو باطل من الحكيم وليس بمحال بالذات ولذا قال

---

(١) ابن قبه هو محمد بن عبد الرحمن بن قبه ابو جعفر الرازي المذكور في كتب الرجال ، وهو من علمائنا الاجلاء صاحب كتاب الانصاف في الامامة وغيره .(منه قدّس سرّه)

أمور[١] :

(قدس سره): ((او الباطل ولو لم يكن بمحال)) .

(١) لا يخفى ان الامور التي ذكرها المصنف ثلاثة ، فلقائل ان يقول : انه لما كان بصدد ذكر ما قيل او يمكن ان يقال كان عليه الاستيفاء ولا اقل لما قيل ، والحال انه اسقط احد دليلي ابن قبه وذكر احدهما وهو دليله الثاني ، ولم يذكر دليله الاول ، فان المحكي عن ابن قبه في امتناع التعبد بالخبر الواحد دليلان :

الاول : انه لو جاز التعبد بالخبر الواحد في الاخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى ، والتالي باطل اجماعاً ، ولم يذكره المصنف كما انه لم يذكر غير الامور الثلاثة مما يمكن ان يقال : كلزوم اجتماع النقيضين فيما اخطأت الامارة وكان لسانها عدم حكم من الاحكام وكان الحكم ثابتاً في الواقع .

الاّ انا نقول : ان الامور الثلاثة التي ذكرها المصنف هي المهم مما قيل او يمكن ان يقال .

ثم لعل وجه اسقاطه للدليل الاول من دليلي ابن قبه هو لكون محصله الاستدلال بالاجماع على امتناع التعبد بالخبر الواحد ، وقد عرفت ان محل الكلام هو امكان التعبد وامتناعه وهو من المسائل العقليّة ، ولا مساغ لدعوى الاجماع في المسائل العقلية . ولو سلمنا صحته في المسائل العقلية لكن المتحصل منه هو الاجماع على عدم وقوع التعبد بالخبر الواحد في الاخبار عن الله تعالى ، وهو ليس محل الكلام بل محل الكلام هو امكان الوقوع وامتناع الوقوع ، وعدم الوقوع لا يقتضي امتناع الوقوع .

مضافا الى انه اخص مما هو محل الكلام ، فانه في امكان التعبد بمطلق الامارات غير العلمية ، والامتناع لو سلم فانه في التعبد بالخبر الواحد بالخصوص وهو لا يستلزم امتناع التعبد بمطلق الامارات غير العلمية .

الاّ ان يدعى انه اذا ثبت امتناع التعبد في الخبر الواحد يثبت في غيره من الامارات غير العلمية بالأولوية القطعيّة ، ولذا قال الشيخ الاعظم (قدس سره) في رسائله : ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبه في استحالة العمل بالخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن ، وان كان الظاهر من عبارة الشيخ بعد ذكره للدليل الثاني من دليلي ابن قبه ان الدليل الذي يظهر منه عموم المنه في مطلق الامارات غير العلمية هو دليله الثاني ، لانه قال (قدس سره) الثاني أي من وجهي ابن قبه ان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراما وبالعكس انتهى كلام ابن قبه ، ثم قال الشيخ (قدس سره) : وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن بل في مطلق الامارة غير العلمية وان لم تفد الظن ، ولابد ان يكون مراد الشيخ من الظن الذي لا تفيده الامارة هو الظن الشخصي ، او ان مراده من الامارة غير العلمية ما تشمل الاصول .

ولا يخفى ان الظاهر من قول الشيخ وهذا الوجه هو الاشارة الى هذا الوجه الثاني ، لانه لو اراد الاشارة الى كلا الوجهين لقال وهذان الوجهان كما ترى جاريان في مطلق الظن ، او لقال وهذا الذي ذكره كما ترى جار في مطلق الظن ، او امثال هذه التعابير الدالة على ما يشمل كلا الوجهين المحكيين عن ابن قبه .

واما اسقاطه للزوم اجتماع النقيضين من التعبد بالامارة فيما اذا اخطأت وكان لسانها عدم حكم من الاحكام اصلا فلعلّ الوجه في ذلك هو عدم شمول دليل التعبد بالامارة لمثل هذه الامارة التي لسانها عدم حكم من الاحكام ، لان لازم شمول التعبد لها هو خلو الواقعة عن الحكم ، وقد قام الاجماع على عدم خلو الواقعة عن الحكم .

أحدهـا : إجتمـاع المثلـين مـن إيجـابين أو تحريمـين مثـلا فيمـا أصـاب ، أو ضـدين مـن إيـجـاب وتـحـريم[١] ومن إرادة

---

(١) حاصل هذا الامر الاول : انه يلزم من التعبد بالامارة اجتماع المثلين او التصويب لو اصابت الواقع ، واجتماع الضدين او التصويب لو اخطأت الامارة الواقع ، وانما يلزم ذلك لو قلنا ان التعبد بالامارة يستلزم كون مؤداها حكماً ظاهريا اصابت او اخطأت .

وتوضيح هذا الاستلزام بان نقول :

ان التعبد بالامارة كقوله : صدّق العادل لازمه كون مؤداها حكماً على كل حال، فان التعبد بالامارة كما يحتاج الى جاعل يجعله للامارة يحتاج ايضا الى مجعول يتعلق به الجعل ، وليس في الامارة ما يصحّ ان يكون هو المتعلّق للجعل غير الحكم الذي ادت اليه الامارة .

ومن الواضح ايضاً ان التعبد بالامارة انما هو في مقام الشك بلون الحكم الواقعي الفعلي ، وانه هل هو الوجوب او الحرمة او الندب او الكراهة او الاباحة ؟ اما جنس الحكم الواقعي فمعلوم ثبوته لما مرّ من عدم خلو واقعة عن حكم واقعي أصابه من اصابه وأخطأه من أخطأه ، فمتعلق الشك لونه ونوعه لا جنسه ، لان جنسه معلوم ولا يعقل ان يكون متعلق العلم هو متعلق الشك ، فمتعلق العلم هو ان للواقعة حكما ، ومتعلق الشك هو ان ذلك الحكم الفعلي هل هو الوجوب او الحرمة او الندب او الكراهة او الاباحة ؟ وجعل التعبد بالامارة هو الشك في لون الحكم الفعلي الواقعي ، ولازمه عدم العلم به ، ولازم التعبد بالامارة هو جعل الحكم على طبق ما ادت اليه ، فمؤدى الامارة حكم على كل حال ، فاذا قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة فمؤداها هو وجوب صلاة الجمعة ، فالوجوب هو الحكم المجعول على طبقها الذي استلزمه التعبد بها ، فاذا اصابت الواقع بان كانت صلاة الجمعة حكمها الواقعي ايضا هو الوجوب فلازم هذا أن يكون لصلاة الجمعة وجوبان : وجوب

واقعي، ووجوب ثانٍ قد جاء من قبل جعل الحكم على طبق ما أدت اليه الامارة فيجتمع في صلاة الجمعة وجوبان وهو من اجتماع المثلين .

هذا اذا قلنا بوجود الحكم الواقعي وبقائه مستمراً الى الآخر ، كما هو مذهب المخطئة.

واما اذا قلنا بعدم وجود الحكم الواقعي وانه ليس هناك حكم الاّ ما أدت اليه الامارة ، او قلنا بوجود الحكم الواقعي إبتداءاً ولكنه لا يبقى بل يضمحل بقيام الامارة كما هو مذهب بعض المصوّبة فلا يلزم اجتماع المثلين ، لعدم الحكم الواقعي اما من رأس بناءاً على التصويب بالمعنى الاول ، او اضمحلاله له وعدمه بعد قيام الامارة كما هو بناءاً على التصويب بالمعنى الثاني .

فاتضح ان بالتعبد بالامارة لازمه فيما اذا اصابت اما اجتماع المثلين او التصويب.

ولا يخفى ان اجتماع المثلين من المحالات الذاتية الباطلة بالذات لا بالعرض .

واما التصويب ، فبالمعنى الاول هو ايضا من المحالات الذاتية ، لان الامارة حيث ان لسانها كون مؤداها هو الحكم الواقعي فلازمها الظن بوجود الحكم الواقعي ، ولازم التصويب بالمعنى الاول القطع بعدم الحكم الواقعي من رأس ، وانه ليس هناك شيء الا ما أدت اليه الامارة من الحكم الظاهري ، فيلزم من قيام الامارة تحقق لازمها وهو الظن بوجود الحكم الواقعي في حال القطع بعدم وجوده ، ولا يعقل اجتماع الظن بوجود شيء والقطع بعدمه في حال واحد ، وهو من اجتماع الضدين بالنسبة الى القطع والظن ، وبملاحظة الوجود والعدم هو من اجتماع النقيضين وهما من المحالات الذاتية . وهناك محالات اخرى وهي ايضا من المحالات الذاتية يستلزمها التصويب بهذا المعنى الاول يأتي التعرض لها إن شاء الله تعالى في باب الاجتهاد والتقليد .

واما التصويب بالمعنى الثاني فهو ليس من المحالات الذاتية الاّ انه خلاف الاجماع المحقق على وجود الحكم الواقعي وبقائه مشتركا بين العالم والجاهل أصابه من أصابه

واخطأه من اخطأه ، وانه لكل واقعة حكم واقعي في كل حال من الاحوال إبتداءاً واستمراراً في حال العلم والجهل ، وسواء أصابت الامارة أو أخطأت ، وهو باق لا يضمحل ولا يزول.

والحاصل : انه يلزم من جعل التعبد بالامارة اذا أصابت الواقع اما اجتماع المثلين او التصويب .

واما اذا اخطأت الامارة الواقع بان قامت على وجوب صلاة الجمعة ، وكانت صلاة الجمعة في الواقع محرمة فاللازم من التعبد بالامارة اجتماع الوجوب للصلاة الآتي من قبل الحكم الظاهري على طبق مؤدى الامارة ، وحرمة الصلاة التي هي الحكم الواقعي للصلاة ، وهو من اجتماع الضدين ، هذا بناءاً على مذهب المخطئة القائلين بوجود الحكم الواقعي واستمراره الى الآخر . او التصويب بناءاً على رأي المصوّبة من عدم الحكم الواقعي او اضمحلاله عند قيام الامارة . والاول وهو اجتماع الضدين من المحالات الذاتية . والثاني وهو التصويب من المحالات الذاتية ايضا بناءاً على الرأي الاول فيه وهو عدم الحكم الواقعي من رأس ومما قام الاجماع على بطلانه بناءاً على الرأي الثاني فيه وهو اضمحلال الحكم الواقعي عند قيام الامارة، وقد اشار (قدس سره) الى لزوم اجتماع المثلين من التعبد بغير العلم من الامارات فيما اذا اصاب المتعبّد به الواقع او الضدين فيما اذا اخطأ بقوله : ((احدها اجتماع المثلين من ايجابين)) كما اذا أدت الامارة الى وجوب الجمعة وكانت واجبة ايضا في الواقع ((او تحريمين مثلا)) كما اذا أدت الى حرمة الجمعة وكانت محرمة ايضا في الواقع هذا ((فيما اصاب)) ولا يخفى انه انما ذكر الضمير فيما اصاب لانه يعود الى التعبد بغير العلم .

واما فيما اذا اخطأ المتعبد به فقد اشار اليه ((او ضدين من ايجاب وتحريم)) وفي ذيل العبارة اشار الى ان هذا فيما اذا اخطأ وسننبّه عليه إن شاء الله تعالى .

وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين[١] بلا كسر وانكسار في البين[٢] فيما

---

(١) لا يخفى ان اجتماع الوجوب والتحريم من اجتماع الضدين في الاحكام ، ولما كان الحكم الالزامي هو طلب الفعل لزوماً او الترك كذلك ، وطلب الفعل ينشأ من ارادة المولى للفعل وطلب الترك ينشأ من كراهة المولى للفعل ، فالوجوب الذي هو طلب الفعل لابد فيه من ارادة للفعل ، والحرمة التي هي طلب الترك لابد فيها من كراهة للفعل ، فاجتماع الوجوب والحرمة في مورد واحد لازمه اجتماع الارادة والكراهة في ذلك المورد ايضا . ولما كانت ارادة الفعل ناشئة ايضا عن مصلحة في الفعل ملزمة ، وكراهة الفعل ناشئة عن مفسدة في الفعل ملزمة كان لازم اجتماع ارادة الفعل وكراهته اجتماع المصلحة الملزمة والمفسدة الملزمة في ذلك الفعل ايضا .

اذا عرفت هذا ـ تعرف انه اذا اخطأت الامارة : بان قامت على ايجاب ما كان حكمه الواقعي التحريم يلزم منه اجتماع الضدين في مقامات ثلاثة : في الحكمين وهما الايجاب والتحريم ، وفي الارادة والكراهة ، وفي المصلحة والمفسدة الملزمتين ، وكما ان الايجاب ضد التحريم فالارادة ضد الكراهة والمصلحة الملزمة ضد المفسدة الملزمة . وبعد ان اشار الى لزوم اجتماع الضدين في الايجاب والتحريم .. اشار الى لزوم اجتماع الضدين في الارادة والكراهة وفي المصلحة والمفسدة الملزمتين بقوله : ((ومن ارادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين)) وتقييد المصلحة والمفسدة بالملزمتين انما هو لان المصلحة والمفسدة غير الملزمتين ليسا من الضدين بل هما خلافان ولا مانع من اجتماع الخلافين .

(٢) وجه التقييد بعدم الكسر والانكسار في المصلحة والمفسدة واضح ، لانه اذا وقع بينهما كسر وانكسار فاما ان يتغلب احدهما فالغالب هو الموجود والمغلوب معدوم أو بحكم المعدوم ، واما ان لا يتغلب احدهما بعد الكسر والانكسار بان يكون كل واحد منهما كاسراً ومنكسراً ، ولازم ذلك انعدامهما معا او كونهما بحكم المعدومين . وحيث ان المفروض اجتماع الحكمين الظاهري والواقعي ولازمه بقاء المصلحة

أخطأ[١] ، أو التصويب[٢] وأن لا يكون هناك غير مؤديات الامارات أحكام[٣].

ثانيها : طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضد الواجب[٤] .

والمفسدة الملزمتين مؤثرتين ، ولازم ذلك عدم الكسر والانكسار بينهما ، والاّ لاثر احدهما فقط وكان هو الموجود لا غير .

(١) قد عرفت ان اجتماع الضدين من الايجاب والتحريم انما هو فيما اذا أدت الامارة مثلا الى الايجاب وكان الحكم الواقعي هو التحريم او بالعكس وانما يكون هذا فيما اذا أخطات الامارة ، واما فيما اذا أصابت فلازمه اجتماع الايجابين او التحريمين وهما من اجتماع المثلين ، ولذا عقب اجتماع المثلين بقوله : ((فيما أصاب)) واجتماع الضدين بقوله : ((فيما أخطأ)) .

(٢) لا يخفى انه هو احد المحتملين في كل من الفرضين : فرض الاصابة وفرض الخطأ، ففي صورة الاصابة يلزم اما اجتماع المثلين او التصويب ، وفي صورة الخطأ يلزم اما اجتماع الضدين او التصويب كما عرفته مما مرّ .

(٣) ربما يقال ان ظاهر قوله : ان لا يكون هناك غير مؤديات الامارات احكام هو التصويب بالمعنى الاول ، وهو عدم الحكم الواقعي المشترك بين الجاهل والعالم من رأس ، لانه مع وجود الحكم الواقعي ابتداءاً واضمحلاله عند قيام الامارة كما هو معنى التصويب الثاني لا يصح ان يقال بنحو الاطلاق انه لا يكون هناك غير مؤديات الامارات احكام .

لكنه يمكن ان يقال : انه لا مانع من شمول عبارته لكلا المعنيين ، لانه بعد قيام الامارة على حكمها لا يكون هناك غيره في هذه الحال ، اما لعدم الحكم الواقعي من رأس او لاضمحلاله بقيام الامارة . والله العالم .

(٤) هذا هو المحذور الثاني اللازم من التعبد بغير العلم وهو لزوم طلب الضدين ، وانما يلزم بشرطين : الاول : ان تخطأ الامارة . الثاني : ان تؤدي الى وجوب ضد

الواجب ، او تؤدي الى وجوب ضد المندوب الواقعي ، او تؤدي الى ندب ضد الواجب الواقعي ، او تؤدي الى ندب ضد المندوب الواقعي ، وفي غير هذه الاربعة لا يلزم من التعبد بغير العلم طلب الضدين كما سيتضح ، فما ذكره المصنف من أداء الامارة الى وجوب ضد الواجب هو من باب المثال بذكر احد المصاديق الذي يتحقق فيها طلب الضدين فيما اذا أخطأت الامارة .

وقبل الشروع في بيانه نقول : ان الفرق بين هذا المحذور والمحذور الاول وهو لزوم اجتماع المثلين فيما اصاب والضدين فيما اخطأ ان اجتماع المثلين والضدين في الحكمين لابد فيه من كون المتعلق واحداً ، بان تؤدي الى وجوب الصلاة التي حكمها الواقعي هو الوجوب او تؤدي الى حرمة الصلاة التي حكمها الواقعي هو الوجوب ، فالمتعلق واحد وهو الصلاة ، وفي هذا المحذور لابد في خطأ الامارة في المتعلق بان تؤدي الامارة الى الحكم الذي متعلقه غير متعلق الحكم الواقعي ، بان تؤدي الامارة الى وجوب الصلاة فعلا ، والحكم الواقعي هو وجوب الازالة في ذلك الوقت فوراً .

فالفرق بين هذا المحذور والمحذور الاول هو وحدة المتعلق في الاول وتعدده في الثاني .

وهناك فرق آخر بينهما وهو ان الاول من المحالات الذاتية ، وهذا المحذور من المحالات العرضية ، لان امتناع طلب الضدين انما هو على الحكيم الذي لا يكلف بغير المقدور ، فهو من الامور الباطلة التي لا يمكن وقوعها من الشارع الحكيم ، لا من المحالات الذاتية التي لا يفرق فيها بين الشارع الحكيم وغيره من الموالي .

اذا عرفت هذا ـ نقول : ان تقييد هذا المحذور بكونه فيما اخطأت الامارة قد تبين مما ذكرنا من لزوم تعدد المتعلق ، بان تؤدي الأمارة الى حكم متعلقه غير المتعلق للحكم الواقعي ، فان لازمه خطأ الامارة . واما القيد الثاني وهو ان تؤدي الامارة الى وجوب ضد الواجب الواقعي او ندبه ، او ندب ضد المندوب الواقعي ، او وجوب ضد المندوب الواقعي . اما اذا أدت الامارة الى غير ذلك فلا يلزم طلب الضدين لانه لا يمتنع اجتماعهما للقدرة على امتثالهما معاً ، لبداهة ان الامارة ـ مثلا ـ

اذا أدت الى حرمة ضد الواجب لا يمتنع امتثالهما على المكلف ، كما إذا أدّت الامارة الى حرمة الصلاة ـ مثلا ـ وكان الحكم الواقعي هو وجوب الازالة في ذلك الوقت ، فان المكلف يستطيع ان يزيل وان يترك الصلاة في وقت واحد ، وكذا اذا أدت الامارة الى حرمة الضد وكان الحكم الواقعي هو الحرمة ايضا ، كما اذا أدت الامارة الى حرمة الصلاة في المسجد للجنب وكان الحكم الواقعي هو حرمة الازالة له ايضا في ذلك ، فان امكان امتثالهما واضح ايضا .

ومثله ما اذا أدت الامارة الى كراهة ضد الواجب الواقعي أو الى كراهة ضد الحرام الواقعي ، فان امكان امتثالهما بمكان من الامكان ، وكذا اذا أدت الى اباحة ضد الواجب الواقعي ، او ضد الحرام الواقعي ، او المندوب الواقعي ، او المكروه الواقعي ، فان عدم لزوم طلب الضدين فيما ذكرنا واضح جدا .

وانما يلزم من التعبد بغير العلم طلب الضدين في الفروض الاربعة المذكورة لا غير ، لوضوح انه اذا أدت الامارة الى وجوب ضد الواجب الواقعي فيكون هناك طلبان : طلب متعلقه الازالة مثلا ، وطلب متعلقه الصلاة ، ويلازم وجود كل واحد منهما عدم وجود الآخر فلا يمكن امتثالهما ، لفرض كون كل منهما ضداً للآخر يلازم وجوده عدم وجود الآخر ، فطلبهما معا طلب الضدين وهو ما يمتنع على الحكيم التكليف به .

ومثله ما اذا أدت الامارة الى وجوب ضد المندوب الواقعي ، او ندب ضد المندوب الواقعي ، او وجوب ضد المندوب الواقعي ، فانه يكون في الجميع طلبان قد تعلق كل واحد منهما بضد الآخر فلا يمكن امتثالهما .

ثالثها : تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب ، أو عدم حرمة ما هو حرام ، وكونه محكوما بسائر الاحكام[1] .

---

(١) هذا هو المحذور الثالث ، وحاصله : انه يلزم من التعبد بغير العلم تفويت المصلحة الملزمة فيما اذا كان الحكم الواقعي هو الوجوب ومؤدى الامارة عدم الوجوب الجامع بين الاحكام الباقية سواءاً أدت الامارة الى الحرمة أو الكراهة او الندب او الاباحة ، فان لازم الجميع عدم الوجوب وان اختلفت في الالزام بالترك فيما اذا أدت الى الحرمة ، او ترجيح الترك في الكراهة او ترجيح الفعل في الندب او الاذن في الفعل والترك على الاباحة . ولما كان الحكم الواقعي هو الوجوب المنبعث عن مصلحة ملزمة ، فتأدية الامارة الى الالزام بالترك في الاول او الاذن في الترك اللازم من الثلاثة الاخر يستدعي تفويت المولى - بواسطة جعله للتعبد بغير العلم - للمصلحة الملزمة، هذا اذا كان الحكم الواقعي هو الوجوب .

واما اذا كان الحكم الواقعي هو الحرمة فانه يلزم من التعبد بغير العلم - فيما اذا كان مؤدى الامارة عدم الحرمة الجامع بين الاحكام الباقية ما عدا الحرمة - الالقاء في المفسدة اللازم تركها سواءاً أدت الامارة الى الوجوب او احد الاحكام الثلاثة الاخر، فانه فيما اذا أدت الى الوجوب يكون الزاماً بالفعل المشتمل على المفسدة الملزمة ، وفي الثلاثة يكون إذناً منه في ارتكاب الفعل ذي المفسدة الملزمة .

ولا يخفى ان هذا المحذور الثالث ليس من المحالات الذاتية ، بل هو من الامور الباطلة التي يمتنع على الحكيم ارتكابها ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((ثالثها تفويت المصلحة)) أي انه يلزم من التعبد بغير العلم تفويت المصلحة ((او الالقاء في المفسدة)) .

اما تفويت المصلحة الملزمة فهو ((فيما)) اذا ((أدى)) التعبد بغير العلم ((الى عدم وجوب ما هو واجب)) واقعا .

والجـواب : إن مـا ادعـي لزومـه ، إمـا غـير لازم ، أو غـير بـاطل[١] ، وذلـك لان التعبـد بطريـق غـير علمـي[٢] إنمـا هـو بجعـل

واما الالقاء في المفسدة فهو فيما اذا ادى التعبد بغير العلم الى عدم الحرمة واليه اشار بقوله : ((او عدم حرمة ما هو حرام)) واقعا وهو الجامع بين ((كونه محكوما بساير الاحكام)) كما عرفت تفصيل ذلك .

(١) هذا اجمال ما ياتي ذكره تفصيلاً ، فان هذه المحاذير الثلاثة التي ادعي استلزام التعبد بغير العلم لها بعضها لا يلزم من التعبد بغير العلم ، وبعضها لا مانع من استلزام التعبد له لانه لازم غير باطل ، ولذا قال : ((ان ما ادعي لزومه)) من التعبد بغير العلم ((اما غير لازم)) وهو اجتماع المثلين فيما اصاب ، او التصويب واجتماع الضدين أو التصويب فيما اخطأ وطلب الضدين فيما أخطأ ايضا ، فانه لا يلزم من التعبد بغير العلم ذلك ((او)) انه لا مانع من لزومه لانه ((غير باطل)) وهو تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة .

(٢) توضيحه يحتاج الى بيان امر ، وهو : ان مهمّ الاقوال في المجعول في الامارة ثلاثة:

الاول : مختاره (قدس سره) وهو كون المجعول فيها هو نفس الحجية ، وهي من الاحكام الوضعية كالشرطية والجزئية ، ويترتب عليها آثارها الاربعة : تنجيز التكليف الواقعي لو أصابته الامارة ، وصحة الاعتذار اذا اخطأت ، ومخالفتها تجرياً ، وموافقتها انقياداً.

الثاني : كون المجعول فيها هو الحكم الطريقي وهو جعل الحكم على طبقها بعنوان انه هو الواقع ، وهو ما يظهر من الشيخ الاعظم في رسائله ، وسيأتي تقريبه عند تعرض المصنف له .

الثالث : كون المجعول فيها هو الحكم النفسي وهو المنسوب الى المشهور لظاهر قولهم : ان ظنيّة الطريق لا تنافي قطعيّة الحكم ، وهو حكم واقعي ثانوي قد جعل للموضوع الذي قامت عليه الامارة بسبب قيامها عليه ، ولم يشر اليه المصنف بعنوان

حجيته[1] ، والحجية المجعولة غير مستتبعة لانشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق ، بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب ،

كونه قولا ثالثا ، ولكنه يشير اليه في مقام الجواب عن اشكال المثلية والضدّية في ما قامت عليه بعض الاصول العملية ، لانه قائل فيها بجعل الحكم النفسي .

(١) بيانه ان معنى الحجية هو كون الشيء مما يصح ان يحتج به العبد على مولاه ، فانها من الحجة التي هي مستند المحتج في مقام احتجاجه ، وهذا المعنى موجود في القطع لا بجعل جاعل كما تقدم بيانه مفصّلا في المبحث الاول من مباحث القطع فان القاطع مما يصح له الاحتجاج بقطعه ، وللقطع حجيّة بذاته وليس لغيره هذه الحجيّة بالذات ، لان غيره ليس كالقطع مما ينكشف به متعلقه انكشافاً تاما لا يشوبه احتمال الخلاف بل الانكشاف به انكشاف مشوب باحتمال الخلاف ، ومع كونه كذلك لا يصح للعبد الاحتجاج به على المولى في الاكتفاء باتيانه ، اذ مع احتماله الخلاف لا يقطع باتيان ما امره مولاه باتيانه ، فللمولى ان يجعل الحجية لما هو ليس حجة بذاته بان يعتبره مما يصح للمولى وللعبد الاحتجاج به ، وهو امر معقول يصح جعله واعتباره ويترتب عليه آثاره الاربعة ، فان جواب الامام عليه السلام للسائل الذي يسأله عن ما يرجع اليه حيث لا يمكنه ان يصل الى الامام ليحصل له العلم ، فيجيبه الامام عليه السلام مشيراً الى زرارة بقوله : (فعليك بهذا الجالس)[1] فان المتحصل من امره باتباع ما يقوله زرارة معناه اني قد اعتبرت خبره حجة كالعلم يصح لك التعويل عليه والاحتجاج به ، ومثله المتحصّل من صدّق العادل ، فان المراد من تصديق العادل ليس صرف الاذعان النفسي بخبره ، بل هو كون كلامه صدقاً وواقعاً ، وحيث انه لا يوجب العلم بالواقع وجدانا فلابد من ان يكون المراد بذلك هو كون لكلامه ما للعلم من صحة التعويل عليه والاحتجاج به ، وأصرح من هذا كله تصريح بعض الاخبار بان قول العادل

---

(١) بحار الانوار ج٢ . عن الكشي ص١٣٦ .

وصحة الاعتذار به إذا أخطأ ، ولكون مخالفته وموافقته تجريا وانقيادا مع عدم إصابته ، كما هو شأن الحجة غير المجعولة ، فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدّين، ولا طلب الضدّين ولا اجتماع المفسدة والمصلحة ولا الكراهة والارادة ، كما لا يخفى[1] .

حجة ، كقوله عليه السلام: (فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله)[1] .

وعلى كل فجعل الحجية بنفسها امر معقول ، وحيث ان مهمّ العبد انما هو الحصول على ما يصح له الاحتجاج به عند مولاه ، فاذا عبّده المولى بالتعويل والرجوع الى طريق من الطرق فالمفهوم منه هو اعتبار ذلك الطريق حجة للعبد يرجع اليها ويستند لها ويعول عليها ، فجعل نفس الحجية ثبوتاً واثباتا هو المتحصّل من جعل التعبد بغير العلم من الطرق . والله العالم .

(١) حاصله : انه اذا كان المجعول في الطرق غير العلمية هو نفس حجيتها يتضح الجواب عن المحذور الاول والثاني : من لزوم اجتماع المثلين او التصويب او الضدين أو التصويب ولزوم طلب الضدين ، فانهما انما يتوهم لزومهما فيما اذا كان المجعول في الطرق هو الحكم الظاهري على طبق ما أدت اليه ، لوضوح انه اذا كان المجعول نفس حجية الطرق من دون جعل الحكم الظاهري على طبقها فليس هناك غير الحكم الواقعي شيء اصلا ، فانه فيما اصابت الطرق كانت منجزة له ، ويكون هو المنجز تعبدا بواسطة هذه الحجة التي ادت اليه ، وليس هناك حكم غير الحكم الواقعي حتى يلزم اجتماع المثلين أو التصويب ، وفيما اخطأت الطرق فهي معذرة عن الحكم الواقعي فقط وليس حكم غيره مضاداً له حتى يلزم اجتماع الضدين او التصويب .

---

(١) كمال الدين ، ص٤٨٤ تحقيق علي اكبر الغفاري .

ومنه انقدح عدم لزوم المحذور الثاني ، وهو طلب الضدين فيما اخطأت الطرق وأدّت الى وجوب ضد الواجب مثلا ، لعدم وجود حكم آخر حتى يلزم منه طلب الضدين وهو واضح ، ولذا قال (قدس سره) : ((والحجيّة المجعولة غير مستتبعة لانشاء احكام تكليفية الى آخر الجملة)) حتى يتوهم لزوم المحذورين ((بل)) الحجية حيث تكون هي المجعولة ((انما تكون)) موجبة لترتيب آثارها عليها فهي ((موجبة لتنجز التكليف)) الواقعي ((به)) أي بالطريق غير العلمي ((اذا اصاب)) الطريق الواقع الى آخر عبارته المتضمنة لترتيب الآثار الثلاثة الاخر .

ثم اشار الى عدم اجتماع الحكمين بناءاً على جعل الحجية لعدم وجود حكم غير الحكم الواقعي بقوله : ((كما هو شان الحجة غير المجعولة)) أي ان شان جعل الحجية للطرق في عدم لزوم اجتماع الحكمين فيها كشأن الطرق غير المجعولة حجيتها ، فكما لا يلزم منها الاجتماع لعدم الحكم ، كذلك الطرق المجعولة حجيتها فانها لا حكم مجعول فيها حتى يلزم اجتماع الحكمين المتماثلين او المتضادين ولذا قال : ((فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين او ضدين ولا طلب الضدين)) وهو المحذور الثاني .

ثم اشار الى عدم لزوم اجتماع الضدين في المراتب السابقة على الحكم وهي مرتبة المصلحة والمفسدة والارادة والكراهة بقوله : ((ولا اجتماع المفسدة والمصلحة ولا الكراهة والارادة)) لبداهة انه بعد ان لم يكن التعبد موجبا لجعل الحكم الظاهري في المتعلق الذي أدت اليه الامارة فلا مصلحة فيه ولا مفسدة فيه غير المصلحة والمفسدة المستتبعة للحكم الواقعي ، وكذا لا إرادة ولا كراهة للمتعلق غير الارادة والكراهة الموجبة لجعل الحكم الواقعي .

وأما تفويت مصلحة الواقع ، أو الالقاء في مفسدته فلا محذور فيه أصلا، إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبة على مفسدة التفويت أو الالقاء[١] .

---

(١) لما أجاب عن المحذور الاول والثاني بانه لا يستلزمهما جعل التعبّد للطرق غير العلمية وهو الذي اشار اليه اجمالا بقوله : ((ان ما ادعي لزومه إما غير لازم)) ـ اشار الى الجواب عن المحذور الثالث ، وهو استلزام جعل التعبد للطرق تفويت المصلحة الملزمة او الالقاء في المفسدة الملزمة ، وهو الذي اشار اليه اجمالا بقوله : ((او غير باطل)) واما الجواب عنه تفصيلاً فاشار اليه ((فلا محذور فيه الى آخره)).

وتوضيحه : ان اصابة الطرق وعدم اصابتها بالنسبة الى القطع في اصابته وعدم اصابته فيها محتملات ثلاثة :

الاول : ان يكون الطريق والقطع متساويين في الاصابة وعدم الاصابة ، وعلى هذا لا مانع من جعل التعبّد بالطريق لان فوت المصلحة الملزمة والوقوع في المفسدة الملزمة متحققان على كل حال ، فلا مانع عقلا من جعل التعبّد بالطريق ، وهذا المقدار وان كان غير كاف في الجعل لوضوح ان الشيء يحتاج الى المقتضي ولا يكفي فيه محض عدم المانع ، الاّ انه حيث كان الاشكال من ناحية وجود المانع كان الجواب عنه بكون هذا الاحتمال كافيا في دفع اشكال وجود المانع .

الثاني : ان تكون الطرق اكثر اصابة للواقع من القطع وهو احتمال غير بعيد ، لان الشارع قيّدها بما تكون الاصابة فيها اكثر من الطرق التي يلتمسها الناس في ما يحصل لهم القطع منها ، فانه كثيراً ما يحصل لهم القطع من اخبار من لا يوثق بخبره .

وعلى كل فعلى هذا الاحتمال لا مانع من جعل التعبد بالطرق ، بل اللازم على الشارع جعل الطرق لفرض كونها اكثر اصابة من القطع ، فيلزم على الشارع جعلها

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية ، أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الاحكام[1] ، فاجتماع حكمين وإن كان يلزم ، إلا

محافظة على تحصيل المصالح الملزمة بحسب الامكان وتقليل التورط في المفاسد الملزمة لفرض كون الطرق اكثر اصابة للواقع من القطع .

الثالث : ان تكون الطرق اقل اصابة للواقع من القطع وهذا على نحوين :

ـ الاول : ان لا يكون هناك مصلحة اخرى في جعل التعبد بالطرق ، وعلى هذا لابد وان لا يصدر من الشارع العالم بالامور التعبّد بالطرق .

ـ الثاني : ان تكون الطرق اقل اصابة من القطع ، ولكن في جعل التعبّد بها مصلحة ملزمة اهم من المصلحة الملزمة في الحكم الواقعي واهم من المفسدة فيه ايضا ، وعلى هذا فلا مانع من جعل التعبّد بالطرق وان لزم فوت المصلحة الملزمة والوقوع في المفسدة الملزمة الواقعيتين لفرض تدارك ما يفوت المصلحة الملزمة والوقوع في المفسدة الملزمة بالمصلحة الملزمة التي هي اهم منهما ، والى هذا الاخير اشار في العبارة بقوله : ((فلا محذور فيه الى آخر الجملة)) .

(١) هذا شروع في الجواب عن المحاذير بناءاً على جعل الحكم الطريقي ، وان جعل التعبد بالطرق غير العلمية لابد فيه من جعل الحكم ولكنه طريقي لا نفسي .

فلابد من بيان معنى الحكم الطريقي ليتضح الفرق بينه وبين الحكم النفسي :

وهو ان الحكم الجامع بين الطريقي والنفسي هو الانشاء للطلب المتعلق بمادة من المواد كالصلاة مثلا ، وهذا الانشاء : تارة يكون لمصلحة في نفس الصلاة كالحكم الواقعي المتعلق بالصلاة . واخرى يكون الانشاء المتعلق بالصلاة لم يكن منبعثا عن المصلحة المتعلقة بها ، بل كان الداعي لانشائه هو تنجيز الحكم الواقعي المتعلق بها والعذر عنه ، وذلك كما في الحكم الظاهري الذي أدّى اليه الطريق ، فان الطريق المؤدّي الى وجوب الصلاة حيث نقول بان جعل التعبد بالطرق غير العلمية لابد فيه من جعل الحكم الطريقي فان انشاء طلب الصلاة المؤدّي اليه الطريق ليس لمصلحة في

نفس الصلاة ، بل كان ذلك بداعي تنجيز الحكم الواقعي عند الاصابة والتعذير عنه عند المخالفة ، فليس الحكم الطريقي انشاءاً بداعي جعل الداعي لمتعلقه كالحكم النفسي ، بل هو انشاء حكم فائدته تنجيز الحكم الواقعي عند الاصابة والعذر عنه لو خالف ، فعند الاصابة وان كان انشاء الحكم الظاهري موجوداً الاّ ان الحكم المنجز الذي له البعث الحقيقي هو الحكم الواقعي ، وعند الخطأ ايضا الحكم الطريقي موجود ولكن لا بعث حقيقي لا للحكم الواقعي لفرض الخطأ وعدم الحكم الواقعي، ولا للحكم الظاهري لفرض عدم كون الداعي مصلحة متعلقه ، فالحكم الطريقي لا بعث فيه ولا زجر .

اذا عرفت هذا ... فاعلم ان كون التعبد بالطرق غير العلمية لابد فيه من جعل الحكم الظاهري الطريقي - يمكن تصويره بنحوين :

الاول : ان نقول ان المجعول بالاصالة في الطرق هو نفس حجيتها ، ولكن الحجيّة تستتبع جعل الحكم الطريقي استتباع الملزوم للازمه ، فان قول الامام عليه السلام مثلا : (فعليك بهذا الجالس)[1] يفهم من سمعه ان اخباره طريق معتبر عنه عليه السلام ، وما يخبر به من وجوب او حرمة يجب الاخذ به . وأدلّ من هذا قوله عليه السلام : (العمري وابنه ثقتان فما أدّيا اليك عني فعني يؤديان)[2] فانه دال على حجية خبرهما ، وكون ما يؤديانه هو حكم الشارع الذي يجب الاخذ به ، وهو حكم طريقي لظاهر قوله عليه السلام : ان تأديتهما تأدية الى قولي .

والحاصل : ان الحكم الطريقي هو الحكم المجعول على طبق مؤدى الطريق بلسان انه هو الحكم الواقعي ، لكنه بداعي تنجزه لو اصابه ويلزمه العذر عنه لو خالفه ،لا لمصلحة في نفسه ، فهو انشاء لحكم لا بعث فيه ولا زجر ، لانه لو اصاب كان

(١) بحار الانوار : ج٢ ، ص٢٤٦ . عن الكشي ، ص١٣٦ .

(٢) الكافي ج١ ص٣٣٠ .

البعث للحكم الواقعي وان أخطأه كان عذرا عنه ، ولا يكون حينئذ بعث ولا زجر لا من الحكم الظاهري لفرض كونه بداعي التنجيز للواقع ، وحيث لا واقع فلا تنجيز ، ولا من الحكم الواقعي لعدم وجوده في فرض الخطأ .

وعلى كل فجعل الحجية بنفسها امر معقول ولكن يلزمه جعل الحكم الطريقي بداعي التنجيز او التعذير ، والى هذا اشار بقوله : ((نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية)) وسيأتي الاشارة منه الى كونه طريقيًا .

الثاني : ان نقول ان المجعول بالأصالة هو نفس هذا الحكم الطريقي ولا معنى لجعل التعبد بالطريق غير العلمي الاّ جعل هذا الحكم الطريقي ، لعدم معقولية جعل الحجية بنفسها ، وهو الظاهر من الشيخ الاعظم حيث ينكر جعل الاحكام الوضعية من رأس ، فهو يرى انه لا معنى لجعل التعبد بالطريق الاّ هذا المعنى وهو الظاهر من قوله عليه السلام : (خذوا ما رووا)[1] الوارد في بني فضال ، فانه لا دلالة فيه على غير الاخذ بما يقولونه من الاحكام المؤدية اليها اخبارهم ورواياتهم ، والى هذا اشار بقوله : ((او بأنه لا معنى لجعلها)) أي لا معنى لجعل الحجية ((الا جعل تلك الاحكام)) بدعوى ان لازم قوله صدق العادل هو كون ما اخبر به صدقا ، ولازم كونه صدقا ان ما اخبر بكونه واجبا فهو واجب وما اخبر بكونه حراما فهو حرام ، ولما لم يكن لخبر العادل قبل التعبّد به هذا المعنى بل كان كساير الاخبار مما يحتمل الصدق والكذب ، فبقوله صدّق العادل قد جعل له الغاء احتمال الكذب وان ما يخبر به هو صدق بحسب هذا الجعل والاعتبار ، وقد عرفت ان لازم كونه صدقا هو وجوب ما اخبر بوجوبه وحرمة ما اخبر بحرمته ، فمتعلق الجعل في الخبر هو الحكم الذي يؤدي اليه الخبر بعنوان انه هو الواقع لا حجية الخبر ، وكونه كالقطع كما يظهر من الشيخ الاعظم في الاحكام الوضعية من انكارها مطلقا ، وانه لا معنى لجعل الملكية الاّ جعل آثارها ، ولا معنى لجعل الجزئية الاّ الحكم باتيان الجزء في ضمن الكل، ولا معنى للشرطية الاّ الحكم باتيان المشروط مقيدا بالشرط ، وهكذا الحال في جميع الاحكام

أنهما ليسا بمثلين أو ضدين ، لان احدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لانشائه الموجب للتنجز ، أو لصحة الاعتذار بمجرده[1] من دون

الوضعية ، فالمجعول في المقام هو الحكم الظاهري الطريقي على طبق مؤدى الطريق ، والحجية منتزعة منه كانتزاع الجزئية من الحكم باتيان الجزء في ضمن الكل ، وكانتزاع الشرطية من الحكم باتيان المشروط مقيدا بشرطه ، فالمجعول أولاً وبالذات هو الحكم الطريقي ، والحجية مجعولة بتبع منشأ انتزاعها وهو الحكم الطريقي ، ولذا قال المصنف ((او بانه لا معنى لجعلها الا جعل تلك الاحكام)) .

(١) هذا هو الجواب عن محذوري اجتماع المثلين او الضدين وطلب الضدين بناءاً على كلا النحوين في الحكم الظاهري الطريقي .

وتوضيحه : ان امتناع اجتماع الحكمين المتماثلين او المتضادين انما هو فيما اذا كان كل واحد من الحكمين فعلياً حتمياً ، أما اذا كان احدهما انشائيا لا فعلية فيه او كان احدهما فعليا تعليقيا والآخر فعليا حتمياً فلا مانع من اجتماع الحكمين كذلك ، لبداهة ان الممتنع في المتماثلين هو فعلية بعثين او زجرين كل منهما محركا بنفسه مستقلا، لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد ، وفي المتضادين انما هو لامتناع فعلية التحريك نحو وجود شيء وفعلية التحريك نحو عدمه .

ومن الواضح ان الحكم الانشائي لا تحريك فعلي فيه ، فالحكمان الانشائيان لا تماثل فيهما ولاتضاد ، والحكمان اللذان احدهما فعلي حتمي والآخر انشائي لاتضاد فيهما ولاتماثل ، وكذلك الحكمان اللذان احدهما فعلي تعليقي والآخر فعلي حتمي ايضا لا تماثل فيهما ولا تضاد ، لانهما وان كانا معا فعليين الا ان احدهما لما كان فعليا تعليقيا فلا تحريك له بالفعل ، والتحريك بالفعل للفعلي الحتمي لانه هو المنجز ، والفعلي التعليقي غير منجز فلا تحريك له ، فان ما له التحريك بالفعل هو المنجز ، والتنجيز انما هو للفعلية الحتمية ، اما الفعلي الذي لو علم به او قامت الحجة عليه لتنجز فلا تنجيز له ما دام معلقا فلا تحريك له ، وحيث كان لا تحريك له بالفعل

فلا مانع من ان يجتمع مع ما له التحريك بالفعل وهو الفعلي المنجز الذي هو الفعلي الحتمي .

ولا يخفى ان مقامنا من اجتماع الحكم الانشائي والحكم الفعلي ، لان الحكم الطريقي المجعول في الطرق غير العلمية ان اصاب الواقع كان منجزا له ، فالحكم الفعلي المنجز هو الحكم الواقعي ، والحكم الظاهري انشائي بداعي التنجيز للحكم الواقعي المتعلق بموضوعه لا بداعي التحريك للموضوع ، وان اخطأ فالحكم الواقعي وان لم يكن محركا بالفعل لعدم وصوله لا بالعلم ولا بالحجة لفرض خطأ الطريق ، ولا فعلية للحكم الطريقي ايضا لانه لم يكن بداعي التحريك وجعل الداعي ، بل كان بداعي التنجيز وحيث اخطأ الواقع فلا تنجيز له ولا تحريك .

ولما لم يكن الحكم الطريقي عن مصلحة في متعلقه والاّ لكان حكماً نفسياً كالحكم الواقعي وانما كان بداعي التنجيز ، فلابد ان يكون قد نشأ عن مصلحة في غير متعلقه.

وبين الشيخ الاعظم والمصنف خلاف في المصلحة التي نشا عنها الحكم الطريقي ، فالشيخ يرى انه نشأ عن مصلحة في السلوك ، والمصنف يرى انه نشأ عن مصلحة في نفس انشاء الحكم الطريقي .

وقد اشار المصنف الى ان اجتماع الحكم الطريقي والحكم الواقعي ليس من اجتماع المثلين او الضدين او من طلب الضدين بقوله : ((فاجتماع حكمين)) بناءاً على جعل الحكم الظاهري الطريقي ((وان كان يلزم)) لوضوح اجتماع الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري الطريقي ((الا انهما ليسا بمثلين او ضدين لان احدهما)) وهو الحكم الظاهري ((طريقي)) وقد عرفت انه لا منافاة في ذلك لعدم كونهما فعليين، بل احدهما فعلي وهو الحكم الواقعي والثاني انشائي وهو الحكم الطريقي ولا مانع في مثل هذا الاجتماع .

لا يخفى ان المتحصل من كلام الماتن ان الحكم الطريقي لما كان إنشاؤه بداعي التنجيز والتعذير ففي مقام الاصابة يكون الحكم الواقعي هو الفعلي الحتمي المحرك ،

والحكم الطريقي انشائي قد انشئ بداعي تنجيز الحكم الواقعي ، وفي مقام الخطأ فالحكم الواقعي هو الفعلي ايضا الا انه لما اخطأته الامارة لا يكون واصلا فلا يكون محركاً وفعليا حتميا والحكم الطريقي انشائي ايضاً بداعي التعذير .

ويظهر من بعض القائلين بالحكم الطريقي غير هذا وان الحكم الطريقي هو الحكم المماثل المجعول بلسان انه هو الواقع ، ففيما اذا اخطات الامارة لا حكم طريقي وليس هناك الا الحكم الواقعي وهو فعلي ، بمعنى انه قد بلغ الحكم كلّ ما يمكن ان يبلغه من جهة المولى ، وهو كونه بحيث يمكن ان يكون داعيا ، ولكنه لا يكون داعيا ومحركا بالفعل لعدم وصوله ، لان الدعوة والتحريك بالفعل منوطان بالوصول .

واذا اصابت الامارة فالحكم الفعلي المحرك هو الحكم الطريقي ، والحكم الواقعي غير قابل للتحريك والدعوة لعدم وصوله لا بالعلم ولا بالاحتياط ، ولذلك اشكل عليهم بانه يلزم نقص الغرض من جعله ، لانه بداعي جعل الداعي ، ولا يكون داعيا لا في حال خطا الامارة ولا في حال اصابتها .

وأجابوا بانه لا يلزم نقض الغرض فيما اذا كان الغرض من جعله هو دعوته فيما اذا وصل من باب الاتفاق .

واما اشكال تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة فلا يلزم فيما كان في جعل الامارة مصلحة اقوى ، وهي مصلحة التسهيل على المكلف من كلفة تحصيل العلم ، والله العالم .

واشار الى كون الحكم الطريقي لم ينشأ عن مصلحة في متعلقه بقوله : ((عن مصلحة في نفسه موجبة لانشائه)) أي ان الحكم الطريقي قد انشأ عن مصلحة في نفسه اقتضت إنشاءه لا في متعلقه ، وقد اشار الى كونه بداعي التنجيز والتعذير بقوله : ((الموجب للتنجيز او لصحة الاعتذار بمجرده)) أي بمجرد انشاء الحكم الطريقي يترتب عليه التنجيز وصحة الاعتذار وتحصل مصلحته الداعية لانشائه .

إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه[1] فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل ، وإن لم

---

(١) قد عرفت فيما مرّ عند بيان المحاذير المدعاة في جعل التعبد بالطرق غير العلمية ان التضاد والتماثل بناءاً على لزومه فهو لازم في مراتب ثلاث : في مرتبة الحكم ، وفي مرتبة الارادة والكراهة ، وفي مرتبة المصلحة والمفسدة .

وبعد ما تبيّن ان الحكم الطريقي والحكم الواقعي لا منافاة ولا امتناع في اجتماعهما وانما المنافاة في الحكمين الفعليين الحتميين ، والحكم الطريقي حكم انشائي لا يلزم من اجتماعه مع حكم الواقعي الفعلي تماثل ولا تضاد ـ أراد أن ينبّه على انه كما لا تماثل ولا تضاد في الحكمين اذا كان احدهما نفسياً بداعي التحريك وعن مصلحة في متعلقه ، والثاني طريقيا بداعي التنجيز والتعذير وعن مصلحة في نفس انشائه .

كذلك لا تماثل ولا تضاد بينهما في مرتبة الارادة والكراهة ولا تماثل ولا تضاد بينهما في مرتبة المصلحة والمفسدة الملزمتين .

اما في مرتبة الارادة والكراهة فلان الارادة في الحكم الواقعي ناشئة عن مصلحة في المتعلق فلابد وان يكون متعلق الارادة فيه على طبقها متعلقها نفس وجوده ، وكذلك الكراهة فيه ناشئة عن مفسدة في المتعلق فلابد وان يكون متعلق الكراهة هو عدمه ايضا والحكم الطريقي ينشأ دائماً عن مصلحة في نفس انشائه ، فمتعلقها نفس انشائه ولا ارادة فيه متعلقة بمتعلق الارادة او الكراهة في الحكم الواقعي .

ومنه تبيّن ايضا انه لا تماثل ولا تضاد في مرتبة المصلحة والمفسدة ، فان طلب الفعل او الترك في الحكم الواقعي ينشأ عن مصلحة او مفسدة في متعلقه ، والحكم الطريقي قد نشأ عن مصلحة في نفس انشائه ، فلم يلزم اجتماع مصلحتين في مورد واحد وهو المتعلق ولا اجتماع مفسدة ومصلحة فيه ايضا ، بل المصلحة والمفسدة في الحكم الواقعي محلها المتعلق ، وفي الحكم الطريقي محل المصلحة فيه نفس انشائه ،

يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الاّ على ، إلاّ أنه إذا أوحى بالحكم الشأني من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي ، أو ألهم به الولي ، فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببهما ، الارادة أو الكراهة الموجبة للانشاء بعثا أو زجرا ، بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق، بل إنما كانت في إنشاء الامر به طريقيا . والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه ، موجبة لارادته أو كراهته ، الموجبة لانشائه بعثا أو زجرا في بعض المبادئ العالية ، وإن لم يكن في المبدأ الا على إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة ـ كما أشرنا ـ فلا يلزم أيضا اجتماع إرادة وكراهة، وإنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثا وزجرا، وإنشاء حكم آخر طريقي ، ولا مضادة بين الانشاءين فيما إذا اختلفا ولا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا ، ولا إرادة ولا كراهة أصلا إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي[1] ،

وقد اشار الى عدم التضاد في مرتبة الارادة والكراهة بقوله : ((من دون ارادة نفسانية او كراهة كذلك)) أي نفسانية ((متعلقة بمتعلقه)) واما الاشارة الى عدم التضاد والتماثل في مرتبة المصلحة والمفسدة فسيشير اليه في ضمن كلامه الآتي .

(١) توضيحه : ان المصلحة والمفسدة الملزمتين المتعلقتين بالفعل ، اما ان يكونا بحيث يقتضيان ايجاد الفعل أو تركه من المولى الآمر بنفسه فمثل هذا يكون من افعاله المباشريّة لا يوجب أمراً ولا نهيا ، بل يوجبان ارادة الفعل والترك من نفس المولى ، وهو خارج عن محل كلامنا .

واما ان يكونا بحيث يقتضيان ايجاد الفعل او تركه لا من المولى نفسه بل من عبده وينشا منهما ارادة وكراهة في نفس المولى الآمر ولكن متعلقهما فعل الغير ، هذا محسوس وجدانا في الموالي والعبيد الممكنين .

واما في الواجب تعالى فالمصلحة والمفسدة لا يقتضيان وجود ارادة او كراهة في نفسه تبارك وتعالى ؛ اما لما يقال : من ان اراد وكراهته ، لا يتخلفان عن المراد ، فلابد

وان ينحصر ذلك في الارادات التكوينية دون التشريعية التي يتخلّف فيها المراد عن الارادة ، فلابد وان يكون ارادته في التشريع هو نفس علمه بالصلاح والفساد من دون شوق الى وجود الفعل او كراهيّة له .

او لما يقال : من ان الشوق الى شيء إنما هو لكون المصلحة فيه عائدة الى ما ينفع المولى الآمر ، وأما فيما لا يكون وجوده مما فيه منفعة عائدة الى المولى فلا يحصل له شوق نفساني اليه ، ومن الواضح ان افعال العباد مما لا فائدة فيها عائدة اليه ـ تبارك وتعالى عن الحاجة ـ فانه الغني بالذات جلّت عظمته ، فلذلك لا تكون المصلحة والمفسدة في افعال العباد مما توجب شوقا نفسانيا او كراهة نفسانية فيه تعالى وليس فيه غير العلم بالصلاح او الفساد .

وحيث كان المصنف يرى المسلك الاول في عدم الارادة والكراهة في المبدأ الاعلى، وهو امتناع تخلّف المراد عن الارادة فيه تعالى . وامّا في الموالي غيره ممن يحيطه افق الامكان فلا مانع من تخلّف الارادة عن المراد فيهم في مقام التشريع ، فلذلك خصّ عدم الارادة والكراهة به تبارك وتعالى . واما بالنسبة الى المشرعين غيره من انبيائه وأوصيائه عليهم افضل الصلاة والسلام فقد صرح بحدوث الارادة والكراهة التشريعيتين في انفسهم المقدّسة .

وعلى كل حتى بناءاً على مسلكه (قدس سره) انما ينقدح في نفس النبى أو الولي الارادة والكراهة فيما اذا كانت المصلحة والمفسدة في الفعل لا فيما اذا لم تكن في الفعل مصلحة ولا مفسدة كما في الحكم الطريقي الذي لا ينشا عن مصلحة ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((فيما يمكن هناك انقداحهما)) أي انقداح الارادة والكراهة وهو في غير المبدأ الاعلى تعالى شانه ((حيث انه مع المصلحة والمفسدة الملزمتين في فعل)) أي فيما كانت المصلحة والمفسدة في نفس الفعل ((وان لم يحدث بسببها ارادة او كراهة في المبدأ الاعلى)) جلّ شانه ((الاّ انه اذا اوحي بالحكم الشأني)) الناشئ ((من قبل تلك المصلحة او المفسدة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم او الهم به الولي فلا محالة ينقدح في نفسه

الشريفة بسببهما)) أي بسبب المصلحة او المفسدة الداعيين الى الحكم الموحى بهما الى النبي او الملهم بهما الولي يحدث منهما ((الارادة او الكراهة الموجبة للانشاء بعثا او زجرا)) ولكن ذلك انما هو فيما كانت المصلحة او المفسدة في نفس الفعل المتعلق للبعث او الزجر كما في الحكم الواقعي النفسي ((بخلاف ما ليس هناك مصلحة او مفسدة في المتعلق)) كما في الحكم الطريقي ((بل انما)) في الحكم الطريقي ((كانت)) مصلحة ((في نفس انشاء الامر به)) في نفس الحكم المنشأ ((طريقيا و)) في ((الآخر)) الذي هو حكم ((واقعي حقيقي)) كان ناشئا ((عن مصلحة او مفسدة في متعلقه موجبة لارادته او كراهته الموجبة)) تلك الارادة والكراهة ((لانشائه بعثا او زجرا في بعض المبادئ العالية)) كالنبي صلى الله عليه وآله والولي عليه السلام ((وان لم يكن في المبدأ الاعلى)) ارادة ولا كراهة بل ليس هناك ((الا العلم بالمصلحة او المفسدة كما اشرنا فلا يلزم ايضا)) أي في بعض المبادئ العالية الذي قلنا بحصول الارادة والكراهة في انفسهم المقدّسة ، الا انه في اجتماع الحكم الواقعي والطريقي الظاهري لا يلزم ايضا اجتماعهما أي ((اجتماع ارادة وكراهة)) بسببهما فيما لو اختلفا بان اخطأ الحكم الظاهري الطريقي ولم يصب الواقع ((وانما لزم)) منهما اجتماع ((انشاء حكم واقعي حقيقي)) يكون ((بعثاً وزجراً)) فعليا ((وانشاء حكم آخر طريقي)) لا بعث له ولا زجر ، وانما كان بداعي التنجيز والتعذير ((ولا مضادة بين الانشاءين)) اذا كانت الفعلية لاحدهما ((فيما اذا اختلفا)) بان كان احدهما امراً والآخر نهيا ((و)) ايضا ((لا يكون)) اجتماعهما ((من اجتماع المثلين فيما)) اذا ((اتفقا)) بان اصاب الحكم الطريقي الواقع .

ومنه ظهر ايضا انه لا مضادة في المرتبة السابقة وهي مرتبة الارادة والكراهة بينهما ولذا قال : ((ولا ارادة ولا كراهة اصلا الا بالنسبة الى متعلق الحكم الواقعي)) ولا منافاة ايضا في مرتبة المصلحة والمفسدة لان مصلحة الحكم الواقعي ومفسدته في متعلقه ، ومصلحة الحكم الطريقي في نفسه كما عرفت .

فافهم[١] .

نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية ، كأصالة الاباحة الشرعية، فإن الاذن في الاقدام والاقتحام ينافي المنع فعلا، كما فيما صادف الحرام[٢] ، وإن كان الاذن فيه لاجل مصلحة فيه ،

---

(١) لعله اشارة الى ان الظاهر مما ذكره هو التزامه (قدس سره) بالفعلية الحتمية في الحكم الواقعي مطلقا أصابت الامارة او أخطأت .

ويمكن ان يقال : ان ايصال الحكم الى مرتبة الفعلية الحتمية لا يعقل ان يكون من الشارع العالم بخطأ الامارة لانه لغو ، اذ ايصال الحكم الى مرتبة الحتمية انما هو يمكن ان يترقب منه ان يكون منجزا ، ومع خطأ الامارة لا يترقب منه التنجيز مع المعذرية عنه ايضا وهو واضح .

(٢) لا يخفى ان الاصول هي البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب وقاعدة الحل.

ولا يخفى ان المصنف لا يقول بجعل الحكم النفسي في البراءة والاحتياط والتخيير، واما الاستصحاب فقد مرّ منه في الإجزاء ان لجعل الحكم النفسي فيه وجهاً قوياً ، وهذا لا يدل على القول بجعل الحكم النفسي فيه . نعم فيه دلالة على قوة احتمال الجعل فيه دون القطع والجزم به ، ولكنه (قدس سره) في قاعدة الحل يقول بجعل الحكم النفسي : أي بجعل حكم الاباحة نفسيا لا طريقيا في موردها ، ولذا نصّ عليها في المتن، وفي قاعدة الطهارة وان قال (قدس سره) بجعل الحكم النفسي فيها الا انها ليست من القواعد المبحوث عنها في علم الاصول وانما هي من القواعد الفقهية ، ولذا لم يذكرها ، ولعل قوله : ((كاصالة الاباحة)) اشارة الى كل قاعدة يقال فيها بالحكم النفسي ، وتكون اصالة الاباحة من باب المثال .

وعلى كل حال فحيث انه في مثل اصالة الاباحة يقول بجعل الحكم النفسي لذا اشكل الامر في الجواب عن لزوم اجتماع الضدين في مرتبة الحكم وفي مرتبة الارادة والكراهة ايضا .

لا لاجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه[1] ، فلا محيص في

---

(١) لا يخفى ان الاباحة على قسمين : إباحة لا اقتضائية وهي التي تكون لعدم مصلحة ملزمة او غير بالغة حدّ الالزام ، وعدم مفسدة ملزمة او غير بالغة حدّ الالزام: أي يخلو الفعل عما يقتضي الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة .

واباحة اقتضائية وهي التي تكون عن مصلحة تقتضي الحكم بالاباحة والاذن في الفعل والترك كما في الحكم الظاهري ، ولا يخفى ان المصلحة المقتضية للإباحة هي في نفس الحكم الظاهري بالاباحة وفي نفس الترخيص في الاقدام وعدمه ، وليست المصلحة الداعية الى الحكم بالاباحة هي في نفس المباح ، بل هي في نفس الاذن لا في المأذون فيه .

وقد اتضح من هذا انه لا منافاة ولا مضادة في مرتبة المصلحة والمفسدة فيما اذا كان مورد اصالة الحل حراما واقعا ، لان مفسدة الحرمة الواقعية في نفس الفعل، ومصلحة الحكم بالحلية في نفس الحكم بالحلية لا بالمأذون فيه ، ولكن تقع المنافاة في مرتبة الكراهة الموجبة للحكم بالحرمة وعدم الكراهة الموجبة للحكم بالاباحة ، فان لازم الاذن في الفعل والترك عدم كراهة الفعل وهذه منافاة بالتناقض ، وفي مرتبة الحكم تقع المضادة لوضوح المضادة بين الحكم بالحرمة والحكم بالاباحة ، ولا يتأتى الجواب السابق في الحكم الطريقي هنا ، لبداهة ان حكم الاباحة ليس بداعي التنجيز والتعذير ، بل هو حكم نفسي بداعي مصلحة في نفسه ، وقد اشار الى هذا بقوله : ((فان الاذن في الاقدام الى آخر الجملة)) واشار الى ان الاباحة في المقام اقتضائية وليست لا اقتضائية بقوله : ((وان كان فيه)) أي في الاقدام والاقتحام ((لاجل مصلحة)) ، وبقوله ((فيه)) أي في نفس الاذن في الاقدام اشار الى انها في نفس الحكم لا في متعلقه ولذا قال : ((لا لاجل عدم مصلحة او مفسدة ملزمة)) وهي الاباحة اللا اقتضائية التي تكون ((في المأذون فيه)) .

مثله[1] إلا عن الالتزام بعدم انقداح الارادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضا ، كما في المبدأ الاعلى ، لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي ، بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه ، كسائر التكاليف الفعلية التي تتنجز بسبب القطع بها ، وكونه فعليا إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية ، فيما

ويمكن ان يقال : ان البراءة وان لم يكن فيها جعل حكم نفسي الاّ انها رافعة للحكم الفعلي ، ورفع الحكم الفعلي ينافي وجود الحكم الفعلي بالمناقضة فمحذور الجمع بين الحكم الفعلي الواقعي والحكم الفعلي الظاهري من المضادة وان لم يكن موجودا ، الاّ ان محذور المنافاة بين وجود الحكم الواقعي الفعلي ورفعه موجود بنحو التناقض ، وايضا فان لازم الرفع للحكم الفعلي في مورد البراءة هو الترخيص وإرخاء العنان وهو مضاد للحكم الواقعي ، فالمنافاة بنحو المضادة بين لازم البراءة والحكم الفعلي الواقعي ايضا متحقق ، وان لم نلتزم بجعل الحكم النفسي فيها ، والله العالم .

(١) قد عرفت ان الاقوال في التعبّد بالطرق غير العلمية ثلاثة : جعل الحجية الصّرف ، وجعل الحكم الطريقي اما بتبع جعل الحجية او من غير جعل الحجية ، وجعل الحكم النفسي المماثل لما ادّت اليه الامارة وهو المنسوب الى ظاهر المشهور .

وقد تعرّض لدفع المحاذير بناءاً على جعل الحجية ، وبناءاً على جعل الحكم الطريقي ، ولم يتعرّض للدفع بناءاً على جعل الحكم النفسي في الامارات ، ولكنه حيث يقول بجعل الحكم النفسي في مؤدّى بعض الاصول العملية تعرّض لها ولدفعها، ولما كان الدفع يتأتى ايضا بناءاً على جعل الحكم النفسي في الامارات اشار بقوله : ((في مثله)) الى دفعها ايضا ، لان دفع الاشكال في الحكم النفسي في الاصول يجري عينا في دفع اشكال الحكم النفسي في الامارات ايضا .

إذا لم ينقدح فيها الاذن لاجل مصلحة فيه[1] .

---

(١) وتوضيحه : إنه قد مرّ في المباحث السابقة في القطع والظن الاشارة الى ان الفعلية على نحوين : فعلية حتميّة ، وفعلية تعليقيّة ، والفعلية الحتميّة هي الفعلية البالغة حدّاً يلازمها مرتبة التنجز وترتب العقاب والثواب ، وهي الفعلية التي لو كان العبد في مقام اداء رسم العبودية لكان الامر محركا له بالفعل ، وهذه المرتبة لا تكون الا بوصول الحكم بنحو من انحاء الوصول ، اما بالعلم او بالامارة الموصلة له بناءاً على الطريقية وجعل الحجية او الوصول تعبداً ، فان الحكم القائم عليه الحجة المجعولة طريقا له من الشارع نحو من انحاء الوصول له ، ولذا قال في الحكم الطريقي انه بداعي التنجيز والتعذير لا بداعي المصلحة في متعلقه كما مرّ .

واما الفعليّة التعليقيّة : وهي كون الحكم بحيث لو علم به لتنجز أي لبلغ مرتبة الحكم الذي يلازمه التنجز بمعنى تماميته من كل جهة تستدعي كونه حكماً بالفعل من ناحية المولى ، ولم يبق له شرط من ناحية المولى اصلا ، وانما بقى له شرط واحد لا يرجع الى المولى وهو كونه واصلا .

وفي مورد الاصول حيث ان لسانها ليس لسان الايصال فلم يعتبرها الشارع من هذه الناحية ، وانما اعتبرها لجعله الحكم بالحلية في موردها ، فالحكم لم يصل في موردها بالعلم على الفرض لان موردها بفرض الشك فيه ، ولا بالحجة القائمة عليه بما هي طريق معتبر اليه ، اذ المفروض عدم قيام الامارة المعتبرة عليه ايضا ، فالحكم الواقعي لم يصل اصلا .

ومثله الحال بناءاً على جعل الحكم النفسي المماثل لما قامت عليه الامارة ، فان الامارة وان كان لسانها انه الواقع الاّ انه بناءاً على جعل الحكم المماثل على طبق موادّها ينحصر وصول الحكم الواقعي بالعلم فقط ، لوضوح ان من يرى جعل الحكم النفسي في الامارة لا يقول بجعل حجية الامارة بما هي طريق الى الحكم الواقعي ، فالحكم الواقعي - ايضا - في مورد قيام الامارة لا يكون واصلا ايضا .

فاذا عرفت ان الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارة لا يكون واصلا فلا مانع من اجتماع الحكم الواقعي بهذه المرتبة من الفعلية التعليقية والحكم الظاهري النفسي - في مورد الاصل والامارة - البالغ مرتبة الفعلية الحتمية للعلم بوصوله قطعاً ، لحصول شرط حتميّته وهو قيام الاصل والامارة عليه ، فان الحكم الظاهري مقطوع به وانما المشكوك او المظنون هو الحكم الواقعي في مورد الاصل والامارة .

وانما كان لا مانع من اجتماع هذين الحكمين وهما الواقعي الفعلي التعليقي والظاهري النفسي الفعلي الحتمي ، لوضوح ان التماثل والتضاد بين الحكمين ليس لمحض كونهما حكمين وفردين من طبيعة واحدة او من طبيعتين ، بل لكون الحكمين المتماثلين اجتماعهما من اجتماع العلتين المستقلتين المؤثرتين بالفعل على معلول واحد وهو محال ، وفي التضاد من اجتماع العلتين المتضادتين بالفعل في مقام التأثير ، والتأثير لا يكون الا للحكم الواصل ، وحيث لا وصول للحكم الواقعي على الفرض فلا قابلية له للتاثير ، ولا تأثير الا للحكم النفسي الظاهري ، ولا يعقل مزاحمة ما لا قابلية له للتاثير لما له قابلية التاثير ، فلا مانع من اجتماعهما .

ومما بينا يتضح : ان الحكم المسبوق بالارادة والكراهة هو الحكم الفعلي الحتمي ، لان الارادة والكراهة المسبوق بهما الحكم هي شوق المولى الى ان يتحرك العبد بالامر وان ينزجر بالنهي ، ولما لم يكن الحكم الفعلي واصلا فلا قابلية لان يتحرك به العبد ولا لأن ينزجر بواسطته ، فلا يكون الحكم الفعلي التعليقي مسبوقا بالإرادة او الكراهة ليلزم التماثل والتضاد في هذه المرتبة ايضا .

واتضح ايضا ان المبادئ العالية المشرّعة للاحكام كالنبي صلى الله عليه وآله وسلم والوصي عليه السلام بعد أن جعلا الحكم الظاهري النفسي على طبق مؤدى الامارة وفي مورد الاصول مع علمهما بعدم وصول الحكم الواقعي في مقامهما لا يعقل ان يكون الحكم الواقعي مسبوقا عندهما بالارادة والكراهة في مورد الاصول والامارات لما عرفت ، والى هذا اشار بقوله : ((فلا في مثله محيص الاّ عن الالتزام بعدم انقداح الارادة أو الكراهة في

فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعليا[1] ،كي يشكل تارة بعدم لزوم الاتيان

بعض المبادئ العالية ايضا كما في المبدأ الاعلى)) عزوجل ، غايته انه في المبدأ الاعلى لا مجال لهما اصلا ، وفي المبادئ العالية لهما مجال ، ولكنه حيث لم يتحقق شرطهما، واشار الى ان الحكمين فعليان ولكن احدهما تعليقي وهو الحكم الواقعي والآخر حتمي بقوله : ((لكنه لا يوجب الالتزام)) أي ان الالتزام بعدم انقداح الارادة والكراهة لا يوجب الالتزام ((بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي)) بل هو فعلي ايضا لكنه ليس بحتمي بل هو تعليقي ((بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه)) وقد عرفت ان مرتبة التنجز ملازمة لمرتبة الفعلية الحتمية لا التعليقية والمرتبة الحتمية هي الواصلة بالعلم ، ولذا قال : ((كساير التكاليف الفعلية التي)) تكون قبل تعلق العلم بها تعليقية ولكنها ((تتنجز بسبب تعلق القطع بها)) .

وقوله (قدس سره) : ((وكونه فعلياً انما يوجب البعث او الزجر الى آخر الجملة)) معناه : ان الفعلية المطلقة ولو كانت تعليقية لا توجب البعث والزجر الذي يلازمه ايضا الارادة والكراهة في نفس النبي صلى الله عليه وآله والولي عليه السلام ، وانما هو في الفعلية الحتمية ، وحينئذ لابد وان تكون الفعلية تعليقية في مورد الاصول والامارات بناءاً على جعل الحكم النفسي على طبق مؤداها لا توجب بعثا ولا زجرا ولا ارادة ولا كراهة ، لانه لا يعقل ان تبلغ المرتبة الحتمية في نفوسهم الزكية مع جعلهم الاذن في الاقدام وعدمه في موارد الاصول ، وجعلهم الحكم النفسي الموجب للبعث والزجر في مورد الامارات لمنافاتهما للفعلية الحتميّة للحكم الواقعي .

(١) هذا تعريض بما يظهر من الشيخ (قدس سره) في مقام الجواب عن الاشكالات المتقدمة بناءاً على جعل الحكم النفسي في موارد الاصول والامارات .

وحاصل ما يظهر من الشيخ (قدس سره) في المقام هو الالتزام بكون الحكم الواقعي انشائيا والحكم الفعلي هو الحكم الظاهري النفسي .

حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه ، ضرورة عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائية ما لم تصر فعلية ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر ، ولزوم الاتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان[1] .

وقد ظهر مما ذكره المصنف من ان الالتزام بالفعلية التعليقية تفي بدفع المحاذير المذكورة ولا داعي الى الالتزام بكونه انشائياً ، بل لابد من الالتزام بكونه فعليا تعليقياً لئلا يرد عليه الإشكالان الآتيان .

(١) هذا هو الاشكال الاول الذي يرد على ما يظهر من الشيخ من الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي فعليا وانه انشائي .

وحاصله : ان الاحكام الانشائية التي هي مرتبة جعل القانون قد مرّ الكلام فيها ، وان الحكم في هذه المرتبة لا يقتضي العلم به الامتثال فضلا عن قيام الامارة عليه ، بخلاف الحكم الفعلي الذي يكتسب الحكم فيه جميع ما له من الجهات فيما يتعلق بالمولى ، ولم يفقد سوى شرط واحد وهو وصوله الذي هو ليس من شؤون المولى ، والحكم ما لم يبلغ هذه المرتبة لا يكون له امتثال ولا يكون له قابلية ان يكون باعثا وزاجرا بالفعل حتى لو تعلق به العلم ، وانما الذي يكون كذلك هو الحكم البالغ مرتبة الفعلية فانه المكتسب لكل حيثية من قبل المولى ، وعند تعلق العلم به يكون بعثا وزجرا بالفعل .

ومن الواضح ان الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات لو تعلق العلم به لكان موجبا للبعث والزجر فلابد ان لا يكون إنشائيا ، لما عرفت من ان الحكم الانشائي لا يقتضي تعلق العلم به ان يكون موجبا للبعث والزجر ولا يلزم امتثاله والاتيان به ، والى هذا اشار بقوله : ((ضرورة عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائية ما لم تصر فعليّة)) اولا ((و)) ما ((لم تبلغ مرتبة البعث والزجر)) ثانياً .

ومن البديهي ((لزوم الاتيان)) أي بالحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات لو تعلق العلم ((به)) وهو ((مما لا يحتاج الى مزيد بيان أو اقامة برهان)) .

لا يقال : لا مجال لهذا الاشكال ، لو قيل بأنها كانت قبل أداء الامارة إليها إنشائية ، لانها بذلك تصير فعلية ، تبلغ تلك المرتبة[١] .

فإنه يقال : لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم إنشائي لا حقيقة ولا تعبدا ، إلا حكم إنشائي تعبدا ، لا حكم إنشائي أدت إليه الامارة ، أما حقيقة فواضح ، وأما تعبدا فلان قصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤداها هو الواقع تعبدا ، لا الواقع الذي أدت إليه الامارة[٢]،

---

(١) حاصل لا يقال : ان الحكم الانشائي لو كان محض الحكم المرتب على موضوعه لورد عليه ما ذكر : من ان العلم به فضلا عن قيام الامارة عليه لا يجعله فعليّا فلا يجب امتثاله ، ولكنه ليس كذلك بل هو مقيد بأداء الامارة ، بمعنى ان الحكم الانشائي ـ مثلا ـ هكذا : تجب الجمعة المؤدية لها الامارة ، فهو حكم انشائي مقيد بأداء الامارة، ومثل هذا الحكم الانشائي المقيد لابد من بلوغه الى درجة الفعلية الحتمية بأداء الامارة اليه ، وليس مثل هذا الحكم الانشائي مما يحتاج الى ما يبلغه الى درجة الفعلية غير اداء الامارة اليه ، والى هذا أشار بقوله : ((لو قيل بانها)) أي الاحكام الواقعية الانشائية ((كانت قبل أداء الامارة اليها انشائية)) لا يجب امتثالها ، واما بعد أداء الامارة اليها لابد وان تصير فعلية لانها ليست محض انشاء الحكم المرتب على موضوعه ، بل هي انشائية مقيدة باداء الامارة فهي ((لانها)) مقيدة ((بذلك تصير فعلية وتبلغ المرتبة)) باداء الامارة اليها .

(٢) وحاصله : ان الامارة القائمة على الحكم لا يعقل ان تكون مبلغة لهذا الحكم الانشائي المقيد بأداء الامارة .

وتوضيحه : ان الموضوع المقيد اما ان يحرز كلا جزأيه بالعلم ، او يحرز كلا جزأيه بالتنزيل ، او بكون احد جزأيه محرزا بالعلم والاخر بالتنزيل .

والاول كإحراز المائية والكريّة بالعلم ، والثاني كاحراز المائية والكرية كليهما بالاستصحاب ، والثالث كاحراز احدهما بالعلم والآخر بالاستصحاب .

والموضوع في مقامنا مركب من الحكم وقيد أداء الامارة ، وحيث ان الامارة مما لا توجب العلم فلا يكون الموضوع بجزأيه محرزا بالعلم ، وليس الموضوع محرزا بكلا جزأيه بالتنزيل ، لوضوح لزوم ثبوت كل حكم بأمارتين : أمارة تقوم على الحكم ، وأمارة تقوم على اداء الامارة اليه .

لا يقال : ان المقام من القسم الثالث الذي يحرز احد جزأيه بالوجدان وجزؤه الآخر بالتنزيل ، فان الحكم الذي هو مؤدى الامارة هو الحكم الواقعي تنزيلاً وتعبداً، فأحد جزأيه قد احرز بالتنزيل ، واما جزؤه الآخر وهو اداء الامارة اليه فهو محرز بالوجدان لفرض قيام الامارة وادائها الى الحكم وجدانا بلسان انه هو الواقع .

فانه يقال : ان الامارة المؤدية الى الحكم التعبدي التنزيلي لا يعقل ان يكون مما يحرز بها الجزء الثاني بالوجدان ، وهو نفس اداء الامارة المفروض اخذه قيدا للحكم الانشائي الواقعي ، ولا يحرز بها ذلك الا ان يكون لسان الامارة هو القيام على الحكم بما هو مقيد باداء الامارة ، فان أداء الامارة الذي هو قيد قد اخذ شرعا في نفس الحكم الانشائي لم تؤد الامارة اليه ، وانما ادّت الى الحكم الانشائي فقط من دون قيده المأخوذ فيه في انشائه كذلك .

نعم لو كان لسان الامارة قد قام على الحكم الانشائي بما هو مقيد باداء الامارة لتمّ ذلك ، ولكنه من الواضح ان الامارة ليس لها هذا اللسان ، وهو القيام على الحكم بما هو مقيد بادائها اليه ، وانما لسانها ان مؤداها هو الحكم الواقعي من دون كونه مقيداً بادائها اليه ، هذا اولاً .

وثانياً : ان الامارة لا يعقل ان تقوم على الحكم المقيد باداء نفسها اليه ، لان معنى كونها قائمة على الحكم المقيد بأدائها بنفسها اليه هي كونها حاكية عن حكايتها عنه ، والحال أنه لا يعقل ان تكون حاكية عن الحكم وحاكية عن حكايتها عن الحكم ايضا، لوضوح لزوم تقدم المحكى عنه على الحاكي له وتأخر الحاكي عن المحكى عنه ، فحكايتها حيث انها هي احد المحكى عنه على الفرض لابد من كونها متقدمة ، ومن

فافهم[1] .

حيث كونها ايضا هي الحكاية عن المحكى عنه لابد ان تكون متاخرة ، وليس لنا في المقام الاّ حكاية واحدة ، فهذه الحكاية باعتبار كونها محكيا عنها تكون متقدمة، وباعتبار كونها هي بنفسها الحكاية عن المحكى تكون متأخرة ، ولا يعقل ان يكون الشيء الواحد متقدما ومتأخراً ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم انشائي)) الا احراز الحكم الواقعي تعبداً من دون قيده الشرعي المأخوذ فيه على الفرض وهو أداء الامارة اليه ، فالحكم الواقعي الانشائي المفروض كونه هو المقيد شرعا بأداء الامارة لم يحرز بسبب قيام الامارة ((لا حقيقة ولا تعبداً)) بل لم يحرز بها ((الا حكم انشائي تعبداً لا حكم انشائي)) مقيد بكونه ((ادت اليه الامارة اما حقيقة فواضح)) لعدم كون الامارة مما توجب العلم حتى يحصل بها الاحراز حقيقة ((واما تعبدا فلأن)) الاحراز للحكم تعبدا بما هو مقيد باداء الامارة لا يكون الا بان تكون قائمة على الحكم بما هو مقيد بأداء نفسها اليه ، وليس لها هذه الإفادة بل ((قصارى ما)) يستفاد مما ((هو قضية حجية الامارة كون مؤداها هو الواقع تعبدا)) من دون قيد و((لا)) تؤدي الى ((الواقع)) المقيد بانه ((الذي أدت اليه الامارة)) .

(١) لعله اشارة الى الدقة كما قيل . ويمكن ان يكون اشارة الى ان الشيخ لا يعقل ان يلتزم بان الحكم الواقعي الانشائي هو المقيد شرعا بأداء الامارة ، لانه في مقام الجواب عن الاشكالات بناءاً على جعل الحكم الطريقي والنفسي ، ولكنه بناءاً على جعل الحكم النفسي على طبق مؤدى الامارة كما هو المنسوب الى المشهور لا يتم ، لان المشهور يقولون بالحكم النفسي مطلقا سواء ادت الامارة الى الواقع او لم تؤد اليه ، واذا كان الحكم الانشائي الواقعي هو المقيد باداء الامارة يلزم اجتماع المثلين فيما اذا ادت الامارة اليه ، الا ان يكون المشهور يقولون بجعل الحكم على طبق مؤدى الامارة في صورة خطأها وعدم أدائها الى الواقع فقط .

اللهم إلاّ أن يقال : إن الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع ـ الذي صار مؤدى لها ـ هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء[١] ، لكنه لايكاد يتم إلا إذا لم يكن للاحكام بمرتبتها الانشائية أثر أصلا، وإلا لم تكن لتلك الدلالة مجال ، كما لايخفى[٢] .

ويمكن ان يكون اشارة الى ان ما التزمه المصنف (قدس سره) من الفعلية التعليقيّة لا يتأتى فيه ما ذكرناه في قولنا : فانه يقال ، لان الفعلية التعليقيّة وان كانت مقيدة بأداء الامارة لتكون حتمية ، الا ان هذا القيد فيها ليس شرعيا بل هو عقلي ، لان اداء الامارة وصول عند العقل كما ان العلم وصول ، فليس القيد شرعيا حتى يكون الموضوع للفعلية الحتمية هو الحكم الواقعي المقيد شرعا بأداء الامارة ليرد عليها ما اوردناه على الشيخ (قدس سره)، والله العالم .

(١) وحاصله : انه يمكن ان يقال ان المقام من باب احراز كلا جزأي الموضوع بالتنزيل، وان هناك تنزيلين : تنزيل للحكم الذي هو مؤدى الامارة منزلة الحكم الواقعي ، وتنزيل ليس مدلولاً للامارة ، بل الدال عليه دلالة الاقتضاء ولزوم صون كلام الحكيم عن اللغوية ، لانه اذا كان الموضوع مركبا فتنزيل شيء منزلة احد جزأي الموضوع لا فائدة فيه ما لم يكن الجزء الآخر محرزا بالوجدان او بتنزيل آخر ، وحيث لا وجدان ولا علم فلابد وان يكون هناك تنزيل آخر يتضمن تنزيل هذه الامارة منزلة الاداء الذي هو القيد للحكم الواقعي ، والى هذا اشار بقوله : ((الا ان يقال ان الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي صار مؤدى لها)) تنزيلا وتعبداً ((هو دليل الحجيّة بدلالة الاقتضاء)) لا بنفسه على ان هناك تنزيلاً آخر يتضمن احراز الجزء الآخر تعبدا او تنزيلا ايضا للزوم صون تنزيل الحكيم عن اللغوية ، بعد ان لم يكن لتنزيل احد جزأي الموضوع فائدة من دون تنزيل للجزء الآخر .

(٢) وحاصله : ان صون كلام الحكيم عن اللغوية المستلزم اقتضاءاً لتنزيل الجزء الآخر انما يتم فيما اذا لم يكن لاحراز الحكم الانشائي بما هو انشائي فائدة واثر

وأخرى بأنه كيف يكون التوفيق بذلك ؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والاصول العملية المتكفّلة لاحكام فعلية، ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين ، كذلك لا يمكن احتماله. فلا يصح التوفيق بين الحكمين، بالتزام كون الحكم الواقعي ـ الذي يكون مورد الطرق ـ إنشائيا غير فعلي[1] ، كما لا يصح بأن الحكمين ليسا في

اصلا، عدا كونه واصلا الى درجة الفعليّة ، واما اذا كان له اثر بما هو حكم انشائي فلا نضطر الى دلالة الاقتضاء صونا لكلامه عن اللغوية ، لعدم لزوم اللغوية في هذا التنزيل المتضمن لتنزيل المؤدى منزلة الحكم الواقعي الانشائي ، والى هذا اشار بقوله: ((لا يكاد يتم الى آخر الجملة)) .

الا ان يقال : ان الاثر للحكم الانشائي اذا لم يكن هو بلوغه الى درجة الفعلية ليترتب عليه الامتثال لا يكون اثر له الا فيما اذا تعلق النذر باحرازه بما هو حكم انشائي ، فتكون هذه الاهمية في جعل الامارة لا ثمرة لها الا في مقام تعلق النذر وشبهه ، وهو بعيد جدا بل مقطوع بعدمه فلا مناص عن دلالة الاقتضاء .

(١) وحاصله : ان الالتزام بان هناك احكاماً انشائية مقيدة باداء الامارة اليها لا يمنع عن احتمال ان يكون هناك احكام فعليّة واقعية ، واذا احتملنا وجود احكام فعليّة واقعية في مورد الاصول والامارات مع جعل الحكم النفسي الفعلي على طبق مؤداهما يكون لازمه احتمال اجتماع الحكمين الفعليين ، ومن الواضح ان احتمال اجتماع الحكمين الفعليين من احتمال المحال ، والمحال لابد وان يكون مقطوعا بعدمه، فاحتماله كالقطع به محال .

والحاصل : ان الذي يلتزم بالحكم الانشائي في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي انما هو للفرار عن اجتماع الحكمين المتنافيين اما من حيث التماثل او التضاد، ولا يمكنه ان يتخلص من هذا المحذور الا بالالتزام بانه لا يحتمل في مورد جعل الحكم الظاهري حكم فعلياً واقعياً اصلا ، لان احتمال وجود الحكم الفعلي

مرتبة واحدة بل في مرتبتين ، ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين ، وذلك لا يكاد يجدي ، فإن الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي ، إلا أنه يكون في مرتبته أيضا . وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة[1] ، فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق ، فإنه دقيق وبالتأمل حقيق .

احتمال اجتماع المتنافيين ، والمتنافيان لابد وان يكون مقطوعا بعدهما ، بخلاف ما التزمناه من الجمع بالفعلي التعليقي والحتمي ، والى هذا اشار بقوله : ((ضرورة انه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتماله)) .

(١) هذا وجه آخر للجميع بين الحكمين ، ويظهر من القائل به انه يدفع التنافي بين الحكمين الواقعي والظاهري النفسي مع الالتزام بفعليتهما معاً .

وتقريبه : ان الحكم الواقعي موضوعه نفس عنوان الشيء من دون تقيّده بعلم او جهل ، ولا اطلاق له ناظر اليهما ، اذ لا يعقل ان يكون الحكم الواقعي ناظرا الى الجهل به والعلم به لانهما يتاخران عنه ، لوضوح ان الجهل بالحكم لا تحقق له الا حيث يكون هناك حكم ثم يجهل به ، ومثله العلم به ، فالحكم الواقعي لا نظر له الى الجهل به ولا الى العلم به ، والا لزم الخلف لان العلم طريق محض اليه ، ولو كان الحكم مقيدا بالعلم لكان قبل العلم به لا حكم ، وهو خلاف فرض كون هناك حكم اصابه العلم ام أخطأه كما مرّ بيان ذلك في مباحث القطع . ولابد ايضا ان تكون المصلحة الداعية له كذلك لا تمنع عن المصلحة المقيدة بالجهل به ، لكون الحكم لابد وان يكون على طبق المصلحة الداعية له ، فاذا كان الحكم الواقعي لا يعقل ان يكون ناظرا الى الجهل به فلابد وان تكون مصلحته كذلك .

واما الحكم الظاهري فهو متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين لتاخر الحكم عن موضوعه وقد اخذ في موضوع الحكم الظاهري الجهل بالحكم الواقعي ، فهو متأخر عن الجهل بالحكم الواقعي ، والجهل بالحكم الواقعي متاخر عن الحكم الواقعي كما

عرفت ، فالحكم الظاهري متاخر عن الجهل المتأخر عن الحكم الواقعي فهو متاخر عنه بمرتبتين .

ومن الواضح ايضا انه لا مانع من ان يكون للموضوع الذي له حكم واقعي مصلحة اخرى مقيدة بالجهل به ، تقتضي هذه المصلحة المقيدة بالجهل بالحكم الواقعي حكماً آخر على خلاف الحكم الواقعي ، ولا تمانع بينهما اصلا لا بين الحكمين ولا بين المصلحتين .

اما عدم مانعية الحكم الواقعي عن الحكم الظاهري فلانه غير ناظر اليه ، واما عدم مانعية مصلحة الحكم الواقعي فلما عرفت من ان الحكم الواقعي لابد وان يكون على طبق مصلحته ، ولما لم يكن هو مانعا فلابد وان تكون مصلحته ايضا غير مانعة .

واما عدم مانعية الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي فواضح ، لتاخره عنه بمرتبتين ولا يعقل ان يكون المتأخر مانعا عن المتقدم عليه ، ومصلحته كذلك لما مرّ من كونها مقيدة بالجهل ايضا فلا تكون مانعة عن المصلحة غير المقيدة بالجهل ، والى هذا اشار بقوله : ((بان الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين)) كما مرّ تقريبه موضحاً .

والجواب عنه : ان الحكم الظاهري وان كان متاخرا عن الحكم الواقعي بمرتبتين وليس في مرتبته حتى يكون مانعا عنه ، الاّ ان الحكم الواقعي يكون في مرتبة الحكم الظاهري فيكون مانعا عنه ، ولا فرق بين ان يكون التمانع من طرف واحد او من طرفين ، فالحكم الظاهري لا يمنع الحكم الواقعي ولكن الحكم الواقعي يمنعه ، واذا كان الحكم مانعا عن الحكم الظاهري فلا يعقل فعليتهما معا .

اما مانعية الحكم الواقعي عن الحكم الظاهري المتأخر عنه ، فلوضوح ان تقدم الحكم الواقعي تقدّم طبعيّ ، والمتقدم بالطبع على شيء لا مانع من اجتماعه مع المتأخر عنه بالطبع ، فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين ولا مانع من اجتماعه معه، بل ربما في مقام الوجود يقترنان زمانا ، ومع ذلك فالواحد متقدم بالطبع وان الاثنين

متأخر بالطبع ، لان ملاك التقدم الطبعي موجود في الواحد وهو انه يمكن ان يوجد الواحد ولا اثنان ، وملاك التأخر متحقق في الاثنين لعدم امكان ان يوجد الاثنان ولا وجود للواحد ، فالمتقدم بالطبع يكون موجودا مع المتأخر عنه .

واما كون الحكم الواقعي غير ناظر اليه ففيه اولا : ان التمانع مربوط باجتماعهما في الوجود لا في النظر والاطلاق .

وثانياً : ان الحكم الواقعي وان كان ليس له اطلاق نظري بالنسبة الى الحكم : أي في مرحلة التصور والنظر ، ولكنه له اطلاق طبعي بمعنى انه حيث لم يكن الحكم الواقعي مقيدا بالجهل ولا بالعلم فهو في حال الجهل موجود كوجوده في حال العلم ، كما ان المفروض في هذا الجمع كون الحكم الواقعي فعلياً ، فهو حكم فعلي موجود في حال وجود الحكم الظاهري ، ووجوده وفعليته تلازم كونه مانعا عن فعلية الظاهري .

واما كون الشيء يمكن ان تكون له مصلحة مقيدة بالجهل بالحكم الواقعي مقتضية لجعل حكم على خلافه ، فان كان مراده انه تكون له مصلحة مقيدة بالجهل بالحكم الواقعي غير الفعلي فلا مانع عن ذلك لكنه خلاف الفرض ، وان اراد ان له مصلحة مقيدة بالجهل بالحكم الواقعي الفعلي فأصل ثبوت مصلحة كذلك لا مانع عنها ايضا، الا انها لا يعقل ان تكون موجبة للحكم الظاهري ، لوضوح ان ايجابها لذلك ايجاب لما له المانع ، وما له المانع لا يعقل أن يوجبه شيء ، والى هذا اشار بقوله : ((وذلك لا يكاد يجدي)) أي تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبتين غير مجد في رفع مانعية فعلية الحكم الواقعي عن الاجتماع مع فرض فعلية الحكم الظاهري ايضا ((فان الحكم الظاهري وان لم يكن في تمام مراتب)) الحكم ((الواقعي)) لفرض تقيده بالجهل المتأخر رتبة عن الحكم الواقعي ((الا انه يكون)) الحكم الواقعي ((في مرتبته)) أي في مرتبة الحكم الظاهري ((ايضا)) لوضوح فرض وجود الحكم الواقعي

ثالثها : إن الاصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا ولا يحرز التعبدّ به واقعا ، عدم حجيته جزما ، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعا ، فإنه لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلا، ولا يكاد يكون الاتصاف بها ، إلا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقا متبعا، ضرورة أنه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته ، ولا يكون عذرا لدى مخالفته مع عدمها ، ولا يكون مخالفته تجريا ، ولا يكون موافقته بما هي موافقة انقيادا ، وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته ، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه ، للقطع بانتفاء الموضوع معه[1] ، ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة

وفعليته في حال وجود الحكم الظاهري وفعليته ((وعلى تقدير المنافاة)) بين الحكمين الفعليين الموجودين ((لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة)) .

(١) لا يخفى ان الظاهر من قوله : ((الاصل فيما لا يعلم اعتباره)) عدم حجيّته هو كون عدم الحجية للمشكوك في حجيته انما هي ببركة الاصل وهو استصحاب عدم حجيته ، ولكن المتحصّل من ذيل عبارته وهو قوله : ((فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته)) هو كون الشك في الحجية كافياً في القطع بعدم ترتب آثارها ولا حاجة الى استصحاب عدم الحجية لعدم ترتيب آثارها .

وتوضيحه : انه قد مرّ ان الحجيّة مما يمكن اعتبارها بالخصوص ، وآثارها هي آثار القطع التنجيز عند الاصابة والعذر عند الخطأ ، وان موافقتها بما هي موافقة لها انقياد ومخالفتها بما هي مخالفة لها تجرٍ ، ومن الواضح ايضا ان هذه الآثار الاربعة انما هي للحجية الواصلة ، اما الحجية غير الواصلة فلا يترتب عليها شيء من هذه الآثار اصلاً، فالحجية المنشأه ما لم تحرز اما بالعلم او بقيام الطريق المقطوع اعتباره عليها لا تكون واصلة فليس لها اثر اصلا .

وبعبارة اخرى : ان الحكم المجعول أو آثاره اللاحقة له بواسطة الجعل اما ان تكون لا حقة لذاته كالحكم الواقعي اللاحق للموضوع باعتبار مصلحته او مفسدته .

او تكون لاحقة لخصوص العلم به أو احرازه كالرخصة في التصرف في اموال الغير المنوطة كما يستفاد من ادلتها ، كما يقال بانها مشروطة بالعلم بالرضا ومع الشك في الرضا لا يجوز التصرف قطعا في مال الغير ، فحال الشك في الرضا حال العلم بعدم الرضا في عدم جواز التصرف بمال الغير واقعاً ، والآثار الاربعة للحجية هي من قبيل الثاني ، فانها آثار للحجيّة المحرزة اما بالعلم او بالطريق المقطوع الاعتبار فهي آثار للحجية الواصلة ، ومن الواضح انه لا وصول مع الشك في الحجية ، فمع الشك فيها يقطع بعدم ترتب آثارها ولا حاجة الى التعبد باستصحاب عدم الحجية لنفي ترتب آثارها ، لان الموضوع لها هي الحجية الفعلية لا الحجية الانشائية ، فالموضوع للحجية الفعلية مركب من جعل الحجية والوصول ، ومن البديهي ان المركب ينتفي بانتفاء احد اجزائه ، وقد عرفت انه مع الشك في الحجية لا وصول لها، فأحد اجزاء هذا المركب منتفٍ فلا مورد لترتب الآثار التي كان الموضوع فيها مركبا وقد انتفى احد اجزائه ، وقد اشار الى ان هذه مرتبة على الحجية الواصلة دون الحجية المنشأه غير الواصلة بقوله : ((فانها لا تكاد تترتب الا على ما اتصف بالحجية فعلا)) ولا تكون الحجية حجية بالفعل الا اذا كانت واصلة ، ولذا قال : ((ولا يكاد يكون الاتصاف بها الا اذا احرز التعبد به)) اما بالعلم او بالطريق المقطوع الاعتبار فانه وصول واحراز تعبدي كالاحراز العلمي ، وقد اشار الى ان الآثار الاربعة للحجية بقوله : فـ ((انه بدونه لا تصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد اصابته)) وهذا هو التنجيز عند الاصابة ، وبقوله : ((ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها)) وهذا هو الاثر الثاني وهو العذر لو اخطأ الطريق الذي قد وصلت حجيته ، وبقوله : ((ولا تكون مخالفته تجريا)) الى الاثر الثالث وهو كون مخالفته بما هي مخالفة تجرياً

برهان[1] .

وظلماً وهتكاً لحرمته ، وبقوله : ((ولا)) تكون ((موافقته بما هي موافقة انقيادا)) الى الاثر الرابع وهي كون موافقته بما هي موافقة له انقياداً والتزاما برسوم العبودية .

وقوله : ((وان كانت الى آخر الجملة)) اشارة الى ما مرّ منه في كون موافقة المحتملات والاتيان بالشيء برجاء الواقع من افضل مراتب الطاعة لكنها ليست موافقة للتكليف بما هي موافقة منبعثة عن امره بنفسه ، بل هي منبعثة عن احتماله لا عن نفسه .

وقد اشار الى عدم الحاجة الى الاستصحاب لنفي هذه الآثار وان الشك بنفسه موجب للقطع بعدمها وان الشك في الحجية كالقطع بعدم الحجيّة بقوله : ((فمع الشك في التعبد به)) أي في التعبد بالطريق المشكوك حجيته ((يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الآثار)) الاربعة ((عليه)) وقد اشار الى ان السبب في ذلك هو كون موضوع هذه الآثار هو المركب من الجعل للحجية مع الوصول ، وانه مع الشك في الحجية لا وصول فينتفي المركب بانتفاء احد اجزائه بقوله : ((للقطع بانتفاء الموضوع معه)) أي مع عدم الاحراز .

(١) لا يخفى وضوح ما ذكره بناءاً على ان المجعول هي الحجيّة ، واما بناءاً على ان المجعول هو الحكم الطريقي او الحكم النفسي فاحتياج نفيه الى استصحاب العدم لازم لانه كساير الاحكام المشكوك فيها ، ولو كان الشك فيها كافياً في عدمها من دون حاجة الى اصل من الاصول كالبراءة الشرعية او استصحاب العدم للزم ان لا مجرى لهما في كافة الاحكام المشكوكة في الشبهة الحكمية ، وهو مما لا يمكن الالتزام به ، مضافا الى امكان جعل الاحتياط في موردها ، وما كان مجال لجعل الاحتياط فيه كان امر وضعه ورفعه بيد الشارع فلا مانع من الرجوع الى الاصول الدالة على رفعه ، فتامل .

وأما صحة الالتزام بما أدى إليه من الاحكام ، وصحة نسبته إليه تعالى[1] ، فليسا من آثارها ، ضرورة أن حجية الظن عقلا ـ على تقرير

---

(١) توضيحه : ان مسلك المصنف في تأسيس الاصل ما مرّ : من ان الحجية لها آثار اربعة ، وهي مرتبة على الحجية المحرزة بنحو من انحاء الاحراز لا على نفس الحجيّة ، ففي مقام الشك في الحجيّة يقطع بعدم ترتب الآثار ، ومع القطع بعدم ترتبها في حالة الشك لا وجه لاستصحاب عدم الحجيّة ، اذ لابد من اثر ليكون الاستصحاب جاريا بلحاظه ، وحيث كان في حال الشك في الحجيّة يكون عدم الاثر مقطوعا به ، فلا يكون أثر لاستصحاب عدم الحجية حتى يكون جاريا بلحاظه .

وللشيخ الاعظم طريق غير هذا في نفي الآثار عند الشك .

وحاصله : ان معنى حجية التعبد بالظن والطرق غير العلمية ووجوب العمل بها ليس هو الا وجوب الالتزام بمؤداها والاستناد اليه قلبا ، وصحة اسناد مؤداها الى الشارع بما انه حكمه وتشريعه فللحجيّة اثران : الاستناد الى المؤدى قلبا ، واسناده الى الشارع قولاً ، وهذان الأثران يترتبان على الظن الذي قام الدليل على حجيته ، اذ ليس معنى حجيته الاّ هذين الامرين .

واما الظن الذي لم يقم الدليل على حجيّته فيحرم الالتزام بمؤداه والاستناد اليه ، ويحرم اسناده اليه بالادلة الاربعة كتاباً وسنةً واجماعاً وعقلاً .

اما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ ﴾[1] والاستدلال بها هو ان المراد من الاذن هو بيانه الواصل ، ومع عدم الوصول تكون النسبة اليه تبارك وتعالى افتراءاً ، والاستفهام الانكاري دال على حرمة الافتراء وهو نسبة ما لم يصل اليه تعالى ، فهذه الآية قد دلت على حرمة الاسناد لما لم يصل ، وانه من الافتراء وهو محرم ، وبحكم الملازمة بين حرمة الاسناد اليه وحرمة الاستناد والالتزام

---

(١) يونس الآية : ٥٩ .

به بما انه حكمه تعالى تدل على حرمة الاستناد قلبا ، فهي دالة بالمطابقة على حرمة الاسناد قولا ، وبالملازمة على حرمة الاستناد قلبا .

واما السنة فقوله عليه السلام : (ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم)[1] في مقام تعداد قضاة الباطل ، فانه ظاهر في حرمة الالتزام بالحق غير الواصل وان كان حقا في الواقع، بقرينة قوله وهو لا يعلم وان القضاء به من القضاء الباطل المحرم ، وبالملازمة بين حرمة الالتزام وحرمة الاسناد اليه حرمة يثبت حرمة الاسناد اليه ايضا ، فهو دال بالمطابقة على حرمة الالتزام وبالملازمة على حرمة الاسناد .

واما الاجماع فقد ادعي في كلمات جماعة على حرمة الالتزام والاسناد معا .

واما العقل فلحكم العقل بقبح الالتزام وهو عقد القلب على ما لا يعلم انه حكم الله بانه حكم الله ، لانه تصرف في سلطانه ، لان لازم الالتزام به هو البناء على تحققه، والبناء على تحقق ما يرجع اليه تعالى من دون علم به تصرف فيما يختص به عزوجل، وهو ظلم له فهو قبيح .

ولا يختص التشريع بخصوص الاتيان للشيء بعنوان انه حكم الله ، بل يعم نفس البناء وعقد القلب عليه ايضا ، وبعد ثبوت قبحه عند العقل يكون محرما شرعا بالملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع ، واذا ثبتت حرمة الالتزام تثبت حرمة الاسناد اليه تعالى بالملازمة ، مضافا الى ان نفس الاسناد افتراء وهو محرم كالكذب .

واذا تم هذا من كون وجوب الالتزام وصحة الاسناد من آثار الحجية الواصلة ، بل هو نفس الحجية بناءا على مسلك الشيخ من انكار الحكم الوضعي وانه عبارة عن الحكم التكليفي ـ فمعنى الحجية هو وجوب الالتزام وصحة الاسناد للحكم الواصل، فما لا يعلم به ليس بواصل فيحرم الالتزام به واسناده ، فلابد وان لا يكون حجة

---

(١) وسائل الشيعة :ج١٨ ، ص٦/١١ ، باب ٤ من أبواب صفات القاضي .

الحكومة في حال الانسداد ـ لا توجب صحتهما ، فلو فرض صحتهما شرعا مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية شيئا ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها ، ومعه لما كان يضر عدم صحتهما أصلا، كما أشرنا إليه آنفا . فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد ، وعدم جواز الاسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام ، فلا يكون الاستدلال عليه بمهم ، كما أتعب به شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ نفسه الزكية ، بما أطنب من النقض والابرام ، فراجعه بما علقناه عليه ، وتأمل .

وقد انقدح ـ بما ذكرنا ـ أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الاصل ، فتدبر جيدا[1].

بالفعل فتنتفي الحجية بالفعل بثبوت آثار عدمها ، وهذا معنى كون الاصل فيما شك في حجيته هو عدم حجيته .

(١) والجواب عنه : ان صحة الالتزام والاسناد ليسا من آثار الحجية ، وانما آثارها هي الامور الاربعة المذكورة : من التنجيز والتعذير والانقياد والتجري كما تقدم بيانها ، واذا لم يكن الالتزام والاسناد من آثار الحجية فلا وجه لاثبات عدم الحجية بنفي وجوب الالتزام وبعدم صحة الاسناد ، اذ لا يثبت عدم الشيء الا بنفي ما كان من آثار وجوده دون غيرها .

وتوضيح كون الالتزام والاسناد ليسا من آثار الحجية ان نقول : بناءا على كون الحجية المجعولة نفس الحكم الوضعي ، وهي اعطاء وصف الحجية للامارة بحيث تكون مما يحتج به ، فان معنى هذا هو اعتبارها بحيث يترتب عليها الآثار الاربعة : من التنجيز والمعذرية والانقياد والتجري ، وهذا وان لم يقل به الشيخ (قدس سره) لكنه بناءا عليه لا يكون هناك حكم حتى يجب الالتزام به ويصح اسناده .

وبناءا على كون الحجية هي جعل الحكم سواء كان هو الحكم الطريقي او النفسي فلا يجب الالتزام ولا يصح الاسناد ايضا ، لان الواصل حقيقة هو الحكم

الذي أدت اليه الامارة سواء كان طريقيا او نفسيا ، واما الحكم الواقعي فليس بواصل بنفسه .

نعم الحكم الذي أدت اليه الامارة وصل بعنوان انه هو الحكم الواقعي ، فما يصح الالتزام به واسناده هو هذا الحكم الذي أدت اليه بعنوان انه هو الواقع ، وهذا في الحقيقة التزام واسناد للحكم الظاهري . واما الحكم الواقعي بما هو واقعي فلا يصح الالتزام به ولا اسناده لعدم وصوله ، والغرض مما ذكره واستدل على حرمة الالتزام به واسناده ما يرجع الى الحكم الواقعي ، والحكم الواقعي سواء ثبتت الحجية ام لم تثبت لا يجوز الالتزام به ولا يصح اسناده ، واذا كان مع ثبوت الحجية لا يترتب جواز الاسناد ولا وجوب الالتزام بالنسبة الى الحكم الواقعي ، فلا معنى لاستكشاف عدم الحجية بعدهما ، مضافا الى ان صحة الاسناد اليه انما هو من آثار العلم بالحكم دون الحكم لانه صدق ، وعدم صحة الاسناد في حال العلم بعدم الحكم من آثار العلم بالعدم لانه كذب ، وعدم صحة الاسناد في حال الشك لانه افتراء وهو خصوص نسبة الشيء الى من لا يعلم انه منه ، وكون الاثر من آثار العلم بالشيء والعلم بعدمه والشك فيه غير كونه من آثار نفس الشيء ، بخلاف ما مر من الآثار فان التنجيز والتحريك لنفس الحكم غايته ان الشرط في كونه محركا وباعثا هو العلم ، واما الصدق والكذب والافتراء فهي من آثار نفس العلم والعلم بالعدم والشك .

هذا كله مضافا الى ما اشار اليه المصنف من كون صحة الالتزام والاسناد ليستا من آثار الحجية أولا : بان الحجية تتحقق ولا يصح الالتزام والاسناد كما في حجية الظن الانسدادي على الحكومة ، فانه بناءا على الحكومة يكون حال الظن حال القطع من دون وجود حكم في البين ، لان نتيجة الانسداد بناءا على الحكومة هو حكم العقل بان للظن ـ بعد تمامية مقدمات الانسداد ـ ما للقطع من الآثار ، والعقل ليس بمشرع للاحكام الشرعية فليس في البين حكم شرعي لا واقعي ولا ظاهري .

واذا كانت الحجية موجودة ولا يصح الالتزام بحكم ولا اسناد حكم اليه تعالى ـ تبين ان صحة الالتزام والاسناد ليسا من آثار الحجية فلا وجه لا ستكشاف عدمها بنفيها ، والى هذا اشار بقوله : ((ضرورة أن حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة في حال الانسداد)) لازمها كون الظن كالقطع في هذا الحال ، وليس هناك حكم اصلا لا واقعا لفرض عدم العلم به ، ولا ظاهرا لعدم الجعل الشرعي على الحكومة ، فعلى الحكومة لا حكم حتى يصح اسناده والاستناد اليه ، ولذا قال (قدس سره) : ((لا توجب صحتهما)) أي حجية الظن على الحكومة لا توجب صحة الاسناد ولا صحة الاستناد، وهذا كاشف عن ان الاسناد والاستناد ليسا من آثار الحجية .

ثانيا : ما اشار اليه بقوله : ((فلو فرض الى آخره)) ، وحاصله : انه لو فرضنا قيام دليل شرعي على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي وصحة اسناده اليه في مورد الامارة فقط من دون دلالة لذلك الدليل على ثبوت الآثار الاربعة من التنجيز وبقية الثلاثة لما كانت الامارة حجة يجب العمل على طبقها ، ولو فرضنا ثبوت ملازمة عرفية بين وجوب الالتزام وصحة الاسناد ، وبين ثبوت تلك الآثار فالحجية انما تثبت لتحقق الدليل على آثارها المستلزمة لها ، وهذا غير كون نفس وجوب الالتزام وصحة الاسناد من آثارها ، ولذا لو فرضنا عدم الملازمة عرفا لما كان ثبوت وجوب الالتزام وصحة الاسناد مما يقتضي حجية الامارة أي وجوب العمل على طبقها .

ولا ينبغي ان يخفى ان فرض قيام الدليل على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي وصحة اسناده اليه انما يكون بتوسعة الصدق الجائز شرعا الى ما يشمل مشكوك الصدق والكذب ، وبتخصيص التشريع القبيح عقلا وشرعا بخصوص ما علم انه ليس من الدين ، ولا يشمل المشكوك كونه من الدين .

واما ما ذكره الشيخ (قدس سره) : من الاستدلال بالآية فمن الواضح انها تدل على حرمة الافتراء لا على حرمة الالتزام .

إذا عرفت ذلك ، فما خرج موضوعا عن تحت هذا الاصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول .

فصل

لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة ، لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات ، مع القطع بعدم الردع عنها ، لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه ، كما هو واضح [1].

ومثلها قوله عليه السلام : (رجل قضى بالحق وهو لا يعلم) فانها تدل على حرمة ذلك لانها افتراء .

واما الاجماع فهو مع انه من المنقول محتمل المدرك ، ولا حجية للاجماع المنقول لو قلنا بحجيته مع احتمال كون مدركه احد الادلة التي ذكرت .

واما العقل فغايته هو حكمه بقبح الالتزام لانه تصرف في سلطان المولى ، ولا يكون محرما شرعا الا بالقول بالملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع ، وهي محل اشكال بل منع ، لإمكان ان يكون هناك مصلحة لايدركها العقل تكون غالبة على القبح الذي ادركه ، ومن الواضح عدم احاطة العقل بجميع جهات الشيء، هذا كله مضافا الى ما مر من عدم وجوب الموافقة الالتزامية . واما حرمة الاسناد فيما لا يعلم انه حكم الله فقد عرفت انها لكونها إفتراءا لا لانه من آثار الحجية.

فاتضح ان مسلك المصنف هو الصواب في تقرير الاصل ، والله العالم .

(١) توضيحه : ان العقلاء تارة يكون لهم بناء على قضايا كلية كبنائهم على حسن العدل وقبح الظلم ، وفي مثل هذا لا حاجة في التمسك بها الى ثبوت عدم الردع عنها لانها قضايا بنى عليها العقلاء حفظا للنظام وابقاءا للنوع ، والشارع رئيس العقلاء . نعم للشارع بما هو شارع ومطلع على حقايق الاشياء في مقام تطبيق هذه الكلية على

المصاديق الخارجيّة حق الرفع والوضع الكاشف عن وجود مصالح ومفاسد يخفى ادراكها على العقلاء ، فلا يكون حكمه بخلافها ظاهراً تخصيصاً لها ، بل يكون من قبيل التخصّص بحيث لو اطلع العقلاء لعرفوا ان الموارد الخارجة قد زوحمت القاعدة فيها بما يخرجها عن كونها مصداقاً لها ، كحكمه بقطع يد السارق إزاء سرقته لمقدار لا يدرك العقلاء المصلحة الموجبة للقطع فيه .

واخرى : يكون للعقلاء بناء على الاخذ بشيء لحاجتهم اليها في مقام ترتيب عملهم عليه كمثل اخذهم بظواهر الالفاظ ، وفي مثل هذا لابد من إمضاء للشارع لهذه الطريقة العقلائية ، وانما كانت هذه محتاجة الى الامضاء دون الاولى لوضوح ان بناءهم على الاخذ بالظاهر ليس من باب ابقاء النوع وحفظ النظام ، وليس لقيام برهان عقلي عندهم يلزم بالاخذ بها ، فللشارع ان يخترع طريقة اخرى ، فلذا كانت محتاجة إلى إمضاء من الشارع لهذه الطريقة ، وانه ليس له طريقة غير طريقة العقلاء في هذا البناء .

ولإحراز امضاء الشارع بما هو شارع طريقان :

ـ الاول : ان ينصّ على الامضاء .

ـ الثاني : ان تكون طريقتهم بمرأى منه ومسمع فلم يردع عنها ، واستكشاف عدم ردعه في المقام بوجهين :

الاول : ان للشارع كلاماً له ظاهر يتضمن احكاما وغيرها ، فلو كان له طريق في إرادة خلاف ما هو ظاهر كلامه للزمه البيان لطريقته الخاصة التي بها تفهم احكامه وغيرها من قصص وحكايات ، ومن الواضح انه ليس للشارع طريقة يختص بها في افهام كلامه المتضمن للاحكام وغيرها ، فهذا دليل واضح كاشف عن ان طريقته هي طريقة العقلاء في الاخذ بالظاهر .

والظاهر أن سيرتهم على اتباعها ، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلا[1]، ولابعدم الظن كذلك على خلافها قطعا ، ضرورة أنه لا مجال

الثاني : انه لو تحقق منه ردع لنقل الينا بالتواتر ، اذ الاخذ بظواهر الالفاظ اعظم مورد للابتلاء ، فلو كان للشارع طريقة غير الاخذ بالظاهر لنقل بالتواتر ، وحيث لم يكن لنقل الردع عين ولا اثر كان ذلك كاشفا قطعيا عن امضائه للطريقة العقلائية .

وقد اشار هنا الى الوجه الاول بقوله : ((لوضوح عدم اختراع طريقة اخرى في مقام الافادة لمرامه)) ، وستأتي الاشارة منه الى الوجه الثاني في طي هذا الجزء ايضا .

قوله (قدس سره) : ((بالجملة الخ)) انما قال في الجملة لان الغرض اثبات ان للعقلاء بناءاً على الاخذ بالظاهر ، اما انه هل هو مقيد عندهم بافادته للظن ، او مقيد بعدم الظن على الخلاف ، او انه مخصوص بمن قصد افهامه ، او دعوى اختصاص خصوص ظواهر الكتاب بالنبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فسيأتي التعرض لها واحدا واحدا وانه غير مقيد بشيء منها .

(١) بعدما عرفت من تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر وثبوت الامضاء له ، وقع الكلام في مقامات :

الاول : ما اشار اليه بقوله : ((الظاهر ان سيرتهم على اتباعها)) أي اتباع الظهورات ((من غير تقييد بافادتها للظن فعلا)) المراد من الظن الفعلي هو الظن الشخصي ، لوضوح كون الظواهر مما تفيد الظن النوعي ، مضافا الى كون الظن النوعي لا يلزم ان يكون ظنا فعليّا ، فلابد وان يكون المقيد بالفعلية هو الظن الشخصي .

والظاهر من سيرة العقلاء في الاخذ بالظواهر هو عدم تقيدها بافادة الظن الشخصي ، ولذا لا يقبل اعتذار العبد في عدم الاخذ بما له ظهور في انه لم يحصل له منه الظن .

عندهم للاعتذار عن مخالفتها ، بعدم إفادتها للظن بالوفاق ، ولا بوجود الظن بالخلاف[1] .

ولعل السبب في بنائهم على عدم تقييد الظواهر بافادتها للظن الشخصي ان الظن مما لا سبيل اليه الا من قبل نفس مدّعيه ، فيبطل الغرض الداعي لبنائهم على الاخذ بالظهور الذي عليه يقوم نظام الاجتماع .

وما يقال : من انه لا اشكال في كون الظهور ليس للعقلاء بناء عليه في مقام العلم، سواء كان العلم على وفاق الظهور او على خلافه ، وهو ايضا مما لا سبيل اليه فلا يكون الداعي لعدم تقييدهم لها بالظن هو كونه مما لا سبيل اليه الاّ من قبل مدّعيه.

فانه يقال : فرق بين العلم والظن بالوفاق ، فان الظهور لا قابلية نوعية فيه لافادة العلم لاحتمال الغفلة او الخطأ ، بخلاف الظن بالوفاق فان الظهور كثيرا ما يفيد الظن الشخصي لوهن احتمال الغفلة او الخطأ ، ولا قابلية نوعية للظهور لافادة العلم ، فالعلم دائماً يكون حاصلا من الخارج لا من نفس الظهور ، فكان مجال لاحتمال تقيد الظهورات به بخلاف العلم .

(١) هذا هو المقام الثاني وهو انه هل ان بناء العقلاء على الاخذ بالظهور مقيد بعدم قيام الظن الشخصي على خلافه ، او انه غير مقيد بذلك وان بناءهم على الاخذ بالظهور وان كان ظن شخصي على خلافه ؟

وقد استدل المصنف على عدم تقيد بنائهم بذلك بنفس الدليل السابق على عدم تقيده بالظن بالوفاق : وهو ان الظاهر من سيرتهم الاخذ به وان كان هناك ظن شخصي على خلافه ، ولذا لا يصح الاعتذار عن الاخذ بالظهور بحصول الظن على الخلاف ، وقد اشار الى عدم تقيد الظهور عند العقلاء لا بالظن بالوفاق ولا بعدم الظن على الخلاف جامعاً بينهما بهذا الدليل الدال على عدم تقيده بهما بقوله : ((ضرورة انه لا مجال عندهم للاعتذار الى آخر الجملة)) وقد ذكر غير المصنف

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه ، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى ، من تكليف يعمه أو يخصه ، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج ، كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه ، فضلا عما إذا لم يكن بصدد إفهامه[1] ، ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والائمة الطاهرين .

دليلا آخر على عدم تقييد بنائهم بعدم الظن على الخلاف ، وملخصه : ان عدم الظن بالخلاف لا يعقل ان يكون جزء المقتضي ولا يعقل ان يكون شرطا من باب كون عدم المانع من شرايط تأثير المقتضي .

اما معقولية كونه جزء المقتضي فلانه عدمي ، والعدم لا يعقل ان يكون مؤثرا ولا شريكا في التأثير ، اذ لا يعقل ان يترشح الوجود من العدم لا بنحو الاستقلال ولا بنحو أن يكون جزءا من المؤثر .

واما عدم معقولية كونه شرطا من باب عدم المانع ، لوضوح ان المانع عن تاثير الحجة لابد وان يكون حجة ، فلابد من فرض حجية الظن بالخلاف حتى يكون الظن بالخلاف حجة مزاحمة فيكون عدمه شرطا ، لبداهة اشتراط الحجة بعدم قيام حجة على خلافها ، وهذا خلف لان المدعي يدعي كون عدم الظن بالخلاف شرطا مع فرض عدم حجية الظن القائم على خلاف الظهور ، فتامل .

(١) هذا هو المقام الثالث وهو انه هل يختص حجية الظهور بمن قصد افهامه ام لا ؟

وقد ذهب المحقق القمي (قدس سره) الى اختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه .

ومختار المصنف وفاقا للاكثر هو الثاني .

وغاية ما يمكن ان يقال في تقريب اختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه دون غيره : ان استعمال المتكلم اللفظ في المعنى انما هو لاجل كون المتكلم يريد افهام المعنى به ، فاذا كان مخاطبا لشخص فيكون قصده إفهامه للمعنى باللفظ ، فعليه ان يكون كلامه الملقى الى من قصد افهامه وافيا بغرضه ، واذا لم يكن وافيا بذلك كان ناقضا لغرضه ، فلو نصب قرينة خاصة يفهمها خصوص من قصد افهامه دون غيره لا يكون ناقضا لغرضه ، فاذا احتملنا ان يكون هناك قرينة حالية او مقالية ولكنها قد سقطت من الكلام بعد ان فهم منها المقصود بالافهام المعنى المراد بها لا يكون ذلك الكلام حجة لغير المقصود بالافهام ، لعدم لزوم نقض الغرض من المتكلم بالنسبة اليه، لانه غير مقصود بالافهام .

والجواب عنه ، اولا : بان للمتكلم ثلاث ارادات : ارادة استعمالية وهي افناء اللفظ في المعنى الذي كان اللفظ قالبا له ووجودا تنزيليا بالنسبة اليه .

وارادة تفهمية : وهي قصد افهامه المعنى باللفظ .

وارادة جدية : وهي كون المتكلم مريدا جدا لهذا المعنى الذي كان اللفظ قالبا له واريد افهامه باللفظ .

وقد قام بناء العقلاء على ان اللفظ الذي هو قالب لمعناه ووجود تنزيلي له هو المراد بالارادة الاستعمالية وهو المراد ايضا بالارادة التفهيمية وبالارادة الجدية ، وهذا البناء منهم مرجعه اللفظ والمعنى وغير مربوط بالمقصود بالافهام وغيره ، اما في الارادة الاستعمالية والارادة الجدية فواضح ، واما في الارادة التفهيمية فلان المراد منها افهام المعنى باللفظ من دون تقييد لذلك بخصوص من قصد بالكلام والقي اليه، ولذا لا نرى العقلاء يفرقون في بنائهم على كون المتكلم اراد افهام المعنى باللفظ بين من القي اليه الكلام وبين غيره .

والحاصل : ان قبح نقض الغرض عند العقل انما هو بالنسبة الى هذه الارادات الثلاث كلها ، فانه لو استعمل اللفظ في غير ما هو قالب له كان ناقضا لغرضه ، وكذا

لو لم يرد افهام المعنى باللفظ كان ناقضا لغرضه ، ولو كان غير مريد جدا كان ناقضا لغرضه ايضا ، فمورد نقض الغرض عند العقل غير المقامات الثلاثة التي قام بناء العقلاء على ارادتها للمتكلم .

ويدل على انه لا يختص حجية الظهور بمن القي اليه الكلام انه كثيرا ما يكون المقصود بالافهام غير من القي اليه الكلام وهو إياك اعني واسمعي يا جارة .

الا ان يقال ان مراد من خصص حجية الظهور بالمقصود بالافهام ليس هو خصوص من القي اليه الكلام ، بل من اريد افهامه سواء كان هو أو غيره ، ففي مثل: اياك اعني واسمعي يا جارة لابد من نصب قرينة يعرفها غير من القي اليه ، وهو من يسمع الكلام لا من يخاطب به ويلقى اليه .

وبعبارة اخرى : ان مبنى المتكلمين اذا كان غرضهم على افهام خصوص الملقى اليه الكلام دون غيره ان يتكلموا بكلام ليس له ظهور بين في المعنى بحيث يفهمه كل من سمعه ، ولذا يؤخذون باعترافاتهم الدالة على معانيها ، وان القوا كلامهم الى شخص خاص بحيث منعوا ان يسمع كلامهم غيره ولكنه سمعه غيره من باب الصدفة، وليس لهم ان يعتذروا بان السامع غير مقصود بالافهام ، وهذا يدل على ان الارادة التفهيمية مرجعها افهام المعنى باللفظ من دون تقييد لها بالملقى اليه الكلام ، والى هذا اشار بقوله : ((الظاهر هو عدم اختصاص ذلك بمن قصد افهامه الى آخر كلامه)) .

وثانيا : ان الكلام في حجية الظواهر في علم الاصول الذي كان الغرض منه هو الاستنباط للاحكام انما هو في الكلام الصادر من الشارع المتضمن لاحكام لا تخص الملقى اليه الكلام بل تعمه وغيره ، فليس للشارع ان يخص الملقى اليه الكلام بقرينة لا يفهمها الا هو ، مع كون الغرض شمول الحكم المتضمن له الكلام له ولغيره ، واذا كان في الكلام مثل تلك القرينة لغرض يدعو اليها كالتقية مثلا ، فعلى المبلغ لكلامه ان يذكرها لغيره لفرض دخوله معه في ذاك الحكم ، والا كان خيانة منه ، وفرض غفلته عن ذلك خروج عن محل الكلام ، بل هو في باب احتمال القرينة .

وإن ذهب بعض الاصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب[١] ، إما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به ، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به[٢] .

---

(١) هذا هو المقام الرابع ، وهو دعوى بعض اصحابنا الاخباريين باختصاص حجية ظواهر الكتاب الكريم بخصوص النبي صلى الله عليه وآله والائمة الطاهرين ، ولا حجيّة لظواهر الكتاب بالنسبة الى غيره ، فلا يصح من غيرهم التمسك بظواهره .

(٢) لا يخفى ان المنقول عنهم في مقام الاستدلال على عدم حجية ظواهر الكتاب لغير النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام اكثر مما ذكره في الكتاب ، الاّ ان المهم منها هذه الوجوه الخمسة :

اولها : دعوى اختصاص فهم القرآن . لا يخفى ان هذا يمكن ان يرجع الى منع اصل الظهورات الكتابية ، وانه ليس للكتاب ظواهر بدعوى : ان بناء العقلاء انما هو في حجية الظهور لمن خوطب به ، اما غير المخاطب به فليس للعقلاء بناء على حجيّته .

ومن الواضح ان المخاطب بالقرآن هم عليهم الصلاة والسلام ، وهذه الدعوى تشبه ما ذهب اليه المحقق القمي في اختصاص الظهور بالمقصود بالافهام .

ويرد عليها ، اولا : انه لاوجه لاختصاص هذا بالكتاب ، بل لابد ان يعمّ الاحاديث ، بل وكل الظهورات .

وثانياً : ما اورد على المحقق القمي بمنع اختصاص بناء العقلاء في حجية الظهور بمن خوطب به فراجع .

ويمكن ان يكون المراد منه ان ظواهر الكتاب بالخصوص مختصة بهم عليهم الصلاة والسلام ، لانه لم يرُد منها ما هو ظاهرها ، ويكون المراد من قولهم لا يفهم القرآن الاّ من خوطب به هو ان المراد بالقرآن معان غير ما هو ظاهرها ، ولا يفهم

تلك المعاني الاّ هم عليهم الصلاة والسلام ، وليس غرضه اختصاص بناء العقلاء في الظواهر مطلقا بالمخاطب بها .

وهذه الدعوى حيث انها دعوى بلا بيّنه ، اذ لا وجه لخروج ظواهر الكتاب عن بناء العقلاء بعد ان تمّ بناؤهم على العمل بالظاهر مطلقا سواء من خوطب به ومن لم يخاطب ، فما الوجه في خروج ظواهر الكتاب عن بناء العقلاء ؟

لذلك استدل لهم المصنف بالخبرين كدليل لهذه الدعوى ، وأحد الخبرين وارد في مقام ردع ابي حنيفة ، والثاني في مقام ردع قتادة ، قال عليه السلام في ردع الاول : (ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب)[1] ولا ريب ان اهل الكتاب هم عليهم السلام ، فيدل هذا الخبر انه لا يصح لغير اهل الكتاب التمسك بالكتاب ، وقال صلى الله عليه وآله في مقام ردع قتادة: (ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خوطب به)[2] ويدل هذا الخبر على اختصاص الكتاب بهم لانهم هم المخاطبون به .

وحيث عرفت انها لا ترجع الى دعوى اختصاص بناء في الظواهر بخصوص المخاطبين ، فلابد وان يكون اختصاص خصوص الكتاب بمن خوطب به يرجع : اما الى دعوى كون الفاظ الكتاب قد وضعها الله تعالى الى معان خاصة غير ما هو الموضوع لها عند العرب ، او ترجع الى انها قد استعملت مجازا في معان خاصة ، ولا يفهم قرائن تلك المجازات الاّ هم المخاطبون بالكتاب .

والحاصل : انه قد استعملت الفاظ الكتاب في معان غير ما يتراءى منها عند العرف العربي ، وقد صرّح بهذا السيد الصدر شارح الوافية حيث قال : ((ان القرآن نزل على اصطلاح خاص الى آخر كلامه)) والى هذا الوجه اشار بقوله : ((اما بدعوى اختصاص فهم القرآن الى آخر الجملة)) .

---

(١) الوسائل ج١٨ ، ص٢٧/٢٩ ، باب ٦ من أبواب صفات القاضي .

(٢) الوسائل ج١٨ ، ص٢٥/١٣٦ ، باب ١٣ من ابواب صفات القاضي .

أو بدعوى أنه لاجل احتوائه على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية ، لا يكاد تصل إليه أيدي أفكار أولي الانظار غير الراسخين العالمين بتأويله ، كيف ؟ ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الاوائل إلا الاوحدي من الافاضل ، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء[1].

أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر ، لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله[2].

---

(١) هذا هو الوجه الثاني وهو يرجع الى مثل الاول : من ان الظهور المتراءى في الكتاب ليس هو المراد منه ، وحاصله : انه لا اشكال في كون القرآن يحتوي على مضامين عالية يدق على الافهام الوصول اليها ، وكيف لا يكون كذلك وهو كلام الله الذي فيه تبيان كل شيء ، ومن الواضح ان كثيرا من الاشياء بل وكثيراً من العلوم لا يرى الناس للقرآن دلالة عليها ، ولا ريب في تضمنه لها ودلالته عليها ، واهل الكتاب يفهمون منه كل شيء كما لا يخفى ذلك على كل من راجع كلامهم في مقام احتجاجهم بالكتاب العزيز ، وانه بعد بيانهم له يكون له دلالة بيّنة عليه ، ولا يفهم احد تلك الدلالة قبل بيانهم عليهم السلام ، وكيف يكون كلام الله مما يفهمه الناس ، والحال ان كلام بعض العلماء المتبحرين لا يفهمه الا الاوحدي من العلماء الافاضل المتعمقين، والى هذا الوجه اشار بقوله : ((بدعوى انه لاجل احتوائه)) .

(٢) هذا هو الوجه الثالث وحاصله : انه لا ريب في نهي الكتاب العزيز في الاخذ بالمتشابه ، لقوله تعالى : ﴿ يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ﴾[1] .

ويتضمن الكتاب انحاء ثلاثة من الدلالة :

النص : الذي لا يحتمل فيه دلالة غير ما يفهم منه ويدل عليه ، كقوله تعالى : ﴿ محمد رسول الله والذين معه ﴾[2] الآية .

---

(١) آل عمران : الآية ٧ . (٢) الفتح : الآية ٢٩ .

والظاهر : وهو ما كان له ظهور في معنى ولكن يحتمل فيه دلالة اخرى ، كقوله تعالى: ﴿ فكلوا مما أمسكن ﴾[1] الآية ، فان لها ظهورا في حلية ما امسكه الكلب المعلم ، ويحتمل دلالته على طهارة موضع عضة الكلب ايضا .

والمجمل : وهو الذي ليس له دلالة ظاهرة على شيء كـ (حم) و (كهيعص) وامثالهما .

ولا يخفى ان نصوص الكتاب قليلة جدا ، وأكثره من الظاهر ولا سيما آيات الاحكام .

ولا ريب في عدم جواز الاخذ بالمجمل لانه لا ظهور له ، اولا .

وثانيا : لانه من المتشابه قطعا .

واما الظاهر فالمستدل يدعي ، تارة : ان المتشابه يشمل ما احتمل دلالته على معنى وان كان له ظهور في معنى آخر ، فلا يصح التمسك به للنهي عن اتباعه والاخذ به ، فتكون الآية رادعة عن بناء العقلاء في الاخذ بالظاهر في خصوص ظواهر الكتاب ، والى هذا اشار بقوله : ((بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر)) ، وقوله للظاهر هو متعلق بالمتشابه : أي بدعوى شمول المتشابه للظاهر الممنوع عن اتباعه ، فتكون ردعا لبناء العقلاء في خصوص ظواهر الكتاب .

واخرى : ان لفظ المتشابه نفسه هو من الالفاظ المجملة المتشابهة ، لاحتمال اختصاصه بالمجمل فقط واحتمال شموله ايضا للظاهر ، فتكون الآية محتملة لان تكون رادعة عن بناء العقلاء ، وقد عرفت ان بناء العقلاء لابد فيه من القطع بالامضاء وبعدم الردع ، واحتمال الردع كاف في المنع عن الاخذ ببناء العقلاء ، والى هذا اشار بقوله : ((لا اقل من احتمال شموله)) للظاهر ((لتشابه)) لفظ ((المتشابه

---

(١) المائدة : الآية ٤ .

أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتا ، إلا أنه صار منه عرضا ، للعلم الاجمالي بطروء التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر[1] .

واجماله)) وهو كاف في المنع عن تمامية بناء العقلاء في الاخذ بخصوص ظواهر الكتاب .

(١) هذا هو الوجه الرابع ، وحاصله : ان بناء العقلاء على الاخذ بالظهور انما هو في غير الظواهر التي تعلم اجمالا بطروء التقييد أو التخصيص أو التجوز عليها .

واما في الظواهر الواقعة في معرض احد هذه الثلاثة فلا بناء منهم على الاخذ بها والتمسك بظاهرها ، ومما لا اشكال فيه ان ظهورات الكتاب العزيز واقعة في معرض هذه الثلاثة كلها .

وبعبارة اخرى : ان المجمل على نحوين : الاول : ما لا يكون له ظهور في شيء .

والثاني : ما كان له ظهور ولكن العلم الاجمالي بوقوعه في معرض هذه الثلاثة يجعله من المجمل بالعرض : أي بان يعامل معه معاملة المجمل في عدم صحة التمسك بما هو ظاهر فيه . فالاول مجمل بالذات ، والثاني مجمل بالعرض ، وظهورات الكتاب من الثاني وهو المجمل بالعرض ، والى هذا اشار بقوله : ((وان لم يكن منه ذاتا)) أي وان لم يكن ظاهر الكتاب من المجمل بالذات ((الا انه صار منه)) أي من المجمل نتيجة و ((عرضا للعلم الاجمالي بطروء التخصيص والتقييد)) اللاحقين لعموماته واطلاقاته ((و)) طروء ((التجوز في غير واحد من ظواهره)) وليس للعقلاء بناءا على التمسك بمثل هذه الظواهر ((كما هو الظاهر)) من راجع بناء العقلاء وراجع ما ورد من التخصيص والتقييد والتجوز في الكتاب العزيز .

أو بدعوى شمول الاخبار الناهيـة عـن تفسير القرآن بـالرأي ، لحمـل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هـذا المعنى[١] .

ولا يخفى أن النزاع يختلف صغرويا وكبرويا بحسب الوجوه ، فبحسـب غير الوجه الاخير والثالث يكون صغرويـا ، وأمـا بحسبهما فالظاهر أنـه كبروي ، ويكون المنع عن الظاهـر ، إما لانه من المتشابه قطعا أو احتمـالا ، أو لكـون حمـل الظـاهر علـى ظـاهره مـن التفسير بـالرأي[٢] ، وكـل هـذه

---

(١) هذا هو الوجه الخامس ، وحاصله : انه قد تواترت الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي ، والتفسير هو بيان معنى اللفظ وانه هو المراد باللفظ ، وهذا مما يشمل حمل الظاهر على ظاهره لانه تفسير للفظ بان ظاهره هو المراد منه ، فهذه الاخبار رادعة عن بناء العقلاء في الاخذ بظواهر الكتاب ، وقد عرفت انه لابد في ما بنى عليه العقلاء من القطع بعدم الردع عنه ، واحتمال الردع كاف في عدم الاخذ به فضلا عما دل على الردع عنه .

وبعد ان كان حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي فهذه الاخبار صريحة في الردع ، فلا يصح الاخذ بظواهر الكتاب لشمول التفسير بالرأي له ، والى هذا اشار بقوله : ((بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي لحمل الكلام الظاهر في معنى على ارادة هذا المعنى)) أي ان النهي عن التفسير بالرأي يشمل حمل الكلام على ظاهره ، فتكون هذه الاخبار رادعة عن بناء العقلاء .

(٢) حاصله : ان هذه الوجوه الخمسة مختلفة في مؤداها ، فان بعضها يرجع الى المنع عن الكبرى وبعضها يرجع الى المنع عن الصغرى ، لان الوجه الاول والثاني والرابع يرجع الامر فيها الى المنع عن الصغرى ، وانه ليس للكتاب ظهور حتى يتمسك به ، لان حاصل الاول هو ان القرآن قد اريد به إما معان خاصة وضعا غير ما يظهر منه ، او انه اريد به معان خاصة تجوزا غير المعاني الظاهرة منه ، والمعاني المرادة منه بحسب

الوضع او التجوز لا يفهمها الاّ من خوطب بالكتاب وهم النبي واهل بيته ، وهذا ظاهر في المنع عن الصغرى وانه ليس للقرآن ظاهر حتى يوخذ به .

ومثله الوجه الثاني ، فان حاصله : انه قد اريد بالقرآن معان عميقة غامضة غير ما هو ظاهر فيه لا يفهمها الاّ هم ايضا ، وهذا ايضا يرجع الى منع الصغرى وانه لا ظهور للكتاب .

ومثلهما الوجه الرابع ، فان حاصله : ان ظواهر الكتاب من المجمل بالعرض ، وبناء العقلاء يختص بغير المجمل بالعرض فلا ظهور فيها فيما قام بناء العقلاء على الاخذ به ، والى هذا اشار بقوله : ((فبحسب غير الوجه الوجه الاخير والثالث يكون صغرويا)) وغير الوجه الاخير والثالث هو الوجه الاول والثاني والرابع .

واما الوجه الثالث والاخير ، فان المتحصل منهما : ان للكتاب ظواهر ولكن قد وقع الردع عن الاخذ بها ، وهذان يرجعان الى منع الكبرى ، وهو انا نسلم أن للقرآن ظواهر ، ونسلم ايضا ان بناء العقلاء قد قام على الاخذ بالظاهر ، الاّ انه انما يكون هذا البناء حجة فيما اذا لم يردع عنه ، فمرجع هذا الى انا لا نسلم ان كلّ ما بنى عليه العقلاء يصح الاخذ به ، بل هو فيما اذا لم يردع عنه ، او لا يكون محتملا لان يكون قد ردع عنه ، والى هذا اشار بقوله : ((واما بحسبهما)) أي بحسب الوجه الاخير والوجه الثالث ((فالظاهر انه)) أي النزاع فيهما ((كبروي)) وانه ليس كل ظاهر حجة، بل الحجة هو الظاهر الذي قطع بعدم الردع عنه ، فما ورد الردع عنه أو ورد ما يحتمل كونه رادعا عنه فلا يكون حجة .

وما ورد من النهي عن المتشابه اما شامل قطعا للظاهر الكتابي ، او محتمل الشمول ((و)) حينئذ ((يكون المنع عن الظاهر)) الكتابي ((اما لانه من المتشابه قطعا او احتمالا)) وهذا هو الوجه الثالث . ومثله الوجه الخامس فانه كبروي ايضا ((لكون حمل الظاهر على ظاهره)) مما ردع عنه لانه من التفسير بالرأي ، وظاهره

الدعاوى فاسدة : أما الاولى ، فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته ، بداهة أن فيه ما لايختص به ، كما لايخفى .

وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به إنما هو لاجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله ، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقا ولو مع الرجوع إلى رواياتهم والفحص عما ينافيه ، والفتوى به مع اليأس عن الظفر به ، كيف ؟ وقد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع إلى الكتاب والاستدلال بغير واحد عن آياته[1] .

تسليم الظاهر الكتابي وتسليم البناء على الاخذ بالظاهر ، ولكنه غير الظاهر الذي ردع عنه ، وظواهر الكتاب حيث انها من التفسير بالرأي فقد ردع عنها .

(١) اجاب (قدس سره) عن الوجه الاول بثلاثة اجوبة :

الاول : ان المراد من اختصاص فهم الكتاب بهم عليهم السلام هو فهمه بجميع ما فيه : من نص ، وظاهر ، ومجمل ، ولا اشكال في اختصاص ذلك بهم عليهم السلام ، ويدل على هذا ان الخصم يعرف بان النص لا يختص فهمه بهم ، فالمراد من قوله عليه السلام - في مقام ردع قتادة - : انما يعرف القرآن من خوطب به هو معرفته بكلّه ، والى هذا اشار بقوله : ((بداهة ان فيه)) أي في الكتاب ((ما لا يختص به)) أي لا يختص بمن خوطب به .

الثاني : ان نقول ان ردع ابي حنيفة وقتادة عن الاخذ بالكتاب مما يشمل الاخذ بظاهره ، ولكن ردعهم انما هو عن فتواهم بالقرآن ، ومن الواضح ان الفتوى بعمومات الكتاب واطلاقاته لا تصح الا بعد المراجعة والفحص عما هو مخصص او مقيد لها مما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله من المخصص او المقيد وما ورد عنهم عليهم السلام مخصصا او مقيدا .

وأما الثانية ، فلان احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للاحكام وحجيتها ، كما هو محل الكلام[1] .

ولا اشكال ان ابا حنيفة وقتادة كانا يفتيان بالعمومات والاطلاقات بنحو الاستقلال من دون مراجعة ما ورد عنهم عليهم السلام من المخصص والمقيد ، فلا يكون هذا الردع مما له ربط بما نقول به من حجية الظواهر الكتابية بعد الفحص والبأس عمّا ورد لها عنهم عليهم السلام من المخصص او المقيد او البيان الدال على انه اريد بها غير ظاهرها مجازا ، والى هذا اشار بقوله : ((وردع ابي حنيفة وقتادة عن الفتوى به انما هو لاجل الاستقلال)) منهما ((في الفتوى بالرجوع اليه)) أي الى الكتاب ((من دون مراجعة اهله)) مما ورد عنهم من مخصص او مقيد او ببيان ((للمجاز)) و((لا)) دلالة لهذا الردع ((عن الاستدلال بظاهره)) أي بظاهر الكتاب ((مطلقا ولو مع الرجوع الى رواياتهم عليهم السلام و)) بعد ((الفحص عما ينافيه)) أي عما ينافي عموم الظاهر او اطلاقه ((و)) انما تصح ((الفتوى به)) عندنا ((مع اليأس عن الظفر به)) أي عن الظفر بما ينافيه من مخصص او مقيد او بيان لتجوز .

الثالث : انه مما يدل على عدم اختصاص ظواهر الكتاب بهم عليهم السلام بعد الفحص واليأس هو أمرهم عليهم السلام بالرجوع الى ظواهر الكتاب في جملة من الروايات ، كقوله عليه السلام : (ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله)[1] في مقام دلالة الباء في آية الوضوء على التبعيض ، ولا ريب في ان دلالة الباء على التبعيض من الظواهر .

ولا اشكال ان قوله عليه السلام : (ان هذا وامثاله يعرف من كتاب الله) مما يدل على ان تلك المعرفة لا تختص بهم عليهم السلام ، والى هذا اشار بقوله : ((كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع الى الكتاب ... الى آخر الجملة)) .

(١) هذا هو الجواب عن الوجه الثاني ، وهو كون القرآن عميق المعنى بعيد المغزى لا يفهمه الاّ اهله .

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ج١ ، ص٤٣٥ .

وأما الثالثة ، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه ، فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل ، وليس بمتشابه ومجمل[1] .

وحاصله : إنا لا ننكر ان القرآن محتو على ذلك ، ولكن تلك المعاني العميقة والمغازي الجليلة المتضمنة لتبيان كل شيء انما هي في متشابهات الكتاب لا في ظواهره، او تقول بانها في ظواهره ولكن في بطون تلك الظواهر لا في معانيها الظاهره منها ، ولا ينافي كون الكتاب حجة فيما هو ظاهر فيه ان له بطونا لا يعرفها الا اهله ، فانه لا مانع من ان يدل اللفظ على ما هو ظاهر فيه ، وتكون له دلالات اخرى ولو بنحو اللزوم غير البين على معان كثيرة ومغاز عميقة جليلة تتضمن تبيان كل شيء .

وكون اللفظ في الكتاب العزيز له دلالات ومدلولات متعددة منها ما له ظهور فيها بحيث يفهمها كل احد ومنها غامضة لا يفهمها الا اهله ـ لا يوجب عدم حجيته في ما هو ظاهر فيه من الاحكام بعد كونها من الظواهر المفهومة لكل واحد ، والى هذا اشار بقوله : ((فلأن احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للاحكام و)) لا يمنع عن ((حجيتها)) لان تلك المضامين العالية اما ان تكون مرادة من المتشابه او من الظواهر بحسب تعدد الدلالة .

(١) هذا هو الجواب عن الوجه الثالث الذي كان محصله عدم حجية ظواهر الكتاب لانها من المتشابه ، وقد ورد الردع في الكتاب الكريم عن اتباع المتشابه .

وتوضيح الجواب عنه : ان الاستدلال بظاهر الكتاب ممن لا يقول بحجية ظواهره لا يصح الا جدلا ، لوضوح انه بعد كونه ممن لا يقول بحجيته كيف يستدل بما لا يراه حجة ؟ نعم يصح على نحو الجدل ، وهو الزام الخصم بما يراه حجة وان كان المستدل لا يرى حجته .

وبعد تصحيح هذا الاستدلال على نحو الجدل نقول انه باطل حتى على نحو الجدل ..

اولا : بان نقول ان المراد من المتشابه هو المجمل دون الظاهر فهو خارج موضوعا عما نقول بحجيته وهي الظواهر الكتابية دون مجملاتها ، ومن الواضح ان الظاهر ليس هو من المجمل ، فليس هو من المتشابه الذي ورد النهي عن اتباعه ، والى هذا اشار بقوله: ((فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فان الظاهر كون)) لفظ ((المتشابه)) ليس من المتشابه بل هو من الظاهر ، والمراد به ((هو خصوص المجمل وليس)) لفظ المتشابه ((بمتشابه ومجمل)) .

وثانيا : ان من يقول بحجية ظواهر الكتاب لا يقول بحجية ظاهر الكتاب المانع عن التمسك بظواهره ، لان مثل هذا الظاهر يلزم من حجيته عدم حجيته ، وما يلزم من وجوده عدمه لايكون حجة ، لان الظاهر المانع عن التمسك بالظاهر مما يشمل نفسه اما بحسب الدلالة او بحسب الملاك .

وتوضيح ذلك : ان شمول المتشابه للظاهر ، تارة : يكون المراد منه النهي عن كل ظاهر حتى نفسه حيث يكون من الظاهر ، ولا يعقل ان يكون مثل هذا الظاهر بحجة، ولما كان شمول المتشابه انما هو لظهوره في الشمول فهو بنفسه ظاهر من الظواهر ، ومن المحال الواضح حجية مثل هذا الظاهر في المنع عن العمل بالظواهر .

واخرى : يقال ان المتشابه لا يشمل نفسه ، لانه في مقام المنع بحسب ما يحكى فلابد وان تكون الحكاية عن غير نفسه ، وعلى هذا نقول ايضا انه ليس بحجة ايضا لعدم بناء العقلاء على الاخذ بظاهر يمنع عن غيره بملاك يشمله ، ولما كان المتشابه نفسه من الظواهر فالملاك يشمله .

وعلى كل فلازمه عدم حجية نفسه ، لان المفروض انه بنفسه من الظاهر ، وقد منع عن الاخذ بالظاهر ، فهو يمنع عن الاخذ بنفسه اما دلالة او ملاكا .

وثالثا : ان قولهم احتمال الردع كاف لتوقف حجية الظواهر على القطع بعدم الردع ليس بصحيح ، فان المراد من القطع بعدم الردع هو القطع بعدم قيام حجة على الردع ، والمجمل من المقطوع بعدم حجيته ، لوضوح ان لا حجية الا لما صح

وأما الرابعة ، فلان العلم إجمالا بطروء إرادة خلاف الظاهر ، إنما يوجب الاجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال[1] مع أن دعوى اختصاص

الاحتجاج به ، ولا يصح الاحتجاج بالمجملات ، بل لابد في المجمل من الاقتصار فيه على القدر المتيقن ، فمع كون لفظ المتشابه مجملا من حيث شموله للظواهر أو اختصاصه بخصوص المجمل لابد من الاقتصار فيه على خصوص المجمل فلا يصلح للردع عن الاخذ بالظواهر .

(١) هذا هو الجواب عن الوجه الرابع الذي كان ملخصه : ان الظواهر الكتابية قد علم اجمالا بطروء التخصيص لعموماتها والتقييد لا طلاقاتها او التجوز ، ولا بناء للعقلاء على الاخذ بظواهر علم اجمالا بطروء تخصيص او تقييد عليها او اريد بها معان اخر على نحو المجاز .

وتفصيل الجواب عنه : ان العلم الاجمالي المؤثر هو العلم الاجمالي غير المنحل وهو هنا منحل اما حقيقة او حكما او قهرا .

وتوضيحه : ان العلم الاجمالي ، تارة : ينحل الى علمين تفصيليين ، واخرى : الى علم تفصيلي وشك بدوي .

والاول : كما اذا علم اجمالا بنجاسة اناء زيد المشتبه بين اناءين احدهما لزيد والآخر لعمرو ، ثم علمنا بالتفصيل بان هذا بخصوصه اناء زيد والآخر اناء عمرو .

والثاني : كما اذا علمنا بان نجاسة وقعت واصابت اناء زيد قطعا ونحتمل انها اصابت اناء عمرو ، ثم علمنا باناء زيد واناء عمرو تفصيلا ، فان العلم الاجمالي هنا منحل الى معلوم بالتفصيل وهو اناء زيد النجس قطعا ، والى شك بدوي وهو نجاسة اناء عمرو ، وتنفى بالاصل .

واخرى يكون العلم الاجمالي منحلا حكما ، وهو كما في الموردين المذكورين ولكن بان تقوم البينة بان هذا الاناء بالخصوص هو اناء زيد ، فان العلم الاجمالي

وان لم ينحل الى المعلوم بالتفصيل حقيقة لان المفروض قيام البينة عليه ويحتمل فيها الخطأ ، ولكنه قد انحل الى ما هو بحكم المعلوم بالتفصيل ، وحال العلم الاجمالي في قيام البينة في عدم التأثير بالنسبة الى اناء عمرو حال العلم الاجمالي المنحل الى معلوم بالتفصيل حقيقة ، ويجري الاصل في نفي النجاسة بالنسبة الى اناء عمرو .

ولا يخفى ان الانحلال الحقيقي والحكمي المعلوم بالاجمالي في كليهما معلوم الانطباق على المعلوم بالتفصيل اما حقيقة او حكما ، لان العلم التفصيلي كان مشيرا الى العلم الاجمالي ومبينا له إما حقيقة او حكما .

وثالثا : يكون الانحلال قهريا وذلك بان لا يكون المعلوم بالتفصيل مبينا ولا مشيرا الى المعلوم بالاجمال ، ولكن احتمال انطباقه عليه موجب للانحلال قهرا ، كما لو علمنا اجمالا بحرمة عشرة شياه في قطيع غنم بعضه سود وبعضه بيض ، ثم علمنا تفصيلا بحرمة عشرة شياه بيض مثلا .

فتارة يكون العلم التفصيلي بحرمة العشرة البيض لسبب حادث غير سبب العلم الاجمالي ، كما لو كان العلم الاجمالي بحرمة العشرة لانها مغصوبة قد غصبها زيد ، والعلم التفصيلي بحرمة العشرة كان لغصب بعده آخر قد فعله عمرو ، وفي مثل هذا العلم التفصيلي الحادث لا يكون انحلال بالنسبة الى المعلوم بالاجمال ، فانا وان احتملنا ان غصب عمرو كان قد ورد على نفس غصب زيد ، الا ان غصب زيد لما كان سابقا ومنجزا بالنسبة الى القطيع فلا ينحل بالعلم التفصيلي بما غصبه عمرو .

واخرى : لا يكون السبب المعلوم بالتفصيل حادثا ، بل كانا مما يحتمل ان يكون هو السبب الاول ، كما لو علمنا اجمالا بحرمة عشرة شياه في القطيع للغصب ، ثم علمنا تفصيلا بحرمة عشرة شياه بيض في هذا القطيع للغصب ، ونحتمل ان يكون الغصب الثاني المعلوم بالتفصيل هو الغصب الاول المعلوم بالاجمال ، وفي مثل هذا ينحل العلم الاجمالي لاحتمال الانطباق قهرا .

ووجهه : انا نعلم تفصيلا بان العلم الاجمالي لا تاثير له بالنسبة الى هذه العشرة المعلومة بالتفصيل بما هو علم اجمالي ، لان هذه العشرة اما ان تكون هي متعلق العلم الاجمالي وقد انقلب الى التفصيل فلا تأثير بما هو علم اجمالي ، واما ان تكون هذه العشرة غير متعلق العلم الاجمالي ، ولكن بعد ان كانت معلومة الحرمة بالتفصيل فالمؤثر في حرمتها فعلا هو العلم التفصيلي دون العلم الاجمالي ، ولا يكون للعلم الاجمالي تأثير بالنسبة الى الباقي لانه غير منجز على كل تقدير لاحتمال كونه هو المعلوم بالتفصيل .

ومن البين انه لابد في العلم الاجمالي المنجز ان يكون منجزا على كل تقدير ، فبعد حصول هذا العلم التفصيلي واحتمال ان يكون هو العلم الاجمالي لا يكون لنا علم اجمالي قد توجه لنا من طرفه حكم بوجوب الاجتناب القطعي غير وجوب الاجتناب المعلوم بالتفصيل بالنسبة الى هذه العشرة .

وبعبارة اخرى : لابد وان يكون العلم الاجمالي - بما هو علم اجمالي - منجزا قطعا على كل تقدير بالنسبة الى جميع الاطراف ، وقد عرفت انه بالنسبة الى هذا الطرف المعلوم بالتفصيل لا تنجيز له بما هو علم اجمالي ، فاحتمال انطباق العلم الاجمالي على العلم التفصيلي مما يوجب انحلاله قهرا ، والى هذا اشار بقوله : ((فلان العلم اجمالا بطروء ارادة خلاف الظاهر)) في الظواهر الكتابية للعلم الاجمالي بطروء تخصيص وتقييد أو تجوز فيها ((انما يوجب الاجمال)) الموجب لعدم التمسك بها ((فيما اذا لم ينحل)) هذا العلم الاجمالي انحلالا قهريا وذلك ((بالظفر في الروايات بموارد)) توجب تخصيصا وتقييدا او تجوزا في الظواهر الكتابية بحيث نحتمل انطباق المعلوم بالاجمال على هذه الموارد التي قد علمنا تفصيلا ((ارادة خلاف الظاهر)) فيها وقد كانت هذه الموارد التي ظفرنا بها ((بمقدار المعلوم بالاجمال)) وفي مثل هذا الانطباق المحتمل ينحل الاجمالي انحلالا قهريا .

أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به ، غير بعيدة ، فتأمل جيدا[1] .

وأما الخامسة ، فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير ، فإنه كشف القناع ولاقناع للظاهر ، ولو سلم ، فليس من التفسير بالرأي،

---

(١) لا يخفى ان الانحلال القهري انما هو حيث لا يكون للعلم الاجمالي عنوان منطبق على المعلوم بالتفصيل .

اما بان لا يكون له عنوان ، او كان له عنوان ولكنه كان محتمل الانطباق لا معلوم الانطباق .

اما اذا كان للعلم الاجمالي عنوان معلوم الانطباق على المعلوم بالتفصيل فالانحلال حقيقي لا قهري .

وقد كان الجواب السابق مبنيا على كون المعلوم بالاجمال لا عنوان له ، وهو مجرد العلم الاجمالي بطروء تخصيص او تقييد او تجوز للظواهر الكتابية ، ثم تفحصنا فوجدنا موارد فيها تخصيص وتقييد وبيان للتجوز ، فيحتمل ان يكون ما ظفرنا به هو متعلق الاجمالي ، ويحتمل ان يكون غيره موارد آخر هن غير ما وجدناه وظفرنا به ، فلذا كان الانحلال قهريا .

اما اذا قلنا بان المعلوم بالاجمال هو طروء التخصيص والتقييد والتجوز الذي لو فحصنا عنه لظفرنا به ، وعلى هذا فبعد الظفر بالمخصصات والمقيدات والمجازات في الظواهر الكتابية يكون الانحلال انحلالا حقيقيا لا قهريا ، لغرض ان معلومنا الاجمالي هو ما اذا فحصنا عنه لوجدناه ، والمفروض انا فحصنا ووجدنا ، فانطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل انطباق حقيقي لا قهري ، والى هذا اشار بقوله : ((مع ان دعوى اختصاص اطرافه)) أي اطراف المعلوم بالاجمال ((بما اذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة)) ومعنى هذا كون المعلوم بالاجمال هو المقيد بما اذا فحصنا عنه لوجدناه ، وبعد ان وجدناه تفصيلا فلابد من انطباق المعلوم بالاجمال عليه .

إذ الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به ، وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره ، لرجحانه بنظره ، أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدة ذاك الاعتبار عليه ، من دون السؤال عن الاوصياء[1] ، وفي بعض الاخبار إنما هلك الناس في المتشابه ، لانهم

---

(١) هذا الجواب عن الوجه الخامس ، الذي حاصله : ان الظهورات الكتابية قد منع عن العمل بها والاخذ بما هي ظاهرة فيه ، لان الاخذ بها من التفسير بالرأي . وقد أجاب عنه بأجوبة ثلاثة :

الاول : ان حمل الظاهر على ظاهره ليس من التفسير ، فهذه الاخبار الناهية لا تشمل الظواهر .

وتوضيحه : ان التفسير هو الايضاح وكشف القناع الحاجب بين اللفظ وما اريد من المعنى به ، ولازمه ان يكون هناك غطاء وقناع بين اللفظ والمعنى يزول بتفسيره وايضاحه ، ولابد من اختصاص التفسير بغير الظاهر في معناه ، لان ما له ظهور في معناه ليس بينه وبين معناه حجاب وقناع يكشفه التفسير . ويؤيد هذا ان التفسير انما يكون بالظواهر لقلة النصوص التي لا يتطرقها الاحتمال ، والتفسير لابد وان يكون بالاجلى ، فلو كان الظاهر مما يحتاج الى التفسير لما امكن التفسير الا بالنص ، وهو بعيد جدا لقلة النصوص ، والى هذا اشار بقوله : ((فانه كشف القناع ولا قناع للظاهر)) .

الجواب الثاني : انه لو سلمنا ان التفسير مما يشمل حمل الظاهر على ظاهره ، لكن المنهي عنه في الاخبار ليس مطلق التفسير ، بل هو التفسير بالرأي ، والمراد منه هو التفسير الذي يحتاج الى إعمال رأي في تأويل الكلام المفسر ، وحمل الظاهر على ظاهره لا يحتاج الى إعمال رأي في حمل اللفظ على معناه ، فلابد وان يختص التفسير بالرأي في تفسير المجمل أو في تفسير الظاهر بحمله على غير ظاهره ، فان ذلك مما يحتاج الى اعمال الرأي بالاحتمالات الظنية والاعتبارات التي يتوهمها المفسر للكلام

لم يقفوا على معناه ، ولم يعرفوا حقيقته ، فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم[1] .

برأيه واعمال نظره من دون مراجعة في ذلك الى اهله ، لبداهة ان التفسير بمراجعتهم ليس من تفسير المفسر برأيه ، بل هو تفسير بمراجعة اهل الكتاب النازل في حجورهم وبيوتهم عليهم السلام ، والى هذا اشار بقوله : ((وانما كان منه)) أي وانما كان من التفسير بالرأي الذي ورد النهي عنه هو غير حمل الظاهر على ظاهره بل هو ((حمل اللفظ)) اما ((على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره)) أي لرجحان ما هو غير الظاهر على الظاهر بنظر المفسر برأيه ((او حمل)) اللفظ ((المجمل على محتمله)) الذي لا ظهور له فيه ((بمجرد مساعدة ذاك الاعتبار)) الظني ((عليه)) في رأي المفسر له ((من دون السؤال عن)) ما اريد بذلك المجمل من ((الاوصياء)) الذين هم اهل الذكر واهل الكتاب .

(١) هذا بيان لكون المراد من التفسير بالرأي الذي ورد النهي عنه هو تفسير المتشابه الذي هو المجمل ، لا حمل الظاهر على ظاهره ، وحاصله : ان النهي عن التفسير بالرأي انما هو لاجل ان التفسير بالرأي مما يهلك فيه الناس ، ومما يتسبب منه المفاسد العظيمة لاعتمادهم على الظنون والاعتبارات ونسبته اليه تبارك وتعالى ، وانه هو مراده من كلامه جل وعلا وان الظن لا يغني عن الحق شيئا ، وهذه الاخبار تدل على حصر الهلاك في تفسير المتشابه بالرأي من دون مراجعة من عندهم تأويله كما ان عندهم تنزيله ، ولازم كون الهلاك في التفسير بالرأي وحصر الهلاك في تفسير المتشابه هو كون المراد من التفسير بالرأي هو التفسير المتشابه دون حمل الظاهر على ظاهره .

وبعبارة اوضح : ان هذه الاخبار بمنطوقها تدل على حصر الهلاك في تفسير المتشابه ، وبمفهومها تدل على انه لا هلاك في غير المتشابه ، والظاهر ليس من المتشابه فلا هلاك فيه ، لان المتشابه اما هو المجمل ، أو ما يشمل حمل الظاهر على غير ظاهره.

هذا مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك ، ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره ، ضرورة أنه قضية التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن ، مثل خبر الثقلين ، وما دل على التمسك به ، والعمل بما فيه ، وعرض الاخبار المتعارضة عليه ، ورد شروط المخالفة له ، وغير ذلك ، مما لا محيص عن إرادة الارجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه[1] ، ضرورة أن الآيات

اما الاخذ بالظاهر على ظاهره فليس من المتشابه فلا هلاك فيه ، فهذه الرواية مبينة للمراد من النهي عن التفسير مطلقا أو التفسير بالرأي .

(١) هذا هو الجواب الثالث ، وحاصله : انه لو سلمنا ان حمل الظاهر على ظاهره من التفسير ومن التفسير بالرأي ايضا ، الا انه لا اشكال في كونه عاما يشمل حمل الظاهر على ظاهره وحمل الظاهر على غير معناه وحمل المجمل على احد محتملاته من دون ظهور له فيه ، وهناك اخبار اخص منه تدل على صحة التمسك بالظاهر ، وهي مثل خبر الثقلين ـ الدال على التمسك بالقرآن ـ وغير خبر الثقلين ، مما يدل على صحة التمسك بالقرآن ، ولا اشكال في ان المراد من التمسك بالقرآن هو التمسك بظواهره ، لان اللازم الذي رتبه على التمسك به وهو عدم ضلالة من تمسك به انما هو مما يختص بالاخذ بظاهره ، لا الاخذ بمتشابهه او بحمل ظاهره على خلاف ما هو ظاهر فيه ، لان التمسك بهما مما يوجب الظلالة لا عدم الظلالة .

ولا يقال : انه لا يشمل الظاهر ايضا بل يختص بالنصوص .

فانه يقال ، اولا : انه ليس هناك نصوص بحيث لا يتطرقها الاحتمال ، ولو كان بمنتهى البعد . وثانيا : ان نصوصه لو كانت فهي قليلة نادرة جدا لا تكفي لان تكون ضامنة لعدم الضلال .

ومثل الاخبار الآمرة بعرض الاخبار المتعارضة على كتاب الله ، ومثل الاخبار الآمرة برد الاخبار المخالفة للكتاب ، فان المراد بالعرض هو العرض على ظواهر الكتاب ، وكذلك المخالف فانه المخالف لظواهره .

ومثل هذه الاخبار الدالة على صحة الاخذ بالظواهر كقوله عليه السلام : (ان هذا وامثاله يعرف من كتاب الله) مشيرا الى دلالة الباء في آية الوضوء على التبعيض في المسح ، ولا اشكال انه من الاخذ بالظاهر .

والحاصل : ان هذه الاخبار التي كلها قد دلت على صحة الاخذ بالظاهر فهي اخص من الاخبار الناهية عن التفسير بالرأي ، والتوفيق العرفي بين العام والخاص هو تخصيص العام بالخاص وخروج الخاص عن حكم العام ، فالاخذ بالظاهر يخرج عن الاخبار الناهية لانه اخص . وانما قلنا انها اخص لان دلالة الباء على التبعيض من الظاهر ، فهي اخص من الاخبار الناهية عن التفسير الشاملة للظاهر .

واما اخبار العرض على الكتاب والرد لما خالف الكتاب ، فهي : اما ان تكون اخص ايضا لعدم النص في آيات الاحكام التي هي المرجع في العرض والرد .

واما ان نسلم ان هناك نصا ، فالنسبة بينها وبين الاخبار الناهية عن التفسير وان كانت على هذا هي العموم من وجه ، لاختصاص الاخبار الناهية بالمجمل ، واختصاص هذه الاخبار بالنص ، واجتماعهما في الظاهر ، الا ان ندرة النص تأبى سقوط هذه الاخبار في مورد الاجتماع وهو الظاهر ، فالتوفيق العرفي يقتضي العمل بهذه الاخبار في مورد الاجتماع ، والا لكانت كمعدوم الفائدة ، وعليه فلابد من حمل اخبار النهي عن التفسير على المجمل وحمل الظاهر على غير ظاهره ، والى هذا اشار بقوله : ((انه قضية التوفيق بينها)) أي بين الاخبار الناهية عن التفسير بالرأي ((وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن)) والأخبار الاخر التي اشرنا اليها مما عرفت ان المراد بها ظواهر الكتاب والتوفيق بينهما يقتضي تخصيص الاخبار الناهية بهذه الاخبار .

التي يمكن أن تكون مرجعا في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها ، ليست إلا ظاهرة في معانيها ، وليس فيها ما كان نصا ، كما لا يخفى[١].

ودعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو : إما بإسقاط ، أو بتصحيف وإن كانت غير بعيدة[٢] ، كما يشهد بعض الاخبار ويساعده

---

(١) قد عرفت انه ليس المراد بهذه الاخبار كلها الآمرة بالرجوع الى الكتاب هو نصوص الكتاب لا ظواهره ، اما لانه لعدم النص ، او لعدم النص في خصوص ما امرنا بالرجوع اليه ، كمورد التعارض والمخالفة للكتاب ومثل دلالة الباء على التبعيض ، فانها كلها من الظواهر لا من النصوص .

(٢) لا يخفى انه يصلح ان تكون هذه الدعوى وجها سادسا لسقوط الظواهر الكتابية عن الحجية وعدم صحة التمسك بها .

وحاصله : انا نعلم اجمالا بوقوع التحريف في الكتاب ، اما باسقاط بعضه او بتصحيف في بعض الفاظه .

ويشهد لهذه الدعوى عدم المناسبة الواضحة بين بعض جمله مع الجمل الاخرى كقوله تعالى ﴿ وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء ﴾[١] فان المناسبة بين الشرط والجزاء في هذه الآية المباركة غير واضحة ومما يأباها الكتاب العزيز البالغ في بلاغته ما فوق مقدور البشر .

ولا يخفى ان احتمال الزيادة فيه وان كان مما قام الاجماع على عدمها ، الا ان العلم الاجمالي بالاسقاط أو بالتصحيف مما يوجب سقوط ظواهر الكتاب عن الحجية ، اذ مع العلم بعروض الاسقاط أو التصحيف فيه الذي من اطراف هذه العلم ظواهره فان لازم ذلك سقوط ظواهره عن الحجية ، لعدم بناء العقلاء على الاخذ

---

(١) النساء : الآية ٣ .

الاعتبار[1] ، إلا أنه لا يمنع عن حجية ظواهره ، لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلا .

بظواهر كانت من اطراف كلام علم باسقاط أو تصحيف فيه ، لان كل ظاهر منه نحتمل ان يكون مما عرضه الاسقاط أو التصحيف .

ولا يخفى ان الاسقاط والتصحيف وان اشتركا في سقوط الظواهر عن الحجيّة ، الاّ ان بينهما فرقاً لان احتمال الاسقاط لا يخرج كلام القرآن عن كونه كلام الله تعالى، ولكن حيث يمكن ان يكون الساقط من القرآن فيكون مما يوجب ظهوراً غير الظهور الموجود فعلا ، لذا فلا يكون الظهور الموجود حجة .

واما احتمال التصحيف فهو مما يوجب احتمال ان يكون بعض ما بين الدفتين ليس من كلام الله تبارك وتعالى ، لوضوح ان التصحيف العارض على كلامه سواء كان في المواد او الهيئات مما يوجب ان يكون الكلام الذي عرض عليه التصحيف في هيئته او مادته ليس كلامه تعالى ، فيكون من اشتباه القرآن بغير القرآن .

(١) قال الشيخ الطبرسي في مجمع البيان : فاما الزيادة فيه فمجمع على بطلانها ، واما النقصان فقد روى جماعة من اصحابنا وقوم من حشويّة العامة ان في القرآن تغييراً ونقصانا ، والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه الى آخر كلامه .

وقال الشيخ الطوسي في تبيانه اما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به ، لان الزيادة فيه مجمع على بطلانها والنقصان منه فالظاهر ايضا من مذهب المسلمين خلافه الى ان قال غير انه رويت روايات كثيرة من جهة العامة والخاصة بنقصان كثير من آي القرآن ، ونقل شيء منه من موضع الى موضع آخر . انتهى كلامه (قدس سره).

واما مساعدة الاعتبار فما مر ذكره في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ من عدم وضوح المناسبة بين الشرط فيها والجزاء .

ولو سلم ، فلا علم بوقوعه في آيات الاحكام ، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الايات غير ضائر بحجية آياتها ،لعدم حجية ظاهر سائر الآيات ، والعلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة[1]،

---

(١) حاصل ما اجاب به المصنف عن هذا العلم الاجمالي جوابان :

الاول : ما اشار اليه بقوله : ((لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك اصلا)) .

وتوضيحه : ان العلم الاجمالي بوقوع اسقاط او تصحيف في الكتاب العزيز لا يقتضي سقوط حجية الظواهر في ظاهرها ، لان المانع عن حجية اصالة الظهور هو العلم الاجمالي بوقوع ما يصرف الظاهر عن ظاهره ، والعلم الاجمالي بمحض ان هناك إسقاطاً او تصحيفاً لا يوجب العلم الاجمالي بوقوع ما يصرف الظاهر عن ظاهره ، لاحتمال ان يكون الاسقاط والتصحيف ، مما لا يوجب صرف الظاهر عن ظاهره ، لاحتمال ان يكون الاسقاط والتصحيف واقعاً في المتشابه دون الظواهر ، فالعلم الاجمالي بوقوع اسقاط او تصحيف في الكتاب لا يوجب العلم الاجمالي بوقوع خلل في الظواهر ، والمانع عن حجية الظهور هو العلم الاجمالي بوقوع خلل في الظواهر ، فيوجب ذلك صرف الظاهر عن ظاهره فيها ، ولذا قال (قدس سره) : ((لعدم العلم بوقوع خلل فيها)) أي في الظواهر ((بذلك اصلاً)) أي بمجرد العلم الاجمالي بالاسقاط والتصحيف في الكتاب لا يقتضي العلم الاجمالي بوقوع خلل في الظواهر الحكميّة ، والمانع عن حجيتها هو العلم الاجمالي بوقوع الخلل فيها دون العلم الاجمالي بالاسقاط أو التصحيف في الكتاب ، لما مرّ من انه يشترط في تاثير العلم الاجمالي ان يكون منجزا على كل تقدير ، وانما يكون منجزا على كل تقدير حيث يكون له اثر في جميع الاطراف ، وحيث انه لا اثر للاسقاط والتصحيف في المتشابه او غيره مما لا يتضمن حكما من الاحكام ، فلا تاثير لهذا العلم الاجمالي ، فاصالة الظهور محكّمة في الاخذ بظواهر آيات الاحكام .

وبعبارة اخرى : ان العلم الاجمالي بالاسقاط أو التصحيف غايته يوجب الشك والاحتمال بعدم ارادة الظاهر فنحتاج الى اصالة الظهور ، والاّ فمع العلم بارادة الظاهر بظاهره لا نحتاج الى اصالة الظهور .

نعم لو علمنا اجمالا بوقوع الخلل في خصوص الظهورات لكان هذا العلم الاجمالي مانعا عن الاخذ بالظواهر لحصول العلم الاجمالي بعدم حجية بعضها .

والحاصل : ان المانع عن اصالة الظهور هو العلم الاجمالي بوقوع الخلل في خصوص الظواهر ، دون العلم الاجمالي بما يعمها ويعم المتشابه .

الثاني : ما اشار اليه بقوله : ((ولو سلّم الى آخره)) ، وتوضيحه : ان ظواهر الكتاب العزيز تشتمل على قصص وتاريخ ومواعظ وآيات احكام ، وبناء العقلاء على التمسك بالظاهر وامضاء الشارع له انما هو في خصوص آيات الاحكام ، اما بقية اصناف ما جاء في الكتاب فلا حجية لظواهره ، لان الحجيّه المجعولة عند العقلاء الممضاة من الشارع انما هي لاجل اتباعه والعمل على طبقه في امتثال امر الشارع ونهيه ، وهذا مما يختص بآيات الاحكام دون الاصناف الاخر ، اذ لا طلب مولوي فيها له امتثال حتى يجب العمل على طبقه ، فحجية الظواهر مما تختص بآيات الاحكام ، وبقية الظواهر في غيرها مما لا حجيّة له .

ومن الواضح : ان العلم الاجمالي المنجز هو الذي تكون جميع اطرافه مما يدخل تحت الابتلاء في مقام العمل ، فان العلم بنجاسة احد الاناءين اللذين كان احدهما في محل الابتلاء والآخر خارجاً عن محل الابتلاء لا تنجز ولا اثر له ، فلا يمنع عن جريان الاصل الجاري في الاناء الذي هو محل الابتلاء .

ومن الواضح ايضا : ان الظواهر التي لا حجية لها لا ابتلاء فيها في مقام العمل ، فهي خارجة عن محل الابتلاء ، فلا اثر للعلم بوقوع الاسقاط او التحريف المردّد بين ظواهر آيات الاحكام وغيرها من ظواهره ، فلا يمنع هذا العلم الاجمالي عن جريان اصالة الظهور في ظواهر آيات الاحكام ، والى هذا اشار بقوله : ((فلو سلّم)) أي لو

وإلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك ، كما لا يخفى[١]، فافهم[٢] .

سلم العلم الاجمالي بالخلل في خصوص الظواهر ((فلا)) يمنع عن التمسك بظواهر آيات الاحكام لانه لا ((علم بوقوعه)) في خصوص ((آيات الاحكام والعلم بوقوعه فيها او في غيرها من الآيات)) المشتملة على ظواهر لا احكام فيها ((غير ضائر بحجية آياتها)) أي بحجية آيات الاحكام ((لعدم حجية ظاهر سائر الآيات)) غير المتضمنة للاحكام ((والعلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر انما يمنع عن حجيتها)) فيما ((اذا كانت)) الظواهر ((كلها حجة)) وقد عرفت ان الظواهر كلها ليست بحجة ، بل الحجة منها خصوص الظواهر المتضمنة للاحكام ، فيكون المقام من العلم الاجمالي الذي احد فرديه خارج عن محل الابتلاء ، ولا اثر لهذا العلم الاجمالي ولا تنجز له ، فلا يمنع عن جريان اصالة الظهور في ظواهر آيات الاحكام .

(١) هذا نقض على من يدعي تاثير العلم بالاسقاط والتصحيف في الكتاب في عدم حجية ظواهر الكتاب المتضمنة للاحكام ، وحاصله : انه لو كان هذا العلم ـ الدائر بين ما هو حجة وغير حجة ـ مؤثرا في اسقاط حجية ما هو حجة لسقطت الظواهر باجمعها سواء في الكتاب او في الروايات ، اذ كل ظاهر منها مبتلى بمثل هذا العلم الاجمالي ، لانا نعلم اجمالا بوقوع الاسقاط والتصحيف اما في هذا الظاهر الذي هو من الكتاب والسنة ، او في غيره من الظواهر التي لا حجية فيها للعلم اليقيني بوقوع اسقاط وتصحيف في كثير من الظواهر ، ولا يعقل الالتزام بسقوط الظواهر باجمعها، وسببه ما عرفت من دوران الامر بين ما هو داخل في الابتلاء وما هو خارج عنه ، ولا تاثير للعلم الاجمالي في مثل ذلك .

(٢) لعله اشارة الى ما ذكره اخيرا من النقض : من ان العلم الاجمالي الدائر بين ما هو حجة وغير حجة من الظواهر لا يكون مؤثرا ، والا لسقطت الظواهر باجمعها .

وحاصل الاشارة : ان المدار في تاثير العلم الاجمالي في اطرافه هو ان يكون خروج الطرف موجبا لعدم بقائه بما هو علم اجمالي ، اما اذا كان الخروج لا يخل ببقاء العلم الاجمالي فلا يكون ذلك الخروج موجبا لانحلال العلم وعدم تاثيره .

والنقض المذكور من قبيل الثاني ، لان خروج الظواهر غير ظواهر الكتاب لا يوجب خللا بالعلم الاجمالي بالسقوط او التصحيف في خصوص ظواهر الكتاب.

او انه اشارة الى ما يمكن ان يقال : ان ظواهر الكتاب كلها حجة غايته ان الاثر في حجيتها مختلف ، فبعضها حجة للعمل على طبقه كآيات الاحكام ، وبعضها حجة في مقام جواز حكايته وانه كلام الله وانه مما يجوز قراءته في النوافل وانه مما يثاب على قراءته بما هو كلام الله ، فالعلم الاجمالي دائر بين طرفين كل منهما حجة غايته ان اثر الحجية فيها مختلف ، ولا ربط لهذا العلم الاجمالي بالعلم الاجمالي بين ظواهر الكتاب او السنة وغيرها من الظواهر التي لا اثر لها اصلا .

ولكنا نقول : ان العلم الاجمالي في اطراف مختلفة الآثار انما يؤخذ به في الاثر الجامع لها ، مثلا لو علمنا اما بنجاسة احد الاناءين او بغصبيته ، فالعلم الاجمالي له اثر في وجوب اجتنابه في الوضوء أو الصلاة لانه مشترط بالطهارة والاباحة ، ولا يلتزم بنجاسة الملاقي لاحدهما لو قلنا بنجاسة ملاقي الشبهة المحصورة ، والمقام من هذا القبيل فان الكلام في المقام في كون هذا العلم الاجمالي موجبا لسقوط الظهور في آيات الاحكام من حيث التمسك بها والعمل على طبقها ، لا في مقام جواز حكايتها بما هي كلام الله او قراءتها في النوافل وامثال ذلك ، فلا مانع بانحلال هذا العلم الاجمالي بالنسبة الى التمسك بها في آيات الاحكام ، وتأثيره في الاثر الجامع لها ولغيرها من آيات الكتاب الشامل هذا الأثر لظواهرها ومتشابهاتها ، والله العالم .

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به ، لاخل بحجيتـه، لعدم انعقاد ظهور له حينئذ ، وإن انعقد له الظهور لولا اتصاله[1].

---

(١) قد عرفت فيما تقدم في باب العام والخاص انه فرق بين الاجمال في القرائن المنفصلة والاجمال في القرائن المتصلة ، وان الاجمال في القرائن المنفصلة لا يسري أجمالها الى ظهور العام ، والاجمال في القرائن المتصلة مما يسري اجمالها الى ظهور العام ، لعدم انعقاد ظهور له فعلي مع اتصاله بالقرائن المجملة ، ويكون من الكلام المحتف بمحتمل القرينية التي لا بناء للعقلاء على التمسك بظهوره .

وهناك فرق بين القرائن المتصلة والمنفصلة المبينة من حيث عدم تمامية الظهور في المتصلة دون المنفصلة ، ولكنهما يشتركان في عدم حجية الظهور الفعلي ولو لعدم تماميته في المتصلة ولقيام حجة اقوى منه في المنفصلة .

وعلى كل حال فان العلم بوقوع الخلل في الظواهر ، تارة يكون لاسقاط القرائن المتصلة ، واخرى يكون لاسقاط القرائن المنفصلة ، وثالثة يكون مجملا من هاتين الناحيتين ، بان نعلم بالاسقاط ولا يدرى انه لقرينة متصلة او منفصلة .

ولا يخفى انه لو كان العلم بالنحو الاول بان علمنا باسقاط لقرائن متصلة في الظواهر ، فان مثل هذا العلم بالخلل موجب لعدم حجية آيات الظواهر المتعلقة بالاحكام وان كان الطرف الاخر خارجا عن محل الابتلاء ، لان اصالة الظهور انما تجري فيما احرز ظهوره لا فيما شك في ظهوره وعدم ظهوره ، ومع كون الاسقاط للقرائن المتصلة تكون آيات الاحكام مما شك في انها لها ظهور ام لا ؟

ويمكن ان يقال : انه حتى في هذه الصورة يؤخذ بالظهور في آيات الاحكام ، لانه بعد الخروج عن محل الابتلاء وعدم تاثير العلم الاجمالي فاحتمال سقوط القرينة المتصلة في آيات الاحكام حاله كحال الاحتمال البدوي في سقوط القرينة المتصلة ، فان الظهور الذاتي محفوظ والظهور الفعلي مشكوك في كليهما ، وحيث قام بناء

العقلاء على الاخذ بالظاهر في الاحتمال البدوي فطرف العلم الاجمالي الذي لا تاثير له مثله ايضا .

واما اذا كان العلم بالنحو الثاني فخروج بعض الظواهر عن محل الابتلاء نافع في جريان اصالة الظهور في آيات الاحكام لانعقاد الظهور فيها ، وبعد انعقاده لا يسقط الا بقيام حجة اقوى منه وهي مشكوكة ، فلا مانع من جريان اصالة الظهور .

واما اذا كان بالنحو الثالث فيمكن ان يدعى ان بناء العقلاء في مثل ذلك ايضا على جريان اصالة الظهور ، ولذلك خص الخلل الموجب لسقوط الظواهر عن الحجيّة بالاول ، فقال (قدس سره) : ((نعم لو كان الخلل المحتمل فيه)) أي في الظاهر المتضمن للحكم ((او في غيره)) من الظواهر غير المتضمنة للحكم ((به)) اسقاط ((ما اتصل به)) أي بالظاهر ((لأخل بحجيته)) وان كان الطرف الاخر خارجا عن محل الابتلاء ((لعدم انعقاد ظهور له حينئذ)) بالفعل فلا مجرى لاصالة الظهور لانها انما تجري حيث يحرز الظهور ولا ظهور له بالفعل ((وان)) كان قد ((انعقد له الظهور لولا اتصاله)) أي ان ما احتمل سقوط القرينة المتصلة منه له ظهور ، الاّ ان هذا الظهور حيث سقطت القرينة المتصلة به ، اما لو كانت موجودة لكان له ظهور آخر وهو بخلاف القرينة المنفصلة ، فان الظهور في ما قامت القرينة المنفصلة على خلافه موجود وغاية الامر انه قامت حجة اقوى منه على خلافه .

وبعبارة اخرى : انه في القرينة المنفصلة ظهوران يقدم احدهما على الآخر ، وليس في المتصلة الا ظهور واحد .

ويمكن ان يكون اولى من هذين الجوابين ان نقول : ان الروايات الامرة بالرجوع الى ظواهر الكتاب لعرض المتعارضين عليه وبردّ ما خالفه من الروايات والآمرة بالقراءة كما يقرأ الناس ـ تدل على عدم وقوع التصحيف فيه . واما الاسقاط فلو كان فلابد وان يكون غير متضمن لقرائن لا متصلة ولا منفصلة توجب انقلاب الظهور او عدم صحة الاخذ به لقيام حجة اقوى منه على خلافه .

ثم إن التحقيق أن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل (يطهرن) بالتشديد والتخفيف ، يوجب الاخلال بجواز التمسك والاستدلال ، لعدم إحراز ما هو القرآن ، ولم يثبت تواتر القراءات ، ولا جواز الاستدلال بها ، وإن نسب إلى المشهور تواترها ، لكنه مما لا أصل له ، وإنما الثابت جواز القراءة بها ، ولا ملازمة بينهما ، كما لا يخفى[1].

---

(١) قد وقع الاختلاف في القراءات بما يوجب اختلاف الحكم الواحد ، فانه بناءاً على قراءة (يطهرن) بالتخفيف للطاء يكون امد حرمة وطء الحائض ينتهي بالنقاء قبل الغسل .

وبناءاً على قراءة التشديد للطاء لا يحل وطؤها الا بعد الغسل فلا يجوز وطء من نقت من الحيض ولم تغتسل .

ثم لا يخفى ان القراءات مما تتجاوز السبع ، ولكن الكلام في خصوص القراءات السبع من حيث التواتر وعدمه ، لا من حيث جواز الاستدلال بها وجواز القراءة بها .

والحاصل ان الكلام في القراءات من جهات ثلاث أشار اليها في المتن :

الاولى : وقع الكلام في تواتر القراءات السبع ، والمراد من التواتر الذي له ثمرة في المقام هو تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم واما تواترها عن نفس القرّاء السبعة فلا فائدة فيه فيما هو المهم من جواز التمسك بها والرجوع اليها .

وعلى كل فقد نسب الى المشهور القول بتواترها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما هو المعروف ان القرآن نزل على سبعة احرف كما صرح به الشهيد الثاني في المقاصد العليّة بقوله : ان كلاً من القراءات السبع من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم . وقد خالف في ذلك الشيخ في التبيان والطبرسي في مجمع البيان ، ووافقهم جماعة المتأخرين فانكروا تواتر القراءات السبع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ويشهد له ما في

الصحيح عن الفضيل انه قال له ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف ، فقال عليه السلام : (كذب اعداء الله ولكنه نزل بحرف واحد من عند الواحد) ويؤيد عدم كون التواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل هو عن القرّاء ما في كتب بعض علماء القراءة من عدّ قراءة النبي نفسه صلى الله عليه وآله وسلم في ضمن تعداد القراءات .

الا ان يقال انه لا ينافي ان يكون قراءة يختص بها في مقام قراءة القرآن التواتر عنه، لامكان انه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ بواحدة منها مع كونه صلى الله عليه وآله وسلم قد صدع بالقراءات الاخر واوحى بها اليه وبينها ، ولكنه كانت قراءته الخاصة واحدة منها . الا انه بعيد جدا .

وعلى كل حال فالمصنف ممن لا يرى تواتر القراءات ، ولذا قال (قدس سره) : ((ولم يثبت تواتر القراءات)) ثم صرّح بان التواتر ((مما لا اصل له)) .

الجهة الثانية جواز الاستدلال بها وان لم تكن متواترة . ولا يخفى انه بعد عدم ثبوت تواترها فجواز الاستدلال بالقراءات السبع او بها وبغيرها من القراءات يحتاج الى دليل يدل على ذلك ، حتى لو علمنا اجمالا بان قراءة النبي صلى الله عليه وآله وسلم احدها فانه يكون من اشتباه الحجة باللاحجة ، فالاستدلال بها جميعا مما يحتاج الى دليل من الشارع يدل عليه .

وما يمكن الاستدلال به هو الاطلاق في ادلة الرجوع الى الكتاب في مقام عرض الاخبار المتعارضة عليه ورد الخبر المخالف له والاخذ بالخبر الموافق له وبالاخبار الآمرة بالقراءة كما يقرأ الناس .

والجواب عنه : اما عن أدلة الرجوع الى الكتاب في مقام التعارض وفي ردّ المخالف والاخذ بالموافق ، فبأن الأئمة عليهم السلام قد ذكروا قراءة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانها هي التي نزل بها الروح الامين ، وقد ورد عنهم انه نحن نقرأ هكذا ، وبعد ان كان الكتاب نزل على قراءة واحدة لا غير وقد بينوها للناس ، فالمراد من الكتاب الذي هو المرجع

ولو فرض جواز الاستدلال بها ، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل في تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى ، بناءاً على اعتبارها من باب الطريقية ، والتخيير بينها بناءاً على السببية ، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات[1] ، فلابد من الرجوع حينئذ إلى الاصل أو العموم ، حسب

في مقام التعارض في الاخبار وفي مقام الرد والاخذ هو الكلام المنزل من الله دون الكلام الذي هو كلام القرّاء .

واما عن الاخبار الآمرة بالقراءة كما يقرأ الناس فغاية ما يستفاد منها هو جواز القراءة بالقراءات السبع وغيرها ، ولا ملازمة بين جواز القراءة بالقراءات وبين جواز الاستدلال بها ، ولذا قال (قدس سره) : ((ولا جواز الاستدلال بها)) أي بالقراءات ((وان نسب الى المشهور تواترها لكنه مما لا اصل له)) .

ولا يخفى انه بناءاً على تواترها فجواز الاستدلال بها مما لا اشكال فيه ولا يحتاج الى دليل يدل عليه ، وانما يحتاج الى ذلك حيث لا يكون هناك تواتر ، وقد عرفت انه لا تواتر ولم يثبت جواز الاستدلال بها ايضا ، وقد أشار الى عدم ثبوته بحصر ما ثبت عنهم عليهم السلام في جواز القراءة بالقراءات فقط ، وانه لا ملازمة بينه وبين جواز الاستدلال بها بقوله : ((وانما الثابت جواز القراءة بها ولا ملازمة بينهما)) .

(١) هذه هي الجهة الثالثة ، ولا يخفى ان الكلام في هذه الجهة اما مبني على جواز الاستدلال بالقراءات او فيما اذا كانت الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام مختلفة في حكاية قراءة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بناءاً على السببيّة أو الطريقية .

وعلى كل فحاصل الكلام في هذه الجهة الثالثة : انه بعد جواز الاستدلال بها وصحة التمسك بما دلت عليه فاذا اختلفت القراءات بحيث يستلزم الاختلاف فيها اختلاف الحكم كما في يطهرن ويطّهرن بالتخفيف والتشديد ، كما عرفت في صدر هذه المسألة ـ فهل يعامل معها معاملة المتعارضين في الروايات المتعارضة من كون

القاعدة الاولى هي السقوط في المدلول بناءاً على الطريقية والتخيير بناءاً على السببية ، والقاعدة الثانية هي التخيير مطلقا او التخيير بعد انتفاء ادلة الترجيح كما سيأتي تفصيله في باب التعارض ؟

او يعامل معها معاملة المتعارضين في غير الروايات من ان القاعدة الاولى فيها هي السقوط في المدلول بناءاً على الطريقية والتخيير بناءاً على السببية لان هذه القاعدة مما تعم التعارض في الآيات ايضا ؟ فان كلا من الآية والرواية لها ظهور يستلزم الحكم ، فكل منهما أمارة على كون مؤداه حكماً ، وانما الاختلاف بينهما في الصدور فان الآية قطعية الصدور والرواية ظنية الصدور ، واما في الظهور فلا يختلفان فانه في كل منهما ظني لا قطعي ، والنتيجة تتبع اخس المقدمات ، فالحكم المستفاد من مؤدى كل منهما ظني لظنية الظهور فيها . فان قلنا بالطريقية وان المجعول هو الحجية او الحكم الطريقي الى الحكم الواقعي فالقاعدة تقتضي سقوط المتعارضين لتزاحمها في الحجية في مقام اثبات الحكم الواقعي او الحكم المماثل له . واما بناءاً على السببية وجعل الحكم النفسي على طبق مؤدى الامارة لمصلحة تقتضيه فالقاعدة تقتضي التخيير ، لان تركهما معا ترك المصلحة الملزمة قطعاً للعلم بوجود المصلحتين معا في كليهما ، والتعارض يوجب عدم امكان الجمع بينهما فلابد من الاخذ باحدهما تحصيلا لاحدى المصلحتين ، ولا يجوز تركهما لانه ترك للمصلحة الملزمة .

وبعبارة اخرى : انه في السببيه الاخذ باحدهما مما يوجب العلم بادراك المصلحة ، بخلاف الطريقية فانه في الاخذ باحدهما لا نعلم بادراك المصلحة لامكان خطأ الطريق الذي أخذنا به ، مضافا الى احتمال خطأ هما معا في بعض المقامات ، وسيأتي التفصيل في باب التعارض إن شاء الله تعالى .

وعلى كل فالقاعدة الاولى هي التساقط في المؤدى بناءاً على الطريقية والتخيير بين المؤديين بناءاً على السببية .

اختلاف المقامات[1] .

واما على القاعدة الثانية المستفادة من الاخبار الواردة في المتعارضين وهي التخيير مطلقا او بعد ملاحظة المرجحات والترجيح باحد المرجحات لو كان والا فالتخيير ـ فهذه القاعدة مما لا تشمل الآيات بل تختص بخصوص الروايات المتعارضة ، لأن موردها سؤالا وجوابا مما يختص بالروايات دون الآيات ، كقوله يأتي عنكم الروايتان المتعارضتان فبأيهما اخذ ، وقوله في بعضها قد اختلف اصحابنا فيما رووا عنكم فيقول عليه السلام في بعضها : بأيهما اخذت من باب التسليم وسعك ، ويقول في بعضها الآخر خذ باعدلهما او اشهرهما الى آخر الحديث المشتمل على المرجحات ، وهذه الروايات ظاهرة في ان المسؤول عنه هو تعارض الروايات ، وظاهر الجواب في قوله بايهما اخذت او خذ باعدلهما هو خصوص تعارض الروايات ايضا ، ولا عموم فيها ولا اطلاق يشمل تعارض الآيات ، ففي تعارض الآيات القاعدة الاولى هي المحكمة فقط ، وقد اشار الى كون القاعدة الاولى هي المرجع في تعارض الآيات بقوله : ((فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل الى آخر كلامه)) . وقد اشار الى اختصاص القاعدة الثانية بالروايات بقوله : ((مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات)) .

(١) لا شبهة في كون المرجع ـ أولا ـ بعد التعارض في الآيات هو العمومات والاطلاقات ، فان لم يكن عموم او اطلاق فحينئذ يرجع الى الاصول العملية ، فالرجوع الى الاصول متأخر عن الادلة اللفظية .

الا انه قد وقع الكلام في بعض المقامات في كون المرجع هو العموم او الاصل للاختلاف في الصغرى ، وانه لا عموم ولا اطلاق مما يشمل المورد كما في الخاص الخارج عن عموم العام في زمان معين ، فبعد انقضاء ذلك الزمن فهل المرجع هو عموم العام او استصحاب المخصص ؟ مثل حرمة وطء الحائض في زمن النقاء بعد تعارض القراءتين وتساقطهما ، فهل يرجع فيه الى العموم الدال على جواز وطء

فصل

قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام : فإن أحرز بالقطع وأن المفهوم منه جزما ـ بحسب متفاهم أهل العرف ـ هو ذا فلا كلام[1] ، وإلا

الزوجة او ان المرجع فيه هو استصحاب حرمة الوطء للحائض الخارجة عن العام في زمان الحيض قطعا ؟ فمن يقول باستصحابها في حال النقاء يرى انه لا شمول للعام في هذا الزمن ، ومن يقول بجواز الوطء في حال النقاء يرى شمول العام لهذا الزمن ، وسيأتي تفصيله في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى .

وعلى كل فسبب الخلاف هو النزاع في الصغرى وإلاّ فمع تسليم شمول العام فلا يرجع الى الاصول العملية .

وعلى كل فان قلنا بان المرجع في المقام هو عموم العام فيجوز الوطء في مدة النقاء قبل الغسل ، وان قلنا بانه لا عموم للعام يشمل المقام فان قلنا بان الموضوع في الاستصحاب مبنيٌ على الدقة فيكون الموضوع هو المرأة الحائض دون نفس المرأة ، وكذلك لو قلنا بان الموضوع في الاستصحاب هو لسان الدليل فان لسان الادلة هو الحايض وعلى هذين لا رجوع الى الاستصحاب والمرجع هي البراءة ، والنتيجة جواز الوطء ايضا ، وان قلنا بان الموضوع في الاستصحاب هو العرف وان الموضوع عندهم في المقام هي المرأة فيكون المرجع استصحاب الحرمة .

(١) قد عرفت فيما سبق ان بناء العقلاء قد استقر على التمسك بالظهور ، والمراد من الظهور هو قالبيّة اللفظ للمعنى بحسب المتفاهم العرفي سواء كان ذلك المعنى هو الموضوع له اللفظ لغة واستمر على ذلك ، او كان قد نقل الى معنى غير معناه الاصلي ولكنه كان بحيث لا يفهم منه عند اهل العرف الا المعنى الثاني ، واذا اريد به غير المعنى الثاني لابد من وجود صارف يصرف اللفظ عن المعنى العرفي ، او كان دالا على المعنى الثاني لا للوضع بل لقرينة عامة توجب كونه قالبا للمعنى الثاني دون الاول ، كدلالة الامر عقيب الحظر على عدم الوجوب ، وكدلالة الامر في المعاملات

على الارشاد الى ترتب الاثر ، او كان لقرينة موجودة فعلا توجب ظهوره في معنى غير معناه الموضوع له .

والحاصل : ان المراد من الظهور هو قالبيّة اللفظ للمعنى بالفعل في متفاهم اهل العرف سواء كان لوضع اولي او ثانوي او لقرينة عامة او لقرينة خاصة ، والى هذا اشار بقوله : ((ان المفهوم منه جزما بحسب متفاهم اهل العرف هو ذا)) سواء كان للوضع الاولي او للوضع الثانوي او للقرينة العامة او للقرينة الخاصة .

وعلى كل فاذا قطعنا بان للفظ ظهوراً في معنى بحسب المتفاهم العرفي ، وقطعنا ايضا بعدم صدور قرينة على خلافه كما لو علمنا بوضع لفظ لمعنى وعلمنا ايضا بان المتكلم لم ينصب قرينة على صرف هذا اللفظ عما هو ظاهر فيه فلا اشكال في لزوم العمل على طبقه ، وانما قيّدنا العلم بالوضع بالعلم بعدم نصب القرينة فيكون القسم الاول ـ وهو قوله فان احرز بالقطع ـ منحصراً في هذه الصورة ، لئلا يرد على هذا التقسيم بان المراد من الظهور المحرز بالقطع اما ان يكون هو الظهور الذاتي فلا تقع المقابلة بين هذا القسم الاول والقسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلاثة ، لان القسمين الاولين من القسم الثاني الظهور الذاتي فيهما ايضا محفوظ . نعم في القسم الثالث من القسم الثاني لا ظهور ذاتي .

وان كان المراد من الظهور المحرز بالقطع هو الظهور الفعلي فالمقابلة بين القسم الاول والثاني ليس بجميع اقسامه الثلاثة ، لان القسم الاول من القسم الثاني الظهور الفعلي ايضا فيه محفوظ فيما اذا كان الشك لاحتمال عدم وصول القرينة المنفصلة .

فاتضح انه لا تتم القسمة الاّ بتقييد القسم الاول بما ذكرنا ، والى هذا اشار بقوله: ((فان احرز بالقطع)) الى قوله ((فلا كلام)) في لزوم الاخذ به وانه حجة عند العقلاء ولا مجرى لاصالة عدم القرينة بعد فرض العلم بعدم القرينة ، واذا احتملنا في هذا الفرض عدم ارادة المتكلم للظاهر فالمرجع اصالة الظهور .

فإن كان لاجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أن الاصل عدمها[١] ، لكن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء ، لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها ، كما لا يخفى[٢]،

---

(١) قد عرفت انه اذا قطعنا بالظهور وقطعنا بعدم القرينة فالظهور حجة ، وان احتمال عدم ارادته منفي باصالة الظهور . واما مع عدم القطع فتارة : يكون الشك لاجل احتمال وجود قرينة قد صدرت من المتكلم ولكنها لم تصل الينا ، ولو وصلت الينا لكان للكلام ظهور آخر غير الظهور الفعلي ، فهذا الظهور الفعلي انما هو حيث تنفى القرينة وهو المسمى بالظهور اللولائي : أي الظهور الذي لو كانت القرينة واصلة لم يكن هذا الظهور الفعلي بموجود بل كان الظهور الفعلي غيره ، فلو قال المولى جئني بأسد واحتملنا وجود قرينة قد صدرت منه وهي مثل قوله يحمل سيفه ولكنها قد سقطت ولم تصل ، فان الشك ابتداءاً وان لم يكن في ظهور لفظ الأسد في الحيوان المفترس ، الاّ انه لو كانت القرينة واصلة لاوجبت كون لفظ الأسد ظاهرا في الرجل الشجاع لا الحيوان المفترس ، فالشك في وجود القرينة يوجب الشك في ظهور لفظ الأسد في الحيوان وان لم يكن الشك في قالبية لفظ الأسد للحيوان ، فان لفظ الأسد انما يكون له ظهور في الحيوان حيث لا تكون القرينة فهو ظهور لولا القرينة ، وقد انتهى الشك مع احتمال القرينة الى الشك في ظهور لفظ الأسد في الحيوان المفترس ، ولا اشكال عند العقلاء في البناء على عدم قدح هذا الاحتمال في الاخذ بالظاهر وحمل لفظ الأسد على الحيوان المفترس ، وهذا مراده بقوله : ((فلا خلاف في ان الاصل عدمها)) .

(٢) قد عرفت انه لا اشكال في عدم قدح هذا الاحتمال والبناء على عدم القرينة ، ولكن الاشكال في ان عدم اعتنائهم بهذا الاحتمال هل هو لبنائهم على اصالة الظهور والاخذ بهذا الظهور اللولائي كما ذهب اليه المصنف ؟ او لبنائهم على اصالة الحقيقة وبعد البناء عليها يتم الظهور عندهم ويأخذون به كما يظهر من صاحب

الفصول ؟ او لبنائهم على اصالة عدم القرينة وان الاصول الوجودية عند العقلاء كلها ترجع الى الاصول العدمية كما يظهر من الشيخ الاعظم ؟

وتوضيح الحال : ان لازم ما يراه صاحب الفصول وما يراه الشيخ ان عند العقلاء بناءين : بناءا على الاخذ بالظاهر في مقام العمل ، وبناء آخر على نفي ما ينافي هذا الظاهر اذا شك في وجوده ، ويكون بناؤهم العملي متاخرا عن بنائهم على نفي احتمال وجود القرينة ، لوضوح كون العمل على طبق ما هو الظاهر انما يكون بعد البناء على عدم هذا الاحتمال .

واما على رأي المصنف فلا يكون للعقلاء بناءان بل بناء واحد ، وهو العمل على طبق الظهور حيث لا يصل كاشف اقوى منه ، وانه لا اثر عندهم للكاشف بوجوده الواقعي .

وبعبارة اخرى : ان الاثر عندهم انما هو لما يصل اليهم ، واما غير الواصل فلا اثر له عندهم حتى يحتاج الى بناءا على رفعه ونفيه ، فالمنافي للظاهر بوجوده الواقعي لا قابلية له للمانعية حتى يحتاج الى بناء منهم على عدم تاثير هذا المانع .

وبعبارة اخرى :ان المانعية عندهم تلازم الوصول ، فالمنافي بوجوده الواقعي غير الواصل لا مانعية فيه حتى يحتاج الى عدمها بالبناء على عدم المانع ، والى هذا اشار بقوله : ((لكن الظاهر انه معه)) أي انه مع احتمال وجود القرينة وعدم وصولها ((يبنى على المعنى الذي لولاها)) أي لولا القرينة ((كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء)) أي المرجع هو اصالة الظهور الذي هو ظهور بالفعل حيث لا قرينة ، ولو كانت القرينة واصلة لكان هناك ظهور آخر غيره ، فالمرجع لرفع هذا الاحتمال وعدم الاعتناء به هو اصالة الظهور ((لا انه يبنى عليه)) أي لا انه يبنى على التمسك بهذا الظهور ((بعد البناء على عدمها)) أي بعد البناء على عدم القرينة فان لازمه كون المرجع هو اصالة عدم القرينة .

فافهم[1] .

وإن كان لاحتمال قرينية الموجود فهو ، وإن لم يكن بخال عن الاشكال ـ بناءا على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد ـ إلا أن الظاهر

ومما ذكرنا يظهر ما في دعوى صاحب الفصول من دعوى اخذ العقلاء باصالة الحقيقة ، فان مرجعها الى دعوى التمسك بالظهور الذاتي ، ومن الواضح ان العقلاء يتمسكون بما هو اعم من الظهور الذاتي وهو كون اللفظ مفهما للمعنى بالفعل سواء كان موضوعا له اولا ، ولو لقرينة عامة او انصراف او غير ذلك .

(١) لعله إشارة الى ان المرجع في مقام العمل هو بناء العقلاء على الاخذ بالظهور ، وليس لهم بناءان كما عرفت الا ان كيفية الاحتجاج من العبد على مولاه تختلف .

فان المولى لو لم ينصب قرينة ولكنه كان قد اراد من هذا الظاهر خلاف ما هو ظاهر فيه ، فاذا قال لعبده لم أتيت بهذا الظاهر فاني لم اردده واقعا ، فان العبد يحتج عليه ببناء العقلاء على الاخذ بالظاهر حتى يصل ما هو اقوى منه دالا على خلافه .

واما اذا نصب قرينة ولم تصل فان مطالبة المولى لعبده لها كيفية اخرى ، فانه يقول لم أتيت بهذا الظاهر وقد نصبت قرينة على عدم ارادته ، وحينئذ يحتج العبد عليه بان الأصل عند العقلاء عدم القرينة حتى تصل ، ولكن ليس ذلك لبنائهم على عدم القرينة ، لما عرفت من انه ليس للعقلاء الا بناء واحد وهو الاخذ بالظاهر ، بل الاحتجاج على المولى بعدم القرينة من باب الاحتجاج بعدم قيام الحجة لا بالبناء على العدم .

ويمكن ان يكون اشارة الى ان المرجع بعدما عرفت هو اصالة الظهور وانه ليس للعقلاء بناءان ، فهو كما ينفي كون المرجع هو اصالة عدم القرينة كما يراه الشيخ ، كذلك ينفي اصالة الحقيقة كما هو دعوى صاحب الفصول .

أن يعامل معه معاملة المجمل[1] ، وإن كان لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفا ، فالاصل يقتضي عدم حجية الظن فيه ، فإنه

---

(١) قد عرفت ان الشك في الظهور ، تارة : يكون لاحتمال ارادة المولى خلافه ولم ينصب قرينة ، واخرى : يكون لاحتمال نصب قرينة ولم تصل ، ولا اشكال في هذين الفرضين ان البناء فيهما على الاخذ بالظهور عند العقلاء .

وثالثة يكون الشك في الظهور لاحتمال قرينية الموجود بان كان الكلام محتفا بمحتمل القرينية ، كالاستثناء المتعقب لجمل متعددة ، فيما اذا قلنا بان رجوعه الى الاخيرة من باب القدر المتيقن ، واما بالنسبة الى الجمل السابقة عليها فيحتمل رجوعه اليها فيكون الاستثناء بالنسبة اليها من مصاديق احتمال قرينية الموجود لا من مصاديق احتمال القرينة ، فهل يكون للجمل السابقة على الاخيرة ظهور في الاطلاق ام لا ؟

وتوضيح الحال : ان بناء العقلاء على الاخذ بالظاهر : ان كان لاجل كشف الظاهر كشفا نوعيا عن معناه ، ففي مثل الشك لاحتمال قرينية الموجود لا يكون كشفا نوعيا ، لان الكاشف النوعي هو الكلام الدال على المعنى بمجموع ما يلحقه من قيد أو اضافة او قرينة ، والكلام المحتف بمحتمل القرينية لجواز كون ما لحقه قرينة لا يكون له بمجموعة كشف فعلي عن المعنى المراد به .

وبعبارة اخرى : ان بناء العقلاء على الاخذ بمعنى اللفظ الذي لم يحتف بما يمكن ان يكون قرينة على معنى غير المعنى الذي يكون اللفظ دالا عليه لولا القرينة ، فالكلام المحتف بمحتمل القرينية ليس له ظهور فعلي عند العقلاء ، فلا ظهور بناءا على هذا يؤخذ به .

وان كان بناء العقلاء على الاخذ بالظاهر لبنائهم على عدم وجود القرينة فلا يكون لهم بناء ايضا في مثل هذا على الاخذ بالظاهر اذ المفروض وجود ما يحتمل كونه قرينة .

وان كان بناؤهم على الاخذ بالظاهر لبنائهم على اصالة الحقيقة من باب التعبد ، ومعناه هو بناؤهم على الاخذ بالمعنى الحقيقي للفظ وان لم يكن له كشف نوعي بحسب العرف .

وبعبارة اخرى : ان للفظ دلالة ذاتية ودلالة فعلية ، والدلالة الذاتية هو ان للفظ معنى كان اللفظ بذاته قالبا له ، والدلالة الفعلية هي كون ما له الدلالة بالذات دالا بالفعل عند العرف ، بمعنى انه عند العرف صالح لتفهم معناه بالفعل ، وقد عرفت ان الصالح لتفهيم المعنى بالفعل هو اللفظ المجرد عما يحتمل قرينيته .

وعلى كل فمعنى اصالة الحقيقة من باب التعبد هو دعوى ان العقلاء يأخذون بالدلالة الذاتية وبينون على عدم ما ينافي هذه الدلالة ، الا ان يكون المنافي له ظهور في المنافاة ، وعلى هذا لا يكون السبب للاخذ بالظهور عند العقلاء هو صلوح اللفظ بالفعل لتفهيم المعنى ، بل يكون السبب مجهولا وغير معلوم ، وهذا معنى التعبد اذ ليس التعبد الا الأخذ بالشيء مع جهالة سببه كالاخذ بالاحكام الشرعية ، وحينئذ يكون محتمل القرينية كاحتمال وجود القرينة في عدم مصادمته لحجية الظهور ، والى هذا اشار بقوله : ((فهو وان لم يكن بخال عن الاشكال بناءا على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد)) وحيث ان هذا المبنى الاخير غير صحيح لانا نرى العقلاء يعاملون مع الظاهر المحتف بمحتمل القرينية معاملة المجمل بالذات ، وهو الذي لا ظهور له بالذات ، وان المجمل عندهم سواء كان مجملا بالذات كلفظ المشترك الخالي عن القرينة المعينة او كان مجملا بالعرض كمثل الظاهر المحتف بمحتمل القرينية لا بناء منهم على الاخذ به مطلقا ، فيكشف ذلك ان بناء العقلاء هو اما للكشف النوعي أو لاصالة عدم القرينة ، وهما مفقودان في المقام فلا بناء منهم في المقام على الاخذ بهذا الظاهر .

ومما ذكرنا ظهر ان السبب لاخذ العقلاء ليس امرا مجهولا ، بل هو اما للكشف النوعي او لاصالة عدم القرينة ، فلا وجه لدعوى تعبد العقلاء بالتمسك باصالة

ظن في أنه ظاهر ، ولا دليل إلا على حجية الظواهر[١] .

نعم نسب إلى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الاوضاع[٢] ، واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك ، حيث

الحقيقة ، فلذا قال : ((الا ان الظاهر)) من عمل العقلاء وهو ((ان يعامل معه)) أي ان يعامل مع الظاهر المحتف بمحتمل القرينية الذي هو مجمل بالعرض ((معاملة المجمل)) بالذات .

(١) قد عرفت ان موضوع الحجية هو اللفظ الظاهر في معناه ، وكل موضوع له حكم لابد من احرازه اما بالقطع او بحجة تقوم على احرازه كاحراز الموضوعات بالبينة .

والفرق بين الشك في الظهور لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة ، وبين الشك في الظهور لاحتمال وجود القرينة او لاحتمال قرينية الموجود أن المفروض في هذا انه لا ظهور للفظ ، فهل الظن يوجب ان يكون له ظهور ام لا ؟ وفي الشك لاجل احتمال وجود القرينة أو قرينية الموجود المفروض فيهما وجود الظهور ، ولكن الشك هل يكون مانعا عن التمسك به كما في الاول او يكون موجبا لاجماله عرضا كما في الثاني ؟

وعلى كل فلما كان موضوع الحجية هو الظهور ، وان المفروض انه لا ظهور ولابد من احراز الظهور الذي هو موضوع الحجية اما بالقطع او بالحجة ـ يتبين ان القاعدة تقتضي عدم ثبوت الظهور بالظن به لعدم حجية مطلق الظن وعدم الدليل على حجية خصوص الظن بالظهور ، ولذا قال (قدس سره) : ((فالاصل يقتضي عدم حجية الظن فيه فانه)) غاية ما يستفاد منه انه ((ظن في انه ظاهر ولا دليل الا على حجية الظواهر)) المحرزة اما بالقطع او بما هو حجة ، وقد عرفت ان الظن ليس بحجة لا مطلقا ولا بالخصوص .

(٢) النزاع في المقام في ان قول اللغوي هل هو حجة بالخصوص في تعيين ما هو الموضوع له اللفظ فيكون اللفظ ظاهرا في معناه لوضوح ظهور اللفظ في المعنى

لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد ، ولو مع المخاصمة واللجاج ، وعن بعض دعوى الاجماع على ذلك .

وفيه : أن الاتفاق ـ لو سلم اتفاقه ـ فغير مفيد ، مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة .

والاجماع المحصل غير حاصل ، والمنقول منه غير مقبول ، خصوصاً في مثل المسألة مما احتمل قريبا أن يكون وجه ذهاب الجل لولا الكل ، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها .

والمتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع موجباً للوثوق والاطمئنان ، ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالاوضاع ، بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك ، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال ، بداهة أن همه ضبط موارده ، لا تعيين أن أيّا منها كان

الموضوع له بعد ثبوت كون هذا المعنى الخاص هو الموضوع له اللفظ ؟ أم ليس بحجة وان قول اللغوي لا حجية له في تعيين الاوضاع ؟

وقد نسب الى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين ما هو الموضوع له، فهو عندهم من الظنون النوعية الخاصة التي قام الدليل على اعتبارها ، فلو تمّ ما استدلوا به لكان دليلا على حجية هذا الظن النوعي الحاصل من قول اللغوي بالخصوص في اثبات الموضوع له اللفظ ، ولذا قال (قدس سره) : ((نعم نسب الى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص)) أي بما انه لغوي قوله يكون حجة ((في تعيين الاوضاع)) .

اللفظ فيه حقيقة أو مجازا، وإلا لوضعوا لذلك علامة ، وليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه ، للانتقاض بالمشترك[1] .

---

(١) ينحل هذا الاستدلال الى وجوه ثلاثة : اتفاق العلماء واتفاق العقلاء ودعوى الاجماع المحكى عن علم الهدى (قدس سره) على حجية قول اللغوي في تعيين الاوضاع .

اما الوجه الاول وهو اتفاق العلماء ، ففيه اولا : انا لا نسلم اتفاقهم على ذلك.

وثانيا : ان المراد باتفاق العلماء اما ان يكون هو الاتفاق قولا من العلماء، او الاتفاق العملي الراجع الى سيرتهم العملية .

فان كان المراد الاتفاق منهم قولاً فلا دليل على كونه موجبا لحجية ما يقع الاتفاق عليه اذ لم يرجع الاتفاق الى الاجماع ، فاذا رجع الى الاجماع لا يكون دليلا في قبال الاجماع ، وسيأتي الجواب عن دعوى الاجماع .

وان كان المراد من الاتفاق هو سيرة العلماء عملاً .

وسيرتهم اما ان ترجع الى سيرتهم بما هم عقلاء فلا يكون دليلا في قبال دعوى بناء العقلاء وسيرتهم العملية المدعاة في المقام على حجية قول اللغوي ، واما ان ترجع الى سيرتهم بما هي سيرة المتشرعة ، فيكون محصلها دعوى سيرة المتشرعة بما هم متشرعة واهل دين يرجعون في تعيين موضوع الحكم الى قول اللغوي .

ولكنه لم تثبت سيرة المتشرعة بما هم متشرعة على ذلك ، وخصوصا والسيرة لا لسان لها وانما هي عمل ، ولعل عمل العلماء كان منهم بما هم عقلاء لا متشرعة.

وثالثاً : ان المتيقن من اتفاق العلماء بما انهم متشرعة واهل الدين على الاخذ بقول اللغويين حيث تجتمع شرائط الشهادة ، فلابد من عدالة اللغوي وانه اكثر من واحد .

واما الوجه الثاني الراجع الى دعوى سيرة العقلاء عملاً على الاخذ بقول اللغوي ولم يردع عنها فتكون حجة على ذلك .

فالجواب عنها من وجوه ، الاول : انه ليس للعقلاء سيرة على حجية قول اللغوي بخصوصه ، وغاية ما يدعى ان سيرتهم قائمة على الاخذ بقول اهل الخبرة بان بناء العقلاء قد استقر على الرجوع الى اهل الخبرة بما هم اهل خبرة ، ذلك الشيء غير المقيدة بكون صاحب الخبرة مسلما فضلا عن كونه عادلاً ، وهي ليست من باب حجية خبر اهل الخبرة في نقله ، بل هي حجية اهل الخبرة في آرائهم المبنيّة على الحدس ، فقول اللغوي انما يدعى سيرة العقلاء عليه لانه من مصاديق هذه الكبرى ، لا لانه لغوي بالخصوص ، بل لكون اللغوي من اهل الخبرة .

الوجه الثاني : انه لا نسلم ان سيرة العقلاء قائمة على الاخذ بقول اهل الخبرة مطلقا ، بل القدر المتيقن هو قيام السيرة منهم على الاخذ بقول اهل الخبرة اذ حصل منه الوثوق والاطمئنان ، والمدعى في المقام حجية قول اللغوي مطلقا وان لم يحصل منه الوثوق ، ولم تثبت سيرة العقلاء على الاخذ بقول اهل الخبرة وان لم يحصل منه الوثوق والاطمئنان .

ومن الواضح انه لا يحصل بقول واحد من اللغويين وثوق ولا اطمئنان . واما قول جماعة منهم بحيث يحصل منه الوثوق والاطمئنان فلا يكون دليلا على حجية قول اللغوي بما هو لغوي ، بل انما يدل على حجية ما يحصل منه الوثوق والاطمئنان وهذا غير المدعى في المقام .

الوجه الثالث :ان اللغوي ليس من اهل الخبرة في تعيين الاوضاع ، وانما هو من اهل الخبرة في تعيين موارد الاستعمال .

والشاهد على كون اللغوي من اهل الخبرة بموارد الاستعمال لا من اهل الخبرة في تعيين الاوضاع ـ انهم في مقام ذكر معاني اللفظ لم يجعلوا علامة للمعاني الحقيقية تميّزها عن المعاني المجازية ، ولا اشكال في ان كثيراً من المعاني التي يذكرونها للفظ من المعاني المجازية .

فهذا يدل على ان همّ اللغوي ضبط موارد الاستعمال دون تعيين الاوضاع .

واحتمال كون المعنى الذي يذكر أولاً هو المعنى الحقيقي والمعاني الاخر هي المعاني المجازية باطل ، اولا : لانهم لا تصريح لهم بذلك ، وثانيا : لانتقاضه بالمشترك، فانه لو كان المعنى الاول هو المعنى الحقيقي للزم ان ينصّوا في المشترك على ان هذه المعاني كلها حقيقة .

فاتضح مما ذكرنا ان اللغوي ليس من اهل الخبرة في تعيين الاوضاع ، بل في تعيين موارد الاستعمال .

ومن الواضح ان الاستعمال اعم من الحقيقة ، فلا يفيد قول اللغوي في تعيين ما هو الموضوع له ليكون للفظ ظهور فيه ، لان اللفظ المستعمل من غير قرينة يكون ظاهرا في معناه الحقيقي دون بقيّة معانيه .

واما الثالث : وهو دعوى الاجماع المحكى عن السيد علم الهدى على حجيّة قول اللغوي في تعيين الاوضاع ، ففيه اولا : ان الاجماع المنقول لا نقول بحجيّته والمحصّل منه هو الحجة ، ولا شك ان الاجماع المدعى في المقام من المنقول لا من المحصّل . وثانياً : انه لو قلنا بحجيّة الاجماع مطلقا حتى المنقول فلا نقول بحجيّة هذا النحو من الاجماع المنقول ، لان حجية الاجماع عندنا انما هو لاجل دخول قول الامام عليه السلام في ضمن المجمعين او لكشفه عن رأي الامام عليه السلام ، ولازم ذلك ان يكون الاجماع الذي هو حجة بما هو اجماع ان لا يكون محتمل المدرك ، لان محتمل المدرك لا يستلزم دخول الامام في ضمن المجمعين ولا يكون كاشفا عن رأيه ، والاجماع المنقول في المقام من محتمل المدرك ، لاحتمال ان ذهاب المجمعين اما كلهم او جلهم لانهم يعتقدون ان قول اللغوي من مصاديق بناء العقلاء على حجية اهل الخبرة واللغوي من مصاديقه .

وقد اشار الى المناقشة الاولى في دعوى اتفاق العلماء بقوله : ((ان الاتفاق لو سلم)) ، والى الثانية بقوله : ((فغير مفيد)) ، والى الثالثة بقوله : ((مع ان المتيقن الى آخر الجملة)) ، واشار الى ما في دعوى الاجماع أولاً بقوله :

وكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن تحصى ، لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالبا ، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه ، وإن كان المعنى معلوما في الجملة[1] لا يوجب اعتبار قوله ، ما

((والاجماع المحصّل الى آخر الجملة)) ، وثانيا بقوله : ((خصوصا في مثل المسألة الى آخر الجملة)) واشار الى ما في دعوى اتفاق العقلاء اولا بقوله : ((انه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع الى اهل الخبرة)) ، وثانيا بقوله : ((والمتيقن من ذلك الى آخر الجملة)) ، وثالثا بقوله : ((بل لا يكون اللغوي الى آخر الجملة)) ، والى ما ذكرنا من الشاهد على كون اللغوي ليس من أهل الخبرة في تعيين الاوضاع بقوله : ((والاّ لوضعوا الى آخر الجملة)) .

(١) هذا وجه رابع ذكره الشيخ الاعظم في رسائله لحجيّة قول اللغوي ، وهو دليل انسداد صغير في خصوص المقام ، وهو مركب من مقدمات :

الاولى : ان باب العلم والعلمي منسدّ في تفاصيل المعاني غالبا بحيث يعلم على وجه الضبط والتحقيق الفرد الداخل من الفرد الخارج .

الثانية : ان الرجوع الى البراءة وساير الاصول الأخر النافية غير جائز للعلم بمنافاتها للعلم الاجمالي بالاحكام المترتبة على معاني الالفاظ .

الثالثة : ان الاحتياط إمّا غير واجب لاستلزامه للعسر ، او غير جائز لاستلزامه لاختلال النظام .

الرابع : انه ـ حينئذ ـ يدور الامر بين الاخذ بالظن الحاصل من قول اللغوي ، وبين غيره الذي لا يفيد الاّ وهماً او شكّاً ، وترجيح المرجوح وهو الوهم والشك على الراجح وهو الظن الحاصل من قول اللغوي قبيح فيتعيّن الاخذ بقول اللغوي .

ولم يشر المصنف الى غير المقدمة الاولى من هذه المقدمات لمعلوميتها ، فقال : ((وكون موارد الحاجة الى قول اللغوي اكثر من ان تحصى)) لعله ((انسداد باب العلم)) والعلمي ((بتفاصيل المعاني غالبا)) على وجه الضبط ((بحيث يعلم بدخول

دام انفتاح باب العلم بالاحكام ، كما لا يخفى ، ومع الانسداد كان قوله معتبرا إذا أفاد الظن ، من باب حجية مطلق الظن ، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد[1] .

الفرد المشكوك او خروجه)) وتتوقف معرفة الاحكام على معرفة الالفاظ بما لها من المعاني بحيث يعرف الداخل من الفرد الخارج ، ولا يفيد معرفة معاني الالفاظ في الجملة بان يؤخذ بالقدر المتيقن منها ، لان معرفة الحكم بكماله يتوقف على معرفة معاني الالفاظ على وجه الضبط ، ولذا قال : ((وان كان المعنى معلوماً في الجملة)) .

(١) هذا هو الجواب عن هذا الانسداد ، وحاصله جوابان الاول : ان باب العلم والعلمي بالاحكام مطلقا اذا كان منفتحا بسبب معرفة جملة من الاحكام وافية بقدر المعلوم بالاجمال من الاحكام لعدم الشك في معاني الفاظها عند العرف ، ومع هذا الانفتاح لا اثر للانسداد في تفاصيل معاني الالفاظ حيث لا يضر جريان البراءة والاصول النافية في الفرد المشكوك فلا يتم هذا الانسداد .

واذا كان باب العلم والعلمي في مطلق الاحكام منسداً كان الظن الحاصل من قول اللغوي حجة ، لان مطلق الظن مع الانسداد في الاحكام يكون حجة لا لانه قول اللغوي ، ويدل على هذا انه لو انسدّ باب العلم والعلمي في مطلق الاحكام وكان باب العلم والعلمي في جلّ اللغة منفتحا فالموارد القليلة غير المعلومة المعاني تماما ، بل حتى ولو في مورد واحد يكون قول اللغوي حجة مع فرض انفتاح باب العلم والعلمي في اللغة .

وعلى كل فمع انفتاح باب العلم والعلمي في مطلق الاحكام لا اثر للانسداد في خصوص اللغة ، ومع انسداد باب العلم والعلمي في الاحكام يكون قول اللغوي حجة وان انفتح باب العلم والعلمي في اللغة فيما عدا مورد واحد ، والى هذا اشار بقوله : ((لا يوجب اعتبار قوله)) أي اعتبار قول اللغوي ((ما دام انفتاح باب العلم بالاحكام الى آخر الجملة)) .

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره ، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمة لا العلة[1].

لا يقال : على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة[2].

فإنه يقال : مع هذا لا تكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها ، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى ، وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في

الجواب الثاني : ان الكلام في حجيّة قول اللغوي انما هو من باب حجيّة الظنون النوعية ، فالمدعي لحجيته يدعي حجيته وان لم يفد الظن الشخصي ، ودليل الانسداد المذكور يقتضي حجيّة قول اللغوي حيث يفيد الظن الشخصي وهو غير المدعى في المقام ، والى هذا اشار بقوله : ((اذا افاد الظن)) .

(١) حاصله : انه بعدما عرفت ان من الانسداد في خصوص معاني الالفاظ لا يستلزم حجيّة قول اللغوي على وجه الوجوب لانفتاح باب العلم والعلمي بالاحكام ، لكنه لو فرضنا انه دل دليل بالخصوص من الشارع على حجيّة قول اللغوي يكون الانسداد المذكور حكمة له لا علة ، اذ مع فرض الانفتاح في مطلق الاحكام يكون الانسداد في خصوص لغة الالفاظ لا الزام فيه ، والعلة لابد وان تكون على وجه الالزام ، فحيث لا الزام فيه فهو يصلح لان يكون حكمة ، فان المراد من الحكمة هو الاقتضاء الذي لا الزام فيه .

(٢) لا يخفى ان قد ذكر جملة من العلوم ومنها اللغة مما يحتاج اليها الفقيه في معرفة الحكم واستنباطه ، وبناءاً على عدم حجية قول اللغوي لا تكون اللغة مما يحتاج اليها الفقيه وتسقط الفائدة بالنسبة الى الفقيه ، اذ لا فائدة في الرجوع الى اللغة اذ كان قول اللغوي ليس بحجة .

معنى - بعد الظفر به وبغيره في اللغة - وإن لم يقطع بأنه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتفق كثيرا ، وهو يكفي في الفتوى[١] .

فصل

الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص ، من جهة أنه من أفراده ، من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص ، فلابد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره له ، بعمومها أو إطلاقها . وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور[٢] :

---

(١) حاصله : ان الفائدة لا تسقط بالنسبة الى الرجوع الى اللغة وان كان قول اللغوي ليس بحجة ، فان عدم حجيّة قول اللغوي انما هي بما ان قول اللغوي من الظنون النوعية ، اما لو حصل القطع بالوضع من قول اللغوي ، او حصل القطع بظهور اللفظ في معنى من معانيه وان لم يحصل العلم بما هو الموضوع له ، فانه ربما يكون اللفظ ظاهرا في معنى وان لم يكن ذلك المعنى هو المعنى الحقيقي للفظ ، كما في المجاز المشهور فانه ربما يدعى انه أرجح من المعنى الحقيقي .

وعلى كل فالمراجعة الى اللغة لا تنحصر فائدتها فيما اذا كان قول اللغوي حجة في الاوضاع ، فان الفتوى في الحكم المرتب على موضوع يكفي فيه ظهور اللفظ فيه وان لم يكن اللفظ حقيقة فيه .

(٢) توضيح الحال يحتاج الى تمهيد ، وهو انهم ذكروا ان الادلة في غير الاحكام المعلومة بالضرورة ككلي الصلاة والصوم والحج والزكاة تنحصر في اربعة الكتاب والسنة والدليل العقلي والاجماع ، ولا ريب ان الاجماع عندنا ليس - بما هو اجماع من اهل الفتوى - دليلا في قبال الادلة الثلاثة ، وانما هو من حيث كونه كاشفاً عن موافقة المعصوم على الحكم الذي قام الاجماع عليه ، اما لكون المعصوم بعض المفتين او لكشف الاجماع عن رأي المعصوم ، فليس الاجماع الاّ كونه طريقا لتحقق السنة

التي هي اما فعل المعصوم او قوله او تقريره ، وبهذا الاعتبار ذكروه دليلا في قبال السنة من باب مقابلة الطريق لذي الطريق .

وبعدما عرفت ان حجيّة الاجماع وكونه دليلا على الحكم انما هو لكونه طريقا لرأي المعصوم ، فهو ينقسم الى محصّل ومنقول .

والمحصّل لا اشكال في حجيته ، فان تحصيل الطريق القطعي لرأي المعصوم بديهي الحجية عند من يحصله بنفسه .

واما المنقول فمرجعه الى خبر ينقل الطريق لرأي المعصوم عند ناقله ، فالقائل باعتباره وحجيته انما يقول به لكونه من افراد حجية خبر الواحد .

والفرق بينه وبين الخبر بحسب الاصطلاح هو ان الخبر يحكي عن نفس قول المعصوم او فعله او تقريره بلا واسطة ، والخبر الناقل للاجماع يحكي عن الطريق المستلزم لقول المعصوم او فعله او تقريره ، ولا فرق في حجية الخبر بين كونه حاكياً عن رأي المعصوم بلا واسطة او مع الواسطة ، وليس لدينا دليل بالخصوص على حجيّة الاجماع المنقول ، بل دليل حجيّته منحصر في حجيّة الخبر ، فلابد لمن يقول بحجيّة الاجماع المنقول من اثباته شمول ادلة اعتبار الخبر الواحد له اما بعموم ادلة اعتبار الخبر او باطلاقها ، ومنه يتضح ان القائل بعدم حجية الاجماع المنقول ينكر شمول ادلة اعتبار الخبر الواحد له لا بعمومها ولا باطلاقها ، ولذا قال : ((الاجماع المنقول بالخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة انه من افراده)) أي الوجه في حجيته عندهم هو انه من افراد الخبر القائلين بحجيته ولم يقم دليل على اعتباره بعنوان كونه اجماعا منقولاً ، ولذا قال : ((من دون ان يكون عليه دليل بالخصوص)) ولذا ((فلابد في اعتباره)) أي اعتبار الاجماع المنقول ((من شمول ادلة اعتباره)) أي ادلة اعتبار الخبر ((له)) اما ((بعمومها او اطلاقها)) .

الاول : إن وجه اعتبار الاجماع ، هو القطع برأي الامام عليه السلام ، ومستند القطع به لحاكيه - على ما يظهر من كلماتهم - هو علمه بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصا ، ولم يعرف عينا ، أو قطعه باستلزام ما يحكيه[1]

---

(١) قد عرفت ان وجه كون الاجماع دليلا انما هو لكونه طريقا لرأي المعصوم عليه السلام ، ومن الواضح ان الطريق سبب لثبوت ذي الطريق ، وذو الطريق هو المسبّب، فالاجماع هو السبب ورأي المعصوم هو المسبب .

وحيث ان للعلماء مشارب مختلفة في استلزام الاجماع لرأي المعصوم - فهذا الامر معقود لبيان اقسام الاجماع .

الاول : الاجماع الدخولي وهو ان يسمع الحكم من جماعة يعلم بان بعض من سمع منه هو الامام عليه السلام ، فيكون الامام عليه السلام داخلا بشخصه في المجمعين اجمالا، ولابد وان يكون غير معلوم بعينه لانه لو كان معلوما بعينه للسامع لخرج عن ان يكون الاجماع هو الطريق لاثبات رأيه عليه السلام ، بل يكون السماع منه بعينه هو المثبت لرأيه دون الاجماع ، وانما يكون الاجماع مثبتا لرأيه عليه السلام حيث لا يكون السامع عارفا للامام بعينه ، ويكون سماعه من جماعة يعلم بان الامام بعضهم على سبيل الاجمال هو المثبت لرأيه عليه السلام .

ولا يخفى ان الاجماع الدخولي نقل لرأي الامام عليه السلام بالحس لا بالحدس ، لفرض سماعه من الامام بما هو بعض من الجماعة التي سمع منها الناقل للاجماع ، وقد اشار (قدس سره) الى وجه الاعتبار بقوله : ((ان وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأي الامام عليه السلام)) ثم اشار الى هذا القسم وهو الاجماع الدخولي وانه اجنبي بقوله : ((ومستند القطع به)) أي مستند القطع برأي الامام ((لحاكيه)) أي لحاكي الاجماع ((على ما يظهر من كلماتهم)) في كيفية نقل الاجماع ((هو علمه)) أي علم الحاكي للاجماع ((بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصا)) ومعنى هذا هو كون الامام عليه السلام بعض المجمعين الذي حصل الحاكي على آرائهم فهو حسي لتحصيل الحاكي

لرأيه عليه السلام عقلا من باب اللطف[1] ، أو عادة[2] أو اتفاقا من جهة

لرأي الامام بتتبعه لآراء المجمعين الذي علم بكون الامام بعضا منهم ، وقد اشار الى كون الاجماع الدخولي بما هو اجماع دليلاً على رأي الامام لازمه عدم معرفة الحاكي لهذا الاجماع للامام عليه السلام بعينه بقوله : ((ولم يعرف عينا)) والا لخرج عن كونه بما هو اجماع دليل على رأيه عليه السلام .

(١) الاجماع من باب اللطف هو وجه حجيّة الاجماع عند شيخ الطائفة (قدس سره) ، ويأتي بيانه مفصلا عند تعرض المصنف له في التنبيه الاول .

ومجمله : ان وجود الحكم في ضمن الاقوال لطف واجب ، ولازم هذا ان اتفاق المفتين في عصر واحد على الحكم يستلزم عقلا من باب اللطف الواجب على الامام عليه السلام في رأي الشيخ كون رأي الامام عليه السلام موافقا لما اتفق عليه علماء العصر ، فالاجماع اللطفي هو العلم برأي الامام من باب الاستلزام العقلي لا من باب الحس، فالاجماع اللطفي هو تحصيل للسبب فقط بالحس ، واما المسبب فالعلم به للاستلزام العقلي وليس بحسي ، وهذا هو القسم الثاني من مشارب الاجماع .

(٢) هذا هو القسم الثالث من وجوه الاجماع ، وحاصله : هو اتفاق جماعة يستلزم رأيهم رأي الامام عليه السلام بحسب العادة لا بحسب الاستلزام العقلي كما في الاجماع اللطفي .

وتقريبه : انه اذا كان لاحد جماعة وحفدة وتلاميذ لا يعدون رأيه فانفاقهم على شيء يكشف بحسب العادة عن رأي مرجعهم وأستاذهم ، فاذا اتفق ـ مثلا ـ خاصة الصادق عليه السلام من الشيعة على حكم يكشف اتفاقهم بحسب العادة عن موافقة رأيه عليه السلام لرأيهم ، ولا يخفى انه لابد وان لا يكون ذلك الحكم مما قد رووه عنه عليه السلام ،والاّ لكان رواية لا اجماعا .

والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني : هو كون الاستلزام فيه مما تقتضي به العادة دون العقل ، بخلافه في القسم الثاني فانه مما يقضي به العقل ، فان اتفاق

الحدس برأيه ، وإن لم تكن ملازمة بينهما عقلا ولا عادة[1] ، كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الاجماع ، حيث إنهم مع عدم الاعتقاد

الجماعة المتبعة لرأي شخص تقتضي العادة بكشف رأيها عن رأيه ، واحتمال عدم موافقة رأيه عليه السلام لرأيهم موجود ولكنه مما تأباه العادة ، بخلاف القسم الثاني فان عدم الموافقة منفي عقلا فلا وجه لاحتماله .

ويوافق هذا القسم القسم الثاني في كون رأي الامام ليس بحسي على هذا المشرب ايضا ، وان السبب فيه فقط حسي ، واما المسبّب فهو مما يقضي به الاستلزام العادي دون الحس .

(١) هذا هو القسم الرابع من وجوه الاجماع عند بعض الناقلين له ، وهو اتفاق جماعة قد حصل لناقل الاجماع منها الحدس بموافقة رأي الامام عليه السلام لهؤلاء ، لان من المعلوم المفروغ عنه ان الناقل للاجماع لم يتبع آراء المجمعين حتى علم بدخول الامام شخصا فيهم ، كما اذا كان من اهل زمان الغيبة الكبرى ، فليس اجماعه الذي نقله من الاجماع الدخولي ، وليس لاتفاقهم كشف عقلي ولا عادي بحسب رأي هذا الناقل للاجماع ، كما اذا كان الناقل للاجماع لا يرى الاجماع اللطفي ، فلا ملازمة عقلية ولا يكون هؤلاء المتفقين من اهل زمان عصر الامام عليه السلام وخاصته حتى تكون بين رأيهم ورأيه عليه السلام ملازمة عادية ، فلابد وان يكون السبب لنقل الاجماع عند هذا الناقل له هو حدسه الخاص بموافقة رأي الامام عليه السلام لهذه الآراء التي علم بها هذا الناقل وحصّلها . وحيث لم يكن هذا الاجماع عند ناقله من الاجماع الدخولي ولا من باب اللطف الذي تكون ملازمته عقلية ولا من باب العادة حتى تكون الملازمة عادية ، فانحصر ان يكون هذا الكشف قد حصل للناقل للاجماع من باب الحدس اتفاقا .

ولا يخفى ان الحسي من هذه الوجوه الاربعة هو الدخولي فقط ، واما الوجوه الثلاثة الاخر من اللطفي والعادي والاتفاقي كلها من الحدس ولكنهم اصطلحوا على

تسمية الاخير وهو الاتفاقي بالحدسي ، ولعله لعدم الملازمة فيه لا عقلا ولا عادة فهو متمحّض في الحدسيّة ، بخلاف ما كان فيه الملازمة كاللطفي والعادي فانهما اشبه بالحس وان لم يكونا حسيين حقيقة .

ولا ينبغي ان يخفى ان هناك وجهين آخرين للاجماع ـ غير ما اشار اليها من الوجوه الاربعة ـ وهما :

الاجماع التقريري وهو كاللطفي من حيث ان الملازمة فيه قابلة للانفكاك ، ولا مجال فيه لاحتمال عدم موافقة رأي الامام عليه السلام لاراء المجمعين الاّ ان الملازمة في اللطفي عقلية ، وفي التقريري شرعيّة بملاك وجوب الارشاد والتنبيه شرعا على الامام فيما اذا اتفق اهل العصر على حكم مخالف للحكم الواقعي ، فاتفاقهم على الحكم يكشف عن انه هو الحكم الواقعي ، لانه لو كان مخالفا لوجب على الامام من باب التنبيه الارشاد الى الحكم الواقعي .

الثاني هو كشف آراء المجمعين عن دليل معتبر قام عندهم على الحكم وقد خفي علينا .

والفرق بين هذا الوجه الاخير والوجوه المتقدمة للاجماع : هو ان المكتشف بهذا الاجماع هو الحكم الظاهري والمكتشف بالوجوه المتقدمة هو الحكم الواقعي ، لوضوح ان الدليل المعتبر لا يدل على اكثر من الحكم الظاهري ، بخلاف الوجوه السابقة فان المكتشف بها هو رأي الامام عليه السلام وهو الحكم الواقعي .

وينبغي ان لا يخفى ان المجمعين اذا كانوا من اهل الغيبة الكبرى فالاجماع الدخولي مستبعد جدا بل مقطوع بعدمه غالبا ، ومثله الاجماع العادي الاتفاقي لانهما انما يتأتيان في غير الغيبة الكبرى ، والاجماع اللطفي والتقريري غير صحيحين فيتعيّن هذا الوجه السادس .

ويرد عليه : انه لو سلّمنا صحة الخبر من حيث السند ولو لاستنادهم اليه .

بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالبا وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عادة ، يحكون الاجماع كثيرا[1] ، كما أنه يظهر

ولكن أولاً : لا نسلم حجيّته من حيث الظهور لان كونه له ظهور عند المجمعين لا يستلزم ان يكون له ظهور عند غيرهم .

وثانياً : انه حيث كان الخبر معتبرا عند المجمعين فلماذا خلت منه كتب الاخبار وكتب الاستدلال ؟

وهناك وجه آخر للاجماع يشير اليه المصنف في طي عبارته الآتية وهو الاجماع التشرّفي : وهو ان يكون المدعي للاجماع من الاوحديين الذين لهم مقام التشرّف بخدمة الامام عليه السلام في الغيبة الكبرى ويحظون بالمثول بين يديه ـ عجل الله فرجه ـ ولا يسعهم نقل رأيه بالصّراحة فيتوسلون الى ذلك بنقله بنحو الاجماع .

فتحصّل من مجموع ما ذكرنا : ان وجوه نقل الاجماع سبعة ، أشار الى خمسة منها في المتن : وهي الدّخولي ، واللطفي ، والعادي ، والاتفاقي ، والتشرّفي ، وباضافة التقريري ، والاجماع الكاشف عن الدليل المعتبر تكون وجوها سبعة للاجماع المدعى في كلمات الاصحاب (قدس سرهم).

(١) لما فرغ من ذكر وجوه الاجماع الاربعة بنحو الثبوت ـ شرع فيما يدل عليها بنحو الاثبات ، ويظهر منه (قدس سره) ان طريقة المتأخرين في نقل الاجماع هي من باب الحدس الاتفاقي ، لان المتأخرين الناقلين له من اهل الغيبة الكبرى ولم يكونوا من خاصته الموجودين في عصره ، وليسوا ايضا ممن ينسب لهم التشرّف بخدمته فلا يكون اجماعهم من الدخولي ولا من العادي ولا من التشرّفي ، وايضا فالمتأخرون لا يرون صحة الاجماع اللطفي فيتعيّن ان يكون اجماعهم من باب الحدس الاتفاقي ، والى هذا اشار بقوله : ((حيث انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية)) فلا يكون اجماعهم من باب اللطف ((ولا الملازمة العادية غالبا)) لانهم من اهل الغيبة الكبرى ولم ينسب لهم التشرف بخدمته عليه السلام ((و)) مع ((عدم)) دعواهم ((العلم بدخول

ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب ، أنه استند في دعوى الاجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام[1] وممن اعتذر عنه بانقراض عصره، أنه استند إلى قاعدة اللطف .

هذا مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك ، على ما يشهد به مراجعة كلماتهم، وربما يتفق لبعض الاوحدي وجه آخر من تشرّفه برؤيته عليه السلام

جنابه عليه السلام في المجمعين عادة)) فليس اجماعهم دخوليا ومع ذلك ((يحكون الاجماع كثيرا)) فلابد وان يكون اجماعهم من باب الحدس الاتفاقي .

وقد عرفت ان الاقرب هو الوجه السادس ، لان حدس رأي الامام عليه السلام منهم في الغيبة الكبرى مع عدم تشرفهم بلقائه عليه السلام ربما يكون بلا وجه ، واحتمال ان لهم دليلاً معتبراً على الحكم اقرب منه ، وقد مرّ الايراد عليه ايضا .

(١) حاصله : ان بعض نقلة الاجماع ينقله مع علمه بوجود المخالف للاجماع ويعتذر ان مخالفة المخالف لا تضر بدعوى الاجماع لانه معلوم النسب ، ويدل هذا الاعتذار ان الوجه في نقل الاجماع عنده هو الاجماع الدخولي ، لان ملاك الاجماع الدخولي هو دخول الامام عليه السلام في المجمعين بشخصه مع عدم معرفته بعينه ، فمخالفة غير معلوم النسب مما يقدح بالاجماع الدخولي ، لاحتمال كون هذا المخالف غير المعلوم نسبه بعينه هو الامام عليه السلام ، فاعتذاره هذا بان المخالف معلوم النسب يدل على ان لجهالته خصوصية وتنحصر خصوصية الجهالة في الاجماع الدخولي لا غير ، فان الاجماع اللطفي مما يضر به المخالف المعلوم النسب ، والاجماع العادي لا خصوصية فيه لمخالفة مجهول النسب ولا معلومه ، ومثله الاجماع من باب الحدس اتفاقا في عدم الخصوصية فيه لا لمخالفة معلوم النسب ولا مجهوله ، فيتعيّن كون مدعي هذا الاجماع ((انه استند في دعوى الاجماع الى العلم بدخوله عليه السلام)) في المجمعين .

وأخذه الفتوى من جنابه ، وإنما لم ينقل عنه ، بل يحكي الاجماع [١] لبعض دواعي الاخفاء[٢] .

---

(١) لا يخفى ان الاعتذار عن مخالفة المخالف بانقراض عصره وان العصر الذي فيه الاتفاق ولا مخالف فيه مما يدل صريحا ان طريقيته في الاجماع من باب اللطف ، لوجوب إلقاء الخلاف على الامام عليه السلام من باب اللطف ، فيما اذا اتفق علماء العصر على حكم يخالف الحكم الواقعي ، أمّا اذا كان المخالف ممن انقرض عصره ففي ذلك العصر لا اتفاق على المخالفة للحكم الواقعي حتى يجب على الامام عليه السلام من باب اللطف إلقاء الخلاف ، والمفروض في هذا العصر الاتفاق فهو يكشف عن رأيه عليه السلام والاّ لوجد المخالف في هذا العصر ، وهذا النحو من الاعتذار صريح في ان وجه الاجماع عند ناقله هو اللطف .

قوله : (قدس سره) وربما يتفق لبعض الخ)) هذا هو الاجماع التشرفي .

(٢) أي انه انما لم ينقله صريحاً بل نقله بنحو دعوى الاجماع لان هناك دواعي للإخفاء :

منها : انه قد وردت عن الحجة عليه السلام اخبار كثيرة آمرة بتكذيب مدعي الرؤية في الغيبة الكبرى ، والمراد من الامر بالتكذيب هو ترتيب آثار الكذب على خبر مدعي الرؤية ، فيلزم من تصريحه بالملاقاة تعريض نفسه للتكذيب وعدم الاخذ بالحكم الذي نقله عنه عليه السلام فينتفي الغرض الذي دعاه لنقل الحكم .

ومنها : ان نقله عن الامام عليه السلام تصريحا يدل انه من اهل مقام التشرّف بخدمته عليه السلام وهو لا يريد ان يعرف عنه ذلك .

ومنها : انه لو عرف عنه وشاع انه ممن يجتمع به ـ عجل الله فرجه ـ لاضطره الناس لان يسأل منه عليه السلام في غالب امورهم فتنقلب الغيبة الكبرى الى مثل الغيبة الصغرى، وقد حكمت المصلحة الملزمة في ان تكون غيبته كبرى لا يعرف فيها شخص معلوم يراه ويجتمع به .

الامر الثاني : إنه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع ، فتارة ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدساً كما هو الغالب ، أو حساً وهو نادر جدا ، وأخرى لا ينقل إلاّ ما هو السبب عند ناقله ، عقلا أو عادة أو اتفاقا ، واختلاف ألفاظ النقل أيضا صراحة وظهورا وإجمالا في ذلك ، أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب[1] .

---

(١) يتضمن هذا الامر الثاني بيان امور ثلاثة :

الاول : ان ناقل الاجماع تارة ينقل السبب والمسبب ، كما اذا قال اجمعت الامة حتى المعصوم عليه السلام .

واخرى ينقل السبب وحده كما اذا قال اجمعت فتاوى اصحابنا ، والى هذا اشار بقوله : ((فتارة ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله)) الى ان قال ((واخرى لا ينقل الا ما هو السبب)) .

الثاني : ان الاجماع الدخولي حسي كالتشرفي ، والاجماع اللطفي والعادي والاتفاقي حدسي ، والى هذا اشار بقوله : ((حدسا كما هو الغالب)) فان الغالب كما في زمان الغيبة هو الاجماع المبني على الحدس وهو اللطفي والاتفاقي مثلا ، والى الدخولي والتشرفي المبنيين على الحس اشار بقوله : ((او حسا وهو نادر جدا)) بل الاجماع الدخولي في الغيبة مستحيل عادة .

الثالث : ان الفاظ نقل الاجماع مختلفة في الصّراحة والظهور والاجمال بالنسبة الى نقل السبب والمسبب .

فالصريحة كالعبارة المتقدمة وهي اجمعت الامة حتى المعصوم ، فانها صريحة في نقل السبب والمسبب .

والظاهرة في نقلهما كما اذا قال الناقل اجمعت الامة ولم يصرح بدخول المعصوم، فان لهذه العبارة ظهوراً في دخول الامام عليه السلام ايضا .

الامر الثالث : إنـه لا إشكال في حجية الاجماع المنقول بأدلة حجية الخبر ، إذا كان نقله متضمنا لنقل السبب والمسبب عن حسّ ، لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جدا[1] ، وكذا إذا لم يكن متضمنا

والمجملة : هي ان يقول الناقل مثلا اجمع الفقهاء فانه من المحتمل دخول الامام عليه السلام في الفقهاء ، كما انه ربما يكون الكلام صريحا في نقل السبب فقط كما لو قال اجمع علماؤنا المقلدون في الغيبة ، وربما يكون ظاهرا في ذلك كما لو قال اجمع اصحابنا ، والى هذا اشار بقوله : ((واختلاف الفاظ النقل الى آخر الجملة)) .

(١) هذا الامر لبيان ما هو الحجة من الاجماع المنقول وما ليس بحجة منه ، وقد عرفت في صدر المبحث ان مدرك حجية الاجماع المنقول تنحصر في شمول ادلة حجية الخبر له بعمومها او اطلاقها ، وسيأتي ان القدر المتيقن من دلالتها هو حجيه الخبر الحسي دون الحدسي ، وقد عرفت ايضا ان ما عدا الاجماع الدخولي كاللطفي والعادي والاتفاقي هو نقل لرأي الامام عليه السلام عن حدس لا عن حس ، والنقل الحسي فيها انما هو بالنسبة الى نقل السبب وهو اتفاق علماء العصر او اتفاق جماعة يستلزم رأيه عليه السلام عادة او اتفاقا ، والاجماع الدخولي هو المختص بنقل السبب والمسبب عن حسّ .

فاذا عرفت هذا ... نقول لا اشكال في شمول ادلة حجية الخبر للاجماع الدخولي لانه نقل للمسبب عن حس ، اذ لا فرق في حجيّة الخبر الناقل لرأي الامام عليه السلام بين ان يقول المخبر به سمعت الامام بعينه يقول كذا أو يقرر كذا او يفعل كذا ، او يقول سمعت جماعة احدهم الامام عليه السلام قطعا هم يقولون كذا او يفعلون كذا او يقررون كذا .

الاّ ان الناقل للاجماع الدخولي في زمن الغيبة نادر بل مستحيل عادة ، فناقله في الغيبة ان لم يكن من اهل التشرّف وكان متفردا به مما يطمئن باشتباهه ولابد من تأويل كلامه .

له ، بل كان ممحضا لنقل السبب عن حس ، إلا أنه كان سببا بنظر المنقول إليه أيضا عقلا أو عادة أو اتفاقا ، فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه بأحكامه وآثاره[1] .

وقد اشار الى شمول ادلة الخبر للاجماع الدخولي بقوله : ((اذا كان نقله متضمنا لنقل السبب والمسبب عن حس)) واشار الى عدم الاطمئنان به في الغيبة بقوله : ((لو لم نقل بان نقله كذلك)) بان يكون على نحو الدخول ونقلا للسبب والمسبب عن حس ((في زمان الغيبة موهون جدا)) .

(١) قوله (قدس سره) : ((وكذا اذا لم يكن متضمناً الخ)) هذا معطوف على عدم الاشكال في شمول ادلة حجية الخبر .

وتوضيحه : ان ادلة حجية الخبر كما تدل على حجيّة الخبر الناقل لرأي الامام عليه السلام عن حس في اثباته للحكم الدال عليه كذلك تكون دليلا على حجية الخبر الناقل للسبب المستلزم لرأي الامام عليه السلام ، لانه نقل للسبب عن حس واثباتها للمسبب بواسطة الاستلزام ، فان الامارة التي قام الدليل على اعتبارها حجة في اثبات لازمها كما هي حجة في اثبات الملزوم في دلالتها عليه ، فاذا كان السبب المنقول عن حس سببا عند من نقل اليه فلا اشكال في اثباته لرأي الامام عليه السلام بواسطة الاستلزام ، فاذا كان ـ مثلا ـ المنقول اليه ممن يرى الاجماع اللطفي ونقل الثقة له اتفاق اهل العصر فلا اشكال في كون هذا الاجماع المنقول حجة عند المنقول اليه في اثباته لراي الامام عليه السلام ، فهذا الاجماع المنقول وان كان اخباراً عن السبب عن حس لا عن المسبب الا انه لما كان السبب المنقول عن حس سببا عند المنقول اليه مستلزما لرأيه عليه السلام فلابد من ترتيب لازمه وهو الالتزام بموافقة رأي الامام لما اتفق عليه علماء العصر مثلا ، والى هذا اشار بقوله: ((وكذا)) أي لا اشكال ايضا في حجية الاجماع المنقول فيما ((اذا لم يكن متضمنا له)) أي لم يكن متضمنا لنقل المسبب عن حس كالاجماع اللطفي ((بل كان ممحضا لنقل السبب)) فقط ((عن حس الا)) ان

وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس ، بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال ، أظهره عدم نهوض تلك الادلة على حجيته، إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك[1] ،

المفروض ((انه كان)) اتفاق اهل العصر مثلا ((سبباً بنظر المنقول اليه ايضا)) كما هو سبب عند الناقل اما ((عقلا او عادة او اتفاقا فـ)) لابد للمنقول اليه ان ((يعامل حينئذ مع)) هذا الاجماع ((المنقول معاملة المحصّل في الالتزام بمسببه باحكامه وآثاره)) .

(١) قد عرفت الحال فيما اذا كان السبب عند الناقل سببا ايضا عند المنقول اليه وشمول ادلة حجية الخبر له باعتبار كونه نقلا لما له اثر شرعي ، وحيث كان السبب عند المنقول اليه له اثر شرعي وهو رأي المعصوم فلابد من ترتيبه عليه ، فرأي الامام وان لم يكن حسيا الا انه كان سببه حسياً ، فلا فرق بين نقله عن حس كما في الدّخولي او نقل سببه عن حس كما في اللطفي والعادي والاتفاقي حيث يكون المنقول اليه ممن يرى صحة الاجماع اللطفي او العادي او الاتفاقي .

واما اذا كان المنقول اليه ممن لا يرى ذلك ، بان يكون المنقول اليه ـ مثلا ـ ممن لا يرى اتفاق اهل العصر على حكم مما يستلزم رأي الامام عليه السلام ، وكان الناقل ممن يرى ذلك فتكون الملازمة ثابتة في نظر الناقل دون المنقول اليه ، فيتوقف شمول ادلة حجية الخبر للاجماع في هذا الفرض على عمومها او اطلاقها لما يتناول الخبر الحدسي، لبداهة ان الناقل لم ينقل رأي الامام عليه السلام عن حسّ ولم يكن السبب الذي نقله عن حسّ هو من الأسباب عند المنقول اليه ، فيرجع نقله لهذا الاجماع الى اخبار منه عن السبب حساً واخباره عن المسبب حدساً بحسب حدسه المختص به ، فلا تكون ادلة اعتبار الخبر شاملة له الا اذا كانت شاملة للاخبار الحدسي ، بان كان اخباره المستند لحدسه حجة كاخباره المستند لحسه .

ولكن ادلة حجية الخبر لا عموم فيها ولا اطلاق يشمل الاخبار عن حدس وان المتيقن منها هو حجية الخبر عن حسّ فقط ، لان ادلة حجية الخبر تنحصر في بناء العقلاء وفي الاخبار المتواترة وفي الآيات المباركة ، وليس لهذه الثلاثة عموم او اطلاق يشمل الاخبار عن حدس .

اما بناء العقلاء فنقول : ان الكلام فيه في فرضين : الاول : ان يكون معلوما انه نقل عن حدس ، ولا بناء من العقلاء على الاخذ بخبر الثقة اذا كان عن حدس ، لان بناء العقلاء على الاخذ بخبر الثقة انما هو لكونه كاشفا نوعياً بالفعل ، وسبب كشفه النوعي هو ان الثقة اذا لم يكن مخطئاً في حسه فكونه ممن يوثق به له الكشف النوعي بالفعل عما أحسّه واخبر به ، ولما كان الخطا في الحس خروجا عما يقتضيه الطبع ممن ليس في حاسة سمعه آفة بنوا على عدمه ، والبناء على عدم الخطا في الحس حيث انه خروج عما يقتضيه الطبع يشترك فيه الثقة وغير الثقة ، وانما يختلف الثقة وغير الثقة في ان ما يحس به الثقة كاشف نوعي عندهم ، بخلاف ما يحس به غير الثقة فانه لا كاشفية له عندهم ، فحجية خبر الثقة انما هي لبنائهم على انه صادق في حسه .

اما اذا كان خبر الثقة مبنياً على الحدس فبناؤهم على تصديقه في حسه لا يلازم ثبوت ما اخبر به بل يتوقف على تصديقه في حدسه ، ولا بناء من العقلاء على تصديق الثقة في حدسه ، اذ كونه ثقة لا يلازم ثبوت حدسه وصواب رأيه .

نعم كونه ثقة يلازم ثبوت ما احسّ به ، فان تصديقه فيما سمعه يلازم ثبوت ما سمعه ولا يلازم ثبوت ما يراه الثقة بحسب حدسه انه ملازم لما سمعه .

وبعبارة اخرى : ان خبر الثقة بنى العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال كذبه فهو كاشف نوعي عن وقوع ما اخبر به ، فحيث يخبر عن حس فثبوت خبره يتحقق بمجرد البناء على عدم الكذب ، واما حيث يخبر عن حدس فلا يثبت ما اخبر به بمجرد البناء على عدم كذبه ، بل لابد من بناء آخر منهم على صواب رأيه وحدسه ، لان المفروض ان ثبوت ما اخبر به من السبب المفروض كونه سببا عنده لا عند المنقول اليه

كما أن المنصرف من الآيات والروايات ذلك[1] ، على تقدير

يتحقق باخباره السبب للبناء على عدم كذبه ، ولا يتحقق مسببه بمجرد ذلك بل لابد من البناء على اصابته في رأيه وحدسه .

والحاصل : ان لازم وثاقته وعدم كذبه هو وقوع ما احس بوقوعه لا وقوع ما حدس وقوعه ، فانه لا يلازم وثاقته وعدم كذبه بل يلازم قوة حدسه واصابة رأيه ، ولا ملازمة بين الوثاقة واصابة الرأي ، فبناء العقلاء على خبر الثقة لا شمول له لما اخبر به الثقة عن حدس ، والى هذا اشار بقوله : ((ففيه اشكال)) أي فيما كانت الملازمة عند الناقل دون المنقول اليه ففي شمول حجية اعتبار الخبر له اشكال ((اظهره عدم نهوض تلك الادلة)) الدالة على حجية الخبر ((على حجيّته)) أي على حجيّة الخبر المبني على الحدس ((اذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك)) أي غير الخبر المبني على الحدس بل الخبر المبني على الحس ، لان الخبر الحسي هو الكاشف النوعي دون الخبر الحدسي فانه لا كاشفية نوعية فيه تلازم كونه ثقة ولا يكذب .

الفرض الثاني : ان لا يكون معلوما انه عن حدس ، بل كان مما يحتمل كونه نقلا عن حس ، كما يحتمل كونه عن حدس وسيأتي الاشارة اليه فيما يأتي .

(١) اما الآيات فسيأتي ان عمدتها مفهوم آية النبأ وهي ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾[1] الدال على عدم التبين عن نبأ العادل ، والمنصرف من النبأ هو خبر العادل الحسي دون الحدسي .

وللشيخ الاعظم في رسائله وجه آخر لعدم دلالة آية النبأ على حجية خبر العادل الحدسي وانها تختص بما اخبر به عن حس .

---

(١) الحجرات : الآية ٦ .

دلالتهما[1] ، خصوصا فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد

وحاصله : ان التبيّن عن خبر الفاسق وعدم التبيّن عن خبر العادل في الآية انما هي لوجود الجهة الرادعة في العادل دون الفاسق ، والجهة الرادعة التي يمتاز بها العادل عن الفاسق هي تعمّد الكذب وعدمه ، فان العادل وجود ملكة العدالة فيه تردعه عن تعمّد الكذب ، بخلاف الفاسق فانه حيث لا ملكة له لا رادع له عن تعمّد الكذب ، فالآية قد وردت لتمييز العادل عن الفاسق فيما يرجع الى اختيارهما .

واما احتمال الخطأ الناشئ عن اللا اختيار فالعادل والفاسق فيه سواء ، وهذا المقدار من دلالة الآية لا يستلزم حجية خبر العادل ، فانه كونه لا يكذب لا يستلزم تحقق ما اخبر به لجواز خطأه المستند الى عدم اختياره ، وانما تكون الآية بضميمة بناء العقلاء على عدم الخطأ دالة على حجيّة الخبر ، ومن الواضح ان بناء العقلاء انما هو على عدم الخطأ عن حس لانه خلاف مقتضى الطبع لا على عدم الخطا عن حدس ، فالآية بضميمة الاصل العقلائي تدل على حجية خبر الثقة ، فاخبار العادل عن حدس خارج عما وردت الآية من جهته ، لانها وردت من ناحية تعمّد الكذب وعدمه ، وخارج عن بناء العقلاء لان الخطأ الحدسي ليس على خلاف مقتضى الطبع، ولذا لا بناء من العقلاء على اصالة عدم الخطا عن حدس ، فلا دلالة للآية على غير حجية الخبر عن حسّ ولا نظر لها ولا للاصل المنضم اليها الى حجية الخبر عن حدس .

واما الروايات فالقدر المتيقن منها هو وجوب تصديق العادل في خبره لا في رأيه .

(١) اشارة الى ما يأتي من المناقشات في دلالة الآية على المفهوم وفي الاخبار من عدم تواترها ، فانها اذا لم يثبت تواترها لا تخرج عن كونها اخبار آحاد فلا تكون مثبتة لحجية اخبار الآحاد .

والحاصل : ان المنصرف من الآيات والروايات على تقدير دلالتها على حجية الخبر الواحد هو حجية الخبر الحسي دون الحدسي ، وهو المراد بقوله (قدس سره) :

الملازمة ، هذا فيما انكشف الحال[١] .

وأما فيما اشتبه ، فلا يبعد أن يقال بالاعتبار ، فإن عمدة أدلة حجية الاخبار هو بناء العقلاء ، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس ، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس ، حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشيء على التوقف والتفتيش ، عن أنه عن حدس أو حس ، بل العمل على طبقه والجري على وفقه بدون ذلك ، نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك ، فيما لا يكون هناك أمارة على الحدس ، أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة[٢].

((ذلك)) وحاصله : ان القدر ((المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك)) أي حجية غير الخبر الحدسي وهو الحسي و ((المنصرف من الآيات والروايات ذلك على تقدير دلالتهما)) أي حجية غير الخبر الحدسي وهو الخبر الحسي ايضاً .

(١) حاصله : ان بناء العقلاء على الاخذ بخبر الثقة يرجع الى بناءين : البناء على عدم الكذب والغاء احتماله ، والبناء على عدم الخطأ وإلغاء احتماله ، ومع العلم بالخطا لا وجه للبناء على عدمه ، فان البناء على عدم الخطا انما هو في مقام احتمال الخطأ لا في مقام العلم بالخطا ، ومثله المستفاد من الروايات والآيات انما هو جعل الحجيّة لخبر الثقة الذي لم يعلم كذبه ولاخطأه بالغاء احتمالهما ، اما اذا علم بالخطأ فلا وجه لشمول ادلة حجية الخبر له ، بل مع العلم بالخطأ فكذب الخبر متحقق وان لم يكن المخبر متعمدا للكذب لاعتقاده الملازمة .

(٢) قد عرفت الحال فيما اذا علم حال الخبر وانه عن حدس لا عن حس من عدم شمول ادلة اعتبار الخبر له .

واما فيما اذا اشتبه ولم يعلم ان خبر الثقة كان عن حس او عن حدس فلا شمول للآيات والروايات له ، لانه اذا كان المنصرف منها هو خصوص الخبر الحسي فلا تكون لها دلالة على المشكوك الحسية ، والا لم يكن المنصرف منها هو خصوص

الحسي بل يكون المنصرف هو الاعم من الحسي والمشكوك الحسيّة ، وهو خلف بالنسبة الى دعوى ان المنصرف منها هو خصوص الحسي .

والمصنف حيث يرى ان عمدة ادلة حجية الخبر هو بناء العقلاء بخلاف الآيات والروايات فان دلالتهما على حجيته لا تخلو عنده عن مناقشة ، ولذا قال فيما مر على تقدير دلالتهما .

وحاصل ما يظهر من المصنف انه اذا اشتبه حال الخبر ولم يعلم انه عن حسّ او عن حدس ، فاما ان لا تكون هناك امارة قائمة على انه حدسي بل كان محض احتمال من دون منشأ له ، والمشاهد من بناء العقلاء هو العمل على طبق خبر الثقة في مثل هذا وعدم الاعتناء منهم بهذا الاحتمال فيما اذا لم يكن هناك منشأ له ، لوضوح انه فيما اذا لم يعلم كونه حسيًا فان احتمال كونه حدسيا موجود ، ومع وجود هذا الاحتمال قد استقر بناء العقلاء على الاخذ بخبر الثقة وعدم التفتيش والسؤال منهم عن حدسيّته وحسيّته فيكشف ذلك عن بنائهم على الاخذ به وان احتملوا كونه حدسيًا حيث لا تكون هناك امارة على حدسيّته ، واما لو كانت هناك امارة على حدسيّته فلا بناء منهم على الاخذ به ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وهم كما يعلمون بخبر الثقة اذا علم انه عن حس يعملون به)) ايضا ((فيما يحتمل كونه عن حدس)) فيما اذا لم تكن هناك امارة على كونه حدسيًا ، ويدل على هذا القيد قوله : نعم لا يبعد ، والدليل على بنائهم على حجية خبر الثقة المحتمل كونه عن حدس حيث لا تكون امارة على حدسيته بل يكون محض احتمال ما اشار اليه بقوله : ((حيث انه ليس بناؤهم)) الى قوله ((بدون ذلك)) أي بدون التوقف والتفتيش ، وحيث علمت ان احتمال الحدسيّة موجود فيما اذا لم يعلم كونه عن حدس ومع ذلك استقر بناؤهم على العمل به ، فيكشف هذا عن حجية خبر الثقة عند العقلاء وان احتمل كونه حدسيا بشرط عدم الامارة على الحدسيّة ، اما اذا كانت امارة على الحدسيّة فلا بناء منهم على العمل به ، ولذا قال ((نعم لا يبعد ان يكون بناؤهم على ذلك))

هـذا لكـن الاجماعـات المنقولـة في ألسنة الاصحـاب غالبـا مبنيـة علـى حـدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقـلا[1]، فـلا اعتبـار لهـا مـا لم ينكشـف

أي على الاخذ بخبر الثقة المحتمل كونه حدسيا ((فيما لا يكون هنـاك امـارة علـى الحدس)) واما اذا كان هناك علم بالحدس فلا بناء من العقلاء على العمـل بخبر الثقة اذا كان عن لازم يعتقد الملازمة بين وجوده ووجود ملزومه ، وقد علم ان اخباره عنه كان حسيًا بالنسبة الى الملزوم دون اللازم ، واما اخباره عن اللازم فانما كان لانه يعتقد الملازمة بين وجوديهما وكان المنقول اليه لا يرى هذه الملازمة ، فانه لا بناء من العقلاء على العمل بمثل هذا ، وكذا الحال فيما اذا لم يعلم انه كذلك ولكن كانت هناك امارة على ان هذا الناقل يستند في اخباره عن اللازم لاعتقاده الملازمة بينه وبين الملزوم الذي احس به ، فانه ايضا لا بناء من العقلاء على الاخذ بخبر الثقة فيما اذا قامت الامارة على ان اخباره من باب اعتقاد الملازمة التي لا يراها المنقول اليه ، والى هذا اشار بقوله : ((واعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة)) .

(١) حاصله : ان الاجماعات المنقولة في كلمات الاصحاب مما لا يشملها ادلة اعتبار حجية الخبر ، لانها مما قامت امارة على كونها مبنية على الحدس واعتقاد الملازمة ، وقد عرفت انصراف الآيات والاخبار الى الخبر الحسي فلا تشمل مشكوك الحسيّة والحدسيّة فضلا عما قامت الامارة على الحدسيّة في الخبر .

واما بناء العقلاء فهو وان كان مما يشمل مشكوك الحسيّة والحدسيّة الا انه ايضا لا يشمل ما قامت الامارة على كونه حدسيًا .

ينبغي ان لا يخفى : ان وجوه الاجماع التي ذكرها المصنف خمسة اثنان منها حسيّان يتضمنان نقل رأي المعصوم عن حسٍ ، وهما الاجماع الدخولي والتشرّفي وأدلة اعتبار حجية الخبر تشملهما لانهما نقل عن حس .

والمصنف وان لم يشر الى الاجماع التشرفي من حيث شمول ادلة اعتبار الخبر له الا ان ما ذكره في الاجماع الدخولي جار فيه ايضا وهو واضح ، بل هو اولى من

الدخولي لان نقل الاجماع في التشرفي بالنسبة الى السبب يكون من قبيل الكناية من حيث ان المراد بها حقيقة هو المكنى عنه ، فان الغرض من حكاية الاجماع فيه هو نقل قول المعصوم ، ونقل الاجماع ككناية عنه ، فان الغرض منه التوصل الى نقل رأي المعصوم عليه السلام .

والثلاثة الأخر من اللطفي والعادي والاتفاقي من النقل بالحدس ولا تشملها ادلة اعتبار الخبر .

والوجهان الآخران اللذان لم يتعرض لهما المصنف وهما التقريري وهو حدسي لانه كاللطفي الاّ ان الملازمة المدعاة فيه ليست عقلية بل هي بملاك الوجوب الشرعي من وجوب التنبيه والارشاد الى الحكم الواقعي فلا تشمله ادلة اعتبار حجية الخبر .

واما الاجماع الكاشف عن وجود دليل معتبر فمرجعه الى كون الاجماع بالنسبة اليه كخبر عن خبر ، وادلة الاعتبار وان شملت الخبر عن الخبر الدال على الحكم الشرعي ، الا انه حيث يكون الخبر الاول ناقلاً لالفاظ الخبر الثاني حتى يتم ملاك الحكم من حيث السند والدلالة فان سند الخبر الثاني يوجب اعتباره الخبر الاول ، والظهور مستفاد من نفس الفاظ الخبر الثاني فيتم ملاك الحكم من حيث السند والظهور .

اما اذا لم يكن منقولا بالفاظه كما في الاجماع الكاشف عن الدليل المعتبر غير المنقول بالفاظه فلا تتم الحجية فيه من حيث الظهور وان تمت الحجية فيه من حيث السند ، لان حجية الظهور تختص بمن قام عنده الظهور ، فكون الدليل المعتبر الكاشف عنه الاجماع له ظهور عند المجمعين لا يستلزم حجية ذلك الظهور عند من لم يقم عنده ذلك الظهور ، فانه ربما يكون الدليل المعتبر له ظهور عند جماعة ولا يكون له ذلك الظهور عند آخرين ، بل ربما يكون له ظهور في قرون متتابعة ولا يكون له ظهور في قرن متأخر كما في أدلة البئر ، فانه مضت عليها قرون فهم

أن نقل السبب كان مستندا إلى الحس ، فلابد في الاجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها[1] ، ولو بملاحظة حال

الأصحاب منها وجوب النزح حتى زمان العلامة الحلي (قدس سره) فاستفاد منها استحباب النزح ، ووافقه عليه المتأخرون .

(١) هذا نتيجة ما مرّ من ان ادلة الاعتبار انما تدل على اعتبار الخبر الناقل عن حسّ ، وحيث ان ما عدا الاجماع الدخولي ليس نقلا لقول المعصوم عن حسّ فلا تشمل أدلة الاعتبار غير الاجماع الدخولي ، لانه نقل للمسبب الذي هو قول المعصوم بالتضمن عن حس ، وقد مرّ ايضا من المصنف شمول ادلة الاعتبار للاجماع الحدسي ايضا اذا كان المنقول اليه ممن يرى الملازمة بين السبب المنقول عن حس والمسبب وهو رأي المعصوم ، فهو وان لم يكن نقلا لرأي المعصوم بالحس الا انه حيث ان المنقول اليه يرى الملازمة وقد نقل الملزوم عن حس فيكون نقلا للازم وهو المسبب بالالتزام ، مثلا لو نقل الاجماع من يراه على نحو اللطف فانه ينقل عن حس اتفاق اهل العصر ، وحيث ان اتفاق اهل العصر يلازم عنده رأي المعصوم فيكون قد نقل ما يستلزم رأي المعصوم عليه السلام ، وبهذا المعنى يكون رأي المعصوم قد دلّ عليه ما نقله عن حس بالالتزام ، وليس المراد من قوله بالالتزام هي الدلالة اللفظية الالتزامية بل المراد نقل ما يستلزم رأي المعصوم وان لم تكن الملازمة من اللزوم البيّن بالمعنى الاخص التي هي الشرط في الدلالة الالتزامية ، فالمراد من كونه حكاية لرأي الامام بالالتزام ليست الدلالة الالتزامية ، بل المراد حكاية ما كان بينه وبين رأي المعصوم ملازمة لا تنفك بحسب رأيه ، ولا فرق في شمول ادلة الاعتبار بين الحكاية التضمنية لرأي المعصوم عليه السلام والحكاية لما يستلزم رأي المعصوم عليه السلام حيث تكون الملازمة ثابتة عند المنقول اليه ، ويلوّح الى هذا في عبارته هذه ـ المتقدمة ـ بقوله : ((فان كان بمقدار تمام السبب والا فلا يجدي)) ثم يصرّح بهذا في عبارته التالية بقوله : ((من جهة حكايته رأي الامام عليه السلام بالتضمّن او الالتزام)) فليس بين العبارتين تناف بدعوى ان

الناقل[١] وخصوص موضع النقل ، فيؤخذ بذلك المقدار ويعامل معه كأنه المحصل ، فإن كان بمقدار تمام السبب ، وإلاّ فلا يجدي ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الاقوال أو سائر الامارات ما به تم[٢]، فافهم[٣] .

العبارة الاولى تدل على ان ادلة الاعتبار لا تشمل غير الاجماع الدخولي فينافيها عبارة التلخيص التالي لها من شمول أدلة الاعتبار للاجماع الحدسي اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة ، وقد عرفت انه يلوّح الى شمول أدلة الاعتبار له في العبارة الاولى ، كما يصرّح به في عبارة التلخيص التالية .

(١) من حيث كونه ممن يرى الاجماع اللطفي او العادي او الاتفاقي ، فان كان ممن يقول باللطف مثلا فيدل نقله على اتفاق اهل العصر ، وايضا يختلف حال الناقل من حيث كونه من اهل الضبط والتثبت وكثرة البحث وسعة الاطلاع ، فان نقله يدل على كثرة المجمعين ، بخلاف ما اذا لم يكن كذلك فان نقله الاجماع ربما يكون مستنده ان الحكم مما ينطبق عليه اصل في رأيه وكان ذلك الاصل يقول به المجمعون ، فيكون الاجماع منهم على الاصل مما يستلزم الاجماع على الحكم لانطباق الاصل في رأيه على هذا الحكم .

(٢) كما لو كان الناقل للاجماع ينقل آراء العلماء عن كتبهم او ينقل عن كتب تنقل الاجماع ، فان الاجماع المنقول مثلا عن كتب المحقق والعلامة (قدهما) غير الاجماع المنقول عن كتاب الغيبة ، بل ربما يختلف نقل الاجماع عن كتب مؤلف واحد ، فان الاجماع المنقول في مبسوط شيخ الطائفة (قدس سره)غير الاجماع المنقول في خلافه .

(٣) لعله يشير الى ما يمكن ان يقال ان نقل الاجماع بالنسبة الى مقدار من الاقوال بحيث لا يكون تمام السبب عند المنقول اليه لا تشمله ادلة اعتبار الخبر ، لانها انما تشمل ما له الاثر او ماله دخالة فيه ، والاقوال الناقصة ليس لها الاثر وليس لها دخالة

فتلخص بما ذكرنا : أن الاجماع المنقول بخبر الواحد ، من جهة حكايته رأي الامام عليه السلام بالتضمن أو الالتزام ، كالخبر الواحد في الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وما نقله من الاقوال ، بنحو الجملة والاجمال ، وتعمّه أدلة اعتباره[1] ، وينقسم بأقسامه ، ويشاركه في أحكامه ، وإلا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية[2] .

وأما من جهة نقل السبب ، فهو في الاعتبار بالنسبة إلى مقدار من الاقوال التي نقلت إليه على الاجمال بألفاظ نقل الاجماع ، مثل ما إذا نقلت على التفصيل ، فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له من أقوال السائرين أو سائر الامارات ـ مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام ، كان المجموع كالمحصل ، ويكون حاله كما

في الاثر من حيث سعته وضيقه ، كالاخبار المتضمنة للرطل مثلا والاثر المرتب على تمام السبب عقلي لا شرعي حتى تكون هذه الاقوال الناقصة لها دخالة فيه .

والجواب عنه : انه يكفي في الاخذ بها هذا المقدار من الدخالة ولو بنحو انها بعض ما هو تمام الموضوع للاثر ، وهي من قبيل قيام الخبر على الخبر .

(١) قوله (قدس سره) : ((وتعمه ادلة اعتباره)) حاصله : ان الشرط في شمول ادلة الاعتبار ان يكون الخبر المنقول مما له اثر شرعي وان كان الاثر من لوازمه .

(٢) من كونه صحيحا وموثقا وحسنا وضعيفا ، فان الناقل للاجماع ، تارة يكون عدلا اماميا ، واخرى يكون موثقا ، وثالثة يكون اماميا لم يثبت فيه غمز ولا مدح يدرجه في الصحيح او الضعيف ، ورابعة يكون ضعيفاً . فالخبر الناقل للاجماع حيث تشمله ادلة اعتبار الخبر فهو ينقسم باقسام الخبر الواحد وله احكامه ، فان لازم كونه مثل الخبر الواحد في الاعتبار ذلك ، والاّ لم يكن مثله اذا لم تعمّه احكامه ولا ينقسم باقسامه .

إذا كان كله منقولا، ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمامه ، أو ما له دخل فيه وبه قوامه ، كما يشهد به حجيته بلا ريب[1] في

---

(١) لما ذكر شمول أدلة الاعتبار للمسبب المنقول بالتضمن كالاجماع الدخولي وللمنقول بالاستلزام عند من يرى الملازمة اراد ان يشير الى فائدة نقل الاجماع عند من لا يرى الملازمة بين السبب المنقول بالاجماع وبين المسبب وهو رأي المعصوم ، وحاصله: ما عرفت من ان الشرط في شمول أدلة الاعتبار ان يكون للخبر اثر شرعي، ولو بنحو بان يكون المنقول به بعض السبب الذي يترتب عليه الاثر الشرعي، ولا يلزم ان يكون تمام السبب ، فلو كان المنقول اليه مثلا ممن لا يرى الاجماع اللطفي ولكنه كان يقول بان الاجماع العادي كالاجماع في عصر الأئمة عليهم السلام مما يستلزم رأي المعصوم عليه السلام ، فاذا نقل الاجماع الشيخ - مثلا - فنقله للاجماع يدل على اتفاق اهل عصره ، فاذا ضم المنقول اليه ما حصل من الاتفاق في العصر السابق على عصر الشيخ الى ان ينتهي الى عصر الامام عليه السلام ، فانه يتم عنده السبب التام المستلزم لرأيه عليه السلام ، وبعض هذا السبب هو اتفاق عصر الشيخ الذي ثبت عنده بواسطة شمول أدلة الخبر له لانه بعض السبب ، والى هذا اشار بقوله : ((فهو في الاعتبار الى آخر الجملة)) . وبقوله: ((مثل ما اذا نقلت على التفصيل فلو ضم اليه الى آخر الجملة)) . وبقوله: ((كان المجموع كالمحصل)) وقد اشار الى ان المدار في شمول أدلة الاعتبار ان يكون للخبر ولو بنحو بعض السبب بقوله : ((ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به تمامه او ماله دخل فيه الى آخر الجملة)) .

تعيين حال السائل ، وخصوصية القضية الواقعة المسؤول عنها ، وغير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه عليه السلام من كلامه[١] .

وينبغي التنبيه على أمور :

الاول : إنه قد مرّ أن مبنى دعوى الاجماع غالبا ، هو اعتقاد الملازمة عقلا، لقاعدة اللطف ، وهي باطلة[٢] ، أو اتفاقا بحدس رأيه عليه السلام من

---

(١) غرضه الاستشهاد لما ذكره من انه لا تفاوت في شمول أدلة الاعتبار للخبر بين كون المخبر به تمام الاثر الشرعي كالاخبار الناقلة للاحكام وبين كون المخبر به له دخل في الاثر الشرعي .

وحاصله : انه لا ريب ولا اشكال في شمول أدلة الاعتبار للخبر المتضمن لحال السائل وانه مثلا هو النميري الذي هو موسى بن اكيل النميري الثقة دون محمد بن نصير النميري الضعيف ، اوا نه ابن سنان المتفق على توثيقه وهو عبد الله بن سنان دون محمد بن سنان المختلف فيه ، او زكريا بن آدم الثقة دون زكريا بن ابراهيم المجهول ، فان الخبر المتضمن لتعيين الراوي السائل من الامام عليه السلام مما يشمله أدلة الاعتبار وهو مما له دخل في ترتب الاثر ، ومثله الخبر المتضمن لكون الرطل المسؤول عنه هو الرطل العراقي او المدني ، ومثله الخبر المتضمّن لكون المرسل هو من مراسيل ابن ابي عمير .

(٢) يتضمن هذا الامر بطلان الاجماع اللطفي من ناحية الكبرى ، وبطلان الاجماع الاتفاقي والعادي والدخولي من ناحية الصغرى في الغيبة الكبرى ، فالاجماع بنحو اللطف باطل ثبوتا وغيره من الاجماعات باطلة اثباتا . اما بطلان الاجماع بنحو اللطف الذي هو طريقة الشيخ (قدس سره) في دعوى حجية الاجماع كما صرّح بها في العدّة رداً على السيد علم الهدى المنكر لذلك ، فان المتحصّل من المحكى من كلام السيد (قدس سره) هو انه لا يجب عقلا على الامام إلقاء الخلاف بين العلماء لئلا يتفقوا على قول مخالف للحكم الواقعي .

ففيما اذا اتفقوا على قول مخالف للحكم الواقعي لا يجب عليه الظهور لايصال الحكم الواقعي ، فاتفاقهم على رأي لا يكشف ذلك عن موافقتهم لرأيه عليه السلام ، والاّ لألقى الخلاف بينهم ، وفيما اذا اختلفوا على قولين لا يكشف ان رأيه عليه السلام احد القولين ، والاّ لأحدث القول الثالث لعدم حكم العقل بوجوب ذلك على الامام عليه السلام .

قال السيد في محكي كلامه انه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام عليه السلام : أي انه يجوز ان يكون الحكم الواقعي هو الحكم الموجود عنده عليه السلام ، ثم قال (قدس سره) والاقوال الأخر تكون كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور ، لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره عليه السلام فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه من الاحكام نكون قد أوتينا من قبل نفوسنا ، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدى الينا الحق الذي عنده عليه السلام انتهى المحكى من كلام السيد (قدس سره) .

وقال الشيخ (قدس سره) بعد نقله لكلام السيد وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى انه لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا ، لانّا لا نعلم بدخول الامام عليه السلام الا بالاعتبار الذي بيناه ، فمتى جوزنا انفراده عليه السلام بالقول ولا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع .. الى آخر كلامه .

والمتحصّل من كلامه ـ المحكى في رسائل الشيخ الاعظم ـ وجهان :

الاول : ان وجه حجية اتفاق اهل العصر في الكشف عن رأي الامام انه يجب على الامام عليه السلام اظهار الحق لوجوب اللطف عليه ، واللطف هو ايجاد ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية ، ومن الواضح توقف القرب الى الطاعة والبعد عن المعصية على معرفة الحكم الذي يجب الاتيان بمتعلقه ، والحكم الذي يحرم الاتيان بمتعلّقه ولو لم يجب عليه الظهور لبيان الحق من التكاليف لما حسن التكليف ، فان الغرض من التكليف اطاعته ومع عدم التمكن من الاطاعة لا يحسن التكليف ، لان التكليف الذي لا يتمكن من اطاعته لغو ولا يحسن اللغو من الحكيم ، ومن الواضح

وجود التكليف من المولى الحكيم فيجب ايصاله على الامام بظهوره وتبليغه له لانحصار طريق الايصال للحكم الواقعي به ، لعدم علم غير الامام بالتكليف الحق ، ولذا يجب عليه الظهور لتبليغ ذلك ، وهذا معنى وجوبه على الامام من باب اللطف.

الوجه الثاني : ما تضمنه صدر عبارته ، وهو أخذ حجية الاجماع من الامور المسلمة المفروغ عنها ، وينحصر عنده (قدس سره) في الدخولي واللطفي ، والدخولي متعذر في الغيبة فيبقى اللطفي ، فيكون اتفاق اهل العصر كاشفا عن موافقته لرأي الامام عليه السلام ، وهذا مراده من قوله : وهذا عندي غير صحيح : أي انفراد الامام بالحكم الحق وبطلان الاقوال الأخر كما يراه السيد (قدس سره) غير صحيح ، ثم علله بقوله : لانه يؤدي الى انه لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا ، لانا لا نعلم بدخول الامام الاّ بالاعتبار الذي بيناه ، وهو كشف اتفاق اهل العصر عن رأيه ، وبهذا المعنى يكون داخلا في الرأي مع المجمعين .

وهذا الوجه الثاني واضح الاشكال لعدم تسليم لزوم حجية الاجماع على كل حال ، وأيّ ملزم بذلك اذا لم تتم قاعدة اللطف ؟ فليس هذا وجها في قبال الوجه الاول .

واما الجواب عن الوجه الاول ، فأولاً : ان اللطف الواجب على الله الموجب لإرسال الرسل ونصب الأوصياء الحجج ليتمكن الخلق من الوصول الى معارفهم الحقّة والتكاليف الواقعيّة المشتملة على المصالح العايد للناس نفعها في نظام معادهم ومعاشهم هو جعل ما به يكون لله على الناس الحجة ولا يكون لهم عليه الحجة ، وهو وجود امام حيّ في كل وقت وعصر بحيث لو رجعوا اليه لأوصلهم الى ما يضمن لهم سعادة الدارين وذلك حاصل في كل عصر ولا يخلو عصر من العصور عن وجود حجة لله على الناس لو رجعوا اليه لبلغهم الى معارفهم .

اما لو كان بحيث لو ظهر لهم لقتلوه فوجوب تبليغهم الى معارفهم يسقط لانه منوط بالرجوع اليه والناس لا يرجعون اليه بل يقتلونه لو عرفوه ، وحيث انه لابد وان يكون دائما لله على الناس الحجة كان وجوده فقط واجباً من باب اللطف .

اما تصرّفه بايصال الناس الى ما هو الحق في معارفهم واحكامهم فلا يجب لعدم تحقق شرطه وهو الرجوع اليه ، ولذا قالوا : ان وجود الامام لطف وشرطه متحقق دائما ، وهو ان يكون لله على الناس الحجة ، وتصرّفه لطف آخر منوط بالرجوع الى الامام وهو غير متحقق ، بل المتحقق نقيضه وهو عدم الرجوع اليه بل لو عرفوه لقتلوه ، فلا يجب على الامام من باب اللطف الظهور لايصال التكليف الحق .

فظهر ان هنا لطفين : وجود الحجه وتصرفه ، واللطف الاول موجود ، والثاني مفقود لعدم تحقق شرطه .

واما كون الغرض من التكليف اطاعته والاّ لكان لغواً ففيه اولاً : ان الغرض من التكليف كما يكون اطاعته كذلك يكون الغرض منه ان لا يكون للناس على الله الحجة ، وهنا الغرض منه هو الثاني دون الاول .

وثانياً : ان الغرض من التكليف مختلف ، تارة يكون على وجه يجب ايصاله ولو بنحو وجوب الاحتياط في مورده ، واخرى يكون الغرض اوسع من ذلك بان يكون بنحو لو وصل لوجب على الناس من طاعته ، والتكليف في مورد لا يصل من قبيل الثاني .

وثالثاً : ان التكليف يكفي في عدم لغويته تحقق اطاعته في زمان من الازمنة ، ولابد بظهوره ـ عجل الله فرجه ـ تتحقق فعليته ووصوله ، وتتحقق اطاعته .

وثانياً : لو سلمنا وجوب تصرّفه من باب اللطف على كل حال وعدم كونه مشروطا بالرجوع اليه ، فانما يجب عليه الظهور لابلاغ التكليف الحق حيث يكون التكليف الحق الذي ينفرد به فعلياً الزامياً ، اما اذا لم يكن فعليا بل كان انشائيا لم يتحقق شرط فعليّته او كان غير الزامي فلا مورد لقاعدة اللطف ، لعدم وجوب

فتوى جماعة ، وهي غالبا غير مسلمة[1] ، وأما كون المبنى العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة ، أو العلم برأيه للاطلاع بما يلازمه عادة من

اطاعة التكليف الانشائي وعدم حرمة معصيته ، وكذا اذا كان التكليف الواقعي غير الزامي فانه لا تكون هناك اطاعة واجبة ولا معصية فلا يجب عليه ايصال ما يقرّب الى الطاعة اللازمة ولا ما يبعد عن المعصية فتامل .

وثالثاً : انه لو وجب عليه اتيان ما يقرّب الى الطاعة وما يبعد عن المعصية من باب اللطف لوجب عليه التبليغ لكل فرد فرد من الناس ، ولا يكفي بيانه للتكليف الحق في ضمن الاقوال ، لانه انما يعمل به بعض اهل الاقوال وهم اهل القول الموافق له عليه السلام ، واما من كان قوله غير موافق فلا يكون قريبا الى الطاعة ولا بعيداً عن المعصية ، وما السبب لاختصاص بعض الناس بهذا اللطف دون غيرهم ؟ بل هذا اللطف لوجب عليه التبليغ لكل فرد من افراد الناس ، وهذا مما لا يلتزم به الشيخ (قدس سره) ولا كل من يقول بقاعدة اللطف .

فاتضح : ان الاجماع لاعتقاد الملازمة عقلا من باب قاعدة اللطف باطل لبطلان قاعدة اللطف ، ولذا قال (قدس سره) : ((ان مبنى دعوى الاجماع غالبا)) وهي الاجماعات الواردة في كتب شيخ الطائفة بل وما تقدمه ، فان الظاهر من شيخ الطائفة ان الاجماع من باب اللطف هي طريقة من تقدمه ايضا وتبعه الكثير ممن تأخر عنه ، فالسبب في حجية الاجماع عندهم ((هو اعتقاد الملازمة عقلا)) بين اتفاق اهل العصر ورأي الامام عليه السلام ((لقاعدة اللطف وهي باطلة)) كما عرفت .

(١) لما فرغ من بطلان الاجماع من باب قاعدة اللطف كبرويا وفي مرحلة الثبوت أشار الى بطلان الاجماع من باب الحدس اتفاقا ، والوجه في دعوى الاجماع من باب الحدس اتفاقا وان كان لا مانع منه كبرويا وفي مرحلة الثبوت لامكان ان يكون هناك جماعة يحدس من رأيهم رأي الامام عليه السلام ، الاّ انه ممنوع صغرويا في زمان الغيبة فان السبب في حدس رأي الامام من رأي بعض متبعيه انما هو حيث يكون لأتباعه

الفتاوى ، فقليل جدا في الاجماعات المتداولة في السنة الاصحاب ، كما لا يخفى ، بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الاجمال في الجماعة في زمان الغيبة[1] ، وإن احتمل تشرف بعض الاوحدي بخدمته ومعرفته أحيانا[2] ، فلا يكاد يجدي نقل الاجماع إلا من باب نقل السبب

المخلصين اجتماع بخدمته ، وهو في الغيبة معلوم العدم لعدم اجتماع غير الأوحدي به وهو كالكبريت الاحمر ، والى هذا اشار بقوله : ((بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة وهي غالبا غير مسلمة)) .

(١) حاصله الاشكال ايضا في دعوى الاجماع الدخولي لا من ناحية الكبرى ومرحلة الثبوت ، بل من ناحية الصغرى ومرحلة الاثبات ، فان دعوى الاجماع بنحو الدخول نادر جدا في الاجماعات المتداولة في كلمات الاصحاب وكتبهم ، بل غير موجود في كلمات الاعلام الذين هم في الغيبة ، ومستحيل عادة ان يتبع احد في الغيبة كلمات العلماء المعروفين وغير المعروفين بحيث يقطع بدخول الامام فيمن حصل على رأيهم من المجمعين ، والى هذا اشار بقوله : ((بل لايكاد يتفق الى آخر الجملة)) .

ومثله الاشكال في الاجماع العادي فانه مع كون دعواه نادرة جدا في كلمات الاصحاب انه انما يلازم قولهم قوله عليه السلام عادة فيما اذا كان اصحابه يجتمعون ويصدرون عن رأيه وهو غير متحقق في الغيبة الكبرى ، والى هذا اشار بقوله : ((او العلم برأيه للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى)) أي ان العلم برأي الامام عليه السلام الحاصل من الاطلاع على ما يلازمه عادة من فتاوى المفتين ((فـ)) هو كالاجماع الدخولي ((قليل جدا في الاجماعات المتداولة في السنة الاصحاب)) .

(٢) لا يخفى ان الاجماع التشرّفي مما لا ينكر حصوله لبعض الاوحديين البالغين غاية الكمال ما عدا العصمة الواجبة ، الاّ انه انما يثمر حيث ينفرد هذا الاوحدي بدعوى الاجماع ، اما اذا سبقه من غير اهل رتبته مدع للاجماع فانه من المحتمل ان يكون دعواه للاجماع لقاعدة اللطف او العادة او الاتفاق الحدسي ، ولا يدل دعواه

بالمقدار الذي أحرز من لفظه ، بما اكتنف به من حال أو مقال ، ويعامل معه معاملة المحصّل[١] .

الثاني : إنه لا يخفى أن الاجماعات المنقولة ، إذا تعارض إثنان منها أو أكثر ، فلا يكون التعارض إلاّ بحسب المسبب ، وأما بحسب السبب فلا تعارض في البين ، لاحتمال صدق الكل[٢] ، لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع حينئذ ، لا يصلح لان يكون سببا ، ولا جزء

للاجماع غير المتفرد به على انه قد تشرّف واخفاه لبعض دواعي الاخفاء التي مرت الاشارة اليها .

(١) هذا تفريع على تحقق الاجماع باحد الأنحاء المتقدمة من باب اللطف او العادة او الاتفاق على فرض تحققها .

وحاصله : انه قد علمت عدم جدوى هذا الاجماع من ناحية المسبب لانا لا نقول بالملازمة فيها ، واما بالنسبة الى نقل السبب فحيث انه مما يمكن ان يكون بعض ما يترتب عليه الاثر الشرعي ، فيعامل معه معاملة المحصل بالمقدار الذي يحرز منه من مقدار السبب الذي يقتضيه نقله من حاله من كونه كثير التتبع والضبط او قليله ، ومن مقاله بان يقول تارة : اجمع اصحابنا كلّهم ، واخرى الظاهر من اصحابنا الاتفاق وامثال ذلك ، والى هذا اشار بقوله : ((فلا يكاد يجدي نقل الاجماع الا من باب نقل السبب)) دون المسبب ، وفي السبب انما هو ((بالمقدار الذي احرز من لفظه الى آخر الجملة)) .

(٢) ان هذا الامر لبيان التعارض في الاجماعات المنقولة ، فيما اذا نقل اجماعان او اكثر على حكمين او على احكام ، كما لو نقل اجماع على وجوب شيء ونقل اجماع آخر على حرمته او نقل اجماع ثالث على استحبابه ، فهل التعارض يكون في السبب والمسبب او انه يكون في المسبب دون السبب ؟

وتوضيحه : ان التعارض هو التكاذب بان نعلم اجمالا بكذب احدهما ولا اشكال في وقوع التعارض في المسبب في الاجماعين المنقولين على حكمين ، لوضوح عدم امكان ان يكون للواقعة الواحدة حكمان واقعيان ، فلا يعقل ان يكون الشيء الواحد واجباً واقعاً وحراماً واقعاً او مباحاً او مكروهاً او مستحباً ، فهما في المسبب متكاذبان للعلم الاجمالي بكذب احدهما وان ذلك الشيء الواحد لابد وان يكون حكمه الواقعي واحداً .

وينبغي ان لا يخفى ان لزوم التكاذب في المسبب في الاجماعين انما هو في وجوه الاجماعات التي اشار اليها في عبارته من الدخولي واللطفي والعادي والاتفاقي ، اما اذا كان الوجه في دعوى الاجماع هو وجود دليل معتبر للمجمعين فيمكن ان لا يتكاذبا في المسبب ايضا ، لعدم المانع من وجود دليلين معتبرين متنافيين فان المسبب في هذين الاجماعين هو الدليل المعتبر ، ومن الواضح امكان وجود دليلين معتبرين متعارضين ، وعلى هذا فالتعارض يقع بين مدلول الدليلين لا بين الاجماعين لا سبباً ولا مسبباً .

ولكنه حيث لم يتعرّض لهذا الوجه من الاجماع ، وما تعرّض له من وجوه الاجماع المسبب فيها كلها هو رأي الامام والحكم الواقعي ، وقد عرفت عدم امكان ان يكون للشيء الواحد حكمان واقعيان ، فهي كلها متعارضة في المسبب .

واما بحسب السبب فيمكن ان يتكاذبا فيه ايضا ويمكن ان يكونا صادقين فيه .

وبيان ذلك : انه لو كان الاجماعان ـ مثلا ـ كلاهما دخوليين او لطفيين فانهما متكاذبان في السبب ايضا ، لعدم امكان صدق دعوى اجتماع جميع العلماء بحيث يكون الامام بعضهم على حكمين واقعيين متنافيين ، لبداهة عدم امكان اجتماعهم كذلك ، وعدم امكان دخول الامام مع كل من المجمعين في الدخولي ، ونعلم اجمالا بعدم اجتماعهم كذلك وعدم دخوله عليه السلام في كل واحد من الاجماعين .

سبب، لثبوت الخلاف فيها[1] ، إلا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها ، ولو مع اطلاعه

واما اللطفيين فانه ايضا كذلك لعدم امكان ان يتفق اهل العصر كلهم على حكمين متنافيين في واقعة واحدة فهما متكاذبان في السبب ايضا .

واما اذا كانا عاديين او اتفاقيين فلا مانع من ان يكونا صادقين معا في نقل السبب، لامكان ان ينقل كل من الناقلين للاجماع عن جماعة يرى الملازمة العادية او الاتفاقية بينهما وبين رأي الامام عليه السلام ، هذا اذا عرفنا الوجه في الاجماعين المنقولين، واما اذا لم نعرف الوجه فيهما وان الملازمة عند الناقلين هل هي من باب اللطف او الاتفاق مثلا ، فحيث انه يحتمل ان يكون من باب الاتفاق فلا علم بكذب احدهما في السبب ، وهذا هو مفروض المتن ولذا حصر التعارض فيها في المسبب دون السبب ، وقال (قدس سره) : ((فلا يكون التعارض الاّ بحسب المسبب)) لعدم امكان ان يكون للواقعة الواحدة حكمان واقعيان ، فنعلم اجمالا بكذب احد المسببين فيهما ((واما بحسب السبب فلا تعارض في البين لاحتمال صدق الكل)) لانه من الجائز ان يكون الإجماعان او الاجماعات من باب العادة او الاتفاق ، بان يكون احد الناقلين اطلع على اقوال جماعة بالوجوب حصل له القطع منها برأي الامام ، والآخر اطلع على اقوال جماعة اخرى بالحرمة حصل له القطع ايضا منها برأي الامام عليه السلام .

ومن الواضح : ان التعارض منوط بالعلم بكذب احدها ، ومع احتمال صدقها جميعا لا علم بالكذب فلا تعارض بينها في نقل السبب .

(١) توضيحه : ان الناقل للاجماع ، تارة ينقل آراء المجمعين بالتفصيل بان ينقل اسماء القائلين ، فيقول ـ مثلا ـ قال الشيخ المفيد وشيخ الطائفة والسيد علم الهدى وفلان وفلان (قدس سرهم) واخرى ينقله بالاجمال بلفظ الاجماع فقط بان يقول ـ مثلا ـ اجمع اصحابنا .

وعلى كل منهما فتارة يكون في احد الاجماعين المتعارضين خصوصية ، واخرى لا تكون هناك خصوصية .

والكلام فعلا في الصورة الاخيرة وهي الاجماعان المنقولان على نحو الاجمال ، ولا يكون لاحدهما خصوصيّة من جهة امكان كون احدهما سببا تاما او جزء سبب، اما عدم امكان كون كل منهما سببا تاما فهو بديهي بعد فرض تعارضهما وتكاذبهما في المسبب ، فانه بعد فرض تكاذبهما في المسبب لا يمكن ان يصلح كل منهما لان يكون سببا تاما عند المنقول اليه ، لان لازم كونه سببا تاما حصول العلم منه برأي الامام ، ومع العلم بكذب احدهما يعلم بعدم سببية احدهما التامة ، فصلوح كل منهما لان يكون سببا تاما خلف .

واما صلاحية كل منهما لان يكون جزء سبب فممنوع ايضاً ولا يصلحان لان يكونا جزء سبب ايضا ، لفرض كونهما منقولين بالاجمال ولا خصوصية في احدهما، فأخذ احدهما لان يضم اليه دون الآخر مع كون الآخر ينافيه فيما يترتب عليه من الحكم الواقعي ولو بكونه جزء سبب له لاوجه له ، فانه مع كونه ترجيحا بلا مرجح لا يعقل ان يقتضي الملازمة للحكم الواقعي بنحو كونه جزء سبب له مع اقتضاء الاجماع الآخر عدم الملازمة لهذا الحكم ، لفرض كون الاجماع الآخر يقتضي حكماً آخر واقعيا غير هذا الحكم ، ولذا قال (قدس سره) : ((لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع حينئذ)) مع عدم الخصوصية في احدهما ((لا يصلح لان يكون سببا)) تاما للعمل بكذب احدهما المانع من العلم بالملازمة ((ولا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها)) أي حيث كان كل منهما مخالفا للآخر في الاقتضاء لحكم غير ما يقتضيه الآخر كان مانعا ان يكون جزء سبب يوجب العلم بالحكم .

ومن هذا يعلم اجمالا فيما اذا كان الناقل للاجماع قد نقل الاقوال بالتفصيل في ذكره أسماء المجمعين ولم يكن لاحد الاجماعين المنقولين بالتفصيل خصوصية على الآخر ، بان كان كل منهما ينقل عن جماعة من المتأخرين أو المتقدمين قد تساوى افراد الجماعتين من ناحية الورع والضبط وغيرهما من النواحي الاخر ، فانه ايضا لا يصلح ان يكون كل منهما سببا تاما ولا جزء سبب ، والحال فيه كالصورة السابقة.

على الخلاف ، وهو وإن لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلا ببعيد ، إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك إلا مجملا بعيد[1] ،

---

(١) قد عرفت ان وجود الخصوصية في احد الاجماعين دون الآخر على صورتين ايضا ، لانهما اما ان يكونا منقولين بالتفصيل ، او بالاجمال بلفظ الاجماع من دون ذكر اسماء المجمعين

اما في المنقولين بالتفصيل مع وجود الخصوصية في احدهما دون الآخر كما لو كان في احد الاجماعين افراد المجمعين من القدماء الأجلاء الموجودين في عصر الائمة عليهم السلام ، ولم تكن هذه الخصوصية في افراد المجمعين في الاجماع الآخر ، فان المنقول اليه اذا كان ممن يرى الملازمة العادية ـ مثلا ـ يكون الاجماع المشتمل على تلك الخصوصية سبباً تاما عنده فضلا عن كونه جزء سبب ، واذا كان لا يرى الخصوصية يكون الاجماع جزء سبب فيمكن ان يضمّ اليه حتى يحصل عنده الاجماع الذي هو السبب التام ، ولا يكون الاجماع الآخر عنده سببا ولا جزء سبب مع وجود الاجماع المشتمل على تلك الخصوصية ، والى هذا اشار بقوله : ((الا اذا كان في احد)) الاجماعين ((المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام الى آخر الجملة)) .

واشار ان ذلك فيما اذا كان منقولا بالتفصيل بقوله : ((وهو وان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصّلا ببعيد)) أي ان صلاحية هذا الاجماع المشتمل على الخصوصية لان يكون سببا تاما عند المنقول اليه ليست ببعيدة ، وان كان هناك اجماع مفصل آخر معارض له ، لاشتمال الاول على خصوصية تقتضي ذلك عند المنقول اليه دون الاجماع الآخر .

واما في المنقولين بالاجمال فالذي يظهر من المصنف استبعاد ان يكون في احد الاجماعين خصوصية تقتضي كونه سبباً عند المنقول اليه ، لان الخصوصية انما هي في افراد المجمعين ، ومع عدم الاطلاع عليهم تفصيلاً كما هو المفروض من كون الاجماع

فافهم[١] .

الثالث : إنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر ، وأنه من حيث المسبب لابد في اعتباره من كون الاخبار به إخبارا على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به[٢] ، ومن

منقولا بالاجمال بلفظ اجمع اصحابنا او مثله من الفاظ نقل الاجماع على وجه الاجمال كيف تحصل تلك الخصوصية المقتضية لكونه سببا تاما مع وجود الاجماع المعارض ؟ ولذا استبعد المصنف ذلك وقال : ((الا انه مع عدم الاطلاع عليها)) أي مع عدم الاطلاع على اهل الفتاوى ((كذلك)) أي تفصيلاً ، فان المفروض انه قد نقل الاجماع بنحو الاجمال فلا يكون للمنقول اليه اطلاع عليها ((الاّ مجملا)) فان ادعاء حصول الخصوصية في احدهما دون الآخر ((بعيد)) .

(١) لعله اشارة الى ان الخصوصية الموجبة لكون احدهما سببا دون الآخر ، تارة تكون في افراد المجمعين وهذه الخصوصية غير موجودة في نقل الاجماع بنحو الاجمال، واخرى تكون في ناقل الاجماع ، فان الناقل لاحد الاجماعين من القدماء الاجلاء الموجودين في عصر الامام عليه السلام فانه لا يعقل ان يكون ناقلا عن المتأخرين عن زمانه ، وحيث كان من الأجلاء الذين لا يعتمدون الا على فتاوى الأجلاء ايضا، فان إجماعه وان كان منقولا بالاجمال الا انه يكون ذا خصوصية دون الاجماع الآخر فيما اذا كان ناقله من المتأخرين ولم يكن في الجلالة كناقل الاجماع الاول ، وحينئذ فلا بعد في ان تحصل الخصوصيّة في احدهما الموجبة لكونه سببا تاما عند المنقول اليه دون الاجماع الآخر ، وان كان كلا الاجماعين منقولين بالاجمال .

(٢) هذا الامر لبيان التواتر المنقول ، وتوضيحه أن المعروف في معنى التواتر هو اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة : أي اخبار جماعة يفيد قولهم بذاته عادة العلم بما اخبروا به ، فان لازم امتناع تواطئهم على الكذب عادة كون اخبارهم بما انه اخبار يقتضي بذاته عادة العلم بالخبر ، لان احتمال عدم المطابقة للواقع ، اما

لاحتمال الكذب ، او لإحتمال الخطأ ، واذا كان هو الاخبار من جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة فامتناع التواطؤ على الكذب مما ينفي عدم المطابقة من ناحية الكذب ، ونفيه لاحتمال الخطأ أأكد ، لان الخطأ حيث انه عن لاعمد فاحتمال كون هؤلاء الجماعة أخطاوا كلهم من باب الصدفة مستحيل غاية الاستحالة بحسب العادة ، فانهم حيث كانوا من الكثرة ـ مثلا ـ بحيث يمتنع ان يتواطأوا على الكذب ، فاحتمال خطئهم كلهم من باب الصدفة اولى بالامتناع عادة ، فان الكثرة عادة اشد منعا لاحتمال الخطأ في المحسوسات من منعها لاحتمال التواطؤ على الكذب .

وقد تبيّن مما ذكرنا : ان التواتر هو ما يستلزم العلم بالمخبر به لانه اخبار قد تواتر من دون ملاحظة حال المخبرين ، هذا هو المعروف في معنى التواتر .

ويطلق ايضا على اخبار جماعة يفيد اخبارهم العلم بالمخبر به سواء كان قولهم مما يقتضي ذلك عادة ام لا .

والمعنى الثاني اعم من المعنى الاول لانه منوط بالعادة وهي لا يختلف حالها بحسب الاشخاص ، بخلاف المعنى الثاني لان اخبار من يفيد قولهم العلم اذا لم يكن مقيداً بالعادة فقد يفيد العلم عند شخص ولا يفيده عند شخص آخر ، فيصدق المعنى الثاني دائما على التواتر المفيد للعلم عادة ويصدق في اخبار من لا يفيد العلم بحسب العادة ، ولكن يحصل منه العلم عند بعض ، فلذا كان اعم من المعنى الاول .

فاذا عرفت معنى التواتر ـ يتضح لك : ان التواتر وصف للخبر بحال نفسه لانه هو خبر قد تواتر ، ووصف للمخبر به باعتبار كون الاخبار به كان متواترا ، فهو وصف له باعتبار غيره ، وهو خبره لا باعتبار نفسه ، فهناك سبب وهو الخبر المتواتر ومسبب وهو المخبر به .

ويمكن ان يقال : انه وصف للمخبر به ايضا بحال نفسه وان كان سببه تواتر نفس الخبر ، فهو من قبيل الواسطة في الثبوت التي يكون الاثر موجودا في الواسطة وذي

الواسطة ، كالنار بالنسبة الى حرارة الماء فان النار واسطة في ثبوت الحرارة للماء وهي موجودة ايضا في النار ، هذا اذا كان المراد من المخبر به مؤدى الخبر .

واما اذا كان المراد من المخبر به مطابق المؤدى فهو ليس بمتواتر ، ووصفه بالتواتر بحال غيره لا بحال نفسه .

ولا يخفى ان الحال كذلك ، فان الخبر الدال على شيء - كمجيء زيد - حسي ، واما مطابقه وهو مجيء زيد في الخارج فليس بحسي .

ويتضح لك ايضاً مما ذكرنا انه اذا قام التواتر عند شخص فالخبر متواتر والمخبر به متواتر ، فانه اذا اخبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب فنفس اخبار الجماعة متواتر وما اخبروا به متواتر ، هذا حال التواتر المحصّل وهو حسي .

واما التواتر المنقول فهو نقل لنفس السبب وهو الخبر المتواتر عن حس ، وللمسبب وهو المخبر به نقل عن حس ايضا . نعم هو نقل لمطابق المخبر به في الخارج عن حدس .

وقد عرفت مما مر في الاجماع ان أدلة اعتبار الخبر الواحد كما تشمل المخبر به عن حس كذلك تشمل المخبر به عن حدس اذا كان المنقول اليه ممن يرى الملازمة بين السبب ووقوع المسبب في الخارج ، لانه اخبار حسي عما يستلزم اثراً شرعيا وان لم يكن حسيًا عن نفس الاثر الشرعي .

والحاصل : ان الناقل لتواتر خبر ينقل الخبر والمخبر به عن حس ومطابق المخبر به في الخارج عن حدس . ولما كان الاثر لمطابق المخبر به في الخارج ، فاذا كان الناقل ينقل التواتر العادي فهو حجة لانه نقل للمخبر به عن حس ومطابقة المخبر به لما في الخارج امر عقلي لان المفروض ان استلزامه للصدق لانه يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة .

واما اذا كان الناقل يقول بالتواتر بالمعنى الثاني فالتواتر عنده متحقق ، واما عند غيره فيثبت حيث يفرض ان المنقول اليه ممن يرى الملازمة بين السبب المنقول عن حس

حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالاً عليه ، كما إذا أخبر به على التفصيل ، فربما لا يكون إلا دون حد التواتر ، فلابد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الاخبار ، يبلغ المجموع ذاك الحد[1].

وبين مسببه فأدلة الخبر تقتضي ترتيب الاثر على ما له اثر شرعي اذا كان ما له الاثر حسيًا ، والى هذا اشار بقوله : ((وانه من حيث المسبب لابد في اعتباره من كون الاخبار به اخبارا على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول اليه لو علم به)) كما لو اخبر العادل بان الخبر الكذائي قد نقله جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة .

(١) توضيحه : انه قد عرفت ان التواتر يطلق على معنيين :

الاول : اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة ، وهذا يستلزم العلم بالمخبر به بحسب اقتضاءٍ من ذاته وكونه اخبارا تواترياً .

الثاني : اخبار جماعة يحصل من قولهم العلم بالمخبر به عند من قام عنده التواتر، وان لم يكن أخبارهم بحسب العادة مما يقتضي بذاته العلم بالمخبر به .

ثم ان الناقل للتواتر لا يخلو : اما ان ينقله بالتفصيل بان ينقل اسماء نقلة الخبر او ينقله بالاجمال بان يقول ان الخبر الكذائي قد نقل متواتراً من دون ذكر اسماء النقلة له .

فان نقله بالتفصيل : فتارة يكون المنقول عنهم يحصل منهم العلم بحسب العادة لو سمعهم المنقول اليه بالمشاهدة ، وهذا نقل للسبب التام الموجب للعلم بالمخبر به ، وتشمله أدلة حجية الخبر لانه نقل حسي بالنسبة الى السبب ، ويثبت المسبب أي المطابق بالملازمة .

واخرى : تكون الجماعة المنقولة اسماؤهم بالتفصيل مما لا يستلزم عادة العلم بالمخبر به ولكن قد حصل للناقل منه العلم ولذا جعله من المتواتر ، وحينئذ يختلف الحال في المنقول اليه .

فان كان الجماعة المنقول عنهم ممن يحصل من قولهم العلم للمنقول اليه فيما لو شاهدهم وسمع منهم فهذا ايضا يكون نقلا لسبب تام عند المنقول اليه ويستلزم المخبر به بالملازمة وتشمله أدلة حجية الخبر بما هو سبب تام .

وان كان الجماعة المنقول عنهم ممن لا يحصل للمنقول اليه العلم من خبرهم لو كان قد شاهدهم وسمع منهم ، فلا يكون هذا نقلا للسبب التام وانما يكون نقلاً لجزء السبب ، لانه لو ضمّ اليه لكان سبباً تاماً وتشمله أدلة الاعتبار بما هو جزء سبب كما عرفت ذلك في نقل الاجماع ، هذا فيما اذا كان الناقل للتواتر قد نقله بالتفصيل .

واما اذا كان ممن ينقله بالاجمال ، فان عرف من حاله انه ممن يرى التواتر بالمعنى الاول ولا يرى اخبار الجماعة الذي لا يحصل العلم من قولهم بحسب العادة من التواتر ، وان حصل من قولهم العلم لغيره او عرف من حاله انه ممن لا يحصل له العلم الا مما يوجب العلم بحسب العادة ، ولا يكون الخبر من المتواتر عنده الا اذا كان قد نقله جماعة يوجب اخبارهم العلم بالمخبر به لانه اخبار يقتضي ذلك عادة ، فهذا يكون نقلا للسبب التام ايضا وتشمله أدلة الاعتبار بما هو سبب تام .

واما ان عرف من حاله انه ممن يرى التواتر بالمعنى الثاني او لم يعرف حاله فيكون نقله نقلاً لجزء السبب لانه هو القدر المتيقن من هذا النقل ، ولابد للمنقول اليه من الضمّ له ليحصل السبب التام ، والى هذا اشار بقوله : ((من حيث السبب)) فيما اذا كان الناقل قد نقل التواتر بنحو الاجمال فانه ((يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه كما اذا اخبر به على التفصيل فربما)) يكون سببا تاما وربما ((لا يكون الاّ دون حد التواتر)) فيكون نقلا لجزء السبب ((فلابد في معاملته معه)) أي فلابد من معاملة المنقول اليه مع المنقول ((معاملته)) أي معاملة جزء السبب فلابد ((من لحوق مقدار آخر من الاخبار)) وضمها اليه حتى ((يبلغ المجموع ذاك الحد)) أي حتى يبلغ المجموع السبب التام .

نعم ، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة ـ ولو عند المخبر ـ لوجب ترتيبه عليه ، ولو لم يدل على ما بحد التواتر من المقدار[1].

---

(١) توضيحه : ان الاثر المترتب على التواتر ، تارة يكون اثراً للمخبر به كالمخبر المتواتر الذي يتضمن الاخبار عن حكم من الاحكام ، وهو كالخبر المتواتر الدال على وجوب شيء او حرمته او غيرهما من الاحكام الباقية ، والكلام المتقدم كله كان بملاحظة هذا الاثر الذي هو اثر للمخبر به .

واخرى يكون الاثر لنفس التواتر ولو عند المخبر بالتواتر ، كما لو اخبر الناقل للتواتر ـ مثلا ـ بان وقف الواقف الفلاني قد نقل بالتواتر سواء كان الناقل للتواتر قد حصّل التواتر بنفسه او كان قد نقل له الثقة ما يكون تواترا عنده بحيث كان الناقل لهذا التواتر قد نقل له الناقل الثقة ما يكون تواتراً عنده لو حصّله بنفسه ، وكان هذا الناقل للتواتر ممن له تعلق بميراث الواقف ، فيكون هنا لهذا التواتر المنقول اثران : اثر يترتب على المخبر به وهو ثبوت الوقف الذي اخبر عنه ، واثر لنفس التواتر الثابت عند المخبر من لزوم عدم ميراثه بالنسبة الى الوقف الذي ثبت عنده بالتواتر وقف الواقف له ، فانه بعد ان اخبر الناقل للتواتر فقد تحقق الوقف عنده بالتواتر وقد حصل له العلم بالوقف ، ولازمه خروج الموقوف عن الميراث ، فلابد أن لا يرث الناقل منه ، وهذا اثر يترتب على التواتر عند المخبر ولابد من ترتبه عليه وان كان ما نقله لم يبلغ حد التواتر عند المنقول اليه ، ولذا قال (قدس سره) : ((نعم لو كان هناك اثر للخبر المتواتر في الجملة ولو عند المخبر)) لا للمخبر به ((لوجب ترتيبه عليه)) لانه اثر لنفس التواتر والمفروض ثبوت التواتر عند المخبر لفرض نقله لتواتره فيجب ترتيب الاثر بالنسبة الى المخبر ((ولو لم يدل)) ما نقله من التواتر ((على ما بحد التواتر من المقدار)) الذي يحصل به التواتر عند المنقول اليه .

فصل
مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى[1] ، ولا يساعده

(١) لا يخفى ان الشهرة تارة : تكون في الرواية ، بان تكون الرواية قد كثر ورودها في الاصول القديمة الأصلية التي جمعت في الجوامع الاربعة ، وهذه الشهرة من مرجحات الرواية عند المعارضة والكلام فيها في باب التعارض .

واخرى : تكون في العمل بالرواية بان يستند المشهور في الفتاوى الى رواية بخصوصها ، وتسمى هذه الشهرة بالشهرة العملية ، وهذه الشهرة هي الشهرة الجابرة فيما اذا كانت الرواية التي استند اليها المشهور مرسلة او ضعيفة ، فان استناد المشهور اليها يرفع الغمز فيها من ناحية الارسال ويجعلها بحكم الرواية المتصلة بسندها الى المعصوم ، ويجبر ضعفها ان كانت ضعيفة ويجعلها بحكم الرواية الصحيحة ، لان المتحصّل من أدلة اعتبار الخبر الواحد هو حجية الخبر الموثوق بصدوره واستناد المشهور اليها يجعلها من مصاديق الخبر الموثوق ، وليست هذه الشهرة هي محل الكلام في المقام .

وثالثة : الشهرة في الفتوى من دون استناد الى دليل مصرّح به .

والكلام فيها تارة : من ناحية كونها موجبة للغمز في الرواية الصحيحة فيما اذا قامت الشهرة في الفتوى على خلافها ، فان اعراض المشهور عن الاستناد الى الرواية الصحيحة المائلة نصب اعينهم وافتاؤهم بخلاف ما دلت عليه ـ هل يوجب وهنها وعدم الوثوق بها مطلقا او في خصوص ما اذا كانت الرواية الصحيحة على وفق الاحتياط او القاعدة ومع ذلك تقوم الشهرة في الفتوى على خلافها ، او لا توجب وهنها فيها مطلقا ؟

وتشارك هذه الشهرة من هذه الجهة الشهرة العملية بدعوى ان استناد المشهور الى الرواية المرسلة او الضعيفة وإفتاؤهم على طبقها مع وجود الرواية الصحيحة الدالة على خلاف ذلك يوجب وهنها بالاعراض عنها .

دليل[١] ، وتوهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى ، لكون الظن الذي تفيده أقوى مما يفيده الخبر[٢] ، فيه ما لا يخفى ، ضرورة عدم

وعلى كل فالكلام في الشهرة الفتوائية في المقام ليس من هذه الناحية ايضا والكلام فيها في باب التعادل والتراجيح .

واخرى : يقع الكلام في الشهرة الفتوائية من ناحية كونها احد الظنون الخاصة ، وهذا الفصل معقود للتكلم فيها من هذه الناحية .

وقبل الشروع في الادلة التي ذكرت لحجيتها لا باس بالاشارة الى تفسيرها .

وقد عرفها الشيخ الاعظم في الرسائل : بفتوى جلّ الفقهاء المعروفين سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أم لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم .

ولا يخفى ان تعريفها بذلك مما يشمل الاجماع ببعض الوجوه التي مرّ ذكرها ، فان فتوى جلّ الفقهاء المعروفين حيث لا يعرف الخلاف من غيرهم هو المسمى بالاجماع السكوتي ، وهو الاجماع الذي لم يعبر عنه بلفظ الاجماع ، ويأتي فيه ما مرّ من الكلام في الاجماع المعبر عنه بلفظ الاجماع كما لا يخفى .

والاولى تعريفها بانها : هي تطابق فتاوى جماعة كثيرة من الفقهاء غير الموجبة للعلم بالواقع ولا للعلم بوجود دليل معتبر سنداً ودلالةً وجهةً .

(١) قد تقدم ان الاصل عدم حجية الظن ما لم يقم على حجيّته دليل يوجب القطع بحجيّته فاذا لم تكن الادلة التي ذكرت لحجيتها مما تفيد القطع بالحجيّة فهي باقية على مقتضى الاصل وهو عدم حجيتها ، ولذا اكتفى في نفي حجيتها بقوله : ((ولا يساعده دليل)) أي ان القول بحجية الظن الحاصل من الشهرة في الفتوى لا يساعده دليل ، وحيث لا يساعده دليل فهو باق على اصالة عدم الحجيّة .

(٢) قد ذكروا لحجية الظن الحاصل من الشهرة اكثر من ما اشار اليه المصنف ، ولعل عمدة الادلة ثلاثة ، وهي التي اشار اليها في عبارته :

دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن ، غايته تنقيح ذلك بالظن ، وهو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار ، ولا اعتبار به ، مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة[1] .

الاول من الادلة : ان المناط لحجية الخبر الواحد الثابتة حجيته بالقطع هو كونه مما يفيد الظن ، والظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من الخبر الواحد ، فما دل على حجية الخبر يدل على حجية الشهرة بالفحوى ، فان الفحوى هي مفهوم الموافقة الذي هو عبارة عن دلالة المنطوق على حكم يكون مناط ذلك الحكم في غيره اقوى مما في المنطوق ، كدلالة لا تقل لهما اف على حرمة الضرب ، فاذا ثبت ان المناط لحجية الخبر هو الظن الحاصل منه وان الظن الحاصل من الشهرة اقوى منه كانت أدلة حجية الخبر دالة على حجية الشهرة بالفحوى .

لا يقال : ان مفهوم الموافقة مشروط بان تكون الاقوائية ارتكازية ، واقوائية الشهرة في افادتها للظن ليست ارتكازية ، فلا تكون الدلالة من الدلالة بالفحوى .

فانه يقال : ان الارتكاز في مفهوم الموافقة هو امر كلي ، وهو لزوم تحقق الحكم فيما هو اقوى منه في المناط ، فاذا كان المناط في حجية الخبر هو الظن فالارتكاز في تحقق الحكم فيما هو اقوى منه ظناً موجود ، ولا داعي لان يكون نفس الظن بخصوص الشهرة ارتكازيا ، وقد اشار الى هذا الدليل بقوله : ((وتوهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه)) أي على حجية الظن الحاصل من الشهرة ((بالفحوى لكون الظن الذي تفيده)) أي الشهرة ((اقوى مما يفيد الخبر)) .

(١) وحاصل ما اجاب به المصنف عن هذا الدليل وجهان :

الاول : انه الدلالة بالفحوى لابد فيها من القطع بمناط الحكم المنطوقي لان تكون الاولوية قطعيّة ، ولا قطع بكون المناط في حجية الخبر هو افادته للظن ، وغايته هو الظن بكون المناط في حجيّته هو الظن فتكون الاولوية ظنيّة لا قطعيّة ، ومرجع

الاولوية الظنيّة الى الظن بكون الشهرة اولى بالحجية من الخبر ، وهو بنفسه ظن من الظنون يحتاج الى دليل قطعي يقوم على حجيته .

والحاصل : انه لا دليل على حجية الاولوية الظنية ، وانما الدليل قائم على حجية الاولوية القطعية والاولوية هنا ظنية لا قطعيّة ، والى هذا اشار بقوله : ((ضرورة عدم دلالتها)) بنحو القطع ((على كون مناط اعتباره)) أي مناط اعتبار حجية الخبر هو ((افادته الظن غايته تنقيح ذلك بالظن)) أي غايته انا نظن بان مناط الاعتبار في الخبر هو افادته للظن وهذا تنقيح للمناط بنحو الظن لا بنحو القطع ، ولابد في الدلالة بالفحوى من تنقيح المناط فيها بالقطع دون الظن ، ولذا قال : ((وهو)) أي تنقيح المناط بالظن ((لا يوجب الا الظن بانها)) أي الشهرة ((اولى بالاعتبار)) من الخبر ((ولا اعتبار به)) أي ولا اعتبار بالمناط المنقح بالظن لانه اولوية ظنية لا قطعية .

الوجه الثاني في الجواب عن هذا الدليل : انا نقطع بانه ليس المناط في حجية الخبر هو افادته للظن بان يكون افادته له هو العلة التامة في حجيته ، لان لازم العلية التامة في تنقيح المناط هو ثبوت الحكم بنحو الكلية بحيث يكون المورد احد مصاديقه كما في قولنا لا تشرب الخمر لانه مسكر ، فان المستفاد منه كون المناط في حرمة الخمر هو الاسكار ، والخمر احد مصاديق الاسكار ، فالحكم المستفاد منه هو حرمة كل مسكر، فلذا يصح ان نقول الخمر حرام لان كل مسكر حرام ، ولو كان الظن هو المناط لحجية الخبر لصح ان نقول الخبر حجة لان كل ظن حجة ، وهذا لا يلتزم به القائل بحجية الشهرة من باب الفحوى .

هذا مضافا الى انه لو كان المناط في حجية الخبر هو افادته للظن لاختصت حجية الخبر بالخبر المفيد للظن ، وسيأتي في أدلة اعتبار الخبر دلالتها على حجية الخبر الواحد وان لم يفد الظن ، بل وان كان الظن قائما على خلاف الخبر الواحد ، وهذا مما يدل بالقطع على انه ليس المناط في حجيته افادته للظن .

وأضعف منه ، توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه ، لوضوح أن المراد بالموصول في قوله في الاولى خذ بما اشتهر بين أصحابك وفي الثانية ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به ، المجمع عليه بين

نعم ، يمكن ان يكون كونه مما يفيد الظن نوعاً حكمة في جعل حجيته ، والحكمة لا تتعدّى موردها ، والتعدّي عن المورد للعلة دون الحكمة ، ولذا قال : ((مع ان دعوى القطع بانه ليس بمناط)) أي دعوى القطع بانه ليس المناط في حجيته هو افادته للظن ((غير مجازفة)) .

ولا يخفى ان الجواب الاول والثاني مبني على تسليم كون الظن المستفاد من الشهرة اقوى من الخبر ، فان الجواب الاول هو عدم القطع بان المناط في حجية الخبر افادته للظن ، والثاني القطع بان افادته للظن ليس هو المناط في حجيته .

ولكنه يمكن ان يدعي عدم تسليم ذلك ، وان الظن المستفاد من خبر العادل اقوى من الظن المستفاد من الشهرة كما هو ظاهر صاحب المعالم ، فانه قال في المعالم : ان خبر العادل اقوى الظنون ، فان الشهرة الفتوائية حيث عرفت في تعريفها هي التي لا تفيد علما بالحكم الواقعي ولا علما بوجود دليل معتبر سندا وجهة ودلالة ، ومن المحتمل ان السبب فيها هو حسن ظن بعضهم ببعض كما فيما لو كان المفتي الاول جليل القدر كشيخ الطائفة ، فان من جلالته قد بلغ حدا يحصل للمتأخرين عنه الاطمئنان منهم بما يفتي به ، وهذا يرجع الى ما يشبه التقليد دون الاجتهاد ، ومع وجود هذا الاحتمال في موارد الشهرة او غيره كاحتمال كون السبب فيها في بعض الموارد هو موافقة فتوى المفتي الاول للاحتياط لا يكون الظن الحاصل في الشهرة اقوى من الظن الحاصل من الخبر ، فدعوى ان الظن الحاصل منها اضعف من الظن الخبري غير بعيدة جدا .

أصحابك ، فيؤخذ به هو الرواية ، لا ما يعم الفتوى ، كما هو أوضح من أن يخفى[1] .

---

(١) هذا هو الدليل الثاني الذي تعرض له المصنف من الادلة التي احتج بها على حجية الشهرة في الفتوى ، وهو الاستدلال على حجيتها بالمشهورة والمقبولة ، والمراد من المشهورة هي المرفوعة وهي ما روي عن العلامة مرفوعا الى زرارة (قال سألت ابا جعفر عليه السلام ، فقلت : جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ ، فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر)[1] الحديث .

وطريق الاستدلال بها جهتان : الاولى : هي الفقرة الواردة فيها ، وهي قوله عليه السلام : خذ بما اشتهر بين اصحابك ، فان الموصول من ادوات العموم والمسؤول عنه وان كان الروايتين الا ان المورد لا يخصص الوارد حيث يكون الدال على الحكم من الفاظ العموم ، فيكون المستفاد من عموم الموصول فيها وهو قوله ما اشتهر بين اصحابك هو الاخذ بكل ما يشتهر بين الاصحاب فيشمل الشهرة في الفتوى .

والجواب عنه : ان الرواية منصرفة الى الرواية المشهورة والحديث المشهور ، فلابد من الاقتصار في دلالتها على الاخذ بالرواية المشهورة فلا تشمل الشهرة في الفتوى بعد ان اختصت دلالتها بالشهرة الروائية ، ولعل السبب في الانصراف ان المورد ربما يكون المستفاد منه هو التقييد فيكون مما يخصص الوارد وان كان من الفاظ العموم ، وربما يكون محض كونه موردا فلا يخصص الوارد العام وان كان اطلاق ، فربما يكون مانعا عن الاطلاق فيما عداه .

---

(١) عوالي اللآلي ج٤ ، ص١٣٣.

مثلاً لو كان السؤال عن الخمر ويكون الجواب ما اسكر فهو حرام فانه لا يستفاد من السؤال القيديّة ، وحينئذ يستفاد من الجواب حكماً عاما يشمل المورد وغيره وهو حرمة كل مسكر .

وربما يسأل ـ مثلا ـ عن بيع المثل بالمثل ، فيكون الجواب ما اشتمل على زيادة ونقيصة فهو حرام ، فان المستفاد من مورد السؤال قيد يلحق الصلة ، فلا تدل الرواية على حرمة الزيادة والنقيصة في غير البيع للمثل بالمثل ، فان السؤال عن بيع المثل بالمثل يجعل الجواب مما يختص به لاستفادة القيديّة ، ولذا كان المنصرف منه ان ما اشتمل على زيادة ونقيصة من بيع المثل بالمثل فهو حرام ، فلا يكون المستفاد منه حكما عاما يشمل بيع المثل بالمثل وغيره من البيوع والمعاملات .

ومثله مورد السؤال في المشهورة ، فان المنصرف من قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك بمناسبة السؤال هو الاخذ بما اشتهر بين الاصحاب من الرواية والحديث ، فالسبب في الانصراف هو استفادة القيد للصلة من مورد السؤال ، ومع استفادة القيدية لا تدل على حكم عام يشمل كل شهرة حتى الشهرة الفتوائية ، بل المستفاد منها هو خصوص الاخذ بما اشتهر من الرواية ، ومع التنزل عن الانصراف فلا اقل من كون المورد في مثل هذا السؤال مما يصلح للقرينة على التقييد ، فيكون الجواب مما احتف بمحتمل القرينية فيكون مجملا من ناحية افادة العموم .

ولعل المتحصل مما ذكرنا هو ان المورد الذي لا يخصص الوارد هو الذي كان للعموم ظهور في كون المورد من اصناف مصاديقه ، اما اذا كان المورد صنفا له افراد ولم يكن للعموم ظهور في ان الصنف من مصاديقه فالمورد يكون موجبا لاجمال العام لاحتفافه بما يصلح للقرينية لاحتمال ان يكون العموم بالنسبة الى افراد هذا الصنف ، فلا دلالة فيه على العموم لجميع الاصناف .

الجهة الثانية في طريق الاستدلال بالمرفوعة هو الاستدلال بعلية الوصف فيها ، فان الشهرة التي هي الوصف للرواية قد علق عليها الامر بالاخذ فهي العلة له ، واذا

كانت الشهرة هي العلة للاخذ بالرواية فلابد من الاخذ بكل شهرة ، اذ لافرق بين شهرة وشهرة ، فالرواية حيث دلت على الاخذ بالرواية المشهورة لاجل تحقق الشهرة فهي تدل على الاخذ بكل ما تحقق فيه الشهرة ، والمفروض تحقق الشهرة الفتوائية على الحكم فلابد من الاخذ به .

والجواب عنها : ان الوصف لا دلالة فيه على العليّة ، ولذا يقولون ان للوصف اشعاراً بالعليّة والاشعار غير الدلالة ، بل لو قلنا بعليّة الوصف فان المستفاد من الرواية هو الاخذ بالشهرة التي يكون الحكم المخبر به فيها ناشئا عن حس كما في الرواية المشهورة ، لا في مثل الشهرة في الفتوى فان الحكم فيها مصدره الحدس دون الحس ، ولعل الوجه في ذلك هو انه لما لم يكن الاستدلال بالعموم ولا بالاطلاق وانما كان من جهة عليّة الوصف ، فالقدر المتيقن من كون هذا الوصف علة هو عليّة هذا الوصف المستند الى الحس دون الحدس .

واما المقبولة ، فهي مقبولة عمر بن حنظلة المروية عن المشايخ الثلاثة عن عمر بن حنظلة ، وفيها انه يسأل السائل الامام عليه السلام عن الروايتين المتعارضتين ، ويفرض السائل تساوي الراويين من حيث العدالة ونحوها ، فيقول الامام عليه السلام : ـ بعد فرض السائل لتساوي الراويين ـ (ينظر في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور بين اصحابك ، فان المجمع عليه لاريب فيه)[1] الحديث .

وطريق الاستدلال بها ايضا جهتان : الاولى : علية الوصف كما مر في المشهورة ، فان المراد من المجمع عليه الذي لا ريب فيه هو المشهور بقرينة قوله عليه السلام ويترك الشاذ النادر ، فالاخذ بالمشهور انما هو لاجل الشهرة كما يساعد على ذلك قوله : فان المجمع عليه لا ريب فيه ، فان الظاهر ان العلة في الاخذ بالمجمع عليه حيث ان المشهور

(١) الكافي ج١ ، ص٦٨ .

لا ريب فيه ، ومن الواضح ان العلة لعدم الريب في المشهور هو حيثية الشهرة فيه ، فالرواية وان دلت على اخذ الرواية المشهورة لان موردها هي الشهرة الروائية ، الاّ ان التعليل فيها ظاهر في كون العلة في الاخذ بها هو وصف الشهرة ، ووصف الشهرة كما هو موجود في الشهرة الروائية كذلك هو موجود في الشهرة الفتوائية .

والجواب عنها : ان مراد المستدل ان كان عليّة الوصف فقد مرّ الجواب عنه ، وان الوصف بما هو وصف لا دلالة فيه على العليّة ، مضافا الى ان القدر المتيقن منه هو الشهرة في الرواية لانه عن حس ، لا في الفتوى لانها عن حدس كما تقدم بيانه .

وان كان المراد هو عليّة خصوص هذا الوصف بقرينة التعليل بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه بعد قيام القرينة في الرواية ، بان المراد من المجمع عليه هو المشهور ، فتكون الرواية دالة على ان وصف الشهرة بالخصوص هو العلة في وجوب الاخذ ، لان عدم الريب في المشهور انما هو لاجل كونه مشهورا لا بشيء آخر .

فالجواب عنه اولاً : ان مرجع هذا الاستدلال الى الاستدلال بمنصوص العلة لا بمفهوم الوصف ، لان المتحصّل منه ان الشهرة لكونها مما لا ريب فيه هي الموجبة للاخذ لا لكونها وصفاً لحق الموصوف ، فيكون مرجعه الى ان عدم الريب هو العلة في الاخذ بالرواية المشهورة ، وهذه العلة موجودة في الشهرة الفتوائية فانها مما لاريب فيها ازاء الفتوى غير المشهورة .

وثانيا : ان العلة المنصوصة في المقام هي عدم الريب ، وعدم الريب في الشيء تارة يكون على وجه الاطلاق ، بان يكون لا ريب فيه مطلقا لا بالاضافة الى شيء آخر ، ومن الواضح ان الذي لا ريب فيه مطلقا هو ما اوجب العلم والشهرة لا توجب العلم ، ولو كانت مما يوجب العلم لخرجت عن كونها من الظنون .

واخرى يكون على نحو الاضافة الى شيء بان يكون مما لا ريب فيه بالنسبة الى غيره لا مطلقا كما في المقام ، فان الرواية المشهورة لاريب فيها بالنسبة الى الرواية غير المشهورة لا مطلقا ، فالعلة المنصوصة المدعاة في المقام هي الاخذ بما لا ريب فيه

بالاضافة الى غيره ، فيكون مرجع هذه الدعوى انه يؤخذ بكل مما لا ريب فيه بالاضافة الى غيره ، ولازم هذا هو الاخذ بكل راجح بالنسبة الى غيره ، فاذا كان هناك ظنان احدهما ارجح من الآخر فلابد من الاخذ بالراجح منهما لانه لاريب فيه بالنسبة الى الآخر ، وهذا مما لا يلتزم به القائل بحجيّة الشهرة .

نعم يمكن ان يقول المستدل بان العلة المنصوصة في المقام هي ان المشهور لاريب فيه ، وهذه كلية تدل على ان كل مشهور لاريب فيه .

وبعبارة اخرى : ان الرواية تدل على الاخذ بما لا ريب فيه من الشهرة بالاضافة الى الشاذ ، وهذا كاف في الاستدلال لانه يدل على ان كل شهرة بالاضافة الى الشاذ لاريب فيها وتكون العلة مما تعم الشهرة في الفتوى .

وبعبارة اوضح : ان العلة ليست هي عدم الريب قطعا ، ولا عدم الريب بالاضافة بنحو الاطلاق ايضاً ، بل العلة هي عدم الريب الاضافي في خصوص الشهرة بالنسبة الى الشاذ النادر .

فالجواب عنه ـ حينئذ ـ ينحصر بان نقول بان مورد العلة حيث كان متعلق الشهرة فيه امراً حسيا فالعلة المنصوصة تدل على الاخذ بكل شهرة كان متعلقها امراً حسياً كالشهرة المتعلقة بالرواية والخبر ، والشهرة المتعلقة بالفتوى ليس متعلقها امراً حسياً لوضوح كون الفتوى من الحدسيات دون الحسيات .

الجهة الثانية في الاستدلال بالمقبولة هي العموم المستفاد من قوله : ان المجمع عليه لاريب فيه ، فان المورد وان كان هو الرواية الا ان المورد لا يخصص العموم .

والجواب عنه : ان العموم المدعي في المقام هو المستفاد من لفظ المجمع عليه باعتبار كونه محلى بالالف واللام ولا عموم فيه في المقام ، لان الالف واللام التي قيل بدلالتها على العموم هي الالف واللام الجنسية لا العهدية ، والالف واللام في المقام عهدية والمعهود هو قوله ما كان من روايتهم عنا .

نعم بناءا على حجية الخبر بيناء العقلاء ، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته ، بل على حجية كل أمارة مفيدة للظن أو الاطمئنان[1]،

والمتحصل من الرواية هو انه ينظر الى ما كان من روايتهم عنها فيؤخذ بالمروي عنا المجمع عليه ويترك الشاذ المروي عنا .

وان كان العموم المدعى بلحاظ الموصول وهو ما كان من روايتهم عنا فعدم شموله للشهرة الفتوائية اوضح من ان يخفى ، لوضوح عدم شمول المجمع عليه مع تقيده بكونه في الرواية للشهرة في الفتوى ، ويظهر من المصنف انه اشار الى الاستدلال بالمشهورة والمقبولة من ناحية عموم الموصول ، لانه قال (قدس سره) : ((لوضوح ان المراد بالموصول في قوله)) عليه السلام ((في الاولى)) وهي المشهورة هو قوله : ((خذ بما اشتهر بين اصحابك وفي الثانية)) وهي المقبولة هو قوله : ((ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به هو الرواية لا ما يعم الفتوى)) أي ان المراد بالموصول في المشهورة وبالموصول في المقبولة هو الرواية: أي خذ بما اشتهر من الرواية عنا بين اصحابك ، وخذ بما كان المجمع عليه من الرواية عنا بين اصحابك ، وليس في الموصول في المشهورة بعد انصرافه الى المتقيد بالرواية عموم يشمل الشهرة الفتوائية ، وليس في المقبولة بعد تصريحها بتقييده بالرواية عموم يعم الشهرة الفتوائية .

(١) هذا هو الدليل الثالث الذي يمكن الاستدلال به على حجية الشهرة .

وحاصله : ان الدليل على حجية الخبر الواحد هو بناء العقلاء على الاخذ به ، وبناء العقلاء لا يختص بالخبر الواحد لخصوصية في الخبر ، بل يكون الخبر من الامارات المفيدة للظن او الاطمئنان ، والضمير من قوله : ((على حجيته)) يرجع الى الخبر : أي لا يبعد دعوى عدم اختصاص بناء العقلاء بحجية الخبر ، بل بناء العقلاء قائم على الاخذ بكل امارة تفيد الظن او الاطمئنان .

لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد[١] .

ولا اشكال ان الشهرة في الفتوى من الامارات المفيدة لذلك ، فالشهرة من جملة مصاديق ما قام عليه بناء العقلاء ، والظاهر من المصنف عدم استبعاد كون بناء العقلاء مما لا يختص بالخبر بل يشمل كل امارة مفيدة للظن او الاطمئنان .

(١) قد اورد على المصنف بان الذي دون اثباته خرط القتاد لا يخلو : اما ان يكون هو كون بناء العقلاء من أدلة حجية الخبر فسيأتي منه (قدس سره) ان عمدة أدلة حجية الخبر هو بناء العقلاء على التمسك به .

واما ان يكون هو عدم اختصاص بنائهم بحجية الخبر وانه يعم كل امارة مفيدة للظن او الاطمئنان ، فظاهر المصنف ايضا في نفس عبارته هذه هو تسليم ذلك وعدم استبعاده .

واما ان يكون هو عدم كون الشهرة الفتوائية مما يفيد الظن ففيه اولا : انه من المسلم وجدانا افادة الشهرة للظن . وثانيا : قد مر من المصنف في الاستدلال بالفحوى ما يظهر منه تسليم كون الظن الحاصل من الشهرة اقوى من الظن الحاصل من الخبر الواحد . فاي شيء هو الذي يكون دون اثباته خرط القتاد ؟

ولا يمكن ان يكون مراد المصنف ان الشهرة وان افادت الظن الا انها ليست من الامارات المشمولة لبناء العقلاء ، لان بناء العقلاء انما قام على الامارة الحسية المفيدة للظن أو الاطمئنان دون الحدسية من الامارات وان افادت الظن ، والشهرة من الحدسيات لا الحسيات لما صرح به من دعوى قيام بناء العقلاء على ما افاد الاطمئنان وان الشهرة يفيد الاطمئنان ، ومع هذا كله فيجوز ان يكون مراد المصنف أن هناك بناءين من العقلاء : بناءا على الاخذ بخبر الواحد وهو مختص بالحسي دون الحدسي وهذا البناء لا يشمل الشهرة ، وبناءا على الاخذ بما يفيد الاطمئنان وهذا يشمل الشهرة ، ولكن كون الشهرة مما تفيد الاطمئنان دون اثباته خرط القتاد .

فصل
المشهور بين الاصحاب حجية خبر الواحد[1] في الجملة بالخصوص ،

وينبغي ان لا يخفى ان الشهرة ليست بحجة ، لانه لم يعلم ان مستندهم فيها دليل معتبر ، فهي أضعف من الاجماع لوجود المخالف ، وقد عرفت عدم حجية الاجماع فضلا عن الشهرة ، وان علم او حصل الاطمئنان بان لهم مستنداً من دليل معتبر عندهم فقد عرفت ايضا عدم كفاية هذا العلم في الحجية ، لان الدليل المعتبر لابد وان يكون رواية ، والرواية وان كانت حجة من حيث السند وان كان لاستناد المشهور اليها ، الاّ انها ليست بحجة من حيث الظهور ، لان تحقق الظهور عندهم لا يوجب تحقق الظهور عند غيرهم كما مر بيان ذلك في الاجماع ، والسبب في انحصار الدليل المعتبر في الرواية ، لوضوح انه لو كان الكتاب لما خفي على من تأخر عنهم وعلى المخالف لهم في عصرهم ، وعدم كونه هو العقل لبداهة عدم خفاء الدليل العقلي على غير المشهور ، وعدم كونه هو الاصل والقاعدة لذلك ايضا .

(١) لا يخفى ان صلاحية الخبر لان يكون دليلا على الحكم او على موضوع ذي حكم انما تتم بجهات أربع :

الاولى : حجية الظهور وقد مرّ البحث عنها وان الظهور حجة .

الثانية : كون الظهور الاستعمالي هو المراد الجدي ، وقد مرّ ايضا قيام بناء العقلاء على ان ما كان اللفظ ظاهرا فيه هو المراد الجدي للمتكلم .

الثالثة : ان الظاهر الذي هو المراد جداً بيانه قد كان الداعي لبيانه هو بيان الواقع، وهذه الجهة هي المعبرّ عنها بجهة الصدور ، وان الاصل في ما تضمن الحكم ان يكون الحكم قد صدر لبيان الواقع وانه هو الحكم الواقعي ولم يصدر تقية او امتحانا ، وهذه الجهة وان لم تكن معنونة بذاتها في كلامهم الا ان الظاهر من الاصحاب بناؤهم على ان الاصل في جهة الصدور هو كون الحكم قد صدر لبيان الواقع ، الا

ولا يخفى أن هذه المسألة[1] من أهم المسائل الاصولية ، وقد عرفت في أول الكتاب أن الملاك في الاصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق

ان يوثق بصدوره لبيان غير الواقع ، فما لم يوثق بذلك فالاصل فيه هو كون الصدور فيه لبيان الواقع .

ولا يخفى ان هذه الجهات الثلاث مما يشترك فيها الخبر الواحد غير المعلوم الصدور، والخبر المعلوم الصدور ، فان كون الخبر المعلوم الصدور انما يختلف عن الخبر الواحد غير المعلوم الصدور من جهة السند لا من جهة الظهور ، ولا من جهة كون ظاهره هو المراد جداً ولا كون صدوره لبيان الواقع ، فان الجهات تتأتى في الخبر المعلوم صدوره ايضا .

الجهة الرابعة : هي حجية الخبر الواحد من جهة السند او انه من الظنون الخاصة المحتاجة الى دليل قطعي يقوم على حجيته ، لما عرفت من ان الاصل عدم حجية كل ظن عدا ما يقوم الدليل القطعي على حجيته .

ومما ذكرنا يظهر خروج المعلوم الصدور عن محل البحث ، فان المبحوث عنه في المقام هو هذه الجهة الرابعة ، وهي حجيّة الخبر الواحد من ناحية السند لأنه لا يفيد الاّ الظن بالصدور ، فالخبر المعلوم الصدور خارج عن موضوع البحث في هذا الفصل .

(١) لا يخفى ان المحتملات في حجية خبر الواحد كثيرة :

منها حجيته مطلقا .

ومنها حجية خبر العادل منه بخصوصه اما مطلقا او بشرط كون كل واحد من رواته معدلاً بعدل واحد او بعدلين او موثقا .

ومنها حجية الخبر الواحد الموثوق به وان لم يكن رواته عدولا لا بحسب الاصطلاح فضلا عن ان يكون كل واحد منهم معدلاً بعدلين ، فان العادل بحسب

الاستنباط ، ولو لم يكن البحث فيها عن الادلة الاربعة ، وإن اشتهر في ألسنة الفحول كون الموضوع في علم الاصول هي الادلة ، وعليه لا يكاد يفيد في ذلك ـ أي كون هذه المسألة أصولية ـ تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل ، ضرورة أن البحث في المسألة ليس عن دليلية الادلة ، بل عن حجية الخبر الحاكي عنها[1] ، كما لا يكاد يفيد

الاصطلاح هو الامامي الذي له ملكة الخوف من الله الرادعة عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر ، نعم لابد من ان تكون سلسلة الرواية موثوقا بهم .

ومنها عدم حجية الخبر الواحد مطلقا .

والمشهور عند الاصحاب هو حجية الخبر الواحد في الجملة في قبال عدم حجيته مطلقا ، والمراد من قوله : ((بالخصوص)) هو حجية الخبر الواحد بما هو خبر واحد لا لكونه من مصاديق حجية مطلق الظن .

(١) لا يخفى ان سبب الاشكال في هذه المسألة وفي غيرها كمسألة التعادل والتراجيح هو لاجل البناء على ان موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعة ، والاشكال من جهتين :

الاولى : ان البحث هنا عن حجية الخبر فلابد وان يكون بما هو بحث عن حجيّته من عوارض موضوع علم الاصول ، ومن الواضح ان البحث عن الحجية هو بحث عن دليلية الدليل ، فهو بحث عن نفس الموضوع لا عن عوارض الموضوع ، فان الخبر لو كان احد الادلة الاربعة لا يكون البحث عن دليليته بحثا عن عوارضه ، لان البحث عن عوارض الموضوع لابد وان يكون بعد الفراغ عن موضوعيته ، ولما كان الموضوع هو الدليل بوصف كونه دليلا فالبحث عن دليلية الدليل بحث عن نفس الموضوع لا عن عوارضه .

واجاب صاحب الفصول عن هذا الاشكال : بان الموضوع ليس هو الأدلة بما هي أدلة بل نفس ذوات الأدلة لا بوصف كونها أدلة ، وحينئذ يكون البحث عن دليلية الدليل بحثا عن عوارضه .

وفي هذا الجواب تجشم واضح ، فان الظاهر كون الأدلة بما هي أدلة موضوعا لا نفس ذوات الأدلة .

الجهة الثانية : انه لو سلّمنا ان البحث عن دليلية الأدلة الاربعة من العوارض الا ان الخبر الواحد ليس واحدا من الأدلة الاربعة ، فان الأدلة الاربعة هي الكتاب والاجماع والعقل والسنة ، ومن الواضح ان الخبر الواحد ليس من الكتاب ولا من الاجماع ولا من العقل فتبقى السنة ، فاذا كان الخبر الواحد ليس من السنة يكون خارجا عن الأدلة الاربعة ويكون بحثا عن مسألة ليس لها مساس بما هو الموضوع لعلم الاصول ، فيخرج البحث عنه عن ان يكون بحثا عن علم الاصول بعد فرض عدم انطباق ما هو الموضوع لعلم الاصول عليه .

واما كون الخبر الواحد ليس من السنة ، فلأن السنة هي قول المعصوم او فعله او تقريره ، والخبر الواحد هو الحاكي لاحد هذه الثلاثة ، ومن الواضح ان الحاكي غير المحكي عنه ، وقد اشار المصنف الى الجهة الاولى من الاشكال ، وان الجواب المذكور عنها من التكلف والتجشم بقوله : ((لا يكاد يفيد في ذلك)) أي بعد كون الموضوع هو الأدلة يستشكل بكون البحث عن دليليّة الخبر ليس بحثا عن عوارض الموضوع بل هو بحث عن نفس الموضوع ، فلا يكاد يفيد في ذلك ((أي)) في مقام الجواب عنه وتصحيح ((كون هذه المسألة اصولية)) ما اجاب عنه في الفصول من ((تجشم دعوى ان)) الموضوع هو ذوات الأدلة لا بما هي أدلة .

وعليه يكون ((البحث عن دليليّة الدليل بحثا عن احوال الدليل)) لانه أولاً تجشم لان الظاهر كون الأدلة بما هي أدلة هي الموضوع لاذوات الأدلة .

عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنة ـ وهي قول الحجة أو فعله أو تقريره ـ هل تثبت بخبر الواحد ، أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة[1] ؟ . فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار

وثانيا : لا ينفع هذا الجواب مع ما فيه من التجشم في أدراج هذه المسألة في الأدلة الاربعة ، لما يرد عليه من الجهة الثانية التي اشار اليها بقوله : ((ضرورة ان البحث في المسألة)) أي ان البحث عن حجية الخبر ((ليس)) بحثا ((عن دليلية)) احد ((الأدلة)) الاربعة ، لوضوح ان الخبر الواحد ليس كتابا ولا اجماعا ولا عقلا ((بل)) ولا من السنة ايضا ، لان الخبر حاك عنها ، فالبحث عنه بحث ((عن حجية الخبر الحاكي عنها)) والبحث عن الحاكي ليس بحثا عن المحكى وهو واضح .

(١) هذا تعرّض لما أجاب به الشيخ الاعظم عن هذا الاشكال الثاني وهو تجشم وتكلف ايضا .

وحاصله : ان مرجع البحث في حجية الخبر الى البحث عن عوارض السنة ، فانه يرجع الى ان السنة التي هي قول المعصوم او تقريره او فعله هل تثبت بالخبر الحاكي عنها ام لا تثبت الا بما يفيد القطع بها كالخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرينة القطعيّة ؟ والبحث عن ثبوت السنة بالخبر وعدم ثبوتها به بحث عن عوارض السنة ، وقد اشار الى هذا بقوله : ((تجشم دعوى ان مرجع هذه المسألة الى)) البحث عن عوارض السنة التي هي المحكى ، لان البحث عن حجية الخبر يرجع الى ((ان السنة وهي قول الحجة او فعله او تقريره هل تثبت بالخبر الواحد اولا تثبت الى آخر الجملة)) فلا يكون البحث هنا بحثا عن دليلية الدليل ولا بحثا عما هو خارج عن الموضوع بل هو بحث عن عوارض الموضوع ، فان البحث عن ان السنة هل تثبت بالخبر الواحد ام لا تثبت بحث عن عوارضها بما هي دليل .

بها ليس من عوارضها ، بل من عوارض مشكوكها ، كما لايخفى[1] ، مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر ، والمبحوث عنه في

---

(١) لا يخفى ان المصنف في اول هذا الكتاب في مقام البحث عن موضوع علم الاصول ذكر هذا الجواب ، واورد عليه بنحو الترديد وان المراد من ثبوت السنة بالخبر لا يخلو اما ان يراد به ثبوتها واقعا او ثبوتها تعبداً .

وهنا اعرض عن احتمال ارادة ثبوت السنة واقعا وتعرّض لثبوتها تعبداً .

والسبب في عدم تعرّضه للثبوت الواقعي هنا :

اما لما اورده هناك عليه من انه اذا كان المراد ثبوت السنة واقعا يكون البحث ايضا بحثا عن نفس الموضوع لا عن عوارض الموضوع ، لان ثبوت السنة واقعا هو وجودها، والبحث عن وجود الموضوع بحث عن تحقق الموضوع لا عن عوارض الموضوع ، فان البحث عن عوارض الموضوع انما يكون بعد الفراغ عن تحقق الموضوع.

او لاستحالة كون الخبر مما تثبت به السنة واقعا وتوجد به ، لان وجوده متأخر عن وجود السنة لوضوح تأخر وجود الحاكي عن المحكي ، فلا يعقل ان يكون الحاكي مما يوجد به المحكي واقعا ، فلذلك اقتصر هنا على التعرّض لثبوت السنة بالخبر تعبداً .

وأورد عليه بايرادين : الاول : ان البحث عن ثبوت السنة بالخبر تعبداً ليس بحثا عن عوارض السنة ، بل هو من عوارض الخبر لان الثبوت التعبدي انما هو الثبوت التنزيلي ، والثبوت التنزيلي إنما يكون لما ليس له ثبوت واقعي والسنة لها ثبوت واقعي، والذي ليس له ثبوت واقعي هو الخبر فهو الذي يكون له ثبوت تعبدي تنزيلي.

وبعبارة اخرى : ان معنى الثبوت التعبدي في المقام هو جعل الحجية لما ليس بحجة، والسنة الواقعية حجة واقعا فلا معنى لجعل حجيتها تنزيلا ، بخلاف الخبر الحاكي لها فانه ليس بحجة ، وبواسطة تنزيلة منزلة السنة الواقعية قد جعلت الحجية له.

المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره ، لا ما هو لازمه ، كما هو واضح[1].

والحاصل : ان السنة الواقعية المحكية مقطوعة التعبّد ، والثبوت التعبدي التنزيلي لاوجه لان يكون لما هو مقطوع التعبد بل لابد ان يكون لمشكوك التعبد وهو الحاكي لها ، فالأدلة الدلة على ثبوت التعبّد قد دلّت على لزوم التعبّد بالخبر المشكوك التعبّد، ولا معنى لان تدل على ثبوت التعبد لما هو مقطوع التعبّد وهو السنة الواقعية .

لا يقال : ان الثبوت التعبّدي انما لا يعقل للسنة المقطوع بتحققها ، واما السنة المشكوك تحققها فلا مانع من اعتبار الثبوت التعبدي لها ، ومن البديهي ان السنة المحكية بالخبر مشكوك تحققها لا مقطوعة التحقق .

فانه يقال : ان الشك في تحقق السنة انما نشأ من حيث ان طريق ثبوتها ليس مما يوجب القطع بها ، لوضوح كون الخبر الواحد ليس كالخبر المتواتر او المحفوف بالقرائن القطعيّة مما يوجب القطع بتحقق السنة به ، بل هو مما يشك بتحقق السنة به ، فالثبوت التعبدي انما هو لجعل هذا الطريق المشكوك بمنزلة الطريق المقطوع تعبداً ، فالتعبد والجعل انما هو من عوارض هذا الحاكي لها وهو الخبر لا من عوارض نفس السنة الواقعية ، ولذا قال (قدس سره) : ((فان التعبد بثبوتها)) أي السنة ((مع الشك فيها لدى الاخبار بها)) المفروض كونه مما لا يوجب القطع بها لازمه كون هذا التعبد ((ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها)) أي من عوارض السنة المشكوكة ، فان السنة تارة يراد بها السنة الواقعية وحينئذ لا يصح اطلاقها على الخبر الحاكي لها ، واخرى تطلق السنة على ما يشمل الخبر فيكون الخبر من السنة المشكوكة ، والتعبد انما يكون للمشكوك لا للمقطوع .

(١) هذا هو الايراد الثاني ، وحاصله : ان المدار في البحث عن المسألة هو العنوان المبحوث عنه فيها ، والعنوان المبحوث عنه هو حجية خبر الواحد وعدم حجيته ، فكون البحث عن هذا العنوان مما لازمه البحث عن ما هو من عوارض السنة الداخل

في عوارض موضوع الأدلة لا يجعل البحث في هذا العنوان داخلا فيما هو الموضوع ، بعد اعترافه بان هذا العنوان بنفسه البحث عنه بما هو ليس داخلا في الموضوع وانما لازمه هو الداخل ، فالبحث في هذه بما هي معنونة بعنوان كونه بحثا عن حجية الخبر لا يكون بحثا عما هو من موضوع علم الاصول ، فان الملاك في الدخول والخروج هو دخول العنوان المبحوث عنه وعدم دخوله ، لا دخول لازم ما هو المبحوث والاّ لوجب تغيير العنوان الى عنوان اللازم ، ومن الواضح ان العنوان المبحوث عنه هو حجية الخبر وهو ليس من السنة .

وبعبارة اخرى : ان السنة التي ادعى الشيخ ان البحث في هذه المسألة يرجع الى ثبوتها بالخبر هي نفس الوجوب المستفاد ـ مثلا ـ من الخبر القائم على وجوب صلاة الجمعة والمبحوث عنه في هذه المسألة هو وجوب تصديق العادل ، ووجوب تصديق العادل غير وجوب صلاة الجمعة ، فلو كان المبحوث عنه هو ثبوت السنة بالخبر لكان عنوان المسألة : هل تثبت السنة كالوجوب او غيره من الاحكام بالخبر ام لا ؟ مع ان المبحوث عنه هو وجوب تصديق العادل الذي لازمه ثبوت السنة كالوجوب او غيره من الاحكام به ، ولو كان المبحوث عنه هو اللازم له وهو عنوان ثبوت السنة بالخبر للزم تغيير عنوان المسألة اليه ، والى هذا اشار بقوله : ((مع انه لازم لما يبحث عنه)) أي ان ثبوت السنة بالخبر لازم لما يبحث ((في)) هذه ((المسألة من)) العنوان فان العنوان هو ((حجية الخبر و)) العنوان ((المبحوث عنه في المسائل انما هو الملاك في انها من المباحث)) الداخلة في موضوع العلم ((او)) انها ((من غيره)) لعدم شمول موضوع العلم لها ((لا)) ان الملاك في دخول المسألة في مباحث العلم ((ما هو لازمه)) أي لازم العنوان ((كما هو واضح)) والاّ لوجب تغيير العنوان المبحوث عنه الى عنوان ما هو اللازم له ، فلو تمّ ما ادعى للزم ان يكون العنوان المبحوث عنه في المقام هو : انه هل تثبت السنة بالخبر ام لا ؟

فاتضح من مجموع ما ذكرنا : ان الذي يرفع الاشكال بمذافيره هو انكار كون موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعة لا بما هي هي ولا بما هي ادلة ، بل موضوع علم الاصول الذي هو الملاك في كون المسألة اصولية هو صحة وقوع تلك المسألة في طريق الاستنباط ، وهذا هو الذي أشار اليه في أول الامر وهو قوله : ((وقد عرفت في اول الكتاب ان الملاك الى آخر الجملة)) .

قوله : (قدس سره) : ((في طريق الاستنباط الخ)) المسألة الاصولية هي التي تقع نتيجتها في طريق الاستنباط للحكم الشرعي ، بان يكون المتحصّل من المسألة الاصولية قضية كلية تقع كبرى في الشكل بحيث تستلزم الحكم المستنبط ، كمسألة حجية الخبر الواحد فانها من مسائل علم الاصول ، لان نتيجتها قضية كلية تكون مما يستلزم الحكم ، فان نتيجة هذه المسألة هي حجية الخبر الواحد ، وهذه النتيجة مما يستلزم الحكم بعد قيام الخبر الواحد على وجوب ـ مثلا ـ او غيره من الاحكام الخمسة ، فنقول ـ مثلا ـ ان هذا الوجوب مما قام عليه الخبر الواحد ، وكل ما قام عليه الخبر الواحد يلزم العمل به ، فهذا الوجوب يلزم العمل به ، فالنتيجة لهذه المسألة هي كون كل ما قام عليه الخبر الواحد يلزم العمل به ، وهذه القضية تستلزم العمل بالوجوب المستفاد من الخبر الواحد .

وبعبارة أوضح : ان الخبر طريق الى الحكم والحكم ذو الطريق ، ومن البديهي ان الطريق غير ذي الطريق ونتيجة حجية خبر الواحد هي حجية الطريق الذي يلزمه الاخذ بذي الطريق فالاستنباط هو الحكم الذي استلزمه حجية الخبر وحجية الخبر غير الحكم ، وهما من قبيل اللازم والملزوم ، بخلاف التطبيق فانه من قبيل الكلي والفرد لا من قبيل اللازم والملزوم .

وبهذا يفترق الاستنباط عن التطبيق في القواعد الفقهية الكليّة ، فانها وان كانت القواعد الفقهية كلية ايضا كمثل كل مشكوك الطهارة طاهر وتكون كبرى ايضا في شكل ينتج حكماً شرعياً ، الاّ ان الحكم الشرعي هو احد افراد القضية الكلية لا انه

وكيف كان فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس عدم حجية الخبر[١] ، واستدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم[٢] والرويات الدالة على ردّ ما لم يعلم انه قولهم عليهم السلام ، أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان ، أو لم يكن موافقا للقرآن إليهم ، أو على بطلان ما لايصدقه كتاب الله ، أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف ، أو على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق

مما تستلزمه الكلية التي هي الكبرى في الشكل ، فان قولنا هذا مشكوك الطهارة وكل مشكوك الطهارة طاهر فهذا طاهر وان انتج طهارة هذا المشكوك الا ان هذا المشكوك الطهارة هو احد افراد القضية الكلية ، بخلاف الوجوب المستنتج من حجية الخبر فانه ليس من افراد الخبر ، لوضوح ان الوجوب هو المخبر به بالخبر والخبر غير المخبر به فحجيّة الخبر لازمها العمل بالوجوب وليس الوجوب هو نفس الخبر القائم عليه ، بخلاف مشكوك الطهارة في القضية المستنتجة فانه نفس مشكوك الطهارة في القضية التي انتجتها ، وانما الفرق بينهما بالكلية والجزئية وهو الفرق بين الكلي ومصداقه .

(١) قد استدل على عدم حجية الخبر الواحد بالكتاب والسنة والاجماع ، ولم يستدل بالعقل لان الدليل العقلي هو ان الاصل في كل ظن عدم حجيته ، وهذا الاصل مرتفع بالادلة التي اقيمت على حجية الخبر الواحد ، فلذا استدلوا بغيره من الادلة الثلاثة .

(٢) وهي قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾[١] وقوله عز من قائل : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾[٢] فانها قد دلت على عدم حجية الخبر الواحد لانها نهت عن اتباع غير العلم ، ومن الواضح ان الخبر الواحد لا يوجب علماً .

---

(١) الاسراء : الآية ٣٦ . (٢) يونس : الآية ٣٦ .

الكتاب[1] أو السنة ، إلى غير ذلك والاجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه ، بل حكي عنه أنه جعله بمنزلة القياس ، في كون تركه معروفا من مذهب الشيعة .

---

(١) الروايات التي استدل بها على عدم حجية الخبر الواحد هي على مضامين :

منها ما دل على ردّ كل ما لا يعلم انه من كلامهم عليهم السلام ، ولزوم الرّد لما لا يعلم انه من كلامهم يوجب الحصر في العمل بالخبر المتواتر او المحفوف بالقرائن القطعية ، واما الخبر الواحد فحيث لا يوجب العلم بان المخبر به من كلامهم فيجب ردّه ، والى هذا اشار بقوله : ((الروايات الدالة على ردّ ما لم يعلم انه قولهم عليهم السلام)) .

ومنها : ردّ ما لم يكن عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله ، فان هذا القسم من الروايات الدالة على ان الحجة من الخبر هو خصوص ما كان عليه شاهد من الكتاب وردّ ما عداه يوجب سقوط المهم الذي ذهب المشهور الى حجيته من الخبر الواحد ، فان الخبر الذي عليه شاهد من الكتاب يكون العمل به في الحقيقة من العمل بالكتاب دون الخبر الذي ليس عليه شاهد من الكتاب ، والى هذا اشار بقوله : ((او لم يكن الى آخر الجملة)) .

ومنها : ما ورد عنهم عليهم السلام من ان الحديث الذي لا يوافق القرآن يجب ردّ علمه اليهم الدالة على ان ما لا يوافق الكتاب لا يعمل به قبل ان يرد اليهم ليبيّنوا الوجه فيه، وهذا ايضا يوجب سقوط المهم من الخبر الواحد ، اذ قلّما يتفق خبر لا يكون مخالفا لعموم من القرآن او اطلاق منه ، والى هذا اشار بقوله : ((او لم يكن موافقا للقرآن اليهم)) أي الروايات الدالة على لزوم ردّ ما لم يكن موافقا للقرآن اليهم عليهم السلام .

ومنها : ما دلّ على بطلان الخبر الذي لا يصدقه الكتاب ، فان معنى بطلانه هو عدم حجيته وعدم جواز العمل به ، وهذا يدل ايضا على عدم حجية المهم من الخبر

والجواب : أما عن الآيات ، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية ، لاما يعم الفروع الشرعية[1] ،

الباطل غير الصحيح ، والى هذا اشار بقوله : ((او على بطلان ... الى آخر الجملة)).

ومنها ما دل على النهي عن قبول الخبر الذي لا يوافق الكتاب ، فان النهي لا يكون الا عمّا هو غير حجة ، اذ لا يعقل النهي عن قبول ما هو الحجة ، والى هذا اشار بقوله : ((او على النهي ... الى آخر الجملة)) .

قوله (قدس سره) : ((او السنة ... الخ)) المراد من السنة هي السنة النبوية المقطوع بها .

قوله (قدس سره) : ((الى غير ذلك ... الخ)) كالاخبار الدالة على ان ما خالف الكتاب يضرب به عرض الجدار او ما خالف قول ربنا لم نقله .

قوله (قدس سره) : ((والاجماع ... الخ)) قد ادعى السيد الاجماع على عدم حجيّة الخبر الواحد وانه من ضروريات المذهب وان العمل بالخبر الواحد عند الشيعة كالعمل بالقياس المعلوم من مذهب الشيعة عدم صحة العمل به .

(١) من الآيات التي استدل بها هي قوله : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ .

والجواب عنها اولا : ان المنصرف من هذه الآية هو الظن في اصول الدين ، اما لان السياق فيها يقتضي ذلك لانها واردة في سياق قوله تعالى في سورة النجم ﴿ إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلائِكَةَ تَسْمِيَةَ الأُنْثَى ۞ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾[1] والسياق شاهد على ان الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا هو الظن في اصول الدين ، فان قوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ﴾ شاهد على ان المراد عدم اغناء ظن الذين لا يؤمنون بها ، وقوله ﴿ لَيُسَمُّونَ

---

(١) النجم : الآية ٢٧ - ٢٨ .

الْمَلائِكَةَ تَسْمِيَةَ الأُنْثَى ﴾ فانه شاهد ايضا على ان المراد هو الظن المتعلق بمثل ذلك ، وهو الظن المتعلق باصول الدين ، فان كون الملائكة ذكورا او اناثا مما يتعلق بالاصول لا بالفروع ، وكذا ظن الذين لا يؤمنون بالاخرة فانهم هم الكفار المنكرون للبعث ، وظن هولاء انما هو في اصول الدين فان الذي ينكر اصول الدين لا يفكر في فروع الدين حتى يكون له ظن بها .

واما لان الظاهر من الآية هو عدم اغناء الظن بما هو ظن عن الحق وان اصاب الواقع ، وكون الظن مع اصابته للواقع غير مغنٍ عن الحق انما هو فيما اذا كان في اصول الدين ، لان المطلوب فيها هو التيقن وعقد القلب على ما تيقن به ، واما الظن في الفروع فالمصيب منه للواقع لا يكون غير مغنٍ عن الحق لفرض اصابته لما هو الحق وهو الواقع ، وقد اشار الى الانصراف فيها الى الظن بالاصول بقوله : ((فبان الظاهر)) فانه انما يكون الظاهر منها هو الظن بالاصول لا بالفروع لاجل الانصراف ، ولولاه لكانت مما تعمّ الفروع .

وثانياً : انه لو تنزّلنا عن دعوى ظهورها بواسطة الانصراف في الظن في الاصول فلا اقل من ان يكون ما ذكرناه موجبا لاجمالها من حيث الشمول للفروع ، لاحتمال كون البيان فيها انما هو لاجل خصوص الاصول ، فان شمولها انما هو بالاطلاق ولابد من احراز كون البيان لاجل ما يشمل الفروع ، وما ذكرنا اذ لم يصلح لان يوجب الانصراف فيها لخصوص الاصول فلا اقل من كونه موجبا لعدم احراز البيان فيها لما يشمل الفروع ، فلا يكون لها اطلاق شامل للفروع وتكون مجملة والقدر المتيقن منها هو الظن في اصول الدين ، والى هذا اشار بقوله : ((او المتيقن من اطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية)) .

واما آية ﴿ وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾[1] فلا يتأتى فيها الجوابان المذكوران ،

(١) الاسراء : الآية ٣٦ .

ولو سلم عمومها لها ، فهي مخصصة بالادلة الآتية على اعتبار الاخبار[1].

لان سياقها في مقام الفروع ، فان ما قبلها ﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ ﴾ مضافا الى استشهاد الامام فيها على حرمة الغناء فان الآية ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولا ﴾ واستدل الامام بها على حرمة استماع الغناء لان استماعه مما يسأل عنه السمع ، فسياقها صدرا وذيلا واستشهاد الامام بها مما يقتضي شمولها للفروع ، فلا يكون لها انصراف الى الظن بخصوص اصول الدين ولا يكون القدر المتيقن فيها ذلك فينحصر الجواب عنها بما يأتي .

(١) الظاهر من المصنف كون الادلة الآتية الدالة على حجية الخبر مخصصة لهذه الآيات ، وقد ذهب بعض الى كونها واردة على هذه الآيات ، فان الورود هو خروج المورد عن العام موضوعا ولكنه بواسطة البيان ، كورود الادلة المتكفلة للبيان على خروج ما فيه البيان عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وبهذا يمتاز عن التخصص فانه ما كان الخروج فيه بذاته لا بواسطة البيان ، كخروج الجاهل عن اكرم العالم فانه خارج بذاته .

وعلى كل فقد ذكر وجهان لكون الادلة الدالة على حجية الخبر واردة على الآيات :

الاول : ان المتحصّل من هذه الآيات هو عدم حجية غير العلم ، وبعد قيام الادلة على حجية الخبر تكون حجة فتخرج موضوعا عن غير العلم الذي ليس بحجة .

وفيه : ان الورود مما اوجب خروج الشيء بموضوعه لا بمحموله ، والموضوع في الآيات هو غير العلم والمحمول فيها عدم الحجيّة ، والادلة الدالة على حجية الخبر لا توجب كون الخبر علما بل هو بعد من غير العلم ، لوضوح ان الخبر الواحد بعد فرض حجيته لا يوجب العلم ، وكيف يدعى ذلك فيه مع انه من الظنون التي قام الدليل على اعتبارها ، فهو من غير العلم وان قام الدليل على اعتباره وانما يخرج عنها حكماً فانه حجة دون غير العلم الذي لم يقم دليل على اعتباره .

الثاني : ان المستفاد من هذه الآيات هو النهي الامضائي لما يراه العقلاء غير حجة من الظنون ، فهذه ادلة امضائية لا تاسيسية ، واذا كانت امضائية لما لا يراه العقلاء حجة فما يراه العقلاء حجة خارج موضوعا ، والخبر الواحد حيث انه مما يراه العقلاء حجة فبواسطة بنائهم على حجيته يكون خارجاً موضوعاً عن هذا النهي الامضائي .

والجواب عنه : ان الموضوع في هذه الآيات هو عدم العلم وهو مما يشمل عدم العلم الذي يعمل به العقلاء وعدم العلم الذي لا يعمل به العقلاء ، فيكون بالنسبة الى ما لا يعمل به العقلاء امضاء وبالنسبة الى ما يعمل به العقلاء تاسيس وردع لهم ، ومما يقرّب عدم اختصاصها بالامضاء انه وردت ردعا لعمل اهل الجاهلية ، وكون اهل الجاهلية كلهم من غير العقلاء بعيداً ، فكون ادلة حجية الخبر واردة غير واضح الوجه ، ويكفي في الجواب هو كون ادلة اعتبار الخبر مخصّصة لهذه الآيات ، لوضوح شمولها للظن بالاصول وللظن بالفروع الحاصل من غير خبر الثقة وللظن الحاصل من خبر الثقة ، فالادلة الدالة على حجية خصوص الظن الحاصل من خبر الثقة اخص منها فتكون مخصّصة لها ، ولذا قال (قدس سره) : ((فهي مخصّصة بالادلة الآتية)) الدالة ((على اعتبار الاخبار)) .

نعم لا يبعد دعوى كون الادلة الدالة على حجية الخبر حاكمة على هذه الآيات ، لان المتحصّل من هذه الآيات عدم اتباع غير العلم وعدم اغناء الظن ، والادلة الدالة على اعتبار الخبر وردت بلسان ان خبر الثقة علم تنزيلاً كقوله عليه السلام : (ما حدثا عني فعني يحدثان) فانه يدل على ان حديث العمريين بمنزلة حديثه وحديثه عليه السلام يوجب العلم ، فحديث العمري وابنه مما يوجب العلم ، وحيث ان حديثهم لا يوجب العلم واقعا فيكون الدليل الدال على حجية قولهما بلسان انه علم حاكماً على الآيات الناهية على اتباع غير العلم ، وحاكماً على ما دل على ان الظن لا يغني لأنه جعله علماً .

وأما عن الروايات ، فبأن الاستدلال بها خال عن السداد فإنها أخبار آحاد[1] .

وهذا هو الفرق بين الحكومة والتخصيص ، فان التخصيص هو رفع حكم العام عن الخاص مع حفظ الموضوع فيه كقوله لا تكرم زيداً العالم بعد قوله اكرم العلماء .

واما الحكومة فهي اما رفع الحكم بلسان رفع الموضوع كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال زيد ليس بعالم وكان زيد عالما واقعا ، وكقوله عليه السلام : لا شك لكثير الشك ، فانه حاكم على ادلة الشك من حكم البطلان او البناء على الاكثر ، واما توسعة الحكم بتوسعة الموضوع كقوله عليه السلام: الطواف في البيت صلاة ، فانه اثبت حكم الصلاة للطواف بتوسعة الموضوع ، واعتبار الطواف صلاة وادلة اعتبار الخبر بالنسبة الى العلم من توسعة الموضوع ، فان المتحصّل من ادلة الاعتبار كون الخبر الواحد علما وليس من غير العلم ، وحيث كان ـ وجدانا ـ هو من غير العلم فتكون ادلة اعتباره بهذا اللسان حاكمة على ادلة العلم باعتبار توسعة الموضوع ، وحاكمة على الآيات الناهية عن اتباع غير العلم باعتبار انها بلسان خروج الخبر الواحد موضوعا عنها لانه علم وليس هو من غير العلم ، فلسانها لسان الحكومة على ما دل على النهي عن اتباع غير العلم .

(١) حاصله : ان الاخبار المذكورة الدالة على عدم حجية الخبر هي بنفسها اخبار آحاد ولابد في الدليل ان يكون حجة ، فالاستدلال بها ممن لا يقول بحجية اخبار الآحاد استدلال منه بما ليس حجة .

فان قلت : انها وان كان لا يصح الاستدلال بها بما هي دليل عند من استدل بها ولكنه يصح الاستدلال منه بها جدلاً ، لانها مع كونها اخبار آحاد لازم حجيتها عدم حجيتها .

قلت : اولاً : انه لا يصح الاستدلال بها حتى جدلا لان الدليل الذي يلزم من وجوده عدمه لا يصلح ان يكون دليلاً .

لا يقال : إنها وإن لم تكن متواترة لفظا ولا معنى ، إلا أنها متواترة إجمالا، للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة[١] .

فإنه يقال : إنها وإن كانت كذلك ، إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه ، وهو غير مفيد في إثبات السلب كليا ، كما هو محل الكلام ومورد النقض والابرام ، وإنما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة[٢]،

وثانياً : ان تخريجها عن من يرى حجية الخبر هو ان المراد بها المخالف الذي يكون مباينا لكتاب الله دون المخالفة بنحو التخصيص او التقييد ، وقد اشار الى عدم صحة استدلالهم بها بقوله : ((فانها اخبار آحاد)) .

(١) حاصل لا يقال : ان الاستدلال بها منهم انما هو لانها ليست من اخبار الآحاد لانها متواترة اجمالا .

وتوضيحه : ان التواتر تارة يكون باللفظ والمعنى كما ادعي تواتر الاخبار على ان الاعمال بالنيات قد تواترت الاحاديث فيها بهذه الجملة .

واخرى يكون التواتر معنى لا لفظا بان تتواتر الاخبار على معنى يكون بالفاظ مختلفة بحيث كل لفظ منها لا يكون من المتواتر ولكن المعنى المدلول لها يكون متواتراً كالاخبار الدالة على كرم الحسن عليه السلام وشجاعة امير المؤمنين عليه السلام فانها متواترة معنىً .

وثالثة : يكون هناك علم بصدور بعضها فان الاخبار اذا تكاثرت يحصل العلم بصدور بعضها ، والمقام من قبيل الثالث فانا نعلم اجمالا بان بعض هذه الاخبار قد صدرت عنهم عليهم السلام ، والى هذا اشار بقوله : ((الا انها متواترة اجمالا للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة)) .

(٢) حاصله : ان التواتر الاجمالي لازمه كون اخص الاخبار مضمونا هو الذي يعلم بصدوره قطعا ، لانه اما ان يكون هو الصادر أو يكون ما هو اعم منه صادرا، فهو يكون صادرا ايضا ، وقد عرفت ان الاخبار عبارة عن مضامين متعددة بعضها عام

وبعضها خاص وبعضها اخص ، فالعام هو الدال على عدم حجية غير معلوم الصدور ، والخاص ما دل على الحصار الحجية بما وافق الكتاب وعدم حجية ما لا يوافق الكتاب سواء خالف الكتاب او لم يخالفه ، والأخص هو ما دل على عدم حجية خصوص المخالف للكتاب ، وهذا الاخير لا ينفع السيد واتباعه القائلين بعدم حجية الخبر الواحد مطلقا ، فانه لنا ان نلتزم بذلك ونقول بحجية الخبر الواحد عدا الخبر الواحد المخالف للكتاب.

لا يقال : ان هذا وان افاد في قبال دعوى السيد واتباعه القائلين بالسلب الكلي وعدم حجية الخبر الواحد مطلقا ، الاّ انه اذا تمّ عدم حجية المخالف للكتاب يسقط المهم مما ذهب اليه المشهور من حجية الخبر الواحد مطلقا حتى المخالف للكتاب ، فانه قلّما يوجد خبر واحد لا يكون على خلافه عموم او اطلاق من كتاب الله .

فانه يقال : ان المخالفة للكتاب هي المخالفة بنحو التباين او بنحو العموم من وجه، واما المخالفة بنحو العموم والخصوص والاطلاق والتقييد فليست عرفا من المخالفة ، فروايات المخالفة منصرفة عن هذه المخالفة ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((انها وان كانت كذلك)) أي انها من المتواتر اجمالا المعلوم صدور بعضها ((الا انها لا تفيد الا فيما توافقت عليه)) تلك الاخبار وهو اخصها مضمونا وهو خصوص الخبر المخالف للكتاب ، فانه هو الذي يكون متواتراً اجمالا ((وهو غير مفيد)) لدعوى السيد ((في اثبات السلب كليا)) وان الخبر الواحد مطلقا غير حجة ((كما هو محل الكلام ومورد النقض والابرام)) فان المتواتر الاجمالي فيها اخص ما فيها ((و)) هي ((انما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة)) لا عدم حجية الخبر مطلقا .

والالتزام به ليس بضائر[١] ، بل لا محيص عنه في مقام المعارضة[٢] .

وأما عن الاجماع ، فبأن المحصل منه غير حاصل ، والمنقول منه للاستدلال به غير قابل ، خصوصا في المسألة ، كما يظهر وجهه للمتأمل، مع أنه معارض بمثله ، وموهون بذهاب المشهور إلى خلافه .

وقد استدل للمشهور بالادلة الاربعة[٣] :

---

(١) لعله انما كان الالتزام به ليس بضائر لان المراد بالمخالفة هي المخالفة بنحو التباين، والالتزام بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب بنحو التباين لا يضر بمقالة المشهور من حجية الخبر بعد ان كان الخبر المخصص والمقيد للكتاب ليس من المخالفة .

(٢) لا يخفى ان المخالفة الموجبة لترجيح احد المتعارضين على الآخر عند تعارض الخبرين هي المخالفة للكتاب ولو بنحو العموم والخصوص او الاطلاق والتقييد ، بمعنى ان احد المتعارضين اذا كان مخصصاً للكتاب والآخر موافقاً لعموم الكتاب ، او كان احد المتعارضين مقيداً والآخر موافقا لاطلاق الكتاب ، فان الخبر الموافق للعموم والاطلاق يترجح على المعارض المخالف للكتاب بنحو التخصيص او التقييد ، فالمخالفة في باب التعارض هي المخالفة بنحو الاعم من التباين ، ولا يضر هذا بكون المخالفة هنا هي خصوص المخالفة بنحو التباين وانها هي المنصرفة من اطلاق المخالفة، لان كون المخالفة في باب التعارض هي المخالفة بنحو اعم انما هي لقرينة خارجية دلت على ان مطلق المخالفة مرجحة ، فكون المخالفة هناك هي المخالفة بنحو اعم لا يضر بكون المنصرف منها هي خصوص المخالفة بنحو التباين ، ولعل هذا هو الوجه في الترقي ببل .

وحاصله : انه يمكننا ان نترقى ونقول بعدم حجية الخبر المخالف مطلقا ولو بنحو التخصيص والتقييد في خصوص باب المعارضة .

(٣) قد عرفت ان تحقق الاجماع بوجهه الصحيح وهو الدخولي في عصر الغيبة مستحيل عادة .

فصل

في الآيات التي استدل بها : فمنها : آية النبأ ، قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[1] . ويمكن تقريب الاستدلال بها من

واما الاجماع المنقول فأولاً : لا دليل على حجيّته لانه من الحدسيات لا الحسيات.

وثانيا : انه لو قام الدليل على حجيته فلا يعقل ان يشمل الاجماع المنقول على عدم حجية الخبر ، لان دليل حجية الاجماع المنقول هو شمول ادلة اعتبار حجية الخبر الواحد له ، ولا يعقل ان يكون دليل اعتبار حجية الخبر شاملا لما يقتضي عدم حجية الخبر وعدم اعتباره فانه يلزم من وجوده عدمه .

وثالثا : بانه معارض اجماع السيد باجماع الشيخ الذي ادعاه على حجية الخبر الواحد .

ورابعا : ان اجماع السيد موهون بذهاب المشهور الى خلافه ، فان الاجماع المدعى اذا خالفه المشهور يسقط عن الاعتبار لو كان بأي وجه من الوجوه المذكورة للاجماع ، لوجود مجهول النسب في المشهور ، وعدم تأتي اجتماع العصر مع مخالفة المشهور .

وعدم صحة دعوى الاجماع العادي والاتفاقي مع مخالفة المشهور واضح ايضا.

فاجماع السيد لو لم يكن له معارض لكان موهونا بمخالفة المشهور له ، فكيف يكون حاله مع المعارضة .

وقد اشار الى عدم كونه من المحصّل بقوله : ((المحصّل منه غير حاصل)) واشار الى المناقشة الاولى في المنقول بقوله : ((والمنقول منه الى آخر الجملة)) والى المناقشة الثانية بقوله : ((خصوصا في المسألة)) والى الثالثة بقوله : ((مع انه معارض بمثله)) والى الرابعة بقوله : ((وموهون بذهاب المشهور الى خلافه)) .

(١) من الآيات التي استدل بها على حجية الخبر الواحد اذا كان المخبر عادلا قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ

وجوه[1]: أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط، وأن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق ، يقتضي انتفاؤه

فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾[1] في سورة الحجرات وهي النازلة في الوليد بن عقبة في قضية بني المصطلق ، وهم فئة من خزاعة على ما في مجمع البحرين لما بعثه النبي ﷺ لأخذ صدقاتهم فخرجوا اليه فرحين بلقائه فظن الوليد انهم انما خرجوا ليقتلوه لعداوة كانت بينه وبينهم في الجاهليه فرجع الى النبي ﷺ وقال له انهم منعوا صدقاتهم ، فهمّ النبي ﷺ بان يغزوهم فنزل الوحي عليه بهذه الآية .

(١) قد استدلوا بهذه الآية على حجية خبر العادل من وجوه :

منها : مفهوم الوصف فان وجوب التبيّن قد علّق على وصف الفسق ، فيدل بمفهومه على عدم وجوب التبيّن عن النبأ اذا لم يكن الجائي به فاسقاً .

وحاصله : ان الوصف المعلق عليه الحكم هو العلة المنحصرة له فيدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ، ولما كان لزوم التبيّن معلّقا على وصف الفسق للمخبر ، فاذا انتفى وصف الفسق عن المخبر بأن كان عادلا فينتفي لزوم التبيّن عند اخباره فلا يجب التبيّن عن الخبر اذا كان المخبر به عادلا .

وفيه : ان الوصف لا مفهوم فيه لعدم دلالته على العلية المنحصرة التي لا مفهوم مع عدمها ، بل لا دلالة له على العلية فضلا عن الانحصار وانما له اشعار بالعليّة ، وخصوصا في الآية المباركة فانه يحتمل ان يكون وصف الفسق قد ذكر لا لتعليق وجوب التبيّن عليه ، بل للتنبيه على فسق الوليد فلا يلزم لغوية ذكره اذا لم يكن علة للحكم .

---

(١) الحجرات : الآية ٦ .

ومنها : ان مرجع هذا الاستدلال الى كون العقل يدل على ان الوصف في المقام علة منحصرة لا من حيث دلالة مفهوم الوصف دلالة لفظية .

وحاصله : لخبر الوليد وصفان : وصف ذاتي وهو كونه خبر واحد ، ووصف عرضي وهو كونه خبر فاسق ، فاما ان يكون العلة لوجوب التبيّن هو وصفه الذاتي فقط وهو كونه خبرا واحدا ، او يكون وصفه العرضي فقط وهو الحاصل من اضافته الى الفاسق ، واما ان يكون كل واحد منهما علة ، وحيث ان ظاهر الآية ان لوصف الفسق خصوصية فلابد من انتفاء الاحتمال الاول وهو كون العلة المنحصرة هي وصف كونه خبراً واحداً ، وكذلك الاحتمال الآخر وهو كون كل واحد منهما علة مستقلة ، لوضوح انه مع كون الوصف الذاتي علة مستقلة لاوجه لذكر الوصف العرضي ، فيتعيّن ان العلة هي الوصف العرضي وهو كونه خبر فاسق .

فان قيل انه يمكن ان يكون العلة هي الجامع بينهما .

فانه يقال : ان الظاهر هو كون عنوان الفسق بخصوصه له دخل ، واذا كانت العلة هي الجامع لا يكون لوصف الفسق بخصوصه دخل ، فكون الظاهر ان لعنوان الفسق بخصوصه خصوصية تنفي كون العلة هي الجامع .

والجواب عنه : انه يحتمل ان العلة هي الوصف الذاتي ، والوصف العرضي انما جيء به للتنبيه على فسق الوليد .

ومنها : ان مناسبة الحكم والموضوع تقتضي التبيّن عن خصوص خبر الفاسق دون العادل ، لكون الفاسق غير مأمون الكذب ، بخلاف العادل فانه مأمون الكذب .

والجواب عنه : ان مناسبة الحكم والموضوع لا توجب القطع بأن العلية المنحصرة لوجوب التبيّن خصوص صفة الفسق ، لانها مناسبة ظنيّة لا توجب اكثر من الظن بذلك .

وهناك وجوه اخر ضعيفة تركناها مخافة التطويل .

عند انتفائه[1] .

---

(١) وحاصله : ان القضيّة الشرطية حيث انها تدل على كون المقدّم هو العلة المنحصرة لسنخ الحكم المعلّق عليه فهي تدل على انتفاء الحكم حيث ينتفي الشرط .

وتوضيحه : انه لابد في القضية الشرطية من موضوع وهو المضاف اليه الطبيعة المتعلقة للحكم ، ولما كان الحكم المتعلق بالطبيعة معلقا على الشرط والشرط هو العلة المنحصرة لها ، فلابد من دلالة القضية الشرطية على انتفاء الحكم المتعلق بالطبيعة المضافة الى ذلك الموضوع عند انتفاء الشرط عن ذلك الموضوع ، مثلا قولنا : ان جاءك زيد فاكرمه فان الحكم قد تعلق بطبيعة الاكرام المضاف الى زيد ، ولما كان الحكم المتعلق بطبيعة الاكرام معلقا على المجيء وهو العلة المنحصرة فالقضية الشرطية تدل على انتفاء الحكم ـ المتعلق بطبيعة الاكرام المضاف الى زيد المعلق على مجيئه ـ عن زيد حيث ينتفي مجيئه ، فمفهوم ان جاءك زيد فاكرمه نفى وجوب اكرام زيد عند انتفاء مجيئه ، فزيد هو الموضوع الموجود في القضية الشرطية المنطوقية والقضية المفهومية ، والموضوع في آية النبأ هو النبأ ، والحكم المتعلق بالتبيّن المضاف الى النبأ قد كان معلقا على مجيء الفاسق بالنبأ ، وحيث كان بمقتضى دلالة الشرطية ان العلة المنحصرة لوجوب التبيّن عن النبأ هو مجيء الفاسق به ، فلابد من عدم الوجوب المتعلق بطبيعة التبيّن عن النبأ عند الشرط المعلق عليه وهو مجيء الفاسق به ، فلا يجب التبيّن عن النبأ الذي لم يجئ به الفاسق وهو العادل ، لوضوح ان الذي يجيء بالنبأ اما فاسق او غير فاسق وغير الفاسق هو العادل ، وهو الذي لا يجب التبيّن عن خبره.

فتحصّل مما ذكرنا : ان النبأ هو الموضوع في منطوق القضية الشرطيّة وهو متحقق في القضية المفهومية ، فان النبأ كما يجيء به الفاسق يجيء به العادل ، فان جاء به الفاسق فيجب التبيّن عنه وان جاء به العادل لا يجب التبيّن عنه ، ولا يكون الاخذ به من اصابة القوم بجهالة ولا العمل به مما يمكن ان يترتب عليه الندم ، والى هذا اشار بقوله : ((وان تعليق الحكم بايجاب التبين عن النبأ الذي جيء به)) الذي هو الموضوع

في القضية المنطوقية ((على كون الجائي به الفاسق يقتضي انتفاؤه)) أي يقتضي انتفاء الحكم الذي هو وجوب التبين ((عند انتفائه)) أي عند انتفاء ما علق عليه وهو مجيء الفاسق فلا يجب التبين عن النبأ الجائي اذا لم يكن الذي جاء به فاسقا بان يكون الذي جاء به غير الفاسق .

ثم لا يخفى ان المشهور قد ضمّوا الى هذه القضية المفهومية مقدمة لتتم الدلالة على حجية خبر العادل ، والسبب في ذلك ان القضية المفهومية هي ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا تتبينوا ، وهذه القضية بنفسها لا تثبت حجية خبر العادل ، فانها انما تدل على عدم وجوب التبين عن النبأ الذي جاء به غير الفاسق ، اما انه يجب قبوله فلا صراحة في مقام الدلالة عليه . نعم بضمّ المقدمة التي ضمّوها اليها تكون النتيجة وجوب قبول خبر العادل .

وحاصل المقدمة : انه اذا كان نبأ غير الفاسق لا يجب التبيّن عنه كما هو مدلول القضية المفهوميّة ، فاما ان يتوقف فيه او يقبل ، ولا يعقل ان يتوقف فيه لان مرجع التوقف فيه مع عدم وجوب التبيّن عنه هو الردّ له ، ولا يعقل ان يكون حكم خبر العادل الردّ له من دون تبيّن وحكم خبر الفاسق التوقف فيه ووجوب التبيّن عنه ، فان العادل يكون اسوأ حالا من الفاسق وهذا معلوم العدم ، فيتعيّن قبوله من دون تبيّن وهو معنى حجيته ، فان الحجة هي التي تقبل من دون تبيّن عنها .

وانما احتاج المشهور الى هذه المقدمة لفهمهم من الامر بالتبيّن في القضية المنطوقية هو الوجوب النفسي دون الطريقي ، أما اذا كان الوجوب طريقيا فلا حاجة الى ضمّ هذه المقدمة لان معنى كونه طريقيا ان وجوب التبيّن انما هو في مقام العمل فيكون الوجوب في مقام العمل فمع فرض العمل والامر بوجوب التبيّن عن خبر الفاسق لاجل ان يكون العمل من غير جهالة فتدل القضية المفهومية على عدم وجوب التبيّن في ذلك المقام ، وان العمل بخبر غير الفاسق لا يجب التبيّن عنه ، لان العمل به ليس

ولا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد : أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له ، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع[1]،

من اصابة القوم بالجهالة ، فتكون القضيّة دالة على حجيّة خبر العادل من دون ضمّ تلك الضميمة .

والبرهان على ان وجوب التبيّن طريقي لا نفسي امران :

الاول : ان الظاهر من الاوامر المتعلقة بالتبيّن وامثاله كالعلم هو كون الامر بالتبيّن وبالعلم لاجل كونه طريقا الى حصول العلم والحجة المعذّرة .

الثاني : ان التعليل المذكور في الآية المباركة لوجوب التبيّن هو عدم الاصابة بالجهالة ، وهذا التعليل ظاهر في كون وجوب التبيّن طريقيا الى عدم الاصابة بالجهالة .

(١) لا يخفى انه قد استشكل على دلالة آية النبأ على حجية خبر العادل باشكالات : منها ما هو مختص بنفس الآية ، ومنها ما يعمّ كل ما يدل على حجية الخبر .

فمن الاشكالات المختصة بالآية ما اشار اليه بقوله : ((لايرد أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع الى آخر الجملة)) .

وتوضيحه : ان هذا الاشكال هو كون الآية سيقت لتحقق الموضوع ولا مفهوم لها فلا يكون لها دلالة على حجية خبر العادل ، وقد ذكر بنحوين :

الاول ما ذكره المصنف في حاشيته على رسائل الشيخ الاعظم ، وحاصله : ان القضية الشرطية : تارة يكون التالي فيها مما ينتفي بانتفاء الشرط عقلا ، مثل ان لقيت العالم فتعلّم منه ، ومثل ان رزقت ولدا فاختنه ، فان التعلّم من العالم والختان للولد مما ينتفيان بانتفاء الشرط المعلقان عليه ، لوضوح انه اذا انتفى لقاء العالم فلا يعقل التعلّم منه واذا انتفى رزق الولد فلا يعقل تحقق ختانه ، ومن الواضح ان هذا القسم من الشرطية لا مفهوم لها ، لان المفهوم انما يعقل دلالة القضية المنطوقة عليه فيما اذا امكن ثبوت التالي عقلا من دون تحقق الشرط المعلق عليه التالي ، فتكون القضية

الشرطية من حيث دلالتها على كون الشرط هو العلة المنحصرة دالة على المفهوم ، اما اذا كان التالي مما ينتفي عقلا بانتفاء الشرط فلا يتوهم ثبوته حتى تكون القضية الشرطية بمفهومها دالة على انتفائه .

وبعبارة اخرى : ان القضية الشرطية اذا كانت من هذا القبيل فيها يكون الموضوع هو الشرط ، ومن الواضح انتفاء المحمول بانتفاء الموضوع عقلا فلا تساق القضية الشرطية لبيان هذا المعنى ، وانما تكون مسوقة لبيان ان هذا الشرط هو الموضوع في هذه القضية، ولذا يقولون ان هذه الشرطية سيقت لتحقق الموضوع لا للمفهوم ، فلا تكون هذه الشرطية من افراد الشرطية التي ذهب المشهور الى دلالتها على المفهوم .

واخرى : تكون الشرطية مما لا ينتفي التالي فيها عقلا بانتفاء الشرط كقولنا : ان جاءك زيد فاكرمه ، فان الاكرام لا يحكم العقل بانتفائه بذاته عند انتفاء المجيء ، وهذه الشرطية هي التي قالوا بدلالتها على المفهوم على كون المجيء هو العلة المنحصرة ، ولولا دلالة الشرطية على العلية المنحصرة لأمكن ان يثبت اكرام زيد لعلمه ـ مثلا ـ او لغيره .

وعلى كل فالعقل لا يرى ان الاكرام مما ينتفي بذاته عند انتفاء المجيء ، كما ينتفي التعلّم من العالم عند انتفاء لقاء العالم ، وكما ينتفي الختان عند انتفاء رزق الولد .

اذا عرفت هذا .. فنقول ان الآية المباركة من الشرطية التي سيقت لتحقق الموضوع فلا يكون لها مفهوم ، لان التالي فيها وهو نبأ الفاسق مما ينتفي بذاته عند عدم مجيء الفاسق به ، لان مدلول الآية هو وجوب التبيّن عن نبأ الفاسق عند مجيء الفاسق به ، ومن الواضح ان نبأ الفاسق مما ينتفي بذاته عند انتفاء مجيء الفاسق به ، والى هذا اشار بقوله : ((فلا مفهوم له)) .

النحو الثاني : ما ذكره الشيخ الاعظم في الرسائل وهو لا يختلف عمّا ذكره المصنف في المقدمة المذكورة من كون الشرطية على قسمين ، ولكنه يختلف عنه في

دعوى أنّ الشرطية الـتي تسـاق لتحقـق الموضـوع مفهومـها مفـهوم السـالبة بانتفـاء الموضوع ، فمفهوم هذه القضية ان لم يجئ الفاسق بنبأ فلا تتبينوا ، وهذا المفهوم الذي هو مفهوم السالبة بانتفاء الموضوع لا دلالة على حجية نبأ العادل ، لان الموضوع فيه هو مجيء العادل به، وهذا موضوع غير الموضوع في الآية ، فان انتفاء التبيّن عن نبأ الفاسق عند عدم مجيء الفاسق بـه لا يقتضي انتفاء التبيّن عن نبأ العادل عند مجيء العادل به ، فانه من ثبوت حكم لموضوع غير الموضوع المنفي عنه الحكم .

وبعبارة اخرى : انه لابد من اتحاد الموضوع في القضيتين المنطوقية والمفهوميّة ، فوجوب التبين عن نبأ الفاسق وانتفائه عند عدم مجيء الفاسق به لا يقتضي انتفاء التبين عن نبأ العادل ، لان الموضـوع في القضيتين غير الموضوع في القضية التي يراد انتفاؤه فيها .

وبعبارة اخرى : ان القضية التي مفهومها من باب السالبة بانتفاء الموضوع لايكون المفهوم فيها مما يفيد ، بخلاف القضية الـتي مفهومـها ليس مفـهوم السـالبة بانتفـاء الموضـوع كقولنا ان جاءك زيد فاكرمه ، فان الموضوع في القضية السـالبة والموجبـة متحد وانما يختلفـان بالسـلب والايجـاب ، فالآيـة المباركـة مفهومـها السـالبة بانتفـاء الموضوع وهـو لا يفيد في اثبات ما يراد اثباته فيها من انتفاء وجوب التبيّن عن نبأ العـادل عنـد مجـيء العـادل بـــه ، والى هــذا اشـار بقولــه : ((او مفهومــه الســالبة بانتفاء الموضوع)) .

وقد تبيّن مما ذكرنا في تقرير هذا الاشكال انه مبني على كون الموضوع في الآية هو مجيء الفاسق بالنبأ .

واما على ما ذكره المصنف من كون الظاهر من الآية ان الموضوع فيها هو النبا لا مجيء الفاسق به ، فلا تكون الآية مما سيقت لتحقق الموضوع ، لوضوح ان الموضوع اذا كان فيها هو النبأ من دون تقيده بمجيء الفاسق به لايكون مما ينتفي بانتفاء مجيء الفاسق به ، لجواز ثبوته بمجيء العادل به فتكون القضية مما سيقت للمفهوم ويكون

فافهم[1].

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجئ الفاسق به ، كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع ، مع أنه يمكن أن يقال : إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك ، إلا أنها ظاهرة في

الموضوع في القضية المنطوقية هو الموضوع في القضية المفهومية ، والمتحصّل منها النبأ ان جاء به فاسق فتبينوا عنه والنبأ ان لم يجئ الفاسق به فلا تتبينوا عنه ، وينتفي الاشكال بكلا نحويه ، ولذا قال المصنف ((على هذا التقرير لا يرد الى آخر الجملة)) .

(١) يمكن ان يكون اشارة الى ان القضية التي تساق لتحقق الموضوع : تارة يكون انتفاء التالي فيها بانتفاء الشرط لان التالي بطبيعته مما لاثبوت له عند انتفاء الشرط كالختان المعلّق على رزق الولد وكالتعلّم من العالم عند انتفاء لقاء العالم .

واخرى يكون سوق القضية لتحقق الموضوع منوطا بكيفية اخذ الموضوع فيها كما في المقام ، فان النبأ ان كان هو الموضوع في القضيّة كانت مما سيقت للمفهوم ، وان كان الموضوع هو مجيء الفاسق به كانت القضية مما سيقت لتحقق الموضوع ، والظاهر من الآية كون الموضوع فيها هو مجيء الفاسق بالنبأ ، ولو كان النبأ هو الموضوع لقال النبأ ان جاءكم به فاسق فتبينوا ، فانه فرق واضح بين ان يقال : النبأ ان جاءكم فاسق به فتبينوا ، وبين قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ، فان الظاهر من الثانية كون الموضوع فيها هو مجيء الفاسق بالنبأ ، وعليه تكون القضية مما سيقت لتحقق الموضوع فلا يكون لها مفهوم او يكون مفهومها غير مفيد على ما عرفت في النحوين المتقدمين.

انحصـار موضـوع وجـوب التبـين في النبـأ الـذي جـاء بـه الفاسـق ، فيقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر[1] ،

---

(١) حاصله : لو كان الموضوع في الآية مركبا من النبأ ومجيء الفاسق به او كان هو النبأ المقيد بمجيء الفاسق به كانت الشرطية في الآية قد سيقت لتحقق الموضوع ومع ذلك فهي تدل على حجية خبر العادل ايضا .

وتوضيحه : انه مما لا ريب فيه ان الشرطية التي سيقت لتحقق الموضوع تدل على التعليق ، وان التالي فيها معلق على الشرط ومن الواضح ايضا ان المعلق على الشرط، هو سنخ الحكم ، فيكون المعلّق هو سنخ وجوب التبيّن واذا كان سنخ وجوب التبيّن مما ينتفي بانتفاء موضوع القضية وهو مجيء الفاسق بالنبأ فعند وجود موضوع آخر وهو نبأ العادل لابد وان لا يكون وجوب التبيّن متحققاً ، والاّ لم يكن سنخ وجوب التبيّن مما ينتفي بانتفاء الموضوع في القضية وهو مجيء الفاسق بالنبأ ، فكون القضية سيقت لتحقق الموضوع يكون آكد في الدلالة على انه لا يجب التبيّن عند نبأ العادل ، لانه لو كانت الشرطية في الآية من الشرطية ذات المفهوم لامكن ان ينكر دلالتها على حجية نبأ العادل من ينكر مفهوم الشرط ، اما اذا كانت مما سيقت لتحقق الموضوع فلا ينكر احد ان المحمول مما ينتفي بانتفاء الموضوع ، والى هذا اشار بقوله : ((مع انه يمكن ان يقال ان القضية ولو كانت مسوقة لذلك)) أي ولو كانت مسوقة لتحقق الموضوع ((الا انها)) تكون دالة على حجية نبأ العادل لانها ((ظاهرة)) في تعليق سنخ الحكم الذي هو سنخ وجوب التبيّن على مجيء الفاسق بالنبأ ، ولازم هذا التعليق انتفاء سنخ وجوب التبين عند انتفاء مجيء الفاسق بالنبأ ، فتكون ظاهرة ((في انحصار موضوع وجوب التبيّن في النبأ الذي جاء به الفاسق فيقتضي)) هذا الانحصار ((انتفاء وجوب التبين عند انتفائه)) أي عند انتفاء مجيء الفاسق بالنبأ ، ولازم ذلك انتفاء وجوب التبيّن عند ((وجود موضوع آخر)) وهو نبأ العادل .

فتدبر[١].

ولكنه يشكل بأنه ليس لها هاهنا مفهوم ، ولو سلم أن أمثالها ظاهرة في المفهوم ، لان التعليل بإصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق ، يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم[٢] .

---

(١) لعله اشارة الى ما يمكن ان يدعى ان الشرطية التي سيقت لتحقق الموضوع لا تدل على التعليق من رأس .

ويرد على هذه الدعوى ان لازمها تعدد الوضع في حرف الشرط ، وانه قد وضع للدلالة على التعليق في غير القضية التي سيقت لتحقق الموضوع ، واما في القضية التي سيقت لتحقق الموضوع فقد وضعت لان تدل على محض تحقق الموضوع من دون دلالة لها على التعليق فتكون كالقضية الوصفية ، وهذا واضح البطلان لتبادر التعليق فيها ، ولا فرق في دلالة حرف الشرط على التعليق بين قولنا ان جاءك زيد فاكرمه وبين قولنا ان رزقت ولدا فاختنه في انها تدل في الاولى على تعليق وجوب الإكرام على المجيء ، وفي الثانية على تعليق الختان على رزق الولد .

(٢) هذا من الاشكالات المختصّة ايضا بآية النبأ ، وقبل بيان الاشكال نقول :

ان الاستدلال بمفهوم آية النبأ مبني على القول بدلالة القضية الشرطية على المفهوم ، اما من يقول بعدم دلالتها على المفهوم فلاوجه للاستدلال بها في المقام ، والى هذا اشار بقوله : ((ولو سلم ان امثالها ظاهرة في المفهوم)) .

واما الاشكال فحاصله : ان دلالة القضية على المفهوم انما هو لدلالتها على ان الشرط هو العلة المنحصرة للتالي ، ولازم ذلك هو الدلالة على المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء ، اما اذا كان التعليق في المنطوق ملحوقا بما يدل على ان الشرط ليس هو العلة فضلا عن ان يكون علة منحصرة للتالي فلا يكون في القضية المنطوقة تلك الخصوصية التي تستلزم الدلالة على المفهوم ، مثلا قولنا ان جاء زيد فاكرمه لعلمه لا دلالة لها على المفهوم ، بمعنى كون الاكرام علته التامة المنحصرة هو المجيء لان

لعلمه قد دل على ان الاكرام معلولا للعلم لا للمجيء ، فلا دلالة لهذه القضية على انتفاء الاكرام عند انتفاء المجيء والآية من هذا القبيل ، فان ذيل الآية وهو قوله تعالى: ﴿ أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾ قد دل على ان العلة للتبين عن نبأ الفاسق ليس فسقه بل هو اصابة القوم بالجهالة ، والمراد من الجهالة عدم العلم ، فبكون المتحصّل عن الآية ـ والله العالم ـ انه اذا انبأكم الفاسق فتبينوا عن خبره ، ولا تاخذوا به لان الاخذ به من مصاديق الاخذ بعدم العلم المستلزم لاصابة الناس بالجهل .

والحاصل : ان المستفاد منها على هذا هو الاخذ بالعلم ، لان النهي عن اتباع غير العلم وهو الجهل لازمه ذلك ، وحينئذ تكون الآية دالة على النهي عن اتباع خبر العادل ايضا غير الموجب للعلم ، لانه من الواضح ان خبر العادل لا يوجب العلم لاحتمال خطأ العادل على الاقل .

لا يقال : ان ذيل الآية وان دل على ذلك الاّ أن صدر الآية وهو التعليق في الشرط يستلزم الدلالة على المفهوم ، فيكون صدر الآية دالاً على المفهوم وذيلها دالاً على عدمه ، فيقع التعارض بين الصدر والذيل فلا تكون الآية دالة على النهي عن اتباع خبر العادل ، فيكون المتحصّل منها هو النهي عن الاخذ بخبر الفاسق من دون دلالة فيها على المفهوم ، وعدم الدلالة على النهي على الاخذ بخبر العادل لتعارض الصدر والذيل فيه .

فانه يقال : قد عرفت فيما تقدم الفرق بين القرينة المتصلة بالكلام وبين القرينة المنفصلة عنه ، وان الاولى تمنع عن انعقاد الظهور والدلالة ، بخلاف الثانية فانها انما تمنع عن حجية الظهور لا عن انعقاده ودلالته ، فالذيل في المقام قرينة متصلة على ان الشرط ليس علّة منحصرة ، فلا يكون له ظهور ودلالة على العلية المنحصرة المستلزمة للمفهوم ، ولا يكون المورد من التعارض بين الدلالتين لان المفهوم هو القضية المستلزمة للخصوصية المستفادة من المنطوق وهو كون الشرط علة منحصرة ، واذا

ولا يخفى أن الاشكال إنما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم ، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة .

ثم إنه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل[1] ، ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام عليه السلام بواسطة أو

كان الذيل دالاً على عدم كون الشرط هو العلة المنحصرة فلا تكون في القضية المنطوقية ظهور في الخصوصية التي تستلزم المفهوم .

فان قلت : اذا كانت علة التبيّن مشتركة بين الفاسق والعادل فما الوجه في ذكر الفاسق بالخصوص ؟

قلت : لعل الوجه في ذلك التنبيه على فسق الوليد لانه لم يكن ظاهر الفسق ، ثم لاجل ان التبيّن لا يختص بالفاسق ذكر العلة وهي الجهالة المشتركة بينه وبين غيره ، وقد اشار المصنف الى الاشكال بقوله : ((لان التعليل باصابة القوم بالجهالة)) التي هي بمعنى عدم العلم ((المشترك بين المفهوم)) مراده من المفهوم هو عنوان العادل والاّ فان لازم العلة المشتركة هو عدم المفهوم ((والمنطوق)) الذي هو عنوان الفاسق هذا الاشتراك ((يكون قرينة على انه ليس لها)) أي ليس للقضية المعلّلة ـ بما يلزمه عدم كون عنوان الشرط علة منحصرة ـ ((مفهوم)) .

(١) هذا هو الجواب عن هذا الاشكال ، وحاصله : ان الاشكال مبناه ان العلّة للتبيّن هو الجهالة وعدم العلم المشتركة بين الفاسق والعادل ، واما اذا كان المراد منها هو السفاهة والعمل غير العقلائي فانه كثيراً ما يراد من الجهالة هو هذا المعنى ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾[1] فان الموعظة انما تكون عن

---

(١) هود : الآية ٤٦ .

العمل غير المرضي ومنه افعال السفهاء ، واما الجهل وعدم العلم بما هو عدم العلم ليس من السفه .

وبعبارة اخرى : ان المناسب للجهل هو التعليم والايضاح والمناسب للسفه هو الموعظة والرّدع ، فالمراد من الجاهلين هم السفهاء الذين يفعلون بدافع الشهوات او الطغيان والتجبّر لا بما يقتضيه العقل والانصاف ، ومثله الجهالة في قوله تعالى : ﴿ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ﴾[1] .

ومن الواضح : ان الاخذ بما ياخذ به العقلاء وهو خبر العادل ليس من السّفاهة ، وانما السفاهة هو الاخذ بخبر الفاسق غير المبالي بما يترتب على العمل بالكذب من الفساد ، وعلى هذا فتكون العلة مما تختص بخبر الفاسق ولا تشمل خبر العادل ومبيّنة، لوجه عدم حجية خبره ، وان الاخذ به من الاعمال السفهيّة المستلزمة للندم غالبا ، وفي خبر الوليد قطعا لانه أخبر عن كفر بني المصطلق المترتب عليه جهادهم وقتلهم ، وقد كان كذبا لانهم كانوا مؤمنين واي فساد اعظم من قتل المؤمنين .

لا يقال : ان كون الجهالة بمعنى السّفه تنافي المورد فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أجل من ان يعمل سفهاً .

فانا نقول : ان الوليد لم يكن ظاهر الفسق والاعتماد عليه من السفه ، ولكنه لما كان ـ واقعا ـ فاسقا نزلت الآية للتنبيه على فسقه الذي كان يكتمه واعطاء ضابطة لكل خبر يكون من فاسق ، وقد اشار المصنف الى الجواب بقوله : ((ولا يخفى ان الاشكال انما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم)) فانها حينئذ تكون علة مشتركة بين الفاسق وغيره ((مع ان)) مناسبة الحكم الموضوع وان الذيل علة لما يختص بعنوان الفاسق دون غيره ولذا ذكر دون غيره تؤيد ((دعوى انها)) أي الجهالة ((بمعنى السفاهة)) لا عدم العلم وان الاخذ بخبر الفاسق هو ((فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل)) فان

---

(١) النساء : الآية ١٧ .

وسائط[١] ، فإنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الاثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما كان المخبر به خبر العدل[٢] أو عدالة المخبر ، لانه وإن

الدعوى ((غير بعيدة)) بل قريبة لما عرفت من مناسبتها للنهي عن الاخذ بخصوص خبر الفاسق ووجوب التبيّن عن خبره بالخصوص ، لأن الأخذ به من السّفه المستلزم للندم غالبا .

(١) لما فرغ من الاشكالات المختصة بآية النبأ اشار الى ما لا يختص بآية النبأ ولكنه ذكر في مبحث آية النبأ ، كهذا الاشكال وهو عدم شمول ما دل على حجية خبر العادل للخبر مع الواسطة الواحدة او الوسايط المتعددة ، وقد اشار بقوله مثلها الى ذلك وانه لا اختصاص لهذا الاشكال بآية النبأ ويشمل غيرها كصدّق العادل .

(٢) توضيحه : يتوقف على بيان امور : الاول : انه قد ذكر هذا الاشكال بنحوين :

الاول : لزوم اتحاد الحكم والموضوع ، والثاني : لزوم توقف دخول بعض افراد العام في العموم على ثبوت حكم العام لفرد آخر ومحصله لزوم الدور ، والثاني مذكور في بعض نسخ رسائل الشيخ الاعظم ، ويشير اليه المصنف بعد ذكره للاشكال بالنحو الاول والجواب عنه .

الثاني : ان المراد من لزوم اتحاد الحكم والموضوع هو لزوم محذور عروض الشيء على نفسه ، فأنه لما كان الحكم من اعراض موضوعه وكل عرض غير معروضه بالبداهة ومتأخر عن موضوعه رتبة الذي هو المعروض ، لامكان وجود الموضوع من دون ما يعرض عليه ، ولا يمكن وجود العارض من دون وجود الموضوع الذي يعرض عليه ، فلا يعقل ان يعرض الشيء على نفسه لانه عين نفسه لا غير نفسه ، ولانه لا يعقل ان يتقدم الشيء على نفسه او يتأخر عن نفسه ، فالحكم لا يعقل ان يعرض على نفسه بان يكون نفسه موضوعا لنفسه .

وبعبارة اخرى : ان الشيء عين نفسه وفي رتبة نفسه ، والعرض لابد وان يكون غير موضوعه ومتأخراً عن موضوعه ، فعروض الحكم على نفسه هو محذور اتحاد الحكم والموضوع ، لبداهة اتحاد الشيء مع نفسه ، والحال انه باعتبار كونه موضوعا يقتضي ان يكون غير عارضه ويقتضي ايضا باعتبار كونه موضوعا متقدما ، فاذا عرض الشيء على نفسه كان لازم ذلك انه عين عارضه لان الشيء عين نفسه ، مع انه لابد ان يكون الموضوع غير عارضه ، ولزم كونه متقدما على نفسه باعتبار كونه موضوعا ، ومتاخرا عن نفسه باعتبار كونه حكماً .

الثالث : ان الموضوع لحجية خبر العادل مركب من ثلاثة اشياء : الخبر وكونه خبر عادل وكونه ذا اثر ، والوجه في اخذ الخبر وكونه عن عادل في الموضوع واضح ، لدلالة نفس قوله صدّق العادل اذا اخبرك على ذلك .

واما وجه كونه ذا اثر فلوضوح ان التعبّد بخبر العادل اذا لم يكن لخبره اثر لغو لا يصدر من الحكيم ، لان جعل التعبّد بخبره انما هو للأخذ بما يترتب على خبره ، واذا لم يكن له اثر لم يكن هناك شيء يؤخذ به .

اذا عرفت ذلك .. فنقول اذا اخبرنا الصفّار بان العسكري قال يجب كذا فيما اذا كنا في زمانه او اخذنا خبره من كتابه فلا اشكال ، لتحقق الموضوع باجزائه الثلاثة وهو الخبر وكونه خبر عادل وله أثر ، لانا قد سمعنا من الصفّار وهو عادل ، ومؤدى خبره هو الوجوب الكذائي ، فلاريب في شمول صدّق العادل له .

اما اذا لم يخبرنا الصفّار ولم نأخذ الخبر من كتابه ، ولكن اخبرنا المفيد عن الصفّار انه اخبره بقول الامام ، وهذا هو الخبر ذو الواسطة الواحدة ، او اخبرنا الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه ابراهيم عن البزنطي عن الرضا ، وهذا هو الخبر ذو الوسايط ، فيشكل شمول صدّق العادل لذلك ، ووجهه ما عرفت من لزوم كون الخبر ذا اثر ، وفي الخبر ذي الواسطة الواحدة او الوسايط كمثل خبر المفيد عن الصفار او خبر الكليني عن علي بن ابراهيم لا يوجد اثر سوى تصديق المفيد بان

كان أثرا شرعيا لهما ، إلا أنه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض[١] .

الصفار اخبره ، وهذا المقدار لا يكفي في ترتيب الوجوب بل لابد من شمول صدّق العادل ايضا للصفار حتى نصل الى الاخذ بما اخبر به وهو الوجوب ، فصدّق العادل الشامل لخبر المفيد لابد وان يكون شاملا لخبر الصفار ايضا ، ومن الواضح ان خبر الصفار حيث كان منقولا بخبر المفيد عنه لا يكون ذا أثر الاّ بعد شمول صدّق العادل لخبر المفيد ، فصدّق العادل الشامل لخبر المفيد الذي لا اثر له سوى تصديقه بان الصفار اخبره لا يعقل ان يكون شاملا ايضا لخبر الصفار ، لان لازم ذلك ان يكون هذا الحكم وهو وجوب تصديق العادل الناظر لخبر المفيد ناظراً الى نفسه فيما اذا شمل خبر الصفار ، فيكون صدّق العادل الذي هو الحكم اللاحق لخبر المفيد المثبت لخبر الصّفار الذي هو حكم له ايضا ، فيكون باعتبار كونه اثراً لخبر المفيد موضوعا لنفسه للأثر في خبر الصّفار ، فانه لابد ان يلحق خبر الصّفار وجوب التصديق كما لحق خبر المفيد لتتم السلسلة الى الاثر الذي هو الوجوب الكذائي ، والى هذا اشار بقوله : ((فانه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس)) هو ((الا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الاثر الشرعي)) واذا اخبر المفيد عن الصّفار فيكون الاثر الشرعي لخبر المفيد ليس هو الا نفس تصديق المفيد بان الصّفار اخبره ، وهذا هو احد اجزاء الموضوع لخبر الصّفار لان يلحقه وجوب التصديق ايضا ، فيكون وجوب التصديق الذي هو الحكم موضوعا لنفسه فلا يكون هناك اثر شرعي لوجوب التصديق الا ((بلحاظ نفس هذا الوجوب فيما كان المخبر به خبر العدل)) وهذا معنى قولهم انه يلزم اتحاد الحكم والموضوع .

(١) حاصله : ان اشكال اتحاد الحكم والموضوع الوارد على الخبر ذي الواسطة فيما اذا اخبر العدل عن عدالة مخبر له بخبر ، فانه يرد على خبر العدل المخبر عن عدالة مخبر له ما ورد على اخباره بان العادل اخبره ، فانه اذا اخبر العدل عن عدالة مخبر

نعـم لـو أنشـأ هـذا الحكـم ثانيـا ، فـلا بـأس في أن يكـون بلحاظـه أيضـا ، حيـث إنـه صـار أثـرا بجعـل آخـر ، فـلا يلـزم اتحـاد الحكـم والـمـوضـوع ، بـخـلاف مـا إذا لـم يـكن هناك إلا جعل واحد[1] ،

آخر ولم يكن اثر هناك لعدالة المخبر عنه سوى تصديقه في اخباره كما اذا كان قد توفي فلا مجال للاقتداء به حتى يكون هو الاثر الشرعي ، فلا فائدة في ثبوت عدالته ولا أثر لها تعبدا الا نفس تصديقه ، فيكون وجوب التصديق الذي هو الاثر الشرعي للمخبر الاول هو بنفسه الاثر الشرعي لعدالة الذي اخبر عن عدالته ، وقد عرفت ان عدالة المخبر احد اجزاء الموضوع لوجوب صدّق العادل ، فيكون الحكم الذي هو صدّق العادل اللاحق لخبر المخبر الاول عن عدالة المخبر الثاني هو المثبت للعدالة التي هي الموضوع لنفس وجوب صدّق العادل اللاحق ايضا للعدل الثاني ، فيكون صدّق العادل موضوعا للحكم الذي هو نفسه صدّق العادل ايضا ، والى هذا اشار بقوله : ((لانه وان كان)) تصديق العادل ((اثراً شرعيا لهما)) أي اثرا شرعيا لما كان المخبر به خبر العدل او عدالة المخبر ((الا انه)) قد حصل هذا الاثر الشرعي لخبر العدل الثاني ولعدالة المخبر الذي اخبر العدل الاول عن عدالته ((بنفس الحكم)) الذي هو صدّق العادل ((في مثل الآية الآمرة بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض)) .

(١) توضيحه : ان اشكال اتحاد الحكم والموضوع فيما اذا اخبر العادل عن اخبار عدل آخر له او عن عدالة مخبر انما يلزم فيما اذا كان هناك انشاء واحد فانه ليس له الا حكم واحد فيكون ذلك الحكم الواحد المنشأ بصدّق العادل مرة واحدة موضوعا لنفسه ، للزوم شمول هذا الانشاء الواحد ذي الحكم الواحد لخبر المفيد ولخبر الصّفار فيما اذا اخبر عن اخبار الصفار له ، او عن عدالة الصّفار فيما اذا اخبر عن عدالته ، فيكون صدّق العادل الشامل لخبر المفيد موضوعا لنفسه في خبر الصّفار او في عدالته ، واما اذا أنشأ صدّق العادل مرتين الاولى لخبر المفيد والثانية لخبر الصّفار او لعدالته فلا يرد اشكال اتحاد الحكم والموضوع ، لوضوح كون الحكم المنشأ بصدّق العادل الاولى غير

فتدبر[١] .

الحكم المنشأ بصدّق العادل الثانية ، فلا يكون الحكم في صدّق العادل الاولى موضوعا لنفسه ، بل يكون الحكم في صدّق العادل الاولى موضوعا لحكم آخر غيره ، وهو الحكم المنشأ ثانيا بصدّق العادل الثانية ، ولذا قال (قدس سره) : ((نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا فلا باس في ان يكون بلحاظه ايضا)) أي فلا بأس بان يكون صدّق العادل الاول موضوعا بلحاظ صدّق العادل ايضا المنشأ ثانيا ((حيث انه صار)) صدّق العادل ((اثرا)) شرعيا آخر ((بـ)) واسطة ((جعل آخر)) بانشاء آخر لصدّق العادل مرة ثانية ((فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع)) بل هو كما لو كان صدّق العادل الاول موضوعا لحكم آخر في الخبر الثاني او عدالة المخبر كما لو كان العدل الثاني حيا ، فانه لا يكون الاثر الشرعي هو وجوب تصديقه بل يكون الاثر جواز الاقتداء به او قبول شهادته وهذا ((بخلاف ما اذا لم يكن هناك الا جعل واحد)) بإنشاء واحد فانه لابد وان يكون هذا الانشاء الواحد الذي ليس فيه الا جعل حكم واحد هو الاثر الشرعي الشامل للاول وللثاني .

(١) لعله اشارة الى ان الانشاء الثاني انما يرفع الاشكال في الخبر ذي الواسطة الواحدة وهو الخبر المخبر عن الخبر الثاني المتكفل للحكم الواقعي ، اما اذا تعددت الوسايط فلابد من تعدد الانشاء بمقدار تعدد الوسايط ، هذا أولاً .

وثانياً : ان الواصل لنا ليس الا انشاء واحد وجعل واحد ، وهو واضح في مثل آية النبأ فانها ليست الا آية واحدة قد تكفلت لانشاء واحد وجعل واحد .

ويمكن ذب عن الاشكال[١] ، بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية، والحكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر ، بل بلحاظ أفراده ، وإلا فالحكم بوجوب التصديق يسري إليه سراية حكم الطبيعة إلى أفراده ، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع[٢] .

---

(١) لا يخفى ان مراده من قوله الذّبّ عن الاشكال هو دفع الاشكال ، والحال ان الذّبّ عن الشيء هو الدفاع عنه لا دفعه ، فالاولى ان يقال ويمكن الذّبّ للاشكال او ذبّ الاشكال باعتبار كون الذّبّ متعدّيا .

(٢) توضيحه : ان مراده من القضية الطبيعية ليست هي الاصطلاحية المنطقية ، فانها هي القضية التي كان الحكم فيها على الطبيعة ـ بما هي كليّة ـ كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس ، والنوع بما هو والجنس بما هو لا وجود لهما الا في الذهن ، ومن الواضح انه المراد بهذه القضايا العامة هي الطبيعة بما هي موجودة خارجا ، بل مراده من القضية الطبيعية هو ان الطبيعة في مقام الحكم لم تلحظ فانية في الافراد كما هي كذلك في القضية المحصورة ، فان الطبيعة في القضية المحصورة قد لحظت بما هي فانية في الافراد، وفي القضية الطبيعية المرادة في المقام هو لحاظ الطبيعة بما هي موجودة بوجودها السعي، فالافراد لم تلحظ لا بنحو التفصيل ولا بنحو الاجمال ، واذا كانت القضية ملحوظة كذلك لا يرد اشكال اتحاد الحكم والموضوع ، فان صدّق العادل الذي قد اريد به وجوب ترتيب الاثر قد لحظ فيه طبيعة الاثر ، فالملحوظ في مقام الحكم هو نفس الطبيعة دون الافراد ، والذي يكون بعضه موضوعا للاخر هو الفرد ، فان الفرد الاولى من تصديق العادل يكون موضوعا لفرد آخر من التصديق للعادل ، والحكم المترتب على الطبيعة الملحوظة يسري إلى جميع افراد الطبيعة لاتحاد الطبيعي مع فرده في مقام الوجود خارجاً ، فالحكم يكون ساريا لجميع الافراد من دون لزوم المحذور المذكور من اتحاد الحكم والموضوع .

وبعبارة اخرى : ان القضية الطبيعة المقصودة في المقام في قبال المحصورة قد لحظت الطبيعة الموجودة بالاستقلال وبما هي منظور اليها وانها مالها ينظر ، واما في المحصورة فالطبيعة ملحوظة بنحو المرآة والفناء في الافراد فتكون منظورة بالنظر الآلي المرآتي ، فيكون المقصود بالحكم هو الافراد بنفسها ، وفي القضية الطبيعية المقصود بالحكم هو نفس الطبيعة بما هي موجودة خارجاً أي بما انها لها وجود خارجي ، ومنها يسري الحكم الى الافراد لاجل اتحاد الطبيعية والفرد في الوجود خارجاً ، ومن الواضح ان التقدم والتاخر في افراد الطبيعة الطولية انما هو في افرادها لا في الطبيعة نفسها ، فما فيه التقدم والتأخر الذي هو الافراد ليس موضوعا للحكم وما هو الموضوع للحكم ليس فيه تقدم وتأخر .

وقد ظهر مما ذكرنا : ان القضية الطبيعية والقضية المحصورة تشتركان في كون الحكم فيهما يلحق الفرد الا انه في القضية الطبيعية انما يلحق الفرد لانه يسري اليه من الطبيعة المتحدة معه في الوجود ، وفي المحصورة يلحق الحكم الفرد لان الفرد بنفسه هو موضوع الحكم .

ولاجل ذلك لا يرد الاشكال اذا كانت القضية ملحوظة بنحو ان يكون الحكم فيها على نفس الطبيعة من دون لحاظ الافراد لا تفصيلا ولا اجمالا ، وانما يرد فيما اذا كان الحكم على الطبيعة الملحوظة فانية في الافراد ، فان الافراد فيها وان لم تكن ملحوظة بنحو التفصيل لعدم حصرها وتناهيها في امثال هذه القضايا الحقيقية العامة ، ولكنها ملحوظة بنحو الاجمال وكون الطبيعة مرآةً اليها ، فتكون الافراد لبّاً هي الموضوع للحكم ، وحينئذ يمكن ان يرد الاشكال بان يقال : ان الطبيعة الملحوظة مرآة لافرادها لا يعقل ان تكون ناظرة بنظر واحد الى الافراد التي يكون بعضها موضوعا للآخر ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((بانه انما يلزم)) أي انما يلزم اشكال اتحاد الحكم والموضوع فيما ((اذا لم يكن القضية طبيعية)) وهي التي لم يلحظ فيها الافراد

هذا مضافا إلى القطع بتحقق ما هوالمناط في سائر الآثار في هـذا الاثـر ـ أي وجوب التصديـق ـ بعـد تحققه بـهذا الخطاب ، وإن كـان لا يمكـن أن يكون ملحوظا لاجل المحذور[1] ، وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر

انما كان ((الحكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر بل)) الاشكال انما يرد فيمـا اذا كـانت القضية محصورة فان الحكم فيها ((بلحاظ افراده)) أي افراد الاثر .

ثم اشار الى ان الحكم في القضية الطبيعية ايضـا يلحق الفرد ولكنه لاجل سراية الحكم المترتب على الطبيعة الى الفرد لاتحادها في الوجود لا لكون الفرد فيها هـو الموضوع ولذلك لا يرد الاشكال بقوله : ((والا فالحكم بوجوب التصديق)) الملحوظ بنحو القضية الطبيعية ((يسري اليه)) أي الى الفرد لاجل ((سراية حكم الطبيعة الى افراده)) أي افراد طبيعة الحكم ولكنه ((بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع)) .

(١) هذا جواب ثان عن اشكال لزوم اتحاد الحكم والموضوع ، وحاصله : انه لـو سلّمنا عدم امكان شمول مـا دل على حجية خبر العادل للخبر مع الواسطة للزوم اتحاد الحكم والموضوع ، الاّ انا نقول بـان المناط لجعل الحجية لخبر العادل ـ غير ذي الواسطة ذي الاثر الشرعي ـ موجود في الخبر مـع الواسطة بعد ان كان مما ينتهي الى الاثر الشرعي الواقع في نهاية السلسة ، وان كان لا يمكن ان يشمله صدّق العـادل بانشاء واحد ، فان المصلحة الداعية لجعل حجية الخبر هـو جعـل الحجـة المنجـزة للتكاليف الشرعيّة ، وهذا المناط كما انه موجود في الخبر غير ذي الواسطة موجود ايضا في الخبر مع الواسطة المنتهى بسلسلته الى التكليف الشرعي ، واذا علمنا بتمامية المناط في كليهما وان المانع من الشمول هو عدم امكان ان يكون الانشـاء الواحـد شاملا له بنظر واحد ، وليس المانع ما يحتمل كونه مانعا لاصل المصلحة الداعية لجعل الحجية بالنسبة الى الخبر ذي الواسطة ، فالعلـة التامة لكون الخبر ذي الواسطة حجة شرعية في التنجيز والمعذورية موجودة ، فلا فرق بين الخبر ذي الواسطة والخبر مع الواسطة ، والى هذا اشار بقولـه : ((مضافا الى القطع بتحقق ما هو المناط في ساير

الآثار ، في وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع ، صار أثره الشرعي وجوب التصديق[١] ، وهو خبر العدل ، ولو بنفس الحكم في الآية به[٢] ، فافهم[٣] .

الآثار)) الذي يكون ذلك المناط هو الداعي لجعل الحجية للاخبار ذوات الآثار الشرعية وهي الاخبار غير ذوات الواسطة فان ذلك المناط موجود ايضا ((في هذا الاثر أي وجوب التصديق)) الذي صار اثراً شرعياً ((بعد)) جعله و((تحققه بهذا الخطاب وان كان)) هذا الاثر الذي هو وجوب التصديق ((لا يمكن ان يكون ملحوظا لاجل محذور)) وهو لزوم اتحاد الحكم والموضوع .

(١) هذا جواب ثالث ومراده هو الاجماع على وجوب ترتيب الاثر الشرعي على خبر العادل وان كان ذلك الاثر الشرعي قد صار اثراً شرعيا بواسطة نفس جعل وجوب التصديق لخبر العادل الذي لا يمكن ان يكون هذا الجعل شاملا لنفس هذا الاثر الشرعي في الخبر ذي الواسطة .

والحاصل : ان الاجماع قائم على وجوب ترتيب الاثر الشرعي ، ولا فرق بين هذا الاثر الشرعي الحاصل بهذا الجعل وبين غيره من الآثار .

(٢) فان خبر العدل في الخبر ذي الواسطة ليس له اثر شرعي غير نفس وجوب التصديق الذي قد صار اثراً شرعيا بواسطة نفس هذا الجعل أي ان وجوب التصديق صار اثراً شرعيا بعد جعل الشارع لوجوب التصديق ، فان الاجماع يقتضي لزوم ترتيب كل اثر شرعي سواء كان ذلك الاثر قد جعل قبل جعل الحجية لخبر العادل او كان نفس وجوب التصديق المجعول بنفس صدق العادل ، وهو مراده من قوله : ((ولو بنفس الحكم في الآية)) .

(٣) لعله اشارة الى ردّ ما يمكن ان يقال ان الاجماع هو القول بعدم الفصل لا عدم القول بالفصل ، فان عدم القول لا يستلزم القول بالعدم .

ولا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الاشكال بذلك للاشكال في خصوص الوسائط من الاخبار ، كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلا، بأنه لا يكاد يكون خبرا تعبدا إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد ، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبدا مثلا حكما له أيضا[1] ، وذلك لانه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقة

وجوابه : ان عدم القول بالفصل في مثل المقام مما يستلزم القول بالعدم ، لان كل الفقه في الغيبة الكبرى وجلّ الفقه في الغيبة الصغرى والكثير منه في عهد الأئمة عليهم السلام مستنده الخبر ذو الواسطة ولم نر من الفقهاء فرقاً بينه وبين الخبر بلا واسطة .

ويمكن ان يكون اشارة الى ان الإجماع في المقام محتمل المدرك ، فانه من المحتمل ان يكون السبب في اخذ الفقهاء بالخبر ذي الواسطة لان القضية طبيعية أو للقطع بالمناط ، وعليه فلا يكون جوابا ثالثا .

ويمكن ان يكون اشارة الى ان الاجماع من الفقهاء السابقين انما هو لعدم التفاتهم الى الاشكال ، والفقهاء الملتفتون له انما هو لفساد الاشكال بما مر من الجوابين او غيرها ، فلا وجه في دعوى الاجماع ، والله العالم .

(١) قد عرفت ان الاشكال في عدم امكان شمول صدّق العادل للخبر ، تارة : بما ذكره المصنف من ناحية الاثر ولزوم اتحاد الحكم والموضوع . واخرى من ناحية عدم امكان اثبات نفس خبرية الخبر بنفس وجوب تصديق العادل ، وقد ذكره الشيخ الاعظم في رسائله .

وتوضيحه : انه قد مرّ ان وجوب صدّق العادل حكم موضوعه خبر العادل وقد عرفت لزوم تقدم الموضوع على حكمه ، فلابد من ثبوت خبرية خبر العادل اما بالوجدان بان يخبرنا العادل ونسمع منه ، او بدليل آخر غير نفس صدّق العادل ، واما اثبات خبريته بنفس صدّق العادل لازمه اثبات الحكم لموضوعه وهو محال لانه دور واضح ، لتوقف الحكم على موضوعه ، فاذا كان الحكم هو المفيد لموضوعه لكان

بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به ، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات ، لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية ، أو لشمول الحكم فيها له مناطا ، وإن لم يشمله لفظا ، أو لعدم القول بالفصل ، فتأمل جيدا[1] .

ثبوت موضوعه متوقفا عليه ، ولازمه توقف الموضوع على الحكم المتوقف هو على موضوعه ، فيتوقف ثبوت الحكم على نفس ثبوت الحكم ، لان الحكم متوقف على الموضوع وقد فرضنا توقف الموضوع عليه ، فيكون الحكم متوقفا على المتوقف على الحكم ، وكل متوقف على شيء يكون متوقفا على ما توقف عليه ذلك الشيء ، فاذا فرضنا ثبوت الموضوع بالحكم كان الحكم المتوقف على الموضوع متوقفا على نفسه ، لانه هو الذي يتوقف ثبوت الموضوع عليه بحسب الفرض وهو الدور ، واما استلزام ذلك لشمول صدّق العادل للخبر مع الواسطة .

فبيانه : انه اذا اخبرنا المفيد عن الصّفار فالمحرز خبريته بالوجدان هو خبر المفيد لنا، واما خبر الصّفار فليس بمحرز لنا وجدانا وانما يكون محرزا بواسطة صدّق العادل الآمرة بوجوب تصديق المفيد بان الصّفار اخبره ، فثبوت خبر الصّفار انما حصل لنا بواسطة وجوب تصديق المفيد بما اخبر به وما اخبر به المفيد ليس هو الا اخبار الصّفار له ، فيكون صدّق العادل الشامل لخبر المفيد هو المثبت لخبرية خبر الصّفار ، وصدّق العادل هو ايضا حكم يلحق خبر الصّفار ايضا ، فيكون خبر الصّفار الذي هو الموضوع ـ ايضا ـ لصدق العادل قد توقف ثبوته على صدّق العادل الذي هو حكم له ويتوقف عليه توقف الحكم على موضوعه ، فيتوقف ثبوت خبرية خبر الصّفار على صدّق العادل المتوقف على ثبوت خبر الصّفار لكونه موضوعا له ، وهذا هو الدور .

(١) حاصله : انه بعد اندفاع الاشكال السابق بما مر من امكان كون القضية ملحوظة بنحو القضية الطبيعية او بواسطة تنقيح المناط او بعدم القول بالفصل ـ يتضح الجواب

عن هذا الاشكال ، فالاجوبة الثلاثة المتقدمة جارية في دفع هذا الاشكال الذي كان ملخصه لزوم توقف خبرية الخبر على الحكم المتوقف ذلك الحكم على خبرية الخبر .

وكما عرفت في انه يمكن ان يكون الاثر ملحوظا في صدّق خبر العادل بما هو طبيعة الاثر من دون لحاظ افراد الاثر فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع ، كذلك يمكن ان يكون الخبر في قوله صدّق خبر العادل ملحوظا بنحو كونه طبيعة الخبر لا بنحو القضية المحصورة الناظر الى الافراد ، بان يكون الجاعل قد لحظ الخبر في قوله صدّق خبر العادل بما هو طبيعة الخبر من دون لحاظ الافراد لا تفصيلا ولا اجمالا وحكم بوجوب تصديقه ، فالموضوع لصدّق العادل هو طبيعة الخبر والمثبت لخبرية الخبر في الخبر ذي الواسطة هو الخبر المنطبق عليه تلك الطبيعة ، فيتغاير الموقوف والموقوف عليه .

هذا مضافا الى ما يمكن ان ايجاب عنه في خصوص هذا الاشكال حتى لو كانت القضية محصورة ناظرة الى الافراد ، بان يقال : ان الثابت بواسطة الحكم في صدّق العادل هو ثبوت خبرية الخبر تعبداً ، فخبر الصّفار المنقول بخبر المفيد ثبتت خبريته تعبدا بواسطة الحكم اللاحق لخبر المفيد ، وموضوع صدّق العادل في خبر الصّفار ليس هو خبر الصغار الثابت تعبدا باخبار المفيد ، بل موضوعه هو المحتمل كونه خبرا واقعا دون الخبر الثابت تبعدا فيكون الحكم قد اثبت غير ما هو الموضوع له .

وبعبارة اخرى : ان الموضوع لصدّق العادل في الخبر ذي الواسطة هو المشكوك الخبرية واقعا ، والثابت بصدّق العادل هو الخبر التعبدي ، كما ان الثابت بالبينة القائمة على مشكوك الخمريّة هو الخمر التعبدية والموضوع للبينة هو مشكوك الخمرية واقعا ، فما هو الموضوع لصدّق العادل غير ما هو الثابت بواسطة صدّق العادل ، واذا كان الموضوع لصدّق العادل غير ما ثبت لصدّق العادل ارتفع محذور الدور ، لوضوح كون الموقوف عليه الحكم غير ما هو الموقوف على الحكم ، فان الموقوف عليه

الحكم هو الخبر الواقعي المشكوك ، والمتوقف على الحكم هو الخبر التعبدي دون الواقعي المشكوك.

والجواب الثاني ـ ايضا ـ جار في دفع هذا الاشكال ، فانه لو سلّمنا ان صدّق العادل لا يمكن ان يكون مثبتا للخبر في الخبر ذي الواسطة ، الا ان المناط الموجب لتوسعة الاثر حتى يشمل الاثر في الخبر ذي الواسطة لابد وان يكون هو المناط للتوسعة في الخبر ايضا ليشمل التعبدي ايضا ، اذ لا يعقل التوسعة في الاثر دون التوسعة في خبرية الخبر ايضا .

والجواب الثالث : وهو القول بعدم الفصل ـ ايضا ـ جارٍ في المقام لقيام الاجماع على عدم الفرق في الاخذ بخبر العادل سواء كان محرزا بالوجدان او كان محرزا باخبار العدل به ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((وذلك لانه اذا كان خبر العدل ذا اثر شرعي حقيقة)) كخبر الصفّار فهو ((بـ)) واسطة ((حكم الاية وجب ترتيب اثره عليه)) وان كان ذلك الخبر قد ثبت ((عند اخبار العدل به)) وهو المفيد ويكون خبر الصفّار ((كساير)) الاخبار و ((ذوات الآثار من الموضوعات)) أي يجب ترتيب اثرها عليها وذلك ((لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر)) كما يشمل الخبر الحاكي لنفس الاثر الشرعي من دون واسطة كما مر بيانه ((بنحو القضية الطبيعية)) وهو الجواب الاول ((او لشمول الحكم فيها)) أي في الآية ((لـه)) أي للخبر ذي الواسطة ((مناطاً)) لا نظراً ، فهو ((وان لم يشمله لفظا)) كما في الجواب الاول ولكنه يشمله مناطا ، وهذا هو الجواب الثاني ((او لعدم القول بالفصل)) وهو الجواب الثالث .

ومنها : آية النفر ، قال الله تبارك وتعالى : ﴿ فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ ﴾ طائفة الآية ، وربما يستدل بها من وجوه[1] :

أحدها : إن كلمة (لعل) وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي ، وهو الترجي الايقاعي الانشائي ، إلا أن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي ، كان هو محبوبية التحذر عند الانذار ، وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا ، لعدم الفصل ، وعقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه ، وعدم حسنه ، بل عدم إمكانه بدونه[2] .

---

(١) هذا هي الآية الثانية التي استدل بها لحجية خبر الواحد وهي قوله تعالى في سورة براءة : ﴿ فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾[1] وتقريب الاستدلال بها من وجوه ثلاثة اشار اليها .

(٢) توضيح الاستدلال بهذه الآية في هذا الوجه الاول يتوقف على تمهيد مقدمة حاصلها : ان الترجي الحقيقي المقابل للترجي الانشائي هو رجاء وقوع الشيء الملائم وقوعه للنفس ، ولازمه جهل المترجي بالوقوع وعدمه ، اذ لو كان عالما بوقوعه فلا يكون وقوعه مرجوا له بل يكون معلوما له ، ولو كان عدمه معلوما له فلا يعقل ان يتحقق منه الرجاء لوقوعه ، والظاهر من المشهور هو وضع كلمة لعل للترجي الحقيقي .

والذي مر من المصنف في مبحث الاوامر وضع هذه الكلمة للترجي الانشائي دون الحقيقي ، كما ان رأيه ذلك في صيغ الاستفهام والتمني وساير هذه الصيغ المعدّة للانشاء ، ولكن الظاهر منه انها وان كانت موضوعه لانشاء الترجي الا انه حيث يكون الداعي لانشاء الترجي هو الترجي الحقيقي فيكون على هذا الترجي الحقيقي

---

(١) التوبة : الآية ١٢٢ .

من شروط الاستعمال لا انه هو المستعمل فيه اللفظ ، كرأيه في وضع الحروف مثل في ومن والى وامثالها انها موضوعة لمعنى الظرفية والابتداء والانتهاء ، ولكن الواضع قد اشترط ان لا تستعمل الاّ حيث تكون هذه المعاني ملحوظة باللحاظ الآلي دون الاستقلالي ، واذا لم تكن موضوعة لذلك بهذا الشرط فهي منصرفة الى ذلك قطعا ، فكلمة لعل اما موضوعة عنده للترجي الانشائي المشترط فيه كونه بداعي الترجي الحقيقي او انها منصرفة الى ذلك .

وقد تبين من هذا : ان كلمة (لعلّ) المستعملة في القرآن الكريم لا يعقل ان تكون مستعملة في الترجي الانشائي الذي هو بداعي الترجي الحقيقي ، للزوم الجهل في حقّه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، ومتى امتنع المعنى الحقيقي فلابد من اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي ، ولما عرفت ان الترجي الحقيقي هو رجاء وقوع الشيء الملائم وقوعه للنفس فاقرب المجازات يكون هو استعمالها في الترجي الانشائي بداعي المحبوبيّة لوقوع متعلق كلمة لعل .

اذا تمت هذه المقدمة ، فنقول : ان مدخول لعل في هذه الآية هو الحذر ، فتدل الآية على أنّ الحذر كان بداعي المحبوبية ويكون المتحصّل من هذه الآية هو الحض على النفر ليتفقه النافرون ثم يرجعون الى قومهم منذرين لهم بالاحكام التي تفقهوها، وحذر المنذرين ـ بالفتح ـ محبوب له تبارك وتعالى ، وقد قام الاجماع والدليل العقلي على ان الحذر اذا كان محبوبا فلابد وان يكون واجبا .

اما الاجماع فقد قام على ان الحذر انما هو في مورد الوجوب والحرمة دون بقية الاحكام لجواز تركها ، فالحذر لا يكون الا في مورد العقاب ، اما على عدم الفعل الواجب ، او على فعل الحرام ، فالحذر عقيب الانذار اذا كان محبوبا يكون واجبا .

واما العقل فلوضوح ان محبوبية الخوف من العقاب للعبد انما هو لبلوغ الحكم الى مرتبة التنجز والفعليّة ، فانه اذا بلغ هذه كان الحذر من العقاب عليه حسنا عند العقل وواجبا ، اما اذا لم يبلغ هذه المرتبة فالعقل يحكم يقبح العقاب بلا بيان ، واذا كان

العقاب قبيحاً فلا يكون الخوف منه حسنا ولا لازما ، لبداهة انه مع حكم العقل بقبحه يكون هذا الحكم من العقل مؤمّنا من العقاب فلا يكون الحذر من العقاب حسنا ولا واجباً .

واذا عرفت ما ذكرنا ـ تعرف بان ظهور الآية في محبوبية الحذر من المنذرين ـ بالفتح ـ عقيب انذار الطائفة الذين تفقهوا في الدين لازمه حجية قول المنذرين ـ بالكسر ـ لوضوح ان انذار المنذرين ـ بالكسر ـ بالاحكام اذا لم يكن حجة على المنذرين ـ بالفتح ـ لا يكون حذرهم من انذار المتفقهين حسناً ولا واجبا ، لان تنجّز الحكم في حق العبد لا يكون الا بالعلم او بقيام الحجة عليه ، ومن البديهي ان المنذرين ـ بالفتح ـ لا يحصل لهم العلم من قول المنذرين ـ بالكسر ـ واذا لم يكن مما يحصل منه العلم المنجز للحكم فلابد وان يكون الحكم قد تنجز بقيام الحجة على المنذر ـ بالفتح ـ ولا يكون قول المنذر ـ بالكسر ـ حجة على المنذر ـ بالفتح ـ الا بان يكون قد جعل حجة واعتبر له ما للعلم من الاثر ، فتكون الآية الآمرة بالنفر والانذار ومحبوبية الحذر عقيب الانذار دالة على حجيّة قول المنذر في حق المنذر ، وقد اشار المصنف الى مختاره فيما وضعت له كلمة لعل بقوله : ((ان كلمة لعل وان كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي)) ومراده من المعنى الحقيقي للترجي هو الموضوع له كلمة لعل ، ولذا عقبه بقوله : ((وهو الترجي الايقاعي الانشائي)) .

واشار الى ان الترجي الحقيقي الموجود في افق النفس هو إما شرط في الوضع او انه هو المنصرف اليه أي الموضوع له لفظ لعل هو الترجي الانشائي إما بشرط كون الداعي له هو التجري الحقيقي ، واما ان المنصرف من كلمة لعل عند اطلاقها هو الترجي الانشائي الذي يكون بداعي الترجي الحقيقي ، وعلى كل منهما فانه يستحيل ان تكون هذه الكلمة مستعملة في القرآن بهذا المعنى لاستحالة الجهل عليه تعالى عن ذلك بقوله : ((الاّ ان الداعي اليه حيث يستحيل في حقه تعالى ان يكون هو الترجي الحقيقي)) الموجود في افق النفس .

ثانيها : إنه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب ، كما هو قضية كلمة (لولا) التحضيضية ، وجب التحذر ، وإلا لغا وجوبه[1] .

واشار الى انه مع تعذر هذا المعنى في استعمال كلمة (لعل) لابد وان تكون مستعملة في اقرب المجازات وهو الترجي الانشائي الذي كان بداعي المحبوبية بقوله : ((كان هو محبوبية التحذر عند الانذار)) ثم اشار الى ان محبوبية التحذر من العقاب عند الانذار تلازم وجوبه شرعا وعقلا بقوله : ((واذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا لعدم الفصل)) أي للقول بعدم الفصل بين محبوبية الحذر من العقاب وبين وجوب الحذر شرعاً .

والى العقل اشار بقوله : ((وعقلا)) أي ان العقل يحكم بان محبوبية الحذر ملازمة ((لوجوبه)) لان محبوبية الحذر من العقاب انما تكون ((مع وجود ما يقتضيه)) أي ما يقتضي الحذر ووجود المقتضي للحذر هو تنجيز الاحكام ، والمنجّز اما العلم او الحجة ، فانه لولا فعلية الاحكام وتنجزها فالعقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان ، ومع حكمه بالقبح لا يكون الحذر حسنا ولا واجبا عند العقل ، ولذا قال : ((وعدم حسنه بل عدم امكانه)) لمحالية صدور القبيح من الحكيم ((بدونه)) أي بدون وجود ما يقتضي محبوبية الحذر ، وحيث ان قول المنذرين ـ بالكسر ـ لا يوجب العلم فلابد وان يكون قولهم حجة وهو المطلوب .

(١) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه المستفادة من الآية لدلالتها على حجية خبر الواحد ، وبيانه : ان الآية دلت على وجوب النفر ودلت على ان غاية هذا الواجب هو الانذار ولابد ان تكون غاية الواجب واجبة ايضا ، لبداهة عدم معقولية ان تكون الغاية للواجب ما يجوز تركه .

والغاية لوجوب الانذار هو ان يكون انذار المنذر يوجب الحذر والخوف ، واذا كان هذا هو الغاية للانذار فوجوب الانذار يدل بدلالة الاقتضاء على وجوب الحذر بحيث لو لم يكن الحذر مذكورا في الآية لدل وجوب الانذار عليه بدلالة الاقتضاء ،

ويستلزم وجوب الحذر وجوب قبول قول المنذر - بالكسر - ووجوب القبول يستلزم عقلا حجيّة قول المنذِر - بالكسر - في حق المنذَر - بالفتح - لبداهة انه لا يجب قبول غير الحجة .

اما دلالة الآية على وجوب النفر فلان لولا من حروف التحضيض وحروف التحضيض اذا دخلت على المستقبل افادت الطلب ، وظاهر الطلب هو الوجوب ، فلولا قد دلت على التحضيض على النفر وهو من الامور المستقبلة فتدل على طلب النفر ، والطلب ظاهره الوجوب فيكون النفر واجبا .

واما كون الانذار غاية لهذا النفر الواجب فيدل عليه اللام في قوله لينذروا ، وكون غاية الواجب لابد وان تكون واجبة فالعقل دال على ذلك ، واما كون غاية وجوب الانذار هو الحذر فالوجدان والعقل يدل عليه ، فانا لا نجد غاية لوجوب الانذار على المنذرين الاّ لان يكون قولهم موجبا لحذر المنذر - بالفتح - ولازم ذلك هو كون قول المنذر - بالكسر - مقبولا عند المنذرين - بالفتح - لبداهة ان وجوب الانذار على النافرين اذا لم يكن قولهم موجبا للحذر المستلزم للقبول عند من ينذرونهم كان وجوب الانذار على النافرين لغواً ، ووجوب القبول مستلزم لحجية قول المنذِرين - بالكسر - على المنذَرين - بالفتح - اذ لايعقل ان يكون قبول غير الحجة واجباً .

وملخص هذا الوجه : ان وجوب الانذار يدل بدلالة الاقتضاء على الحذر ، ولازمه وجوب القبول المستلزم لكون قول المنذر الذي هو المخبر حجة وهو المطلوب، وقد اشار الى وجوب الانذار لانه كان غاية للواجب بقوله : ((انه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب)) واشار الى وجوب النفر وانه مستفاد من التحضيض بقوله : ((كما هو قضية كلمة لولا التحضيضية)) واشار الى ان لازم وجوب الانذار هو وجوب القبول المستلزم لحجية قول القائل عند المقول له المستلزم لكونه مما تنجز عليه الحكم بالحجة بقوله : ((وجب التحذّر)) واشار الى ان وجوب الانذار لو لم

ثالثها : إنه جعل غاية للانذار الواجب ، وغاية الواجب واجب[1]. ويشكل الوجه الاول ، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته ، من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة ، حسن ، وليس

يستلزم الحذر المستلزم للقبول كان لغوا بقوله : ((والا لغا وجوبه)) أي لغى وجوب الانذار .

(١) هذا هو الوجه الثالث في أفادة الآية لحجية خبر الواحد ، وحاصله : ان الآية تدل على وجوب الانذار ، وقد جعل وجوب الحذر غاية لهذا الانذار الواجب ، فان قوله لعلهم يحذرون بعد قوله ولينذروا قومهم ظاهر في كون الغاية للانذار هو الحذر لانها مثل قوله تعالى : ﴿ فَقُولا لَهُ قَوْلا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾[1] ووجوب الحذر لازمه قيام الحجة عليهم بقول الطائفة النافرة .

والحاصل : ان الحذر غاية للانذار الواجب وغاية الواجب واجبة ، فالحذر يكون واجباً ، ووجوب الحذر لابد وان يكون حيث تقوم الحجة على من وجب عليه الحذر، وحيث لا يحصل العلم من الانذار فلابد وان تكون الحجة مستندة الى حجية قول المنذِر ـ بالكسر ـ في حق المنذَر ـ بالفتح ـ واما كون الانذار واجبا فهو اما لكونه غاية للنفر الواجب او لدلالة اللام الدالة على الطلب عليه .

والفرق بين الوجه الثاني والوجه الثالث هو انه في الوجه الثاني كان وجوب الحذر مدلولا عليه بدلالة الاقتضاء من جهة وجوب الانذار حتى ولو لم يكن الحذر مذكورا في الآية .

واما بحسب الوجه الثالث فوجوب الحذر قد وقع غاية لوجوب الانذار في الآية ، فالآية لفظها قد دلت على كون الحذر غاية لوجوب الانذار .

---

(١) طه : الآية ٤٤ .

بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف ، ولم يثبت ها هنا عدم الفصل ، غايته عدم القول بالفصل[1] .

---

(١) توضيح هذا الاشكال هو ان الوجه الاول يبتني على كون محبوبية الحذر تلازم وجوبه عقلا وشرعا ، اما عقلا فلأن الحذر من العقاب لابد وان يكون لقيام الحجة وحيث لا علم فلابد وان تكون الحجة هو قول المنذر بالكسر ، واما شرعا فلعدم القول بالفصل بين محبوبية الحذر من العقاب وبين الوجوب .

فاذا قلنا : ان محبوبية الحذر عقلا لا تلازم وجوبه لم يتم الاستكشاف العقلي على حجيّة الخبر .

وتوضيح ذلك : ان الحذر المحبوب تارة يكون هو الحذر من العقاب وهو المستلزم عند العقل لحجية الخبر لان الحذر من العقاب ، لا يعقل ان يكون الاّ لوجود الحجة لاستلزام الحذر من العقاب لوجوبه عقلا ، ووجوب الحذر من العقاب عقلا يستلزم حجية الخبر .

اما اذا كان الحذر ليس من العقاب بل يكون الحذر حذرا من الوقوع في المفسدة ومن فوت المصلحة فلا يكون الحذر من ذلك عقلا مما يستلزم حجية الخبر .

وبعبارة اخرى : ان الحذر تارة يكون حسنا عند العقل ، ومطلق الحسن العقلي لا يلازم الوجوب ، فان الاحتياط في مورد الشبهة البدوية حسن عقلا مع حكم العقل نفسه بعدم وجوب الاحتياط .

واخرى يكون واجبا والواجب منه هو المستلزم لحجية الخبر فاذا كان الحذر المحبوب المستفاد من (لعلّ) المتعقب ذلك الحذر لانذار المنذرين بالعقاب كان هذا الحذر دليلا على حجية الخبر ، واذا كان الحذر محبوبا لكون المنذِرين - بالكسر - لما اخبروا بالاحكام وكانت الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد فيكون حذر المنذَرين - بالفتح - انما هو لخوف الوقوع في المفسدة او لفوت المصلحة ، ومثل هذا الحذر محبوب وحسن ولكنه لا يستلزم حجية قول المنذِر بالكسر .

والوجه الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الانذار بإيجاب التحذر تعبدا ، لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الاطلاق ، ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر ، لا لبيان غايتية التحذر ، ولعل وجوبه كان

والحاصل : ان الحذر لا ينحصر بالحذر من العقاب ليكون مستلزما للحجية بل يكون لخوف فوت المصلحة والوقوع في المفسدة وهو لا يستلزم الحجية ، ولم يذكر في الآية متعلق الحذر فيمكن ان يكون هو خوف فوت المصلحة والوقوع في المفسدة ، واذا حصل هذا الاحتمال بطل الاستدلال لانه لا يتم الا بانحصار الحذر في الحذر من العقاب وقد اشار الى هذا بقوله : ((بان التحذر)) لا ينحصر بالتحذر من العقاب ليستلزم الحجية بل قد يكون ((لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة او الوقوع في المفسدة)) ومثل هذا التحذر ((حسن)) عند العقل ((وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف)) وانما يكون واجبا فيما اذا كان الحذر حذرا من العقاب وليس في الآية ما يدل على ان متعلق الحذر هو العقاب.

وبالجملة : ان الحذر من العقاب حسن وواجب ومستلزم للحجية والحذر من فوت الواقع حسن وليس بواجب وهو كالاحتياط في مورد الشبهة البدوية ولكنه غير مستلزم للحجية .

واما دعوى عدم الفصل بين محبوبية الحذر ووجوبه الراجعة الى دعوى الاجماع.

فيرد عليها اولا : ان عدم الفصل لا يفيد الاجماع بل المفيد له هو القول بعدم الفصل واليه اشار بقوله : ((ولم يثبت ههنا عدم الفصل)) المراد من ثبوت عدم الفصل هو القول بعدم الفصل وهو لم يثبت و((غايته عدم القول بالفصل)) أي ان غاية ما ثبت انه ما وجدنا من قال بالفصل بين المحبوبية والوجوب ، وعدم قولهم بالفصل لا يكون قولا منهم بعدم الفصل .

وثانيا : ان الاجماع المدعى في المقام محتمل المدرك لاحتمال كون مدركه هو انهم يرون الملازمة العقلية بين محبوبية الحذر ووجوبه .

مشروطا بما إذا أفاد العلم[1] لو لم نقل بكونه مشروطا به ، فإن النفر إنما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين ، ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين

---

(١) توضيح هذا الاشكال الظاهر من المصنف وروده على الوجه الثاني والثالث معاً : ان المتحصّل من الوجه الثاني هو انحصار الغاية لوجوب الانذار في التحذّر ، فيكون وجوب الانذار دالاً بدلالة الاقتضاء على وجوب التحذّر ، ولازم وجوب التحذّر عقيب الانذار حجية الخبر .

والمتحصّل من الوجه الثالث دلالة الآية على كون وجوب التحذر هو الغاية لوجوب الإنذار ، ولا يتم دلالة هذين الوجهين على حجية الخبر الا بان يكون وجوب التحذّر غاية لكل فرد من افراد الانذار اما اذا كان غاية لمجموع المنذرين - بالكسر - فلا يكون دليلا على حجية خبر الواحد ، لوضوح ان وجوب الحذر المترتب على مجموع انذار الطائفة المنذرة انما هو لحصول العلم للمنذَرين - بالفتح - بواسطة كثرة انذار المنذرين ، ولا مانع من ان يجب الانذار على كل فرد من افراد الطائفة النافرة ولا تكون الفائدة لكل انذار وهو وجوب الحذر ، بل يجوز انه يجب الانذار على كل فرد لكونه جزء ما يوجب الحذر فلا تكون الغاية لكل انذار هو التحذر ، ونحن نسلّم انه لولا وجوب التحذر للغا وجوب الانذار ، الا انه لا نسلّم ان التحذّر هو الغاية لكل فرد فرد من افراد الانذار ، فلا تنحصر فائدة الانذار الواجب على كل فرد فرد من افراد الطائفة النافرة بكون غايته وجوب التحذر تعبدا ، ولعله اشار الى هذا بقوله : ((لعدم انحصار فائدة الانذار بايجاب التحذّر تعبدا)) .

ويحتمل ان يكون مراده من قوله بعدم انحصار فائدة الانذار بالتحذر تعبدا انه لا تنحصر فائدة وجوب الانذار في كون الغاية منه وجوب التحذر لاحتمال كون فائدته حسن التحذر ، وقد عرفت انه انما يكون دليلا على حجية الخبر حيث تكون غاية الانذار هو وجوب التحذر ، اما اذا كانت الغاية حسن التحذر فلا دلالة له على حجية الخبر ، ويكون حاله حال الاحتياط في الشبهة البدوية .

وعلى هذا فيكون قوله : ((بعدم الحصار فائدة الانذار الى آخره)) مما يختص بالوجه الثاني وكان عليه ان يفصل بينه وبين قوله : ((لعدم اطلاق الى آخره)) بالواو ، لان قوله لعدم يكون مختصا بالوجه الثالث .

اما اذا كان المراد منه ما ذكرناه اولاً فيشترك الوجه الثاني والثالث في انه ليس الغاية لوجوب الانذار منحصرة في وجوب التحذر ، وحيث كان الوجه الثاني مبنيا على دلالة الاقتضاء وهي انما تكون حيث تنحصر الغاية في وجوب التحذر عقيب كل فرد من افراد الانذار، واذا لم يكن فائدة وجوب الانذار الواجب على كل فرد منحصرة في وجوب التحذر ، بل يحتمل ان يكون فائدته كونه جزء ما يوجب التحذر ، ولذا اشار اليه بقوله : ((بعدم الحصار الى آخر الجملة)) .

ولما كان المبنى في الوجه الثالث دلالة الآية بالدلالة اللفظية على كون وجوب التحذر غاية للانذار الواجب على كل فرد من افراد الطائفة النافرة ـ اشار الى الجواب بعدم الاطلاق .

وتوضيحه : ان الاستدلال انما يتم حيث كان وجوب التحذر على المنذرين بالفتح واجبا مطلقا سواء كان الانذار مفيدا للعلم او لم يكن مفيداً ، فان النافع هو الاطلاق الجاري في وجوب التحذر ، واما الاطلاق في وجوب الانذار بان يكون واجبا عل المنذرين بالكسر ان ينذروا سواء كان انذار كل واحد واحد موجبا لوجوب التحذر ام لم يكن فلا تنفع ، لما عرفت من امكان ان يكون انذار كل واحد واحد جزء ما يوجب التحذر ، فوجوبه اعم من ان يكون مفيدا لوجوب التحذر منفردا او كان جزء ما يوجب التحذر ، واذا كان تمامية الاستدلال منوطا بالاطلاق في وجوب التحذّر دون الاطلاق الجاري في وجوب الانذار ولما لم تكن الآية مسوقة لبيان وجوب التحذر هو الغاية مطلقا بل كانت مسوقة لبيان وجوب الانذار ـ فلا يتم الاستدلال .

ومن الواضح ان الآية مسوقة للحض على وجوب النفر ووجوب الانذار منهم ، ثم دلت على ان وجوب التحذر مما يترتب على ذلك ، ولم يكن سوق الاية لوجوب التحذر ولبيان انه هو الغاية لوجوب الانذار حتى يكون لها اطلاق من هذه الجهة .

وبعبارة اخرى : انه لو كان بدل لعلهم يحذرون واحذروا اذا انذرتم او شبه هذا التعبير لكان للآية اطلاق من ناحية وجوب التحذّر ، فالاطلاق النافع لافادة حجية الخبر غير موجود وهو الاطلاق في وجوب التحذّر ، والاطلاق الموجود وهو اطلاق وجوب الانذار غير نافع لافادة حجيته ، لما عرفت من ان الانذار وان وجب على كل فرد الا انه لا يستلزم ان يكون الغاية لكل انذار هو وجوب التحذر ، لامكان ان يكون انذار كل واحد ـ منفرداً ـ جزء ما يوجب التحذّر ، ويكون وجوب التحذّر مشروطاً واقعا بما يوجب العلم الذي يحصل من تكاثر انذار المنذرين بالكسر .

فان قلت : الاطلاق في ناحية وجوب الانذار كاف في افادة كون الغاية وهي وجوب التحذر غاية لكل انذار ، واذا كان وجوب التحذر غاية لكل انذار يتم المطلوب من الاستدلال ، واما كون الاطلاق في ناحية الانذار مفيدا لذلك فلانه بعد ان كانت الغاية هي وجوب التحذر فوجوب الانذار منفرداً فيما اذا كان وجوب التحذر مشروطا بالعلم لاوجه له ، فان الانذار من المجموع هو المفيد للغاية دون كل انذار منفردا ، فيكون وجوبه منفردا على كل واحد من الطائفة النافرة سواء أنذر غيره ام لم ينذر لغوا ، فالاطلاق في ناحية الانذار يكفي لافادة ان وجوب التحذّر هو غاية لكل انذار منفردا .

قلت : لعل السبب في كون وجوب الانذار كان وجوباً مطلقا على كل واحد من النافرين لئلا يحصل التواكل منهم في مقام الانذار ، فانه لو كان وجوبه مشروطا بانذار الجميع ليحصل العلم لامكن ان لا يحصل انذار من واحد منهم اصلاً .

وعلى كل فقد اشار المصنف الى ما ذكرنا بقوله : ((لعدم اطلاق يقتضي وجوبه)) أي وجوب التحذر ((على الاطلاق)) سواء افاد الانذار العلم ام لا

ﷺ ، كي ينذروا بها المتخلفين أو النافرين[1] ، على الوجهين في تفسير الآية ، لكي يحذروا إذا أنذروا بها ، و قضيته إنما هو و جوب

((ضرورة ان)) الاطلاق انما يستفاد حيث تكون الآية مسوقة لبيان كون وجوب التحذر غاية مطلقا ، ولم يكن البيان في الآية مسوقا من هذه الجهة وانما كانت ((الآية مسوقة لبيان وجوب النفر)) ولوجوب الانذار ((لا لبيان غايتية التحذر)) لذلك واذا لم يكن للآية اطلاق يدل على وجوب التحذر مطلقا سواء افاد الانذار العلم ام لا وغاية ما يستفاد حينئذ وجوب التحذر مجملا ، فيمكن ان يكون وجوبه مشروطا بما اذا تكاثر الانذار فأفاد العلم ، ولذا قال : ((ولعل وجوبه كان مشروطا بما اذا افاد العلم)) الذي يحصل من مجموع انذار الطائفة النافرة .

(١) كان مبنى الاشكال المتقدم هو كفاية الشك في كون وجوب التحذر غاية لكل فرد فرد من الانذار الواجب لاحتمال كونه غاية لمجموع انذار الطائفة النافرة ، ومبنى هذا الاشكال الذي اشار اليه بقوله : ((لو لم نقل الى آخره)) هو ان في المقام قرينة على كون التحذر غاية لمجموع انذار الطائفة النافرة لا لكل فرد منها ، وبيانه : انه اوجب الله النفر على طائفة من المؤمنين ليتفقهوا في الدين ، ومن الواضح ان نفرهم انما يكون لرسول الله ﷺ فيفقههم في الدين ويبلغهم احكامه ويعلمهم معالمه ، وهذا التفقه والتعلم والمعرفة انما هو فقه ومعرفة للاحكام الواقعية ويجب عليهم الانذار بهذه المعارف الحقيقية والاحكام الواقعية ، فاذا كان الانذار بها فلابد وان يكون الحذر الواجب هو الخوف من مخالفة هذه الاحكام الواقعية التي وقع بها الانذار ، واذا كان الحذر الواجب هو الحذر من مخالفة الاحكام الواقعية كان دالا على ان الحذر الواجب هو الحذر المشروط بالعلم بالواقع دون الحذر في مقام الشك في الحكم الواقعي ، ومن البديهي انه لو كان الحذر الواجب غاية لكل فرد من افراد الانذار لكان واجبا في حال الشك في الحكم الواقعي ، ويختلف سياق الآية قطعا ،

الحذر عند إحراز أن الانذار بها ، كما لا يخفى[1] .

لان النفر هو لاجل الحكم الواقعي والحذر الواجب يكون لغيره ، ولازم ذلك ان يكون الحذر غاية لغير ما نفروا اليه وتفقهوه وانذروا به .

وبعبارة اخرى : ان الآية تدل على ان الخوف يجب على المنذرين - بالفتح - ان لا يقعوا في خلاف ما عرفه الطائفة النافرة وتفقهوه ، والذي عرفه الطائفة النافرة هو الاحكام الواقعية ومعالم الدين الحقيقية ، وكون الحذر الواجب هو الخوف من مخالفتها يستلزم ان تكون الاحكام الواقعية واصلة وصولا حقيقيا الى المنذرين - بالفتح - ولا تكون واصلة كذلك الا اذا احرزت بالعلم ، والاحراز بالعلم انما يكون مما يترتب على مجموع انذار الطائفة النافرة لا على انذار كل فرد منها ، والى هذا اشار بقوله : ((كي ينذروا بها)) أي كي ينذروا بما تفقهوا به وعرفوه وتعلموه ، والذي فقهوه وعرفوه وتعلموه هو الاحكام الواقعية .

واشار الى انه اذا كان التفقه بها والانذار بها يستلزم ان يكون الخوف الواجب هو الخوف منها ، واذا كان الخوف الواجب هو الخوف من مخالفة الاحكام الواقعية كان لابد من احرازها بالعلم بقوله : ((وقضيته)) أي وقضيته كون التفقه للاحكام الواقعية والانذار بها ((انما هو)) موجب لكون ((وجوب الحذر عند احرازان الانذار بها)) أي بالاحكام الواقعية ، ومن الواضح انه ما لم يحرز بالعلم لا يكون الانذار انذارا بها وانما يكون الانذار انذارا بها ، حيث يتحقق انذار مجموع الطائفة النافرة لا بتحقق انذار أي فرد منها .

(١) لقد ورد في تفسير هذه الآية وجوه ثلاثة اشار الى وجهين منها :

الاول : ان المراد من النفر في الآية هو الخروج الى الجهاد ، وان تكون الطائفة النافرة هي المتفقهة وهي المنذرة عند رجوعها الى المتخلفين ، وعلى هذا فيكون المرجع للضمير في يتفقهوا وينذروا وقومهم ورجعوا هم الطائفة النافرة ، والضمير في اليهم ولعلهم مرجعه هم الفرقة المتخلفة ، ويكون معنى الآية ان الله يحب ان ينفر الى

الجهاد طائفة من كل فرقة ، وهؤلاء النافرون يجب عليهم التفقه ايضا والانذار عند رجوعهم الى من تخلف من الفرق لعل المتخلفين يحذرون من انذار هؤلاء .

الثاني : ان المراد من النفر هو الجهاد ولكنه هو الجهاد الذي يأمر به رسول الله في بعوثه التي يبعثها للغزو ، وعلى هذا فتكون الفرقة المتخلفة هي الفرقة الباقية مع رسول الله ، وهي التي يجب عليها التفقه والانذار ، واليها يرجع ضمير ليتفقهوا ولينذروا وقومهم واليهم ، ويكون ضمير رجعوا ولعلهم راجعا الى الطائفة النافرة ، وعلى هذا يكون معنى الآية انه لا يجب على كل المؤمنين ان ينفروا كلهم الى الجهاد اذا بعثهم رسول الله ﷺ وامرهم به ، بل يجب ان ينفر من كل فرقة طائفة الى الجهاد ويتخلف الباقون مع رسول الله ، ويجب على المتخلفين ان يتفقهوا ويتعلموا معالم الدين منه ﷺ ، ويجب ان ينذروا قومهم وهم الطائفة النافرة للجهاد اذا رجعوا اليهم بما تفقهوا به وتعلموه منه ﷺ لعل النافرين يحذرون من انذار المتخلفين ، والى هذين الوجهين اشار بقوله : ((كي ينذروا بها المتخلفين)) أي كي ينذر النافرون المتخلفين وهو الوجه الاول ، والوجه الثاني اشار اليه بقوله : ((او النافرين)) أي كي ينذر المتخلفون النافرين .

الثالث من الوجوه : ان يكون المراد من النفر ليس النفر الى الجهاد ، بل المراد منه هو النفر الى رسول الله ، ويكون معنى الآية انه لا يجب على المؤمنين الذين يبعد محل اقامتهم عن مدينة رسول الله ﷺ ان ينفروا الى رسول الله كلهم ، بل يجب ان ينفر الى رسول الله ﷺ طائفة منهم ليتفقهوا ويتعلموا معالم الدين منه ﷺ ولينذر هؤلاء النافرون قومهم المتخلفين إذا رجعوا اليهم لعل المتخلفين يحذرون بانذارهم .

والفرق بين الوجه الثالث والاول هو ان النفر في الاول هو النفر الى الجهاد ، وفي الثالث هو النفر الى رسول الله ، واما في كون المنذرة هي الطائفة النافرة والمنذرة بالفتح هي الفرقة المتخلفة فلا فرق بينهما من هذه الجهة ، فراجع .

ثم إنه أشكل أيضا ، بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر ، حيث إنه ليس شأن الراوي إلا الاخبار بما تحمله ، لا التخويف والانذار ، وإنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد[1] .

---

(١) هذا اشكال ذكره الشيخ (قدس سره) في الرسائل على الوجوه الثلاثة في الآية وبيانه: ان الوجوه الثلاثة مبنية على وجوب الحذر عقيب الانذار الواجب ، ولا يتم دلالتها على حجية الخبر الا بكون انذار المنذرين انما هو بالرواية منهم والحكاية لما سمعوه ، أما لو كان انذار المنذرين الذي يجب الحذر بعده كان مبنيا على رأي المنذر واعمال اجتهاده فتكون الآية دالة على حجية رأي المجتهد في حق المقلد ولا تكون مربوطة بحجية رواية الراوي وخبره .

واما كون انذار المنذر هو المبتني على رأيه لا على روايته فلان الانذار المشتمل على التخويف هو الذي يقتضي ان يتعقبه الخوف من المنذر ـ بالفتح ـ ومن الواضح ان شأن الراوي بما هو راو نقل ما سمع من الاحكام والمعارف ، ومدلول الحكم الذي ينقله الرواي لا يشتمل على تخويف وتهديد ، وانما مدلوله الطلب اما لفعل الشيء او تركه ، وانما يكون المنذر مخوفا ومهددا بانذاره حيث يعمل رأيه ويقول ـ مثلا ـ هذه الاحكام واجبة او محرمة والوجوب والتحريم تركهما يستلزم سخط الله وعقابه .

والحاصل : ان الذي تفقه بالمعارف والاحكام اذا عمل رأيه كان منذرا ومخوفا ، وكان ما يبلغه انذارا وتخويفا ، واما اذا اقتصر على النقل المحض فلا يكون ما يبلغه انذارا وتخويفا .

وبعبارة اخرى : ان الانذار هو انشاء التخويف من المنذر لانقله للحكم بما هو نقل محض ، وانشاء المنذر بما هو انشاء منه هو شان المجتهد المرشد لا شان الرواي الناقل ، فان انشاءه مستند الى رأيه واجتهاده ونقله مستند الى روايته وسماعه ، والى

قلت : لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الاول في نقل ما تحملوا من النبي صلى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام أو الامام عليه السلام من الاحكام إلى الانام ، إلا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام .

ولا شبهة في أنه يصح منهم التخويف في مقام الابلاغ والانذار والتحذير بالبلاغ ، فكذا من الرواة ، فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي إذا كان مع التخويف ، كان نقله حجة بدونه أيضا ، لعدم الفصل بينهما جزما ، فافهم[1] .

هذا اشار بقوله : ((بان الآية لو سلم على وجوب الحذر مطلقا)) سواء كان بالاحكام الواقعية او غيرها : اي سواء افاد العلم او لم يفد ، ولكنها انما تدل على حجية رأي المجتهد ولا ربط بحجة رواية الرواي بما هو راوي ((فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر حيث)) ان الخوف الواجب هو المتعقب للانذار و ((انه)) أي الانذار ((ليس شان الراوي)) بما هو راو فان شان الراوي ليس ((الا الاخبار بما تحمله)) من الاحكام ((لا التخويف والانذار وانما هو)) أي التخويف والانذار ((شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة الى المسترشد او المقلد)) .

(١) توضيح الجواب ان الشيخ (قدس سره) ان كان مراده ان الرواي بما هو راو ليس شانه ان يخوف وانما هو شان المجتهد والمرشد ـ فالجواب ما اشار اليه المصنف وهو ان الآية حيث دلت على وجوب الحذر عند انذار المنذر مطلقا سواء نقل الحكم غير المشتمل على انشاء التخويف او نقله وأنشأ التخويف ايضا ، والاجماع قائم على عدم الفصل بين نقله للحكم غير المجامع للتخويف وبين نقله للحكم مع انشاء التخويف ايضا معه، والرواة في الصدر الاول كانوا يجمعون بين الرواية والارشاد ، وهم في حال كونهم رواة مرشدون ايضا ، فالآية اذا دلت على حجية نقل المنذر اذا انضم اليه منه التخويف والانذار كان نقله حجة ايضا فيما اذا لم ينضم اليه منه الانذار والتخويف .

ومنها : آية الكتمان ، إن الذين يكتمون ما أنزلنا ... الآية .

وان كان مراد الشيخ (قدس سره) ان الآية انما تدل على خصوص حجية المنذر بما هو منذر ومنشئ للتخويف ، وان للراوي حيثيتين : حيثية كونه راويا وناقلا وهو من هذه الحيثية ليس بمنذر ، وحيثية كونه منذرا ومنشئا للانذار وان حقيقة الانذار داخل في قوامها انشاء التخويف .

فالجواب عنه يكون بغير النحو الذي اشار اليه المصنف ، وذلك بان نقول ان الانذار هو الكلام المشتمل على التخويف ، وهو يكون تارة بانشاء المنذر واعمال رأيه واجتهاده فيما فهمه من الكلام الذي سمعه .

واخرى يكون بنقله لنفس كلام النبي ﷺ المشتمل على التخويف ، والنبي كما يذكر للطائفة النافرة الاحكام كذلك يذكر لها الكلام المشتمل على الوعظ والتخويف، فالراوي كما يكون راويا للحكم الذي سمعه كذلك يكون راويا للإنذار الذي سمعه ، وكما يصدق الانذار منه على التخويف الذي ينشأه كذلك يصدق الانذار منه على الكلام الذي سمعه المشتمل على التخويف والتهديد ، ولا يختص صدق الانذار بخصوص انشائه ، بل يشمله ويشمل نقله له ايضا ، واذا كان نقل الراوي حجة في نقله لما سمعه من النبي المشتمل على التخويف كان نقله حجة ايضا في الحكم ايضا ، لوضوح انه لا فرق بينهما من حيث الحجية لروايته بما هي رواية سواء كانت روايته حكما او كانت روايته كلاما يدل على التخويف ، هذا كله اذا لم نقل بان الراوي الناقل للحكم المحض هو منذر ايضا لان الانذار هو التخويف سواء كان بمدلول الكلام المطابقي او كان بما يستلزمه اقتضاءا ، فان الحكم من الوجوب والحرمة يقتضي التخويف والتهديد ، لان الوجوب هو طلب الفعل الذي يستحق تاركه العقاب ، والحرمة هي طلب الترك الذي يستحق فاعله العقاب ، فنقل الحكم المحض يدل ضمنا أو اقتضاءا على التخويف والتهديد ، ولعل المصنف اشار الى هذا الاحتمال في كلام الشيخ والجواب عنه بقوله : ((فافهم)) .

وتقريب الاستدلال بها : إن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلا، للزوم لغويته بدونه[1] ، ولايخفى أنه لو سلمت هذه الملازمة

---

(١) هذه الآية الثالثة التي استدل بها لحجية خبر الواحد ، وهي قوله تعالى في سورة البقرة مؤنبا لعلماء اهل الكتاب : ﴿ إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴾[1] .

وتقريب الاستدلال بها ان الآية قد دلت على حرمة كتمان البينات والهدى ، ولا شك في شمول البينات والهدي للاصول والفروع ، وكما ان علامات النبوة التي وردت في التوراة دالة على رسول الله ﷺ يحرم كتمانها ، كذلك احكام الله التي جاء بها رسول الله ﷺ يحرم كتمانها ايضا، وان لحرمة الكتمان اطلاقا يشمل ما افاد العلم وما لم يفد العلم ، فيحرم كتمان الحكم على كل من عرفه سواء افاد اظهاره له العلم كما اذا اقترن اظهاره باظهار غيره ، او لم يقترن اظهاره باظهار غيره فلا يكون مفيدا للعلم ، واذا حرم الكتمان ووجوب الاظهار مطلقا سواء افاد العلم او لم يفده كانت الغاية لحرمة الكتمان ووجوب الاظهار هو القبول ، فان العقل لا يرى فائدة لحرمة الكتمان حتى لو لم يفد الاظهار العلم الا القبول ، فانه لو لم يكن الغاية لوجوب الاظهار الذي لا يفيد العلم هو القبول لكان وجوب الاظهار وحرمة الكتمان حينئذ لغوا واللغوية محال عليه تعالى في احكامه ، ومن الواضح ان لازم وجوب القبول هو حجية الخبر الذي لا يفيد العلم ، لعدم امكان ان يجب قبوله ولا يكون حجة .

وقد تبين : ان الاستدلال بهذه الآية على نحو الاستدلال بآية النفر المتقدمة ، فانه كان الاطلاق فيها لوجوب الانذار ولو لم يفد العلم مستلزما الوجوب القبول المستلزم لحجية خبر المنذر وان الغاية لهذا الاطلاق هو القبول .

---

(١) البقرة : الآية ١٥٩ .

لا مجال للايراد على هذه الآية بما أورد على آية النفر ، من دعوى الاهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم ، فإنها تنافيهما ، كما لا يخفى[1]، لكنها ممنوعة ، فإن اللغوية غير لازمة ، لعدم انحصار الفائدة

والحاصل : ان مبنى الاستدلال بهذه الآية هو الاطلاق في حرمة الكتمان ووجوب الاظهار مطلقا ، لان العقل يرى الملازمة بين الاطلاق الشامل لما لم يفد العلم وبين وجوب القبول المستلزم للحجية ، والا كانت حرمة الكتمان على وجه الاطلاق لغوا والى هذا اشار بقوله : ((ان حرمة الكتمان الى آخر الجملة)) .

(١) هذا تعريض بما اورده الشيخ (قدس سره) في رسائله على الاستدلال بهذه الآية ، فان الشيخ (قدس سره) اورد على آية النفر بايرادين : حاصل الاول : دعوى الاهمال في الآية وعدم دلالتها على اطلاق وجوب القبول من كل فرد ولو لم يفد انذاره العلم ، لعدم اطلاق في الآية من جهة وجوب القبول عند انذار كل منذر لأنها لا اطلاق فيها من ناحية وجوب الحذر عند انذار كل منذر .

ويمكن ان يكون المراد من قوله تعالى : ﴿ لعلهم يحذرون ﴾ لعله يحصل لهم العلم من الانذار فيحذرون ، واذا لم يتم الاطلاق في وجوب الحذر عند كل انذار فلا تكون دالة على وجوب قبول كل انذار لتكون دالة على حجية الخبر .

وحاصل الايراد الثاني دعوى الاستظهار من آية النفر : ان الانذار الواجب هو الانذار المفيد للعلم ، لأن وجوب الانذار انما هو بما عرفه المتفقهون من الاحكام الواقعية ، وحيث ان انذار المنذر الواحد اذا لم ينذر غيره لا يكون موجبا للتخويف من مخالفة الحكم الواقعي لعدم حصول العلم بمجرد انذاره بالحكم الواقعي ، فلا يكون الانذار الواجب الا الموجب للتخويف من مخالفة الحكم الواقعي ، فيختص بصورة ما اذا افاد الانذار العلم وهو الانذار الحاصل من كل الطائفة .

ثم قال الشيخ في آية الكتمان بما حاصله : انه يرد عليها ما اورد على آية النفر من دعوى الاهمال وانه لا اطلاق في آية الكتمان يشمل وجوب القبول حتى لو كان

الاظهار غير مفيد للعلم ، بل اختصاص آية الكتمان بوجوب الاظهار وحرمة الكتمان حيث يكون الاظهار موجبا للعلم .

لانه قال (قدس سره) ويرد عليها ما ذكرناه من الايرادين الاولين في آية النفر : من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار ، وهذا هو الايراد الاول .

ثم اشار الى الايراد الثاني بقوله : ((او اختصاص وجوب القبول الى آخر ما ذكره)) .

وحاصله : ان حرمة الكتمان انما هي حرمة كتمان الحق والواقع الذي هو الاحكام الواقعية ، واذا كان المراد بها وجوب اظهار الاحكام الحقة الواقعية وحرمة كتمانها فلا تكون الآية دالة على وجوب قبول الاظهار وان لم يكن اظهار المظهر موجبا لوصول الحق والواقع ، فهي انما تدل على وجوب قبول الاظهار الموجب للعلم بالواقع ، وعلى هذا فالآية اجنبية عن الدلالة على حجية الخبر الواحد ، لان اظهار المخبر الواحد به لا يوجب العلم فلا يكون اظهاره وصولا للحق الذي يريد الله من الناس العمل به . هذا حاصل ما اورده الشيخ (قدس سره) على آية الكتمان .

وحاصل ما اراده المصنف بقوله : ((ولا يخفى انه لو سلمت الى آخره)) ان تسليم الملازمة وهي كون الغاية لحرمة الكتمان هو القبول ينافي الايراد عليها بالاهمال وبالاختصاص بما يفيد العلم .

وتوضيحه : ان معنى الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول هو كون العلة لوجوب القبول هي حرمة الكتمان ، لان وجوب القبول هي الغاية لها ، ومن الواضح علية ذي الغاية لغايته ، ومن الجلي ايضا ان حرمة الكتمان هي بنحو الاستغراق وانه يجب على كل من علم بالبينات والهدى ان يظهر ذلك ويحرم عليه كتمانه ، والاطلاق والاستغراق في العلة يوجب الاطلاق في معلولها ، فمع تسليم كون وجوب القبول هي الغاية الملازمة لحرمة الكتمان وان حرمة الكتمان بنحو

بالقبول تعبدا ، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لاجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه وبينه ، لئلا يكون للناس على الله حجة ، بل كان له عليهم الحجة البالغة[1] .

الاستغراق ، لاوجه لدعوى الاهمال في وجوب القبول بعد الاعتراف بكونه هو الغاية لحرمة الكتمان ، فانه يرجع الى التفكيك بين العلة ومعلولها ، كما انه لو تم الاطلاق في وجوب الحذر سواء افاد الانذار العلم ام لا لابد من الاعتراف بوجوب القبول عند انذار كل منذر ، ولازمه الدلالة على حجية الخبر .

كما ان الاعتراف بما ذكرناه من الاطلاق في حرمة الكتمان وان الغاية له وجوب القبول ينافي ايضا الايراد عليه بان الآية تدل على وجوب قبول خصوص ما افاد العلم ، لان الذي يريد الله العمل به هو العمل بالحق دون العمل مطلقا سواء كان الاظهار مفيدا للعلم به او لم يكن ، لان لازم ذلك هو عدم الاطلاق في حرمة الكتمان ، وانه لا يحرم على كل احد كتمان ما عرف من الحق اذا كان اظهاره لا يكون ايصالا للحق ، والى هذا اشار بقوله : ((فانها)) أي تسليم الملازمة وان وجوب القبول هو الغاية لحرمة الكتمان ((تنافيهما)) أي تنافي الايراد على الآية بالايرادين : من دعوى الاهمال ، ودعوى الاختصاص بخصوص الاظهار المفيد للعلم .

(١) حاصله : ان الاولى في الايراد على دلالة الآية على حجية الخبر انه تمنع الملازمة وان الغاية لحرمة الكتمان الشاملة لكل من عرف البينات والهدى ليست وجوب القبول ، ولا تنحصر الغاية عقلا لحرمة الكتمان المطلقة بذلك ، بحيث يكون وجوب القبول غاية لكل اظهار ، وان كنا نعترف بان الغاية لمجموع الاظهارات هو وجوب القبول لحصول العلم ، ولا يستلزم ذلك كون وجوب القبول غاية لكل اظهار من هذه الاظهارات .

وبالجملة : ان وجوب الاظهار وجوب مقدمي لان يحصل من المجموع العلم بالهدى والبينات ، وهذا الوجوب المقدمي مع كونه استغراقيا لا يلزم ان يكون لكل فرد منه وجوب القبول ، لوضوح انه لا يشترط في وجوب المقدمة ايصالها الى ذي المقدمة ، وحيث كان كل واحد من هذه الاظهارات هو جزء ما يترتب عليه ذو المقدمة وهو العلم بالهدى لذا وجب على كل من عرف اظهار ما عرف لئلا يحصل منهم التواكل ولان يترتب على المجموع وصول الهدى والعلم به ، والى هذا اشار بقوله : ((فان اللغوية غير لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبدا)) اذا لم يكن وجوب القبول تعبدا غاية لكل اظهار لا يلزم لغوية وجوب الاظهار وحرمة الكتمان، والسبب في عدم الانحصار هو ((امكان ان تكون حرمة الكتمان)) المطلقة الشاملة لكل من عرف الحق هو الوجوب المقدمي ((لاجل)) ان يترتب على مجموع الاظهارات ((وضوح الحق بسبب كثرة من افشاه وبينه الى آخر كلامه)) نعم لو سلمنا ان الغاية لكل اظهار ـ منفردا ـ وجوب القبول تعبدا وان لم يفد العلم لكان ذلك مستلزما لحجية خبر الواحد .

ومما يدل على ان الآية لا ربط لها بحجية الخبران الآية واردة في مورد الذم واللعنة لعلماء اليهود الذين عرفوا علامات النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكتموها ، ولا يعقل ان يشمل دليل الحجية خبر اليهودي ، بل في نفس الآية دلالة على كونها اجنبية عن حجية الخبر ، لان الذي يستلزم حجية الخبر ما يكون هو المقتضي لايصال الهدى ، دون الكتمان الذي يكون مانعا عن ان يصل الهدى ، بحيث لولا الكتمان لوصل لوجود البيان له الذي له اقتضاء الوصول لولا كتمانه .

وبعبارة اوضح : ان حرمة الكتمان ووجوب الاظهار : تارة يكون هو الذي به يصل الهدى . واخرى يكون الهدى قد بين ولبيانه شأنية الوصول ، ولكن الكتمان يمنع عن وصوله .

ومنها : آية السؤال عن أهل الذكر فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون . وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان[1] .

فان كانت حرمة الكتمان في الآية هي من النحو الاول الذي يكون به الوصول كان مجال لان يقال : ان الغرض لهذه الحرمة هو وجوب القبول ، فيستلزم حجية الخبر كما مر بيانه .

واما اذا كانت حرمة الكتمان من النحو الثاني ، وان الكتمان انما حرم لكونه مانعا عن وصول الهدى الذي له شأنية الوصول فلا تكون هذه الحرمة مما تدل على وجوب القبول وتستلزمه ، وفي الآية دلالة على كونها من النحو الثاني ، لان ذيل الآية وهو قوله تعالى : ﴿من بعد ما بيناه للناس﴾ يدل على ان الهدى قد بينه الله للناس، ولكن علماء اليهود كتموه ومنعوا عن وصوله وظهوره ، ولولا كتمانهم لوصل ، لان الله قد بينه وأوضحه للناس .

هذا كله ، مضافا الى ان مورد الآية هو اصول الدين لان موردها هو كتمان علماء اهل الكتاب لعلامات النبوة المذكورة في التوراة ، ولا حجية لخبر الواحد في اصول الدين ، وكونها مخصصة بغير ذلك وان كان عمومها يشمل اصول الدين بعيدة جدا ، اذ ليس من المستحسن ان يخصص العموم باخراج مورده عنه .

(١) هذه الآية الرابعة التي استدل بها لحجية الخبر ، وقد وردت هذه الآية وهي قوله تعالى : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ في ضمن آيتين في سورتين في سورة النحل وهي قوله : ﴿ وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾[1] الى آخر الآية ، وفي سورة الانبياء وهي قوله تعالى: ﴿ وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ [2].

---

(١) النحل : الآية ٤٣ . (٢) الانبياء : الآية ٧ .

وفيه : إن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم ، لا للتعبد بالجواب[١] .

وتقريب الاستدلال بها بنحو ما مر في آية الكتمان ، مع ضم ضميمة اليها في المقام.

وبيانه : ان الآية قد دلت على وجوب السؤال عن البينات من اهل الذكر عند عدم العلم بالبينات ، ومن البين ان البينات والذكر يشملان الفروع والاصول .

وان وجوب السؤال مطلق يعم ما اذا افاد الجواب العلم او لم يفده .

وانه لا خصوصية لحجية قول المسؤول بما هو مسؤول بل يعم المبتدئ ببيان البينات وان لم يكن مسؤولا بان كان مبتدأ بالبينات .

وان الغاية لوجوب السؤال تنحصر في وجوب القبول .

وان اهل الذكر الذي اوجب السؤال منهم هم مطلق من عرف الذكر سواء كانت معرفته له بالسماع مثلا او كانت معرفته مستندة بالتفكر والروية واعمال المقدمات المنتجة لذلك .

وبعد تمامية هذه المقدمات .. يتضح دلالتها على حجية الخبر ، لان لانحصار الغاية من وجوب السؤال في وجوب قبول الجواب ممن افاد قوله العلم او لم يفد ، مع عموم اهل الذكر لمن عرف بالسماع او بمثله من الحواس الظاهره ، مع عدم اختصاص ذلك بالاصول ـ لازمه حجية خبر المسؤول وان لم يفد قوله العلم ، ولما كان ما في آية الكتمان من جملة مقدمات الاستدلال بهذه الآية قال (قدس سره) : ((وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان)) .

(١) وحاصله : منع المقدمة الثانية ، وهي ليس في وجوب السؤال اطلاق يعم ما افاد الجواب العلم وعدمه ، بل في الآية قرينة على ان وجوب السؤال انما هو لتحصيل العلم ، لوضوح ان قوله تعالى : ﴿ إن كنتم لا تعلمون ﴾ يدل على ان الداعي لوجوب السؤال هو عدم العلم ، واذا كان ذلك فلابد وان يكون السؤال لاجل رفع

وقد أورد عليها : بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر ، فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي ، فإنه بما هو راو لايكون من أهل الذكر والعلم ، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية[1] .

عدم العلم ، ومن الواضح ان رفع عدم العلم انما يكون بالعلم ، فيكون مدلول الآية انه يجب السؤال عليكم عما لا تعلمون حتى تعلموا ، واذا كانت هذه دلالتها تكون اجنبية عن الدلالة على التعبد بقبول جواب المسؤول وان لم يفد العلم .

ومنه يظهر منع المقدمة الرابعة : وهي كون الغاية لوجوب السؤال هو وجوب القبول مطلقا بل وجوب القبول لما افاد العلم ، ويمكن ايضا منع المقدمة الاخيرة ، فان المراد باهل الذكر اما خصوص علماء اليهود ولا اشكال ان خبرهم عن الفروع ليس بحجة ، او خصوص الأئمة الاطهار كما ورد بذلك اخبار كثيرة فيها الصحيح والموثوق، ومن الواضح ان قولهم مما يفيد وخبرهم خارج بالتخصص عن حجية خبر الواحد .

(١) لا يخفى ان الشيخ (قدس سره) في رسائله من جملة ما اورده على دلالة الآية : هو ان مفادها لو تم لكان خصوص حجية رأي المجتهد والعالم في حق المقلد الجاهل وحاصله : ان اهل الذكر لا يصدق على من عرف البينات بالسماع او مثله ، فان الجاهل الذي يروي عن الامام ما سمعه منه لا يصدق عليه انه من اهل الذكر ، وكذا لا يصدق على الراوي الذي شاهد الامام بفعل فيرويه فانه لا يصدق عليه انه من اهل الذكر ، والمراد باهل الذكر هم العلماء الذين كانت معرفتهم مستندة الى الفكر والروية لا الى الرواية .

فالمتحصل من كلامه (طاب مرقده) انه لو سلمنا ان الآية تدل على وجوب القبول تعبدا لما اجاب به المسؤول وهم اهل الذكر وان لم يفد قولهم العلم ، الا انها مختصة

وفيه : إن كثيرا من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطلاع على رأي الامام عليه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلهما ، ويصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن أهل الذكر والعلم ، ولو كان السائل من أضرابهم ، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية، وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقا ، لعدم الفصل جزما في وجوب القبول بين المبتدئ والمسبوق بالسؤال ، ولا بين أضراب زرارة وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر ، وإنما يروي ما سمعه أو رآه[1]

بخصوص جوابهم بما هم علماء قد اجابوا عن فكر وروية لا عن رواية مستندها ما سمعوه او ما شاهدوه باحد الحواس الظاهرة .

وبالجملة : ان الآية لو تمت دلالتها لدلت على حجية الفتوى دون الرواية ، وعبارة المتن واضحة .

(١) وحاصل ما اورده عليه انه لا إشكال انه في ضمن الرواة من هم من اهل العلم والروية ، واذا وجب قبول خبر هؤلاء لانهم من أهل الذكر يجب قبول قول كل راو وان لم يكن من اهل العلم ، لقيام الاجماع او القول بعدم الفصل بينهما .

والحاصل : انه كما قد قام الاجماع على قبول قول اهل الذكر وهم العلماء كزرارة وابن مسلم وامثالهم من العلماء الرواة سواء كانوا مسؤولين او كانوا مبتدئين بالقول من دون سؤال ، كذلك قد قام الاجماع على عدم الفصل بينهم وبين غيرهم من الرواة العدول الذين هم ليسوا علماء ، بل كانوا عدولا فقط ورواة ، وعبارة المتن واضحة ايضا .

فافهم[١] .

ومنها : آية الاذن ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فإنه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين ، وقرنه بتصديقه تعالى[٢] . وفيه :

---

(١) يمكن ان يكون اشارة الى عدم ورود الايراد على الشيخ (قدس سره) لان نظره (قدس سره) الى ان الآية مختصة بوجوب قبول الفتوى من حيث انها انما تدل على قبول جواب المسؤول لان جوابه مستند الى فكره ورويته ، فالعالم الذي هو مصداق اهل الذكر اذا كان راويا كان له حيثيتان : الجواب المستند الى سماعه وروايته والجواب المستند الى فكرة ورويته ، والآية انما تدل على خصوص قبول جوابه المستند الى رويته وفكره، ولا تعرض فيها ولا دلالة على قبول جوابه المستند الى سماعه وروايته ، فيكون الاشكال عليه بان اهل الذكر يكون راويا ايضا ، ولا فصل بينه وبين غيره من الرواة في غير محله .

ولابد في الاشكال عليه بان يقال : انا نمنع اختصاص اهل الذكر بخصوص العالم الذي يكون جوابه عن فكر وروية لا عن رواية ، بل المراد من اهل الذكر هم اهل المعرفة بالواقع ، والحق وكما تكون المعرفة للحق والواقع عن فكر وروية كذلك تكون بالسماع ممن لا ينطق عن الهوى بل هو وحي يوحى ، فان الناقل كلامه والرواي له راو للحق والواقع ، بل هو اولى بان يكون من اهل الذكر لقلة خطأ النقل للكلام من الناقل ، واما فكر العالم ورويته حيث انه لا عصمة لغير من عصمه الله فالخطا فيه اكثر ، فالآية لو تمت دلالتها على وجوب قبول الجواب من المسؤول سواء افاد العلم ام لا لكانت دالة على حجية خبر العادل .

(١) هذه هي الآية الخامسة التي استدل بها لحجية الخبر وهي قوله تعالى في سورة براءة ﴿ ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله

ويؤمن للمؤمنين ﴾[1] .

وتقريب الاستدلال بهذه الاية ان الله تعالى مدح نبيه ﷺ بانه يسمع من المؤمنين ويؤمن لهم فيما يخبرونه به ، والمدح من الله على شيء يدل على حسنه وصحة ارتكابه .

توضيح هذا التقريب : ان المراد من سماع النبي ﷺ من المؤمنين هو سماعه من كل مؤمن لا من مجموع المؤمنين ، والمقصود من سماعه ﷺ هو ترتيب الاثر على خبر المؤمن لا السماع الطبيعي للصوت ، فان سياق الآية بقرينة قوله اذن خير لكم انه اذن خير لكل مؤمن ، وانه انما يكون اذن خير للمؤمن حيث انه يرتب الاثر على كلامه لا لانه يسمع صوته ، مضافا الى انه قرن تصديقه للمؤمن بتصديقه بالله تعالى نفسه عزوجل ، ومن البين ان تصديقه بالله تصديق بالواقع الذي يترتب عليه جميع الآثار ، وفي كون تصديقه للمؤمنين مقترنا بالله دلالة قوية على مدح هذا التصديق وان هذا التصديق التعبدي هو بمنزلة التصديق الحقيقي .

ومنه ظهر ان لازم هذا المدح هو حجية الخبر ، لانه :

اولا : ان كون الشيء حسنا عند الله هو صحة ارتكابه في ترتيب آثاره عليه ، لبداهة انه لو لم يترتب الاثر عليه ما كان ذلك سماعا لخبر المؤمن وصحة ترتيب الآثار، وحسن ذلك عند الله يدل بوضوح على حجيته تعبدا ، والا لكان ترتيب الآثار عليه غير صحيح ولا حسن .

وثانيا : ان جعل تصديقه للمؤمنين مقرونا بتصديقه به تعالى الذي هو محض التصديق بالواقع يدل ـ أيضا ـ على ان ترتيب الاثر على خبر المؤمنين هو بمنزلة التصديق بالله في كونه تصديقا بالواقع وبترتيب آثاره ، والى ما ذكرنا اشار بقوله :

---

(١) التوبة : الآية ٦١ .

إولا :إنه إنما مدحه بأنه أذن ، وهو سريع القطع ، لا الاخذ بقول الغير تعبدا .

وثانيا : إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين ، هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم ، لاالتصديق بترتيب جميع الآثار ، كما هو المطلوب في باب حجية الخبر[1] ، ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه ما

((مدح نبيه بانه يصدق المؤمنين)) بقوله تعالى هو اذن خير لكم ، وأكد ذلك حيث ((قرنه بتصديقه تعالى)) وهو كما انه دليل على المدح ودليل ايضا على حجية الخبر .

(١) توضيح الايراد الاول على الاستدلال بالآية لحجية الخبر : ان الآية انما تدل على حسن خلق النبي ﷺ وهي اجنبية عن الدلالة على حجية الخبر ، لان المراد بالتصديق للمؤمنين في الآية هو حصول القطع للنبي بمجرد قول المؤمنين لحسن ظنه بهم ، فالمراد من انه اذن هو سرعة القطع له من اخبار المؤمنين ، فهو يقطع من اخبارهم كما يقطع من اخبار الله ، وعلى هذا فالآية تكون اجنبية عن الدلالة على الاخذ بقول المؤمنين تعبدا ، لان اخذه بقولهم لقطعه من قولهم لا للجعل التعبدي ، لكن هذه الصفة مما لا ينبغي ان تكون من صفاته فضلا عن ان يمدح عليها ، لانه ﷺ بمنتهى الفطنة والدقة وهي من صفات السذج .

وعلى كل فقد اشار الى هذا بقوله : ((انه اذن وهو سريع القطع)) .

والاستدلال الثاني ما اشار اليه بقوله : ((وثانيا)) وحاصله : ان المراد من التصديق للمؤمنين الذي مدح الله نبيه عليه ليس التصديق الخياني وهو القطع بالواقع، لان اخبار المؤمن لا يوجب القطع غالبا ، مضافا الى ان التصديق الذي مدح الله النبي عليه كان تصديقا للنمام الذي اخبر الله نبيه بانه نم عليه .

ومنه يظهر انه ليس المراد منه هو التصديق بترتيب الآثار تعبدا على الخبر ، لوضوح بعد ان اخبر الله نبيه بكذب هذا النمام وانه قد نم واقعا عليه ، فقول هذا الكذاب لما احضره النبي وسأله عن نميمته اني لم افعل وتصديق النبي له انكاره يدل

بوضوح انه ليس تصديقا بترتيب جميع الآثار تعبدا ، وكيف يعقل ان يكون ذلك مع اخبار الله بكذبه ؟ بل المراد من هذا التصديق هو ترتيب بعض الآثار وهي الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم ، ولو كان المراد ترتيب جميع الآثار لما كان تصديقه للمؤمنين نافعا لجميع المؤمنين بل كان نافعا لبعض وضررا على البعض الآخر ، فانه لو قال احد المؤمنين للنبي ان فلانا سرق او شرب الخمر فرتب النبي عليه جميع الآثار بان حد المشهود عليه ، فانه وان كان خيرا ونفعا للشاهد لتقديره له واعتباره ، الا انه ضرر على الآخر وهو المشهود عليه .

وظاهر الآية انه اذن خير لجميع المؤمنين ، ولا يكون اذن خير لجميع المؤمنين الا ان يكون المراد من التصديق الذي هو اذن خير للجميع ومدح الله عليه هو ترتيب بعض الآثار ، وهو اظهار التصديق منه ﷺ لمن اخبره ، وهذا الاظهار خير للمخبر وعدم ترتيب الاثر على هذا الاخبار بالنسبة للمخبر عنه هو خير له ايضا ، واذا كان المراد من التصديق هذا المعنى تكون الآية اجنبية الدلالة عن حجية الخبر تعبدا ، وانما تكون من الآيات الدالة على عظيم خلقه ﷺ بالاحسان الى جميع المؤمنين ، والى هذا اشار بقوله : ((انما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم)) وهي اظهار التصديق منه ﷺ لهم ((و)) ان ((لا تضر غيرهم)) والا لما كان اذن خير لجميع المؤمنين ((لا)) ان المراد من تصديقه للمؤمنين هو ((التصديق بترتيب جميع الآثار)) والا لم يكن خيرا لهم جميعا ، بل كان خيرا لبعض وضررا للبعض الآخر ، ولو كان المراد من التصديق هو ترتيب جميع الآثار تعبدا ((كما هو المطلوب في باب حجية الخبر)) لما كان تصديقه ﷺ للمؤمنين خيرا لجميع المؤمنين .

وقد ظهر مما ذكرنا : ان التصديق يطلق ويراد منه معان اربعة : التصديق الجناني ، وسرعة القطع ، وترتيب جميع الآثار تعبدا ، وترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم .

نمه، وتصديقه لله تعالى بأنه نمـه[1] ، كما هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام فصدقه وكذبهم ، حيث قال ـ على ما في الخبر ـ يا أبا محمد كذب

والمراد من الآية هو الاخير لوضوح عدم ارادة الاول والثاني لعدم حصول القطع من اخبار المؤمن غالبا ، ولان سرعة القطع ليست من الصفات الممدوحة فيه صلى الله عليه وآله وسلم ، وعدم ارادة الثالث والا لما كان اذن خير للجميع ، فيتعين ان يكون المراد من التصديق في الآية هو المعنى الرابع ، وقد عرفت انه عليه تكون الآية اجنبية عن الدلالة على حجية الخبر تعبدا .

(١) قد عرفت ان استظهار كون المراد من التصديق في الآية هو المعنى الرابع مستند الى قرينة فيها تدل على ذلك وهي قوله تعالى : ﴿ هو اذن خير لكم ﴾ .

وهناك قرينة اخرى تدل على انه ليس المراد من التصديق فيها هو ترتيب جميع الآثار هي ما اشار اليها بقوله : ((ويظهر ذلك من تصديقه للنمام)) وهو مورد نزول الآية ، فان المفسرين ذكروا وجهين لسبب نزولها :

الاول : انها نزلت في جماعة من المنافقين كانوا يلمزون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بما لا ينبغي فنهاهم احدهم عن ذلك خشية ان يطلع النبي على ذلك منهم فيعاقبهم ، فقالوا له انه اذن اذا اطلع علينا ثانية فنقول له ما قلنا ونحلف له فيصدقنا ، وهذا الوجه يناسب الجواب الاول وقد عرفت عدم صحته ، فلابد وان يكون المراد ايضا في مدحه بالتصديق هو اظهار التصديق منه صلى الله عليه وآله وسلم لهم الذي هو خير لهم ، فانه بعد كونهم من المنافقين فلا يعقل ان يكونوا مشمولين لحجية الخبر التي يراد بها ترتيب جميع الآثار ، والالتزام بدلالتها على حجية الخبر مع عدم انطباقها على مورد النزول بعيد جدا .

الوجه الثاني : وهو المشار اليه في المتن ان مورد نزولها هو النمام المنافق نبتل بن آوس ، فانه كان يأتي النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيسمع كلامه في المنافقين وينم به اليهم ، فاخبر الله نبيه بنميمته فاحضره النبي وسأله فانكر وحلف انه لا ينم عليه فاظهر النبي صلى الله عليه وآله وسلم

سمعك وبصرك عن أخيك : فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولا، وقال : لم أقله ، فصدقه وكذبهم فيكون مراده تصديقه بما ينفعه

صدقة ، فخرج منه وجعل يلمزه ويقول هو اذن يصدق من كل احد ، فانزل الله فيه هذه الآية .

ومن الواضح : ان التصديق الذي مدح الله عليه نبيه ليس هو التصديق الجناني ، ولا التصديق بمعنى سرعة القطع ، ولا التصديق بمعنى ترتيب جميع الآثار ، فان هذه المعاني الثلاثة تنافي اطلاع النبي على كذبه باخبار الله له بانه نمام ، فانه مع اخبار الله له يكون تصديقه الجناني بكذبه لا بصدقه ، ولا يعقل ان يحصل للنبي القطع بصدقه مع اخبار الله له بكذبه ، ولا يعقل ايضا ان يكون خبر النمام المعلوم الكذب مما يشمله دليل الحجية للخبر فيتعين المعنى الرابع وهو اظهار التصديق له من النبي ﷺ ، وبهذا كان اذن خير له وللمؤمنين جميعا .

ومن الواضح ان هذا المعنى الرابع هو الذي يجتمع مع تصديق النبي اليه ، فان التصديق الحقيقي بقول الله تعالى واظهار التصديق للنمام مما يجتمعان ، اما التصديق للنمام بأحد المعاني الثلاثة المتقدمة فلا يعقل ان يجتمع مع التصديق بالله في اخباره بكذب هذا النمام ، فمورد النزول من اتم القرائن على ان المراد من التصديق في الآية هو اظهار الصدق لا ترتيب جميع الآثار ، والى هذا اشار بقوله : ((ويظهر ذلك)) أي كون المراد من التصديق في الآية هو اظهار الصدق فقط يظهر واضحا ((من تصديقه ﷺ للنمام بانه ما نمه وتصديقه لله تعالى بانه نمه)) فان التصديق بمعنى اظهار الصدق دون معانيه الثلاثة هو الذي يمكن ان يجتمع مع تصديق الله تعالى .

ولا يضرهـم ، وتكذيبـهم فيمـا يضـره ولا ينفعـهم ، وإلا فكيـف يحكـم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين[1] ؟ وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في

---

(١) لا يخفى ان غرض المصنف الاستشهاد على ان التصديق يطلق ويراد منه اظهار الصدق دون ترتيب جميع الآثار ، وقد اشار الى مورد قد اطلق التصديق فيه واريد به اظهار الصدق فقط ، وهو ما ورد في هذا الخبر وهو الامر بتكذيب السمع والبصر الممكنى به عن العلم بالواقع : أي الامر بتكذيب ما علم انـه هـو الواقـع والامـر بتكذيب القسامة ـ بالفتح ـ وهي الأيمان التي تقسم على اولياء الدم ، والمراد منها في الخبر اليمين من المخبر على خبره ، ومن الواضح ان شهادة خمسين مع حلفهم على خبرهم مما يوجب القطع ، فالامر بتكذيبهم امر بتكذيب ما حصل القطع به للقاطع في حال قطعه ، فالامر بالتكذيب في حالتي العلم والقطع لابد وان يكون المراد منه اظهار الصدق دون التصديق بمعانيه الثلاثة ، لعدم ارادة المعنى الاول والثاني ، لعدم امكان حصول التصديق الجناني والقطع بشيء مع حصول العلم بنقيضه من السمع والبصر او من شهادة خمسين قسامة ، ولا يعقل ان يكون المراد هو المعنى الثالث وهو ترتيب جميع الآثار اذ لا معنى لترتيب الآثار مع العلم بالخلاف ، ولا معنى ايضا لتقديم قول واحد على قول خمسين وقد حلفوا عليه ايضا ـ فيتعين ان يكون المراد من الامر بالتكذيب ومن الامر بالتصديق في قوله فصدقه وكذبهم هو المعنى الرابع وهو اظهار الصدق .

لا يقال : ان المعنى الرابع من التصديق في الآية ليس هو مجرد اظهار الصدق ، بل هو مع كونه خيرا للطرفين ، وهذه الرواية ليست شاهدا على اظهار الصدق بما هو للطرفين ، فان اظهار الصدق وان كان خيرا للمشهود عليه الا ان التكذيب ليس خيرا للشاهدين بل هو ضرر عليهم مع انهم خمسون قسامة .

فانه يقال : المراد من الخير للطرف الثاني هو عدم الضرر عليه لا نفعه ، وايضا ليس المراد من التكذيب لهم مواجهتهم بانكم كاذبون ، بل المراد في مقام الاخلاق

قصة إسماعيل ، فتأمل جيدا[1] .

والجمع بين الشهادة على شخص بما يضره وتكذيبه لما شهدوا به عليه هو اظهار صدقه وهو ينفعه ، وعدم ترتيب الاثر على الشهادة لارميهم بالكذب وهذا لا يضر الشاهدين ، فالمراد من تكذيبهم عدم ترتيب الاثر على قولهم لارد قولهم وشهادتهم بانكم تكذبون حتى يكون ضررا عليهم ، والى هذا اشار بقوله : ((فيكون مراده تصديقه بما ينفعهم ولا يضرهم الى آخر الجملة)) كما انه اشار الى هذا المعنى بقوله السابق في الآية : ((هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفهم ولا تضر غيرهم)) واشار الى انه لا يعقل ان يكون المراد من التصديق في هذه الرواية هو المعنى الثالث بقوله : ((والا فكيف يحكم بتصديق الواحد الى آخر الجملة)) أي مع كون الشاهدين قد بلغ عددهم خمسين قسامة وهذا مما يفيد القطع غالبا والمنكر واحد ، ولا يعقل ان يكون المراد من التصديق هو ترتيب جميع الآثار .

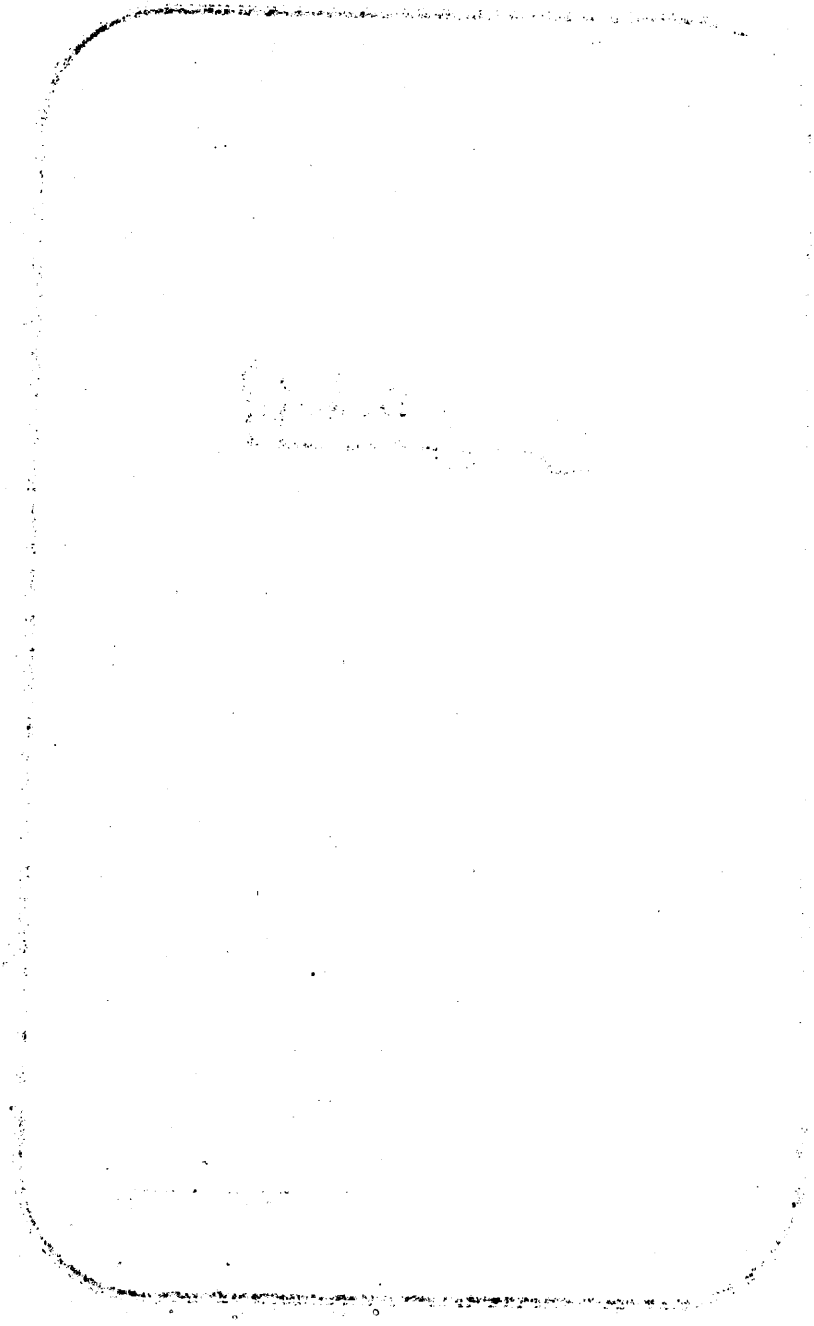
(١) لا يخفى ان المصنف انما اشار الى قصة اسماعيل لان الشيخ ذكرها كدليل لان يكون المراد من التصديق في الآية هو ترتيب جميع الآثار ، فانه قال (قدس سره) بعد ان قرب الاستدلال بالآية ، ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحا ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم انه كان لإسماعيل بن ابي عبد الله عليه السلام دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج الى اليمن ، ويظهر ان الصادق علم ان ولده اسماعيل يريد ان يعطي الدنانير لهذا الرجل ليشتري له بها ، فقال له ابو عبد الله عليه السلام : يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر ، قال سمعت الناس يقولون ، فقال يا بني ان الله عزوجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ، يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين ، فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم .

فان ظاهرها كما يدعيه الشيخ من كون المراد بالتصديق في الآية هو ترتيب جميع الآثار ، لانه امر اسماعيل بتصديق المؤمنين في ان الرجل يشرب الخمر ، فهو غير مامون لان الفاسق لا يؤتمن ونهاه عن اعطائه له الدنانير ، فان قوله عليه السلام أما بلغك

انه يشرب الخمر ظاهر في ان الغرض منه نهي اسماعيل عـن اعطائـه الدنانير لان الفاسق غير مأمون ، فالرواية لها ظهور في لزوم تصديق المؤمنين في شهادتهم عليه بشرب الخمر ولزوم ترتيب جميع الآثار على شهادتهم التي منها عـدم ائتمان الرجل وعدم اعطائه الدنانير ، ولذلك اشار المصنف اليها للتنبيه الى الجواب عنـها ، وان المراد من التصديق فيها ليس ترتيب جميع الآثار .

وقد اجاب الشيخ عنها ايضا ، وتوضيح الجواب عنها : ان التأمل في الروايـة يعطي ان الغرض منـها في الامر بالتصديق هو الارشاد والمحافظة على ان لا تذهب دنانير اسماعيل ، وحيث ان اسماعيل لم يعتن بشهادة المؤمنين كما يشعر به قوله ان الناس يقولون ، فاراد الصادق ان يامره باظهار تصديق المؤمنين والعمل بالاحتياط فيما يعود الى حفظ ماله ، وحيث يظهر من الرواية ايضـا ان الرجل عـازم على الخروج الى اليمن سواء اعطاه اسماعيل او لم يعطه ، ويظهر ايضا ان كونه ممن يشرب الخمر معروف بين الناس ، لذا كان تصديق المؤمنين بانه يشرب الخمر لا يضره لمعروفيته بذلك ، ولم يكن المقام مقام اقامة الحد عليه ليكون ضررا عليه هذا التصديق ، وكذا عدم اعطائه الدراهم فان غايته عدم نفعه لو كانت على نحو البضاعة ، فالامر بالتصديق في هذه الرواية ارشاد يراد منه الالتزام بتصديق المؤمنين فيما ينفع اسماعيل من المحافظة على امواله ولا يضر المشهود عليه ، فلا تكون لها دلالة على ترتيب جميع الآثار ، والله العالم .

الفهرس



الفهرس

المقصد السادس : في بيان الامارات المعتبرة شرعاً او عقلا ١
خروج مباحث القطع عن علم الاصول..... ٣
إرادة خصوص المجتهد من المكلف ٤
الفرق بين قسمة المصنف (قده) وقسمة الشيخ (قده) ٩
الامر الاول : لزوم العمل بالقطع عقلاً ١٤
مراتب الحكم وترتب استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الفعلي ٢٠
الامر الثاني : التجري والإنقياد ٢٤
دلالة الآيات والروايات على استحقاق المتجري للعقاب ٤٥
كلام صاحب الفصول في تداخل العقابين والايراد عليه ٥٥
منشأ توهّم صاحب الفصول..... ٥٧
الامر الثالث : اقسام القطع ٥٨
القطع الموضوعي واقسامه الاربعة ٥٩
قيام الامارة مقام القطع الطريقي ٦٤
عدم قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي مطلقا ٦٧
كلام الشيخ الأعظم (قده) والنظر فيه ٦٩
امتناع اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي ٧١
عدم قيام غير الاستصحاب من الاصول مقام القطع الطريقي ٧٦
عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي ٨١
كلام المصنف في حاشية الرسائل ٨٣
الامر الرابع : اخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده ٩١

الفهرس

أخذ الظن بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده ٩٤
الأمر الخامس : الموافقة الإلتزامية وعدم وجوبها ١٠١
جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي ١٠٧
الأمر السادس : قطع القطاع ١١٥
تبعية القطع الموضوعي لدليل الاعتبار ١١٦
حجية القطع الطريقي مطلقا ١١٧
الأمر السابع : العلم الإجمالي ١٢١
اقتضاء العلم الإجمالي للحجيّة ١٢٨
الإمتثال العلمي الإجمالي ١٣٣
إجزاء الإحتياط المستلزم للتكرار ١٤٠
الامتثال الظني التفصيلي ١٤٣
الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً ١٥١
إمكان التعبّد بالأمارة غير العلمية شرعاً ١٥٦
محاذير التعبّد بالأمارة غير العلمية ١٦٥
المحذور الأول ١٦٨
المحذور الثاني ١٧٢
المحذور الثالث ١٧٥
الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بتعدّد الرتبة ٢٠٣
تأسيس الاصل في الشك في الحجيّة ٢٠٦
حجية ظواهر الألفاظ ٢١٤
عدم تقييد الظواهر بالظن الفعلي ٢١٦

الفهرس

عدم تقييد الظواهر بالظن بالخلاف ٢١٧
عدم اختصاص حجيّة الظهور بمن قصد افهامه ٢١٨
أدلة المحدثين على عدم حجيّة ظواهر الكتاب ٢٢١
في تضعيف أدلّة المحدثين ٢٢٦
اسقاط العلم الاجمالي بالتحريف لحجيّة الظواهر ٢٤٠
إخلال القرينة المتصلة بالظهور ٢٤٦
إختلاف القراءات ٢٤٨
الشك في الظهور لإحتمال وجود القرينة ٢٥٣
الشك في الظهور لإحتمال قرينيّة الموجود ٢٥٨
حجيّة قول اللغوي ٢٦٠
الاجماع المنقول ٢٦٨
اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع ٢٧٧
حجيّة الإجماع المنقول الكاشف عن رأي المعصوم ٢٧٨
بطلان الطرق المعهودة لإستكشاف رأي المعصوم ٢٩٢
تعارض الاجماعات المنقولة ٢٩٨
نقل التواتر بالخبر الواحد ٣٠٣
الشهرة في الفتوى ٣٠٩
حجيّة خبر الواحد ٣٢١
أدلّة المنكرين لحجية خبر الواحد ٣٣٠
الجواب عن الآيات والروايات ٣٣٢
التواتر الاجمالي ٣٣٧

الفهرس

المناقشة في دعوى الإجماع ٣٣٩
الآيات المستدل بها على حجيّة خبر الواحد : منها آية النبأ ٣٤٠
الإشكالات على دلالة آية النبأ ٣٤٥
تقرير إشكال اخبار الوسائط ٣٥٤
حلّ الاشكال بجعل القضية طبيعية ٣٥٩
الاستدلال بآية النفر بوجوه ثلاثة ٣٦٧
الإستدلال بآية الكتمان ٣٨٣
الإستدلال بآية السؤال ٣٨٩
الإستدلال بآية الأذن ٣٩٣
الفهرس ٤٠٣