الحاشية
على
كفاية الأصول

للأصولي المحقق والعلامة الكبير المدقق

الشيخ محمد السلطان آبادي الأراكي

الشهير بسلطان العلماء

١٢٩٦ـ١٣٨٢ هـ.ق

من أعاظم تلامذة الآخوند الخراساني

الجزء الرابع

الأمارات والحجج

الحاشية

على

كفاية الأصول

للأصولي المحقق والعلامة الكبير المدقق

الشيخ محمد السلطان آبادي الأراكي

الشهير بسلطان العلماء

١٢٩٦-١٣٨٢ هـ.ق

من أعاظم تلامذة الآخوند الخراساني

الجزء الرابع

الامارات والحجج



حاشية سلطان العلماء على كفاية الأصول / ج٤

الطبعة الثانية

١٤٤٠ هـ ـ ٢٠١٩ م

للطباعة المحدودة

ايران ـ قم ٩٨ + ٩١٢٣٥١٢٠٣٣ ـ jafar_wa@yahoo.com

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم صل على محمد وآل محمد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد واله الطاهرين

وبعد فهذه حاشية قد علقتها على المجلد الثانى من كفاية الاصول فى الادلة العقلية والشرعية لاستادنا العلامة آية‌الله الخراسانى قده (قوله او بمقلديه) اقول (ربما يقال باشتراك الاصول والامارات بين المجتهد والمقلد غاية الامر ان المجتهد لما كان متمكناً من تعيين مفاد الادلة و مجارى الاصول بمالها من الشروط دون غيره ينوب فى ذلك عن المقلد انتهى) والتحقيق اختصاصها بالمجتهد ولاحظ للمقلد فيها كما هو ظاهر كلام الاستاد (بيانه) ان الشك العارض للمقلد فى الحكم الشرعى اما مقيد بالشك المستمر الى ما بعد الفحص بدعوى كون لزوم الفحص ارتكازياً فى الاذهان منزلا منزلة القرينة المتصله اللفظية فيكون المقيد بالبقاء موضوعا للاصول العملية النقلية لامجرد حدوث الشك و من البين ان البقاء عين الوجود الاول وليس كالعوارض المتأخرة عن الموضوع فمتى حدث الشك للمقلد و شك فى بقائه الى ما بعد الفحص عن الامارة كى يكون مجرى للاصل او ارتفاعه بالفحص كى لا يكون مجرى الاصل كان هذا من باب الشبهة الموضوعية ولايصح التمسك بالعمومات كقوله(٤) (لاتنقض اليقين بالشك) لهذا الفرد المشكوك فى موضوعيته (واما تقييد الشك بما بعد الفحص فى الاصول العقلية كاصاله البرائة والتخيير ظاهر اذ اللابيان لا ينطبق على مجرد الشك البدوى المنتفى بالفحص بالضرورة (واما ان يكون الشك بمجرد حدوثه موضوعا للاصول اللفظية فلاشك ان الظهور فيها ليس حجة قبل الفحص و لا يحصل العلم بعدم الامارة للمجتهد غالبا كى يحرز ان ذلك الشك الطارى للمقلد هو الشك الباقى فيكون مشمولا للعمومات و ربما يتمسك المجتهد على نفى الفحص الزائد بادلة نفى العسر والحرج فقصارى ما يحصل للمجتهد بعد الفحص والبحث و امعان النظر فى مفاد الادلة هو الظن بالحكم الشرعى و هو حجة للمقلد ولم يقم

دليل شرعى على نيابة المجتهد عن المقلد لا فى مقدار الفحص و لا فى تعيين مفاد الادلة فاذن يكون المجتهد هو الذى ينتهى الى اعلم من الاصول بعد اليأس عن الدليل لا المقلد هذا كله فى الاصول (و اما فى الامارات المعتبرة من باب الظن الخاص كخبر الواحد فلو فرض ان المقلد من ذوى العلم قد عثر على خبر فى حكم من الاحكام بحيث يصدق انه نهض عنده رواية عن الثقات مسلسلة عن الامام ع كى يكون مشمولا لخطاب (صدق العادل) و كان عاجزاً عن الفحص اللازم فلامحالة يكون عهدته على المجتهد فالكلام فيه هو الكلام فى الاصول ولو فرض ان له مكنة على الفحص و كان عاجزاً عن الترجيح والتخيير رجع امره الى المجتهد فالذى يقوم عنده خبر العادل و يصدق عليه انه جائه خبران متعارضان و يكون مخاطبا بالاخذ بالمرجحات او التخيير هو المجتهد لا المقلد نعم ربما يتفق لواحد انه يشك فى كونه مجتهداً او مقلداً او لمقلد انه لم يدر تكليفه و لم يجد من ينقل فتوى مجتهده فلاجرم ان ضرورة العقل داعية له الى العمل بالظن فيما اذا لم يمكن الاحتياط او الى البرآئة او التخيير العقلى عند الدوران بين المحذورين لكن هـذا لاينهض وجها للتعميم فى عنوان المكلف بعد اختصاص الاصول الاربعة الشرعية والامارات المعتبرة بالمجتهد التى يبحث عنها فى الاصول (نقل وتعقيب) قد استشكل المحشى قده فى نهاية درايته بان المحذور عدم ارتباط حكم المقلد به فلايتصور فى حقه تصديق عملى وجرى عملى ولانقض عملى وابقاء عملى فمن يتعنون بعنوان الموضوع ليس له تصديق عملى ليخاطب به ومن له تصديق عملى لاينطبق عليه العنوان ليتوجه اليه التكليف انتهى) و يمكن الجواب بان الشك واليقين الحاصل للمقلد هو الموضوع للاصول الشرعية ولا عبرة بمايحصل للمجتهد من الشك واليقين فيما اذا كان التكليف مختصا بالمقلد كالتكاليف المختصة بالنسوان مثلا و رجوع المقلد الى المجتهد انما يكون فى خصوص عدم قيام الامارة على خلاف الاصل والمقلد عاجز عن الاطلاع على ذلك و ظن المجتهد او قطعه بالعدم طريق شرعى للمقلد على عدم الامـارة واقعا وغب ذا فالمتبع هو ما استقل به عقله من البرائة او الاحتياط على خلاف ما ادى اليه نظر

مجتهده حسبما صرح به الاستاد فى مبحث الاجتهاد و كذا اليقين السابق والشك الاحق فى حكم الاستصحاب هو الموضوع للحكم المماثل المجعول من قبل الشارع (والاشكال) بعدم اليقين للمقلد بحدوث الحكم فى الشبهات الحكمية غالبا كى يشمله خطاب لاتنقض اليقين بالشك (مدفوع) بان حدوث الحكم بعلم اوعلمى للمجتهد يكون طريقا شرعيا للمقلد لحدوثه واقعا نظير ما اذا اخبر العادل بحدوثه سابقا فالشك ثابت للمقلد بالوجدان واليقين بالطريق الشرعى والمفروض ان اليقين فى موضوع الاستصحاب طريق محض بالنسبة الى الواقع لا انه اخذ موضوعاً للحكم المماثل كما ان ظن المجتهد اوقطعه طريق محض للمقلد لم يعتبر على نحو الموضوعية على ماهو التحقيق فى حجية فتوى المجتهد للمقلد (ويمكن ان يقال ان لكل من التعميم الى المقلد اوالتخصيص وجه بناء على الطريقية لوضوح ان حكم المقلد متفرع على حصول الظن للمجتهد و يكون متأخراً عنه رتبة اذالظن موضوع له و ان كان مأخوذاً على نحو الطريقية وح لو كان البحث عن الامارات والاصول بالنظر الى قيامها عند المجتهد و حصول الظنون النوعية اوالشك واليقين له فى مجارى الاصول كانت المباحث المحررة كلها مختصة بالمجتهد ولو كان البحث بالنظر الى الشك واليقين الموضوع للاصول فلا جرم ان البحث عنها يعم المقلد لظهور ان دائرة سعة الحكم وضيقه تدور مدار سعة الموضوع وضيقه والمفروض ان الموضوع هو الشك واليقين الحاصل لكل مكلف وان يقين المجتهد وظنه طريق محض لثبوت الموضوع و كذا قيام الامارات عند المجتهد طريق الثبوت حكمها للمقلد (نعم بناء على موضوعية ظن المجتهد لاشك ان البحث عنها مختص بالمجتهد و كيفما كان الامر فى التخصيص والتعميم سهل لايهمنا النقض والابرام فيه إنما المهم ما اشرنا اليه من طريقية فتوى المجتهد لحكم المقلد و يظهر الثمرة فى مسئلة البقاء على رأى المجتهد الميت نظراً الى جعل الحكم المماثل من ناحية الشارع على الشك الحاصل للمقلد فى الاصول الشرعية بمعونة طريقية ظن المجتهد فى احراز عدم الامارة و طريقية يقينه بحدوث الحكم فى الشبهات الحكمية لو لم يكن يقين للمقلد و من البين ان الموضوع هو الشك

واليقين الشرعي باق للمقلد بعد موت المجتهد فاذن لامانع من استصحاب الحكم المماثل في الاصول الشرعية والامر في الامارات اوضح بعد البناء على كون فتوى المجتهد طريقا لثبوت خبر العادل عند المقلد فما كان ثابتا للمقلد بمعونة قيام الخبر من الحجية او وجوب التصديق قبل موت المجتهد كان باقيا بعده وهذه مسئلة مهمة معركة الاراء وسينجلي وجه الحق في محله انشاءالله (و هل للمجتهد ان يفتي على طبق الاصول العقلية او الشرعية ولو مع عدم الشك الفعلي للمقلد او على طبق مؤدى الامارات بان هذا الفعل حرام و ذاك حلال مع القول بمجرد جعل الحجية و هذه ايضا مسئلة اخرى وستقف على تحقيقه في مبحثه (قوله فاما ان يحصل له القطع به اولا) اقول الملاك في الحصر العقلي و هو الدوران بين النفي والاثبات انما يتم فيما اذا كان المنفي قسماً ينتهي اليه القسمة و ينقطع عليه سواء كان المثبت قسماً ينقطع القسمة عليه ام لا بل كان مقسماً يستأنف منه قسمة اخرى وهكذا في الثالثة والرابعة الى ان ينتهي القسمة وينقطع على المنفي فاذن ينحصر الاقسام في المثبات والمنفيات ويكون الحصر عقلياً لان المفروض كون المنفي قسما ينقطع عليه والمثبت وان وقع مقسما في القسمة الثانية لكنها منحصرة بين النفي والاثبات ومن المعلوم انه لاواسطة بين النفي والاثبات وهذا بخلاف ما اذا لم ينقطع القسمة على المنفي و هكذا فانه ليس الحصر فيه عقليا كان يقال الاشياء الموجودة في البيت لاتخلو اما ان يكون كأسا ام لا والثاني اما ان يكون سراجا ام لا والثالث اما ان يكون فراشا ام لا وهكذا الى ان تنتهي القسمة الى كل ماهو موجود في البيت ولا كذلك الامر في القسمة المنحصرة بين المنفي والمثبت بحيث يكون المنفي قسما ينتهي اليه القسمة لا مقسما يستأنف عنه القسمة ثانيا لوضوح ان الحصر عقلي بينهما و ان استونف القسمة من المثبت فانها قسمة اخرى دائرة ايضا بين النفي والاثبات فهي ايضا حصر عقلي كما يقال في المواد الثلاث (الماهية بالنسبة الى الوجود والعدم اما ثابت احدهما بالضرورة اما لا والثاني ممكن والاول اما ضروري الوجود اما لا والاول واجب الوجود والثاني ممتنع الوجود اذا تمهد ذلك (فنقول التقسيم الى القطع والظن والشك حصر عقلي لانه اما هناك رجحان في

واحد من طرفی النقیض اما لا والثانی هو الشك والاول اما رجحان مانع عن النقیض ام والثانی هو الظن و الاول هو القطع و من البین انه لا یتأتی الحصر العقلی الی المباحث المذکور بحیث تنطبق علی هذه الثلاثة لمانبه علیه الاستاد من لزوم مخدور التداخل فی الاحکام (بیانه ان البحث لیس مقصوراً علی الظن الشخصی بل عنه و عن الظن النوعی المجامع مع الشك ولا جامع ذاتی بین الظن الشخصی و النوعی کی یجعل لها مبحثا واحدا ببحث فیه عن احکامهما فلابد من جعل کل واحد منهما فی مبحث لکیلا یتداخل الاقسام فی الاحکام فبدخول الظن النوعی فیها خرج الحصر عن کونه حصراً عقلیا الی الحصر الاستقرائی و تزائد الاقسام و بجعل المباحث ثلاثة تداخل الاقسام فی الاحکام و مقصود الاستاد من العدول الی ما افاده فی ذیل کلامه لیس الحصر الحقیقی بل المراد هو الحصر الاستقرائی صونا عن التداخل (واما وجه ما افاده فی صدر کلامه من تثنیة الاقسام علی نحو الحصر العقلی فانما یستبین من التعمیم والتخصیص اما التعمیم فلان القطع بالحکم یعم القطع بالحکم الواقعی والظاهری المجعول فی مورد الامارات و الاصول و اما تخصیصه بالحکم الفعلی بمعنی کونه بحیث لو علم به لصار حتمیا منجزاً فلان القطع بالحکم الانشائی لا یجب اتباعه عقلا فا القطع بالحکم الشرعی الفعلی قسم واحد وان کان البحث عن ثبوته فی مورد الامارات والاصول بحثا عن الصغری ومع عدم القطع بالحکم الشرعی الفعلی یکون المرجع هو حکم العقل فان حصل ظن مع تمامیة مقدمات دلیل الانسداد فهو حجة وهذا لا یکون داخلا فی القطع وان کان ح حجة قطعاً لکنه تعلیقی یمکن المنع عنه شرعا بخلاف القطع بالحکم الشرعی فانه حجة بالذات وان لم یکن ظن کذلك فالمرجع هی الاصول العقلیة و کلاهما قسم واحد والحصر عقلی اذا لمکلف الملتف اما قاطع بالحکم الشرعی ام لا والثانی مورد حکم العقل ولکن انحصاره فی الظن الانسدادی والاصول العملیة حصر استقرائی و هنا ابحاث کثیرة ولا ینبغی تضییع الوقت بالاطناب فی هذا المقال مع ضیق المجال فان امامنا مباحث مهمة تشغلنا عن ذلك (قوله لا شبهة فی وجوب العمل علی وفق

القطع) اقول القطع صفة نفسانية من مقولة الكيف له ماهية و وجود و وجوده عين مرأتيته و كاشفيته عن المرئي ولضرورة عدم تحقق المرأة بلامرئي لامحيص من وجود المرئي بالفعل بحيث لاينفك عن المرأة الفعلية وليس ذا الا الصورة الحاصلة الحاضرة لدى القاطع وهي المحسوسة بالذات في عالم الخيال او المعقولة بالذات في عالم العقل والامور الخارجة عن العالمين معلومة بالعرض وقد ينفك القطع عن المقطوع بالعرض ويقع الخطاء ولا كك الامر في المعلوم بالذات فمادام القطع يكون موجوداً يكون المقطوع بالذات موجوداً ثم ان قضية مرأتية القطع للخارج كون نظر القاطع ولحاظه متوجهاً الى الخارج و يكون المرئي بالذات مابه ينظر الى الخارج فالقطع مرأة محض والصورة الحاصلة آلة بها ينظر الى الخارج والعلم بالنتيجة وان كان يحصل من العلم بالصغرى والعلم بالكبرى واقعا وفي نفس الامر اذا الصورة المكسوبة التي هي النتيجة معلولة للصورتين الكاسبتين حسبما هو قضية السنخية اللازمة بين المعلول والعلة لكن العلمين لمكان كونهما مرأتين للخارج كان الحد الاوسط و الاكبر بنفسهما واقعين في القياس لا بوصف كونها معلومين واللمية والانية تدوران مدار علية الاوسط للنتيجة و معلوليته لها (اذا تمهد ذلك ظهر ان وجوب العمل على طبق القطع عقلا هو وجوب العمل على طبق المقطوع فمهما كان نتيجة القياس المركوز في ذهن القاطع هو حسن فعل او قبحه او الوجوب او الحرمة كان حكم العقل هو لزوم الاتيان بذلك الفعل في الخارج بلا التفات الى القطع المتعلق به و متى كان نتيجة القياس المركوز تنجز التكليف كان لازمه الحكم باستحقاق المدح والثواب او الذم و العقاب بلا التفات الى القطع بل يكون التنجز وصفا للتكليف الفعلي بما هو وهذا كله خاصية مرأتية القطع و لا ينخلع عن هذا الشأن الا اذا وقع اللحاظ بالاستقلال الى القطع في النظرة الثانية وح امكن جعله موضوعا لحكم من الاحكام ولايمكن ذلك في النظرة الاولى ضرورة ان وجود صفة القطع في عالم النفس انما يتحصل بصيرورته مرأة لما هو في خارج النفس كي ينعكس فيه صورة مطابقة للخارج المعلوم بالعرض و تكون مابه ينظر الى الخارج و المرأتية عين

وجـود القطع و مع عدم التوجه الى الخـارج لـم يتحصل هناك صورة حاصلة لدى النفس فـلا يتحقق حقيقة المرأتية التى عين وجـود القطع و عند تحققها فكل حكم صدر من العقل فهو حكم للخارج المعلوم بالعرض لا للمعلوم بالذات و لا لصفة القطع كما هو قضية فناء المرأة فى المرئى مع انحفاظ الا ثنينية الواقعية بينهما فـى نفس الامر و هذه خاصية المرأتية و بها تمتاز عن اتحاد الماهية مع الوجود اذ هى هو فى مراتب الواقع باسرها كما هو شان المـاهية اللا بشرط اللا متعين تبعين مافى جميع مراتب الكون (قوله و صريح الوجدان به شاهد و حا كم) اقول قد تقدم قدامك ان القطع لدى القاطع فى النظرة الاولى مرأة محض و اللحاظ متوجه الى الخارج و يمتنع تـوجيه الحكم الى القطع فى تلك النظرة فضلا عن كونه وجدانياً فمركز حكم العقل انما هو القطع الملحوظ بالاستقلال اما ابتداء من ناحية العقل المستقل او من القاطع فى النظرة الثانية و مهما توجه اليه اللحاظ بالاستقلال خرج عن كونه مراة ويكون الحاضر عند الحاكم نفس ماهية القطع معراة عن الوجود الحقيقى الذى كان عين المرأتية و الماهية الحاضرة لديه وجود ذهنى للقطع الحقيقى و تكون تلك الماهية ما بها ينظر الى القطع الحقيقى كما هو الشان فى سايرالصفات الوجدانية فانها كالموجودات الخارجية لها وجود حقيقى محمول عليها بالحمل الشايع وبه يبرز مافى كون ذاتها من الآثار المرغوبة عنها ولها وجود ذهنى به يحصل ماهياتها فى عالم الذهن و هى محمولات عليها بالحمل الاولى ولا خبر هناك من الاثار المرتبة على الوجود الحقيقى الاترى ان الشبع والروى يكونان موجودين بوجودهما الحقيقى للشبعان والريان بخلاف تصورهما فى حالة الجوع والعطش فان ماهيتهما معراة عن الوجود الحقيقى حاضرة فى عالم الذهن و الحاصل ان القطع حين كونه ملحوظا بالاستقلال ينخلع عنه المراتية التى هى عين وجوده الحقيقى ويبقى هناك نفس ماهيته التى هى هى بالحمل الاولى لكنه يكون مابه ينظر الى ذلك القطع الحقيقى الموجود بالحمل الشايع (اذا تمهد ذلك فنقول عند ارتسام ماهية القطع فى عالم العقل تحصل لديه الموضوع

فاذن يتسنى للعقل الحكم عليه (فتارة يجعله موضوعا للحسن و يحكم بان العمل على وفقه حسن اذالمفروض انكشاف الواقع على ما هو عليه لدى القاطع و مع وجود المصلحة الملزمة فى المقطوع فلا محالة يكون العمل على طبق القطع حسنا فهذامعنى وجوب العمل على وفقه اذشأن العقل النظرى الادراك و شان العقل العملى البحث والالزام (واخرى) يجعله العقل موضوعا لاستحقاق العقاب والثواب فيمااذا كان متعلق القطع تنجز التكليف و يحكم العقل بان مخالفة القطع توجب استحقاق العقوبة والحكم باللزوم والاستحقاق وجدانى ضرورى لوضوح انكشاف الواقع على ما هو عليه بلا سترة ولاحجاب بخلاف الظنون الشخصية والنوعية فانها لمكان السترة فيها تمس الحاجة الى اقامة البرهان على حجيتها المنتج للقطع بالحجية الذي هو حجة بالذات فسلسلة حجية الامارات منتهية الى القطع والقطع حجة بذاته و لزوم الجرى على طبقه ضرورى غنى عن البرهان

(قوله لعدم جعل تاليفى حقيقة بين الشئى و لوازمه)اقول قد عرفت ان المرأتية عين وجود القطع والوجود عارض للماهية لا كعروض العارض المتأخر رتبة عن المعروض بل هو عروض فى ظرف التخلية والتجريد ولا يتخلل الجعل التأليفى بين الماهية والوجود اذ هو ثبوتها لا ثبوت شيئى لها فاذن لا يتخلل الجعل التأليفى بين ماهية القطع و مرأتيته اصلا و ليست المرأتية التى هى عين وجود القطع من اللوازم اذ هى متأخرة عن الملزومات عروضاً اما فى الخارج كحرارة النار او فى الذهن كالكلية لمفهوم الانسان او فى مرتبة ماهية الملزوم مع قطع النظر عن الوجودين كالزوجية للاربعة بل المراد من اللوازم هو الحجية للقطع و كونه منجزاً للواقع و اما عدم تخلل الجعل التكوينى التاليفى بين الشيئى و لازمه فلوضوح ثبوته له بالضرورة الذاتية و الضرورة تدفع الحاجة الى العلة و الامكان مناط الحاجة فالجعل يتعلق الى نفس الشيئى اولا و بالذات ثم ينسب الى لازمه بالعرض بتبع جعل الملزوم بسيطاً و قد اشبعنا الكلام فيه فى مبحث مقدمة الواجب فى تاسيس الاصل

(و اما عدم تعلق الجعل التشريعى فلابد لبيانه من تقديم مقدمة و هى انا قداسمعناك

ان ما هو الحاضر لدى العقل المستقل او عند عقل القاطع فى النظرة الثانية هى ماهية القطع المعراة عن الوجود المرآتى والقطع بوجوده الحقيقى المرآتى هو الذى يكون موجوداً للقاطع فى النظرة الاولى و فانياً فى المرئى الخارجى و ومتلوناً بلونه والحكم كله للمرئى ولا حكم له مادام كونه مرآة لهو القطع المفهومى الحاضر لدى العقل (تارة يجعل مابه ينظر الى ذلك القطع الحقيقى فيصير القطع الحقيقى مافيه ينظر فاذن يتسنى للمقل ان يحكم عليه بلزوم الاتباع و بكونه حجة منجزاً للواقع وهذا القطع المنظور فيه تمام الموضوع لحكم العقل (واخرى يجعل ماهية القطع ما بها ينظر الى الخارج المكشوف بالقطع الحقيقى فتكون مابها ينظر الى القطع الحقيقى من حيث هى مرآة للخارج كالمرآتين المحسوستين المتقابلتين و انت تنظر فى احديهما و هى مقابلة للاخرى المنطبعة فيها صورة ذى الصورة فلك ان تنظر الى ذى الصورة فالمرآة المقابلة لوجهك مرآة للمرآة و لك ان تنظر الى المرآة المنطبعة فى مراتك من حيث انها جسم صيقلى ذو طول و عرض كذا فاذن يتحصل هناك قضيتان موضوع واحدة منهما نفس الواقع فيرجع ايجاب متابعة القطع شرعاً الى جعل حكم مماثل لنفس الموضوع الواقعى كماهو شان المراتية المحضة فيلزم اجتماع المثلين على تقدير الاصابة و اعتقاداً على تقدير الخطاء اذا المفروض انكشاف الواقع لدى القاطع و عدم احتمال الخطاء مضافا الى انه يلزم كون البعث ثانيا لغوا اذ لو لم ينجع البعث المقطوع فى نفس القاطع كان الثانى كالاول لديه والمفروض صدور الثانى من الآمر بداعى البعث لا بداعى التاكيد و الا لم يلزم محذور اجتماع المثلين لا فى الواقع و لا فى نظر القاطع و ليس هناك ملاك آخر واسم بطره عليه عنوان آخر كما هو المفروض فى محل البحث (ولئن نوقش فى لزوم محذور اجتماع المثلين فى الطلب الانشائى نظرا الى كونه من الامور الاعتبارية فلاشك فى لزومه فى مباديه من الحب والارادة و قد فرغنا عن تحقيق ذلك كله فى مبحث اجتماع الامر والنهى (و اما الكلام فى القضية الثانية اعنى وجوب اتباع القطع شرعاً فمن المعلوم انه ليس وجوبا نفسيا يستتبع استحقاق العقوبة على مخالفته

علاوة على تبعات الواقع اذ المقصود منه تسجيل الواقع و تثبيته على المكلف فهذا وجوب شرعى طريقى كوجوب تصديق العادل و يكون الداعى على انشائه تنجيز الواقع وحيث ان طريقية القطع ذاتية له فحجيته وتنجيزه للواقع لازمة له لاتنفك منه بتاتاً فلايمكن تطرق الجعل اليها اصلا فانشاء وجوب الاتباع من ناحية المولى عبث الا ان يكون بداعى الارشاد الى حكم العقل (و ربما يقال كما فى الدرر بلزوم محذور التسلسل لان الامر بمتابعة هذا القطع لا يوجب التنجز بوجوده الواقعى بل لابد فيه من العلم و هذا العلم ايضم كالسابق يحتاج فى التنجز الى الامر و هكذا مضافا الى انه لو فرضنا امكان التسلسل لا يمكن تنجيز القطع لعدم الانتهاء الى ما لا يكون محتاجا الى الجعل انتهى) و فيه مانبهنا عليه من ان الامر بمتابعته انما لتثبيت الواقع و تنجيزه وليس وجوبا نفسيا مماثلا للواقع كى يحتاج تنجيزه الى امر آخر مضافا الى انه لا معنى لمتابعه القطع الثانى المتعلق بالقطع الاول اذ ليس القطع السابق من سنخ عمل الجوارح كى يجب بوجوب متابعة القطع اللاحق والمفروض ان الموضوع هو القطع لا الواقع و قدمر آنفا ان محذور توجيه وجوب المتابعة الى الواقع بتوسيط القطع المراتى هو اجتماع المثلين اذ التكليف الثانى كالاول من سنخ واحد و ليس احدهما نفسيا والآخر طريقيا لاتحاد الموضوع حسب الفرض فلايلزم التسلسل فى كلتا المرحلتين اصلا نعم لو كان وجوب متابعة القطع وجوبا نفسيا كما ربما يتراءى من عبارة الفصول فى مبحث التقليد لكان للزوم التسلسل وجه ولايندفع محذور التسلسل بجعل القضية طبيعية اذ ذاك انما يجدى فيما اذا تحصل من مجرد ترتب المحمول على الموضوع فرد لعنوان الموضوع لا فيما اذا توقف على امر آخر كتعلق القطع بوجوب المتابعة ثانيا كى يشمله الحكم (توضيحه) ان قول المتكلم كل خبرى صادق) لاشك انه يشمل كل ما كان من الاخبار موجودة قبل النطق بهذا الكلام انما الاشكال فى شموله لنفسه و هو لزوم محذور كون الحكم موضوعا لنفسه اذ الحكم متأخر طبعا عن موضوعه و لا ثبوت له فى مرتبة موضوعه فكيف يشمل قوله كل خبرى هذا الخبر المتحصل بثبوت الحكم

(واجيب عن الاشكال بان هذه قضية طبيعية فلامانع من شمولها لنفسها اذالمفروض انه يتحصل من مجرد الحكم بالصدق فى هذه القضية فرد آخر يصدق عليه مفهوم الخبر فيشمله الحكم بالصدق المترتب على نفس طبيعة الخبر الملحوظ من حيث هو خبر ولا حاجة الى لحاظ الافراد و لو اجمالا كى يمتنع لحاظ المحمول فى مرتبة لحاظ الموضوع و من البين ان هذا الجواب لا ينسحب فيما نحن فيه لوضوح انه بمجرد انشاء وجوب متابعة القطع لا يتحصل هناك وجوب آخر كى يشمله ذلك الانشاء بل لابد من تعلق القطع بذلك الوجوب كى يتعلق به وجوب المتابعة ثانيا فيكون تعدد الوجوب بتعدد القطع فى الخارج فاذن تكون القضية حقيقية لا طبيعية بمعنى انه كلما فرض حصول القطع فى الخارج حصل هناك وجوب آخر و هكذا الى مالايتناهى ولا كك الامر فى الطبيعية اذ لا يحصل منها الافرد واحد يزيد على الافراد المتناهية فلايازم التسلسل وهذا التسلسل وان لم يكن باطلا بمعونة برهان التطبيق و نحوه لان الانشاءات المتسلسلة من سنخ الاعتبارات الغير المتأصلة و ليست من سنخ الموجودات المترتبة فى سلسلة العلل والمعلولات كى ينهض على بطلانها برهان التطبيق لكنه لايخلوا عن المحذور الذى نبه عليه فى الدرر من عدم امكان تنجز القطع لعدم الانتهاء الى مالا يكون محتاجا الى الجعل و من هنا توجه النظر فيما فى نهاية الدراية (قال مضافا الى انه لو فرضت القضية طبيعية لعمت نفسها ايضا من دون لزوم التسلسل انتهى) و فيه مما نبهنا عليه من كون القضية حقيقية و لازمها التسلسل حسبما اوضحناً سبيله (ايقاظ) يمكن اعتبار الامر بالاطاعة فى قوله تعالى اطيعوا) على نحو القضية الطبيعية لكيلا يازم التسلسل نظراً الى انه يحدث بمجرد الامر بالاطاعة فرد آخر من الامر بالاطاعة بلاحاجة الى تحقق شيئى آخر فى الخارج لكى يازم تكثر الاوامر الى مالايتناهى فاذن لا حجر فى كون الامر بالاطاعة امراً مولويا نفسيا لكن الاشكال فى كون الاوامر الشرعية من سنخ الطبيعية الصرفة من دون لحاظ الخارج لما حققنا فى مبحث الامر بالطبايع ان اللحاظ فيها متوجه الى الخارج فتكون بمنزلة القضايا الحقيقية فمهما كان الامر

بالاطاعة امر آمولايا نهسيا لزم من تحقق قرد منه حدوث امر آخر و هكذا الى ان يتسلسل والمحذور فيه لزوم استحقاق عقوبات متعددة بمجرد ترك واحد من المأمور به (لا يقال ينقطع هذه الاوامر باتيان المكلف فعلا واحدا و هو ما امر به اولا او انقضاء زمانه و عدم الاتيان به في وقته فتكون لتلك الاوامر اطاعة واحدة تستتبع عقوبات متكثرة (لانا نقول قضية كونها اوامر نفسية عدم التداخل فيما يستتبعها من التبعات و ان كان يحصل موافقتها باتيان المامور به بالامر الاولى و كذا مخالفتها بتركه و نظير ذلك ما لو نذران يصلي الصلوة الواجبة في المسجد متلافانه مع الاتيان بها فيه يحصل امتثالان وبترك الصلوة يستحق عقوبتين و باتيانها في غير المسجد يستحق عقوبة واحدة فلو تعلق نذر آخر بالمنذور بان يقول نذرت ان اصلي تلك الصلوة المنذورة بالجماعة فلاشك انه يتعدد الوجوبات المستتبعة لتعدد المثوبات والعقوبات مع وضوح تحقق امتثال الجميع باتيان الصلوة الواجبة في المسجد جماعة و مما ذكرنا ظهر النظر في ما في الدرر (قال في مقام الجواب عن التسلسل ما هذا لفظه (اما الاول فلانه لا يوجد من الآمر الا انشاء امر واحد متعلق بطبيعة الاطاعة والقضية الطبيعية تشمل الافراد المحققة بها فلا بأس بانحلال الامر المتعلق بالطبيعة الواحدة الى اوامر غير متناهية لانتهائها الى ايجاد واحد مضافاً الى انقطاع هذه الاوامر باتيان المكلف فعلا واحداً و هو ما امر به اولا او انقضاء زمان ذلك الفعل انتهى) و فيه خلط بين القضية الطبيعة والحقيقية وقد عرفت الفرق بينهما و نبهنا على ان الانتهاء الى ايجاد واحد هو الاساس في لزوم التسلسل في الانشاءات لوضوح امتناع التسلسل في المنشاءات الخارجية المتعددة بتعدد الانشاءات في الخارج على نحو القضية الخارجية ضرورة انقطاعها بانقطاع تلك الانشاءات على تقدير تعددها وتعلق الانشاء بكل واحد منها بحيالها وانما يتصور التسلسل فيها على نحو الحقيقية بان ينحل انشاء واحد الى انشاءات غير متناهية حسبما اوضحنا سبيله وسيمر عليك انشاء الله بيان المراد من القضية الطبيعية في مبحث حجية الخبر الواحد عند تعرض الاستاد لذلك (قوله مع انه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وحقيقة في صورة الاصابة

اقول قدتقدم قدامك ان المركز المحكم المولوى المتعلق بالقطع تارة يكون هو الواقع بمعونة مرأتية القطع له و اخرى نفس القطع (اما امتناع صدور المنع المولوى بالنسبة الى الواقع فلزوم التضاد فى صورة الاصابة اذالمراد من المنع ليس مجرد رفع الحكم الواقعى كى يقال انه يلزم الخلف لا محذور التضاد بل المراد جعل ما ينافى الحكم الواقعى و هوالترخيص فى فعل الحرام وفى ترك الواجب ومن المعلوم ان الترخيص ضد للحكم الواقعى فيلزم التضاد فى صورة الاصابة واقعاً و فى صورة الخطاء اعتقاداً اذالقاطع يرى الواقع فلايصدق ضده فيمتنع ترتب الاثر عليه لدى القاطع (واما امتناع صدور المنع المولوى بالنسبة الى حكم العقل بلزوم متابعة القطع فلرجوعه الى نفى اللازم اعنى الحجية عن الملزوم لوضوح ان حكم العقل بلزوم الاتباع ناش عن كون القطع حجة بذاته ومن البين ان اللازم لا يرتفع بمجرد انشاء النفى الشرعى فاذن يكون النفى التشريعى مضاداً مع اللزوم العقلى واقعاً اذلايتصور الخطاء فى حكم العقل باللزوم لمكان كون القطع تمام الموضوع لهذا الحكم (قوله وان كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة) اقول قديكون المصلحة فى الفعل ملزمة ولكن الوجوب انشائى نظراً الى عدم استعداد المكلفين لتوجيه الخطاب الفعلى اليهم فربما يقتضى مصلحة التسهيل عدم البعث فى برهة من الزمان و ليس هناك مفسدة فى الفعل اصلا كى يقع الكسر و الانكسار فى مقام الجعل فح لاغرو فى التفكيك بين المثوبة والعقوبة وان موافقته توجب استحقاق المثوبة لا العقوبة (وهم ودفع) ربما يتوهم قياس النهى عن اتباع القطع على النهى فى صورة الانسداد مع ان الظن مطلق و لو عن القياس فى هذه الصورة يجب اتباعه لولا النهى (واجاب عنه الاستاد بان النهى عنه لا يكون الا حكماً ظاهرياً لا ينافى الحكم الواقعى لو خالفه و التفاوت انحفاظ مرتبتى الواقع والظاهر مع الظن لبقاء السترة بخلاف القطع لانكشاف الواقع تمام الانكشاف انتهى ملخصا) (واورد عليه فى الدرر بان العمدة ملاحظة المقطوع والمظنون فان تعلق كل من القطع والظن بالحكم الفعلى فلايعقل المنع اما فى حال القطع فواضح و اما فى حال الظن فلان المنع عن العمل

بالظن يوجب القطع بعدم فعلية الحكم الواقعى لو كان على خلاف الحكم الظاهرى و هذا ينافى الظن بالحكم الفعلى انتهى ملخصا) والجواب عن الايراد بان الفعلية تنقسم الى تعليقية وتنجيزية والمراد من الاولى ان انشاء الحكم انما يكون بمرتبة او تعلق العلم به صارت حتمية منجزة فتصير الارادة الانشائية فعلية بمجرد تعلق العلم بها بخلاف الظن بها لكون حجيته مجعولة فمهما قامت عليها امارة معتبرة شرعا او عقلا كانت كاشفة عن الارادة والكراهة الفعليتين فى موردها كشفا انيا بمعونة جعل الحجية لها ومع ورود المنع عن العمل بها لم تكن كاشفة عن ذلك و ان كانت هناك ارادة شأنية او كراهة كذلك و هذا بخلاف القطع المتعلق بها فانه كاشف بنفسه عن الارادة والكراهة الفعليتين فى موردة لان المفروض ان القطع الذى هو كشف تام هو المتمم لتلك المرتبة الموجب لصيرورتها حتمية لا الاعم من الظن فاذن يمتنع ورود المنع عن العمل بالقطع فظهر مما ذكرنا الفرق بين القطع والظن المتعلقين بالحكم الفعلى التعليقى فلا اشكال وسيأتى له مزيد ايضا ح انشاء الله عند تعرض الاستاد فى الامر الرابع (مسلك بديع) قد سلك المحشى قده فى نهاية درايته مسلكا بديعاً و فرع عليه فروعا هنا و فى مبحث التجرى والاساس الذى بنى عليه بنيان تلك الفروع ان حكم العقل بالحسن والقبح ليس داخلا فى القضايا الضرورية البرهانية بل هو داخل فى القضايا المشهورة و سننبه انشاء الله على فساد الاساس فى مبحث التجرى و مع هدمه تنهدم الفروع (قوله فهل يوجب استحقاقها فى صورة عدم الاصابة على التجرى) اقول فى هذا المبحث ابحاث من جهات شتى و هى هذه هل القبح فى التجرى قبح فاعلى مترتب على مجرد سوء السريرة و خبث الطينة و من المعلوم ان الذات المتصفة به لا يستحق بما انها مؤاخذة و عقوبة و ان استحق الذم كذم الخزرة على كدورتها و مدح اللؤلؤ على صفائه و على هذا القول فهل يمكن تعلق الحرمة الشرعية على الفعل و على امكانه فهل مركزها نفس الفعل او الفعل المقطوع او الفعل المتجرى به وعلى فرض وقوعها فهل على نحو الايجاب الجزئى لامكان وقوع الكسر والانكسار بين المصلحة و

المفسدة هذه جهات البحث على القول بالقبح الفاعلى المستتبع للمؤاخذة و على القول بالقبح الفعلى المستتبع للمؤاخذة و العقوبة فهل مركزه مجرد العزم على المعصية او الفعل الخارجى او كلاهما بمعنى حدوث التجرى بالعزم وبقائه الى صدور الفعل الخارجى فيكون القبح العقلى منطبقاً على كليهما وهل الفعل الخارجى مركز للحرمة او المقيد بالقطع او الفعل المتجرى به على القول بالحرمة الشرعية وهل تثبت الحرمة الشرعية بالملازمة وعلى تقدير الحرمة الشرعية هل تنقلب الى حكم آخر بوقوع الكسر والانكسار بين المصالح والمفاسد الواقعيتين هذه جهات البحث على القول بالقبح الفعلى ولا يذهب عليك انه على القول بالقبح الفاعلى انه لا يقتضى التجرى القبح العملى ولا مفسدة فى نفس الفعل فلا جرم ان الحرمة انما تستند الى امر خارجى متحد او ملازم له يكون مقتضيا لطرو المفسدة الملزمة على الفعل المتجرى به وفتقييد الفعل بالقطع او بالتجرى لا لمكان دخل القيد فى ايجاب المفسدة بل لغرض آخر من انحفاظ رتبة الحكمين كما سيأتى بيانه من ذى قبل (اذا تمهد ذلك فنقول التحقيق امتناع الحرمة الشرعية على القول بالقبح الفاعلى سواء كان مركزها نفس الفعل او المقيد بواحد من القيدين (اما الاول فللزوم اجتماع المثلين فى نظر القاطع و اجتماع الضدين واقعاً اذ الواقع لا يخلو عن حكم من الاحكام والمفروض مخالفة القطع للواقع كما هو المراد من التجرى و عدم تقييد الفعل بالقطع او التجرى لكى يجدى فى اختلاف رتبة الحكم الواقعى مع الحكم المترتب على المقطوع او المتجرى به نظراً الى ان القطع المخالف للواقع جهل به وهو كالشك فى تأخر الرتبة وعنوان التجرى فى طول الواقع فاذن لا محذور فى حكم آخر يكون مترتبا على وحد من العنوانين و سيأتى له مزيد ايضاح انشاء الله

(واما الثانى وهو كون المقطوع مركزاً للحرمة لا نفس الفعل فلامتناع حصول العلم للمكلف بتلك الحرمة و عدم امكان بلوغها الى مرتبة التنجز كى يحكم العقل بلزوم الامتثال و يلزم من حصول العلم خروج القاطع عن كونه قاطعا بحرمة الفعل بعنوانه ولازمه انتفاء الموضوع للحكم الثانوى المترتب على المقطوع (بيان الملازمة انه

لاشك ان عنوان المقطوع في طول الواقع بمعنى ان الواقع المفروغ عن كونه ذا حكم يصير متعلقا للقطع لدى القاطع و ان لم يصادف الواقع و يكون متعلق قطعه هو الواقع لا المقطوع و ح يتوقف تصديق القاطع الحرمة المرتبة على الفعل المقطوع على تصور الموضوع لوضوح ان التصديق بالحكم فرع تصور الموضوع فلو فرض تصور الموضوع و حصل التصديق له بتلك الحرمة المتعلقة بالمقطوع لزم انتفاء قطعة بالحرمة الواقعية فاذن ينتفي الموضوع لتلك الحرمة لان المفروض ان القطع بالواقع كان موضوعا لتلك الحرمة و بانتفاء القطع به ينتفي الحكم هذا بيان الملازمة (و اما بطلان التالي فللزوم عدم حصول غرض الآمر او انتفاء الموضوع اذ مع عدم علم المكلف بتلك الحرمة لا تبلغ الى مرتبة التنجز فلا يحصل الانزجار للمكلف الذي هو الغرض من النهي المولوي و مع فرض علمه بها ينتفي الحكم بانتفاء الموضوع و هذا المحذور انما يختص بما اذا اخذ القطع بالحكم موضوعاً لا القطع بالموضوع و سيأتي توضيحه في ذيل المبحث (ولا يذهب عليك انه لا يلزم في هذه الصورة اجتماع الضدين اذ المفروض ثبوت الجهل بالواقع مع عدم مصادفة القطع للواقع كما في الاصول الشرعية و تغاير الرتبة كاف في ارتفاع محذور التضاد حسبما يأتي بيانه في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي (ثم على تقدير امكان جعل الحرمة على المقطوع فهل يقع الكسر و الانكسار بين المصلحة و المفسدة في مقام الجعل كي يكون الحكم على طبق الغالب منهما و لازمه كون الحكم واحداً واقعاً و ربما لا يبقى ملاك للحرمة المتعلقة بالمقطوع بتاتاً فاذن يكون ثبوت الحرمة على المقطوع على فرض امكانها على نحو الموجبة الجزئية (الجواب) نعم يمكن ذلك نظراً الى ان التجرى المنطبق على المقطوع لا اقتضاء و هناك مقتض آخر للحرمة وربما لا يقاوم المقتضى لحكم آخر في نظر الحاكم (واما الثالث و هو كون متعلق الحرمة هو الفعل المتجرى به فلزوم امتناع العلم بالتكليف كما مر بيانه فيما اذا اريد من التجرى الطغيان بالمعنى الخاص المنطبق على المقطوع الغير المصادف للواقع و ان اريد به مطلق الطغيان الجامع بين التجري و العصيان فلا يلزم المحذور

المذكوراذهو منتزع من ظهور سوء السريرة و لو بالعزم على المعصية ولاينتزع من فعل الحرام او ترك الواجب كي يكون في طول الواقع حسبما يأتي بيانه و لكنه مبني على امكان التفات المكلف الى الجامع وسيأتي التكلم فيه عندتعرض الاستاد (و هل يلزم محذور التضاد في هذه الصورة (قلنا) نعم لوضوح شمول الاطلاق اللحاظي لهذا العنوان الجامع (تلخيص) و قد تلخص مما ذكرنا انه لا يخلو اما ان يؤخذ قيد في الموضوع لا ينطبق الا على حالة الغفلة عن الواقع بحيث يكون السترة باقية فلازمه عدم لزوم محذور التضاد الا انه لا يخلوا عن محذور امتناع العلم بالتكليف الثانوي اوان يؤخذ قيد فيه لايكون مانعاً عن سريان اللحاظ ولا يكون السترة باقية فلازمه اجتماع الضدين فستنتج من ذلك كله لزوم صرف الظواهر الدالة على حرمة الفعل المتجرى به عن ظاهرها على تقدير ظهورها فيها اللهم الا ان يقال يحتمل ان يكون في الواقع عنوان يكون في طول الواقع بحيث يمتنع سريان اللحاظ اليه في مقام جعل الحكم الواقعي مع فرض امكان التفات القاطع اليه كما في الشك والظن مثلا و هذاشق ثالث و مع احتماله يصح التمسك بتلك الظواهر على تقدير ظهورها في حرمة الفعل المتجرى به نظراً الى عدم اشتراط احراز القابلية لشمول العمومات والاطلاقات حسبما حقق في محله هذا كله على القول بالقبح الفاعلي (واما التكلم في الابحاث على القول بالقبح الفعلي فقي طي شرح كلمات الاستاد (قوله الحق انه يوجبه لشهادة الوجدان) اقول الاستناد الى الوجدان مبني على كون الحسن والقبح داخلين في الوجدانيات التي هي قسم من اقسام البرهان الستة وربما يترائى من عبارة المحشي في نهاية دراية انكار ذلك واستند الى ما في كتب الحكمة والميزان حيث انهم اخرجوا الحسن والقبح من الاقسام الستة وادخلوها في المشهورات (قال في شرح المطالع المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة عموم اعتراف الناس بها اما لمصلحة عامة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او بسبب رقة كقولنا مساواة الفقراء محمودة اوحمية كقولنا كشف العورة مذموم او بسبب عادات وشرايع وآداب كقولنا شكر المنعم واجب وربما تشبه بالاوليات والفرق بينهما انه لو قدرانه

خلق احد دفعة من غير مشاهدة احد و مما رسة عمل ثم عرض عليه هذه القضايا توقف فيها بخلاف الاوليات فانه لايتوقف فيها والمشهورات قد تكون حقة وقد تكون باطلة والاوليات لا تكون الاحقة انتهى كلامه) والحق ان الحكم بالحسن والقبح من الضروريات والسند هو الوجدان وناهيك فى ذلك استناد القائلين بالحسن والقبح الى الضرورة (قالوا ان حسن الاحسان والعدل والصدق و قبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة (واجاب العلامة الطوسى فى التجريد عن شبهة التفاوت بين القبيلتين بتفاوت التصور حيث اعترض الاشاعرة بانه لو كان العلم بحسن الاحسان و قبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه و بين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالى باطل بالوجدان) و توضيح الجواب ان الحكم بالضرورة ربما يختفى على بعض الناس لعدم تصور اطراف القضية فان من تولد من الامهات الوحشية و كان نيوة فى البربرية ربما يكون عقله قاصراً عن تصور ماهية الاحسان والعدوان و لا جل ذلك لا يدرك حسن الاول و قبح الثانى بخلاف الانسان المتمدن فانه لمكان كمال عقله لا يتوقف فى الحكم بها فيهما و هذا هو الفارق بين القبيلتين ثم لو كان التفاوت بمجرد خروجهما عن الاوليات و دخولهما فى المشهورات الحقة مع تسليم كونهما من المستقلات العقلية لكان الامر سهلا ولكن الخطب فى ذلك حيث ان الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح تشبثوا بذيل كونهما من المشهورات و ها هى عبارة التفتازانى فى شرح المقاصد (قال تمسكو فى كون الحسن والقبح عقليين بوجوه الاول ان مثل حسن العدل والاحسان و قبح مثل الكفر و العدوان مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين كالبراهمة والدهرية و غيرهم بل ربما يبالغ فيه غير الملليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات مع اختلاف اغراضهم و عاداتهم و رسومهم و مواضعاتهم فلولا انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بمعنى المتنازع فيه و هو كونه متعلق المدح و والذم عندالله تعالى و استحقاق الثواب و العقاب فى حكمه بل بمعنى ملائمه

غرض العامة و طباعهم و عدمها و متعلق المدح و الذم فى مجارى العقول والعادات ولا نزاع فى ذلك انتهى كلامه، و هذا الجواب كما ترى مبنى على كونها من المشهورات و فى كلماته الآتية ايضاً شهادة على ذلك و كذا فى كلمات صاحب المواقف و غيرهما من هؤلاء الجماعة فراجع (فالقول بدخولها فى المشهورات هدم لاساس التحسين والتقبيح العقليين (قوله بمجرد سوء سريرية او حسنها) اقول اختلاف الناس فى حسن السريرة و سوئها يعود الى اختلاف الطينة كما نطق به الاخبار المستفيضة لو لم تكن متواترة و ليست الطينة جابرة على الطاعة او المعصية وانما هى على نحو الاعداد لا على نحو العلية والايجاب فان المخلوق من طينة العليين يصدر عنه الافعال الجميلة باختياره كما ان المخلوق من طينة السجين يصدر عنه الافعال القبيحة باختياره و المخلوق من الطينتين يأتى بما يلائمهما بالاختيار و المتخلق بسوء السريرة لا يستتبع عقابا ولا بعداً عن حضرته تعالى مالم يصدر عنه سيئة فانه مع ما عليه من سوء السريرة متمكن من فعل الطاعة بمعونة المجاهدات الشرعية و يترقى فى الدرجات العالية ازيد من المتخلق بالطينة الحسنة كما هو مفاد(قوله ع افضل الاعمال احمضها) وانما يستحق العقوبة على تقصيره بالاختيار و اما اثبات حقيقة الاختيار فقد فرغنا فى مبحث الطلب و الارادة (قوله ضرورة ان القطع بالحسن اوالقبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات) اقول لاريب ان الافعال بوجوداتها الحقيقية هى التى تختلف بحسب الاثار خيراً و شراً و تتفاوت بحسب المنافع والمضار والمصالح والمفاسد كما و كيفاً الاترى ان الضرب والالام يوجب الوجع فى البدن و يورث الحزن والغم فى النفس وان الاعطاء والاهداء يورث الفرح والسرور الرافع للسئام والهم و من البين ان القطع مرأة بوجوده الحقيقى لتلك الافعال بما فيها من المزايا والخواص و حقيقة المرأتية ليست الا مجرد انكشاف المرئى بمافى كمونه من الاثار و تكون صفة الكاشفية فى طول المكشوف ولازمها عدم تغير المكشوف عما هو عليه من الحسن والقبح بمجرد تعلق القطع بهما والالزم انقلاب المرأة الى مرتية المرئى و صيرورة المرأة مرئيا والقطع مقطوعا هم مثلا

لو فرض تغير الماء المشروب الفاقد للجهة المقبحة عما هو عليه الى القبيح بمجرد انطباق المقطوع عليه لزم انقلاب القطع الذي هو مرآة محض و كاشف بحت عن حقيقة الى رتبة المكشوف

(لا يقال قد يؤخذ القطع تمام الموضوع او جزئه كما لو فرضنا ان المقطوع البولية نجس فاذن يمكن ان يكون القطع دخيلا فى الجهة المقبحة التى هى ملاك وجوب الاجتناب (لانا نقول انما الكلام فى القطع الطريقى المحض ضرورة انه فيما اذا كان تمام الموضوع امتنع الخطاء فلا معنى للتجرى فيه و فيما هو جزء الموضوع و وقع الخطاء فى الجزء الآخر لم يكن جزء الموضوع لان المفروض انه لم يصادف الواقع و لم يتعلق به لكى يكون جزء للموضوع اذ الجزء هو القطع المتعلق بالواقع و مع عدم كونه جزء لم يكن دخيلا فى ترتب الاثر الشرعى فاذن لا يوجب تغيير الواقع عما هو عليه فهو كالقطع الطريقى المحض الذى لم يؤخذ جزء للموضوع و مما ذكرنا ظهر ان القطع لا يصير ملاكاً للمحبوبية و المبغوضية ضرورة انهما تدوران مدار الجهات المحسنة و المقبحة الكامنة فى الافعال الخارجية و قد عرفت عدم تغيرها بمجرد تعلق القطع بها (قوله لا يكون اختياريا) اقول وجه عدم كون المقطوع بما هو مقطوع غير اختيارى ظاهر لعدم كونه مسبوقاً بمبادى الاختيار من التصور فضلا عن التصديق و الجزم لكن الالتفات اليه ممكن الا انه لا يصدق المكلف بكون هذا العنوان حراما فاذن يمتنع وصول هذا الحكم الى مرتبة التنجز فيما اذا اخذ القطع بالحرمة موضوعا لها حسبما مر بيانه سابقاً (ثم ان الاستاد زاد فى تعليقته على الفرائد بعد هذا لفظه بل لا يكون اختياريا اصلا اذا كان التجرى او الانقياد بمخالفة القطع بمصداق للواجب او الحرام او موافقته انتهى) و اورد عليه المحشى فى نهاية درايته (قال ان الحركة لا تخلو عن كونها اما بقسر القاسر او بالطبع او بالارادة و شرب هذا المايع الشخصى المشار اليه بالاشارة الحسية ليس معلولا لقسر القاسر و لا للطبع قطعا بل معلول للارادة غاية الامر ان تعلق الارادة

الشخصية بهذا المايع الحسى بواسطة اعتقاد انه الخمر و تخلفه لا يوجب كون هذا الشرب الشخصى بلاارادة انتهى) وفيه (ان الحركات الناشية من العضلات هى التى تكون اختيارية سواء كانت منشاء لتحقق شرب الخمر او شرب الماء و كونها اختيارية لا يلازم كون شرب الماء اختياريا لوضوح ان الحركة سنخ من الوجود ليست داخلة تحت مقولة من المقولات بخلاف شرب الماء الحاصل منها (والحاصل انه مهما كانت الافعال الناشية من حركات العضلات مسبوقة بمبادئها من التصور والتصديق بما هى عليه من العنوان الخاص كانت متصفة بالاختيار و من البين ان شرب الماء بهذا العنوان الخاص لم يكن مسبوقا بمبادئ الاختيار فلم يقع بالاختيار و شرب الخمر المسبوق بالمبادئ لم يقع فى الخارج فما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع و متعلق الارادة شرب كلى يمتنع الاشارة الحسية اليه و ان كان مضافا الى الصورة الشخصية) وقال فى ذيل كلامه و بالجملة الشوق الكلى الى شرب الخمر يتخصص بشرب هذا المايع الخاص بواسطة اعتقاد انه الخمر والخطاء فى التطبيق لا يخرج هذا الشرب عن كونه ارادياً انتهى) و فيه انه يمتنع تحقق شرب الخمر المتخصصة بالخصوصيات من الرائحة واللون والطعم بوجود شرب الماء المباين لها ماهية ووجوداً و بالعكس و كون احد العنوانين اختياريا لا يوجب كون الآخر اختياريا (و اما حديث الخطاء فى التطبيق فانما ينسحب فيما اذا تعلق القصد اصالة بالعام و اعتقد انطباقه على خاص خطاء فتطبيقه على هذا الخاص خطاء لا يوجب عدم وقوع العام اختياريا ضرورة كونه وجوداً للعام لا مباينا له فهذا هو الخطاء فى التطبيق ومن البين ان العام هنا ليس متعلقا للقصد تبعا فضلا عن الاصالة و سينجلى و جهه من ذى قبل انشاالله (و دعوى ان كل عنوان يكون ملتفتا اليه حال ايجاده كان بحيث يقدر على تركه يصير اختياريا وان لم يكن موردا للغرض الاصلى مثلا لو شرب الخمر مع العلم بكونه خمراً لا لانه خمر بل لانه مايع بارد يصح ان يعاقب عليه لانه شرب الخمر اختياراً و ان لم يكن كونه خمراً داعيا و محركا له على الشرب لانه يكفى فى كون شرب الخمر اختياريا صلاحية كون الخمرية

رادعا له و كونه قادراً على تركه و نظير هذا محقق فيما نحن فيه بالنسبة الى الجامع فان من شرب مايعا باعتقادانه خمر يعلم بان هذا مصداق لشرب المايع و يقدرعلى تركه فكيف يحكم بعدم كون شرب المايع اختياريا له (ممنوعة)ضرورة ان الجامع طبيعة مهملة موجودة بعين وجودالخاص كما هو شأن الكلى الطبيعى بالنسبة الى وجود الفرد و يكون مقصوداً بعين تعلق القصد بالخاص و ليس هناك ارادتان واحدة متعلقة بالخاص واخرى متعلقة بالجامع وهذا بخلاف ما اذا تعلقت الارادة بالاصالة الى الجامع فانه ينشا منها ارادة اخرى بالخاص كى يتخصص الجامع فى مرحلة الايجاد بالحصة الخاصة و ناهيك فى ذلك قول العلامة الطوسى قده فى التجريد (قال والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها و جزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية انتهى) مراده انه ينبعث من الارادة الكلية المنبعثة من تصور المسافة الممتدة ارادات جزئية متعلقة بكل واحد من اجزاء المسافة اذ تحقق الكلى بها يستدعى ارادات جزئية و لا تكفى تلك الارادة الكلية اذالكلى مالم يتشخص لم يوجد و لا كذلك الامر فى الارادة المتعلقة بالجزئى فانه ليس هناك الا ارادة واحدة متعلقة به وان صح نسبتها الى الكلى الموجود فيه نظراً الى كونه لا بشرط المتحد مع الحصص و الجزئيات و ليس فى مجرد الالتفات و القدرة المتساوية النسبة كفاية فى اختيارية الفعل بل لابد من تأثير الارادة فيه و المفروض ان الارادة صارت مؤثرة فى صدور الخاص خاصة فظهر من ذلك كله انه لا يصير العام المتحقق فى ضمن خاص مقصوداً واختيارياً بمجرد قصد خاص آخر قصدبخصوصيته فلايصيرشرب المايع المتحقق فى ضمن شرب الماء اختيارياًبمجرد قصد شرب الخمرفلا يكون شرب المايع بما هوعام منطبق على الخاصين اختياريا بل يصح نسبة الارادة اليه بما هو طبيعة مهملة غير منطبقة الا على شرب الخمر الذى لم يقع فى الخارج و قد عرفت ان مجرد صحة هذه النسبة غير كافية فى الاختيارية (و قياس ما نحن فيه بالمثال المضروب قياس مع الفارق لان كونه مايعا بارداً ان كان داعيا واقعا فن ناحية العلة الغائية فمن البين انه علة لانبعاث الارادة

الى المراد و لا يكون داخلا في حيز المراد فلا محالة ان متعلق الارادة هو شرب الخمر لكونه مايعا بارداً يحصل به التبريد فيكون شرب الخمر مقصوداً بالاستقلال وان كان المقصود بالاستقلال هو شرب المايع البارد بما هو عام منطبق على شرب الخمر و غيره فهذا هو العام الذى يكون مقصوداً بالاصاله و قلنا انه لابد من تعلق ارادة اخرى بالخاص فينبعث من القصد الى العام قصد الى الخاص فيصير شرب الخمر مقصوداً ايضم لا لكون الفرد مقدمة لوجود الكلى كى تكون الارادة بالنسبة اليه تبعية بل لعدم كفاية الارادة المتعلقة بالكلى لحصوله فى الخارج بل لا محيص من ترجيح خاص دون آخر في مقام ايجاده بايجاد الفرد فيما اذا كان متعدداً و اما اذا كان منحصراً فى فرد واحد فالارادة المتعلقة بالعام كافية فى ايجاده فى ضمن هذا الفرد نعم لو لوحظ عنوان التبريد الذى هو فعل توليدى و توجه القصد بالاستقلال اليه فلاجرم ان شرب الخمر يصير مقدمة لتحقق عنوان التبريد فمنه ينشاء ارادة تبعية الى شرب الخمر فيصير اختياريا ايضم و لو كانت الارادة تبعية و مما ذكرنا ظهر ما فى الدر من النظر

(قوله العقاب انما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان) اقول قد سبق منا اشباع الكلام فى تحقيق صفة الاختيار فى مبحث الطلب والارادة و ان وعائها قبل العزم عند تهاجم البواعث والصوارف والتزاحم بينها فمهما وقع الكسر و الانكسار تم الاختيار و اول منازل ظهور النفس بالطغيان هو العزم عليه فى الجوانح و آخرها هو الجرى عليه فى الجوارح (و دعوى ان الهتك امر قصدى والالم يستحق عليه العقاب فلو انطبق الهتك على مجرد العزم القصد و لزم اما عدم كون الهتك قصديا او كون القصد قصديا و ان فرض صدقه على القصد مستلزم لترتب عقابين لتحقق الملاك فى كل من القصد والفعل وهما مقولتان متبائنتان ليس بينهما اتصال على حد اتصال الامور التدريجية ليكون الكل هتكا واحداً (مدفوعة) بان القصد اختيارى لا بمعنى كونه بالقصد لكى يتسلسل بل ملاك اختياريته انما يكون نفس تصور الشيئ الملائم والتصديق به بعد ترجيح الدواعي على الصوارف (و هذا مراد

الاستاد من كون بعض مبادى العزم يكون وجوده غالبا بالاختيار للتمكن من عدمه بالتامل فيما يترتب عليه من سوء العاقبة) و هذا التمكن هو ملاك الاختيار نعم ربما لا يخطر بباله خلاف ما اختلج فى خياله كى ينعقد الاعتقاد عن ملاك الاختيار و هذا هو الجاهل القاصر المعذور عند العقل و يحسب انه يحسن صنعا فلا ينطبق عليه عنوان التجرى اصلا (و أما دعوى استلزام ترتب العقابين نظراً الى ان العزم والفعل مقولتين متبائنتين (فقيه) انهما من مظاهر النفس وظهور النفس فى مظاهر القوى الباطنة والظاهرية ليس على نحو الاتحاد والحلول كى يلزم التجافى عن مقام تجرده الذاتى فمع كونها متبائنات ماهية و وجوداً و اثراً تكون مظاهر للنفس و لا ينثلم وحدة النفس فى ظهوره عند نزوله فى هذه المنازل فظهور النفس بالتجرى و الطغيان من بدو انعقاد الاعتقاد والعزم على السوء الى صدور العمل ظهور واحد لايتثنى و لايتعدد بتعدد المجالى والمظاهر حسبما حقق فى علم آخر و لا فرق فى ذلك بين التجرى والعصيان كما يشهد عليه الوجدان فما فى نهاية الدرايه بعيد عن الصواب (وقد فرع فى صدر كلامه على كون الحسن والقبح من القضايا المشهورة عدم كون العزم على الظلم ظلماً اذليس مخلا بالنظام ولاذا مفسدة نوعية توجب تطابق آراء العقلا على قبحه) و قد سبق مناهدم بنيانه فلا وجه للتفريع (قوله فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم) اقول هذا قول صاحب الفصول و هو مبنى على وقوع التزاحم بين الجهات الواقعية والظاهرية ويكون الحكم على طبق اقويهما فلنجعل الكلام اولا فى الحكم العقلى بالحسن والقبح وهل يمكن التزاحم و الكسر والانكسار بين الجهات المحسنة والمقبحة الواقعية و الظاهرية (فنقول العنوان الثانوى اما عنوان المقطوعية او التجرى او هتك حرمة المولى (اما الاول فقد تقدم قدامك ان القطع مرأة محض متلون بلون المرئى و يمتنع ان يكون جهة مغيرة للواقع و يكون الواقع باقياً على ما هو عليه من الحسن والقبح و لا ينقلب عنه بطرو عنوان المقطوع عليه قط (واما الثانى فلامكان كونه منتزعا عن المقطوع الغير المصادف للواقع و لم يتعلق به القصد و الارادة فلا يتصف بالحسن والقبح

كى يقع الكسر و الانكسار بين الجهتين (و اما الثالث فان كان الهتك متعلقا للغرض بالاصالة بحيث يصدر منه الفعل بداعى هتك حرمة المولى فلا محالة انه يتعلق به الالتفات والقصد وح امكن دعوى الكسروالانكسار بين الجهة الواقعية و الظاهرية لكنه غالباً لا يتعلق به الغرض بل غلبة الشهوة اوالشقوة داعية للمتمردعن طاعة المولى فالغالب فى العصاة عدم تعلق اغراضهم بهتك حرمة المولى كيف وقد نطق لسان حالهم بانه غلبت علينا شقوتنا و اما المنكرون للصانع فالهتك منتف عندهم بانتفاء الموضوع فمهما حصل عنوان الهتك قهراً بمعونة قصد عنوان آخر لم يكن اختياريا فلا يقع الكسر والانكسار بين الجهتين نعم هنا عنوان آخر وهو العصيان يكون ملتفتا اليه ومتعلقا لغرض العصاة دائما و يتصف بالقبح عندالعقل و يتحقق بالعزم على المعصية و لو لم يصادف الواقع و لمكان تعلق القصدبعنوانه العام صح كونه مركزاً للقبح و ان وقع الخطاء فى التطبيق الا انه يمتنع وقوع الكسروالانكساربين الجهتين مثلا اذا اشتبه عليه نبى بكافرفحسب انه ذلك الكافر و تجرى و لم يقتله لم يسقط عنه الذم و اللوم لوضوح عدم صدور ترك قتل النبى من علم واختيار كى يحكم العقل بحسنه حتى يكون مانعا عن طرو عنوان العصيان اذالاحسان لايجامع العصيان فهذا معنون بالعصيان لا بالاحسان فلم يقع الكسر و الانكسار بين الجهتين لعدم جهة محسنة مزاحمة لجهة مقبحة فى البين هذا تمام الكلام فى قبح الفعل المتجرى به و قد عرفت انه لا ينقلب الى الحسن قط (وهل يقع الكسر و الانكسار بين الحكم الشرعى او بين مباديه من المصلحة والمفسدة والحب و البغض و الارادة و الكراهة فاليك بيانه (قد اسمعناك آنفا و سابقا ان العناوين المنطبقة على الفعل المتجرى به ليست قابلة لتعلق الحكم العقلى بقبحها ولا للحكم الشرعى بحرمتها لعدم صدورها بالاختيار باجمعها الاعنوان العصيان وهوالمركز للقبح العقلى خاصة لكنه يمتنع تعلق الحرمة الشرعية به ولوبالملازمة للزوم التسلسل على القول باتحاد زمان النهى والعصيان واما على القول بتغاير زمانهما كما هوالحق عندنا فلا يلزم التسلسل اذ زمان العصيان يكون وعاء سقوط النهى

الاولى فلا يعقل تعلق النهي ثانيا بالعصيان بعد مضي زمان النهي و سقوط النهي وهذا بخلاف باب الطاعة فانه يمكن اتحاد زمان الامر والامتثال في القضايا الحقيقية و قد سبق بيانه في مبحث الواجب التعليقي و مع اتحاد الزمانين و فرض كون الامر بالاطاعة مولويا بمعونة الملازمة يلزم التسلسل وقد مر بيانه في هذا المبحث (والوجه في امتناع تعلق الحرمة الشرعية بعنوان العصيان على قولنا هو ان العصيان يتأخر زمانا عن زمان المنهي وسقوط نهيه فلا يمكن تعلق النهي المولوي ثانيا عليه بمعونة الملازمة و على كلا التقديرين يمتنع تعلق الحرمة الشرعية المولوية لا ابتداء ولا بالملازمة فيكون الحكم محضا في القبح العقلي المستلزم لاستحقاق العقوبة عقلا وليس هناك حرمة مولوية اصلا كي تنقلب الى حكم آخر بوقوع الكسر و الانكسار مضافا الى ان اعمال جهة المولوية بانشاء الحرمة على عنوان المعصية انما يجب بقاعدة اللطف فيما اذا لم يستقل العقل باستحقاق العقوبة بالتعرض للمعصية وحصول المثوبة بالتجنب عن المخالفة و معه لا ملاك لا عمال جهة المولوية بتاتا والمفروض استقلال العقل بذلك فاذن لا مجال لانشاء الحرمة على الفعل المتجرى به المعنون بعنوان المعصية هذا كله في الحكم والحرمة (و اما وقوع الكسر و الانكسار في مباديها من المصلحة و المفسدة والحب والبغض فالتحقيق عدمه و قد فرغنا عنه في مبحث اجتماع الامر والنهي والمعقول من الكراهة في المبدء الا على هي الكراهة التشريعية وهي مفقودة هنا اذ هي غير منفكة عن الحرمة المولوية و عدمها يكشف عن عدمها بطريق الان فظهر من جميع ما ذكرنا عدم التزاحم و عدم الانقلاب لا في حكم العقل ولا في حكم الشرع وانه ليس في التجرى ولا في المعصية الحقيقية الا معصية واحدة وهي غير مقتضية الا لعقاب واحد و لو فرض تعدد العصيان هنالك فلا محالة يتعدد العقاب و لو صار شديداً ضرورة تعدد المسبب بتعدد السبب ولا معنى للتداخل بمعنى صيرورة العقابين عقاباً واحداً اذ وحدة المسبب اعني العقاب الواحد تكشف بطريق الان عن وحدة السبب اعني كون المعصية واحدة مع ان المفروض تعدد المعصية عند المصادفة كما هو ظاهر المحكي من كلام صاحب الفصول (حيث قال ان التجرى

على المعصية ايضاً معصية لكنه ان صادفها تداخلا و عدا معصية واحدة انتهى) و يمكن توجيهه كلامه بان مراده ان مخالفة المعتقد من حيث هو معتقد للقاطع قبيح و كذلك مخالفة الواقع من حيث هى مخالفة للواقع قبيح ايضا و كل واحد سبب مستقل للقبح لكن السببان فى صورة المصادفة يتحدان اذ لا تعد الا مخالفة واحدة عند العقلاء فلا يستحق الا عقاباً واحداً فيكون مراده من التداخل التداخل فى السبب وامامع عدم المصادفة فالسبب هو مخالفة المعتقد دون الواقع فيصير علة لاستحقاق العقاب نعم قبح المخالفة فى صورة المصادفة اقوى منه فى صورة عدمها و صاحب الفصول يقول باختلاف مراتب التجرى و بهذا التوجيه يندفع عنه الاشكال بانه لا لامعنى للتداخل فى المسبب مع تعدد السبب فان المرادا لتداخل فى السبب لا المسبب ولكن يرد عليه انه لاقبح فى مخالفة الواقع مالم يتعلق به العلم فان الواقع المجهول غير منجز عند العقل ومع التنجز ليس هناك الا مخالفة الواقع لا الواقع و المعتقد كى يتداخل السببان كما ان فى صورة عدم المصادفة ليس الامعصية واحدة (تنبيه لا يذهب عليك انه ليس مراد صاحب الفصول من التجرى على المعصية هو التجرى المأخوذ فى مفهومه عدم المصادفة للواقع لكيلا يجتمع مع المعصية بل مراده مخالفة المعتقد من حيث هو معتقد فاذن يمكن تصادفه مع المعصية حسبما وجهنا به كلامه فلا يرد عليه ماورد عليه فى تقريرات بعض الاعلام (قال ان التجرى لا يعقل ان يجتمع مع المعصية حتى يتداخل العقاب بل التجرى فى طرف النقيض للمعصية اذ قوام التجرى هو عدم المصادفة للواقع انتهى) و قدعرفت ان مراده من التجرى هو مخالفة المعتقد فلا اشكال (ثم انه قده وجه كلام صاحب الفصول بوجه آخر لايخلوا عن الخلل (قال يمكن ان يوجه كلامه بحيث يرجع الى امر معقول و ان كان خلاف ظاهر كلامه بان يقال ان مراده من المعصية المجتمعة مع التجرى غير المعصية التى علم بها و تجرى فيها بل معصية اخرى كما لو علم بخمرية مايع فتجرى و شربه ثم تبين انه مبصوب فان فى مثل هذا يمكن ان يقال ان المكلف تجرى بالنسبة الى شرب الخمر و عصى بالنسبة الى شرب المغصوب بناء على ان

العلم بجنس التكليف و الالزام يكفى فى تنجز التكليف و ان لم يعلم فصله كما سيأتى فى العلم الاجمالى فيقال فى المثال انه قد تعلق علمه بحرمة شرب المايع على انه خمر فبالنسبة الى كونه خمراً اخطأ علمه و بالنسبة الى الحرمة لم يخطأ و صادف الواقع لانه كان مغصوباً فيكون قد فعل محرما و يعاقب عليه و ان لم يعاقب على خصوص الغصبية لعدم تعلق العلم بها بل يعاقب على القدر المشترك بين الخمرية والغصبية فلو فرض ان عقاب الغصب اشد يعاقب عقاب الخمرى عقاب مقدار شرب الخمر و لو انعكس الامر و كان عقاب الخمر اشد يعاقب عقاب الغصب لان المفروض انه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه و فى الصورة الاولى انما يعاقب عقاب شرب الخمر مع انه لم يشرب الخمر من جهة ان عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو المتقين الاقل و المنفى عنه هو العقاب الزائد الذى يقتضيه الغصب انتهى كلامه) (و فيه ان القصد لم يتعلق بالجامع بما هو جامع بين الخمر و الغصب بل تعلق بخصوص شرب الخمر و ان كان يصح نسبته الى الجامع المتحقق فيه على نحو الاهمال و هذا القدر من الاستناد لا يكفى لوقوع الجامع بالاختيار و قد مر بيانه سابقا فلا يستحق العقاب على الجامع و لا على خصوص شرب الخمر نعم العصيان حاصل بالقصد والاختيار كما هو الشأن فى مطلق التجرى والعقل حاكم باستحقاق العقوبة عليه والسبب واحد فالمسبب واحد و لا معنى للتداخل فيهما و لو فرض تعلق القصد بالجامع بالاصالة فلابد من القول باستحقاق عقاب الغصب اذ المفروض انطباقه على الغصب و وقع الخطاء فى التطبيق و نظير ذلك ما اذا تخيل العاصى ان مايصدر عنه من المعصية حقيقة العقوبة و الواقع على خلافه فان العقل حاكم باستحقاق العقوبة الشديدة لانه اقتحم فيها باختياره (تتميم) قد سبق فى التجرى على القول بكونه قبحاً فاعليا ان المقطوع لو كان مركزاً للحرمة امتنع حصول العلم للمكلف بتلك الحرمة فلا يذهب عليك ان هذا المحذور لا ينسحب فى بعض الصور (بيانه ان قطع المتجرى تارة يتعلق بالموضوع و اخرى بالحكم والاول كان يقطع بان هذا المايع خمر مع كونه ماء واقعا والثانى كان يقطع بان شرب التتن حرام مع

كونه مباحا واقعا و كذا في موضوع الوجوب ووجوبه ز فان جعل مقطوع الخمرية بقيد كون القطع به غير مصادف للواقع كي ينطبق على التجرى خاصة موضوعا للحرمة لزم المحذور المذكور اذ القاطع لا يرى خطاء قطعه فيمتنع علمه بهذا الخطاب و اما اذا جعل الجامع بين الصواب والخطاء موضوعا للحرمة فلا يلزم المحذور المذكور اذلا مانع من التفاوت القاطع بالحرمة المخمر الى هذا الخطاب و ان مقطوع الخمر حرام من حيث هو مقطوع سواء طابق الواقع ام لا غاية الامر يتخيل ان قطعه مطابق للواقع قد اجتمع فيه حرمتان و لا يلزم محذور اجتماع المثلين اذ النسبة بين الواقع وهذا العنوان عموم من وجه ويتأكد الحكم في مادة الاجتماع و هو الذى يكون القطع مطابقا للواقع و قطع المتجرى مادة الافتراق واقعا وان تخيله مادة الاجتماع و لكن المحذور فيه عدم صلاحيته هذا الخطاب لانبعاث القاطع بتاتا اذ القاطع يرى مصادفة قطعه للواقع دائما وان الخطاب الواقعى متوجه اليه و من البين انه كاف لانبعاث القاطع و ليس لاعمال جهة المولوية في الحرمة على المقطوع ملاك اصلا اذ الملاك للتحريم المولوى جعل الداعى للمكلف لانزجاره عن المبغوض و مع عدم انزجاره عن التحريم الواقع في نظر القاطع لا جدوى في التحريم الثانوى و قد اشار الاستاد الى هذا المحذور في حاشية على الفرائد و قد جعل المحذور في تقريرات بعض الاعلام اجتماع المثلين في نظر القاطع (قال بل المانع هو لزوم اجتماع المثلين في نظر العالم دائما انتهى موضع الحاجة) وفيه ان نظر القاطع و غيره سيان في الالتفات الى مكان مادة الافتراق لهذا الخطاب غاية الامر يتخيل القاطع ان مقطوعه مادة الاجتماع دائما وليس فيه محذور لزوم اجتماع المثلين وانما يرد ذلك فيما اذا لم يكن في نظر القاطع لذلك الخطاب مادة الافتراق اصلا هذا كله في القطع المتعلق بالموضوع واما القطع المتعلق بالحكم فلئن اخذ فيه فلامحالة يكون ماخوذاً في نفس ذلك الحكم اذ المفروض عدم الحرمة مثلا لشرب التتن في الواقع فلا معنى لاخذ عنوان الجامع في هذه الصورة فهذا القطع يكون غير مصادف للواقع دائما لكنه خال عن محذور الدور والخلف حسبما ياتى

بيانه عند تعرض الاستاد و ينسحب فيه ذلك المحذور المذكور سابقا من امتناع علم المكلف بهذا الخطاب اذ مع الالتفات بعدم الحرمة واقعا وانها مترتبة على مقطوع الحرمة ينتفى قطعه بالحرمة الواقعية فينتفى الموضوع لتلك الحرمة ومع عدم الالتفات لا يمكن وصول هذا الخطاب الى مرتبة التنجز وقد مر بيانه مستوفى (نقل وتعقيب) فى تقريرات بعض الاعلام قد بنى القول باستحقاق المتجرى للعقاب على مقدمة طويلة الذيل واتعب نفسه الشريفة فى تقريرها و ايضاحها و اطال البحث فيها ثم كر عليها بتزييفها وردها مع انه لا ابتناء لذلك القول عليها و لا حاجة للقائل بالاستحقاق اليها (قال ان العلم و الالتفات فى باب الاحكام العقلية له جهة موضوعية بل هو تمام الموضوع فى المستقلات العقلية من غير فرق بين الاحكام العقلية الواقعة فى سلسلة علل الاحكام الراجعة الى باب التحسين والتقبيح باعتبار كونها مناطات الاحكام الشرعية و التى تكون مورد قاعدة الملازمة و بين الاحكام العقلية الواقعة فى سلسلة معلولات الاحكام مما يرجع الى باب الطاعة و المعصية و ما يستتبعها من الثواب و العقاب الغير المستتبعة لحكم شرعى لاستلزامه التسلسل المحال و على جميع التقادير العقل لا يستقل بشيئ الا بعد العلم والالتفات اليه فالعلم يكون فى الاحكام العقلية دائما لدخل على وجه الموضوعية و من ذلك حكمه بقبح المعصية فانه لا يحكم بذلك الا بعد العلم بالمعصية و الالتفات الى ان للمولى ارادة و من المعلوم انه لا يمكن اعتبار خصوص العلم المصادف للواقع فان المصادفة وعدمها ليست من الامور الاختيارية فلا يمكن ان يكون ذلك مناطاً لحكم العقل بقبح المخالفة واستحقاق العقاب بل العبرة فى نظر العقل هو مطلق العلم صادف الواقع او خالف انتهى موضع الحاجة) و فيه او لا لا معنى لكون العلم موضوعا فى المستقلات العقلية التى هى مناطات للاحكام الشرعية والتى تكون مورد قاعدة الملازمة لوضوح ان المصالح و المفاسد الكامنة فى الافعال الخارجية من حيث وجوداتها مع قطع النظر عن علم المكلف وجهله هى مناطات لحكم العقل بالحسن والقبح و هى مورد الملازمة فكما ان حكم الشارع

على طبقها ابتداء او بالملازمة يشترك فيه العالم و الجاهل فكذا عند العقل فان الملازمة انما تكون بين الجهات المحسنة و المقبحة مع قطع النظر عن العلم و الجهل و بين الحكم الشرعى على طبقها بالوجوب و الحرمة بمعنى ان تلك الجهات بعينها جهات عند الشارع لصدور حكمه نعم حكم العقل فعلا بالحسن و القبح مشروط بصدور الفعل بالاختيار و من مباديه علم المكلف بحسنه و قبحه و الاشتراط بذلك مورد الاتفاق بين الكل و اما التفات العقل الى تلك الجهات و علمها بها فلا شك انه علم طريقى محض لا موضوعى عنده و لا كلام فيه (و ثانيا) محل الكلام فى باب التجرى هى الاحكام العقلية فى باب الاطاعة و المعصية و لا ربط بالمستقلات اصلا فالحرى به قده قصر البحث عليها و اما حكم العقل فى هذ الباب فتارة مترتبة على الا طاعة بمعنى حسن امتثال الاوامر و المعصية بمعنى قبح اتيان المناهى و ترك الواجبات فمن البين ان علم المكلف شرط بمعنى ان موضوع حكم العقل هو التكاليف المنجزة الواصلة الى المكلف و المراد من هذا العلم هو العلم المصادف اذ لم يقل احد باستحقاق عقوبة المناهى الواقعية عند التجرى و اخرى مترتبة على عنوان الانقياد و التجرى بمعنى ان العقل يحكم بحسن الانقياد و قبح التجرى و هذا هو محل الكلام بين الاعلام و القائل هنا بين من يقول بالقبح الفاعلى فلا يستحق على التجرى عقوبة و بين من يقول انه قبح فعلى و هذا القائل يتمسك بحكم الوجدان و ان التجرى الحاصل بالعزم الذى هو فعل الجوانح موجب لاستحقاق العقوبة عند العقل ولا فرق بينه و بين العصيان الحقيقى عند العقل و حيث ان الانقياد و التجرى يرتضعان من ثدى واحد فمن يقول باستحقاق المثوبة فى الانقياد لا من باب التفضل يلزمه القول باستحقاق العقوبة على التجرى فهذان سببان مستقلان فى استحقاق المثوبة والعقوبة ولا وجه لادخالهما فى باب المعصية والاطاعه ولا حاجة الى تعميم العلم الى العلم الغير المصادف نعم عنوان الانقياد و التجرى انما يتحصلان فى هذه الصورة ولا يتوقف تحقق الانقياد على حسن السريرة ولا التجرى على سوء السريرة بل ربما ينعكس الامر فيهما اذ هما ليسا جابرين للمختار على خلاف مشيته

مشيته كما هو كذلك في باب الاطاعة والمعصية فظهر من جميع ماذكرنا ان القائل باستحقاق العقوبة على التجري لايدعي ان العلم في باب المعصية اعم من غير المصادف بل يرجع في دعويه الى الوجدان ويكفيه شاهداً ودليلا (نقل وتعقيب) (قال في الدرر فان قلت كيف يمكن ان تكون الارادة اختيارية والمعتبر في اختيارية الشيئ ان يكون مسبوقا بها فلو التزم منافي لارادة كونها اختياريه لزم التسلسل (قلت انما يلزم التسلسل لو قلنا بانحصار سبب الارادة في الارادة ولانقول به بل تدعي انها قد توجد بالجهة الموجودة في المتعلق اعني المراد و قد توجه بالجهة الموجودة في نفسها فيكفي في تحققها احد الامرين و ما كان من قبيل الاول لايحتاج الى ارادة اخرى وما كان من قبيل الثاني حاله حال سايرالافعال التي يقصد ها الفاعل بملاحظة الجهة الموجودة فيه ثم قال في ذيل كلامه (والدليل على ان الارادة قد تتحقق لمصلحة في نفسها هو الوجدان لانا نرى امكان ان يقصد الانسان البقاء في المكان الخاص عشرة ايام بملاحظة ان صحة الصوم والصلوة التامة تتوقف على القصد المذكور مع العلم بعدم كون هذا الاثر مترتباً على نفس البقاء واقعا انتهى) وقد سبق منه مثل هذا الكلام في مبحث مدلول الامر مع ما فيه من النظر انما الاشكال هنا في عدم نهوض الجواب المذكور لعلاج محذور التسلسل اذ الكلام هنا في اشتراط اختيارية الشيئ بكونه مسبوقا بالاختيار و مناط اختيارية الفعل الخارجي بالسبق بالارادة بخلاف الارادة فانها اضطرارية اذ لو كانت اختيارية لزم كونها مسبوقة بارادة فننقل الكلام في الارادة فان كانت اختيارية لزم كونها مسبوقه بالارادة فيلزم التسلسل فثبت ان الارادة اضطرارية فلنا ح ان نسئل عن الارادة التي في نفسها مصلحة هل مناط كونها اختيارية سبقها بالاراده فالجواب نعم لان المفروض ان حالها حال سايرالافعال الاختيارية ثم نسئل عن ارادة هذه الارادة فان كان مناط اختياريتها السبق بالارادة لزم التسلسل فلابد من الالتزام بكون ارادة هذه الارادة اضطرارية فثبت المطلوب والتجشم في تصوير صيرورة واحدة من الارادات اختيارية لاينهض دفعا لمحذور التسلسل مضافا الى ان الكلام في تعيين مركز القبح في التجري و انه لو كان العزم لزم كون مركز القبح امراً غير اختياري لعدم كون

العزم والارادة اختياريا للزوم التسلسل و من البين ان تصوير اختيارية واحدة من الارادات لا يجدى لعموم اختياوية العزم والارادة الصادرة من كل من يصدر منه التجرى بالعزم على المعصية كما لا يخفى (قوله وفى كل منهما يؤخذ طوراً بماهو كاشف) اقول قد مرور انك ان القطع من مقولة الكيف له ماهية ووجود ووجوده عين مراتيته للخارج و عين نوريته للمعوم بالذات وبالعرض و من البين ان الوجود زائد على الماهية والحاكم فى مقام الجعل عند تصور القطع تارة يتصور ماهية القطع الخارجى و انه صفة خاصة ممتازة فى نفسها عن سائر الكيفيات النفسانية وعن الظن والشك كما هو الشأن فى كل ماهية متمايزة فى نفسها عن الاخرى و يجعله موضوعا او جزئه لحكم من الاحكام و اخرى يلاحظه من حيث وجوده الذى هو عين مرأتيته للمعلوم بالعرض و كونه نوراً مظهراً لغيره و اضافة اشراقية اليه و هى المراد من الاضافة لا الاضافة المفهومية اذ هى خارجة عن ماهية القطع وعن وجوده عارضة عليه وهذا التقسيم لا غبار عليه وربما يترأى من المحشى فى نهاية درايته الاشكال فى اعتبار القطع على نحو الصفة الخاصة, قال وقد عرفت سابقاً ان حقيقة القطع عين الانكشاف لا انه شيئ لازمه الانكشاف فملاحظة القطع بنفسه مع قطع النظر عن حيثية كشفه قطع النظر عن حقيقته انتهى موضع الحاجة) و فيه ان الانكشاف عين وجود القطع و وجوده زائد على ماهيته كما هو قضية كون القطع من مقولة الكيف وقد اعترف المحشى بذلك فى غير واحد من كلماته نعم ربما يترأى من كلام الحكيم الآلهى السبزوارى فى غرر الوجود الذهنى انكار كون العلم من مقولة الكيف (قال انه نور وظهور وهما وجود والوجود ليس ماهية) وانت خبير بان ظهور النفس محدود كوجود النفس والظهور المحدود المتختم بالعدم ممكن و كل ممكن زوج تركيبى من الماهية والوجود فليس ذات القطع عين الانكشاف فاذن يصح اعتباره بالنظر الى ذاته من حيث انه صفة خاصة و من حيث وجوده الذى هو عين الانكشاف و لكلام الحكيم اللآهى توجيه وجيه قد ذكرته فى حاشيتى المعلقة على ذلك الغرر (نقل و تعقيب) (قال فى تقريرات بعض الاعلام فى مقام تصوير الصفتية والكاشفية ما هذا لفظه ان العلم لما كان ظاهراً

بنفسه مظهراً لغيره و كان من الصفات الحقيقية ذى الاضافة و تكون جهة الحقيقية قائمة بنفس العالم من حيث قيام الصورة بنفسه التى هى المعلوم بالذات وجهة الاضافة قائمة بذى الصورة التى تكون معلومة بالعرض و بالغير من حيث كونه كاشفا و مظهراً لها فيمكن ان يؤخذ العلم من الجهة الاولى موضوعاً لحكم و هو المراد من اخذه على نحو الصفتية و يمكن اخذه موضوعاً من الجهة الثانية و هو المراد من اخذه على نحو الطريقية و الكاشفية انتهى كلامه) و انت خبير بان قيام جهة الحقيقية بنفس العالم هو وجوده له فان وجود العرض فى نفسه عين وجوده للموضوع و قد عرفت ان وجود القطع عين كاشفية و مظهرية للغير و كاشفيته عن الخارج هى بعينها الجهة الاضافة الاشراقية و يمتنع قيامها بالموضوع الخارجى الذى هو خارج عن صقع النفس فاخذه من هذه الجهة يرجع الى اعتباره من حيث الكاشفية ولا يمكن انفكاك الجهة الثانية من الاولى اذ حقيقة الكاشفية لا تتحقق بدون المكشوف والمكشوف بالذات الذى هو الصورة الحاصلة يمتنع حصوله لدى النفس بلا توجيه النظر الى الخارج الذى هو المعلوم بالعرض فمهما توجه النفس الى الخارج حصل فى عالم الذهن صورة من الخارج مقشرة عن التشخصات تكون ما بها ينظر الى الخارج ولولم يصادف الخارج واقعا وعند اذ يتحقق حقيقة القطع الذى وجوده كشف عن الخارج بمعونة حضور الصورة و هى من حيث تكون ماهية الامور الخارجة عن عالم النفس و ليست ماهية القطع الذى هو من مقولة الكيف فماهية القطع ووجوده العارض على النفس مغايرة لتلك الصورة حسبما حقق فى محله فظهر مما ذكرنا ان لحاظ القطع من حيث قيامه بالنفس يرجع اعتبار القطع من حيث الكاشفية و قد نبهنا على ان لحاظ القطع الخارجى من حيث ماهيته المتميزة عن الظن والشك يرجع الى اعتباره من حيث الصفتية (ثم انه قده استشكل فى امكان اخذ القطع تمام الموضوع على وجه الكاشفية (قال بل الظاهر انه لا يمكن من جهة ان اخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع و ذى الصورة بوجه من الوجوه و اخذه على وجه الطريقية يستدعى لحاظ ذى الطريق و ذى الصورة و يكون النظر فى الحقيقه الى الواقع المنكشف بالعلم كما هو الشأن فى كل طريق

حيث ان لحاظه طريقا يكون في الحقيقه لحاظالذى الطريق و لحاظ العلم كذلك ينافي اخذه تمام الموضوع انتهى) و فيه ان ما يكون من الصورة حاضراً لدى الحاكم انما هو ماهية القطع لا وجود القطع الحقيقي الموجود للقاطع فكما انه يمكن للحاكم ان يجعل تلك الماهيه ما بها ينظر الى القطع الخارجي من حيث انه صفة خاصة ممتازة عن الظن و الشك كذلك يمكن له ان يجعلها مـا بها ينظر الى القطع من حيث وجوده المرأتي والذى لا يتأتى فيه الجهتان في آن واحد هو القطع الخارجي للقاطع فانه حين كونه مرأة يمتنع توجيه اللحاظ اليه بالاستقلال فيمتنع ان ياخذه موضوعا مع كونه مرآة في آن واحد الهم الا في النظرة الثانية و توجيه اللحاظ الى ماهية القطع فحاله حال الحاكم في هذه الصورة هذا كله في مقام الثبوت واما في مقام الاثبات فالظاهر من الدليل المأخوذ فيه العلم هو العلم على نحو الكاشفية لا الصفتية لوضوح انه مرأة عند العالم فيكون ذلك هو المنساق في ذهنه (نقل و تعقيب) (قال في الدرر والمراد من كونه ملحوظا على انه صفة خاصة ملاحظته من حيث انه كشف تام و من كونه ملحوظا على انه طريق ملاحظته من حيث انه احد مصاديق الطرق المعتبرة و بعبارة اخرى ملاحظة الجامع بين القطع و سايرالطرق المعتبرة انتهى) و فيه ان لازمه هو القول بالحكومة الواقعية بمعنى تعميم موضوع الاثر الشرعي من ناحية الحاكم في مقام الثبوت والكلام في قيام الامارات منزلة القطع الطريقي بمجرد تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذى هو حكومة ظاهرية و سيأتي توضيحه من ذى قبل مضافا الى ظهور لفظ القطع والعلم الوارد في الروايات في الكشف التام (و هم و دفع) ربما يقال ان القطع الماخوذ على وجه الكاشفية لا يتصور فيه ان يكون تمام الموضوع بل يتمحض في كونه جزء الموضوع نظراً الى ان القطع له اضافة الى الخارج فملاحظته بماله من الاضافة مقومة لكاشفيته عن الغير وعدم هذه الملاحظة القاء لجهة كاشفيته فلا محيص عن دخل الخارج في الاثر المجعول له كي يكون الجهة الكاشفية ملحوظة لدى الحاكم فلازمه ان يكون القطع جزء الموضوع لاتمامه (والجواب ان الاضافة الاشراقية الى الخارج مقومة لوجود القطع المتعلق

بالخارج لا المصادفة وعند عدم المصادفة تكون تلك الاضافة موجودة اذهي توجه النفس الى خارج عالمه و ابداع صورة مساوية للخارج في عالمه و تخيله كاف في ذلك كما في المفترضات الوهمية والحاكم عند تصور ماهية القطع تارة يجعله تمام الموضوع لحكمه و لازمه عدم دخل المصادفة للخارج في حكمه و اخرى يجعله جزء الموضوع و لازمه دخل المصادفة فيه و هذان اللحاظان من الحاكم يتأتيان في صورة مصادفة القطع الخارجي ولا حاجة للحاكم الى لحاظ خصوص القطع الغير المصادف في جعله تمام الموضوع اذ الحاضر عند الحاكم هو ماهية القطع لا القطع الخارجي مع ما عرفت من ان المصادفة ليست مقومة له (نقل وتعقيب) قال المحشي في نهاية درايته ان ملاحظة تلك الصورة المتقومة بالمعلوم بالذات عين ملاحظة كشفها الذاتي و اما ما في الخارج فهو مكشوف بالعرض باعتبار مطابقتها لما في الخارج فملاحظة الكشف الذاتي فقط محققة للعلم المأخوذ على وجه يكون تمام الموضوع و ملاحظة الكشف العرضي معه محققة للعلم المأخوذ على وجه الجزئية للموضوع انتهى) و فيه ان ماهية العلم لا توجد الا بتوجيه النظر الى الخارج و بمجرد ذلك يحصل صورة في عالم الذهن تكون ما بها ينظر الى الخارج و مادام كونه كذلك يكون العلم متعلقاً بالخارج و بمجرد صرف اللحاظ من الخارج الى الصورة الحاصلة بالاستقلال ينقطع القطع عن الخارج وينقلب الى لحاظ تلك الصورة ضرورة استحالة اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي بالنسبة الى تلك الصورة بان تكون حين كونها ما بها ينظر ما فيها ينظر والمفروض ان الاثر الشرعي مترتب على القطع المتعلق بالخارج سواء كان تمام الموضوع او جزئه لا مطلق القطع فالحاكم حين تصور ماهية القطع الخارجي المتعلق بالخارج تارة يجعله تمام الموضوع و اخرى جزء الموضوع فظهر مما ذكرنا ان ملاحظة الكشف الذاتي فقط منافية لما هو الملحوظ في نظر الحاكم و هو القطع المتعلق بالخارج و ان ملاحظة الكشف بالعرض موجودة لدى الحاكم دائماً عند اخذ القطع تمام الموضوع او جزئه (قوله ثم لا ريب في قيام الطريق والامارات المعتبرة) اقول تارة يراد من القيام مجرد

كونها مرجعاً بعد عدم القطع بالواقع و من البين ان القيام بهذا المعنى يشترك فيه الامارت والاصول باسرها غاية الامر يكون الامارات متقدمة على الاصول اما بالورود او بالحكومة او بمعونة الجمع العرفى و لعل هذا مراد الشيخ فى فرائده من قوله قيام الامارات الشرعية والاصول العملية) باسقاط لفظ بعض كما فى بعض النسخ (واخرى) يراد من القيام التوسعة فى موضوع الحكم حقيقة كما اذ اقام دليل على قيام امارة مقام القطع المأخوذ على وجه الصفتية فان مرجعه الى التعميم فى الموضوع حقيقة كما هو كذلك فى تنزيل الخارج منزلة الداخل (كقوله ع الطواف فى البيت صلوة) (و ثالثة) يراد من القيام تنجيز الواقع و ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الاثار على مؤدى الامارة بمجرد دليل اعتبارها و هذا محل الكلام ثم القيام بالمعنى المذكور تارة يتحصل بمعونة تنزيل المؤدى منزلة الواقع و اخرى بمجرد جعل الحجية والكلام فى الاول و سنعود الى الثانى انشاء الله و دليل الامارة تارة ناظر الى القاء الشك الموضوع فى الاصول ومن المعلوم ثبوت الحكومة الشارحية بمعنى كونه شارحا ومبينا لمقدار مدلول ادلة الاصول واخرى يكون مثبتا لحجية الامارة بلسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع بلا نظر الى القاء الشك فربما يدعى تعميم الحكومة اليه ايضا لا بلسان نفى الموضوع بل بلسان نفى حكم الشك فكأنه قال الشارع ان مؤدى الامارة هو الواقع والواقع بيدك فلا حكم للشك و سيتلى عليك تحقيقه فى محله انشاء الله (ان قلت) بناء على القول بجعل الحكم المماثل فى صورة المضادة وجعل الحكم المضاد فى صورة الخطاء لا حاجة الى القيام بالمعنى المذكور لوضوح ان الموضوع فى الامارة لا يقيد الشك محكوم بالحكم الثانوى و هذا الحكم فعلى باصطلاح الشيخ ره بمعنى انه منجز بحكم العقل والحكم الواقعى شأنى بمعنى انه غير منجز والشارع لا يريد امتثاله كما فى موارد اصالة البراءة و مع كونه منجزاً لمكان العلم به لا حاجة الى تنزيله منزلة الحكم الواقعى لكى يقوم مؤدى الامارة مقام القطع بالحكم الواقعى اذ المفروض ان مؤدى الامارة حكم فعلى قد تعلق القطع به و بمعونة هذا القطع قد صار منجزاً بحكم العقل بل لا معنى للقيام اصلا بعد وران

تنجزه مدار تعلق القطع بنفسه ولاوجه لتنزيل الحكم الفعلى منزلة الحكم الشانى اذ وجه التنزيل و هو التنجز و ترتيب الاثار فى المنزل اقوى منه فى المنزل عليه (قلنا) الموضوع فى الاصول هوالشك فى الحكم الواقعى الاولى و مع قيام الارادة يكون الشك باقيا فيعمه حكم الاصل فيقع التعارض بين دليله و دليل الامارة و ببركة لسان دليل الامارة و تنزيلها منزلة الواقع يتقدم الامارة على الاصل و هذا معنى قيام الامارة مقام القطع بالحكم الواقعى و يكون الحكم المماثل وجه التنزيل نعم لو فرض كون موضوع الشك هوالحكم الفعلى اعم من الواقعى الاولى لم يمس الحاجة الى القيام والتنزيل اصلا اذ بمجرد قيام الامارة يتحصل انشاء الحكم الفعلى و به يرتفع الشك وجوداً و يدور التنجز مدار القطع المتعلق بنفسه و عليه فلا معنى لقيام الامارة مقام القطع بالحكم الواقعى لكن هذا مى باب الورود و خروج عن محل الكلام (قوله لا ريب فى عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما اخذ فى الموضوع على نحو الصفتية) اقول قد تقدم قدامك ان تنزيل الظن منزلة القطع الماخوذ على وجه الصفتية من قبيل تنزيل المباين منزلة المباين ومفاد ادلة الامارات تنزيل المودى منزلة الواقع بمعنى القاء احتمال الخلاف و فضيته ترتيب ماللواقع المكشوف من الاثار على المودى ولا كلك الامر فى القطع الموضوعى اذالمفروض ان الاثر الشرعى مترتب على المقطوع بماهومقطوع لا للواقع فلامعنى لكون هذا (القطع منجزاً للواقع كى يقوم مقامه الظن المعتبر فى ترتيب آثار الواقع فلابد من التماس دليل خاص يكون مفاده تنزيل الظن منزلة القطع (قوله و منه قدانقدح عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما اخذ فى الموضوع على نحو الكشف) اقول قد مرورانك فى صدر الامر الاول ان للقطع ماهية و وجوداً و وجوده عين مرأتيته للخارج وليس الاالمقاطع حين قطعه ولايتحصل لغيره الا ماهيته المعراة عن الوجود الحقيقى و هذا موطن وجوده الذهنى و ماهية القطع الحاضرة لدى الحاكم تكون ما بها ينظر دائماً ضرورة ان الاثر الشرعى لايترتب عليها بماهى بالحمل الاولى كى تكون ما فيها ينظر (فتارة ينظر بها الى وجود القطع الحقيقى الذى هومرآة للخارج

و لازمه توجه اللحاظ الى الخارج كالمرأة الحسية المحاذية لمرأة اخرى منطبع فيها ذو الصورة (و اخرى تكون ما بها ينظر الى القطع نفسه من حيث انه كشف تام متفصل بهذا الفصل به يمتاز عن الظن فح يكون لحاظ الحاكم مقصوراً على نفس القطع ملحوظا باللحاظ الاستقلالى بخلاف ما اذا توجه لحاظه الى الخارج بمعونة مرأتية القطع الحقيقى فان لحاظه آلى فمهما نزل الظن منزلة القطع فمن المعلوم أن ماهيتهما حاضرة لدى الحاكم لا القطع والظن الحقيقيان و يمتنع جعل ماهيتهما ما بها ينظر الى الخارج بمرء اتيتها والى انفسهما للزوم محذور الجمع بين اللحاظين حسبما اوضحنا سبيله فمجرد قوله الظن كالقطع لا يفى بكلا التنزيلين فمثل (قوله ع لا تنقض اليقين بالشك) لابد من ان يكون مسبوقا اما بلحاظ المتقين او بلحاظ نفس اليقين بمعنى ان ماهية اليقين اما بها ينظر الى اليقين الخارجى من حيث كونه مراة للخارج فيكون لحاظ الحاكم متوجهاً الى متعلق اليقين و يكون لحاظ اليقين لحاظا مرأتيا او مابها ينظر الى نفس اليقين الخارجى فيكون لحاظ اليقين استقلاليا و يمتنع الجمع بين اللحاظين فى آن واحد هذا توضيح كلام الاستاد (قال المحشى فى نهايه درايته لا يذهب عليك ان القطع والظن حين تعلقهما بشيئى طريق صرف وليس الملحوظ فى تلك الحال على وجه الاصالة والاستقلال الا ذلك الشيئى والقطع مثلا نحو حضور المعنى عند النفس و هو معنى لحاظه و ليس للقطع لحاظ لا آليا و لا استقلاليا بل هو عين لحاظ الغير فليس كالمراة حتى يعقل ان ينظر فيها الى شيئى فتكون منظورة بالتبع بل القطع عين لحاظ الذهن و نظره الى المعلوم بل القطع كما لا يكون ملحوظا آليا كذلك ليس آلة لعدم تعقل كون لحاظ الشيئى آلة للحاظ كما لا يعقل ان يكون آله لذات الشئى او لوجوده الخارجى انتهى) (وفيه) ان ما يكون حاضرا لدى الحاكم هو ماهية القطع لا القطع الخارجى الذى هو عين اللحاظ و النظر و ماهية القطع ليست ملحوظة بالاستقلال من حيث هى بالحمل الاولى اذ هى بما هى ليست مركزا لحكم شرعى او ذا دخل فيه بل القطع الخارجى فدائما تكون ما بها ينظر الى ذلك القطع بما هو مراة للخارج او بنفسه ولازم الاول كون القطع

الخارجى ملحوظاً لدى الحاكم آلة للحاظ الخارج و لازم الثانى كونه ملحوظاً بالاستقلال وهذا بمكان من الامكان وانما الممتنع اتصاف القطع الحقيقى الموجود للقاطع بالاستقلالية و الالية نظراً الى ان هاتين صفتان للماهيات والمفاهيم الحاضرة بانفسها فى عالم الذهن فانها هى التى تقع تارة ما فيها ينظر و ينعقد منها القضايا الطبيعية و اخرى مابها ينظر ينعقد منها القضايا المحصورة واللحاظ من سنخ الوجود الحقيقى لايتصف بشيئى من الوصفين و هذا الوجود عين اللحاظ و لايقع اللحاظ آلة لنفسه و هذا بخلاف ماهية القطع والظن فلاحجر فى اتصافهما بهما و القطع الخارجى ليس موجوداً لدى الحاكم فلا مانع من لحاظه من حيث مرأتيته ولازمه توجه لحاظ الحاكم الى الخارج المرئى بذلك القطع وهذا اللحاظ الموجود فى ذهن الحاكم آلى لا ذلك القطع الخارجى و انما يصير اللحاظ الموجود فى ذهنه آلياً فيمااذا توجه لحاظه الى ذلك القطع من حيث وجوده المرأتى كى يتوجه لحاظ منه الى الخارج ويصير استقلالياً فيما اذا توجه لحاظه الى ذلك القطع نفسه و من البين امتناع اجتماع اللحاظين فى آن واحد ز و من جميع ما ذكرنا ظهر اندفاع توهم كفاية دليل الاعتبار الدال على الغاء احتمال الخلاف و جعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعا و من جهة كونه طريقا فيقوم مقامه طريقا كان او موضوعا (وجه الاندفاع ان الدليل الدال على الغاء الاحتمال لا يكاد يكفى الا باحد التنزيلين اما بتنزيل المؤدى منزلة الواقع او بتنزيل الظن منزلة القطع بداهة ان النظر فى حجية الامارة و تنزيل مؤديها منزلة القطع فى طريقيته متوجه الى الواقع و مؤديها و فى كون الظن بمنزلة القطع فى دخله فى الموضوع الى انفسهما و لا يكاد يمكن الجمع بينهما حسبما اوضحنا سبيله بمالا مزيد عليه بل نقول لو كان دليل الامارة متكفلا لتنزيل المؤدى منزلة الواقع من دون نظر الى الشك والظن والقطع لم تمس حاجة الى التشبث بذيل محذور اجتماع اللحاظين اصلا لوضوح عدم تسرى اللحاظ منهما الى القطع والظن بتاتا لا على وجه الآلية و لا على وجه الاستقلالية لان المفروض عدم كون مفهوم المؤدى ما به ينظر الى الظن

و لا الواقع ما به ينظر الى القطع حتى يتصفا بالآلية و الاستقلالية فاذن لامجال لتوهم قيام الامارة مقام القطع المأخوذ على نحوالكشف اصلا (قوله نعم لو كان فى البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن ان يكون دليلا على التنزيلين) اقول لابد من ان يكون مفاد ذلك الجامع تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع و تنزيل كشفه الناقص منزلة القطع ولا جامع ذاتى كذلك لوضوح ان القطع والظن من مقولة الكيف والمودى من سنخ الامور الاعتبارية لوكان حكما من الاحكام الخمسة او من مقولة اخرى لوكان متعلقهما موضوعا من الامور الخارجية كالخمر و نحوه (و اما الجامع العرضى كعنوان المظنون والمقطوع بان يجعل هذا العنوان ما به ينظر الى المؤدى والواقع و تنزيله منزلة الواقع فى آثاره و ما به ينظر اليهما بوصف كونهما منصفين بالكشف الناقص والتام و تنزيله منزلته بهذا الاعتبار (ففيه) انه جمع بين المتناقضين و هو لحاظ المبدء مع الذات و عدم لحاظه معها (بيانه انه لابد من ان يجعل العنوان المذكور معرفا محضا للمؤدى والواقع و لوحظا بذاتهما مع قطع النظر عن القطع والظن الذين هما المبدء لكى يتأتى تنزيل المؤدى منزلة الواقع ضرورة ان التنزيل يتوقف على لحاظ المنزل والمنزل عليه و بدونه لا يتحصل التنزيل اصلا كما انه لابد من لحاظ المبدء فى العنوانين بحيث يكونان ما به ينظر الى الذات المتصفة بالمبدء لكى يتأتى تنزيل المؤدى من حيث كشفه الناقص منزلة الواقع المكشوف من حيث هو مكشوف وهذا لحاظ مباين لذلك اللحاظ و من البين امتناع اجتماع اللحاظين فى آن واحد فعنوان المقطوع والمظنون يكون ما بهما ينظر الى الذات المتصفة بالمبدء كما هو قضية اعتبار المبدء فيهما و لازمه قيام المظنون منزلة المقطوع المأخوذ فيه القطع تمام الموضوع او جزئه فلاينهض دليلا على قيام المؤدى منزلة الواقع (نقل وتعقيب) ربما يتراءى من عبارة اوثق الوسائل فى شرح الفرائد كون الواقع المنكشف جامعا وافيا بالتنزيلين (قال و اخرى يجعل الحكم مرتبا على الموضوع الواقعى ولكن بوصف كونه منكشفا كما اذا جعل الحرمة والنجاسة محمولتين فى الواقع للخمر الواقعى بوصف

انکشافه فیکون موضوع الحکم هو المقید بوصف الانکشاف فیکون اخذ العلم فی موضوع الحکم ح من حیث کشفه عن متعلقه وان جعل الیه طریقا کالبینة ونحوها بان جعل قیام البینة علی شیئ بمنزلة انکشاف الواقع حقیقة وما قامت علیه البینة بمنزلة الواقع المنکشف علی ما هو معنی جعل الطریق الی الواقع فهو ح یقوم مقام العلم بنفس الادلة العامة الدالة علی اعتباره لما عرفت من دلالة عموم الادلة الدالة علی اعتبار البینة مثلا علی تنزیل ما قامت علیه بمنزلة الواقع المنکشف بالغاء احتمال الخلاف و جعله کالعدم فاذا فرض کون ذلک نفس الواقع المنکشف بحکم الشارع فکل حکم کان مترتباً علی الواقع من حیث هو کما فی القسم الاول او من حیث انکشافه للمکلف کما فی هذا القسم یترتب علیه لا محالة انتهی ملخصاً) (و فیه ان الذات الملحوظة فی ضمن المقید اعنی الواقع المنکشف طبیعة مهملة لا تنطبق الاعلی المقید و تنزیل المؤدی منزلة الواقع المنکشف انما ینهض دلیلا علی قیام المؤدی منزلته من حیث لحاظ الکشف فیه ولایکون وافیا بتنزیل المؤدی منزلة الواقع بما هو واقع بحیث ینطبق علیه مع عدم لحاظ الانکشاف فلا یکون دلیلا علی القسم الاول نعم لو کان الذات الملحوظة فی ضمن المقید ملحوظا بنحو الاطلاق بحیث ینحل الی موضوعین فی عرض واحد و ینحل التنزیل الواحد الی تنزیلین کان ما ذکره وجیها و کان دلیلا علی کلا القسمین ولکن المقید فی لحاظ المولی لاینحل الی موضوعین بحیث یسری الحکم منه الی الذات المطلقة کقول المولی اکرم الانسان العالم فان وجوب الاکرام لا یسری الی مطلق الانسان فضلا عن التنزیل المتوقف علی لحاظ خاص یتعلق بالمنزل والمنزل علیه فکل من القسمین یحتاج الی تنزیل متوقف علی لحاظ یخصه (تلخیص) قد تخلص من جمیع ما ذکرنا ان المفهوم الجامع (تارة لاینهض دلیلا علی واحد من التنزیلین بتاتا کمفهوم النظر والملاحظة و نحوهما بان یقول نزلت الظن مطم منزلة القطع سواء لو حظا بنفسهما او طریقا الی متعلقهما لوضوح احتیاج التنزیل الی مصداق اللحاظ ولا یکفی مفهومه (واخری ینهض دلیلا علی تنزیل المظنون منزلة المقطوع علی وجه الموضوعیة خاصة وهو ما

اذا كان هذا العنوانان ملحوظين لدى الحاكم اوالواقع المنكشف حسبما مربيانه (وثالثة يكون دليلاعلى تنزيل المؤدى منزلة الواقع خاصة كما هو كذلك فى الامارات فان قضية عدم تسرى اللحاظ الى الظن والقطع كون التنزيل مقصوراً عليه لا على تنزيل الظن منزلة القطع نعم لو فرض حصول التنزيلين فى الخارج وكان الدليل الدال عليها على نحوالحكاية عنهما لكان دليلا على كليهما ولكن الدليل من قبيل صدق العادل لا يكون دليلا الا على تنزيل المؤدى منزلة الواقع خاصة حسبما او ضحنا سبيله بما لا مزيد عليه (حكاية و دراية) قال فى اوثق الوسائل فى شرح الفرائد ان هنا اشكالا اورده سيدنا العلامة فى مجلس درسه على المصنف فى قيام الامارات مقام القطع المأخوذ على وجه الكشف ومما يوضح ما ذكرنا ان الاحكام من قبيل الاعراض التى لاقوام لهابدون معروضاتها فهى لاتثبت بدون اثبات موضوعاتها و قد عرفت ان الامارة لا تثبت صفة الانكشاف اللهم الا ان يدعى ان هذه الصفة لمدلولات الامارات ايضم شرعية بان يدعى ان الادلة الدالة على اعتبارات الامارات متكفلة لانشاء امرين احدهما تنزيل مدلولاتها منزلة نفس الواقع و ثانيهما انشاء صفة الانكشاف لهذه المدلولات فمقتضى هذه الادلة كون الامارات مثبتة لكل من الامرين فيترتب على كل منهما حكمه ولكنك خبير بان هذين الامرين متغايران وثانيهما متأخر رتبة عن الاول فهما محتاجان الى انشائين مختلفين و ادلة الامارات غير قابلة لارادة هذين الانشائين والالزم استعمال اللفظ فى اكثرمن معنى واحدانتهى ملخصا) و انت خبير بان تأخر رتبة الانكشاف عن الواقع انما يكون فى القطع الحقيقى الموجود للقاطع والذى يتصوره الحاكم هومفهوم الواقع المنكشف ولا ترتب بين مفهوم المقيد وقيده و لعل مقصود السيد قده نفى الجامع الناهض على التنزيلين معا اما لجامع الذاتى فليس بين الواقع و انكشافه المتاخر رتبة عنه و اما الجامع العرضى كمفهوم الواقع المنكشف فقد عرفت عدم نهوضه عليهما (ايقاظ) لا يذهب عليك انه ليس فى جعل الحجية تنزيل اصلا فانها كالولاية والحكومة قابلة لتعلق الجعل بنفسها و مركز الحجة نفس الظن اوالكشف الناقص فى الامارات و

مقتضى الحجية تنجز الواقع لا تنزيل المؤدى منزلة الواقع فدليل الحجية لا ينهض لقيام الامارات منزلة القطع المأخوذ على وجه الكاشفية فضلا عن الصفتية اذا لحجية المجعولة كالحجية المنجعلة فالظن الحجة كما القطع الطريقي المحض الذي هو حجه بذاته (ثم لا يذهب عليك ان الحجية المجعولة للظن ليس من باب الحكومة الظاهرية بل من سنخ الحكومة الواقعيه بمعنى ان جعلها له تعميم للحجية في مقام الثبوت و يصير الظن حجة حقيقة بالجعل لا بمنزلة الحجة في مقام الاثبات والحكومة الظاهرية مقصورة على مقام الاثبات و جعل الحجية تصرف في الموضوع في مقام الثبوت وتعميم لها حقيقة لا تنزيلا (و دعوى عدم قابلية الحجية لتعلق الجعل بنفسها اذهى منتزعة عن التنجز والامر الانتزاعي تبع لمنشائه في الجعل (مدفوعة) بان الحجية امر مستقل في المفهومية مأخوذة من الغلبة حسبما نص عليه اهل الميزان (قال شارح المطالع و اما ناظر في الموصل الى التصديق و يسمى حجة لغلبة من تمسك بها من حجه اى غلبه انتهى) و لعل المفهوم الجامع بين موارد استعمالاته المنقول اليه من المعنى اللغوي هو القاطع للعذر والحجة بهذا المعنى (اما حجة بذاته كما يطلق على القطع و على البرهان و على القرآن و على وجود الامام ع (و اما حجة بالجعل كقوله ع (فاني قد جعلته حجة عليكم) و نظيره الولاية والحكومة و هذا شأن كل المفاهيم المجعولة بمجرد تعلق الجعل بها فانها مفاهيم تنزيلية من حقايقها الاصلية والفرق بينها و بين التنزيلات العرفية كقولهم زيد اسد والشرعية كقوله ص الطواف في البيت صلوة ان لحاظ المنزل على و وجه التنزيل صاد نسياً منسياً في تلك المفاهيم بحيث يتعلق الجعل اليها ابتداء بلا لحاظهما اصلا بخلاف هذه التنزيلات فانه لامحيص عن لحاظهما في مقام التنزيل فظهر مما ذكرنا ان الجعل يتعلق بالحجية ابتداء والتنجز اثر مترتب عليها وحكم العقل بالتنجز و استحقاق العقوبة انما يتفرع على الحجة بالذات و على الحجة المجعولة ولو لاها لم يكن للعقل حكم بالتنجز كما هو واضح ز قوله و اما الاصول فلا معنى لقيامها مقامه بادلتها ايضم غير الاستصحاب) اقول قد مر ورائك ان المراد

من القیام ترتب اثار الواقع علی القائم کما فی صورة القطع به و من البین ان الاصول التی هی وظائف مقررة للشاك فی مقام العمل بعد الیأس عن الحجة علی الواقع لا معنی لقیامها مقام القطع بالمعنی المذکور و اما الاستصحاب فهو و ان کان الشك مأخوذاً فی موضوعه الا انه لما کان بلسان تحقق احد طرفی الشك بمعنی تنزیل المشکوك منزلة المتیقن وان السابق باق فلاجرم کانت قضیته ترتیب الاثار الشرعیة للبقاء علیه و لا معنی لقیامه مقام القطع الطریقی الا ذلك و معه لاتصل النوبة الی الاصول المحضة للجاهل هذا تقریر الحکومة و فیه بحث ستقف علیه فی آخر مبحث الاستصحاب انشاالله (قوله و اما الاحتیاط العقلی) اقول حکم العقل بالاحتیاط انما یکون لتحصیل العلم بالواقع المنجز عند العقل فلا معنی لقیامه مقامه فی التنجز و اما النقلی فالزام الشارع به امر طریقی مولوی بداعی تنجز الواقع و یقوم مقام القطع فی التنجز ولکن لیس للشارع امر الزامی بالاحتیاط اصلا لا فی الشبهات البدویة و لا فی المقرونة بالعلم الاجمالی والامر الطریقی مغایر سنخاً للامر النفسی وسیتلی علیك الفرق بینهما فی صدر مبحث الظن انشاالله (قوله لا یخفی ان دلیل الاستصحاب ایضم لا یفی بقیامه مقام القطع المأخوذ فی الموضوع مطم) اقول قد ظهر من مطاوی کلماتنا ان مثل لا تنقض الیقین بالشك لابد من ان یکون مسبوقاً اما بلحاظ الواقع المتیقن بحیث یکون ماهیة الیقین الحاضرة فی ذهن الحاکم مابها ینظر الی الواقع بمرأتیة الیقین الخارجی او بلحاظ نفس الیقین و یمتنع الجمع بینهما فی لحاظ واحد و قد اوضحنا سبیله بمالا مزید علیه (قوله و ما ذکرنا فی الحاشیة) اقول قدمر فی صدر الامر الثالث ان القطع قد یؤخذ موضوعا لحکم آخر یخالف الحکم المتعلق به القطع کما اذا ورد مثلا فی خطاب اذا قطعت بوجوب شیئی یجب علیك التصدق بکذا وقد لا یکون لموضوع من الموضوعات حکم واقعی بل الحکم مجعول للمقطوع کما اذا کانت النجاسته و وجوب الاجتناب حکما لمقطوع البولیة و علی کلا التقدیرین اما ماخوذ تمام الموضوع او جزئه فمهما قامت الامارة علی وجوب شیئی اوقامت البینة علی بولیة

مايع فلا محالة يكون لسانها اثبات جزء الموضوع للحكم الشرعي او متعلقه اذ المفروض ان البول او الوجوب اما جزء لموضوع الحكم او متعلق لموضوع الحكم اذ القطع المتعلق بالبول او الوجوب تمام الموضوع فهما متعلقان لموضوع الحكم و هذا المقدار يكفي في كونه اثراً شرعيا اوضوح ان جعل البول او الوجوب جزء للموضوع اومتعلقه يكون باختيار الشارع وزمامه بيده فاذن لا مانع من اثباته بمعونة البينه اوالامارة فيكون لسانهما تعميم الموضوع في مقام الاثبات و لازمه انه يحصل المكلف قطع بالبول الجعلي مثلا بالوجدان فقد ثبت البول بالدليل الشرعي والقطع بالوجدان فتم الموضوع بكلا جزئيه و هذا كما اذا قامت البينة مثلا على كرية ماء مقطوع اومائية كر كك هذا حاصل ما افاده الاستاد في الحاشية في تصحيح قيام الامارة مقام القطع المأخوذ في الموضوع ثم استشكل فيها بما حاصله ان ما اخذ فيه القطع لايكاد ان يتحقق تعبداً بتمامه بمجرد تسرية دليل الجعل الى جزء آخر سوى القطع لان ذلك الجزء و ان كان ثابتا تعبدا و واقعا جعليا الا ان قيده و هو القطع قطعي الانتفاء لوضوع ان القطع المتعلق بالبول الجعلي مغاير للقطع المتعلق بالبول الواقعي لمكان تغاير المتعلقين والشك في كونه بولا باق على حاله وليس دليل التنزيل متكفلا الا لتنزيل المشكوك اوالمؤدى منزلة الواقع ولانظر له الى القطع وتنزيله منزلة القطع بالواقع ولم يقم على هذا التنزيل دليل آخر (واجاب عن الاشكال بثبوت الملازمة عرفا بينه و بين تنزيل المؤدى نظراً الى ان الدليل اذ دل ولو بالعموم على تنزيل المودى منزلة الواقع او المشكوك منزلة المتقين فقد ثبت المؤدى شرعا و لازم ثبوته تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع و الا لكان التنزيل المذكور عارياً عن الفائدة اذ المفروض ان لا اثر له الا مجرد كونه جزءاً او متعلقاً للموضوع فلو فرض شمول ادلة الامارات لذلك فلا شك في ان التنزيل في هذا الاثر انما يجدي فيما اذا نزل القطع به منزلة القطع بالواقع و بهذا الاعتبار لا يرى العرف التفكيك بين التنزيلين في مقام الجعل ولكن هذا الجواب لا يخلوا عن التعسف كما افاده في الكتاب توضيحه

ان دلالة الدليل على تنزيل المؤدى يتوقف على دلالته على تنزيل القطع به منزلة الواقع بالملازمة اذ المفروض انه لا اثر شرعي لمتعلق القطع الا كونه جزء للموضوع او متعلقا له ولابد من ثبوت الجزء الآخر وجدانا او تنزيلا كي يشمله دليل التنزيل المؤدى ولا دلالة له ككك الا بعد دلالته على تنزيل المؤدى اذ الدلالة بالملازمة متفرع على المطابقة فيلزم الدور و محذور الدور انما نشأ من ترتب تنزيل القطع بالواقع الجعلي منزلة الواقع على تنزيل المؤدى منزلة الواقع و تفرعه عليه وتوقف تنزيل المؤدى منزلة الواقع على الدلالة بالملازمة لوضوح انه لابد من ان يكون الجزء الآخر اعني القطع بالواقع محرزاً اما بالوجدان او بالتنزيل كي يصح التنزيل في المؤدى والمفروض توقف تنزيل القطع بالواقع الجعلي منزلة الواقع على شمول عموم دليل التنزيل للمؤدى و انما يرتفع محذور الدور بان يكون الدليل متكفلا للتنزيلين في عرض واحد بلا ملازمة و ترتب في البين اما بالمطابقة او بان يكون احد التنزيلين مدلولا مطابقيا والآخر مدلولا بدلالة الالتزام فيكون الدليل الواحد كاشفا عن التنزيلين العرضيين بلا ترتب في البين و هذا ممكن في المركبات و المقيدات العرضية التي يكون كلا جزءية في عرض واحد ولا كذلك الامر فيما نحن فيه لوضوح ان حصول القطع بالواقع التنزيلي متأخر رتبة عن الواقع التنزيلي فما لم يدل دليل الامارة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع و لم يتحصل هذا التنزيل لم يتحقق القطع بالواقع التنزيلي والمفروض ان دلالة الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع و شمول عمومه للمورد يتوقف على نهوضه دليلا على تنزيل القطع بالواقع الجعلي مقام القطع بالواقع لكي يصح التنزيل في المؤدى و يمتنع ان يكون احد التنزيلين المتأخر رتبة عن التنزيل الآخر في عرض ذلك التنزيل المتأخر رتبة عن التنزيل الآخر في عرض ذلك التنزيل نعم لو كان لمتعلق القطع اثر شرعي غير الاثر المترتب على المجموع او كان متعلق القطع حكما شرعا لكان خالصا عن شوب هذا الاشكال وان كان لا يخلو اعن محذور اجتماع اللحاظين (بيانه انه لو قال المولى اذا قطعت بوجوب شيئ يجب عليك التصدق بكذا فقامت الامارة على وجوب شيئ

فعلى القول بجعل الحكم المماثل لاشك انه بمجرد قيام الامارة على وجوب شيئ يحدث انشاء وجوب قبالضرورة يحصل العلم بهذا الوجوب المماثل فح ان كان متعلق القطع المأخوذ موضوعا خصوص الوجوب الواقعى لا الاعم من الوجوب الثانوى فلا محالة يحتاج الى تنزيل آخر مفاده تنزيل القطع بهذا الوجوب منزلة القطع بالوجوب الواقعى فيلزم اجتماع اللحاظين لحاظ تنزيل المؤدى منزلة الواقع ولحاظ تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع لكنه خال عن اشكال الدور لوضوح عدم توقف شمول عموم دليل المؤدى له على ذلك التنزيل لمكان كون المؤدى اثراً شرعياً فالواقع الجعلى يحصل بشمول ذلك العموم و يتوقف عليه بلاتوقف من جانب العموم (وان كان متعلق القطع المأخوذ موضوعاً اعم من الوجوب المماثل فلا محالة يحصل القطع به بمجرد تنزيل المؤدى منزلة الواقع وهذا القطع جزء آخر للمركب حقيقة حصل تكويناً لا تنزيلا ولاضير فى ذلك بان يتحصل بنفس دليل التنزيل جزء آخر للمركب فيما اذا لم يتوقف شموله على تنزيل ذلك الجزء ولم يحتج الى لحاظ آخر كى يلزم اجتماع اللحاظين كما هو كذلك فى هذه الصورة (هذا كله فيما اذا كان متعلق القطع المأخوذ موضوعاً حكما شرعيا واما اذا كان موضوعا من الموضوعات الخارجية ذا اثر شرعى كما اذا اخذ القطع بالخمر موضوعا لحكم آخر فلا شك انه بمجرد شمول دليل الامارة يحصل القطع بالخمر الجعلى بلا لزوم الدور ولكنه يحتاج الى تنزيله منزلة القطع بالواقع فيلزم محذور اجتماع اللحاظين كما لا يخفى و كذلك فيما اذا اخذ القطع بالحكم موضوعا اوجزئه لحكم آخر على القول بعدم جعل الحكم المماثل و مجرد تنجز الواقع بقيام الامارة فان هذه الصورة ايضم خالية عن محذور الدور و ان كان فيها محذور اجتماع اللحاظين (وهم و دفع) ربما يتوهم عدم لزوم محذور الدور فيما اذا كان دليل التنزيل متعدداً بان يكون واحد من الدليلين متكفلا لتنزيل المؤدى منزلة الواقع و آخر منها متكفلا لتنزيل الواقع الجعلى منزلة الواقع الحقيقى و انما الاشكال مقصور على وحدة التنزيل المدلول للدليل الواحد (و الجواب ان محذور

الدور لازم حتى فى صورة تعدد الدليل و تعدد التنزيل (بيانه) ان القطع بالواقعى الجعلى متأخر رتبة عن تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيكون تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزلة الواقع متأخراً برتبتين عنه و هذا تأخر واقعى كما ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع يتوقف على كونه جزء لموضوع الاثر الشرعى او متعلقا له و هذا وجه التنزيل وبدونه يمتنع التنزيل و كونه كذلك يتوقف على تعلق القطع به و تنزيله منزلة القطع بالواقع لكى يصير موضوعا لاثر شرعى وهذا تقدم واقعى ايضم و فيه محذور تقدم الشيئى على نفسه و من البين ان المحذور المذكور لايندفع بتعدد الجعل والتنزيل فضلاعن اتحلال التنزيل الواحد الى تنزيلين و من هنا يظهر انه يلزم محذور الدور فى مقام الثبوت و ليس مقصوراً على مقام الاثبات كما توهم (شبهة وازاحة) ربما يقال بكفاية الاثر التعليقى ولا يلزم محذور الدور (بيانه ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع لا يتوقف فعلا على حصول القطع بالواقع الجعلى فيما اذا اعتبر القضية طبيعية بمعنى انه يكفى فى صحة تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيما اذا تحقق القطع بالواقع الجعلى ولو من ناحية شمول دليل التنزيل كما فى كل خبرى صادق فمهما عم قوله ع صدق العادل لمتعلق القطع بلحاظ الاثر التعليقى حصل القطع بالواقع التنزيلى و بمعونة الملازمة العرفية حصل تنزيله منزلة القطع بالواقع فتم تمام الموضوع لوجوب التصدق مثلا (الجواب) ان الكلام فى الحكم الفعلى بمعنى تحقق التنزيل فعلا فى الخارج بالنسبة الى المؤدى منزلة الواقع و لابد من وجه التنزيل فى صحته والاثر التعليقى غير موجود حين التنزيل فلا يصح التنزيل فمحذور الدور لا يرتفع بما ذكر (نقل و تعقيب) قد اضاف فى تقريرات بعض الاعلام اشكالا آخر على الدور المذكور فى كلام الاستاد (قال ولكن لا يخفى عليك انه لا ينحصر الاشكال فى الدور ويرد عليه ان المفروض ان الموضوع مركب من العلم و متعلقه و التركيب من العلم و متعلقه ليس على حد ساير الموضوعات المركبة من الامور المتباينة يقتضى ان يكون لكل من الاجزاء احراز يخصه فانه لا يمكن ان يتعلق بكل من العلم والمتعلق احراز

يخصه اذليس للاحراز احراز و لايتعلق العلم بالعلم بل بنفس احراز المتعلق يتحقق كلا جزئى المركب فى زمان واحد و فى مرتبة واحدة و لا يعقل ان يتقدم احراز المتعلق على احرار الجزء الآخر و احراز المتعلق اما ان يكون بالعلم الوجدانى كما اذا علم وجدانا بالملكية فيجوز له الشهادة لصاحبها بناء على اخذ العلم جزء لموضوع الشهادة واما ان يكون بالتعبد الشرعى بجعل ما يكون محرزاً للمتعلق فيتحقق ايضم كلا الجزئين بنفس الجعل الشرعى كما كان يتحقق بالعلم الوجدانى وهذا انما يستقيم بناء على ما بيناه من ان المجعول فى باب الطريق والامارات نفس الوسيطة والاثبات والمحرزية للمتعلق فيتحقق كلا جزئى الموضوع بنفس هذا الجعل بلاحاجة الى جعلين و لحاظين و اما اوبنينا على تعلق الجعل بالمؤدى فهذا الجعل بنفسه لا يوجب تحقق كلا الجزئين اذ الاحراز لم يتحقق بهذا الجعل و بعد ذلك يستحيل ان يتحقق جزئه الآخر لما عرفت من ان الموضوع المركب من الاحراز و متعلقه يتحقق كلا جزئيه فى مرتبة واحدة ولا يتقدم احراز احدهما على الآخر والاحراز الحاصل من تنزيل المؤدى هو احراز الحجية والعلم بها واين هذا من العلم بالواقع انتهى كلامه ملخصاً) وفيه ان الممتنع عدم حصول القطع بالواقع التنزيلى لامقارنا ولا متقدما ولا متاخراً للزوم الدور و اما العلم بالمؤدى بمعنى العلم بقيام الامارة على مفاد المؤدى فهو امر وجدانى ولكن هذا ليس جزء الموضوع بل العلم بالواقع فلو فرض امكان تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع لكان كلا جزئى المركب حاصلا بالتنزيل لا بمجرد احراز المتعلق انما الاشكال فى شمول دليل التنزيل اذ هو متوقف على وجه التنزيل والمفروض ان المؤدى انما يصير جزء لموضوع الاثر الشرعى فيما اذ انزل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع و تنزيله موقوف على شمول دليل التنزيل لذلك فيلزم الدور فظهر ان المحذور منحصر فى الدور الذى نبه عليه الاستاد و لعل امره قده بالتامل فى ذيل كلامه اشارة الى ما ذكرنا (ثم انه قده حسب ان محذور الدور يرتفع بما اختاره من جعل الطريقية والوسطية فى الاثبات (و فيه ان المفروض ان اثر الشرعى مترتب على المركب و ليس للجزء اثر اصلا الا

کونه جزءاً للمرکب و من البین ان الامارة قامت علی متعلق القطع و هو طریق الیه خاصة و لیس طریقاً للجزء الآخر الذی هو القطع وجعل الطریق للمتعلق متوقف علی کونه ذا اثر شرعی لوضوح ان الاثر الشرعی مصحح لصدور الجعل من الشارع فاذن یتوقف صدور الجعل علی جعل طریق آخر للقطع وحیث لا یتأتی ذلک فلابد من تنزیله منزلة القطع بالواقع فیلزم الدور اذ جعل الطریق الی المتعلق متوقف علی ذلک التنزیل و هو متوقف علی جعله واحراز المتعلق لکی یتفرع علیه التنزیل فیلزم ان یکون الطریق غیر واف بنفسه لاحراز الجزء الآخر و معه لا معنی لجعل الطریل للمتعلق ولامصحح لصدوره من الشارع نعم لو کان للمؤدی اثر شرعی سوی کونه جزء المرکب لم یرد علیه اشکال الدور (نقل وتعقیب) قد بنی فی تقریرات بعض الاعلام قیام الامارات مقام القطع المأخوذ علی وجه الکشف علی جعل الطریقیة والوسطیة فی الاثبات و حسب انه قده قد حل عقدة اشکال اجتماع اللحاظین بذلک و عندی فی المبنی و البناء نظر و نجعل معه البحث فی موضعین الموضع الاول فی المبنی (قال ان المجعول فی باب الامارات نفس الطریقیة والمحرزیة فکأن الشارع فی عالم التشریع جعل الظن علماً من حیث الکاشفیة والمحرزیة بلا تصرف فی الواقع ولافی المؤدی بل المودی باق علی ما هو علیه من الحکم الواقعی صادفت الامارة للواقع او خالفت لانه یکون من مصادفة الطریق او مخالفته لذی الطریق من دون توسعة فی الواقع و تنزیل شیئی آخر منزلة الواقع و مما ذکرنا ظهران حکومة الطرق والامارات والاصول علی الاحکام الواقعیة لیست الحکومة الواقعیة توجب التوسعة والتضییق فی الموضوع الواقعی فانه لیس فی الحکومة الظاهریة توسعة وتضییق واقعی وحکومتها انما تکون باعتبار وقوعها فی طریق احراز الواقع فی رتبة الجهل به فظهران بین الحکومة الواقعیة والحکومة الظاهریة بون بعید و ان حکومة الامارات انما تکون حکومة ظاهریة واقعة فی طول الواقع وفی طریق احرازه و یکون المجعول فیها نفس المحرزیة والتنجز و العذر من اللوازم العقلیة المترتبة علی ما هو المجعول انتهی کلامه ملخصا) وفیه ان الطریقیة منتزعة

من مرأتیة القطع التی هی عین وجوده الحقیقی والامر الانتزاعی تبع لمنشائه فی الجعل ولا یتعلق الجعل التشریعی بالوجود الحقیقی فلاتکون الطریقیة قابلة للجعل و ربما یتراءی من صدر کلامه التفکیک بین کون القطع صفة قائمة بنفس العالم و بین جهة اضافته لذی الصورة و هی جهة کشفه عن المعلوم و ان هذه الجهة مترتبة علی الاولی (و فیه ان تحقق صفة القطع فی عالم النفس انما یکون بتوجه اللحاظ الی الخارج و بحصول الصورة لدی العالم یتحصل وجود القطع ویکون تلک الصورة ما بها ینظر الی الخارج ومادامت الصورة کذلک یکون القطع مرأة و کاشفاً عن الخارج و ینتزع عنه الطریقیة والاحرازیة و مهما توجه اللحاظ الی الصورة الحاصلة و صارت ما فیها ینظر انقطع مرأتیة القطع عن الخارج وانقلب الی مرأتیته الی الصورة ضرورة امتناع کون الصورة الحاصلة ما بها ینظر و ما فیها ینظر فی آن واحد فلا وجه لقوله بان جهة الکشف عن الخارج مترتبة علی الصورة الحاصلة لوضوح ان ترتب جهة الکاشفیة علی حصول الصورة متفرع علی تقدم الصورة رتبة علی الکاشفیة مع ان وجود القطع لا یتحقق الا بتوجه اللحاظ الی الخارج و صیرورة الصورة الحاصلة ما بها ینظر الی الخارج فبمعونة التوجه الی الخارج و انشاء الصورة فی عالم النفس بماهی ما بها ینظر الی الخارج یتحصل حقیقة القطع فی عالم النفس بلاترتب بین الجهتین نعم ماهیة الصورة الحاصلة فی الذهن من حیث هی ماهیة الموجود فی خارج النفس مباینة لصفة القطع فانها من مقولة وهی من مقولة اخری و لیس الکلام علی ذلک اذ المراد من قیام الامارات مقام القطع قیامها مقام القطع المتعلق بالخارج فی طریقیته الی الخارج لافی القطع المتعلق بماهیة الصورة من حیث هی و قد عرفت ان طریقیته منتزعة عن کاشفیته ومراتیته للخارج و هی عین وجود القطع و لیس جهة الکاشفیة منفکة عن حقیقة القطع لکی تکون قابلة للجعل التشریعی نعم مفهوم الاضافة زائدة عارضة علی وجود القطع و لیس الکلام علیها و هذا بخلاف الحجیة فانها مستقلة فی المفهومیة و لیست منتزعة عن القطع بل هی من اللوازم المتأخرة عنه یکون حجیة القطع بالذات و حجیة الظن

بالعرض بمعونة الجعل التشريعى لكن الحكومة فيهاحكومة واقعية و فى مقام الثبوت لا حكومة ظاهرية و فى مقام الاثبات حسبما مر بيانه سابقا (ثم انه قده تشبث فى فى ذيل كلامه بذيل العرف (قال فتحصل من جميع ما ذكرنا ان قيام الطرق و الاصول مقام العلم الطريقى لايحتاج الى كلفة جعلين و لحاظين بل نفس ادلة حجيتها تفى بذلك بعد ما كانت حجيتها عبارة عن وسطيتها فى الاثبات و وقوعها فى طريق احراز الواقع و كونها محرزة له كما هو الشأن فى الطرق العقلائية بل الظاهر انه ليس للشارع طريق مخترع بل الطرق الشرعية كلها امضاء لما فى يد العقلاء من الطرق المحرزة لمواديها لكونها واقعة فى طريق احراز الواقع كان حكومتها حكومة ظاهرية انتهى كلامه) و انت خبير بان اتباعهم للامارة مجردجرى عملى على طبقها وانمايكون جريهم على طبقها لما هو المركوز فى اذهانهم من عدم الاعتداد باحتمال الخلاف فهل هذالاجل الطريقية فى الاثبات و حكومة ظاهرية اولاجل الحجية و حكومة واقعية و تعيين الاولى رجم بالغيب لو لم تكن الثانيةمتعينة لما برهنا عليه مضافا الى انانسحاب الحكومة الظاهرية فيما كان دليل الاعتبار لبيا لايخلوعن الاشكال و سيأتى تحقيقه فى محلهانشاءالله (الموضع الثانى) فى البناء(قال و اماعلى المختار من ان المجعول فى باب الطرق والامارات هو نفس الكاشفية والمحرزية والوسطية فى الاثبات فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزا كما كان فى صورة العلم انتهى موضع الحاجة) وفيه ان المفروض ان الاثر الشرعى مترتب على الاحراز التكوينى بمعنى ان المكشوف بالقطع الذى هو كشف تام تكوينى موضوع او جزء موضوع للاثر الشرعى و من المعلوم ان الكشف الناقص بمجرد تعلق الجعل التشريعى بطريقيته لا يترقى الى مرتبة اخرى من الكشف تكوينا كى يصير مشمولا لذلك الاثر وحاله بعد الجعل كحاله قبله فيكون من انتقال حكم من موضوع آخر بلا تصرف و تعميم من ناحية الحاكم لا فى الموضوع ولا فى الحكم و ليس هناك الا مجرد جعل الظن طريقا الى متعلقه و المفروض انه لااثر شرعى للمتعلق الا كونه جزء للموضوع المركب منه ومن القطع اومتعلقه ومع

فرض اثر شرعى للمتعلق لاضير فيه بناء على امكان جعل الطريقية وتكون حكومه ظاهرية بالنسبة الى الواقع لان المفروض ان الامارة طريق الى الواقع و الاشكال باق على حاله بالنسبة الى الاثر الآخر المترتب على المقطوع شطراً اوشرطاً (فاذن لامحيص اما من التعميم فى الموضوع بان يجعل الظن كالقطع فى ترتب ذلك الاثر بان يكون الجامع بينهما موضوعاً فى مقام الثبوت لا بان يستعمل لفظ العلم فى الاعم من الظن بل مجرد ترتب الاثر على الظن فى مقام الثبوت كاف للتعميم فى مقام الاثبات و هذه حكومة واقعية اومن التعميم فى الحكم و لو بلسان تنزيل الظن منزلة القطع و قضيته جعل ذلك الاثر للظن ايضم و هذا من باب تنزيل الخارج منزلة الداخل و هذه ايضم حكومة واقعية لا ظاهرية و قضيتها جعل الاثر لخصوص الظن كالقطع فى مقام الثبوت لا للجامع كما فى الصورة الاولى و لا يرد هذا الاشكال فى الحكومة التنزيلية التى مفادها تنزيل المؤدى منزلة الواقع والقاء احتمال الخلاف اذ المفروض ان الدليل ناظر و لو بمدلوله الالتزامى الى القاء حكم الشك و تنزيل الكشف الناقص منزلة الكشف التام فهو تعميم فى الحكم بلسان الحكومة الظاهرية و ليس مجرد جعل طريق الى المتعلق لا بلسان التنزيل كى يكون من باب انتقال حكم من موضوع الى موضوع آخر بلاتصرف من ناحية الحاكم لا فى مقام الثبوت و لا فى مقام الاثبات و ان كان فى الحكومة التنزيلية محذور آخر حسبما مر بيانه فقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان مجرد جعل الطريقية لا ينهض رافعاً لاشكال اجتماع اللحاظين و لا ينحل به عقدته وقد مر شطر من الكلام فيه سابقاً فى لزوم اشكال الدور على هذه الطريقة فيما اذا لم يكن للمتعلق اثر شرعى (حكاية ربما يترأى من عبارة المقالة فى صدر مبحث القطع صيرورة الظن قائما مقام اليقين الموضوعى والطريقى بمجرد قوله الظن كالقطع بخلاف قيامه مقام العلم الطريقى المحض فلا يكفى ذلك لقيام الظن مقامه (قال ثم ان الغرض من جعل طريقية الظن تارة صيرورة الظن قائما مقام اليقين فى تقديمه على مفاد الاصول العملية التى كان العلم غاية لها او قائما مقامه فى موارد كون العلم دخيلا فى موضوح الحكم بنحو الشرطية

مثلا و اخرى قيامه مقام اليقين فى حكم العقل بالتنجز اما قيامه مقام العلم فى المقام الاول فيكفيه مجرد عنايته تتميم كشفه فى لسان دليله و اما فى قيامه مقام العلم فى المقام الثانى ففيه منع انتهى ملخصا وسنعود الى تحقيقه فى اواخر مبحث الاستصحاب انشاءالله (قوله لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس ذلك الحكم للزوم الدور) اقول قد اسمعناك غير مرة ان للقطع ماهية ووجوداً كسائر الكيفيات النفسانية و ليس لدى الحاكم حين الحكم الا ماهيته التى هى وجود ذهنى للقطع الحقيقى و يمكن للحاكم ان يجعل ماهية القطع ما بها ينظر الى القطع بحرمة الخمر مثلا التى يريد ان ينشائها بعد ادلا حجر فى تصور نفس الحرمة الشخصية التى سينشائها قبل انشائها كما فى تصور فعل خاص يريد الفاعل ان يوجده غداً فان تصور ماهيته قبل ايجاده وجود ذهنى له يمكن حصولها فى الذهن قبل وجودها الخارجى فمهما امكن ذلك امكن له ان يعتبر القضية حقيقية بمعنى انه كلما تحقق عنوان مقطوع الحرمة ثبتت الحرمة له فيصير الموضوع مقطوع الحرمة لا شرب الخمر لان المفروض عدم جعل الحرمة لشرب الخمر فاذن يلزم عدم اخذ القطع بحرمة شرب الخمر فى موضوع نفس تلك الحرمة اما مع عدم انشاء حرمة شرب الخمر فى مستقبل الزمان فواضح ضرورة ان شرب الخمر ليس بحرام قط كى يكون القطع بحرمته مأخوذاً فى موضوعها واما مع انشائها فالحرمتان متعددتان بتعدد الموضوع و فى كلتا الصورتين يلزم الخلف وح فلو فرض حصول القطع بحرمة شرب الخمر اتفاقا مع عدم جعل الحرمة فلاشك فى عدم انطباق تلك الكبرى على الصغرى لان المفروض اخذالقطع بالحرمة المجعولة فى موضوعها لا الاعم من الحرمة الوهمية و لعدم الحرمة لشرب الخمر فى صورة الخطأ لا يكون مشمولا للموضوع و على فرض اخذه كذلك فى الموضوع يلزم محذور آخر و هو امتناع حصول العلم بهذاالتكليف للقاطع و معه لا يمكن بلوغه الى مرتبه التنجز وسياتى له مزيدبيان من ذى قبل انشاءالله وهذا كله فيما اذاعتبرالقضية حقيقية ولواعتبر القضية خارجية لزم الدور (بيانه ان الحكم متوقف على وجود موضوعه فى ذهن الحاكم و لمكان

انتفاء وجود القطع بالحرمة الخارجية بانتفاء قيده و هوالحرمة يمتنع حصول صورة منه لدى الحاكم بحيث لاتنطبق الاعلى تلك الحرمة الخارجية المتعلقة للقطع فاذن لامكنة للحاكم ان يجعل الحرمة على مقطوعها فالحكم متوقف على وجود موضوعه لدى الحاكم و وجود موضوعه فيه متوقف على الحكم اعنى انشاء الحرمة فى الخارج كى يرتسم فى الذهن حين الحكم فيلزم الدور (وهم و دفع) ربمايقال ان القطع لا يتوقف على الحرمة الخارجية اذ ربما يقع الخطاء فالقطع بها موجود للقاطع مع عدم الحرمة فى الخارج فلا يلزم الدور اذالحكم متوقف على القطع بخلاف القطع (والجواب ان ماهو الموضوع حقيقة لدى الحاكم هو ماهية القطع و ان كانت ما بها ينظر الى القطع الخارجى و مع فرض القضية خارجية يلزم الدور لان الحرمة موقوفة على وجود القطع بالحرمة الخارجية كى تحصل ماهيته لدى الحاكم و حصول ماهيته يتوقف على الحرمة الخارجية اذ حصول ماهية الامر الخارجى على نحو القضية الخارجية موقوف على ثبوتها فى الخارج و لا معنى لخطا الحاكم المصيب فى حكمه و لاربط لخطاء القاطع بما نحن فيه اصلا لما عرفت من ان الكلام فى اخذ القطع بالحرمة المجعولة لا الحرمة المتوهمة (نقل و تعقيب) قال المحشى قده فى نهاية درايته والتحقيق ان العلم الموقوف عليه شخص الحكم اذ الوحظ بالاضافة الى متعلقه المتقوم به العلم فى مرتبة وجوده فى النفس فمتعلقه ماهية الحكم دون وجوده لاستحالة تقوم العلم بامر خارج من افق النفس و ليس العلم الا وجود الماهية فى النفس و من الواضح ان العلم و ان كان متوقفاً على المعلوم ومتأخراً لكنه لاتوقف لماهية الحكم عليه بل لوجوده فلادور لعدم التوقف من الطرفين مضافا الى عدم التعدد فى الوجود المبنى عليه الدور المصطلح انتهى موضع الحاجة) وفيه ان العلم ليس متقوما بالمعلوم بالذات اذهو من سنخ الماهيات المعراة عن حقيقة الوجود بتاتا والعلم من سنخ الوجودات الحقيقية و يمتنع كون الماهية مشخصة للعلم و مقومة له و من المعلوم ان للعلم مع متعلقه وجوداً واحداً له بالذات ولمتعلقه بالعرض اذالعلم من مقولة الكيف و الماهيات من مقولات اخر

و يمتنع اتحاد مقولتين فى وجود واحد و بانشاء النفس و ابداعها تحصل صورة مطابقة للخارج فى عالمها ز توضيحه ان النفس مهما توجه الى خارج عالمها بمعونة احد الحواس انشأت صورة مماثلة لما فى العين فى عالم الحس المشترك يكون جزئيا آبيا عن انطباقه على غيره ثم تنشأ مفهوما كليا لا متأبيا فى عالم العقل و القيوم للعلم و المعلوم بالذات هو النفس و يكون قيام تلك الصورة عليها قيام صدور لا قيام حلول و من ثم ترى تلك الصورة كصورة القمر مثلا منفكة عن ذاتها خارجة ثابتة فى مسافة فلو كانت تلك الصورة حالة فى النفس عارضة عليها كعروض العرض لمعروضه لم يعقل رؤيتها منفكة مقابلة لها اذ يمتنع رؤية العرض مجسما متشكلا متجوهرا قائما بذاته و بحياله فى قبال معروضه فظهر ان المقوم لوجود العلم هو الذى ابدعه و انشائه لا ماهية المعلوم بالذات كما ان المعلوم بالعرض ايضا لا يكون مقوما له ولكن النفس مالم تتوجه الى خارج عالمها لم يتحصل حقيقة العلم و المعلوم بالذات فى صقعه و مادام اللحاظ مصروفا الى الخارج يكون ماهية المعلوم بالذات ما بها ينظر الى الخارج و بمجرد قطع اللحاظ عن الخارج و صرفه الى المعلوم بالذات يصير ما فيه ينظر و ينقطع اللحاظ عن الخارج الى الداخل و الكلام فى اخذ القطع المتعلق بالخارج موضوعا لعين ذلك الحكم و من البين ان ذلك القطع الخارجى موجود لقاطعه لا للحاكم اذ يمتنع حصول الوجود الخارجى فى الذهن و الا انقلب الذهن خارجا فالذى لدى الحاكم هو ماهية القطع لا وجوده و هى الموضوع للحكم و تكون هذه الماهية مابها ينظر الى القطع الخارجى (اذا تمهد ذلك فتقرير الدور ان الحكم متوقف على وجود موضوعه فى ذهن الحاكم و حصول الموضوع لدى الحاكم متوقف على وجود القطع بالحكم الخارجى لكى يرتسم منه صورة مطابقة له فيما اذا حاول الحاكم انشاء الحكم على الصورة المطابقة بحيث لا تنطبق الا على الخارج الموجود على نحو القضية الخارجية و حيث لا حكم فى الخارج لا قطع به فاذن لا امكنة للحاكم ان يجعل الحرمة مثلا على مقطوع الحرمة اذ الحكم متوقف على وجود موضوعه فى الذهن و وجود موضوعه فيه متوقف على الحكم اعنى انشاء

الحرمة فى الخارج التى هى متعلق القطع كى يكون مرتسما فى الذهن حين الحكم هذا تقرير الدور المصطلح فلا وجه لانكاره كما وقع فى ذيل كلامه كما ان البحث عن كون المعلوم بالذات مقوما للعلم اجنبى عن محل الكلام اذ قد عرفت ان القطع الخارجى الموجود لقاطعه ليس موضوعا لدى الحاكم بل الموضوع هو ماهية ذلك القطع و هى ليست معلومة بالذات عند القاطع كى يبحث عن تقومها لقطع القاطع مع ما عرفت من ان تقومها له خلاف التحقيق نعم لو اعتبرت القضية حقيقية لم يرد اشكال الدور و يرد عليها محذور الخلف حسبما مر بيانه (نقل و تعقيب قال فى تقريرات بعض الاعلام و اما اخذه موضوعاً بالنسبة الى نفس ذلك الحكم الذى تعلق العلم به فهو مما لا يمكن الا بنتيجة التقييد و توضيح ذلك هو ان العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه الاطلاق و التقييد اللحاظى لاستلزامه الدور الى ان يقول و حيث لا يمكن ان يكون الجعل الاولى متكفلا لبيان ذلك فلابد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الاطلاق او التقييد و هو المصطلح عليه بمتمم الجعل انتهى موضع الحاجة) و فيه ان محذور الدور مقصور على ما اذا اعتبرت القضية حقيقية كما هو الشأن فى المجعولات الشرعيه نعم يلزم فيها محذور الخلف ثم فى كلتا القضيتين محذور آخر و هو ان انشا الحكم من ناحية المولى لابد ان يكون لجعل الداعى للمكلف بعثا او زجراً و مع فرض قطع المكلف بوجوب الفعل مثلا يمتنع حصول العلم له بالخطاب المتعلق بمقطوع الوجوب فلا يصير منجزاً قط اذ قضية اخذ العلم بالوجوب فى نفس هذا الوجوب تعلق القطع بوجوب الفعل بعنوانه كى يؤخذ القطع به موضوعاً للوجوب فالمكلف قاطع بوجوب الفعل فرضاً و لا يكون ملتفتا الى هذا الخطاب الذى مركزه هو مقطوع الوجوب و لو التفت اليه كشف الخطاء قطعه فينتفى وجوب المقطوع بانتفاء موضوعه فاذن يمتنع التفاته الى هذا الخطاب مع انحفاظ موضوعه و بالجملة اما ان يلتفت المكلف الى ان الواقع لا حكم له بل لمقطوع الحكم فاذن لا يتحقق الموضوع قط اذ المفروض ان الموضوع هو القطع المتعلق بالحكم و مع الالتفات الى ذلك لا يحصل القطع بحكم الفعل كى يتحقق الموضوع و اما ان لا يلتفت

الى ذلك فلا يحصل له العلم بهذا الخطاب قط ولازم ذلك امتناع وصول هذا الخطاب الى مرتبة التنجز فلا يمكن ان يصير داعيا محركا للمكلف على امتثاله فيكون صدوره لغواً (و كيف كان يرد عليه ان الحكم المجعول فى مقام الثبوت اذا كان فيه قصور عن الانبساط على تمام مركزه كما فى الواجب التعبدى فلا محالة يحتاج الى متمم الجعل بخلاف ما نحن فيه لوضوح ان الحكم قد انبسط على تمام مركزه انما يكون فيه قصور عن الشمول لحالات المكلف من العلم والجهل (توضيحه ان الحكم المجعول كالوجوب والحرمة آب بذاته عن الشمول لحالة العلم او الجهل المتأخر رتبة عن اصل وجوده فيكون ذات المجرد عنهما مركزاً له و هذا تجرد خارجى حقيقى لا مفهومى آت من ناحية ضيق الحكم المجعول بذاته فالحكم المجعول بذاته مجرد عن الاطلاق والتقييد و يكون مصداقا للاهمال فى مقام الثبوت لا انه اهمال لحاظى من ناحية المولى كى يقال يمتنع الاهمال فى مقام الثبوت فمع فرض لحاظ الحاكم حالة العلم والجهل و تسريته اليه فى مقام الثبوت لا تأثير له فى انبساط الحكم لهما على حسب مقدار سعة لحاظ الحاكم كما ان لحاظ التقييد بواحد منهما لا يؤثر فى خروجه عن الاهمال الذاتى و قد ذكرنا انه يمكن للحاكم التسرية او التقييد فى مقام الثبوت والاثبات على نحو القضية الحقيقية ولا تأثير له فى سعة الحكم و ضيقه اصلا لكن الحكم مع كونه آبيا عن الشمول لحالة العلم والجهل يكون منبسطا على فعل المكلف الذى هو مركزه بتمام حدوده اطلاقا و تقييداً ولا قصور فيه من هذه الجهة و زمامه بيد الحاكم كما انه لا قصور فيه من حيث شموله لحالات المكلف سوى العلم والجهل والعلم فى مقام التطبيق طريقى محض موجب لتنجز التكليف فلو كان فى مركزه قصور من ناحية الحاكم لم يكن العلم منجزاً له و من ثم ينقدح له ترتب القياس فى مقام التطبيق والامتثال الذى زمامه بيد المكلف بان يقول انا واحد من الناس المخاطبين بحكم كذا و يجب عليهم كذا فيجب على ايضا فظهر مما ذكرنا انه لا قصور فى هذا الحكم المجعول لا فى مقام الجعل ولا فى مقام التطبيق فاذن لا يحتاج الى متمم الجعل اصلا اذا تمهد ذلك ظهر انه يمتنع اخذ العلم موضوعا

بالنسبة الى نفس الحكم الذي تعلق العلم به وانه لايمكن بنتيجة التقييد ولايكون الجعل الثانوي معمما اومخصصاله في مقام الثبوت ولافي مقام الاثبات اذا لمفروض انه قد تحقق ذلك الحكم المجعول مصداقا للمتجرد والاهمال في مقام الثبوت وليس ذلك اهمالا مفهوميا يكون زمامه بيد الحاكم وبعد تحققه على خصوصية التجرد يمتنع انقلابه عما وقع عليه في مقام الثبوت فضلا عن مقام الاثبات وكما ان الحكم المجعول مجرد ذاتا كذلك الارادة التي هي من مباديه والملاك الذي هو المقتضي للحكم والارادة لايتسرى الى الموضوع المعلوم اوالمجهول بماهما كذلك و سيأتي توضيحه عند بيان الترتب (ثم ان قياس ما نحن فيه بالواجب التعبدي قياس مع الفارق لوضوح ان الوجوب المجعول في ذلك الباب لم ينبسط على تمام مركزه اعني الصلوة المقيد بقصد القربة فالصلوة الخالية عن قصد القربة قطعة من المركز والمقيد بها باعتبار قيده قطعة اخرى منه فيكون الامر الثاني متمماً للجعل الاول اذ الجعل الاول كان قاصراً عن الانبساط على تمام مركزه فلا محالة مست الحاجة الى متمم الجعل لكي يتم مقام التطبيق و الامتثال للمكلف و لولاه لم يسع المكلف ان يقول الصلوة الخالية عن قصد القربة واجبة و ليس العلم بوجوبها منجزاً له فالحاجة الى متمم الجعل انما تكون لنقصان في اصل الجعل فيمتنع التطبيق في مقام الامتثال للمكلف ولا كذلك الامر فيما نحن اذ المركز و هو فعل المكلف مشمول بحدوده للحكم المجعول و انما يكون قصوره بالنسبة الى بعض حالات المكلفين التي هي في طول الواقع و هذا لايحوج الحاكم الى متمم الجعل اذ الحكم تام في مقام الجعل والتطبيق مضافا الى امتناع متمم الجعل في مقام الثبوت حسبما اوضحنا سبيله وسيأتي له مزيد بيان في مبحث الظن في ذيل تحقيق الترتب (ثم انه قده مثل في ذيل كلامه بمسئلة الجهر و الاخفات والقصر والاتمام حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حق العالم فقد اخذ العلم شرطا في ثبوت الحكم واقعا انتهى) و عندنا مندوحة عن ذلك ذكرناها في ذيل مبحث الاجزاء (قوله ولامثله للزوم اجتماع المثلين) اقول قد تقدم قدامك انه يمكن للحاكم تسرية اللحاظ عند تصور الموضوع الى الحكم

على نحو القضية الحقيقية اذ الحاضر لدى الحاكم انما يكون ماهية الموضوع الملحوظ معه ماهية الحكم فلزوم محذور الخلف لا يكون مانعا عن لحاظ الاطلاق كذلك وحديث التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة مقصور على مورد لم يكن قابلا للحاظ بتاتا مثلا لو فرض امتناع تعلق اللحاظ بالعلم بالحكم والجهل به فكما لا يمكن تقييد الحكم بهما لا يمكن الاطلاق اذ المفروض انتفاء اللحاظ الذى به يصير الموضوع قابلا لواحد منهما و مع انتفاء القابلية رأسا يرتفع الاطلاق والتقييد معا و لا كذلك الامر فيما اذا كان انتفاء التقييد لاستلزام المثلين كما فيما نحن فيه الا محالا آخر مع امكان اللحاظ فانه لابد من الاطلاق لوضوح انه مع انحفاظ القابلية لا يمكن ارتفاع التقييد والاطلاق كما لا يمكن اجتماعهما كما هو الشأن فى تقابل العدم والملكة وقد مر فيه شطر من الكلام فى مبحث الترتب (اذا تمهد ذلك فنقول ان قضية سريان اطلاق الموضوع الى مرتبة العلم بالحكم شمول الوجوب الواقعى مثلا لمعلوم الوجوب ومع جعل وجوب آخر لمعلوم الوجوب يلزم اجتماع المثلين (لا يقال تتأكد الارادة فى المقيد كما هو الشأن فى العنوانين المجتمعين فى مصداق واحد كما فى اكرام العالم والهاشمى بمعنى ان ارادة واحدة تتعلق بالمطلق و والمقيد و تكون فى المقيد اشد منها فى المطلق و ان كان انشاء الطلب متعدداً واحد منهما متعلق بالواقع و الآخر متعلق بالمقيد بالعلم بالواقع لكن الوجوب الاكيد فى المقيد واحد لوحدة منشائه وهى الارادة الشديدة فلا يلزم اجتماع المثلين (لانا نقول فرق بين المطلق والمقيد و بين ما نحن فيه ضرورة ان علم المكلف بالوجوب الشخصى يتأخر رتبة عن الوجوب فما لم يتعلق الوجوب بنفس الفعل لم يكن تعلق العلم به فالوجوبان متعددان كمباديهما و قد عرفت ان الوجوب الواقعى يسرى الى العنوان الثانوى اعنى معلوم الوجوب فيلزم اجتماع المثلين ولو فى مبادى الوجوب لو لم يلزم فيه لامكان كونه من الامور الاعتبارية و كذا الكلام فى لزوم اجتماع الضدين على تقدير اخذ العلم بالحكم فى ضده نعم يصح اخذ القطع بمرتبة من الحكم فى مرتبة اخرى منه او مثله او ضده مثلا يصح اخذ القطع بالمرتبة

الانشائية من الوجوب فى مرتبة فعليته بحيث تصير فعلية بمعونة العلم بها فيكون العلم بها شرطاً لبلوغها الى مرتبة الفعلية كالشرط فى الواجبات المشروطة و كذا يصح ان يؤخذ العلم بها موضوعاً للوجوب الانشائى او الفعلى فيكون هناك حكمان مماثلان ولا يصير الانشائية فعلية بمعونة العلم بها لان المفروض ان العلم بها تمام الموضوع للحكم الثانى و ليس متمما لتلك المرتبة و بعبارة اخرى يكون العلم بها علة لحدوث الحكم الثانى لا شرطاً لبلوغها الى مرتبة اخرى و كذا يصح اخذ العلم بها موضوعاً لضده و سيأتى لذلك كله مزيد ايضاح من ذى قبل انشاءالله هذا تقرير كلام الاستاد(و عندى فى شمول الحكم الواقعى لمرتبة العلم به او الجهل به نظر نظراً الى تأبى الحكم الواقعى عن الشمول لهذه المرتبة ولو مع لحاظ العلم والجهل عند تصور الموضوع (بيانه انه لاشك ان عنوان موضوعية الموضوع انما يتقدر بقدر انصباغه بصبغ الحكم الابداعى و توسعة الموضوع بمعونه لحاظ الحاكم قبل ابداع الحكم عليه لا تستتبع التوسعة فى الحكم فيما اذا كان الحكم بذاته آبيا عن الانبساط على الموضوع بشراشر حالاته الملحوظة معه و من البين ان مركز الوجوب الابداعى مثلا الذى هو سنخ من الوجود هو نفس الفعل بعنوانه و يمتنع سريانه الى حالة العلم به او الجهل به المتأخرين رتبة عن اصل وجوده فيكون ذات الفعل حين التجرد عن العلم والجهل منصبغا بصبغ الوجوب ولم يصر الموضوع الملحوظ على نحو الاطلاق متلونا بلون الوجوب بشراشر سعة اطلاقه المفهومى و هذا تجرد خارجى حقيقى للموضوع آت من ناحية ضيق الوجوب الابداعى و ليس من سنخ بشرط لا المفهومى الملحوظ لقسم من الماهيه فان الماهية تتصف بشرط لا بمعونة الاعتبار و هذا الموضوع حين عروض الوجوب عليه ينعقد له التجرد و يتقدر عنوان الموضوعية بقدر انبساط الوجوب عليه ولا تأثير لسعة اللحاظ السابق على طرو الوجوب عليه فى توسعة الوجوب اليه باطلاقه اذا الموضوعية والمحمولية من المتضايفين فبقدر فعلية عنوان المحمول يصير عنوان الموضوع فعليا فظهر مما ذكرنا ان الموضوع للحكم الواقعى هو ذات الفعل المجرد عن العلم والجهل ولا

يسرى الحكم اليهما بناتا كى يلزم اجتماع المثلين او الضدين و نظير ذلك الكلى المحمول على الانسان مثلا حين كونه ملحوظا لا بشرط كى تكون القضية طبيعية لا ملحوظا بشرط قابلية الانطباق كى تكون القضية ذهنية و مع كون الانسان ملحوظا لا بشرط يكون عنوان موضوعيته بقدر انبساط مفهوم الكلى عليه و ضيق مفهومه يؤثر فى ضيق الموضوع فى نفس الامر و يكون آبيا عن التبعية للموضوع اينما يسرى ولاجل ذلك يصح ان يقال زيد انسان ولايصح ان يقال كلى فريد كلى اذ الانسان لا بشرط يصدق على زيد فالصغرى صادقة و لمكان تضييق الموضوع بتضييق المحمول لاتصدق الكبرى اذا الانسان المقيد بالقابلية الانطباق على كثيرين صار موضوعا فى نفس الامر لا الا بشرط لملحوظ عند المتكلم فكأن نصف دائرة الموضوع صار مقلوبا نابلون المحمول لاكله و سيأتى له مزيد ايضاع فى مبحث الظن عند المجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بمعونة الترتب (نقل و تعقيب) قال المحشى فى نهاية درايته واما انتزاع البعث الاكيد عقلا من مجموع الانشائين فلا يلزم الخلف ولا اجتماع المثلين غير صحيح لان خارجية الامر الانتزاعى بخارجية منشاء انتزاعه و مجموع الانشائين واحد بالاعتبار لا بالحقيقة فلا منشاء لانتزاع البعث الاكيد حقيقة حتى يتحقق البعث الاكيد انتزاعا انتهى موضع الحاجة) وفيه ان منشاء انتزاع البعث الاكيد هى الارادة الشديدة الواحدة المتعلقة بالمقيد و ان كان هناك انشاء ان واحد متعلق بالمطلق و آخر متعلق بالمقيد (توضيح ذلك انه لو فرضنا ان فى عتق الرقبة المؤمنة مصلحة ملزمة شديدة بحيث لو اعتقها المكلف فقد استوفى تلك المصلحة بتمامها ولو اعتق الكافرة فقد استوفى شيئا منها لا بتمامها ولكن بقى بقية و هى مصلحة ملزمة ايضا يمكن استيفائها بالاتيان بالمقيد و ان لم تكن بتلك المرتبة من الشدة فلا شك ان الارادة الشديدة متوجهة اولا الى عتق الرقبة المؤمنة ثم الى المطلقة على نحو تعدد المطلوب و كذا الطلب الانشائى يتعلق اولا بالمقيد ثم بالمطلق على تقدير عدم الاتيان بالمقيد و انقضاء زمان امتثاله على نحو الترتب عليه فى مقام الثبوت و لازم ذلك حصول امتثال الامرين باتيان المقيد و امتثال امر واحد باتيان المطلق ويبقى من المصلحة

شيئى يلزم استيفائه بالاتيان بالمقيد و من البين ان منشاء الانتزاع للبعث الاكيد هى الارادة الشديدة لا الانشأ ان فاذن لا يلزم اجتماع المثلين فى المقيد بالقيود العرضية كالتقييد بالايمان و نحوه وانما المحذور فيما نحن فيه مابنهنا عليه من كون العلم فى طول الحكم الواقعى و لازمه ثبوت الحكم للواقع لكى يتعلق العلم به و مع اخذالعلم به فى مثله يلزم اجتماع المثلين وفى ضده يلزم اجتماع الضدين وان كنا تنظر نافيه حسبما مربيانه (ايقاظ) لا يخفى انه لواخذالعلم بالكراهة الواقعية فى موضوع الحرمة فمع فرض الاشتداد تنقلب الكراهة الى الحرمة وتصير الحرمة شديدة فح يلزم انتفاء الكراهة الواقعية وبانتفائها ينتفى الموضوع فينتفى الحكم بالحرمة اذالمفروض ان الحرمة كانت مترتبة على العلم بالكراهة و مع انقلابها الى الحرمة يمتنع تعلق العلم بالكراهة فاذن لا يمكن تحقق الموضوع فى الخارج فلا حكم مع امتناع تحقق الموضوع و هذا الاشكال وارد على تقدير اخذالعلم بالندب فى موضوع الوجوب كما لايخفى و قد عرفت انه لا معنى للاشتداد مع كون الحكم الثانوى فى طول الواقع سواء لزم محذور اجتماع المثلين كما على قول الاستاد ام لا كما هو المختار (ثم لا يذهب عليك انه لا يرد اشكال التضاد على تقدير اخذالعلم بالا باحة الذاتية فى موضوع واحد من الاحكام الاربعة اذهى باقية على ماهى عليه من الذاتية بعد طرو واحد منها ولا تضاد بين الحكم الاقتضائى واللااقتضائى نعم يرد اشكال التضاد على تقدير اخذ العلم بالا باحة الفعلية كمالا يخفى (ثم على المختار من عدم لزوم محذور التضاد يلزم طلب المحال لعدم قدرة المكلف على الجمع بين المتضادين كما اذا كان معلوم الوجوب حراماً وبالعكس او كان معلوم الندب مكروها وبالعكس نعم لا بأس بان يكون معلوم الوجوب ندبا وبالعكس او كان معلوم الحرمة مكروها وبالعكس ولايلزم اللغوية كما فى اختلاف المتلازمين فى الوجوب والندب او الحرمة والكراهة حسبمااوضحنا سبيله فى مبحث الضد ثم لايذهب عليك انه لا يجوز الترخيص فى معلوم الحرمة لانه اذن فى ارتكاب الحرمة المنجزة كما لا يخفى و ان كان خاليا عن محذور التضاد و كذا الترخيص

فى ترك معلوم الوجوب (قوله و اما الظن بالحكم فهو و ان كان كالقطع فى عدم جواز اخذه فى موضوع نفس ذلك الحكم المظنون) اقول يرد المحاذير الثلاث ههنا طابق النعل بالنعل (اما لزوم محذور الخلف فلان المفروض عدم جعل الحكم للفعل بعنوانه لكى يؤخذ الظن به موضوعا لعين ذلك الحكم فاذن يلزم من اخذ الظن به عدم اخذه فى عين ذلك الحكم (و اما لزوم الدور فيما اذا اعتبرت القضية خارجية فتقريره ان الحكم متوقف على وجود موضوعه فى ذهن الحاكم و حصول الموضوع لدى الحاكم متوقف على الحكم لكى يؤخذ الظن به موضوعا لذلك اذ ارتسام الظن بالحكم الخارجى فى ذهن الحاكم على نحو القضية الخارجية متوقف على وجود الظن به فى الخارج وبدون انشاء الحكم لا يتحقق الظن به كى يرتسم فى ذهن الحاكم (و اما محذور عدم التنجز فتقريره ان المكلف اما انه يلتفت الى انه لا حكم للفعل بعنوانه بل هو لمظنون الحكم فمن المعلوم عدم امكان حصول الظن بحكم الفعل له كى يتحقق الموضوع فى الخارج فلا يتأتى له تطبيق تلك الكبرى على الصغرى وبدونه لا يحكم العقل بالتنجز قط و اما انه لا يلتفت الى ذلك ويزعم ان الحكم للفعل نفسه لا للمظنون فلا جرم ان ذلك الحكم للمظنون لا يبلغ رتبة التنجز مع عدم العلم به (قوله يمكن ان يكون الحكم فعليا بمعنى انه او تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز) اقول للفعلية مرتبتان فعلية تعليقية وفعلية حتمية (توضيحه ان ان عدم ارادة الفعل من المكلف و عدم توجيه البعث اليه تارة يكون لاجل مجامعة المقتضى مع المانع فالحكم المنشاء على طبق المقتضى انشائى محض يتوقف بلوغه الى مرتبة الفعلية على ارتفاع المانع و مجرد علم المكلف لا يصل الى الفعلية وهذا هو المسمى بالحكم الانشائى (واخرى لاجل قصور فى المكلف مع تمامية المصلحة فى الفعل وعدم مانع خارجى هناك و اشتياق المولى اليه والمفروض ان قصوره يرتفع بالعلم بالتكليف بالاسباب العادية والقصور باق مادام الجهل باقياً فللمولى فى هذه الصورة ارادة شأنية بحيث تصير فعلية بمجرد تعلق علم المكلف بالحكم و هى المسماة بالفعلية التعليقية و فى هذه المرتبة ليس على المولى رفع المانع

بغير الاسباب العادية و رفع عذر المكلف برفع جهله باي سبب كان ممكنا او بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما امكن بل كما لا يجب عليه رفع المانع يجوز له ابداء المانع من الوصول الى الواقع بان يجعل اصلا او امارة مؤدية الى خلاف الواقع احياناً اذ كما جاز للمولى عدم رفع المانع مع قدرته عليه جاز له ابدائه لعدم لزوم نقض الغرض في كلتا الصورتين مع فرض قصور في المكلف في نظر الشارع مادام كونه جاهلا و كانت الستر باقية فهذا الحكم الفعلي تعليقي لا مانع من جعل حكم آخر في حالة الظن او الشك صادفه او خالفه لعدم لزوم محذور اجتماع المثلين في صورة المصادفة و عدم لزوم اجتماع الضدين في صورة المخالفة اذ المفروض عدم الارادة الفعلية و عدم الكراهة الفعلية في مورده و عدم البعث و الزجر فعلا ما لم يتعلق علم المكلف به و هذا الذي يجوز للحاكم اخذ الظن به موضوعاً لمثله او ضده و هناك فعلية اخرى حتمية ناشية من الارادة والكراهة الفعليتين ولا يسع للحاكم ابداء المانع بان يجعل حكما آخر فعليا في حالة الظن والشك اذ في صورة المصادفة يلزم اجتماع المثلين و في صورة المخالفة يلزم اجتماع الضدين هذا توضيح كلام الاستاد وهنا ابحاث ستتلى عليك في صدر مبحث الظن انشاء الله (نقل تعقيب) قال في تقريرات بعض الاعلام هذا اذا تعلق الظن بموضوع خارجي و كذا لو تعلق بحكم شرعي كما لو فرض ان حكم صلوة الجمعة هو الوجوب والظن بهذا الوجوب اخذ موضوعا للحرمة فانه يلزم ايضا اجتماع الضدين في صلوة الجمعة على كل حال انتهى موضع الحاجة) اقول لزوم اجتماع الضدين فيما اخذ الظن بموضوع خارجي لضد حكمه ظاهر كما اذا اخذ الظن بالخمرية موضوعا لوجوب شربها مع حرمة شربها واقعا فانه يلزم اجتماع الحرمة والوجوب في مظنون الخمرية و كذا في القطع بالخمرية ولا كذلك الامر في اخذ الظن بالحكم موضوعا لضده لما اسمعناك في القطع من امتناع سريان الحكم الواقعي الى ما يكون متأخراً منه رتبة اذ الظن بالحكم متأخر رتبة عن نفس الحكم في الظن المصادف للواقع اذ الكلام فيه لا في غير المصادف ولا في الاعلام منه هذا على المختار واما على مختار الاستاد فقد عرفت ان الحكم الواقعي تعليقي لا يلزم اجتماع

الضدين في الظن بخلاف القطع فان الحكم الواقعي بمجرد تعلق القطع به يبلغ مرتبة الحتمية فيلزم اجتماع الضدين في الظن بالحكم المأخوذ موضوعا في ضده لا في القطع (ثم ان الكلام في الظن الغير المعتبر لوضوح ان الظن المعتبر حجة بمعونتها يصير الواقع منجزاً فكيف يمكن اخذ الظن بالحكم موضوعا لحكم آخر مثله او ضده وكذا فيما اذا قامت البينة على موضوع الحكم فان الحكم الواقعي يصير منجزاً بثبوت الموضوع شرعا فيلزم اجتماع الضدين في اخذ الظن بالموضوع موضوعا لضد حكمه (و اما اخذ الظن الغير المعتبر المتعلق بالموضوع في مثل حكمه فليس فيه محذور اجتماع المثلين كما افاده في تقريرات بعض الاعلام لكون النسبة بين عنوان المظنون والواقع عموم من وجه و لازمه تأكد الحكم في المجمع لكنه قده استشكل في الظن المعتبر (قال واما الظن المحرز لمتعلقه وما يكون حجة شرعية عليه فلا يمكن ان يؤخذ موضوعا للحكم المماثل فان الواقع في طريق احراز الشيئ لا يكون من طوارى ذلك الشئ بحيث يكون من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث ملاك في ذلك الشئ غير ما هو عليه من الملاك انتهى موضع الحاجة) اقول قد يكون جعل الطريق بلحاظ انه لا طريق اقرب منه الى الواقع بحيث يكون ممحضا في الطريقية فلعدم امكان اخذ الظن الحاصل منه المتعلق بالموضوع في مثل حكمه وجه كما افاد قده في توضيحه وقد يكون لمصلحة فيه بها يتدارك ما يفوت عند عدم الاصابة فح لا منافات بين طريقيته و بين اخذ الظن الحاصل منه موضوعا لمثل حكمه و لمكان تاكده في صورة الاصابة و تعلق العلم به في صورة عدم الاصابة يكون صالحا لان يكون باعثا و محركا لارادة العبد اذ الحكم الثانوى معلوم للمكلف سواء كان متأكداً ام لا والواقع مظنون بالظن المعتبر والمعلوم اولى بكونه باعثا ومحركا من المظنون (قوله هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته عملا يقتضى موافقته التزاما (اقول الالتزام امر وجداني غني عن البرهان و هو الذى يكون موجوداً في موارد العقود والعهود والنذور و الشروط فتارة يكون الالتزام و عقد القلب على الاتيان بعمل من اعمال الجوارح كما في العقود و نظائرها و اخرى على ثبوت امر متيقن

ثابت لو على ثبوت امر غير ثابت في الواقع مع يقينه به اومع يقينه بخلافه و محل هذا القسم من الالتزام هو القلب و هذا محل الكلام في هذا المبحث ويفترق عن العلم واليقين و ينعقد على خلاف ما اعتقد المعتقد كما في مورد الاخبار الكاذبة فان الكاذب بعد الالتزام على ثبوت خلاف الواقع يخبر عن الكذب و كما في جهد الجهود على خلاف ما استيقنتهم انفسهم كما نطق به الكتاب المجيد والالتزام يتحصل في عالم النفس بمجرد توجه النفس اليه بخلاف الكيفيات النفسانية فان لها اسباباً خارجية لا تتحقق بدونها فالالتزام من بدع النفس و زعامه بيده و ليس داخلا في مقولة الكيف كما انه ليس من مقولة الفعل والانفعال اذ التأثير التدريجي والتأثر التدرجي مركوزان في حقيقتهما وقوامهما بالحركة والالتزام من الابداعيات الدفعية لا حركة فيه ولا فيه تدريج وتدرج اصلا (ثم ان كان الالتزام من تصرفات النفس عند صعوده الى عالم العقل كان نوراً و كما لا كما في الالتزام و عقد القلب على ثبوت المعلومات الحقة و التباني على حقانيتها و ان كان من تصرفاته عند نزوله في عالم الوهم و الخيال كان ظلمة و نقصاً سواء التزم على خلاف يقينه كما في الجاحد او التزم على وفق عقيدته الفاسدة زعماً منه انه محق) والسر فيه ان الالتزام و عقد القلب على ثبوت امر من سنخ ظهور النفس في مظاهرها فان كان ذلك الامر متيقنا حقا ظاهراً عندها كالمعارف الحقة كان الالتزام على طبقه ظهوراً للحق و كمالا للنفس و ان كان على الباطل كان ظهوراً له فيكون الالتزام كذلك نقصا للقوة الناطقة اذا لباطل لا حقيقة له و هو امر عدمي لا وجود له في نفس الامر على خلاف زعم المبطل و ظهورها بالعدم شرها و مهما صار ملكة راسخة صارت النفس شريرة (ثم هل يجب الالتزام علاوة على الاعتقاد فبناء على عدم التفكيك بينهما يستقل العقل بلزومه لوضوح ان المستيقن اما ملتزم على ثبوته او على خلافه لا يخلوا عن واحد منهما بناء على عدم التفكيك فان كان الثاني كان كافراً جاحداً خارجا عن ربقة الاسلام فلا جرم انه يجب عليه عقلا الالتزام وعقد القلب على وفق يقينه ويشهد على ذلك لفظ الايمان والتصديق فانه يعبر عنها بالفارسية (بگرويدن وباور داشتن

و راست گوى پنداشتن) ومن البين ان هذه العبارات لا تصدق على الجاحد فاذن يعتبر فى الايمان المعرفة و التصديق الحاصل بالالتزام و ضد المعرفة هى النكارة والجهالة وضد التصديق هوالانكار والتكذيب و يلازم التصديق التسليم والانقياد حسبمانبه عليه الاستاد و لايحصل مع الانكار و الاستكبار بخلاف العلم والمعرفة فمايدل على وجوب الايمان و وجوب التصديق بما جاء به النبى ص يدل على وجوب الالتزام بكل ماجاء به هذا بعض الكلام فى هذا المقام و سيمر عليك شطر منه فى ذيل مبحث الظن فى الظن فى الاعتقادات (قوله الحق هوالثانى لشهاده الوجدان الحاكم فى باب الاطاعة والعصيان بذلك) اقول انما الكلام فى اقتضاء التكليف المنجز وجوب الالتزام وعقدالقلب على ثبوته بحيث كان له اطاعتان واحدة بالجنان وهوالالتزام واخرى بحسب العمل بالاركان (اما اقتضائه من ناحية المولى بحيث يكون له بعثان بعث الى العمل وبعث الى الالتزام ينشاء من التكليف المنجز فلاشك فى امتناعه لوضوح تأخر الالتزام بثبوت الوجوب مثلا عنه رتبة اذلولم يتعلق الوجوب بنفس الفعل لم يمكن الالتزام به فطلب الفعل لا يكون الا بعثا و جعل الداعى على اتيانه و لا يقتضى بعثا آخر على الالتزام و اما اقتضائه عقلا فالوجدان يشهد على خلافه اذقضية الطلب ليس الاجعل الداعى على اتيان الفعل و غرض المولى يحصل بمجرد ايجاد الفعل فى الخارج ولو مع الالتزام وعقدالقلب على خلاف طلب المولى ومع حصول الامتثال بمجرد اتيان الفعل لا وجه لحكم العقل باستحقاق العقوبة على ترك الالتزام فقبح ترك الالتزام والانقياد قبح فاعلى يكون مذموما على سوء سريرته لاقبح فعلى وقدسبق الفرق بينهما فى مبحث التجرى والنسبة بين الالتزام والامتثال عموم من وجه اذ ربما يكون الالتزام موجوداً بلاامتثال كما فى بعض الفساق التارك للعمل مع الالتزام بامر المولى كما انه قد يكون الامتثال حاصلا مع عدم الالتزام لداعى من الدواعى النفسانية نعم لايتمشى التفكيك فى الوجوب التعبدى فانه مع عدم الالتزام وعدم عقد القلب على الوجوب اما الالتزام بعدمه فيكون تشريعاً و من البين عدم تمشى قصد القربة باتيان الفعل او لا التزام به ولابعدمه مع الالتفات الى الوجوب

التعبدى و من المعلوم انه مع عدم الالتزام وعقد القلب على الوجوب لايكون امر المولى داعياً و محركا له فالالتزام شرط لانقداح الداعى فيجب مقدمة لولم يكن واجبا نفسيا (قال الشيخ فى فرائده نعم لو اخذ فى ذلك الفعل نية القربة فالاتيان به لا للوجوب مخالفه عملية) و لعل مقصوده ما نبهنا عليه من انه مع عدم الالتزام و عدم عقد القلب على الوجوب لا يتمشى منه قصد القربة و ليس مراده ان الالتزام مساوق لقصد التقرب كما نسبه اليه بعض اذ مغايرة الالتزام مفهوما و وجوداً لداعى القربة و قصد التقرب بينة لا تخفى على الشيخ ره ولعل وجه التوهم من هذه العبارة (فلم يلتزم به لكنه فعله لالداعى الوجوب) فانها توهم ان الالتزام مساوق لقصد التقرب و مراده منها الفعل من دون التزام بالوجوب فظهر مما ذكرنا عدم اقتضاء الامر فى الواجب التعبدى ايضا لزوم الالتزام عقلا بحيث يكون له امتثالان و قصر البحث على غيره لمكان لزوم محذور المخالفة العملية بترك الالتزام فيه حسبما او ضحنا سبيله (قوله لو كان المكلف متمكنا منها اوجب) اقول لو كان التكليف المنجز مقتضيا لاطاعتين الالتزام فى الجنان والعمل بالاركان لما سقطت احديما بسقوط الاخرى فلا يسقط لزوم الالتزام بسقوط حكم العمل مع امكان الالتزام كما اذا علم اجمالا بوجوب شيئى او حرمته كدوران و طى المرئة بين من حرم و طيها بالحلف و من وجب وطيها به مع اتحاد زمانى الوجوب والحرمة هذا فى الشبهة الموضوعية و كدوران موضوع كلى بين الوجوب والحرمة فى واقعة واحدة و هذا فى الشبهة الحكمية و حيث ان المكلف لايخلو ما من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة فلا يحصل القطع بالمخالفة بالفعل او بالترك فقبل جريان الاصول الشرعية يستقل العقل بعدم الحرج فى الفعل والترك و ان كان لها ورود عليه حسبما يأتى بيانه فى محله انشاءالله فهنا لا يجب الموافقة العملية لكن سقوط وجوبها لايستتبع سقوط لزوم الموافقة الالتزامية فيجب الالتزام بما هو الثابت واقعا و ان لم يعلم انه الوجوب او الحرمة ولا يجب عليه الالتزام بخصوص الوجوب او الحرمة لعدم التمكن منه مع عدم العلم به بل لابخلو عن محذور

التشريع لوضوح ان الالتزام بخصوص احدهما مع عدم العلم به تشريع محرم ويلزم محذورا لتشريع فى صورة الالتزام بواحد منهما تخييراً بمعنى كون الوجوب وجوبا تخييراً اذا المفروض ان التكليف هنا من ناحية الشرع تعيينى فالالتزام بالوجوب التخييرى تشريع اللهم الا ان يقال بالتخيير بين الالتزامين عقلا نظراً الى ان العقل يحكم بالتخيير بين الالتزامين مع عدم التمكن من الالتزام التعيينى كما يحكم العقل بانقاذ واحد من الفريقين تخييراً مع عدم القدرة على انقاذهما معا فان القول بالتخيير عقلا خال عن محذور التشريع (وفيه ان التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكد يقتضى الا الالتزام بنفسه عينا لا التخيير بين الالتزام به او بضده واقعا اذ لو فرض ان الحكم الواقعى هو الوجوب و التزم المكلف بالحرمة و اختار هذا الالتزام لزم الالتزام بضد الحكم الواقعى و محذور الالتزام بضد التكليف عقلا ليس باقل من محذور عدم الالزام به فاذن لا يحكم العقل بالتخيير بين الالتزامين ولا دليل على التخيير شرعا بينهما او بين الملتزمين فالالتزام بالتخيير الشرعى مطلقا تشريع محرم (تعقيب) قد مر آنفا ان التخيير بين الالتزامين غير ثابت شرعا و من ثم يلزم محذور التشريع و على فرض ثبوته لاجدوى فيه لرعاية جانب الالتزام بالتكليف المعلوم بالاجمال اوضوح ان الالتزام بحكم لايكون التزاما بحكم آخر اذ الالتزام يمتازعن آخر بتعدد المتعلق و يتعدد وجوداً بتعدده فالالتزام بالامر التخييرى بينهما ليس التزاما بالحكم الواقعى المعلوم بالاجمال بل لو قامت امارة معتبرة على تعيين احد طرفى المعلوم بالاجمال فلا شك ان موافقتها عملا فيما اذا اصابت تكون موافقة للواقع حقيقة ولا كذلك الامر فى الالتزام فان موافقته التزاما ليست موافقة التزامية للواقع اصلا ولو فى صورة الاصابة بل فى الحقيقة التزام بوجوب التصديق الذى يكون دليلا على اعتبار تلك الامارة والالتزام به ليس التزاما بالحكم الواقعى المعلوم بالاجمال فعلى تسليم عموم دليل الالتزام لمورد العلم الاجمالى لا محيص الا عن الالتزام بالمعلوم بالاجمال على ماهو ثابت فى نفس الامر و لا جدوى لرعايته ورود آمر آخر تخييريا كان او طريقيا فح لو قام دليل على الوجوب التخييرى بين الالتزامين

او على وجوب التخيير الظاهرى المتعلق بالترك اوالفعل فلاشك انه حكم آخرغير مادل على وجوب تصديق النبى ص وليس هذا الحكم لرعاية وجوب التصديق حسبما اوضحنا سبيله ز و لايذهب عليك انه يمتنع وجوب التخيير واقعاً بين الفعل والترك مع كون الحكم واقعاً اما الوجوب اوالحرمة ضرورة لزوم اجتماع المثلين اوالضدين واقعاً نعم لا بأس بالوجوب التخييرى واقعاً بين الالتزامين كمالا بأس بالوجوب التخييرى ظاهراً بين الفعل والترك كما يتراأى من ظاهر عبارة الشيخ ره (من قوله ويمكن استفادة الحكم ايضا من فحوى اخبار التخيير عند التعارض انتهى) فبناء على استفادته من اخبار التخيير تخييرظاهرى مركزه الفعل اوالترك لرعاية الواقع لارعاية وجوب الالتزام فان المختار من الفعل اوالترك منطبق على الواقع عند المصادفة والغرض من التخيير بين الفعل والترك فى واقعة واحدة ليس مجرد حصول مضمونه اعنى صدور الفعل او الترك من دون التزام بواحد منهما اذ هو حاصل من دون الخطاب التخييرى فيكون الخطاب طلبا للحاصل وهو محال بل الغرض منه حصول واحد منهما مع الالتزام به و عقد القلب على تعيين الحكم الواقعى فيه و مقصود الشيخ ره من التعبد باحد الحكمين ما ذكرنا لاالتعبد فى مقابلة التوصل اذمحل الكلام هوالوجوب التوصلى و قد استثنى الوجوب التعبدى فى صدر كلامه ومحط نظر القائل بالتخيير هو لزوم الالتزام بواحد من الفعل والترك لا قصد التقرب (و يشهد على ذلك ما وجد فى بعض النسخ (الا ان يلتزم بان الخطاب المدعى ثبوته ليس الغرض منه ما هو حاصل بدونه بل المقصود صدور واحد من الفعل والترك مع الالتزام بحكم لا على وجه عدم المبالات انتهى) وهذه العبارة صريحة فيماذكرنا (ثم نظر الشيخ ره فى دعوى الفحوى لعله الى ان رعاية الشارع للحكم الواقعى عند الدوران بين الوجوب و التحريم اولى من رعايته للحكم الظاهرى فى باب التعارض اذ دلالة المتعارضين على نفى الثالث بمعونة الدلالة الالتزامية وهذا ظهور فى انحصار الحكم فى واحد من المداولين وفيما نحن علم اجمالى بالحكم الواقعى (و فيه ان الحكم بالتخيير فى باب التعارض تعبدى لم يعلم مناطه كى يصح التعدى

الى غيره فلا وجه للحكم بالتخيير (قوله ومن هنا قد انقدح انه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول) اقول قد مر انه لا دليل على لزوم الالتزام و على تقديره لا يعم العلم الاجمالى وعلى تقدير العموم يحصل الامتثال بالالتزام على ماهو عليه من الحكم الواقعى فاذن لامانع من اجراء الاصول الحكمية او الموضوعيه فى اطراف العلم الاجمالى بواحد من الوجوب او الحرمة لو كانت جارية مع قطع النظر عن وجوب الالتزام (ان قلت الالتزام بالاباحة الظاهرية اللازمة من اجراء اصالة عدم الوجوب والحرمة او اصالة الاباحة عند الدوران بينهما فى واقعة واحدة التزام بخلاف الحكم المعلوم بالاجمال فمع فرض لزوم الالتزام بالحكم الواقعى على ماهو عليه يكون الالتزام بالاباحة الظاهرية ضداً له باعتبار ضدية متعلقه اعنى الاباحة للالزام القدر الجامع بين الوجوب والحرمة فيمتنع اجتماع الالتزامين فكيف لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول (قلنا الحكم الواقعى هنا شأنى لايريد الشارع امتثاله نظير موارد جريان البرائة لان المفروض عدم لزوم المخالفة العملية بالفعل او بالترك فى واقعة واحدة فلا اقتضاء للحكم الواقعى للموافقة الاحتمالية و ليس العلم بالالزام علما تفصيليا غاية للاصول الشرعية لوضوح ان الالزام ليس جنسا للوجوب والحرمة و لا مجعولا شرعا بل هو امر انتزاعى من ناحية العقل فلا مانع من اجراء الاصول و كون مقتضاها جعل الاباحة الظاهرية اذ لاتضاد بينها و بين الحكم الواقعى الشأنى فكما يجب الالتزام بالحكم الواقعى كذلك يجب الالتزام بالحكم الظاهرى ليسا بمتضادين مع فرض عدم تضاد المتعلقين بل الالتزام بالاباحة الواقعية ضد الالتزام بالحكم الواقعى المعلوم بالاجمال وهذا الجواب انما يتم فيما اذا لم يكن محذور من قبل لزوم الالتزام نظراً الى حصول امتثاله بمجرد الالتزام بالحكم الواقعى و لم يكن قضيته التخيير ظاهراً و التبانى على واحد من الوجوب والحرمة كما اختاره بعضهم والا فمع فرض المحذور فى عدم الالتزام بواحد من الوجوب والتحريم بل الالتزام بخلافهما اعنى الالتزام بالاباحة لايدفع بمعونة الاصول ذلك المحذور للزوم الدور فاليك بيانه (قوله كما لايدفع بها محذور عدم الالتزام به بل الالتزام

بخلافه لو قيل بالمحذور فيه ح ايضاً الا على وجه دائر) اقول بناء على كون قضية العلم الاجمالى التنجز و اثره لزوم الالتزام بالتخيير واختيار واحد من المحتملين و عدم التبانى على الاباحة التى هى خلاف المعلوم بالاجمال لاتجرى الاصول كى يدفع بها المحذور الا على وجه دائر (تقرير الدوران جريان الاصل موقوف على عدم محذور فى عدم الالتزام اذ قضية الاصول هى الاباحه وقضية لزوم الالتزام عدم الالتزام بالاباحه و الالتزام بواحد من الوجوب والحرمة المعلوم بالاجمال فمقتضى الاصول منافٍ لمقتضى لزوم الالتزام فجريان الاصول موقوف على عدم ذلك المحذور وارتفاع ذلك المحذور موقوف على جريانها و هذا ناظر الى كلام الشيخ ره (قال فلان الاصل فى الشبهة الموضوعية انما يخرج مجراه عن موضوح التكليفين انتهى موضع الحاجة) و قد فرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية و اختار عدم جريان الاصول فى الثانية نظراً الى انه مع وجوب الالتزام بحكم العقل يصير المخالفة عملية مع الالتزام بالاباحة الظاهرية والاشكال بلزوم الدور وارد عليه فى كلتا الشبهتين لوضوح ان قضية العلم الاجمالى بوجوب الالتزام بواحد من الوجوب والحرمة عدم الالتزام بالاباحة اللازمة من اجراء الاصول و تأثيره على نحو التنجيز عند الشيخ ره لا على نحو الاقتضاء و هذا العلم الاجمالى مانع عن اجراء الاصول فى الاطراف سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية فان يتوقف جريان الاصول على عدم المانع من ناحية العلم الاجمالى فلو توقف ارتفاع المانع على جريانها كما هو المدعى لزم الدور (قوله اللهم الا ان يقال ان استقلال العقل بالمحذور فيه انما يكون فيما اذا لم يكن هناك ترخيص فى الاقدام و الاقتحام فى الاطراف) اقول هذا انما يتم على مذاق الاستاد من كون تاثير العلم الاجمالى على نحو الاقتضاء ولايتم على مذاق الشيخ ره القائل بكونه على نحو العلية التامة فان قضيتها عدم شمول ادلة الاصول لاطراف العلم الاجمالى للزوم التناقض على تقدير شمولها وسيمر عليك تحقيق الحق انشاء الله (قوله الا ان الشأن ح فى جريان الاصول فى اطراف العلم الاجمالى مع عدم ترتب اثر عملى عليها) اقول تقريره ان الاصول العملية هى التى ينتهى اليها فى مقام العمل فلابد من اثر

عملی یترتب علی جریانها ولایترتب اثر فیما نحن فیه الذی دار الامر فیه بین الوجوب والحرمة فی واقعة واحدة اذ المکلف لایخلو من الفعل او الترک ولااقتضاء للتکلیف لواحد منهما بتاتا فجعل الاباحة الشرعیة خال عن الاثر العملی فجعله و عدمه سیان و معه لا وجه لجریان الاصول اصلا (و قد یقال بناء علی وجوب الالتزام و ان العلم الاجمالی مقتض لتنجز هذا التکلیف و لازمه التخییر الظاهری والبناء علی واحد من الفعل او الترک فیترتب علی جریان الاصول نفی التنجز بالنسبة الی وجوب الالتزام و هذا اثر عملی نعم بناء علی حصول امتثال هذا التکلیف بمجرد الالتزام بالحکم الواقعی علی ما هو علیه لااثر عملی لجریان الاصول اذ المفروض حصول امتثال هذا التکلیف المنجز اعنی وجوب الالتزام بالبناء علی ثبوت الحکم الواقعی علی ماهو علیه و عدم اقتضاء التکلیف الواقعی للموافقة اصلا ولکنه خلاف المفروض کماهو مفاد قوله کما لا یدفع بها محذور عدم الالتزام) (و یمکن الجواب بما تقدم فی کلام الاستاد من ان التخییر والبناء علی واحد من الوجوب والحرمة لیس امتثالا لوجوب الالتزام عند الدوران کی یحکم العقل بلزومه فلو لم یحصل امتثاله بمجرد البناء علی ثبوت الحکم الواقعی علی ما هو علیه لم یکن له امتثال بطریق آخر اصلا فالتکلیف بوجوب الالتزام کالتکلیف الواقعی سیان فی عدم الاقتضاء فاذن لیس هناك اثر عملی مترتب علی جریان الاصول و قوله (کما لا یدفع بها محذور عدم الالتزام)اشکال علی طریقة الشیخ ره حیث یدفع ذلك المحذور بمعونة جریان الاصول حسبما او ضحنا سبیله و قد عدل الاستاد فی الهامش عن اشکال جریان الاصول (قال والتحقیق جریانها لعدم اعتبار شیئی فی ذلك عدا قابلیة المورد للحکم اثباتا و نفیا)و تحقیقه فی محله (نقل وتعقیب) قال المحشی قده فی نهایة درایته ویندفع الدور بان مفاد الاصل بنفسه رفع الحکم من الوجوب او الحرمه لا انه یتوقف علی رفعه و لیس لازم رفع الحکم الاذن فی المخالفة الالتزامیة المحرمة فانها لا تحرم بل لا تتحقق الامع ثبوت الحکم ولا مانعیة لحرمة المخالفة الالتزامیة اوقبح الاذن فیها الاعلی تقدیر ثبوت موضوعها و مالا مانعیة له الا علی تقدیر ثبوت موضوعه

كيف يمنع عن رفع موضوعه انتهى موضع الحاجة) و فيه ان المفروض ان المخالفة الالتزامية في عرض المخالفة العملية لا في طولها وان وجوب الالتزام تكليف آخر له امتثال بحياله في قبال الحكم الواقعي فعلى القول بكون العلم الاجمالي بالحكم الواقعي مقتضياً للزوم الالتزام بواحد منهما سواء كان دليله حكم العقل او الشرع والمفروض انه لايحصل امتثاله بمجرد البناء والالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه و هذا العلم الاجمالي منجز و لازم تنجزه لزوم البناء على واحد من الوجوب والحرمة لا الاباحة الظاهرية و اصالة عدم الوجوب والحرمة فان هذه منافية لتنجزه و امتثاله عند من يقول بالتخيير الظاهري امتثالا له ومن البين ان هذا العلم الاجمالي مانع عن جريان الاصل في اطرافه سواء كان اصلا حكميا او موضوعيا ولا يرتفع العلم بوجوب الالتزام بمجرد جريان الاصول و لازمه كونه مانعا عن جريانها فلو اريد ارتفاع مانعيته بمعونة الاصل لزم الدور (نعم لو كانت الاطاعة الالتزامية في طول الاطاعة العملية لكان لما ذكر موجه (بيانه ان يقال ان لاطاعة الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة مرتبتين الاولى الاطاعة العملية مع التمكن منها ولو بالاحتياط فيما امكن فيه مع حكم العقل به كدوران الامر بين وجوب شيئي و حرمة شيئي آخر ومع التمكن منها تفصيلا او اجمالا لازوم للموافقة الالتزامية (الثانية الاطاعة الالتزامية و ينحصر موردها في الدوران بين المحذورين حيث لا يمكن الاحتياط فيه كما في الدوران بين الوجوب والحرمة في واقعة واحدة (قال في اوثق الوسائل في شرح الفرائد والانصاف ان طريقتهم فيما نحن فيه من حصول العلم اجمالا بشيئي من الوجوب والحرمة و دوران الامر بين محذورين مستقرة على كون الملتزم باحد الاحتمالين مطيعا والمعرض عنهما راسا عاصيا انتهى موضع الحاجة) و مقصوده استقرار حكم العقل و بناء العقلاء على ذلك كما صرح به في صدر كلامه و ربما يتشبث القائل بالتخيير بذالك لتعيين التخيير في مقابلة الاباحة لكنه لاينهض لذلك حسبما مر بيانه سابقا فمهما فرض كون حكم العقل بالاطاعة الالتزامية في طول الاطاعة العملية عند تعذرها لاجل رعايتها ولاتكون مستقلة في قبالها امكن القول

بعدم مانعيته عن جريان الاصول نظراً الى أن موضوع حكم العقل بذلك انما يكون هو العلم بالوجوب والحرمة اجمالا ومع جعل الشارع عدم الوجوب والحرمة ظاهراً او الاباحة الظاهرية يرتفع ذلك الحكم من العقل اذ كان ذلك لرعاية الواقع فبعد رفع اليد عنه من ناحية الشرع لا وجه لرعايته فيمعونة جعل عدم الوجوب والحرمة ظاهراً يرتفع اثر العلم الاجمالى بالوجوب والحرمة وان كان باقيا لوضوح ان حكم العقل بلزوم الاتزام بواحد منهما كان لرعاية الواقع فيكون معلقا على عدم جعل الشارع ما ينا فيها و هذا بخلاف ما اذا كان حكم العقل بلزوم الالتزام بواحد من الوجوب والحرمة على نحو التنجيز مع بقاء العلم الاجمالى الذى هو موضوع حكمه ولو مع جريان الاصول فانه مانع عن جريانها حسبما او ضحنا سبيله (سؤال) لم خص الاستاد محل الكلام فى لزوم الالتزام بما اذا ثبت لزومه بحكم العقل ولم يعممه الى ما اذا ثبت وجوبه بحكم الشرع كما هو مفاد وجوب تصديق النبى ص فيما جائه مع انه لا فرق بين ان يكون لزوم الموافقة الالتزامية من مقتضيات التكليف المعلوم بحكم العقل و ان يكون بحكم الشرع فانه مانع عن جريان الاصول على القول بمانعيته عنه فى كلتا الصورتين كما هو واضح (الجواب) انما خص بذلك ليتمحض البحث فى الموافقة الالتزامية والمخالفة الالتزامية فى مقابلة العملية ببيان انهما لو كانتا من مقتضيات التكليف المعلوم بحكم العقل كانتا من كيفيات الاطاعة بحيث يكون لتكليف واحد امتثالان واطاعتان واحدة بالاركان واخرى بالجنان ومن البين ان حكم العقل بلزوم الموافقة الالتزامية وحكمه بلزوم الموافقة العملية من وادواحد لا يمكن استكشاف الحكم المولوى بالملازمة فالموافقة الالتزامية نحو آخر من اطاعة التكليف الواحد فى مقابلة الموافقة العملية و لا تدخل احديهما فى الاخرى فح يبحث عن مانعيتها عن جريان الاصول فيما اذا كان التكليف الواقعى المعلوم بالاجمال لا اقتضاء بالنسبة الى الاطاعة العملية و لا مانع من قبله فى جريان الاصول وهل المخالفة الالتزامية مانعة عنه نظراً الى اقتضاء التكليف الواقعى المعلوم بالاجمال التخيير فى الالتزام بواحد منها كما مر حكايته عن بعضهم و هذا بخلاف ما اذا ثبت وجوب الالتزام

بدليل شرعى فان له مخالفة عملية كساير الوجوبات الشرعية فمخالفة العملية انما تتحقق بالنسبة الى تكليفه لنفسه اذالمفروض انه مع العلم بالتكليف و لو اجمالا يجب عليه الالتزام به و مخالفته عملا بترك الالتزام اذ مخالفة كل تكليف بحسبه ان كان عملابالجوارح فترك العمل بها وان كان التزاماً وعقداًبالجوانح فترك العقد بالقلب و المفروض ان العلم الاجمالى علة للتنجز اذله اطاعة عملية وهو وجوب الالتزام بالمعلوم بالاجمال وترك الالتزام به مخالفة عملية ومن البين ان المخالفة العملية مانعة عن جريان الاصول كماصرح به الشيخ ره ولا كلام فيه انما الكلام فى مانعية المخالفة الالتزامية و هذه لا تتصور الا فيما اذا كانت من مقتضيات التكليف المعلوم بحكم العقل خاصة حسبما اوضحنا سبيله وهذا هو السر فى تخيص الاستاد بذلك وقدغفل المحشى قده عنه وعمم البحث اليهما فى نهاية درايته (لايقال لافرق بين القبيلتين مع انحصار التفصى عن محذور مخالفة الاباحة للمعلوم بالاجمال فى حمل الحكم الواقعى على الشأنى (لانا نقول الفرق بينهما ان العلم الاجمالى علة المتنجز فيما اذا كان وجوب الالتزام شرعيا اذهذا اطاعة عملية له ولا كك الامر فيما اذا كان لزوم الالتزام بحكم العقل فان العلم الاجمالى ليس له اطاعة عملية ويكون لا اقتضاء بالنسبة اليها (قوله نعم ربما يتفاوت الحال فى القطع المأخوذ فى الموضوع شرعاً و المتبع فى عمومه و خصوصه دلالة دليله) اقول لابد من ان يلاحظ الدليل الدال على اخذ القطع فى موضوع حكم كذا فربما ينصرف الى غير قطع القطاع و بمالا ينصرف عنه بمعونة القرائن المحفوفة بالكلام وربما يكون مجملا بالنسبة الى بعض افراد القطع الحاصل من سبب غير متعارف فالمرجع ح الى الاصول (ان قلت بالفرق بين هذا و بين اليقين والعلم المجعول غاية فى الاصول (كقوله ع ولكن انقضه بيقين آخر وقوله حتى تعلم انه حرام) ولازم انصرافه الى المتعارف عدم تحقق الغاية بالعلم الحاصل من سبب غير متعارف فيكون حكم الاصول جارية مع العلم بانحلاف الحاصل من سبب غير متعارف فلايكون العلم بالحكم الواقعى علة لتنجزه ويكون قابلا للمنع الشرعى

عنه و ان لا تكون الامارات قائمة مقام العلم فى تقديمها على الاصول لانها منزلة الواقع و المفروض ان العلم الطريقى المحض المتعلق بالواقع ليس غاية للاصول (قلنا الفرق بين القبيلتين ان اليقين والعلم الذى هو غاية الاصول انما يكون ما به ينظر الى الواقع لا الى نفس العلم بما هو علم كى يدعى انصرافه الى حصوله من سبب متعارف بخلاف العلم الحاصل للقطاع فانه ما فيه ينظر و هذا فرق انما جاء من ناحية حكم العقل بامتناع تصرف الشارع فى جعل العلم بالواقع اثباتاً و نفيا فعلى القول بعدم حجية قطع القطاع فلابد من اخذ القطع الخاص موضوعا لحكم كذا لكيلا يلزم هذا المحذور و لا كلك الامر فى باب الاصول فانه موكول الى فهم العرف والمركوز فى اذهانهم هو الطريقية المحضة فى العلم واليقين المذكور فيها و ليس غرض الشارع الاجعل حكم للجاهل لا التصرف فى العلم كى يدعى انصرافه و تحقيقه فى محله اذا عرفت ذلك فاعتبار قطع القطاع فى موضوع حكم كذا تارة بالنسبة الى حكم غيره كقبول شهادته و فتواه بمعنى انه اذا حصل له القطع بالمشهود او بالحكم الشرعى من سبب لا ينبغى ان يحصل له منه القطع فلا يسمع شهادته ولا يؤخذ بفتواه نظراً الى ان ادلة العلم المأخوذ فى الموضوع شرعا لاتشمل مثل هذا القطع لكن ظاهر كلام من اردفه بكثير الشك ككاشف الغطا وصاحب الجواهر عدم اراده ذلك بل مرادهم عدم اعتبار قطعه فى حكم نفسه(و اخرى بالنسبة الى حكم نفسه بمعنى انه اذا حصل له القطع من السبب الغير المتعارف الذى لا ينبغى حصوله منه فان كان ذلك السبب من الاسباب التى تورث الظن للمتعارف كان حكمه البناء على حكم الظن فيكون قطعه موضوعا للحكم المجعول للظن و ان كان من السبب الذى لا يورث الظن ايضا عند المتعارف فحكمه حكم الشاك فيرجع الى مايقتضيه القواعد والاصول المجعولة للشك وكلك لو لم يكن هناك متعارف بان كان ذلك السبب مما يورث القطع لبعضهم والظن لآخر والشك لثالث فان حكمه حكم الشاك وكذا لو كان شاكا فى ذلك و ان هذا السبب من الاسباب المتعارفة ام لا فانه بعد الفحص و بقاء الشك بعده حكمه حكم الشاك فيما اذا كان الشك فى صدق المتعارف و

اما اذا كان شبهة موضوعية فحكمه حكم الشاك قبل الفحص هذا كله فيما اذا كان لسان الدليل (انه لا عبرة بقطع القطاع و نحوه) و الا فلابد من ملاحظة القيود المأخوذة فيه والمتبع في عمومه و خصوصه دلالة دليله (قوله و ان نسب الى بعض الاخباريين انه لا اعتبار بما اذا كان بمقدمات عقلية) اقول هنا وجوه عديدة لتوجيه قولهم و ان كان بعضها توجيهاً بما لا يرضى به صاحبه (الوجه الاول) ما نبه عليه الاستاد مستشهداً بماهو منصوص عليه في كلمات المحدث الاسترابادي (الوجه الثاني) ان يكون مرادهم نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع كما استشهد الاستاد بماهو المحكي عن السيد الصدر في باب الملازمة و سيأتي توجيه آخر لكلامه المحكي في الفرائد (بيان نفي الملازمة ان العلم بالجهات المحسنة والمقبحة لا يستلزم العلم بالحكم الشرعي بل لابد من احراز المصلحة في صدور الحكم من ناحية الشارع و و ربما لا تكون مصلحة في صدوره كعدم صدور التكليف بالصلوة والصوم والزكوة و نحوها في صدر الاسلام مع كونها محتوية على المصالح الموجبة لحسنها في جميع الازمنه فاحاطة العقل بمصالح الافعال المقتضية لحسنها مع عثوره على عدم المانع في تلك المرتبة لا ينافي عدم وقوفه و اطلاعه على المصالح في جعل الاحكام فتكون مما سكت الله عنه و تمام الكلام موكول الى محله (الوجه الثالث) ان يكون مرادهم ان اخذ الاحكام من الطريق المنقول من الشرع معتبر في طريق الامتثال بمعنى انه لا يحصل الغرض بامتثالها بمجرد العمل على وفقها بدون واسطة النقل وان العقل مما لا يركن اليه في الشرعيات لا لعدم وجوب اتباع القطع الحاصل من طريق العقل كي يقال انه غير معقول بل لكون الغرض اخص و انه لا يحصل الا اذا اخذت من الشرع و مجرد احتمال ذلك كاف في حكم العقل بتحصيل الغرض نظراً الى قاعدة الاشتغال فضلا عن دعوى العلم بذلك الحاصل من جملة مستفيضة من الروايات لو لم تكن متواترة و فيها نفي استحقاق الثواب باتيان الاعمال كقيام الليل و صيام النهار و حج الدهر و التصدق بجميع المال ما لم تكن بدلالة ولي الله (و يمكن حمل الكلام المحكي في الفرائد عن السيد الصدر شارح الوافية عليه (قال في

حكم ما يستقل به العقل ان المعلوم هو انه يجب فعل شيئ او تركه او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من اى طريق كان انتهى) بناء على ان مراده هو التنويع بالنسبة الى وجوب الامتثال و عدمه عقلا لا التخصيص بالنسبة الى الاحكام الخمسة و ان العلم مأخوذ فى جعلها و انشائها اذ فيه محذور الدور المشتهر على الالسنة ولا يخفى على مثله (و يرد على هذا الوجه انه لما لم يكن لنا طريق الى احراز الغرض كما لا طريق لنا الى ما يكون محصلا للغرض والمفروض امكان بيان ما يكون محصلا للغرض فيما نحن فيه و ليس كقصد القربة مما لا يمكن اخذه فى متعلق الامر بناء على مختار الاستاد فلا جرم انه لا يحكم العقل بلزوم الاقتصار فى مقام الامتثال على اخذ الاحكام من طريق النقل بمجرد احتماله فى دخله فى حصول الغرض(واما تلك الروايات فلمنع دلالتها على المدعى مجال لاحتمال ان تكون بصدد بيان ان العبادات الصادرة من مثل هذا العامل التارك المتمسك بالولاية باطلة لفقد انها للايمان الذى هو شرط لصحة الاعمال (واما الوجه فى نفى الثواب على التصدق فيما اذا لم يكن بدلالة ولى الله مع كونه احساناً يستقل العقل بحسنه فلمكان عيب ونقص فيه كما فى التصدق على المخالفين لاجل تدينهم بذلك الدين الفاسد لا لاجل التقرب الى الله (الوجه الرابع)ان يكون مرامهم و ان لم يساعد عليه كلامهم ان القطع الحاصل من طريق النقل المتعلق بمرتبة الانشاء قد اخذ فى موضوع الحكم الفعلى كان يقال يجب فعلا صلوة الجمعة على من علم بانشاء وجوبها من طريق النقل لا من طريق العقل فالقطع الحاصل من طريق العقل بالحكم الانشائى لا يوجب فعلية ذلك الحكم و يبقى على ما هو عليه من الانشائى المحض الذى لا يجب عقلا امتثاله (و انت خبير بان تمامية هذا الوجه مبنية على تصوير الحكم الانشائى مع عدم الداعى من ناحية المولى على جعل الداعى للعبد على اتيانه و قدم الاشكال فيه فى ذيل مبحث الاجزاء (الوجه الخامس) ان يكون مرادهم عدم معذورية العامل بالطرق العقلية لمكان علمه سابقاً قبل الخوض فيها باكثرية مخالفتها للواقع

بالنسبة الى الطرق الشرعية المنقولة فلايجوز له عقلا الخوض فيها وان كان العقل يلزمه بالعمل على وفق قطعة الحاصل منها اذا المفروض انه يرى الواقع و يحسب انه مصيب بالاضافة الى هذه الواقعة وان لم يمكن الاصابة في جميع الوقايع للزوم العلم بالنقيضين وحيث ان اخطاء استحق العقوبة لتقصيره في الاقتحام فيها مع حكم العقل بعدم جوازه ومع الاصابة يكون اقتحامه فيها تجرياً و لابد ان يقال ان حكم العقل بعدم جواز الخوض فيها حكم عقلي فطري حجة لكيلا يلزم التشبث بدليل العقل لنفي حجيته و ربما يترأى هذا الوجه من المحدث الجزائري و المحدث البحراني (و هذا الوجه كما ترى مبني على تسليم كون الخطاء في الطرق العقلية اكثر و فيه منع جلي و سند المنع ان ما وصلت بايدينا في زمان الغيبة ليست الا اخبار الاحاد مع مالها من المعارضات مع وقوع الاختلافات الكثيرة بين الرواة في زمان الحضور حتى وقع الشكوى عنها عند امام ع فما ظنك بزمان الغيبة فاذن لا يكون وجه لقصر كثرة الخطاء على السلوك من الطرق العقلية خاصة وقد كثر الاختلافات في الفروع بين الاخباريين انفسهم مع انحصار مدارکهم في الروايات وقصر حجية ظواهر الكتاب على ماورد له تفسير في الاخبار ومن البين امتناع مطابقة الاقوال با جمعها للواقع ومع مساوات الطريقين في احتمال الخطاء لوجاز الحكم بعدم اعتبار واحدة منهما لجاز الحكم بعدم اعتبار الاخرى و لازمه ان يكون القطع قابلا للمنع عن اتباعه شرعا و كان كالظن محتاجا الى قيام الدليل العقلي على جواز العمل به فاذن ننقل الكلام في القطع الحاصل منه فانه كالاول قابل للمنع فيلزم التسلسل (الوجه السادس) ما في تقريرات بعض الاعلام قال حكي عن بعض الاخباريين المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية و هذا المنع لو تم و صحت النسبة فلابد وان يكون بنتيجة التقييد على ما تقدم بيانه في حجية القطع ولايرد عليه اشكال عدم المعقولية انتهى) وفيه مامر في ذلك المبحث مضافا الى عدم مساعدة كلماتهم على هذا التوجيه لاستلزام اخذ العلم بالحكم الواقعي في شخصه للمحذور الدور المشتهر على السنتهم و لو كان علما خاصا من سبب خاص فان الحكم الواقعي مشترك بين العالم والجاهل

و لا يكون مختصا بطائفة خاصة و هذا بخلاف قطع القطاع فان كون قطعه الخاص موضوعا لحكم خاص لا ينافي اشتراك الحكم الواقعي بين العالم والجاهل فهذا الوجه كالوجه الرابع توجيه بعالا يرضي به صاحبه (تذييل) شبهة وازاحة ربما يستشكل في نفي الثواب على التصدق مع انه احسان يستقل بحسنه العقل و لازمه استحقاق الثواب و لو لم يثبت استحبابه شرعا لعدم الملازمة فضلا عن كونه مستحبا شرعافما الجواب عنها فهل سبيل الى الجواب عنها بالقول بالحبط من اجل عدم المعرفة اولى اله تعالى كما افاده الشيخ في الفرائد مع ان الحبط باطل عقلا (قال العلامة الطرسي في التجريد و الاحباط باطل لاستلزامه الظلم و لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره انتهى) اقول الحبط في اللغة البطلان احبط اله عمله اى ابطله و حبطماء الركية ذهب ذهابا لا يعود كذا في القاموس والمشهور بين متكلمي الامامية بطلان الاحباط والموازنة وقالوا باشتراط الثواب والعقاب بالموافاة بمعنى ان الثواب على الايمان مشروط بان يعلم اله منه انه يموت على الايمان والعقاب على الكفر و الفسوق مشروط بان يعلم اله انه لا يسلم و لا يتوب فالايمان والكفر و كذا الفسق مشروط بالشرط المتأخر لا على نحو الكشف بل على ان الكفر الطارى المورث لظلمة النفس يذهب نور الايمان و بالعكس كما ان التوبة تذهب ظلمة المعاصى وهذا امر ممكن معقول واما المعصية الطارية فتجتمع مع الايمان و لا يذهب نوره فاحباط الاعمال الحسنة ممن يموت على الكفر متصور مجمع عليه بين العلماء و انما الكلام فيمن آمن و عمل صالحا و آخر سيئا فعند نامأله الى الجنة و لو بعد الدخول في النار و استحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد و الوعيد ثابت من غير حبط واحباط و المشهور من مذهب المعتزلة ان هذا المؤمن المختلط العمل خالد في النار اذا مات قبل التوبة فقالو بحبوط الطاعات وان السيئات يذهن الحسنات حتى ذهبت الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع الحسنات وفساده غنى عن البرهان لانه ظلم تعالى اله عن ذلك علواً كبيراً الاترى انه لا يحسن من المولى العادل ابطال اجور خدمات العبد العاكف على باب المولى طول العمر بمجرد مخالفة

واحدة من اوامره بل هو ظالم لا يليق بشان المولى العادل (و قال ابوهاشم الاقل يسقط و يسقط من الاكثر مايقابله فاذا فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فيسقط من العقاب خمسة في مقابلة خمسة اجزاء من الثواب و يبقى خمسة اجزاء من العقاب وهذا هو القول بالموازنة و يبطله قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) و أما التكفير بمعنى اذهاب الحسنات السيأت ولو من باب التفضل فالادليل على بطلانه كما نطق به الكتاب الكريم (ان الحسنات يذهبن السيئات والاخبار في ذلك متواترة و في الاحباط والموازنة ابحاث كثيرة موكولة الى فنها اذا تمهد ذلك (فنقول كما ان انكار النبوة يورث ظلمة تغلب على نور الحسنات و تحبطها كذلك انكار الولاية فانها اشتقت من نور النبوة و كانتا نوراً واحداً قبل الانتقال الى الاصلاب الشامخة كما دلت عليه الروايات المستفيضة وح فبطلان العبادات كالصلوة والصوم و نحوهما بدون الولاية ظاهر لاشتراط صحتها بها و لا مسرح للعقل الى الحكم بحسنها بدونها و اما الصدقة على الفقراء لا جل كونهم فقراء لا لكونهم متدينين بالدين الفاسد فحكم العقل بحسنها مسلم لكن حكمه باستحقاق الثواب فعلا ممنوع بعدالعلم بكونها كالنبوة فظهر من جميع ما ذكرنا ان الجواب بالاحباط ينهض ازاحة للشبهة حسبما اوضحنا سبيله (قوله ربما يقال ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف و كانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعاً) اقول لابد لكشف الحجاب عن وجه المرام من تقديم امور في المقام (الامر الاول) انه لاريب ان مقام التطبيق و امتثال التكليف متأخر رتبة عن مقام انشاء الحكم و جعل التكليف فما لم يتم الجعل بحدوده من ناحية المولى لم تصل النوبة الى مقام تطبيق العبد فان جعل الاحكام بالنسبة الى تطبيق العبد بمنزلة اعطاء الكبرى الكلية من ناحية القوة العاقلة بيد القوة المتصرفة الخادمة فمالم يتعلق الادراك منها بالكبرى لم تتمكن تلك القوة الخادمة من تطبيقها على الاصغر الموضوع في الصغرى فمهما كان قصور في الحكم في مقام الجعل كالحكم الانشائي المحض او الوجوب المشروط قبل

حصول شرطه لم يتحصل تطبيق من العبد فى مقام الامتثال ومتى لم يمكن من العبد تطبيق على الصغرى لم يحكم العقل بلزوم الامتثال و غاية تمامية الحكم فى مقام الجعل كونه بحيث لو علم به لصار منجزاً وليس فى مورده اراده فعلية مالم يتعلق العلم به بل ارادة شأنية معلقة على العلم و هذا الحكم هى المسماة بالفعلية المعلقة و هى التى تكون ثابته فى الواقع فى موارد الاصول الناهضة على خلاف الواقع اذ لا تضاد بين الفعلية التعليقية و بين الاحكام الظاهرية الحتمية لمكان انتفاء الارادة الفعلية فى الحكم التعليقى و هذه التعليقية هى التى يكون زمام امرها بيد المكلف فى مقام التطبيق وله اجراء البراءة العقلية عند الجهل بها ولو فرض اهتمام المولى بمراده و كان الحكم فعلية حتمية محتوية على الارادة الفعلية لما جاز له اعطاء زمام الاختيار بيد المكلف فى مقام التطبيق بل يتصدى المولى لجعل طريق موصل الى المراد او يلزمه بالاحتياط لكيلا يقع فى خلاف الواقع ويلزم منه نقض غرض المولى (الامر الثانى) ان العلم المعلق عليه فى الفعلية التعليقية ليس دخله فيها من ناحية الشارع كالشرط فى الوجوب المشروط بل لا جل حكم العقل بالتنجز فمهما صار الحكم منجزاً صار الحكم حتمياً والارادة الانشائية فعلية فلا ينفك الفعلية الحتمية عن مرتبة التنجز بل هما توأمان حاصلان بحكم العقل بالتنجز فالتعليقية تترقى الى الحتمية بحكم العقل وتصير الارادة الانشائية فعلية به لا بجعل الشارع و من البين ان حكم العقل بالتنجز مترتب على التطبيق فى مقام الامتثال ولايتم التطبيق الا بترتيب الصغرى الوجدانية بان يقال هذا خمر مثلا ولايتم ترتيب الصغرى الا بالعلم التفصيلى بثبوت الاصغر فى الخارج الذى هو وعاء التطبيق ولا يتأتى ذلك بالعلم الاجمالى بوجود الخمر مثلا فى واحد من الانائين اذ يمتنع الاشارة الى ما فى هذا الاناء بانه خمر مع الجهل به فكما ان الجهل السازج او المجامع مع العلم الاجمالى فى الشبهة الغير المحصورة مانع عن ترتيب الصغرى الوجدانية كذلك الجهل فيما نحن فيه لوضوح ان العلم بالنتيجة موضوع لحكم العقل بلزوم الامتثال والعلم بهما انما ينشاء من العلمين علم بثبوت الاصغر فى الخارج و علم بثبوت الاكبر للاصغر مثلا

العلم بان هذا خمر والعلم بان الخمر حرام يستتبعان العلم بان هذا حرام فيكون العلم بالنتيجة موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال و تنجيز الواقع فمالم يحصل العلم بالصغرى لم يتحقق الموضوع لحكم العقل ومفهوم احدهما ليس فرداً حقيقياً فى عرض الافراد الواقعية بل هومفهوم انتزاعى يكون فى طول الافراد و ليس مركزاً للحكم الشرعى كالوجوب التخييرى على القول بكون متعلقه هومفهوم احدهما ولايصح ان يضاف الحرمة الى مفهوم احدهما فيمانحن فيه بان يقال مفهوم احدهما خمر و كل خمر حرام فمفهوم احدهما حرام اذ الافراد الخارجية من الخمر مندرجة تحت الاكبر ومحكومة بالحرمة لامفهوم احدهما بخلاف الوجوب التخييرى و لو على القول بكون مركزه هو الافعال لا مفهوم احدهما فانه يصح إضافة الوجوب الى هذا المفهوم وان لم يكن مركزاً له كما اذا قال المولى اكرم اما زيداً ابن عمرو اوزيداً ابن خالد و تردد المكلف فى زيد الحاضر انه ايهما فيصح ان يقال هذا احدهما واحدهما واجب الاكرام فهذا واجب الاكرام فهذا الوجوب المضاف إلى مفهوم احدهما وان كان منتزعاً من الوجوب المجعول لكنه يصح اضافته الى الشارع لمكان كون منشائه من ناحيته فالقياس الجارى فيما نحن فيه ان يقال هذا او هذا خمر و كل خمر حرام فهذا او هذا حرام ومن البين عدم تحقق العلم بكون هذا خمراً بمعونة هذا القياس الذى هوموضوع لحكم العقل بلزوم الامتثال و تنجز الواقع (الامر الثالث) ان العلم الاجمالى المصطلح عليه فى هذا الفن هو الذى يكون متعلقه الخارجى و هو المعلوم بالعرض متردداً بين امرين او امور محصورة ولكن متعلقه فى عالم الذهن و هو المعلوم بالذات معين لاتردد فيه كمفهوم احدهما مثلا فان مفهوم الواحد الصادق على اثنين او ازيد يكون متعلقا للعلم و هو ممتاز فى نفسها عن الماهيات والمفاهيم الاخر الحاضرة فى الذهن و يمتنع حصول المصداق المبهم المردد بما هو مبهم فى الذهن اذ المبهم بما هومبهم نظير مفهوم لا شيئى و لا مفهوم مما لا صورة له فيه يصدق عليها هذه المفاهيم الفرضية و الا يلزم ان يكون المبهم معينا اذ الصورة الحاصلة فى الذهن اية صورة كانت قابلة للاشارة اليه و لا يمكن الاشارة الى المبهم وحيث ان الصورة الحاصلة اعنى مفهوم

احدهما يكون مابها ينظر الى الخارج ضرورة ان الحكم ليس مترتبا على هذا المفهوم بل على ماهية الخمر مثلا والمفروض ان الخارج مردد بين المصداقين فلا جرم ان العلم الذى هو مرأة للخارج مشوب بالقصور والنقص بمعنى ان وجوده الذى عين مرأتيته مرتبة ناقصة من الكشف بالنسبة الى العلم الذى هو مراة للمعين فى الخارج و هذا تفاوت فى الوجود بالنقص والتمام والوجود قابل للتشكيك كما ان المراة الحسية ربما تكون كاشفة عن الشبح المردد بين شيئين مثلا و هذا نقص فى وجودها المراتى بالنسبة الى المراة الكاشفة عن الشخص ولو فرض كشفها عن ظاهر ذى الصورة من اللون والحجم وعن باطنه بما عليه من الخصائص لكانت اتم و اعلى و من هذا الباب تفاوت مراتب المعرفة واليقين الى ان تصير النفس مراة مجلوة شظر الحق فاذن يتسنى لنا ان نقول ان العلم الاجمالى مقتض للتنجز وليس كالجهل السازج ولا كالعلم التفصيلى اذا المفروض تعلق العلم بوجود الخمر فى الخارج بحيث يكون قابلا للاشارة الاجمالية بان يقال هذا الخمر الموجود فى واحد من الانائين حرام و هذا تطبيق اجمالى ناقص و لمكان وجوده المرأتى ليس كالجهل و لاجل الاشارة الاجمالية ليس كالعلم فى الشبهة الغير المحصورة وانقصانه فى وجوده المرأتى لا يكون علة تامة بل يكون مقتضيا للتنجز ما لم يردمن الشارع ترخيص اصلا فالعلم التفصيلى منجز للواقع بذاته على نحو القضية الضرورية المطلقة والعلم الاجمالى منجز للواقع على نحو الضرورية المشروطة مضافا الى شهادة الوجدان على عدم قبح المؤاخذة مع العلم الاجمالى وعدم قبول الاعتذار من المخالفة بالجهل بها تفصيلا كما يشهد به ايضا مراجعة حال الموالى والعبيد (و اما توصيف العلم بالاجمال فان كان باعتبار تردد متعلقه كان توصيفا له بحال متعلقه و ان كان باعتبار قصور كشفه فى نفسه كان توصيفا له لنفسه (اذا تمهدت هذه الامور فنقول حيث ان السترة باقية مع العلم الاجمالى والشك الذى هو موضوع للاصول موجود فى اطرافه فلا مانع من جانب العلم الاجمالى من شمول ادلتها والترخيص فى ارتكابها اذ قد عرفت انه مقتضى للتنجز لا لا ورود الرخصة كما لا مانع من ناحية الحكم

المجعول فـي مقام الثبوت مع كـونه حكما تعليقيا لا تضادبينه و بين الحكم الحتمي المستفاد من ادلة الاصول (و دعوى ان الاقتحام في الاطراف معصية مع انكشاف الواقع و هتك لحرمة المولى و ظلم عليه بالخروج عن رسوم العبوديةمع انكشاف المطلوبية و تبين المحبوبية فيمتنع صدور الرخصة من ناحية المولى في ارتكاب الجميع لانها اذن في المعصية كما انه يمتنع تجويز العقل في اتيان الجميع لانه هتك لحرمة المولى فالعقل حاكم بقبح صدور الترخيص من المولى وقبح المخالفة القطعية من العبد وليس ذا الا لكون العلم الاجمالي علة تامة للتنجز (مدفوعة بما اشبعنا الكلام فيه في مطاوي الامـور السابقة من ان الحكم الفعلي تعليقي ولاارادة هناك فعلا كما هو كذلك فيموارد الاصول المرخصة و مخالفةالحكم التعليقي ليست معصية والا لم يجز للشارع الترخيص فيمخالفة الواقع والعملعلى طبق الاصول المرخصة و ان العلم الاجمالي لمكان قصور كشفه و نقصان مرأتيته في ذاته يكون مقتضياً للتنجزلو لاصدور الترخيص من الشارع فحكم العقل باشتغال ذمة العبد انما يكون على نحو القضية المشروطة لا الضرورية المطلقة كي لايجوز الاذن فيالاقتحام فيالجميع فلا معصية و لا هتك لحرمة المولى اصلا كما انحكم العقل بالتنجز فيالظن في باب الحكومة ايضا تعليقي لمكان قصور رتبة الظنعن العلم و بقاء السترة فيه مع القطع بحجية الظن في حال الانسداد لكن في متعلق القطع بالحجية و هوالظن سترة و قصور فيمرأتيته للواقع فلا يكون هذا القطع علة للتنجز بل مقتض له فظهر مما ذكرنا ان السترة مانعة عن التطبيق التام الذي يدورالتنجز على نحوالعلية مداره مع اتحاد المتعلق في الجميع بمعنى انالحكم الواقعي فعلي تعليقي فيموارد القطع التفصيلي والاجماليوالظن من بابالحكومة والاصول الشرعية والعقلية باسرها و هذاالحكم تام صادر عنالشارع بداعي جعل الداعي للمكلف وان لم ينتزع منه التحريك والبعث قبل الوصول الى المكلف و انما يتفاوت حاله في مقام التطبيق المتأخر رتبة عن مقام الجعل فان تعلق العلم التفصيلي به الناشي منالعلم بالصغرى والعلم بالكبرى صار فعليا حتميا منجزاً و

ان تعلق به العلم الاجمالي و لم يرد من الشارع ترخيص صار ايضا حتميا منجزاو صارت الارادة انشائية فعلية و كذا مع الظن من باب الحكومة و الا كان باقيا على التعليعية كما في موارد الاصول الشرعية والعقلية المرخصة في خلاف الواقع وبهذا البيان يرتفع الشبهات بحذا فيرها (قوله في الهامش فلايجوز العقل مع القطع بالحكم الفعلي الاذن في مخالفته بل يستقل مع قطعه ببعث المولى اوزجره "واو اجمالا يلزوم موافقته و اطاعته) اقول ليس في هذا عدول عما ذهب اليه في المتن كما توهم بل مقصوده التنبيه على الفرق بين الحكم التعليقي والحكم الحتمي و ان التعليقي لا يصل الى مرتبة الحكم الحتمي بمعونة العلم الاجمالي فيما اذا ورد ترخيص في ارتكاب الاطراف لما مرمن انه مقتض لو لا المانع و هذا بخلاف الحكم الفعلي من جميع الجهات بحيث يكون في مورده ارادة فعلية و ينتزع منه البعث والزجر فعلا و ربما يتصدى المولى لا يقاظ العبد النائم و تنبيه الغافل و اعلام الجاهل لشدة اهتمامه بمراده و هذا هوالذي يكون حركات عضلات العبد بمنزلة حركات عضلات المولى فمهما علم المكلف بان هذاالحكم بهذه المرتبة من الفعلية لم يجوز العقل الاذن من ناحية المولى في مخالفته ولا الترخيص في ارتكاب اطراف العلم الاجمالي بل يستقل العقل بالاحتياط حتى في الشبهة البدوية فضلا عما اذا كان هناك علم بالتكليف ولو في الجملة كما في الشبهة الغير المحصورة نعم لوعرض بالاحتياط عسر موجب لارتفاع فعليته شرعا اوعقلا كما اذا كان مخلا بالنظام فلا تنجز و لا حتمية ح لكنه لاجل عروض الخلل في المعلوم لانحطاطه عن الحتمية الى التعليقية لا لقصور في العلم كما كان الامر كذلك فيما اذا اذن الشارع في الاقتحام فانه ايضاً كاشف عن الخلل في المعلوم فانقدح بماذكرنا انه لا مانع عن تأثير العلم شرعا ايضا كما لا مانع منه عقلا بمعنى انه مع كون الحكم حتميا يمتنع المنع عن لزوم العمل على طبقه شرعا كما يمتنع المنع عليه عقلا بمجرد العلم به و لواجمالا وانما يتفاوت العلم الاجمالي مع العلم التفصيلي فيما اذا كان الحكم تعليقيا ليس في مورده الا ارادة شأنية كما هوالشأن في الاحكام الواقعية سواء تعلق بها العلم التفصلي

او الاجمالى لكن العلم الاجمالى لقصور مرأتيته و بقاء السترة فى اطرافه لا يكون الا مقتضيا بخلاف العلم التفصيلى فالتفاوت فى نحوى العلم لا فى المعلوم حسبما اوضحنا سبيله بمالامزيد عليه (تتميم) لا يذهب عليك انه اذا كان المصداق معينا فى الخارج و كان الاجمال و التردد راجعا الى الحكم كان العلم الاجمالى علة للتنجز كما اذاشك فى كون هذاالما يع الخارجى خمرا اومغصوبا لوضوح ان العلم متعلق بحرمة المصداق الخارجى بان يقال هذا اماخمراو مغصوبو كل واحد منهما حرام فهذا حرام و من البين ان هذا علم تفصيلى بالنتيجة اعنى حرمةهذاالمصداق بعينهفيكون علة تامة للتنجزولافرق فى ذلك بين كون الشبهة موضوعية كما فى هذا المثال او حكمية كما اذا شك فى وجوب القصر او الا تمام فان صلوة الظهر مثلا واجبة بالعلم التفصيلى على شخص المكلف فيقول انا مكلف و كل مكلف يجب عليه صلوة الظهر و هذا بخلاف ما اذا علم بنجاسة هذاالمايع او بحرمة هذهالمرئة او علم بوجوب الدعا عند رؤية الهلال او بوجوب الصلوة عند ذكر النبى ص فان التردد فى المصداق مانع عن العلم التفصيلى بالنتيجة فلا يتأتى التطبيق التام للمكلف فى مقام الامتثال فليس العلم الاجمالى فى هذه الصورة الا مقتضياً (ودعوى كون الحرمة و الوجوب الذين هما نتيجة القياس امر انتزاعى من الخطابين اعنى (قوله لا تغصب وحرمت عليكم الخمر (و قوله صلوا اربع ركعات و قوله لاجناح عليكم ان تقصروا) والحرمة والوجوب الانتزاعيين ليسا حكماً شرعيا اذالحكم الشرعى انما يكون هو المجعول فى الخطابين المتعددين بتعدد عنوان الموضوع و من البين ان العلم بالحكم الشرعى علة للتنجز لابغيره مما يكون امراً انتزاعيا (مدفوعة بانه يصح اضافة الجامع الى الشارع وان كان انتزاعيا لمكان جعل منشائه الا ترى انه يصح استصحاب الوجوب الجامع اوالحرمة الجامعة بين مفادالخطابين الصادرين من الشارع المتعلقين بموضوعين متبائنين بل نقول انه ينسحب ماذكرنا فيما اذا تعلق العلم بوجوب هذا او حرمته سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية فيما اذا حصلت المخالفة العملية فى الوقايع المتعددة بان يفعله فى واقعة ويتركه

في الاخرى اذ يصح الاشارة الى معين في الخارج فيقال هذا اما واجب او حرام و كل ما هو كذلك فهو مطلوب بالطلب الالزامي من قبل الشارع بخلاف ما اذا تعلق العلم بوجوب هذا و حرمة شيئي آخر فان جنس التكليف اعني مطلق الالزام وان كان معلوما على نحو الكبرى الكلية لكنه لايتحصل ترتيب الصغرى و لاتطبيق الالزام على معين خارجي كما هو واضح (ولا يخفى انه لا يمكن الموافقة القطعية فيما اذا دار الامر بين وجوب هذا او حرمته بدون الوقوع في المخالفة القطعية اذمع ترك الفعل في واقعة و اتيانه في اخرى يحصل العلم بالمخالفة القطعية و هل الحكم الظاهري التخيير او الاباحة او التوقف و هل التخيير شرعي او عقلي ابتدائي او استمراري و ربما يقال بانه لا دليل على حرمة المخالفة القطعية فيما اذا لم يمكن الموافقة القطعية و تحقيق ذلك كله موكول الى مبحث البرائة و الاشتغال (قوله و اما احتمال انه بنحو الاقتضاء بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية و بنحو العلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية و ترك المخالفة القطعية فضعيف جداً (اقول لابد لتوضيح المرام من تقديم مقدمة في المقام و هي ان المراد من المعلوم بالاجمال هو الذي يتعلق الاذعان بثبوت الحرمة مثلا لواحد مما في الاناءين مع الشك والتردد في الصدق فيكون المصداق الخارجي على نحو التردد حاضراً في الذهن و هذا داخل في التصور فيقال هذا او ذاك حرام فانه اشارة الى المصداق الخارجي فيكون صورته حاصلة في الذهن مع الشك المتعلق به والشك من صفات النفس كالقطع والظن يتحصل بين الشيئين او بين الشيئي وعدمه وهذا غير المصداق المردد الذي يمتنع حصوله في الذهن وهو الذي لايمكن الاشارة اليه اصلا ولكن المعلوم بالاجمال داخل في التصديق اذا الصورة الحاصلة ان كانت اذعانا للنسبة فتصديق و الا فتصور فالقضايا الاستفهامية وان كانت محتوية على النسبة داخلة في التصورات لا في التصديقات ومن هنا يستبين ان متعلق العلم الاجمالي الذي هو من سنخ التصديق مغاير لمتعلق الشك الذي هو من سنخ التصور ولابد من تعلق الاذعان بثبوت شيئي او بثبوت شيئي لشيئي من كون متعلقه معينا في عالم الذهن و الا لكان شكا

اذا التردد في الثبوت لا يجتمع مع الاذعان به فاذن يكون متعلق العلم الاجمالي هو ثبوت القدر الجامع و هو الاذعان بحرمة واحد مما في الانائين و هذا المفهوم معين ممتاز عن المفاهيم الاخر كما ان متعلق الشك هو المصداق الخارجي مع التردد على نحو التصور فلا معنى لشوب ذلك المفهوم المعين بالاجمال وخلطه بالجهل كما في تقريرات بعض الاعلام اللهم الا ان يكون مراده شوب العلم الاجمالي من حيث قصور مرآتيته عن الخارج حسبما اوضحناه سابقاً ثم العلم بثبوت القدر الجامع اما موجب لتنجزه على نحو الاطلاق او على نحو الاهمال بمعنى ان الحرمة المعلومة اما منجزة بالعلم بها على اى حال سواء انطبق على ما في هذا الاناء اوما في اناء آخر و لازمه سريان التنجز الى كل واحد من الطرفين و يحصل اشتغال الذمة بالحرمة الواقعية و لا يحصل الفراغ بحكم العقل الا بالتجنب عنها معاً (واما) منجزة بالعلم بها على نحو الاهمال بمعنى انه ليس على نحو يوجب العقوبة والمؤاخذة على كل حال و لو مع فرض المصادفة للحرام الواقعي لا سبيل الى الاهمال اذ لا بد من تعين الموضوع لدى العقل في حكمه بالتنجز والاهمال مناف للمحكم البتي من ناحية العقل مضافا الى ان جواز ارتكاب الحرام في الجملة يستلزم جواز المخالفة القطعية اذ يكشف ذلك عن قصور في الحكم من ناحية المولى بحيث لا يكون في مقام البعث او الزجر و ليس غرضه جعل الداعي للمكلف على الفعل او الترك فظهر مما ذكرنا ان قضية تنجز الجامع على نحو الاطلاق انه لو انطبق المقطوع على كل واحد من الطرفين فقد انطبق عليه ما تنجز بحكم العقل و لازم ذلك امتناع الترخيص في طرف من الاطراف اذ ترخيصه فيه ينافي تنجز الجامع على نحو الاطلاق (و دعوى ان التنجز عارض على العلم ويكون من لوازمه و من المعلوم ان العلم بالجامع لا يكاد يسري الى الطرفين اذ كل فرد من الجامع متعلق للشك والا لكان معلوما بالعلم التفصيلي وقضية كون التنجز من عوارض العلم ولوازمه عدم سريانه الى الطرفين والا يلزم تخلف العرض عن المعروض و لازم قصر التنجز على الجامع عدم جواز المخالفة القطعية فقط ولا يجوز الترخيص في ارتكابهما معا لافضائه الى

تجويز ترك الجامع المنجزفاذن يجوز الترخيص فى واحد من الطرفين لعدم سريان التنجز اليه (مدفوعة) اولا بان مرجع هذا الى تجويز العقل ترك الموافقة القطعية و لو لم يرد ترخيص من الشارع فلا يكون العلم الاجمالى مقتضيا لها و هذا مخالف للقول بالاقتضاء والكلام فى تصوير التفرقة بين المرحلتين بالالتزام بالعلية فى مرحلة المخالفة القطعية و بالاقتضاء فى مرحلة الموافقة القطعية (و ثانيا ان العلم بالجامع علة لمروض التنجز على الحكم الواقعى المنطبق على واحد من الطرفين لما مر من ان الجامع على الاطلاق منجز و لازمه سريان التنجز منه الى حكم الفرد الموجود فى واحد من الطرفين والا لم يكن الجامع منجزاً على الاطلاق (هف) فالعلم علة لحدوث التنجز على الجامع و ليس موضوعا له و من ثم لا ينتفى التنجز بانتفاء العلم فى الشبهة المحصورة كما اذا اهرق واحد من الاناثين بعد تعلق العلم الاجمالى فانه يجب الاجتناب عن الآخر مع انتفاء العلم الاجمالى بعد الاهراق فيكون العلم الاجمالى علة حدوثا لابقاء و لازم كون القطع حجة بحكم العقل تنجز الحكم المقطوع و اشتغال ذمة المكلف به ولازم الاشتغال عدم حصول الفراغ الا بالموافقة القطعية فاستنتجنا من هذه المقدمة عدم امكان التفكيك بين المرحلتين فان قلنا بكون العلم الاجمالى علة لعدم جواز المخالفة القطعية لزم كونه علة لوجوب الموافقة عقلا و ان قلنا بكونه مقتضياً للمرحلة الاولى لزم كونه كذلك فى المرحلة الثانية اذا تمهدت هذه (فنقول مهما كان الحكم الواقعى فعليا حتميا يكون فى مورده ارادة فعلية فلامحالة انه بمعونة العلم الاجمالى يصير منجزاً فكما لايجوز المخالفة القطعية بحكم العقل كذلك يجب الموافقة القطعية اذ هذا لازم تنجز الحكم الواقعى و كما يستحيل القطع بثبوت المتناقضين فلايجوز للشارع الترخيص فى الطرفين اذ الترخيص فيهما ضد مناقض للحرمة المعلومة اجمالا كذلك يستحيل احتمال اجتماع المتناقضين فلا يجوز الترخيص فى واحد من الطرفين اذ لعله كان مصادفا للحرمة الواقعية فلايكون عدم القطع معها موجبا لجواز الاذن فى الاقتحام و متى كان الحكم الواقعى تعليقيا و لم يرد الترخيص لافى الطرفين و لافى واحد منهما صار الحكم

التعليقي حتميا منجزاً بمعونة العلم الاجمالي اذالمقتضى مع عدم المانع يصيرعلة تامة للتنجز فلا يمكن التفكيك بين المرحلتين و لعل (قوله فافهم) اشارة الى ماذكرنا (و اما حديث جعل البدل الذى تكرر ذكره فى كلام الشيخ قده فليس لازمه التفكيك بين المرحلتين فى العلية و الاقتضاء (توضيحه انه بعد تنجز الواقع بمعونة العلم الاجمالي يحكم العقل باشتغال ذمة المكلف به و هذه مرحلة ثبوت التكليف على ذمة المكلف ثم يحكم العقل بان الاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى و هذه مرحله سقوط التكليف و هاتان مرحلتان مترتبتان اذالسقوط فرع الثبوت والذى ينافى تنجز العلم الاجمالي بثبوت التكليف هو الترخيص فى ارتكاب الطرفين اوواحد منهما اذالترخيص ينافى تنجز الحكم الواقعى حسبمامر بيانه فالاصول النافية كمفادحديث الرفع غير جارية ولو لم تكن بينهما معارضة (واما الامارة القائمة على تعيين المعلوم فى واحدمن الطرفين الملازم للاذن فى ترك الطرف الآخر ظاهراً فلازمه تصرف الشارع فى مرحلة السقوط وحيث ان الامارة تقوم مقام القطع الطريقى كان لازمه حصول الفراغ باتيانه للانحلال ولو حكماً ولا فرق فى ذلك بين العلم التفصيلي بثبوت اصل التكليف والعلم الاجمالي (واما صورة قيام اصل مثبت لواحدمن الطرفين فهذا ايضا تصرف فى مرحلة الفراغ اذينحل العلم الاجمالي ولو حكماً بمعونة ذلك الاصل الذى يقوم مقام القطع كالاستصحاب و بالجملة لا مجال للاشكال فى صور الانحلال ولو حكما اصلا فيجوز ارتكاب الطرف الاخر (ولواضطر الى ارتكاب واحد غير معين بعد حصول العلم الاجمالي فلا يصح الاذن فى ارتكابه الا مع جعل الطرف الآخر بدلا عن الوقع فلا يجوز ارتكاب الطرف الآخر بناء على قول الشيخ ره وهكذا فى الموارد التى اذن الشارع فى ارتكاب بعض الاطراف مع جعل الطرف الآخر بدلا عن الواقع فى مقام الامتثال (والحاصل ان للاحكام مرحلتين مرحلة الكبرى الكلية التى زمامها بيد الشارع و مرحلة الصغرى و تطبيق تلك الكبرى فى مقام الامتثال و بعد وصول الكبرى الى المكلف باى طريق كان سواء كان بالعلم التفصيلي او العلم الاجمالي او الطريق المعتبر يصير الحكم الكلى منجزاً ويمتنع

ح تصرف الشارع في تلك المرحلة بمعنى الاذن في المخالفة القطعية او الاحتمالية اذ هو مناقض للحكم الفعلي المنجز و اذن في المعصية و هو قبيح بحكم العقل و لو في المعصية الاحتمالية الا ان يرجع الى نسخ ذلك الحكم و اما الاذن في ارتكاب طرف مع جعل طرف آخر بدلا عن الواقع في المرحلة الثانية مع الشك في المصداق و عدم تأتي التطبيق من المكلف فلا قبح فيه اذ مرجع ذلك الى اكتفاء الشارع في مقام الامتثال باتيان البدل ولافرق في ذلك بين العلم التفصيلي والاجمالي بالحكم الكلي كما في قاعدة الفراغ فان قضيتها الاكتفاء بالصلوة المأتي بها التي شك في انطباق المأمور به على المأتي به فيما اذا شك في اتيان جزء منها بعد تجاوز المحل مثلا مع ان وجوب الصلوة معلوم تفصيلا فظهر من جميع ماذكرنا ان القول بالبدل ليس قولا بالتفرقة بين المخالفة القطعية و الموافقة القطعية بان يكون العلم الاجمالي علة في المرحلة الاولى و مقتضيا في المرحلة الثانية بل هما سيان في العلية او الاقتضاء هذا بعض الكلام وسيمر عليك شطر آخر منه في مبحث الاشتغال (قوله ولايخفى ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلك) (اقول مراده ان المناسب في مبحث القطع ان يبحث عن تأثير العلم الاجمالي وعلى تقدير تأثيره هل على نحو الاقتضاء او العلية وعلى تقدير العلية هل هي بالنسبة الى المخالفة القطعية والموافقة القطعية معا او على نحو العلية بالنسبة الى المرتبة الاولى وعلى نحو الاقتضاء بالنسبة الى المرتبة الثانية ثم غب ذا يبحث في مبحث الاشتغال عن ثبوت المانع عن الاقتضاء فيبحث فيه عن ان الجهل هل يمنع عنه شرعا بعد ان لم يكن بمانع عقلا ويعمم البحث الى كلتا المرحلتين بناء على القول بالتفكيك بينهما و اما على القول بالعلية في كلتا المرتبتين فلا يبقى مجال للبحث عن المانع في مبحث الاشتغال كماهو واضح (نقل و تعقيب) قد اجاب في تقريرات بعض الاعلام عن توهم اختصاص الاطاعة والمعصية عند العقل بخصوص العلم التفصيلي (ما هذا لفظه ولكن فساد هذ التوهم بمكان من الوضوح بداهة ان العقل يستقل بقبح مخالفة التكليف المحرز الواصل الى المكلف باحد طرق الوصول و من جملتها العلم الاجمالي فان التكاليف في موارد العلم الاجمالي واصل الى

المكلف و محرز لديه والاجمال انما يكون فى المتعلق و الا لزام والتكليف معلوم تفصيلا و هو على ما عليه من اجمال المتعلق يصلح لان يكون بعثا مولويا و يمكن الانبعاث عنه بحيث لو فرض انه لو كان الخطاب الواقعى ككك اى على ما هو عليه من الاجمال من دون ان يتعلق بخصوصية احد الاطراف لكان ذلك تكليفا مولويا يصلح لان يكون داعياً و محركاً لارادة العبد نحو امتثاله و ينتج نتيجة التخيير الشرعى او العقلى على اختلافات المقامات انتهى كلامه) و فيه ان خطاب لا تشرب الخمر مثلا متكفل لحرمة شرب افراد الخمر وليس الجامع بين الفردين المرددين كمفهوم احدهما فرداً حقيقياً لذلك الخطاب بل هو فى طوله يكون امراً انتزاعيا لا مصداق له فى الخارج فاذن يكون الحرمة ايضا منتزعة من ذلك الخطاب لوضوح ان ذلك الخطاب انشاء للحرمة العارضة على الافراد الحقيقية وليست الحرمة المضافة الى الجامع المنتزع مفاد ذلك الخطاب فلا الموضوع فرد لموضوع الحرمة الشرعية و لا الحرمة المضافة اليه حكم شرعى و لازم ذلك ان العلم المتعلق بها ليس متعلقا بالحكم الشرعى و لو فرض انه تعلق خطاب واقعى ككك بان يقول المولى يحرم عليك احدهما و كان الفرد المحرم معينا عنده مجهولا عند المكلف لم يحكم العقل بتنجزه على نحو العلية اذ جهل المكلف بما هو حرام عند المولى مانع عن التطبيق التام فى مقام الامتثال بان يقول هذا احدهما و كل واحد منهما حرام ومالم يتحصل التطبيق لم يتحقق وصول الحكم الى المكلف بتاتا (و قياس ذلك بباب التخيير شرعيا كان او عقليا قياس مع الفارق اذ المفروض ان مركز الحرمة التخييرية هو مفهوم احدهما بحيث لا واقع له تعينا عند المولى فاذن يتحصل للمكلف ان يقول هذا احدهما و كل واحد منهما حرام تخييراً وقضية التطبيق تنجز الحرمة التخييرية على المكلف بل على القول بتعلق الحكم التخييرى بخصوص الافعال الخاصة لا بمفهوم احدهما امكن للمكلف التطبيق فى مقام الامتثال بان يقول لو كان هذا او ذاك بالخصوص حراما تخييراً لكان احدهما حراما اذ الحرمة المضافة الى عنوان احدهما و ان كانت انتزاعية الا انه يصح اسناده الى الشارع لمكان كون منشائها

بيده و قد تقدم قدامك توضيح ذلك كله ثم انه قده اعترض على الاستاد بعد نقل كلامه (قال جريان الاصول العملية فى كل واحد من الاطراف يستلزم الجمع فى الترخيص بين جميع الاطراف والترخيص فى الجميع يضاد التكليف المعلوم بالاجمال فلا يمكن ان تكون رتبة الحكم الظاهرى محفوظة فى جميع الاطراف نعم يمكن الترخيص فى بعض الاطراف و الاكتفاء عن الواقع بترك الآخر او فعله انتهى كلامه) و فيه ان الحكم الواقعى عند الاستاد ليس حكما حتميا يكون فى مورده ارادة فعلية كى يلزم التضاد مع ورود الترخيص بالنسبة الى كليهما بل هو حكم تعليقى و لا يصل الى مرتبة الحتمية والتنجز بمعونة العلم الاجمالى لمكان قصور مرأتيته بحيث لا يتحصل التطبيق فى مقام الامتثال لكنه مقتض لولا المانع و قدمر توضيح ذلك كله بمالا مزيد عليه (ثم ان ما افاده من تجويز الترخيص فى بعض الاطراف مع جعل الطرف الآخر بدلا ان كان مراده ان مجرد الترخيص و لو بمعونة العموم يستلزم جعل الآخر بدلا عن الواقع ففيه منع جلى و سند المنع عدم دلالة العمومات و لو بالدلالة الالتزامية على ذلك و عدم استقلال العقل على لزوم جعل البدل على الشارع فاذن يكون لازم ترخيص بعض الاطراف بمعونة العموم سقوط العلم الاجمالى عن التأثير و لو بنحو الاقتضاء بتاتا اذ مع احتمال مصادفة التكليف للطرف المرخص فيه لا يكون هناك تكليف منجز على كل حال (ثم انه قده قد اختار فى ذيل كلامه ان العلم الاجمالى علة بالنسبة الى المخالفة القطعية و مقتض بالنسبة الى الموافقة القطعية و قد تشبث للتفكيك بين المرحليين بمفاد الاصول الجارية فى وادى الفراغ مع العلم التفصيلى فضلا عن العلم الاجمالى وقد عرفت عدم منافات ذلك للقول بعلية العلم الاجمالى بالنسبة الى الموافقة القطعية و اوضحنا سبيله سابقا (نقل و تعقيب) قد مهد المحشى قده فى نهاية درايته اموراً لاثبات علية العلم الاجمالى المتنجز و انه لا يعقل جعل الجهل التفصيلى عذراً عقلا ولا شرعا (قال ان حقيقة الحكم الحقيقى الذى عليه مدار الاطاعة والعصيان هو الانشاء بداعى البعث والتحريك وجعل الداعى ولا يتصف الانشاء بشيئى من الاوصاف المزبورة وهى كونه باعثا و محركا و داعيا

حتى يصل الى من اريد انبعاثه و تحركه و انقداح الداعى فى نفسه انتهى محل الحاجة (و قال فى ذيل كلامه و منه علم ان مرتبة الفعلية و التنجز فى مطلق الاحكام الحقيقية من النفسية و الطريقية واحدة انتهى كلامه (اقول قد عرفت فى الامر الاول ان الحكم الفعلى التعليقى الذى يقول به الاستاد له هذا الشأن من المرتبة و انه هو الانشاء بداعى جعل الداعى للمكلف و انه تام من ناحية الشارع اذا الحكم الحقيقى الذى زمامه بيد الشارع ليس الا جعل ما يمكن ان يكون باعثاً و محركاً للمكلف بحيث اذا انقدح الداعى فى نفسه خرج من حد الامكان الى حد الثبوت فى الخارج بمعونة ارادة المكلف و للحكم التعليقى هذا الشأن و ليس فيه نقصان و قصور من ناحية الشارع اصلا و حيث ليس فى مورده الا ارادة شأنية لم يكن بينه و بين الاحكام الفعلية الظاهرية تضاد اصلا و يبلغ مرتبة الحتمية و التنجز بمجرد تعلق العلم به فى مقام التطبيق و هما توءمان فى تلك المرتبه و قد اوضحنا ذلك كله بما لامزيد عليه فليس فى كلامه و كلام الاستاد مخالفة من هذه الجهة و ان كان فيه مخالفة من جهات اخرى ربما نشير اليها فى مبحث الظن انشاالله (قال و منها ان حقيقة العلم الاجمالى المصطلح عليه فى هذا الفن لاتفارق العلم التفصيلى فى حد العلمية و ليسا هما طوران من العلم نظراً الى تعلق العلم بالمردد اعنى احد الامرين نعم متعلق العلم مجهول اى غير معلوم فلم يلزم تعلق صفة حقيقية ولا اعتبارية بالمردد بل ضم الجهل الى العلم صار سببا لهذا الاسم انتهى كلامه ملخصا) اقول لا شك فى امتياز متعلق العلم الاجمالى عن متعلق الشك اذ هو اذعان بثبوت النسبة بخلاف الشك فانه من سنخ التصورات و من البين ان متعلق الاذعان مغاير لمتعلق الشك ففى عالم الذهن قضية معقوله محتوية على التصديق بوجود الخمر مثلا فى مجموع الاناءين و قضايا آخر فيها النسبة الخالية عن التصديق كان يقال هل فى هذا الاناء خمرا و فى ذاك و حيث ان المعلوم بالذات يكون مابه ينظر الى الخارج و بهذا الاعتبار يكون فى كشفه عن الخارج قصور فى مرأتيته و ان كان من حيث كون المعلوم بالذات صورة حاصلة تاما ممتازاً عن غيره كالشبح الحاصل من المردد فى المرأة فانه فى نفسه

شيئي معين لا ابهام فيه اصلا و انما يكون فيه قصور في مرأتيته عن المردد في الخارج وقع الكلام في كون العلم الاجمالي علة للتنجز كالعلم التفصيلي و قد ابنا الفرق بينهما في الامر الثاني والثالث بما لا مزيد عليه و قلنا ان العلم الذي هو موضوع لحكم العقل بالتنجز ولزوم الاتباع هو العلم بالنتيجة من القياس الارتكازي وهذا هو الذي ليس قابلا للردع لمكان كشفه التام بخلاف العلم بالقدر الجامع كمفهوم احدهما فانه لقصور نقصان مرأتيته قابل للردع والعلم الاجمالي والتفصيلي سنخان من العلم يكون التفاوت بينهما بالمرتبة وليس مجرد ضم الجهل الى العلم سببا لتسمية العلم بالعلم الاجمالي كالعلم بكون هذا خمراً مع الجهل بخصوصياته المشخصة له فان هذا من باب ضم الجهل الى العلم و ليس يضار في عليته للتنجز بخلاف مفهوم احدهما المعلوم بالاجمال فانه ليس فرداً للحرام الواقعي و ليس الحرمة المضافة اليها حكما شرعيا فكيف يكون الفرق بينهما بمجرد ضم الجهل الى العلم كما وقع في عبارة المحشي قده فالتسوية بينهما خروج عن حد الاستواء (قال ومنهما ان هتك حرمة المولى والظلم عليه من العناوين القبيحة بالذات بخلاف عنوان الكذب فانه لو خلي و طبعه يقتضي القبح ولكن اذا عرض عليه عنوان الاصلاح كان حسنا مع ان عنوانه محفوظ عند طرو العنوان الحسن و منه تبين ان مخالفه المولى ما لم تتصف بعنوان الهتك والظلم لا يوجب الذم والعقاب ولو اقتضاء ولا معنى للاقتضاء المساوق للسببية حتى لايناقي الاشتراط بشيئي كالوصول هنا لان نسبة هذه العناوين الحسنة او القبيحة الى حكم العقلاء بحسنها او بقبحها ليست نسبة الاسباب الى مسبباتها بل نسبة الغاية الى ذي الغاية ففي الموصوفة بالقبح مفسدة نوعية مخلة بالنظام فلذا دعت العقلاء الى البناء على ذم فاعلها فقولهم الموضوع مقتض لحكمه يراد به هذا المعنى من الاقتضاء لا السببية وعلى ماذكرنا فمالم يتصف المخالفة بعنوان الظلم لا موضوعية لها للحكم بالقبح اصلا و مع اتصافه بعنوان هتك الحرمة والظلم يستحيل التخلف فلا يكون هذا الحكم العقلي على نحو الاقتضاء بل على نحو العلية بنحو اليجز لا بنحو التعليق انتهى كلامه ملخصا) وفيه ان العلم الاجمالي

لمكان قصور كشفه يكون قابلا للردع من ناحية المولى ومع عدم الردع يكون مخالفته هتكا لحرمة المولى فالتعليق فى انطباق الهتك على مخالفته و لاينافى ذلك كون قبح الهتك ذاتياً والمراد من الاقتضاء كون العلم الاجمالى مقتضيا لمافيه من القصور فى مرأتيته لا كون الهتك مقتضياً وانما لايكون العلم الاجمالى موضوعا للتنجيز لما اشرنا فى مطاوى كلماتنا من انه علة لحدوث التنجيز على الاطراف وان تلف بعض منها فهى موضوع لحكم العقل بالتنجيز لانفس العلم الاجمالى ونظيره فى الاقتضاء القطع بحجية الظن من باب الحكومة فان التارك للعمل على طبقه حال الانسداد خارج عن رسوم العبودية بشرط عدم الردع من ناحية الشارع فهذه قضية مشروطة فهذا القطع بالحجية لمكان قصور متعلقه وعدم كونه كشفا تاما مقتضى للتنجز لا علة تامة ولاحجر فى اطلاق المقتضى عليه بمعنى كونه سبباً عند العقل للحكم بتنجز الاطراف لولا المانع (واما قوله ففى الموصوفة بالقبح) فهو رجوع الى اصله الذى بنى عليه فى مبحث التجرى من كون التحسين والتقبيح العقليين داخلين فى القضايا المشهورة التى دعت العقلاء الى البناء عليهما لغرض حفظ النظام فيكون نسبة هذه العناوين الحسنة اوالقبيحة الى حكم العقلاء بحسنها او قبحها نسبة الغاية الى ذى الغاية واما على ماهو التحقيق من كونها من القضايا الضرورية الوجدانية فلا شك ان عنوان هتك حرمة المولى من الجهات التعليلية لقبح الفعل الذى ينطبق عليه بناء على كون اختلاف حسن الافعال الخاصة و قبحها بالوجوه والاعتبارات التى هى جهات تعليلية وقدمر بيان ذلك غير مرة فى مطاوى كلماتنا فى مبحث مقدمة الواجب وغيره فظهر مما ذكرنا ان الحسن والقبح ليسا معللين بالاغراض (ثم قال لايعقل جعل الجهل التفصيلى عذراً عقلا ولا شرعا الامع التصرف فى المعلوم ومرجعه الى جعل العلم التفصيلى شرطا فى بلوغ الانشاء الواقعى الى درجة الحكم الفعلى الحقيقى اوجعل الجهل التفصيلى مانعا عن بلوغه كذلك وهو فى حد ذاته امر معقول لايخص العلم الاجمالى بل يمكن اجرائه فى العلم

التفصیلی ایضم بان یکون العلم التفصیلی الخاص شرطا فی بلوغ الحکم الی درجة الفعلیة انتهی کلامه ملخصا) وفیه ان التعلیق علی العلم لیس من ناحیة الموالی کالشرط فی الواجب المشروط بل قضیة کون اختیار العبد و ارادته دخیلا فی حصول مصلحة الفعل عدم انقداح الارادة الفعلیة فی نفس المولی عند جهل العبد لامکان عدم تمشی الارادة والاختیار فی حال الجهل اما للغفلة اولعدم تمامیة البیان عنده بحکم عقله و مهما حان وعاء الانبعاث وتمت مرتبة الوصول بلغ الحکم التعلیقی الی مرتبة الحتمیة والتنجز بحکم العقل و تمام الوصول لیس الا بالعلم التفصیلی حسبما اوضحنا سبیله سابقاً ولیس الالتزام بکون الحکم الواقعی تعلیقیاً لاجل الفرار عن محذور التضاد بینه و بین الحکم الظاهری بل لامکان ان غرض المولی من جعل الحکم لیس الا جعل الداعی والباعث للعبد المرید للامتثال باختیاره بعد ارتفاع عذره و هذا الغرض یحصل بجعل الحکم الذی یکون فی مورده ارادة شأنیة تهیداً و توطئة لانقداح الداعی فی نفس العبد المختار ولامعنی للارادة الفعلیة والبعث الفعلی قبل اوان الوصول الذی هو وعاء تمشی الارادة من العبد فالاحکام الواقعیة فعلیة ولو علی القول بکون مفاد الاصول احکام عذریة لم یجعل فی موردها حکم مماثل اصلا و کون مفاد الامارات جعل الحجیة التی هی حکم وضعی لا یکون مفاداً للحکم - الحتمی الواقعی فظهر مما ذکرنا ان العلم المعلق علیه فی الحکم الفعلی التعلیقی علم طریقی محض لاقید شرعی فیه نعم لو اخذ العلم بالحکم الانشائی المحض موضوعاً لمرتبة اخری من الفعلیة لکان التقیید شرعیاً والعلم موضوعیا لا طریقیا محضا و لازمه ح عدم قیام الامارات و بعض الاصول مقامه وقد استشکلنا فی تصویره فی مبحث الاجزاء و بمعونة جمیع ما ذکرنا تقف علی ما فی کلماته الاخر من النظر (قوله و اما سقوط به بان یوافقه اجمالا فلا اشکال فیه فی التوصلیات) اقول لابد لکشف المرام من تقدیم امور فی المقام (الامر الاول) ان الکلام فی الوجوب التعبدی یقع تارة فیما یمکن تحصیل العلم التفصیلی بالموافقة اوالظن الخاص اوالظن المطلق

ولو من باب الحكومة كك (واخرى) فيما يمكن تحصيل الظن خاصة او الظن المطلق من باب الكشف ولا يمكن تحصيل العلم التفصيلي بالموافقة (و ثالثة) فيما يمكن تحصيل الظن من باب الحكومة خاصة ولا يمكن تحصيل المراتب السابقة فيقع الكلام فيما اذا امكن تحصيل واحدة من المراتب المذكورة فهل يكتفى مع ذلك بالموافقة الا جمالية او يجب تحصيل الموافقة التفصيليه ولو بالظن من باب الحكومة و عليه فلا يصح عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد و الاخذ بالاحتياط فتكون مرتبة الموافقة الاجمالية متاخرة عن الظن من باب الحكومة فضلا عن المراتب الاخر وهذه المراتب مختلفة في القوة والضعف باعتبار قوة شبهة جواز الاكتفاء بالموافقة الاجمالية فان الاكتفاء بها مع امكان تحصيل العلم التفصيلي اقوى شبهة من الاكتفاء بها مع امكان الظن الخاص والاكتفاء بها مع امكان تحصيل الظن الخاص اقوى شبهة من الاكتفاء بها مع امكان الظن المطلق من باب الكشف و هكذا بالنسبة الى المراتب المتاخرة النازلة ثم الاكتفاء بها في هذه المراتب مع استلزامها تكرار العمل اقوى شبهة من الاكتفاء بها مع عدم الاستلزام (ومن هنا يتبين ان المراد من المراتب ههنا ليس هي المراتب في الحقايق في الشدة والضعف بحسب التشكيك في الوجود كما في البياض الشديد والضعيف او وضوحه مع مصادفة الماتى به للواقع وانطباق المامور به عليه في صورة الموافقة الاجمالية يحصل الاطاعة والامتثال حقيقة بلا تفاوت بينه وبين الامتثال بالعلم التفصيلي اصلا مثلا اذا شك في الوجوب التعبدي بالشك البدوي الغير المقترن بالعلم الاجمالي فاتى بداعي القربة رجاء لدرك الواقع ثم انكشف وجوبه واقعا كان امتثالا حقيقة عند العقل ولا يجب تحصيل العلم بالوجوب قبل الانكشاف مع البناء على الاحتياط و لا يجب اعادته بعد الانكشاف نعم ربما يستشكل في تاتي قصد الامتثال مع التردد الحاصل في العلم الاجمالي فيرجع ذلك الى انتفاء الشرط ومعه لا ينطبق المامور به على المأتي به هذا على القول بامكان البيان من ناحية المولى بمعونة امر آخر متمم للمجمل وعلى القول بكون

هذا شكا في كيفية الامتثال والمرجع فيه الاشتغال بكون قضية بقاء الغرض واقعا بقاء الامر ضرورة ان الغرض علة للامر و مع بقائه يمتنع ارتفاع المعلول ومع احتمال بقاء الغرض عند الاحلال بالمأتي به بعدم قصد القربة او قصد الوجه مثلا لايقطع بارتفاع الامر عن المأتي به فعدم حكم العقل بالاجزاء ح انما يكون لمكان عدم القطع بالارتفاع فثبت مما ذكرنا انه ليس للامتثال مراتب عند العقل بل هو دائر مدار وجود الانطباق وارتفاع الامر و معهما يكون الاجزاء عقليا و يمتنع تصرف الشارع في مرحلة الاجزاء نفيا واثباتا و كون مرجع الشك في ذالك الى البرائة او الاشتغال مرحلة اخرى لاربط له بمراتب لامتثال عند العقل بتاتا فمافي تقريرات بعض الاعلام من تقدم رتبة الامتثال التفصيلي مع الا مكان على الامتثال الاجمالي لايخلوا عن النظر لما اشرنا اليه آنفا من ان عدم تأتي قصد الاطاعة و عدم الانبعاث عن بعث المولى مع التردد يرجع الى انتفاء الشرط الذي هو قصد القربة عند من يقول بامكان اخذه في المتعلق بمعونة امر آخر يكون متمما للجعل فلايكون المامور به منطبقا على المأتي به لمكان انتفاء الشرط فلايكون مجزيا عند العقل لذالك لا لتاخر رتبة الامتثال الاجمالي عن التفصيلي من حيث هو امتثال اجمالي و سيأتي له مزيد بيان عند شرح كلمات الاستاد (ثم لايذهب عليك انه ليس المقصود من الدوران بين الامتثال العلمي التفصيلي والاجمالي الدوران بينهما في صورة الاجتماع لوضوح عدم معقولية ذالك اذ بعد تحصيل العلم التفصيلي بواحد من طرفي العلم الاجمالي ينحل العلم الاجمالي لارتفاع الاجمال بالتفصيل وهذا بخلاف صورة الدوران بين الظن التفصيلي ولو من باب الحكومة وبين العلم الاجمالي لامكان اجتماعهما كان يعلم اجمالا بوجوب اكرام عمرو المردد بين شخصين مع قيام البينة على تعيينه في واحد منهما فيبحث عن جواز الاجتزاء باكرامهما معا مع التمكين عن اقامة البينة على التعيين ثم بعد قيام البينة على التعيين فهل يتعين اولا العمل بقول البينة بمعنى اتيان ما قامت عليه في الواجب التعبدي ثم الاحتياط باتيان المحتمل الاخر ان اراد المكلف احراز الواقع

لمكان حسن الاحتياط عقلا كما اختاره فى تقريرات بعض الاعلام او بجوز العكس (قال فى مبحث الاشتغال والسر فى ذلك هوان معنى اعتبار الطريق القاء احتمال مخالفته للواقع عملا والعمل اولا برعاية احتمال الطريق ينافى القاء احتمال الخلاف مضافا الى انه يعتبر فى حسن الطاعة الاحتمالية عدم التمكن من الطاعة التفصيلية وبعد قيام الطريق المعتبر على وجوب صلوة الجمعة يكون المكلف متمكنا من الامتثال التفصيلى انتهى ملخصا) ويرد على الوجه الاول ان المراد من هذا التنزيل اعنى القاء احتمال الخلاف حجية الطريق و كونه بمنزلة الواقع فى ترتيب آثار الواقع والمفروض العمل على طبقه بعد اتيان الطرف المحتمل و لم يقتصر على اتيان المحتمل فقط والامر الطريقى سنخ من الامر المولوى يغاير الوجوب النفسى وليس فى تركه عقوبة و مخالفة لحكم الشارع اصلا فلو فرض اكتفاء المكلف بالمحتمل مع مصادفته للواقع لم يترتب على مخالفة الطريق شيئى ويجزى مع تاتى قصد القربة باتيان المحتمل نعم لو كان بانيا على الاقتصار عليه من اول الامر فيشكل الحكم بصحته ولو مع انكشاف مصادفته للواقع للتامل فى تأتى قصد الاطاعة منه نظرا الى كون القصد مشوبا بالتجرى واختلاط بالتجرى ينافى قصد الاطاعة وقد حكى عن العلامة السيد ميرزا قده الاشكال فى ذلك ولكنه يمكن القول بالصحة لمنع اختلاطه بالتجرى لان التجرى انما يتحقق بترك المحتمل الآخر الذى قامت الحجة عليه (و يرد على الوجه الثانى ان اعتبار الا متثال التفصيلى وتقدمه على الاجمالى انما هو بالنسبة الى صلوة الجمعة التى قامت الحجة على وجوبها بمعنى ان المكلف مع التمكن عن تحصيل الظن المعتبر لايجوز له الا كتفاء بامتثال الاجمالى والمفروض تحصيله لذلك والعمل على طبقه و لو بعد الاتيان بالمحتمل ومن البين انه لايتمكن من الامتثال التفصيلى بالنسبة الى الظهر مع فرض قيام الحجة على وجوب الجمعة فلايمكن فعل الظهر الابداعى الاحتمال ولعله الى هذا ينظر مافى ذيل كلام مقرره (قال فى النفس من كلا الوجهين شيئى خصوصا فى

الوجه الاخير ثم ساق الكلام بما يقرب مما او ردنا على الوجه الاخير ولم يتعرض لما يرد على الوجه الاول (الامر الثانى) فى تاسيس الاصل فى المسئله (و الاحتجاج للقول بالاشتغال من وجهين (الوجه الاول) من ناحية الاخلال بقصد الوجه والتميز عند الاقتصار على الامتثال الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى فى الواجبات التعبدية فعلى القول بعدم امكان اخذ قصد الوجه والتميز فى متعلق الامر و لو بمعونة امر آخر لااشكال ان الاصل هو الاشتغال مع الشك فى اعتبار هما اذ هو شك فى كيفية الامتثال والمفروض عدم نهوض الاطلاق لدفعه وحيث ان دخل مثل هذا القيد فى كيفية الاطاعة انما يكون من ناحية العقل فلا محالة انه لايتطرق اليه يد الجعل كى يتشبث لرفعه بذيل حديث الرفع (الوجه الثانى) من ناحية العقل بتقدم الامتثال التفصيلى على الاجمالى عند الشك فى حصول الامتثال بالامتثال الاجمالى مع التمكن من التفصيلى مالم يرد من الشرع بيان لذلك (توضيحه) انه بعد العلم بكون غرض الشارع هو التعبد بالمامور به فى الواجبات التعبدية و عدم حصوله باى وجه اتفق لايجوز العقل الاكتفاء بالامتثال الاجمالى لاحتمال عدم حصول التعبد المقصود للشارع مع عدم الجزم عند الاتيان بالمحتملين وان حصل له العلم باتيان المامور به بعد اتيانهما معا ولاينهض لدفعه الرجوع الى بناء العقلا فى طريقتهم المستمرة فى الاوامر العرفية واكتفائهم بالامتثال الاجمالى مع التمكن من التفصيلى اذ المفروض العلم بان طريقة الشارع مخالفة لطريقتهم اذ ليس من الوجوب التعبدى عندهم عين ولااثر اصلا فمهما شك فى طريق الامتثال فلا محيص الامن القول بالاشتغال لا لاجل الدوران بين التعيين والتخيير كما فى تقريرات بعض الاعلام نظرا الى ان الشك فى ذلك يرجع الى الشك فى التخيير بين الامتثال التفصيلى والاجمالى او تعيين الامتثال التفصيلى اذ بعد امكان التقييد فى متعلق الامر ولو بمعونة امر آخر كما هو مختاره لايكون من باب الدوران بين المتباينين نظرا الى تصور الجامع ولو كان جامعا عرضيا بين التقييد بخصوص

قصد البعث المعلوم و بين التقييد بما يعم قصد البعث المحتمل فاذن يتمكن الحاكم من واحد من التقيدين وجعله معرفا الى ذلك الصنف فاوتعلق غرضه بالتعبد بالقصد المنبعث عن خصوص البعث المعلوم لكان يسعه ان يجعل هذا المفهوم عنوانا معرفا يشير الى تلك الحصة من الصلوة و يجعلها مركز الامره خاصة دون الحصة الخالية عن ذلك القيد و كذا الكلام فى المفهوم الاعم فلازمه البرائة لا الاشتغال عند الشك فى كيفية الامتثال فسند القول بالاشتغال ليس هو الدوران بين التعيين و التخيير بل حكم العقل بلزوم الاقتصار على الامتثال التفصيلى مع الشك فى كفاية الاجمالى بعد احراز مغايرة طريقة الشارع لطريقة اهل العرف فى طريقة الامتثال بالنسبة الى الواجبات التعبدية (و عندى فى كلا الوجهين نظر لما نبهنا عليه آنفا من انه يتمكن الحاكم من اعتبار عنوان عرضى مقيد بقيد خاص بحيث لا ينطبق الا على الحصة من العبادة المقترنة بالداعى المنبعث عن خصوص البعث المعلوم و كذا يتمكن من اعتبار مقيد بعنوان عام يكون منطبقا على العبادة المقترنة بالاعم من الداعى المنبعث عن البعث المعلوم ثم يجعل ما هو الموافق لغرضه من كل واحد من العنوانين ما به ينظر الى الحصة من العبادة و يوجه امره الى تلك الحصة من العبادة لا الى هذا المفهوم العرضى الانتزاعى فمهما كان الحاكم متمكنا من ذلك كان عليه البيان و بدون البيان صح التمسك بحديث الرفع لو لم يكن هناك اطلاق فالاصل فى المسئلة هو البرائة لا الاشتغال و بما ذكرنا من البيان ظهر انه لا حاجة للحاكم فى بيان مرامه الى انشاء امرين للتوصل الى غرضه كى يقال ليس فى العبادات المذكورة فى الكتاب والسنة الا امر واحد بل يتمكن من ذلك بوسيلة امر واحد مركزه تلك الحصة من العبادة الوافية بالغرض و قد اشرنا الى هذا الوجه فى مبحث الوجوب التعبدى فى اعتبار قصد القربة (الامر الثالث) انه بناء على القول بالاشتغال يكون هناك مراتب للامتثال يجب عقلا رعايتها لتحصيل اليقين بالفراغ بعد العلم بالاشتغال (المرتبة الاولى) الدوران بين تحصيل العلم التفصيلى بالامتثال

والاكتفاء بالامتثال الاجمالي فيجب عقلا الامتثال التفصيلي اما للخروج عن شبهة احتمال الاخلال بالوجه والتميز والتكرار ونحوها مع الاغماض عن المنع او لصغروى الذى يأتى فى كلام الاستاد او لرعاية احتمال التعبد الخاص من ناحيه الشارع حسبما مر بيانه من الوجهين الذين كانا مستنداً للقول بالاشتغال (المرتبة الثانية) الدوران بين تحصيل الظن الخاص والاكتفاء بالامتثال الاجمالي فيجب عقلا ايضا تحصيله والعمل على طبقه ولا شبهة فى الاكتفاء بالعمل على طبق الطريق المعتبر وعدم لزوم الاتيان بالمحتمل الاخر بناء على القول بجعل الحكم المماثل فى مورد الامارات فى الشبهات الحكمية كما اذا تردد التكليف بين وجوب صلوة الجمعة او الظهر و قامت الامارة على وجوب الجمعة فانه على هذا القول يكون وجوبها مجعولا ظاهراً سواء طابق الواقع ام لا فيحصل العلم بالوجوب الظاهرى فاذن يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي القطعى و ان كان يحتمل مصادفة الوجوب الواقعى الانشائى للظهر و كذا الكلام فى استصحاب وجوب الجمعة فان وجوبها مجعول فى موضوع الشك و هذا حكم فعلى والوجوب الواقعى شأنى لا يجب عقلا امتثاله ولكن يشكل الاكتفاء بمؤدى الامارة بناء على القول بمجرد جعل الحجية او كون الامر باتباعها امرا طريقيا محضا لاحتمال انطباق الوجوب الواقعى على الطرف الاخر والوجوب فيه و ان كان شأنيا الا انه يبقى شبهة الاخلال بالوجه والتميز او شبهة التعبد الخاص بالاكتفاء بمؤدى الامارة فللخروج عن الشبهتين لابد من الاتيان بالطرف الاخر و يجب عقلا تقديم الاتيان بمؤدى الامارة ثم بالطرف الاخر لكيلا ينقلب القطع بالتكليف الواقعى الى الشك فيه حين الاتيان بمؤدى الامارة (بيانه) انه لاشك ان المكلف يكون قاطعا بوجوب الصلوة عليه مثلا المرددة بين الجمعة والظهر قبل الاتيان بالطرف الاخر فيكون الامر المعلوم محركا له الى الاتيان بمؤدى الامارة و ان كان لا يتأتى له التطبيق لوجوب صلوة الجمعة التى قامت الامارة على وجوبها على مؤدى الامارة بناء على مجرد جعل الحجية بخلاف ما اذا اتى بالطرف الاخر فانه لمكان احتمال

انطباق الوجوب الواقعي على هذا الطرف يرتفع قطعه بالوجوب الفعلي عليه فلا يكون الامر المقطوع محركاله فيكون الاتيان بالطرف الآخر اختلالا بذلك فللخروج عن هذه الشبهه يجب عقلا اولا الاتيان بمؤدى الامارة ثم بالطرف الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط (وتوهم ان هذا مخالف لرعاية شهبة التكرار في المتبائنين (مدفوع بان هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لابد منه والايلزم عدم مشروعية الاحتياط بتاتاً والضرورة قاضية بخلافه (ان قلت لااخلال بانبعاث الداعي عن البعث المعلوم فيما اذا بدء باتيان الطرف المحتمل اذبعد اتيانه يشك في بقاء وجوب الصلوة المشترك بين الجمعة والظهر مثلا وقضية جريان الاستصحاب جعل الحكم المماثل في المشكوك فيحصل العلم به تفصيلا فيكون العلم بالوجوب محركا للمكلف فلايلزم الاخلال به بالابتداء باتيان الطرف المحتمل (قلنا هذا الحكم الظاهري المجعول مغاير للواقع لاينطبق عليه و لو كان مصادفا للواقع فانه من باب اجتماع المثلين لامن باب انطباق الكبرى على الاصغرى ومن البين ان الوجوب الذي كان معلوما للمكلف هو الوجوب الذي مركزه نفس الفعل لاالفعل المشكوك الوجوب و لازم الابتداء بالطرف المحتمل انقلاب العلم به الى الشك فلايكون البعث الواقع المعلوم ح محركا للمكلف والمفروض عدم انطباق الوجوب المجعول في المستحب على الواقع الواقع فلايمكن ان يكون محركا للمكلف الى اتيان مؤدى الامارة نعم بناء على جعل الحكم المماثل في مورد الامارة لخصوص صلوة الجمعة لاجناح في الابتداء بالطرف المحتمل لو اراد ان باتي به احتياطا اذالمفروض ان وجوب الجمعة المجعول ظاهراً يكون محركاً له وهذا العلم بالوجوب الظاهري لايرتفع بالابتداء بالطرف المحتمل كما لايخفى هذا كله في الظن الخاص (واما الدوران بين الامتثال الاجمالي والامتثال بالظن المطلق في حال الانسداد فان كان احدى مقدماته هي بطلان العمل بالاحتياط لاسيما مع استلزام التكرار فمن البين انه لايبقى مجال للامتثال الاجمالي بتاتا بل يتعين العمل بالظن حال الانسداد لكن الظن من باب

الكشف حجة شرعا بخلاف الظن من باب الحكومة فانه يتعين العمل به بحكم العقل ولادوران بينهما فى مقام الامتثال بل يدوران مدار اختلاف الاقوال و من المعلوم انه لايكون فى مورد الظن على القول بالكشف جعل حكم مماثل اصلا فحكمه حكم الحجة الشرعية فى حال الانفتاح فيجب عقلا اولا العمل على طبق الظن ثم الاتيان بالمحتمل الموهوم من باب الاحتياط تحصيلا للفراغ اليقينى بعد الاشتغال اليقينى و كذا الكلام فى الظن من باب الحكومة اذهما سيان من هذه الجهة وان افترقا من جهات اخرى (واما اذا كان احدى مقدماته عدم لزوم الاحتياط لاعدم جوازه فيدور الامر بين الامتثال الاجمالى والامتثال الظنى و قضية قاعدة الاشتغال تحصيل الظن وعدم الاكتفاء بالامتثال الاجمالى ثم العمل على طبق الظن اولا ثم الاتيان بالموهوم احتياطا ولافرق بين الظن من باب الكشف والظن من باب الحكومة من هذه الجهة فقد ظهر من جميع ماذكرنا انه لاترتب بين مراتب الامتثال مع قطع النظر عن قضية اصالة الاشتغال وان قيل بوجوها لتقديم بعضها على بعض آخر لاتخلو اعن الخلل نعم يمكن ان يقال انه لايجب عقلا تحصيل الظن من باب الحكومة بل يجوز الاكتفاء بالامتثال الاجمالى اذلايحصل بهذا الظن رعاية لمرتبة الامتثال التفصيلى اصلا لامن جهة الوجه والتميز ولالجهة التعبد الخاص بخلاف الظن من باب الكشف الذى حجة شرعا فان فى تطبيق التكليف المعلوم على طبقه رعاية لجهة التعبد من الشارع فى الجملة كالحجة الشرعية فى حال الانفتاح فيجب تحصيله ولايجوز الاكتفاء بالامتثال الاجمالى (نقض و دفع) ربما يورد نقضا على ما ذكرنا من لزوم الابتداء عقلا باتيان ما قامت عليه الامارة ثم الاحتياط بالاتيان بالطرف المحتمل بما اذا قامت الامارة على وجوب صلوة الظهر واراد المكلف الاحتياط باتيان الجمعة ايضا و العدد المعتبر فى صحة الجمعة اعنى كون الامام مع المأمومين سبعة يتعذر لو اخرها عن الظهر لفى هذه الصورة اوبدء المكلف بصلوة الجمعة لزم انتفاء قطعه بوجوب الظهر فلابد من اتيان الظهر بداعى

احتمال الامر ولو بدء بالظهر لم يتمكن بعد من الاحتياط باتيان الجمعة لامكان انتفاء العدد المعتبر فى صحتها (الجواب) انه لابدان يبدء المكلف بصلوة الجمعة ثم ياتى بالعصر وهذا لامتثال الاجمالى مقدم على رعاية القطع بالوجوب و انما قلنا بتعيين الابتداء بمؤدى الامارة فى صورة الامكان بناء على مجرد الحجية الشرعية لمكان إحتمال دخالة كون الامر المقطوع محركا للمكلف على اتيان مؤدى الحجة الشرعية فى حصول غرض الشارع و مع الابتداء بالطرف المحتمل ينقلب القطع الى الشك فلايمكن رعاية الاحتمال المذكور حينئذ فيهما لايمكن رعايته يتعين الامتثال الاجمالى ولو بالابتداء بالطرف المحتمل ثم اتيان مؤدى الامارة لكى يحصل له القطع بالامتثال و يجب ذلك فى كل صورة لايمكن الاحتياط بالابتداء بالاتيان بمودى الامارة فيجب عقلا الاتيان بكلا الطرفين ولو مع الابتداء بالطرف المحتمل اذا تمهد ذلك فلنرجع الى شرح كلمات الاستاذ (قوله كما اذا تردد امر عبادة بين الاقل والاكثر لعدم الاخلال بشيئى مما يعتبر اويحتمل اعتباره فى حصول الغرض) اقول لاشك فى انه يتمكن المكلف من تطبيق الوجوب الكلى المردد بين الاقل والاكثر على الاكثر فى مقام الامتثال فان الاكثر واجب قطعا فياتى منه قصد القربة بالمأتى به وكذا قصد الوجوب وكذا قصد التميز اذا المراد من التميز اما تميز الواجب عن المندوب فلاشك ان الاكثر على تقدير تعلق الامر به واجب لامندوب او تميز الواجب عن غيره الذى يقع لغوا كما فى الصلوة الى اربع جوانب فان ماعدى الواحدة منها ليست واجبة ولامندوبة فتكون لغوا و من البين ان الاكثر واجب لايكون لغوا فبناء على لزوم الاتيان عقلا بكل مايحتمل ان يكون له دخل فى الغرض من قصد الاطاعة و الوجه و التميز يتحقق ذلك بالاتيان بالاكثر نعم يلزم الاخلال بقصد الجزئية فى الزائدة على الاقل لمكان الشك فيها فلايتأتى من المكلف قصد الوجوب والجزئية فيه لكن الامر بكل واحد من الاجزاء ليس امرا نفسيا والمعتبر فى العبادة قصد الوجوب النفسى لاالوجوب الغيرى و لا

قصد الجزئية (وتوهم الاخلال بقصد التميز فى الزائدة على الاقل مثلا اذا تردد بين كون تسبيحه واحدة من التسبيحات الاربع واجبة او المجموع كان لازمه عدم التميز بين الواجبة والمندوبة) مدفوع بان المندوبات خارجة عن الماهية التى هى مركز للطلب الحتمى ولايجب عقلا تميز الواجب عنها فى مقام الامتثال بناء على اعتبار قصد التميز والمفروض القطع بوجوب ماهية العبادة فى الاقل والاكثر وعدم اشتراكها بين الواجب والمندوب كى يجب تميزها (بيان الخروج) انه لاشك انه لابد لاستكشاف كون شيئ مندوبا فى العبادة من التماس خطاب آخر يكون مشتملا على طلب ندبى متعلق بتلك العبادة بعد تماميتها شطرا و شرطا اذ يمتنع ارادة الوجوب والندب بمعونة انشاء طلب واحد بكون وجوبا بالنسبة الى الاجزاء الواجبة وندبا بالنسبه الى الاجزاء المندوبة اللهم الا ان يكون الهيئة مستعملة فى القدر المشترك بين الوجوب والندب وللفروض خلافه وقد مر شطر من ذلك فى ذيل مبحث الصحيح والاعم (قوله واما فيما احتياج الى التكرار فربما يشكل من جهة الاخلال بالوجه تارة وبالتميز اخرى و كونه لعبا و عبثا ثالثة) اقول اما بيان الاشكال من جهة الاخلال بالوجه فبان المعلوم عند المكلف هو الامر بالصلوة مثلا المشتركة بين الظهر والجمعة ومن البين ان ذلك وجوب كلى لايمكن ان يصير داعيا للمكلف على اتيان واحد منهما فى الخارج اذ لا يتمكن المكلف من تطبيق الوجوب الكلى على واحدة من الظهر او الجمعة فيكون الاتيان بكل واحدة منهما حين الامتثال الاجمالى بداعى احتمال الانطباق لازم ذلك الاخلال بالوجه مع الامتثال الاجمالى فمع التمكن عن الامتثال التفصيلى لايجوز الاكتفاء بالاجمالى (واما بيان الاشكال من جهه الاخلال بالتميز فلان واحدة من الظهر والجمعة ليست بواجبة ومع الامتثال الاجمالى لا يتمكن من تميز الواجب عن غيره بخلاف الامتثال التفصيلى ز و اما الاشكال بكون التكرار لعبا بامر المولى ولايكون داعيه اطاعة امر المولى فلاجل عدم ذلك عبثا و لعبا فى

المطربقة المستمرة بين الموالى و العبيد الاترى انه لو امر المولى عبده باحضار ماء حلو و هناك ما وحلو و ماء اجاج و قد اشتبه احدهما بالآخر ويتمكن المكلف بسهولة من التميز بينهما فاحضر قد حين واحدا من هذا و واحدا من ذلك اشمئز المولى وعد هذا العمل من العبد سخرية و لعبا بامر المولى و ان كان يحصل به غرض المولى اذ وجوب احضار الماء وجوب توصلى فمهما لايكون امر المولى داعيا فى الوجوب التقيدى لم يحصل الغرض و لا اقل من الشك فى حصوله و لازم ذلك عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالى مع التمكن من التفصيلى (و لا يندفع محذور العبث بانه قد يكون اختيار الامتثال الاجمالى لداعى عقلائى اذ ربما يتفق ان تحصيل السراج فى الليل مثلا لتحصيل العلم بالساتر الطاهر اشق من الامتثال الاجمالى بل قد يعد من ترك التكرار اذا كان اسهل من تحصيل العلم التفصيلى لاعبا لاهيا الا ترى انه لو امر المولى بان يسلم على شخص فتردد بين شخصين او اشخاص محصورة بعد ان غاب المولى عنه فتكلف العبد بالحضور عند المولى تحصيلا للجزم بالنية فى الاطاعة عد سفيها فى العرف (وجه عدم الاندفاع) انه يكفى لحكم العقل بالاشتغال الاحتمال الناشى من وقوع محذور العبث على نحو الموجبة الجزئية وان لم يقع على نحو السالبة الجزئية فى بعض الموارد فان اللازم القطع بعدمه على نحو السالبة الكلية لكيلا يكون مجرى لقاعدة الاشتغال و انى لنا القطع بذلك (و دعوى ان ذلك من قبيل الداعى على الداعى ولا ضير فى ان يكون الداعى الى جعل الامر داعيا غرضا نفسانيا والمفروض ان داعيه الى امتثال امر المولى ما هو الداعى فى غيره من توقع الثواب والتقرب الى المولى كما فى العبادة الاستيجارية فان داعى اخذ الاجرة صار داعيا على اتيان صلوة الميت بداعى امرها) (مدفوعة) بانه يمتنع انبعاث الداعى الالهى من الغرض النفسانى الذى هو الغرض الاقصى اذ لا يمكن علية الغرض الاقصى للغرض الادنى فيما اذا كان بينهما تناف صرف و تنافر محض ضرورة انتفاء السنخيه بين العلة والمعلول على تقدير التنا فى بينهما فهل يصير الظلمة علة للنور

و قیاس ما نحن فیه بباب الاستیجار قیاس مع الفارق لوضوح ان الاجیر لا یکون مخاطبا بالعبادة الفائتة عن المیت الابعد تنزیل نفسه منزلته فالاجرة علی هذا التنزیل وغب ذا یتوجه الیه وجوب صلوة المیت مثلا فاخذ الاجرة یکون داعیا علی التنزیل المذکور لا علی العبادة و بعد حصول معلول الداعی الاول ینبعث داع آخر الی العبادة بقصد القربة و فداوضحنا سبیله فی ذیل مبحث الوجوب التعبدی (قوله وانت خبیر بعدم الاخلال بالوجه بوجه فی الاتیان مثلا بالصلوتین المشتملتین علی الواجب اوجوبه غایة الامر انه لا تعین ولا تمیز فالاخلال انما یکون به) اقول لاشك ان القطع بثبوت الوجوب تفصیلا او اجمالا موضوع لحکم العقل بلزوم الامتثال و احتمال ثبوته موضوع لحکم العقل بحسن الاحتیاط و رجحانه فی الشبهات البدویة کما فی احتمال وجوب الدعاء عند رؤیة هلال رمضان و مهما انشأ الداعی الادنی من الداعی الاقصی اعنی لکون المعبود اهلا للعبادة اولا داء شکره اولحصول القرب اولدخول الجنة فان کان ثبوت الوجوب معلوما ولو اجمالا کان الداعی الادنی هو ذلك الوجوب المعلوم و یکون مقصود المکلف ایجاد متعلق ذلك الوجوب فی الخارج فان کان المتعلق متمیزاً متعینا فی مصداق واحد فاذن یکون الانطباق قهریا وان کان مرددا بین شیئین مثلا لم یکن الانطباق قهریا فلا یکون المتعلق متمیزا فح یکون الوجوب المعلوم داعیا و محرکا للمکلف الی اتیان المجموع کی یتحقق الواجب المعلوم فی الخارج ففی کلتا الصورتین یکون الاتیان به او بهما بداعی وجوبه و لیس المراد من اتیان الواجب لوجوبه الا ذلك کما ان محتمل الوجوب قد یکون منحصرا فی واحد و قد یکون متردداً بین شیئین مثلا و فی کلتا الصورتین یکون احتمال الوجوب داعیا للاتیان به او بهما فظهر مما ذکرنا انه لا اخلال بوجه الوجوب اصلا و انما یکون الاخلال بالتمیز و احتمال اعتباره فی غایة الضعف لعدم ورود نص علیه مع کونه مما یقع الغفلة لعامة المکلفین و لیس من قبیل قصد القربة المرکوز فی اذهان المتشرعة فلابد للشارع من بیانه والتنبیه

على اعتباره و الا لزم الاخلال بالغرض فيحصل القطع بعدم اعتبار التميز فينتفى الاحتمال الموضوع للاشتغال وقدسبق شطر من الكلام فى مبحث الوجوب التعبدى (قوله واما كون التكرار لعبا وعبثا فمع انه ربما يكون لداع عقلائى انما يضر اذا كان لعبا بامر المولى لافى كيفية اطاعته بعد حصول الداعى اليها) اقول هذا جواب عن اشكال لزوم التكرار (بيانه انه لااشكال فى عدم الملازمة بين التكرار و اللعب بامر المولى اذ ربما يكون الامتثال الاجمالى اسل من تحصيل العلم التفصيلى بالامتثال فيختاره لسولته الممدوحة عند العقلاء لالغرض اللعب بامر المولى ولو فرض هناك لعب يبحث بعد عند العقلاء لعبا وعبثا كما اذا كان هناك قدح من ماء وقدح آخر من الورد وامره المولى باحضار الماء فاحضر هما جميعا بلا استعلام بالنظر الى لونه او شم رائحته لم يكن ذلك لعبا بامر المولى بل يكون لعبا فى طريق الامتثال ولو ذمه العقلاء او اشمئز المولى فانما يكون لاختياره هذا الطريق دون الطريق الممدوح او وضوح ان ترجيح واحد من طرق الامتثال مفوض الى استيار المكلف كما اذا احتار المكلف اتيان الصلوة فى البيت لغرض نفسانى فانه لايضر بداعى القربة اصلا و فيما نحن فيه يكون اللعب فى تحصيل اليقين بالامتثال لافى اتيان الفعلين بداعى القربة (قوله واما لو قام على اعتباره مطر فلاشكال فى الاجتزاء بالظنى كمالا اشكال فى الاجتزاء بالامتثال الاجمالى) اقول قضية قيام الطرق الظنية مقام القطع الطريقى ترتيب آثار الواقع على مؤداها لاترتيب آثار القطع عليه والمفروض عدم جعل الحكم المماثل على المؤدى وكذا على القول بجعل الحجيه فان قضيتها تنجيز الواقع لوصادف الواقع لاجعل الحكم المماثل فاذن لايحصل من الظن المعتبر القطع بالوجوب لابالوجوب الواقعى ولابالوجوب الظاهرى فلايتأتى من المكلف قصد الوجوب لوضوح ان انبعاث داعى الوجوب انما يكون من القطع بالوجوب ومن الظن بالوجوب او احتماله لاينبعث داعى الوجوب (مثلا فيما اذا قام دليل ظنى على وجوب صلوة الجمعة ولا قطع للمكلف بوجوبها ولا

بالوجوب المشترك بينها و بين صلوة الظهر امتنع اتيان صلوة الجمعة بداعى وجوبها فيكون اخلالا بنية الوجه فالاصل الاشتغال مع احتمال دخلها فى الغرض فح لابدمن تحصيل العلم بالوجوب ولو بالعلم الاجمالى لكى يرجع الشك فى التميز ولمكان احتمال كون التعبد بالطريق الى الوجوب دخيلا فى حصول الغرض لابدمن الابتداء بالايتان بودى الطريق ثم بالمتحمل الآخر ولكن التحقيق عدم لزوم قصد الوجه لعين ما مرفى قصد التميز من عدم ورود نص على اعتباره مع كونه محل الابتلاء لعامة الناس وقدنبه الاستادقدهعلى ذلك فى مبحث الوجوب التعبدى وعليه فيجوز الاجتزاء بالظنى المعتبر مطم ولا يجب تحصيل العلم بالوجوب مع المتمكن عن تحصيله ولوفرض هناك علم اجمالى بالوجوب المشترك بين الظهر و الجمعة فلامحيص من تحصيل الطريق الشرعى وعدم الاكتفاء بالامتثال الاجمالى لمكان احتمال يخالة التعبد الخاص فى الغرض فيما اذا كان التعبيد بالامارة لمصلحة فى سلوكه نعم لوكان المحذور منحصراً فى الاخلال بالوجه و التميز صح القول بالاكتفاء بالامتثال الاجمالى لماعرآنفا من انه معه لااخلال الابالتميز و قد اسمعناك سابقا ان المحذور ليس منحصرا فى ذلك بل هناك احتمال اختصاص الشارع بطريق خاص فى الواجبات التعبدية لايشاركه العرف فى طريقتهم و منه ينقدح احتمال دخالة تطبيق الوجوب المعلوم على خصوص ماتعبد الشارع بطريقيته لكن هذا الاحتمال بعيد بل مقطوع العدم فى الطرق المحضة المسلوكة عند اهل العرف المعتبرة عند الشارع امضاء لطريقتهم فاذن يصح الاكتفاء بالامتثال الاجمالى و لايجب تحصيل الظن المعتبر عند الشارع ومع قيام الظن المعتبر على واحد من طرفى العلم الاجمالى يجوز الاكتفاء به ولايجب الاتيان بالمحتمل الآخر قضية لانحلال الاجمالى ولوحكما ومما ذكرنا يظهر الحلال فى الاكتفاء بالامتثال الاجمالى مع لمكان تحصيل الظن من باب الكشف فضلا عن الظن من باب الحكومة فى حالة الانسداد فانه يجوز الاكتفاء به ولايجب تحصيل الظن (تلخيص) قد تحصل من

جميع ماذكرنا انحاء من الدوران (الاول) الدوران بين الامتثال الاجمالي والتفصيلي وقد عرفت انه يجوز الاكتفاء بالعلم الاجمالي ولايجب تحصيل العلم التفصيلي وقد مربيانه مستوفى (الثاني) الدوران بين الظن الخاص و الامتثال الاجمالي وله صورتان الاولى ان تقوم امارة على وجوب شيئ وليس هناك علم اصلا تفصيلا ولا اجمالا فهل يجب تحصيل العلم بالوجوب مع التمكن عنه وقد مرجواز الاكتفاء بمؤدى الامارة وهذه الصورة خارجة عن محط البحث اذ الكلام في الاكتفاء بالعلم الاجمالي الموجود مع امكان تحصيل العلم التفصيلي او الظن (الثانية) ان يتعلق علم اجمالي بالوجوب مثلا مع التمكن عن تحصيل الظن الخاص و قدسبق جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي (الثالث) الدوران بين الامتثال الاجمالي مع التمكن من تحصيل الظن المطلق على نحو الكشف او الحكومة في حال الانسداد فان كان من مقدماته بطلان الاحتياط لاستلزامه العسر المخل بالنظام كان المتعين هو الامتثال الظني كل قائل على وفق قوله بالكشف او بالحكومة وان كان من مقدماته عدم وجوب الاحتياط لابطلانه فلا اشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي وعدم لزوم تحصيل الظن كما لا اشكال في الاجتزاء بامتثال الظني اما على الكشف فيجوز الاقتصار عليه ولايجب عقلا الاتيان بالمحتمل الآخر نظراً الى استكشاف حكم الشارع على هذه الطريقة و اما على الحكومة فيشكل الاقتصار عليه وسياتي في مبحث دليل الانسداد هذا كله بناء على عدم لزوم قصد التميز بل الوجه حتى على القول بالاشتغال واما بناء على لزوم قصدهما على القول بالاشتغال فقد سبق بيانه في التأسيس مستوفى (قوله لاريب في ان الامارة العلمية ليست كالقطع في كون الحجة من لوازمها و مقتضياتها بنحو العلية بل مطلقا) اقول لاريب أن ثبوت الحجية لموضوعها من باب ثبوت شيئ لشيئ لامن باب ثبوت الشيئ ولاشك انها من لوازم القطع لامن حيث ماهيته كالزوجية للاربعة فانها من لوازمها من حيث هي اربعة مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي

بل الحجية من لوازم القطع من حيث وجوده الذى عين مرأتيته و كاشفيته عن الخارج فاذن يكون هناك اقتضاء كما هوالشأن فى لوازم الوجود بخلاف لوازم الماهية فان بينها وبين لازمها تبعية محضه بلااقتضاء اصلا حسبما حقق فى محله و معنى اقتضاء القطع بوجوده المرأتى انه لمكان كشفه التام عن الواقع بحيث لايبقى هناك سترة وحجاب يكون موجبا لتنجز الواقع و موضوعا لحكم العقل بلزوم الاتباع ومن البين ان هذه خصوصية خاصة بوجود القطع يمتاز بها عن الظن و والشك فاذن لايكون فيهما اقتضاء ذاتى بتاتاً فيكون القضية المؤلفة من القطع و لازمه ضرورية مطلقة كقولنا النار حارة بالضرورة و كل ملزوم يكون نسبته الى لازمه كذلك يكون علة له لا يتوقف ثبوته على وجدان شرط اوفقدان مانع بخلاف المقتضى الذى يتوقف تاثيره على عدم المانع و قد مر شطر من ذلك فى صدر مبحث القطع فظهر مما ذكرنا ان الظن لمكان السترة فيه ليس فيه اقتضاء فى ذاته للحجية فضلا عن كونه على نحو العلية وهذا هوالمراد من قوله (بل مطلقا) وام الظن فى باب الانسداد من باب الحكومة وان كان موضوعا للحجية فليس فيه اقتضاء ذاتا لها بل الظن الملحوظ فى حالة الانسداد كذلك فتكون القضية الملتئمة منها ضرورية مشروطة لامطلقة وفى تلك الحالة يكون على نحو الاقتضاء لاعلى نحو العلية ومن ثم يكون قابلا للمنع كما الظن القياسى فاذن تكون القضية المركبة من الظن والحجية ممكنة خاصة فى غير حال الانسداد و فيه ضرورية وصفية مالم يرد فيه منع شرعا ثم ان المحشى قده فى نهاية درانية قدجرى على اصله الذى بنى عليه قاعدة التحسين والتقبيح من كونهما من القضايا المشهورة لاالضرورية وفرع عليه ان استحقاق العقاب ليس من اللوازم الذاتية للقطع بالتكليف بل من اللوازم الجعلية من العقلاء و من ثم انكر التأثير بل الشرطية فى القطع للتنجيز رأسا ونسب انحاء المسامحات الى عبارة الاستاذ من اطلاق العلية و الاقتضاء فى كلامه وقد هد هنا اساسه فى مبحث التجرى (قوله ولا سقوطا وان

كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ و لعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتامل) اقول الحجة على عدم الظن حجة سقوطا هى الحجة عى عدم كونه حجة ثبوتا فانه لمكان نقصان مرأنيته عن الواقع لايكون مقتضيا لثبوت التكليف كذلك لايكون مقتضيا لسقوطه بعد ثبوته اذ الاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى عقلا وحيث ان السقوط متفرع على الثبوت يكون رفعا للتكليف الثابت لادفعا فلا ينطبق عليه عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فلئن سلم حكم العقل بذلك فليس لازمه الحكم بالاكتفاء بالمظنون بعد القطع بالضرر فى مقام الرفع مصافاً الى ان الاكتفاء بالظن بالفراغ لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل لايستلزم كون الظن مقتضيا للفراغ لوضوح عدم كونه من حيث كشفه عن الفراغ حجة عقلا بل لاجل انه مع الاتيان بالمظنون لايبقى هناك الاحتمال الضرر الذى لايلزم دفعه عقلا ولعل قوله (فتامل) اشارة الى ما ذكرنا (قوله فى بيان امكان التعبد بالامارة الغير العلمية شرعا) اقول بعد الفراغ فى الامر الاول عن عدم الامارة المفيدة للظن ولو نوعا حجة بذاتها كالقطع وليست آبية فى حد ذاتها عن جعل الحجية لها فتكون الحجية بالنسبة الى ذاتها بماهى ممكنة لها بالامكان الذاتى فهل يمكن ذلك بالامكان الوقوعى وقد وقع البحث فى الامر الثانى عن ذلك وقبله لابد من بيان المراد من الامكان الوقوعى (قال الحكيم الالهى السبزوارى فى غرر الامكان الاستعدادى فى المادة الامكان الاستعدادى بالامكان الوقوعى دعى يعنى سمى وهذا الامكان الوقوعى المرادف للاستعدادى غير الامكان الوقوعى المفسر بكون الشيئ بحيث لايلزم من فرض وقوعه محال لان ذلك فى الماهيات وهذا اعم موردا انتهى (و قال فى الهامش وهذا اعم موردا لتحققه فى المجردات اذ لم يلزم من فرض وقوعها محال لكنه اخص موردا من الامكان الذاتى لان عدم العقل الاول له الامكان الذاتى لكن ليس له الامكان الوقوعى اذ يلزم من فرض وقوعه محال هو عدم الواجب بالذات تم انتهى) (و قال فى حاشيته على

الاسفار فى مبحث الممكن ما هذا لفظه والحاصل ان المراد بالامكان الذى قلنا انه يجوز ان يستلزم للممكن المحال الامكان الذاتى و المراد بالامكان فى القياسات المذكورة الامكان الوقوعى وهو على ما عوفوه مالايلزم من فرض وقوعه محال ولمالزم من فرض وقوع عدم تناهى الابعاد متلا محال لم يكن ممكناً بهذا المعنى انتهى) ومراده من القياسات المذكورة هى القياسات الخلفية والحاصل ان المراد من الامكان الوقوعى هولاضرورة الطرفين بحسب الوقوع و التحقق فى نفس الامر بحيث لايستلزم وقوعه محالا ويقابله الامتناع الوقوعى كالبعد الغير المتناهى فانه مستلزم لوقوع المحال اعنى كون الغير المتناهى محصورا بين حاصرين حسبما بين فى محله و كالعدم للعقل الاول فانه مستلزم لعدم الواجب بالذات الذى وجوبه بالذات هو عين عليته و كونه مبدء له فيكون عدم العقل الاول ممتنعا بامتناع الوقوعى مع ثبوت الامكان الذاتى للبعد الغير المتناهى ولعدم العقل الاول اذ المراد من الامكان الذاتى هولاضرورة الطرفين *بالنظر الى ذات الشيئى من حيث هو لابحسب الواقع (اذاتمهد ذلك فنقول جعل الحجية للظن ممكن بالامكان الذاتى بالنظر الى ذات الظن من حيث هوواما جعل الحكم المماثل للحكم الواقعى او المضادله فممتنع بالذات لاجتماع المثلين او الضدين فلا بدمن علاج هذا المحذور فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى كما ان جعل الحجية او الحكم المماثل اوالمضاد مستلزم للقبح ايضم اعنى تفويت المصلحة او الالقاء فى المفسدة فيكون ممتنعا بالامتناع الوقوعى لا الامتناع الذاتى فلابد من علاج هذا المحذور ايضم (و لايخفى ان محل الكلام فى دعوى الامكان الوقوعى انما هو فى جعل الحكم الوضعى اعنى الحجية اوالحكم التكليفى على الظن مع قطع النظر عن ملاحظة الحكم الواقعى وقد استدل المشهور عليه بانانقطع بانه لايلزم من التعبد به محال (واورد عليه الشيخ ره بان القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة و

القبيحة وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه فالا ولى ان يقرر هكذا انا لا نجد في عقولنا بعد التامل مايوجب الاستحالة و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان انتهى) فالاصل في جعل الحكم على الظن وضعياً كان او تكليفيا هو الامكان الوقوعي حتى يثبت خلافه فمرادهم من الامكان في تاسيس الاصل انما هوالامكان الوقوعي (واما الكلام في امكان التعبد بالظن بالنظر الى الحكم الواقعي فهو اعم من الامكان الوقوعي لما نبهنا عليه من كون جعل الحكم المماثل او المضاد جمعا بين المثلين او الضدين و هذا ممتنع ذاتا و في مقابلته الامكان الذاتي والامتناع الذاتي وبالنسبة الى الالقاء في مفسدة و تفويت المصلحة امتناع وقوعي في مقابله الامكان الوقوعي فظهر مما ذكرنا انه يختلف مرادهم من الامكان في المقامين (تامل وتعقيب) قال في الدرر لا اشكال في عدم كونه بالمعنى الاول يعني الامكان الذاتي مورداً للنزاع اذلا يتوهم احد من العقلاء ان التعبد بالظن يأبى عن الوجود بالذات كاجتماع النقيضين كما ان النزاع ليس فيه بالمعنى الثالث يعني الامكان الاحتمالي اذالتردد والشك في تحقق شيئ حاصل لبعض وغير حاصل لآخر وهذا ليس امرا قابلا النزاع فانحصر الامر في الثاني يعني الامكان الوقوعي ولا يخفى ان المراد من المحذور العقلي الذي فرض عدم لزومه في الامكان الوقوعي انما هو الموانع العقلية لا عدم المقتضي وان كان يلزم من فرض وجود الشيئ مع عدم المقتضي محذور عقلي ايضا لامتناع تحقق الشيئ من دون علته لانه لو كان المراد اعم من المقتضي و عدم المانع لكان العلم بالامكان في شيئ مساوقا للعلم بوجوده كما لا يخفى وعلى هذا فمن يدعي العلم بالامكان الوقوعي فدعواه راجع الى العلم بانه على فرض وجوده لا يترتب عليه محذور عقلي ولو شك في تحققه من جهة الشك في تحقق مقتضيه ولا يصح هذه الدعوى الا ممن يطلع على جميع الجهات المحسنة والمقبحة في المقام وقال في ذيل كلامه ومتى يحصل العلم لاحد من طريق العقل انتهى) و في كلماته مواقع النظر

(الاول) فى موله اذلايتوهم احد من العقلاء) وفيه ان التعبد بالظن و ان كان ممكنا ذاتيا مع قطع النظر عن الحكم الواقعى لكنه بالنظر اليه يكون التعبد به عبارة عن جعل الحكم المماثل اوالمضاد فيكون بعينه جمعا للضدين او المثلين و كلاهما مستحيل بالذات مثلا جعل الثوب ابيض ممكن بالذات لكن جعل الثوب الابيض اسود جمع للضدين واجتماع الضدين ممتنع ذاتى لاممتنع وقوعى نعم الالقاء فى المفسدة ممتنع وقوعى لاستلزامه القبح المستحيل على الحكيم (الثانى فى قوله و لايخفى الخ) وفيه ان العلم بالامكان الوقوعى لشيئ لايستلزم العلم بوقوعه اذ معنى ذلك هو العلم بعدم استحالة المقتضى له و بعدم استحالة عدم المانع و من المعلوم ان العلم بعدم استحالتهما لايستلزم العلم بوقوع ذلك الشيئ و بعد ذا ان حصل العلم بوجود المقتضى و عدم المانع فلا محالة يحصل العلم بوقوع ذلك الشيئ وهذا يسمى بالوجوب بالغير فى مقابلة الامتناع بالغير بمعنى عدم وجود المقتضى او وجود المانع وليس هناك الوجوب الوقوعى فى مقابلة الامكان الوقوعى والامتناع الوقوعى اذالوجوب الوقوعى مساوق للوجوب بالغير كما انه ليس امكان بالغير فى مقابلة الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذ لو كان الشيئ ممكنا بالغير فاما ان يكون فى حد ذاته واجباً او ممتنعا او ممكنا اذ القسمة الى الثلاثة على سبيل الانفصال الحقيقى فلا يجوز الخلو عنها فعلى الاولين يلزم الانقلاب وعلى الاخير يلزم ان يكون اعتبار الغير لغواً فظهر مما ذكرنا ان العلم بالامكان الوقوعى بالنسبة الى المقتضى وعدم المانع لايستلزم العلم بالوقوع بل لازم العلم بالوجوب بالغير العلم بوقوع ذلك الشيئ (الثالث) فى قوله و متى يحصل العلم لاحد من طريق العقل) و فيه انه لا بعد فى دعوى القطع بالامكان الوقوعى لمكان احاطة العقل بتمام الجهات المحسنة والمقبحة فى التعبد بالظن حسبما سيتلى عليك تلك الجهات باسرها بحيث يقطع بالامكان الوقوعى قبل التشبث بذيل ادلة التعبد بالظن وليست هذه المسئلة اعظم اشكالا واخفى جهاتا من المسائل المشكلة والمطالب المعضلة فى علم الحكمة و ساير

العلوم العقلية فى حصول الجزم بالامكان الوقوعى وعدم الامتناع الوقوعى بمعونة البراهين والادلة القطعية وليس يلزم ان يعلم بان فى العمل بالظن على كل تقدير مصلحة اعظم من المفسدة التى قديتفق وقوع المكلف فيها بل يكفى العلم بعدم لزوم المحذور على تقدير خاص فى دعوى الامكان الوقوعى على ذلك التقدير خاصة (قوله وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا اصل متبع عند العقلاء فى مقام احتمال ما يقابله من الامتناع) اقول الظاهر ان مراده من الامكان هو الامكان الامكان الوقوعى و من قوله مطلقا هو الامكان الذاتى اذ ليس الامكان بالمعانى الاخر المذكورة فى الحكمة محطا لنظر الاصولى (ور بما يستدل لقول المشهور بكون الاصل هو الامكان الوقوعى بانا معاشر العقلاء اذ ارجعنا الى عقولنا و تاملنا فى ادراك وجه استحالة الشيئ ولم تدركه و لم يحكم عقولنا بها نحكم بانه ممكن لامحالة ضرورة عدم جواز خطاء جميع العقول) وهذا كماترى يرجع الى دعوى القطع بالامكان بخلاف الامكان فى كلام الشيخ فى الفرأمدقده لوضوح ان عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود فهو امكان ظاهرى فالمرادان بناء العقلاء قد استقر على الحكم بالامكان بعد الرجوع الى عقولهم و عدم و جدانهم وجها للا ستحالة حتى يظهر لهم الامتناع الواقعى فهذه قاعدة ظنية معتبرة عندهم عند دوران الامربين الامكان والامتناع) وقداورد الاستاد اولابالمنع من استقرار سيرة العقلاء على ترتيب آثار الامكان سواء كان المدعى هو الامكان الواقعى اوالامكان الظاهرى وثانيا بمنع حجيتها لوسلم ثبوتها لعدم قيام دليل قطعى على اعتبارها والظن به لايغنى من الحق شيئا اذ الكلام الآن فى امكان التعبد بالظن والتمسك به على حجيته مستلزم للدور ولكن دليل وقوع التعبد بالامارة دليل على امكانه فان كان من ظواهر الكتاب كان دالا على الامكان و لو بالملازمة العقلية وليس احراز القابلية شرطا فى التمسك بالعمومات اوالاطلاقات فاحتمال الاستحالة واقعا ليس مانعا عن التمسك بها لحجية الامارات حسبما حقق فى محله وان

كان من السنة المتواترة اوالاجماع كان ثبوت الامكان بالقطع اذ يمتنع جعل التعبد بالامارة مع الامتناع الوقوعى فضلا عن الامتناع الذاتى كاجتماع الضدين او المثلين فاذن لاتبقى حاجة فى دعوى الوقوع الى اثبات الامكان الوقوعى لان ادل الدليل على امكان الشيئ وقوعه و بدون اثبات وقوع التعبد بالامارة لاجدوى فى اثبات الامكان ضرورة انه ليس مستلزما للوقوع و الذى ينفعنا فى مبحث الامارات هو وقوع التعبد بها لكى تقع فى طريق الاستنباط وقدانقدح من جميع ماذكرنا ان البحث عن الامكان لاطائل تحته اصلا اذلنا ان نتشبث بذيل ادلة حجية الامارات فى بادى الامر قبل البحث عن المحاذير المتوهمة فى التعبد بها فان كناظفر نا على الحجة على التعبد بها استرحنا عن كلفة التكلف على اثبات الامكان بتاتا و الا فلاجدوى فى اثباته بدون الوقوع حسيما او ضحنا سبيله هذا شرح كلمات الاستاد (قوله احدها اجتماع المثلين من ايجابين او تحريمين مثلا فيما اصاب او ضدين من ايجاب وتحريم ومن ارادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار فى البين فيما اخطا) اقول قدشرع فى بيان المحاذير المتوهمة فى التعبد بالامارات الغير العلمية (احدها) اجتماع المثلين او الضدين او التصويب على سبيل منع الجمع والخلو وفى ثبوت التماثل والتضاد بين الايجابين او التحريمين او التحريم والايجاب نظر لان الايجاب والتحريم كالبعث والزجر امور انتزاعية عن الانشاء الصادر عن المولى وباعتبار جعل الداعى للعبد وتحريكه على الفعل او انترك ينتزع البعث والزجر منه و باعتبار تثبيت الفعل او ردعه و الزام الفعل او منعه على العبد ينتزع منه الايجاب والتحريم وقد مرفى مطاوى كلماتنا غير مرة ان الانشاء الذى هو منشأ انتزاع هذه الامور معنى حرفى ايقاعى قائم بطبيعة فعل المكلف لابوجوده الخارجى و من ثم يتحقق الانشاء و الايجاب و التحريم قبل تحقق فعل المكلف فى الخارج ويسقط بتحققه فيه ومهما كان موضوع الايجاب والتحريم نفس الطبيعة قبل وجودها الخارجى لم يكن بينهما تضاد

و تماثل اصلا لوضوح ان المتضادين هما الامران الوجوديان اللذان لايجتمعان فى موضوع خارجى و كذا المثلان والفرق بينهما ان المثلين هما المتشاركان فى معنى نوعى والتفاوت بالمشخصات والضدان هما المتشاركان فى الجنس القريب والتفاوت بالفصول ولاحجر فى اجتماع اوصاف متقابلة فى موضوع واحد جنسى او نوعى الاترى انه ربما يأمر مولى عبده بفعل فى زمان وينهى عنه مولى آخر عبده فى ذلك الزمان بعينه بل ربما يصدر من مولى واحد فيما اذ أنسى ما صدر منه من امرا ونهى وصدر منه ضده فيجتمع الامر والنهى بالنسبة الى فعل واحد فى زمان واحد نعم الامر بالمنهى او النهى عن المامور به نقض للغرض لايصدر من الحكيم و كذا صدور الامر او النهى ثانياً بداعى البعث او الزجر لابداعى التأكيد لغو لايصدر عن الحكيم ولامعنى للتأكد مع كون الامارة مثلا واسطة فى الثبوت لافى العروض نعم لو كان عنوان المظنون مركزاً للحكم مغايراً للواقع كان للتأكد وجه حسبما مر بيانه فى مبحث القطع وليس كذلك بل مركزا لحكم الجائى من قبل الامارة نفس الواقع ولازمه اجتماع المتماثلين فالقول بالتاكد كما فى تقريرات بعض الاعلام غير سديد جداً فظهر مما ذكرنا ان ايجاب الحرام او تحريم الواجب او ايجاب الواجب او تحريم الحرام مستلزم للمحال لا انه محال بالذات هذا كله فى الايجاب والتحريم (واما الارادة والكراهة فحيث انهما من الكيفيات النفسانية العارضة للنفس والنفس امر موجود خارجى فعارضه ايضا كذلك فلامحالة انهما متضاد ان لايجتمعان فى محل واحد والارادتان والكراهتان مثلان لايجتمعان فى موضوع واحد و مهما كان مفاد الصيغة طلباً حتمياً فلامحالة تدل الصيغة ولوبالدلالة الالتزامية على ثبوت الارادة والكراهة فى مورد ها فاذن لايأس بنسبه التماثل والتضاد الى مفاد الصيغة اعنى الايجاب والتحريم نظراً الى سريان حكم المكشوف الى الكاشف (واما محذور عدم وقوع الكسر و الانكسار بين المصلحة والمفسدة فلان المفروض ثبوت الحكم الواقعى المشترك بين العالم و

الجاهل الناشي من المصلحة في المامور به ومن المفسدة في المنهي عنه مع ثبوت الحكم الظاهري كذلك و لو فرض وقوع الكسر والانكسار بينهما لزم وحدة الحكم اما واقعا او ظاهراً ولكن لايخفى انه ليس بينهما تضاد اصلا لوضوح ان المصلحه والمفسدة ليستا من سنخ الجواهر المتضادة كالماء والنار ولامن الاعراض الخارجية المتضادة كما في البياض والسواد حسبما او ضحنا سبيله في مبحث اجتماع الامر والنهي لكن الحاكم الملتفت الى المصالح والمفاسد لايسعه انشاء الاحكام المتعددة المتماثلة او المتخالفة على طبقها بل لابد من الترجيح واختيار ابداع حكم واحد على ذلك الفعل الواحد المشتمل على تلك الجهات فصدور الاحكام المتعددة على وفق الجهات المتكثرة قبيح لايصدر عن عاقل ملتفت فضلا عن الحكيم فاجتماع المصلحة والمفسدة بلا كسر وانكسار مستلزم للقبح المحال لانه محال بالذات (قوله او التصويب وان لايكون هناك غير مؤديات الامارات احكام) اقول ظاهر هذه العبارة انتفاء الحكم في نفس الامر للجاهل غير مؤديات الامارات عند المصوبة بمعنى ان الحكم تابع لتلك الامارة بحيث لايكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الامارة حكم اصلا فتكون الاحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين والجاهل مع قطع النظر عن قيام امارة عنده على حكم العالمين لاحكم له او محكوم بمايعلم الله ان الامارة تودي اليه و بعبارة او ضح لاحكم للجاهل مع قطع النظر عن الامارة فاما ان يحدث بالامارة حكم له و اما ان تكون الامارة كاشفة عن جعل الحكم على طبقها قبل قيامها على نحو الشرط المتاخر لا على الكاشفية المحضة وعلى كلا التقديرين لايكون في الواقع حكم للجاهل مع عدم قيام الامارة لكن ربما يظهر من المحكمي عن العضدي انه وان لم يكن في الواقعة حكم الان فيها لو كان حكم الشارع فيها لحكم بمقتضاه فانه قد اجاب عن الاشكال بانه كيف يتعلق الظن بحكم الله مع الجزم بانه لاحكم لله في الواقعة (فقال في الجواب ان متعلق ظنه انه اليق بالاصول و انسب بما عهد من الشارع

اعتباره ونسب هذا القول الى محققى المصوبة (قال فى غاية المامول فى شرح زبدة الاصول ماهذا لفظه وتقرير الخلاف فى ذلك ان المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد هل لله تعالى فيها حكم معين او حكم فيها غير معين تابع لما ادى اليه اجتهاد المجتهدين والثانى قول المصوبة وهم اكثر الاشاعرة و بعض المعتزلة كالعلاف و الجبائيين و اتباعهم و قد اختلفوا فمنهم من قال انه وان لم يوجد فى المسئلة الاجتهادية لله حكم معين الا انه قد وجد فيها حكم بحيث لو حكم الله تعالى فيها بحكم لم يحكم فيها الا بذلك وهذا قول محققى المصوبة و منهم من قال لم يوجد ذلك انتهى كلامه) وقال فى الفصول ثم اختلف القائلون بالتصويب فذهب كثير منهم على ماقيل الى وانه ان لم يكن فى الواقعة حكم الان فيها مالو كان حكم الشارع فيها لحكم بمقتضاه يعنى مع قطع النظر عن نظر المجتهد و هذا قريب الى القول بالتخطئة بل ربما كان راجعا اليه انتهى) و فى رجوعه الى القول بالتخطئة نظر اذ المراد به ماهو اشبه واليق بمقتضى الاصول الكلية كما مر فى كلام العضدى ولعله مبنى على الكلام النفسى الذى يقول الاشاعرة بان كلامه فى الازل لا امر ولا نهى وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال بمعنى انه يعرض له عنوان الامر والنهى بحسب تعلق الظنون والآراء هذا بالنسبة الى غير العالمين بالاحكام واما بالنسبة الى النبى ص والائمة ع واصحاب العالمين بالاحكام فذلك الكلام النفسى صار معنونا بالامر والنهى فى زمانهم ولايختلف باختلاف الآراء و الظنون و لكن كلام العضدى و اترابه لايخلو ا عن الخلل ولو على القول بالكلام النفسى و قد مر شطر من الكلام فيه فى مبحث اتحاد الطلب و الارادة وهنا وجوه آخر من التصويب منسوبة اليهم (قال فى اوثق الوسائل فى شرح رسائل الشيخ ره ما هذا لفظه ان للقائلين بالتصويب مذاهب اخر (احدها) ان الله قد جعل فى حق كل مجتهد فى الواقع قبل حصول ظنه حكما موافقا لما يؤدى اليه ظنه بمعنى ان الله تعالى لما علم بان المجتهد الفلانى يظن كذا وضع ذلك المظنون قبل

حصول ظنه (و ثانيهما) ان الله تعالى قد جعل فى حق كل مجتهد حكماً فى الواقع وادى لله ظن كل الى ما وضعه فى حقه قسراً (و ثالثها) ان الله تعالى قد جعل فى حق كل مجتهد حكماً فى الواقع الا ان المجتهد يناله اتفاقا لا قهرا انتهى) وهذه الوجوه الثلاثة كلها منطبقة على الكشف المذكور فى الوجه الذى ذكرنا نعم الوجه المذكور فى كلام الشيخ قده الذى جعله ثانى الوجهين مغاير لهذه الوجوه كلها لكن لايساعد على هذه الوجوه كلماتهم بالامانسب اليهم فى غاية المامول و فى لزوم التصويب على الوجه الثانى المذكور فى كلام الشيخ قده نظر لان قيام الامارة على هذا الفرض يكون فى طول الواقع لان المصلحة تحدث فيما اذا كان الواقع ذاملاك فى نفسه بحيث يكون قيام الامارة مانعا عن تاثيره لمكان غلبة مصلحته على ملاك الواقع عنه مخالفه الامارة للواقع ولولاعدم طرو عنوان مؤدى الامارة على الحكم الواقعى لم يكن المؤدى ذا مصلحة اصلا فلايكون مانعا عن تاثير ملاك الواقع الابعد وجوده كما هو الشان فى المانع فالحكم الواقعى ثابت مشترك بين العالم والجاهل قبل قيام الامارة عليه فيكون رافعا للحكم الواقع لامانعا عن حدوثه فى نفسه فلايلزم التصويب وربما يتفق حصول العلم بذلك الحكم الواقعى و لو لبعض المكلفين فلايرتفع بطرو المانع دائما كى يكون جعله لغوا اللهم الا ان يقال انه لاحكم للواقعة المتعقبة بقيام الامارة المخالفة بمعنى ان المانع المتأخر يكون موثراً فى نظر الحاكم لعدم صدور جعل الحكم منه اصلا فى تلك الواقعة المتعقبة بالمانع والحكم المشترك بين العالم والجاهل مقصور على غير تلك الواقعة والمانع المتاخر كالشرط المتأخر معقول عندنا حسبمامر فى مبحث الشرط المتاخر الا ان هذا مخالف لظاهر عبارة الشيخ قده لمكان التنظير بالكذب النافع لوضوح انه بعد طرو العنوان الحسن عليه يصير حسنا لاقبله ومما ذكرنا يتوجه النظر فيما فى تقريرات بعض الاعلام من تنظيره للوجه الثانى بطرو الضرر و الحرج و هما من سنخ المانع المتقدم وقد عرفت ان لازمه ثبوت الحكم المشترك فى تلك

الواقعة قبل طرو المانع فلايلزم التصويب الذى هو عدم الحكم الواقعى من اصله فى (ايتاظ) قد سبق فى الامر الرابع انه لايكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس ذلك الحكم للزوم الخلف او الدور و هذا المحذور بعينه سار فى اخذ الظن فى موضوع نفس ذلك الحكم (بيانه انه ان اعتبر القضية حقيقة لزم الخلف بمعنى انه كلما تحقق عنوان مظنون الحرمة ثبت الحرمة له مثلا فلا شك انه يصير الموضوع ح مظنون الحرمة للشرب الخمر لان المفروض عدم جعل الحرمة لشرب الخمر واقعا على قول المصوبة فاذن يلزم عدم اخذ الظن بالحرمة فى موضوع نفس تلك الحرمة ضرورة ان شرب الخمر ليس محرما لكى يتعلق الظن بحرمته ويتحصل هناك موضوع للمحرمة المترتبة على مظنون الحرمة فيلزم من اخذ الظن بالحرمة عدم الاخذ هف و لو اعتبر القضية خارجية لزم الدور (بيانه ان الحكم متوقف على وجود موضوعه فى ذهن الحاكم و لمكان انتفاء الظن بالحرمة الخارجية مثلا بانتفاء قيده وهو الحرمة يمتنع حصول صورة منه لدى الحاكم بحيث لا تنطبق الا على تلك الحرمة الخارجية المتعلقة للظن فاذن لامكنة للحاكم ان يجعل الحرمة على مظنونها فالحكم متوقف على وجود موضوعه لدى الحاكم و وجود موضوعه فيه متوقف على الحكم اعنى انشاء الحرمة فى الخارج كى يرتسم فى الذهن حين الحكم فيلزم الدور وهذا هو الاشكال المعروف على الالسنة على قول المصوبة وقد عرفت لزوم محذور الخلف على فرض اعتبار القضية حقيقية لا الدور و محذور الدور مقصور على فرض اعتبار القضية خارجية ومن المعلوم ان الاحكام الشرعية ايست من سنخ القضايا الخارجية و كما ان الاشكال يرد على الموضوعية كذلك يرد على الكاشفية اذ لا بد على القول بالتصويب من اعتبار الظن بالحكم على نحو الشرط المتأخر لوضوح ثبوت الاحكام فى الواقع على الكاشفية المحضة غاية الامر يكون لكل جاهل حكم يخصه و هذا مخالف لصريح قولهم ينفى الحكم الواقعى للجاهل وعلى فرض القول بالكاشفية المحضة لا يلزم محذور الخلف و الدور نعم

يلزم امتناع تعلق الظن بالحكم لان المفروض ان ذلك الحكم الخاص مخزون عندالله تعالى و لم يبلغه النبى ص و ليس فى الواقع حكم آخر غير ذلك الحكم الخاص لكى يتعلق الظن به الكاشف عنه و هذا اشكال آخر كما لا يخفى) و كيف كان فالذب عن الاشكال من و جهين (الوجه الاول اخذ الظن بحكم المشافهين موضوعا لحكم آخر بمعنى ان الامارة اذ اقامت على ان حكم الخمر هو الحرمة فى حق المشافهين اعنى النبى ص و اصحابه حدث حكم من الشارع بالحرمة فى حق من قامت عنده الامارة و لم يكن هناك حكم للجاهل فى الواقع بل هو مختص بالمشافهين العالمين بالاحكام او بعنوان ينطبق عليهم لابان يؤخذ العلم بالحكم فى شخص ذلك الحكم لكى يلزم الخلف او الدور و بهذا الوجه يرتفع محذور الخلف والدور (الوجه الثانى) مامر فى كلام العضدى بالالتزام بماهو اشبه واوفق بالقواعد فى الواقع قبل قيام الامارة عليه ثم بعد قيام الامارة عليه يصير حكماً فعلياً امراً او نهياً او غيرذلك من الاحكام وقد اختاره المحققون منهم ولعله لاجل الفرار عن اشكال يرد عليهم على القول بكون النبى ص مجتهداً اذ المجتهد لايطلب باجتهاده الحكم الاجتهادى لمجتهد آخر فلابد من الالتزام بانه وان لم يوجد فى الواقعة حكم قبل الاجتهاد الا انه يوجد فيها مالو حكم الله بحكم لما حكم الا به ولا فرق بين النبى ص فى الاحكام التى اجتهد فيها وغيره ولايجرى الاشكال فى الاحكام القطعية التى او حى الله اليه ص فانها خارجة عن حريم النزاع بتاتاً ومحل الكلام مقصور على الاحكام الاجتهادية الظنية هذا غاية توجيه كلامهم و تنقيح مرامهم لكنه مع القول بكون النبى ص واصحابه كلهم مجتهدين لاينهض الوجهان لدفع محذور الخلف او الدور اصلا اما الوجه الاول لعدم حكم للمعالمين كى يؤخذ الظن به موضوعا لحكم الجاهل واما الوجه الثانى فانه لامحصل له حتى على القول بالكلام النفسى مضافا الى ان القول بالتصويب ليس منحصراً فى الاشاعرة القائلين بالكلام النفسى واستدلوا بحجج اقربها حجتان (الاولى) انه لوكان المصيب

واحدا فلاشك انه يجب على المخطى اجماعاً العمل على وفق ظنه فاما ان يجب عليه مع القول ببقاء الحكم الذى فى نفس الامر فى حقه او مع زواله و الاول يستلزم الحكم بثبوت النقيضين والثانى يستلزم التغيير فى حكم الله تعالى و علمه من غير نسخ اجماعا مع انه خلاف الفرض اذ يكون الثانى صوابا والباقى خطاء أ (الثانية انه لاشك ان عمل كل مجتهد بما ظنه واجب اجماعا ومخالفته له حرام قطعا فلو كان بعض الظنون خطاء لزم كون العمل بالخطاء واجبا و بالصواب حراما انتهى) و لعل المحذور المذكور فى الحجة الاولى منطبق على اجتماع الضدين لوضوح ان الحكم الواقعى والظاهرى هما الامران الوجوديان و ليسا من سنخ النقيضين ولعل المحذور فى الحجة الثانية منطبق على الالقاء فى المفسدة وتفويت المصلحة فينطبق على الوجه الثانى المحكى عن ابن قبة من اصحابنا الامامية قدس الله اسرارهم وهوان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال ولكن ابن قبة يقول بانحصار الاحكام فى الاحكام الواقعية المشترك بين العالم و الجاهل و هولاء يقولون بالتنويع و أن احكام الجاهلين منحصرة فى مؤديات الظنون الاجتهادية وانما تنشاء المحاذير من تعدد الحكم الواقعى و الظاهرى و مع انحصار الحكم فى واحد فى نفس الامر لامحذور كما هو واضح و كيفكان فسياتى الجواب من هذه المحاذير فى كلام الاستاد بناء على تعداد الحكم الواقعى و الظاهرى (قوله ثانيها) طلب الضدين فيما اذ اخطاء و ادى الى وجوب ضد الواجب) اقول هذا ثانى المحاذير اللازمة للتعبد بالامارات الظنيه وهذا المحذور انما يلزم فى الضدين كالجمعة و الظهر مثلا فيما اذا كان الظهر واجبا و قامت الامارة على وجوب الجمعة لوضوح لزوم كونهما واجبين على المكلف فى زمان واحد بناء على جعل الحكم المماثل على مؤدى الامارة و كذا يلزم هذا المحذور فى استصحاب وجوب الجمعة مع فرض كون الظهر واجبا واقعا فان قضية جعل الوجوب على المشكوك طلب الضدين من المكلف فى زمان واحد كما هوواضح

(ولايخفى ان هذا المحذور لايلزم فيما اذا قامت الامارة على اباحة ضد المباح الواقعى او كراهة ضد المكروه الواقعى او حرمة ضد الحرام الواقعى او استحباب ضد الندب الواقعى اذ لازم الاول الاذن فى فعل الضدين و لازم الثانى طلب ترك الضدين و كذا الثالث و لايلزم فيها محذور عدم القدرة واما استحباب ضد المندوب الواقعى فلمكان الرخصة فى تركهما فان المندوبات الواردة فى الاوقات الخاصة او بالاسباب الخاصة والمطلقات متزاحمات لايمكن الجمع بينها فى الخارج ولايلزم محذور اللغوية لمكان صدورها بداعى اظهار رجحان متعلقاتها كى يختار المكلف ماشاء منها و ما ذكرناه فى الصور الاربع من عدم لزوم محذور عدم القدرة انما هو مع قطع النظر عن حكم الضد فى نفس الامر اذ لا يخلوا عن واحد من الاحكام الخمسة و اما بالنظر اليه فيلزم المحذور الاول كما لايخفى (قوله ثالثها تفويت المصلحة او الالقاء فى المفسدة) اقول هذا ثالث المحاذير الواردة على التعبد بغير العلم و بيانه ظاهر (قوله لان التعبد بطريق غير علمى انما هو بجعل حجية والحجية المجعولة غير مستتبعة لانشاء احكام تكليفية بحسب مادى اليه الطريق) اقول هذا جواب عن المحذورين المذكورين الواردين على التعبد بغير العلم (ببيانه انه قدمر غير مرة ان الحجية امر اعتبارى قابل لتعلق الجعل بها ابتداء كالحكومة والولاية ونحوهما وموضوعها نفس الظن الشخصى او الكشف الناقص و اثرها تنجز الواقع و هى مأخوذة من الحجة بمعنى الغلبة كمانص عليه اهل الميزان و كون الشيئ بحيث يصح الاحتجاج به ويكون قاطعا للعذر يكون مصداقا لمفهوم الحجة اما بالذات كالقطع ووجود الامام عليه السلام والبرهان والقرآن و كل مايفيد القطع بالاحكام او بالجعل كالنايب عن الامام كقوله عليه السلام (فانى قد جعلته حجة عليكم) فمهما اقتضت المصلحة ودعت الحكمة الى جعل طريق ظنى حجة فلا محالة يصير ذلك الطريق مما يصح الاحتجاج به ويكون قاطعا للعذر ومع كونه حجة من قبل المولى لايبقى عذر للعبد فى المخالفة ويكون مذموما عند العقلاء على ترك العمل على

طبقه و متى كان العبد بصدد الاطاعة و الانقياد كفى به داعيا و باعثا على اتيان ما قامت عليه الحجة بلا حاجة الى جعل حكم تكليفي مماثل للواقع بداعي البعث و التحريك بل يلزم من استتباع الحجة لانشاء حكم تكليفي عدم جعل الحجة (بيان الملازمة ان جعل الحكم المماثل على مؤدى الطريق يستتبع العلم به وهو حجة بنفسه ومع وجود الحجة بنفسه على الحكم الفعلي يمتنع جعل الحجة عليه لوضوح ان جعل الحجة تعبدا انما يكون في مورد الشك والجهل بالحكم الفعلي ومع العلم به لا يبقى شك في ثبوت الحكم الفعلي كي يصح جعل الحجة تعبدا للجاهل فاذن يلزم من استلزام الحجية لجعل الحكم التكليفي انتفاء الملزوم و بانتفائه تنتفي الملازمة واللازم (مثلا اذا كان الظهر واجبا واقعا وادى الامارة الى وجوب الجمعة وكان لازم حجية الامارة بناء على استتباع انشاء وجوب فعلي على الجمعة قلا شك انه يحصل للمكلف علم وجداني بالوجوب الفعلي للجمعة ويكون وجوب الظهر حكما شأنيا ولا يجب امتثاله و من البين ان العلم بالحكم الفعلي حجة بذاته وبه ينتفي الجهل بالحكم الفعلي فاذن لا يبقى مورد لجعل الحجية للجاهل اذا الجهل بالحكم الشأني وان كان باقيا الا انه لا يعبأ به مع العلم بالحكم الفعلي وليس جعل الحجية تعبدا قاطعا للعذر بالنسبة الى احتمال الحكم الشأني بل العلم بالحكم الفعلي بوجوب الجمعة قاطع للعذر بالنسبة الى احتمال وجوب الظهر فظهر مما ذكر نا انه يلزم من الاستتباع للحكم التكليفي عدم الحجية فيلزم من وجودها عدمها (ف) فمهما لم تكن الحجية مستتبعة لجعل الاحكام التكليفية لم يلزم اجتماع حكمين مثلين او ضدين ولا اجتماع المفسدة والمصلحة ولا الكراهة والارادة ولا طلب الضدين لوضوح ان الحجية حكم وضعي لا مماثلة ولا مضادة بينها وبين الاحكام التكليفية والارادة تتعلق بنفس جعل الحجية لا بفعل المكلف كي يلزم محذور اجتماع الارادة و الكراهة في موضوع واحد او ارادة الضدين (لا يقال ان الحجية امر انتزاعي من القطع خاصة و من البين ان الامر الانتزاعي تبع لمنشائه و ليس قابلا لتعلق الجعل بنفسه فلا تكون حكما

وضعيا قابلا للجعل فاذن يكون قول الشارع الخبر حجة كناية عن جعل الاحكام التكليفية فيعود المحاذير السابقة (لانانقول الحجة مفهوم مستقل لازم للقطع وليست كالمرأتية والكاشفية التى هى عين وجود القطع و هى كون الشيئى بحيث يصح الاحتجاج به ويكون قاطعا للعذر و يمكن اعتبار هذا المعنى اشيئى آخر سوى القطع حسبما اوضحنا سبيله سابقا ونحن لانضايق من كونها امرا انتزاعيا احيانا اما بالذات كما فى انتزاع الحجية عن القطع و كونها انتزاعيا عنه لاينافى عدها من لوازم القطع كالامكان فانه لازم للماهية من حيث هى مع انه امر انتزاعى لايحاذيه شيئى فى الخارج او بالعرض كما فى انتزاع الحجية من الامر الطريقى لوضوح ان الجعل يتعلق اولا بالامر الطريقى ويكون منجزاً للواقع ثم ينتزع منه الحجية باعتبار كونه منجزا للواقع قاطعا للعذر فكلما تعلق الجعل بنفس الحجية وصار الخبر مثلا مصداقا لها بمعونة ذلك الجعل كانت الحجية امرا اعتباريا قابلا لتعلق الجعل به ابتداء و كلما تعلق الجعل بشيئى آخر بداعى تنجز الواقع كالامر الطريقى كانت الحجية امرا انتزاعيا لاتكون قابلة لتعلق الجعل بها ابتداء ولو كان العمل بخبر الثقة و والظواهر بناء عمليا من العقلاء بلا جعل الحجية كان منشاء لانتزاع الحجية ايضم (ضابطة) كل مفهوم مأخوذ من الامور الحقيقية امكان الالتزام بآثار تلك الحقايق عليه لغرض عقلائى يرجع الى حفظ نظام البشر فى معاملاتهم و مناكحاتهم ومراسم الموالى مع عبيدهم الى غير ذلك مما يتعلق بنظام البشر يكون امرا اعتباريا ابتدائيا قابلا لتعلق الجعل به وينسحب ذلك فى المعاملات بالمعنى الا عم فى مقابلة العبادات كالملكية والزوجية والحرية الوولاية والوصاية ونحوها ومنها الحجية و كل مفهوم مأخوذ من واحدة من تلك الحقايق باعتبار خصوصية موجودة فيها خاصة بها يكون امرا انتزاعيا منتزعا من ذلك المنشاء الخاص باعتبار تلك الخصوصية الموجودة فيه دون غيره ولاحجر فى كون مفهوم واحد اعتباريا باعتبار وانتزاعيا باعتبار آخر كالملكية فى البيع فانها انشاء للملكية ابتداء واما الملكية فى حيازة

المباحات فانها منتزعة عن الحيازة وقدمر شطر من الكلام في ذيل مبحث الصحيح والاعم (قوله واما تفويت مصلحة الواقع او الالقاء في مفسدته فلا محذور فيه اذا كانت في التعبد به مصلحة غالبة) اقول هذا جواب عن المحذور الثالث (بيانه انه تارة لا يكون في الامارات والطرق المعمولة تعبد وحجية مجعولة من ناحية الشارع اصلا بل الامارات كخبر الواحد و غيره كلها طرق عرفية يدور عليها رحى مقاصدهم و معاشراتهم ومعاملات مواليهم مع عبيدهم و تكون حجة للمولى على العبد و اعتذاراً للعبد عند المولى عند الخطاء و ينزلون تلك الامارات منزلة العلم ولو مع التمكن من تحصيل العلم و هي عندهم طرق ممحضة في الطريقية والشارع قد امضى طريقتهم و لم يردع عنها لعدم المقتضي للردع اما لكون تلك الطرق متساوية صوابا وخطاء أ مع العلوم الحاصلة لهم او لانسداد باب العلم والوصول الى الواقع عليهم اولكونها محتوية على مصلحة متداركة بها عند الخطاء غالبة اومساوية لما في الواقع او للعسر و الحرج في تحصيل العلم الموصل الى الواقع او لعدم ارتدا عهم بالردع لقطعهم بمساواتها مع العلم و كون حجتيها ارتكازية مجبولة لطباعهم عليها الا ترى قول ابان (فقلنا ان الذي جاء به شيطان) فنسب الحكم المذكور الى شيطان لكونه مخالفا لطريقة القياس المركوز في اذهانهم مع ان القياس ليس طريقيته بمثابة سايرالطرق المعمولة عندهم دائما و انما اهتم الشارع بالردع عن القياس لان حكم الله تعالى اذا استخرج بالقياس محق الدين بالمرة اذ مبنى القياس على استنباط المناطات والملاكات ومناطات الاحكام مما لا تنالها الافهام ولا كذلك الامر في سايرالطرق العقلائية فانها ليست كالقياس في كثرة الخطاء وعدم الاصابة للواقع لكونها منبئة عما ينتهي الى واحدة من الحواس الظاهرة و لاجل واحد من هذه الوجوه على سبيل منع الخلو لم يردع الشارع عن العمل بالامارات المعمولة عندهم و من المعلوم انه لا القاء في المفسده ولا تفويت للمصلحة من قبل الشارع مع عدم صدور جعل وتعبد منه بتاتا (وتارة اخرى) يكون في تلك الطرق و الامارات جعل حجية وتعبد من قبل الشارع وح

فان كان حجية الامارات عند اهل العرف لاجل واحد من الوجوه المذكورة سوى الوجه الاخير فمن المعلوم انه لاحاجة الى الالتزام باشتمال جعل الحجية على مصلحة غالبة بل يكفى صدور الجعل من الشارع بقاعدة اللطف كى يكون داعيا و باعثا على العمل على طبقها وتثبيتا و تسجيلا لما عندهم من الطريقية و الحجية فينحصر لزوم الالتزام بالغلبة فيما اذا اوجب جعل الشارع وقوع المكلف فى خلاف الواقع لاجل اتكاله عليه و عدم التصدى لتحصيل العلم الموصل الى الواقع مع فرض تمكنه من ذلك و كونه بصدد تحصيله اولا صدور التعبد من الشارع مع فرض المصلحة الملزمة والمفسدة الملزمة فى افعال المكلفين لابان يكون الايجاب و التحريم لاجل الحكم فى التشريع ولم تكن تلك الجهات فى الافعال لازمة الاستيفاء اولازمة التحرز والا لم يكن تفويت للمصلحة ولا القاء فى المفسدة من قبل الشارع ومع اجتماع القيود المذكورة لابد من الالتزام بكون جعل الحجية مشتملا على مصلحة غالبة على ما فى الواقع اذ مع المساوات لايبقى مرجح لجعل الحجية (ولايذهب عليك ان المصلحة ههنا ترجع الى فعل الشارع لاالى المكلفين بمعنى ان كون الامارة حجة موجبة للتنجز يشتمل على مصلحة نوعية يتم بها نظام البشر وان لم تعد الى اشخاص المكلفين ولم تكن بحيث يتدارك بها مافات من مكلف خاص فى واقعة خاصة و لكنه تشمله تلك المصلحة و ينتفع بها لكونه بمنزلة عضو من اعضاء الجامعة يتحرك بحراكتها طبعا و يتحول بتحولاتها قسرا و هو المراد من التوفيق والهداية و ربما يكون قضية الهداية الربانيه الاكتفاء بقول لااله الاالله كما فى صدر الاسلام نظرا الى كون مصلحة الايمان بالله و توحيده اهم عند الشارع من مصالح الاحكام الفرعية بحيث لو كان كلفهم بالاعمال الفرعية فى ذلك الزمان لرجعو اقهقرى فيفوت ماهو الاهم عند الشارع و من هذا القبيل مصلحة التسهيل ولولم يكن هناك عسرو حرج بل مجرد التسهيل من الله منة على هذه الامة المبعوث اليهم الرسول ص بالملة السمحة والشريعة السهلة فانها هى المصلحة التى تجر طباع البشر الى ان يدخلون فى دين الله افواجا فاذن لايعباء

بفوات بعض المصالح فى بعض الفرع بالخطاء فى الامارات الظنية مع فرض كون تكليفهم بتحصيل العلم الموصل الى الواقع موجبا للمشقة المنافية لمصلحة التسهيل فمافى تقريرات بعض الاعلام من التأمر فيه نظرا الى انه لابد من تدارك ما يفوت من بعض احاد الاشخاص غير سديد جدا اذ شمول التوفيق و الهداية النوعية لذلك الشخص جبران للفائت لان التوفيق يكون داعى الله الى ادراك مصالح الواجبات الاخر فتصير خاتمة امره الى حسن العاقبه (والفرق بين كون المصلحة فى الحجية التى هى فعل توليدى للشارع و بين كونها فى افعال المكلفين ان موضوع الحجية هى الامارة لافعل المكلف و المصلحة فيها لافيه و مهما قام الخبر على حكم من الاحكام وجوبا او حرمة كان موجبا لتنجز الواقع عند الاصابة بحيث يوجب صحة العقوبة عند المخالفة بعد سقوط التكليف وصحة الاصابة بعد خروج الوقت وهذا بخلاف المصلحة فى الفعل لوضوح ان الفعل المقيد بالوقت مثلا مشتمل على المصلحة لا فى خارج الوقت فعند سقوط التكليف بالعصيان وانقضاء وقت الامتثال يمتنع بقاء المصلحة بعد العصيان فالحجية باقية بعد سقوط الامر وحصول العصيان مع الاصابة او انقضاء الوقت مع عدم الاصابة فلاجرم ان المصلحة الكامنة فيها عند عدم الاصابة مغايرة لسنخ المصلحة الكامنة فى الافعال و كما ان هذه المصلحة مغايرة للمصالح الكامنة فى افعال المكلفين كذلك هى مغايره للمصلحة السلوكية العائدة الى المكلفين وسياتى بيانها عند تعرض الاستاد للامر الطريقى (فمافى تقريرات بعض الاعلام لايخلوا عن النظر (قال و ان قلنا ان الاحكام الوضعية متاصله فى الجعل كماهو الحق عندنا فالمصلحة انما تكون فى المجعول لافى نفس الجعل بداهة ان النجاسته والطهارة المجعولة هى التى تشتمل على المسفدة والمصلحة لاان المصلحة فى نفس جعل النجاسة والطهارة و كذا الحال فى ساير الاحكام الوضعية انتهى) و فيه ان الحجية فعل منسوب الى الشارع كساير الاحكام الوضعية حاصلة من قوله جعلت هذا حجة وليس المراد من كون المصلحة فى جعل الحجية من حيث صدورها وانتسابها الى

الشارع بل من حيث حصولها وثبوتها في الخارج ومن البين انها لا تنطبق على فعل المكلف بتاتا لكي تعود مصلحتها الى المكلف وهذا بخلاف المصلحة السكوكية فانها في التطبيق والا لتزام بمؤدى الامارة وهذا عنوان منطبق على فعل المكلف فلا غرو في عود المصلحة فيه الى المكلف وقد نبهنا على ان هذه المصلة سنخ مغاير لمصلحة الجعل بتاتا فالتسوية بين القبيلتين كما وقعت في عبارته خروج من حد الاستواء وسياتي له مزيد ايضاح انشاالله (قوله نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية او بانه لا معنى لجعلها الا جعل تلك الاحكام) اقول ربما يتراءى من عبارة الشيخ ره ذلك)قال وبعبارة اخرى اذا فرضنا الشيء واجبا وقامت امارة على تحريمه فان لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالامارة و ان حرم فان بقي الوجوب لزم اجتماع المحكمين المتضادين وان انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي انتهى) فان جعل الحجية لخبر الراوي بقوله ع فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم) التي هي حكم وضعي اما كاشف عن جعل حكم تكليفي مماثل او كناية عن جعل الحكم التكليفي الذي هو منشاء لانتزاع الحجية من باب الانتقال من اللازم الى الملزوم وهذا مبني على اصله من كون الاحكام الوضعية منتزعة من الاحكام التكليفية ولا يتعلق الجعل بها ابتداء و قد سبق مافيه في ذيل مبحث الصحيح والاعم وقد سبق آنفا بيان امتناع الاستتباع بمعنى الاستلزام ولكن لا يرد ذلك الاشكال بناء على الكشف لكون الحجية امراً انتزاعيا من الحكم التكليفي متأخرا رتبة عنه و التنجز حاصل بالعلم به لابها بخلاف اللزوم فان المفروض حصول التنجز بها فيلزم المحذور الذي ذكرنا سابقا و اشكال ايضم على الكناية كما لا يخفى و امكان خلاف ظاهر لفظ الاستتباع (قوله لان احد هما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لانشائه الموجب للتنجز او لصحة الاعتذار بمجرده من دون ارادة نفسانية او كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه) اقول مراده من الامر الطريقي نحو خذ و اعمل واقبل و صدق قول العادل و نحوها مما يستفاد من الروايات فان الامر

فيها طريقى وانما اطلق عليه الحكم التكليفى لمكان كونه امراً تعبديا مولويا و ان كان يحصل امتثاله باطاعة التكاليف الخاصة و مع كون الامر الظاهرى طريقيا ليس فى استتباع جعل الحجية لذلك محذور اصلا (و لابد لتوضيح الامر الطريقى من تقديم امرين (الامر الاول) المفاهيم العامة الانتزاعية التى تكون فى طول الافعال الخاصة ولمكان عمومها وسعة مفهومها تكون منطبقة عليها و ليس لها مصداق بحيالها فى قبالها اذا تعلق الوجوب عليها فلامحالة يكون امتثال طلبها باتيان واحد من تلك الافعال الخاصة و باتيانه يتحقق مصداق لها فى الخارج كاطاعة الوالد والوفاء بالنذر والعهد والقسم فان اطاعة الوالد عبارة عن اتيان ما امربه والوفاء عبارة عن اتيان ما التزم به من واحد من الافعال الخاصة و من البين ان الوجوب المتعلق بهما مولوى نفسى عن مصلحة فى نفس هذين العنوانين اعنى الاطاعة والوفاء اذ ربما لايكون مصلحة فى الفعل الخاص الذى امر به الوالد اذا كان بداعى نفسانى خال عن الرجحان و كذافى متعلق العهد والقسم الذى لايشترط فيه الرجحان والوجوب المتعلق بواحد من تلك العناوين العامة اطاعة و مخالفة بحياله لاجل كونه وجوبا نفسيا بداعى جعل الداعى على اتيان متعلقه ولايتداخل مع الوجوب المتعلق بواحد من العناوين الخاصة مثلا لونذر ان يصلى الفريضة جماعة فان اداها جماعة حصل امتثالان واستحق مثوبتين وان صلاها فرادى امتثل وجوب الفريضة وعصى وجوب الوفاء وان ترك الفريضة رأسا استحق عقابين وربما تكون المصلحة فى واحد من تلك العناوين احراز الواقع بمعنى ان الوجوب المتعلق به لاجل التنجز وتثبيت حكم شيئى آخر لالاجل جعل الداعى على اتيان متعلقه كما اذاوجب الاحتياط فى الشبهة البدوية فان مفهوم الاحتياط عنوان عام فى طول الواجبات والمحرمات يحصل مصداقه فى الخارج باتيان محتمل الوجوب او ترك محتمل الحرمة ويمتاز عن عنوان الوفاء بالنذر مثلا بكونه مشتملا على مصلحة سوى مصلحة بخلاف وكون الاحتياط فانه لاحراز الواقع و يجب وجوبا

مولويا لاجل ذلك لالاجل مصلحة فى نفسه وهذا فرق جاء من ناحيه تفاوت العنوانين مفهوما لامن ناحية تفاوت الوجوبين وكلاهما وجوب مولوى وهذا تنجيزى وذالك نفسى وحيث ان وجوب الاحتياط وجوب تعبدى مولوى فلا محالة يحكم العقل بلزوم امتثاله ويحصل امتثاله بعين امتثال الحكم الواقعى فيتداخلان مثوبة وعقوبة ولازم حكم العقل باستحقاق عقوبة الواقع بترك امثاله هو تنجز الحكم الواقعى فليس جعل هذا الوجوب من ناحية المولى الابداعى التنجيز ويسمى امرا طريقيا (ومن هذا الباب وجوب تصديق العادل و العمل على طبق قوله لوضوح ان مركز الوجوب عنوان عام فى طول العناوين الخاصة الواقعية ليس له مصداق بحياله و يتحقق فى الخارج باتيان الواقع وحيث ان معنى تصديق العادل اتخاذ قوله طريقا الى الواقع وتطبيق العمل على طبقه من حيث كشفه عن الواقع فلامحالة يكون امره طريقيا لانفسيا اذ المركوز فى مفهومه هو التطرق الى الواقع و اتيان الواقع على ما هو عليه فاذن يكون امتثاله بعين امتثال الواقع ولاجل كون امره تعبدياً مولويا يحكم العقل بلزوم امتثاله وهذا مساوق لتنجز الواقع فيما اذا صادف الواقع وصحة الاعتذار عند الخطأ وليس هذا امراً ارشاديا الى ما يكون طريقا مركوزا عند العقلا فيكون امضاء لطريقتهم اذ المفروض صدور التعبد من الشارع والتعبد ملاك المولوية فظهر مما ذكرنا ان الامر بالتصديق امر طريقى بداعى تنجز الواقع لابداعى جعل الداعى على اتيان متعلقه (الامر الثانى) لاريب ان للصيغة مادة وهيئة والجزء المادى هو الطبيعة اللا بشرطى والجزء الصورى هو النسبة الايقاعية الحرفية التى يعبر عنها بالطلب الانشائى ولها علة فاعلية تصدر منها الصيغة وعلة غائية كصدورها بداعى البعث او الارشاد او غيرهما من الدواعى وينتزع منها باعتبار كل من الاربع عنوان محمول على الصيغة اما باعتبار المادة فبالطلب الاستيعابى فيما اذا كان الطلب ساريا الى جميع الافراد وبالطلب البدلى فيما اذا كان المطلوب صرف الوجود الحاصل باول الوجود (واما باعتبار الهيئة فيتصف الطلب الحتمى الذى

مفاد الهيئة بالوجوب التعيينى فى مقابلة الوجوب التخيرى وبالوجوب العينى فى مقابلة الكفائى فان هذه كلها انحاء للطلب بمنزلة الانواع وقد سبق بيان كل واحد منها فى مبحثه (و اما باعتبار العلة الفاعلية فيتصف مفاد الهيئة بالامر فيما اذا كان الطالب عاليا وبالالتماس فيما اذا كان مساويا وبالدعاء فيما اذا كان دانيا (واما باعتبار العلة الغائية فيختلف عنوانها باختلاف الدواعى فان كان الداعى جعل الداعى للمكلف صارت معنونة بالبعث وان كان الداعى الارشاد الى فى المادة من المنفعة كانت الصيغة ارشاداً وان كان بداعى التسخير او التهديد او نحوها صارت معنونة بذلك وان كان بداعى التنجيز كانت معنونة بالتنجيز كما فى الامر الطريقى (والفرق بين مايتحصل من ناحية العلة الفاعلية والعلة الغائية و بين مايتفاوت بالجزء الصورى الذى هو الهيئة ان العناوين الطارية على الهيئة الناشية من الاوليين خارجة عن مدلول الصيغة بتاتاً وتحصل بالحمل الشايع باستعمال الصيغة فى معناها ولا يتعلق الانشاء بتلك العناوين لوضوح ان الانذار مثلا حاصل فى قوله تعالى (قل تمتع بكفرك انك من اصحاب النار) بطلب التمتع بالكفر بداعى الانذار ولا يحصل بمجرد انشاء الانذار فانشاء الانذار وجود انشائى له وليس مصداقا لطبيعة الانذار وهذا بخلاف مايتفاوت سنخه كالوجوب التعيينى والتخييرى والعينى والكفائى فانها داخلة فى مفاد الصيغة بمعنى انه يتعلق الانشاء بسنخ من الطلب الحتمى يعبر عنه بواحد منها (والسر فى ذلك ان العلة الفاعلية والغائية خارجتان عن مفادها كما هو قضية العلية فلا محالة ان ما يتحصل منها خارج عنها بخلاف الهيئة فان جزء صورى داخل فى الصيغة وهو الذى يتعلق الانشاء به وكذا سنخ الطلب الحتمى الذى هو بمنزلة النوع ومما ذكرنا ظهر ان التنجيز عنوان خارج عن مفاد الصيغة ولا يوجب تفاوت سنخ الطلب الحتمى وانما جاء التفاوت من ناحية المادة لمكان كون التطرق الى حكم آخر مركوزاً فيها ولاجل ذلك يتداخل موافقة الامر الطريقى ومخالفته مع الحكم الواقعى فسنخ الامر الطريقى لايتفاوت مع الامر النفسى اصلا وانما التفاوت من جهة المادة فان كانت بحيث

يصح البعث اليها ويكون الداعى على الامر بها جعل الداعى للمكلف على اتيانها كان الطلب بعثا وان لم تكن قابلة لذلك لاجل كونها فى طول الواقع تثبيتا و تسجيلا كان الامر طريقيا لتنجيز الواقع ولايعنون بالبعث ولا ارادة و كراهة فى مورده اصلا فقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان التنجيز عنوان يطرء على الهيئة من ناحية العلة الغائية و لايوجب ذلك انحطاط رتبة الطلب الحتمى الذى هو مفاد الصيغة والطريقية عنوان يطرء عليها من ناحية المادة وقضيتها التداخل مع الواقع مثوبة وعقوبة (اذا تمهد ذلك ظهر انه لايعث فى الامر الطريقى الى مركزه ولاارادة ولا كراهة فى مورده اصلا بل المبعوث اليه هو الواقع وهو الذى يتعلق به الارادة والكراهة فاجتماع حكمين مولوين وان كان يلزم الاانهما ليسا بمثلين اوضدين اذ هما البعثان اللذان فى مورد هما ارادة او البعث والزجر اللذان فى مورد هما ارادة و كراهة (حكاية و دراية) قال الاستاد فى حاشيته على الفرائد (اعلم ان كثيراً من الاشكالات على التعبد بالظن وماتقدم من وجوه التفصى عنها انما يبتنى على كون مايؤدى اليه الامارات فى صورة الخطاء احكاماً حقيقية شرعية واما بناء على كون مؤدياتها فى هذه الصورة احكاما صورية كما هو التحقيق فاشية من اطلاق اعتبار حجيتها من دون الاناطة بصورة الاصابة لعدم امكان هذه الاناطة لعدم التميز بين الصورتين والا كان المقصود الاصلى هو التوصل بها الى الاحكام الوقعية فى صورة الاصابة ولاينافى ذلك جعلها حجة ولو مع التمكن منها فى صورة انفتاح باب العلم بها اذا كانت هناك حكمة موجبة لذلك فلا مجال لتوهم الاشكال بلزوم التصويب او اجتماع الحكمين المتضادين و المصلحه و المفسدة و المحبوبية و المبغوضية انتهى كلامه) توضيحه ان الامر الطريقى وان كان امراً مولوياً حقيقة الا ان موافقته و مخالفته بعين موافقة الواقع و مخالفته كما هو قضية الطريقية فمخالفته عند عدم الاصابة تكون تجريا لاعصيانا و كذا موافقته كذلك تكون انقياداً لااطاعة و هذا يكشف ان الانشاء فى صورة الخطاء يكون حكما صوريا لاامرا

حقيقيا فان قضية عدم التميز بين صورة الصواب والخطاء جعل الانشاء بحيث يشمل صورة الخطاء فان المقصود من قوله ع صدق العادل تنجيز الواقع فى صورة الاصابة الا انه لعدم امكان قصر الامر على هذه الصورة لمكان عدم التميز عند المكلف عمم الحكم الى صورة الخطاء ومن البين عدم لزوم المخاذير فى صورة الخطاء مع انتفاء الطلب الحتمى و عدم الارادة و عدم المصلحة فى الجعل و عدم المحبوبيه فى هذه الصورة (وانت خبير بان هذا البيان لاينهض دفعا لمحذور اجتماع المثلين فى صورة الاصابة فالاولى ماافاده فى هذا المقام من عدم البعث فى الامر الطريقى ولا ارادة فى مورده سواء اصاب او اخطاء و به يندفع المحاذير باسرها حسبما اوضحنا سبيله بمالامزيد عليه وينحسم به الاشكال فى وجوب الاحتياط فى بعض الشبهات البدوية بالنسبة الى النفوس والاعراض بناء على كونه وجوبا مولويا طريقيا مع الاصابة دائما (شبهة وازاحة) انك قد عرفت ان الامر الطريقى انما يكون مثبتا لتنجز الواقع فى صورة الاصابة وان موافقته بعين موافقة الواقع ومع عدم الاصابة لايترتب عليه اثر لا التنجيز ولا لزوم الامتثال عقلا وانه امر صورى فى صورة الخطاء فمع الشك فى ثبوت الواقع يحصل الشك فى كونه امرا حقيقيا كى يترتب عليه الاثر او انشاء صوريا خاليا عن الاثر بتاتا فاذن يكون الواقع باقيا على ما هو عليه قبل قيام الامارة من كونه مجهولا ولايتم البيان به اصلا مثلا لو كان وجوب الجمعة ثابتا فى الواقع لكان قيام الامارة على وجوبها منجزا له ويتم البيان به لكن وجوبها مشكوك فكون الامارة منجزا له مشكوك ومع الشك فى ذلك لايتم البيان فلا يصح المؤاخذة على ترك الواقع (وربما يجاب عن الشبهة كما فى المقالة بان مثل هذه الانشاءات فى ظرف وجود الحكم لاقصور فى مبرزيتها له ولازمه كون الحكم المزبور فى ظرف وجوده مقرونا بالبيان الواصل فيصير الامر ح دائرا بين عدم الحكم او وجوده مقرونا بالبيان ومرجعه الى احتمال وجود حكم مقرون ببيانه و مثله خارج عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان اذ موضوعه الجهل بحكم على تقدير

وجوده لايكون بالبيان الواصل فيدخل المقام قهرا تحت قاعدة دفع الضرر المحتمل انتهى) وبتقرير آخر انه ثبت بعد قيام الامارة شرطيه لزومية و هى انه لو كان الحكم الواقعى ثابتا لكان منجزا وصحت العقوبة عليه ومع عدم قيام الامارة لم يثبت هذه الملازمة فلايقال انه لو كان الحكم الواقعى ثابتا فى نفس الامر لكان منجزا لوضوح انه بمجرد ثبوته مع عدم العلم به اومايقوم مقامه لايكون منجزا فاحتماله مع ثبوت الملازمة بمعونة قيام الامارة موضوع لحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل و احتماله لامعه موضوع لحكم العقل بالبرائة (ولكن التحقيق ان يقال انه يتم البيان بنفس الامر الطريقى و كفى به بيانا للتنجز من ناحية الشارع و لاتصل النوبة الى حكم العقل بدفع الضرر المحتمل (توضيحه انه لاشك ان الامر الطريقى و جوب مولوى مطلق وليس مشروطا بالاصابة والايازم ان يكون مجرد انشاء يكون فعليته معلقة على حصول الشرط ومع عدم العلم بالشرط لم يحصل العلم بفعليته ومن البين ان التنجز وتنجيت الواقع لايترتب على مجرد الانشاء المحض فلا يعقل صدوره بداعى التنجز ومع العلم بالشرط اعنى الاصابة يستند التنجز الى العلم بالحكم الواقعى وينتفى الامر بالعمل بالامارة و لاريب ايضم ان الاصابة ليست قيدا للمادة اذمع الشك فيها تحصل شبهة موضوعية ومعها لايجب العمل بالامارة عقلا ومع تقييد المادة بصورة الاصابة يمتنع صدور الامر الطريقى بداعى التنجز فى صورة الشك فى الاصابة مع ان جعله يكون فى مورد الشك ثم لاشك ان التنجز لايكون قابلا لتعلق الجعل به ابتداء فان منشائه اما جعل الحجية اوالامر الطريقى لوضوح ان انشاء مفهوم التنجيز بقوله نجزت عليك الواقع وجود انشائى له لايكون مصداقا للتنجيز حقيقة اللهم الاان يكون كناية عن جعل الحجية فانه يصير ح مصداقا لمفهوم التنجيز فالعلم بالملازمة المذكورة انما يحصل من جعل الامر الطريقى و احتمال ثبوت الملزوم موضوع لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل ومهما كان الامر الطريقى امرا مولويا مطلقا كان بيانا من ناحية الشارع ويجب عقلا امتثاله و ان كان امتثاله

منطبقا على امتثال الحكم الواقعي والمفروض تسرية الاطلاق من جانب الشارع لمكان عدم التميز بين صورة الاصابة و عدمها و عدم امكان قصر الوجوب على صورة الاصابة خاصة و الايلزم عدم كونه منجزا مع الجهل بها (هف) فانن يتم البيان بنفس الامر الطريقي و كفى به منجزا للحكم الواقعي و لاتصل النوبة الى التشبث بحكم العقل بدفع الضرر المحتمل (ثم قال في المقالة ثم ان في دفع الشبهة المزبورة بيانا آخر و هو ان من المعلوم ان مثل هذه الانشاءات الطرقية في ظرف الجهل بالواقع يكشف عن اهتمام المولى بحفظ مقصوده بحيث ماقنع في ابرازه بصرف خطابه الواقعي القاصر عن الشمول لظرف الجهل بنفسه و لازمه ح احتمال المكلف تكليفا يقطع بكونه مهتما به بهذه المرتبة من الاهتمام وبمثله يخرج ايضا عن موضوع القبح لانه تمحض بصورة عدم الاهتمام بحفظه في ظرف الجهل ومن هذه الجهة نلتزم بوجوب النظر الى المعجزة و لولا الاهتمام المزبور و عدم كفايته في حسن العقاب لاوجه لوجوبه مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان انتهى) وفيه انه يمكن التعبد بالامارة في حال الانفتاح لمصلحة التسهيل مثلا مع تمكن المكلف من تحصيل العلم الذى لايخلوا عن المشقة المنافية لتلك المصلحة ومعه لايكشف التعبد بها عن الاهتمام بحفظ الواقع فلا يحصل القطع بالاهتمام لكى يخرج الشك عن موضوع قبح العقاب بلا بيان (نقل وتعقيب) قال المحشى في نهاية درايته وفي تصور هذا السنخ من الانشاء بهذا الداعي يعني بداعي التنجيز اشكال محصله ان الانشاء كما مر مرارا باى داع كان هو مصداق لذالك الداعي مثلا الانشاء بداعي جعل الداعي مصداق لجعل الداعي وبداعي الارشاد ارشاد وبداعي الاختبار اختبار وهكذا ومن الواضح ان مفاد الهيئة هو البعث النسبي المتحقق بوجود انشائي يتعلق بمادة مخصوصة فهو تعجيز بالاضافة الى تلك المادة اوارشاد بالاضافة اليها او تحريك بالنسبة انيها فالانشاء بداعي التنجيز مصداق لتنجيز الواقع وجعله بحيث يستحق العقوبة على مخالفته والبعث الانشائي الذى هو مصداق

التنجيز لايعقل ورودها الا على مادة قابلة للتنجيز والتنجز والقابل للتنجز هو الخبر و القابل للتنجز هو الحكم الواقعى المخبر به و هما لايعقل تعلق البعث الانشائى بهما وماتعلق به البعث الانشائى كالصلوة او كتصديق العادل الذى منطبق عليها او لازمها وشيئى منهما غير قابل للتنجز ولاللتنجيز اذ القابل للتنجز حكم الصلوة لانفسها و القابل للتنجيز الحاكى عن حكمها لانفسها وإلا لازم نفسها اذلا معنى لتنجز اظهار الصدق ولالتنجيزه وبهذا البرهان تعرف ان الانشاء بداعى التنجيز بحيث يكون مصداقا له غير معقول انتهى) و فيه انه لابد ان يكون مركز الامر الطريقى مفهوما عاما منطبقا على الافعال الخاصة بحيث يكون امتثال الامر الطريقى بعين امتثال الاحكام المتعلقة بتلك الافعال لكى يدعو المكلف الى اتيان الواقع ونكون مخالفته بعين مخالفة الواقع الموجبة لاستحقاق عقوبة الواقع فاذن يكون الداعى على الامر الطريقى تنجيز الحكم الواقعى فالمنجز هذا الامر الطريقى والمتنجز هو الحكم الواقعى وليس الخبر ح منجزاً بل التنجيز عنوان حاصل للامر الطريقى اذ العلة الغائية اثر مترتب على فعل الآمر الذى هو الامر الطريقى ويكون تصورها متقدما وحصولها متأخرا فبعد صدور الامر الطريقى يصير مصداقا للتنجيز ويصح اطلاق المنجز عليه ايضا باعتبار حصول التنجز للحكم الواقعى منه نعم فيما اذا جعل الحجية على الخبر صح اطلاق المنجز على الخبر اذ المفروض ان مركز الحجيه هو الخبر و ينتزع منها المنجزية ح ومن البين ان المادة القابله اورود الامر الطريقى ليس الاعنوان التصديق بمعنى تطبيق العمل على وفق الامارة لامجرد اظهار الصدق قولا بل اظهار الصدق عملا وترتيب آثار الواقع على المؤدى و هذا عنوان منطبق على الصلوة مثلا اذهى عمل خارجى يكون اظهارا لصدق الخبر عملا والامر الطريقى المتعلق بهذا العنوان يكون تنجيزا لحكم الصلوة المامور به فحكم العقل بلزوم اطاعته لمكان كونه امرا مولويا يكون منشاء لتنجز امر الصلوة فظهر مما ذكرنا ان البرهان قائم على صحة كون الامر الطريقى مصداقا للتنجيز حقيقة

ولاوجه لدعوى عدم معقولية اصلا (قوله عن مصلحة في نفسه) اقول تارة يكون متعلق الامر الطريقي مجرد الاخذ بقول العادل و العمل على طبقه بحيث ينطبق على وقوع العمل على طبقه باى وجه كان و لومع عدم الالتفات الى ذلك اصلا فالمصلحة تكون في نفس الامر الطريقي الذي فعل صادر من المولى وربما لاتكون تلك المصلحة جابرة لمافات من المكلف كمصلحة التسهيل (و اخرى يكون متعلق الامر الطريقي عنوان التصديق ونحوه بمعنى تطبيق العمل على مؤدى الخبر و الالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع فح لاضير في الالتزام بالمصلحة السلوكية نظراً الى ان عنوان التصديق بالمعنى المذكور فعل صادر من المكلف بالقصد والاختيار مشتمل على مصلحة راجعة الى المكلف بحيث يتدارك بهمامافات من المكلف و يتصف بالحسن عقلا و هذا بخلاف مجرد العمل على طبق الامارة بحيث يكون منطبقا على اتيان الواقع بلا التفات الى ذلك اصلا لوضوح ان الصادر منه هو واحد من الافعال الخاصة المشتملة على المصلحة او المفسدة و ليس هناك فعل آخر يكون مشتملا على مصلحة آخرى سواى ما في الافعال الخاصة فلا بد من الالتزام بالمصلحة في نفس الامر الطريقي (ثم ان المحشي انكر المصلحة السلوكية في نهاية درايته بعد نقل كلام الشيخ قده (قال وان كان الفارق يعني الفارق بين الوجه الثاني والثالث المذكورين في كلام الشيخ قده قيام المصلحة على الوجه الثاني بذات الفعل و على الثالث بعنوان آخر فلا تزاحم ففيه ان ذلك العنوان ان كان منطبقاً على الفعل فلا فرق في باب التزاحم بين الملاكين بين ما اذا كانا قائمين بذات الفعل او بذات الفعل و بعنوانه المتحد معه وجوداً انتهى موضع الحاجة) وفيه ان ذلك العنوان متحد مع ذات الفعل بعد كونه محكوماً بالحكم الواقعي فيكون ذلك العنوان متأخراً رتبة عن الحكم الواقعي المتعلق بالفعل فاذن يمتنع التزاحم بين الملاكين في مقام الجعل لوضوح ان هذا العنوان يتحصل بعد تمامية جعل الحكم الواقعي المشتمل على ملاكه فكيف يقع التزاحم

بين ملاك ماهو متأخر عن تأثير الملاك فى الحكم الواقعى و صدوره عن الحاكم و العنوان المشتمل على المصلحة السلوكية من هذا القبيل (بيان الصغرى ان التصديق هو اظهار صدق قول العادل عملا والالتزام فى مقام العمل على ان المؤدى هو الواقع وترتيب آثار الواقع على المؤدى فمتى اخبر العادل بوجوب صلوة الجمعة واقعاً فمفاده ان الحكم الواقعى ثابت لها مفروغ عنه قبل الاخبار و العادل يحكى عنه فتصديقه عبارة عن الالتزام بان حكم صلوة الجمعة التى محكومة بحكم واقعا عندالله هو الوجوب لاالحرمة فالعادل يخبر عن تعيين الحكم الواقعى فى الوجوب والمكلف يصدقه فى ذلك فذات الصلوة ليست مصداقا للتصديق بل التى لها حكم واقعى مشترك بين العالم والجاهل مصداق للتصديق و ليس المطلوب بقوله صدق العادل هو البناء والالتزام القلبى كى يقال بانه لايجب فى غير التعبديات المحقق لدعوة الامر فيها بل المطلوب الالتزام فى مقام العمل بمعنى اتخاذ قول العادل طريقا الى الحكم الثابت فى الواقع وتطبيق العمل على قوله ومن ثم يصدق هذا العنوان على الفعل الخارجى الذى قامت الامارة على تعيين حكمه الواقعى لا بمعنى كونه مقيدا بذلك يكون مصداقاً للتصديق بل بمعنى ان الشارع امر به بذلك اللحاظ على نحو القضية الحينية فظهر مما ذكرنا ان التصديق عنوان متاخر عن الحكم الواقعى ومعه يمتنع التزاحم بين الملاكين نعم لو كان مفاد ادلة الاعتبار مجرد وجوب العمل والاخذ بقول العادل بحيث ينطبق على ذات العمل الخارجى كان لازمه التزاحم بين الملاكين لوضوح ان مجرد اتيان الفعل الخارجى عمل بقول العادل فح لاوجه للقول بالمصلحة السلوكية اصلافلا محيص عن الالتزام بالمصلحة فى الجعل وقدابنا الفرق بين القبيلتين آنفا (قوله حيث انه مع المصلحة او المفسدة الملزمتين فى فعل وان لم يحدث بسببها ارادة او كراهة فى المبدء الا على الا انه اذا او حى بالحكم الشانى من قبل تلك المصلحة او المفسدة الى النبى ص) اقول لا بد لتوضيح المرام من تقديم مقدمتين فى المقام (المقدمة الاولى فى بيان الفاعل

بالعناية) (قال صدر المتألهين في فصل احكام العلة الفاعلية في مقام تعداد اصناف الفاعل ما هذا لفظه والرابع مايكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادته المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة اصل قدرته و قوته من دون انضمام الدواعي و الصوارف الى فعله و تركه في درجة واحدة (و الخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الامر و يكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم و داعية خارجة عن ذات الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية (والسادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سبباً لوجود افاعيله التي هي عين علومه و معلوماته بوجه اى اضافة عالميته بها هي بعينها نفس افاضته لها من غير تعدد ولاتفاوت لافي الذات ولافي الاعتبار الابحسب اللفظ و التعبير ويقال له الفاعل بالرضا انتهى كلامه (و قال في ذيل كلامه فهو تعالى اما فاعل بالعناية او بالرضا الا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل كما سيجئي يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته منشاء اوجودها فيكون فاعلا بالعناية انتهى) والحاصل ان الفاعل بالعناية هو الذي يصدر عنه الفعل بمجرد علمه بوجه الخير والصلاح بلاقصد وارادة زائدة على العلم وليس هناك داعية خارجة عن ذاته ولاشوق وميل نفساني اصلا بخلاف الفاعل بالقصد و الارادة فان صدور الفعل منه يتوقف على مبادى سابقة لمكان استواء قدرته الناقصة الى الفعل والترك فان لازم نقصانها في الفاعل الممكن امكان الفعل والترك معا فلابد في خروجها من حد الاستواء وعليتها للفعل من داعية خارجة عن ذاتها ثم الشوق الاكيد الحاصل بعد ها المسمى بالاجماع الحاصل منه الفعل و اما الفعل الحاصل من المشية والارادة التي هي عين العلم بالصلاح و النظام الاتم فهو حاصل بمجرد العلم بالخير والصلاح بلا حاجة الى ضميمة امر خارج عن ذاته لانه غني بالذات عن شيئي آخر غير ذاته فظهر من ذلك كله ان الارادة و الكراهة بالمعنى المذكور حاصلة في نفس النبي ص من وجهه المتدلي الى عالم المادة و

الامكان واما من وجهه الذى هو مرآة مجلوة شطر الحق فهو مظهر لوح القضاء و القدر فيكون مظهراً للفاعل بالعناية فى تلك المرتبة (و لايذهب عليك انه يصح اطلاق الفاعل بالرضا على المبدء الا على بالمعنى الاعم باعتبار ان مرتبة من علمه عين فعله بلا داعية وارادة زائدة على ذاته كما ان كون الارادة عين العلم و كذا سايرالصفات الكمالية والنعوت الذاتية لاينافى كونها متغايرات هفهوما و قدسبق تحقيق ذلك مستوفى فى اواخر مبحث المشتق (المقدمة الثانية) فى بيان الحكم الواقعى الحقيقى الناشى عن مصلحة او مفسدة فى متعلقه لافى نفس الجعل قدعرفت ان المبدء الاعلى فاعل بالعناية وفعله عين علمه وعين ارادته فى المرتبة النازلة مسبوق بالعلم بالصلاح فنفس هذاالعلم علة للحكم تارة وللتكوين اخرى فان كان متعلقا بافعال المكلفين من حيث انهم مختارون بمعنى ان علمه تعالى تعلق بالصلاح فى صدور الفعل منهم باختيارهم لابنفس الفعل فلاجرم انه لايقضى وجود الفعل فى الخارج بدون توسيط الاختيار فقضية قاعدة اللطف صدور التكليف من المبدءالاعلى لايصال المصالح الكامنة فى الافعال اليهم وزجرهم عن المفاسد الثابتة فيها فالتكليف حسن واحسان من المبدء الاعلى لان المفروض ان الغرض ايصال النفع الى المكلف بحيث يكون اعمال اختيارة دخيلا فى استيفاء المنفعة فالتكليف مشتمل على المصلحة نظراً الى كونه داعيا وباعثاله على الفعل ولولاه لم ينبعث المكلف فالفعل من حيث انه فعل اختيارى مشتمل على المنفعة العائدة الى الفاعل المختار قد صار موجباً لكون التكليف ذا مصلحة للمكلف وهى وصول الخير و الاحسان منه اليه بما هو محسن فاذن يكون نفس التكليف متعلقاً للغرض فهذا العلم بصلاح التكليف يسمى بالارادة التشريعية التى تحصل منها الاحكام التكليفية ومنتهى سيرها صدور الاحكام (وان كان العلم العنائى متعلقا بالموجودات العينية كان علة لها ويمتنع تخلفها عنه بتاتا والارادة المتعلقة بها التى هى عين العلم فى المرتبة النازلة هى المسماة بالارادة التكوينية والفرق بين الارادة التشريعية والتكوينية

ان المراد بالارادة التشريعية يتقدر فى عالم القدر بالكلمات من الاوامر والنواهى اللآلهية بلاصوت يقرع ثم ينزل على قلب النبى ص فينقدح فى نفسه الشريفة الارادة والكراهة وينزل فى عالم الاصوات ويكون مادته الصوت والهواء المقروع والارادة التشريعية التى هى عين العلم بالصلاح فى التكليف ليست موجودة فى نفس النبى ص من حيث وجهه الامكانى المتدلى الى عالم المادة بل الموجودة فى نفسه الشريفة فى هذه المرتبة النازلة هى الارادة والكراهة المسبوقتين بمباديها وان كان غرضه الشريف ايصال المنفعة الى المكلفين لكنه بداعية زائدة هي اطاعة المبدء الاعلى بتبليغ الرسالة والتضاد فيهما ثابت فى هذه المرتبة ولاتضاد فى صفات البارى جل و على اصلا لكن الزجر عن المبعوث اليه و البعث الى المزجور عنه نقض للغرض لايصدر عنه تعالى (ومراد الاستاد من كون الحكم شأنيا قبل الوحى و النزول على النبى ص ليس مجرد مرتبة الاقتضاء التي هى اولى المراتب الاربع للحكم و لازمه تفويض الجعل الى النبى ص لوضوح ان هذه ليست بحكم حقيقى مع تصريحه بكونه واقعيا حقيقيا فى كلامه الآتى و اصرح منه كلامه في ذيل مبحث اتحاد الطلب والارادة فانه مصرح بان المنشاء بالصيغة فى الخطابات اللآهية هو مفهوم الطلب الحقيقى الذى هو عين العلم وجوداً بل مقصوده كون الحكم شانيا لمكان خلوه عن الارادة و الكراهة فى المرتبة النازلة فلا وجه لاعتراض المحشى عليه (قال فى نهاية درايته واما ما افاده قده من ان الحكم الموحى به حكم شأنى فلا معنى لظاهره الا الحكم الثابت بثبوت المصلحة نحو ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى فيرجع الامر الى ان الموحى به نفس المصلحة الباعثة على الحكم و ليس الحكم الموحى به كلية كك ولاخصوصية فى المقام تقتضى ذلك وان امكن ذلك احيانا بتفويض الامر الى النبى ص وفى نعوته المفوض اليه دين الله و الا فالكتاب الالهى مملو من الاحكام الانشائية انتهى كلامه) نعم ظاهر كلام الأستاد كون البعث و الزجر من النبى ص مع ان قضية اكمال الاحكام من ناحية المبدء الاعلى صحة

انتزاع البعث والزجر من الانشاء ات اللآهية قبل النزول عليه صم لكنه يصح ايضم انتزاعهما من الارادة والكراهة المنقدحتين فى نفسه الشريفة والامر فى ذلك سهل (نقل فيه تاييد) قال صدر المتالهين فى الاسفار فى الموقف السابع فى انه تعالى متكلم ماهذالفظه اعلم ان الغرض الاول للمتكلم فى ارادة الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادهامن الضمير فى المخارج وهو عين الاعلام و اماترتب الاثر على الامر و النهى و الاخبار والتمنى و النداء و الاستفهام و غير ذالك فهو مقصودتان وغاية ثانية غير الاعلام وهذه المغايرة انمايتحقق فى بعض اقسام الكلام لان الكلام على اقسام ثلاثة اعلى واوسط وادنى فاعلى الاقسام مايكون عين الكلام مقصوداً اوليا بالذات ولا يكون بعده مقصود اشرف واهم منه لكونه غاية المابعده وهذا مثل ابداعه عالم امره بكلمة كن لاغير و هى كلمات الله التامات و الانيات العقليات التى لاتبيد ولاتنقص وليس الغرض من انشائها منه سوى امر الله تعالى و اوسطها مايكون لعين الكلام مقصوداً آخر غيره الا انه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كامره تعالى للملائكه بما اوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات و التحريكات الى ان يقول وادنا ها مايكون لعين الكلام مقصوداً آخر ولكن قديتخلف عنه وقدلايتخلف و فيمالايختلف ايضم امكان التخلف والتعصى ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان و هذا كا وامرالله تعالى وخطاباته للمكلفين و هم ثقلان من الجن و الانس بواسطة انزال الملك و انزال الرسول وهما اعنى الثقلين مخلوقان فى عالم الاحداث و التركيب و عالم الاضداد والانداد و التماند والتفاسد ففى هذا القسم من الكلام وهوالامر بالواسطه يحتمل الطاعة والعصيان فاعلى ضروب الكلام هو الامر الابداعى ومالمرنا الاواحدة كلمح بالبصر وهو عالم القضاء الحتمى و الاوسط هو الامر التكوينى و هو عالم القدر انا كل شيئى خلقناه بقدر والانزل هو الامر التشريعى التدوينى انتهى كلامه ملخصا) وقال فى ذيل التمثيل و كذا مالم يقع فى الوجود من او امر الله التى هى

بالواسطة ليس بقادح فى كمال قدرته وحكمته فان الامر التشريعى التدوينى من الاوامر الالهية التى امربها عباده على السنة رسله و تراجمة و حيه فى كتبه هذا شأنها فمنهم من اطاع ومنهم من عصى انتهى) و حاصل الكلام ان للخطابات التشريعية غرضين اعلى و ادنى و الغرض الادنى وصول مصلحة الفعل او الكف عن مفسدته بتوسيط اختيار المكلف بحيث يكون لاختياره دخل فى ذلك و بهذا الاعتبار يمكن التخلف والتعصى والرسول ص من حيث كونه بشراً مثلهم و اسطة فى التبليغ فى عالم الاضداد والانداد وينقدح فى نفسه الشريفة الارادة و الكراهة فى المرتبة النازلة ويتم بهما الخطاب النازل فى عالم المادة وباعتبار هذا الغرض الادنى تسمى خطابات تشريعية والغرض الاعلى كونها احسانا ولطفا ويتم بها النظام التام الواجب صدوره من المبدء الاعلى الذى هوخير محض والغرض الاعلى حاصل لامحالة ولانسمى خطابات تشريعية باعتبار الغرض الاعلى (واما الارادة التشريعية فيصح اطلاقها على تلك الخطابات بناء على كونه تعالى فاعلا بالرضا وان فعله اعنى تلك الخطابات عين علمه بالصلاح مصداقاً وعلمه به عين ارادته كذلك ويصح اطلاقها على العلم السابق الذى هو علة لفعله بناء على كونه تعالى فاعلا بالعناية و لكل من الاعتبارين وجه صحيح حسبما اوضحنا سبيله سابقا (وربما يتراأى من المحشى قده فى نهاية درايته انكار الارادة التشريعية رأسا (قال ثم انزال الكتب و ارسال الرسل والبعث والزجر من جملة النظام التام الذى لاتم منه نظام فتكون مرادة بالارادة التكوينية انتهى) وفيه ان اطلاق الارادة التشريعية ليس باعتبار كون انزال الكتب وارسال الرسل و البعث و الزجر من فعله تعالى الذى حسن و لطف واجب الصدور لاجل الغرض الا على الذى به يتم النظام بل باعتبار الغرض الادنى الذى يمكن التخلف فيه (ثم قال ان الارادة التشريعية تمتازعن التكوينية بتعلقها بفعل الغير وذلك انما يعقل اذا كان للفعل المراد فائدة عائدة الى المريد بداهة ان الشوق النفسانى الى شيئى بنفسه لايعقل الاعن فائدة عائدة الى ذات الفاعل او

قوة مى قواه وهو غير ثابت فى الاحكام الشرعية فان مصالح متعلقاتها تعود الى المكلفين دون الشارع نعم ارادة البعث و الزجر معقولة حتى فى المبدء الا على وهى ارادة تكوينية كما عرفت انتهى كلامه) و فيه ان الارادة التشريعية صفة للمبدالاعلى ولامعنى لعود الفائدة اليه تعالى التى هى داعية زائدة على ذاته جل و على وهذا انما يتأتى فى الفاعل بالقصد و قد عرفت تحقيق الارادة التشريعية فلا وجه لانكارها (رواية منقولة فيهادراية) عن ابى الحسن عليه السلام ان لله ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم ينهى و هويشاء يامر و لايشاء او مارأيت انه نهى آدم و زوجته ان يأكلا من الشجرة و شاء ذلك و اولم يشاء ان ياكلا لما غلبت شهوتهما مشية الله الخ) (قال الشارح صدر المتألهين قدسبق التنبيه مراراً على ان لله ارادتين ثابتة ومتجددة على وزان علمه بالاشياء فكما ان لله تعالى علما ازليا محيطا باشياء هو من صفاته الكمالية ومايلزمه ذاته من قضائه الازلى وله ايضم علم آخر تفصيلى متجدد فى الواح قدرية قابل للنسخ والبداء فكذلك له ارادتان ارادة ذاتية ازلية متعلقه بما هوالواقع عبرعنه بارادة حتم لان متعلقهاواجب التحقق وارادة جديدة تابعة لعلم جديد عبر عنها بارادة عزم لانها تقع بعد العلم و المشية فتمكل بها المشية وتصير اجماعا وعزما قوله ع ينهى وهو يشاء و يأمر وهولايشاء لما قسم كلا من الارادة والمشية قسمين اراد ان اللتين منهما من القسم الاول فلابد من وقوع مقتضا هما بخلاف مايكون منهما من القسم الثانى فانه قد لايقع وليس المراد كما يترای من ظاهر الكلام انه سبحانه قديأمر وينهى من غير ارادة باتيان المامور به او ترك المنهى عنه حاشاه عن ذلك قياسا على السيدالذى يامر عبده بشيئى يريد عدم اتيانه به ليظهر عذره على من يلومه بايذاء عبده بل المراد ان المشية الجزئية كالعلم التجددى مما يمكن فيها الطاعة و العصيان كما مر فى الحديث السابق فى قسمى الامر التكوينى والتشريعى فقوله ع ولو شاء ولولم يشاء اراد بهما المشية الازلية فالها هى التى لايتخلف مقتضاها ولايقع خلافها انتهى كلامه)

وقد نبهنا على ذلك كله فى مبحث الطلب والارادة وفى غيره غير مرة (تتمة الفرق بين الوحى والالهام المذكورين فى كلام الاستاد هو ان الالهام قد يحصل من الحق تعالى من غير واسطة الملك بالوجه الخاص الذى له مع كل موجود والوحى يحصل بواسطته لان النبى ص لكمال جوهر ذاته القدسى اتسعت نفسه وانشرح قلبه وقويت قواه ومشاعره ظاهرة وباطنة كلها فيشاهد صورة مافى جميع العوالم و النشأت فيتمثل له الملك فى عالم المثال المقتدر فيه صور الحروف والكلمات كما يدرك الملك فى عالم الروحانى المحض الموجود فيه الحقايق بلاتمثل بصورة الرقائق و اما الولى فلايتلقى المعارف والاحكام الافى مقام الارواح المجردة عن عالم التمثيل والاول يسمى وحيا باعتبار قوة الوارد وشدة المكاشفة وشهود الملك وسماع كلامه والثانى يسمى الهاما وتحديثا فالوحى من خواص النبوة و تختص الولاية بالالهام فقط (قوله ولا مصادة بين الانشائيين فيما اذا اختلفا ولايكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا) اقول الطلب الانشائى بداعى التنجيز وان كان امرا مولويا حقيقيا بالحمل الشايع الا انه فى صورة عدم الاصابة امر صورى وليس هناك الارادة استعمالية كما فى سايرالمطلقات بداعى ضرب القانون اذ لابد من تسريته الى صورة الخطاء لمكان عدم التميز بين صورة الاصابة وعدمها وعدم امكان التقييد حسبما مر بيانه سابقا ومن البين انه لاالتضاد بين النهى الحقيقى و الامر الصورى فى صورة الخطاء واما عدم لزوم محذور اجتماع المثلين فى صورة الاصابة فلان المفروض ان موافقة الامر الطريقى بعينها هى موافقة الامر الواقعى و كذا مخالفته وليس هناك بعث آخر فى مقابلة البعث الواقعى لكى يلزم اجتماع المثلين و من هنا يظهر انه لا ارادة الا ارادة الواقع ولا كراهة الا كراهة الواقع فلايلزم محذور فى المراحل السابقة على الطلب الانشائى ولايذهب عليك انه يلزم محذور نقض الغرض فيما اذا فرض انفتاح باب العلم للمكلف مع فرض كون التعبد لمصلحة غالبة فى الجعل فقط بحيث لايتدارك بها ما فات من المكلف لوضوح ان الغرض من البعث الفعلى المقرون بالارادة

الجدية تحريك المكلف الى اتيان الفعل لاستيفاء المصلحة الملزمة ومن الزجر كفه عن المفسدة ومع جعل العذر فى صورة الخطاء يلزم نقض الغرض من البعث او الزجر على خلاف مودى الامارة اذ تسرية الاطلاق فى قوله ع صدق العادل الى صورة الخطاء وان لم يكن لازمها جعل الترخيص الشرعى الذى هو اباحة فعلية على خلاف الحكم الواقعى و لاالبعث على خلافه اذ المفروض انه حكم صورى فى صورة الخطاء لكن لازمها جعل العذر للمكلف فى صورة الخطاء فكيف ينقدح البعث او الزجر فى نفس المولى مع جعل العذر المانع عن الانبعاث و الانزجار مضافا الى لزوم جعل الحكم الواقعى الفعلى بلا ملاك راجح فيه بتاتا اذ المفروض غلبة المصلحة الراجحة فى الجعل على مافى الواقع فى صورة الخطاء فكيف يصدر الحكم الفعلى من المولى الحكيم مع مغلوبية ملاكه فى نظره عند صدوره (و هذان المحذور ان لايرد ان فيما اذا كان باب العلم مسدوداً و فيما اذا كان الطرق اكثر اصابة من العلوم العادية اومساوية معها لان المفروض ان الملاك الواقعى يعتضى صدور الحكم الفعلى الحتمى فى نفس الامر المشترك بين العالم و الجاهل من صدر الاسلام الى يوم نشور الانام سواء كان باب العلم مفتوحا اومسدودا واما جعل الطريق بداعى تنجيز الواقع فيكون تثبيتا و تسجيلا للبعث والزجر الواقعى فلايكون منافيا لمقتضى الحكم الواقعى اصلا وليس قضية جعل الطرق حصر الطريق فيها والمنع عن سلوك الطرق العلمية فى صورة اكثرية اصابة الطرق الظنية فضلا عن صورة المساوات بل جعل الطرق توسعة للمكلف فى مقام العمل بالواقع وهذه مصلحة كافية لجعل الطرق ولاحاجة الى التزام بغلبة المصلحة فى الجعل اصلا واما جعل العذر فى صورة الخطاء فلايلزم منه نقض الغرض لان المفروض وقوع المكلف فى الخطا سواء سلك هذه الطرق لتحصيل الواقع اوسلك العلوم العادية له فظهر مما ذكرنا انه لايلزم محذور نقض الغرض من التعبد بالطرق فى صورة المساوات فضلا عن اكثرية الاصابة فيها و كذالايلزم محذور جعل الحكم بلاملاك

راجح اذ مجرد مصلحة ارائة الطريق الى الواقع توسعة للمكلف فى مقام العمل كافية لذلك (وكما لايلزم المحذور ان فى هذه الصورة كذلك لايلزمان فى صورة كون المصلحة فى سلوك الامارة بحيث يتدارك بها مايفوت من المكلف اذ المفروض جعل الطرق لتنجز الواقع فى هذه الصورة ايضا وان اطلق عليه السببية حسبما مر بيانه ففيه مصلحه التوسعة على المكلف و جبران جعل العذر فى صورة الخطاء بالمصلحة السلوكية فليس نقضا للغرض من البعث والزجر الواقعى بل جعل الطريق تحريك للمكلف الى اتيان الواقع وضرر جعل العذر منجبر بمنفعة سلوك الامارة و مجرد مصلحة التوسعة مع الجبران كافية فى رجحان التعبد بالطريق و لاحاجة الى الالتزام بزيادة مصلحة السلوك على ملاك الواقع فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا بد من حمل كلام الاستاد على هاتين الصورتين وان مقصوده من مصلحة غالبة فى التعبد بالطرق جبران محذور تفويت المصلحة والالقاء فى المفسدة فى صورة الانفتاح خاصة وهذا انما يتم بناء على كون الاحكام الواقعية فعلية تعليقية ناشية عن مصلحة مقتضية مجامعة مع المانع عن الفعلية الحتمية ولو كان جهل المكلف فظهر من جميع ماذكرنا انه تارة يكون الحكم الواقعى حتميا بعثا او زجرا فغلبة المصلحة ليست مصححة لصدور الامر الطريقى لما عرفت من لزوم نقض الغرض (واخرى) يكون الحكم الواقعى تعليقيا خاليا عن البعث والزجر فحلا فغلبة المصلحة مصححة ح لصدور الامر الطريقى ولابد من حمل صدر كلام الاستاد من قوله (بغلبة مصلحة على هذه الصورة وحمل ذيل كلامه على الصورة الاولى (و لعل قوله (فافهم) اشارة الى ماذكرنا او اشارة الى انه لاترخيص شرعى فى صورة خطاء الطريق لكى يلزم اجتماع الضدين لما اشرنا اليه من انه لاحكم من ناحية الشارع فى صورة الخطاء اصلا لا البعث ولا الترخيص بل حكم صورى ليس فى مورده الا ارادة استعمالية خاصة (قوله نعم يشكل الامر فى بعض الاصول العملية) ليس مقصوده اخراج الاستصحاب مع تصريحه بجعل الحكم المماثل فى مورده كما سيجئى فى التنبيه

السابع و مر في مبحث الاجزاء قوله واستصحابهما في وجه قوى) بل مقصوده اخراج الاحتياط والتخييرو نحوهامن الاصول العملية العقلية فهما كان المستصحب حكما من الاحكام الخمسة مخالفا للحكم الواقعى لزم محذور التضاد ولو باعتبار الارادة و الكراهة او التناقض ولوباعتبار الاراده وعدمها في مورد الاباحة نعم هنا كلام و هو انه هل يترتب العصيان على مخالفة الحكم المماثل المجعول في مورد الاستصحاب عندعدم مصادفته للواقع مثلا لو شك في خروج الوقت ولم يأت بالصلوة المستصحب وجوبها فيه ثم بان خروج الوقت وعدم مصادفة الاستصحاب للواقع فهل يكون عصيانا او تجريا والمسئلة مبتنية على ان مركز الحكم المماثل هو الواقع المشكوك فيترتب العصيان على مخالفته كمخالفة التكليف الواقعى او ان مركزه عنوان عدم النقض وابقاء ما كان فيكون تجريا و السر في ذلك ان مصداق هذا العنوان متحد مع الواقع فيكون الامر به بداعى ايصال الواقع الى المكلف بعنوان آخر كما اذا قال اكرم العلماء وحيث لم يعرف العلماء يقال له اكرم المعممين بداعى ايصال ذلك التكليف الى المكلف بعنوان آخر يكون منطبقا على مصاديق ذلك التكليف فليس له عصيان آخر لكنه يلزم محذور التضاد في الارادة و الكراهة اذ ليس امراً طريقيا محضا بداعى تنجيز الواقع حسبما مر بيان حقيقية الامر الطريقى وربما يترائى من الاستاذ ذلك في مبحث الاصل في الظن في حاشيته المعلقة على الفرائد خلافا للشيخ و سيتلى عليك في ذلك المبحث (قوله فان الاذن في الاقدام والاقتحام ينافي المنع فعلا كما فيما صادف الحرام و ان كان الاذن فيه لاجل مصلحة فيه لالاجل عدم مصلحة او مفسدة ملزمة في المأذون فيه) اقول الاذن اما رفع المنع اومفهوم ملازم للرفع والاول عين نقيض المنع لان نقيض كل شيئ رفعه والثانى ملازم للنقيض وعلى كلا التقدرين يكون الاذن منافيا للمنع و انشائه عبارة عن الاباحة الشرعية وباعتبار كونها وجوداً انشائيا له ثبوت اعتبارى لاتكون نقيضاً للحرمة ضرورة ان تقابل النقيضين انما يتحصل بين امرين يكون مفهوم احدهما بعينه رفع

الآخر لامفهوم له سوى كونه رفعاً له و يكون الجانب الآخر امراً ثبوتيا بالقياس اليه ولو كان امراً اعتباريا كمفهوم عمى فانه مفهوم ثبوتى بالنسبة الى الا عمى و كا مكان بالنسبة الى لاامكان ونحو هما فان العمى ليس نقيضا للبصر والامكان ليس نقيضا للضرورة وقد مر بيانه فى مبحث ثمرة المقدمة الموصلة فيظهر مما ذكرنا ان الاذن الانشائى كالاباحة الانشائية ليس نقيضا للمنع الانشائى والحرمة الانشائية بل لازم رفع المنع و كمالايكونان داخلين فى التناقض كك لايكونان داخلين فى التضاد اذ الضدان هما الامران الوجوديان و الاذن و المنع امران اعتباريان فظهر مما ذكرنا ان الاذن والمنع ليسا داخلين فى واحد من انحاء التقابل الاربع بالذات لكن الاذن ملازم لنقيض المنع و كذا الاباحة ملازمة لنقيض الحرمة وهذا يكفى لثبوت التنافى بينهما حقيقة وان لم تكن بالذات بل باللزوم و ربما يترأى من المحشى فى نهاية درايته ان البعث مناف بالذات للترخيص) و فيه ان البعث منتزع من طلب الفعل والترخيص منتزع من انشاء الاباحة والامران الانتزاعيان ليسا داخلين فى واحد من انحاء التقابل بالذات بل التقابل بينهما بالعرض اذ البعث لازم للارادة الحتمية والترخيص لازم لعدمها ؛ ثم لايذهب عليك ان الاباحة الذاتية التى هى لااقتضائية انما تتأتى فى الاباحة الواقعية ولايتصور فى الاحكام الظاهرية لوضوح ان موضوع الاباحه الظاهريه هو الشك فى الحكم الواقعى فمع كون الواقع ذا مفسدة ملزمة يمتنع ثبوت اللااقتضاء وفى مقابلة اقتضاء الحرمة و كذا مع المصلحة الملزمة لايبقى محال للاباحة اللااقتضائية فاذن تكون الاباحة الظاهرية فعلية فتكون منافية و لو بالعرض للحرمة الفعلية الواقعية فلا محالة ان الاباحة الظاهرية تنشا عن مصلحة فيها ويمتنع نشوئها عن مجرد عدم مصلحة و مفسدة فى المأذون فيه (ولايخفى انه يلزم محذور التناقض بين منشاء الاباحة الواقعية الناشية عن عدمهما واقعا او تساويهما فى مقام الكسر والانكسار و بين منشا الحرمة اذ الحرمة الواقعية ناشية عن المفسدة الملزمة والكراهة والاباحة الواقعية ناشية عن عدمهما و بينهما تناقض و لاكك الامر فى الاباحة الناشية عن

مصلحة فيها نعم يلزم محذور التضاد بينها وبين الكراهة بالعرض لوضوح ان الاباحة الانشائية لاتجتمع مع الكراهة الواقعية (ووجه كون التضاد بينهما بالعرض لا بالذات ان موضوع الاباحة فعل المكلف وموضوع الكراهة هو النفس والضدان هما اللذان لايجتمعان فى موضوع واحد ويلزم محذور التناقض بالملزوم ذالاباحة الفعلية الظاهرية ملازمه لعدم الكراهة الواقعية وكذا النسبة بينها و بين الارادة الحتمية الواقعية فظهر من جميع ما ذكرنا انه لو فرض نشوء الاباحة الظاهرية عن عدم المصلحة و المفسدة اوعن تساويهما كانت اكثر محذوراً من الاباحة الظاهرية الناشية عن مصلحة فيها لمكان التناقض بين منشائها ومنشاء الحرمة وقد نبه عليه الاستاد بان الوصلية (وحيثما لاتجتمع الاباحة الظاهرية مع الكراهة والارادة الفعلتين فلامحيص الا عن الالتزام بعدم انقداح الارادة والكراهة فى بعض المبادى العالية كما افاده الاستاد (قوله لكنه لايوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعى بفعلى بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه) اقول لابد لكشف الحجاب عن وجه المرام من تقديم مقدمة فى المقام وهى انه قد تقدم قد امك ان المبدء الاعلى فاعل بالعناية وفعله الذى عين علمه وعين ارادته فى المرتبة النازلة مسبوق بالعلم بالصلاح فنفس هذا العلم علة للتشريع وليس هناك ارادة وكراهة نفسانيه و حيث ان اختيار المكلين وخيل فى عود مصالح الافعال اليهم و ليس مجرد صدور الفعل ووقوعه فى الخارج ذا مصلحه عائدة اليهم فلا محاله يكون العلم العنائى متعلقا بصدور الفعل منهم باختيارهم لابنفس الفعل فلاجرم انه لايقتضى وجود الفعل فى الخارج بلا توسيط الاختيار فتضية قاعدة اللطف صدور التكاليف من المبدء الاعلى لايصال المصالح الكامنة فى الافعال اليهم و زجرهم عن المفاسد الثابتة فيها لكن الايصال لاعلى نحو الاجبار بل نحو على حصول الاختيار فالتكليف الذى هو حسن واحسان من المبدء الاعلى ليس الاجعل الداعى للمكلف و جعل ما يمكن ان يصير بعثا و تحريكا له عند تطبيق المكلف على الموضوع و ترتيب

الصغرى بمعنى ان جعل الاحكام بالنسبة الى تطبيق المكلف بمنزلة اعطاء الكبرى الكلية المتوقفة على تطبيقها على الاصغر و ترتيب الصغرى بعد العلم بالكبرى لتحصيل النتيجة فان العلم بالصغرى موضوع لحكم العقل بلزوم الاتباع و الجرى على طبقة فالذى يكون زمامه بيد الشارع هو جعل الاحكام الكلية تمهيداً و توطئة لانقداح الداعى فى نفس المكلف المختار بعدالعلم و الوصول و مع عدم تمشى الارادة و الاختيار فى حال الجهل اما للغفلة او لعدم تمامية البيان عنده بحكم عقله قبل وصول التكليف لاينقدح الارادة والكراهة فى نفس النبى ص اذ ليس قبله تطبيق من المكلف لكى يمكن الانبعاث من ناحية بعث الشارع ومع عدم الامكان يمتنع البعث والزجر فعلا فلا ارادة ولا كراهة ولابعث و لازجر قبل اوان الوصول ولكن ليس وزان الحكم قبله وزان الانشاء المحض لابداعى [جعل الداعى للمكلف لا اطاعة له اصلا ولو بعد الوصول وفى الوجوب المشروط ليس الا جعل الملازمة و مالم يحصل الشرط فى الخارج لايمكن ترتيب الصغرى و تطبيق الحكم الكلى على فعل المكلف وهذا بخلاف الاحكام المطلقة فانها احكام بتية لاحالة منتظرة فيها الا التطبيق و ترتيب الصغرى فلامحالة تكون فى موردها ارادة شأنية فى نفس النبى ص بحيث اذ وصل الحكم الى المكلف وحان اوان التطبيق صارت فعلية و الارادة الشأنية امر واجدانى لاسبيل الى انكاره كما فى الشبعان والريان فان ارادة الاكل وشرب الماء فعلية فى الجوعان والعطشان وشأنية فى الشبعان والريان كما ان الارادة التشريعية فى المبدء الاعلى لاتقتضى ازيد من انشاء الاحكام الكلية الحاوية لجعل الداعى للمكلفين بحيث اذا حصل التطبيق صار بعثا فعليا و[حكما حتميا ومن هنا يتحصل فى الاحكام مرحلتان مترتبتان المرحلة الاولى جعل الاحكام من ناحية الشارع والمرحلة الثانية تطبيق المكلف بمعنى ان مقام التطبيق وامتثال المكلف متأخر رتبة عن مقام جعل التكليف فمالم يتم الجعل من ناحية الشارع لم تصل النوبة الى مقام التطبيق ومتى لم يمكن من المكلف تطبيق لمكان

الجهل لم يحكم العقل بلزوم الامتثال و يكون الحكم فعليا تعليقيا بحيث لو علم به لصار حتميا منجزاً وهذا الحكم مسمى بالفعلية التعليقية و لاتضاد بينها وبين الاحكام الحتمية الظاهرية التى هى مفاد الاصول الشرعية لما عرفت من عدم كونها بعثا وزجراً فعلياً وانتفاء الارادة الفعلية فى نفس النبى ص وللمكلف اجراء البرائة العقلية عند الجهل بها وقد جعل الترخيص الشرعى على طبق الحكم العقلى تتميما للمنة فى مقام التوسعة ولو فرض اهتمام الشارع بمراده و كان الحكم فعلياحتميا لما جاز التفويض واعطاء زمام الاختيار بيد المكلف فى مقام التطبيق بل يتصدى الشارع لجعل طريق موصل الى المراد ويلزمه بالاحتياط لكيلا يقع فى خلاف الواقع ويلزم منه نقض الغرض ولهذا الحكم ليس مرحلتان بل مرحلة التطبيق ايضا بيد الشارع والامر كذلك فى الموالى العرفية بالنسبة الى عبيدهم لانه لمكان عود منفعة فعل العبد اليهم تكون حركات عضلات العبد بمنزلة حركة عضلات المولى وهم بمنزله الآلات الجمادية عند المولى ومن ثم يتصدون بانفسهم لاحراز الشرائط العقلية فى العبد كقدرته و وجود متعلق امرهم فى الخارج فاذن يكون فعل العبد منسوبا اليهم بالتسبيب فالمولى فاعل لفعل العبد بالتسبيب و العبد فاعل لفعله بالمباشرة ولاكذلك الامر فى الاحكام الكلية الالهية فان مقصود الشارع ليس الاجعل الداعى للمكلف ويتم مقصوده بمجرد انشاء الاحكام التى لها دخل فى النظام الاتم فلامحالة يمتاز مرحلة التطبيق عن مرحلة الجعل و تكون الاخرى مترتبة على الاولى وهذا الترتب واقعى لاجعلى بمعنى ان طبع الحكم الواقعى الموافق للنظام الاتم على صفة وخصوصية لو علم به المكلف لصار حتميا منجزاً وليس العلم شرطا شرعيا مأخوذاً فى متعلق الحكم الانشائى المحض بحيث اولم يكن ماخوذاً كذلك لم يصر الحكم الانشائي فعليا ولم يبلغ الى مرتبة الحتم و التنجز قط كما توهمه المحشون من كلام الاستاد وليس الالتزام بكون الحكم الواقعى تعليقيا لاجل الفرار عن محذور التضاد بينه و بين الحكم الفعلى الظاهرى بل لمكان ان

غرض الشارع من الحكم الواقعى ليس الاجعل الداعى للعبد المريد للامتثال باختياره بعد ارتفاع عذره تمهيدا وتوطئة لايصال الخير اليه الذى هو احسان و لطف مقرب للطاعة ومبعد عن المعصية وهداية تشريعية بمعنى ارائة الطريق وهذا المقصود يحصل بانشاء الحكم الذى يمكن ان يصير باعثا و محركا له فى وعاء التطبيق فيكون معلقا على علم المكلف ولابعث ولا ارادة فعلا قبل حصول العلم و هذا هو الزمان الذى لايمكن للعبد تطبيق الحكم الكلى على نفسه لكى يصير حتميا منجزاً ووعاء الحتم والتنجز واحد وهو زمان التطبيق لكن حيثية الحتم مغايرة لحيثية التنجز فان الحكم يصير فعليا باعتبار صيرورة البعث الامكانى فعليا والارادة الانشائية فعلية فى وعاء التطبيق ويصير الحكم منجزا باعتبار انقطاع عذر المكلف بحصول علمه به الموجب للتجز فالتنجز من ناحية العقل والحتم من ناحية الشارع فاختلفت الحيثيتان فظهر من جميع ماذكرنا ان العلم المعلق عليه فى الحكم التعليقى علم طريقى محض لاقيد شرعى فلايرد عليه ان لازمه عدم قيام الامارات و بعض الاصول مقام هذا العلم الموضوعى اذا تمهد ذلك فلنشرع فى شرح كلمات الاستاد (ومراده من نفى الارادة والكراهة) هو نفى الفعلية لانفى الانشأئية وكذامراده من نفى البعث والزجر هو نفى الفعلية فقط لوضوح ان الحكم الواقعى ليس انشائيا محضا ولم يحدث الحكم الفعلى دفعة من كتم العدم الى دار الوجود بمجرد علم المكلف بل صار ذلك الحكم الواقعى فعليا كما يصير الوجوب المشروط مطلقا بعد حصول الشرط فالحكم الواقعى فى قوة ان يصير حتميا بعد العلم فلابدان يكون بعثا شانيا وفى مورده ارادة شانية قبل العلم به وبالعلم به يبلغ الى مرتبة الفعلية بعثا وارادة (ومراده من قوله لو علم به المكلف لتنجز عليه) التنبيه على وحدة السبب للحتمية و التنجز وهو علم المكلف به لكن الحيثيتين مختلفتان كما مر بيانه (ومراده من قوله كساير التكاليف الفعلية) هى التكاليف الوداة للامارات بناء على كونها حتمية و وجه الشبه مجرد حصول التنجز بمجرد العلم تنبيها على

وحدة السبب وعلى عدم كون العلم شرطا شرعيا فى الحكم التعليقى كماتوهموا من كلامه ويمكن ان يكون مرداه التنبيه على ان الحكم الواقعى تعليقى فىمورد الامارات ايضم وماسبق منه آنفا من كون الحكم فعليا انما كان على فرض التسليم والمماشاة لوضوح ان الحكم المشترك بين العالم و الجاهل فى مورد الامارات و الاصول سنخ واحد لاتمايز بين القبيلتين بعلامة خاصة بالاولى دون الثانية الاان يقال بانه قد سبق فى علم الله مايؤدى اليه الامارات من الاحكام فكان انشائها على نحو الحتم بخلاف الاحكام فى موارد الاصول وهذا كماترى بعيد عن الصواب لما قد عرفت ان الحكم الذى زمامه بيد الشارع ليس الاجعل مايمكن انيكون باعثا ومحركا للمكلف فى اوان التطبيق و ح يخرج من حد الامكان والشانية الى حد الفعلية الحتمية ولاوجهللفرق فى ذلك بين ان يكون مؤدى الامارة او متعلقالشك فى الاصول الشرعية (حكاية ودراية) ربما يترأى من كلمات المحشى فى نهاية درايته اختيار هذاالوجه فى مقام الجمع بين الاحكام الواقعية وقد وجه به كلام الاستادبعدايراد وجوه من الاشكال عليه ولكن بين مختاره و مختارالاستاد بون بعيد فانه قده انكر الارادة رأسا من المبدء الاعلى و من المبادى العالية كالنبى ص والولى ع و حسب ان حقيقة الحكمعبارة عن البعث و الزجر بمعنى الانشاء بداعى جعل الداعى مع انه بمتنع تحققالحكمالفعلى الحقيقى بلا سبق الارادة و هاهى عبارته (قال ان حقيقة الحكم خصوصا فى الاحكام الشرعية عبارة عنالبعث والزجر اعنى الانشاء بداعى جعل الداعى من دون لزوم ارادة او كراهة بالنسبة الى فعل المكلف فى المبدء الاعلى ولافى ساير المبادى العالية بل فى مطلق من كان بعثه او زجره لاجل صلاح الغير بداهة ان الشوق النفسانىلايكون الالاجل فائدة الى جوهرة ذات الفاعل او الى قوة من قواه والا فحصول الشوق الاكيد بالاضافة الى الفعل على حدا المعلول بلاعلة وانما يتصور الشوق الاكيد الى فعل الغير اذا كان ذا فائدة عائدة الى المريد اياه وحيث ان افعال المكلفين لايعود

صلاحها وفسادها الا اليهم فلذا لامعنى لانقداح الارادة فى النفس النبوية والولوية فضلا عن المبدء الا على مع اختصاصه بعدم الارادة التشريعية من جهة اخرى تعرضنا فى مبحث الطلب والارادة مستوفى ولعلنانشير اليها عنقريب انشم الله و اما الارادة المتعلقة بنفس البعث والزجر فهى ارادة تكوينية لتعلقها بفعل المراد منه انتهى) واما وجه امتناع البعث والزجر بدون الارادة فلماتكرر مناغير مرة ان مفادالهيئة ليس الانسبة حرفية ايقاعية التى يعبر عنها بالطلب و يمتنع ان يصير طلبا حتميا وجوبيا الا بكونه مسبوقا بارادة الصادة عن الغير بحيث لو كان خاليا عن الارادة كان حكميا صوريا لا وجوباً حقيقة وقد مر فى مبحث الطلب والارادة فى الجواب عن استدلال الاشاعرة على المغايرة بين الطلب و الارادة بالامر مع عدم الارادة كما فى صورتى الاختبار و الاعتذار انه كما لاارادة حقيقة فى الصورتين لاطلب حقيقة فيهما و الذى يكون فيهما هو الطلب الانشائى الايقاعى الذى هو مدلول الصيغة و الحاصل ان الايجاب و الوجوب الذى هو موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال انما ينتزع عن الطلب الايقاعى المسبوق بالارادة لاعن مجرده بلاارادة ولا يعقل حصول الداعى للمولى على بعث الغير بلاارادة ذلك الفعل منه وهذا فى الموالى العرفية ظاهر لاسترة فيه ومن ثم يكون حركة عضلات العبد بمنزلة حركة عضلات المولى (و اما فى المبدء الا على فيكون للحكم مرحلتان مترتبتان احديهما مرحلة الجعل وفيها غرضان فباعتبار الغرض الادنى تكون الارادة متعلقة بافعال المكلفين وهذه ارادة تشريعية تكون مسبوقة بالعلم النظامى و ينتزع من الطلب المسبوق بها وجوب فعلى تعليقى وليس موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال بحيث يستحق على موافقته المثوبة و على مخالفته العقوبة اذ قضية الارادة التشريعية التى هى جعل الداعى للمكلف بمعونة اختياره ليست الاوجوباً فعليا تعليقيا بحيث اذاتم مقام التطبيق صاروجوبا فعليا حتميا منجزا والارادة التشريعية وان كانت عين العلم الذى هو وجود انبساطى لكن المفاهيم متخالفة ويكون الوجود الواحد البسيط حاويا

لكمالات ونعوت وشئون حقيقية يصح انتزاع المفاهيم المتخالفة منه بلالزوم تكثر و تركب فى ذاته تعالى اصلا وقد سبق منا تحقيقه فى آخر مبحث المشتق مستوفى هذا حال الاحكام اللآهية فى النشئة السابقة فى عالم القدر قبل النزول على قلب النبى ص من حيث كونه ذانفس متدلية الى عالم الناسوت له داعية زائدة على ذاته ينقدح فى نفسه الشريفة ارادة نفسانية و لو كان غرضه ايصال الخيرالى الغير فان النبى ص فاعل بالقصدواو بداعى تبليغ الرسالة فلا غرو فى انقداح الارادة الفعلية عند علم المكلف بالتكليف فتكون متممة للارادة التشريعية فى عالم المادة للانسان الناسوتى فلاوجه لانكار الارادة النفسانية فى نفس النبى ص كما لاوجه لانكار الارادة التشريعية فى المبدء الا على وقد سبق آنفا تشريح الارادة التشريعية ورد وجه انكار المحشى مستوفى (شبهة وازاحة) كيف يسع للشارع الترخيص على خلاف حكم العقل بالاشتغال فيما اذا تم مقام التطبيق وصار التكليف فعليا حتميا كما فى دوران الامر بين الاقل والاكثر فانه بناء على حكم العقل بالاشتغال ولزوم الاتيان بالاكثر كيف يصح التمسك باطلاق حديث الرفع بالنسبة الى الجزء المشكوك والاكتفاء باتيان الاقل (و الجواب بمنع صحة التمسك باطلاق حديث الرفع فى الاقل والاكثر مع القول بالاشتغال اذ بعد تطبيق الواجب على الاكثر على كل حال بان يقال الواجب اما الاقل او الاكثر ولكن اتيان الاكثر اتيان للواجب على كل حال يصير الوجوب التعليقى حتميا فاذن يمتنع الرخيص الظاهرى للتضاد ولنقض الغرض وهذا بخلاف دوران الامر بين المتبائنين فى الشبهة المحصورة فانه لمكان عدم تمامية مقام التطبيق لا مانع من جعل الترخيص الشرعى لبقاء الحكم الواقعى على ما هو عليه من التعليقية وليس فيه محذور التضاد كما هو واضح ولا محذور نقض الغرض فيما اذا كان الترخيص مشتملا على المصلحة الغالبة وان لم تعد الى اشخاص المكلفين ولم يتدارك بها ما يفوت عنهم فيعود ذلك الى تضييق دائرة العلم الذى به يحصل التطبيق و التنجيز بمعنى ان الحكم الواقعى على نحو وصفة بحيث

اذا اتفق للمكلف العلم به صار حتميا منجزاً و لولا هذا الترخيص لكان الحكم الواقعى على حد بحيث لو علم به عادة لصار حتميا منجزا و لايلزم نقض الغرض مع وجود المصلحة الغالبة فى الترخيص و لذا قده بها الاستاد فى كلماته وينسحب هذا الجواب فى الطرق على فرض عدم المصادفة وتمكن المكلف عن تحصيل العلم بلا لزوم عسر وحرج فانه مع وجود المصلحة الغالبة فى التعبد يرجع الامر بالاخرة الى انحطاط رتبة الحكم الواقعى وانه على حد لاينافيه سد باب العلم العادى على المكلف فيكون على حد وصفة لو علم المكلف بها تفاقا لصار حتميا منجزا فلا يلزم محذور نقض الغرض وهذا بخلاف ما اذا كانت الاحكام الواقعية فعلية حتمية من ناحية الشارع فان فرض المصلحة الغالبة فى التعبد بالطرق الغير المصادفة مع انفتاح باب العلم خلف و سد باب العلم على المكلف نقض الغرض وان لم يكن يلزم محذور التضاد لمكان كون الامر باتباع الطرق امرا طريقيا او لكون الامر باتباع الطرق كناية عن جعل الحجية التى هى حكم وضعى هذا كله فى مقام الثبوت واما فى مقام الاثبات فالاحكام الواردة فى الكتاب والسنة هى احكام فعلية تعليقية بحيث لو علم المكلف بالعلم العادى لصارت حتمية منجزة كما هو قضية ظواهرها ولم يثبت شرعا الترخيص على خلاف الموارد المعذور فيها عقلا و حكم العقل فى اطراف العلم الاجمالى بالتنجيز تعليقى حسبما مر بيانه فى مبحث القطع وتعبد الشارع بالطرق العقلائية ليس سدا لباب العلم عليهم كما هو واضح (ايقاظ) لايذهب عليك الفرق بين القول بالاحكام التعليقية والقول بالقضايا الحقيقية التى يقول بها بعض الاعلام (النائينى) فان الاحكام الشرعية عنده بمنزلة القضايا الحقيقية بمعنى انها انشائية معلقة على وجود موضوعاتها فى الخارج وبعد وجودها تصير فعلية سواء علم المكلف بها ام لا وعلم المكلف سبب للتنجز وصحة العقوبة ومن ثم اختار فى مقام الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى مسلكا خاصا سنعود الى نقله وما فيه فى ذيل المبحث انشاالله وهذا بخلاف الحكم الواقعى عند الاستاد

فانه فعلى تعليقى على علم المكلف سواء تحقق موضوعه فى الخارج املا فانه باق على ما عليه من التعليقية الى اوان زمان التطبيق حسبما اوضحناه بما لامزيد عليه وقد استشكل فى تقريراته على الاستاذ ومبنى الاشكال حمل مراده من الاحكام الواقعية على الشانية او الانشائية وقد عرفت ان مراده منها هى الاحكام الفعلية التعليقية لا الشأنية ولا الانشائية فاشكاله فى غير محله (قوله لايقال لامجال لهذا الاشكال لو قيل بانها كانت قبل اداء الامارة اليها انشائية لانها بذلك تصير فعلية تبليغ تلك المرتبة) اقول تدمر فى كلماتنا سابقا ان الانشاء المحض لابداعى جعل الداعى ليس مرتبة من مراتب الحكم المولوى ولايترقب منه الترقى الى مرتبة الحكم الفعلى بتعلق العلم به فضلا من قيام الامارة عليه الذى يكون بمنزلة العلم الطريقى بعد التعبد بها فاذن يمتنع جعل الحجية لها بعد عدم اثر للحكم الانشائى الذى مؤداها لاشرعا ولاعقلا نعم اواخذ العلم بمرتبة الانشاء فى موضوع الحكم الفعلى لازم ثبوت الحكم الفعلى عند تعلق العلم بها كما هو قضية ثبوت المشروط عند تحقق شرطه ومن البين ان هذا علم موضوعى مأخوذ فيها من ناحية الشارع و لازمه عدم قيام الامارات وبعض الاصول مقامه اصلا (وبعد تسليم صيرورة الحكم الانشائى فعليا بمعونة قيام الامارة عليه انما يوجب ذلك فيما اذا صادفت الامارة للواقع و مع الخطاء ليس هناك الاالتعبد بما قامت عليه الامارة اعنى التعبد بالحكم الانشائى المحض الذى لايحكم العقل بلزوم امتثاله وبعبارة اوضح اذا اخبر العادل بوجوب صلوة الجمعة الذى هو انشاء محض فى الواقع الذى لايجب امتثاله عقلا بمجرده ما لم يتعلق به العلم او لم يقم عليه الامارة فان علم مصادفة الامارة للواقع فلامحالة يصير فعليا لكنه بمعونة العلم لابالامارة وان لم يعلم ذلك كما هو المفروض فى مورد الامارة المجعولة فى حالة الجهل فالمعلوم هو التعبد بحكم انشائى محض بمعنى انه لايكاد يحرز بسبب خبر العادل بوجوب صلوة الجمعة الاانشاء مفهوم وجوبها بلااحراز ارادتها ولاالبعث اليها اصلا ومع عدم احراز الارادة والبعث لايجب

امتثاله بمجرد خبر العادل بوجوبها نعم لو كان مؤدى الامارة حكم انشائى ادت اليه الامارة لكان التعبد بهذا العنوان مجديا ولازمه جعل الحكم الفعلى اوضوح ان هذا العنوان اعنى حكم انشائى مؤدى للامارة انما ينطبق على الحكم الفعلى فيكون المجعول فى مورده حكم فعلى هذا بناء على مذاق الشيخ قده من جعل الحكم المماثل فى مورد الامارات واما بناء على جعل الحجية على الحكم المؤدى اليه الامارة فمع المصادفة تكون الامارة موجبة لتنجزه فيكشف عن بلوغه الى مرتبة الفعلية ومع الخطاء يكون تجريا لكنه لايكاد يحرر بسبب قيام الامارة هذا العنوان اعنى الحكم الانشائى الذى هو مؤدى الامارة ضرورة ان العادل انما يخبر عن نفس الواقع بما هو لاعنه بذلك العنوان بل يمتنع ان يخبر العادل عن الواقع المحكى بهذا الخبر الشخصى بداهة تأخر عنوان الحكاية فى الخارج عن مصداق الخبر فكيف يمكن الاخبار عن الواقع المحكى بهذا الخبر ولكن لابأس باعتبار مفهوم الحكاية فى المؤدى و كيفكان فلاشك ان العادل يخبر عن نفس الواقع لا الواقع المؤدى وقد عرفت ان التعبد بالواقع الذى هو انشاء محض ليس موضوعا للزوم الامتثال عقلا (فان قلت هلا تسحب حكم التبعيض فى المركب الذى يكون موضوعا للحكم الشرعى كالماء الكر المفروض ثبوت جزء منه بالوجدان و آخر منه بالتعبد فيما نحن فيه بان يقال قيام الامارة على الحكم الانشائى وجدانى و الحكم الانشائى تعبدى فيصير الواقع الذى هو مؤدى الامارة تعبداً (قلنا كلا اذ الامارة لاتحكى عن الحكم التعبدى لكى يكون قيام الامارة عليه معلوما بالوجدان بل تحكى عن الواقع ولم يعلم اصابتها للواقع فلايكون هذا الجزء محرزا بالوجدان والمفروض انه لاتعبد بكون الواقع مؤدى هذه الامارة حسبما مر بيانه والحاصل ان حكم التبعيض انما ينسحب فى المركب الذى يكفى مجرد التعبد بالجزء مع احراز جزء آخر بالوجدان في حصول المركب بخلاف ما اذا تمس الحاجة الى التعبد بشيئى زائد يكون دليل التعبد قاصرا عن افادته كما فيما نحن فيه اذلا بد من

ضميمة التعبد بكون الواقع مؤدى الامارة الى التعبد بمجرد الحكم الانشائى لكى يتحصل هناك ثلاثة اشياء قيام الامارة بالوجدان والحكم الانشائى بالتعبد و كونه مؤدى الامارة بالتعبد فح يتم المركب بشراشرا جزئه مع ان المفروض ان الامارة تحكى عن نفس الواقع بما هو لاعنه بما هو مؤدى الامارة (ولعل قوله) (فافهم) اشارة الى ماذكرنا فظهر من جميع ما ذكرنا ان الحكم الواقعى اذا كان الشانيا او شانيا على قول الشيخ قده لم ينهض ادلة التعبد بالامارات لايصاله الى مرتبة الفعلية حسبما مر بيانه مستوفى ولا كك الامر بناء على كون الحكم الواقعى فعليا ولو على نحو التعليق لوضوح ان جعل الحجية توسعة فى اثر العلم على نحو الحكومة الواقعية فيكون قيام الامارة كالعلم موجبا للحتمية والتنجز و كذا بناء على الامر الطريقى كما مر بيانه سابقا هذا على مختار الاستاد (و اما على قول الشيخ قده من جعل الحكم المماثل فمهما قامت الامارة على حكم فعلى كان لازمه جعل الحكم التكليفى فلا جرم انه يحصل العلم به وبه يبلغ الى رتبة التنجز لابالامارة فاذن يرتفع الاشكال بحذا فيره (قوله اللهم الاان يقال ان الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذى صار مؤدى لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء) اقول هذا طريق لحل الاشكال (بيانه) ان دليل حجية الامارات القائمة على الاحكام الواقعية كاشف كشفا قطعيا عن بلوغ الحكم الانشائى الى رتبة الفعلى وان الامارة فى صورة الاصابة كاشفة عن الارادة الفعلية والبعث والزجر بالنسبة الى الحكم الواقعى او عن جعل الحكم المماثل فى مورد ها ولولا ذلك كان التعبد بها لغوا لايليق بالمولى الحكيم لكنه انما يتجه فيما اذا لم يكن للاحكام بمرتبتها الانشائية اثر اصلا والالم يكن لتلك الدلالة والكشف مجال اصلا لجواز ان يكون التعبد بالامارات باعتبار ذلك الاثر فى الحكم الانشائى و قد عرفت ان الانشائى ليس حكما حقيقيا بتاتا فضلا عن كونه ذا اثر شرعى فالتحقيق ان الحكم الواقعى فعلى تعليقى لاانشائى محض ولاشانى صرف حسبما او ضحنا سبيله بمالامزيد عليه

(قوله واخرى بانه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال احكام فعلية بعثية او زجرية فى موارد الطرق والاصول العلمية) اقول الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى لايخلوعن واحد من المحذورين على سبيل المتفصلة اماان يكون الحكم الواقعى فى موارد الطرق و الاصول الشرعية حكما انشائيا شانيا فيلزم عدم لزوم الامتثال عقلا ولو بعد قيام الامارة حسبمامر بيانه آنفا او يكون فيها فعليا بعثا او زجرا فيلزم محذور اجتماع الضدين او المثلين وحيث ان موضوع الاصول هو الشك فى الحكم الواقعى والتعبد بالامارات فى حال الجهل خاصة و ان لم يكن موضوعا لها ومن البين ان الاحتمال والشك فى الحكم الواقعى الانشائى الشأنى ليس موضوعا للاصول ولامواردا للطرق لوضوح ان مقصود الشارع الترخيص فى ارتكاب المشكوك توسعة ومنة على المكلف فى الاصول الشرعية وتنجيز الواقع فى الامارات ولايتاتى ذلك فى صورة كون الحكم الواقعى انشائيا لايجب امتثاله ولا يوجب كلفة على المكلف فى صورة العلم به فضلا من صورة الشك فلا محالة يكون الموضوع هو الشك فى الحكم الواقعى الفعلى وكذا الشك فى مورد الامارات فاذن يلزم احتمال المتنافيين فكما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين فى نفس الامر كذلك لايمكن احتمالهما ويختصر التفصى من المحذورين بالالتزام بكون الحكم الواقعى فعليا تعليقيا لاحتميا تنجيزيا ولايصح التوفيق بين الحكمين با بالالتزام بكون الحكم الواقعى انشائيا كما هو مختار الشيخ قدس سره ولا فعليا حتميا بعثا او زجراً لما مر (وانما عمم الاستاد المحذور الى موارد الطرق مع قوله بمجرد جعل الحجية وليس يلزم معها ذلك المحذور تنبيها على طريق التفصى من العويصة حتى على القول بجعل الحكم المماثل فى مورد الطرق ووجه التفصى هو الا لتزام بكون الحكم الواقعى فعليا تعليقيا لاانشائيا حسبما مر بيانه مستوفى (قوله كما لايصح التوفيق بان الحكمين ليسا فى مرتبة واحدة بل فى مرتبتين ضرورة تاخر الحكم الظاهرى من الواقعى بمرتبتين) اقول اتوضيح التوفيق ان الشك فى الحكم

الواقعي اذا كان ماخوذا في الحكم الظاهري فلاجرم ان الحكم الظاهري يتأخر طبعاً عن موضوعه وهو الشك كما هو الشان في كل حكم بالنسبة الى موضوعه قضية للقاعدة الفرعية والمفروض ان الشك في الحكم الواقعي متفرع على ثبوت حكم واقعي مشترك بين العالم والجاهل وبعد العلم بثبوت سنخ الحكم الواقعي يشك في تعيين ذلك الحكم لواقعة خاصة فاذن يكون الحكم الظاهري متاخرا عن الشك المتاخر عن الحكم الواقعي فيلزم تاخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبتين ومعه يمتنع سريان الحكم الظاهري الى نفس الفعل الذي هو موضوع للحكم الواقعي كما انه يمتنع سريان الحكم الواقعي الى موضوع الحكم الظاهري لوضوح امتناع تصور الحكم المتاخر رتبة عن الموضوع في مقام لحاظه بحدوده ضرورة ان الحكم الشخصي غير متحقق ما لم ينشا من ناحية الحاكم و وعاء الحكم الابداعي انما يكون عالم الذهن اذ هو من سنخ ما يكون عروضه واتصافه في الذهن كالكلي والنوع والجنس ونحوها حسبما يأتي بيانه من ذي قبل وليس له وجود في مرتبة وجود الموضوع في الذهن و ليس لحاظ الموضوع بحدوده بعينه لحاظ ذلك الحكم الابداعي ويمتنع لحاظه في مرتبة لحاظ الموضوع والا يلزم انتفاء الترتب الطبعي بينهما نعم يمكن تصور الحكم بمفهومه ولو قبل انشائه في عالم الذهن على نحو القضية الحقيقية ولكنه لاجدوى فيه اذ الموضوع في الحكم الظاهري ليس هو الشك في مفهوم الحكم اذ هو معلوم للشاك بل هو الشك في الحكم الشخصي للواقعة فهما امتنع لحاظ الحكم في رتبة لحاظ الموضوع للحكم الواقعي امتنع سريان الحكم الواقعي الى الشك فيه الذي هو موضوع للحكم الظاهري فكما ان تاخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين يمنع عن سريانه الى نفس فعل المكلف الذي هو موضوع للحكم الواقعي فكذلك تاخر الحكم الواقعي عن موضوعه و تاخر الشك فيه عنه يمنع عن سريان الحكم الواقعي الى مركز الحكم الظاهري هذا توضيح التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي بمعونة تاخر الرتبة فيهما و علاج المحذور

لزوم التضاد بين الحكم الظاهرى والواقعى مع كونهما حكمين فعليين وهذا تقرير الترتب من ناحية الحكم وسيتلى عليك تقريره من ناحية الموضوع (قوله وذلك لا يكاد يجدى فان الظاهرى وان لم يكن فى تمام مراتب الواقعى الا انه يكون فى مرتبته ايضا) اقول مراده ان الحكم الواقعى سار فى مرتبة الحكم الظاهرى ويلزم اجتماع الحكمين الفعليين المتنافيين فى هذه المرتبة وان لم يسر الحكم الظاهرى الى مرتبة الحكم الواقعى (توضيحه ان الاطلاق ينقسم الى اطلاق لحاظى والى اطلاق ذاتى والمراد من الاول ان يكون سريان الحكم الى قيود الموضوع بمعونة اللحاظ و هذا انما يتأتى فى الحالات المقارنة للموضوع المتحدة معه رتبة كالاطلاق فى قوله اعتق رقبة بالنسبة الى الايمان والكفر ونحو هما من الحالات التى يمكن لحاظها عند لحاظ الرقبة والمراد من الثانى ان يكون مركز الحكم نفس الطبيعة بحيث يكون اللحاظ مقصورا عليها ويجعل الحاكم حكمه ملازما لها اينما تسرى الطبيعة ولا حاجة فى هذا القسم من الاطلاق الى لحاظ كل واحدة من الحالات خاصة واسراء الحكم اليها وليس معنى هذا الاطلاق لاثبوت الحكم فى حالة العلم و الجهل على نحو القضية الحينية وانه لا مدخلية لواحد من العلم و الجهل فى الطلب ولا فى المطلوب ويكفى فى سريان الحكم الى تينك الحالتين كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم فى نظر الحاكم وغب ذا يقع زمام التسرية بيد العقل الى كل قيد لا دخل له فى غرض الحاكم وان لم يسع للحاكم تسرية حكمه الى ما هو متأخر عن حكمه فظهر مما ذكرنا ان الطبيعة المحكومة بالحرمة الواقعية مثلا محفوظة فى ضمن الطبيعة المجهولة حرمتها فمع جعل حكم آخر مخالف للحكم الواقعى يلزم اجتماع المتنافيين فى موضوع واحد و الذى يشهد على ثبوت الحكم الواقعى فى حاله العلم به ان العلم به موجب لبلوغه الى مرتبة التنجز فلا بد ان يكون الحكم ساريا اليها ثابتا فيها كى يتعلق العلم به فيصير عند العلم به موضوعا لحكم العقل بالتنجز وكذا فى حالة الجهل كى يتعلق الشك به فيصير ح موضوعا للاصل العملى (استينناف) قد

اسس المحقق السيد محمدقده في محكى كلامه وجه الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى على الترتب لدفع محذور التنا في و التضاد (قال في الدرر و الجواب عنه بوجوه الاول ما افاده سيدنا الاستاد قدهمن عدم المنافات بين الحكمين اذا كان الملحوظ في موضوع الآخر الشك في الاول وتوضيحه انه لااشكال في ان الاحكام لاتتعلق ابتداء بالموضوعات الخارجية بل انما تتعلق بالمفاهيم المتصورة في الذهن ولكن لامن حيث كونها موجودة في الذهن بل من حيث انها حاكية عن الخارج ثم ان المفهوم المتصور تارة يكون مطلوبا على نحو الاطلاق و اخرى على نحو التقييد وعلى الثانى فقد يكون لعدم المقتضى وقد يكون لوجود المانع مثلا قد يكون عتق الرقبة مطلوبا على سبيل الاطلاق و قديكون الغرض في عتق الرقبة المؤمنة خاصة وقديكون في المطلق الاان عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الآخر ولكونه منافياً لذلك الغرض لابد ان يقيد العتق المطلوب بما اذا تحقق في الرقبة المؤمنة فتقييد المطلوب في القسم الاخير انما هو من جهة الكسر و الانكسار لالتضييق دائرة المقتضى وذالك موقوف على تصور العنوان المطلوب اولامع العنوان المتحد معه في الوجود المخرج له عن المطلوبية الفعلية فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن بحيث يكون المتعقل احدهما لامع الآخر فلا يعقل تحقق الكسر والانكسار بين جهتيهما فالازم من ذلك انه متى تصور العنوان الذى فيه جهة المطلوبية يكون مطلوبا صرفا من دون تقييد لعدم تعقل منافيه ومتى تصور العنوان الذى فيه جهة المبغوضية يكون مبغوضا كك لعدم تعقل منافيه كما هو المفروض والعنوان المتعلق للاحكام الظاهرية مما لايجتمعان في الوجود الذهنى ابدا ثم قال (فان قلت العنوان المتأخر وان لم يكن متعقلا في مرتبة تعقل الذات ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعقل العنوان المتاخر فعند ملاحظة العنوان المتاخر يجتمع العنوانان في اللحاظ فلا يعقل المبغوضية في الرتبة الثانية مع محبوبية الذات (قلت) تصور مايكون موضوعا للحكم الواقعى الاولى مبنى على قطع النظر عن الحكم لان

المفروض كون الموضوع موضوعا للحكم فتصوره يلزم ان يكون مجرداً عن الحكم وتصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لابد وان يكون بلحاظ الحكم ولايمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم ولحاظ ثبوته وبعبارة اخرى صلوة الجمعة التى كانت متصورة فى مرتبة كونها موضوعة للوجوب الواقعى لم تكن مقسما للمشكوك الحكم ومعلومه والتى تتصور فى ضمن مشكوك الحكم تكون مقسما لهما فتصور ما كان موضوعا للحكم الواقعى والظاهرى معا يتوقف على تصور العنوان على نحو لاينقسم الى القسمين وعلى نحو لاينقسم اليهما وهذا مستحيل فى لحاظ واحد انتهى كلامه ملخصا) وكان استادنا العلامة الميرزا محمد تقى قده يميل الى هذا الوجه ونحن لتوضيح المرام وتشييد البنيان نقدم مقدمات ثلاث فى المقام (المقدمة الاولى) فى ان متعلق الاحكام التكليفية هى الطبيعة المعراة عن الوجود الخارجى والذهنى وانها بمنزلة القضايا الطبيعية لا القضايا بالخارجية ولا الحقيقية ولا الذهنية المحضة (بيانه انه لاريب فى اختلاف القضايا باختلاف الموضوع مثلا الانسان نوع او كلى قضية طبيعية كما نص عليه فى منظومة المنطق فيما اذا كان مركز الحكم بالكلية نفس الطبيعة وتكون ما فيها ينظر بحيث لايسرى من الطبيعة الى افرادها ولم تؤخذ مقيدة بقيد العموم بمعنى قابلية المطابقة مع الكثيرين والا تكون قضية ذهنية لوضوح ان الموضوع المقيد بهذا القيد لا موطن له الا الذهن وتمام الملاك فى كون القضية طبيعية كون الموضوع نفس الطبيعة بلا ضميمة قيد ذهنى او خارجى اصلا وان كان المحمول خاصا كالكلية واليوعية والجنسية ونحوها من المحمولات العارضة على فى الطبيعة حين كونها الذهن فى نفس الامر فان عدم الانفكاك فى نفس الامر لايستلزم لحاظه قيدا فى موضوع القضية فان قولنا الانسان كلى قضية طبيعية حين قصر اللحاظ على الطبيعة المجردة وان كان مقتضى المحمول كون الانسان المقيد بالعموم الذهنى كليا والا يلزم ان يكون زيد مثلا كليا ولكن نفس طبيعة الانسان موضوع لا المقيد بالعموم والا ننقل الكلام فى القيد ويصح ان يجعل محمولا ويقال الانسان عام اى قابل للانطباق على كثيرين وهكذا مرة اخرى ثانية

وثالثة فيلزم التسلسل لست اقول التسلسل فى الامور الاعتبارية باطل فانه ينقطع بانقطاع الاعتبار بل المقصود ان نفس الطبيعة موضوع فى تلك الحمولات الخاصة فى مقام تاليف القضية معقولة وملفوظة وانما يجيئ القيد من ناحية المحمول ويتضيق به دائرة الموضوع فى نفس الامر لافى مقام لحاظ الحاكم و ربما يكون المحمول قابلا للسريان الى الخارج مع كون القضية طبيعية كالزوجية للاربعة فمهما جعل نفس الاربعة موضوعا وتكون ما فيها ينظر بحيث لايسرى المحمول فى هذا اللحاظ الى الخارج وان كان بما هو لازمه ساريا اليه بمعنى الاطلاق الذاتى كانت القضية طبيعية ومهما جعلت ما بها ينظر الى الخارج خرجت عن الطبيعية ودخلت فى المحصورة كما ان الانسان فى قولنا الانسان كلى اذا قيد بقيد العموم وجعل مراة للمعة فى العقل خرجت القضية عن الطبيعة و دخلت فى الذهنية (ثم اعلم) ان العارض قد يكون بحيث يابى عن العروض على الموضوع فيما اذا اخذ فيه قيد الوجود خارجيا كان او ذهنيا نحو عروض نفس الوجود للماهية فى قولنا الانسان موجود فان الانسان عند تجريده عن كافة الوجودات يقع موضوعا لنفس الوجود المحمولى فيكون العارض معاندا للوجود فى اى موطن كان ومن هذا القبيل الوجوب ونحوه من الحكم التكليفى بعثا اوزجرا فيكون الموضوع الطبيعة الخالية عن كلا القيدين اما عن الوجود الخارجى فلان الخارج ظرف السقوط واما عن الوجود الذهنى فلان المقيد به يصير كليا عقليا يمتنع ايجاده فى الخارج فاذن يكون نفس الطبيعة موضوعا للحكم الطبيعى فتكون الاحكام التكليفية بمنزلة القضايا الطبيعية لا الخارجية ولا الحقيقية اما الاولى فظاهر وما الثانية فلوضوح ان المحمول فى القضية الحقيقية يسرى الى الفرد الموجود منها فعلا والى الفرد المقدر بعد وجوده بان يقال كل مالو وجد و كان يصدق عليه الانسان فى الخارج كان ضاحكا بالقوة ولا كذلك الامر فى تلك الاحكام التكليفية فانه لايصح ان يقال كل مالو وجد فى الخارج و كان يصدق عليه عنوان الصلوة كان واجبا ضرورة ان صدق عنوان الصلوة على ما فى

الخارج مساوق لحصول الامتثال المستتبع للسقوط لا للثبوت فحق القول ان يقال كلما لو وجد وكان يصدق عليه عنوان الصلوة كان الوجوب ساقطا اذ فرض الثبوت فى الخارج فرض السقوط نعم لو كان لمركز الحكم متعلق آخر من الامور الخارجية لصح تاليف قضية حقيقية مثلا اذا قال المولى اكرم العالم صح ان يقال كلما او وجد وكان عالما فى الخارج ثبت له وجوب الاكرام لكن الكلام فى مركز الحكم الذى هو من سنخ الافعال فان البعث للايجاد والزجر للترك ويمتنع سريانها الى الخارج الذى هو ظرف السقوط وهذا اعنى كون الاحكام التكليفية بمنزلة القضايا الطبيعية اصل يبتنى عليه مسائل مهمة قد اسمعناك شطرا منها فى مباحث الالفاظ كما ان كونها بمنزلة القضايا الحقيقية عند بعض الاعلام (النائينى) اصل قد بنى عليه جلا من المسائل الاصولية (واما عدم كون الاحكام التكليفية بمنزلة القضايا الذهنية المحضة فلما نبهنا عليه من تابيها عن تقييد الموضوع فيها بالقيد الذهنى بخلاف الكلى ونحو من المعقولات الثانية باصطلاح اهل الميزان فانها غير آبية عن التقييد بالعموم الذهنى فتصير قضية ذهنية وحيث ان الطلب الايقاعى الذى هو مدلول الصيغة عرض لابد له من الموضوع المتقوم به كما هو قضية القاعدة الفرعية وليس ذلك الا الطبيعة الموجودة فى الذهن لكن بما هى مراة للخارج اذ تصور المصالح والمفاسد الكامنة فى الافعال بوجوداتها الخارجية هو الذى دعى الحاكم الى جعل الداعى للمكلف لاستيفائها او الكف عنها فلا محالة تكون تلك الطبيعة الحاضرة فى عالم الذهن مراة للخارج وليست المراتية قيدا وضعا لا فى المادة ولا فى الهيئة اذ المادة هى الطبيعة اللا بشرط الخالية عن المراتية للوجود او العدم ولا لما صح وقوعها فى تاو الاثبات والنفى (كزيد ضرب وما ضرب زيد اضرب زيدا لاتضرب زيدا) فان كانت المراتية للوجود الماخوذ فيها وضعا لم تصلح للمراتية للعدم وان كانت المراتية للعدم ماخوذ فيها وضعا لم تصلح للمراتية للوجود ولا جامع بين السنخين من حقيقة المراتية ولا معنى لاخذ مفهوم المراتية فى المادة)

ومفادالهيئةهو المعنى الحرفي النسبي الذي يعبرعنه بالطب الايقاعي فلحاظ الوجود والعدم خارج عن المادو الهيئة بتاتاويكون من كيفنات الاستعمال ولميقع الاستعمال فيه اصلا فظهر مما ذكرنا ان لحاظ الخارج في مقام البعث والزجر لحاظ آلي محض ليس قيدا لا في المادة ولا الهيئة لاوضعا ولا استعمالا فاذن يكون مركز الحكم التكليفي نفس الطبيعة حين كونها حاضرة في الذهن على نحو القضية الحينية لا المشروطةولا يتعديها الى الخارج اصلا ولاتبعية لهااينما وجدت فاستنتجنا من هذه المقدمة بطلان الاطلاق الذاتي في سنخ المحمول الآبي عن تبعيتهلموضوعه اينما وجد وانما يتاتى الاطلاق الذاتي في المحمول الغير الآبي عن ذالك كالزوجية و الفردية للاربعة فيما اذا كانت القضية طبيعيةفان نفس لحاظ الاربعة بما هي وجعلها تمام الموضوع للزوجية كافية فيسريانها الى كل حالة تسرى اليهاالاربعة ولاحاجة الى اعتبار القضية محصورة فقولنا الاربعة زوج على نحو الطبيعية مناف لقولنا كل اربعة فرد في الخارج وسيمر عليك تابى الحكم التكليفي عن السريان الى حالة العلم والجهل كنابئة عن السريان الى حالة الوجود والعدم واليك بيانه (المقدمة الثانية) في الفصل بين بشرط لا مفهوما وبشرط لامصداقا وتميز التجرد الذاتي عن التجرد الاعتباري فنقول الماهية متى تكون ملحوظة في نفسها من حيث هي مع قطع النظرعما هو خارج عنها فيقال ليست من حيث هي الا هي يسلب عنها طرفا النقيض فهي لاموجودة ولامعدومة لاواحدة ولاكثيرة لاكلية و لاجزئية الى غير ذلك مما هو خارج عن ذاتها وارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز لان معناه ان كل واحد من طرفي النقيض ليس عينا للماهيةولاجزء منها وان لم يخلعن احدهمافي نفس الامر والماهية بهذا الاعتبار ليست مستعملة في مسائل العلوم انما هي من سنخ القضايا الحقيقية التي موضوعها الطبيعة بما هي ما بها ينظر الى الخارج و الحكم فيها يسرى الى كل مالو وجد وصدق عليه عنوان الموضوع سواء كان موجوداً ام لا كما انها مغايرة بحسب الاعتبار عن الطبيعةفي القضية الطبيعية اذ هي مافيها

ينظر ويكون النظر فى الحكم عليها مقصورا عليها لا الى ما صدقت عليه من الافراد ولا حكم ولا محمول للماهية من حيث هى تكون مابها ينظر الى الافراد وما فيها ينظر وليست الطبيعة المحكوم بها مهملة اذ المهملة عند ارباب الميزان هى الطبيعة المهملة عن الكمية بعد كونها مابها ينظر الى الافراد فى مقابلة المحصورة المبين فيها مقدار السعة و الضيق بمعونة السور المذكور فى القضية وقد عرفت فى المقدمة الاولى ان المركز للاحكام التكليفية هى الطبيعة بماهى مرآة للخارج وان الحالة المراتية لا تخرجها عن الطبيعية لمكان اباء الحكم عن التبعية لها اينما سرت ولا كذلك الامر فى القضايا المحصورة فان الحالة المراتية مع قابلية المحمول للتبعية اقتضت صيرورة القضيه محصورة حقيقية لا طبيعية و قد مر بيانه سابقا و الكلام هنا فى تقسيم الماهية بالاعتبارات الثلاثة فمهما لوحظت الماهية الى ما هو خارج عنها عارض عليها فهى تنقسم الى المطلقة و المخلوطة والمجردة فان لوحظت لابشرط تسمى مطلقة و بشرط شيئ تسمى مخلوطة وبشرط لا تسمى مجردة وليس لحاظ لابشرط قيدا فى المطلقة ضرورة ان الماهية المقيدة باللحاظ اى لحاظ كان لا موطن لها الا فى العقل فاذن لا يمكن اتحادها مع العوارض الخارجة والفرق بين المطلقة والماهية التى هى مقسم لها ولتقسيمها ان المقسم ملحوظ فى حد ذاته بالنسبة الى الاقسام الثلاثة و هذا اللحاظ مغفول عنه عند العقل والمطلقة ملحوظة باللحاظ اللابشرطى على نحو القضية الحينية لا المشروطة وقد اشبعنا الكلام فى ذلك فى صدر مبحث المطلق والمقيد ومن البين ان اساس هذه الاقسام مبنى على اللحاظ و الاعتبار وانما يتاتى ذلك بالنسبه الى ما يكون من المحمولات القابلة لتعلق اللحاظ بها فى مرتبة لحاظ الماهية المنقسمة بالاقسام الثلاثة واما فيما يمتنع فيه ذلك كالانقسامات اللاحقة المتاخرة عن المحمول المترتبة عليه فلا يتاتى فيه هذه الاعتبارات لانتفاء اللحاظ من اصله بالنسبة اليه و الحكم التكليفى من هذا القبيل (بيانه ان كل موضوع متقدم طبعا على حكمه والحكم متاخر طبعا عن الموضوع فى وعاء النسبة الايقاعية

خارجا كالعرض الجارجى بالنسبة الى موضوعه فى الخارج او ذهنا كالكلية العارضة على الانسان والحكم التكليفى من هذا القبيل حسبما مربيانه فما لم يتعلق انشاء به لم يكن موجوداً فى وعاء الذهن ومن البين انلازم لحاظه بشخصه فى رتبة وجود الموضوع فى الذهن تقدمه على نفسه وهذا ملاك محذور الدور فاذن يمتنع لحاظ شخص الحكم المتاخر رتبة فى مرتبة لحاظ الموضوع ولازمه صيرورة فعل المكلف حين خلوه عن لحاظ الحكم موضوعا له ومع انتفاء اللحاظ راسا يمتنع الاطلاق والتقييد بالنسبة الى العلم بالحكم والشك فيه المتاخرين عن الحكم ففعل المكلف حين انصباغه بصبغ الحكم خال بذاته عن الاعتبارات الثلاثة ومجرد بنفسه عن كونه لابشرط وبشرط لا وبشرط شيئى بالنسبة الى العلم بالحكم و الشك فيه فيكون فعل المكلف مصداقا لبشرط لا بنفسه لا باعتبار الحاكم وهذا معنى التجرد الذاتى و هذا مركز الحكم الواقعى واما مركز الحكم الظاهرى فهو الموضوع الماخوذ فيه الشك فى الحكم الواقعى فيكون الموضوع فيه هو بشرط شيئى فى لحاظ الحاكم وههنا مورد اعمال اللحاظ واعتبار واحد من الاقسام الثلاثة ولاخبر عن الذات المجردة فى مرتبة الحكم الظاهرى فاستنتجنا من هذه المقدمة تغاير مركز الحكم الواقعى والظاهرى فمركز الحكم الواقعى نفس الفعل حين تجرده عن اصل اللحاظ فضلا عن لحاظ الاطلاق الى الشك والعلم ومركز الحكم الظاهرى الفعل الماخوذ فيه الشك ولاينخلع الفعل عن شانه التجردى حين لحاظ الحكم والشك فيه اذ الفعل بتجرده الذاتى قد صار متمركزا للحكم و لاينقلب عما عليه من التجرد حين عروض الحكم الظاهرى عليه اذ اللحاظ المعتبر فى الاقسام الثلاثة طار عليه بعد انصباغه بذاته المجردة بصبغ الحكم الواقعى و الشك فى حكمه كذلك موضوع للحكم الظاهرى و الطارى على الشيئى بما هو عليه لايوجب انقلابه عما وقع عليه والا كان مزيلا له عما عليه لاطاريا عليه (هف) (لايقال لامرية انه يسع للحكم ان يتصور فعل المكلف ومفهوم حكمه الذى سينشاه عليه

(فاما ان يلاحظ لابشرط بالنسبة الى العلم والجهل بمعنى انشاء الحكم له من حيث نفس الفعل فلازمه اجتماع الحكمين المتضادين فى الفعل المجهول الحكم الموضوع لحكم آخر اذ ليس لحاظ اللابشرطى دخيلا فى موضوعيته للحكم بل لتسرية الحكم الى جميع افراد الموضوع وحصصه بلحاظ عوارضه المتاخرة عن الحكم فذات المحكوم بالحكم الواقعى فى ضمن المجهول محفوظة فيلزم اجتماع الحكمين فى المجهول الحكم (واما ان يلحظ بشرط لا بالنسبة الى العلم والجهل فيلزم كون العلم طارداً لموضوع الحكم الواقعى فكيف يعقل العلم بحكمه و كذا الجهل فكيف يصير الجهل به موضوعا لحكم آخر ومنه يعلم ان تجرد الموضوع عن العلم والجهل بمعنى كونه بشرط لا غير معقول (واما ان يلحظ بشرط شيئى بالنسبة الى العلم فيلزم الخلف حسبما مر بيانه فى مبحث اخذ القطع بالحكم فى موضوع ذلك الحكم ولا يعقل ان يكون مهملا من حيث العلم و عدمه فان الآمر فى مقام الحكم عليه ولا يناسبه الاهمال فظهر ان مركز الحكم الواقعى لابشرط بالنسبه الى عوارض الحكم فيلزم اجتماع الحكمين المتضادين ولا جدوى فى الترتب المذكور اصلا (لانا نقول الكلام فى اخذ الجهل بالحكم المنشا للواقعة الخاصة فانه بعد العلم بثبوت الحكم المشترك بين العالم والجاهل يحصل الشك فى الحكم الخاص المنشأ لها وقد اسمعناك ان قضية الترتب الطبيعى بين الموضوع وحكمه تأخر وجود الحكم عن وجود الموضوع طبعا و لازمه امتناع توجه اللحاظ الى الحكم الشخصى بعين لحاظ الموضوع ومن البين ان الحكم التكليفى من سنخ العوارض التى يكون الاتصاف والعروض كلا هما فى الذهن كالكلية و النوعية والجنسية ونحوها فما لم يتحقق فى عالم الذهن لم يتعلق اللحاظ به بشخصه وقد عرفت انه لا وجود له فى مرتبة وجود موضوعات ولا يعقل لحاظه فى مرتبة لحاظ موضوعه فاذن يمتنع اعتبار الموضوع لابشرط بالنسبة الى العوارض المتأخرة عن الحكم اذ ذلك فرع امكان تعلق اللحاظ بالحكم الشخصى وتصور مفهوم الحكم واعتبار الموضوع

لابشرط لايجدى فى ذلك اصلالوضوح ان سعة موضوعية الموضوع على قدرانصباغة بصبغ الحكم الا بداعى وتوسعة حدود الموضوع بمعونة لحاظ الحاكم قبل ابداع الحكم لايستتبع السعة فى الحكم آبياعن التبعية للموضوع بشراشر حالاته الملحوظة معه ولاالأثير لتوسعة اللحاظ السابق على طرو الحكم عليه فى سعة الحكم الشخصى اذ الموضوعية و المحمولية من المتضا يفين قوة و فعلا فبقدر فعلية عنوان المحمول يصير عنوان الموضوع فعليا و عرفت ان لحاظ الموضوع بحدوده ليس بعينه لحاظ الحكم الابداعى و يمتنع لحاظه فى مرتبة لحاظ الموضوع بقيوده فلامحالة يصير مركزه نفس الموضوع المجرد عن الحكم الابداعى وعن العوارض المتاخرة عنه رتبة و الموضوع حين عروض الحكم الواقعى عليه ينعقد له التجرد و لم ياخذ بشرط لابحسب الحاظ الآمرى لكى يلزم ان يكون العلم بالحكم طاردا له وان يمتنع العلم به و بلوغه الى مرتبه التنجز (توضيحه) ان العلم والجهل من حالات المكلف خارجان عن فعل المكلف وليسا منوعين له اومصنفين له بل ليسا كالزمان الذى يكون مشخصاله فمهما صار فعل المكلف بحدوده وعوارضه التى فى عرضه موضوعا للحكم الابداعى فقد انبسط على تمام مركزه وقصوره عن الشمول لما يكون متاخراً عنه رتبة الذى هو من حالات المكلف لايوجب الاهمال فى مقام الثبوت اذ الفمروض انبساط الحكم عليه بتمام قيوده وحدوده فى مرتبة ذاته فيتسنى للمكلف ان يقول انا واحد من الناس المخاط بين بقوله تعالى (اقيمو الصلوة) فيجب على الصلوة بما لها من الاجزاء والشروط فعلمه الطريقى بهذا الخطاب يوجب التنجز وانما يرد الاشكال فيما اذا اعتبر الحاكم عدم العلم بالحكم قيدا فى الموضوع فيصير بشرط لامفهوما فان مركز الحكم ح الفعل المقيد وليس الفعل بنفسه تمام مركز الحكم فالعلم بحكمه طارد لقيده فيلزم منه انتفاء الموضوع وقد مر امتناع ذلك ومن هنا يظهر الفرق بين التجرد المصداقى والتجرد المفهومى ولاوجه للمقايسة بينهما اصلا فما فى نهاية

الدراية من عدم الفرق بين التجرد المصداقى والتجرد المفهومى لايخلو اعن الخلل
(المقدمة الثالثة) فى بيان الترتب فى مبادى الحكم التكليفى من الارادة
والكراهة والحب والبغض و المصلحة والمفسدة اللتين هما المقتضى للحكم
فلنجعل الكلام تارة فى الاصول الشرعية المرخصة كحديث الرفع ونحوه وأخرى
فى الاصول المثبتة للتكليف كاستصحاب الوجوب و الحرمة اما فى الاولى
فلا شك فى عدم الكراهة والبغض وعدم المفسدة على خلاف الواقع فى موردها
فليس هناك مقتضى آخر على خلاف مقتضى الواقع لكى نتكلم فى مانعيته عن مقتضى
الواقع فمع فرض شموله لمرتبة الجهل بالواقع عند الشارع بحيث لا يرضى بترك
الواقع فى حالة الجهل فلا محالة لا يصدر منه الترخيص فى حالة الجهل ولا يفوض
الامر الى الجاهل كى يحكم عقله بالبراءة بل لمكان حفظ مرامه يصدر منه خطاب
آخر بوجوب الاحتياط وربما يقتضى مصلحة التسهيل ونحوها الاغماض عن الواقع
بجعل الترخيص فى حالة الجهل فاذن لاتمس الحاجة لى اسحاب الترتب بين المقتضيين
فى هذه الصورة اعنى صورة الترخيص فى حالة الجهل ويكفى الترتب بين الحكمين
لدفع غائلة التنافى بينهما فالكلام ممحض فى الصورة الثانية (اما بيان الترتب
بين المقتضيين وعدم سريان كل واحد منهما الى رتبة الآخر وعدم وقوع التزاحم بينهما
ولو فى نظر الحاكم فبان المقتضى للحكم الظاهرى مرتب على المقتضى للحكم الواقعى
لان المفروض كينونة تلك المصلحة فى الفعل المجهول حكمه بحيث يكون الفعل
بهذا العنوان مشتملا على مقتض خلاف مقتضى الواقع فلا بد من ثبوت الحكم الواقعى
على مركزه كى يتعلق به الشك وغب ذا يحدث المقتضى للبعث اوالزجر على خلاف
الواقع وحيث ان هذا المقتضى مرتب على الجهل بالحكم الواقعى بعد الفراغ عنه
فلا جرم انه يمتنع ان يكون مانعا عن تاثير المقتضى للحكم الواقعى ومزاحما له
فى مرتبة الجهل اذ المفروض ثبوت المقتضى للحكم الظاهرى فى الفعل بعد الفراغ
عن ثبوت حكمه الواقعى فكيف يعقل ان يكون مزاحما لمقتضى الحكم الواقعى

وهذا ظاهر غنى عن البرهان وكذا المقتضى للحكم الواقعى لايكون مانعا عن تاثير المقتضى للحكم الظاهرى ولايكون مزاحما له اذ المقتضى للحكم الظاهرى مترتب على المقتضى بالفتح للمقتضى للحكم الواقعى بمعنى ان المقتضى للحكم الواقعى اذا اثر اثره وهو الحكم المتعلق بفعل المكلف المتعلق به الشك وصلت النوبة الى المقتضى الآخر فلو كان مزاحما له لزم كونه مزاحما لمقتضى نفسه ومانعا عن حصوله والشيئ يمتنع ان يكون مقتضيا الشى ومانعا عنه فمهما لم يكن مانعا عن مقتضى نفسه الذى اثره فلاجرم انه لايكون مانعا عما يكون مترتبا عليه وهو حدوث المقتضى للحكم الظاهرى اذ المفروض انه حادث مترتب على مقتضى المقتضى للحكم الواقعى فلا المقتضى للحكم الظاهرى يتنزل الى مرتبة المقتضى للحكم الواقعى كى يكون مزاحما له ولا المقتضى للحكم الواقعى يترقى الى مرتبة الحكم الظاهرى كى يكون مانعا عن تاثيره وهذا بعد الفراغ عن عدم لزوم اجتماع الحكمين المتضادين فى محل واحد لمكان المغايرة بين المركزين ولو فى الذهن فاذن يتمحض الكلام فى سريان كل من المقتضيين الى مرتبة الآخر وقد اوضحنا عدمه ودعوى ان التقدم والتاخر بالطبع لاينا فى المعية فى الوجود الخارجى فالقول بان المصلحة المقتضية للحكم الواقعى لا يقتضى فى مرتبة الجهل شيئا غايته عدم اقتضائها حكما له المعية بالطبع مع الحكم الظاهرى لاستحالته وذلك لا ينا فى اقتضائها حكما له المعية فى الوجود الخارجى مع الحكم الضاهرى كما هو كك قطعا فح يتمحض البحث فى ان الاجتماع المستحيل فى المتضادين بكفى فيه المعية فى الوجود الخارجى اولا بد فيه من المعية بالطبع او من عدم كون احدهما متقدما على الاخر تقدما طبيعيا ومن راجع فطرته السليمة يقطع بان المعية الوجودية الزمانية كافية فى الاجتماع المستحيل اذ المعاندة بين الضدين انما يكون بحسب الوجود وليس مرتبة الطبع من المراتب الوجودية الخارجية كى يقال انه لامزاحم للموجود فى هذه المرتبة كيف وربما يكون المتقدم والمتاخر بالطبع متساوين فى نيل الوجود الخارجى الزمانى (مدفوعة) اولا بانه

لاتضاد بين المصلحة والمفسدة المقتضيتين للحكمين المتنافيين اذ ليسا من سنخ العرض الخارجي كالبياض والسواد بل يقع الكسر و الانكسار بينهما في نظر الحاكم في مقام الجعل وقد تقدم بيان عدم المزاحمة بين المقتضين في مقام الجعل آنفا والمفروض ارتفاع التضاد بين الحكم الواقعي و الظاهري بمعونة الترتب وقلنا ان مركز الحكم التكليفي هو الطبيعة حين وجودها في الذهن لا يتعديها الى الخارج لكي يلزم محذور الاجتماع في الخارج كما لايلزم محذور الاجتماع في الذهن (وثانيا) ان التقدم بالطبع يدفع التضاد ولايجتمع التضاد مع التقدم والتأخر بالطبع (بيان ذلك) ان الضدين انما يكونان متمانعين في مرتبة واحدة بمعنى ان وجود كل واحد بعينه رفع للآخر فلو كان احدهما متقدما رتبة على الآخر والآخر متاخرا رتبة عنه كان المتقدم واقعا في ناحية العلة لعدم الآخر فيكون المتقدم مانعا والمتاخر ممنوعا فلايكون وجود الممنوع بعينه رفعا للمانع فاذن يلزم ارتفاع التضاد والتمانع من الجانبين (هف) فقضية التمانع من الجانبين واستواء المطاردة بين الطرفين كون وجود كل واحد منهما رفعا للآخر في مرتبة واحدة ولازم ذلك اعني التقدم الطبعي كون المقتضى للحكم الواقعي مانعا عن تاثير المقتضى للحكم الظاهري لالزوم محذور التضاد بين الحكمين وقد عرفت عدم المانعية من ناحيته اصلا وعدمها من ناحية المقتضى للحكم الظاهري و قد اوضحنا سبيله بما لامزيد عليه فما في نهاية الدراية غير سديد جداً (وقال وليس مرتبة الطبع من المراتب الوجودية الخارجية) وفيه انه في هذه المرتبة تتحصل المانعية والممنوعية ولامعنى للتضاد بين المانع والممنوع (و مما ذكرنا يتضح عدم التمانع و التزاحم بين الارادة في مورد الحكم الواقعي مع الكراهة في مزرد الحكم الظاهري وبالعكس اذهما تابعان للمصلحة و المفسدة المقتضيتين لهما فمهما كانت المصلحة خالية عن المزاحمة في مرتبة الحكم الواقعي فلامحالة تتعلق الارادة بفعل المكلف وكذا في جانب المفسدة الحادثة المرتبة على الحكم

الواقعى والشك فيه فاستنتجنا من هذه المقدمة سريان الترتب الى مبادى الاحكام التكليفية باسرها و لاتمانع و لاتزاحم بينهما فى مرتبة الحكم الظاهرى كثبوت الترتب بين الحكم الظاهرى حسبما مر بيانه فى المقدمات (اذا تمهد ذلك فلا مد الى بيان اندفاع المحاذير باسرها على هذه الطريقة (اما اندفاع محذور التضاد والتنافى والتماثل فقد مر بيانه مستوفى (واما محذور طلب الضدين فيما اذا ادى الاستصحاب مثلا على خلاف الواقع كما اذا استصحب وجوب صلوة الجمعة مع فرض كون الواجب واقعا هو الظهر لا الجمعة فمع جعل وجوب الجمعة ظاهراً يلزم طلب الضدين (والجواب) عدم القبح عقلا فى طلب الضدين الذين لم يبلغ احدهما مرتبة التنجز و يكون المكلف معذوراً عقلا فى تركه لوضوح ان محذور الضدين طلب ايقاع المكلف فى كلفة الاتيان بهما على الاطلاق ومع عدم هذا المحذور لم يستقل العقل بقبحه كما هو واضح (وربما يقرر الترتب هنا على نسق الترتب فى طلب الضدين كطلب الصلوة المعلق على ترك الازالة كما فى بعض الحواشى على الفرائد (وفيه ان وجوب صلوة الجمعة المستصحب ليس مترتباً على ترك الظهر بل على الشك فيه سواء ترك الظهر ام اتى بها على طريق الاحتياط مضافا الى عدم انسحابه فى غير هذا المورد مما يجتمع الحكم الواقعى والظاهرى فى موضوع واحد كما هو ظاهر (واما اندفاع الالقاء فى المفسدة و تفويت المصلحة فيما مر من كينونة المصلحة الغالبة فى الترخيصات الشرعية وحدوث المقتضى للحكم الظاهرى على خلاف الحكم الواقعى ومعه لاحجر فى جعله عند العقل (تنبيه) لايذهب عليك ان الترتب الحكمى والترتب الموضوعى يترشحان من ينبوع واحد و الفرق بينهما بالاعتبار فبالنظر الى قصور الحكم الواقعى عن التصعد الى مرتبة الحكم الظاهرى وقصور الحكم الظاهرى عن التنزل الى مرتبة الحكم الواقعى يعبر عنه بالترتب الحكمى وبالنظر الى تجرد موضوع الحكم الواقعى ذاتا عن الاعتبارات الثلاثة فى الحكم الواقعى و الى اعتبار بشرط شيئ فى موضوع الحكم الظاهرى و تغاير

موضوعيهما بالتجرد عن الاعتبار وبالاختلاط يعبر عنه بالترتب الموضوعى ولا يذهب عليك ان مجرد الترتب بين المقتضيين بلا ترتب بين الحكمين لا يكون وافيا المرام اذ بعد تاثير المقتضى للحكم الواقعى وصيرورة الموضوع مشغولا بالحكم الواقعى حتى فى صورة الشك يمتنع تاثير المقتضى للحكم الظاهرى فيكونان من باب المانع والممنوع حسبما مر بيانه فعده وجها آخر للترتب كما صدر عن بعضهم فى غير محله (تتميم) لا يخفى ان الترتب انما ينهض دفعا لمحذور التضاد فى خصوص الاصول الشرعية التى يكون الشك فى الحكم الواقعى ماخوذا فى موضوعها لا فى الامارات و الطرق الشرعية الحاكية عن الواقع لعدم اخذ الشك فى موضوعها فلا بد من الالتزام بكون الامر بالتصديق امرا طريقيا بداعى تنجيز الواقع او كناية عن جعل الحجية لها ويمتنع جعل الحكم المماثل فى موردها للزوم اجتماع الحكمين المتضادين او المتماثلين او ضوح ان الحكم الواقعى ثابت لفعل المكلف بعنوانه والحكم الثابت بقيام الامارة انما يطرء عليه بذالك العنوان بعينه لا بعنوان كونه مظنون الحكم ولا بعنوان كونه مؤدى الامارة فان قيام الامارة واسطة لثبوت الحكم له لا واسطة فى العروض بمعنى ان يكون جعل الحكم الثانوى لمظنون الحكم بان يكون الظن بالحكم الواقعى ماخوذا فى موضوع الحكم الثانوى او يكون عنوان مؤدى الامارة مركزا للحكم الثانوى وليس كذلك بل الحكم الثانوى يعرض فعل المكلف بواسطة قيام الامارة ضرورة ان قضية صدق العادل واخباره عن كون فعل المكلف بعنوانه له حكم من الاحكام التكليفية وترتيب اثار الواقع على المخبر به ولازمه جعل حكم تكليفى للواقع الذى اخبر به العادل فلو فرض ثبوت حكم للمظنون او للمؤدى بما هو هذا العنوان لم يكن معنى لتصديق العادل ولا وجه حينئذ لقيام الامارات مقام القطع الطريقى ولا لتقديم الامارات على الاصول فظهر مما ذكرنا ان لازم جعل الحكم المماثل بقيام الامارة اجتماع الضدين او المثلين بلا ترتب فى البين فمع كون الحكم الواقعى فعليا حتميا ينحصر العلاج فى الالتزام بكون الامر بالتصديق امرا طريقيا او كونه كناية عن جعل

الحجية للامارات (مسلك بديع) فيه تعميم الترتب الى الامارات ايضا فنقول بعد الفراغ عن كون مركز الطلب والارادة نفس الطبيعة من حيث هى مرآة للخارج ولا يتعديها الى الخارج لابد لتوضيح هذا المسلك من تمهيد مقدمة (وهى ان طولية العنوانين تارة تكون من جهة الوصف الماخوذ فى احدهما بلاطولية فى جانب الذات المعروضة للوصف كما فى الفعل والفعل المشكوك فى حكمه فان تاخر العنوان الثانى عن الاول انما يكون باعتبار اخذ وصف المشكوكية فيه ونفس الذات ثابتة محفوظة فى المرتبة المتاخرة غير انها لوحظت تارة مجردة عن الوصف واخرى موصوفة به من غير ان يكون لحاظها كذلك موجبا لطولية الذاتين ولذا صح انطباق العنوان الاول على الثانى بحيث يكون المجمع مصداقا لها فى عالم اللحاظ كما هو الشان فى المطلق والمقيد ولازمه سريان حكم كل منهما الى الآخر فيلزم محذور التضاد ومجرد استحالة لحاظ الحكم والشك المتعلق به فى مرتبة لحاظ الموضوع فى الحكم الواقعى بحيث يكون الموضوع هو الذات المجردة عن ذلك لايجدى فى رفع محذور التضاد لوضوح ان عنوان التجرد فى عالم اللحاظ ليس ماخوذا فى حدود الموضوع وقيوده وانما هو منشاء لسعة اطلاقه وقابلية انطباقه على المقيد كما هو كذلك فى جميع المطلقات الملحوظ كون الطبيعه فيها مجردة عن جميع القيود حتى عن قيد التجرد نعم لو كان لوصف التجرد فى مقام اللحاظ دخل فى عالم موضوعيته لامكن دفع شبهة التضاد وليس كذلك (وتارة اخرى) يكون طوليه العنوانين حتى من جهة الذات المستلزمة لاعتبار الذات فى رتبتين تارة فى الرتبة السابقة على الوصف واخرى فى الرتبة اللاحقة عن الوصف نظير الذات المعروضة للامر والذات المعلولة لدعوته المنتزع عنها عنوان الاطاعة لوضوح ان مركز الامر نفس الذات وما ينطبق عليه عنوان الاطاعة انما هى الذات فى المرتبة المتاخرة عن تعلق الامر لان انتزاع عنوان الاطاعة ايما يكون عن الذات فى المرتبة المتاخرة التى هى مرتبة نهاية تأثير الامر والارادة بنحو يرى المحكى منها فى مقام التصور ذاتان احديهما فى المرتبة السابقة

معروضة للامر والارادة والاخرى فى المرتبة المتاخرة التى هى مرتبة موافقتها ولذا نقول ان لفعلية الخطاب مقام غير مقام فاعليته وانما يكون مرحلة الفاعلية المساوق لتاثير الخطاب فى حركة العبد منوطة بتطبيق العبد اياه على الموضوع ويستحيل شمول نفس الخطاب لهذه المرتبة لاستحالة شموله مرتبة متاخرة عن نفسه فحيث ان مثل هذا المرتبة مرتبة سقوط الامر والارادة عن التاثير لامرتبة ثبوتها وان مايرى من وجود الامر حين الاطاعة فانما هو بحسب الزمان والافبحسب المرتبة الارادة والاشتياق يكون من دواعى وجوده فكيف يجتمعان رتبة فح لاغرو فى مركزية احدى الذاتين للامر ومباديه والاخرى للنهى ومباديها (اذا تمهدت هذه المقدمة) فيمكن التفصى عن محذور لزوم التضاد بهذه الطريقة بناء على كون صفة المشكوكية من الجهات التعليلية للاحكام الظاهرية لامن الجهات التقيدية كماهو الظاهر من ادلتها اذ لازم طرو الشك فى مرحلة التطبيق والامتثال اعتبار الذات فى رتبتين تارة فى الرتبة السابقة على الشك وبهذا الاعتبار تكون الذات مركزاً للحكم الواقعى واخرى فى الرتبة اللاحقة التى هى وعاء التطبيق وبذالك يختلف موضوع الحكم الظاهرى والواقعى بحسب الرتبة بحيث لايكاد تصور المجمع لهما فى عالم عروض الحكم ومن البين ان جريان هذا البيان فى الامارات بطريق اولى اذ كون الشك من الجهات التعليلية فيها مما لايعتريه ريب هذا تقرير هذا المسلك (وفى هذه الكلمات مواقع للنظر (الاول) فى قوله (كما هو الشان فى المطلق والمقيد) وفيه إن الذات فى المقيد ذات مبهمة لامتعينة بحيث لاتنطبق الا على المقيد فلا يسرى حكم المقيد اليها بنحو الاطلاق هذا فى المطلق و المقيد العرضيين و اما الذات فى المشكوك فليست بعينها تلك الذات المجردة فى مرحلة الحكم الواقعى اذ هى متحصلة مصداقا للتجرد و هى فى المشكوك ملحوظة بشرط شى و الذات اللابشرط للاقسام الثلاثة منطبقة على المشكوك على نحو الاهمال لاالذات التى هى مصداق للتجرد نعم يمكن انتزاع ذات مبهمة عرضية جامعة للقبيلتين منطبقة

عليهما بعد تمركز كل ذات لحكمها وليس بضائر في شيء كما لاينسحب الحكم من المقيد الطولي الى المطلق كذلك لا يسري حكم الواقع اليه لما ذكرنا من كون مركزه هو الذات المجردة بنفسها لا باعتبار المعتبر وان كان الحكم من المطلق العرضي ساريا الى المقيد في المطلقات والمقيدات لامكان انطباقها عليها (الثاني) في قوله لاستحالة شموله مرتبة متاخرة عن نفسه) وفيه ان مجرد الترتب بين مرحلة الامر ومرحلة التطبيق لايستلزم الترتب بين الذاتين لوضوح ان مركز الامر نفس الطبيعة المعراة عن الوجود والطواري طراً وعدم اعتبار الوجود لاخارجا ولاذهنا فيها في نظر الآمر وكون لحاظ الآمر مقصورا على مرحلة الثبوت لاجل كون مرامه في حصول متعلق غرضه في الخارج وفي هذا النظر لايرى مرحلة السقوط والعدم لايوجب تقييد الطبيعة بالوجود ولاتحصلها مصداقا للتجرد فاذن تكون نفس الطبيعة بماهي مركز للامر والمفروض بقاء الامر المتعلق بها حين التطبيق والايستحيل للمكلف تطبيق الحكم الكلي على نفسه بان يقول انا مكلف بكذا ولم يلحقه انحطاط عما كان عليه من الفعلية والالم يكن بالغا الى مقام التأثير والفاعلية ولازم ذلك كون الذات في المرحلتين واحدة وان كان نظر الآمر مقصورا على مرحلة الثبوت الا انه ليس يمتنع تعلق لحاظه الى مرحلة السقوط (والذي رامه المأسس لهذه الطريقية من ترتب الذاتين انما يوجد في مسلكنا اذ الذات التي تحصلت مصداقا للتجرد في الحكم الواقعي لاجل امتناع تسرية اللحاظ الى شخص الحكم وطواريه تكون موجودة ثابتة في المرتبة اللاحقة على ما كانت عليه من التجرد الذاتي بلا انقلاب الى اللابشرطي الذي هو الملحوظ في مرتبة الحكم الظاهري ثم يتحصل في عالم الذهن ذات اخرى بشرط شيء وهي الذات اللابشرطية المتقيدة بالشرط وهذه في طول الاخرى مترتبة عليها بلا انقلاب هذه الى تلك الذات المجردة ولاتلك الى هذه ولا كذلك الامر على ذلك المسلك اذ الامر والارادة صار الازمين للطبيعة اينما سرت ومجرد قصر النظر على حالة دون اخرى لايوجب تغاير الذاتين وترتبهما في عالم الذهن نعم

لاجناح فى مثل العصيان والتجرى الذين يتحصلان بعد سقوط الامر الواقعى ان يتعلق بهما نهى مولوى ولامحذور من جهة التضاد اذبناء على تعدد زمان الامر و العصيان لامر هناك فى زمان العصيان كى يلزم التضاد و قد مر شطر من الكلام فيه فى مبحث التجرى (الثالث) فى قوله لفعلية الخطاب مقام غير مقام فاعليته (وفيه ان الحكم الواقعى لايخلو اما انه فعلى فى مرحلة الثبوت وفى مورده ارادة فعلية بحيث يكون بعثا وزجرا فى تلك المرحلة فحينئذ ليس لهمرحلة اخرى ولا تاثير ولا فاعلية له فى مقام التطبيق اصلا اذلم يبق فى هذا المقام الا ادراك العقل حسن الموافقة وقبح المخالفة وصحة المثوبة والعقوبة وموضوعهما والقطع اومايقوم مقامه واما انه حكم تعليقى ليس فى مورده الا ارادة تشريعية ولا بعث ولا زجر هناك اصلا وانما يبلغ مرتبة البعث والزجر فى مرحلة التطبيق ولازم ذلك ان يكون للحكم مرتبتان تعليقية وحتمية وح لاجناح ان يعبر عن المرتبة الاولى بالفعلية وعن الاخرى بالفاعلية نظرا الى صيرورة الحكم فى مرحلة التطبيق بعثا وزجرا له تاثير ولو بنحو الاعداد فى نفس المكلف الذى يكون بمرصد الاطاعة ومهما كان للحكم مرتبتان بحيث يكون النقص والتمام مركوزين فى نفسه فلم تمس الحاجة فى رفع التضاد الى التشبث بذيل الترتب بين الذاتين لوضوح عدم التضاد بين الحكم التعليقى الواقعى فى حالة الجهل وبين الحكم الظاهرى الحتمى اصلا وهذه هى الطريقة التى كنانسلكه فى شرح كلمات الاستاد وهى الدعامة التى كنانتو كاعليها للتفرقة بين مرتبة التعليقية ومرتبة الحتم وبعد اللتيا والتى فلئن تمت تلك الطريقة البديعة وعمت الاصول والامارات فنعماهى وكنامن الشاكرين ولكن الذى وقع فى صدر كلامه من المقايسه بين ما نحن فيه وبين المطلقات والمقدات العرضية من انطباق المطلق الطولى على المقيد الطولى غير سديد جدا حسبما اوضحنا طريقه آنفا

(ابانة) الفرق بين مسلك التعليق للاوستاد ومسلك الترتب من وجوه شتى (الاول ان الاحكام الصادرة من المبدء الاعلى قبل النزول على النبى ص احكام فعلية تامة بعثا وزجرا على مسلك الترتب بلاحاجة الى انقداح الارادة والكراهة فى نفس النبى ص فلا

يكون النبى ص مشرعا ولامكملا لها اصلا بل هو ص مبلغ لها بعد بلوغها حد النصاب من الفعلية الحتمية وما على الرسول الا البلاغ المبين) وكون اختيار المكلفين دخيلا فى عود المصالح اليهم لايوجب تطرق التعليق الى تلك الاحكام بل هو مستلزم لكون الارادة الآلهية تشريعية يتطرق اليها التخلف والعصيان لاتكوينية مستتبعة لوقوع المراد وهذا بخلاف مسلك التعليق حسبما مر بيانه سابقا (ثم لازم التعليق بقاء تكاليف النبى ص على ما كان من التعليق بالنسبة الى نفسه ولم تبلغ قط الى مرتبة الحتمية لوضوح ان الارادة من الغير متممة لمرتبه التعليق ومبلغة الى مرتبة الحتم ولايتصور ذلك بالنسبة الى التكاليف المتعلقة بنفسه الشريفة كمالايخفى (ثم لابد من انقداح ارادات وكرهات متكثرة فى نفس النبى ص على عدد علوم متجددة متمادية حادثة لاحاد المكلفين فى ازمنة متتالية الى اوان انقطاع التكليف من العامة لكى يترقى كل واحد من تلك الاحكام عند تعلق العلم به من رتبة التعليق الى رتبة الحتم ولا كذلك الامر على مسلك الترتب فانها فى حد ذاتها حتمية بالغة حد النصاب ولم يبق هناك الا مرتبة التنجز وزمامها بيدا العقل (الثانى) ان مسلك الترتب اعم واشمل اذ ينسحب فى احكام الموالى العرفية التى هى فعلية حتمية ولايلزم محذور التضاد على فرض جعل الاحكام الظاهرية لعبيدهم على مسلك الترتب بخلاف مسلك التعليق فانه لاينحسب الا فى الاحكام الصادرة من المبدء الاعلى فانها هى التى لها مرتبتان مرتبة الجعل ومرتبة التطبيق ويتطرق التعليق فى المرتبة الاولى (الثالث) ان العلم الاجمالى كالتفصيلى فى امتناع جعل الترخيص الظاهرى فى كلا الطرفين على مسلك الترتب لان المفروض كون الحكم الواقعى فعليا حتميا على هذا المسلك كالمعلوم بالتفصيل فاذن يلزم محذور الاذن فى المعصية مع جعل الترخيص فى كلا الطرفين والجهل بالحكم الواقعى وان كان مانعا عن سريان الحكم الواقعى الى مرتبة الترخيص الظاهرى فلا يلزم محذور التضاد لكنه يلزم محذور الاذن فى المعصية وهذا بخلاف مسلك التعليق اذ العلم الاجمالى لامكان قصور مراتبه عن الواقع ليس علة لبلوغ

المعلوم بالاجمال الى رتبة الحتم فجعل الترخيص الظاهرى ليس اذنا فى المعصية حسبما مر بيانه مستوفى فى مبحث العلم الاجمالى هذه جملة من وجوه الفرق بين المسلكين والحكومة بينهما مفوضة الى نظر الناقد الخبير (تنبيه) لايخفى ان الجواب عن المحاذير اما بانكار التضاد والتنافى بين الحكم الظاهرى و الواقعى (او) بالالتزام بالتفاوت فى السنخ الحكمين بالطريقية والنفسية او التعليقية والحتمية و نحو هما او بالالتزام بتغاير الموضوعين ذاتا بمعونة الترتب ولارابع هناك عقلا اماانكار التضاد والتنافى فلاينبغى المصير اليه لوضوح التضاد بين الارادة والكراهة لولم يكن بين الامر والنهى والتنافى بين الاذن والمنع فاذن ينحصر التفصى عن العويصة بمعونة واحد من الوجهين الذين اشبعنا الكلام فيها بما لامزيد عليه وقد ذكروا وجوها للجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى ربماتنتهى الى سبعة اوازيد بعضها راجع الى انكار التضاد و التنافى وبعضها راجع الى واحد من الوجهين ولامحصل للمبواقى والتعرض لها لايزيد الا تشويش البال فلنضرب عنها كشحاً (نقل وتعقيب) قد تفرد بعض الاعلام فى تقريراته بمالم يسبق اليه احدفيها اعلم (منها نتيجة الاطلاق (ومنها) متمم الجعل (ومنها) الهوية والجرى العملى (اما مراده من نتيجة الاطلاق ومتمم الجعل فها هى عبارته (قال فى مبحث اقسام القطع ان العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة فلايمكن فيه الاطلاق والتقييد المحاظى لاستلزامه الدور كما اوضحناه فى مبحث التعبدى والتوصلى وقلنا ان اخذ العلم قيداً جزءاً اوشرطا او مانعا ممالايمكن فى مرتبة الجعل والتشريع كما هو الشان فى الانقسامات اللاحقة للمتعلق باعتبار تعلق الحكم به كقصد التقرب فى العبادات واذ امتنع التقييد امتنع الاطلاق ايضم لان التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة ولكن الاهمال الثبوتى ايضم لايعقل بل لابد اما من نتيجة الاطلاق او من نتيجة التقييد فان الملاك الذى اقتضى تشريع الاحكام اما ان يكون محفوظاً فى كلتى حالتى العلم والجهل فلابد من نتيجة الاطلاق واما ان يكون محفوظا فى حالة العلم فقط فلابد

من نتيجة التقييد وحيث لم يمكن ان يكون الجعل الاولى متكفلا لبيان ذلك فلابد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الاطلاق او التقييد وهو المصطلح عليه بمتمم الجعل فاستكشاف كل من نتيجة الاطلاق والتقييد يكون من دليل آخر انتهى كلامه ؛ وفيه انه ان كان المراد من نتيجة الاطلاق فى الحكم الواقعى هو الاطلاق الذاتى كما فى بعض عباراته بمعنى كون الحكم الواقعى لازما للطبيعة اينما سرت كما فى الزوجية للاربعة فقد اشبعنا الكلام فى بطلانه فى طى المقدمات وان كان المراد منها سريان الملاك والمقتضى للحكم الواقعى الى مرتبة الحكم الظاهرى فقد تقدم الكلام فى كيفية سريانه وانه لايزاحم المقتضى للحكم الظاهرى والحاصل ان مركز الحكم الواقعى نفس الطبيعة المجردة عن اللحاظ المقسم للاعتبارات الثلاثة بالنسبة الى شخص الحكم وطواريه من العلم والجهل وهى بما لها من التجرد الذاتى موجود فى حالة الشك ولم ينقلب الى اللابشرط اللحاظى و قسميه اصلا و يمتنع انتقال الحكم الواقعى عن مركزه التجردى الى اللابشرط اللحاظى والمفروض ان مركز الحكم الظاهرى هو بشرط شيئى فكل من الحكمين متمركز على مركزه فى حالة الاجتماع الموردى ولايلزم اجتماع المصداقى المستتبع لمحذور التضاد والتنافى اصلا و كذا المقتضى للحكم الواقعى مع ثبوته فى مرتبة الحكم الظاهرى لايزاحم المقتضى للحكم الظاهرى و كل منهما علة لمقتضاهما حدوثا وبقاءاً على مركزيهما المتغايرين بلا تمانع وتزاحم من الطرفين فى البين و كما يستحيل انتقال الحكم الواقعى عن مركزه المتقوم به كذلك يستحيل تجاوز ملاكه عن حدوده الذى هو علة له والايلزم تخلف العلة عن المعلول فظهر مما ذكرنا بطلان الاطلاق الذاتى والملاكى وحيث ان الحكم الواقعى قد انبسط على تمام مركزه اعنى فعل المكلف بماله من القيود الملحوظة فى عرضه شطراً وشرطا وانما يكون فيه قصور عن الشمول لخصوص العلم و الجهل الذين هما من حالات المكلف و هما خارجان عن حدوده متأخر ان رتبة عنه و القصور عن الشمول لماهو متأخر عنه

رتبة لايوجب الاهمال فى مقام الثبوت ولاجل ذلك يكون العلم به طريقيا موجبا لترقيه من الفعلية الى التنجز ويكون الجهل به منشاء لحدوث ملاك آخر للحكم المظاهرى فلاجرم ان الحكم الواقعى لايحتاج الى متمم الجعل اصلا ويتسنى للمكلف ترتب القياس فى مقام التطبيق بان يقول انا واحد من الناس المخاطبين بوجوب الصلوة فيجب على الصلوة وهذا بخلاف قصد القربة اوضوح ان الفعل لو كان تمام الموضوع للوجوب لزم سقوطه بمجرد اتيانه بلاقصد القربة فاذن يكون الفعل بعض الموضوع ويكون مركزاً لقطعة من ارادة المولى ويكون مهملا فى مقام الثبوت لا بمعنى الاهمال المفهومى فى لحاظ الحاكم بل بمعنى كونه متحصلا مهملا مصداقا على نحو القضية الحينية لعدم امكان الاطلاق و التقييد بالنسبة الى قصد القربة فهذا هو الذى يحتاج الى متمم الجعل ومتممه معه بمنزلة وجوب واحد فى مقام الثبوت وليس الامر فى المقيد بقصد القربة وجوبا للغير كالامر بالغسل فى الليل لصوم الغد بناء على انكار الوجوب التعليقى لوضوح انبساط الامر بالصوم على تمام متعلقه ولكون الوجوب مشروطا لايترشح الى مقدمته فلا محالة يكون وجوب الغسل وجوبا مستقلا بداعى التوصل الى واجب آخر ولا منى لكونه متمما لوجوب آخر وليس الامر فى المقيد كاشفا عن التقييد فى الامر بالصلوة مثلا لبا وفى مقام الثبوت لوضرح امتناع انقلابه عما وقع عليه من الاهمال الذاتى الى التقييد او الاطلاق حتى لو اخبر الحاكم عن التقييد لكان كذبا نعم لاباس بالتنبيه على دخل القيد فى الغرض ومما ذكر ناظهر انه لامعنى لنتيجة الا طلاق فى الحكم الواقعى ولا لنتيجة التقييد فى باب قصد القربة كما انه ظهر ان لا حاجة الى متمم الجعل فى الحكم الواقعى وانه لامعنى لاطلاق متمم الجعل على الوجوب للغيرا اصلا وقد اطلقه على وجوب الاحتياط فى باب حفظ الدماء (قال فالاحتياط انما يكون واجبا نفسيا لغيرلا واجبا بالغير ولذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالاحتياط عند تركه وادائه الى مخالفة الحكم الواقعى لاعلى مخالفة الواقع لقبح

العقاب عليه مع عدم العلم به انتهى (وفيه ان الامر بالاحتياط امر طريقى بداعى تنجيز الواقع كساير الاوامر الطريقة ويكون بيانا للواقع ومصححا للعقوبة على ترك الواقع ويشهد لذالك مراجعة الموالى العرفية فى اوامر هم الاحتياطية فان المرتكز فى اذها نهم ثبوت التنجز للواقع بمعونة الامر بالاحتياط واستحقاق مقدار عقوبة الواقع عند ترك الاحتياط مضافا الى إن مفهوم الاحتياط امر اعتبارى فى طول العناوين الخاصة ولا مصداق له فى قبالها و لامصلحة فيه سوى تسجيل الواقع فلا معنى للبعث اليه وجعل الداعى للمكلف على اتيانه بخلاف الوجوب النفسى للغير فان المادة قابلة للبعث اليها ويكون مصلحة التوصل الى واجب آخر داعية للمولى لجعل الداعى للمكلف على اتياته وقد سبق شطر من الكلام فى حقيقة الامر الطريقى عند شرح كلام الاستاد (واما الهوية والجرى العملى فموردها الاصول التنزيلية كالا ستصحاب وسماها الاصول المحززة فى مقابلة اصالة الحل والبرائه الغير المحززة (قال ولكن الخطب فى الاصول التنزيلية هين لان المجعول فيها هو البناء العملى على احد طرفى الشك على انه هو الواقع والقاء الطرف الاخر و جعله كالعدم ولاجل ذلك قامت مقام القطع الماخوذ فى الموضوع على وجه الطريقية لكونها متكفلة للجهة الثالثة التى يكون القطع واجدا لها وهو الجرى على وفق القطع وترتيب آثار المقطوع عملا كما ان الامارة تكون واجدة للجهة الثانية وهى جهة الاحراز والكاشفية على ما تقدم بيانه فالمجعول فى الاصول التنزيلية ليس امرا مغايرا للواقع بل الجعل الشرعى انما تعلق بالجرى العملى على المؤدى على انه هو الواقع فان كان المؤدى هو الواقع فهو والا كان الجرى العملى واقعا فى غير محله من دون ان يكون قد تعلق بالمؤدى حكم على خلاف ماهو عليه وبالجملة الهو هوية التى بنا عليها الشيخ قده فى باب الامارات و نحن ابطلنا ها هى التى تكون مجعولة فى باب الاصول التنزيلية انتهى كلامه) و فيه ان الجرى العملى عبارة عن الحركة على وفق القطع بيد تطبيق المكلف الحكم الكلى المجعول

من ناحية الشارع على المورد فان اثر القطع به وبانطباقه على فعل خاص لزوم الجرى على وفق القطع عقلا فالجرى مجرد عمل للمكلف في مقام التطبيق الذى زعامه يبدا المكلف وليس له اثر شرعى او عقلى اصلا ولابد في التنزيل من الوجه المنزل فيه والا يكون لغوا فلا بد من الا لتزام اما بكون الجرى العملى حكما وضعيا قابلا لتعلق الجعل به اوبجعل الحكم المماثل والافلامعنى لكون المجعول هو البناء العملى فالذييكون قابلالتعلق الجعلبه هو ابقاء الحكم الذى زعامه بيد الشارع اماحقيقة كمااذالم ينسخه اوتنزيلا ووجه التنزيل هوجعل الحكم المماثل كما في الاستصحاب (ثم انه قده قددفع محذور التضادفي موردالامارات المخالفة للواقع بالالتزام بقابلية الطريقية للجعل فلاجعل للحكم المماثل في مورد الامارات كى يلزم محذور التضاد بل المجعول مجرد الطريقية والا حرازية وهذا سنخ من الحكم الوضعى لا يكون مضاداً ولا مماثلا للحكم الواقعى اصلا (وعندى فيه نظر وقد سبق وجهه في الامرا لثالث في ذيل شرح كلام الاستاد ثم انه قدهتصدى لرفع التنا في بين الاصول الغير المحرزة كاصالة الحلوالبرائة وبين الاحكام الواقعية (قال هذا كله اذا كانت مصلحة الواقع تقتضى جعل المتمم من ايجاب الاحتياط وان لم تكن بتلك المثابة من الا همية فللشارع جعل المؤمن كان بلسان الرفع او بلسان الوضع فان المراد من الرفع ليس رفع التكليف عن موطنه حتى يلزم التناقض بل رفع التكليف عمايستتبعه من التبعات وايجاب الاحتياط فالرخصة المستفادة منقولهم رفع مالا يعلمون نظير الرخصة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان انتهى ملخصا) وفيه ان الملاك للحكم الواقعى اما بمثابة توجب الا رادة الفعلية الموجبة الحكم الفعلى فمن المعلوم ان جعل المؤمن نقض للغرض فلا بد من الامر بالاحتياط المتمملجعل واما ليس بتلك المثابة فلا جرم انه في الواقع فاقد لشرط او واجد لمانع يكون الحكم الواقعى انشائيا و ليس في موردهارادة فعلية اصلا و يكون الجهل ملازمالمانع الواقعىاولعدم الشرطفاذن لايلزم محذور

من جعل الترخيص الفعلى فى حالة الجهل وموضوع حكم العقل بالبرائة انما يكون لابيان ومع فرض الا رادة والحكم الفعلى الذى هو مورد جعل الاحتياط لا يحكم بالبرائه للعلم باهتمام الشارع بالحكم الجدى الواقعى (قوله ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا ولا يحرز التعبد به واقعا عدم حجيته جزما) اقول قد مر ان الحجية قابلة لتعلق الجعل بها وتكون منشاء للاثار وهى تنجيز الواقع عند المصادفة والعذر عند عدمها ومن البين ان المجرد جعلها واقعا لا يترتب عليها الاثار مالم تصل الى المكلف لوضوح ان صحة المؤاخذة والعقوبة متوقفة على وصول البيان من المولى والا كانت عقوبة على الواقع المجهول وكذا صحة اعتذار العبد عند مخالفة الواقع انما تتئاتى فى صورة اتكاله على الحجة الواصلة اذ مجرد مصادفة عمله للحجة او للواقع لا تستتبع العذر فلا اقل من كونه تجريا فالحجة الواصلة هى المصححة للمؤاخذة والعقوبة و بها تتم البيان و بيقطع العذر وبها يصح الا عتذار من العبد عند المولى عند مخالفة الماتى به للواقع ويكون موافقتها ح انقيادا كما ان مخالفتها تجر و من البين انه عند الشك فى حجية الظن وعدم العلم باعتباره بالخصوص يحصل الجزم بعدم الحجية ولاتمس الحاجة الى التشبث بذيل اصالة عدم الحجية اصلا بمعنى انه مع الشك فى جعلها واقعا لاتترتب الاثار المرغوبة منها عليها قطعا لما عرفت من انها لاتكاد تترتب الاعلى ما اتصف بالحجية فعلا فمع الشك فيها يقطع بعد مها لان المفروض ان الموضوع للاثار المذكورة هو الحجة الواصلة لا مجرد الحجة المجعو لة فى الواقع ومع الشك فيها يحصل القطع بعدم الموضوع لمكان انتفاء الوصول وجدنا الذى هو قيده (ولايذهب عليك ان القطع بالحجية ليس تمام الموضوع بحيث تدور التنجز مدار القطع بها واو لم يتعلق الجعل بها فى الواقع فمهما كان المكلف معتقداً خطاء بحجية ظن بحرمة الشيئ وفرض ثبوت الحرمة الواقعية لم تنجز ولم يستحق عقوبتها على ارتكابها وان كان تجريا مستتبعا لعقوبته لان المفروض ان الحرمة الواقعية باقية على مجهوليتها

ولم يتعلق بها العلم ولا ما يقوم مقامه فلم يتم البيان من ناحية المولى و مجرد القطع بالحجية مع الجهل بالواقع لايصير حجة واصلة متممة للبيان فاذن يكون الوصول شرطا عندالعقل لكون الحجية الواقعية منشاءللاثار فالقول بكون القطع تمام الموضوع سخيف جدا (وهل تجرى اصالة عدم جعل الحجية فيثبت بمعونتها عدمها ظاهرا فيرتب على عدمها عدم التنجز ربما قيل لا لا لامكان ثبوت عدم التنجز لمجرد الشك فى الحجية فلا يبقى حاجة الى اثبات عدمها ظاهرا كحكم العقل بالاشتغال بمجرد الشك فى فراغ الذمة فى مقام الاسقاط ومعه لا حاجه الى ثبات بقاء التكليف المنجز بمعونة الاستصحاب فان هذا مخدوش جدا بان الاثر اذا كان مشتركا بين الواقع والشك فالمرجع الا ستصحاب لحكومته على القاعدة الجارية فى الشك بل لاجل ان العلم بالحجية الواقعية جزء للموضوع المترتب عليه الا ثر لما تقدم آنفا ان الاثر مترتب على الحجة الواصلة المعلرمة للمكلف فبمجرد الشك فى جعلها يحصل القطع بعدم الموضوع و بعدم ترتب الاثر ومع القطع بالعدم لا معنى لتعبد الشارع بعدم الحجية ظاهرا و كون الحجية حكما وضعيا قابلا لتطرق الجعل اليها اثباتا ونفيا لاينهض دفعا لهذا الاشكال اذ الاشكال ان الشك فى جعلها يستتبع العلم بعدم الموضوع اعنى الحجة البالغة لعدم البلوغ وجدانا ومعه يحصل القطع بالعدم فاذن لايتعقل التعبد بالعدم ظاهرا (و الحاصل انه اذا كان الحكم الشرعى مترتبا على الواقع ليس الا فلا مجرى الا للا ستصحاب و ان كان الاثر مشتركا مترتبا على الواقع وعلى الشك فالمورد و ان كان قابلا للقاعدة وللا ستصحاب معا الاان الاستصحاب جاردون القاعدة لحكومته عليها فلا مجال لقاعدة الا شتغال مع جريان استصحاب بقاء التكليف وان كان الحكم مترتبا على الشك لا على الواقع فلا مجال للاستصحاب وما نحن فيه من هذا القبيل حسبما اوضحناسبيله فاذن لاتجرى اصالة عدم الحجية (ويمكن ان يقال ان عدم الوصول انما يستتبع حكم العقل بعدم الحجية فيما اذا كان باقيا بعد التعبد بالعدم بمعونة اصالة عدم الجعل اوضوح ان

عدم وصول الحجة وجدانى لا وصول العدم ومع جعل عدم الحجيه تعبدا يرتفع عدم الوصول بوصول العدم ويكون بيانا للعدم فحكم العقل كان مترتبا على عدم البيان وعدم وصول الحجة و مع بيان العدم و وصول العدم يرتفع موضوع حكم العقل واما كون العلم بالحجية جزء للموضوع فى الاثار المرتبة على الحجة فليس ذلك من ناحية الشرع كما اذا كان العلم بحكم ماخوذا فى وجوب التصديق مثلا فلازمه عدم قيام الاستصحاب مقام ذلك العلم ولا ككك الامر فيمانحن فيه بل العلم بالحجة شرط عقلا للتنجز فكما ان الوصول يتحقق باستصحابها ككك وصول العدم يحصل باصالة العدم وبعبارة اوضح الوصول الاعم من الواقعى والتعبدى شرط عند العقل للتنجز لا الوصول الواقعى خاصة و ككك وصول العدم والحق جريان الاستصحاب فى طرف العدم كما لاشكال فى جريانه فى جانب الوجود فيما اذا شك فى بقاء الحجة الواصلة (تعقيب) قد عرفت ان الحجة البالغة الى المكلف موضوع لحكم العقل بالتنجز والعذر ومجرد عدم البلوغ اما بالوجدان او بمعونة الاصل كاف لعدم ترتب الاثر عند العقل فثبوتها فى الواقع وعدمه فيه سيان وح ينظر فى الواقعة ويعامل معها ما هو قضية الاصل فيها فان كان الشك فى مقام الاثبات والشبهة موضوعية كانت اصالة البرائة محكمة و لم يحرز كون الاسناد الى الشارع كذبا للشك فى مخالفته للواقع فتكون الشبهة موضوعية نعم لو اخبر على نحو الجزم كان كذبا باعتبار الاخبار عن علمه بذلك الذى هو لازم القضية المفهوم منها عرفا وليس داخلا تحت الافتراء لانه كذب عن عمد لكنه افتراء تنزيلا كما هو مفاد الآية المباركة (آلله اذن لكم ام على الله تفترون) وان كانت الشبهة حكمية فاللازم هو الفحص ثم اجراء البرائة نعم لو عمل على طبق الظن لرجحانه رجاء لادراك الواقع قبل الفحص فلا جناح عليه اذا لفحص ليس واجبا نفسيا مولويا وسياتى بيانه فى محله وان كان الشك فى مقام الاسقاط فالاصل الاشتغال وليس الكلام فى ذلك فى مقام تأسيس الاصل فى الظن الذى لم يقم دليل على التعبد به بل المقصود فى

فى هذا المقام نفى آثار الحجية عند الشك فيها فالتفصيل بين مقام الاثبات والاسقاط والتكلم فى مجرى الاصول كما فى الدرر خروج عن محل الكلام (قوله واما صحة الالتزام بما ادى اليه من الاحكم وصحة نسبته اليه تعالى فليست من آثارها) اقول لاملازمة بين الحجية وجواز التعبد و الالتزام بما ادت اليه من الاحكام لجواز التفكيك بل وقوعه فى الظن الا نسدادى من باب الحكومة فانه حجة عقلا مع انه لا يجوز التعبد والا لتزام بكون المظنون حكم الله ولا يصح نسبته الى الله تعالى فلو كان من آثار ها لما جاز التفكيك بين الموضوع وآثاره و ليس فى مورد قيام الامارة حكم شرعى بناء على الحجية او الطريقية كى يصح الالتزام به وقد سبق فى مبحث العلم الاجمالى انه لايتاتى قصد وجوب ما ادى اليه الامارة من احد طرفى العلم الاجمالى لمكان عدم العلم بوجوبه تفصيلا وعدم جعل الحكم المماثل على الحجية او الطريقية ومع عدم احراز الحكم الشرعى فى مورد الامارة يحرم الالتزام به لانه تشريع قبيح عقلا بل على القول بجعل الحكم المماثل لا يصح الالتزام بالحكم الواقعى الذى محل الكلام لعدم احرازه عليه ايضم (لايقال مفاد صدق العادل بناء على الحكومة هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع و القاء احتمال الخلاف و الا لتزام على ان المؤدى هو الواقع لا سيما على السببية الموجبة لمصلحة فى سلوك الامارة اذ عليها لابد من ان يكون عنوان التصديق فعلا صادرا من المكلف بالقصد والاختيار لا مجرد العمل على طبق الامارة و لو مع عدم الالتفات الى ذلك ومن المعلوم ان العمل بقول العادل على وجه الالتزام يكون معنونا بعنوان التصديق الاختيارى فظهر مما ذكرنا ان وجوب العمل بقول الامارة وتصديقه مساوق لوجوب الا لتزام بمؤدى الامارة ولاتنفك حجية الامارة على هذه الطريقية عن صحة الا لتزام فالا مر الطريقى متضمن لصحة الالتزام فمع عدم العلم فالا صل عدم جواز العمل بالظن لكونه تشريعا (لانا نقول) المراد من الا لتزام الذى هو مفاد دليل التنزيل هو الا لتزام فى مقام العمل بمعنى كونه ملحوظا آليا مقدمة للعمل بالامارة كالارادة

المنقدحة فى نفس المريد فى مقام العمل الصادر من الجوارح و الا لتزام القلبى الذى واجب مستقل فى قبال العقايد او تشريع قبيح هو الملحوظ بالا ستقلال و والحاصل ان العمل بالظن سواء كان حجة ام لا هوالعمل على طبقه بحيث يكون هو المحرك والداعى كما فى الامور العادية فان تصور فائده فى المظنون و والتصديق به ظنا يكون باعثا و داعيا على العمل على طبق الظن و تطبيق العمل عليه وحيث لا علم هناك فلامحالة يحصل الالتزام والتبانى على ثبوت المظنون مقدمة للعمل وهذا امر ارتكازى لكل من اقدم على امر غير متيقن عنده سواء كان قولا كالكذب او عملا كا لعمل بالظن فا العمل بالامارة المشتمل على مصلحة فى سلو كها ليس الا الاستناد اليها و الالتزام فى مقام العمل ولا ملازمة بينه وبين صحة الالتزام القلبى الملحوظ بالاستقلال حتى على القول بالحكومة وجعل الحكم المماثل فضلا عن القول بالحجية او الامر الطريقى فكما ان صحة الا لتزام ليست من لوازم الامر الطريقى كك ليست من لوازم الحكم الواقعى كى تكون قضية تنزيل المؤدى منزلة الواقع صحة الا لتزام به و كذا جواز الاسناد الى الشارع والا فتاء بانه حكم الله الواقعى نعم يجوز الا لتزام بالحكم المماثل المجعول فى مورد الا مارة و الا فتاء على طبقه على القول بجعل الحكم المماثل و سياتى له مزيد بيان انشاالله (قوله فلوفرض صحتها شرعا مع الشك فى التعبد به لما كان يجدى فى الحجية شيئا مالم يترتب عليه ما ذكر من آثارها) اقول الالتزام بمؤدى الامارة على انه هوالواقع تشريع قبيح عقلا اذ المفروض عدم حصول العلم بذالك بمجرد قيام الامارة و معنى حجية الامارة تنجز الواقع عند الاصابة لا الالتزام المذكور حسبما مر بيانه آنفا وح فلو فرض صحة الا لتزام القلبى وصحة نسبة المؤدى الى الله تعالى شرعا كان مرجعه الى تجويز التشريع القبيح عقلا و يمتنع صدوره من الشارع و على فرض المحال لايجدى فى الحجية شيئا لما مر من عدم الملازمة بينهما اصلا فاثبات جواز هما لا يستلزم اثبات الحجية كما ان حرمتها لايستلزم عدم الحجية فجعل محل الكلام فى

حرمة التعبد بالظن فى مقام تاسيس الاصل كما صنعة الشيخ قده خروج عن حريم النزاع جدا (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام بعد نقل صدر كلام الاستاد ما هذا لفظه (ولايخفى ما فيه فان معنى جعل الامارة حجة هو كونها وسطا لاثبات متعلقها و احراز مؤديها فيكون حالها حال العلم و هل يمكن ان يقال انه لايصح التعبد بمتعلق العلم ولايجوز اسناده الى الشارع اذا كان المتعلق من الاحكام الشرعية والامارة بعد جعلها حجة تكون كالعلم انتهى) وفيه اولا عدم قابلية الطريقية والوسطية لتعلق الجعل بها و ليس معنى جعل الامارة حجة كونها وسطا لاثبات متعلقها فلا يقال ان الامارة قامت على وجوب الظهر مثلا فتكون الظهر واجبة واقعا فان جعل الطريقية بهذا المعنى للامارة ممتنع جدا وهى خاصة بالعلم وقد مر سند المنع فى مبحث القطع ومعنى حجية الامارة كونها منجزة للواقع على تقدير الاصابة وليس لازمها ثبوت الواقع لا حقيقة ولا جعلا كى يصح اسناده الى الشارع و ثانيا) ان جواز التعبد و الاسناد ليسا اثرا للحكم الواقعى شرعا كى يثبت لمؤدى الامارة بجعل الواسطية لها (بيانه قد سبق فى الامر الخامس ان التكليف المعلوم لا يقتضى سوى الموافقة العملية موافقة اخرى التزاما بمعنى انه ليس من شئون التكليف بشئ الا لتزام به وعقد القلب على ثبوته و ليس من آثاره لاعقلا ولا شرعا و كذا جواز الاسناد الى الشارع نعم عند العلم بالتكليف لا قبح فى الالتزام به عقلا و يكون اسناده الى الشارع جائزا شرعا لكونه صدقا بخلاف صورة عدم العلم به لكون الالتزام به قبيحا و اسناده الى الشارع افتراء و لو تنزيلا فظهر ان جواز الاستناد الى الشارع فى صورة العلم اثر لعنوان الصدق لا للمعلم بما هو كما ان عدم جواز الاسناد اليه فى صورة عدم العلم اثر للافتراء فهذان موضوعان للجواز و الحرمة الشرعيين لا التكليف المعلوم اوالمشكوك ولانفس التكليف واما الجواز العقلى فهو ناش من عدم القبح على فرض كونه اثرا للعلم بالتكليف فمهما كان كذلك فجعل الوسطية تعبدا لا يجدى فى الجواز اذ هو اثر خاص بالعلم عقلا وليس اثرا

للعلم الطريقى شرعا كى يقومه مقامه الا مارة على مختاره قده وكذا ليس الجواز العقلى اثراً للاعم من العلم الجعلى كى يكون جعل الطريقية من باب الحكومة الواقعية فاذن لا تستلزم الحجية جواز التعبد و الا سناد و لو باللزوم الا عم حتى يكون نفى اللازم الا عم منتجاً لنفى الحجية الملزومة على طريقة القياس الا ستثنائى و كذا صحة الا لتزام بمؤدى الامارة على انه حكم الله لا يستلزم جعل الحجية التى هى حكم وضعى كى ينتج اثبات الملزوم ثبوت اللازم فما افاده من ان صحة التعبد بالامارة يلازم حجيتها بحيث يستكشف من عدم جواز التعبد عدم الحجية لا يخلو عن النظر و قد اسند قده الى الاستاد ان الحجيه من اللوازم الا عم مع ان فى كلام الاستاد دلالة على نفى اللزوم رأسا (ثم انه قده استشكل فى جريان اصالة عدم الحجية (قال بعد نقل كلام الاستاد فى الحاشية والحجية و ان كانت من الاحكام الوضعية و كانت بنفسها مماتنا لها يد الجعل الا انها بوجودها الواقعى لا يترتب عليها اثر عملى اصلا والا ثار المترتبة عليها منها ما يترتب عليها بوجردها العلمى ككونها منجزة للواقع عند الاصابة وعذرا عند المخالفة و منها ما يترتب على نفس الشك فى حجيتها كحرمة التعبد بها وعدم جواز اسناد مؤديها الى الشارع فعدم الحجة الواقعية بنفسه لا يقتضى الجرى العملى حتى يجرى استصحاب العدم اذ ليس لاثبات عدم الحجية اثر الا حرمة التعبد بها وهو حاصل بنفس الشك فى الحجية وجدانا لما عرفت من ان الشك تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز التعبد فجريان الاستصحاب ثبات هذا الاثر يكون من تحصيل الحاصل انتهى)

(وفيه ان المفروض ان الحجية حكم شرعى وليس العلم ماخوذا فى موضوع آثارها شرعا لا شطرا شرطا لكيلا يقوم الاستصحاب مقام العلم الموضوعى بل العلم شرط عقلا للحكم بالتنجز فاذن تكون اصالة بقاء الحجية مفيدة لثبوت الموضوع عند العقل اذ التعبد بها ظاهرا قائم مقام العلم لوضوح ان التنجز اثر للاعم من العلم الحقيقى عند العقل واما اصالة عدم الجعل فانما تجدى فى التعبد بعدم الحجية فتكون

وارادة على حكم العقل لوضوح ان موضوع حكم العقل عدم وصول الحجة و عدم بيانها وجدانا وبمعونة اصالة عدم الحجية يثبت وصول العدم وبيان العدم تعبدا وبها يرتفع موضوع حكم العقل اعنى عدم الوصول وعدم البيان وربما يترائى من كلماته بناء اشكالاته على مبناه من كون المجعول فى الاصول التنزيلية هو الجرى العملى فلا يمكن ان تجرى الأصول من دون ان يترتب عليها اثر عملى و حيث ان الاثر العملى و حرمة التعبد لا يترتب على عدم الحجية الواقعية بل تكون من آثار نفس الشك فلا محالة لا تجرى اصالة عدم الحجية انتهى ملخصا) و فيه مضافا الى النقض بقيام الا مارة المعتبرة على عدم حجية امارة فان لازم قوله قده عدم حجيتها لوضوح انه لابد ان يترتب على مؤدى الا مارة اثر عملى لكى يصح جعلها طريقا للواقع و المفروض ان الاثر مترتب على نفس عدم العلم بالحجية وهو حاصل قبل قيام الامارة وقد تفطن مقرره لهذا النقض ان الجرى العملى انما ينطبق على الحركة الخارجية الحاصلة من المكلف بعد تطبيق الحكم الكلى على الموضوع فى مقام العمل و لا اثر لتلك الحركة لا شرعا ولا عقلا كى يتعلق الجعل بها شرعا لوضوح ان حركة العضلات ناشية من التصديق بفائدة الا متثال فتكون اثرا للعلة الغائية و يمتنع جعل الاثر التكوينى تشريعا بلا تعلق الجعل بمنشاء الاثر فالذى هو قابل لتعلق الجعل به هو ابقاء الحكم الذى زمامه بيد الشارع اما حقيقة كعدم النسخ او تنزيلا كما فى الاستصحاب سواء كان المستصحب حكما او موضوعا فان التنزيل فى الموضوع يرجع الى الحكم ووجه التنزيل هو جعل الحكم المماثل فظهر مما ذكرنا انه لا معنى لتعلق الجعل بالجرى العملى الذى هو عمل المكلف فى مقام التطبيق بل الجعل انما يتعلق بما هو شان الشارع و سياتى لذلك مزيد ايضاح انشاء الله) ثم قال قد و اما ما افاده ثانيا من ان حرمة التعبد بالا مارة كما يكون اثرا للشك فى حجتيها كذلك يكون اثرا لعدم حجيتها واقعا ففى ظرف الشك يجرى كل من الا ستصحاب و القاعدة المضروبة له و يقدم الا ستصحاب لحكومته عليها ففيه انه

لايعقل ان يكون الشك فى الواقع موضوعا للاثر فى عرض الواقع مع انه على هذا الفرض لا يجرى الا ستصحاب ايضم لان الاثر يترتب بمجرد الشك لتحقق موضوعه فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب لانه لاتصل النوبة الى اثبات بقاء الواقع ليجرى فيه الا ستصحاب فانه فى المرتبة السابقة على هذا الاثبات تحقق موضوع الاثر وترتب عليه الاثر فاى فائدة لجريان الاستصحاب انتهى) و فيه ان محل كلام الاستاد فيما اذا كان حكما واقعيا و حكما ظاهريا عقليا فى مورد الشك فى طول الواقع لا فى عرض الواقع (بيانه انه تارة يكون الشك بما هو صفة خاصة فى مقابلة القطع والظن موضوعا للحكم فهذا حكم واقعى لاظاهرى فلو كان حرمة التعبد بالظن مجعولة للشك وعدم العلم بمعنى ان يكون ماخوذا فى موضوع الحرمة شرعا فلا جرم ان هذه الحرمة حكم واقعى لهذا الموضوع وح لامعنى لكونها اثر العدم الحجية واقعا اذ ليس هناك حرمتان شرعيتان يكون موضوع احد هما هو الشك و موضوع الآخر هو عدم الحجية و هذا معنى كون الحرمتين فى عرض واحد و من البين ان الاثر مخصوص بالشك ولا حكم للمشكوك فاذن لا يجرى الا ستصحاب (وتارة اخرى يكون الاثر للواقع شرعا و مع الشك فيه يثبت مثل ذلك الاثر عند العقل كما فى قاعدة الا شتغال فان بقاء الوجوب الواقعى بحكم الشرعى موضوع للاشتغال ونفس الشك فيه ايضم موضوع عند العقل للاشتغال و هذا حكم عقلى فى طول الواقع لا فى عرضه و مع تحقق اركان الا ستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق يكون حكم الشرع بالبقاء ثابتا فى الواقع لا ميناع تخلف الحكم عن الموضوع و المفروض ثبوت موضوع حكم العقل ايضم و هو الشك وللاستصحاب حق التقدم من باب الحكومة او الورود و وجه البحث مع الشيخ قده و هو معترف بان عدم الحجية ذا اثر شرعا و يقول لاحاجة الى احراز عدم ورود التعبد مع ترتب حرمة العمل بالظن على الشك و او كانت الحرمة الواقعية مترتبة على الشك لما صح منه الا عتراف بذلك لامكان انتفاء الحرمة عن الواقع وليت شعرى بالمراد من تحقق موضوع الاثر فى المرتبة

السابقة و لعل مراده كما يترائى من بعض كلماته ان الموضوع لعدم بالحجية هو عدم العلم او العلم بالعدم و من المعلوم ان العلم بالعدم متاخر رتبة عن الشك الموضوع شرعا لحكم المستصحب فيكون الشك وعدم العلم متقدما رتبة على حكم الا ستصحاب بالعدم المترتب على الشك و اليقين فمع حكم العقل بعدم الحجية بمجرد الشك و عدم العلم لا مجال لحكم الشارع فی المرتبة المتاخرة لكونه لغوا) و فيه ان الموضوع لحكم العقل ليس من قبيل المانع بالنسبة الى موضوع حكم ا لشرع ولا حكمه بالنسبة الى حكمه لكى يزول الممنوع بطرو المانع المقدم عليه طبعا فمع تحقق الشك و اليقين يعمه حكم الاستصحاب لا محالة واما محذور اللغوية فمندفع بانقلاب عدم العلم الى العلم بالعدم بمعونة جعل العدم بحكم الاستصحاب فيكون واردا على حكم العقل و كفى به فائدة لذلك (تتميم) هل العمل بالظن عند عدم العلم بالتعبديه يتصف بالحرمة الشرعية ابتداء او بالملازمة فالذى يترای من كلمات الشيخ قده حرمته بالادلة الاربعة ولكن التحقيق خلافه وان العمل الخارجى لا يتغير عما هو عليه واقعا بمجرد الا لتزام بما لا يعلم له من الحكم ولا يستتبع ذلك فيه مبغوضية ولاحرمة مولوية اصلا ويشهد على ذلك مراجعة الوجدان لوضوح ان الفعل المطلوب لنا واقعا لا يصير مبغوضا بمجرد الا لتزام بانه واجب مع الشك فی وجوبه بل الاتيان به محبوب عندنا فی صورة الالتزام بوجوبه مع الشك فيه كصورة عدم الا لتزام وبالجملة الالتزام بحكم للعمل من قبل المولى مع الجهل به لا يوجب حدوث عنوان له يكون بذلك العنوان مبغوضا وحاله كالقطع فی عدم تغير المقطوع عما هو عليه من العنوان كما مر فی مبحث التجرى لوضوح ان موطن الا لتزام المتصف بالقبح هو عالم النفس وليس من سنخ افعال الجوارح والبينونة الثابتة بين السنخين مانعة عن الاتحاد و صحة الحمل فاذن لا يكون من العناوين الطارية على الفعل الخارجى الموجبة لقبحه واما كونه علة لاحداث خصوصية فيه يستتبع حكم العقل لقبحه فالضرورة قاضية بخلافه ضرورة حصول غرض المولى

باتيان ما هو متعلق غرضه ولومع التزام العبد بوجوبه المشكوك نعم لايتاتى قصد القربة فى الواجب التعبدى مع الالتزام المزبور واما مفهوم التشريع فليس منشاء انتزاعه خصوصية ثابتة فى نفس الفعل الخارجى بل منتزع من الفعل المقيد بالالتزام و توصيف الفعل بالقبح باعتبار كونه مظهرا له كما فى التجرى فظهر مما ذكرنا ان الالتزام لا يحدث فى الفعلى الخارجى خصوصية مستتبعة للقبح اصلا و صحة نسبة القبح الى الفعل بالعناية لكونه مظهرا للنفس المشئوم بالاثم القابى و ليس مصداقا له الا ترى ان المراة مظهر للشكل القبيح ولايتسرى القبح اليها اصلا والفرق بين المظهر والمصداق يطلب من علم آخر وقد اسمعناك شمة منه فى مبحث التجرى (نقل و تعقيب) قال المحشى قده فى نهاية در ايته وتوضيحه يعنى توضيح كلام الا ستاد فى كون التشريع انما قلبيا ان ما هو شان المولى وتحت سلطانه تشريع الا حكام بالبعث والزجر لا فعل المبعوث اليه او ترك المزجورعنه فالتشريع انما يتصور من العبد اذا بعث وزجر غيره بعنوان ايه شارع و بعنوان انه بعثه وزجره منه فح قد تزيابزى المولى و تشان بشانه و تصرف فى سلطانه و اما الفعل بل و كذا مجرد البناء على صدور امر من المولى فليس شئى منها من شئون المولى ليكون هتك الحرمته بالتليس به وعليه فلا اثم بحسب فعل الجوارح كك لااثم بحسب فعل القلب ايضم انتهى) وهذا كما ترى تزييف الكلام الا ستاد لا توضيح له) وفيه ان لسنخ التشريع انحاء كلها تصرف فى سلطان الشارع فتارة يدعى المتعبد الربوبية ويتشان بشئون ذاته تعالى فى رتبة الربوبية فلا محالة يتصدى للا نشاء و الجعل و يصدر منه البعث والزجر او يدعي الرسالة و يزعم انه ماذون فى الا نشاء والجعل فكك او يدعى الخلافة و يحرم ما احله الرسول صم فهوايضم كك و اخرى لا يعود تصرفه الى ذاته تعالى فى شئونه ولا الى الذوات المقدسة فى شئونها بل يعود تصرفه الى فعل الشارع لا فى شئون ذاته وذلك كا لالتزام القلبى والتبانى على ان الفعل محكوم بالحكم الشرعى من ناحية الشارع فانه عند العلم بالخلاف او الشك متى

التزم به فقد نسب الخطاء بلسان حاله الی الشارع فی بعثه او زجره علی خلاف ما التزم به و مهما اظهره بلسانه فقدافتری علیه فهذا تصرف فی سلطان المولی علی فعله سواء سمی تشریعاام لا و هتك لحرمیه والعقل مستقل بقبحه (ثم انه قده قد دخل من باب التسبیب والمباشرة فی احکامه تعالی لاثبات صحة جعل الفعل الخارجی معنونا بعنوان التشریع المحرم عقلا خلافا للاستاد و نحن قد سددنا هذا الباب فی باب الاحکام اللالهیة و اوضحنا طریقه فی مبحث الطلب و الارادة ومرو رائك شطرمنه فی مقام تحقیق الحکم التعلیقی (قال ان بعثه وزجره تعالی تسبیبی منه لفعل العبد و اعدام تسبیبی منه لفعله بحیث لوتمت الدعوة واثرات العلة وانتهت الی معلولها کان الفعل الخارجی فعلا مباشر یا من العبد و فعلا تسبیبیا من المولی فاذا فعل بعنوان انه موجود تسبیبی منه تعالی فقد شرع فی جعله تسبیبیاه منه تعالی حیث ان الا یجاد التسبیبی شان و داخل تحت سلطانه فبهذا الا عتبار یصح جعل الفعلی الخارجی معنونا بعنوان التشریع المحرم عقلا انتهی) و قد عرفت ان الا لتزام علی خلاف حکم الشارع تصرف فی فعلة و لا حاجة الی هذا التکلف لکنه اثم قلبی کما افاده الاستاد فی الحاشیة و کما لا حرمة ابتداء لا حرمة بالملازمة ضرورة ان کل ما یوجب استحقاق العمقوبة عند الفعل لا یکون قابلا للنهی المولوی بداعی الزجراذ الملاك اللا نزجار موجود فی حکم العقل و معه لایبقی محل لا عمال المولویة والحاصل انه فرق بین حکم العقل بقبح فعل من الافعال لاشتماله علی المفسدة کالظلم وهذا هومورد الملازمة وبین استقلال العقل بکونه طغیانا وعصیانا للمولی کالتجری والتشریع فان هذا لیس مورد الملازمة فما فی تقریرات بعض الاعلام من کون حکم العقل بقبح التشریع من علل الا حکام المستتبع للملازمة ممنوع جدا لما عرفت من عدم کون مورده قابلا للنهی المولوی فکیف یکون واقعا فی سلسلة علل الا حکام ثم قال و ان شئت قلت ان التشریع من افراد الکذب) وفیه ان التشریع یتحصل بالا لتزام عند الشك و لو کان مطابقا للواقع وقبحه من هذه

الجهة لا من جهة كونه كذبا و فى مورد الاجتماع يتحقق عنوانان للقبح(تتميم على القول بكون الفعل الخارجى محرما بالحرمة التشريعية ومن المعلوم انه يمتنع ان يكون مركز الحرمة هو الفعل الخارجى بعنوانه اذ يلزم اجتماع المثلين فى صورة الموافقة و اجتماع الضدين فى صورة المخالفة مثلا لو التزام بحرمة صلوة الجمعة عند عدم العلم بحكمها و قلنا بحرمتها تشريعا بحيث يكون الا لتزام بها واسطة لثبوت الحرمة التشريعية لنفس صلوة الجمعة لزم ح اجتماع المثلين فيما اذا كانت محرمة واقعا و اجتماع الضدين فيما اذا كانت واجبة واقعا و اما اذا كان عنوان التشريع مركزا للحرمة لم يلزم المحذور المذكور لان هذا العنوان منتزع من الفعل الذى لم يعلم حكمه الواقعى عند الالتزام به ومن المعلوم ان هذا العنوان متاخر رتبة عو الحكم الثابت العناوين الا ولية فيكون التشريع فى طول العنوان الاولى المحكوم بالحكم الواقعى فان الفعل المفروغ عن حكمه الواقعى المقيد بعدم العلم بحكمه عند التعبد منشا لانتزاع عنوان التشريع والمحذور المذكور لازم عند كون العنوانين فى عرض واحد بحيث يكون المصداق الخارجى مجمعا للعنوانين بناء على القول بامتناع الاجتماع ولكن الخطب فى عدم ورود لفظ التشريع بهذا المعنى المصطلح فى اللغة ولا فى الكتاب ولا فى السنة نعم البدعية وارادة فيها و هى الاحداث فى الدين كالبدع بعد زمان حيوة النبى ص فادخال ما ليس من الدين فى الدين واقعا بدعة لا تشريع اذ هو ادخال مالم يعلم انه منه فيه سواء علم عدمه او شك فيه فيشمل مان كان من الدين واقعا و التزم به عند الشك فيه كما هو المفاد من الرواية المشتملة على تربيع القضاة ومن البين انه لاجامع بين عنوان التشريع بهذا المعنى وبين البدعة و ان كانت لها مادة الا جتماع و هى صورة العلم بالعدم ومادة الا فتراق من جانب البدعة ادخال ما ليس فى الدين فيه ممن اخطا فى الواقع مع التقصير فى تحصيل القطع بالحكم فان القطع بالحكم عن تقصير عند الخطا ليس داخلا فى التشريع الذى موضوعه عدم العلم بالواقع الشامل للعلم

بالعدم و الشك لكن الحكم المقطوع بدعة ويشكل القول بحرمة فى هذه الصورة علاوة على الحكم الواقعى بحيث يستحق المقصر عقوبتين على ترك الواقع و على البدعة فالبدعة فى غير هذه الصورة فرد من التشريع وليس هناك حرمتان مترتبان على موضوعين اعنى التشريع والبدعة انما الكلام فى تشخيص مركز الحرمة التشريعية و ما هو مفاد الا دلة من الكتاب والسنة كون الفعل الغير الماذون فيه مركزا لها كما هو مفاد قوله تعالى (قل و الله اذن لكم ام على الله تفترون) او الفعل الغير المعلوم حكمه كما هو مفاد قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وان تقولوا اعلى الله مالا تعلمون الى غير ذلك من الايات والروايات وهذان العنوانات فى طول الواقع ايضم فلا ضير فى اتصافهما بالحرمة لوضوح ان التعبد بحكم لم ياذن فيه فعلا على خلاف الحكم الواقعى صار عنوانا طاريا على الفعل الخارجى بعد الفراغ عن حكمه الواقعى فيكون الفعل المتعبد به كذلك حراما و من البين ان هذا العنوان ليس فى عرض الواقع و كذا العنوان الغير المعلوم حكمه فظهر مما ذكرنا ان واحدا من هذين العنوانين مركز للحرمة الشرعية التشريعية و مع الا ظهار بالقول عند الشك يتصف بالكذب فيما اذا كان مخالفا للواقع و عند العلم بالخلاف يكون افتراء ويشتد العقاب ح اذ التشريع محرم والكذب والافتراء محرم آخر (تذييل) قد عرفت ان العمل بالظن عبارة عن الا ستناد اليه فى مقام العمل والعمل به بلا التزام خال عن المحذور فيه الامخالفة الواقع اوالتجرى بالنسبة اليه فيما كان على خلافه حجة معتبرة مثبتة للتكليف فانه ان اصابت فالواقع منجز يعاقب على مخالفته و الا فيعاقب على تجريه عليه تعالى (وربما يترائى من كلام الشيخ قده انه ان لزم من العمل بالظن طرح اصل دل الدليل على وجوب الا خذ به حتى يعلم خلافه كان محرما ايضم لان فيه طرحا للاصل الواجب العمل كما لوظن الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة فان الا تيان بالفعل محرم وان لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به انتهى) و لعل وجهه ان المجعول فى مورد الا ستصحاب هو الحكم

المماثل فان الحرمة فى مورد استصحاب الحرمة حرمة شرعية مولوية مجعولة فى صورة الشك سواء كانت مطابقة للواقع ام لا فالعمل بالظن على خلافه محرم شرعا يوجب استحقاق العقاب و لو كان فى الواقع واجبا و لكى الذى يترائى من حاشية الاستاد خلافه (قال و مخالفة نفس الحجية المعتبرة اصلا كانت اوامارة بما هى ليست محذورا الا اذا كانت موافقتها مطلوبة فى نفسها وهو بمعزل عن التحقيق بل ليست قضية الحجية شرعا الا تنجيز الواقع فى صورة الاصابة والمعذورية فى غير ها اذا وافقها والتجرى اذا خالفها كما لا يخفى انتهى) و يمكن ان يقال ان جعل الحكم المماثل لما كان بلسان انه الواقع الباقى فى مورد الاستصحاب و بداعى التحفظ على الواقع بمعونة التعبد بعنوان عدم النقض و ابقاء الواقع كان الحكم المماثل للايصال الى الواقع بعنوان آخر وليس فى عرض الواقع و لازمه تنجيز الواقع فى صورة الاصابة لا ان الحكم المماثل يصير منجزا بمعونة العلم به و يبقى الواقع على ما كان عليه من الشانية اوالتعليقية كما ان لازمة العذر فى صورة المخالفة هذا بناء على القول بجعل الحكم المماثل فى مورد الاستصحاب (و اما بناء على عدمه و ان التعبد بالابقاء انما يكون ارعاية الواقع فى الجملة و لو فى صورة الاصابة كما ان المقصود من جعل الاحتياط شرعا فى بعض الموارد رعاية الواقع تمام المراعات فلاشك انه كالامارة يكون منجزا للواقع عند الاصابة وعذرا عند الخطاء وسياتى له زياده توضيح فى محله انشاءالله (قوله لا شبهة فى لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع فى تعيين مراده فى الجملة) اقول فلنقدم امورا امام شرح كلام الاستاد (الامر الاول) ان المتراح من كلام الشيخ قده ارجاع الاصول الوجودية الى اصالة عدم القرينة (قال القسم الاول مايعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادة خلاف ذلك كاصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز و اصالة العموم و الاطلاق و مرجع الكل الى اصالة عدم القرينة الصارفة من المعنى الذى يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة انتهى

و لعل الوجه في ذلك كما في بعض شروحه هو ان وضع الالفاظ انما هو لتدل على المعاني بانفسها ولكن الواضع رخص في نصب القرينة مع ارادة خلاف الظاهر فالوضع بنفسه مقتض للظهور والقرينة مانعة عند ومن المعلوم انه مالم يحرز عدم المانع ولو بالاصل لايمكن الحكم بالظهور الفعلي فيكون ظهور اللفظ فعلا في المعنى الحقيقي بعد احراز المقتضي مسببا عن عدم القرينة ومن المعلوم ان الشك اذا كان سببيا ومسببيا يجري الاصل في السبب دون المسبب سواء في ذلك الاصل اللفظي والاصل العملي انتهى) وفيه اولا منع السببية (ببيانه ان للكلام ظهورين انسباقي تصوري و ظهور تصديقي استعمالي والاول ناش من الوضع او القرينة المقرونة باللفظ كالكلام المسموع من وراء الجدار فان معناه الناشي من الوضع او القرينة منسبق الى الذهن بمجرد سماعه والثاني ناش عن الكلام الذي له ظهور تصوري فيما اذا كان المتكلم في مقام البيان في مجلس التخاطب سواء كان مفاده مرادا جديا في نفس الامر ام لا فح ان لم يكن للكلام ظهور تصوري ولو لاجل احتفافه بما يوجب الاجمال مما يصلح للقرينية من حال او مقال فلاينبغي الاشكال في التوقف ولو كان الموضوع له معلوما ولايجدي اصالة عدم قرينية ذالك ولا اصالة الحقيقية لصيرورة اللفظ ظاهرا في شيئ بعد ما لم يكن كذلك ولم يثبت بناء العقلا على الاخذ بالمعنى الموضوع له تشبثا بذيل الاصول العدمية والوجودية بل يبادرون الى الاستعلام عن المراد كما هو المشهود من ديدنهم في هذه الصورة فاذن لا يبقى مجال لجريان قاعدة السببية والمسببية فيها اصلا ومهما كان للكلام ظهور تصوري وظهور تصديقي وشك في المراد الجدي فتارة يكون الشك ناشيا عن احتمال احتفاف الكلام حين صدوره بالقرينة المانعة عن انعقاد الظهور بمعنى انه لو كان هناك قرينة لم يكن هذا الظهور الفعلي موجودا لا بمعنى ان الظهور الفعلي الوجداني شاني تعليقي وبمعونة اصالة عدم القرينة يصير فعليا اذ هذا باطل جدا ضرورة كون اللفظ قالبا للمعنى بحسب الظهور التصوري الوجداني دائر بين النفي والاثبات و

بعد احراز ان المتكلم كان فى مقام بيان مرامه حين صدوره عنه ينعقد له الظهور التصديقى بمعنى ان بناء العقلا قد استقر على جعل الظهور الوجدانى طريقا الى مراد المتكلم بلا ضميمة اصالة عدم القرينة والايلزم اما التوقف او التشبث بالظهور الصدورى التعليقى بضميمة الاصل ولازمه ان يكون الاصل حجة عندهم تعبدا اذ المفروض عدم احراز الظهور الصدورى كى يكون كاشفا فعليا فلا بد من التشبث باصالة عدم القرينة حين الصدور تعبدا او العلم بعدم القرينة هناك كى ينطبق على هذا الظهور الوجدانى و لكن المشهود من بنائهم خلاف ذلك و لو لم يكن الظهور الوجدانى حجة لم يكن ظهور الروايات الواقع فيها التقطيع حجة لامكان احتمال قرينة متصلة بها حين صدورها على خلاف هذا الظهور الوجدانى والضرورة قاضية بخلافه فظهر مما ذكرنا ان الظهور الوجدانى حجة بنفسه و ينهض دفعا للشك فى القرينة المتصلة بلا حاجة الى الاصل اصلا (و تارة اخرى بعد العلم بعدم القرينة المتصلة يكون الشك ناشيا عن احتمال قرينة منفصلة بحيث يكون ظهورها لكونه اقوى مانعا عن حجية هذا الظهور لا عن انعقاده و من البين ان هذا الظهور فعلى طريق بنفسه الى مراد المتكلم (وثالثة بعد العلم بعدم القرينة مطلقا متصلة او منفصلة يكون الشك ناشيا من احتمال العمد الى الاخفاء لحكمه داعية الى ذلك بناء على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما مر فى مبحث النسخ لا بمعنى عراء الكلام عند الاستعمال عن المراد الاستعمالى اذ القائله فى هذا المقام لا تنفك عن افناء اللفظ فى معناه كما هو المرتكز فى الاذهان فيكون الاخفاء بالنسبة الى المراد الجدى خاصة ومن المعلوم ان الشك فى المراد الجدى ح ليس ناشيا عن احتمال القرينة كى يكون سببيا ومسببيا ومع ذلك يكون الظهور حجة على المراد الجدى فى هذه الصورة بلا حاجة الى اصالة عدم القرينة فظهر مما ذكرنا ان الظهور فى الصور الثلاث فعلى وليس تعليقيا بحيث تكون اصالة عدم القرينة متممة لفعليته وبمعونتها يصير الظهور كاشفا فعليا عن المراد و من البين انه مع كونه كاشفا فعليا يكون

طریقا الی المراد و یکون حجة عند العقلاء لا جل کشفه وطریقیته الی المراد فاذن لاتمس الحاجة الی التشبث بذیل الاصول العدمیة بتاتا ولازم القول بها مع وجود الطریق الفعلی الی المراد کونها اصولا تعبدیة عند العقلاء والبناء اللبی منهم یابی عن التعبدی بلا اثر عملی هناك اصلا فمرجع الاصول وجودیة کانت او عدمیة الی حجیة الظهور وعدم الاعتناء باحتمال خلافه فی کشف المراد بلا سببیة و مسببیة اصلا فظهر من جمیع ماذکرنا انه علی القول بقبح تاخیر البیان عن محل الحاجة لاتصل النوبة الی الاصل العدمی ایضم لما عرفت من انه مع احتمال القرینة متصلة او منفصلة اما یکون الظهور الفعلی موجوداً ام لا فعلی الاول یکون ذلك الظهور طریقا بنفسه الی المراد وهو الذی ینهض رافعا للشك من ای سبب کان ناشیا وعلی الثانی لاتکون الاصول حجة علی المراد وجودیة کانت ام عدمیة نعم مع القطع بعدم القرینة مطم یحصل القطع بالمراد لاجل قبح تاخیر البیان عن محل الحاجة علی هذا القول و للقائل بقبح تاخیر البیان عن وقت الخطاب ان یقول بکون الدلالة قطعیة اذ بمجرد القاء الخطاب من ناحیة المتکلم الحکیم بلا الحاق القرینة علی خلاف الظهور یحصل القطع بالمراد بلا حاجة الی التشبث بذیل بناء العقلاء الا فی صورة الشك فی القرینة المتصلة وقد مر فی مبحث النسخ جواز تاخیر البیان عن قت الحاجة فضلا عن وقت الخطاب فقد استبان انه لیس هناك سوی الظهور اصول عدمیة اوجودیة فتکثیر الاصول الی الوجودیة والعدمیة کما ربما یتراءی من المقالة تبعید للمسافة (و ثانیا تقدم الاصل فی السبب علی الاصل فی المسبب انما یتاتی فی الدلیل اللفظی المتکفل بعمومه للفردین من الشك یکون احد هما مسببا عن الآخر کما فی الاستصحاب بالنسبة الی طهارة الثوب المتنجس المغسول بالماء المشکوك فی کریته المسبوق بالکریة فان الشك فی طهارته مسبب عن الشك فی الکریة ومع استصحاب الکریة لا یبقی مجال لاستصحاب نجاسة المغسول ووجهه ان شمول عموم خطاب لا تنقض بالنسبة الی الشك السببی لا یستلزم محذور خلاف اصالة العموم وتخصیصه بالنسبة

الى الشك المسببى بخلاف شموله بالنسبة الى الشك المسببى فانه يستلزم محذور التخصيص بلا وجه حسبما حقق فى محله و من المبين ان هذا الوجه لا يتاتى فى الدليل اللبى لوضوح ان الشك فى المراد يرتفع بالاخذ بالظهور وعدم الا عتداد بخلافه ولم يثبت هناك استقرار بناء العقلاء على اجراء اصول عدمية عند احتمال خلاف الظهور بل المدر المتيقن من بنائهم حجية الظهور عدم الاعتداد باحتمال الخلاف فظهر مما ذكرنا انه لم يثبت اصول عدمية بتاتا كى يقال بتقدمها على الاصول الوجودية ويتشبث بذيل قاعدة السببية والمسببية (الامر الثانى) انه لاشكال فى ان الاصل المعول عليه عند العقلاء هو كون المتكلم فى مقام اظهار مرامه وتفهيم مراده بكلامه الملقى الى المخاطب فى مجلس التخاطب بمعنى انه فيما اذا كان الكلام قالبا لمعنى وكان له ظهور تصورى و شك فى كونه مرادا بالا رادة الاستعمالية ولو لضرب القانون كان الاصل كونه مرادا كذلك وليس هذا اصلا تعبديا يعول عليه عند الشك كالاصول العملية المضروبة للشاك بل يكون للكلام ظهور فى ذلك بحيث يكون هذا الظهور طريقا لاستكشاف المراد الجدى فهناك ظهور تصورى انسبافى يكون ناشيا عن الوضع او القرينة المحفوفة بالكلام و ظهور تصديقى فى ارادة المعنى وقصد افهامه للمخاطب و من البين انه ليس لكلام واحد ظهوران فى عرض واحد بل يكون للكلام دلالتان طوليتان انسباق المعنى الى الذهن وارادة المعنى منه بحيث يكون ظهور اللفظ فى المعنى ظهورا فى كونه مقصودا بالا فهام (و السر فى ذلك) ان غرض الواضح من وضع الالفاظ ليس مجرد انسباق المعنى الى الذهن بل المقصود تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة على معانيها بالدلالة التصورية فيكون العلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بسبب الوضع وسيلة الى تفهيم المقاصد المكنونة فى الخواطر التى لا طريق الى ابرازها الا باصغاء الالفاظ الحاكية عن المعانى فاذن يكون ارادة المعنى من اللفظ مقصودة بالذات للواضع وحيث لا يتمكن الواضع ان يجعل ارادة المعنى ماخوذة فى الموضوع له

شطرا اوشرطا اذهى مقومة للاستعمال ويمتنع كونها جزء وقيدا للمعنى فى عرض المستعمل فيه وقد مر بيان المحاذير فى الامر الخامس من مبحث الالفاظ فلا جرم انه يضع اللفظ لذات المعنى حال كونه مرادا بالارادة الاستعمالية على نحو القضية الحينية فان ما لايمكن اخذ فى الموضوع له مع كونه متعلقا للغرض يكفى صدور الوضع حاله ولا يسع للتابع التخطى عن مورد الغرض فاطلاق اللفظ و عدم ارادة المعنى مخالف لقانون الوضع لمن يريد التبعية للواضع فى محاوراته و بمعونة الوضع كك يحصل للفظ دلالتان طوليتان انسباق المعنى الى الذهن و ارادة المعنى منه بحيث يكون ظهور اللفظ فى المعنى ظهورا فى كونه مرادا للمتكلم قضية لاتكاز ذلك القانون فى اذهانهم لايرفعون اليد عن ذلك الظهور الا اذا قام قرينة على خلاف ذلك وهذا ظاهر لاسترة عليه لمن راجع الى وجدانه فى محاوراته ومحاورات اهل اللسان فظهر مما ذكرنا نشوء الظهور فى كون المعنى مقصودا بالافهام من ناحية الوضع وهذا هو السند فى استقرار بناء العقلاء على الاصل المذكور وغب انعقاد الظهور التصديقى يكون حجة على المراد الجدى بلاحاجة الى اجراء الاصول الوجودية و العدمية كما انه ظهر مما ذكرنا ان الظهور التصورى حجة بنفسه بلا حاجة الى احراز الظهور التصديقى من الخارج نظرا الى كونه هو القدر المتيقن من بناء العقلاء الذى هو دليل لبى كما ربما يترائى من المقالة و المقصود فى هذا المبحث البحث عن استقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات التصديقية فى تعيين المرادات الجدية لا فى مجرد تشخيص الا رادة الا ستعماليه و ما اريد من اللفظ فيمقام الا ستعمال كما فى الدرر اذ البحث عن الا مارات انما يقع عن حجيتها و قيامها مقام القطع الطريقى المحض فى تنجيز الواقع عند المصادفة والعذر عند المخالفة و هذا اثر مترتب على استكشاف المراد الجدى لا على مجرد الارادة الا ستعمالية ما لم تكن طريقا للارادة الجدية (شبهة وازاحة) كيف يحمل المطلق الموضوع للذات المهملة الخالية عن السريان والتقييد فى قوله اعتق رقبة

على الاطلاق و مع عدم وضعه الاطلاق و كذا في الصيغة الموضوعة لمطلق الطلب على الوجوب مع عدم اقتضاء الوضع كون المراد الاستعمالي هو الوجوب و كذا الظهور الانسباقي في المعنى المجازي بمعونة القرينة المعاندة لايكون ناشيا عن الوضع بناء على كون الترخيص في المجاز طبعيا ناشيا عن حسن الاستعمال لا وضعيا ناشيا عن ترخيص الواضع فانه لا شك ان الظهورات الناشية عن القرائن لفظية كانت او حالية طرق عقلائية للمراد الاستعمالي وقداستقر بنائهم على حمل الظهور والانسباقي مطمح نظر المتكلم في مقام تفهيم مرامه على طبقه مع عدم انسحاب قانون الوضع في هذه الموارد فلا بد من احراز كون المتكلم في مقام البيان من الخارج فالظهور الناشي من الوضع او بمعونة القرينة سيان ولا وجه للفرق بين القبيلتين اصلا (والجواب) انه كما ان غرض الواضع في وضع الالفاظ تفهيم المقاصد كذلك غرض اهل المحاورة في محاوراتهم و قد ارتكز ذالك في اذهانهم بحيث صار كل ظهور انسباقي طريقا لاستكشاف المراد الاستعمالي بلا حاجة الى احراز كون المتكلم في مقام البيان من الخارج نعم لابد من كون اللفظ قالبا لمعنى ولو بقرينة المقام كي يكون طريقا لذالك ومن ثم يحمل المطلق تارة على الاطلاق البدلي كما في قوله اعتق رقبة وقد يحمل على الاستيعابي كما في قوله تعالى (احل الله البيع) فاحراز كون المتكلم في مقام البيان الذي هو من مقدمات الحكمة ارتكازي لاهل المحاورة وان كان ينعقد الظهور بمعونتها بخلاف الظهورات الناشية من القرائن (الامر الثالث) انه لابد من ثبوت امضاء الشارع لطريقة المحاورة في القاء مراداته الشرعية والعلم ببنائه على الجزي على طبق السنتهم لكي يكون الملقى منه الى المخاطب حجة شرعية وهذا قطعي ضروري لوضوح عدم اختراع طريقة اخرى في مقام الافادة المرامه من كلامه وهذا لا شبهة فيه (انما الاشكال فيما اذا علم ان دأب الشارع افادة مرامه بقرائن منفصلة عن الكلام خصوصا فيما صدر منه بعد زمان الحاجة من المخصصات والمقيدات

المنفصلة كما هو كذلك والمفروض ان هذه طريقة خاصة به على خلاف طريقة اهل المحاورة فهل ينعقد لكلامه ظهور كاشف عن مراده الجدى و لو بمعونة مقدمات الحكمة قبل الفحص عن تلك القرائن المنفصلة بحيث يكون الفحص عن المعارض اولا والمسئلة مبنية على كون البيان الذى ينعقد باحراره الظهور هو البيان فى مجلس التخاطب او البيان الى الابد ولازمه عدم انعقاد الظهور مع احراز بناء الشارع على التقطيع وتاخير بيان تمام مراده الى مجلس آخر لوضوح انه مع كونه فى مقام الاهمال ولو بالنسبة الى جزء متمم لمرامه لايكون لكلامه ظهور فى تمام مرامه كى يكون حجة بينه وبين المكلفين مثلا اذا قال الشارع اعتق رقبة وعلمنا ان بنائه على عدم بيان قيود مراده فى مجلس التخاطب فاذن لا يفهم من هذا الكلام الا كون مطلق الرقبة جزء للمراد مع احتمال ان يكون له جزء آخر يكون متمما للمراد ولا نسلم بناء العقلاء على حجية اصالة عدم القرينة تعبدا مع عدم انعقاد الظهور حسبما مر بيانه سابقا فظهر مما ذكرنا انه لاينعقد للكلام ظهور قبل الفحص بناء على كون البيان الذى يكون احرازه من مقدمات الحكمة هو البيان الى الابد ولاشك انه بعد الفحص عن القرينة المنفصلة لا يحصل الا الظن بعدمه الموجب للظن بالمراد ولايورث الظن ظهورا للفظ بعد مالم يكن له ظهور فى مجلس التخاطب اذ لو كان الكلام حين سماع المخاطب او وصوله اليه قالبا لمعنى كان له ظهور والافلن ينقلب الى القالبية بمجرد الظن بالمراد الا سيما فى المطلق الموضوع للطبيعة المهملة فانه لا ينعقد له ظهور تصورى بالنسبة الى الاطلاق فضلا عن الظهور التصديقى الذى يكون حجة على المراد ولما كان للكلام الملقى فى مجلس التخاطب ظهور تصديقى بالوجدان بعد كون المتكلم فى مقام الافهام ثبت ان البيان الذى ينعقد به الظهور التصديقى هو البيان فى مجلس التخاطب لا البيان الى الابد ومهما احرز ولو بالاصل كون المتكلم ليس فى مقام الاهمال او والاجمال بل هو بصدد اظهار مرامه فلا محاله ينعقد له ظهور وجدانى

لو لم يكن المكلف حاضرا فى مجلس التخاطب ويكون مفاده مرادا استعماليا فى مقام اعطاء القانون ولو كان متعقبا بالف تقييد او تخصيص ويكون حجه على المراد الجدى مالم يقم على خلافه حجة اقوى فاذن يكون الفحص عن القرينة المنفصلة فحصا عن المعارض الاقوى لاتحصيلا للظهور التصديقى بمعونة الفحص فتلخص مما ذكرنا ان المكلام الملقى الى المخاطب فى مقام التفهيم ظهورا تصديقيا فى المراد الا ستعمالى علاوة على الظهور التصورى الانسباقى الحاصل من الوضع او القرينة المتصلة ويحصل الظهور التصديقى ابتداء فى المطلقات الموضوعة للذات المبهمة الخالية عن الظهور الا نسباقى بمعونة مقدمات الحكمة والظهور التصديقى حجة على المراد لجدى بلاحاجة الى الا لتزام بظهور تصديقى آخر كمافى تقريرات بعض الا علام (قال فى مبحث المطلق والمقيد ان مراتب الدلالة ثلاثة (الا ولى) الدلالة التصورية الناشية من سماع اللفظ (الثانية) الدلالة التصديقية اعنى بها انعقاد الظهور فيماقاله المتكلم بحيث يكون قابلا للنقل بالمعنى وهذه الدلالة تتوقف على عدم وجود القرينة المتصلة ولا يضربها وجود القرينة المنفصلة (الثالثة) الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم واقعا وهذه الدلالة تتوقف على عدم وجود القرينة مطم متصلة او منفصلة وعلى هذا ينبتنى لزوم الفحص عن المقيدات والمخصصات المنفصلة فيما اذا كان داب المولى افادة مرامه بقرائن منفصلة انتهى وانما الجائة الى القول بتثنة الظهورين التصديقيين التزامه بكون البيان هو بيان المراد الواقعى ولو بمعونة القرينة المنفصلة كما هو المنصوص عليه فى كلامه وقد عرفت فساده وان المراد من كون المتكلم فى مقام البيان هو كون فى مقام اظهار مرامه فى مجلس التخاطب فمع عدم الحاق قرينة متصلة ينعقد لكلامه ظهور تصديقى فى مراده الا ستعمالى ويكون حجة على المراد الجدى وهذا هو الذى جعله ثانى القسمين من الدلالة وقد مر تحقيق المراد الا ستعمالى فى مبحث العام والخاص و انما يجب الفحص لمكان كونه معرضا لورود القرينة المنفصلة حسبما هو قضية

استقرار ديدن الشارع على افادة مرامه الجدى بقرائن منفصلة وقد عرفت انه لايتحصل بالفحص ظهور آخر علاوة على ما كان الكلام قالبا له من الظهور عند القائه فى مجلس التخاطب و فى كلامه وجوه من النظر قدنبهنا عليها فى مبحث المطلق والمقيد(اذا تمهد ذلك فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد (قوله والظاهر ان سيرتهم على اتباعها من غير تقييد با فادتها للظن فعلا ولا بعدم الظن كك على خلافها قطعا) اقول اختلفو فى ان الظهور حجة من باب الظن النوعى اوالظن الشخصى والمراد من الظن النوعى فى مقابلة الظن الشخصى هو كون اللفظ بنفسه او خلى وطبعه مفيدا للظن بالمراد بمعنى كونه كاشفا عن المراد بالنظر الى نفس الوضع وان كان محفوفا بما يصلح ان يكون قرينة فان الا قتران به لايكون مانعا عن الكشف الذاتى كالعام المتعقب بضمير يرجع الى بعض افراده وكالجمل المتعقبة بالاستثناء وقد يراد من الظن النوعى الظهور العرفى وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المكتنفة بالكلام وعليه فلا يتمسك باصالة الحقيقة فيما اذا كان الكلام مقترنا بما يصلح للقرينية لامكان انتفاء الظهور العرفى وطرو الاجمال عليه بخلاف الظن النوعى بالمعنى الاول فانه باق مع قرض الاقتران بما يصلح للقرينية فيصح التمسك باصالة الحقيقة فى هذا التصورة ايضم والمحكى عن جماعة اشتراط الظن الشخصى فى حجية الظواهر كالمحقق الخونسارى والسيد السند فى المفاتيح وشريف العلماء والمنسوب الى بعض اشتراط عدم قيام الظن الشخصى على خلاف الظاهر مطم اوبشرط حصوله من امارة لم يقم دليل قطعى على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس ولا يخفى ان المشترط ان كان ممن يقول بالظن الخاص ربما لا يقول بالاشتراط حتى مع التعارض بمعنى انه يسعه ان يقول باشتراط كون الخبر موجبا للظن الفعلى مع قطع النظر عن المعارضة فيكون الخبران المتعارضان الوا جدان للشرط المذكور حجه شانية عنده فيكون حاله كحال من يقول بالظن النوعى فى التمسك باخبار

الترجيح والتخيير فى علاج المتعارضين وكذا من يقول باشتراط عدم الظن على الخلاف نعم من يقول بالظن المطلق كالمحقق القمى قده وكانت الحجية عنده دائرة مدار الظن الشخصى مذهب فى باب التعارض عند التعادل الى سقوط المتعارضين والرجوع الى الاصل ويتحرى فى باب المرجحات حصول الظن بواحد منهما والمرجحات المنصوصة وغيرها سيان عنده كما يترائى من كلماته فى باب التعارض (والحق حجية الظواهر المفيدة للظن النوعى بالمعنى الثانى ولو لم تفد الظن فعلا اوقام على خلافها ظن غير معتبر ويشهد لذلك سلوك الموالى مع عبيدهم فى اوامرهم ونواهيهم لوضوح انه لا مجال لا عتذار العبيد عن مخالفتها بعدم افادتها الظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف فلو امر المولى عنده بضيافة العلماء ولم يحصل للعبد ظن بارادة المولى ضيافة الجميع او ظن كون المراد خصوص الفقهاء فاضافهم خاصة فلا ريب انه لا يسمع منه ذلك وكان مستحقا للذم و التوبيخ والحاصل انه قد استقر بناء العقلاء على اتباع الظهور من لدن آدم ع الى زماننا هذا من غير اشتراط بحصول الظن بالوفاق ولا بعدم الظن بالخلاف مع انحفاظ الكشف النوعى الحاكى عن المراد بل الظن بالوفاق لايزيد الظهور قوة كما لا ينقص الظن بالخلاف عنه رتبة ولئن زاد الظهور قوة لزم صيرورة الظهور بمعونة الظن اظهر اونصا ولازمه تقديمه على الظهور الفاقد له فى مقام الجمع العرفى ولئن نقص الظن بالخلاف عن الظهور رتبة لزم صيرورته مجملا والتالى باطل بالوجدان من مشاهدة طريقتهم فى حجية الظواهر ويظهر مما ذكرنا ان الظهور حجة عندهم ما لم يزاحمه ظهور اقوى ولا يزاحمه الامارات المفيدة للظن الغير المعتبر اصلا وح لو فرض هناك امارة معتبرة عندهم كالقياس ولم يكن معتبرة عند الشارع كان الظهور حجة و ان لم يكن حجة عندهم اذ المفروض عدم انثلام ظهور اللفظ بقيام الظهور فى كلام منفصل على خلافه وامضاء طريقتهم شرعا لا يقتضى التوقف عن اتباع الظهور فى هذه الصورة فر بما يختلف الامارات شرعا وعرفا فى الحجية وعدمها الموجبة

المتوقف عند دون الشارع وبالعكس مع عدم اختلاف بينهما فى كيفيه حجية الظهور و كونها مغياة بعدم قيام الحجية على خلافه (فما صدر من المحشى فى نهاية درايته من ان المتقين من عدم اعتناء العقلاء بالظن بالخلاف انما هو فيما اذا لم يكن هناك امارة معتبرة عندهم ففى مثل هذه الصورة يشكل الامرانتهى) غير سديد جدا وقديني بنيان الاشكال على المقتضى والمانع(قال واما المانعية فى مقام الثبوت فمعقولة لا مكان ان يكون فى الظن بالخلاف خصوصية مانعة عن تاثير الكشف النوعى وصيرورة داعيا للعقلاء على العمل بالظاهر سواء كان المانع فى مقام الثبوت حجة فى نفسه اولم يكن حجة انتهى موضع الحاجة) وفيه ان الداعى للعقلاء فى اتباع الظهور هو الاغراض والخصوصيات الكامنة فى المعانى والحقايق المشكوفة بالظهور والظهور للمقاصد فى الظهور التصورى وظهور لارادتها فى الظهور التصديقى وليس فى الظهور الكاشف عنها خصوصية غير ما فى المشكوف و من ثم يكون الظهور مغفولا عنه حين القاء الكلام للكشف عن تلك المقاصد وافناء اللفظ فى المعنى لمكان كونه مراة لها فليس بناء العقلاء على حجية الظهور الا لكونه كاشفا عما فيه خصوصية داعية لا حضاره فى ذهن السامع ويكون كاشفا عن ارادة المتكلم ولا معنى لتاثير الكشف النوعى من حيث هو كشف فى بناء العقلاء و صيرورته داعيا لهم على العمل بالظاهر والا يلزم خروجه عن الكشف والمراتية للمعانى فاذن لايكون هناك مقتض كى يكون الظن بالخلاف مانعا عن تاثيره فى مقام الثبوت فلا يرفعون اليد عن الظهور الا بالعثور على ظهور اقوى كما افاده الاستاد فى الحاشية (قوله كما ان الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصدافهامه) اقول هذا التفصيل منسوب الى المحقق القمى قده ولكن هذه العبارة اعنى قصد افهامه غير منصوص عليها فى كلماته (قال فى مبحث الاجتهاد والتقليد ان الظن المطلق حجة لى زمان الانسداد ثم اعترض على نفسه بان ظواهر الايات الناهية تدل على حرمة العمل بالظن وهى حجة للاجماع على حجية ظواهر الكتاب فاجاب

عنه بوجوه الثانى المسلم منه حجية متفاهيم المشافهين والمخاطبين ومن يحذ و حذوهم لان مخاطبته كانت معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقية او القرائن المجازية حجة لان الله ارسل رسوله بلسان قومه والمراد بلسان هو ما يفهمونه و كما ان الفهم يختلف باختلاف اللسان كذلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية متفاهم المتاخرين عن زمان الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل آخر غير مادل على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولايمكن اثبات ذلك الا بوجهين الاول دليل الانسداد وهو الذى قصدناه والثانى ان يكون الكتاب العزيز من قبيل تاليف المصنفين الذى يقصدون بكتابهم بقائه ابدالدهر ليفهم منه المتاملون على مقدار فهمهم ويعملون عليه و كذلك المكاتب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة وهو ممنوع سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية ولاينا فى ذلك تعلق الغرض ببقائه ابدالدهر لحصول الاعجاز و ساير الفوائد الى ان يقول (الثالث سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيف المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة منه اليوم ليست ظنونا حاصلة منه فقط بل هى حاصلة بعد ملاحظة المعارض والعلاج والسوانح التى حصلت فى الشريعة فهى ظنون حاصلة للمجتهد بنفس الامر لا ظن حاصل من الكتاب انتهى ملخصا) و قال فى مبحث السنة انها من باب الخطابات الشفاهية المقصود منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم فى كثير من المواضع بالاجماع وغير انتهى) وهذه العبارات كما ترى يستفاد منها القول باختصاص الخطابات فى الكتاب والسنة بالمشافهين المخاطبين لا التفصيل المنسوب اليه ومن البين انه لا ملازمة بين العنوانين فربما يكون غير المخاطبين من الغائبين والمعدومين مقصودين بالافهام قضية لشمول التكاليف لهم كالمخاطبين كما هو كذلك فى الاحكام التى جاء بها النبى ص وربما لا يكون المخاطب

مقصودا بالافهام اصلا كما (فى قوله ايالك اعنى واسمعى باجارة)* وربما يقال بعدم اعتبار الظواهر بالنسبة الى من لم يقصد افهامه وان فرض كونه مخاطبا (بالكلام كالخطابات الشفاهية بالنسبة الى المعدومين على القول بشمولها لهم ويمكن ان يقال ان الخطاب عبارة عن القاء الكلام نحو الغير للافهام وان قضية المقابلة بين الخطاب الخاص بالمشافهين و كتب المصنفين هى التفصيل المنسوب اليه لوضوح انما فى كتب المصنفين مع اشتمالها بالخطابات غير مختصة بمخاطب خاص لاجل كون كل ناظر فيها مقصودا بالافهام فيدور القول المذكور مدار قصد الافهام وعدمه لامجرد توجيه الخطاب نحو شخص خاص و كيف كان فبعد اختياره فى القوانين القول باختصاص الخطابات بالمشافهين (قال يظهر الثمرة فى فهم الخطاب فان الخطاب بما له ظاهر وارادة غير بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم من ان ينبوفهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم الفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف مالو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتاخرين التحرى والاجتهاد فى تحصيل فهم المخاطبين ولو بضميمة الظنون الاجتهادية انتهى) ليس مراده قبح تأخر البيان عن وقت الخطاب مع عدم كون المخاطب محتاجا الى البيان حين الخطاب كما نص عليه الحشى فى شرح كلامه ولعل مراده ان اللازم على المتكلم القاء الكلام حين حاجة المخاطب على وجه يكون وافيا لافهام مرامه فيما اذا كان المخاطب مقصودا بالافهام والا كان ناقضا لغرضه وهو قبيح على الحكيم وهذا بخلاف من لم يقصد افهامه بالخطاب لعدم تعلق غرض المتكلم بافهامه فاذن لايتوجه قبح على الحكيم فيما اذا اراد غير الظاهر اتكالا على قرينة مقامية مشهودة عند المقصودين بالافهام مستورة عند غيرهم وقضية قاعدة القبح ان يحصل القطع بمراد المتكلم لولا احتمال الغفلة فى المتكلم او المخاطب والرجوع الى بناء العقلاء مقصود على صورة احتمال الغفلة خاصة وهذا الوجه كماترى لوتم لكان سندا للتفصيل بين

المخاطب الحاضر وغيره لوضوح احتمال سقوط القرينة المتصلة وعدم وصولها الى الغائب وان كان مقصودا بالافهام ولايتوجه قبح الى المتكلم الحكيم لان المفروض عدم اخلاله بالقرينة الا ان يقال بضميمة اصالة عدم القرينة بكون الظهور للغائب المقصود بالافهام حجة من باب الظن الخاص دون غير ويحتمل ان يكون مدرك التفصيل المذكور ماأشار اليه قده فى مبحث السنة من قيام احتمال القرائن اللفظية المتصله الصارفة عن العموم لكن عرض لها الا نفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للاخبار اوحصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى اوغير ذلك من السوانح كماعلم فى كثير من المواضع اواحتمال مخصصات منفصلة قد اختفيت عليها ولااصل هناك ينهض دفعا لهذه الاحتمالات اذينحصر مورد جريان الاصول اللفظية فيما اذا احرز ما صدر من المتكلم من الكلام المصحوب بما له دخل فى الظهور و يكون منشا الشك الغفلة عن المتكلم فى الحاق القرينة او عن المخاطب فى سماعه ولايتيسر ذلك الا للمخاطبين لالغيرهم فيكون الظن الحاصل من الظواهر لغير المخاطبين حجة من باب الانسداد وقضية هذا لوجه ايضم التفصيل بين الحاضر والغايب اذ ربما يكون الغائب مقصودا بالافهام مع حدوث هذه السوانح نه (و كيفكان ففيه اولا ان غير المشافهين مقصودون بالافهام قطعا حتى فى مثل قوله ع لاتنقض اليقين بالشك فضلا عن العمومات فى تلو الا دوات اذ اختصاص الادوات وضعا اوعقلا بالمشافهين لايوجب اختصاص القصد بهم مع كون غيرهم مكلفين بمفادها ويمكن دعوى دلالة الروايات المستفيضة عليه كقوله ان حكم الله فى الاولين هو حكم الله فى الاخرين) وبالجملة دعوى القطع بكون غير المشافهين مقصودين بالافهام كا المشافهين قريبة من الصواب وعليه يكون قاعدة القبح جارية فى حقهم لكنها لاتدفع احتمال السقط وعدم وصول القرينة المتصلة اليهم و قد مر شطر من الكلام فى ذلك فى مبحث الخطابات الشفاهية واما احتمال انقطاع القوائن وانفصال المخصصات فانما يوجب ذلك لزوم الفحص عنها لاسقوط الكلام

عن الظهور الذى هو طريق الى المراد فبعد الفحص اللازم يصح التمسك به لاستكشاف المراد كما هوقضية كون غير المشافهين مقصودين بالافهام وهذا ظاهرا لامرية فيه (وثانيا) انه لافرق فى العمل بالظهور وجريان الاصول اللفظية بين المقصود بالافهام وغيره لان سند حجية الظوهر ليس قاعدة القبح بل بناء العقلاء على جعل ظاهر كلام المتكلم الذى فى مقام الافهام طريقا الى مراده سواء كان المتكلم حكيما ام لا او كان مضمونه محل حاجة المخاطب ام لا وربما لاتمس حاجة الى مضمونه بتاتا كالقصص والحكايات وغيرها ممايكون علمه بمضمونها وجهله بها عنده سيان وقد استقر بنائهم على الاخذ بظاهر الكلام مطلقا ضرورة ان اهل اللسان اذا نظروا الى كلام صادر من المتكلم الى مخاطب مع احراز كونه فى مقام البيان وقصد الافهام ولو بالنسبة اليه خاصة فلاريب انهم يحكمون بارادة ظاهره منه اذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص فى مظانها فلو فرضنا اشتراك الناظر مع المخاطب فيما اراد المولى منه فلا يصح له الاعتذار فى ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم افهامه فضلا عما اذا لم يكن بصدد افهامه وبالجملة نهوض مقدمات الحكمة بالنسبة الى المشافهين كاف لصحة التمسك لغير هم بالمطلقات وكذا العمومات بعد الفحص عن المخصصات فيما اذا كانت العمومات معرضا للتخصيص وهذا ظاهر لكل من راجع الى ديدن اهل اللسان (وربما يترائى من كلماته ان فى التمسك بظواهر الكتاب العزيز محذورين آخرين يوجبان سقوطها عن الحجية بالخصوص (احدهما) اختلاف الفهم باختلاف الزمان وان توافق اللسان وحاصله اختصاص الحجية بفهم المشافهين لابفهم المتاخرين (وثانيها) ان الظنون الحاصلة منها اليوم ليست ظنونا حاصلة منها فقط بل هى ظنون حاصلة للمجتهد بنفس الامر لاظن حاصل من الكتاب اذ تلك الظنون حاصلة بعد ملاحظة المعارض والعلاج والسوانح التى حصلت فى الشريعه (ويرد على الاول) ان لازم

جعل اختلاف الفهم محذورا مستقلا عدم اجداء شمول الخطابات لغير المشافهين على القول بعمومها لهم لوضوح عدم صحة التمسك بها للمتاخرين مع وجود محذور اختلاف الفهم فيهم مع انه قده قد جعل ثمرة النزاع جواز التمسك بها لغير المشافهين على القول بعدم الاختصاص مضافا الى ان اختلاف الفهم حاصل فى المشافهين ايضم كما هو المنقول عنهم فى كتب التفاسير وبالجملة لا وجه لكون اختلاف الفهم مانعا عن الحجية مع تسليم اتحاد اللسان (ويرد على الثانى) ان الظهور الذى يكون الكلام قالبا له حجة بعد ملاحظة المعارض والعلاج و عدم وجدان ظهور اقوى على خلافه ضرورة عدم انتفائه وبقائه على ما هو عليه بل لاينتفى الظهور بالعثور على ظهور اقوى وان لم يكن حجة فعلا فضلا عما اذا لم يحصل الظفر على ظهور بعد الفحص الازم وسيتلى عليك الكلام فى السقط والتحريف من ذى قبل (نقل وتعقيب) قال المحشى قدده فى نهاية درايته بعد نقل كلام المحقق القمى قده ما هذا لفظه والجواب يبتنى على مقدمة وهى ان الارادة استعمالية وتفهيمية وجدية فمجرد ايجاد المعنى باللفظ بنحو الوجود العرضى متقوم بالارادة الاستعمالية سواء قصد بهذا الايجاد احضار المعنى فى ذهن احدام لا و اذا قصد هذا كانت الارادة تفهيمية وهذا المعنى الموجود المقصود به الاحضار ربما يكون مراده جديا وربما يكون لانتقال المخاطب مثلا الى لازم المراد جدا او ملزومه كما فى باب الكتابة والملاك فى كل واحدة غير الملاك فى الاخرى والكاشف عن كل واحدة غير الكاشف عن الاخرى فالجرى على قانون الوضع يقتضى ايجاد المعنى بلفظه وهو وجه بناء العرف عملا على حمل اللفظ على الاستعمال فى معناه ولزوم نقض الغرض لو لم يكن الكلام الصادر وافيا بالمرام يقتضى عدم قصد الافهام الا بما يكون وافيا بالمرام و كوى جدا الشئى كانه لا يزيد على نفس الشئى يقتضى حمل كلية الا قوال والا فعال على الجدى حتى يظهر خلافه وعليه نقول بناء العقلاء عملا على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعى

عن المعنى هو معنى حجية الظهور وحكم العقل بقبح نقض الغرض الذى هو غير مربوط ببناء اهل المحاورة هو الدليل على ان المعنى المختص باللفظ هو الذى قصد افهامه وبناء العقلاء العام هو الدليل على حمل كلية الافعال والاقوال على على الجد فالفرق المعلوم بين الظاهر الملقى الى من قصد افهامه ومن لم يقصد افهامه لوجه مخصوص لا يقتضى الفرق فى المقام الاول وحجية الظاهر بحمله على مقتضاه من كشفه النوعى من معنا الوضعى والخلط بين المقامين اوهم الفرق بين من قصد افهامه ومن لم يقصد افهامه انتهى كلامه) وفى كلماته مواقع للنظر (الاول) فى تثليث الارادة والحق انها اما ارادة تفهيمية المسماة بالارادة الاستعمالية باصطلاح الاستاد اوارادة جدية ولاثالث لهما (بيانه ان الكلام اذا كان متضمنا للخطاب فلا ريب ان الاستعمال انما يتحقق بافناء اللفظ فى المعنى وارادته بماله من المعنى الانسباقى فلو لم يكن قاصدا للخطاب الى الغير لم يكن مريدا للمعنى بتاتا وبعبارة اوضح الكلام اما اخبار ولو بداعى التحسر ونحوه كقولها انى وضعتها انثى) او بداعى الانشاء ولو كان بداعى التحزن ونحو كقوله (ويا كوكبا ما كان اقصر عمره) والاخبار يحصل به وبالمخبر عنه والمخبر له كما ان الانشاء يتحقق بالطلب والمطلوب والمطلوب منه ولو كان تنزيلا ومن البين ان الاستعمال لايتحقق الا باحضار المعنى للغير وقصدا علامه ولو بعد تنزيل الجماد منزلة العاقل فى كلتا القبيلتين وان كان يمكن عقلا التفكيك بين المرحلتين كالمجنون الذى يتحدث مع نفسه ويتكلم مع عدم مخاطب عنده ولكن قصد المعنى لاينفك عن افهام الغير فى المحاورات العرفية (الثانى) فى تثليث الكواشف فان كان مقصوده تعدد الظهورات ففيه امتناع تعدها عرضا (بيانه ان الظهور فى المراد التفهيمى بعينه هو الطريق لاستكشاف المرادى الجدى عند العقلاء وليس المراد الجدى لازما اوملزوما للمراد التفهيمى كاللازم فى باب الكنايات حيث ان دلالة اللفظ عليه يكون بالالتزام فى طول الدلالة المطابقية فيكون للكناية ظهوران طوليان

ولا كذلك الامر فى الظهور فى المراد الجدى بالنسبة الى المراد التفهيمى لوضوح انه لاتلازم بينهما فى مقام الثبوت بل فى مقام الاثبات فقط فليس هناك الاظهور واحد ولو بمعونة مقدمات الحكمة يكون طريقا للمراد الجدى مالم ينكشف الخلاف وقد تقدم آنفا ان السند فى حجية الظواهر واستكشاف المراد هو بناء العقلاء و انه لا حاجة الى التشبث بلزوم نقض الغرض لاثبات المراد التفهيمى فيما اذا كان للكلام ظهور انسباقى ولو بمعونة القرائن وانما تمس الحاجة اليها فى المطلقات المبهمات المحتاجة الى مقدمات الحكمة فى حملها على الاطلاق (الثالث) فى قوله جدالشى ء وفيه ان الجد بالكسر فى اللغة يكون فى مقابلة الهزل والمراد الجدى فى الاصطلاح انما يكون فى مقابلة المراد التفهيمى لغرض اعطاء القاعدة وضرب القانون اولغرض آخر كما فى الكناية فان المراد الجدى هو المعنى المكنى عنه وقد فرغنا عن تحقيق المراد الاستعمالى التفهيمى فى مقابلة المراد الجدى فى مبحث العام المخصص وقد سبق سابقا ان الظهور فى المراد التفهيمى حجة على المراد الجدى مالم ينكشف الخلاف لاجل كشفه النوعى عنه (الرابع فى قوله والخلط بين المقامين) وفيه انه ليس للمطلقات معنى بحسب الوضع فلابد لجعلها على الاطلاق من التشبث بذيل مقدمات الحكمة التى منها لزوم نقض الغرض لولم يكن الاطلاق مرادا مع كونه فى مقام البيان ويصدد الافهام مع عدم نصب القرينة فلا فللمفصل ان يقول باختصاص نهوضها لمن قصد افهامه لالغيره فلا يجوز له التمسك بالمطلقات فلابد فى الجواب من اثبات استقرار بناء اهل المحاورة بالتمسك بها لغير من قصد افهامه بمجرد ثبوت الاطلاق لمن قصد افهامه كما ان للمفصل ان يمنع من ثبوت الظهور فى العمومات وبوقوع انفصال القرائن بالتقطيع وبورود المخصصات المنفصلة فلابد فى الجواب من اثبات الظهور وعدم كون الانفصال مانعا عن انعقاد الظهور فيكون حجة بعد الفحص فظهر مما ذكرنا انه لاوجه لجعل الكشف النوعى مسلما مقبولا عند المفصل كى يجعل البحث كبرويا بل البحث فى الصغرى كما عرفت فلا وجه لجعل محل البحث فى المقام الاول من

حجية الظاهر كما يترای من كلماته (قوله وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجية ظواهر الكتاب) اقول ذهب الاخباريون الى ذلك فمنهم من ذهب الى عدم حجية مافى الكتاب كله نصا كان او ظاهرا بلا بيان من المعصوم ع وقد نسب هذا القول اليهم المحدث السيد نعمت الله فى محكى منبع الحيوة ومنهم من ذهب الى التفصيل بين النصوص والظواهر فاختار حجية الاولى دون الثانية وهو السيد الصدر شارح الوافية زعما منه ان الظواهر داخلة فى المتشابه وربما يترای من مقدمات الحدائق التفصيل بين الظواهر فى خصوص آيات الاحكام فلا يجوز العمل بها و غيرها فيجوز (قوله اما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته باهله ومن خوطب به (اقول محصول هذا الوجه ان القران من سنخ المرموزات التى قصدبها افهام خصوص من خوطب بها وهم الائمة ع ويدل على ذلك ما فى مرسلة شبيب ابن انس عن ابى عبدالله ع انه قال لابى حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم قال ع فباى شيئ تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه ص قال ع ياابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال ع ياابا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله الا عند اهل الكتاب الذين انزل اليهم ويلك وما هو الا عند الخاص من ذرية نبينا ص وما ورثك الله من كتابه حرفا) وفى رواية زيد الشحام قال دخل قتادة على ابى جعفر ع فقال ع له انت فقيه اهل البصرة فقال هكذا يزعمون فقال ع بلغنى انك تفسر القرآن قال نعم الى ان قال ع ياقتادة ان كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت واهلكت وان كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت واهلكت انما يعرف القرآن من خوطب به وفى رواية اخرى وقد جعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم (قوله او بدعوى انه لاجل احتوائه) اقول ربما يترای هذا الوجه من الامين الاسترابادى فى محكى فوائده (قال ان القرآن فى الا كثر ورد على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية انتهى) ولعل وجه التعمية كونه محتويا على مطالب غامضة لايكاد يصل

اليها ايدى اولى الاذهان المتعارفة من الرعية والسر فى غموضها كون الكلام مظهر اللحقايق الكامنة فى ذات المتكلم ومن البين ان الموجودات بوجوداتها العينية مشهودة بشهود حضورى عند المبدء الاعلى وليس فى الانفس الامكانيه الا مفاهيمها وماهياتها ويمتنع اكتناه حقيقة الوجود اى وجود كان فى الاذهان فللقران ظاهر وليس فى ظهور قصور لعدم اشتماله على التعقيد والغرابة ونحوها مما ينافى البلاغة وانه بطن لايصل اليه الافهام والنبى ص وخلفائه مراة مجلوة شطر الحق تنعكس فيها الحقايق ولابد للرعية من الاقتباس من مشكوتهم (قوله او بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لاقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه و اجماله) اقول قد تشبث بذلك السيد صدر فى شرح الوافية) قال بعد نقل ادلة الاخباريين ان هذه الادلة ان اقميت على انه لايجوز العمل بالظواهر التى ادعيت افادتها الظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد و النسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلم يبق افادته للظن وما افاده منعنا من العمل به مع قبول ان فى القرآن محكما بالنسبة الينا ايضم فلا كلام معهم فلا يرد عليهم شيئى وان كان بعض ادلتهم غيرواف بمطلوبهم واما اذا اقيمت على مانسبة السيد اليهم فكلا انتهى محل الحاجة) ومقصوده من السيد هو السيد نعمت الله حيث نسب اليهم عدم حجية الكتاب بنصوصه وظواهره جما واستغرب ذلك السيد صدر (وقال ولولا ان السيد نسب هذا القول اليهم وهو يظهر من كلامهم لتبادرت الى تكذيب هذه النسبة انتهى) (قوله او بدعوى انه وان لم يكن منه ذاتا الا انه صار منه عرضا للعلم الاجمالى بطرو التخصيص والتقييد والتجوز فى غير واحد من ظواهره كما هو الظاهر) اقول هذا الاستدلال مبنى على سقوط ظواهر الكتاب عن الظهور بالعلم الاجمالى بطرو الطوارى المذكورة ولو بدليل منفصل فمهما سقطت عن الظهور دخلت فى المتشابه فظواهر الكتاب تارة داخلة فى المتشابه ذاتا كما ذهب اليه السيد صدر واخرى داخلة فيها عرضا لاجل

العلم الاجمالى الموجب للاجمال فهذا سبب خارجى صار سببا لعروض الاجمال الموجب لدخول الظواهر فى المتشابه (ثم لا يذهب عليك انه لافرق فى ذلك بين كون المخصصات والمقيدات متكفلة للاحكام الالزامية من الوجوب والحرمة والعمومات مشتملة على الاحكام الترخيصية وبين كونها محتوية للاحكام الترخيصية والعمومات مشتملة على الاحكام الالزامية لوضوح ان المناط فى العمل بالاصول اللفظية هو الظهور ومع سقوط الظهور راسا بسبب العلم الاجمالى بالطوارى لاوجه للتمسك به اصلا وهذا بخلاف عدم جواز العمل بالبراءة مع العلم الاجمالى بالاحكام الواقعية فان العلم الاجمالى بالاحكام الالزامية سبب لعدم جواز العمل بالبراءة لا مطم كما يخفى نعم بناء على عدم سقوط الظهور وكان العلم الاجمالى سببا للزوم الفحص عقلا وبعد الفحص اللازم يصح التمسك بالظهور فاذن ينتهى المقل تقييد لزوم الفحص بما اذا كان متعلق العلم الاجمالى الاحكام الالزامية كى لايقع المكلف فى مخالفة الواقع المنجز بالعمل بالعمومات والمطلقات المرخصة بخلاف ما اذا لم يكن متعلق العلم الاجمالى الاحكام الالزامية لوضوح ان العمل بالعمومات والمطلقات خال عن المحذور المذكور ومع عدم الفحص لابد من العمل على طبق العمومات والمطلقات المتكفلة للاحكام الالزامية ولا وجه للبراءة المقلية لعدم تمامية موضوعها وهو الا بيان والمفروض انعقاد الاجماع على عدم جواز العمل بالبراءة الشرعية قبل الفحص وقدمر شطر من الكلام فى مبحث الفحص عن المخصصات (قوله اوبدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالراى لحمل الكلام الظاهر فى معنى) اقول الاخبار المشتملة على النهى عن تفسير القرآن بالراى ربما تبلغ حد التواتر كالخبر النبوى ص من فسر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار) ولازم شمول التفسير بالراى للحمل على الظاهر هو ان النهى عنه كاشف عن ان مقصود الشارع ليس تفهيم مقاصده بنفس كلامه وليس من سنخ المحاورات العرفية (قال السيد صدر فى شرح الوافية ان المتشابه كما يكون فى

اصل اللغة كاشتراك لفظى كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احدانى استعمل العمومات كثيرا وانا اريد الخصوص من غير ضم قرينة متصلة فح لايجوز لنا القطع بمراده ولايجوز لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل لانه وان كان عربيا لكنه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون كذلك او يكون فيه مجازات لم يعرف العرب ثم يستدل باية المتشابهات وان النبى ص نهى الناس عن التفسير بالا راء انتهى كلامه ملخصا) ولعل مراده من النزول على اصطلاح خاص نزول الايات المحتوية على الحقايق الشرعية المخترعة التى لم يعرفها اهل العرف وهى كثيرة من اول باب الطهارة الى آخر الديات وقد عرفها من عرفها بتعريف الشارع ولعل مراده من المجازات اعم من التشبيهامه التى يكون طرفاها غير محسوسين كقوله تعالى (وفرعها كانه رؤس الشياطين ويترای من كلامه ان النهى عن التفسير بالرای الشامل لحمل الظاهر على ما هو ظاهر فيه لاجل كون الظاهر غير مراد للشارع ويكون داخلا فى المتشابه (قوله ولا يخفى ان النزاع يختلف صغرويا و كبرويا بحسب الوجوه) اقول ههنا كبرى كلية عامة وهى كون طريقة الشارع فى استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها التفهيم هى بعينها طريق اهل المحاورات وليس الشارع مخترعا طريقة مغايرة لطريقة اهل اللسان وهذا بين لا يعتريه ريب وغب ذاتارة ترجع دعويهم الى ورود المنع عن العمل بظواهر الكتاب لاجل كونها متشابهات اولاجل كون حمل اللفظ على معناه الظاهر فيه داخلا فى التفسير بالرای وعلى هذين الوجهين يكون النزاع كبرويا بمعنى تسليم كون الكتاب محتويا على الظواهر بحيث لو خلينا وانفسنا ولم يرد المنع عن العمل بها لكان يجب علينا العمل على طبقها وقد عرفت ان النهى عن العمل بها لاجل ارادة خلاف الظاهر لالكون النهى مولويا تحريميا ولا لكون النهى ردعا لبناء اهل اللسان فى التمسك بالظهور فى خصوص ظواهر الكتاب بل النهى ارشاد الى عدم جواز التمسك بالظهور فيه لاجل عدم ارادة المعنى الظاهر

وهذا هو الوجه الصحيح الذى ينبغى حمل كلامهم عليه وهو المنصوص عليه فى كلام السيد صدر و كون النهى نفسيا يأباه سياق الروايات المانعة الاشارة فيها الى علة المنع بما لايلائم كونه نفسيا فظهر مما ذكرنا ان النزاع على الوجه الاخير والثالث كبروى بالمعنى الذى ذكرنا واما بحسب غير هذين الوجهين من الوجوه الثلاثة فالنزاع صغروى لوضوح ان احتواء الكتاب على مضامين شامخة مابع عن فهم مقاصده كما يرشد اليه ماروى عن ابى عبدالله ع (قال ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل فى كتاب الله تعالى ولكن لايبلغه عقول الرجال) فهناك تخيل الظهور فيما يترای منه فى بادى الرای ولا ظهور حقيقة فيما يتخيل من المعانى ويرجع الوجه الاول الى ذلك ايضا كما هر قضية اختصاص فهم القرآن باهله كما ان قضية العلم الاجمالى بطرو الطوارى مانع عن اصل الظهور وهو الوجه الرابع ومن جميع ماذكرنا يتوجه النظر فى كلام الشيخ قده حيث (قال ومرجع كلا الخلافين الى منع الصغرى اللهم الا ان يريد الصغرى بالنسبة الى الكبرى العامة المذكورة فى صدر كلامه وقد ذكرنا ها فى صدر كلامنا ايضم بمعنى أن الاخبارى يمنع من كون ظواهر الكتاب مما يستخرج منه المراد عند اهل اللسان مع اعلام الناس بعدم ارادة تفهيم المراد منها مستقلا بل بضميمة بيان اهل العصمة فان اهل اللسان يتوقفون ح فى العمل بظواهره فليس مقصود الشيخ دعويهم المنع عن انعقاد الظهور راسا كى يكون النزاع صغرويا وان كان مرجع بعض الوجوه الى ذلك حسبما اوضحنا سبيله (قوله فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فان الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل و ليس بمتشابه) قال الله و تعالى فى سورة ال عمران هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم ريغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم) اقول المحكى عن النيشابورى ان هنا اقوال ثلاثة (احدها) ان القرآن كله محكم لقوله تعالى كتاب احكمت آياته (ثانيها) كله

متشابه لقوله تعالى كتابا متشابها) ثالثها) وهو الحق انقسامه الى المحكم و المتشابه لهذه الآية (والجواب عن الآيتين ان المراد باحكامه اتقانه والمنع عن تطرق النقص اليه كما هو معناه اللغوى وحكمة اللجام هى التى تمنع الفرس عن الاضطراب والمرد بالتشابه كونه يشبه بعضه بعضا فى الحق و الصدق والاعجاز واما المتشابه بحسب اللغة فهو ان يكون احد الشيئين متشابها للاخر ولاجل التشابه بينهما يعجز الذهن عن التميز بينهما (قال تعالى ان البقر تشابه علينا) ولمكان شان المتشابهين عجز الانسان عن التميز بينهما سمى كل مالا يهتدى الانسان اليه بالتشابه اطلاقا لاسم السبب على المسبب فان كان اللفظ بحسب الوضع لايكون محتملا لغيره سمى نصا وان كان محتملا لغيره مع كونه راجحا فى معنى بحسب متفاهم اهل اللسان كان راجحا و كلاهما يكون محكما وان كان محتملا لغيره مع كونه مرجوحا كان ماولا واما المجمل فهو الذى لم يتضح دلالته فى مقابلة المبين المتضح دلالته او بمعونة القرائن فالمبين داخل فى المحكم كما ان المجمل داخل فى المتشابه ثم اختلف فى ان المتشابه هل يمكن الاطلاع على علمه اولا يعلمه الا الله على قولين منشاهما الاختلاف فى قوله تعالى (والراسخون فى العلم) هل هو معطوف ويقولون حال او مبتدء خبره يقولون والواو للاستيناف والاول مروى عن ابى جعفر ع ومن ابن عباس والثانى مروى عن عايشة وذهب اليه كثير من اهل السنة (ثم هل المتشابه مرادف للمجمل والذى يظهر من اهل التفسير انه اعم منه وان ماله معنى ظاهر باطل عند العقل السليم داخل فى المجمل قالو انما المشكل ان يكون اللفظ باصل وضعه راجحا فى احد المعنيين ومرجوحا فى الآخر ثم كان الراجح باطلا والمرجوح حقا انتهى) والمشكل داخل فى المتشابه وهو كثير فى القرآن منها مفردات ومنها جملات ومن الاولى اسامى الجوارح كالعين كقوله تعالى ولتصنع على عينى و كاليد كقوله خلقت بيدى واسامى الجوانح كالنفس كقوله تعالى لا اعلم ما فى نفسك والروح كقوله نفخت فيه من روحى واسامى صفات النفس كالغضب والمكر

والاستهزاء والاسف والانتقام ونحوها مماوردت فى كتاب الله و من الجملات (استوى على العرش سنفرغ لكم ايها الثقلان) ومنها ما ظاهره التناقض كاثبات الاضلال له تعالى تارة ونفيه عنه اخرى وقد تشبث كل حزب بما يوافق مذهبه كالاشاعرة والمعتزلة وغيرهم وهذه الايات داخلة فى المتشابهات على ما هو المنصوص فى كلماتهم فلاوجه لقصرها على المجملات (ثم اعلم ان المحكمات ام الكتاب بمعنى اصله فلابد من رد المتشابه الى المحكم الذى هو اصله و الراسخون فى العلم هم الذين يقتدرون على ذلك (قال بعضهم فى مقام توجيه الصفات و ردالمتشابهات الى المحكمات جميع الاعراض النفسانية اعنى الرحمة و الفرح والسرور والغضب والحياء والمكر والاستهزاء لها اوايل ولهاغايات مثاله الغضب فان اوله غليان الدم وغايته ارادةايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب فى حق الله لا يحمل على اوله الذى هو غليان الدم بل على غرضه الذى هو ارادة الاضرار وكذلك الحياء له اول وهو انكسار يحصل فى النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء فى حق الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس انتهى) وعلى هذا الوجه ينزل العبارة المعروفة خذالغايات واترك المبادى (وفى هذا الوجه انه يلزم التجوز فى اطلاق الصفات على الغايات لوضوح ان اساميها موضوعة للمبادى لاللغايات المذكورة مضافا الى عدم انسحاب هذا الوجه فى اسامى الذوات كالعين واليد (والقول الفصل فى حل الاشكال ان يقال ان الصفات لا تخلوا امالها مراتب عالية ونازلة كالسرور والمحبة والرحمة ونحوها فلا حجر فى اطلاقها عليه تعالى بما لها من المرتبة العالية فالله تعالى مبتهج بذاته لان ذاته منبع كل كمال وشرف و باثاره فى مرتبة فعله الذى هو عين الوجود الانبساطى فهو محب لذاته ومحب لاثار ذاته تعالى والرحمة بمعنى اعطاء كل شيئ حقه يطلق عليه لاالرحمة الناشية من رقة القلب واما ليس لها الامرتبة سافلة كالاسف فى قوله تعالى فلما آسفونا انتقمنا منهم) وكالابتلاء فى قوله تعالى (وبلوناهم بالحسنات والسيئات) ونحو ذلك فحل

الاشكال فيها بان يقال ان الله تعالى ملائكة مدبرات لعالم الناسوت وهم دون الكروبين رتبة ولهم وجه الى الحق ووجه الى الخلق لايعصون الله ما امرهم وهم بامره يعلمون كالحواس الظاهرة المسخرة تحت حكم النفس الناطقة و تقول انا ابصرت وانا سمعت وبهذا يرتبط المتغيرات الدائرات بالقديم المنزه عن التغيرات فاذن يمكن ان تنفعل نفوسهم المتدلية الى عالم المادة ممايحدث فى هذا العالم مما يوجب الاسف والحزن والغم والهم وينسب الى الله تعالى لكونهم مظاهر له فى المرتبة النازلة و تحقيقة موكول الى علم آخر ولكل من اسامى الذوات وجه ووجيه مذكور فى محله فظهر من جميع ماذكرنا ان الظاهر من حيث كونه ظاهرا ليس داخلا فى المتشابه بل من حيث القطع بعدم ارادة ظاهره بصير فهم المراد مشكلا فيدخل فيه من حيث كونه مشكلا ولعل مراد الاستاد من المجمل الذى فسره به هو المشكل لا المجمل المصطلح وكيفكان فليست آيات الا حكام الفرعية الظاهره فيها داخلة فى المتشابهات لعدم القطع بعدم ارادة ظواهرها ولو بعد العثور على المخصصات و والمقيدات بل ربما يصير ظهورها قويا بعد العثود عليها فلاتكون مجملات ولامشكلات ومد عرفت من كلمات اهل التفسير انها مقصورة عليهما وقد صرحوا بعدم دخول ظواهر آيات الاحكام فيها وربما يترائى من كلام السيد صدرانه لايكفى عدم كون الظاهر داخلا فى المتشابه فى الحجية بل لابد من احراز دخوله فى المحكم كى يكون حجة ولعل وجهه شمول الآيات الناهية عن العمل بالظن له بدعوى ان الاجماع قام على اتباع المحكم خاصة (قال فى ذيل كلامه واما ثانيا فلا نالو سلمنا الانحصار والظاهر غير متشابه ولكن لانسلم انه محكم اذلا دليل على انحصار الآيات فيها وقوله تعالى منه آيات محكمات لايدل على الحصر فلايلزم من وجوب العمل بالمحكم وجوب اتباع الظواهر لم لايجوز ان يكون الواجب اتباع المحكم ويرد هو والمتشابه الى العالم ويتوقف حتى يظهر تفسير اهل الذكر له انتهى) وفيه ان الظاهر حجة بنفسه ولا حاجة الى ادخاله فى المحكم بناء على عدم الحصر ولابد للمانع من اقامة

الدليل على ذلك ومجرد احتمال دخول الظاهر فى المتشابه لا ينهض دليلا عليه اذلا وجه لرفع اليد عن حجية الظهور الابنهوض حجة اقوى على خلافه والآيات الناهية عن اتباع الظن لا ينهض ردعا لبناء العقلا على حجية الظواهر من القرآن وغيره اذحين نزول تلك الآيات بمرأى ومسمع من الصحابة لم ينقدح فى اذهانهم احتمال المنع عن العمل بالظواهر المتكفلة للاحكام بل كانوا كما كانوا سابقا من الجرى على وفقها بلا استعلام عن حالها ولو سئلوا ومنعوا الشاع وكذا عمل اصحاب الائمة بظواهر الروايات لم يكن من جهة قيام الاجماع العملى كما ربما يترای من كلامه وانما كان العمل بها امرا مركوزا فى اذهانهم بالنسبة الى مطلق الظهور الصادر من المتكلم لاجل الافهام وهذا جار فى ظواهر القرآن (ثم لايذهب عليك انه على تقدير تسليم شمول المتشابه للظاهر فانما يكون على نحو الظهور ولايكون نصا بالضرورة فيكون من باب اثبات المنع عن الظهور بمعونة التشبث بالظهور لوضوح انه يلزم من نفى حجية الظهور مطم عدم حجية هذا الظهور ضرورة ان ملاك المنع وهو التشابه ثابت فى نفسه لو لم يكن الشمول لنفسه بالدلالة على نحو القضية الطبيعية (كقوله كل خبرى كاذب) نعم ربما لايتسرى الملاك فى نفس القضية المانعة كالآيات المانعة عن العمل بالظن لان المنع عنه موافق لحكم العقل اذلا تامين من الوقوع فى مخالفة الواقع بالعمل بالظن فيما اذا كان على نحو الاستناد اليه لارجاء لدرك الواقع فلامجال لان يقال ان ترك العمل بالظن اتكالا على مفاد هذه الآيات المفيدة للظن عمل بالظن فيكون ممنوعا لثبوت الملاك فيه كما ربما يترای من كلام بعضهم وهذا بخلاف ما نحن فيه فان فى ترك العمل بظواهر الايات فى الاحكام الشرعية تشبثا بذيل ظهور المتشابه فى المنع اقتحام فى المحرمات وترك الواجبات المدلولة لتلك الظواهر كما ان العمل بها لايخلو عن المحذور فقضية ثبوت ملاك المنع فى ظهور المتشابه عدم نهوضه دليلا على المنع فظهر من جميع ما ذكرنا ان ظواهر الايات كظواهر الروايات حجة ولا وجه للتفكيك بينهما اصلا)

(قوله فلان العلم اجمالا بطرو ارادة خلاف الظاهر انما يوجب الاجمال فيما اذا لم ينحل بالظفر) اقول تقرير الجواب عن العلم الاجمالي من وجهين من طريق الانطباق ومن طريق الانحصار (بيان الطرق الاول ان العلم الاجمالي بالمخصصات والمقيدات مردد بين الاقل والاكثر ومقتضاه هو الفحص حتى يحصل الظفر بالمقدار المتقين وبعد الظفر به ينحل العلم الاجمالي لمكان انطباق المعلوم بالاجمال على المتقين والوجه في الانحلال ان المعلوم بالاجمال الذي لا يكون معنونا بعنوان خاص ليس له واقع معين من حيث انه معلوم بالاجمال بان يشار اليه بانه كذا واقعا كي يكون معينا واقعا وغير معين ظاهرا فلاجرم انه ينطبق على المقدار المحصل بعد الفحص فلا يجب عقلا الفحص عن الزائد المشكوك لان التكليف قد كان منجزا بالمقدار المعلوم بالاجمال بما هو معلوم كذا والمفروض الظفر على هذا المقدار الذي يكون المعلوم بالاجمال منطبقا عليه فلا ملزم عقلا للفحص عن الزائد مثلا اذا لم نجاسته احد الاناءين بلا عنوان وفرض نجاسة كليهما واقعا فان العلم الاجمالي انما صار سببا لتنجز الواحد المردد بينهما لا للواقع المجهول فبعد العلم التفصيلي بنجاسة واحد معين ينحل العلم الاجمالي لمكان انطباق المعلوم بالاجمال عليه واحتمال نجاسة اناء آخر شك بدوي لا يجب الاجتناب عنه عقلا والمعلوم بالاجمال فيما نحن فيه كذلك فبعد الظفر على المقدار المعلوم بالاجمال لا وجه للتوقف عن العمل بالظواهر ولكن لا يخفى ان جواز العمل بواحد من الظواهر يتوقف على الفحص عن المقدار المعلوم بالاجمال بالنسبة الى جميعها ولا يكفي قصر الفحص على ما يتعلق بذلك الظاهر خاصة ولو مع الظفر على ما يخالف ذلك الظاهر تخصيصا او تقييدا او نسخا اذ بمجرد ذلك لا يخرج عن الطرفية اللهم الا ان يحصل العلم بانحصاره فيما ظفر عليه وهذا بخلاف طريق الانحصار حسبما ياتي بيانه وهنا ابحاث ستتلى عليك في مبحث حجية الخبر الواحد وغيره انشاء الله (بيان الطريق الثاني) ان اطراف المعلوم بالاجمال منحصرة في بادي الامر فيما بايدينا بحيث اذا تفحصنا عما يخالف ظواهر

الابات من النسخ والتخصيص والتقييد لظفر نايه ووجه الانحصار ان العلم بالطوارى انما نشاء من ملاحظة هذه الروايات المدونة فى الكتب الاربعة لحاظا اجماليا فى كل باب او من شهادة الثقات بذلك ولاخبر لنا عن غيرها واحتمالها فى غيرها من الاصول التى لم تصل الينا احتمال بدوى ليس طرفا للمعلوم بالاجمال اصلاوح فمهما تفحصنا فى كل ظاهر من الظواهر عما يخالفه ولم نظفر عليه اوظفرنا عليه جاز لنا التمسك بذلك الظاهر اذ ينحل العلم الاجمالى ولو حكما بالنسبة اليه وان كان باقيا بالنسبة الى البواقى وجه الانحلال ان المفروض انحصار ما يخالفه فى تلك الروايات خاصة فلا محالة انه ينحل بالفحص عنه فيها ولو حكما واحتماله فى غيرها احتمال بدوى لااثر له عقلا بل يمكن ان يقال بكفاية الفحص فى الكتب الفقهية المفصلة كالجواهر ونحوه لان المتاخرين قد بالغوا فى ضبط الاخبار وجمعها فى كل باب من ابواب الفقه حتى انهم تعرضوا لذكر خبر يناسب الطهارة متلامح كونه من اخبار لباس المصلى مثلا وبذلك قد انجبر نقصان تقطيع الروايات الحاصل فى زمان المشايخ الثلاثة قدس الله اسرارهم وشكر مساعيهم والبحث عن الانحلال الحقيقى والحكمى موكول الى محله (قوله ودعوى العلم الاجمالى بوقوع التحريف فيه اما باسقاط او بتصحيف وان كان غير بعيدة) وفى تاج العروس (والتحريف التغير والتبديل ومنه قوله تعالى (ثم يحرفونه وقوله تعالى ايضم يحرفونه الكلم عن مواضعه) وهو فى القرآن والكلمة تغيير الحرف عن معناه والكلمة عن معناها وهى قريبة الشبه كما كانت اليهود تغير ما فى التورية بالاشباه انتهى) وقال فى مجمع البحرين وتحريف الكلام تغييره عن مواضعه انتهى)وقال فيه والتصحيف تغيير اللفظ حتى يتغير المعنى واصله الخطا يقال صحفه فتصحف اى غيره فتغير حتى التبس انتهى)وفى تاج العروس والتصحيف الخطاء فى الصحيفة باشباه الحروف مولدة انتهى) يعنى خطا وغلط كردن در نوشته كذا فى شرح القاموس) وقد انكر بعض الاصحاب وقوع التحريف فى الكتاب المجيد) قال فى مجمع البيان فى الفن

الخامس فاما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه واما النقصان فمنه فقد روى جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة فى القرآن تغيير او نقصانا والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه وهو الذى نصره المرتضى قده فى جواب مسائل الطرابلسيات وذكر فى مواضع ان العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والكتب المشهورة واشعار العرب المسطورة فان الدواعى توفرت على نقله وعلماء المسلمين قد بالغوا فى حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيئ اختلف فيه من اعرابه وقرائته وحروفه وآياته فكيف يجوز ان يكون مغيرا او منقوصا وذكر ايضا رضى الله عنه ان القرآن كان على عهد رسول الله ص مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن واستدل على ذلك بان القرآن كان يدرس ويحفظ جميعه فى ذلك الزمان حتى عين على جماعة من الصحابة فى حفظهم له وانه كان يعرض على النبى ص ويتلى عليه وان جماعة من الصحابة مثل عبدالله ابن مسعود و ابى كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبى ص عدة ختمات كل ذلك يدل بادنى تامل على انه كان مجموعا مرتبا غير مبتور ولا مبثوث وذكر ان من خالف فى ذلك من الامامية والحشوية لايعتد بخلافهم فان الخلاف فى ذلك مضاف الى قوم من اصحاب الحديث نقلوا اخبارا ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحة انتهى ما فى المجمع ملخصا) وانتصر شيخ الطائفة فى تبيانه مذهب علم الهدى وذهب اليه الصدوق فى محكى كلامه فى اعتقاداته و كاشف الغطاء فى محكى كلامه فى كشف الغطاء (ولا ينافى كونه مجموعا مؤلفا على عهد رسول الله ص ما نقل من جمع ابى بكر القرآن بمشاورة عمر فان القرآن كان مكتوبا فى عهد رسول الله فى العسب واللخاف و الاكتاف والاضلاع والافتاب وقطع الاديم والرقاع فجمعه ابوبكر بين لوحين (قال الحارث المحاسبى فى محكى كلامه كتابة القرآن ليست محدثة فانه ص كان يامر بكتابته ولكنه كان مفرقا فى الرقاع والاكتاف والعسب فانما امر الصديق بنسخها من مكان الى مكان مجتمعا انتهى) (والعسب) جمع عسيب وهو جريد النخل (واللخاف

بكسر اللام وبخاء معجمه جمع لخفة بفتح اللام وسكون الخاء وهى الحجارة الدقاق (والاكتاف) جمع كتف و هو العظم الذى للبعير اوالشاة (واللاقتاب جمع قتب وهو الخشب الذى يوضع على ظهر البعير ليركب عليه (والاديم) الجلد المدبوغ (والرقاع) جمع رقعة وقد تكون من جلد اوورق او كاغذ (لايقال انهم كانو عند جمع القرآن اذا اتى واحد بآية او آيتين لم يضعوها فى المصحف الا بقيام بينة او يمين فلو كان القرآن مجموعا فى زمن النبى ص لم يحتاجوا فى وضعها فى المصحف الى عدالة او يمين (لا نانقول ان اختلافهم كان فى موضعه من القرآن وفى التقديم والتاخير فيما بينها وبين الآيات الاخر لا فى كونه من القرآن كما فى المواقف (وكذا لا ينافيه جمع عثمان لانه نقل ان قصده جمعهم على القرأت الثابتة عن النبى ص (قال القاضى ابوبكر فى محكى كلامه فى الانتصار لم يقصد عثمان قصد ابى بكر فى جمع نفس القرآن بين لوحين وانما قصد جمعهم على القرات الثابتة المعروفة عن النبى ص والغاء ما ليس كذلك انتهى)واما مصحف امير المؤمنين ع فلعله كان جامعا لجميع ما انزل على النبى ص لانه كان ملازما للنبى فى الخلوة والجاوة ويكتب كل ما نزل وهذا بخلاف المكتوب بايدى غيره من كتاب الوحى ولم تكن المصلحة فى ايصال القرآن بتمامه الى الامة حتى يقوم القائم ع وكان نقصان هذا القرآن من اصله لا انه وقع فيه التحريف بعد النزول وكان عرض القران التام منه ع عليهم لاتمام الحجية مع علمه باستنكافهم منه كما فى رواية او لعله كان محتويا على التاويل وتميز الناسخ عن المنسوخ وبيان التخصيص والتقييد وتقديم السورة المكية على المدنية ونحوها كما فى رواية اخرى فلاينافى ما افاده علم الهدى من كون القرآن مجموعا فى عهد النبى ص بل نقول يمتنع تطرق التغيير المخل بالاعجاز الى القرآن لانه معجزة باقية الى قيام الساعة و خبر الثقلين يدل على ان القرآن موجود فى كل عصر كموجوده فى عصر النبى ص بلا تحريف مخل بالمعانى لظهوره فى استقلال كل من القرآن والعترة فى حصول

الهداية للمستمسك بكل منهما بحياله الى يوم قيام الحجة ع نعم لانضائق من عروض التقديم والتاخير فى بعض الآيات كتقديم الآية الناسخة على الآية المنسوخة فى سورة البقرة فى عدة الوفات وفى غيرها فان قوله تعالى (والذين يتوفون منكم و يذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا)متقدم على قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعاالى الحول) و كذا فى السور او عروض تغيير فى اللفظ بحيث لايتغير به المعنى كاسقاط ضمير الموصول فى قوله تعالى وماعلمت ايديهم فى موضع وما عملته ايديهم (وقال المحدث الكاشانى فى محكى كلامه فى الصافى ويخطر بالبال فى دفع الاشكال والعلم عندالله ان يقال ان صحت هذه الاخبار فلعل التغيير انما وقع فيما لايخل بالمقصود كثير الاخلال كحذف اسم على ع وآل محمد ص وحذف اسماء المنافقين فان الانتفاع بعموم اللفظ باق وكحذف بعض الآيات و كتمانه فان الانتفاع باق ويدل على هذا (قوله ع فى حديث طلحة ان اخذتم بما فيه نجوتم من النار ودخلتم الجنة فان فيه حجتنا وبيان حقنا وفرض طاعتنا) ولا يبعد ايضا ان يقال بعض المحذوفات كان من قبيل التفسير والبيان ولم يكن من اجزاء القرآن فيكون التبديل من حيث المعنى اى حرفوه وغيروه فى تفسيره وتاويله اعنى حملوه على خلاف ما هو به ومما يدل على هذا ما رواه فى الكافى باسناده عن ابى جعفر ع انه كتب فى رسالته الى سعد الخير (وكان من نبذهم الكتاب ان اقاموا حروفه و حرفوا حدوده فهم يروونه ولايرعونه والجهال يعجبهم حفظهم الرواية والعلماء يحزنهم تركهم للرعاية انتهى كلامه) ومراد الاستاد من وقوع التحريف هو التغيير الذى لايتغير به معنا الكلام ويشهد على ذلك قوله لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك اصلا)لوضوح ان مطلق الاسقاط لايوجب تغير المعنى وقد عرفت ان اصل التصحيف فى اللغة هو الغلط الصادر من الكاتب فى الكتابة ومن المعلوم ان الغلط المغير للمعنى يرتفع بالمقابلة والمذاكرة (قوله ويساعده الاعتبار) اقول لعل مراده من الاعتبار هو العلم العادى بوقوع التحريف فى آيات الولاية ونحوها مما توفرت دواعيهم على

اسقاط ما فيها مما يدل على فضائل على ع واولاده المعصومين ع وليس مراده تطرق التحريف فى آيات الاحكام كما توهم (فى قوله تعالى فى سورة النساء وان خفتم ان لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الخ) وجه التوهيم عدم المناسبة بين الشرط و الجزاء المنافى للبلاغة وقد ذكر وافى كتب التفسير وجوها عديدة للمناسبة منها ان الآية نزلت فى اليتيمة المعهودة عندهم تكون فى حجر وليها فرغب فى مالها وجمالها ويريد ان ينكحها بدون صداق مثلها والحاصل ان المراد من اليتامى هى الاناث الغير البالغات فى مقابلة النساء البالغة وانكان يقال للذكور ايضم والخطاب متوجه الى المؤمنين الذين كان بصدد التحرز عن الحيف فى حق الصغار وارشاد لهم الى اختيار النساء البالغات لانه ان وقع حيف فى حق البوالغ امكن طلب المخلص منهن بطيب نفوسهن والتماس تحليلهن بخلاف اليتامى فلمكان كونهاغير بالغات لا طريق لتفريغ الذمة اصلا ولعدم لزوم الحرج عليهم فى ترك نكاح اليتامى قد وسع الله لهم بالترخيص فى نكاح واحدة الى اربع من النساء البالغات فظهر مما ذكرنا ان فى الآية رعاية لمقتضى حال المخاطبين المعهود عندهم اليتامى وفيها مناسبة تامة بين الشرط والجزاء (ثم لا يذهب عليك ان اخبار الاحاد ليست حجة فى العقائد اذ معنى الحجية التعبد بالاثار العملية فى مقام العمل وهذا انما يتاتى فى الفروع لا فى العقائد المطلوبة فيها العلم واليقين (فلا عبرة بالروايات المنقولة فيها التحريف فيما اذا لم تكن لها تعلق بالاحكام الفرعية (تذييل) فى مجمع البيان فى سورة الانسان روايات بعضها منقول عن ابن عباس وبعضها منقول عن الحسن ابن ابى الحسن البصرى وبعضها منقول عن امير المؤمنين على ع عن النبى ص وفيها عدد سور القرآن كما فى هذا القرآن المكتوب فى الدفتين ولكن يظهر منها ان والضحى والم نشرح سورتان مستقلتان وهذا مخالف لما فى رواياتنا من كونهما سورة واحدة وعن الانتصار لعلم الهدى انه الذى يذهب اليه الا مامية وعن الامالى انه من دين الامامية الاقرار بذلك وعن الاستبصار انها سورة واحدة عند آل محمد

ضم هذا مضافا الى ما فيها من ضعف السند وكون غير الاخيرة من غير المعصوم ولو لم يكن ما فيها من الخلل لكانت حجة على عدم كون سورة الولاية المعروفة من سور القرآن وان لم تكن حجة على عدم وقوع التحريف فى آية او بعض منه من السور المعدودة فيها (واما عدة الآيات المذكورة فى الرواية الاخيرة ففى تعيين عددها خلاف بينهم (قال الدانى فى محكى كلامه اجمعوا على ان عدد آيات القرآن ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك فمنهم من لم يزد ومنهم من قال وماتا آية واربع آيات وقيل واربع عشرة وقيل وخمس وعشرون وقيل وست وثلاثون انتهى) وهذا القول الاخير مواخق لما فى الرواية الاخيرة (تلخيص) قد ثبت عدم وقوع التحريف فى القرآن الموجود فى الدفتين بالادلة الاربعة (اما الاجماع فباتفاق الاحة سلفا وخلفا على ذلك الا شرزمة لايعباء بخلافهم بحيث يقطع بدخول المعصوم فيهم على مذهب القدماء وبالحدس على مذهب المتاخرين واما العقل فقد مرت الاشارة اليها (واما الروايات فهى طوايف وقد سبقت جملة منها (ومنها ماستدل بها الامام فى اصول الدين وفروعه وهذا المزبور فى الدفتين هو الكتاب الذى قال الامام ع يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ومنها الروايات الواردة فى العرض على الكتاب فانها شاملة لاصول الدين وفروعه لو لم تكن شاملة للقصص والحكايات فلو كان هذا القران محرفا لم يجز الارجاع اليه فى تميز الحق عن الباطل وبالجملة يحصل القطع من مجموعها بعدم وقوع التحريف فى هذا القرآن الموجود فى عصر الائمه حسبما ياتى بيان كونه موجودا فى عصرهم ع (واما الكتاب فحسبك قوله تعالى ايانحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) ومثله قوله تعالى لاياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) والمعنى انا لحافظون القران من الزيادة والنقصان والتحريف والتغير عن قتاده وابن عباس (قوله واو سلم فلا علم بوقوعه فى آيات الاحكام) وهى خمسمائة تقريبا كما فى الزبدة اذ الروايات المشتملة على ذلك جلها لو لم يكن كلها فى غير آيات الاحكام مما تكون فى ثبوت الولاية والامامة

كماروى ان آية الغدير هكذ انزلت (يااايها الرسول بالغ ما انزل اليك فى على) فان الداعى لهم الى ذلك اخفاء فضائل امير المؤمنين والائمه ع بعده والقاء الشبهة بين الامة فى اما متهم ولم يكن لهم داع الى اخفاء الاحكام الفرعية مع شدة حاجتهم اليها فى الوقايع الحادثة وذهب المحقق البهبهانى فى محكى فوائده الى وقوع التحريف بالنقصان فى غير آيات الاحكام وهو مختار المحقق القمى (قوله والعلم بوقوعه فيها اوفى غير ها من الايات غير ضائر بحجية آياتها لعدم حجية ظاهر ساير الآيات) اقول ومع التنزل والعلم بوقوع التحريف فى آيات الاحكام اوفى غيرها بحيث تكون آيات الاحكام طرفا للعلم الاجمالى فهذا العلم الاجمالى غير ضائر بحجية آيات الاحكام اذ قد عرفت آنفا انه لا معنى لحجية الظهور فى العقايد المطلوب فيها العلم واليقين وكذا لا معنى لحجية الظهور فى القصص و والحكايات (ودعوى وجوداثر عملى بالنسبة اليها ايضم وهو جواز النقل والحكاية على نحو البت والدراية (مردودة) بان هذا اثر للعلم والقطع لا للواقع بمعنى انه يجوز للقاطع بوقوع واقعة ان يحكى عنها على نحو البت والا كان كذبا لان القضية الخبرية كمانها حكاية عن الحكم كك حكايةعن لازمهوهو قطع المخبر بذلك كما فى قول المتكلم قد حفظت التورية فانها اخبار عن اعتقاد المتكلم و علمه بالحكم ومن البين ان جعل الحجيةعلى الواقع اوتنزيل المؤدى منزلة الواقع ليس ناظرا الى تنزيل الظن منزلة العلم لزوم محذور اجتماع اللحاظين حسبما مرتحقيقة سابقا (ان قلت فرق بين العلم بخروج بعض اطراف العلم بالتكليفعن محل الابتلاء الذى ملاك تنجزه العلم بتوجه التكليف فعلاعلى كل تقدير ومع الدوران بين محل الابتلاء وغيره لا علم بالتكليف فعلا على كل حال وبين ما نحن فيه فان العلم بطرو خلل فى احد الظهورين يوجب اجمالهما راسا ولو كان احدهما خارجا عن محل الابتلاء فاذن لاتجرى الاصول اللفظية بتاتا(قلنا) لاينثلم الظهور بسبب هذا العلم ولا حجيته لاستقرار بناء العقلاء على اتباع ظهور الكلام ولو مع

العلم اجمالا بطروخلل من خارج منفصل عنه يدور بينه وبين كلام آخر خارج عن محل الابتلاء (ولو سلم لصح دعوى ارتفاع الاجمال بالرجوع الى تلك الروايات المشتملة على التحريف لوضوح ان منشاء العلم الاجمالى ملاحظة تلك الروايات على نحو الاجمال بحيث لو تفحص عنه فيها لظفر عليه فاذن يرتفع الا الاجمال بالفحص فيها وهذا بناء على تسليم طرو الاجمال بسبب العلم الاجمالى بطروالخلل المنفصل ولوكان خارجا عن محل الابتلاء ولنا فى منع طروالاجمال بذلك مجال اولا بالفرق بين المنفصل عن الكلام والمتصل به وان الظهور المستقر لاينثلم بذلك ولوكان الخلل المعلوم داخلا فى محل الابتلاء فضلاعما اذا كان خارجا عنه وقد سبق تحقيقه فى مبحث العموم والخصوص (وثانيا)بالفرق بين الخارج عن محل الابتلاء والداخل وانه ينعقد الظهور فى الاول ولو فى المطلقات فضلا عن العمومات ولا يوجب العلم الاجمالى بطرو الخلل المنفصل الخارج عن محل الابتلاء عروض الاجمال فيه بعد انعقاده ويكون حجة على المراد الجدى بلا لزوم الفحص والايلزم طرو الا جمال فى كل ظاهر من الظواهر اذلا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك اصلا لوضوح ثبوت العلم لكل احد بخلل فى الخطاب الموجه اليه او فى خطاب آخر غير متعلق به ولا مبتلى به فهل يسمع عذره بذلك عند ترك الامتثال اويصح مؤاخذة المولى على المبادرة الى الامتثال قبل الفحص عن الخلل المعلوم بالاجمال كك (ولعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا (قوله نعم لو كان الخلل المحتمل فيه اوفى غيره بما اتصل به لاخل بحجيته لعدم انعقاد ظهورله ح) اقول لو كان آية من آيات الاحكام متصله بآية من القصص وعلم بسقوط شيئ من واحدة منهما بمعنى حصول العلم الاجمالى بزيادة متصلة باحدى الآيتين حين نزولها واسقاطها بعد النبى ص حين جمع القرآن كما هو معنى التحريف فلا محالة لا ينعقد ظهور تصديقى لآية الحكم اما فى المطلق فلعدم احراز كون الشارع فى مقام البيان بهذه الجملة الثابتة لوضوح ان المتكلم انما يكون فى مقام البيان

مقام بهذه الجملة الثابتة لوضوح ان المتكلم انما يكون فى مقام البيان بعد القاء كلامه بتمامه والمفروض القطع بعدم تمامية هاتين الآيتين اللتين هما بمنزلة كلام واحد (واما فى العام فلان المفروض العلم بكون ذلك الخلل مما يصلح للقرينية لو كان مذكورا فى الكلام فاذن لا يصح التمسك بالعموم الذى هو ظهور انسباقى مع العلم بذلك لعدم احراز بناء العقلاء على جعله طريقا للمراد الجدى فى صورة العلم بذلك بخلاف صورة الشك نظير الشك فى القرينة المتصلة وقدمر ورائك فى حجية الظواهر ان الظهور حجة عند الشك فى القرينة المتصلة هذا فى التحريف واما التصحيف بمعنى وقوع الغلط فى الهيئة او المادة فحيث ان مرجع الشك فيه الى الشك فى كونه من القرآن بمعنى عدم احراز كون المقدار الواصل الى المكلف من الكلام المنزل فلا محالة يشكل حجية الظهور الابنساقى فى صورة الشك فضلا عن العلم الاجمالى بذلك و لا كلك الامر فى التحريف لامكان العلم بكون هذا المقدار الواصل من القرآن وانما الشك فى سقوط شيئى زائد عليه نظير الشك فى القرينة المتصلة ، قوله ثم التحقيق ان الاختلاف فى القرائة بما يوجب الاختلاف فى الظهور مثل يطهرن بالتشديد والتخفيف يوجب الاخلال بجواز التمسك و الاستدلال) اقول قبل شرح المرام نقدم مقدمة فى المقام و هى ان المشتهرين من القراء سبعة من الصحابة فى زمان النبى ص وسبعة تالية (اما السبعة الاولى فهم على ع وابى وزيد ابن ثابت وابن مسعود وابو الدرداء وابو موسى الا شعرى وعثمان) واما السبعة التالية فنافع وابن كثير وابو عمرو وعبدالله ابن عامر و عاصم وحمزه والكسائى) اما نافع فكان امام اهل المدينة وصاروا الى قرائته وتوفى سنه - ١٦٩ (واما ابن كثير فاسمه عبدالله و كان قاضى الجماعة بمكه ومات سنه ١٢٠ واما ابو عمر فاسمه عريان ابن العلى وهو بالبصرة وتوفى سنه ١٥٩ (واما ابن عامر فاسمه عبدالله وهو بالشام مات سنه ١١٨ (واما عاصم فهو من قراء اهل الكوفة مات سنه ١٢٧ (و كذا حمزه كان من قراء اهل الكوفة مات سنته ١٥٧ (و كذا كسائى مات سنه ١٨٩ (واشتهر من رواة كل طريق

من طرق السبعة التالية راويان (فعن نافع قالو و دش عنه (وعن ابن كثير قنبل والبزى عن اصحابه عنه (وعن ابى عمر الدورى والسوسى عن اليزيدعنه (وعن ابن عامر هشام وابن ذكوان عن اصحابه عنه (وعن عاصم ابوبكر ابن عياش و حفص عنه و (عن حمزة خلف وخلاء عن سليم عنه (وعن الكسائى الدورى وابو الحارث عنه (ثم اعلم ان المشهور تواتر السبع وهو المحكى عن العلامة وابن فهد والمحقق الثانى والشيخ حرالعاملى والمحكى عن الشهيد الثانى فى روض الجنان انه بعد اختياره التواتر (قال ان بعض محققى القراء من المتاخرين قدا افرد كتابا فى اسماء الرجال الذى نقلوها فى كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر فى التواتر فيجوذ القرائة بها انشاءالله تعالى) ولا يرد عليه مامر من ان لكل واحد من السبعة راويين وهذا ينافى ثبوت التواتر اذ قيل قدروى عن سبعة خلق كثير ولكن اشتهر فى الرواية عن كل واحد اثنان ولكن الخطب فى ثبوت التواتر عن النبى ص وبدونه لاجدوى فى ثبوته عن السبعة وقد تعرض الشيخ ابوعلى فى محكى كلامه فى مقدمات مجمعه ذكر الوسائط من السبعة الى النبى ص وليسوا بالغين الى حد التواتر فراجع (والمحكى عن المحقق البهائى قده و الحاجبى والعضدى التفصيل فى القرأت السبع فان كانت جوهرية من قبيل مالك وملك فهى متواترة وان كانت من قبيل الهيئة كالمدو الامالة والتخفيف ونحوها فهى غير متواترة ولعل وجهه ان الايات قد كتبت فى زمان النبو ص عارية عن الا عراب والمدو الامالة ونحوها ممالا يختلف باختلافها جوهر اللفظ والمعنى ثم بعد زمان النبى ص قد حدثت بتصرف القراء بما ادى اليه اجتهادهم حسبما صرح بذلك مشايخ العامة والمحكى عن الشهيد الثانى فى شرح الالفية انه (قال واعلم انه ليس المراد ان كل ماورد من هذه القرأت متواتر بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القرأت فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان انتهى) وانكر تواتر السبع جماعة من العامة و الخاصة

كالمحكى عن الشيخ قده والطبرسى قده وعلى ابن طاوس قده والمحدث البحرانى قده والمحكى عن العلامة الزمخشرى والزركشى (قال فى الاتقان للسيوطى بعد نقل قول القاضى جلال الدين البلقينى بالتواتر ما هذا لفظه وهذا الكلام فيه نظر واحسن من تكلم فى هذا النوع امام القراء فى زمانه شيخ شيوخنا ابوالخير ابن الجزرى قال فى اول كتابه النشر كل قرائة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت احد المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها فهى القرائة الصحيحة التى لايجوز ردها ولايحل انكارها بل هى من الاحرف السبعة التى نزل القرآن بها ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الائمة السبعةام عن العشرةام عن غيرهم من الائمة المقبولين ومتى اختل ركن من هذه الا ركان الثلاثة اطلق عليها ضعيفة او شاذة او باطلة سواء كانت عن السبعةام عمن هو اكبر منهم هذا هو الصحيح عند ائمة التحقيق من السلف والخلف صرح بذالك الدانى ومكى والمهدوى والو ابوشامه وهو مذهب السلف الذى لايعرف من احد منهم خلافه انتهى كلامه) فظهر من جميع ما ذكرنا انه لاوجه لدعوى التواتر ولاحاجة الى ذكر ادلة مدعى التواتر وردها لانها ضعيفه جدا وهى مذكورة فى المطولات مع ردها ثم بعد البناء على عدم تواتر السبع هل يكون المنقول منها باخبار الآحاد كالمنقول باخبار الآحاد فى الاحكام الشرعية فى الحكم بالحجية مع اجتماع شرائط حجية قول الناقل فيترتب عليه آثار الواقع من جواز القرائة والتمسك به فى اثبات الاحكام الشرعية (قال القاضى ابوبكر فى محكى كلامه فى الانتصار ذهب قوم من الفقهاء والمتكلمين الى اثبات القرآن حكماً لاعلماً بخبر الواحد دون الاستفاضة وكره ذلك اهل الحق وامتنعوا منه انتهى) ولا يبعد حجية خبر الواحد نظرا الى عموم بعض ادلة حجيته للمقام لكن الكلام فى احراز اجتماع شرائط الحجية فى ناقل الآية او بعضها عن النبى ص بالوسائط المتصلة الواصلة الينا (ثم هل لنا دعوى ثبوت امضاء الائمة للقرات السبع بحيث يسع لنا دعوى الحجية فى جميع اثار الواقع قد حكى الاجماع

عن البحار والفاضل الجواد وعن مرآت العقول ان تجويزهم ع قرائة هذا القرآن والعمل به متواتر معلوم اذ لم ينقل عن احد من الاصحاب ان احدا من ائمتنا اعطاه قرانا او علمه قرائة وهذا ظاهر لمن تتبع الاخبار (ولكن الشيخ قده فى الفرائد ادعى الاجماع على جواز القرائة بكل قرائة من القرأت السبع مع التامل فى جواز الاستدلال بكل قرائة منها اذ لا ملازمة بين جواز القرائة بواحدة من القرات السبع وجواز العمل بها وكونها حجة على الواقع والمهم اثبات ذلك ولا دلالة فى الروايات على ذلك كقوله ع للرواى اقرء كما يقرء الناس وقوله ع اقرؤا كما علمتم وقوله ع اقرؤا كما تعلمون فيجيئكم من يعلمكم) فان اقصى ما يستفاد منها جواز كل من القرأت السبع المعروفة فيما بين الناس فى اعصار الائمة ص ولا شبهة فى كفاية كل واحدة منها لاستفاضة نقل الاجماع عليه بل يمكن دعوى القطع بامضائهم لذلك نعم يشكل ذلك فيما اذا كانت القرائتان متعارضتين ولا جمع عرفى بينهما عند اهل اللسان بحيث يحصل العلم بعدم كون واحدة منهما قرانا منزلا على النبى ص فان كانت واحدة منهما ثابتة فى القرآن المتداول الباقى فى ايدنا من عهد الامام ع جاز الاكتفاء بها اذ لا اشكال فى كون ما فى الدفتين قرانا منزلا على النبى ص وهو القدر المتيقن من مفاد الروايات الآمرة بصحة قرائته فى الصلوة واما ان كانت كلتا القرائتان خارجتين عما فى الدفتين فلا تخلو قرائتها عن الاشكال لان المكلف عند الاكتفاء بقرائة واحدة منهما لا يحصل له القطع بفراغ الذمة عن القرائة الواجبة ومع الجمع بينهما يحصل له العلم بقرائة غير القرآن فى صلوته ولكن ربما يترائى من مصباح العقيه جوازها وان علم عدمه (قال وكيف كان فلا شبهة فى صحة كل من القرأت السبع فى مقام تفريغ الذمة عن التكليف بقرائة القرآن وان لم يعلم بموافقة المقرو للقرآن المنزل على النبى ص بل وان علم عدمه كما هو مقتضى بعض الاخبار المتقدمة وغيرها من الروايات الدالة على وقوع بعض التحريفات فى القرآن كما فى قوله تعالى (كنتم خير امة) الذى ورد فى بعض الاخبار انه فى

الاصل خير ائمة وفى قوله (واجعلنا للمتقين اماما) انه فى الاصل واجعل لنا من المتقين اماما الى غير ذلك وهما ورد فى الاخبار انتهى) وفيه ان هذه اخبار آحاد لاتورث القطع بوقوع التحريف فى القرآن والاختلاف اللازم من السبع لايستلزم التحريف اما فيما اذا كان بين القرائتين جمع عرفى فظاهر اذ من الممكن كونها قرانا يكون بعضه شارحا وحينا للاخر ولعل ذلك احدى الفوائد والحكم فى اختلافات القرأت الصادرة من النبى ص واما فيما اذا كانتا متنا قضتين بحيث يقطع عدم واحدة منهما قرانا فلوضوح عدم وقوع التحريف فيما يكون قرانا واقعا والمفروض انعقاد الاجماع على عدم الازدياد فى القرآن نعم لوفرض ان يكون هناك قرائتان متنا قضتان لكان ذلك موهنا لدعوى تواتر السبع فظهر مما ذكرنا ان الجواز المستفاد من الروايات لايشمل ما ليس بقرآن لعدم العلم بوقوع التحريف ولازم كون الجواز مقصورا على ما هو من القرآن عدم فراغ ذمة المكلف بقرائة ماعلم انه ليس من القرآن ولو كان داخلا فى السبع نعم لوفرض شمول الجواز لما ليس بقرآن كان حكما ظاهريا مجعولا للتقية (قال المحدث البحرانى) فى محكى كلامه فى الحدائق ثم ان الذى يظهر من الاخبار هو وجوب قرائة القرآن بهذه القرأت المشهورة لامن حيث ما ذكروه من ثبوتها وتواترها عنه صلى الله عليه وآله بل من حيث الاستصلاح والتقية انتهى موضع الحاجة) لكن الظاهر من مجموع الروايات ومعقد الاجماعات المستفيضة ان جواز كل واحدة من السبع بل وجوبها حكم ظاهرى مجعول للشاك ومع العلم تفصيلا بعدم كون واحدة من القرآن لايجوز قرائتها بتاتا ومع العلم الاجمالى لايجزى الاكتفاء فى الصلوة بواحدة من طرفى العلم الاجمالى كما لايجوز الجمع بينهما فيها (واما مسهما معا دفعة فلا يجوز لحصول العلم الاجمالى بمس القرآن بناء على تحقق العلم بكون واحدة منهما قرانا منزلا على النبى ص واما جواز مسهما تدريجا فمبنى على القول بكون العلم الاجمالى مقتضيا للتنجز لاعلة تامة وشمول الاصول الشرعية للطرفين (تلخيص)

ههنا احتمالات اربعة (الاول) ان يكون الحكم المستفاد من قوله ع (اقرء كما يقرء الناس) حكما ظاهريا مجعولا للتقية ومركزه مجرد القرائة بواحدة من القرأت السبع المشهورة فى زمان الائمة لاترتيب اثار القرانية باجمعها (ولايذهب عليك انه لااشكال ولا خلاف ان ما فى الدفتين قران منزل على النبى ص من لله تعالى وانه حجة ومعجزة باقية الى يوم القيمة وان قرائته مجزية فى الصلوة سواء كانت قرائته من عاصم اومن غيره من غير السبعة انما الكلام فى القرأت المخالفة لما فى الدفتين (الاحتمال الثانى) ان يكون المستفاد منه حكما ظاهريا للشاك و مركزه مجرد القرانة بواحدة من السبع خاصة (الاحتمال الثالث) ان يكون مفاده البناء على القرانية وترتيب جميع الاثار الواقعية فى مرحلة الظاهر فيكون حكما تعبديا للشاك كالاستصحاب ونحوه من الاصول المثبتة (الاحتمال الرابع) ان يكون المستفاد منه كون القرات السبع جايزة من حيث روايتهم عن النبى ص فجواز القرائة بالسبع لاجل جعل الامام ع اخبارهم حجة كخبر الثقة فتكون طريقا الى الواقع شرعا ويترتب عليه جميع الاثار فتكون روايات ائمه القراء السبع حجة بالخصوص لاجل امضاء الامام ع حجتها عند الجمهور وان كانت حجية روايتهم لمكان التواتر عندهم لالكونها اخبار آحاد فمرجع هذا الوجه الى دعوى دلالة (قوله ع اقرء) ولو بالالتزام على حجية اخبار ائمة القراء عن النبى ص فتمامية هذا الوجه مبنى اولا على ثبوت الدلالة الالتزامية فى قوله ع اقرء على حجية اخبارهم وثانيا على كون اخبارهم مسندة بالوسائط الى النبى ص وفى المبنى منع جلى ولعل القرأت السبع كلا او بعضا حدثت باعمال انظارهم واجتهادهم ومن ثم لم يجوز اهل كل قرائة اتباع قرائة آخر ثم عب ذا حدث الاتفاق بينهم على صحة السبع حسبما نص على ذلك بعضهم فالا صح من الوجوه الاربعة هو الاحتمال الثانى) اذا تمهد ذلك فلنشرع فى شرح كلمات الاستاد و (قوله مثل يطهرن بالتشديد و التخفيف) من باب المثال وقد بينهما فى المقدمة انه يصح الاستدلال بما هو ثابت فى

القرآن المتداول الذى بايدينا وان كان طرفا للعلم الاجمالى بعدم كون واحدة من القرآتين قرانالمكان التعارض والتناقض بين مدلوليهما ووجه صحة الاستدلال قيام الاجماع والضرورة على حجية ما فى الدفتين الذى فى ايدينا الباقى لنا من عصر الامام قال الشيخ قده فى اول التبيان ولو صحت يعنى روايات التحريف لما كان ذلك طعناً على ما هوموجود بين الدفتين فان ذلك معلوم صحته لايعترضه احد من الامة ولايدفعه و رواياتنا متناصرة بالحيث على قرائته و التمسك بما فيه انتهى) فمحل النزاع انما يكون فى القرائتين الخارجتين عما فى الدفتين فمهما كانتا متنافيتين عند اهل اللسان ولاجمع عرفى بينهما حصل العلم بعدم كون واحدة من القرائتين من القرآن ويمتنع ثبوت التواتر فيهما معا عن النبى ص اذ لازمه العلم بصدور التناقض عنه ص فتكون من باب اشتباه الحجية بلا حجة فيما اذا علم يكون احديهما قرانا ومع عدم العلم بذلك واحتمال عدم كونهما قرانا فاما ان يثبت جواز الاستدلال بهما املا بل الثابت مجرد جواز القرائة) فان علم بكون واحدة منهما قرانا فلا شك انه لا يصح الرجوع الى الاصل المخالف لكلتيهما اذ قضية العلم الاجمالى ثبوت احد الحكمين فى الواقع فالحكم فى هذه الصورة هوالتساقط والرجوع الى العمومات اوالاصول الموافقة لواحدة من القرائتين ومع فرض عدم الاصل الموافق فالتخيير عقلا ولا وجه للرجوع الى المرجحات السندية اذهى مقصورة على الروايتين المعتبرتين سندا المتعارضيتن دلالة و كذا لايتاتى فيهما الترجيح الدلالى فيما اذا كانت واحدة ظاهرة واخرى نصا او اظهر اذ المفروض العلم بعدم كون احديهما قرأنا والجمع العرفى انما يتاتى فى كلامين صادرين من المتكلم علما اوحكما اذ لعل القرآن فى نفس الامر هو الظاهر لا النص اوالاظهر فكيف يجرز طرحه والاخذبما ليس بقرآن واقعا و كذا الكلام فيما اذا علم بعدم واحدة منهما قرأنا ولو لاجل تعارضهما فى المدلول مع احتمال عدم كونهما قرانافان الحكم التساقط لاالرجوع الى المرجحات السندية ويجب الرجوع

الى العمومات او الاصل ولو كانت مخالفة لكلتيهما واما الجمع بحمل الظاهر على النص او الا ظهر ان كان فمبنى على ثبوت التواتر اوثبوت جواز الاستدلال بهما والا فلا لمامر آنفا و مهمالم يثبت التواتر وثبت جواز الاستدلال بهما ظاهرا فح ان كان هناك جمع عرفى فهوو الا فالتساقط والرجوع الى الاصل الموافق لا المخالف اذلهما دلالة التزامية على نفى الثالث وهى حجة عليه وقدعرفت انه لاوجه للرجوع الى المرجحات السندية (وربما يترای من محكى كلام المحقق القمى ملاحظة المرجحات ولعله مبنى على ان الاجماع قائم على وجوب الاخذ باقوى الدلالتين مطلقا كما هو المحكى عن العلامة (قوله لعدم احراز ما هو القرآن) اقول الضرورة قاضية بعدم الاختلاف فى القرآن كما فى قوله تعالى (لو كان من غيرالله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فلو كان بين القرائتين تناقض عند اهل اللسان فلا محالة يحصل العلم بعدم كون واحدة منهما قرانا ولعدم احراز ماهو القرآن واقعا يلزم الاخلال بجواز الاستدلال فتكونان ساقطتين عن الحجية فى خصوص مؤديهمافيرجع الى الاصل الموافق فيما اذا علم بكون واحدة منهما قرانا او الى الاعم منه فيما اذا لم يعلم ذلك حسبما مربيانه و لا معنى لثبوت التواتر فى المتناقضين وربما يترای من عبارة الشيخ ره انهما بمنزلة آيتين تعارضتا) وفيه انه من باب اشتباه الحجية بلا حجة فيما اذا علم بكون احديهما قرآنا ومع عدم العلم كذلك لادليل على الحجية بتاتا اذ المفروض عدم امكان ثبوت التواتر فيهما المورث للعلم بكونهما معاقرانا وعدم ثبوت تواترواحدة منهماعلى التعين اولا على التعيين وعدم قيام الدليل على جواز الاستدلال بهما فكيف تكونان بمنزلة آيتين تعارضتا وهذا بخلاف الخبرين المتعارضين فان دليل الحجية شامل لهما اذ ليس ملاك الحجية فيهما العلم بصدورهما كما فى التواتر بل الشمول بمعونة العموم او الا طلاق كاف لكونهما حجة شانا والحجية الشانية تجتمع مع العلم بكذب احدهما فضلا عن عدم العلم بذلك ومن المعلوم ان العلم بعدم واحدة منهما قرانا لا يجتمع مع ثبوت تواتر

هما معا فليست القرائتان المتناقضتان قرانا لافعلا ولا شانا (قوله ولم يثبت تواتر القرأت ولا جواز الاستدلال بها) اقول هذا كلام مستانف وليس عطفا على مدخول لام التعليل كما توهم فلا يرد عليه ان مفهومه انه لو ثبت التواتر او جواز الاستدلال لما اخل الاختلاف فى القرائة بجواز التمسك بهما مع ان الاخلال به ضرورى ولا بد من التوقف والرجوع الى الاصل وقد سبق فى المقدمة بيان عدم ثبوت التواتر وعدم جواز الاستدلال وان القدر المتقين جواز القرائة بالسبع وانه لاملازمة بينه وبين جواز الاستدلال اصلا (قوله ولو فرض جواز الاستدلال بها فلا حاجة لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل فى تعارض الامارات هو سقوطهما) اقول بعد قيام الدليل على جواز التمسك والاستدلال بالقرائات السبع فلا شك انه باطلاقه يشمل القرائتين المتعارضتين فتكونان كالخبرين المتعارضين فى كونهما حجة شانا قياتى فيهما الجمع الدلالى لو كان ومع عدم الجمع العرفى يكون الاصل هنا هو سقوطهما عن الحجية فى خصوص المؤدى اذ ظهور القرائتين المتعارضتين حجة من باب الطريقية عند العقلاء لا من باب السببية وهذا بخلاف خبر الواحد اذ يحتمل ان يكون مصلحة فى سلوكه داعية لتعبد الشارع به والحكم ح التخيير بينهما والسقوط على الطريقية والتخيير على السببية هو الاصل فيهما حسبما ياتى بيانه فى مبحث التعارض ولا دليل على الترجيح بالمنصوصات او بغيرها فى غير الروايات من سائر الامارات فلا بد من الرجوع بعد التساقط الى الاصول لو لم يكن عموم حسب اختلاف الموارد (تتميم) هل بين قرائة التخفيف والتشديد جمع عرفى فبناء على ثبوت التواتر او جواز الاستدلال بهما معا لابد من الجمع العرفى بينهما بحمل الظاهر على النص او الاظهر ربما يقال بالجمع العرفى بينهما نظرا الى ان المنع المستفاد من قرائة التشديد من المقاربة قبل الغسل بالمنطوق والجواز المستفاد من قرائة التخفيف انما هو من جهة مفهوم الغاية والمنطوق اقوى من المفهوم نوعا او لتاييد قرائة التشديد بمفهوم الشرط (فى قوله تعالى

(فاذا تطهرن فاتوهن حيث امركم الله) اولان دلالة قرائة التخفيف على الجواز قبل الغسل انما هى من جهة الاطلاق فيقيد بقرائة التشديد ومن المعلوم ان المقيد اظهر (واما وجه ظهور يطهرن بالتخفيف فى النقاء من الحيض وظهرر التشديد فى الاغتسال فلان الطهر فى مقابل الحيض هو النقامنه وكذا الافعال من الثلاثى كما يشهد بذلك موارد استعمالاتها فى مقابلة الحيض فى غير واحد من الاخبار لا الطهاره الشرعية ودعوى الحقيقة الشرعية فى لفظ الطهر والافعال من الثلاثى ممنوعة (واما ظهور التشديد فى الاغتسال فلان التطهر من مقولة الفعل الحاصل بالاختيار ولابد من تحصيل المبدء اعنى التطهر فى صدق الفعل المشتق منه فيكون ظاهرا فى الاغتسال اذ التطهر الشرعى هو الاغيسال ولا ببعد دعوى الحقيقة الشرعية فى لفظ التطهر وما يشتق منه كما يظهر بالتتبع فى موارد استعمالاتها فى الآيات والروايات ومحصول هذا الجمع حرمة الوطى بعد النقاء الى ان تغتسل الحائض وهذا مخالف لمذهب الاصحاب وهنا جمع آخر موافق لمذهبهم لكنه لايخلوا عن الاشكال وذلك الجمع (اما بحمل النهى فى قرائة التشديد على الكراهة كما هو المحكى عن المعتبر (او بجعل التطهر بمعنى الطهر على ما هو المحكى عن جامع المقاصد فان تفعل يجئ بمعنى فعل كتطعم و تبسم وتبين) وفيه ان حمل قرائة التشديد على الكراهة لا يخلوا عن محذور استعمال اللفظ فى المعنيين لوضوح ان تعدد القرائة فى يطهرن لا يوجب تعدد الاستعمال فى لا تقربوهن فيلزم استعمال هذه اللفظة فى الحرمة قبل النقاء وفى الكراهة بعده اللهم الا ان تحمل على عدم الرجحان المطلق الى حين الغسل المنطبق على التحريم قبل الانقطاع وعلى الكراهة بعده الى حين الغسل وهذا كماترى بعيد عن متفاهم اهل اللسان (واما جعل تطهر بمعنى طهر ففيه ان التطهر من مقولة الفعل فى هذه الآية لعدم ارادة الانفعال منه فيها قطعا فارادة الطهر الذى هو النقاء الذى هو حالة حاصلة قهرا بعيد جدا وقياسه بالا مثلة المذكورة مع الفارق اذ المبارى فيها من سنخ الحالة لذيها (والتحقيق

فى حل الاشكال ان يقال ان قرائة التخفيف ثابتة فى القرآن الموجود الباقى من عصر الائمة ع وهذه النسخة بهذه القرائة حجة منصوصة متواترة عنهم عليهم السلام ح ان لم يثبت تواتر القرأات الاخرو ولا جواز الاستدلال بها كما هو الحقق فلا محالة تكون قرائة التخفيف دليلا على ارتفاع الحرمة بحصول النقاء ولا حاجة الى تكلف الجمع بينها وبين قرائة التشديد اصلا ولعله لذلك لم يتعرض شيخ الطائفة فى الخلاف لقرأئة التشديد اصلا (قال اذا انقطع دم الحيض جاز لزوجها وطيها اذا غسلت فرجها الى ان يقول دليلنا (قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن) فعلق حظر الوطى بزمان الحيض الى زمان حصول الطهر ولم يفصل وهذه قد طهرت فيجب ان يستباح وطيها الا ما اخرجه الدليل من وجوب غسل الفرج ولا ينافى ذلك قوله تعالى فاذا تطهرن فان المراد به الاغتسال من وجوه) ثم تعرض لوجوه الحمل بحيث لا ينافى صدر الآية بلا تعرض لقرائة التشديد ويظهر منه ان قرائة التخفيف كانت ثابته فى النسخة الموجودة عنده فى ذلك العصر القريب من عصر الامام ع ويشهد على ذلك اعنى كون هذا القرآن المتداول بايدينا باقيا بعينه من عصر الائمة التتبع فى الروايات التى استشهد واقيها بآيات القرآن فى موارد عديدة (وفى التفسير الكبير للفخر (قال حجة ابى حنيفة قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهى ان يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن انتهى موضع الحاجة) فيدل ذلك على ثبوت قرائة التخفيف فى النسخة الموجودة فى زمان ابى حنيفة واتكال ابى حنيفة عليها مع ان قرائة التشديد منقولة عن حمزة والكسائى ومنقول ايضا عن حفص عن عاصم كذا فى التفسير الكبير فليست قرائة التشديد من الشواذ ومن ثم ذهب الشافعى الى بقاء الحرمة الى ما بعد الاغتسال جمعا بين القرائتين فظهر مما ذكرنا ان قرائة التخفيف حجة على مذهب الاصحاب ولا يعارضة قرائة التشديد مع عدم ثبوت التواتر ولا جواز الاستدلال بها فما فى طهارة الشيخ قده لا يخلوا عن النظر (قال فالتحقيق بناء على عدم ثبوت تواتر جميع القرأت

وعدم المرجح لبعضها على بعض تردد المنزل بين التشديد والتخفيف و سقوط الاستدلال بالآية من هذه الجهة بل قد يظهر من الفقرة اللاحقة وهى قوله تعالى (فاذا تطهرن) توقف جواز الوطى على التطهر وهو ظاهر فى الاغتسال ولا يعارضه الفقرة السابقة لما عرفت من سقوط الاستدلال بها انتهى كلامه) واما الجواب عن المعارضة بين الفقرتين فبمنع المفهوم للشرط حسبما حققناه فى مبحث مفهوم الشرط وان الغاية للحكم فى الفقرة الاولى حجة على انقطاع الحكم عند حصولها وان كان ذلك بمعونة المفهوم الذى هو عقد سلبى مفهوما من اداة الغاية حسبما مر بيانه فى مبحثها ويشهد على ما ذكرنا من عدم المفهوم للشرط فى الفقرة الثانية ان المعلق على الشرط فى الفقرة الثانية هو الامر باتيانهن بمعنى اباحة اتيانهن من حيث امر الله تعالى وهذا اخص من مطلق جواز الوطى ونفى الاخص لايستلزم نفى الاعم وقد اختلف فى المامور به والمنهى عنه فعن ابن عباس فاتوهن فى الماتى فانه الذى امر الله به ولا تؤتوهن فى غير الماتى وعن الاصم والزجاج اى فاتوهن من حيث يحل غشيانهن وذلك بان لا يكن صائمات ولا معتكفات ولامحرمات انتهى) وكيفما كان يكون لازم المفهوم التفصيل بين ما قبل الاغتسال وحصول النقاء وبين ما بعد الاغتسال وانه لاامر بما امر الله بعد النقاء وقبل الاغتسال ولهم اباحة مطلقة وان الامر بذلك مقصور على ما بعد الاغتسال وهذا ليس بمراد الله قطعا فالاية ليست مسوقة لبيان المفهوم بل المقصود التنبيه على الوظيفة اللازمة لنوع الناس الراغبين الى المقاربة بعد الاغتسال وان كان بعضهم ربما يبادر الى المقاربة بعد النقاء وقبل الاغتسال لما عرض عليه من الشبق فظهر مما ذكرنا ان الفقرة الاولى من الاية دليل على جواز المقاربة بعد النقاء وقبل الاغتسال ولايعارضها الفقرة الثانية منهما (وهذا كله بناء على عدم ثبوت تواتر السبع وعدم ثبوت جواز الاستدلال بها واما بناء على ثبوت واحد منهما مع تاتى الجمع العرفى بحمل المطلق على المقيد فلابد من القول ببقاء الحرمة الى ما بعد الاغتسال (واما مع التعارض بين القرائتين او عدم جمع عرفى

بينهما فالحق هو التمسك بقرائة التخفيف الثابتة فى الدفتين ووجهه انه يحصل العلم الاجمالى بعدم كون واحدة منهما قرانا واقعا لمكان التنافى بين القرائتين المنفى بالضرورة من القرآن المنزل على النبى ص ولقيام الدليل على جواز الاستدلال على ما فى الدفتين بالخصوص يصح التمسك بقرائة التخفيف لانحلال العلم الاجمالى ولو حكما كما لايخفى (تذييل) ربما يترائى من كلام الشيخ قده انه بعد التوقف انه يحكم بجواز الوطى بعد النقاء وقبل الغسل لعموم قوله تعالى (فاتو احرثكم انى شئتم) بناء على كون لفظة انى للزمان اذ المستفاد من الآية هو العموم الازمانى ولازمه ان يكون الاتيان والوطى فى كل زمان فرداً مستقلا للحكم بالاباحة وقدخرج من العام الاتيان المقيد بزمان الحيض وبقى تحت العام الاتيانات المتقيدة بغير زمان الحيض التى منها الاتيان فى زمان النقاء والاتيان المقيد بهذا الزمان فرد آخر من العام فلا بد من شمول الا باحة له والا يلزم التخصيص الزائد ومن البين انه لامجال ح لاستصحاب حكم المخصص اعنى حرمة الوطى فى زمان الحيض لوضوح انه مع تقطع الزمان وتعدد افراد الوطى يتعدد الزمان يتعدد الموضوع ويكون الوطى المحرم فى زمان الحيض مغايرا للوطى فى زمان النقاء فلا يكون الموضوع باقيا كى يجرى الاستصحاب هذا تقرير كلامه زيد فى علو مقامه (وفيه ان لفظة انى بناء على كونها ظرف زمان متعلقة بالفعل المشتمل على النسبة الحكمية ولازم ذلك كونها بيانا لاستمرار الحكم بالا باحة بمعنى ان جواز الوطى مستمر دائما بحيث كلما شئتم يجوز لكم الوطى وليست قيدا للوطى بمعنى ان يكون الوطى المقيد بكل زمان ملحوظا قبل توجيه الحكم اليه ويكون الوطى فى كل قطعة من الزمان فردا مستقلا ملحوظا بحياله كى يكون العموم ازمانيا وكان لازمه تكثر الحكم بتكثر الافراد فى المبدء الذى هو مركز الحكم ولا كذلك الامر فى كونها ظرفا محضا للنسبة الحكمية ضرورة عدم تعدد الوطى الذى هو المبدء ويمتنع تعدد الحكم مع وحدة المبدء الذى هو مركز الحكم فمهما

انتفى الحكم الواحد عن المبدء الواحد اعنى جواز الوطى فى زمان الحيض و شك فى بقاء الحرمة كان مجرى لاستصحاب حكم المخصص اعنى حرمة الوطى اذ المفروض وحدة الموضوع الباقى فى زمان النقاء ويشهد على ذكرنا من كون لفظة انى ظرفا متعلقا بجملة فاتوا مافى مجمع البيان (قال انى فى محل النصب لانه ظرف مكان اذا كان بمعنى اذا حيث اواين او ظرف زمان اذا كان بمعنى متى والعامل فيه فاتوا انتهى)مضافا ان لفظ انى مشترك بين معان ثلاثة بمعنى كيف نحو (انى يحيى هذه الله بعد موتها (فانى يؤفكون) وبمعنى متى وقد ذكرت المعانى الثلاثة فى قوله تعالى (فاتوا حرثكم انى شئتم) وفى مجمع البيان بعد حكاية انى بمعنى متى عن الضحاك قال وهذا خطاء عند اهل اللغة لان انى لا يكون الا بمعنى اين كما قال (انى لك هذا) انتهى) وقد عرفت انه لايستفاد العموم الازمانى من لفظة انى ولو كانت بمعنى متى وقد حققنا ان الآية اعنى لاتقربوهن حتى يطهرن) ظاهرة فى جواز الوطى بعد النقاء ولا معارض لها فلا تصل النوبة الى الرجوع الى الاصل اصلا) (قوله قد عرفت حجية ظهور الكلام فى تعيين المرام فان احرز بالقطع وان المفهوم منه جزما) اقول قد مرورائك ان للكلام ظهورين ظهور انسباقى تصورى وظهور تصديقى استعمالى والاول ناش عن العلم بالوضع او القرينة المقترنة بالفظ والثانى ناش عن احراز كون المتكلم فى مقاله بصدد بيان مرامه فى مجلس التخاطب سواء كان مرادا جديا ام كان مرادا استعماليا لضرب القاعدة واعطاء القانون لكى يكون حجة بينه وبين المخاطب ومراد الاستاد هو الظهور الاستعمالى ويتوقف القطع به على علم بالاوضاع اللغوية والعرفية و مجازاتهم فاذن ينسبق المعنى التصورى الى الذهن وعلى احراز كون المتكلم فى مقام مرامه فى مجلس التخاطب وح ينعقد للكلام ظهور طريق للمراد الاستعمالى فح ان كان معرضا للتعقيب بالقرائن المنفصلة لم يكن الظهور حجة على المراد الجدى حتى يتفحص عنها وغب ذا يكون الظهور الاستعمالى حجة على المراد

الجدى ومهما انتفى القطع بالظهور الاستعمالى فتارة لاجل عدم العلم بالا وضاع والمجازات في المحاورات وهذا الذى يمس الحاجة فيه الى الرجوع الى قول اللغوى والى موارد الاستعمالات فى المحاورات وسيمر عليك بيانه فى ذيل كلامه (واخرى) لاجل احتمال وجود القرينة المتصلة التى معها توجب انقلاب الظهور التصورى الفعلى الى ظهور آخر فهل اصالة عدم القرينة نا هضة لدفعه ويكون بناء العقلاء على التشبث باصالة عدمها كما ربما يترای من كلمات الشيخ قده او الظهور الفعلى طريق عندهم لاحراز مراد المتكلم وهذا هو الحق وقد اوضحنا سبيله وشيد نابنيانه فى مبحث حجية الظهور والتشبث بالظهور التصورى لدفع احتمال القرينة انما يكون بعد احراز كون المتكلم فى مقام البيان بمعونة بناء العقلاء على ذلك عند الشك لكى ينعقد الظهور التصديقى بذلك وغب ذايكون هذا الظهور طريقا عند العقلاء لاستكشاف المراد الجدى وحجة عليه مالم يعارضه حجة اقوى ولعله قوله فافهم)اشارة الى ماذكرنا من كون مراده هو الظهور التصديقى الاستعمالى لاالظهور التصورى الانسباقى (وهذا كله فيما إذاشك فى وجود القرينة واما اذا شك فى قرينية الموجود بمعنى كون الكلام محفوفا بما يصلح للقرينة فالظاهران يعامل معه معاملة المجمل وان كان له ظهور تعليقى بمعنى ان الكلام او لم يكن محفوفا بذلك لكان له ظهور فى معنى كذا ولكنه لاجل الاحتفاف به ليس له ظهور فعلى وهذا بخلاف الشك فى وجود القرينة فان للكلام ظهورا فعليا لا تعليقيا نعم بناء على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد بمعنى عدم معلومية وجه عمل العقلاء باصالة الحقيقة امكن القول بحجية الظهور التعليقى بمعونة التشبث باصالة الحقيقة وقد اسمعناك سابقا عدم حجيتها من باب التعبد واوضحنا سبيله (تقل وتعقيب) قال المحشى قده فى نهاية درانية ان اريد من الظهور المقطوع به ظهوره الذاتى الوضعى فلا يقابله الا الصورة الثالثة من الشق الثانى وان اريد ما هو اعم من الظهور الذاتى الوضعى ومن الظهور الاستعمالى الفعلى فالتقابل

صحيح فان بعض تلك الصور الثلاث ظهوره الذاتى معلوم وبعضها غير معلوم الا ان مقتضاه عدم احراز الظهور الفعلى فى الشق الثانى فيخرج احتمال القرينة المنفصلة لمعلوميه ظهوره النوعى الفعلى مع ان احتمال القرينة المنفصلة كالمتصلة فى الحاجة الى اصالة عدم القرينه مضافا الى ان احتمال القرينة منفى فيما اذا قطع بعدمها ومع ذلك اراد خلاف الظاهر مع عدم نصب قرينة لحكمة او لغفلة فيخرج مثل هذه الصورة عن كلا الشقين انتهى كلامه) وفيه ان المراد هو الظهور الاستعمالى والقطع به يحصل من القطع بالاوضاع والمجازات العرفية ومن القطع بكون المتكلم فى مقام البيان وعدم القرينة المتصلة وهذا هو الشق الاول والشك تارة يحصل من عدم العلم بالاوضاع فهذا هو الصورة الثالثة من الشق الثانى واخرى من عدم العلم بكون المتكلم فى مقام البيان واحتمال وجود القرينة على خلاف الظهور التصورى فاذن يتشبث بذيل بناء العقلاء على حمل كلامه على بيان مرامه وتفهيم مراده الاستعمالى وعب ذا ينعقد له الظهور التصديقى ويكون طريقا لاستكشاف المراد الجدى بلا حاجة الى اصالة عدم القرينة المتصلة والمنفصلة اما عدم القرينة المتصلة فلاجل احراز كون المتكلم فى مقاله بصدد بيان تمام مرامه فلا بد من ان يكون مدلول الظهور التصورى تمام مرامه ومع وجود القرينة المتصلة الموجبة لانقلاب هذا الظهور الى ظهور آخر ليس ذلك تمام مرامه (هف) فمجرد عدم العثور على وجود القرينة المتصلة يكون الظهور الانسباقى حجة على المراد الاستعمالى بعد استقرار بنائهم على حمل كلام المتكلم على كون فى مقام البيان) واما عدم القرينة المنفصلة فلاجل كون الظهور الاستعمالى الحاصل بمعونة البناء المذكور حجة على المراد الجدى مالم يحصل الظفر على حجة اخرى اقوى بلا حاجة الى اعمال عدم القرينة فهذا الظهور الاستعمالى صار مقطوعا بمعونة التشبث بذيل بنا العقلاء على حمل كلام المتكلم على كونه بصدد البيان وليس القطع بالظهور فى الشق الاول مايدم ذلك بل المراد هو القطع بالظهور الحاصل بالعلم بالاوضاع وبكون المتكلم فى مقام البيان فالمقابلة

بين الشقين بالاعتبارين ومما ذكرنا ظهر مافى ذيل كلامه لما ذكرنا من ان المفروض احراز كون المتكلم فى مقام البيان فلا وجه لاحتمال اخفاء القرينة لحكمة فى ذلك واما اصالة عدم الغفلة فهى جارية فى الافعال و الاقوال وليست من الاصول اللفظية فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الظهور الفعلى حجة عند العقلاء مالم يحصل لهم العثور على قرينة موجبة لانقلاب الظهوراو لسقوطه عن الحجية ولااثر لوجود القرينة الواقعية ولا لعدمها اصلا كى يتشبثون لانتفائها باصالة عدم القرينة بل مجرد عدم العثور عليها بالوجدان كاف لاتكالهم على الظهور الفعلى اذ مع وجود الظهور الفعلى و كون الكلام قالبا لمعنى لا يكون لوجود القرينة فى الواقع تاثير فى انقلاب الظهور الفعلى الى ظهور آخر مالم يعثروا على تلك القرينة لوضوح ان الظهور امر وجدانى لاواقع له سوى انسباق المعنى الى الذهن ومع عدم الظهور الفعلى و كونه تعليقيا ليس لعدم القرينة الواقعية تاثير فى انقلاب التعليقى الى الفعلى ومع عدم الاثر لوجود القرينة وعدمها واقعا لا وجه لاصالة عدم القرينة اصلا و ربما يترائى من المحشى فى ذيل كلماته ما يقرب ماذكرنا وقداشبعنا الكلام فى هذا المقام فى مبحث حجية الظواهر (قوله نعم نسب الى المشهور حجية قول اللغوى بالخصوص فى تعيين الاوضاع) اقول لابد لتحرير محل الكلام من تقديم مقدمة فى المقام وهى ان الخلاف فى اعتبار الظن بالاوضاع متصور على الظن الحاصل باوضاع مواد الالفاظ والمحكى عن صاحب الفصول عدم حجية الظن فيما يمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرجوع الى العرف وصرح بعضهم بخروج الهيئات عن حريم النزاع ولعل الوجه فى ذلك ثبوت الطريق العلمى لتحصيل العلم باوضاع الهيئات لان لها وضعا قانونيا مطردا يكون زمام الاشتقاق بيدا لمستعمل بعد تعيين المبادى من قبل الواضع كهيئة اسم الفاعل واسم المفعول ونحوهما مما تكون كك ومعه لا حاجة الى الاستعلام من اهل اللغة ولكن ليست الهيئات باجمعها كك اذمنها هيئات الماضى والمضارع فى الثلاثى فان مجيئها على زنة واحدة من الهيئات الست سماعى

فلا مجيص من الرجوع الى قول اللغوى فليس كل وضع نوعى وضعا قانونيا و وقدابنا الفرق بينهما فى اول مبحث المشتق وينبغى اخراج ادوات التثنية والجمع عن حريم النزاع لوضوح ان اختيار الالحاق بكل مفرد بيد المستعمل فلا تمس الحاجة الى الرجوع الى اللغة وكذا ينبغى اخراج ادوات الشرط والاستثناء ونحوهما عنه مما هى مذكورة فى العلوم الادبية لمكان استشهاد اربابها لاثبات معانيها بالآيات والابيات فمنهما يحصل العلم بمعانيها بلاحاجة الى الرجوع الى اللغه اصلا ومما ذكرنا ظهر انه يتمحض الرجوع الى اللغة فى كل ما انسدفيه طريق العلم فى معنى اللفظ وكان ولا يحصل من قول اللغوى الا الظن بذلك (وحيث ان الظن الخاص يمتاز عن الظن المطلق بان الظن الخاص ماثبت اعتباره لالاجل الاضطرار الى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم بخلاف الظن المطلق فلا جرم ان الظن الخاص حجة مطلقا حتى مع انفتاح باب العلم بالاحكام الواقعية كما هو كذلك فى خبر الواحد ونحوه من الامارات الشرعية وبهذا الاعتبار يكون الظن الحاصل من قول اللغوى ظنا مطلقا اذ ليس حجة مطلقا حتى عند انفتاح باب العلم بالمعنى للفظ الكذائى ويكون الظن الشخصى منه حجة لا الظن النوعى وباعتبار عدم اعتباره لاجل انسداد باب العلم بخصوص الاحكام الشرعية ودعوى انعقاد الاجماع على حجيته بالخصوص صح تسميته ظنا خاصا من سبب خاص يكون حجة بالخصوص لا لاجل دليل الانسداد وان كان من جملة الادلة على حجيته الانسداد الصغير المقصور على باب اللغات اذ المراد منه هو انسداد باب العلم فى خصوص اللغات لافى معظم الاحكام (توضيحه بان يقال انه لاطريق الى معرفة معانى الالفاظ الواقعة فى الكتاب والسنة الا بالرجوع الى اهل اللغة اذ ليس الموجود بايدينا من مفاهيمها وموارد استعمالاتها الا تصريح اللغوى ولم تمس الحاجة للرواة الى ذلك لكونهم من اهل اللسان فى ذلك الزمان والرجوع الى الاصول العملية فى موارد الانسداد مستلزم لطرح المعلوم بالاجمال من التكاليف الالزامية المعلومة بالاجمال المتعلقة بتلك

الموضوعات وتلك كثيرة جدا بحيث يستتبع الاحتياط فيها الوقوع فى الحرج و العسر والمفروض انه بعد الاخذ بساير الراويات الخالية عن تلك اللغات لاينحل العلم الاجمالى بالظفر بها لمكان كثرة تلك اللغات فى غير تلك الروايات الخالية عن تلك اللغات فخ لامحيص من العمل بالظن الحاصل من قول اللغوى ومماذكرنا ظهر انه لا يرجع الانسداد الصغير الى الكبير اذ المفروض اعتبار الروايات من باب الظن الخاص وهى متكفلة لاحكام كثيرة الغير المحتاجة الى قول اللغوى ويبقى هناك احكام الزامية كثيرة محتاجة الى قول اللغوى ولولم تبلغ فى الكثرة الى تلك المرتبة ولكنها على حدمن الكثرة يوجب العلم الاجمالى بوجود احكام الزامية فيها زائدة على ما فى تلك الروايات بحيث لاينحل بالظفر بها ويستلزم العسر والحرج بالالتزام بالاحتياط والرجوع الى الاصول النافية مناف للعلم الاجمالى بثبوت تلك الاحكام الالزامية فيها فلاجرم انه يتعين العمل بالظن الحاصل من قول اللغوى وهذا نظير دليل الانسداد الذى تشبثوا به لاثبات حجية الروايات بالخصوص وسيتلى عليك انشاء الله فاذن يكون حجية قول اللغوى بدليل الانسداد الصغير من باب الظن الخاص لامن باب الظن الثابت بدليل الانسداد الكبير (وربما يقال كما فى اوثق الوسائل فى شرح الفرائد ان الظاهر ان المناط فى الفرق بينهما ان الظن المطلق كل ظن كان اعتباره بهذا الوصف العنوانى من دون خصوصية السبب فيه سواء كان المثبت له هو دليل الانسداد المعروف او غيره اذ او فرض انعقاد اجماع او ورد خبر قطعى على اعتبار الظن مطلقا من اى سبب حصل كان هذا ظنا مطلقا كما يشعر بما ذكرنا وصفه بالاطلاق والظن الخاص كل ظن اعتبره الشارع باعتبار عنوان خاص من جهة الاسباب اوغيرها سواء كان المثبت له دليل الانسداد ام غيره انتهى موضع الحاجة) وفيه انه قد استقر الاصطلاح على تسمية كل ظن ثبت اعتباره لاجل الاضطرار الى اعتبار مطلق الظن بعد انسداد باب العلم فى معظم الاحكام ظنا مطلقا وما ليس كذلك بالظن الخاص كما صرح به الشيخ ره فى الفرائد ولا مشاحة فى الاصطلاح (فتلخص مما

ذكرنا ان محل الكلام بين الاعلام حجية الظن الحاصل من قول اللغوى بالخصوص مع قطع النظر عن انسداد باب العلم فى الاحكام كما عبر عنه الاستاد سواء سمى ظنا خاصا املا اذا نحرر محل النزاع فلنعد الى شرح كلمات الاستاد (قوله واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك) اقول المحكى عن الفاضل السبزوارى ان صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارعين فى فنهم فيما اختص بصنايعهم مما اتفق عليه العقلاء فى كل عصر وزمان انتهى) والمحكى عن السيد المرتضى الاجماع على ذلك وعن العلامة فى النهاية ان وجوب العمل بالظن فى اللغات ثابت اجماعا وكذا عن كشف الغطاء وكذا عن السيد المحسن الكاظمى فى شرح الوافية وزاد فيه ان تدوين اللغات قد وقع فى اول المائة الثانية فى زمان الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام ونشاء فى الثالثة ولم ينقل عنهم ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك بل جاء ما يحث على التعلم انتهى) وعن المحقق الاصبهانى فى حاشيته على المعالم دعوى الاجماع على ذلك وزاد فيها مضافا الى ان حجية اخبار الاحاد فى الاحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال وشدة الاهتمام فى معرفتها يشير الى حجيتها فى الاوضاع بطريق اولى انتهى) وعن اشارات الاصول بعد دعوى اطباق العلماء على ذلك زاد فى ذيل كلامه بل يمكن ان يقال ان العمل بالظن فى اللغات سيرة كافة الانام مع علم النبى ص و اوصيائه بذلك قطعا و مع ذلك قرروهم عليه ولو لاجواز ذلك للزم عليهم تنبيه الناس بان هذا لايجوز فى الموضوعات المتعلقه بالاحكام انتهى) (قوله مع اجماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة) اقول الفرق بين الشهادة والخبرة والرواية ان الشهادة هو الاخبار حسا عن ثبوت موضوع من الموضوعات والشهادة فى اللغة هى الحضور ز والخبرة بالضم هو العلم والدراية (والرواية فى الاصطلاح العلمى هى الاخبار حسا عن ناقل الى ناقل حتى ينتهى الى المعصوم ع ففى قول اهل الخبرة اعمال النظر والراى بخلاف قول الشاهد والراوى فانهما اخبار عن حس ولايشرط فى حجية قوله شرائط الشهادة من التعدد

والعدالة ولا الاسلام لاستقراء بناء العقلاء على الرجوع الى اهل الخبرة مطم المقرون بامضاء الشارع وحيث انه بناء عملى فالمتيقن منه انما هو فيما اذا كان الرجوع موجبا للوثوق والاطمينان (وهل قول اللغوى مندرج فى اى واحدة منها فبالنظر الى انه ضابط لموارد الاستعمالات فى اللغات بداهة ان همه ضبط موارد الاستعمال خاصة لاتميز الحقيقة عن المجاز كان قوله داخلا فى باب الشهادة اذ طريق ضبطها مقصور على السماع من اهل اللسان فيكون قوله اخبارا حسيا عن ثبوت ذلك فاذن يشترط فيه شروط الشهادة من العدد والعدالة ولو فرض ان اللغوى يكون متصديا لتميز الحقيقة عن المجاز كان من اهل الخبرة لوضوح انه لابد من ضميمة اعمال علائم الحقيقة لتميزها عن المجاز ولمكان دخالة النظر والراى يكون قوله مندرجا فى قول اهل الخبرة فحصح التشبث بقول من يوثق به منهم مطم لكن بشرط ان لا يكون ممن يقول بان الاصل فى الاستعمال الحقيقية اذ لازمه الاطلاع على فساد مبناه و معه لايصح الركون الى قوله (واما دخول قول اللغوى فى باب خبر الواحد لكى يشمله ادلة حجيته مع كونه موثوقا به ففيه اشكال لعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد لقول اللغوى من الاجماع والاخبار اذ موردها الرواية المسندة الى المعصوم ع لاطلاق خبر الواحد نعم تعمه آية النباء لو تمت دلالتها على حجية خبر الواحد فادراجه فيه كما ربما يترای من كلمات المحقق الاصبهانى فى حاشيته على المعالم لا يخلوا عن النظر والا ولوية المدعاة فى كلامه ممنوعة كما ان ادخاله فى قول اهل الخبرة كما ربما يترای من عبارة السبزوارى وغيره لا يخلوا عن الاشكال و لاجل احتمال كون مدرك دعوى الاجماع هو اندراج قول اللغوى فى قول اهل الخبرة لا يكون كاشفا عن رضا المعصوم ع ومجرد الاتفاق بلا كشف غير مفيد والمنقول من الاجماع غير مقبول لمكان ذلك الاحتمال فى محصله فحجية الظن الحاصل من قول اللغوى لا تخلوا عن الاشكال (قوله و كون مورد الحاجة الى قول اللغوى اكثر من ان تحصى لانسداد باب العلم بتفاصيل المعانى غالبا) اقول ربما يترای

من عبارة المحقق صاحب الحاشية على المعالم ومن اشارات الاصول وغيرهما التشبث بذيل دليل الانسداد لحجية الظن الحاصل من قول اللغوى فان كان المراد هو الانسداد الكبير فى معظم الاحكام فمن المعلوم انه خروج عن محل الكلام اذالكلام فى حجية الظن من قول اللغوى بالخصوص ومع الانسداد الكبير الظنون الحاصلة بالحكم الشرعى من اى سبب سواسية وان كان مرادهم هو الانسداد الصغير حسبما مربيانه آنفا ففيه منع الصغرى (توضيحه انه لا شك ان بيان الاحكام الشرعية انما ورد على حسب افهام اواسط الناس لانهم عم بصدد افهام الاحكام ولم يتعلق غرضهم بايراد الكلام على سبيل الاعجاز لكى تمس الحاجة الى ايراد الالفاظ المشكلة واللغات المعضلة حسب ما يقتضيه مقتضى الحال با يراد معنى واحد بطريق مختلفة فمعانى اكثر تلك اللفاظ معلومة عند اهل اللسان ويحصل العلم بها لغيرهم بالرجوع اليهم فاذن لا تبقى حاجة الى التشبث بقول اللغوى ولئن بقى موارد قليلة محتاجة الى ذلك لم يلزم محذور العسر و الحرج من الالتزام بالاحتياط عند الشك فى المكلف به كما لاحجر فى الرجوع الى الاصول النافية عند الشك فى التكليف لانحلال العلم الاجمالى ولو حكما بالظفر بالروايات المعتبرة المتكفلة للاحكام الالزامية (واما دعوى الظن من قول اللغوى بتفاصيل المعانى غالبا المسدود فيها باب العلم فممنوعة جدا لوضوح ان المتكفل لبيان مفاهيم الالفاظ فى مقام التحديد عكسا وطردا بحيث يفهم منه دخول الافراد المشكوكة او خروجها ليس عام اللغة بل اللغوى متردد فيه كغيره كما يشهد على ذلك الرجوع الى كتب اللغة نعم قد يفهم ذلك من ذكر اللغوى موارد الاستعمالات لكنها ليست من الكثرة بمثابة يجرى فيها مقدمات دليل الانسداد الصغير فظهر مما ذكرنا ان دليل الانسداد لايوجب اعتبار قول اللغوى مادام انفتاح باب العلم بالاحكام الشرعية ومع الانسداد كان قوله معتبرا اذا افاد الظن من باب حجية مطلق الظن وان فرض انفتاح باب العلم باللغات فلا يكون الظن الحاصل

منه حجة بالخصوص كما هو كذلك محل الكلام بين الاعلام (على نحو الحكمة لاالعلة)اقول الفرق بين الحكمة والعلة انه لابدان يدور الحكم مدار العلة وجودا وعدما بخلاف الحكمة فان الحكم يكون موجودا فى مورد وجود الحكمة ولكن لا يكون معدوما فى مورد عدمها ولذا يحكم باعتبار الظن الخاص مع التمكن من تحصيل العلم فى مورده كالظن فى باب خبر الواحد فيكون الانسداد حكمة لاعلة لحجيته ولكن الظن الشخصى من قول اللغوى حجة عند انسداد باب العلم وان سمى ظنا خاصا حسبما مربيانه فى تحرير محل النزاع (قوله فانه ربما يوجب القطع بالمعنى وربما يوجب القطع بان اللفظ فى المورد ظاهر فى معنى) اقول وجه حصول القطع ان اهل كل صنعة يهتمون فى تصحيح مصنوعاتهم غاية الاهتمام ويسعون فى سد مجارى الخلل والنقص فيها غاية السعى لكى تقع محل القبول فى طبايع الناس وتعظم مسفوراتهم فى اعين اهل الحل والعقد وتكون مرجعا لهم و هذا امر محسوس فى مجارى العادات مركوز فى النفوس والطبايع المختلفة وان كانوا فاسنقين فى بعض الاحوال وغب اختبارذى صنعة والاطلاع على حسن ضبعته وجودة معرفته والثقة بقوله يحصل القطع باصابته واو فى الجملة فيما اودعه فى كتابه من معانى اللغات وانما لايحصل القطع دائما لان الانسان محل النسيان ولا يكون مصونا عن الخطاء والزلة الاترى الى ما فى كتبهم من وقوع التعارض بين اقوالهم فى تعيين المعنى اللغوى وتخطئة بعضهم بعضا فى ذلك فمهما نص على معنى فى لفظ كان متحد المعنى ولم يقع الاستعمال فى غيره اوصرح بكونه معنى حقيقيا له كان يقول هذا اللفظ اسم لمعنى كذائى وكان طريق استعلامه عندهم اعمال العلائم المركوزة من التبارر ونحوه فى مقام تميز الحقيقة فلا محاله يحصل القطع بالوضع ومهما كان ذلك اللفظ متكثر المعنى ولم يتميز الحقيقة عن المجاز فربما يحصل القطع بكون اللفظ ظاهرا فى معنى كذائى لمكان الظفر به على كثرة الاستعمال فيه فى اللغة او يعلم ظهور احد المعانى فى كلام من جهة السياق

او من جهة المناسبة بين الحكم والموضوع فهذه فوائد الرجوع الى قول اللغوى فيكون نافعا فى مقام الفتوى وان لم يكن الظن الحاصل منه حجة قاطعة (تتميم قد سبق فى كلام شارح الوافية دعوى تقرير الائمة ع لبناء العقلا على الرجوع الى كتب اللغة المدونة فى عصرهم (وفيه ان مجرد عدم نقل انكارهم لا يدل على رضاهم بذلك لاحتمال التقية اذ كان تدوينها من العامة او لعل تقريرهم والحيث على تعلمها كان لاجل تحصيل العلم بموارد الاستعمالات لالاجل حجية الظن الحاصل منها وبهذا يجاب عن دعوى صاحب اشارات الاصول (نقل وتعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام وقد يستدل ايضا على اعتبار قول اللغوى بالانسداد الصغير كما قربه الشيخ قده بعدما منع عنه اولا ولا يخفى ان انسداد باب العلم فى بعض الموضوعات التى يتوقف عليه العلم بالحكم ان اوجب انسداد باب العلم فى معظم الاحكام بحيث استلزم منه الخروج عن الدين او العسر والحرج عند اعمال الاصول النافية او العمل بالاحتياط فهو برجع الى الانسداد الكبير وان كان انسداد باب العلم فى بعض ما يتوقف فيه عليه العلم بالحكم فلا يوجب انسداد باب العلم فى معظم الاحكام وان استلزم انسداد باب العلم فى جملة من الاحكام بحيث لا يلزم من الرجوع الى الاصول والعمل بالاحتياط فيها محذور الخروج عن الدين او العسر والحرج فهذا الانسداد مما اثراه ولا يوجب اعتبار الظن المطلق فى تلك الاحكام بل لابد من الاخذ بالقواعد انتهى كلامه ملخصا) وفيه ان مورد اعتبار الظن المطلق هو الانسداد فى معظم الاحكام و نقيض ذلك هو عدم انسداد معظم الاحكام وله صورتان (الاولى انفتاح باب العلم او العلمى فى معظم الاحكام وان انسد بابه فى جملة قليلة من الاحكام بحيث لا يلزم من الرجوع الى القواعد محذور اصلا وهذا الذى يكون مورد اعتبار الظن الخاص (والاخرى الانفتاح المطلق من الانسداد بمعنى انفتاح باب جملة كثيرة من الاحكام التى تكون الروايات الخالية عن اللغات المشكلة متكفلة لها وتبقى هناك جملة كثيرة اخرى يكون باب العلم منسدا فيها لاجل اشتمال الروايات

المتكفلة لها على اللغات المشكلة المحوجة الى الرجوع الى اللغة ولمكان العلم الاجمالى بثبوت احكام الزامية فيها بحيث لاينحل بالظفر على تلك الروايات الخالية عن تلك اللغات لا محل للرجوع الى الاصول النافية ولا جل لزوم العسر والحرج من الالتزام بالاحتياط فى مواردها تعين الاخذ بالظن الحاصل من قول اللغوى فيكون حجة من باب الانسداد الصغير نعم نتيجه اعتبار الظن باللغات التى هى موضوعات الاحكام من حيث هو ظن بالحكم الشرعى هو اعتبار الظن بها مطلقا سواء حصل من قول اللغوى ام من غيره بخلاف دليل الاجماع فانه قائم على الظن من قول اللغوى بالخصوص و كيفكان فللمنع عن الصغرى مجال حسبما او ضحنا سبيله سابقا (قول ان وجه اعتبار الاجمالى هو القطع براى الامام) اقول انما يحصل نقل الاجماع بالنقل والناقل والمنقول والمنقول اليه واليهم فى هذا المبحث البحث عن تلك الاربعة بضميمة البحث عن زمان النقل وقبل توضيح المرام لابد من تقديم مقدمة فى المقام وهى ان النفس الهيولائى خلقت مراة صافية متحاذية شطر الامور الخارجة عن عالمها للكى ينطبع فيها علوم ضرورية تكون راس مالها لاكتساب العلوم النظرية وصور الاشياء منطبعة فى خزانة الخيال من طرق الحواس الظاهرة ونسبها حاصلة فى خزانة الوهم ومهما القى المتكلم كلاما مشتملا على النسبة واخبر خبرا حاكيا بطبعه عن الخارج انطبع فى عالم النفس بماله من النسبة الحاكية عن الخارج وليس فى النظرة الاولى قطع وظن وشك ومن ثم يكون الصدق مدلول نفس الكلام واحتمال الخلاف خارج عنه طار عليه كما نبه على ذلك اهل المعانى فى مبحث الاسناد وهذا هو الشعور المشترك السارى فى انواع الحيوان باجمعها وهو العلم الحصولى البسيط الذى مركوز فى كمون انفسهن والهداية التكوينية التى بها يتم النظام الطبيعى فيهن ولكن مرتبة الشعور فى الانسان اقوى واعلى اذ ربما تحصل النسبة بين حاشيتين كلتيهن فى نفس الانسان فى بادى الامر من الضروريات كقولنا الكل اعظم من الجزء بخلاف الناهقات من الحيوان

وليس لهن وقوة بها تقتدر على تصور خلاف ما انطبع فى انفسهن بخلاف الانسان و متى التفت فى النظرة الثانية الى ذلك الشعور البسيط حصل له صورة اخرى متعلقة بذلك فح يحصل له الشك او الظن او القطع وهذا القطع هو العلم الحصولى الذى يكون حاصلا بالنظر و الفكر والملاك فى كون القضية من الضروريات فى مقابلة النظريات حصول تلك النسبة فى عالم النفس بلاحاجة الى الالتفات اليها فى النظر الثانية ولا يتوقف على الفكر اصلا فتكون الصورة الحاصلة بالضرورة من سنخ العلوم البسيطة التى هى موهبة من الله تعالى لا كتساب النظريات التى هى متولدة من علم آخر ومهما انقدح فى بادى الامر فى عالم النفس تلك النسبة السازجة بمعونة حس او اخبار واخبر عنها لآخر وهو لثالث وهكذا الى ان تصير القضية مشهورة فمع كون الحاشتين من المحسوسات كالاخبار بوجود مكة مثلا وتكثر الاخبار عن غير واحد من طريق الحس وبلغ الى حد يمتنع عادة تواطئهم على الكذب دخلت القضية فى المتواترات ويكون نفس تكثرها وتراكمها بذلك الحد شاهدا على صدق تلك النسبة اذ المفروض ان نفس القضية داخلة فى المحسوسات التى هى واحدة من الضروريات ولمكان تكثرها عن حسن على حد يستلزم الصدق بالملازمة العادية دخلت فى المتواترات التى هى واحدة اخرى من الضروريات الست فنفس التكثر حجة ظاهرة شاهدة على صدق القضية المحسوسة بحيث لو وقع الالتفات للسامع فى النظرة الثانية اليها واحتمل الخلاف فى بادى الامر لكان نفس التكثر دافعا له ولو فرض حصول القطع لكل واحد من الاحاد المنعقد عنهم التواتر من طريق حس يخصه و يخطاء طريق غيره بحيث حصلت الكثرة من تلك الآحاد فلا محالة انه لا يتحصل هناك الا قضية مشهورة داخلة فى المشهورات لا فى الضروريات كاخبار طائفة بكون زيد فى نقطة معينة من الكوفة واخبار طائفة اخرى بخلافه الموجب لتكذيبهم بحيث يحصل التواتر من المجموع ومن ماذكرنا يستبين انه فيما اذا لم تكن الحاشيتان من المحسوسات كالاخبار عن حكم الله تعالى فى واقعة من الوقايع و بلغ من الكثرة ما بلغ

كانت القضية داخلة فى المشهورات لما بهنا عليه من ان القضية المحسوسة تصير متواترة بمعونة بلوغ الكثرة حد النصاب وح لو فرض استناد كل واحد من احاد المجمعين الى ما ترجح فى نظره من الراى فليس تراكمه و تكثره مستلزما عادة للصواب لوضوح ان حصول الاتفاق بين الاراء اتفاقى والحاصل انه لو انحصر احتمال الخلاف فى تعمد الكذب مع كون المنقول امرا محسوسا لايتطرق اليه احتمال الخلاف فبلوغ كثرة الناقلين الى حد يمتنع عادة تواطئهم على الكذب يقوم شاهدا على كون المنقول حقا مطابقا للواقع واما اذا لم ينحصر احتمال الخلاف فى ذلك بل يكون هناك ارآء متوافقة يحتمل خطاء كل واحد من ذويها فلاشك انه مجرد عدم تواطئهم على الكذب عملا لاينهض شاهدا على الصواب اذليس تراكمهم على الامر الغير الحسى حاصلا من القضية الضرورية والتراكم على القضية النظرية لايوجب انقلابها الى القضية الضرورية وان كان ربما يكون حكم الاجتماع والكثرة مخالفا لحكم الفرد والوحدة كالعشرة القادرة على رفع الحجر الثقيل الا انه يتوقف على الاستعلام من الخارج فالقضية الملتئمة من الحاشيتين المحسوستين مع بلوغ الكثرة الى حد النصاب شرطية لزومية كان يقال لولم تكن مكة موجودة مع تراكم الاخبار المتواترة لزم تواطئهم على الكذب و هذا ممتنع عادة وهذا قياس خفى ملازم للمتواترات طبعا ولاتخرج به عن الضروريات الى النظريات و هذا بخلاف القضية الملتئمة من غير المحسوس فانها شرطية اتفاقيه يتوقف صدقها على عدم الخطاء فى كل واحدة من تلك الاراء فاذن تدخل هذه القضية فى المشهورات لافى الضروريات (اذا تمهد ذلك فنقول لامرية ان الاجماع متحصل من تراكم الحكايات عن الحكم الواقعى الذى ليس من سنخ المحسوسات ولو بالواسطة كالشجاعة الملازمة لطريق محسوس فلامحالة يكون نفس تراكم الحكايات اجماعا على حكم شرعى معدودا من الادلة الاربعة ولاجل اختلال ركنه اعنى الحكاية عن المحسوس ليس داخلا فى الضروريات الست ولم يستقل العقل على صحته كالكتاب المجيد و السنة

الصادرة عن النبي ص فانهما حجة بالضرورةمن الدين وهذه جهة القضية ثم تعقيت بالاجماع عليها بمالها من الجهة لاانه انعقدعليها الاجماع وبلغت حدالضرورة كما زعم بعضهم ان كل ضروري مسبوق بالاجماع ثم يبلغ حد الضرورة ضرورة ان الاتفاق بما هو لايبلغ حد الضرورة بحيث يكون منكره كافرا خارجا عن ربقة الاسلام فظهر من جميع ما ذكرنا ان الاجماع ليس دليلا بنفسه في قبال الادلة الثلاثة فلاجرم انه لابد من اقامة الدليل على حجيته ونحن و الجمهورلى ذلك سواسيه فلاوجه لمقايسة الاجماع بالخبر المتواتر اذهو كما عرفوه انه خبرجماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه بمعنى ان نفس التكثر والتراكم على اخبار عن محسوس يفيد العلم للسامع مع قطع النظر عن القرائن الخارجية وقداجاب عنه الشيخ قده في العدة بما يقرب مماذكرنا (قال فيها التواتر لم يكن حجة من حيث انه لايجوز عليهم الخطاء وانما كان حجة لانهم نقلوا نقلا يوجب العلم الضروري عند من قال بذلك انتهى موضع الحاجة) وكيفكان فعن الغزالي انه عرف الاجماع بانه اتفاق امة محمد ص على امر من الامور الدينية وعن الفخر الرازي انه اتفاق اهل الحل والعقدمن امة محمدعلى امرمن الامور) ومراده من اهل الحل والعقدالمجتهدون واحترز به عن اتفاق العوام فانه لايعتبر في الاجماع لامنفردا ولا منضما وقد ذكروا ان هذا مراده وعن الحاجبي انه اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امروعن داود وكثير من اصحاب الظاهر ان اجماع الصحابة هوالحجة دون غيرهم من اهل الاعصار وعن مالك ومن تابعه ان الاجماع المراعى هو اجماع اهل المدينة دون غيرهم غير انه حجة في كل عصر وربما اكتفى بعض الجمهور على المحكي منهم باجماع الفقهاء الاربعة وباجماع الشيخين وبقول واحد لاثاني له في عصره من العلماء مع عدم عصمته وبقول اثنين يتحقق بهما مسمى الاتفاق لا ثالث لهما في واقعهما كل هذا حال الاجماع عندهم ولا عبرة بواحد من هذه التعاريف ولا طائل تحته اصلا بل لابد من ملاحظة الدليل على حجيته والنظر في مقدار

مدلوله من حيث السعة والضيق وقد احتجوا على حجيته بعدة من الايات وبالرواية المعروفة عندهم و هى (لاتجتمع امتى على الخطاء و بلفظ آخر لم يكن الله ليجمع امتى على الخطاء ونحوهما و حججهم كلها مدخولة مذكورة فى المطولات مع ما فيها وقضية بعضها كون الاجماع حجة تعبدا كخبر الواحد نحو قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم الخ) فان النهى عن متابعة غير سبيل المؤمنين امر بضده فتكون متابعة المؤمنين مامورا بها تعبدا) وكذا الكلام فى الرواية المعروفة او كانت كناية عن وجوب الاتباع نظرا الى لزوم الكذب على تقدير كونه حكاية عن الواقع للاجماع بل الضرورة على عدم عصمة احادالامة ووقوع الخطاء منهم ووصف الاجماع امر اعتبارى لايوجب العصمة فى الاحاد بضميمة الوصف الاعتبارى اليهم اللهم الا ان يقال بجريان عادة الله على حفظهم عن اجتماعهم على الخطاء على خلاف قضية الاسباب لمسبباتها التى تعلقت المشية الازلية بها وبطلان طريقتهم مبرهنة فى علم آخر اويكون المراد اتفاق جميع الامة حتى الصحابة او خصوصهم الكاشف اتفاقهم عن قول النبى ص ولا يلتزمون بذلك حسبمامر حكايته عنهم ولابدان تكون هذه الرواية متواترة على تقدير كونها حكاية لكى تفيد القطع بكون الاجماع حجة قاطعة ولم يثبت تواترها ولا يترتب اثر شرعى على ثبوت الحكايه تعبدا كما لايخفى وربما يتشبثون بذيل الاجماع على حجية الاجماع ويسمونه دليل العقل و يعتذرون عن محذور الدور بانه كاشف عن نص خفى لان اجماع جميع من سلف ممن يعتمد بقوله على القطع بتخطئة المخالف للاجماع المصطلح وتضليله مطر و وان لم يوجد دليل قاطع على نفس الحكم سواه يكشف اجمالا عن النص القاطع وان لم تعرفه تفصيلا) والمحكى عن الغزالى فى المنخول انه لا مطمع من اثبات حجية الاجماع من مسلك عقلى اذ ليس فيه مايدل عليه ولا من السمع اذ ليس فيه خبر متواتر ولانص كتاب واثبات الاجماع بالاجماع تهافت انتهى) وحكى الاستوى

عن الرازى فى المحصول واتباعه والامدى فى الاحكام ومنتهى السئول ان الاجماع وان علم تحققه فهو من الادلة الظنية وعن صاحب التجريد ان خبر لا تجتمع امتى غير متواتر لفظا ولامعنى وان اجماعهم على قبوله لايدل على صحته وصدقه انتهى وهذا حال الاجماع الذى بنوا عليه اصل مذهبهم (واما مدرك الاجماع عندالخاصة فسنحوم حوله فى طى المباحث الآتية هذه هى المقدمة التى اردنا تمهيدها فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد (قوله ان وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأى الامام ع ومستند القطع به لحاكيه على مايظهر من كلماتهم هو علمه بدخوله فى المجمعين شخصا ولم يعرف عينا)اقول للخاصة فى مدرك الاجماع طرق ثلثة,الاول الدخولى التضمنى بمعنى ان الاجماع يكشف عن قول الامام بدلالة تضمينية وهذه طريقة قدمائهم (الثانى)اللطفى وهذه طريقة الشيخ فحجية الاجماع عنده باللزوم العقلى بقاعدة اللطف (الثالث)الحدسى وهذه طريقة المتاخرين فحجية الاجماع عندهم باللزوم العرفى (واما الكلام فى الطريق الاول فقد ذكر العلامة وجماعة ان الامة اذا قالت بقول فقد قال المعصوم به ايضا لانه من الامة بل سيدها ورئيسها والخطاء مامون عليه انتهى) فان قضية عدم خلوالارض عن الحجية فى كل زمان انه متى اتفقت الامة فى زمان من الازمة على حكم شرعى كان قول الحجة داخلا فى اقوالهم وان لم يعرف عينا ويقرر صورة القياس هكذا ان الامام ع واحد من علماء الامة وكل واحد من علماء الامة قال بكذا فالامام ع قال بكذا (شبهة وازاحة) وهى انه مهما قال كل واحد من علماء الامة يجب القرائة فى الصلوة مثلا واجمعوا عليه فان علم ان الامام قال بذلك فالاعتبار بقوله ولا حاجة الى ضم اقوال الآخرين ولاجدوى فيه وان لم يعلم انه قال به فلا يمكن العلم بموافقة قوله لقولهم وحاصل الشبهة لزوم الدور واللغوية اما لزوم الدور بانه يقال ان العلم بان الامام ع قال بوجب القرائة موقوف على العلم بان كلا من علماء الامة قال به وهو موقوف على العلم بان الامام ع قال به فلو توقف العلم بقوله على العلم بقول الجميع لزم الدور

و اما لزوم اللغوية فلو ضوح انه مع العلم بقول الامام ع يكون ضم ساير الاقوال اليه كضم الحجر الى جنب الانسان (واجاب فى القوانين عن شبهة الدور بالاجمال والتفصيل وقاسه بشبهة الدور التى اوردها ابوسعيد ابوالخير على الشيخ ابى على سينا فنقل انه كتب اليه اياك ان تعتمد على مباحث المعقول فان اول البيد هيات الشكل الاول وفيه دور لان ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه ولاتصير كبرى حتى يكون الاكبر صادقا على الاصغر لان الاصغر من جملة افراد الاكبر واجاب عنها الشيخ بان كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر اجمالا والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلا انتهى) ويرد على صاحب القوانين انه قياس مع الفارق اذ العلم بالكبرى فى الشكل الاول بعنوان انه اوسط لابعنوان انه اصغر وهذا علم اجمالى والمطلوب فى النتيجة هو العلم بثبوت الاكبر للاصغر بعنوان انه اصغر وهذا علم تفصيلى يحصل من الاندراج البين ولا كذلك الامر فيما نحن فيه اذ طريق العلم بقول الامام منحصر فى الاحساس اما بحاسة السمع باستماع اقوال كل واحد من علماء الامة اوبحاسة البصر بمطالعة المكاتيب التى فيها خط الامام ع وفائدة الاحساس ليست الا حصول العلم الجزئى ويحصل من ضم الاحساس بقول كل واحد من علماء الامة محسوسات جزئية متراكمة فى عالم الخيال ويتحصل منها ان هذا لشخص قال كذا وذاك قال كذا وكل واحدة منها قضية جزئية والقضية الجزئية لاتقع كبرى فى الشكل الاول مثلا كل متغير حادث بعنوان انه متغير قضية كلية من مدركات العقل والعلم بحدوث المتغير بما هو متغير لايتوقف على العلم بحدوث العالم تفصيلا ومهما حصل اندراج العالم فى الاوسط حصل علمى تفصيلى بخصوص حدوث العالم و هذا حاصل جواب الشيخ قده و من المبين ان هذا الجواب لاينسحب فيما طريقه الاحساس بحيث لايتحصل منه ولامن ضم الجزئيات المحسوسة قضية كلية اصلا لوضوح ان احراز اقوال العلماء باجمعهم انما يتوقف على السماع من كل واحد منهم بحياله او رؤية خط كل واحد منهم فمهما استقصى الجميع

حصل له العلم بقول الامام وان واحدة من تلك الاقوال الجزئية المحسوسة قول الامام ع فاذن لاتصل النوبة الى ترتيب الكبرى الكلية فمعنى قول القائل هذا ماقال به كل العلماء فى قوة القول بان هذا ما قال به الامام ع و يكون العلم بقوله علما تفصيليا بلا حاجة الى ادراج الاصغر فى الاكبر فالعلم بكليه اقوال العلماء يتوقف على العلم بقول الامام من طريق الاحساس بضميمة هذا الاحساس الى تلك الاحساسات الجزئية والعلم الحاصل بالاحساس علم جزئى تفصيلى نعم لابد من استقصاء الجميع لكى يحصل له هذا العلم الجزئى من الاستقصاء لامن ترتيب الكبرى وادراج الاصغر فى الاكبر فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا ينحل شبهة الدور بطريق الاجمال والتفصيل وليس فى العلوم الجزئية الحاصلة من طريق احدى الحواس قياس و نتيجة اصلا فالجواب عن شبهة الدور بالالتزام بعدم الحاجة الى ترتيب قياس فى باطريق الاجماع الدخولى فى حصول العلم بقول الامام ع بل منشاء العلم نفس الاستقصاء و ضم الاحساسات الجزئية بعضها الى بعض حتى يحصل العلم الجزئى بقول الامام ع ((واما الجواب عن محذور اللغوية فبانه متى لم يتميز الامام بشخصه او بوصف كونه اماما من بين الجماعات فلا محالة يكون استقصاء اقوال الجميع طريقا للعلم برأية فهذه الصورة خالية عن محذور اللغوية واما اذا انتهى الامر الى تميزه من بينهم فضم اقوال غيره الى قوله لغو خال عن الجدوى كما اذا كانوا معلومى النسب الا واحدا او اثنين منهم او ازيد بحيث لا ينعقد الاجماع من هولاء النفر القليل بخروج معلومى النسب منهم لوضوح ان السامع اذا سمع قولا من هولاء الذين مجهولى النسب عرف ان الامام فيهم لافى غيرهم والمفروض انهم نفر قليل فى مقابلة معلومى النسب بحيث لاينعقد الاجماع منهم وحدهم فلا جرم ان استقصاء قول غيرهم خال عن القائدة ويلحق بما ذكرنا من عدم تميز الامام عدم تميز قوله او رايه من بين الاقوال او الاراء كما اذا كانت الاقوال مختلفة لفظا متحدة معنى وسمع السامع اقوالهم ولم يتميز عنده قول الامام ع من بين تلك الاقوال اواطلع

على مكاتيب من جميعهم وليس خط الامام متميزا عنده عن خط غيره فاذن يكون استقصائها فى هاتين الصورتين طريقا للعلم بقول الامام او برايه المفهوم من خطه وهذا ربما يتفق مع كون كلهم معلومى النسب وكيفما كان فلا شك ان الاجماع الحاصل من تراكم المحسوسات ليس دليلا فى مقابلة الادلة الثلاثة ضرورة ان الدليل هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى ومن البين انه لا يتحصل من تراكم المحسوسات كبرى كلية لكى يتالف منه القياس وقد اعتذر السيد علم الهدى عن عدم الجدوى فى الاجماع عندالخاصة (قال فى محكى كلامه انالسنا بادين بالحكم بحجية الاجماع حتى يرد كونه لغوا وانما بدء بذالك المخالفون وعرضوا علينا فلم تجديدا من موافقتهم عليه لعدم تحقق الاجماع الذى هوحجة عندهم الابدخول الامام فى المجمعين سواء اعتبر اجماع الامة اوالمؤمنين او العلماء فوافقناهم فى اصل الحكم لكونه حقا فى نفسه وان خالفناهم فى علته ودليله انتهى) (قوله او قطعه باستلزام مايحكيه لرايه عقلا من باب اللطف) اقول فلنقدم مقدمة قبل توضيح المرام وهى ان الامة اتفقت على انه لابد من امام بعد النبى ص الاشاذا لا يعبابه ولكنهم اختلفوا فى وجوب تعيينه -هل علينا سمعا او علينا عقلا او على الله تعالى عقلا والاول مذهب جمهور اهل السنة واكثر المعتزلة والثانى مذهب الجاحظ والكعبى وابى الحسن البصرى على ماحكى عنهم والثالث مذهب الشيعة وعمدة حجج الجمهور هى الاجماع الذى مدركه السمع من الايات والرواية المعروفة وقد تقدم قد امك والقائلون بوجوبه علينا عقلا استدلوا على ذلك بان دفع الضرر واجب عقلا فلابد من نصب امام قاهر قامع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام وتنفيذ الاحكام لكيلا يتوجه الضرر على الاسلام واهله من عدم الامام (وفيه انه لابد من معرفة من يدفع به الضرر والامام العادل الائق للخلافة العامة ممتاز عن العامة بخصائص نفسانية باطنية لايطلع عليها الا العالم بالغيب فلا بد ان يختاره الله لدفع المضار الدنيوية والاخروية (واما اصحابنا الامامية فقد استدلوا على وجوب

نصب الامام على الله تعالى بقاعدة اللطف وان نصب الامام لطف من الله فى حق العباد واللطف واجب عليه تعالى (واما الصغرى) فلان اللطف وهو مايقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية متحصل بنصبه فان الامة اذا كان لهم رئيس عادل يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصى واما الكبرى اعنى وجوب اللطف على الله تعالى فقد فرغوا عنه فى كتبهم الكلامية واعترض مخالفونا بانا نقول بعد تسليم المقدمتين نصب الامام انما كان لطفا واجبا اذا لم يكن لطف آخر يقاوم له والقول بانا نعلم ان اللطف الذى يحصل بالامام لا يحصل بغيره مجرد دعوى وليس بيننا ولا مبينا نعم لو ادعى احد البديهة فى كونه لطفا اذا كان قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام لكان له وجه ولكن هذا غير واجب عندكم فالامام الذى ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذى هو لطف ليس بواجب(والجواب عن الاعتراض بان وجود الامام لطف وتصرفه الظاهر لطف آخر وتفويته من قبل الرعية حيث اخافوه وتركوا نصرته كمانبه عليه العلامة الطوسى (قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا)فان قضية قاعدة امكان الاشرف وجود نبى او امام هو باطن النبوة وله وجه الى الحق و وجه الى الخلق يمد الفيض منه عليهم ووجوده غاية وجود الخلائق من الانس والجن (قال ابوعبدالله ع الحجة قبل الخلق ومع الخلق وبعد الخلق) والامام هو الانسان الكامل الجامع لجميع خيرات العالم ولولاه لساخت الارض باهلها وتحقيقه يطلب من علم آخر اذتمهد ذلك فنقول ذكر الشيخ قده فى محكى كلامه ان الامة اذا اتفقت على حكم ولم يكن فى الكتاب والسنة المقطوع بها مايدل على خلافه تعين ان يكون حقا والاوجب على الامام ع ان يظهر ويظهر خلافه ولو باعلام بعض ثقاته حتى يؤدى الحق الى الامة ولا بد تكون معه معجزة تدل على صدقه ليمكن التعويل على دعويه واحتج عليه بالعقل والنقل اما العقل فبقاعدة اللطف لان التكليف بما يقتضيه الواقع لطف والاخلال باللطف قبيح و

هو موقوف فى محل الفرض على البيان بالوجه المذكور واما النقل فبالروايات المستفيضه او لم تكن متواترة منها ماورد فى جمله من الاخبار من ان الزمان لايخلوا عن الحجة ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتم لهم ولو لا ذلك لاختلط على الناس امورهم) وقد جاء فى عدة اخبار فى تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد) ان المنذر رسول الله ص وفى كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبى ص وعن ابى عبدالله ع لو كان الناس رجلين لكان احدهما الامام) وقال ان آخرمن يموت الامام لئلا يحتج احد على الله عزوجل انه تركه بغير حجة لله عليه انتهى ملخصا) وقد عرفت ان قاعدة اللطف لا تكون وافية للمرام واما الروايات فهى اخبار عن وجود الامام الهادى فى كل زمان فلابد من حصول العلم بصدور مضمونها عن الامام وليست كناية عن انشاء حكم تعبدى لوضوح انه لااثر شرعى عملى هناك يكون التعبد بها بلحاظ ذلك الاثر وعلى تقدير حصول العلم بمضمونها يكون المستفاد منها انه جرت عادة الامام ع حاضرا كان او غائبا على حفظهم عن الخطاء فى الاحكام الشرعية اللالهية تفضلا منه على الامة بحيث لم يبق الحكم الواقعى مجهولا عند جميعهم ولم يكونوا مجمعين على خلاف الحق باجمعهم بل كان الحق معلوما عندهم ولو عند طائفة منهم وان كانوا قليلين فان اهل الحق قليلون فى كل زمان ممدوحون فى الكتاب المجيد والحاصل ان قضية قاعدة اللطف وان لم تكن وجوب اظهار الحق على الامام ع فى زمن الغيبة الا ان عادة الامام ع جارية على ذلك تفضلا منه ع على الامة فعلى هذا الفرض يكون اجماع الامة على حكم شرعى دليلا قاطعا على الصواب بالملازمة العلمية القطعية لا بالملازمة العقلية من باب قاعدة اللطف فيقال هذا ما اتفقت عليه الامة وكل ما هو كذلك حق مطابق لراى الامام ع (واجاب صاحب الفصول عن الاخبار بان فيها قيدا قدطوى ذكره تعويلا على الوضوح والمراد ردهم واتم لهم ان تمكن منه تمكنا عاديا فان العبرة فى التمكن هنا التمكن العادى كما يدل عليه ملاحظة

سيرتهم ومجرى طريقتهم وعلى قياسه الكلام فى بقية الاخبار انتهى) وفيه ان الظاهر من الاخبار ان الاخباران الامام الحاضر والغائب سيان والمفروض ان حفظ الامة عن الخطاء تفضل من الامام ع لا يكون واجبا كى يكون مشروطا بالتمكن ولا شرط للتفضل الا قابلية المحل وههنا ابحاث كثيرة لا تليق بهذا المختصر (قوله او عادة او اتفاقا من جهة الحدس براية ع وان لم تكن ملازمة بينهما عقلا ولا عادة كما هو طريقة المتاخرين فى دعوى الاجماع) اقول الحدس فى اللغة بمعنى الظن والتخمين وفى الاصطلاح العلمى الحدسيات هى قضايا يحكم بها العقل بحدس قوى من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس و ذلك انه يضئى دائما جانبه الذى يلى الشمس وينتقل ضوئه الى مقابله للشمس فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كك فهى كالمجربات فى تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفى الذى ذكرنا والحدسيات واحدة من الضروريات الست واردجوا الحدسيات والتجربيات والمتواترات والمشاهدات فى الحسيات نظرا الى كون مباديها حاصلة بمعونة الحس امامرة كما فى المشاهدات او بتكرر الاحساس كما فى تلك الثلاثة بلا حاجة الى ترتيب قياس جلى اصلا والقياس الخفى اللازم لها لا يخرجها عن الضروريات (وحكى الامام الرازى عن افلاطون وارسطو وبطلميوس وجالوس القدح فى هذه الاربعة وانها غير يقينية) ولعلهم اراد واما نبهنا عليه فى صدر مبحث الاجماع المنقول من ان العلوم البسيطة صور حاصلة للنفس الهيولائى من واهب الصور بلاالتفات ونظر اجمالى او تفصيلى اصلا وان صور المحسوسات منتقشة فى النفس بمجرد المقابلة عند سلامة الحاسة بلاالتفات ولحاظ آخر فليس هناك فى النظرة الاولى شك وظن ويقين اصلا وهذه صور جزئية متراكمة فى الخزانة لا يصلح لان تقع كبرى فى الشكل اصلا بخلاف الاوليات فانها كليات حاضرة فى خزانة

العقل واليقين صفة حاصلة للعقل خاصة يصح نسبته الى الاوليات ولو النظرة الثانية لان اليقين مرادف للعلم كما فى اللغة والعلم يقال للادراك الكلى او للادراك المركب بخلاف المعرفة فانها تقال للادراك الجزئى او الادراك البسيط كما فى المطلول فالضروريات كلها من سنخ المعرفة والشعور فى بادى الامر لانها معارف بسيطة والمحسوسات باقية على كونها معارف جزئية ولا تقع كبرى فى القياس بتاتا بخلاف الاوليات كقولنا الكل اعظم من الجزء فانها فى النظرة الثانية يتعلق بها اليقين لمكان كونها كليات وتقع كبرى فى القياس وانما وجهنا كلامهم بذلك اذ يلزم من القدح فيها القدح فى علومهم ويبعد عدم تفطنهم لذلك مع كونهم اذكياء مهرة فى العلوم العقلية توضيحه انه لاشك ان للمحسوسات الاربعة صغريات للكبريات التى تنتهى علومهم اليها لوضوح ان العلم الآلهى المنسوب الى افلاطون مبنى على الاستدلال باحوال المحسوسات وكذا اكثر اصول العلم الطبيعى المنسوب الى ارسطو وعلم النجوم المنسوب الى بطلميوس مبنى على الحدسيات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس مبنى على التجربة فان المفتش للقوة العاقلة المفكرة يتجسس فى خزانة الخيال والوهم فيما احضرته الجواسيس الخمسة فيها فيمهد الصغرى للقوة العاقلة مثلا يفتش فى الخزانة فى احوال العالم من حيث اجزائها انها متغيرة او ثابتة فمتى استقصى احوالها فوجدها متغيرة رتب قضية جزئية هى ان العالم متغير وهى صغرى فمهما ادرك العقل ان التغير ملازمة للحدوث جعل التغير حدا وسطا وبمعونة الاندراج البين يستنتج ان العالم حادث وقد خرجنا عن ما كنا فيه والمقصود التنبيه على الاجماع ليس داخلا فى الحدس اذ الاجماع يتحصل من تراكم الاداء على حكم كلى وليس من سنخ المحسوسات لكى يحصل القطع بقول الامام ع من طريق الحدس ولا من طريق العادة اذ هى انما تتاتى فى تراكم الاخبار عن محسوس بحيث يمتنع عادة تواطؤ المخبرين على الكذب وقد مر بيانه فى صدر المبحث فعم لو تم دعوى حصول العلم من تلك الروايات المستفيضة بان عادة الامام ع

قدجرت على حفظ الامة عن الخطاء بمعنى حفظهم عن الاجماع على الخطاء فى الحكم الواقعى اللالهى صح دعوى الملازمة بانه متى اتفقت الامة على حكم كان كاشفا عن راى الامام للقطع بالملازمة من الخارج فيكون هذا طريقا مستقلا فى قبال الدخولى واللطفى اذ مبنى الدخولى على دخول شخص الامام او قوله فى المجمعين وبنى اللطفى على ثبوت الملازمة العقلية وليس هذا الطريق مبنياعلى ذلك فيكون طريقا ثالثا لكن المتاخرين لم يتطرقوا من هذا الطريق كما يفصح عنه كلماتهم فى مسفوراتهم ونحن لانضايق من حصول القطع احيانا برايالامام فان اتفاقهم فى بعض المسائل مع كثرة اختلافهم فى اكثر المسائل وتشتت آرائهم فيهاربما يكشف كشفا قطعيا عن موافقة امامهم وولى امرهم كما هوالمشاهد بالعيان فى اتفاق التابعين لاولى المذاهب والاراء الاخر لكنه لا يكون داخلا فى الحدسيات حسبما او ضحنا سبيله ثم وقوعه فى زمان الحضور قريب جدا لوضوح حصول العلم من اتفاق اصحاب الائمة الذين لايصدورون الاعن راى امامهم الا ان حصوله فى زمان الغيبة مشكل جدا الامن طريق النقل المقرون بالقرائن القطعية عن السلف للخلف ولا يخفى انه لا يشرط فى هذا الطريق حصول الاتفاق من اهل عصر واحدبل لاجدوى فيه مع مخالفة السلف ويقدح فيه مخالفة معلوم النسب ممن يعتد بقوله فضلا عن مجهول النسب (قوله كما انه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بانه معلوم النسب) قال المحقق فى محكى كلامه فى المعتبر واما الاجماع فعندنا حجه بانضمام المعصوم فلو خلى الملة من فقهائنا عن قوله لما كان حجه ولو حصل فى اثنين لكان قولهما حجة لاباعتبار قوله انتهى) وقال فى المعالم ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه فى جملة المجمعين ولابدمن ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه فى جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنها انتهى) ولا يضر على هذه الطريقة خروج معلوم النسب كما صرحوا فى غير

واحد من كلماتهم على ذلك ولكن لا يخفى ان مجهولى النسب اذا كانوا نفرا قليلا كاثنين وثلثة ومافوقها بحيث لاينعقد منهم الاجماع فى قبال الجماعة الكثيرين معلومى النسب انتفقت فائدة الاجماع ايضا و يدخل القول المسموع من هولاء القليلين فى السنة القطعية لا فى الاجماع فهذا من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع واسمعناك شطرا من الكلام فى هذه الطريقة (قوله وممن اعتذر عنه بانقراض عصره انه استندالى قاعدة اللطف) اقول لما كان قضية قاعدة اللطف كون الامام ع منصوبا من الله تعالى لتبليغ الاحكام اللالهية بحيث لم تبق مستورة مجهولة فى كل عصر ولو عند طائفة من الامة وان كانوا نفرا قليلا فلا محالة يمتنع اتفاق الامة باجمعهم فى عصر من الاعصار على خلاف الحق فاذن لايضر خلاف من انقرض عصره كما لا يضر خلاف من لايعتد بقوله المعلوم بطلانه الموجود فى ذلك العصر ولا كذلك الامر فى خلاف من لم يعلم بطلان قوله فانه مانع عن انعقاد الاجماع و لو كان معلوم النسب اذ لعل الحق معه ولا يشترط فى هذه الطريقة دخول مجهول النسب فى المجمعين اذاالاجماع ينعقد ممن سوى الامام ع ويكون طريقا لاستكشاف قوله او تقريره وهنا فروع كثيرة منسوبة الى الشيخ لاجدوى فى التعرض لها مع عدم تمامية اصلها وقدتقدم مافى اصلها (قوله وربما يتفق لبعض الاوحدى وجه آخر من تشرفه برؤيته ع واخذ الفتوى من جنابه ع وانما لم ينقل عنه بل يحكى الاجماع لبعض دواعى الاخفاء) اقول هذا طريق رابع ذكره العلامة الطباطبائى فى محكى فوائده (قال ربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام ع بعينه على وجه لا ينا فى امتناع الرؤية فى مدة الغيبة فلايسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرز فى صورة الاجماع جمعا بين الامر باظهار الحق والنهى عن اذاعة مثله بقول مطلق لكن هذا على تقديره طريق آخر بعيد الوقوع مختص بالاوحدى من الناس وذلك فى بعض المسائل الدينية بحسب العناية الربانية فلا يتنقض به ما قررناه انتهى) وحكاية تشرف بعض الاوحدى فى خدمة الامام

الغائب ع مشهورة مذكورة فى الكتب ويتحمل ان يكون العلم بقول الامام ع هو الاساس لكثيرمن الزيارات التى لا يوجد لها مستند ظاهرا وكذا لاحدى الطرق المشهورة للاستخارة بالسبحة وكذا للدعاء العلوى المصرى المتداول على الالسنة وحكى انه ع علم محمد ابن على العلوى الحسنى المصرى فى حائرالحسين ع وهو بين اليقظان والنائم وقداتاه الامام ع مكررا وعلمه الى ان تعلمه فى خمس ليال وحفظ ثم دعابه و استجيب دعائه وكذا لدعاء الذى سمعه ابن طاوس فى السرداب الشريف (ولايذهب عليك انه يلزم فى دعوى الاجماع على هذا الطريق اتفاق جماعة يكون مصححا للاخبار كلك لكيلا يكون كذبا فيكون من اقسام حكاية الاجماع الدخولى لغيره ظاهرا وان كان حكاية السنة القطعية واقعا ولا ضيرفى اطلاق الاجماع على اتفاق طائفة يكون الامام ع داخلا فيهم لمكان تنزيل المخالفين منزلة العدم نظرا الى ثبوت الملاك ووجه الحجية فى قولهم و دعوى اختصاص الخاصة باصطلاح خاص فى لفظ الاجماع على خلاف المشهور عند العرف واللغة بعيد جدا (قوله ولا يخفى اختلاف نقل الاجماع فتارة ينقل رأيه ع فى ضمن نقله حدسا كما هو الغالب) اقول يختلف نقل الاجماع بشهادة حال الناقل فان كان لطفيا كالشيخ فالظاهرانه ينقل السبب اذ الاجماع ينعقد عنده باتفاق اهل عصرواحد من العلماء ماعدى الامام ع وان كان حدسيا كما هو مذهب غالب العلماء فى الازمنة المتاخرة فبعد الحدس القطعى برای الامام ع يكون الظاهر من حاله انه ينقل راى الامام ع لوضوح ان الاتفاق طريق الى التطلع برای الامام فيكون مقصوده الاخبار عن رايه ع وان كان دخوليا فالظاهر من حاله انه ينقل راى الامام ع فى ضمن آراء العلماء الذين يكون الامام ع داخلا فيهم لكنه ربما يكون ناقلا للسبب خاصة كالسيد علم الهدى قده حيث يقول (ومما انفردت الامامية) فانه ظاهر فيما سوى الامام وكذا الحدسى واللطفى ويختلف الفاظ النقل صراحة وظهورا واجمالا فى ذالك اعنى فى كونه نقل السبب صراحة

وظهورا او اجمالا او نقل السبب والمسبب كليهما كذلك (قوله او حسا وهو نادر جدا) اقول مراده انه لا يتفق نقل قول الامام فى زمان الغيبة لعدم تمكن الامة من التشرف الى حضرت الامام الغائب ع فى هذه الازمنة لكن المحكى عن ابن زهرة فى الغيبة خلاف ذلك (قال فان قيل كيف يمكنكم القطع على ان قول الامام الغائب ع فى جملة اقوال الامامية مع عدم تميزه ومعرفته ومع استتاره و غيبته قلنا قدبينا فيما مضى ان امام الزمان ع عندنا بوجود العين فينا وبين اظهرنا نلقاه ويلقانا وان كنا لانعرفه بعينه ولا نميزه عن غيره ومعنى قولنا انه غائب انه مجهول غير متميز الشخص فلا نريد بذكر الغيبة انه بحيث لايرى شخصه ولايسمع كلامه وما منزته عندنا فى حال الغيبة الامنزلة كل مالا نعرفه ينسبه من جملة الامامية واذا كنا نعرف اجماع المسلمين على المذهب الواحد و نقطع عليه واكثرهم لانعرفه ولانلقاه ولانشاهده فما المنكر من معرفة اجماع الامامية والامام من جملتهم على مذهبهم بعينه و هل الامام ع من جملة الامامية الا بمنزلة من لا نعرفه من جملة المسلمين انتهى كلامه) و فيه انه لا يجب على الامام الغائب ع تعليم الاحكام واظهار الحق فى زمن الغيبة ولايتوقف القيام بلوازم الامامة و وظائفها الثابتة فى حال الغيبة على القاء رايه فيما بين الآراء ولم تجر العادة بذكر شيئ من اقواله فى المسائل بعد الغيبة على طول المدة ولا اقوال اتباعه المشاهدين له حتى يجعل عدم نقل خلافه وخلافهم دليلا على الموافقة لغيرهم فالطريق للدخولى مسدود فى زمان الغيبة بتاتا نعم يمكن العلم من طريق النقل المحفوف بالقرائن بالاجماع الدخولى فى زمان الحضور كمانبه عليه فى المعالم لكنه نادر جدا كما افاده الاستاد ويحتمل ان يكون مراده من الندرة هو الاجماع التشرفى فى زمان الغيبة (قوله بل كان ممحضا لنقل السبب عن حس الا انه كان سببا بنظر المنقول اليه ايضا عقلا اوعادة او اتفاقا) اقول لابد لتوضيح المرام من تقديم مقدمة فى المقام وهى انه لاريب ان الاخبار عن نسبة حكمية حكاية

عن ثبوتها في الخارج وعند سماع الخبر تنطبع تلك النسبة بما لها من الخصوصيات في عالم الذهن قضية لمراتيته للخارج وليس في النظرة الاولى شك وظن ويقين اصلا وغب ذا اذا التفت السامع ثانيا اليها فان انقدح في نفسه احتمال الخلاف فلا جرم انه يتحرى لطريق صدق ذلك الخبر فلو كانت الحاشيتان من المحسوسات او غيرها من الضروريات بحيث لا يحتمل الخطاء في ذلك اولا يعبا باحتماله فاذن يدقق نظره في صفات المخبر والقرائن المحفوفة بالخبر فمهما كان الخبر موثوقا به صار ذلك الخبر كاشفا نوعيا عن الواقع بمعنى انه معه لايعتد باحتمال الخلاف عند العقلاء فليس بناء العقلاء على اتباع قول العادل تعبدا محضا بل يكون ظهور خبر العادل وكشفه عن الواقع حجة عندهم بما هو كاشف لابما هو خبر العادل تعبدا فكما ان ظهور الخطاب الانشائي في المراد الجدي منوط باحراز كون المتكلم في مقام البيان كذلك ظهور الكلام في مطابقته للواقع منوط باحراز الوثوق في خبر المخبر ومعه ينعقد ظهور للكلام في مطابقته للواقع ومن هنا يستبين عدم الحاجة الى ضميمة اصالة عدم الخطاء الى الكاشف النوعي في احراز الواقع فيما اذا احتمل الخطاء في الحس كما لم تمس الحاجة الى ضميمة اصالة عدم القرينة في استكشاف مراد المولى من خطابه الكاشف عن مراده لوضوح انه مع كون الظهور طريقا عندهم للواقع يلزم كون الاصل العدمي تعبديا محضا عندهم وقدمر شطر من الكلام في ذلك في مبحث حجية الظهور ومهما كانت الحاشيتان غير محسوستين وكان خبر المخبر مبنيا على اعمال الحدس والراي فلا محاله لا ينعقد الظهور الكاشف اذ عدالته والوثوق به لا ينهض دفعا لاحتمال الخطاء في حدسه لان المفروض ان الوثوق يكون سادا لباب احتمال التعمد في الكذب بعد الفراغ عن عدم احتمال الخطاء في المحسوسات التي هي من الضروريات وعدم الاعتناء باحتماله وان وقع فيها الخطاء احيانا الا انه لايكون مانعا عن انعقاد الظهور ومع احتمال الخطاء في الحدسي يكون احتمال الصدق وعدمه سيان وان

كان المقضية الخبرية ظهور انسياقي تصوري الا انه ليس طريقا لاثبات الواقع عند العقلاء وهذا هو الوجه في كون القدر المتيقن من بناء العقلاء هو كون المخبر به حسيا لاحدسيا ولاجل غلبة الاخبار عن الحس يكون الخبر الموثوق به منصرفا الى الحسي ظاهرا فيه عند الشك في كون مبناه على الحدث وحيث ان حجية خبر العادل من اى دليل كان انما تكون لاجل الطريقية وكشفه عن الواقع فلا محالة تكون حجة فيما تضمنه من المداول المطابقي وفيما كان لازمه بحيث يكون اخبارا عنه بالدلالة الالتزامية فاذن تختلف مفاد القضية الخبرية (فتارة) لايكون قصد المخبر الا اخبارا عن اللازم كما في الكناية فيما اذا كان المقصود في قوله زيد كثير الرماد الاخبار عن الجود فقط (وتارة اخرى) يكون اخبارا عن مداوله المطابقي خاصة كنقل الاجماع المراد به نقل اتفاق اراء العلماء بلا حكاية راى الامام ع (وثالثة اخبار عنه من حيث كونه طريقا لحكاية راى الامام ع فيكون اخبارا عن السبب والمسبب وهذه صور ثلاث لا رابع لها اذ لا معنى لنقل راى الامام ع بلاتوسيط نقل السبب في مقام حكاية الاجماع لانه يرجع الى نقل السنة ابتداءا بلا توسيط اثباته بمعونة الاجماع وهذا خارج عن محل الكلام لكن حكاية راى الامام ع تكون في طول حكاية الاجماع اذ يكون غرض الحاكي حكاية راى الامام ع من طريق الاجماع كما اذا قال القائل قد نصبت اعلام السود وكان مقصوده الاخبار عن دخول ايام العزاء عن طريق نصب اعلام السود فاذن يتوقف صدق ذي الطريق على صدق الطريق وهذا بخلاف ما اذا كان الاخبار عن شيئين في عرض واحد كقول القائل جاء القوم وزعيمهم فانه لا يتوقف صدق احدهما على الآخر الا ان يكون هناك ملازمة بينهما في الوجود كقول القائل جاء الشتاء و البرد و انما يتوقف صدق الحكاية عن راى الامام ع على صدق الحكاية عن الاجماع لاجل جعل الاول طريقا للثاني وهذا قضية الطريقة لالاجل الملازمة الخارجية والدليل على توقف الصدق اما في الاجماع الدخولي فلان المفروض ان الناقل للاجماع انما يخبر عن

دخول شخص الامام او رايه فى الجماعة المتفقين على راى واحد وان نسب الاتفاق اليهم فى حكم موضوع لاجل قاعدة مسلمة تكون تلك المسئلة داخلة فيها بزعمه ولم يكن هناك اتفاق فيها كما صدر عن السيد فى نقل بعض اجماعاته لزم عدم كون الخبر عن دخول الامام فى الجماعة صدقا بل يكون كذبا من باب السالبة بانتفاء الموضوع واما فى الاجماع اللطفى والحدسى فلان طريق استكشاف راى الامام ع هو القياس الاستثنائى كان يقال او انعقد الاجماع على حكم شرعى لزم موافقة راى الامام لذلك اما لقاعدة اللطف او بالحدس القطعى لكن الاجماع منعقد عليه فراى الامام ع موافق له ومن البين ان صدق الملازمة تستدعى ثبوت هذه النتيجة عند وضع المقدم والمفروض عدم انعقاد الاجماع فى تلك المسئلة واللازم من انتفائه عدم ثبوت راى الامام من هذا الطريق وان كان يحتمل ثبوت راى الامام فى تلك المسئلة واقعا فيكون ناقل الاجماع كذلك مخطئا فى اعتقاده ولازم ذلك عدم شمول دليل حجية خبر الواحد لخبر الناقل عن رأى الامام ع كذلك ولو مع تسليم شموله للحدسى كما انه لايشمل خبر الناقل عن راى الامام فيما اذا كان مبنيا على مبنى باطل عند المنقول اليه اذ المفروض كون الناقل مخطئا فى اعتقاد المنقول اليه لكنه يعمه من حيث نقل السبب فى هذه الصورة بخلاف الصورة الاولى المفروض فيها خطاء الناقل فى نقل السبب والوجه فى شمول دليل خبر الواحد للمسبب فى الصورة الثانية انحلال نقل الاجماع الى خبرين واحد منه اخبار عن السبب وآخر منه اخبار عن المسبب وان كانا طوليين وصدق الخبر عن السبب لايتوقف على صدق الخبر عن المسبب بخلاف العكس فنقل الاجماع الظاهر فى اتفاق الكل اواهل عصر واحد حجة فى نقل السبب والمسبب فى الاجماع الدخولى وان كان نادرا وفى نقل السبب خاصة فى الاجماع اللطفى والحدسى فيما اذا كان حجية الخبر مقصورا على الحسى فقط لكن شموله للمسبب متوقف على وجود اثر شرعى مترتب عليه بلا واسطة او مع الواسطة فلو فرض كون الاتفاق المنقول ملازما لراى الامام ع لدى المنقول اليه

لكفى فى حجية كما اذا فرض اثر مترتب على الجود فى باب الكناية لا على كثرة الرماد فلا محالة يعمه دليل حجية خبر الواحد وسيمر عليك مزيد بيان من ذى قبل اذا تمهد ذلك فلنشرع فى شرح كلمات الاستاد (قوله فيعامل ح مع المنقول معاملة المحصل والالتزام بمسببه باحكامه واثاره) لايقال خبر الواحد لمكان كشفه وطريقيته عن الواقع يكون حجة على مضمونه المطابقى ولوازمه ولو بالف واسطة بشرط ان يكون كاشفا عنها ولو بالدلالة الالتزامية وهذا هو الفارق بين الامارة والاصل وبشرط ان يكون المدلول له المطابقى او الالتزامى اثر شرعى لكى يصح جعل الحجية له من ناحية الشارع بلحاظ ذلك الاثر والمفروض انتفاء الشرطين فيما نحن فيه اما عدم كشفه عن راى الامام ع فلان الناقل انما اقتصر فى نقله على السبب خاصة كما هو محل الكلام لاسيما عند عدم اعتقاده بالملازمة اصلا فالناقل لا يخبر عن راى الامام ع بحكم شرعى لموضوع ولو بالواسطة كى يشمله ادلة حجية خبر الواحد مع انه لاعبرة بخبره عنه لكونه مبنيا على الحدس المفروض قصورها عن شموله واما عدم ترتب اثر شرعى على نقل الاجماع فلان اتفاق الآراء على حكم ليس موضوعا لذلك الحكم شرعا وليس له اثر شرعى آخر كى يصح جعل الحجية لها ولذلك الحكم موضوع مغاير لعنوان الاجماع على تقدير ثبوته واقعا فلا معنى للتعبد بالاجماع بلحاظ الاثر المترتب على موضوع آخر مباين له مفهوما ومصدقا والمفروض عدم كشف نقل الاجماع عن حكم ذلك الموضوع المباين ولاعبرة به على تقدير الكشف لكى يكون التعبد بالاجماع بلحاظ ذلك الاثر المكشوف به فاذن لايكون مصحح لحجية الخبر فى مضمونه الذى هو اتفاق الآراء بلحاظ ملازمه الذى هو راى الامام ع فى نظر المنقول اليه وجعل الحجية انما يكون بلحاظ الاثار الواقعية لا بلحاظ صفة القطع الحاصل للمنقول اليه نعم لو كان نقل اتفاق الكل بمثابة يستلزم عادة موافقة راى الامام كحكاية مايستلزم عادة الشجاعة والسخاوة ونحوهما مما يكون فى حكم المحسوسات فلا حجو فى الالتزام بحجية نقل السبب للمنقول اليه سواء

جعلنا المناط فى حجيته تعلق نقله بنفس الكاشف الذى هومن الامور المحسوسة المستلزمة ضرورة لامر حدسى وهو راى الامام ع او جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف لوضوح ان اخبار الناقل عن السبب الملازم واقعا بمقتضى العادة والضرورة اخبار عن المسبب وان كان الناقل غافلا عن ذلك اذ ليس دلالة الخبر عن السبب على ثبوت المسبب اللازم له بالضرورة ادون من دلالة الاشارة فى الآيتين على اقل الحمل مع انها معدودة من المنطوق الغير الصريح وقد خص الشيخ قده فى الفرائد حجية نقل السبب فى هذه الصورة (لانا نقول لاتفاوت فى اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به ذا اثرشرعى او كان ما يلازمه ومايتعلق به ذا اثرشرعى كما يشهد بذلك اعتباره بلاريب فى تعيين حال السائل وخصوصية القضية الواقعة المسئول عنها وحجية رواية ماشتملت عليه الاخبار غيرمتن الخبر ومن نحو الاسئلة التى يعرف منها اجوبته والاقوال والافعال التى يعرف منها تقريره ومن حال السائل من كونه مدنيا فيكون الرطل المذكور فى كلامه مدنيا الى غير ذلك مما يتعلق بها فان بناء اهل العرف مستقر على الاستناد الى تلك الروايات المتعلقة بها فمهما كان اتفاق الآراء المنقولة ملازما لراى الامام ع عند المنقول اليه كفى ذلك لشمول دليل اعتبار الخبر له وقطع المنقول طريقى محض لثبوت راى الامام ع واقعا لاينفك فى نظره عن اتفاق الآراء فيكون الخبر عنها حجة تعبدا لكون مايتعلق بها اثرا شرعيا اعنى حكم تلك الواقعة المجمع عليه (ودعوى ان تنزيل شيئ منزلة شيئ لايعقل الا بلحاظ ما لذلك الشيئ من الاثر شرعا لا بلحاظ ما لغيره من الاثر وان كان ملزومه او ملازمه بداهة ان وجه الشبه لابدان يلاحظ بين المشبه به والمشبه دون ما هو اجنبى عنها وهذا لاربط له بحجية الاماوة فى شيئ باطرافه من لازمه بداهة ان مرجعه الى حجيتها فى مداليها المطابقيه والتضمينية والالتزامية و مصحح التعبد بكل واحد نفس اثره الشرعى لان الخبر حجة فى مداولها المطابقى بلحاظ ملازمه وعليه فلا وجه لحجية الخبر فى مضمونه الذى هو فتوى الجماعة بكذا

بلحاظ ملازمه وهورای الامام ع فی نظر المنقول الیه ولااثر شرعی لفتوی الجماعة بکذا واقعا کی ینزل الاخبار عنها منزلتها فیه وفرق بین ما نحن فیه وبین ماتضمنه الاخبار من الاسئلة التی تعرف منها اجوبتها والاقوال والافعال التی یعرف منها تقریر الامام ع لها فانها مشتملة علی موضوعات الاحکام ومتعلقاتها وخصوصیاتها الموجبة لضیقها وسیعتها بها یلحظ ما لها من الاحکام مما لا ینبغی الریب فیه و کذا کون السائل مدنیا مثلا فالرطل المذکور فی کلامة مدنی ایضم فان له دخلا فی الموضوع سعة وضیقا اذ لولا کونه مدنیا لم یترتب حکمه علی الرطل المدنی فهوایضم بهذا الاعتبار دخیل فی الحکم الشرعی بخلاف فتوی الجماعة فانها لادخل لها فی رای الامام ع حکما وموضوعا سعة وضیقا (مدفوعة) بانه لیس فی باب الامارات تنزیل المؤدی منزلة الواقع مصححا لحجیتها بل جعل نفس الحجیة التی هی حکم وضعی او الامر الطریقی مصحح لاعتبار ها ولیس هناك تنزیل اصلا کی یتوقف علی ثبوت اثر شرعی للمؤدی واقعا والفرق الذی ابدیه بین مانحن فیه وتلك الموارد لیس بفارق اذ یدفعه استقرار بناء العقلاء علی عدم الفرق ومن البین ان ادلة حجیة الخبر تکون امضاءا لطریقتهم ولیس مفادها جعلا مستقلا فی مقابلتهم فمهما کفی عندهم فی حجیته کون ملازمه قابلا لتعلق الجعل به فلامحالة عمت لملزومه ادلته بذلك الاعتبار الاتری انه لوفرض ان عبدا یقطع بمرادمولاه من اتفاق عدة من خواصه علی مطاوب مولاه فاخبره ثقة مقبول القبول عنده باتفاق هؤلآء العدة علی حکم لازم الاتباع فورا فهل یتوقف فی قبوله ولایبادر الی اتباع قوله وامتثال ماثبت له ظاهرا من الحکم المتفق علیه مضافا الی منع الاخبار عن کون السائل مدنیا اخبارا عن کون الرطل مدنیا ولو بدلالة الالتزام مثلا لوسئل ثقة عن وطن رجل فاجاب بانه مدنی لم یکن لکلامه وخبره دلالة علی ان مراد ذلك الرجل من الرطل ونحوه المذکور فی کلامه ماذا ومن البین ان الخبر حجة فی مداوله المطابقی اوالالتزامی حسبمامر فی عبارة المدعوی فحجیة قول ذلك الثقة انما تکون لاجل ملازمه ولو

عند المخبر له فما فى نهاية الدراية من المناقشه غير سديد جدا (قوله و اما اذا كان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه ففيه اشكال) اقول لا اشكال فى عدم نهوض ادلة حجية الخبر له فيما اذا راى المنقول اليه خطاء الناقل فى دعوى الملازمة من باب اللطف مثلا اذا المفروض ان الناقل انما ينقل راى الامام ع وهذا الخبر كذب عند المنقول اليه فكيف يعمه ادلة حجيته ويقال لهصدق العادل ومن المعلوم انهلافرق فى ذلك بين كون المنقول حدثيا او حسيا واما فيما اذا احتمل الصواب فى نقل الناقل فيمحض البحث عن اختصاص الادلة بما اذا كان المنقول حسيا اوتعم الحدثي وقد عرفت في المقدمة انه لا ينعقد الظهور الكاشف عن الواقع فتما كان خبر المخبر مبنيا على الحدث لوضوح ان عدالة المخبر انما تمنع عنالعمد الى الكذب لاعن الخطاء فى الحدس بلسلامة الحواس الظاهرة وحدتها وجودة الحواس الباطنة وفطنتها دخيلة فى عدم الخطاء فى الحدس وهذا هو السر فى كون القدر المتقين من بناء العقلاء غير ذلك كما افاده الاوستاد كما ان وجه انصراف الآيات والروايات على تقدير دلالتها هو كونها مسوقة لامضاء طريقة العقلاء فلا محالة يكون مقدار دلالتها على قدر حجية الخبر عند العقلاء مضافا الى غلبة الاخبار الحسية الموجبة للانصراف الى الخبر الحسي (قوله على تقدير دلالتها على ذلك) اقول سيمر عليك البحث عن دلالة الآيات والروايات فان لم تكن دلالة اصلا فمن المعلوم انه لامحل لدعوى عمومها اواطلاقها لحجية الخبر الحدسي ومعه لاتمس الحاجة الى دعوى الانصراف ولو كان هناك دلالة على الحكم الحيثيتى كما نسب الى الشيخ فى آية البناء فلا جدوى ايضم فى شمولها للخبر الحدسى كى يدفع بدعوى الانصراف (بيانه) ان آية البناء لولم تكن متعرضة لجميع الجهات بل كانت ممحضة للدلالة على جهة واحدة وهو عدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب فى خبر العادل فلا شك ان الآية على هذا التقدير ليست من ادلة الاعتبار راسا بداهة انمجرد لائمها على

عدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب فى خبر العادل لكون العدالة صمانا عن الكذب عمدا مع السكوت عن الجهات اللاخر لا يوجب كون خبر العادل حجة فعلية لا مكان ان يكون للحجية جهات شرايط اخرى مسكوت عنها فيها فيكون الحكم بعدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب حكما حيثيا قاصرا عن افادة الحجية ومعه لاتمس الحاجة الى دعوى الانصراف اصلا (قوله فلابد فى الاجماعات المنقولة بالفاظها المخترعة من استظهار مقدار دلالة الفاظها ولو بملاحظة حال الناقل وحصول موضع النقل) اقول لابد من دلالة اللفظ على السبب وهى ثابتة ظاهرا فى الالفاظ المتداولة عندهم مالم يكن هناك صارف كالفاظ الاجماع والاتفاق ونحوهما ومن ثم ربما يقولون فى مقام المبالغة ان المسئلة كادت تكون اجماعا ويجعلونه فى مقابلة الشهرة فحيث دل اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر نصا اوظهورا كان معتبرا وهذا بخلاف مالاظهور له فى ذلك كقولهم ظاهر الاصحاب او ظاهر المذهب فانه يحتمل ان يكون المراد ان مقتضى اصول المذهب وقواعده ذلك لا انه مجمع عليه بينهم ومن جملة القرائن حال الناقل فمهما نقل الاجماع من يدعى امتناع العلم بالاجماع لمكان انتشار العلماء فى الاصقاع والامصار فلا محالة لا يؤخذ بظاهر كلامه ولا يعول على نقله وحكى انه يظهر من جماعة من الاساطين كالشيخ والسيد وابن زهرة و ابن ادريس انه متى كان للحكم دليل معتبر ولم يكن له معارض انهم كانوا يبادرون الى نقل الاجماع عليه وربما يتكلون فى دعوى الاجماع على كون الحكم من القطعيات وقد ينقل الاجماع من يعلم من حاله قصور باعه انه لم يقف على آراء العلماء وكان قاصرا من التتبع فى كتبهم واقوالهم وادراك ازيد مما ظفر به ووصل اليه فلا ينبغى ان يعتمد على ادعائه الاجماع بالجملة ينبغى ان يلاحظ حال الناقل من جهة حفظه وضبطه وتثبته وسعه باعه و مقدار بضاعته فى العلم ومبالغ نظره واطلاعه على الكتب والاقوال وتتبعه لها وانه ينقل الاجماع فى موضع الاحتجاج او فى موضع استقصاء الآراء وتتبع الاقوال فان

الموضع الثاني اولي بالاعتماد من الموضع الاول ويراعى مع ذلك زمان الناقل وزمان نقله فانه نقل ان السيد علم الهدى قده كان في برهة من الزمان على راى الشيخ في قاعدة اللطف ثم عدل الى مذهب الدخولي ولكن لايذهب عليك ان تراكم الاجماعات المنقولة وتظافر حكايات الآراء المتكثرة في مسئلة من المسائل الشرعية ليست خالية عن الجدوى بالمرة بالنسبة الي المنقول اليه اذ بضميمة مايضم اليه مما حصله او نقل له من سائر الاقوال او سائر الامارات ربما يتم له السبب الملازم لراى الامام عنده فكان المجموع كالمحصل ويكون كما اذا كان كلة منقولا ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر تمام السبب او شطرا منه او ماله دخل فيه و به قوامه كما يشهد به حجية الخبر في تعيين حال السائل انه ابن فلان وانه اسدى او انه كوفي ممالله دخل في حكم الواقعة وكذا في- خصوصية القضية المسئول عنها بحيث يكون سبق السئوال دخيلا في فهم الجواب كما اذا اقتصر الامام ع في جواب السئوال بقوله لا اونعم ويفهم منه الحكم من الخصوصيات الواقعة في السئوال وهذا كثير في الاخبار لكن التمسك بهذم الطائفة من الاخبار لمانحن فيه لايخلو عن المناقشة لان ادلة حجية الخبر في الاحكام تدل بدلالة الاقتضاء على حجية ظواهرما وقع في تلك الاسئلة مما يتوقف عليه فهم الجواب فلو لم تكن حجة لزم ان تكون حجية مافي الجواب لغوا محضا ولنا غنى عن ذلك بما في سايرالاخبار من حجيتها في حال السائل ونحوه وقد تقدم قدامك تحقيقه مستوفى (ولعل قوله فافهم اشارة الى الفرق بين نقل السبب والمسبب فان الغلبة في الحدس ثابتة في الثاني دون الاول فنقل السبب مع الشك في كونه مبنيا على الحدث حجة بخلاف نقل المسبب فان الغلبة في الحدث فيه مزيلة للظهور راسا (قوله فيلخص ذكرنا ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد من جهة حكاية رلى امام بالتضمن اوالالتزام كخبر الواحد في الاعتبار اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة بين رايه ومانقله من الاقوال) اقول قد تقدم في المقدمة

ان حكاية الاجماع فيما اذا كان حكاية عن المسبب ينحل الى خبرين واحد منه اخبار عن السبب وهو اتفاق الآراء وآخر منه اخبار عن راى الامام وقد عرفت عدم حجية خبره عن راى الامام لعدم قيام ادلة حجية الخبر على حجيته عن حدس ولكن الخبر عن السبب حجة وتمت ادلة اعتباره بشرط كون ملازما لراى الامام عند المنقول اليه حسبما عربيانه مستوفى (وربما يتوهم التهافت بين قوله فتلخص) وقوله فلا اعتبار لها ما لم ينكشف الخ) وجه التوهم انه حكم بحجية نقل المسبب فى عبارة الذيل فيما اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة مع انه افاد فى عبارة الصدر بانه لااعتبار بالاجماعات باعتبار نقل المسبب لان حجيته من تلك الجهة موقوفة على كونه حسيا او بحكم الحس وتلك الاجماعات مبينة على الحدس غالبا (والجواب ان عبارة الصدر استثناء عما افاده من حمل المشكوك بالشك البدوى فى كون نقل المسبب مبنيا على الحدث او الحس على الحسى لاستقرار بناء العقلاء على ذلك نظراً الى ظهور الخبر فى الحسى مالم يظهر خلافه لكن النقل فى الاجماعات المنقولة مبينة على الحدس غالبا وتلك الغلبة مزيلة للظهور راسا فلابد من الفحص عن مقدار دلالتها بالنسبة الى السبب اذ ربما يكون نقل السبب ايضا مبنيا على الحدس كما وقع فى عبارة السيد قده مبنياً على القاعدة المسلمة فلو فرض حصول العلم الاجمالى بذلك لم يكن مزيلا للظهور فى السبب لكنه ليس حجة قبل الفحص واما عبارة الذيل فناظرة الى الاجماعات الحاكية عن راى الامام باعتبار نقل المسبب والسبب اذ هى منحلة الى خبرين واحد منها نقل المسبب وآخر منها نقل المسبب ونقل هذاالاجماع باعتبارين حجة على تقدير كونه ملازما لراى الامام ع عند المنقول اليه وان علم بفساد مبنى كشفه عن راى الامام وباعتبار نقل السبب حجة فيما اذا لم يكن سببا تاما و كان محتاجا الى ضميمه ما يحصله المنقول اليه كى يصير سببا تاما ففى هذه العبارة تنبيه على التفاوت بين السبب التام والناقص فظهر مما ذكرنا انه لا تهافت ولا تناقض بين

العبارتين اصلا وقد صدر من المتوهم من ضيق الخناق نسبة اشتباه القام الى الاستاد(قوله وينقسم باقسامه يشاركه فى احكامه)قول ينقسم نقل الاجماع باعتبار ناقله الى الاقسام الاربعة من الصحيح والحسن والموثق والضعيف وباعتبار نفس النقل الى كونه خبر واحد وكونه او مستفيضا او متواترا ولكن لاينأتى فيه المرسل والمضمر والمقطوع ونحوها إذ نقل الاجماع نص فى الاخبار عن راى الامام ع ويشاركه فى جواز تخصيص الكتاب به ونحوه ولكن لايتاتى فيه تخصيص الخاص للعام لوضوح ان مدعى الاجماع على العموم يدعى العام براى الامام به بما هو عام وان العموم مراد جدى للامام ع والمدعى له على الخصوص يدعى العام به بما هو خاص وان الخصوص مراد جدى للامام لا العموم اللهم الا ان ينعقد الاجماع على اللفظ ولا يكون لبيا فاذن يختلف الحكم فى نقل الاجماعات لفظيا او لبيا الى غير ذالك (قوله لايخفى ان الاجماعات المنقولة اذا تعارض اثنان منها او اكثر فلايكون التعارض الا بحسب المسبب واما بحسب السبب فلا تعارض فى البين لاحتمال صدق الكل) قول نقل الاجماع وان كان ظاهرا فى نقل اجماع الكل الا انه لما كان ملاك حجيته موجودا فى اطباق جماعة تكون كاشفة عن قول الامام دخولا او كشفا او حدسا تسامحوا فى اطلاق لفظه على اتفاق جماعة يكشف عن قول الامام فكثيرا ما يكون مراد ناقل الاجماع حكاية اتفاق اولئك الجماعة لوجود الملاك فيه عنده فاذن لايكون فى نقل السبب تعارض لاحتمال صدق الكل بمعنى انه اطلع كل من ناقلى الاجماع على خلاف الآخر على اتفاق عدة من آراء العلماء يكون سببا تاما عنده لكشف راى الامام ع فاطلق الاجماع مسامحة على ذلك الاتفاق تنزيلا للخلاف منزلة المعدوم ويكون نفس التعارض قرينة على ذلك فلا يصح نسبة الكذب والخطاء الى الناقلين واما التعارض بحسب المسبب فلان المفروض ان اطباق هؤلاء الجماعة على حكم سبب تام كاشف عن راى الامام ع عند الناقل فلا محالة ينقل كل واحد من الناقلين راى الامام ع

على خلاف الآخر فيقع التعارض بين النقلين ولكن لايذهب عليك انه مهما لم يكن واحد منهما سببا تاما في نفسه عند المنقول اليه او لا التعارض لم يكونا مشمولين لادلة حجية الخبر بتاتا فليسا كالخبرين المتعارضين لما مر من انها قاصرة عن الشمول للخبر الحدسي فهما ساقطان عن الاعتبار راسا بالنسبة الى نقل المسبب مع قطع النظر عن التعارض كما لايخفى (قوله لكن نقل الفتوى على الاجمال بلفظ الاجماع ح لايصلح لان يكون سببا تاما ولاجزء سبب لثبوت الخلاف فيها) اقول الكاشف عن الاختلاف بين العلماء هو ان المراد من لفظ الاجماع اتفاق جماعة كاشفة عن راى الامام ع عند الناقل فلازمه ذهاب جماعة الى حكم في الواقعة و ذهاب جماعة اخرى الى خلافه في تلك الواقعة فتكون المسئلة مختلف فيها كما هو قضية نقل كل واحد من الناقلين على خلاف الآخر فاذن لايكون نقلا للسبب اعني اجماع الكل لكي يكون حجة تعبداً على راى الامام للمنقول اليه كما هو قضية كون نقل السبب خبرا عن حسي مشمول لادلة الحجية ولانقلا لجزء السبب اعني نقل اتفاق جماعة قابلة للضميمة الملازمة لراي الامام ع عند المنقول اليه اذ المفروض نقل الخلاف على خلافه وانما يكون نقل اتفاق جماعة قابلا لذلك فيما اذا كان خاليا عن مخالفة الاخرى فيكون تحصيل وفاق الجماعة الاخرى ضميمة متممة للسبب عند المنقول اليه فاذن لايكون نقل كل واحد من الناقلين حجة تعبدا من باب نقل جزء السبب لعدم كونه قابلا للضم (قوله الا اذا كان في احد المتعارضين خصوصيه موجبة لقطع المنقول اليه برايه او اطلع عليها ولو مع اطلاعه على الخلاف) اقول قد ظهر مما ذكرنا ان باب التعبد مسدود في نقل المسئلة المنقول فيها الاختلاف في المسبب والسبب وجزئه باسرها من حيث كونه نقلا لها مع قطع النظر عن خصوصية زائدة في واحد من المنقول واليه اذا كان في احد المتعارضين خصوصية ملازمة لراي الامام ع عند المنقول اليه فنقلها حجة تعبدا فيكون لازم ثبوته بماله من الخصوصية تعبدا الذي هو من الموضوعات الخارجيه هو التعبد براي

الامام ع فيكون النقل الآخر ساقطا عن درجة الاعتبار راسا لالمكان جريان التراجيح المعمولة فى باب الخبرين المتعارضين اذ تلك مقصورة على بابه مضافا الى ما عرفت من عدم كون النقلين حجة ثابتة فى انفسهما لكى يتاتى فيهما الترجيح الخبرى بل لاجل خصوصية ومزية ثابتة فى نفس المنقول الملازمة لراى الامام ع على تقدير ثبوتها بحيث لواطلع المنقول اليه عليها لحصل له القطع براى الامام ع فاذن يكون لازم ثبوته بنقل الناقل الثقة التعبد براى الامام ع لكن هذا انما يتاتى فى نقل الفتاوى مفصلا فمهما اطلع المنقول اليه على الفتاوى المفصلة بمعونة نقل الناقلين و عثر على مزية فى واحد من المنقولين كجلالة المفتين وعلو قدرهم ومبلغ علمهم وسعة باعهم بالنسبة الى الآخرين بحيث يكون اتفاق ارائهم واقوالهم ملازما لراى الامام ع عند المنقول اليه تعين حجية هذا النقل عنده دون الآخر ولا يتاتى فى نقل الاجماع مجملا الاقليلا اذ ينحصر الترجيح ح بحسب حال الناقلين بان يكون واحد من الناقلين متبحرا ماهرا فى جمع الاقول والآخر قليل البضاعة ولكن رب عالم قليل البضاعة فداستفرغ وسعه فى الفحص واستقصى فى جمع الاقول النهاية فلاعبرة بالمهارة ووفور العلم والدراية انظر الى ماقبل ولاتنظر الى من قال ولعل قوله فافهم اشارة الى ذلك (هذا كله فيما اذا حمل الاجماع المنقول على نقل اطباق جماعة بمعونة القرينة و اما اذا حمل على نقل اراء الكل كما هو ظاهر هذه اللفظة فلامحالة يقع التعارض فى السبب و المسبب كليهما لان المفروض ان كل واحد من المنقول سبب تام ملازم لراى الامام ع عند المنقول اليه فى نفسه لولا المعارضة فيكون النقلان حجتين شانا بالنسبة الى نقل راى الامام ع ولكن باب المرجحات فى الخبرين المتعارضين مسدود فيما نحن فيه فمهما كانا متعارضين فى المداول المطابقى اوالالتزامى وليس فيهما جمع دلالى ولا ترجيح سندى كانا ساقطين عن درجة الاعتبار راسا فاذن لايصلح واحد منهما لان يكون كاشفا عن راى الامام ع بتاتا فلا يكون سببا

ولا جزء سبب اصلا نعم اذا نقل الاجماع فصلا وفى واحد منهما اسقا ط الاراء والاقوال عن الاعاظم والافاضل بحيث يكون ملازما للكشف عن راى الامام ع عند المنقول اليه دون الآخر فلا غرو فى الالتزام بشمول دليل الحجية له دون الآخر ويكون لازم ثبوته تعبدا ثبوت راى الامام تعبدا للمنقول اليه (وربما يتراى من المحشى فى نهاية درايته ان العلم بكذب احدهما واقعا هو الوجه لعدم الصلاحية للكشف عن راى الامام ع ولا يمكن ان يكون الكاذب جزء السبب ايضم نعم) اذا كان الاتفاق المنقول مفصلا امكن ان يكون ذا خصوصية فى نظر المنقول اليه بالاضافة الى الآخرين انتهى ملخصا) وفيه ان العلم الاجمالى بكذب احدهما فى هذه الصورة لاينحل الى العلم التفصيلى بكون المنقول ذامزية كاشفا عن راى الامام ع والالم يبق محل للتعبد بمعونة شمول دليل الحجية لنقل هؤلاء دون الآخرين كما هو واضح فلو كان العلم الاجمالى مانعا عن الصلاحية لكان مانعا فى هذه الصورة ايضم لوجود المانع فيها اللهم الا ان يقال بالانحلال الحكمى بمعونة شمول دليل الحجية لنقل المنقول ذىالمزية دونالآخر وتحقيق الانحلال الحكمى ياتى فى محله انشاء اله (قوله ينقدح مما ذكرنا فى نقل الاجماع حال نقل التواتر) اقول قد عرفوا التواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه و يعتبر فيه امور قد افصح الحد عنها (منها ان يبلغ المخبرون فى الكثرة حدا يمتنع اجماعهم على الكذب عادة (ومنها ان يكون اخبارهم عن محسوس ولو بحسب اثاره ولوازمه البينة كما فى تظافر الاخبار بشجاعة على ع وسخاوته فاذن لا ينعقد التواتر فى الاحكام العقلية ولا فى الاحكام المبنية على الاجتهاد لابمعنى ان العلم لا يحصل باقوال هؤلاء قط اذربما يحصل العلم بها من اطباق المهرة على مسئلة علمية لكنه لايسمى متواترا فىالاصطلاح العلمى (ومنها ان لايكون السامع عالما بالواقعة من غير طريق التواتر ولذا لايقال للمشاهد المرئى للسامع متواترا (ومنها لا يكون السامع مسبوقا بشبهة او تقليد يؤدى الى عدم الوثوق بالخبر

حكى ذلك عن السيد ورام بذلك ادخال معجزات النبى ص والنص المتواتر الجلى على خلافة على ع فى المتواترات وان انكره من توغل فى الشبهة اواخذته الحمية والعصبية وانحرفت عن الفطرة السليمة والتحقيق ان هذا شرط فى حصول العلم بالتواتر لا فى تحققه ومن ثم نقول ان الحجة قد تمت ولزمت فى حقهم ولا عبرة بجحود الجاحد بعد وضوح الحق (ولا يذهب عليك ان التواتر داخل فى الضروريات الست ومن ثم يشرط ان يتراكم الاخبار على المحسوسات ويكون الشك منحصرا فى تعمد الكذب بعد الفراغ عن عدم احتمال الخطاء فى الحس وكان نفس تكثر الاخبار مزيلا للشك فى تعمد الكذب وان كان ربما يقع الخطاء فى الحس الا انه نادر مقطوع العدم فلو تشبث لنفيه باصالة العدم عند العقلاء ازم خروج التواتر عن حريم الضروريات لوضوح انه ح تمس الحاجة الى ترتيب قياس بضميمة ذلك الاصل ومن البين انه ينتج نتيجة ظنية اذ النتيجة تابعة للاخس من المقدمتين ولو فرض حصول القطع بعدم الخطاء من تكثر الاخبار ازم دخول تراكم الاخبار على غير المحسوس داخلا فى التواتر فاشتراط كونه محسوسا مجرد اصطلاح خال عن الجدوى فظهر ان عدم الخطاء فى الحس مفروغ عنه فى التواتر فيكون المحسوس الذى هو واحد من الضروريات ماخوذا فى التواتر لكى يصح عد التواتر واحدا آخر من الضروريات ويكون متمما للست ولا كلك الامر فى تراكم الآراء وتطابق الاقوال على حكم شرعى لمكان احتمال الخطاء فيها فان لا يكون نقل الاجماع داخلا فى التواتر وان بلغ فوق حد الاحصاء كما نص على ذلك الشيخ بهائى قده لكنه باعتبار نقل المسبب واما باعتبار نقل السبب فلا حجر فى كونه متواترا اذ الاقوال مسموعة او مدركة بحس البصر بمعونة ملاحظة العبارات المدونه فى مسفوراتهم ولا غرو فى حصول القطع برأى الامام من تراكم الاجماعات المنقولة المتواترة بالنظر الى الخصوصيات المحفوفة بموضع النقل اعنى فى موضع جمع الاقوال لا فى موضع الاحتجاج وبالنظر الى احوال الناقلين من جلالة قدرهم وسعة باعهم

وبالنظر الى زمان النقل المتصل بزمان الحضور فى الغيبة الصغرى الى غير ذلك فاذن تحصل النتيجة بمعونة ترتيب القياس فتكون النتيجة نظرية بالنسبة الى المسبب المبنى على الحدس وقد مرشطر من الكلام فيه فى صدر هذا المبحث (وفى كون التواتر ضروريا اقوال بين قائل به ومنكر له ومفصل ومن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى المطولات) (اذا تمهد ذلك فنقول تارة يكون عدد المخبرين بالغا حدا يمتنع تواطئهم على الكذب عادة عند كل من لم يكن ذهنه مشوبا بالشبهه ومن البين ان الناقل والمنقول اليه سيان فيكون نقل التواتر بخبر الواحد الثقة مشمولا لادلة الحجية تعبدا بالنسبة الى السبب و المسبب كليهما للمنقول اليه فيما اذا كان اثر شرعى مترتبا عليهما اوعلى واحد منها دون الآخر اذهما محسوسان قابلان للتعبد بلحاظ الاثر الشرعى فيهما اما كون للمسبب اعنى وجوب السورة مثلا محسوسا فلان المخبرين قد سمعوا عبارة دالة عليه من الامام ع و هم ناقلين له واو كان نقلا بالمعنى واما كون اخبار المخبرين محسوسة لمكان سماعها لمن ثبت عنده التواتر والمفروض ان رجلا ثقة يخبر عند المنقول اليه بان وجوب السورة ثبت بالتواتر فهو يخبر عن تواتر الاخبار عن السورة فيكون اخباره عن السبب والمسبب المحسوسين وليس هذه الصورة محل الكلام (ومما ذكرنا اندفع توهم كون علم الناقل بالمسبب حدسيا و يكون محسوسه هو التواتر الذى سمعه من الجماعة غاية الامر ان حدسه مسبب عن امر عادى حسى انتهى) وفيه ان المسبب هى العبارة المسموعة عن الامام سواء كانت منقولة بعينها او مايؤدى معناها فالمسبب محسوس كالسبب كما هو معنى التواتر المصطلح عليه عند الاصوليين) (قوله و انه من حيث المسبب لا بد فى اعتباره من كون الاخبار به اخبارا على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول اليه بما اخبر به لوعلم به) اقول فيما اذا كان الناقل قطاعا حصل له القطع بالمخبر به بسبب اخبار عدة لم تبلغوا حد النصاب واخطاء فى تطبيق التواتر على اخبارهم فلئن كان الاخبار بالمسبب بمقدار يوجب قطع

المنقول اليه او فرض اطلاعه عليه بمعنى انه يرى المسبب ملازما للسبب وان لم يكن داخلا فى التواتر فيشمله دليل الحجية لنقل المسبب وهذا اولى بالشمول من نقل الاجماع الملازم لراى الامام ع عند المنقول اليه اذ المسبب هناك حدثى و هيهنا حسى كما مر بيانه آنفا (قوله ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه كما اخبر به على التفصيل) قدعرفت شمول دليل حجية الخبر للمسبب واما من حيث السبب فيثبت بمعونة دليل الحجية تعبدا كل مقدار كان اخبار المخبر بالتواتر دالا عليه وان كان العدد مرددا بين الاقل و الاكثر اخذ بالقدر المتيقن وهو الاقل وح ان لم يكن هذا المقدار ملازما لثبوت المسبب عند المنقول اليه على تقدير اطلاعه عليه تفصيلا فلابد من تحصيل اخبار عدة اخرى وضمها اليه حتى يبلغ النصاب فيكون مركبا من المنقول والمحصل و قد تقدم قدامك وجه حجية خبر الواحد فى جزء السبب فى نقل الاجماع (قوله نعم لو كان هناك اثر للمخبر المتواتر فى الجملة واو عند المخبر لوجب ترتيبه عليه) مثاله كمالونذران يحفظ الاخبار المتواترة ولوعند غيره او يجمعها و يكتبها فى رسالة فلابد من الوفاء بنذره بمجرد ثبوت التواتر فى الجملة بمعونة خبر الثقة عنه تعبدا بلاحاجة الى الضميمة (ايقاظ) هل لنا طريق الى التمسك بذيل الاجماعات المنقولة المملوة منها الكتب الفقهية لاستكشاف راى الامام ع ولنا الى ذلك من سبيل ام لا (قلنانعم يسع لنا استكشاف راى الامام ع من التصفح فى كتبهم ومصنفاتهم قديما وحديثا حتى يحصل لنا العلم بما هم عليه من قديم الزمان ونعرف انه مذهبهم فنقطع ح انهم اخذوه يداعن يدعن رئيسهم وقدوتهم ولم يختر عوه من تلقاء انفسهم بمقتضى اهوائهم مع غاية تورعهم و نهاية تحرز هم ومتى علمنا ذلك وانكشف لنا قول واحد من الائمة علمنا بالضرورة باقوال سائر الائمة حتى الامام الغائب ع و كذا قول النبى ص لبداهة اتحاد قول الجميع (والطريق لذلك هو الفحص عن اتفاق ارباب الفتاوى منذ بدا بينهم الراى والفتوى كالسيد ومن تقدمه والشيخين

ومن تاخرعنهما ومتى ظهرلنا عدم الخلاف بينهم وعدم نقل الخلاف ممن تقدمهم كشف ذلك عن عدم الخلاف بين القدماء لوضوح انه لو كان هناك خلاف لظهرفى مجارى العادات بين هؤلاء المتاخرين عنهم و كيف وهم اساطين القوم و شيوخهم ومن عادتهم انيحكو الخلاف وان ندر بل تراهم كثيرا مايحكون خلاف المخالفين فماظنك بخلاف اجلاء الاصحاب و ينبئى عن ذلك الرجوع الى مصنفات اللاحقين وليست هذه الاجماعات التى ملات كتبهم الاجماعات قدمائهم ومهما تصفحنا كتب القدماء والمتاخرين واطلعنا على اجماعات المنقولة مفصلا فقد ظفرنا على ماهو سبب تام ملازم عندنا لراى الامام فلا محالة يحصل لنا القطع بالحكم الواقعى من هذا الطريق ويسقط عنا كلفة الفحص عن ارآء جميع العلماء القاطنين فى اقطار الارض المنتشرين فى مشارقها ومغاربها مع ان الاطلاع عليها متعذر عادة ولئن ابيت عن حصول القطع براى الامام ع فلا مجال لانكار كونها كشفا قطعيا عن وجود دليل معتبر عندهم بحيث لوعثرنا عليه كماعثر والحكمنا بما حكموا ولم نخطئهم فى ذلك و كفى بالعلم الاجمالى بذلك حجة وان لم يحصل القطع بالحكم الواقعى الاولى و كيف لايحصل العلم بذلك الدليل المعتبر من طريق اطباقهم على حكم مع ماهم عليه من اختلاف مسالكهم وتفاوت مشاربهم فى حجية خبر الواحد فمنهم من انكر ها راسا ومنهم من خصها بالخبر الصحيح و مع طول باعهم فى معرفة العلوم العربية والظواهر الجارية على وفق اللغة والسنة العرب فظهرمماذ كرنا ان العثورعلى الاجماعات المدونة فى الكتب الفقهية قديما وحديثا طريق قطعى لاستكشاف اتفاق آراء العلماء واصحاب الائمه ولااقل انه كاشف قطعى عن دليل معتبر وظاهر حجة اولم يكن كشفا عن الحكم الواقعى الموافق لراى الامام ع وهل تجترى عالم اصولى فاتح لنفسه باب القيل والقال فى اصوله اذاوضع قدمه فى الفقه ان يفتى على خلاف هذه الاجماعات المنقولة من المهرة البررة وبطويها طيا وينبذها وراء ظهره طرا كلا والا لما قام للفقيه سوق ولااخضرله عود (ولايذهب عليك ان

كشفها عن راى الامام ع اوعن دليل معتبر يتوقف على عدم سند واضح من خبر صريح اوظاهر فى ذلك الحكم او مما يستقل به العقل بحيث امكن عادة اتكال القائلين الى ذلك والا لما حصل القطع من الاجماع براى الامام ع اوبوجوددليل معتبر مستور عنا مكشوف عندهم ومماذكرنا تستبين حجية نقل الاجماع تعبدا باخبار فقيه ماهر عن تلك الاجماعات المنقولة ويكون خبره عنها حجه شرعية عندنا على ثبوت راى الامام ع تعبدا اوعن وجود دليل معتبر شرعا لما اسمعناك من كشفها عنه قطعا عند تحصيلها تفصيلا فيكون نقلها اخبارا عما يكون ملازما عندنا لراى الامام ع او عن ذلك الدليل المعتبر وكذا اذا اخبرعن ثبوت الاجماع المحصل عنده على حكم شرعى وكناقدا حرزنا اندينه على الاستقصاء والبحث والفحص عن الاقوال حتى اذاتفوه بلفظ الاجماع كان مراده اتفاق الكل وبذلك خرج قوله عن دائرة المعلوم بالاجمال بان الاجماعات المنقولة فى السنة الاصحاب غالبا بنية على حدس الناقل باتفاق الكل واما خروج تلك الاجماعات عن دائرتها فبمانبهنا عليه من ضميمة عدم نقل الخلاف فى مقام نقل الاقوال لافى مقام الاحتجاج و ترجيح المقال مع استقرار ديدنهم على ذلك (قوله مماقيل باعتباره بالخصوص الشهرة فى الفتوى) اقول ينبغى التكلم اولا فى المراد من الشهرة و بيان اقسامها لكى يتحرر موضع البحث ومحل الكلام ثم البحث عن حجيتها فنقول قدتضاف الشهرة الى الفتوى وقد تضاف الى عمل الاصحاب وقد تضاف الى الرواية والشهرة فى الفتوى عبارة عن فتوى جل الفقهاء المعروفين سواء كانت فى مقابلها فتوى غير هم ام لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم مع العلم بوجود هم و الفرق بينها وعدم الخلاف انه عبارة عن اتفاق من وقع الوقوف على فتويه مع عدم الاطلاع بوجود غير هم من العلماء سواء علم خلافه ام لا وتفارق الشهرة الاجماع السكوتى بانه عبارة عن فتوى جماعة مع سكوت الباقين بان لم يظهر منهم الرضابها و لاانكارها ويمتاز عدم الخلاف عن الاجماع السكوتى فى اعتبار استيعاب الجميع فى الاجماع السكوتى

والاطلاع على سكوت بعضهم بخلاف عدم الخلاف والفرق بين الشهرة والشياع هو ان الشياع انما يطلق فى الموضوعات فقط بخلاف الشهرة فانها تطلق فى الاحكام واما اقسامها فالشهرة فى الرواية عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة بتظافر نقلها فى الاصول الاربعة مأة المؤلفة فى زمان الائمة ع وهاهى من المرجحات السندية المذكورة فى اخبار التراجيح (واما الشهرة العملية فهى عبارة عن اشتهار العمل بالرواية واستناد الاصحاب عليها فى مقام العمل وهذه هي الجابرة لضعف السند فى الرواية الضعيفة فيما اذا كانت الشهرة من المتقدمين المقارن بين لزمان الغيبة الصغرى وربما يتراءى من صاحب الفصول قصر انجبار الرواية بالشهرة على خصوص الاخبار المروية من طرقنا واما اذا كانت عامية مروية من طرق مخالفينا فالظاهر عدم الانجبار وتحقيقه فى محله والكلام هنا فى الشهرة الفتوية وقد عرفت المراد منها ثم الاقوال فيها الاربعة القول بحجيتها مطم وهو المحكى عن الشهيد فى الذكرى والقول بعدمها مطم ونسبه فى محكى المفاتيح الى المشهور والقول بالتفصيل بينها قبل زمان الشيخ قده وبعده وانها حجة قبله لابعده ونسب الى صاحب المعالم وهنا تفصيل آخر بين الشهرة المقرونة بوجود خبر ولو فى كتب العامة وغيرها بالقول بحجيتها فى الصورة الاولى دون الثانية وهو المحكى عن صاحب الرياض فى رسالته المفردة وبه جمع بين القول (بحجية الشهرة وشهرة القول بعدمها بتخصيص الاول بصورة وجود الخبر والثانى بغيرها وليس ذلك الخبر منجبرا بالشهرة لان المفروض عدم استناد المشهور اليه (ثم لايذهب عليك انه يصاح ان يكون نقل الشهرة حجة تعبدا بمعونة شمول ادلة حجية خبر الواحد لما عرفت ان ثبوت الخلاف ليس ماخوذا فى مفهوم الشهرة فى اصطلاحهم فيرجع نقلها الى نقل اقوال جل العلماء فاذن يصلح لان تكون جزء سبب لولم يكن سببا تاما فيمكن حصول القطع براى الامام ع بضميمة الفحص عن اقوال الآخرين لكى يتم به مايكون سببا تاما عند المنقول اليه مع رعاية عدم احتمال كون ما حصله من الاقوال الاخر هو عين ما نقله الناقل فى نقل الشهرة وما ذكرنا

يجرى فى الشهره المحصلة ايضم فيما اذا لم يعثر المتبع على خلافها وهذا خارج عن محل الكلام ومحل الخلاف فى حجية الشهره المبنية على الحدس لافى حجية نفس الاقوال المحسوسة فمحل الكلام فى ان الشهرة المحصلة اعنى اقوال جل العلماء حجة على الحكم الشرعى الواقعى الذى ادت آرائهم عليه امْلا اذا تحرر محل الكلام فلنعد الى شرح كلمات الاستاد (قوله ولايساعده دليل (اقول المحكى عن الشهيد فى الذكرى انه احتج على حجية الشهرة بان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم وبقوة الظن فى جانب الشهره انتهى) وفى الحجية الاولى ان عدالتهم ليست عاصمة عن الخطاء و فى الثانية ان ملاك حجية خبر الواحد و ظاهر الكتاب ليس الظن الفعلى بل هو حجة مع الظن بالخلاف ولم يحرز ملاك الحجية فيهما لكى يتعدى منه الى الشهرة بدعوى القطع بكون الملاك فيها اقوى اللهم الا ان تكون حجية الشهره عنده مبنية على قاعدة انسداد باب العلم والظن الحاصل منها حجة من باب الظن المطلق فيكون خارجاً عن محل الكلام لكنه خلاف الظاهر من كلامه المفهوم من الحجة الاولى كما لايخفى (واجاب فى المعالم عن الحجة الثانية بان الشهره التى يحصل منها قوه الظن هى الحاصلة قبل زمان الشيخ لاالواقعة بعدها كما هو الغالب و ذلك لان اكثر الذين نشأوا بعد الشيخ ره كانو يتبعونه فى الفتوى تقليدا له لحسن ظنهم به انتهى) ومن كلامه هذا نسب اليه التفصيل بين الشهره قبل الشيخ فحجة وبعده فليست بحجة وقد يورد على القائل بحجية الشهرة بانها لو كانت حجة لزم من حجيتها عدم حجيتها لما مرآنفا ان المشهور عدم حجية الشهره ولاحل دفع هذا دفع المحذور فصل بعضهم بين الشهرة المجردة فليست بحجة والمقرونة بالخبر الضعيف فتكون حجة وقدمر نقله آنفا) وفيه ان الشهرة قد انعقدت على عدم حجية الشهرة مطم سواء كان هناك خبر ضعيف امْلا اذضم اللاحجة الى مثلها كضم الحجر فى جنب الانسان و التحقيق فى الجواب عن المحذور ان شمول هذه القضية اعنى (الشهره قامت على عدم حجية الشهرة) لنفسها ليس طولياً بمعنى شمولها اولا لكل شهرة غير نفسها والدلالة على بطلانها ثم شمولها لنفسها بحيث تكون بطلان نفسها متأخراً رتبة عن شمولها لغير ها بل

شمولها لنفسها ولغيرها فى عرض واحد سواء كان بالدلالة اللفظية اوبالملاك فاذن يلزم من شمولها لنفسها بطلان نفسها ويلزم من وجود الشمول عدمه ومايلزم من وجوده عدمه لاينهض دليلا على بطلان غيره فيكون دافعاً النفسه خاصة لان مايكون قضية ثبوته عدمه لاثبوت له فى نفسه لكى يدفع غيره فح يبقى بقية الشهرات خالية عن مايدل على عدم حجيتها (قوله و نوهم دلالة ادلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى لكون الظن الذى تفيده اقوى مما يفيده الخبر) اقول لم اعثر على هذا القائل وقيل هو صاحب الرياض فى رسالته المفردة و المحكى عنه فيها انه تمسك فيها بمفهوم الموافقة للاجماع على جواز استعمال الظنون الرجالية فى تعديل الرواة وتفسيقهم وتميز المشتركات و كذا الظنون المستعملة فى ترجيح متعارضات الاخبار لا بفحوى ادلة حجية خبر الواحد وقد عبر فى كلامه المحكى بالاولوية لكن مقصوده هو مفهوم الموافقة المسمى بالفحوى لانه صرح فيه بان ما نحن فيه من قبيل قوله تعالى (ولاتقل لهما اف) و كيفكان فتقريب مفهوم الموافقة بمعونة آية النباء بان يقال انه يفهم منها العرف ثبوت الحكم فى طرف المفوم لما كان اقوى ظنا من خبر العادل على نحو اولى لفهمهم منها ان مناط حجية خبر العادل بقرينة تعليل الحكم فى طرف المنطوق بمرضية الاصابة بالخطاء هو مجرد ابعدية خبر العادل عن الاصابة به من خبر الفاسق فيدل على اولوية الحكم فيما كان ذلك فيه اشد واقوى ومن البين ان اطباق فتاوى جل العلماً العدول على حكم شرعى ابعد عن الاصابة بالخطاء عن مجرد خبر واحد من العدول به فتكون الشهرة حجة بالا ولى فعلى هذا يكون استفاده حكم الفرع من الدليل اللفظى الدال على حكم الاصل فيكون تسميتها بمفهوم الموافقة فى محله هذا ملخص ما افاده الاستاد فى الحاشية لتقريب القول بمفهوم الموافقة) وفيه ما اورده عليه الاستاد من عدم دلالة ادلة حجية خبر الواحد على كون مناط اعتباره افادته الظن غايته تنقيح ذلك بالظن و هولا يوجب الا الظن بانها اولى بالاعتبار ولااعتبار به مع ان دعوى القطع بانه ليس بمناط غير مجازفة) (توضيحه ان الملاك فى مفهوم الموافقة كون المذكور فى الكلام دالا بالدلالة الالتزامية على تسرى الحكم الى غير المذكور فيه لكونه اقل مراتبه بحيث يكونه مفهوم الكلام

عموم الحكم بالنسبة الى مافوق المنطوق لان قوام الاقلية انما هو بالشمول الى ما هو فوق الاقل مثلا حرمة قول اف الذى هو اقل مراتب الاذى شامل لحرمة الضرب الذى هواشد مراتبه وربما يكون المذكور فى الكلام هو الاكثر ويكون المفهوم هو الاقل كقوله تعالى (ومنهم من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك) مفهومه انه ان تأمنه بدينار يؤده اليه وليس مفهوم الموافقة داخلا فى القياس الجلى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واولى منه فى الاصل ويطلق عليه القياس بالطريق لاولى ايضا لان الملاك فى القياس الجلى ان يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذى يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية يكون ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة وهذا بخلاف المفهوم الموافق لان الملاك فيه هو الدلالة الالتزامية للفظ بلا حاجة الى ترتيب القياس اصلا اصلا فالقياس الجلى طريق عقلى للتعدى من الادنى الى الاعلى وفى المفهوم الموافق طريق عرفى لتسرى الحكم من الادنى الى الاعلى ومما ذكرنا يستبين ان الظن الحاصل من الشهره لا يكون داخلا فى واحد منهما بتاتا اما عدم دخوله فى المفهوم الموافق فلعدم اشتمال المنطوق فى آية النباء على لفظ يكون مستتبعا للتسرى من الظن الادنى الى الاقوى والا كان مفهومها هو المفهوم الموافق لحكم المنطوق مع انه هو المفهوم المخالف وهو عدم وجوب التبين لحكم الاصل مستفاد من مفهومها لا من منطوقها فاثبات الفرع يكون من قبيل توافق المفهوم للمفهوم ومن البين ان المفهوم من سنخ المعانى وليس فيه لفظ يكون ظهوره مستتبعا للدلالة الالتزامية على حجية الظن الاقوى بالطريق الاولى فاذن لايكون الظن الحاصل من الشهره داخلا فى المفهوم الموافق كما هو ظاهر واما عدم دخوله فى القياس الجلى فلموضوع ان الملاك فى حجية خبر الواحد ليس هو الظن الفعلى بل يكون حجة حتى مع الظن الفعلى على خلافه ولو فرض هناك الاولوية الظنية لم تنهض دليلا اصلا اذهى من باب التشبث بذيل الظن لاعتبار ظن آخر وكلاهما مثلان فى وصف اللاحجية وحكم الامثال فيما يسوز وما يجوز بل دعوى القطع بعدم وجود الملاك فى الشهره غير مجازفة لاك مبنى خبر الواحد على السماع من الامام ع ولو بالواسطة

والخطاء فى الخبر الحسى قليل نادر جدا ومبنى الشهرة على الاتفاق فى الآراء وهى حدسية يتطرق اليها الخطاء كثيرا فملاك الحجية فى خبر الواحد منتف فى الشهرة قطعا والعدالة المشتركة بين الفريقين عاصمة عن الكذب العمدى فى الرواية لا عن الخطاء فى الدراية (قوله لوضوح ان المراد من الموصول فى قوله فى الاولى خذ بما اشتهر بين اصحابك وفى الثانية هو الرواية) (اقول الموصول واحد من المعارف واحدة التعريف باعتبار معهودية العلة ومن البين ان المعهود مما اشتهر بين اصحاب الائمة ع هى الروايات ولم يكن فى ذلك الزمان خبر عن اشتهار الفتوى اصلا (لايقال قضية التعليل فى قوله ع فان المجمع عليه لا ريب فيه ان المشهور مطلقا مما يجب العمل به وان كان مورد التعليل خصوص الشهرة فى الرواية لان العبرة بعموم العلة لا بخصوصية المورد (لانا نقول) تارة تكون العلة من سنخ المصالح او المفاسد الكامنة فى افعال المكلفين بحيث يكون تقريب المكلف منها او تبعيده عنها داعيا لجعل الحكم فتكون داخلة فى العلة الغائية كقوله لاتشرب الخمر لانه مسكر مذهب للعقل) (وتارة اخرى تكون العلة هو نفس الموضوع كان لايقال اكرم العلماء فان العالم موضوع وعنوان العلماء معرف لهم فيدور الحكم مدار العالمية سواء كان علما اولا والمدار على عموم العلة فى هاتين الصورتين (وثالثة يكون المقصود من التعليل ترجيح بعض افراد الموضوع على بعض آخر و يكون لام التعليل داخلا فى ذى المزية من الافراد ومن البين انه لاوجه للتعدى الى ماهو خارج عن حيط الموضوع فى هذه الصورة كما اذا قيل فى الجواب عن سؤال المزية فى اداء الصلوات فى بعض المساجد على الآخر (الصلوة فى هذا المسجد الكذائى افضل لان الاجتماع فيه اكثر) فليس مفاده ان الصلوة فى كل مكان كذا افضل وما نحن فيه من هذا القبيل لان السؤال عن الترجيح فى افراد الروايات والتعليل مسوق لذلك خاصة فلا وجه لدعوى شموله للشهرة الفتوائية (ولا يذهب عليك ان الكبرى فى هذه الثالثة كلية لاجزئية لكن دائرتها ضيقة منطبقة على كل فرد من الموضوع يكون واجدا لتلك المزية فيصح ان يقال ان الصلوة فى كل مسجد يكون الاجتماع فيه اكثر افضل ويقال فيما نحن فيه

ان كل رواية مشهورة لاريب فيه فما ربما يترأى من تقريرات بعض الاعلام من عدم كون التعليل كبرى كلية لايخلو من النظر (قوله ولا يخفى ان هذه المسئلة من اهم المسائل الاصولية وقد عرفت في اوائل الكتاب ان الملاك في الاصولية صحة وقوع نتيجة المسئلة في طريق الاستنباط) اقول المحكي عن المحقق القمي في بعض حواشيه ماهذا لفظه (وما قد يذكر لمثال ذلك بقولهم الكتاب حجة والخبر حجة لايرجع الى محصل اذ ذلك معنى كونه دليلا والمفروض انا نتكلم بعد فرض كونها ادلة وهو خارج عن الفن وبيانه ليس من علم الاصول كما لايخفى بل هو من توابع علم الكلام الى ان قال وقد يعد من جملة ذالك البحث عن كون خبر الواحد حجه و الاجماع المنقول حجة وليس بذالك اذ ذالك كلام في تعيين الدليل لافي عوارض الادلة انتهى) وهذا كما ترى يستلزم كون كثير من المباحث المهمة للاصول استطراديا خارجاً عنها وهذا من قبيل لزوم مالايلزم اذلا ضرورة قاضية بالالتزام بكون الاربعة بوصف كونها ادلته موضوعا لعلم الاصول فلو جعل ذواتها بما هي موضوعا كما صنعه في القصول لكان خاليا عن المحذور ولكن التحقيق لاهذا ولاذاك وان المايز بين الخارج عن علم والداخل فيه هو الغرض الداعي للمؤسس لكل علم على جعل عدة من المسائل علما واحدا يترتب عليها ذلك الغرض وان الملاك في كون المسئلة من علم الاصول وقوعها في طريق الاستنباط وقد اشبعنا البحث في هذا المضمار في صدر الكتاب بما لامزيد عليه (قوله لايكاد يفيد في ذلك اي كون هذه المسئلة اصولية تجشم دعوى ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل) اقول اختار صاحب القصول ان الموضوع لعلم الاصول ذات الادلة الاربعة لا بوصف الدليلية كي يكون البحث عن دليلية الادلة الاربعة بحثا عن عوارض الموضوع (فيرد عليه ان البحث عن حجية خبر الواحد ليس بحثا عن حجية السنة الواقعية اذهي حجة بحكم العقل لامكان صدورها عن الحجة الالاهية وليست حجة تعبداً من ناحية الشارع نعم لو كان مراده من السنة مايعم السنة المحكية والحاكية لم يرد عليه هذا الاشكال لكنه مخالف لما صرح به من كون السنة قول المعصوم او فعله او تقريره (قوله كما لايفيد عليه تجشم دعوى ان مرجع

هذه المسئلة الى ان السنة وهى قول الحجة او فعله او تقريره هل يثبت بخبر الواحد او لا يثبت) اقول هذا ما افاده الشيخ قده لدفع الاشكال المتقدم آنفا وليس مراده ثبوت السنة بخبر الواحد تحققا فى مقام الاثبات بمعونة القياس لوضوح ان الخبر ليس علة لثبوتها كى يكون البرهان لمياً ولا معلولا لها ولاهما معلومين لعلة ثالثة كى يكون البرهان انياً فلا يقع الخبر حداً وسطاً فى القياس لاثبات السنة الواقعية بل مراده هو ثبوت السنة تعبداً (ونوضيحه ان الثبوت التعبدي المستفاد من (قوله ع صدق العادل) هو الثبوت التنزيلى الذى هو الهوية الثابتة فى التنزيلات باسرها سواء كان فى الجملة الخبرية كقوله زيد اسد وفى الجملة الانشائية اما من باب تنزيل المباين منزلة المباين كقوله ع الطواف فى البيت صلوة فان مؤدى التنزيل ان الطواف بعينه هو الصلوة او من باب تنزيل المؤدى منزلة الواقع فان لحاظ الحاكم مقصور على المؤدى والواقع بلالحاظ الكشف الناقص و تنزيله منزلة العلم كى يكون من باب تنزيل المباين منزلة المباين وانما تصير الامارة طريقاً الى الواقع فيما اذا نزل نفس المؤدى منزلة الواقع فى حالة الجهل بحيث يكون الجاهل واجداً للواقع بحكم التنزيل واما اذا نزل المشكوك بوصف كونه مشكوكاً منزلة الواقع كان مرجعه الى الاصول التنزيلية فكما ان تنزيل المباين منزلة المباين لايفيد الطريقية لامتناع صيرورة المباين طريقاً الى المباين فقضية الهو هوية فى هذا التنزيل ليس الا الاشتراك فى الحكم فقط كذلك تنزيل المشكوك بقيد كونه مشكوكاً لايفيد الطريقية لان قضية اخذ الشك قيداً فى الموضوع القاً كشفه رأساً فيما اذا كان كاشفا بنفسه فضلاً عما اذا لم يكن كاشفاً اصلا وانما تتحصل الطريقية من الهو هوية فى حالة الجهل لدى امكان انطباق المؤدى على الواقع واقعا بلاتقيد بالجهل والشك فاذن يكون التنزيل فى خبر الواحد منزلة السنة الواقعية المحكية به راجعاً الى ان السنة ثابتة بخبر الواحد ثبوتاً تعبديا بالمعنى الذى ذكرنا وهذا من عوارض السنة وتخلف الطريق عن الواقع لايضر بالثبوت التنزيلى اذهو حاصل بمجرد التنزيل كما ان الهو هوية من باب ثبوت الشئ لا من باب ثبوت شيئ لشيئ لايضر بكونها من العوارض اذ ذلك فى ثبوت

الشيئى تحققاً لا فى ثبوت الشيئى تنزيلا لوضوح تأخره عن اصل وجود الشيئى فيكون من عوارض الشيئى بعد وجوده ويكون من سنخ الامور لاعتبارية المحضة لان سنخ الامور الانتزاعية و بمعونة القياس الاستثنائى يقع فى طريق الاستنباط كما يقال لو كان خبر الواحد منزلاً منزلة الواقع كان لازمه جعل الحكم المماثل للواقع لعدم تصور التنزيل لكنه منزل لذلك فيكون الواقع الكذائية محكومة شرعاً بالحكم المماثل هذا توضيح كلام الشيخ قده (قوله فان التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار بها ليس من عوارضها بل مشكوكها كما لايخفى) اقول هذا اشكال على كلام الشيخ قده توضيحه انه تارة يكون المجعول فى باب خبر الواحد هو الحجية التى هى حكم وضعى وتقع فى طريق الاستنباط كما يقال قدقام خبر الواحد على وجوب الجمعة مثلا فيكون حجة عليه واثرها تنجيز الواقع وتارة اخرى يكون المجعول هو الامر الطريقى الخالى عن التنزيل رأساً كقوله ع اعمل به وقد مرورائك ان الامر الطريقى امر مولوى موضوع لحكم العقل بلزوم الامتثال لكن اطاعته ومخالفته بعين اطاعة الواقع ومخالفته فاذن يصلح لان يقع فى طريق الاستنباط فمهما كان نتيجة القياس ثبوت الامر الطريقى على وجوب صلوة الجمعة مثلا كان لازمه اتيان صلوة الجمعة لكى يتحقق امتثال الامر الطريقى وثالثة يكون هو الامر الطريقى التنزيلى كقوله ع (صدق العادل) بناء على كون مفاده تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما افاده الشيخ قده ولاشك ان مركز الامر الطريقى هو تصديق العادل بمعنى ترتيب آثار الواقع على خبره ولامعنى لتصديق الامارة الواقعية ولاحاجة الى الالتزام بتنزيل المؤدى منزلة الواقع اذامتثال هذا الامر المولوى انما يتحقق فيما اذا اتى المكلف بالفعل الخارجى الذى ادى اليه خبر الواحد كصلوة الجمعة مثلا اذالتصديق العملى منطبق على ذلك ولازم الامر الطريقى تنجيز الواقع المجهول كالقطع المتعلق به فلاضرورة قاضية بالتنزيل المذكور لترتب التنجز وقيام الخبر مقام القطع الطريقى فظهر من جميع ماذكرنا ان مايكون مفاد دليل الحجية الذى هو من المبادى التصديقية بالنسبة الى المسئلة الاصولية اما الحجية او الامر الطريقى المحض اوالامر الطريقى التنزيلى

وجميعها من عوارض الخبر لامن عوارض السنة الواقعية ومقصود الاستاد من مشكوكها هو مصداق المشكوك اعنى خبر الواحد لابقيد الشك بل فى حالة الشك على نحو القضية الحينيه لا المشروطة كما توهم من كلامه (قوله مع انه لازم لما يبحث عنه فى المسئلة من حجيه الخبر والمبحوث عنه فى المسائل انما هو الملاك فى انها من المباحث) اقول توضيحة ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع فعل الشارع ومن سنخ التبانى والاضمار فى النفس ان المنزل هو المنزل عليه بعينه لافادة ترتب اثاره عليه ومدلول هيئة الامر الطريقى انشاء الامر بالتصديق ومفاد المادة هو التصديق العملى الذى يحصل بترتيب اثار الواقع على المؤدى وهذا فعل المكلف فاذن يكون دلالة الصيغة على التنزيل المذكور بمعونة الدلالة الالتزامية على تقدير ثبوت اللزوم البين بين مفاد الصيغة و ذلك التنزيل فعليه يكون التعبد التنزيلى من اللوازم لما يقع فى طريق الاستنباط اعنى الامر الطريقى والمبحوث عنه فى هذه المسئلة فى الاصول هو ثبوت الامر الطريقى من ناحية الشارع بالنسبة الى خبر الواحد لاثبوت التنزيل اللازم لذلك وهو الملاك فى كون المسئلة من مسائل علم الاصول ام من غيرها لاما هو لازمه واما التعبد بمعنى الجعل التعبدى الطريقى الذى هو مشترك بين الثلاثة فهو مفهوم انتزاعى منها بعد صدورها من الشارع اذ يصح ان يقال قد تعبد الشارع بخبر الواحد لدى جعله حجة او الامر باتباعه وتصديقه فهذا المفهوم ايضا عارض على الخبر لا على السنة و يكون متأخرا رتبة عن واحد من الثلاثة هذه جملة من الكلام فى هذا المقام ولا ينبغى الاطناب فى هذا الباب فان اما منا من المباحث ما هو اهم من ذلك (قوله والجواب عن الآيات فبان الظاهر او المتقين من اطلاقاتها هو اتباع غير العلم فى الاصول الاعتقادية) اقول آيات الذم انما وردت فى حق الكفار المعولين فى اصول دينهم على الظن كقوله تعالى (ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا) وقوله تعالى (ان تتبعون الا الظن) وقوله (ان الذين لا يؤمنون بالاخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن) فبقرينة موردها وشهادة سياقها تكون ظاهرة فى الذم على اتباع غير العلم فى خصوص العقايد فلا تعم الفروع الشرعية

ولا اقل من كون ذلك هو القدر المتيقن فى مطلقاتها ولكن بعض الايات ظاهر فى الفروع كقوله تعالى (قل ان الله لايأمر بالفشاء اتقولون على الله مالا تعلمون) وقوله (قل انما حرم ربى الفواحش الى قوله وان تقولوا على الله مالا تعلمون) ولكن هذه الايات بضميمة ماتقدمت من الآيات الاخر فى مبحث تأسيس الاصل تكون حجة على حرمة العمل بالظن حسبما افاده الشيخ قده والمقصود فى هذا المبحث اقامة الدليل على خروج خبر الواحد عن تحت الاصل فكان ينبغى للنافى ان يقتصر على التمسك بما يدل على عدم حجية خبر الواحد بالخصوص لكى يرد النفى والاثبات على موضوع واحد فالتشبث بذيل هذه الآيات خروج عن حريم النزاع اذ يقول المثبت خبر الواحد حجة ويقول النافى الظن ليس بحجة ومنه خبر الواحد وكيفكان الجواب عنها انها بعد تسليم دلالتها على حرمة القول والاسناد الى الشارع عند عدم العلم لاتنافى حجية خبر الواحد بمعنى تنجيز الواقع لما تقدم فى مبحثه من نفى التلازم رأسا بينهما ومع قيام الحجة الشرعية على الواقع يكون اسناد ثبوت الحكم الواقعى الى الشارع محرما اذ قضية الحجية ليست الا تنجز الواقع على تقدير الاصابة لا وقوعها وسطا لاثبات الحكم الواقعى حسبما مر بيانه مستوفى نعم يبقى الكلام فى نحو قوله تعالى (لاتقف مالیس لك به علم) بناء على عمومه للقول والفعل ودلالته على المنع عن العمل بغير العلم فيعم خبر الواحد (قال فى مجمع البيان والاصل انه عام فى كل قول و فعل وعزم انتهى موضع الحاجة) والجواب عنها بالتخصيص اذ نسبة خبر الواحد المفيد للعلم الى هذه الآية بالعموم والخصوص مطلقا هذه على مسلك الاستاد من انكار الحكومة وإما على مذهب الشيخ قده فالجواب بالحكومة المستفادة من ادلة حجية خبر الواحد بلسان التنزيل بل على قول الشيخ بالملازمة بين جواز التعبد والاستناد للحجية وحرمتهما لعدمها ينحصر الجواب عن الآيات باسرها فى طريق الحكومة كما لا يخفى) فتلخص من جميع ماذكرنا ان الآيات بين طوائف ثلاث طائفة منها مسوقة لردع الكفار عن العقائد الفاسدة المبنية على الظن والتقليد لآبائهم وطائفة منها مسوقة للذم على القول بغير العلم وقد عرفت انه لا منافات بينها وبين حجية خبر الواحد وطائفة منها دالة على

المنع عن العمل بغير العلم وقدمر ان الجواب عنها بالالتزام بالتخصيص هذا كله بناء على دلالتها على الحرمة الشرعية واما بناء على كونها مسوقة للارشاد الى حكم العقل بانه لامؤمن عن الوقوع فى خلاف الواقع لدى الاستناد على الظن كما هو الظاهر من سياقها فلامحالة ان ادلة الحجية واردة عليها لوضوح ثبوت المؤمن ببركة جعل الحجية لخبر الواحد من ناحية الشارع وانما استند الاستاد الى التخصيص مع انكاره للحرمة الشرعية ولو بالملازمة لاجل المماشات مع النافين المتشبثين بذيل هذه الآيات للحرمة الشرعية حتى ان ظاهر كلام المحكى عن السيد علم الهدى قده الحاق العمل بخبر الواحد بالعمل بالقياس المحرم بالضرورة من الدين)وفى القوانين قال التمسك بهذه الآية يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن بهاهو مانفاه الآية وكل مايستلزم وجوده عدمه فهو محال انتهى)ونيه انها مطابقة لحكم العقل بلزوم الحذر عن العمل بالظن مخافة الوقوع فى التهلكه فلا تشمل نفسها مضافاً الى لزوم اللغوية اذما يلزم من وجوده عدمه لايصدر عن الحكم فهى تفيد حرمة العمل بالظنون الاخرالتى منها خبرالواحد نأذن تصلح حجة للنافى فالجواب عنها مانبهنا عليه آنفاً (قوله لايقال انها وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى الا انها متواترة اجمالا للعلم الاجمالى بصدور بعضها لا محالة) اقول التواتر ينقسم الى لفظى ومعنوى واجمالى (والاول هو تواطؤ المخبرين على لفظ واحد كعبارة (من كنت مولاه فعلى مولاه) فان المخبرين جميعاً متفقون على نقل هذا اللفظ وان اختلفوا فى نقل الزائد عليها وربما يكون الالفاظ متقاوتة لكنها مترادفة كنقل بعض المخبرين ان السنور طاهر وبعض آخر الهرة نظيف (والثانى تواتر الاخبار على معنى مشترك بين العبارات المختلفة وان كان بعضها بالمفهوم مثل نجاسته ماء القليل بملاقات النجاسة كقوله ع (اذا كان الماء قدر كرلم ينجسه شئى وقوله ع لاتشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيراً (وقوله الا ان يكون الماء كثيراً قدر كر) والتواتر المعنوى ينقسم الى مطابقى وتضمنى والتزامى (والاول كنجاسة الماء القليل المفهوم من الروايات بالمطابقة عنه انزار ما كان بالمفهوم منها ان كانت متواترة كك والا كانت الدلالة

فيها ملفقة من الدلالة المطابقية والالتزامية معا كما لايخفى (والثانى مثل ان يخبر جماعة بكون زيد فى مكان خاص من الكوفة واخبر طائفة بكونه فى الكوفة فى مكان خاص آخر وثالثة بكونه فيها فى مكان آخر بحيث يحصل التواتر على كون زيد فى الكوفة فان دلالة الاخبار على كون زيد فى الكوفة دلالة تضمنية بالنسبه الى الكون الخاص المعين الذى اخبر كل طائفة بذلك (وقال فى الفصول وقد يتحقق التواتر فى المدلول التضمنى للخبر كما لو اخبرنا مخبران زيداً كان فى وقت كذا فى موضع كذا من الكوفة وآخر فى موضع آخر منها وهكذا انتهى) فان كان مراده تعين الزمان والمكان كليهما فى كل واحد من المخبربه بحيث علم اجمالا بكذب المخبرين فى تعيين الزمان والمكان ففيه امتناع حصول التواتر بالنسبة الى المدلول التضمنى لوضوح ان الدلالة التضمنية فى طول الدلالة المطابقية ومع العلم الاجمالى بكذب المخبرين فيها يمتنع تواطرهم على الصدق فى المدلول التضمنى اذ قضية تعيين الكون فى الكوفة مكاناً وزماناً نفى الكون فى غيره بالدلالة الالتزامية كما ان قضية المدلول المطابقى ثبوت الكون الخاص فالكون الجامع مثبت ومنفى على نحو الطبيعة المهملة فى كل خبر من هذه الاخبار ومع افراز المعلوم الكذب اجمالا ينقص عن الكثرة المتحصلة منها التواتر فالحرى اسقاط الزمان المعين فى المثال المضروب فى كلامه كى يحتمل صدقهم فى المدلول المطابقى ومع احتمال تعدد كون زيد فى امكنة متعددة من الكوفة لايحصل التواتر بالنسبة الى تلك الاكوان الخاصة لكنه يحصل التواتر بالنسبة الى الكون الجامع التضمنى لتواطرهم على ثبوته بالدلالة التزامية على نفيه كما لايخفى (والثالث هو التواتر فى المدلول الالتزامى والمدلول قد يكون لازماً لكل واحد من الاخبار كاخبار طائفة بغزوة خاصة من امير المؤمنين ع تفصيلا بحيث يدل بالالتزام على شجاعته فى تلك الواقعة وهكذا الى ان يتحقق التواتر وقد يكون لازما للمجموع كاخبار طائفة بقتل مرحب فقط وهذا بمجرده لايدل على الشجاعة وطائفة آخر بقتل عمرو وهكذا الى ان يحصل التواتر ويكون المدلول الالتزامى للمجموع هو الشجاعة والشجاعة وان كانت ملكة نفسانية لكنها محسوسة بالواسطة فلا بأس

للتمثيل للمتواتر بها كما لايخفى وقد مثل في الفصول ايضم بمثال لايخلوا عن المناقشة المذكورة آنفا (قال كما لو اخبرنا مخبر بقطع عنق زيد وآخر با حراقه بالقائه من شاهق وآخر بالقاء حجر عظيم عليه فيمكن ان يحصل لنا من تلك الاخبار العلم بموته الذي هو مدلوله الالتزامي وان لم نقطع بشئ من تلك الاسباب بل جوزنا موته بسبب آخر انتهى) وفيه انه مع العلم الاجمالي بكذب تلك الاخبار في الملزوم يمتنع حصول العلم منها باللازم اذا المفروض ان الخصوصية المدلولة في كل خبر من تلك الاخبار مستتبعة للدلالة الالتزامية على نفي تحقق الموت بسبب آخر معين في خبر آخر فكل خبر منها حكاية عن ثبوت الموت بذلك السبب الخاص وعن نفيه بغير ذلك السبب فمع اقرار المعلوم الكذب منها اجمالا تنقص عن حد النصاب فلا يتحقق التواتر في اللازم (هذا كله في التواتر المعنوي باقسامه الثلاثة بقي الكلام في التواتر الاجمالي وهو الذي ليس فيه القدر المشترك التضمني ولا اللازم هناك اصلا بل ينتزع منه مفهوم جامع لايكون محسوسا بتاتا اذ يشترط في حصول التواتر المعنوي كون القدر المشترك او اللازم محسوساً بنفسه او بطريقه كالكون في الكوفة في التضمني والشجاعة المدركة من طريق الحس في الالتزامي وربما يكون اللازم محسوساً بنفسه ايضم كالملزوم كتواتر الاخبار عن مدينة من المدائن فان لازمها الاخبار عن وجود اناس ساكنين فيها فمهما كان الجامع الانتزاعي غير مدرك بالحس ولو بطريقه لم يكن التواتر معنوياً لكنه يمكن حصول القطع اجمالا بصدق تلك الاخبار في واحد غير معين منها بان اينتزع من المجموع قدر جامع مفهومي منتزع منها ويضاف القطع اليه اذ لو كانت الاخبار متشتته كل واحد منها وارد في واقعة خاصة بحيث لايمكن انتزاع جامع مفهومي اصلا لامتنع حصول العلم الاجمالي بتاتا كما لا يخفى ودعوى عدم حصول القطع من التواتر الاجمالي وانكار كونه من التواتر لعدم عده منه في كلماتهم مكابرة جداً وان لم يسم باسم التواتر لحصول العلم الاجمالي بالوجدان من تراكم الاخبار الى حديمتنع تواطئهم على الكذب (اذا تمهد ذلك فنقول لو حصل العلم من تلك الروايات الواردة في عدم حجية خبر الواحد الغير

العلمى الفاقد لجميع ما هو المذكور فيها الذى هو الجامع الانتزاعي فلاشك انها لاتنهض حجة على السلب الكلى بمعنى عدم حجية خبر الواحد الغير العامى رأساً فلا جرم ان المتيقن من العلم الاجمالى انما هو عدم حجية خبر الواحد المخالف للكتاب اذ هو الاخص مضمونا بالنسبة الى الجميع لوضوح انه هو القدر المتيقن مما علم بصدوره من بينها والظاهر ان المراد مما لايوافق الكتاب هو المخالف له علي نحو السالبة بانتفاء المحمول لابانتفاء الموضوع كما هو المنساق من السالبة الى اذهان العرف مضافا الى عدم المنع عن العمل بالخبر المتكفل لحكم لم يكن القرآن متعرضاً له فبقى ما كان مخالفاً له فعلي فرض العلم الاجمالى بصدور هذه الطائفة من الروايات ايضم لم تكن ناهضة للسلب الكلى كما ان الظاهر ان المراد بالمخالف بشهادة سياق تلك الروايات بضميمة حصول القطع بصدور كثير من الروايات التى تكون النسبة بينهما والقرآن عموم وخصوص هو خصوص المخالفة على وجه التباين والايلزم التخصيص المستهجن بالنسبة الى اخراج تلك الاخبار الكثيرة المقطوع الصدور عنها مع اباء هاعن التخصيص بملاحظة صبها مع ب التحذير عن الوقوع فى خلاف كتاب الله تعالى الموافق لحكم العقل هذا فيما يكون مشتملا على النهى كقوله فلا تأخذ وقوله لاتقبلوا علينا ونحوهما واما اباء مثل (قوله ع ما خالف قول ربنا لم اقله اوزخرف او باطل عن التخصيص فاوضح لكونه حكاية عن عدم صدور الخبر المخالف عنهم بتأنا (ودعوى عدم صدور مايباين الكتاب من الكذابين والمخالفين نظراً الى عدم تصديقهم فى ذلك (مدفوعة بان الجاعلين للخبر المخالف كان مقصودهم من الدس فى كتب الاصحاب صرف وجوه الناس عن الائمة ع باشاعة انهم لايحترزون عن الفتوى على خلاف كتاب الله والحكم بغير ما انزل الله فلا جرم انه لم يكن ان يروج ضيعتهم الكاسدة الا باسناد الحكم الموضوع المدسوس المباين لكتاب الله تعالى اليهم مع ان دس الاخبار الموضوعة فى الفروع ليس باعظم من دس الاخبار المدونة فى اصول الدين من الجبر والتفويض والزندقة المدسوسة فى كتب الاصحاب ولم يكن الاصحاب يومئذ متنبهين لتلك السوانح الابعد تنبيه الامام ع فغب ذا طفقوا ينقحون اصولهم عن تلك

المدرسات ويهذبون كتبهم عن تلك الموضوعات فظهر من جميع ما ذكرنا ان تلك الروايات محمولة على نفى حجية الخبر المبائن للكتاب والسنة الذى ليس بين ظاهره وظاهر الكتاب والسنة جمعا دلاليا عند اهل اللسان واما ما كان بينه و بينهما جمعا دلاليا عندهم بحيث لايعد مخالفة فى نظرهم فهو خارج عن مصب تلك الروايات رأسا كما فى العموم و الخصوص مطلقا و كذا الكلام فى العموم والخصوص من وجه فيما اذا كان هناك بين الرواية والآية والسنة جمع عرفى بان يكون احديهما نصا او اظهر والاخرى ظاهرة ومن هنا اتضح صحة القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فاذن يكون طرح الرواية المخالفة للكتاب والسنة القطعية مقصوراً على ما اذا كان بين الرواية وواحد منهما تباينا كليا او عموما وخصوصا من وجه مع انتفاء الجمع العرفى عند اهل اللسان ولاضير فى ذلك للقول بحجية خبر الواحد(ولايذهب عليك انه بناء على قصر المخالف على المبائن بالتبائن الكلى وعدم دخول العموم من وجه فيه نظراً الى كثرة صدوره منهم ع قطعاً فلا محالة يكون الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجه حجة بالنسبة الى مادة الافتراق من جانب مدلول الخبر و انما نرفع اليد عن مادة الاجتماع المخالف للكتاب لكونه قطعى السند والخبر ظنى السند مع تكافئهما فى الظهور (قوله بل لامحيص عنه فى مقام المعارضة) اقول ربما يقال بان القدر المتيقن من اخبار العرض المتواترة اجمالا هو الخبر ان المتعارضان لورود مثل ذلك فى اخبار العلاج فلابد من الحكم بدخول المتعارضين فى الاخبار المذكورة ولا يمكن اخراجهما عنها قطعا فانها تفرغان من لسان واحد ومع القطع بذلك ينحل العلم الاجمالى بالمتواتر الاجمالى وعلى هذا يكون خبر الثقة حجة دائما اما نفلا فيما اذلم يكن له معارض ولامخالف من الكتاب واما شأنا فيما اذا كان متبلا بالمعارض او مخالفا للكتاب مع عدم الجمع العرفى فان الاخذ بما فى الكتاب رجوع الى اقوى الدليلين كما ان موافقه الكتاب لاتفيد القطع بالصدور بل هى دليل على حجية مضمون الخبر تعبداً فلا مخالفة الخبر للكتاب دليل على عدم صدوره ولا موافقته دليل على صدوره هذا تقريره) وفيه اولا ان حمل اخبار العرض

على صورة المعارضة لايناسب كون المراد منها خصوص الخبر المباين للكتاب لوضوح انه نادر جداً بعد تهذيب الاصول الاربعة مأة عن المدسوسات المباينات فلابد من التعميم الى العموم والخصوص مطم ومن وجه ومع القطع بصدور مثل تلك الاخبار منهم ع يلزم تطرق التخصيص فيها مع ابائها عن التخصيص والقول بان معنى قوله ع زخرف او باطل اولم اقله ونحوها هو البناء فى مرحلة الظاهر على كونه زخرفا او غير ذلك وح لا مانع من التزام التخصيص فيها بعيد عن الصواب لايساعده الذوق السليم (وثانيا) حملها على صورة المعارضة لايناسب اخبار العلاج التى مقتضاها الرجوع الى سائر المرجحات التى قد تقتضى العمل بالخبر المخالف للكتاب وطرح الموافق له كما هو قضية التقديم بالشهرة الا ان يلتزم بتقديم الترجيح بموافقة الكتاب على سائر المرجحات طراً وهذا خلاف مفاد اخبار التراجيح فظهر مما ذكرنا فساد حمل تلك الروايات الآبية عن التخصيص على صورة المعارضة كما ظهر ان القدر المتقن منها عدم حجية الخبر المخالف المباين للكتاب رأسا كما صرح به الاستاد فى مبحث التراجيح وهنا ابحاث تليق بمبحثها فى باب التعارض (قوله ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه اظهرها انه من جهة مفهوم الشرط) اقول فلنقدم اولا بيان مداليل المفردات الواقعة فى آية النباء (قال فى الكشاف وفى تنكير الفساق والنباء شياع فى الفساق والانباء كانه قال اى فاسق جائكم باى نباء فتوقفوا فيه وتطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة انتهى) قال المحشى فى هامش الكشاف تسامح بلفظ الشياع والمراد الشمول لان النكرة اذا وقعت فى سياق الشرط تعم كما اذا وقعت فى سياق النفى (وصرح الفخررازى بذلك ايضم فى تفسيره الكبير (والوجه فى ذلك ان القضية المتلوة بادات الشرط تكون لزومية لااتفاقية والعلاقة اللزومية لانخلو اما بان يكون المقدم علة للتالى او معلولا له او لعلته او مضايفا له نحو ان كانت الشمس موجودة فالنهار موجود وبالعكس ونحو ان كان الضوء موجوداً فالحرارة موجودة ونحو ان كان السماء فوقنا فالارض تحتنا وقدمر تحقيقة فى مبحث مفهوم الشرط ومن البين ان قضية اللزوم انه كما تحقق الشرط يقيوده المأخوذة فيه تحقق التالى فاذن يجب

التبين فى كل نباء كلما كان الجائى به فاسقا والعموم فيه انما جاء من افادة حرف الشرط اذ مفاده اللزوم الواقعى فى القضية الاخبارية واللزوم الجعلى فى القضية الانشائية فيكون الشرط من قيود الهيئة فى الجزاء وح ان كان فى المنطوق شيئى قابل لتوارد الحالتين عليه فى جانب الاثبات والنفى امكن القول بالمفهوم و الا فلا ففى قول القائل ان رزقت ولداً ناختنة ليس فى المنطوق مايكون قابلا لتوارد الحالتين فى جانب الاثبات والنفى لوضوح ان الولد الغير المرزوق معدوم والمعدوم ليس قابلا لحكم على نحو القضية المعدولة بل هى فى جانب المفهوم سالبة بانتفاء الموضوع و من البين ان النباء فى الآية ليس مضافاً الى الفاسق متقوماً به والايلزم ان يكون عمومه تابعاً لعموم الفاسق و لازمه تحقق التبين الواجب فى خبر واحد صادر من كل فاسق وانه لايجب التبين فى كل خبر صادر من كل فاسق وهذا مناف للعموم المستفاد من اداة الشرط مضافاً الى ان سياق الآية يأبى عن ذلك فلئن كان الملحوظ نفس النباء باعتبار وجوده السريانى كما فى قوله تعالى احل الله البيع صح ان يقال هذا هو الموضوع الوارد عليه الحالتان بان يقال النباء ان جاء به الفاسق وجب التبين وان لم يجى به الفاسق لم يجب التبين فيه مع فرض تحققه على نحو القضية الحقيقية بمعنى ان كل شيئى لو وجد وصدق عليه النباء ان كان الجائى به فاسقاً وجب التبين والا فلايجب (وقال فى مجمع البيان بنباء اى بخبر عظيم الشأن انتهى) ولمكان خصوصية العظمة فى نفس الخبر يكون ملحوظاً بالاستقلال لامتقوماً بالاضافة الى الفاسق فصح دعوى انه الموضوع الثابت فى طرفى النفى والاثبات فيكون المفهوم ان لم يكن الجائى بالخبر العظيم الشان فاسقاً فلايجب التبين وعظمة شأن الخبر باعتبار ان العمل به بلاتبين اقتحام فى التهلكة الاخروية وبمعونة افادة حرف الشرط العموم فيه يثبت وجوب التبين فى كل خبر صادر عن الفاسق يتعلق بالاحكام الالزامية المستتبعة للعقوبة على مخالفتها فان هذا هو الخبر العظيم الشأن (واما الفاسق فهو الخارج عن طاعة الله الى معصيته نزلت الاية فى الوليد بن عقبة بعثه رسول الله ص فى صدقات بنى المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكانت بينهم عداوة فى الجاهلية فظن انهم

هموا بقتله نرجع الى رسول الله ص و قال انهم منعوا صدقاتهم فنزلت الآية وهذا الوليد اخو عثمان لامه وولاه عثمان الكوفة فصلى بالناس وهو سكران صلوة الفجر اربعا ثم قال هل ازيدكم كذا في الكشاف وفيه انه قال رسول الله ص لبني المصطلق لتنتهن اولابعثن اليكم رجلا هو عندي كنفسي يقاتل مقاتلتكم ويسبي ذراريكم ثم ضرب بيده على كتف علي رضي الله عنه انتهى ملخصا) و كان هذا الكلام من رسول الله ص قبل نزول الوحي واماه النباء فهو مطلق الخبر سواء كان حسيا او حدسيا ويشهد لذلك (قوله تعالى فينبئكم بما كنتم تعملون) فان علمه تعالى ليس عن حس (وقوله تعالى نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم) فان كونه تعالى هو الغفور الرحيم ليس امراً حسيا واطلاق النباء على الامر الحدسي كثير في الكتاب المجيد لكنه منصرف الى الحسي في المحاورات العرفية (اما قوله تعالى فتبينوا فمادته اعني التبين هي الاستظهار (قال في القاموس تبينته اوضحته وعرفته فبان وبين وتبين وابان واستبان كلها لازمة متعدية انتهى) فهل مفاد الهيئة وجوب نفسي اوشرطي اومقدمي اوارشادي والمراد من الوجوب النفسي ان يكون التبين واجباً في نفسه بمجرد صدور الاخبار عن الفاسق بحيث يعاقب على تركه كوجوب الصلوة عند دخول الوقت والاجماع قائم على عدم الوجوب النفسي للتبين في خبر الفاسق كما في الفرائد (والمراد من الوجوب الشرطي ان يكون جواز العمل بخبر الفاسق مشروطا بالتبين او يكون وجوب العمل به مشروطا بالتبين فيكون التبين من المقدمات الوجوبية بمعنى ان الوجوب المولوي الطريقي معلق على التبين وانما يصير فعليا بعد تحقق التبين و كذا جواز العمل بخبر الفاسق يصير فعليا بعد تحقق التبين (وفيه مضافا الى عدم صحة اطلاق الوجوب على المقدمة الوجوبية لعدم ترشح الوجوب من ذيها اليها ان تحصيل العلم بحقيقة الحال الذي هو مقتضى التبين مغن عن هذا الشرط اذ جواز العمل بالقطع عقلي مترتب على انكشاف الواقع ومعه لايبقى مجال للتعبد بالعمل بخبر الفاسق كي يكون جوازه او وجوبه مشروطا بالتبين اللهم الا ان يكون المراد بالتبين في الآية اعم من الظني الوثوقي فح يصح تعليق جواز العمل او وجوبه بالتبين الوثوقي (و

المراد من الوجوب المقدمى كون العمل بخبر الفاسق مقيداً بالتبين موضوعاً للوجوب الطريقى فيجب التبين قبل العمل بخبر الفاسق ولابدان يكون التبين محمولا على الاعم من الظنى الوثوقى كى يكون وجوب التبين شرعياً لاجل العمل بخبر الفاسق عند حصول الظن الوثوقى النوعى كما لايخفى (ويرد على الوجوب المقدمى بهذا المعنى ان لازمه وجوب التبين مطم تحصيلا للعمل الواجب كما هو مقتضى اعتباره فى الواجب مع انه لاشك فى عدم وجوب التبين عند عدم ارادة ترتيب الاثر على الخبر ولا يخفى ان التبين ليس بنفسه مقدمة وجودية للعمل بالخبر كنصب السلم للكون على السطح لوضوح عدم توقف العمل على تحقيق الواقع واستظهاره بل يتحقق بان يكون العمل على طبق المؤدى سواء طابق الواقع ام لا بل ربما يكون عمل المستظهر مخالفا للواقع وعمل الجاهل موافقا له فتلخص مما ذكرنا ان التبين الشرطى اماقيد مأخوذ فى مفاد الهيئة او فى المادة وقد عرفت ما فيهما من الاشكال بقى الكلام فى كون طلب التبين ارشاديا والدليل عليه التنصيص على التعليل بمخافة الوقوع فى التهلكة المتعقبة بالندم وهذا يناسب كون الامر ارشاديا لانفسيا ولاشرطيا والامر الارشادى مستعمل فى معناه الحقيقى اعنى الطلب الايقاعى بداعى الارشاد مضافا الى ان المناسق من مادة التبين ونحوها كمادة التجسس والتفحص كون طلبها لاجل ملاحظة حال الغير لاملاحظة نفسها ويكون الامر بطلب العلم فى الفروع ارشاديا لامولويا وحيث ان معنا التبين هو الاستيضاح وطلب العلم بالواقع كما هو المتبادر منه فلا محالة بعد حصول العلم يكون العمل على طبقه لاعلى وفق مؤدى الخبر وح لامعنى لتعليق العلم بالواقع على مجئى خبر الفاسق حتى ينتفى بانتفائه لوضوح ان الفحص وتحصيل العلم لازم عقلا فى الاحكام الشرعية الكلية وعفى الموضوعات التى علم اهتمام الشارع بها كباب هتك العروض وسفك الدماء كما فى مورد نزول الآية سواء جاء الفاسق بخبر ام لا بل المقصود تعليق ملازمه وهو عدم حجية خبر الفاسق فالغرض التنبيه على عدم الاعتناء بخبر الفاسق فمفاد الآية بناء على مفهوم الشرط ان النباء ان كان الجائى به فاسقا فلااعتداد به وليس بحجة فلابد من الاستظهار وان لم يكن الجائى به فاسقا

كان محلا للاعتماد فظهر مما ذكرنا ان الامر بالتبين ارشادى يكون مسوقا لتعليق ملازمه على مجيى الفاسق فتكون نظير الكناية فى الجملة الخبرية بمعنى ان الملازمة الانشائية بين المقدم والتالى سبقت لبيان الملازمة بين لازم الجزاء ووجود الشرط وليس الامر بالتبين طريقيا لان المادة فى الامر الطريقى امر انتزاعى منطبق على متعلقات الاحكام ويكون موافقته ومخالفته بعين موافقة الواقع ومخالفته فيوجب تنجيز الواقع عند الاصابة حسبما مر بيانه سابقا ومن المعلوم أن التبين ليس مفهوما منطبقا على الافعال الخارجية المتعلقة للاحكام الشرعية فيكون كناية عن النهى الطريقى اعنى لاتعمل بخبر الفاسق او كناية عن جعل عدم الحجية لخبر الفاسق (واما الجهالة الواقعة فى الآية ففى القاموس جهله كسمعه جهلا وجهالة ضد علمه وقال فى تاج العروس فى شرح القاموس قال الراغب الجهل على ثلاثة اضرب الاول هو خلو النفس من العلم وهذا هو الاصل والثانى اعتقاد الشيئى بخلاف ما هو عليه والثالث فعل الشئى بخلاف ما حقه ان يفعل سواء اعتقد فيه اعتقادا صحيحا ام فاسدا وعلى ذلك قوله تعالى اتتخذنا هزواً قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين) فجعل فعل الهزو جهلا و قوله فتبينوا ان قوما تصيبوا بجهالة انتهى) والمفهوم من كلام الراغب المحكى فى تاج العروس ان الجهالة فى آية النباء بمعنى السفاهة لا بمعنى عدم العلم هذا كله توضيح مدالیل المفردات الواقعة فى آية النباء فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد (قوله وان تعليق الحكم بايجاب التبين عن النباء الذى جيئى به على كون الجائى به الفاسق يقتضى انتفائه عند انتفائه) فلنقدم مقدمة امام شرح كلامه فنقول تاره يكون للكلام الصادر من متكلم جهة مايزة فى مواده او فى كيفية تأليفة ويكون محتويا على مزايا عالية او خسايس دانية بحيث لايضاف الا الى متكلم معين وان صدر عن غيره سواء كان الغير قاصداً لحكايته او كان ناسبا الى نفسه وعند نسبته الى نفسه يسمى سرقة ومن ثم يكون نوع هذا الكلام المشتمل على تلك الخصوصيات المايزة مضافا الى مبتكره ومبدعه من اى شخص صدر وان كان شخصه من حيث صدوره عنه متقوما به لاجل كونه من مقولة الكيف المتصرم المتجدد شيئا فشيئا وهذا كلمات البلغاء المحتوية

على مزايا خاصة و ككلمات الحمقاء المشتملة على خسيسة ركيكة (واخرى ليس لكلام صادر من متكلم الاجهة صدور مشتركة بلاجهة مايزة لافى مواده ولافى كيفية تأليفة اصلاكالكلمات المتعارفة فى المجاورات فخبر الواحد من حيث انه لفظ متصرم الوجود متقوم بمتكلم معين ويكون قيامه بوجود المتكلم قيام صدور ويتكثر وجوده شخصاً بتعدد التلفظ به ولو من متكلم واحد هذا هووجوده الشخصى وله وجود نوعى متحصل فى نفسه لايضاف الى متكلم خاص اصلاويجعل بهذا الاعتبار موضوعا لاحكام خاصة به بما هو ملحوظ فى نفسه بلا لحاظ تقومه بمتكلمه مثلا المراد من قولهم (الخبر المتواتر لفظا فيما اذا اتحد اللفظ والمعنى هيئته ومادة مع تكثر المخبرين) هوالنوع لان التواتر عارض على نوع اللفظ ويكون وحدته باعتبار وحدة نوعه لا باعتبار تكثر وجوداته الخاصة و كذا انقسام الخبر الى اقسامه الكثيرة فى علم الدراية وعلم الاصول فان تلك المحمولات كلها من عوارض الخبر بما هو نفسه مع قطع النظر عن وجوده التصرمى بل النظر فى المحاورات العرفية مقصور على نفس الكلام بلاالتفات الى كونه عرضا متصرما متقوما بالمتكلم وهذا ظاهر لايحتاج الى مزيد بيان اذا تمهد ذلك فنقول لامرية انه لاخصوصية مايزة فى خبر الفاسق بحيث لايضاف الاليه ولو كان صادراً من متكلم آخر فالخبر الصادر منه ومن غيره سيان من حيث وجوده النوعى مثلا الخبر عن ارتداد بنى المصطلق ان كان عن فاسق لايترتب عليه الاثر وان كان عن عادل وجب ترتيب الاثر عليه ولا خصوصية فيه بحيث يختص اضافته الى الفاسق دون العادل فمهما جعل الخبر باعتبار نفسه مع قطع النظر عن وجوده التصرمى موضوعاً فى القضية الشرطية كان قابلا لتوارد الحالتين عليه ويكون محفوظا فى جانب النفى كجانب الايجاب وقد اسمعناك ان النكرة الواقعة فى حيز اداة الشرط للعموم السريانى لا للفرد البدلى فتعليق ايجاب التبين عن النباء النوعى الملحوظ فى نفسه على كون الجائى به هو الفاسق يقتضى انتفائه عند انتفائه مع كونه محفوظا فى جانب النفى وقد عرفت ان ايجاب التبين فى جانب المنطوق كنايه عن عدم حجية خبر الفاسق كما ان عدمه فى جانب المفهوم

لافادة حجية خبر العادل فتمت دلالة الآية على حجية خبر العادل بناء على القول بمفهوم الشرط وضعاً او اطلاقا حسبما مر تحقيقه فى مبحث مفهوم الشرط (قوله ولا يخفى انه على هذا التقرير لا يرد ان الشرط فى القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له) اقول هذا الايراد من الشيخ قده فى فرائده وتوضيحه ان المعتبر فى اخذ المفهوم هو ابقاء الشرط والجزاء على ما هما عليه من الموضوع والمحمول والضمائر الراجعة اليهما بحالهما الا فى مجرد النفى والاثبات بان تجعل الموجبة سالبة وبالعكس بمعنى السلب العدولى لا السلب التحصيلى ومقتضى ذلك كون المفهوم فى الآية هكذا ان لم يجئكم فاسق بخبر فلا يجب تبين خبر الفاسق اذ مفعول التبين فى المنطوق محذوف وهو الضمير العائد الى نباء الفاسق فلابد من اظهاره فى المفهوم ومن البين عدم ارتباط المفهوم بحجية خبر العادل اصلا فيكون فائدة الشرط مجرد بيان موضوع الحكم المذكور فى الجزاء وهذا النمط من الشرطيات كثير فى المحاورات وقد مثل فى الفرائد بعدة من امثلتها كقوله تعالى واذا قرء القرآن فاستمعوا له وانصتوا وقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا اليها باحسن منها او ردوها الى غير ذلك (ودعوى ان عدم مجئى الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنباء فلا يجب تبينه فثبت المطلوب) مدفوعة بان نباء العادل ليس من افراد عدم نباء الفاسق لوضوح ان الامر الوجودى ليس من افراد العدم ويمتنع صدق العدم على الوجود فلا ينسحب حكمه اليه لعدم اتحادهما فى الخارج بل الوجود مقارن للعدم فيكون اسراء الحكم بعدم التبين عند عدم مجئى الفاسق بنباء الى خبر العادل من باب اسراء حكم موضوع الى موضوع مباين له مضافا الى انه لا حكم بالتبين من ناحية الشارع فى جانب المفهوم اعنى عنوان عدم مجئى الفاسق بالنباء لمكان عدم الموضوع فيكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع هذا توضيح كلام الشيخ قده) وفيه ما بنهنا عليه من ان فظة بنباء واقعة فى سياق ادة الشرط وليس مضافاً الى الفاسق فيكون المراد منها طبيعة النباء على نحو السريان وهى الموضوع الثابت فى طرفى المنطوق والمفهوم وهى التى تطرء عليها حالتان فان كان الجائى بها فاسقا لم يكن النباء حجة والا يكون حجة ولا نلتزم فى تقدير ضمير المفعول لتبينوا كى يلزم الاستخدام بل المفعول

المقدر هو الاسم اى فتبينو الامر من الخارج ولا تعتدوا بخبر الفاسق مضافاً الى انه لاتجوز فى الاستخدام بان يراد من الضمير فى فتبينوه خصوص بناء الفاسق الداخل فى قوله تعالى(بنبإ) كما حقق فى مبحث تعقب العام بضمير راجع الى بعض افراده (قوله اومفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم) اقول هذا مستفاد من عبارة الشيخ قده(قال فالمفهوم فى الآية وامثالها ليس قابلا لغير السالبة بانتفاء الموضوع انتهى) وفيه ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه انما هو بحكم العقل فى كل قضية ملفوظة اومعقولة شرطية او حملية لوضوح انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه وهذا ليس من المفهوم اذ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط لكونه علة منحصرة بمعونة دلالة اداة الشرط فيكون انتفاء سنخ الجزاء بانتفاء الشرط من الدليل اللفظية حتى لو دل دليل على خلاف المفهوم لكان معارضاً له بخلاف ثبوت الحكم فى مورد انتفاء شخص الموضوع وقد اشبعنا الكلام فى بيان سنخ الحكم فى مبحث مفهوم الشرط بما لامزيد عليه ولعل قوله فافهم اشارة الى ذلك او الى ان الموضوع فى الآية نفس طبيعة النباء لاشخص النباء المتقوم بالفاسق حسبما او ضحنا سبيله (قوله مع انه يمكن ان يقال ان القضية ولو كانت مسوقة لذلك الا انها ظاهرة فى انحصار موضوع وجوب التبين فى النباء الذى جاء به الفاسق) اقول لابد لتوضيح المرام من تقديم مقدمة فى المقام وهى ان اداه الشرط موضوعة لافادة الملازمة بين المقدم والتالى وان التالى لاينفك عن وجود المقدم ابداً مع السكوت عن الانتفاء عند الانتفاء حسبما حققنا فى مبحثه واستعمالها فى غير التعليق واللزوم تجوز لابد من العلاقة المصححة لذلك فالقول بكون اداة الشرط لبيان تحقق الموضوع لا للتعليق خال عن التحصيل ثم مبنى القول بالمفهوم دعوى افادة اداة الشرط وضعاً او اطلاقاً لكون المقدم علة منحصرة للتالى والضابط فى اخذ المفهوم على القول به ان ينظر فى تلو ادات الشرط فان لم يكن هناك خصوصية زائدة علاوة على صرف وجود المقدم بحيث اذا انتفى لم يبق شيئى قابلا لتعلق الحكم به كانت القضية من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع كما فى قوله ان وجد زيد فاكرمه فان زيداً المعدوم ليس قابلا للاكرام ولالعدم الاكرام على نحو المعدولة فكما ان شخص الحكم منتف هناك فكذلك

سنخه وثبوته فى موضوع آخر غير مرتبط بهذه القضية وانما يتصور التفكيك بينهما عند بقاء الموضوع فى جانب المفهوم وعند انتفاء الموضوع فى جانب المفهوم يمتنع ثبوت الحكم شخصاً فلا يعقل القول بالمفهوم وان كان هناك خصوصية زائدة على وجود الموضوع فى المقدم كفى ذلك لاخذ المفهوم بمعنى انه يعتبر الذات فى جانب المفهوم مجردة عن تلك الخصوصية المذكورة فى المنطوق و يرتب عليه نقيض الحكم المذكور مثلا فى قوله ان وجد زيد قائماً فاكرمه يصح اخذ المفهوم باعتبار زيادة خصوصية القيام فى المقدم فيقال ان لم توجد زيد قائما ووجد على حالة اخرى لايجب اكرامه وكلما زيدت القيود فى جانب المقدم زاد عدد المفهوم مثلا فى قوله ان وجد زيد قائما معمما فاكرمه كان المفهوم لايجب اكرام زيد فى غير حال القيام وفى غير حال خلوه عن العمامة وهذا بخلاف ما اذا وقع القيد فى التالى فان اداة الشرط ساكتة عن حكمه فى جانب المفهوم مثلا فى قوله ان رزقت ولداً فاكرم رجلا عالما يكون مفهومه عدم وجوب اكرام الرجل العالم عند عدم الولد مع السكوت عن حكم الرجل الجاهل وقد سبق بيان الفرق فى مبحث مفهوم الشرط مستوفى و الحاصل ان الملاك فى اخذ المفهوم مجرد ثبوت خصوصية زائدة على ذات الموضوع بحيث امكن تجريد الشرطية عنها فى طرف المفهوم سواء سيقت لبيان تحقق الموضوع ام لا فلو قيل ان رزقت ولداً ذكراً فاختنه كان مفهومه ان لم يرزق ولد او رزقت انثى فلا ختان مع ان هذه مسوقة لبيان الموضوع وان كان الشرط المسوق لاختلاف حال الموضوع اولى بالمفهوم كقوله ان جائك زيد فاكرمه فان المجئ وعدمه حالتان طاريتان متبائنتان على زيد وقد تعلق قصد المتكلم على تعليق وجوب الاكرام على حالة مجيئه و عدمه على عدمه (و السر فى ذلك ان قضية العلية المنحصرة المستفادة من الاداة ان يكون المقدم بقيوده المأخوذة فيه علة تامة لترتب الجزاء ولازم ذلك انتفاء سنخ الحكم بانتفاء واحد من تلك القيود وثبوت نقيض الحكم لذات الموضوع الثابت فى حالتين على نحو العدول ومع اعتبار الخصوصية الزائدة فى المقدم المذكور لو لم يثبت نقيض الحكم لذات الموضوع عند انتفاء تلك الخصوصية لزم عدم كون المقدم

بقيوده علة منحصرة لترتب الحكم(هف)والجهات التقيدية فى المنطوق ينقلب اعدامها الى الجهات التعليلية فى المفهوم بمعنى ان عدم كل واحد من القيود علة لترتب نقيض الجزاء كما هو قضية العلة المنحصرة و انتفاء المقيد بانتفاء واحد من قيوده (اذا تمهد ذلك فنقول قد عرفت ان الموضوع فى آية النباء نفس طبيعة النباء بلاضافة الى الفاسق وقدسبقت اداة الشرط فيها لافادة اختلاف حال الموضوع وانه ان كان الجائى به فاسقاً وجب التبين و الا فلا لالبيان تحقق الموضوع حسبما مربيانه فى شرح كلام الاستاد ومع التنزيل وتسليم كونها لبيان تحقق الموضوع يمكن القول بالمفهوم نظراً الى ان الحكم فى الآية ليس مرتبا على وجود النباء مطم كوجود الولد فى المثال بان يكون مفادها ان وجد النباء وجب التبين حتى تكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع وانما علق الحكم على وجوده الخاص من حيث صدوره عن الفاسق فهذه الحيثية خصوصية زائدة على اصل وجود النباء فمهما كانت الشرطية ظاهرة فى انحصار موضوع وجوب التبين فى النباء الذى جاء به الفاسق كانت مقتضية لانتفاء وجوب التبين عند انتفائه فاذن يتحصل فى جانب المفهوم قضيتان احديهما عدم وجوب التبين عند عدم النباء رأساً والاخرى عدم وجوب التبين عند وجود نباء العادل والاولى سالبة بانتفاء الموضوع والثانيه معدولة وقداسمعناك ان وجوب التبين كناية عن عدم الحجة كما ان عدمه كناية عن الحجية فيثبت حجية خبر العادل بمعونة المفهوم و ليس هذا تمسكاً بعموم عدم مجيئى الفاسق لمجيئى العادل كى يستشكل بان مجيئى العادل امر وجودى ليس مصداقاً لعدم مجيئى الفاسق بل المفهوم ينحل الى قضيتين حسب اقتضاء انتفاء المقيد المأخوذ فى جانب المنطوق وقد اوضحنا سبيله بما لامزيد عليه هذا شرح كلام الاستاد (قوله لان التعليل باصابة القوم بجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق يكون قرينة على انه ليس لها مفهوم) اقول تقديم عموم التعليل لكونه اقوى ظهوراً من ظهور الشرط فى المفهوم خصوصاً على القول بكون ظهوره فى المفهوم بمعونة مقدمات الحكمة لابالوضع و خصوصا فى هذا التعليل الآبى عن التخصيص لمكان سوقه مساق العلة المتلقية بالقبول لدى العقل والعقلاء وان

العاقل لايقتحم فى امر يكون مستتبعا للندامة مضافا الى تبعية المعلول للعلة فان العلة تارة تعمم كما فى لاتشرب الخمر لانه مسكر واخرى تخصص كما فى لاتأكل الرمان لانه حامض ففى ما نحن فيه يؤخذ بظهور التعليل فى العموم ويتعدى الى كل مالا يؤمن فيه عن الوقوع فى الندم لا انه يؤخذ بالمفهوم و يخصص به عموم التعليل و ان كان المفهوم اخص مطلقا نظراً الى ان مورد وجوب التبين هو خبر الفاسق الغير العلمى و مورد التعليل مطلق الخبر الغير العلمى فيكون المفهوم اعنى عدم وجوب التبين فى خبر العادل الغير العلمى اخص من التعليل والوجه فى عدم التخصيص ان لحاظ النسبة بينهما متفرع على ثبوت المفهوم للشرط والمفروض ان اقوائية ظهور التعليل فى العموم تمنع عن انعقاد الظهور فى المفهوم و ما تقدم منا فى مبحث العام من جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف لاينا فى ذلك فان الكلام فيه بعد تكافؤ الظهورين فى انفسهما مع كون المفهوم اخص بالنسبة الى عموم العام لافى مثل المقام حسبما اوضحنا سبيله (ودعوى ان ظاهر التعليل عدم كونه تعبديا بل يذكر العلة غالبا لتقريب الحكم الى افهام الناس ومن الواضح ان العمل يخبر من يوثق به ليس عند العقلاء من شأن ارباب الجهل كما ان العمل بخبر من لايبالى بالكذب من زى ارباب الجهل و انما يكون العمل بخبر العادل مع قطع النظر عن هذه الآية من شأن ارباب البصيرة لبناء العقلاء على ان العمل بخبر من يوثق به فالآية ح مبنية على حجية خبر العادل و كاشفة عنها لانها مبينة للحجية و جاعلة لها كما هو المقصود هنا (مدفوعة بان هذا يتم فيما لو كانت العلة مجرد الجهالة اذلايعد العمل بقول العادل جهالة عند العقلاء والمفروض ان العلة فى الآية الجهالة المستتبعة للندم ومن البين ان حجية قول العادل عند العقلاء لايكون رافعا للندم فى الاقتحام فى الامور الخطيرة كسفك دماء المسلمين و هتك اعراضهم عند الركون الى قوله مع فرض التمكن من الاستعلام والوصول الى الواقع و قد اسمعناك ان الامر بالتبين امر ارشادى كناية عن عدم جعل خبر الفاسق حجة لمخافة الوقوع فى الندم فالعمل بخبر العادل فيما اذا كان معرضاً للوقوع فى الندم كخبر الفاسق ليس بحجة بمقتضى التعليل وان كان بناء العقلاء على حجيته فالآية

ليست امضاء لطريقتهم فى الامور الخطيرة التى هى معرض للوقوع فى الندم مع السكوت عن غيرها وتخصيص الفاسق بالذكر للتنبيه على فسق الوليد وان الركون الى قوله مخالف لديدنكم ايضم فاذن لايكون الآية كاشفة عن الحجية كما لانكون جاعلة لها فما فى نهاية الدراية غير سديد جداً (وربما يقال كما فى تقريرات بعض الاعلام المفهوم يكون حاكما على العموم لانه يقتضى الغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرزاً له و كاشفاً عنه فلايشمله عموم التعليل فليس خبر العدل من افراد العموم لان اقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بماوراء العلم و المفهوم يقتضى ان يكون خبر العدل علماً فى عالم التشريع انتهى موضع الحاجة) و فيه اولا ان هذا مبنى على تعلق الجعل بالطريقة بحيث ينهض دلالة على قيام المؤدى مقام الواقع فى ترتيب اثاره على المؤدى وقيام كشفه الناقص مقام الكشف التام و قد تقدم مافيه فى مبحث القطع (و ثانياً ان المفهوم و هو عدم وجوب التبين كناية عن جعل الطريقية لقول العادل فيكون ثبوت الطريقية فى رتبة متأخرة عن ثبوت المفهوم فلابدان يكون تقديم المفهوم على عموم التعليل بمعونة التخصيص لابالحكومة و بعبارة اخرى يمتنع ثبوت الحكومة للمفهوم المعلل منطوقه بمايكون مانعاً عن اقتضاء المفهوم كى يكون دليلا فى مقام الاثبات على جعل الطريقية لقول العادل اذالعلة لمكان اقوائية ظهوره من ظهور المنطوق فى المفهوم تكون مانعة عن انعقاد الظهور التصديقى لدلالة المنطوق على المفهوم فليست المطاردة بين ظهور المفهوم بعد انعقاده وظهور العلة كى يكون لسان المفهوم حاكماً على العموم (قوله ولايخفى ان الاشكال انما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم مع ان دعوى انها بمعنى السفاهة وفعل مالاينبغى صدوره من العاقل غير بعيدة) اقول فى القاموس السفه محركة و كسحاب وسحابة خفة الحلم او نقيضه او الجهل انتهى) و ليس المراد من السفاهة فى كلام الاستاد خفة العقل والحلم التى هى صفة نفسانية بل المراد مايظهر فى الخارج بسبب خفة العقل من فعل مالا ينبغى ولاضير فى اطلاق السفاهة على فعل السفيه بعلاقه السببية وقد تقدم فى كلام الراغب ان المعنى الثابت للجهالة فعل الشئى بخلاف ماحقه ان يفعل و حمل الجهالة

فى اية النباء على هذا المعنى (واما ما يقال كما فى الفرائدان هذا مضافا الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة الاقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعا اذ العاقل بل جماعة من العقلاء لايقدمون على الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها انتهى) ففيه مامر من تصريح الراغب بذلك ولا قرينة فى الآية على خلافه واما اقدامهم على مقتضى قول الوليد فلعله لاجل اعتقادهم بعدالته ومن ثم ولاه النبى ص لامر الصدقات بل صدقة فى اخباره بارتداد بنى المصطلق وعزم على قتالهم قبل نزول الآية فلم يكن العمل بقول الوليد سفاهة مع ظهور حاله فى العدالة قبل انكشاف الخلاف (ان قلت السفاهة بالمعنى المذكور انما تستتبع الملامة عند العقلاء لا الندامة لوضوح ان من اقدم على مالا ينبغى يكون ملوما عندهم وان صادف الواقع و الندامة هى الوقوع فى خلاف الغرض المهم عندهم فلايناسب التعبير فى الآية بالندامة (قلنا فعل مالاينبغى قد يستتبع الملامة فقط كالعمل بقول الفاسق الغير المتحرز عن الكذب مع عدم الوقوع فى خلاف الواقع اوالوقوع فى مالايهم بشأنه وقد يستتبع الندامة فقط كالعمل بقول الفاسق الواقعى اتكالا على ظهور حاله فى العدالة مع الوقوع فى خلاف الواقع المهم عند العقلاء فانه لاملامة فى العمل فى هذه الصورة فى ظاهر الحال لكنه اتيان لمالاينبغى واقعا كما فى مورد الآية فان فيها تنبيها على ان العمل بقول الوليد سفاهة واقعا لكونه فاسقا واقعا وان كانو معذورين غير ملومين فى الاتكال على قوله لظاهر حاله الكاشف عن عدالته ظاهراً وقد يستتبع الملامة والندامة كلتيهما كالعمل بقول الفاسق المعلوم حاله مع الوقوع فى ورطة خلاف الواقع نظير ماذكرنا ان ذكر الندامة فى الآيه يناسب كون الجهالة بمعنى السفاهة فمهما كان كذلك لم تكن مطاردة بين التعليل و ظهور الشرط فى المفهوم لوضوح ان الركون الى قول العادل ليس من فعل ما لاينبغى فليس خبر العادل مشاركا لخبر الفاسق كى يعمه عموم التعليل فخبر العادل حجة بحكم المفهوم ولاينافيه التعليل ثم لايذهب عليك انه بعد نهوض الآية على حجية خبر العادل يمكن القول بانجبار مخالفة الواقع بادراك مصلحة السلوك كسائر الامارات المتعبد بها من ناحية الشارع و مع ادراك تلك المصلحة لاتحصل الندامة

عند عدم النيل بالاغراض المهمة كما لا ملامة مع حجية الامارة الموجبه لمعذورية العامل بها هذا غاية تقرير ثبوت المفهوم للآية و فيه اشكال لمنع المفهوم للقضية الشرطية وضعاً واطلاقا ولو بمعونة القرينة العامة حسبما مر بيانه فى مبحث المفهوم مستوفى مضافاً الى مافيها من الاقتران بما يصلح للقرينة على خلاف المفهوم لمكان احتمال كون المراد من الجهالة هى عدم العلم كما هو المنساق منها الى الذهن عند الاطلاق لا السفاهة (تتميم قد ذكر لتقريب الاستدلال بآية النباء من وجوه اخر ولا بأس بالاشارة اليها و مافيها) الوجه الاول من جهة مفهوم الوصف حيث علق وجوب التبين فيها على خبر الفاسق فينتفى عند انتفاء الوصف وينحل المفهوم الى قضيتين (احدهما عدم وجوب التبين عند انتفاء الخبر رأساً وهى السالبة بانتفاء الموضوع (وثانيتهما انتفاء وجوب التبين عند مجئ العادل به ولازمه حجية قوله (ويرد عليه منع المفهوم للوصف خصوصاً فى مثل هذا الوصف الغير المعتمد على الموصوف و قد تقدم بيانه فى مفهوم الوصف (الوجه الثانى من جهة دلالة الايماء والتنبيه حيث اقترن فيها بالحكم مالو لم يكن علة له من وصف الفسق لاستبعد اقترانه به مع كمال مناسبته له فاستفيد بذلك عليته لهذا الحكم فينتفى عند انتفائه (وفيه منع دلالة الايماء فى الآية فانه لا يبعد ان يكون ذلك للتنبيه على فسق الوليد وانما تتم دلالة الايماء فى مثل قوله ع كفر بعد قول الاعرابى (هلكت واهلكت واقعت اهلى فى نهار رمضان) فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة فيراد من قوله ع كفر باعتبار اقترانه بقول السائل افادة حكمين احدهما وجوب الكفارة وهو المعنى المطابقى ثانيهما كون الوقاع علة له و هو المعنى الالتزامى و لزومه بواسطة استبعاد الاقتران عرفا لولا كون العلية مرادة و هذا الاستبعاد مندفع فى الآية لاحتمال كون الاقتران للتنبيه على فسق الوليد و لا يخفى ان هذا لا يرجع الى الوجه الاول و ان كان استفادة العلية من التعليق على الوصف لوضوح ان دلالة الايماء داخلة فى المنطوق الغير الصريح بخلاف التعليق على الوصف فان الانتفاء عند الانتفاء داخل فى المفهوم لا فى المنطوق (وربما يقرر الاستدلال من جهة الوصف من جهة دلالة الاقتضاء الناشئة من استناد وجوب التبين

الى عنوان الفسق الذى هو من العناوين العرضية لا الى كونه خبر واحد بتقريب انه اجتمع فى خبر الفاسق وصفان احدهما ذاتى وهو كونه خبر واحد و الآخر عرضى و هو كون المخبر فاسقا فمن اقتران الكلام بالوصف و استناد الحكم اليه يستفاد ان ما هو العلة لوجوب التبين هو هذا العنوان العرضى لا العنوان الذاتى نظير قوله اكرم عالما حيث يستفاد منه ان ماله الدخل فى الحكم هو العالمية لا الانسانية و الايلزم بمقتضى الطريقة المألوفة بين اهل المحاورة استناده الى العنوان الذاتى لكونه فى رتبة سابقة على العنوان العرضى خصوصا مع لزوم خلو ذكر الوصف عن الفائدة انتهى) (وفيه ان دلالة الاقتضاء داخلة فى المنطوق الغير الصريح والانتفاء عند الانتفاء من التعليق على الوصف داخل فى المفهوم ولا تنطبق دلالة الاقتضاء على ما نحن فيه اصلا انها حاصلة بواسطة توقف صدق الكلام عليها كقوله ص (رفع عن امتى الخطاء والنسيان) فانه يتوقف صدقه على ارادة رفع المؤاخذة عليهما او توقف صحته عقلا او شرعا عليها كقوله تعالى واسئل القرية فان صحة هذا الكلام يتوقف عقلا على ارادة استدعاء سئوال اهل القرية (و كقول القائل اعتق عبدك عنى على الف) اى ملكنى على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا فى ملك و من البين عدم توقف صدق الكلام ولا صحته على كون الفسق علة لوجوب التبين ويكفى فائدة ان يكون ذكره للتنبيه على فسق الوليد مضافا الى ان هذا التقريب ينسحب فى التعليق على كل وصف وهذا هو الوجه عند من يقول بالمفهوم للوصف فان مبنى القول به كون القضية بملاحظة اخذ الوصف فيها مشتملة على امر زائد على نفس النسبة المتقومة بالموضوع يكون ذلك الامر قابلا لتعليل الحكم به و هذا انما يتاتى فى العرضى الذى يكون عنوانا زائدا على الموضوع وهو منتزع متأخر عن الذات رتبة فمن اقتران الكلام بالوصف واستناد الحكم اليه يستفاد العلية (وفيه ان المقصود من اخذ الوصف فى القضية انما هو تميز الموصوف بحيث يكون مركز الحكم متميزا معلوما و هذا هو قضية المنطوق التى مفادها الايجاب و فى دلالة الكلام على عقد سلبى مؤنة زائدة فلو كان المتكلم فى مقام البيان من هذه الجهة كان عليه نصب القرينة علية و مع عدمها يحمل على ما

ذكرناولا يلزم اللغوية اصلا وقداوضحنا بطلان القول بالمفهوم فى مبحثه بما لامزيد عليه (الوجه الثالث) من جهة انه تعالى لما صار بصدد الردع و اكتفى بخصوص الردع عن خبر الفاسق تبين حجية خبر العادل والا لعمم الردع عنه(وفيه انه لم يحرز انه تعالى تصدى للردع عن كل ماليس بحجة من الاخبار لكى يستكشف منه حجية خبرالعادل عنده تعالى وقدمر الوجه فى اخذ عنوان الفاسق موضوعاً فى الآية (الوجه الرابع)من جهة دلالة المنطوق بناءعلى عدم اختصاص التبين بالعلمى وشموله للظنى مطم اولخصوص الاطمينانى منه (وفيه منع المبنى لوضوح ظهور التبين فى خصوص العلمى لاسيما بملاحظة لفظ الجهالة الظاهر فى عدم العلم مطم (ان قلت حمل التبين على خصوص العلمى يوجب التخصيص الكثيرفى العلة المذكورة فى الآية الآبية عن التخصيص بالظنون المعتبرة (قلنا المراد من التبين هو تحصيل الواقع ولم يؤخذ فى الموضوع ولوعلى نحو الطريقية كما اخذ كك فى باب الشهادة ونحوها ممايكون القطع مأخوذاً فى الموضوع والتعبير بالعلم المراد به الطريقية المحضة كثير فى الآيات والروايات كمالا يخفى على المتتبع فمهما كان المراد منه هو العلم الطريقى المحض فلاغرو فى قيام الظنون المعتبرة مقامه و لومن باب الحكومة الواقعية بمعونة جعل الحجية التى هى حكم وضعى حسبما مربيانه فى مبحث القطع مضافاً الى انه يلزم من الحمل على الظنى او الظنى الاطمينانى محذور تخصيص المورد لوضوح عدم كفاية الظن ولا الاطمينان فيه بل لابد من العلم او قيام البينة على ارتداد بنى المصطلق الذى يكون من الموضوعات الخارجية (الوجه الخامس)من جهة انه تعالى حيث علل لزوم التبين عن نباء الفاسق بخوف اصابة القوم بدون التبين ظهران القبول بدون التبين على وفق الاصل و بعبارة اخرى قضية تعليل الامر العدمى و هو عدم قبول الفاسق بالامر الوجودى وهو خوف اصابة القوم ان الخبر بذاته مقتضى للحجية وان اضافته الى الفاسق مانع عن الحجية بحيث يستند لزوم التبين و عدم القبول الى العرضى و هو وصف الفسق لاالى ذات الخبر ومع عدم المانع فى خبرالعادل يكون القبول على وفق الاصل لوجود المقتضى فيه بلامانع كما اذاعلل عدم احتراق القطن الممماس للنار

بثبوت الرطوبة فيه هذا تقرير هذا الوجه) وقيل الجواب لابد من تمهيد وهو ان الاحتمالات فى مقام الثبوت اربعة احدها كون العلة المذكورة فى الآية مانعاً عن تأثير المقتضى كما فى هذا الوجه ثانيها كون العلة المذكورة فيها مقتضيا لجعل عدم الحجية لخبر الفاسق مع ثبوت المقتضى لجعل الحجية لخبر العادل اذ جعل عدم الحجية كجعل الحجية كلاهما مستندان الى الشارع و لابد هناك من مقتضى فى نفس الامر يكون داعيا لجعل عدم الحجية و ثالثها ثبوت المقتضى لعدم حجية خبر الفاسق مع عدم المقتضى لجعل الحجية لخبر العادل رابعها هذه الصورة مع ثبوت المقتضى لجعل عدم الحجية لخبر العادل لخبر الفاسق والعادل سيان فى ثبوت المقتضى لجعل عدم الحجية فيهما اذا تمهد ذلك فان كان هناك مقتضى لجعل الحجية لخبر العادل كان الآية فى مقام تميز الحجة عن اللاحجة فتنهض فى مقام الاثبات على حجية خبر العادل وان لم يكن هناك مقتضى لحجية خبر العادل او كان هناك مقتضى لجعل عدم حجية خبر العادل لم تكن الآية فى مقام الاثبات دليلا على حجية خبر العادل ويكون تخصيص الفاسق بالذكر لنكتة اخرى فكما يحتمل ان يكون المذكور فى الآية مانعا يحتمل ان يكون علة لجعل عدم الحجية لخبر الفاسق مع السكوت عن خبر العادل فى مقام الاثبات ولا خصوصية فى ذكر هذا الوصف فى الآية تكون فيها بها دلالة على المفهوم دون غيرها كما لايخفى مضافا الى لازم ذلك الوجه ثبوت الحجية لكل خبر لم يكن صادراً من الفاسق فيصير خبر مجهول الحال حجة بناء على جريان اصالة العدم الازلى فيه بمعنى نفى الفسق عنه بمعونة اصالة العدم وهذا مخالف لظاهر الاصحاب لان القائلين بالحجية منهم من قال بحجية خصوص خبر العادل ومنهم من قال بحجية خبر الموثق به ولم يعهد منهم القول بحجية ذات الخبر بما هو لاجل التشبث بذيل اصالة العدم لنفى الفسق فى مجهول الحال حتى ممن يقول بمثل هذه الاصول العدمية (ثم لا يذهب عليك الفرق بين الاحتمال الاول وغيره بان عدم حجية قول الفاسق لاجل عدم الجعل بناء على الجعل العدم اذ قضية المانعية عدم تأثير المقتضى ومع وجود المانع لايصدر الجعل من الشارع اصلا فيكون الامر بالتبين كناية عن عدم صدور الجعل من ناحية الشارع بالنسبة

الى خبر الفاسق على نحو الاخبار عن ذلك واما فى الاحتمالات الاخر فالعلة الوجودية صارت علة لامر وجودى وهو جعل عدم الحجية لخبر الفاسق فالعلة والمعلول كلاهما امر وجودى وان كان متعلق الجعل امراً عدميا فيكون الامر بالتبين كناية عن انشاء جعل عدم الحجية و هذا انسب بمقام التشريع (ثم اعلم ان حديث الاسوئية المتكررة فى كلامهم المبتنية على كون الامر بالتبين وجوبياً نفسياً حسبما او ضحه فى الفرائد مردود بمنع الوجوب النفسى فى مثل مادة التبين والاستعلام والاستيضاح مما يكون المقصود منها التوصل الى الغير ويكون الامر بالتبين للارشاد كناية عن عدم الحجية اوعن جعل الحجية فى خبر الفاسق والمفهوم على القول به كناية عن حجية قول العادل فاذن لانمس الحاجة الى توسيط الاسوئية لاخذ المفهوم اصلا (قوله ربما اشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام ع بواسطة او وسائط) اقول هنا اشكالات كثيرة قابلة للذب عنها بعضها مختص بآية النباء وبعضها مشترك بين ادلة حجية خبر الواحد والتعبير بمثلها اشارة الى اشتراك هذا الاشكال وجريانه فى ادلة الحجية باجمعها و تلك الاشكالات مع اجوبتها مذكورة فى الفرائد ولابد لكشف الغطاء عن وجه المرام من تقديم امور فى المقام (الامر الاول) ان قوله ع صدق خبر العادل المستفاد من ادلة الحجية له مادة وهيئة والمراد من المادة هو التصديق العملى لا الالتزام الجنانى فلابد من اثر شرعى فى المخبر به حتى يتحصل التصديق العملى بترتيب ذلك الاثر على المؤدى فمتى اخبر الراوى بوجوب صلوة الجمعة فتصديق خبره عبارة عن اتيان صلوة الجمعة ومفاد الهيئة هو الامر المولوى الطريقى و يكون امتثاله بعين امتثال الواقع ومهما اخبر لنا عادل آخر عن قول الامام ع فمن المعلوم ان للخبر عن قول الامام ع على تقدير ثبوته تصديق عملى باتيان مؤداه فى الخارج و ليس للخبر بالواسطة تصديق عملى آخر سوى اتيان مؤدى الخبر بلا واسطة عن الامام ع فهل يمكن تعلق الامر المولوى الطريقى بالخبر بالواسطة مع ان المفروض انتفاء عمل خارجى على طبقه قلنا نعم اذ المفروض ان الامر الطريقى امر حقيقى مولوى و يكفى فى امتثاله الاتيان بمؤدى الخبر بلا واسطة وهذا نظير ما اذا لو نذر رجل اولا ان يأتى بالصلوة جماعة

ثم نذر ثانیاً ان یأتی بالنذر الاول و حیث ان متعلق النذر الثانی راجح فلا غرو فی انعقاده وان کان یتحقق امتثال امره المولوی بالعمل علی طبق النذر الاول ویتحقق التداخل فی الامتثال کما فی غیر واحد من موارده وح لو ترک الصلوة جماعة وصلی منفرداً استحق عقوبتین علی حنث النذرین ولکن العقوبة فی مخالفة الامر الطریقی علی مخالفة الواقع کتحقق امتثاله بعین امتثال الواقع کما هو قضیة حقیقة الامر الطریقی وقد اوضحنا سبیله فی مبحث الامر الطریقی فظهران جعل الامر الطریقی علی الخبر بالواسطة فی حیز الامکان فی مقام الثبوت واما جعل الحجیة علیه التی هی حکم وضعی یکون اثرها تنجز الواقع فممتنع عقلا لوضوح ان المخبر به بالخبر بالواسطة لیس الا الخبر لا الواقع ولا معنی لتنجز الخبر عن الخبر الا بنحو من العنایة بلحاظ کونه حاکیاً عن الحاکی عن الواقع و هذا خارج عن محل الکلام فالکلام ممحض فی جعل الامر الطریقی الذی مفاده وجوب التصدیق للخبر عن الخبر وعلی القول بجعل الحکم المماثل یکون وجوب التصدیق مجعولا للخبر بالواسطة لا حکم الواقعة اذ هذا قضیة المماثلة بین الحکمین الثابتین للخبرین ولامعنی لایجاب صلوة الجمعة علی الخبر عن الخبر نعم یصح نسبته الیه بالعرض والمجاز لکون الطریق الیه طریقاً الی الواقع ولا کلام فیه فظهر مما ذکرنا انه یمکن جعل الامر الطریقی للخبر بالواسطة بمعونة جعل مستقل انما الکلام فی امکانه بدلیل واحد من مثل قوله ع (صدق العادل بان یکون مفاده تصدیق زرارة فی خبره عن الامام ع بوجوب صلوة الجمعة و هو العمل علی طبق قوله بالاتیان بصلوة الجمعة وتصدیق قول صفار فی خبر زرارة مثلا المفروض احراز خبر صفار بالوجدان و من المعلوم ان صفار لایخبر لنا عن حکم عمل من اعمال الجوارح حتی یتحقق تصدیقه باتیان العمل فی الخارج و المفروض هو الشک فی ثبوت خبر زرارة الذی اخبر به صفار لنا فلیس هناک اثر شرعی له کی یعمه دلیل الحجیة ولئن عمه نفس صدق لزم اتحاد الحکم و الموضوع لوضوح ان وجوب التصدیق بالنسبة الی خبر زرارة حکم شرعی موضوعه العمل علی طبق خبره و هو اتیان صلوة الجمعة فالوجوب متأخر رتبة عن تصدیق الخبر تأخر الحکم عن

موضوع، نفى مرتبة لحاظ الموضوع بمتنع تعلق اللحاظ بالوجوب وليس لحاظ الموضوع عين لحاظ الحكم وح لو كان لاثر المصحح الامر بالتصديق لخبر صفار هو نفس وجوب التصديق لزم لحاظ الوجوب فى مرتبة الموضوع فيلزم كون الوجوب حكماً وموضوعاً معاً اما كونه حكماً فبالنظر الى خبرزرارة عن الامام ع واما كونه موضوعا فبالنظر الى خبر صفار فلابد من فرض الوجوب مجعولا مفروغا عنه حتى يكون الامر بتصديق خبر صفار باعتبار كونه اثراً شرعياً له وان لايكون مجعولا مفروغاعنه بل كان حكما محضا حتى يكون جعله باعتبار الاثر الواقعى فاذن يلزم اتحاد الحكم والموضوع نعم لو كان منحلا الى وجوبين لكان خالياعن المحذور اذ هو ح بمنزلة ان يقال صدق خبر زرارة باتيان الواقع فصار خبرزرارة ذا اثر شرعى بمعونه جعل وجوب التصديق عليه ثم بعد الفراغ عن ذلك يقال صدق خبر صفار عن خبر زرارة فانه يصح الامر بتصديق خبر صفار لانه يخبر عن خبر زرارة الذى جعل له وجوب التصديق وقد عرفت انه لامانع فى مقام الثبوت عن جعل الامر الطريقى للطريق الى الطريق و ان كان امتثالهما بعين امتثال الواقع و انما يتاتى الاشكال على وحدة الجعل وعدم انحلاله الى جعلين ولازمه محذور اتحاد الحكم والموضوع (الامر الثانى) فى التنبيه على الفرق بين ما نحن فيه والامثلة المضروبة فى الفرائد لكى يتميز موضع البحث و يتحرر محل الكلام فان من الامثلة قول القائل كل خبرى صادق و الفرق ان فى هذا المثال بعد عروض المحمول على الموضوع يتحصل هناك فرد حقيقة للخبر فى الخارج سواء شمله العموم ام لا بخلاف ما نحن فيه فان جعل وجوب التصديق على خبر زارة على تقدير ثبوته واقعا لا يستتبع وجود فرد آخر حقيقة لا للخبر ولا للتصديق بمعنى ترتيب اثار الواقع الذى اريد منه فى خبرزرارة فمع الشك فى ثبوت خبر زرارة و فرض شمول صدق لخبر صفار لايتحصل هناك خبر حقيقة فى الخارج سوى خبر صفار المعلوم لنا ولا معنى للخبر التنزيلى الاجعل الاثر الشرعى هناك و انما يتحصل بمعونة العموم الطبيعى و الشمول الانحلالى وجوبان وجوب هوحكم محض و وجوب هو موضوع لوجوب التصديق كما انه يتحصل ايضم تصديقان

مختلفان باعتبار خبر زرارة فان التصديق فى خبره عبارة عن العمل على طبق الواقع وباعتبار خبر صفار فانه فيه عبارة عن نفس وجوب التصديق بصدور خبر زرارة عن الامام ع ومن البين ان البناء العملى عليه ليس الا العمل بالواقع قضيته لتداخل الامثالين فالتعبد بصدور الخبر عن زرارة لامعنى له الا وجوب التصديق فاذن يكون الاشكال منحصراً فى محذور اتحاد الحكم والموضوع ولاوقع للاشكال بعدم الموضوع لوجوب التصديق كما صدر عن بعضهم اذ المفروض ثبوت خبر صفار لنا بالوجدان وهذا هو الموضوع ومع فرض انحلال قوله ع صدق الى وجوبين احدهما يكون حكما والآخر موضوعا ينهض لدفع الاشكال و يغنينا عن كلفة اثبات الموضوع التنزيلى كما انه مع فرض عدم الانحلال لاجدوى فى التنزيل المذكور اصلا كان يقول المولى خبر زرارة المشكوك فيه كالواقع لامتناع جعل الاثر العملى لنفس الخبر بما هو خبر نعم لو نزل كشفه الناقص منزلة الكشف التام من باب تنزيل المباين منزلة المباين لكان لازمه جعل وجوب صلوة الجمعة مثلا على القول بجعل الحكم المماثل او تنجيز الواقع على القول بالعدم وهذا خارج عن محل الكلام (ومن تلك الامثلة قول القائل كل خبرى كاذب) و يشارك المثال السابق فى تحقق فرد للخبر فى الخارج بمعونة عروض المحمول على الموضوع ويفارقه بانه لايلزم محذور من شمول الحكم للفرد الحادث فى ذلك المثال بخلاف هذا المثال فانه يلزم من صدقه كذبه وبالعكس على فرض شموله لنفسه لانه لايخلوا المتكلم اما صادق ويتوقف صدقه على كونه كاذبا فى كل كلامه حتى فى هذا الكلام واما كاذب ويتوقف على ان يكون كل كلامه بضميمة هذا صدقا و بعبارة اخرى صدق هذا الكلام بعدم مطابقته للنسبة الخارجية وعدم مطابقته هو بعينه كذبه فيلزم اجتماع الصدق و الكذب فيه مع انهما لايمكن جمعهما فى قضية و لا خلوها عنهما على نحو المنفصلة الحقيقية (قال التفتازانى فى شرح المقاصد فى مبحث الحسن والقبح العقليين هذه مغلطة تحير فى حلها عقول العقلاء وتحول العلماء ولذا سميتها مغلطة الجذر الاصم والصواب عندى فى هذه القضية ترك المقال والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال انتهى) و يتقوى الاشكال فى المثال الذى ضربه فى شرح

المقاصد (قال فيه اذا اعتبرنا قضية يكن مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيتلازم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذى اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها و بالعكس انتهى) وجه قوة الشبهة فى هذا المثال كون مضمون القضية اخباراً عن نفسها بخلاف كل كلامى كاذب فانه يمكن القول بعدم شمول القضية لنفسها فيما اذا كان للمتكلم كلام آخر والمراد من الجذر الاصم هو المشكل الذى بلغ الغاية فى الاشكال و لعله مأخوذ من الحجر الاصم الصلب المصمت (ومما ذكرنا ظهر عدم المماثلة بين ما نحن فيه وهذه القضية اصلا لما عرفت ان المحذور فيما نحن فيه الالزام من شموله لنفسه اتحاد الحكم والموضوع وهذا المحذور فيه يندفع بانحلال القضية الى قضايا متعددة بمعونة اعتبارها طبيعية حسبما يأتى بيانه بخلاف هذا المثال فان الموجب للزوم المحذور فيه شموله لنفسه عند اعتبار القضية طبيعية (و من هذا الباب المثال المضروب فى الفرائد فى ذيل الايراد الثانى القابل للذب وهو قول القائل صدق زيدا فى جميع ما يخبرك فاخبره زيد بالف من الاخبار ثم اخبر بكذب جميعها) فان فى الاخبار بكذب الجميع على تقدير شموله لنفسه ذلك المحذور اذ يلزم من تصديقه تكذيبه ومن تكذيبه تصديقه هذا من مقولة الانشاء وذاك من مقولة الاخبار) واما المحذور فى مثال آخر مضروب فيه لما نحن فيه وهو مثل مالو اخبر زيد بعض عبيد المولى بانه قال لاتعمل باخبار زيد)فهو انه يلزم من النهى عدم النهى على تقدير شموله لنفسه (واما مثال الاقرار بالاقرار فالمراد من الجواز فى (قوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز) هو النفوذ الذى هو حكم وضعى لا الاباحة التكليفية فلا غرو فى تفاوته بتفاوت المتعلق فان كان اقراراً بمال اوحق على نفسه كان لازمه استحقاق من له عليه وان كان اقراراً بالاقرار فلازم نفوذه ثبوت نفس الاقرار فاذن يكون المحمول شاملا لهما بلا ترتب فى الشمول وان كان الفرع مضافا الى الاصل فى عالم الذهن لكنه ليس متفرعاً على الاصل فى الخارج لامكان عدم صدور الاقرار الذى هو الاصل من المقر وكان كاذبا فى اقراره بالاقرار نعم الشهادة على الشهادة منطبقة على ما نحن فيه بناء على كون مفاد دليل اعتبارها هو وجوب ترتيب اثار الواقع

ولو كان بدلالة الالتزام من مثل قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) (واما التمثيل بباب السببية والمسببة فغير مرتبط بما نحن فيه بتاتاً لوضوح ثبوت المتعلقين للنقض اعنى اليقين السابق والشك اللاحق بالنسبة الى نجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة وبالنسبة الى طهارة الماء ولم يحصل اليقين بالطهارة الواقعية للثوب المغسول بسبب جريان الاستصحاب فى الماء حتى يتحصل فرد لليقين و ينتفى فرد من النقض و المفروض ان الغاية هو اليقين بالطهارة الواقعية فلا يكون مماثلا لما نحن فيه فى حصول فرد للتصديق بسبب الانحلال بمعونة اعتبار القضية طبيعية نعم لو كانت الغاية اليقين بالطهارة الفعلية اعم من الواقعية لحصل فرد من اليقين بالطهارة لامحالة وبه ينتفى فرد للنقض حقيقية مع انه لامماثلة بين البابين على هذا التقدير ايضم اد المتحقق ح هو اليقين الغائى وهى مزيل للنقض الذى هو مركز الحكم الاستصحابى لامثبت له بخلاف ما نحن فيه فان الانحلال مثبت لفرد من التصديق الذى هو مركز الحكم لاناف له فاذن لايكون مماثلة بين البابين على كل تقدير كما انه لامماثلة بينهما فى المحذور اصلا اذ المحذور فى المثال لزوم التخصيص بالمخصص من تقديم الاستصحاب فى المسبب حسبما يأتى بيانه فى محله والمحذور فيما نحن فيه هو لزوم اتحاد الحكم والموضوع من شمول الخطاب حسبما مر بيانه مستوفى ولا فى حل الاشكال اذ حله فيما نحن يكون بانحلال القضية الى قضايا و به يتم الشمول للفردين الطوليين و به يندفع المحذور من البين وحل الاشكال فى المثال بالالتزام بشمول الخطاب للفرد السببى خاصة فبين المثال والممثل فرق جلى من كل جهة (الامر الثالث) قد مر غير مرة انه يختلف القضايا باختلاف الموضوع فمهما كان مركز الحكم نفس الطبيعة و تكون ما فيها ينظر بحيث لايسرى من الطبيعة الى افرادها ولم تؤخذ مقيدة بقيد ذهنى كانت القضية طبيعية ومتى جعلت ما بها ينظر الى الخارج عن نفس الطبيعة كانت القضية محصورة فقولنا كل كلى مفهوم مثلا قضية محصورة وان كان ملاك الصدق فيها هو اتحاد الموضوع والمحمول فى وعاء الذهن لافى خارج الذهن فح ان كان المقصود اسراء الحكم الى الافراد الموجودة والمعدومة المقدرة سميت حقيقية وان كان النظر

مقصوراً على الافراد الخارجية سميت القضية خارجية ثم المحمول فى الطبيعية قد يكون بحيث يأبى عن العروض على الموضوع خارجاً وذهناً اما لامتناعة عقلا كالوجوب ونحوه فان مركزه نفس الطبيعة لا بقيد الوجود الخارجى اذ الخارج ظرف السقوط ولا بقيد الوجود الذهنى والا يمتنع طلب ايجادها فى الخارج اولكذبه وعدم تعلق غرض المتكلم الى اسرائه الى الخارج كقوله (الرجل خير من المرئة) وقد يكون بحيث لا يأبى عن التبعية لها اينما وجدت كالزوجية للاربعة فلئن لوخطت الاربعة بما هى ما فيها ينظر وجعلت الزوجية محموله لازمة لها كانت قضية التبعية اسرائها بحكم العقل الى وجودات الطبيعة اينما وجدت و ح لو نرض للطبيعة افراد عرضية و افراد طولية حاصلة من عروض المحمول عليها لم يكن قصور عن سريان الحكم الى القبيلتين بلا لزوم محذور فى البين كما اذا قيل الخبرى صادق واريد من الخبر نفس الطبيعة بما هى وجعل المحمول لازما لها اينما سرت نبعد تحقق فرد آخر من الخبر بنفس هذه القضية يترتب عليه المحمول بالضرورة اذ المفروض انه لامانع هناك لامن ناحية الموضوع ولامن جانب المحمول للسريان الى هذا الفرد الاقصور نظر المتكلم عن الاحاطة بالفرد الطولى حين لحاظ الطبيعة مرآة للافراد ولو اجمالا اذ المفروض تولده من الحكم الشخصى الممتنع توجيه اللحاظ اليه فى رتبة لحاظ الموضوع فكيف يتسرى الحكم الى الفرد المولود منه فاذن يمتنع السريان اللحاظى تفصيلا واجمالا بتاتا بخلاف اعتبار القضية طبيعية فانه لامانع من الاطلاق الذاتى ويكون زمامه بيد العقل ولاضير فى ادخال لفظة كل فيها فيما اذا كان غرض المتكلم التنبيه على سعة الحكم وعدم ابائه عن التبعية للموضوع اينما تحقق لكنه خلاف الظاهر من لفظة كل الدالة على استيعاب الحكم للافراد (ولا يخفى ان الاشكال فيما نحن فيه من جهة اخرى زائدة على ما فى المثال (بيانه انه لامرية فى تحقق فرد من الاثر لخبر زرارة المحكى بخبر صفار عنه اذ المفروض انه ترتب على خبر زرارة وجوب التصديق بمعنى ترتيب اثار الواقع عليه على تقدير ثبوته واقعاً و صفار يخبر لنا عن موضوع ذى اثر شرعا فيكون هناك مصحح لجعل وجوب التصديق لخبر صفار لكن فرداً من التصديق بالمعنى المراد لم يتحقق فى خبر صفار ولا يكونان

مثلين بخلاف الفرد المتولد فى المثال لوضوح انه لامعنى للامر بالتصديق بمعنى ترتيب اثار الواقع عليه بالاتيان بصلة الجمعة التى هى من افعال الجوارح كما انه لامعنى لايجاب التصديق على المكلف بالنسبة الى ما هو فعل المولى اعنى وجوب التصديق فهل لنا الى التفصى عن هذه العويصة بمعونة القضية الطبيعية من سبيل قلنا نعم لنا سبيل الى ذلك باثبات كون الاثر اعنى التصديق سنخاً واحداً (بيانه ان التصديق عبارة عن الالتزام العملى بترتيب اثار الواقع على المؤدى عند الشك فيه فمهما اخبر العادل عن وجوب صلوة الجمعة فمن المعلوم انه لايحصل العلم بوجوبها لاواقعا ولاظاهراً الا على القول بالحكم المماثل وهو بمعزل عن التحقيق نالمراد من تصديق العادل هو ترتيب اثار الوجوب الواقعى شرعا وعقلا على مؤداه و حكم العقل بلزوم اتيانه من تلك الاثار ومتى اخبر صفار عن خبر زرارة عن الامام ع بوجوب صلوة الجمعة فمعنى تصديق صفار هو ترتب الاثر على خبر صفار ومعنى ذلك هو الالتزام بصدور الخبر عن زراة بمعنى ترتيب آثار وجوب التصديق على خبر زرارة ولازم ترتيب الاثر على وجوب التصديق لخبر زرارة هو الالتزام العملى باتيان صلوة الجمعة فظهر مما ذكرنا ان وجوب الصلوة و وجوب التصديق سيان عند الشك فيهما مع كونهما مماقام عليه خبر العادل فكما ان التعبد بوجوب الصلوة عبارة عن ترتيب آثار الوجوب على المؤدى كذلك التعبد بوجوب التصديق عبارة عن ترتيب اثار وجوب التصديق عليه فالتصديق عبارة عن ترتيب آثار الواقع على المخبر به سواء كان حكما او موضوعا ذى اثر شرعى فاذن لايختلف معنى التصديق فى كلتا القبيلتين نعم بناء على جعل الحكم المماثل يختلف معنى التصديق اذ عند اخبار زرارة عن وجوب صلوة الجمعة يتحقق هناك وجوب لصلوة الجمعة فيكون معنى التصدق هو الاتيان بصلوة الجمعة لاترتيب اثر الوجوب على المؤدى اذ لامعروض حصول العلم بوجوب صلوة الجمعة بناء على القول بجعل الحكم المماثل فلامعنى للامر بترتيب اثر الوجوب المشكوك على المؤدى الا على نحو الكناية عن جعل الحكم المماثل وعند اخبار صفار عن خبر زرارة يتحقق هناك وجوب التصديق لخبر زرارة فليس هناك عمل خارجى حتى يكون قضية الامر بالتصديق اتيان ذلك العمل

فاذن يختلف معنى التصديق فى الصورتين ولا كك الامر بناء على عدم جعل الحكم المماثل لما عرفت ان التصديق عبارة عن ترتيب اثار الواقع على المؤدى سواء كان حكماً اوموضوعاً ذااثر شرعى(اذا تحقق ذلك فمهما فرضنا الواسطة بيننا وبين الامام ع واحدين كما اذا اخبرنا صفار عن زرارة عنه ع فلا ريب ان خبر زرارة ذااثر شرعى وهو وجوب التصدق فيكون صفار قد اخبر عن موضوع ذى اثر شرعى والمفروض ان خبر صفار محرز بالوجدان فلا جرم انه يترتب عليه وجوب التصديق لان هذا قضية كون الاثر من سنخ واحد كمافى قوله كل خبرى صادق اذبعد عروض المحمول يصيرهذا الكلام خبراً لمكان وحدة طبيعة الخبربالنسبة الىهذا الكلام و كذا وجوب التصديق سنخ واحد بمعنى ترتيب الاثر فكماان المحمول فىالمثال اعنى مفهوم صادق يصير جزء للموضوع لمفهوم الخبر والمجموع يصير مصدقا لمفهومه فكك خبر صفار بمعنى ان وجوب التصديق حكم لخبر زرارة ثم يصير موضوعا فى خبرصفار اذ معنى وجوب تصديقه فى خبره وجوب ترتيب اثر خبر زرارة و هو وجوب التصديق بمعنى الالتزام العملى بكون وجوب التصديق مجعولا لخبر زرارة مع الشك فيه وان كان انتفاله يحصل بالاتيان بمؤدى زرارة وهذا قضية انحلال القضية الطبيعية الى قضايا متعددة بحكم العقل فاذا انحل (قوله صدق العادل)الى انشاءات متعددة لكون هذا الحكم لازما لطبيعة الخبر لاينفك عنها فاينما تحققت تسرى الحكم اليها وهذا ظاهر لامرية فيه انما الاشكال فى تعدد الوسائط ومزيدها على الواسطتين كما اذا اخبرنا الشيخ عن لمفيد وهو عن صفار عن زرارة الامام ع فان خبرالشيخ محرز لنا بالوجدان فيشمله وجوب التصديق وخبرالمفيد مشكوك فيه وقد عرفت ان معنى وجوب التصديق ترتيب اثرالواقع على المخبر به وليس اثرخبر المفيد واقعا الاالالتزام العملى بوجوب التصديق وحيث لم يثبت خبرالمفيد بالوجدان لم يتسرى اليه وجوب التصديق ثانيا و كذا فى خبر صفار الى ان ينتهى الى قول الامام ع ومن البين ان الالتزام العملى بوجوب التصديق بالنسبة الى خبرالمفيد مغاير للالتزام العملى بوجوب التصديق لخبر صفار اذ كل واحد من تلك الاخبار خبر مستقل فمالم يتحقق الموضوع لم يتسرى

اليه الحكم اللهم الا بمعونة التنزيل بمعنى تنزيل المؤدى منزلة الواقع فمهما نزل ما اخبر به اعنى خبر المفيد المشكوك منزلة الواقع انسحب اليه وجوب التصديق وكذا بالنسبة الى خبرصفار ولابد من وجه مصحح التنزيل ومن لحاظ المنزل ولحاظ المنزل عليه ويكون وجه التنزيل وجوب التصديق على خبرالمفيد وكذا فى الوسائط الى ان ينتهى الى الامام ع ومن البين ان مجرد كون القضية طبيعية لاينهض لذلك مضافاً الى انه يختلف وجه التنزيل فى الوسائط فانه فى الوسائط هووجوب التصديق وفى خبر زرارة هو وجوب صلوة الجمعة فاذن يختلف مفاد وجوب التصديق فكل واحد من الاثار يحتاج الى جعل مستقل حتى فى خبر الشيخ لنا (الامر الرابع) ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع فعل من الشارع ومن سنخ التبانى و الاضمار فى النفس على ان المنزل بمنزلة المنزل عليه لافادة اثاره الشرعيه عليه والوجه المصحح للتنزيل هوجعل مثل الاثر الشرعى الثابت للمنزل عليه مع قطع النظر عن هذا التنزيل ويمتنع ان يكون وجه التنزيل هذا الحكم المنشا بهذا الانشاء للزوم اتحاد الحكم والموضوع ومفاد مادة قوله صدق العادل هو التصديق العملى بمعنى الالتزام بكون المؤدى هو الواقع و ترتيب اثار الواقع على المؤدى و لو كان الاثر عقلياً كلزوم الاطاعة و الامتثال وهذا فعل المكلف ومفاد الهيئة هو الامر الطريقى لتسجيل الواقع والزامه على المكلف فاذن يكون التنزيل خارجا عن مفاد الصيغة بتاتا و دلالة الصيغة عليه بالالتزام لابالمطابقة كماهو كذلك فى الجملة الخبرية المحتوية على الاستعارة بانحائها فان مدلول قوله زيد اسد مثلا بالمطابقة هوالاتحاد بين المحمول والموضوع والتنزيل ومصححه خارج عن حيز المدلول المطابقى ودلالة الجملة عليه بالالتزام والفرق بين القبيلتين ان صحة الجملة الخبرية و صدقها تتوقف على التنزيل و مصححه و الا كان كذبا ولاكذلك الامر فى انشاء الامر الطريقى فان الغرض الداعى عليه هوتثبيت الواقع وتسجيله على المكلف وهذا لايتوقف على التنزيل اصلا و انما يجدى التنزيل فائدة اخرى كافادة الحكومة للدليل الحاوى على التنزيل على ما هو خال عنه و لازم هذا المسلك هوجعل الحكم المماثل لذلك المسلك (ثم اعلم ان متعلق التصديق هو

خبر العادل عن حكم او موضوع يكون المكلف شاكا فى ثبوته ومعنى تصديقه هو ترتيب اثر الواقع فى حال الشك على المخبر به فالخبر الواقعى عن مشكوك يكون متعلق التصديق المأمور به بالامر الطريقى سواء علم المكلف بالخبر الواقعى املا غاية الامر عند عدم العلم بالخطاب ولو لعدم العلم بالمتعلق لايكون الامر الطريقى منجزاً للواقع كالحجية التى هى حكم وضعى فان الوصول الى المكلف شرط عقلى لترتب اثار الحجية عليه (اذا تحقق ذلك فنقول مهما اخبر الشيخ عن المفيد عن الصفار عن زرارة عن الامام ع ان صلوة الجمعة واجبة فلا شك ان خبر الشيخ محرز لنا بالوجدان و مؤديه هو خبر مفيد و هو مشكوك فيه فيكون متعلق التصديق متحققا فيشمله وجوب التصديق فيما اذا كان له اثر شرعى واقعا واما خبر مفيد فله اعتباران فباعتبار انه مؤدى خبر الشيخ و انه مشكوك فيه ليس له حكم واقعى بخلاف مؤدى خبرزرارة فانه وجوب صلوة الجمعة فخبر زرارة على تقدير صدقه ذااثر شرعى بخلاف مؤدى خبر الشيخ بما هو مؤداه و باعتبار انه خبر العادل يكون موضوعا لوجوب التصديق على تقدير ثبوته واقعا له مؤدى مشكوك فيه وهو خبر صفار فيشمله وجوب التصديق واقعا كخبر الشيخ لكن خبر الشيخ محرز بخلاف خبر المفيد فعلى تقدير ثبوت خبر مفيد واقعا يكون ذا اثر شرعى فاذن يكون الشيخ قد اخبر عن موضوع ذى اثر شرعا وحيث لايحصل العلم بخبرمفيد فلاجرم انه لايحصل العلم بشمول وجوب التصديق لخبر مفيد من حيث انه خبره والمفروض انه لاتنزيل هناك اصلا كى يتحصل خبر تنزيلى فيشمله وجوب التصديق فمعنى وجوب تصديق خبر الشيخ هو ترتيب اثار خبرالمفيد عند الشك فيه كما هو الشأن فى جميع موارد الطرق والامارات عند من لايقول بالتنزيل الذى لازمه جعل الحكم المماثل على المؤدى وليس يتحصل لمفهوم التصديق الذى هو ترتيب الاثر هنا فى خبرالمفيد من حيث كونه مؤدى خبر الشيخ الاالالتزام بوجوب التصديق والمفروض ان مؤدى خبر المفيد خبرصفار فاذن لايتحقق الالتزام بوجوب تصديقه الابالالتزام بكون مؤداه ثابتا من حيث كونه مؤداه والمفروض ان مؤداه خبرزرارة ولايتحصل الالتزام به الابالالتزام بمؤدى خبر زرارة وهوالالتزام

بوجوب صلوة الجمعة والالتزام بهعملا انما يتحصل باتيان صلوة الجمعة فالتفاوت بين الالتزامات بتفاوت المتعلقات و ان كانت من سنخ واحد الا متعلق الالتزام بمؤدى خبر زرارة فانه سنخ آخر وهذا لايوجب تفاوتا فى معنى التصديق اصلا ولا فى سنخ حكمه و ان كان فرد منه يصير موضوعا لآخر حسبمامر بيانه و من هنا يستبين ان صدور وجوب التصديق فى مقام الاثبات مرات عديدة بعدد الاخبار المشكوكة لغو محض لوضوح ان المطلوب من وجوب التصديق لخبر المفيد مثلا ليس الالتزام باثر مؤداه اعنى الالتزام بوجوب التصديق لخبر صفار و مهما كان المطلوب من وجوب التصديق بالنسبة الى خبر الشيخ هو الالتزام باثر مؤداه اعنى الالتزام بوجوب التصديق لخبر المفيد والمفروض انه لايتحصل ذلك الا بالالتزام باثر مؤدى خبر المفيد اعنى الالتزام بوجوب التصديق لخبر صفار كان الامر بالتصديق لخبر المفيد طليا للحاصل مضافا الى لزوم تعدد اللحاظ ولايتحصل بكون القضية طبيعية اذهى آبية عن اللحاظ بالنسبة الى الافراد و لو اجمالا فتحصل من جميع ماذكرنا ان الوسائط المتتالية مترتبة فى مقام الثبوت من السابقة الى اللاحقة الى ان تنتهى الى خبر الشيخ المحرز بالوجدان و بالعكس فى مقام الاثبات كان يقال لو كان خبر زرارة عن الامام ع ثابتا فى الواقع لكان يجب تصديقه لانه اخبار عن مؤدى مشكوك فيه وهو وجوب صلوة الجمعة مثلا و على هذا التقدير لو كان خبر صفار عنه ثابتا لكان يجب تصديقه لانه خبر عن مؤدى مشكوك فيه له اثر شرعى وهو وجوب التصديق وهذا حكم فى خبر زرارة و موضوع فى خبر صفار واقعا و القضية الطبيعية ناهضة بذلك حسبمامر بيانه سابقا وهكذا فى خبر المفيد عن صفار فان وجوب التصديق الذى كان حكما بالنسبة الى خبر صفار صار هنا موضوعا ثم يقال لكن خبر الشيخ ثابت وجدانا فيجب تصديقه لانه خبر عن موضوع ذى اثر شرعا على تقدير ثبوت المؤدى واقعا فالامر الطريقى فى خبر الشيخ معلوم فيترتب عليه اثره اعنى تسجيل امتثال المؤدى وليس يحصل امتثاله الا بالتزام بثبوت وجوب التصديق لخبر المفيد الذى هو مؤدى خبر الشيخ ويتحصل هناك امتثالات طولية الى ان ينتهى الى مؤدى قول زرارة فيتداخل الامتثالات فى امتثاله

و قد عرفت ان كون القضية طبيعية وافية للتفصى عن العويصة هذا بناء على انكار التنزيل واما بناء عليه فلا بد من تعدد اللحاظ و تعدد التنزيل بالنسبة الى كل خبر مشكوك فيه ماعدى خبرالشيخ وانما يكون الاختلاف بين المسلكين فيمقام الاثبات لافى مقام الثبوت فانهما سيان فى كون القضية طبيعية فى ذلك المقام نعلا بنعل وبعد شمول وجوب التصديق لخبر الشيخ ينزل الشارع مؤداه وهو خبر مفيد منزلة الواقع بمعونة جعل مستقل فلا محالة يشمله الامر بالتصديق جعلا لاحقيقة بمعنى جعل وجوب التصديق ظاهراً للمؤدى المشكوك لا بقيد الشك بل فى حال الشك فاذن يتحصل هناك خطابان عند المصادفة للواقع مفاد كليهما امر طريقى وهكذا الى ان ينتهى الى خبر زرارة والحكم المماثل هناك من سنخ الحكم الواقعى المولوى النفسى نعلى هذا المسلك يتعدد الجعل مرات على عدد الاخبار فى مقام الثبوت والاثبات كليهما بخلاف مسلك الاستاذ فان تعددها مقصور على مقام الثبوت فقط حسبما او ضحنا سبيله بما لامزيد عليه (ولايذهب عليك انه لايرد الاشكال بعدم الحاجة الى عدالة الوسائط سوى قول الشيخ لمكان كفاية شمول وجوب التصديق لخبرالشيخ وحصول الغنى به عن الشمول للوسائط ومع عدم الحاجة الى الشمول لاوجه لاشتراط العدالة فى الوسائط (وجه الاندفاع ان وجه الحاجة الى عدالة الوسائط فى مقام الثبوت ظاهر اذ المفروض تعدد الجعل مرات بعدد الوسائط واما فى مقام الاثبات فلان مفاد صدق العادل الشامل لقول الشيخ هو الامر بترتيب الاثر على مؤديه وهو خبرالعادل فلابد من احراز عدالة المفيد لكى يكون مؤدى خبر الشيخ هو الخبر عن العادل وهكذا فى الوسائط الى ان ينتهى الى خبر زرارة ومن جميع ما ذكرنا ظهر انه لا يرد اشكال الدور على مسلك الشيخ ولامحذور آخرفى مقام الثبوت اصلا الاقصور الدليل الواحد عن الشمول فى مقام الاثبات ولوعلى اعتبار القضية طبيعية وانما يلزم الدور فيما اذا توقف وجوب تصديق الشيخ على ان يكون لخبر مفيد اثر شرعى وليس الاوجوب التصديق و كون ذلك اثراً لقول المفيد يكون متوقفا على تحقق خبريته تنزيلا و هذا يكون متوقفا على شمول وجوب التصديق لخبر المفيد فيلزم الدور وقد عرفت ان خبرالشيخ مشمول

لوجوب التصديق لانه اخبار عن موضوع ذى اثر فى مقام الثبوت فلا يتوقف وجوب تصديقه على ثبوت التنزيل لخبر المفيد وبذلك يندفع ايضم محذور اتحاد الحكم والموضوع والدافع للمحاذير باسرها هو تكفل خطاب صدق بمعونة كون القضية طبيعية المنحلة الى قضايا عقلا لسريان الجعل وتعدده مرات فى مقام الثبوت بعدد الاخبار وبيركة السريان كك يصير خبر الشيخ مصداقا لوجوب التصديق و غب ذا يتمايز المسلكان ويفترقان يمينا وشمالا فى مقام الاثبات فعلى مسلك الاستاد لاتمس الحاجة الى تعدد الامر الطريقى بتعدد الخبر التنزيلى و على مسلك الشيخ يكون مقام الاثبات على طبق مقام الثبوت طابق النعل بالنعل اذا تمهدت هذه الامور فلنشرع فى شرح كلمات الاستاد (قوله كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذى ليس الا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به بلحاظ نفس هذا الوجوب) اقول ليس المحذور تحقق فرد من الموضوع بنفس الحكم و توقف حصوله على حصوله لوضوح ان المتولد من الحكم فيما اذا كان من سنخ الموضوع و مماثله فى الصفات الذاتية فلا محالة بعد عروض الحكم على الموضوع يتحقق ذلك الفرد ويصدق عليه عنوان الموضوع بالضرورة كتولد فرد من الخبر من قول القائل كل خبرى صادق فان هذه القضية خبر بالضرورة فاذن يزيد على افراد الموضوع فرد آخر لم يكن موجوداً ولا يكون فرداً له فى نفس الامر فى مستقبل الزمان ايضم لولا هذه القضية بل المحذور شمول الحكم له فى مرتبة لحاظ الموضوع اذ يمتنع لحاظ الحكم وما يتولد منه بعين لحاظ الموضوع والالزم كون الحكم موضوعاً لنفسه وهو المراد من اتحاد الحكم والموضوع وقدمر بيانه فى الامر الاول و يزيد المحذور على القول بالتنزيل و هو لزوم الدور وقد مر بيانه فى الامر الرابع (قوله اوعدالة المخبر)اقول وجه انسحاب الاشكال فيها ان الموضوع لقوله ع صدق العادل هو خبر العادل فعلى تقدير امتناع ثبوت خبر العادل بقوله ع صدق العادل لاجل عدم امكان ثبوت الموضوع بالمحمول يلزم امتناع ثبوت عدالة المخبر ايضم بقوله ع لان كلا من الخبر وعدالة المخبر جزء للموضوع هذا على القول بالتنزيل ولازوم محذور ثبوت الاثر للخبر عن عدالة المخبر بنفس انشاء الاثر يمتنع شمول صدق

للخبر عن عدالة المخبر اذلا اثر له فى نفسه مع قطع النظر عن قوله صدق وهذا على القول بعدم التنزيل (قوله نعم لو انشاء هذا الحكم ثانيا فلا يأس فى ان يكون بلحاظه ايضم) اقول انما يكفى وحدة الجعل المستقل فى مقام الانبات خاصة ولابد من تعدده مرات بعدد الاخبار فى مقام الثبوت (بيانه انه قد عرفت فى الامر الرابع ان متعلق الامر الطريقى هو الخبر عن مؤدى مشكوك فيه ولاجل الشك فى ثبوتها عند المكلف مع فرض وجودها فى الواقع يكون الموضوع للامر الطريقى محققاً ولكل خبر من تلك الاخبار اعتباران باعتبار كونه مؤدى لخبر آخر مع الشك فيه يكون من متعلق التصديق الذى هو فعل المكلف وباعتبار انه خبر ثابت فى الواقع حسب الفرض يكون موضوعاً للوجوب بمعنى انه يجب تصديقه فى مؤديه فيتعدد الجعل مرتباً فى خبر زرارة الى خبر الشيخ مادام الشك باقيا فلو علم بخبر زرارة لزم انتفاء الموضوع بالنسبة الى خبر صفار عنه اذ ليس اخباراً عن مؤدى مشكوك فيه فلا معنى لجعل الامر الطريقى على خبر صفار فى مقام الثبوت فاذن ينحصر وجوب التصديق فى خبر زرارة مع الشك فى مؤديه وكذا الكلام فى خبر صفار وغيره فالوسائط المجهولة موضوعات لوجوبات متعددة على تقدير ثبوتها واقعا لست اقول ان الشك مأخوذ فى المؤدى والا يلزم ان يصير الامارة اصلا بل الامر الطريقى مجعول فى حالة الجهل رحيث انها امر طريقية فلا يترتب عليها اثارها عند الجهل بها كما هو كذلك فى الحجية ايضم التى هى حكم وضعى مع كونها مجعولة فى مقام الثبوت على الخبر الواقعى وان لم يعلم المكلف بذلك فمهما كانت الاخبار ذات اثر شرعى وهو وجوب التصديق فى مقام الثبوت فلا محالة يصدق ان الشيخ يخبر عن موضوع ذى اثر شرعا ولكن الجعل الواحد يكفى فى مقام الانبات اذ قد عرفت فى الامر الرابع ان لازم تصديق الشيخ تصديق المفيد ولازم تصديق المفيد تصديق سابقه الى ان ينتهى الى الخبر عن الامام ع فلاحاجة فى مقام الانبات الى تعدد الجعل اصلا ولعل قوله فتدبر اشارة الى ذلك (قوله و يمكن الذب عن الاشكال بانه انما يلزم اذا لم يكن القضية طبيعية والحكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر بل بلحاظ افراده) اقول قد عرفت الفرق بين القضية الطبيعية والمحصورة فى الامر

الثالث وانه يمتنع توجيه اللحاظ الى الحكم ومايتولد منه فى مرتبة لحاظ الموضوع ولو اجمالا لان جعل الطبيعة مابها ينظر الى الافراد اجمالا فى القضية الحقيقية انما يجدى للاحاطة الاجمالية بكل مالا يمكن الاحاطة به من الافراد الغير المتناهية لاجل عدم تناهيها و كل واحد منها قابل لتعلق اللحاظ به و يكون بحيث لو وجد لصدق عليه عنوان الموضوع مع قطع النظر عن الحكم المتأخر عن الموضوع رتبة فى مرتبة لحاظه اذ تأخر الحكم رتبة فى عالم الذهن عن الموضوع يوجب خروجه عنه عند لحاظه ولازمه تأخر الفرد المتولد من الحكم عن الموضوع بمرتبتين فكيف يعمه الموضوع فالقضية الحقيقية قاصرة عن الشمول للفرد المتولد عن الحكم وهذا بخلاف الطبيعية التى مافيها ينظر وقد جعل المحمول لازما لها اينما سرت فان المحمول يتبعها فيما اذا كان غير آب فى نفسه عن التبعية للموضوع اينما تحقق والمفروض ان وجوب التصدق من هذا القبيل و قد تقدم فى الامر الرابع كيفية شمول القضية الطبيعية للوسائط فى مقام الثبوت ونزيد توضيحا بان خبر زرارة عن الامام ع محكوم بوجوب التصديق بالنسبة الى مؤديه المشكوك فيه الذى هو وجوب صلوة الجمعة على تقدير ثبوت خبره واقعا وغب صيرورته ذا اثر شرعى فى الواقع يكون صفار قد اخبر واقعا عن موضوع ذى اثر شرعى فيعمه قوله ع صدق وهذا فرد من الخبر قد تولد له اثر شرعى من الحكم اذ وجوب تصديق خبر زرارة صار من متعلقات وجوب التصديق بالنسبة الى خبر صفار لان مفاده هو وجوب الالتزام بوجوب التصديق لخبر زرارة الذى هو مؤدى خبر صفار فح قد اخبر المفيد واقعا عن موضوع ذى اثر فاذن يتولد فرد آخر من الاثر لخبره على تقدير ثبوته واقعا وحيث ان خبر الشيخ وجدانا يكون عن موضوع ذى اثر فلا محالة يعمه قوله ع صدق فى مقام الاثبات وقد عرفت ان فى شموله له غنى عن شموله ثانيا وثالثا بالنسبة الى الوسائط الى خبر زرارة فى مقام الاثبات وقد مر رائك فى مبحث الترتب وغيره ان مركز الطلب المولوى هو الطبيعة الخالية عن كافة الوجودات ذهنا وخارجا لكنها لابما هى بل حين كونه مراة للخارج وليست المرءاتية قيدا لا فى المادة ولا فى الهيئة فاذن يكون مركز الامر الطريقى

المولوى هى الطبيعة اعنى طبيعة التصديق حين كونها مراة للخارج على نحو القضية الحينية وحيث ان متعلقه تصديق خبر العادل بمعنى ترتيب الاثر عليه فمهما تحقق كان لازمه شمول الحكم له فى مقام الثبوت ولو كان فرد من الاثر ناشيا منه الا انه لمكان عدم وصول تلك الاوامر الطريقية الى المكلف لم يترتب عليها الاثار المرغوبة منها وهى تسجيل امر متعلقه و تثبيته على المكلف و الواصل منها الى المكلف هو خبر الشيخ فى مقام الاثبات فيترتب عليه الامر الطريقى المتعلق به اثره بالنسبة الى جميع الاوامر الطريقية المشكوكة و يكون وصوله وصولها الى خبر زرارة واثر وصوله بوصوله تنجيز الواقع الذى يكون مؤديه و ليس فى مورد الامر الطريقى ارادة اصلا فليس هناك مرتبة الشأنية و الفعلية حتى يقال الفعلى منها هو الايجاب الواصل الى المكلف وقد وقع الخلط فى كلمات القوم بين مقام الثبوت والاثبات كما وقع الخلط بين مسلك التنزيل وعدمه ومن ثم استشكلوا فى الجواب بكون القضية طبيعية ناهضة للتفصى عن العويصة (قوله هذا مضافا الى القطع يتحقق ماهو المناط فى ساير الآثار فى هذا الاثراى وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب) اقول الغرض من جعل وجوب التصديق للخبر عن حكم واقعى مشكوك فيه تسجيل الواقع وتثبيته على المكلف وحيث ان امتثال الامر الطريقى المتعلق بالخبر بالواسطة هو بعين امتثال الواقع و ان كان هناك تصديقات طولية بمعنى الالتزام بالالتزام كان الغرض الداعى على جعل وجوب التصديق فى الخبر بلا واسطة هو بعينه المناط الموجود فى ساير الآثار وقضية ثبوت المناط فيها شمول الحكم لها على تقدير ثبوت الاخبار واقعا مع كون مؤدى كل واحد منها مشكوك فيه لكى يتم الموضوع بشراشر قيوده هذا فى مقام الثبوت واما فى مقام الاثبات فالخبر محرز بالوجدان فيعمه الحكم لبا و لو بمعونة انشاء آخر لثبوت المناط و لا يذهب عليك انه على القول بالتنزيل لاوجه لدعوى ثبوت المناط فى الاخبار التنزيلية فى مقام الاثبات لوضوح عدم احراز الموضوع فى مقام الاثبات بالنسبة الى خبر المفيد وغيره الى ان ينتهى الى الامام ع و عدم العلم بوجود المناط فى الخبر التنزيلى والشك فى ثبوتها فى مقام الثبوت (قوله والى عدم

القول بالفصل بينه وبين سائر الاثار) اقول مراده هوالقول بعدم الفصل لامجرد عدم القول بالفصل بمعنى انه يحصل للمتتبع فى كلماتهم ثبوت الاجماع على عدم الفرق فى حجية خبر الواحد بناء على حجيته بين الخبر عن قول الامام ع والخبر عن الخبر عن قول الامام ع لكونه واقعا فى طريق الخبر عن قول الامام ع لالاجل كون القضية طبيعية او لتنقيح المناط كى يقال بعد احتمال كون مدركه احد الوجهين لايكون الاجماع دليلا عليحدة ولعل قوله فافهم اشارة الى ذلك اوالى الفرق بين مقام الثبوت والاثبات فى شمول القضية الطبيعية حسبما نبهنا عليه (قوله ولا يخفى انه لامجال بعد اندفاع الاشكال بذلك للاشكال فى خصوص الوسائط من الاخبار كخبر صفار المحكى بخبر المفيد مثلا بانه لايكاد يكون خبراً تعبداً بنفس الحكم) اقول تقرير الاشكال ان خبر صفار المحكى بخبر المفيد ليس محرزاً بالوجدان والقضية الطبيعية انما تنهض شمولا لما يتولد من الحكم فيما اذا كان خبرية الخبر محققة كما فى خبر المفيد لنا مثلا فانه لامانع من شمول صدق له فيما اذا كان لمؤديه اثر شرعى ومعناه وجوب تصديقه فى الاخبار عن خبر صفار وليس خبر صفار محرزاً فلا اثر شرعى له ولو على نحو التوليد لكى يجب تصديق المفيد فى مؤديه فلابد من التنزيل فى خبر صفار منزلة الخبر الواقعى لكى يشمله العموم فيلزم الدور اذ يتوقف شمول صدق لخبر المفيد على التنزيل فى خبر صفار والتنزيل فيه يتوقف على كون خبره ذا اثر شرعى واقعا لكى يصح تنزيل المشكوك منزلة الواقع وليس ذلك الاثر الا وجوب التصديق فيلزم توقف ثبوت وجوب التصديق لخبر المفيد على وجوب التصديق على خبر صفار ولازمه توقف الشيئى على نفسه لان المفروض اتحاد الجعل (و انت خبير بان هذا الاشكال لايندفع بان يقال كما فى تقريرات بعض الاعلام بان الذى لايعقل هو اثبات الحكم موضوع شخصه لااثبات موضوع لحكم آخر فان هذا بمكان من الامكان و المقام يكون من هذا القبيل فان خبر مفيد انما يثبت بوجوب تصديق الشيخ فى اخباره عنه الذى فرضنا انه محرز بالوجدان واذا يثبت خبر مفيد بوجوب تصديق الشيخ يعرض عليه وجوب التصديق ومن وجوب تصديق المفيد يثبت خبر الصدوق فيعرض عليه وجوب التصديق وهكذا الى ان ينتهى

الى اول سلسلة الوسائط ثم قال و تعدد الاحكام انما ينشاء من انحلال قضية صدق العادل كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقية انتهى) وفيه ان الاشكال فى شمول صدق لخبر الشيخ المعزز بالوجدان اذ لابد فيه من كون مؤداه ذا اثر شرعى ومؤديه هو خبر المفيد مشكوك فيه فلا بد من شمول صدق له لكى يصح التنزيل فيه فاذن يتوقف شموله لخبر الشيخ على شموله لخبر المفيد وهو يتوقف على ثبوت خبر المفيد تنزيلا وهو يتوقف على شمول التصديق له فيلزم توقف الشيئى على نفسه وقد عرفت سابقا ان كون القضية حقيقية مثبت للاشكال لامنزيل له (ومع التنزل انما يعم فردا متولدا من الحكم حقيقة كما فى تولد فرد من الخبر من الحكم بثبوت الصدق على الموضوع فى كل خبرى صادق ولا يعم الفرد الجعلى الاعلى نحو دائر حسبما اوضحنا سبيله (قوله وذلك لانه اذا كان خبر العدل ذا اثر شرعى حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب اثره عليه عند اخبار العدل به) اقول هذا جواب عن الاشكال (بيانه انا قد اسمعناك ان الوسائط ذات اثر شرعى فى مقام الثبوت بمعونة شمول القضية الطبيعية للافراد الطولية المتولدة من نفس الحكم فاذن يكون الشيخ قد اخبر لنا عن موضوع ذى اثر شرعى و هو خبر المفيد مثلا اذ على فرض ثبوته واقعا يكون موضوعا لوجوب التصديق مع قطع النظر عن شموله لخبر الشيخ فى مقام الاثبات فشمول قوله صدق لخبر الشيخ يتوقف على كون خبر المفيد ذا اثر شرعى والمفروض جعل الاثر عليه فى مقام الثبوت بمعونة انحلال القضية الطبيعية الى قضايا متعددة فى مقام الثبوت اللازمة من تولد افراد طولية ومن هنا يظهر انه لاحاجة الى التنزيل فى مقام الثبوت اصلا واما فى مقام الاثبات ففى شموله لخبر الشيخ غنى عن الشمول ثانيا وثالثا للوسائط فى مقام الاثبات فاستبان انه لامجال لهذا الاشكال المذكور فى كلام الشيخ وغيره وان الاشكال واحد والجواب واحد مضافا الى ان التنزيل يتوقف على لحاظ المنزل و المنزل فيه و القضية الطبيعية آبية عن اللحاظ بالنسبة الى الافراد رأسا فالفرد التنزيلى ساقط عن الاعتبار اصلا (نقل وتعقيب)قد تشبث فى تقريرات بعض الاعلام بذيل انحلال القضية لدفع اشكال اتحاد الحاكم والمحكوم (قال و لا يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم بل تكون كل قضية حاكمة على غيرها

فان المخبر به بخبر الصفار الحاكى لقول العسكرى ع فى مبدء السلسلة لما كان حكما شرعيا من وجوب شيئ او حرمته وجب تصديق صفار فى اخباره عن العسكرى ع بمقتضى ادلة خبر العادل فيكون وجوب التصديق الصفار من الاثار الشرعية على خبر صفار نا الصدوق الحاكى لقول صفار قد حكى موضوعا ذا اثر شرعى فيعم قول الصدوق دليل الاعتبار ويجب تصديقه فى اخباره له فيكون الوجوب اثرا شرعيا رتب على قول الصدوق وهكذا الى ان ينتهى الى قول الشيخ المخبر بالوجدان الى ان قال فلا يلزم ان يكون الاثر المترتب على التعبد بالخبر بلحاظ نفسه ولا حكومة الدليل على نفسه لما عرفت من تغاير الاثار وتغاير الحاكم والمحكوم اما الاول فلان اثر التعبد بكل خبر باعتبار ما يترتب عليه من وجوب التصديق فى المرتبة السابقة على التعبد به واما الثانى فلان دليل اعتبار اللاحق يكون حاكما على الحكم المترتب على الموضوع السابق عليه انتهى) اقول لابد لحمل كلامه فى تغاير الاثار على مقام الثبوت وفى تغاير الحاكم والمحكوم على مقام الاثبات توضيح الاول انه لاريب فيما اذا علم باخبار صفار عن العسكرى ع سقطت السلاسل الاحقة عن الاعتبار رأسا اذ لامعنى للتعبد لخبر صدوق مع كون خبر صفار مخرزا بالوجدان وكذا اذا علم بخبر صدوق سقطت الوسائط اللاحقة عن الاعتبار وهكذا ومن البين ان تلك الاثار طولية متولدة من (قوله ع صدق) حقيقة لاعلى نحو الحكومة فلامعنى للحكومة فى مقام الثبوت وقد مر بيانه سابقا (توضيح الثانى ان المقصود من قوله ع صدق لخبر الشيخ اولا ثم لخبر صدوق بمؤونة الحكومة الى قول صفار جعل الخبر المحكى بقول الشيخ تنزيلا او بمعنى جعل الطريقية له على مذاقه وهكذا الى ان ينتهى الى خبر صفار وكانه فى تعبيره عن الحكم بوجوب التصديق قد جرى على مذاق القوم لاعلى مذاقه من جعل الطريقية وحسب انه بناء على جعل الطريقية لايحتاج الى ان يكون فى نفس مؤدى الطريق اثر شرعى بل يكفى الانتهاء الى الاثر ولو بالف واسطة كما صرح قبيل ذلك وكيفكان يرد عليه ما اوردناه على الشيخ بان الحكومة فى مقام الاثبات يحتاج الى اللحاظ لوضوح علم تولد فرد من الخبر حقيقة ولافرد من الاثر من مجرد انحلال القضية اذ انحلال القضية

وشمول الحكم لخبر المفيد يتوقف على تولد فرد من مجرد شمول الحكم لخبر الشيخ المحرز بالوجدان وحيث لافرد من الاثر ولامن الخبر هناك فلا محيص الا من تعلق اللحاظ الخاص الى المحكى بخبر الشيخ وجعل وجوب التصديق بالاستقلال له او دعوى تنقيح المناط فيه (ثم يبقى عليه سئوال الفرق بين الامر الطريقى وجعل الطريقية التى هى حكم وضعى مع انها سيان فى الحاجة الى كينونة الاثر الشرعى فى المتعلق بلا واسطة اومع الواسطة ومن المعلوم انه يكفى الانتهاء الى الاثر ولو بالف واسطة بشرط التلازم العقلى او العادى بين الوسائط لاقل من القطع بثبوت الاثر الشرعى فى المتعلق بالواسطة على تقدير ثبوت المؤدى بمعونة الامارة وهذا مفقود فى ما نحن فيه بالضرورة لعدم الملازمة بين ثبوت خبر مفيد و مؤدى خبر صفار عن الامام ع و لو بحسب العادة ولا لقطع بذلك على تقديره فكيف يكفى مجرد جعل الطريقية لخبر الشيخ المحرز بالوجدان لترتيب الاثر على مؤدى خبر صفار عن الامام ع عليه و كون الطريق الى الطريق الى خبر صفار طريقا الى مؤدى خبر صفار انما يتم فى الكشف التام لافى الكشف الناقص الذى يحتاج فى تتميمه الى الجعل الشرعى وسيأتى له مزيد ايضاح من ذى قبل (نقل وتعقيب) قد حكى عن بعض الاعاظم الحاج ميرزا حبيب الله قده انه اجاب عن الاشكال بما حاصله انه انما يأتى الاشكال لو كان حجية الخبر من باب التعبد حيث انه لامعنى لتصديق الخبر على التعبد الاثر نيب اثر المخبر به عليه وتنزيله منزلة الواقع ولا اثر لخبر المفيد مثلا يترتب عليه عند اخبار الشيخ يه و اما اذا كان من باب الطريقية والكاشفية كما هو كذلك بلا مرية فيكفى انتهاء الامر الى اثر شرعى و لو بوسائط عديدة عقلية او عادية و ليست الوسائط من الاخبار الا كساير الوسائط واللوازم الواقعة فى البين انتهى) ويقرب من ذلك ما فى الدرر وزاد فيه ان السر فى ذلك ان الطريق الى احد المتلازمين طريق الى الآخر وان لم يكن المخبر ملتفتا بالملازمة فح نقول يكفى فى حجية خبر العادل انتهائه الى اثر شرعى لا يقال انما يصح فيما اذا كان بين المخبر به و شيئى آخر ملازمة عادية او عقلية وليس بين المخبر به فيما نحن فيه اعنى حديث مفيد و صدقه ملازمة لا عادية و

لا عقلية فالانتقال من خبر مفيد المخبر بقول الشيخ الى تحقق مضمونه لايجوز الا ببركة قول الشارع صدق العادل فيجب ان يكون هذا الحكم باعتبار تعلقه بخبر الشيخ ناظراً الى نفسه لانا نقول ان الملازمة وان لم تكن عقلية ولاعادية ولكن يكفى ثبوت الملازمة الجعلية بمعنى ان الشارع جعل الملازمة النوعية الواقعية بين اخبار العادل وتحقق المخبر به بمنزلة الملازمة القطعية ولاتكون قضية صدق العادل ناظرة الى هذه الملازمة كما لاتكون ناظرة الى الملازمة العقلية و العادية بل يكفى فى ثبوت هذا الحكم ثبوت الملازمة فى نفس الامر حتى تكون منتجة للحكم الشرعى العملى انتهى) وفيه منع الملازمة النوعية الواقعية بين خبر الشيخ و خبر صفار مثلا فان الشيخ انما يخبر عن خبر الصدوق ولا يخبر عن خبر صفار اذ تلك الملازمة انما تثبت بمعونة القياس الاستثنائى كان يقال لو كان خبر الشيخ عن خبر الصدوق صدقاً مطابقاً للواقع لكان خبر صفار عن الامام ع صدقاً ومن وضع المقدم ينتج وضع التالى ومن المعلوم عدم صحته وليس الطريق الى الطريق الى شيئى طريقاً الى ذلك الشيئى اذ هذا انما يثبت بمعونة قياس المساوات المتوقف على مقدمة خارجية غير ثابتة فيما نحن فيه مثلا يصح ان يقال المتحد مع شيئى متحد مع ذلك لامكان احراز المقدمة الخارجية ولا يصح ان يقال القريب من القريب الى شيئى قريب من ذلك الشيئى لعدم ثبوت تلك المقدمة والمقدمة الخارجية ثابتة فى الكشف الحقيقى القطعى فالكاشف بالوسائط عن شيئى كاشف حقيقة عن ذلك الشيئى بخلاف الكشف الظنى فانه ليس الكاشف عن خبر المفيد بخبر الشيخ كاشفا ظنيا عن قول الامام ع فمهما لم يكن هناك ملازمة نوعية واقعية بين خبر الشيخ و قول الامام ع و لا كونه طريقا اليه لم يكن مجال لتنزيلها منزلة الملازمة العقلية او العادية و مع انتفاء الملازمة العقلية و العادية و انتفاء الملازمة الجعلية لايعم قوله صدق العادل خبر الشيخ اذ ليس لمؤديه اثر شرعى ولو بالواسطة فلابد من تنزيل الخبر المشكوك منزلة الخبر الواقعى فى وجوب التصديق والمفروض انحصار الاثر فى نفس هذا الحكم فيلزم محذور الدور مع التنزيل وبدونه يلزم اتحاد الحكم والموضوع وقد مر بيانهما مستوفى (نقل وتعقيب) (قال فى مقالات

الاصول في مبحث قصد القربة وتصحيحه يقتضي رسم مقدمة وهي ان شخص انشاء الامر الوارد في شخص الخطاب تارة يراد منه ابراز شخص الارادة القائمة بموضوع الامر و مادته و اخرى يراد سنخه ففي الثاني تارة يراد منه السنخ الموجود في ضمن افراد عرضية نظير الامر بكل طبيعة سارية كاكرم العالم فان من شخص هذا الانشاء اريد سنخ الوجوب القائم بطبيعة العالم السارية في ضمن افراد عرضية ولذا يقال بان مثل هذا الخطاب قابل للانحلال بخطابات متعددة بعدد افراد الطبيعة و تارة يراد منه السنخ الموجود في ضمن افراد طولية و ذلك ايضم تارة يكون طولية الحكم بملاحظة طولية احد الفردين للاخر ذاتا حسب معلولية احدهما عن الآخر و ذلك كما في قوله (اذا دخل الوقت وجب الصلوة و الطهور) حيث ان وجوب الطهور من جهة كونه معلول وجوب الصلوة واخرى تكون طولية احد الفردين للاخر من ناطة موضوعه على قيام الفرد الآخر من الحكم على موضوع آخر وذلك مثل قوله وجب تصديق العادل الشامل باطلاقه للافراد الطوليه من مثل الاخبار مع الواسطة حيث ان موضوع هذا الانشاء كل خبر لمؤديه اثر فاذا فرض صيرورة موضوعية الخبر بالواسطة لهذا الانشاء منوطة بشمول شخص حكم آخر وفرد وجوب للفرد السابق الذي هو محكي هذا الخبر تقهراً يصير الوجوب المتعلق به فرداً آخر من الوجوب في طول الفرد السابق ففي ذلك الموارد اريد من الوجوب سنخ من الوجوب الموجود في ضمن افراد طولية حسب دخل الفرد الآخر في موضوع هذا الفرد ولا ضير فيه ابداً وبمثله ينحل الاشكال المعروف في باب الخبر بالواسطة انتهى) اقول ان كان المقصود من الالتزام بسنخ الوجوب الجواب عن الاشكال في مقام الثبوت ففيه ان نشوء الافراد الطولية من قوله صدق العادل تكويني توليدي لا تشريعي جعلي فلا يحتاج تولد الافراد الطولية الى لحاظ الشارع كي يلجئنا الى هذا التكليف نظير تولد فرد من الخبر من قوله كل خبري صادق فانه تكويني توليدي من ايجاد هذا الكلام لا يحتاج الى لحاظ المتكلم اصلا و مع فرض كون القضية طبيعية بمعنى تلازم المحمول للموضوع اينما تحقق يتسرى وجوب التصديق الى هذا الفرد الناشي من نفس هذا الكلام في نفس

الامر بلا حاجة الی اللحاظ اصلا و لازم ذلك صيرورة المحمول داخلا فی الموضوع حين عروض المحمول علی الفرد المولود ولاضير فيه اذ ليس من قبيل عروض الشيئ لنفسه بل من باب شمول شخص حكم لموضوع يتوقف فرديته علی ثبوت شخص حكم آخر متحد معه فی السنخ لفرد آخر من العام ففی ما نحن فيه خبر صفار عن الامام ع بوجوب صلوة الجمعة موضوع لوجوب التصديق الذی هو حكم صرف وخبر الصدوق عنه يكون خبراً عن موضوع ذی اثر شرعاً فی نفس الامر و قد تولد هذا الفرد حقيقة من شمول صدق لخبر صفار بلاحاجة الی لحاظ وجعل تشريعی اصلا فيكون من قبيل شخص حكم لموضوع تولد من ثبوت شخص حكم آخر متحد معه فی السنخ لفرد آخر من العام لا من قبيل عروض المحمول لنفسه و لازمه صيرورة الحكم السابق موضوعا للاحق و هذا تكوينی لا تشريعی لا يحتاج الی اللحاظ بعد جعل الحكم لازما للطبيعة اينما سرت وهكذا فی الوسائط الی ان ينتهی الی الشيخ فی مقام الثبوت فظهر ان كون القضية طبيعية ناهضة لدفع الاشكال بلا حاجة الی الالتزام بالسنخ نعم ينحل القضية الی قضايا طولية فيما نحن فيه و الی قضايا عرضيه فی قوله اكرم العام واحل الله البيع ونحوه ويكون زمام الانحلال بيد العقل فی كلتا القبيلتين بخلاف الوجوب فی قوله ع اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فان وجوب المقدمة وجوب شخصی مولوی ناش عن وجوب شخصی آخر و هناك ارادتان متعددتان شخصا فلا محالة يكون لكل واحد انشاء يخصه ولازمه ان يكون قوله ع وجب الصلوة والطهور مستعملا فی سنخ الوجوب و لا كك الامر فيما نحن فيه مضافا الی انه لا ارادة ولا كراهة فی مورد الامر الطريقی رأسا علاوة علی ارادة ذی الطريق و كراهته حسبما مر بيانه عند شرح كلام الاستاد (و ان كان المقصود النقصی عن الاشكال فيمقام الاثبات ففيه عدم الحاجة الی جعل وجوب التصديق علی الوسائط من خبر الشيخ الی خبر صفار عن الامام ع الا علی القول بالتنزيل وجعل الحكم المماثل بمعنی تنزيل خبر المفيد المشكوك منزلة الخبر الواقعی الذی لازمه جعل وجوب التصديق عليه بحيث يكون هناك عند المصادفة وجوبان و من البين ان سنخ هذه الوجوبات واحد و كلها من سنخ الحكم

الصرف وليس واحد منهاموضوعاً للاخر اذ الشيخ انمايخبر عن الخبر الواقعى للمفيد وعن اثره بالالتزام الذى هو وجوب التصديق الواقعى و لايخبر عن الحكم المماثل المتأخر رتبة عنه فليس فرداً لصدق العادل الناظرالى الاخبارفى مرحلة الثبوت وليس فى الحكم المماثل على القول به محذور اتحاد الحكم والموضوع بعد الفراق عن مقام الثبوت بل المحذور فيه منحصر فى تعدد الحاظ و تكثر الجعل بعدد تلك الاحكام المماثلة فاذن لاتمس الحاجة الى تكلف الالتزام بالسنخ لافى مقام الثبوت ولا فى مقام الاثبات ثم انه قده قايس بين ما نحن فيه و بين قصد التقرب فى انحلال عقدته بالتزام بالسنخ (وفيه)انه قياس مع الفارق وقد نبهناعلى الفرق فى مبحثه (قوله ان كلمةلعل وان كانت مستعملةعلى التحقيق فى معناها الحقيقى وهو الترجى الايقاعى الانشائى) اقول لاريب ان صفة الترجى التى هى من الكيفيات النفسانية ليست قابلة الابداع بمجرد تعلق القصد الى انشائه بلفظة لعل بل لها اسباب حقيقية بها يتحقق صفة الرجا فى النفس فيكون المنشاء بها الترجى الايقاعى و يختلف الدواعى فتارة يكون الداعى اظهار الرجاء حقيقة و هذا ممتنع فى حقه تعالى اذ لازم توقع المرجو هو الشك فى حصوله و هو ممتنع على العالم بالحقايق و لان الرجاء من الكيفيات النفسانية المختصة بالممكنات لمافيه من النقص فى القدرة ولا معنى للرجاء بالنسبة الى القادر المطلق لكن اظهار الرجاء ينساق الى الذهن عند اطلاق لفظة لعل فلابد من المناسبة له عند الصرف الى غيره كما هو كذلك فى ساير الصيغ عند الصرف الى غير ما هو المنساق اليه عند الاطلاق كصيغة افعل الى الانذار والتهديد وغيرهما و كلفظه الاستفهام عند صرفها الى غيرالاستفهام الحقيقى ويختلف الدواعى باختلاف الجهات المحسنة المناسبة للمعنى المنصرف اليه عندالاطلاق فى تلك الصيغ وان كانت مستعملة فى المعنى الحقيقى الايقاعى دائما وحيث ان الترجى يستلزم محبوبية المرجو ومحبوبية الفعل من الغير تستلزم الطلب عنه فاذن يكون الداعى على ايقاع الترجى اظهار طلب الفعل عن الغير ولعل النكتة فى العدول عن الطلب الى الترجى ان من دأب الملوك والاكابر انهم اذ حاولوا انجاز امر محبوب و تسجيله ان يعبروا بلفظة

لعل وعسى وعليه يكون لفظة لعل فيما نحن فيه ظاهراً فى الطلب الايجابى بلا حاجة الى ضميمة عدم القول بالفصل بدعوى ان رجحان العمل بخبر الواحد يلازم وجوبه عند الكل فان من اجازه اوجبه و من لم يجزه قال بتحريم العمل بخبر الواحد فلا قائل بالفصل بين الرجحان و الوجوب (ودعوى ان لفظة لعل مشترك لفظاً بين ترجى المحبوب (نحو لعل الحبيب مواصل) وبين الاشفاق عن المكروه نحو (لعل الرقيب حاصل) مضافاً الى معنى التعليل الذى ذهب اليه الاخفش والكسائى وحملا عليه قوله تعالى (وقوله له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى) نظراً الى ان التذكر والخشية من فرعون غير مرجو لموسى وهارون واثبت الكوفيون له معنى آخر وهو الاستفهام و حملوا عليه قوله تعالى (لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك امراً) والمحكى عن صحاح الجوهرى ان لعل كلمة الشك ومع اشتراك لفظه بين هذه المعانى لاوجه لحمله فى الآية على الترجى الملازم للمحبوبية (مردودة بان الظاهر انه موضوع للجامع بين المعنيين الاولين وهو التوقع كما نص عليه ابن هشام فى المغنى وفى شرح الصمدية و المراد من التوقع كون الشيئى فى معرض الوقوع و لا يخلوا عن كونه محبوبا او منفوراً اذلا معنى للتوقع لشيئى لايعباء بشأنه والمرادف له فى الفارسية (باشد) لكنه منصرف عند الاطلاق الى الترجى ولا بأس بكون الداعى افادة التعليل فيما اذا كان مدخول لعل هو الغاية كمالا بأس بافادة الشك اللازم للترجى او ماينا سبه مع نصب القرينة واما لفظ لعل فى الآيات المذكورة فهو لابداع معناه الجامع لافادة محبوبية المدخول او مكروهيته اذ مع القول اللين يكون التذكر لفرعون متوقعا محبوبا لا مع الغلظة ولم يحصل من فرعون التذكر و الخشية فلا وجه لحمل الآية على التعليل و كذا فى قوله تعالى لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك امراً) اى سيكون احداث امر من الله متوقعا بان يقلب قلب الزوج من بغضها الى محبتها فيراجعها والالفة محبوبة و كذا فى قوله تعالى (لا ندرى لعل الساعة قريب) اى انها قريبة الوقوع تهديد للمستعجلين فيكون الاستعجال مكروها و كذا فى قوله تعالى(فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك) اى انت لضيق نفسك بما يقولون تكون فى معرض ترك التبليغ فيكون

مكروهاً نظهر مما ذكرنا ان المراد هو الترجي من لفظ لعل في آية النفر اما للانصراف او بمعونة القرينة (قوله وعقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه) اقول هذا مفاد قول صاحب المعالم (قال لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضى له وجب والا لم يحسن طلبه دليل على حسنه و لا يحسن الا عند وجود المقتضى وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب انتهى) وهنا وجه آخر في تقرير الآية لافادة حجية خبر الواحد و هو انه لاشك ان الطلب المستفاد من محبوبية التحذر عند الانذار طلب مولوي طريقي لا نفسي اذ ليس المراد من الحذر مجرد الخوف الذي هو من صفات النفس بل المراد هو التحذر العملي الذي ينطبق على اتيان المأمور به او المنهي عنه وقد مر غير مرة ان امتثال الطلب الطريقي بعين امتثال الواقع كما ان مخالفته بعين مخالفة الواقع فمهما كان مؤدى الوجوب او التحريم كان مفاد الطلب الطريقي تنجيزهما فلا معنى للندبية ولا لرجحان الغير المانع من النقيض فالطلب الطريقي ح ايجابي وهذا يكفي للقول بالحجية و كون الطلب المستفاد من الآية وجوبياً اذ لم يقل احد بالوجوب في مورد تأدي الطريق الى الندب او الكراهة و لعل نظر صاحب القوانين الى ذلك وان اطال بما لا طائل تحته (ويرد على الوجه الاول الذي ذكره الاستاد بانه يمكن ان يكون ايقاع الترجي من الله تعالى بعد تنزيله تعالى منزلة المترجي وبعد هذا التنزيل يكون استعمال لعل في الترجي الايقاعي بداعي افادة الترجي الحقيقي و عليه فلا ملازمة بين محبوبية التحذر و مطلوبيته من الغير (بيانه ان قضية تشبيه حال المتكلم بحالة المترجي ان يكون محبوبية التحذر لله على حذو محبوبية الفعل المترجى المترجى ولا ريب ان الترجي انما هو فيما لا يمكن وصول المترجي الى الفعل المترجى الا بعد حصول مقدمات غير مقدورة له ويكون المترجي انما يترجى الفعل على تقدير حصول تلك المقدمات اتفاقا ومن البين انه لا ملازمة بين محبوبية التحذر كذلك وبين مطلوبيته من الغير لوضوح التفكيك بين الترجي الحقيقي و طلب الفعل من الغير و حيث ان الخطابات الالهية منزلة على متفاهم اهل اللسان فلا غرو في استعمال لفظ لعل في معناه الايقاعي بداعي افادة الترجي الحقيقي بعد التنزيل المذكور وهذا غير عزيز في الكتاب

العزيز كما فى قوله تعالى (وما تلك بيمينك يا موسى) فان التنزيل منه تعالى منزلة الشاك فيما يكون يمرأى منه تعالى ومن المخاطب انما يكون لافادة حب المكالمة مع المخاطب المستلزم لكون المخاطب محبوبا عنده و قدنبهنا على شطر من هذه المزايا فى مبحث معانى الصيغة وامادعوى استقرار ديدن الموالى العرفية على التعبير بالترجى فى مقام الطلب عن العبيد فممنوع جداً وان كان قد يكون كذلك (ويرد على الوجه الثانى منع انطباق التحذر العملى على الواجبات التوصلية وترك المحرمات اذ هو ناش عن الخوف القلبى وهذا انما يتأتى فى الواجبات التعبدية خاصة و مهما لم يكن منطبقا عليها لم يكن الامر بالتحذر امراً طريقيا اللهم الآن يتشبث بذيل عدم القول بالفصل بين التعبديات وغيرها وهذا مبنى على كون الامر بالتحذر فيها طريقية وعلى ثبوت الاجماع على عدم الفرق و كلاهما فى محل منع لاحتمال كونه ارشاديا بداعى التحذير عن الوقوع فى المفسدة او ترك المصلحة وسيأتى له مزيد ايضاح من ذى قبل (قوله ثانيها انه لما وجب الانذار لكونه غايه للنفر الواجب كما هو قضية لولا التحضيضية وجب التحذر والالغى وجوبه)اقول فى المغنى لولا للتحضيض والعرض فيختص بالمضارع او ما فى تأويله (نحو لولا تستغفرون الله)ونحو لولا اخرتنى الى اجل قريب) والفرق بينهما ان التحضيض طلب بحث و ازعاج والعرض طلب بلين و تأدب ويكون للتوبيخ و التنديم فيختص بالماضى نحو لولا جاء واعليه باربعة شهداء انتهى) واختلاف المعنى انما يكون باختلاف مدخوله نفى الماضى توبيخ على ترك الواجب وتنبيه على انه حصل الاخلال بذلك الواجب وفى المضارع حث على اتيان الفعل كانك تقول لما لاتفعل هذا الفعل الواجب وفى الماضى تقول لم ما فعلت ذلك الفعل وقد فاتك الواجب فليس لفظ لولا مشتركا لفظيا بين التوبيخ والتحضيض وفى التفسير الكبير ان لولا كلمتان كهلا ولو ما فظهر ان كلمة لولا تدل على وجوب النفر للتفقه و لو كان وجوبا كفائيا لتعليم الجاهلين و يجب على كل واحد منهم التعلم واخذ المسائل الدينية الفرعية وجوبا عينيا فيما اذا كانت فى معرض الابتلاء (وتقرير هذا الوجه بان يقال ان ايجاب الانذار مستلزم عقلا لوجوب الحذر للزوم اللغوية

بدونه (ولا يذهب عليك انه بناء على تسليم استلزام وجوب الانذار لوجوب التحذر لامجال لانكار الاطلاق في وجوب التحذر واحتمال كون وجوبه مقيداً بصورة حصول العلم للمنذرين لوضوح ان الانذار واجب مطلقاً سواء افاد العلم للمنذرام لا وحيث ان الانذار واجب للتوصل الى التحذر فاطلاقه كاشف عن اطلاق وجوب التحذر لوضوح امتناع اطلاق احدهما واشتراط الآخر قضية للتبعية الثابتة بينهما اطلاقاً وتقييداً وان كان يتعاكسان في ذلك في مقام الثبوت والاثبات فان التبعية للمقدمة في مقام الثبوت ولذى المقدمة في مقام الاثبات كما فيما نحن فيه فان الآية ليست مسوقة لبيان غائية التحذر لكي يقال ان النفر واجب مطلقاً فيكون غايته كذلك بل تكون الآية بصدد ايجاب النفر للتفقه فاذن يقع الشك في اطلاق وجوب التحذر وبمعونة اطلاق وجوب المقدمة يستكشف الاطلاق في وجوب التحذر في مقام الاثبات قضية للتبعية اللازمة بينهما في مقام الثبوت فيكون قياساً انياً على المطلوب (لايقال) التبعية في مقام الثبوت انما تكون بين فعلين صادرين من مكلف واحد يكون احدهما واجباً نفسياً يترشح الوجوب من وجوبه الى ما يكون مقدمة صادرة من ذلك المكلف نظراً الى عدم المكنة للمكلف على اتيان ذى المقدمة بدون اتيان المقدمة واين هذا من فعلين لامكلف واحد كما فيما نحن فيه لوضوح ان الانذار صادر من المنذر والتحذر فعل المنذرين المتعلمين فقياس ما نحن فيه بباب المقدمة قياس مع الفارق (لانا نقول ليس المراد هو الوجوب الغيرى المترشح من الوجوب النفسى بل المراد هو الوجوب للغير ويكون وجوبا نفسيا وان كان المصلحة في متعلقه التوصل الى الغير والتهياء له فالانذار واجب نفسى ومصلحته هى التوصل الى تعلم الغير والتوطئة له و من البين ان اطلاقه يستتبع اطلاق وجوب التحذر في مقام الاثبات اذ وجوب الانذار عند عدم حصول العلم للمنذرين انما يكون للتوصل الى حصول التحذر فلو لم يكن التحذر في هذا التقدير واجبا لزم كون وجوب الانذار لغواً و هذا هو المحذور الذى نبه عليه الاستاد في الحاشية (قال و لا يخفى انه لو سلم الاستلزام لايرد عليه ما اوردناه على الوجهين الاولين ضرورة تبعية وجوبه لايجاب الانذار في الاطلاق او الاشتراط بحيث لايجوز ان لايجب على تقدير مع ايجابه

ضرورة لزوم المغوية على هذا التقدير و ظاهره قده توجيهه عليه ايضم كما لايخفى انتهى) ومقصوده الاعتراض على الشيخ (قال لايستفاد من الكلام الامطلوبية الحذر عقيب الانذار بما يتفقهون فى الجملة لكن ليس فيها اطلاق وجوب الحذر انتهى) فان ظاهره منع الاطلاق فى وجوب الحذر حتى على تقدير الاطلاق فى وجوب الانذار وقدعرفت استلزام اطلاقه لاطلاق فى مقام الاثبات وتبعية اطلاق وجرب الانذار لاطلاق وجوب الحذر فى مقام الثبوت اذ هذا قضية كون وجوبه النفسى لاجل التوصل الى التحذر (تنبيه) ربمايترأى من بعضهم ان وجوب الانذار وجوب غيرى لاوجوب نفسى للغير ومن ثم جعل تابعا لوجوب التذر فى الاطلاق والاشتراط تبعية المعلول للعلة لا للزوم اللغوية وهذا مبنى على تعلق التكليف فيمقام الثبوت بالمصالح الكامنة فى المتعلقات فيما اذا كانت تلك المصالح اختيارية ثم ترشح الوجوب منه الى تلك المتعلقات و قد وقع التصريح بذلك هنا فى كلمات بعضهم و لكن التحقيق خلافه لان تلك المصالح اذا لو حظت فوائد مترتبة على الفعل المأمور به صارت علة غائية للارادة و الامر فى عالم التصور ومعه لايعقل تعلق الارادة و الامر بها فى مرتبة تعلق الامر بتلك الافعال المحتوية على المصالح اذالملحوظ فى تلك المرتبة نفس الافعال الخاصة وبلحاظ تلك المصالح التى واقعة فى مرتبة العلة تتعلق الارادة من الغير التى هى روح الامر بها فكيف يكون تلك المصالح مركزاً للامر فى هذا الحاظ وان كانت محبوبة ومشتاقا اليها فان محبوبية شيئ لانستلزم طلبه من الغير اذ ربما لايكون مصلحة فى الطلب من الغير و ان كانت المصلحة فى الفعل ملزمة و قد تقدم بيان ذلك مستوفى فى مبحث الوجوب الغيرى مضافاً الى انه لا معنى لترشح الوجوب من خطاب خاص بشخص الى شخص آخر اذ لايخلوا اما ان يكون المقدمة لذلك الخطاب مقدوراً للمخاطب ام لا فعلى الثانى لايتوجه اليه الخطاب اصلا وقدرة غير المخاطب على اتيان المقدمة لاتكون مصححة لتوجيه الخطاب الى المخاطب وعلى الاول يكون الوجوب المقدمى متوجهاً الى المخاطب لا الى غيره ففيما نحن فيه قضية ايجاب التحذر ترشح الوجوب الى مقدماته المقدورة للمتحذر فيجب عليه النفر للتعلم بنفسه او وكيله لا على غيره

فظهر مما ذكرنا ان وجوب الانذار ليس وجوبا مقدميا بل هو وجوب نفسى و ان كان لاجل التوصل الى تحذر المنذرين(قوله ثالثها انه جعل غاية للانذار الواجب وغاية الواجب واجب) اقول اما وجوب الانذار فلكونه غاية للنفر الواجب لوقوعه فى تلوا داة التحضيض واما كون التحذرغاية للانذارفلان الانذارعلة معدة للتحذر وان لم يكن علة تامة له لمكان دخالة اختيار المكلف فى تحققه و مع كون المكلف فى مقام الانقياد يكون الانذار جزء اخيراً للعلة فيكون التحذر ح اثراً مستنداً اليه و غاية مرتبة عليه فمهما كان التحذر غاية مترتبة على الانذار الواجب لاجله كان مطلوبا من المتحذر اذالمفروض ان التحذر محبوب ومشتاق اليه لنفسه وايجاب الانذار للتوصل اليه فمع كون التحذر فعلا اختياريا يتعلق الطلب و الالزام به اولا فى مقام الثبوت ثم يتعلق الايجاب ثانيا بالانذار فيكون واجبا نفسيا للغير و التحذر واجبا نفسيا لنفسه اذ الغاية المترتبة على فعل الواجب ممالا يرضى الامر بانتفائه سواء كان من الافعال الاختيارية ام لا ومع كونه منها يكون واجبا على المكلف اذ هذا قضية كونه محبوبا جداً لايرضى الآمر بانتفائه وليكن هذا مراد القوم اعنى كون التحذر غاية لاعلة غائية كما فى تقريرات بعض الاعلام لما اسمعناك آنفا انه يمتنع تعلق الطلب والارادة الى العلة الغائية من حيث كونها علة داعية لتوجيه الطلب الى فعل مستتبع لها فانها متقدمة رتبة على ارادة ذلك الفعل فكيف تتعلق بها و هذا بخلاف الغاية المترتبة على الفعل الواجب فانه لاضير فى تعلق الايجاب به اولا ثم ايجاب آخر بها يكون محصلا له سواء استفيد ذلك من اللفظ اوعلم من الخارج وليس المراد من فقطة لعل افادة التعليل حتى تدل على كون التحذر علة غائية وقد نبهنا على ذلك سابقا بل غاية ما يستفاد من الآية كون التحذر غاية حسبما اوضحنا سبيله فظهر مما ذكرنا انه لو استفيد من الآية كون التحذر علة غائية لما امكن تعلق الايجاب به فى مرتبة لحاظ كونه علة لايجاب الانذار اللهم الا بلحاظ آخر يتعلق به بالاستقلال فاذن لا يكون مجال لاثبات وجوبه من مجرد جعله علة غائية ولابد لك من التماس دليل آخر من الخارج ومما ذكرنا استبان ان اللامين فى قوله تعالى ليتفقهو ولينذروا) لمجرد

افادة كون التفقه و الانذار فائدة مترتبة على النفر تكون مقصودة للنافرين و علة غائية لنفرهم لالايجاب الشارع عليهم النفر بمعنى انه يجب عليهم النفر لهذا الغرض وحيث انه يستفاد من ذلك كونهما فائدة مترتبة على النفرمحبوبة للشارع فلا مجالة يكونان واجبين عليهم و لعل تعبير الاستاذ بكون الانذار غاية للنفر الواجب لاعلة غائية للتنبيه على ما ذكرنا (قوله و يشكل الوجه الاول بان التحذر لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع فى محذور مخالفته)اقول هذا اشكال على صاحب المعالم حيث قال لامعنى لجواز الحذر اوندبه فانه انما يصح قوله لو انحصر الانذار بالعقوبة على المعصية و ليس كذلك لصحة الانذار بملاحظة فوت المصالح و الوقوع فى المفاسد الكامنتين فى الافعال على ما هو المشهور بين العدلية من تبعية الاحكام لها ومن البين انعدم الوقوع فى محذور فوت المصلحة او الوقوع فى المفسدة حسن عند العقل وليس بواجب عقلا فيمالم يكن هناك حجة على التكليف بل التخوف لرجاء ادراك الواقع ح انقياد حسن (لايقال ان المتعارف من الانذار من المبلغين للاحكام فى مقام الحث على العمل بها بيان ما يترتب على الفعل والترك من العقوبات الاخروية دون المصالح والمفاسد فيكون المراد من التحذر المنبعث عنه هو التحذر من العقوبة لا التحذر عن فوت الواقع عند احتماله (لانا نقول ان الوجه الاول مبنى على دلالة لفظ لعل بعد انسلاخه عن الترجى الحقيقى على مطلوبية التحذر ودعوى كونها ملازمة للطلب الحتمى عقلا مع قطع النظر عن وجوب الانذار و كون قوله حجة للمتحذر بملاحظة اللغوية كما فى الوجه الثانى او كون غاية الواجب واجبة كما فى الوجه الثالث ويكون النظر مقصوراً على دلالة لفظ لعل مع قطع النظر عن مفاد صدر الآية فاذن يصح ابداء الشق الثالث فى مقابلة دعوى الانحصار فى الشقين و ان الانحصار بين وجوب التحذر مع قيام الحجية وعدمه و مع عدمه ليس حصراً عقليا اذ الانقياد شق ثالث عند احتمال الوقوع فى مخالفة الواقع و التحذر عنها حسن و ليس هذا تعبداً بالظن كى يكون محرما بالادلة الاربعة حسبما مر بيانه فى تأسيس الاصل (ايقاظ) لايخفى ان هذا الاشكال لاينسحب فى الوجه الثانى والثالث اما الوجه الثانى فلوضوح

عدم اندفاع محذور اللغوية بمجرد حسن التحذر عقيب وجوب الانذار اذ موضوع حسنه هواحتمال الوقوع فى خلاف الواقع سواء وجب الانذارام لافيلزم لغوية ايجاب الانذارمع عدم وجوب التحذر فلا ينحسم الوجه الثانى بابداء هذا الاحتمال اعنى حسن التحذر لرجاء ادراك الواقع واما الوجه الثالث فلان محصوله وجوب الغاية من ناحية الشارع نظراً الى عدم امكان الانفكاك بين وجوبها و وجوب ذيها و من البين ان حسن التخوف من ناحية العقل لاينهض فكما للتلازم المذكور فظهر مما ذكرنا ان الاشكال الذى افاده الاستاد مختص بالوجه الاول (قوله ولم يثبت ههنا عدم الفصل) اقول مراده كما افاده فى الحاشية ان حسن الاحتياط و التحذر بما انذر لئلا يفوت المصالح على المكلف ولايقع فى المفاسد ممالا ينكره احد فلامجال لدعوى الاتفاق على عدم الفصل بين وجوب العمل بخبر الواحد وبين حرمته اذ العمل به لا على نحو التعبد والالتزام بل لرجاء درك الواقع لاقائل ببطلانه ولا دليل على حرمته ولا على قبحه حسبما مر بيانه فى مبحثه نعم المنقول منهم قولان قائل بالوجوب وقائل بالحرمة فيثبت من ذلك عدم القول بالفصل لا القول بعدم الفصل وانت خبير بان العمل برجاء ادراك الواقع ليس عملا بخبر الواحد كى يكون القول بحسنه قولا بالفصل فالاولى الاقتصار على ما افاده فى الكتاب بقوله ولم يثبت ههنا عدم الفصل) بيانه انه لايجوز القول بالفصل فيما اذا احرز الاتفاق على نفى الثالث والا فمجرد كون المسئلة ذات قولين بلا احراز ذلك لايكشف عن رأى الامام ع فضلا يجوز احداث قول ثالث كما هو كذلك فى الاقوال الحادثة فى الازمنة المتأخرة بعد كون المسئلة ذات قولين و يظهر ذلك للمتتبع فى الكتب الفقهية (قوله و الوجه الثانى والثالث بعدم انحصار فائدة الانذار بايجاب التحذر تعبداً ولا اطلاق يقتضى وجوبه على الاطلاق) اقول اما الاشكال على الوجه الثانى فبعدم انحصار فائدة الانذار بايجاب التحذر تعبداً بل كفى ما فى الانذار من اظهار الحق ونشره وبسطه بين الناس ليتم به الحجة عند حصول العلم لهم من جهة كثرة المنذرين او احتفاف الانذار بالقرينة الموجبة لحصول العلم لهم و لا منافات بين كون الانذار واجبا مطلقا سواء حصل العلم من قول المنذر لا وبين عدم وجوب

التحذر تعبداً كى تكون الآية دليلا على حجية خبر الواحد لما نبها عليه من عدم انحصار الفائدة فى ذلك لوضوح ان لفظ لعل لايدل على انحصار الفائدة فى التحذر عقيب مجرد الانذار ولولم يفد العلم (ودعوى ان لازمه ان يكون المجموع انذاراً واحداً لان المجموع هو المقتضى للخوف مع ان كل واحد مكلف بالانذار (مدفوعة بان الخبر المشتمل على بيان العقاب انذار وتخويف سواء حصل منه الخوف ام لا الاترى ان الخبر عن العقاب المفيد للعلم ربما لايؤثر فى نفس العاصى مع انه انذار و ليس التخويف من مقولة الكسر والانكسار بل من مقولة البعث و الانبعاث فما فى نهاية الدراية لا يخلوا عن النظر (اما الاشكال على الوجه الثالث فبانه لاطلاق يقتضى وجوب التحذر على الاطلاق لان الآية مسوقه لبيان وجوب النفر لالبيان غائية التحذر ولعل وجوبه كان مشروطا بما اذا افاد العلم لولم نقل بكونه مشروطا به فان النفر انما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين ومعرفة ماجاء به النبى صفكما لايكون الانذار واجبا الابما علم انه من معالم الدين كذلك لايكون التحذر واجبا الاعما علم انه منها و لا يخفى ان الاشكال فى الوجه الثالث مبنى على منع الاطلاق فى الغاية وذيها معا بخلاف الاشكال على الوجه الثانى فانه مبنى على منع الوجوب فى التحذر تعبداً ولو كان وجوب الانذار مطم و الوجه فى الفرق بينهما ان اللغوية تندفع بمجرد وجود فائدة اخرى مترتبة على الانذار ومعها لاموجب لكون التحذر واجبا تعبداً ولو كان الانذار واجبا مطم هذا فى الوجه الثانى واما فى الوجه الثالث فلابد من منع الاطلاق فى وجوب الانذار اذمع اطلاق وجوبه لامجال لمنع الاطلاق فى وجوب التحذر اذ الغاية تابعة لذيها اطلاقا وتقييداً فى مقام الاثبات وان كان الامر بالعكس فى مقام الثبوت حسبما مر بيانه مستوفى وهذا مبنى على تسليم كون التحذر غاية مترتبة على الانذار وان لم تكن الآية مسوقة لبيان غائيته وحكمه انمع انكارها نظراً الى كون الانذار من المعدات لها وليس علة ولاجزءاً اخيراً منها كى يكون اثراً ناشيا منه لاضير فى المنع عن وجوب التحذر رأسا كما لا حجر فى القول بالاطلاق فى وجوب الانذار مع القول باشتراط وجوب التحذر بصورة حصول العلم اذالمفروض عدم كون التحذر

غاية ح فلايمتنع اختلاه معه اطلاقا و تقييداً و الحاصل ان الاحتمالات هيهنا ثلاثة الاول ان يكون لتحذر غاية و الآية مسوقة لبيان حكمه فمن المعلوم انه ح مستقل في اللحاظ وفي الحكم ولا يكون تابعاً للانذار اطلاقاً وتقييداً فلامحالة يحمل لفظه على الاطلاق و هذا مفاد الوجه الاول و ان كان في دلالته على الوجوب اشكال سبق ذكره الثاني ان يكون التحذر غاية ولكن الآية ليست مسوقة لبيان حكمه فلا محالة يتعلق به الايجاب قضية لكرنه فعلا اختيارياً غاية للواجب لكنه تابع لوجوب الانذار اطلاقاً وتقييداً في مقام الاثبات وهذا هوالظاهر من كلام الاستاد الثالث ان لايكون التحذر غاية رأسا وقد عرفت ان للمنع عن وجوبه مجال فضلا عن اطلاقه (واعلم انه وقع في بعض السنخ لعدم اطلاق مكان ولااطلاق) وظاهره انه تعليل للاشكال على كلا الوجهين ولعله غلط من النساخ اذقدعرفت ان قضيته الاشكال على الوجه الثاني بعدم انحصار الفائدة بالتحذر منع وجوب التحذر رأسا بخلاف الاشكال على الوجه الثالث فان قضيته منع الاطلاق في وجوب التحذر ولو كان واجبا في الجملة وهذا موافق لما افاده في الحاشية نعم يمكن ان يكون هذه العبارة اعني لعدم اطلاق تعليلا للاشكال على الوجه الثاني والثالث فيما اذا كان المراد منع الاطلاق مع تسليم الوجوب في الجملة في كليهما لكنه خلاف الظاهر (ثم لايذهب عليك ان قضية تخصيص وجوب التحذر بصورة حصول العلم عدم كون الطلب امراً مولويا اذ العلم طريق بنفسه الى الواقع يكون موضوعا لوجوب الاتباع فاذن يكون طلبا ارشاديا (قوله كي ينذروا به المتخلفين او النافرين على الوجهين في تفسير الآية)اقول هنا احتمالات ثلاثة (الاول انه نقل عن ابن عباس ان النبي صم كان اذا خرج الى الغزولم يتخلف عنه الامنافق او صاحب عذر فلما بالغ الله تعالى في عيوب المنافقين في غزوة تبوك قال المؤمنون والله لانتخلف عن شيئ من الغزاوات مع الرسول صم ولاعن سرية فلما قدم الرسول صم المدينة و ارسل السريا الى الكفار نفر المسلمون جميعا الى الغزوة فتركوه وحده في المدينة فنزلت هذة الآية انتهى) فالمعنى انه لايجوز للمومنين ان ينفروا كافة الى الغزو بل يجب ان يصيرو اطائفتين تبقى طائفة في خدمة النبي صم وتنفر طائفة اخرى

الى الغزو فيتعلم المتخلفون احكام الدين ويبلغونها الى النافرين عند رجوعهم اليهم فالطائفة النافرة يكونون نائبين عن المقيمين فى الغزو و المقيمون نائبون عن النافرين فى التفقه وبهذا الطريق يتم امر الدين وعلى هذا فلابد فى الآية من تقدير هكذا (فلولانفر من كل فرقة منهم طائفة وإقامت طائفة عند النبى ص ليتفقه المقيمون فى الدين و لينذروا قومهم يعنى النافرين اذا رجعوا اليهم) فمرجع الضمائر الاربع هم المقيمون ومرجع ضمير اذا رجعوا ويحذرون هم النافرون وهذا خلاف ظاهر الآية حيث جعل التفقه غاية للنفر والتقدير خلاف الاصل مضافا الى انه لاحاجة الى تخلف طائفة عند النبى ص للتفقه اذ النافرون بعد رجوعهم الى النبى ص يتعلمون عنه تلك الاحكام كما كان ديدنهم كذلك (الاحتمال الثانى) ان المنقول عن الحسن ان التفقه صفة للنافرين والمراد من التفقه انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين مع كونهم قليلين عدداً وسلاحا فيعلمون ان الله خصهم بالنصرة فاذا رجعوا الى قومهم انذروهم بما شاهدوا من دلائل النصرة وعجائب القدرة لعلهم يحذرون فيتركوا الكفر والنفاق ولاشك ان التفهم لهذه اللطائف تفقه فى الدين اذ التفقه فى الاحكام الفرعية خاصة اصطلاح جديد وقد استعمل فى الكتاب فى التفهم كقوله تعالى (ما نفقه كثيرا مما تقول) وعلى هذا فالضمائر الاربعة راجعة الى النافرين (الاحتمال الثالث) ان يقال ان هذه الآية ليست من بقايا احكام الجهاد و ان كانت مذكورة فى سياقها وانه تعالى لما بين فى هذه السورة امر الهجرة ثم امر الجهاد وهما عبادتان حاصلتان بالمسافرة بين اردم عبادة التفقه وتعلم احكام الدين وهذا ايضا يحصل بالمسافرة الى المدينة من البلدان والقرى فقال تعالى وما كان المومنون لينفروا كافة من مساكنهم الى حضرة الرسول ص فان هذا غير واجب كوجوب الجهاد الذى يجب ان يخرج للغزو كل من لاعذر له وعلى هذا يكون المراد وجوب خروج طائفة من بلدانهم الى المدينة ليتفقهوا فى احكام الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وهذا منقول عن الجبائى (قال فى محكى كلامه والمراد بالنفر هنا الخروج لطلب العلم وانما سمى نفراً لما فيه من مجاهدة اعداء الدين) يعنى باقامة الحجة عليهم وعلى هذا

فمرجع الضمائر الاربعة هم النافرون ايضم ولعل قول الاستاد (كى ينذر وابها المتخلفين إشارة الى هذه الوجه ومراده من المتخلفين هم المتخلفون فى بلادهم لا المتخلفين فى المدينة اذ قد عرفت ان الوجه الثانى لم يكن فيه النفر لتعلم معالم الدين و معرفة ما جاء به سيد المرسلين صم بل كان لمشاهدة الطاف الله فى حق رسوله صم وامته فمراده من الوجهين هو الوجه الاول والثالث (قوله ثم انه اشكل ايضم بان الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطم فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خير) هذا هو الاشكال الثالث للشيخ قده فى فرائده (قال لو سلمنا دلالة الاية على وجوب الحذر مطم ولو لم يفد العلم لكن لا تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر لان الانذار هو الابلاغ مع التخويف فانشاء التخويف مأخوذ فيه والحذر هو الخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعى على العمل بمقتضاه فعلاوالمنذر ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجة كان يقول قال الامام ع (من شرب العصير فكانما شرب الخمر) وله جهتان احديهما جهة تخويف وايعاد والثانية جهة حكاية قول الامام ع ومن المعلوم ان جهة الاولى ترجع الى الاجتهاد فى معنى الحكاية فهى ليست جهة الا على من هو مقلدله اذ هو الذى يجب عليه التخوف عند تخويفه و اما الجهة الثانية فهى التى تنفع المجتهد الآخر الذى يسمع منه لهذه الحكاية لكن وظيفته مجرد تصديقه فى صدور هذا الكلام عن الامام ع لا الحذر فالآية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصة بمن يجب عليهم اتباع المنذر فى مضمون الحكاية وهو المقلدله فالاية لا تدل على حجية الخبر من حيث انه خبر على من لا يجب عليه التخويف فالحق ان الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية و وجوب التقليد على العوام اولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر انتهى كلامه ملخصا) (قوله قلت لا يذهب عليك انه ليس حال الرواة فى الصدر الاول فى نقل ما تحملوا من النبى صم) اقول هذا جواب عن اشكال الشيخ قده توضيحه انه لاشك ان الرواة فى زمن النبى صم و الائمه ع كانوا آخذين بظواهر ماشافهوا من الخطابات و عاملين بها من غير اعمال نظر او رأى فيها كما هو الحال فى المقلدين فى زماننا هذا وقليل منهم مجتهدون اولو

الرأى والنظر كما يظهر للمتتبع فى احوالهم ومجارى عاداتهم والتفقه الحاصل لهم ليس الا تفهم المراد من الخطابات لا التفقه المصطلح عليه والمتفقة الراوى عن المعصوم ع الناقل عن الحكم الالزامى على قسمين الاول الاخبار عنه ع بانه قال ع الشيئ الفلانى واجب اوحرام والثانى الاخبار عنه ع بانه قال مثلا من ترك الصلوة دخل النار والقسم الاول اخبار بالحكم الالزامى بالمطابقة وانذار باستحقاق العقاب بالالتزام والقسم الثانى اخبار باستحقاق العقاب بالمطابقة واخبار بالحكم الالزامى بالالتزام فهما فرض ان الخبر المنقول صريح الدلالة على الحكم الالزامى مطابقة او التزاما بلامعارض فلا شك ان نقله لغيره يكون انذاراً وتخويفا لذلك الغير ولو كان مجتهداً ومقتضى الآية بناء على الاطلاق وجوب الحذر وجوب العمل على طبق مضمون الخبر والبناء على صدوره عن المعصوم ع فمتى كان قضية الآية حجية خبر الواحد فى المورد المذكور ثبت حجيته فى غيره من الموارد بالقول بعدم الفصل (شبهة و ازاحة) ربما يقال نقل الرواية المشتملة على الايعاد بالمطابقة او بالالتزام حكاية للانذار و التخويف و ليس انذاراً من الراوى اذ انشاء التخويف مأخوذ فى صدق الانذار و لو سلم فى الرواية جهتان جهة تخويف وايعاد وجهة حكاية لقول المعصوم ع فلا شك ان ظاهر الآية حجية قول المتفقه من جهة كونه انذاراً لا من جهة كونه حكاية لقول المعصوم فلا يثبت بالآية حجية الخبر من حيث انه خبر مثلا لو قال المولى اكرم الهاشمى و المفروض ان كل هاشمى عالم فلا شك ان مركز الحكم هو الهاشمى لا من حيث انه عالم ولا يتسرى الحكم من احد الملازمين الى الآخر فضلا عما كان هناك مادة الافتراق كما فيما نحن فيه ومع التنزل عن ذلك كله فلا اقل من انصراف الانذار عن الحكاية و اختصاصه بجهة التخويف حتى فى صورة الاجتماع فضلا من مورد الافتراق كما فى خبر عامى لا يفهم معنى الخبر بل يحكى ما سمعه من الفاظ الخبر و ليس هذا مقام عدم القول بالفصل اذ الذى لا فصل فيه جزما هو حجية الخبر من حيث انه كاشف عن قول المعصوم ع لا من حيث انه انذار و تخويف (و الجواب ان الانذار يحصل بحكايته فيما اذا تعلق القصد به نظير ما اذا

افاد المتكلم مقصوده بحكاية آية او رواية او انشاد شعر من اشعار الشعراء سواء كان انشاءاً او اخباراً كما اذا وضع طعاما عند شخص و قال له (قال الله تعالى كلوا واشربوا) اوقيل لواحد هل تشتهي طعاما فقال في الجواب (قال الله تعالى كلواواشربوا) وفيما نحن فيه اراد الراوى الاخبار عن الحكم الالزامي و ما يتبعه من العقاب بالمطابقة او بالالتزام وعنوان الانذار يكون في طول الاخبار كك اذيمتنع اجتماع الاخبار والانشاء في قضية واحدة في عرض واحد ومجرد تعلق الانشاء بمفهوم الانذار بلاتعقبه بذكر العقاب لايوجب حصول الانذار حقيقة في الخارج بالحمل الشايع فمفهوم الانذار يتحصل في الخارج بذكر العقاب ولو كان اخباراً عما يوجبه ويتعلق به القصد اصالة اوتبعاً لامحالة واما التفكيك بين الجهتين اعني جهة الانذار عن جهة الاخبار فممنوع جداً فيما اذا كانت صريحة اوظاهرة في الحكم عند اهل اللسان بلا معارض له بحيث لايتوقف الراوى ولاالمروى له في فهم المراد وهو التفقه لاالتفقه المصطلح والانذار الواجب حاصل بمجرد القصد الى الاخبار عن الحكام الالزامي فلامحالة انه يجب الحذر على كل مكلف سواء كان عاميا او مجتهداً على تقدير اطلاق الآية وانما يصح التفكيك فيما اذا كان التفقه هو العلم الحاصل للفقيه باعمال النظر والرأى فالآية ح تكون متكفلة لحجية خبر الفقيه من حيث انه خبر عما تفقه فيه برأيه وقد عرفت خلافه ومن المعلوم ان ثبوت حجية خبر الواحد في هذه الصورة على نحو القضية الجزئية كافية في مقابلة السالبة الكلية المدعاة في كلام الشيخ ويتم دعوى الكلية بمعونة الاجماع المركب ومما ذكرنا ظهر بطلان دعوى الانصراف لوضوح ان الرواة كانوا غالباً من اهل اللسان عاملين بظواهر الروايات الواصلة اليهم و بالواسطة وكان العامي الغير الفاهم المتحمل للرواية الى غيره قليلا في تلك الازمنة ومراد الاستاد من قوله يصح منهم التخويف انه يتحصل منهم التخويف بنقل فتوى المجتهد بالمطابقة اوالالتزام وان كان لايجب عليهم نقل فتاوى المجتهد بل يجوز لهم بخلاف الرواة في الصدر الاول في زمان النبي ص فانه كان يجب عليهم تعلم الاحكام والانذار بها وكذا في زمان الائمة فلايرد عليه (ان وجوب

الحذر انما هو فيما كان الانذار واجباً لانيما يصح منه الانذار سواء وجب اولا انتهى) وفيه ان مقصود الاستاد تنظير الرواية بالفتاوى فى مجرد تأتى الانذار بمجرد النقل فى مقابلة دعوى التفكيك بين الجهتين لا التنظير بينهما من كل جهة فظهر مما ذكرنا اندفاع اشكال الشيخ قده بما افاده الاستاد وان كانت الآية غير خالية عن الاشكال من جهات اخرى حسبما مر بيانه مستوفى (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام المراد من الجمع فى قوله تعالى ليتفقهوا فى الدين وفى قوله لينذروا وفى قوله ليحذروا هوا الجمع الاستغراقى الافرادى لا المجموعى الارتباطى لوضوح ان المكلف بالتفقه هو كل فرد فرد من افراد الطائفة النافرين او المتخلفين على الوجهين فى تفسير الآية وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع بل المراد ان يتفقه كل واحد منهم وينذر كل واحد منهم انتهى) اقول هيهنا احتمالات ثلاثة الاول العموم فى المنذر بالكسر والمنذر بالفتح بمعنى ان يكون المراد انذار كل واحد من المنذرين الكل واحدا من المتحذرين ومن المعلوم انه يحصل العلم للمتحذرين على تقدير تكثر المنذرين الموثوق بهم ولو لم يكونو ابحدا لتواتر اذ المعنى ح ان كلا من المنذرين ينذر كلا من المتحذرين فيكون كل متحذر سامعا لانذار الكثيرين و مع كونهم موثوق بهم يحصل العلم عادة من قولهم فيخرج عن حريم النزاع (الاحتمال الثانى) الانذار على نحو التوزيع بمعنى ان ينذر كل واحد شخصا واحدا او جماعة من المتحذرين فهذا المتحذر لا يسمع الا قول منذر واحد او هذه الجماعة لا يسمعون الا قول منذر واحد فالعموم ملحوظ فى المنذر بالكسر لا فى المنذر بالفتح (الاحتمال الثالث) العموم فى المنذر بالكسر مع الاهمال عن بيان التوزيع فتكون الآية على هذا الاحتمال فى مقام بيان العموم الافرادى فى المنذرين مع الاهمال عن بيان كون المنذر واحداً حين الانذار او اكثر والشمول لهذه الجهة اطلاق حالى لا ينهض العموم على اثباته ومن البين ان ما ينفع المستدل هو الاحتمال الثانى المبنى على التوزيع وليست الآية فى مقام بيانه ولو بمعونة الاطلاق ولا يخفى ان لازم الاحتمال الاول كون الوجوب عينيا على كل متفقه حتى عند تحقق الانذار من بعض المنذرين للمتحذرين مع قيام الاجماع على كون تعليم الجاهل و

ارشاده واجبا كفائيا فظهر مما ذكرنا ما فى كلامه من عدم نهوض العموم للاطلاق الحالى و مع الاهمال عنه لاوجه للتمسك بالآية لاثبات الوجوب التعبدى للتحذر المساوق لحجية الخبر الواحد (ثم انه قده تصدى للجواب عن الاشكال الثانى وهو ان وجوب التحذر انما يكون عقيب انذار المنذر بما تفقه والتفقه عبارة عن العلم باحكام الدين فلابد وان يكون المنذر بالفتح عالما بها كى يجب عليه التحذر (فاجاب عن الاشكال بان نفس الآية تدل على ان ما انذر به المنذر يكون من الاحكام لان قول المنذر اذا جعل طريقاً اليها ومحرزاً لها فيجب اتباع قوله و البناء على انه هو الواقع كما الشأن فى ساير الادلة الدالة على اعتبار الطرق والامارات فان نتيجة دليل الاعتبار كون مؤدى الطريق هو الواقع لاجعل المؤدى حتى يرجع الى التصويب انتهى) و فيه ان تتميم الكشف مبنى على احراز الاطلاق فى وجوب التحذر لصورة حصول العلم وعدمه فان وجوب التحذر تعبداً عقيب الانذار كاشف عن ان الاخبار بالعقاب انذار ولايكون انذاراً الا اذا كان قول المنذر حجة متممة للكشف والمفروض منع الاطلاق و ان قضية انذار المنذر بما علم من الاحكام كى يصدق الانذار ان يكون وجوب الحذر على المتحذر عقيب حصول العلم له بان ما انذر به هو حكم الله تعالى و الا يمتنع حصول الحذر فلابد ان يحصل العلم للمنذر بالفتح بذلك الحكم كى يحصل له الحذر فاذن يكون طالب الحذر ارشادياً لامولوياً اذ العلم موضوع لحكم العقل بلزوم الاتباع ومن البين ان الامر الارشادى لايصلح لان يكون دليلا على حجية خبر الواحد ولامتمما للكشف اذ مع وجدان العلم بالواقع لامعنى لتميم الكشف (نقل وتعقيب) قال فى الدرر فى مقام الجواب عن عدم لزوم اللغوية يكفى فى عدم لزوم اللغوية حصول العلم من جهة انذار المنذرين فى بعض الاحيان ووقوع الحذر بعد العلم فان قلت كيف يمكن القول بوجوب الانذار على الاطلاق وعدم القول بوجوب الحذر كذلك مع ان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها اطلاقا وتقييداً قلت قد يجب المقدمة مطلقا لعدم كون ما هو المقدمة ممتازاً عند المكلف فيجب مطلق الانذار لعدم تميز الانذار المفيد للعلم من بين الانذارات الموصل الى ما هو المقصود الاصلى انتهى) وفيه اولا

انه لامعنى لترشح الوجوب من خطاب خاص بشخص الى فعل شخص آخر يكون فعله مقدمة لفعل ذلك الشخص كما هو كذلك فيما نحن فيه فان الانذار فعل للمنذر والتحذر فعل للمتحذر اذ قدرة مكلف آخر ليست مصححة لتوجيه الخطاب النفسى الى مكلف آخر غير قادر على اتيانه بدونها كى يترشح من هذا الخطاب النفسى وجوب غيرى الى فعل مكلف آخر و قدمر بيانه سابقا (و ثانيا) ان وجوب التحذر المفيد للعلم ليس وجوبا مولويا بتاتا لوضوح ان العلم بالالزامات الواقعية موضوع لحكم العقل بلزوم الاتباع وحكم الشارع ح ارشادى فلا معنى لترشح الوجوب من وجوب التحذر الى انذار المنذرين فاذن يكون الانذار واجبا نفسيا وليس التحذر الحصل فى صورة العلم علة غائية داعية لايجاب الانذار لمكان تخلفها عنه ويمتنع تخلف العلة الغائية عن الايجاب المعلل بها فالغاية المترتبة على وجوب الانذار على نحو الاطلاق انما هو نشر الاحكام الالهية وبسطه بين الناس وهذه الغاية حاصلة لامحالة و معها يكون التحذر مرجواً عنهم كما هو مفاد لفظة لعل لمكان كثرة الانذارات الموجبة لحصول العلم لهم ولا دلالة لهذه الكلمة على كون التحذر غاية واجبة ولو حين حصول العلم كى يلزم محذور التفكيك بين وجوبه ووجوب مقدمته مضافا الى ان ايجاب الانذارات مقدمة لحصول العلم بما هو الواجب منها راجع الى ايجاب المقدمة العلمية كايجاب الصلوة الى جهات اربع عند اشتباه القبلة و من المعلوم انه ليس فيه ملاك المولوية النفسية ولا يترشح الوجوب المقدمى من الخطاب النفسى الى المقدمة العلمية فيكون طلبا ارشاديا لامولويا (قوله ومنها آية الكتمان) اقول هذه الآية فى سورة البقرة قال الله تعالى (ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) نزلت فى شأن علماء اليهود والنصارى الذين كتموا امر النبى صم ونبوته صم وهم يجدونه مكتوبا فى التورية و الانجيل عن ابن عباس و مجاهد وقتاده وقيل انه متناول لكل من كتم ما انزل الله وهو اختيار البلخى وهو اقوى لانه اعم فيدخل فيه اولئك وغيرهم كذا فى مجمع البيان) والقمى عن النبى ص انه قال من سئل عن علم يعلمه فكتمه الجم يوم القيمة بلجام من النار (وعن الاحتجاج

عن امير المؤمنين ع قال فى حديث العلماء اذ فسدوا نهم المظهرون للاباطيل الكاتمون للحقايق وفيهم قال الله عزوجل اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون (والعياشى عن الباقر ع ان رجلا اتى سلمان الفارسى فقال حدثنى فسكت عنه ثم عاد فسكت ثم عاد فسكت فادبر الرجل وهو يتلوا هذه الآية (ان الذين يكتمون) فقال له اقبل انا لو وجدنا امينا فحدثناه الحديث) فظهر من هذه الجملة ان الآية عامة لكل ما كتم ما انزل الله و ان كان مورد النزول خاصا مضافا الى ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد فالمناقشة فيها فى غير محلها (قال فى نهاية الدراية لايخفى عليك ان الآية اجنبية عما نحن فيه لان موردها ما كان فيه مقتضى القبول لولا الكتمان لقوله من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب فالكتمان حرام فى قبال ابقاء الواضح و الظاهر على حاله لافى مقابلة الايضاح والاظهار انتهى) وفيه ان الكتمان بالنسبة الى من يقتدر على فهم الكتاب لو عرض عليه هو ستر الظاهر واما بالنسبة الى الامى الغير الفاهم لما فى الكتاب من البينات فهو كتمان السر سواء كان المراد من الكتاب هو التوراة او القرآن فيجب على الكاتم اظهار البينات و كشف معانيها لامجرد عرض الكتاب عليه و الكتمان حرام على الكاتم فى كلتا الصورتين و يجب عليه التبيين كما دل عليه قوله تعالى الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا) والتبيين هو الاظهار فى مقابلة الكتمان اما باظهار نفس الكتاب و عبارته للفاهم و اما باظهار مطالبه للامى فمهما وجب القبول ولو مع عدم حصول العلم ثبت حجية خبره عن مافى الكتاب ويتم حجية خبر الواحد عما عند المعصوم مما ليس فى الكتاب بعدم الفصل فيكون الاية مرتبطة بما نحن فيه لااجنبية عنه وان كان الاشكال فى الملازمة (قوله وتقريب الاستدلال بها ان حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلا للزوم اللغوية بدونه) اقول حيث ان ما يدل على القبول ليس مذكوراً فى الآية كى يتكلم فى ظهوره فى وجوب القبول بخلاف آية النفر فلاجرم ان طريق الاستدلال بهذه الآية مقصور على دعوى الملازمة العقلية توضيحه انه يحرم كتمان الحكم الشرعى ويجب تبيينه للجاهل و مهما حرم الكتمان ووجب التبيين وجب القبول فلولم يجب القبول لزم لغوية الايجاب نظير ذلك ما تمسكوا

به على وجوب قبول قول المرئة وتصديقها فى العدة من قوله تعالى (ولايحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن)فان وجوب القبول ليس مذكوراً فى الآية والدليل عليه هو لزوم اللغوية و كذا الاستدلال بآية وجوب اقامة الشهادة على وجوب قبولها (قوله و لا يخفى انه لوسلمت هذه الملازمة لا مجال للايراد على هذه بما اورد على آية النفر من دعوى الاهمال) اقول هذا اشكال على الشيخ قده (قال ويرد عليها ماذكرنا من الايرادين الاولين فى آية النفر من سكوتها و عدم التعرض فيها لوجوب القبول وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار انتهى) فان القبول ليس مذكوراً فى وهذه الآية كى يقال بانه لاطلاق له لصورة العلم و عدمه او اختصاصه بصورة العلم و كان ينبغى له ان يمنع عن اطلاق حرمة الكتمان واختصاصها بالامر الذى يحرم كتمانه على الكاتم و هو اظهار الحق عند حصول العلم و مع هذا التقييد لاوجه لايجاب القبول تعبداً واما مع تسليم الاطلاق فلاوجه لدعوى التقييد فى القبول اذ يمتنع ان يحرم الكتمان ويجب التبيين على تقدير عدم حصول العلم مع عدم ايجاب القبول تعبداً للزوم اللغوية على هذا التقدير فمع تسليم الملازمة عقلا لا مجال للايراد عليها بما اورد على آية النفر فان الملازمة تكون منافية للاهمال اوالتقييد فى القبول الغير المذكور فى الآية وقد ثبت وجوبه بحكم العقل (قوله ولكنها ممنوعة فان اللغوية غير لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبداً وامكان ان تكون)اقول مع تسليم الاطلاق فى حرمة الكتمان لحصول العلم من قول واحد وعدمه نمنع الملازمة فان اللغوية غير لازمة لامكان ان يكون حرمة الكتمان ووجوب التبيين لاجل وضوح الحق بسبب كثرة الافشاء و الاظهار بمعنى انه يجب التبيين وجوبا كفائيا الى ان يتبين الحق و هذه الغاية مقصودة من ايجاب التبيين بقول مطلق ليتم الحجة على الناس فنفس وضوح الحق وظهوره حاصل مترتب على كثرة التبيين سواء حصل العلم من واحدام لاو كفى به فائدة ويندفع بها اللغوية ولايلزم اللغوية من عدم ايجاب القبول تعبداً (نقل وتعقيب) (قال الشيخ فان من امر غيره باظهار الحق للناس ليس مقصوده الاعمل الناس بالحق ولايزيد بمثل هذا لخطاب تأسيس حجية قول المظهر تعبداً انتهى)وهذا كما ترى انما يصح ان يكون

عمل الناس بالحق مقصوداً فيما اذا حصل العلم لهم بمجرد قول ذلك الغير كى يكون علة غائية لامر الآمر ومع عدمه والتفاوت الآمر بذلك يمتنع صدور ذلك الامر منه فلابد ح ان يكون مقصوده ايجاب العمل بقوله تعبداً (قوله ومنها آية السئوال عن اهل الذكر فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون) هذه وقعت فى سورة النحل وفى سورة الانبيآء و فى القاموس الذكر بالكسر الحفظ لشئى كالتذكار و الشيئى يجرى على اللسان (انتهى) وفى تاج العروس التذكار بالفتح وقال الراغب فى المفردات الذكر تارة يراد به هيئة للنفس بها يمكن للانسان ان يحفظ ما يعتنيه من المعرفة و هو كالحفظ الا ان الحفظ يقال اعتباراً باحرازه والذكر يقال اعتباراً باستحضاره وتارة يقال لحضور الشيئى القلب او القول ولهذا قيل الذكر ذكران بالقلب وباللسان انتهى ملخصا) و فى مجمع البحرين قال الشيخ ابو على الذكر هو حضور المعنى فى النفس وقد يستعمل الذكر بمعنى القول لان من شأنه ان يذكر به المعنى انتهى) فظهر ان الذكر هو حضور المعنى فى النفس و هو نتيجة الفكر لان الفكر طلب المجهول بترتيب امور معلومة للتأدى الى ذلك المجهول وحضور المجهول فى الذهن ذكر والعمل بالاركان حاصل من الذكر فى الجنان و المبدء القريب لعصمة المعصوم دوام الذكر و المبدء البعيد العالى هو القوة القدسية التى هى موهبة من الله تعالى لمن خصه بها اذ ذكر ما يكون سببا لترك المعاصى و العمل بالطاعات اذا كان علة تامة لذلك حدوثا فلا محالة يكون علة مبقية له فلاجرم انه تحصل العصمة من دوام الذكر وضد الذكر النسيان والغفلة والعصيان نتيجة الغفلة والنسيان فاذا انمحت الصورة الحاضرة من اصلها وهو النسيان اوسقطت عظمتها عما كان عليها عن عين العاصى حين المعصية وهو الغفلة صدرت المعصية وهذان ضدان للذكر والنبى صم وخلفائه هم اهل الذكر خاصة كما ورد فى الروايات بل اطلق الذكر على نفس النبى صم واهل كل شيئى من له اختصاص وعلقة بذلك ليس لغيره فاذن يكون المراد من اهل الذكر من له اختصاص بحضور ما يمنعه من الاقتحام فى المعاصى وله مراتب و لايختص بالمعصوم وتختلف مصاديق اهل الذكر بالنسبة الى المسئلة المسئول عنها فان كانت من احكام هذه الشريعة المقدسة فاهل

الذكر في الصدر الاول منحصر في النبي ص واصحابه الذين ينتهي علومهم اليه وبعده ينحصر في الائمة ع واصحابه الآخذين منهم وحصر هذا العنوان في الائمة ع في الرواية باعتبار سلبه عن اليهود والنصارى كما وقع التصريح بذلك في الروايات فالحصر اضافي و اطلاق اهل الذكر على علماء اليهود والنصارى انما كان باعتبار انكار الكفار كون النبي ص بشرا مثلهم فارجعهم الله اليهم لمكان وثوق الكفار بهم و كونهم اهل الذكر عندهم فتفسير الآية بهم وحصر الرواية في الائمة ع لاينافي العموم لكل اهل الذكر في كل زمان وليس المراد من لفظ الذكر التوراة والقرآن وان اطلق عليهما وعلى كل كتاب وصحيفة سماوية بل المراد معناه اللغوي كما هو قضية الظهور في العموم و العبرة به لابخصوص مورد النزول فظهر مما ذكرنا ان اهل الذكر اخص من اهل العلم اذ هو مطلق الادراك وحصول الصورة في الذهن سواء بقيت او نسيت والذكر هو بقائها في عالم النفس وحفظها فيه (قوله وتقريب الاستدلال لها ما في آية الكتمان) اقول لما لم يكن لوجوب العمل بقول اهل الذكر لفظ في هذه الآية كآية الكتمان فلاجرم انه ينحصر طريق الاستدلال بها بلزوم محذور اللغوية بمعنى ان ايجاب السئوال عن اهل الذكر يستلزم ايجاب القبول تعبداً عند عدم حصول العلم للسائل من قول واحد منهم فتكون الآية دليلا على حجية خبر الواحد (قوله وفيه ان الظاهر منها ايجاب السئوال لتحصيل العلم لاللتعبد بالجواب) اقول وجه الظهور قوله تعالى ان كنتم لاتعلمون اى اسئلوا حتى تعلموا مضافا الى ان اهل الذكر هم العلماء العاملون بعلمهم حسبما مر بيانه آنفا فخبر العالم العامل يفيد العلم غالبا لاحتفافه بما يوجبه عند السائلين غالبا و يبادرون الى السئوال عن واحد من اهل الذكر لتحصيل العلم فاذن يكون الامر بالسئوال امراً ارشاديا لاتعبديا (قوله وقد اورد عليها بانه لو سلم دلالتها على التعبد بما اجاب اهل الذكر فلا دلالة لها على التعبد بما يروى الراوى) اقول المورد هو الشيخ قده (قال المراد من اهل العلم ليس مطلق من علم و لو بسماع رواية من الامام ع و الادلة على حجية قول كل عالم بشيئ و لو من طريق السمع والبصر مع انه يصح سلب هذا العنوان عن مطلق من احس شيئا بسمعه

او بصره و المتبادر من وجوب سئوال اهل العلم بناء على ارادة التعبد بجوابهم هو سئوالهم عما هو عالمون به ويعدون من اهل العلم فى مثله فينحصر مدلول الآية فى التقليد انتهى) (قوله و فيه ان كثيراً من الرواة يصدق عليهم انهم اهل الذكر و الاطلاع على رأى الامام ع كزرارة) اقول هذا جواب عن الايراد وتقريره ان اهل الذكر يصدق على زرارة ومحمدبن مسلم ولضرابهما ممن كانوا عاكفين على ابواب الائمة ع حاملين لاحاديثهم بلا اعمال نظرو رأى من انفسهم فيها وقد عرفت ان ملاك صدق اهل الذكر على شخص هو الادراك مع حفظه و حضوره الموجب للعمل على طبقه فيما اذا كان له ادراكات كثيرة بحيث يعد اهلا لها و كذا اهل العلم يصدق على من اختصاص بذلك لمكان كثرة اطلاعه على مسائل واحكام مأخوذة من الائمة بلااعمال نظرو رأى فيها لوضوح ان العلم هو الادراك من غير اعتبار ان منشائه هو الاجتهاد اوالسماع عن المعصوم ع ومن المعلوم عدم صحة سلب اهل الذكر اواهل العلم عن اصحاب النبى ص و الائمة ع مع انهم لم يكن جلهم لو لم يكن كلهم من اهل الاجتهاد بالمعنى المصطلح و كيف لايصدق عليهم مع انفتاح باب العلم لهم من طريق السماع عن المعصوم ع وانسداده على المجتهد وان كان الحاصل له ظنا خاصا فلا وجه لدعوى عدم صدقه عليهم وصدقه على المجتهد ومهما صدق اهل الذكر على هؤلاء صدق على السئوال عنهم انه السئوال عن اهل الذكر و المفروض انه سئوال عن حكم المسئلة من حيث ان المسئول عنه ذو اطلاع على رأى الامام ع لامن حيث انه ذونظرو رأى فاذا كان جوابه حجة تعبداً من حيث اطلاعه على رأى الامام واخباره عن رأيه ع كان روايات غيرهم من العدول حجة مطم ولو كانت مجرد نقل المسموعات من الامام ع ولم يكن الناقل اهل الذكر و لا من اهل العلم و كان المنقول له من اهله لعدم الفصل جزما فى الحجية بين تلك الصور اصلا (ولعل قوله فافهم اشارة الى اتحاد حيثية اهل الذكر وحيثية كونه مخبراً عن رأى الامام ع فلا وجه لدعوى ان حجية قول اهل الذكر من حيث كونه اهل الذكر لايلازم حجية قوله من حيث كونه اخبارا عن المسموعات وان كان بين الوصفين تلازم فى الخارج اذلايتسرى حكم احد المتلازمين

الى الآخر و ان كان يمتنع جعل ما ينا فيه للملازم الآخر وقد عرفت ان الرجل فى زمان الامام ع انما يوصف بكونه اهل الذكر لمكان كثرة اطلاعه على رأى الامام ع وحفظه الروايات فى صدره بلا اعمال نظر و رأى فيها فيكون الحيثيتان متحدتين فى الخارج فجعل الحجية لاحديهما جعل لها للاخرى (ثم ان الشيخ قد اورد عليها ايضم بان ظاهر الآية بمقتضى السياق ارادة علماء اهل الكتاب ومراده من السياق ما يستفاد من صدر الآية وهو (قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم) فتكون الآية مسوقة لرد الكفار الزاعمين ان الرسول لابدان يكون ملكاً فارجعهم الله تعالى الى علماء اليهود و النصارى فى رفع الشبهة وان المراد مسئلتهم من احوال الانبياء الماضين و كونهم بشراً لا ملائكة ولاينبغى ارجاعهم فيها الى النبى ص والقرآن لعدم اذعانهم بهما) (والجواب ان العبرة بعموم اللفظ او اطلاقه لا بخصوص المورد و ان كان المصداق لاهل الذكر منحصراً فيهم فى خصوص تلك المسئلة فى ذلك الزمان (واورد عليها ايضم انه ورد فى الاخبار المستفيضة ان اهل الذكر هم الائمة ع وزاد فى الدرر انها لو دلت على حجية الخبر لدلت على حجية الاخبار التى وردت فى ان المراد باهل الذكر هم الائمة ع فصحة الاستدلال بها توجب عدم صحة الاستدلال بها انتهى) (والجواب ان الحصر اضافى بالنسبة الى علماء اليهود والنصارى حسبما مر ببانه آنفا نعم ما افاده الشيخ قده من ان الآية واردة فى اصول الدين وعلامات النبى ص التى لا يؤخذ فيها بالتعبد اجماعاً ايراد وارد لامدفع له اذ الامر بالسؤال ح امر ارشادى لامولوى تعبدى و قد تقدم فى مبحث الامر الارشادى عدم امكان الجمع بينهما فى خطاب واحد وان كان الارشاد والبعث من الدواعى الخارجة عن مدلول الصيغة (قوله ومنها آية الاذن (ومنهم الذين يؤذون النبى ص ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) اقول هذه الآيه فى سورة التبوبة وبقية الآية (و رحمة للذين آمنوا منكم) ونقل عن ابن عباس ان جماعة من المنافقين ذكرو النبى ص بما لاينبغى من القول فقال بعضهم لا تفعلوا فانا نخاف ان تبلغه ما نقول فقال الجلاس ابن سويد بل نقول ما شئنا ثم نذهب اليه ونحلف انا ما قلنا فيقبل قولنا و انما محمد ص اذن سامعة و نزلت هذه الآية و

ونزلت هذه الآية ومقصوده ان النبی ص ليس له ذكاء بل سريع الاغترار بكل ما يسمع ولهذا سموه بانه اذن كانه ص آلة السماع كما يقال للجاسوس انه عين يقال جعل الحاكم علينا عيناً اى جاسوسا متجسسا عن امورنا (قوله فانه تبارك وتعالى مدح نبيه ص بانه يصدق المؤمنين وقرنه بتصديقه تعالى) اقول توضيحه ان الله تعالى مدح نبيه ص بانه اذن خير لكم كما يقال زيد رجل صدق وشاهد عدل ثم بين ذلك بقوله (يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين و رحمة للذين آمنوا منكم) و هذه الجملات الثلاث واقعة موقع التعليل لقوله تعالى اذن خير لكم (اما الاولى فلان كل من آمن بالله كان خائفاً عن الله تعالى والخائف لايقدم على ماهو شر للناس (واما الثانية فلان المعنى انه يسلم قول كل واحد من المؤمنين ويصدقه بترتيب الآثار عليه وهذا خاص بالمؤمنين و خير لهم و الاول عام للمؤمن والكافر فان جهادهم للتشرف فی الدين خير لهم ويكون النبی ص رحمة للعالمين و المراد من تصديق قولهم بقرينة اقترانه بالتصديق بالله تعالى هو التصديق الحقيقی لا الصوری وان كان الفرق بين الايمان بالله والايمان للمؤمنين ان الايمان بالله هو الاعتقاد فی الجنان والايمان للمؤمن هو ترتيب الآثار فی مقام العمل بالاركان وهذا الفرق انما جاء من تعدية الاول بالباء و الثانی باللام كما فی قوله تعالى (وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين لان معنى (يؤمن للمومنين) يصدق تعدى باللام كما عدى مصدقا به فی نحو قوله تعالى مصدقا لما بين يديه كذا فی مجمع البيان) وقضية الجمع المحلى باللام هو العموم الافرادی لا المجموعی ولا معنى للتصديق الصوری بالنسبة الى المؤمن الحقيقی كما هو الظاهر من الاطلاق و عن العياشی عن الصادق ع يعنى يصدق الله تعالى ويصدق المومنين لانه كان رؤفاً رحيما بالمومنين انتهى) وهذا ظاهر فی المؤمن الحقيقی (واما الثالثة فلان النبی ص كان يجرى على ظاهر الحال بالنسبة الى من يظهر الايمان ولا يبالغ فی التفتيش عن البواطن و لا يسعى فی هتك استارهم مع علمه ص بما فی قلوبهم فهذا ايضم خير لهم وحيث كان التصديق للمومن ممدوحا حسنا كان واجبا اذ لامعنى لتصديق المومن عند الشك الا كون قوله حجة على الواقع فيجب ترتيب الآثار عليه فحسنه ملازم لوجوبه

و كون قوله حجة فتم الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد (قوله و فيه اولا انه انما مدحه بانه اذن وسريع القطع لا الاخذ بقول الغير تعبداً)اقول توضيحه ان المنافقين كانوا يؤذنه ويغتابونه بسلامة القلب و سرعة القبول فقال الله تعالى هو كك ولكن بالنسبة الى الخير فانه ص ذوقلب سليم و كلما كانت النفس الين عريكة واسلم قلبا واسهل قبولا كانت اشرف وليس هذا اللين من باب الضعف و البلاهة الذى يقتضى الانفعال من كل مايسمع حتى المحال والتأثر من كل مايرد عليه ويريه حتى الكذب والشرور والضلال بل هو من باب اللطافة و صفاء الباطن فيرى الاشياء على ما هى عليه من الخير والصلاح فيكون سريع القطع لذلك لا للتمويه والتعمية وبهذا البيان يندفع الاشكال عليه بان هذا لايناسب مرتبة النبوة لا سيما نبوة نبينا ص لان سرعة الاعتقاد بكل ما يسمع تنشاء عن عدم اعتدال المزاج وعدم الذكاء و الفطانة وهذا حال البلهاء ولكن هذا الوجه خلاف الظاهر من الآية لانه مطلب غامض بعيد عن افهامهم (قوله وثانيا انه انما المراد بتصديقه للمؤمنين هوترتيب خصوص الآثار التى تنفعهم ولاتضر غيرهم)اقول فى تفسير الصافى عن القمى (يومن بالله ويومن للمؤمنين) اى يصدق الله تعالى فى ما يقول له ويصدقك فيما تعتذر اليه فى الظاهر ولايصدقك فى الباطن (قوله تعالى ويومن للمومنين) يعنى المقرين بالايمان من غير اعتقاد ثم قال فى الصافى (ورحمة) اى هو رحمة للذين آمنوا منكم لمن اظهر الايمان حيث يقبله ولايكشف سره وفيه تنبيه على انه ليس يقبل قولكم جهلا بحالكم بل رفقا بكم وترحما انتهى) وليس المراد هو التصديق الصورى بمعنى صدور الكذب الحسن او التورية عن النبى ص فانه مضافا الى صحة سلبه عنه يلزم المغايرة بين تصديق الله وتصديق المؤمنين فى المعنى المادى مع ان الظاهر بحسب وحدة السياق مجرد التغاير بحسب المتعلق اعنى التعدية بالباء واللام مع كونهما تصديقا حقيقيا فاذن يكون المراد من تصديق المومنين ترتيب بعض الآثار التى تنفعهم و لاتضر غيرهم و كذا مراد النبى ص من قوله (قدقبلت منك فلاتقع) فى جواب عبدالله النفيل المنافق بعد حلفه انه لم يفعل فان مراده ص من القبول ترتيب الآثار التى كانت نافعة للمنافق من عدم المسارعة

الى عقوبته وعدم تغير حسن المعاشرة معه لا الكذب لمصلحة (وفى المحكى عن القمى ان المنافق هو عبدالله بن نفيل لا الجلاس ابن سويد الذى كان منقولا عن ابن عباس) ويشهد على ذلك تصديقه لله تعالى بانه نمه و تصديقه للنمام بانه مانمه وهذا تصديق امان لا تصديق اذعان ويحصل تصديق امان بترتيب خصوص الآثار التى تنفعهم ولا تضر غيرهم لا التصديق بترتيب جميع الآثار كما هو المطلوب فى باب حجية الخبر قال الاستاد فى الحاشية (ولا ينا فى ذلك ماورد عن القمى فى تفسير الآية فانه ص انما صدق المنافق فى بعض الآثار وهو عدم عقوبته بمانم كما لايخفى انتهى) يعنى ان مراد القمى من التصديق فى الظاهر ترتيب الآثار التى كانت نافعة للنمام من عدم عقوبته وعدم تغيير المعاشرة معه ونحوهما لا التصديق الصورى وكذا المراد من قول النبى ص فى جواب المنافق (قد قبلت منك فلاتقع) فلو لم يكن هذا الوجه ارجح من الوجه السابق المستدل به على حجية الخبر لكان مساويا فيسقط عن الاعتبار (وربما يورد على الاستدلال بآلاية لحجية الخبر بانها قدنزلت فى النبى ص وهى ليست معتبرة فى موردها للاجماع بل الضرورة على عدم اعتبار اخبار الآحاد بالنسبة الى النبى ص فكيف يمكن تعدية الحكم منه الينا (و الجواب ان الآية بناء على تمامية دلالتها تدل على اعتبار اخبار الآحاد من المؤمنين فى الموضوعات بالنسبة الى النبى ص وان كانت مقيدة بالتعدد بدليل آخر قال ص (انما اقضى بينكم بالبينات) فاذا ثبت ذلك فى حقه ص ثبت فى حقنا بدليل الاسوة والاجماع على المشاركة فيما عدا خصايصه المعدودة ومهما ثبت اعتبارها فى الموضوعات ثبت اعتبارها فى الاحكام بعدم القول بالفصل حتى ان جماعة من العلماء مع عدم قولهم بها فى الموضوعات قالوا بها فى الاحكام (ودعوى عدم جهل النبى ص وشكه بالنسبة الى الواقع وان الواقع مكشوف له على ما هو عليه فلا معنى لجعل الحجية فى حالة الشك بالنسبة الى النبى ص (مدفوعة بان النبى ص من حيث وجه المتدلى الى عالم الناسوت بشر مثلهم ولكنه كان معصوما عن الزلة والخطاء فى جميع الحالات وربما لاتتعلق مشية النبى ص بان يطلع على الواقع ولو فى واقعة واحدة لان مشيته تابعة لمشية الله تعالى

و فى حجية الخبر تعبداً له ص فى واقعة واحدة كفاية فى تعدية التعبد الينا بدليل المشاركة وفى غيرها بعدم القول بالفصل بينها وبين الوقايع المشكوكة وتحقيق علمه موكول الى علم آخر مضافا الى امكان دعوى كون الجهل العادى ملاكا لحجية الامارات وان النبى ص واوصيائه ع مأمورين بالظاهر وعدم ترتيب الاثر على علمهم الذى فوق العادة فحجية الخبر و سائر الامارات شاملة لهم بهذا الاعتبار من حيث تنزيلهم منزلة الشاك وبعد التنزيل تكون حجة لهم ع تعبداً فحجية الخبر والامارات الاخر من الله تعالى بالنسبة الى المكلفين تنزيلى وغير تنزيلى فهم ع وغيرهم سواسية فى ذلك هذا فى مقام الثبوت واما فى مقام الاثبات فان كان الخطاب المثبت للتعبد متوجها اليه ص ابتداءاً كما فى الآية فبها و الا فلا بد من التماس دليل آخر لشمول ادلة الامارات له ع وللاوصياء لمكان قصور تلك الادلة للشمول للغير التنزيلى من المخاطب وان كان خاليا عن الامتناع العقلى اذ الكلام فى الشك المتعلق بالموضوعات لا بالاحكام (قوله فتامل جيداً) لعله قد امر بالتأمل فيما افاده كى يستبين للمتأمل ان هذا هو الوجه الصحيح فى الرواية لاما ذكره الشيخ قده (قال الشيخ و اما توجيه الرواية يعنى رواية اسماعيل فيحتاج الى بيان معنى التصديق فنقول ان المسلم اذا اخبر بشيئ فلتصديقه معنيان احدهما ما يقتضيه ادلة تنزيل فعل المسلم على الصحيح و الاحسن فان الاخبار من حيث انه فعل من افعال المكلفين صحيحه ما كان مباحا و فاسده ما كان نقيضه كالكذب والغيبة ونحوهما فحمل الاخبار على الصادق حمل على احسنه انتهى) و فيه ان حمل فعل المسلم على الاحسن لا يقتضى حمل اخباره على الصادق لوضوح ان كل واحد من الخبر الصادق و الكاذب يتصف بالحسن و القبح فمقتضى الحمل على الاحسن البناء على جوازه وحسنه وان كان كذبا فالاولى حمل الرواية على ان المراد التصديق بلحاظ بعض الآثار المعلوم بقرينة المقام من غير استيمان من اخبر بكونه شارب الخمر لاجميع الآثار والحمل على ترتيب بعض الآثار هو المصحح لمقابلة تكذيب خمسين قسامة مع تصديق الاخ فى قوله ع يا ابا محمد كذب سمعك الخ بان يكون المراد تصديق الاخ وتكذيبهم بلحاظ بعض الآثار النافعة له من عدم

قطع مودته وعدم تغيير حسن المعاشرة معه لكنه يصدق القسامة فى الباطن فى عدم الاطمينان والوثوق به (قوله فانها غير متفقة على لفظ ولاعلى معنى فتكون متواترة لفظاً اومعنى ولكنه مندفع) اقول قد تقدم بيان التواتر اللفظى والمعنوى عند ذكر الاخبار التى تمسكوابها للمنع عن حجية خبر الواحد وقلنا يشترط فى التواتر المعنوى ان يكون القدر المشترك محسوسا ولو كان مدلولا بالدلالة الالتزامية واشبعنا الكلام فى انحاء التواتر اللفظى والمعنوى (اما بيان عدم التواتر اللفظى والمعنوى فى هذه الروايات المستدل بهاعلى حجية خبر الواحد فبانها طوائف غير متفقة لفظا او معنى (فمنهامورد اعتبارها صنف خاص وهو خبر العدل الامامى المفيد للوثوق اعنى خبر الثقة بالمعنى المصطلح فى علم الرجال وهو العدل الامامى الضابط كما فى قوله ع فى مرفوعة زرارة (خذباعدلهما عندك و او ثقهما فى نفسك) فان المستفاد من افعل التفضيل كون العدالة والوثوق فى الراوى مورد هذه الرواية ومن ثم قال زرارة انهما معا عدلان مرضيان موثقان و لكن لاتدل على اشتراطهما فى كل رواية و كما فى قوله ع (عليك بزكريا ابن آدم المأمون على الدين والدنيا) و كما فى قوله ع فى حق العمرى وابنه (فانهما الثقتان المأمونان) فان المأمونية فيهزائد على العدالة وبين الوثوق والعدالة عموم من وجه اذ المراد بالثقة عند اهل العرف من يوثق بخبره و يؤمن منه الكذب عادة ولو كان كافراً وربما يكون كثير السهو فلا يكون ضابطا فلا يكون مأموناً على الدين والدنيا ومنها مورد اعتبارها خبر الامامى العادل كما فى مقبولة عمر بن حنظلة فان المذكور فيها اعدلهما ومفاد افعل التفضيل كون مورد اعتبارها عداله كلاالراويين (ومنها مورد اعتبارها خبر امامى صادق كما فى قوله (حديث واحد فى حلال حرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا (ومنها مورد اعتبارها خبر الامامى كما فى قوله (لاتأخذن معالم دينك من غير شيعتنا (و منها مورد اعتبارها خبر الغير الامامى كما فى قوله ع (اذانزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما يروى عنا فانظروا فيماروووه عن علي ع (ومنها مورد اعتبارها خبر الموثوق به مطلقا كما فى رواية حسين ابن روح عن كتب الشلمغانى (قال الشيخ قده ومثل ما فى كتاب

الغيبة بسنده الصحيح الى ابى عبدالله الكوفى خادم الشيخ ابى القاسم الحسين ابن روح رحيث سئله اصحابه عن كتب الشلمغانى فقال الشيخ اقول فيها ما قال العسكرى ع فى كتب بنى فضال حيث قالوا له ع ما نصنع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء (قال خذوا ماروا وذروا مارأوا) انتهى) والمراد من بنى فضال هوالحسن واحمد ومحمد ابناء على ابن فضال كانوا فطحى المذهب فتدل هذه الرواية على جواز الاخذ بكتبهم وبعدم الفرق بين رواتهم وبين روايات العدول الثقات ومن المعلوم انه ليس فى تلك الطوائف لفظ واحد ولا قدر مشترك متفق فيه يكون مسموعا عن الامام ع نعم لها قدر مشترك انتزاعى من المجموع وهو اعتبار خبرالواحد فى الجملة فى مقابلة السلب المطلق ولكنها لكثرتها تكثرها يحصل لنا العلم اجمالا بصدور واحد من تلك الروايات فلا محيص الا عن الاخذ بما هو الاخص منها مضمونا ولازم ذلك هو الاخذ بالاخبار التى تكون الرواة الواقعة فى السلاسل منا الى الامام ع كلهم عدلا اماميا مؤمونا على الدين والدنيا وهذه الطائفة قليلة جداً لولم تكن غيرموجودة اصلا فيلزم انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الاحكام الشرعية و لازمه حجية الظن المطلق و هنا طريقتان للتعدى من الاخص الى الاعم (الطريقية الاولى التشبث بذيل الخبر الصحيح بالمعنى المصطلح الدال على حجية ما كان اعم وهومامر آنفا فى جواز الاخذ بكتب بنى فضال مع كونهم فطحى المذهب بناء على صحته الى الشيخ الحسين ابن روح قده فان مفاده اعتبار الوثوق فى الراوى لا العدالة والمراد من الوثوق فى الراوى هو الذى يضعف فيه احتمال تعمد الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء ويقبحون التوقف فى الاخذ بخبره لاجل ذلك الاحتمال وليس المراد الظن الفعلى الاطمينانى ولكن لا مسرح لنا فى التعدى من الوثوق فى الراوى الى كل وثوق حاصل من القرائن المفيدة للوثوق بالخبر بحيث يكون الخبر موثوقا به من حيث الصدور الا بالعثور على خبر من الرواة الموثوق بهم منا الى الامام ع يكون مضمونه جواز الاخذ بمطلق الخبر الموثوق به نوعا سواء كان ذلك الوثوق بالراوى اومن القرائن الداخلية اوالخارجية (لايقال لاوجه للاخذ بالاعم بما هو دون الصنف الخاص اذ قضية حمل مطلقها على

مقيدها تعين الاخذ بالاخص ومعه لايبقى مجال للاخذ بالاعم ولو كان مضمون الاخص تجويز الاخذ بالاعم (لانا نقول لاوجه لحمل المطلق على المقيد مالم يحرز الحجية في كليهما اذ الجمع الدلالي انما يتأتى في الخبرين يكون اعتبارهما مفروغا عنه والكلام في هذا المبحث في اثبات الحجية لخبر الواحد و ليس قضية العلم الاجمالي الاحجية الاخص ويبقى الباقي على مشكوكيته فلامحيص الاعن اثبات حجية الاعم بما اوضحناه من الطريق ولعل قوله فافهم اشارة الى ماذكرنا (ثم لايخفى ان الوثوق بالراوي انما يحصل بالرجوع الى كتب الرجال وتوثيق علماء الرجال ليس من باب الشهادة بناء على اشتراط التعدد في الشاهد والمفروض عدم تعدد الشهود العدول من صاحب الكتاب الى الراوي عن الامام ع بل توثيق واحد منهم فضلا عن اثنين يفيد الوثوق بالراوي بحيث يصير احتمال تعمد الكذب مرجوحا عند العقلاء بضميمة نفي السهو والغفلة ببناء العقلاء فالاختلاف في قبول تزكية الواحد ليس بضائر بحصول الوثوق واما طريق حصول الوثوق بالصدور فمذكور في كتبهم منها مشرق الشمسين للشيخ بهاء الدين محمد العاملي قده وقد ذكر فيها خمسة طرق وارودها الاستاد في الحاشية ملخصا الا انه اسقط منها اندراج الخبر في احد الكتب التي عرضت على الائمة فاثنوا على مصنفيها ككتاب عبدالله بن علي الحلبي الذي عرضه على الصادق ع و كتابي يونس عبدالرحمن والفضل ابن شاذان المعروضين على العسكري ع و لعل وجه الاسقاط كون الطريق لثبوت العرض هو خبر الواحد فيلزم الدور من حصول الوثوق بالصدور نعم لو حصل الوثوق بصدور اخبار العرض من سبب آخر كانت ناهضة على حجية مافي الكتب المعروضة على الائمة ع فيكون فيها غنى عن الرجوع الى كتب الرجال في احوال رواتها كما لايخفى هذا كله تمام الكلام في الطريقة الاولى (واما الطريقة الثانية للتعدي من الاخص الى الاعم فبالافراز بان يفرز من تلك الروايات ماهو الاخص مضمونا من الجميع فاما ان يكون العلم الاجمالي باقيا في الباقي بعد الافراز ام لا فان كان باقيا كان لازمه صحة الاخذ بما هو الاخص بالنسبة الى الباقي كما هو قضية بقاء العلم الاجمالي بعد افراز الاخص المطلق ثم بعد افراز الاخص الاضافي ان كان

العلم الاجمالى باقيا ايضم صح الاخذ بما هو الاخص بالنسبة الى الباقى والا فلا (والانصاف وجود العلم الاجمالى بصدور واحد مما دل منها على حجية مطلق خبر الثقة بعد انفراز الاخص المطلق منها والذى يظهر من هذه الطائفة ان اعتبار وصف الوثوق فى الراوى انما يكون لاجل حصول الوثوق بالصدور فاذن يكون العبرة به من اى سبب حصل ومن المعلوم عدم انحصار اسباب الوثوق بالصدور فى وثاقة الراوى وقد عد فى آخر الجلد الثالث من الوسائل كثيراً منها و يعلم من مطاوى كتب الرجال عدة اخرى منها و خمسته منها معدودة فى مشرق الشمسين وقد نبهنا عليها آنفا (حكاية ودراية) قد استشهد فى آخر الوسائل فى الفائدة السادسة على صحة الاخبار المودعة فى الكتب الاربعه بشهادة اربابها على صحتها بالمعنى المعروف بين القدماء والمراد من الصحة عندهم كما صرح به فى محكى مشرق الشمسين ما اعتضد بما قد ينى اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به او الركون اليه وحاصله اطلاق الصحيح عندهم على الخبر الموثوق بصدوره عن الامام ع و الاصطلاح على تربيع الخبر مستحدث فى زمان العلامة قده مأخوذ من العامة على ما قيل و لم يكن فى كلمات قدماء الاصحاب منه عين ولا اثر ونحن نعقبه بما فيه تأييد لقوله ونذكر موضع الاستشهاد من كلام الصدوق والكلينى ولكنا لانقول بكون مافيها من الاحاديث مقطوع الصدور بل نقول بثبوت الوثوق فى الصدور فيها تعبداً لقيام شهادة العدول على ذلك فتكون حجة عليه تعبداً (وهاهى عبارة الصدوق فى اول كتاب من لايحضره الفقيه (قال و جميع مافيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليه المرجع ثم ذكر عدة من الكتب المسخرجة منها ثم قال و غيرها من الاصول و المصنفات التى طرقى اليها معروفة فى فهرست التى رويتها عن مشايخى و اسلافى انتهى) و فيه شهادة بصحة الكتب المذكورة وغيرها بما فيها من الاحاديث ومن المعلوم ان طريق ذلك ان كان حسيا بان يكون تزكية الرواة منه الى الامام ع من طريق السماع ولو بالواسطة كانت شهادته على صحة تلك الروايات المدونة فى تلك الاصول والكتب شهادة حسية لاحدسية مبنية على الرأى والاجتهاد و كفى احتماله ناهضا على الحجية لما مر فى

مبحث الاجماع المنقول من استقرار بناء العقلاء على حجية الخبر مالم يعلم كونه مبنياً على الحدس لاجل كون المخبر به ظاهراً فى الحسى لمان غلبة الاخبار عن الحس نوعاً وخصوصا فى مورد اخبار قدماء الاصحاب بالصحة لاستنادهم فى ذلك غالبا الى القرائن المحسوسة كما يظهر للمتتبع فى حالاتهم وبضميمة شهادة اخرى كذلك يجوز العمل بما فى تلك الكتب من الروايات لما عرفت من حجية الخبر الموثوق للصدور وهذه شهادة على ذلك ويمكن ان يقال بكفاية شهادة عدل واحد فيها نعم فيه اذ الثمرة المترتبة عليها ثبوت الاحكام الكلية لا الموضوعات الصرفة وقدمر فى مبحث الاجماع المنقول انه لاتفاوت فى اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به نفس الحكم الشرعى او ماله دخل فى ثبوته من حال الراوى ونحوه (وقال الكلينى قدس سره فى اول كتاب الكافى فى ذيل كلامه ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين والسنن القائمة التى عليها العمل وبها تؤدى فرائض الله وسنة نبيه صلعم انتهى موضع الحاجة) وهذا صريح ايضم فى الشهادة بصحة احاديث كتابه وقد ذكر فى الوسائل شهادة غيرها من المشايخ على ذلك واستدل على ذلك فى الفائدة التاسعة بحجج كثيرة تبلغ اثنين وعشرين) فلئن اقتنعت ذلك لكان فى ذلك غنى عن كلفة الفحص عن احوال الرواة فى كتب الرجال ولكن للناظر فيها فوائد اخر منها العثور على بعض المرجحات عند تعارض الاخبار و منها الوقوف على بعض القرائن التى عرفها المتقدمون الى غير ذلك مما فيه جدوى للاعتبار والاستبصار ولوايت عن ذلك فلا اقل من حصول الوثوق بالصدور من شهادة المشايخ بضميمة القرائن الكثيرة المعدودة فى الوسائل وغيره من كتب الرجال فيكون ثبوت الوثوق بالصدور الذى هو الموضوع لحجية الاخبار وجدانيا لكل متتبع خبير ماهر و المراد بالوثوق هو الوثوق النوعى بحيث يستقبح العقلاء ترك العمل على طبقه لشبهة عرضت له) ولايذهب عليك ان اعراض الاصحاب عن رواية من تلك الروايات المدونة فى الكتب الاربعة او فتوى المشهور على خلافه ونحوهما مما يوجب الوهن وذهاب الوثوق عن ذلك الخبر بالخصوص لاينافى القول بحجيتها فى انفسها حسبما يأتى التنبيه عليه فى محله انشاء الله (قوله ولا يخفى

مجازفة هذه الدعوى لاختلاف الفتاوى فيما اخذ فى اعتباره من الخصوصيات)
اقول منهم من قال باعتبار خبر الواحد من حيث افادته الظن مع قطع النظر عن حال الراوى وربما ينسب ذلك الى الشيخ لمكان اشتراطه فى حجيته كون الراوى متحرزاً عن الكذب (ومنهم من قال باعتباره من حيث افادته الوثوق بالصدور كما هو المحكى عن قدماء الاصحاب و اما بالنظر الى حال الراوى فمنهم من اشترط العدالة فى الراوى و نسب ذلك فى المعالم الى الاكثر (و منهم من اضاف الى ذلك كون الراوى ضابطا كما يترأى من كلمات جماعة (و منهم من اشترط كون الخبر مما قبله الاصحاب كالمحكى عن المحقق والمحدث البحرانى ولكن يمكن ان يكون هذا القيد لاجل كون قبول الاصحاب وعدم اعراضهم عن خبر من القرائن المورثة للوثوق بصدقه لالاجل خصوصية زائدة فيه كما ربما يترأى ذلك من كلام المحقق المحكى عن المعتبر حيث اعتبر احد الامرين اما كون الخبر مقبولا عند الاصحاب اواحتفافه بقرائن الصدق انتهى) (وربما يترأى من كلمات الرواة وقدماء الاصحاب اشتراط كون الخبر مأخوذاً على وجه السماع و الاجازة من الشيخ دون الوجادة ويمكن ان يكون هذا القيد لاجل التحرز عن الاخبار المدسوسة فى زمان الصحابة فالتزام الرواة بالسماع والاجازة دون الوجادة من جهة كون مشايخ الاجازة عارفين بسنخ الاخبار مميزين بين المدسوسة وغيرها فالسماع والاجازة كانا طريقين للتمايز بين السنخين وبعد التهذيب يكون هذا القيد ملغى ومن المعلوم انه مع اختلاف معاقد الفتوى فيما اخذ فى اعتبار خبر الواحد لامجال لتحصيل القطع برأى الامام ع ومهما كان حال الاجماع المحصل كذلك لم يكن جدوى فى الاجماعات المنقولة بتاتا (ان قلت ان الخبر الجامع لتلك القيود باجمعها هو القدر المتقين فى تلك الفتوى فيكون حجة فعلى تقدير وجود خبر صحيح جامع لتلك القيود يكون مضمونه حجة الاعم يتم المطلوب نظير مامر فى الاخبار المتواترة اجمالا (قلنا الاجماع دليل لبى و القدر المتقين من معقده حجية ذلك الخبر فى الاحكام الفرعية العملية لا فى حجية الخبر فى المسئلة الاصولية ولا ريب ان الخبر الجامع لتلك القيود المتكفل

للحكم الشرعي الفرعي قليل الوجود في اخبارنا الموجودة في ايدينا وهو غير كاف في استنباط معظم مسائل الفقه فلابد من التشبث بذيل دليل الانسداد ومع الغض عن ذلك ان الذي يكون كاشفا حدسيا قطعيا عن رأي الامام ع هو اتفاق فقهاء الاصحاب وارباب الفتاوى منذ بداياتهم الرأي ومن تأخر عنهم من اهل الحل والعقد ولا سبيل الى ذلك مع مخالفة مثل السيد علم الهدى قده واتباعه مضافا الى احتمال اتكالهم الى الآيات والروايات في حجية خبر الواحد كما هو المشهود من مصنفاتهم ومعه لا يحصل القطع من اتفاقهم برأي الامام ع (قوله اللهم الا ان يدعى تواطئها على الحجية في الجملة وانما الاختلاف في الخصوصيات) اقول انما يتم هذه الدعوى فيما اذا احرز اجماعهم على هذا العنوان اعني حجية خبر الواحد في الجملة في مقابلة السلب الكلي وكان اختلافهم في القيود المعتبرة فيها بحيث لو عثر كل طائفة من القائلين على بطلان مذهبه لم يرفع اليد عن حجية الخبر بالخصوص ولم يذهب الى حجية الظن المطلق ودون اثباته خرط القتاد مضافا الى ان المتحصل من حجية الخبر في الجملة قضية مهملة وهي خالية عن الثمرة لعدم وقوعها كبرى في طريق استنباط الاحكام الشرعية وقد عرفت آنفا ان الاخذ بالقدر المتيقن من معقد الاجماع وهو الاخص لا يغنينا ولا يقضي و طرنا فح نضطر الى فتح باب الظنون المطلقة (قوله ثانيها دعوى اتفاق العلماء عملا بل كافة المسلمين على العمل بخبر الواحد) اقول ينقسم الاجماع الى الاجماع القولي و العملي وينقسم السيرة الى سيرة المسلمين بما هم مسلمون والى سيرة العقلاء اما الاجماع القولي فهو عبارة عن اتفاق ذوي الآراء على حكم شرعي في المسئلة الاصولية او في المسئلة الفرعية واما الاجماع العملي فهو تراكمهم على عمل ابكم لا لسان له في تبيين حدود موضوع المسئلة وخصوصية المحمول بخلاف السيرة فانها وجدانية بحدودها ولا يجدي الاجماع العملي في كشفه عن تقرير الامام ع الا بعد احراز تلك الحدود والخصوصيات لكي يستعلم من ذلك ان تلك الكبرى منطبقة علينا ام لا مثلا لو اتفق جماعة على عمل يعلم برضاء الامام بذلك العمل كالنظر الى امرأة لكن لم يعلم السبب المجوز لذالك ويحتمل كونها زوجة لبعضهم واما لآخر وبنتا لثالث وام زوجة لرابع

وبنت زوجه لخامس وهكذا فهل يجوز لغيرهم ممن لامحرمية بينه و بينها ان ينظر اليها استناداً الى اتفاق الجماعة الكاشف عن رضاء الامام ع ولاشك فى عدم الجواز وليس ذلك الامن جهة ان الفعل ابكم لادلالة فيه على الحدود والخصوصيات فى الاجماع العملى وهذا المثال مضروب فى الفرائد والحكم فيه حكم فرعى فلاوجه لقصر الاجماع العملى على المسئلة الاصولية كما فى تقريرات بعض الاعلام (قال لامعنى للاجماع العملى فى المسائل الفرعية للاشتراك المجتهد فى العمل بهامع غيره انتهى) وفيه ان عملهم بماهم مجتهدون كاشف عن رأيهم ومع الكشف عن رأى الامام يكون اتفاقهم على رأى واحد حجة من هذا الجهة لامن جهة السيرة ولا يشترط فى حجيته مايشترط فى حجية السيرة (واما سيرة المسلمين فهى سيرة المسلمين بماهم متشرعون ملتزمون بمعالم الدين غير مكترثين ولا متعصبين فلا عبرة بسيرة الهمج الرعاع الذين يصغون الى كل ناعق و لا بسيرة اهل الحمية و العصبية الذين ينتحلون بالاسلام و يتحشم التصريح بخلافهم وهذه السيرة على تقدير تحققها لاريب فى الاعتماد عليها ضرورة كونها كاشفة عن تقرير الشارع اذهما توأمان لامجال لفرض الردع عنها اذالمفروض انهم ملتزمون بشرايع الدين لايصدر منهم قول او فعل الاعن رأى رئيسهم ولايتخطون عن طريقته نفرض الردع عن سيرتهم خلف فاذن لايحتاج فى حجيتها الى اثبات عدم ردع الشارع عنها ولاتصلح الآيات والروايات الناهية للردع عنها (واما بناء العقلاء فهو بنائهم على امر من حيث كونهم عقلاء سواء كانوا منتحلين الى ملة ام لا وبنائهم ناش عن عقلهم العملى فى تدبير امورهم لحفظ نظام معاشهم ويشترط فى حجيته امور بعضها راجع الى صدور الردع من ناحية الشرع و بعضها متعلق بالامر المردوع عنه وبعضها راجع الى اهل السيرة المستمرين عليها (فما يشترط فى صدور الردع عن المعصوم هو علمه بما جرت عليه سيرتهم و كون علمه على طريق العادة لابعلم النبوة والولاية التى آثرهم الله وخصهم به فانهم لم يكونوا مأمورين بالعمل به وعدم الخوف لتقية ونحوها (ومايشترط فى الامر المردوع عنه ان يكون من الامور الشرعية لا من الامور العادية التى لاالزام فيها من جانب الشرع فانه لايجب الردع فيها وان

يكون سيرتهم على خلاف الواقع او على وفق الواقع لكن مقر استقرار السيرة يكون مخالفاً للمحل القابل للامضاء بالعموم والخصوص بمعنى ان مقر السيرة اعم و محل القابل للامضاء اخص كما اذا فرض بنائهم على حجية الخبر من باب الظن المطلق والقابل للامضاء هو خبر الثقة بالخصوص فان سيرتهم كذلك ليست قابلة لامضاء الشارع اذ يرجع الى امضاء الظن المطلق لكنه لايجب ردعهم ايضا لان عملهم بالخبر مطابق للواقع فلابد من قصر الردع على مادة الافتراق ولو بقصر الحجية على خبر الثقة وهذا بخلاف ما اذا اتحدا مورداً و كان الاختلاف فى الوجه الخارج عن الموضوع كما لو كانت طريقتهم فى العمل بخبر الثقة فى الامور الشرعية متساوية خطاء و صوابا مع العلوم التى يتطرقون بها الى الواقع او تكون منحصرة فى العمل بخبر الثقة ويكون باب العلم والوصول الى الواقع مسدوداً عليهم اوتكون مشتملة على مصلحة جابرة متدارکة بها عند الخطاء واقعا ولم يكونوا مطلعين على ذلك وزعموا انفتاح باب العلم عليهم و كان بنائهم على اتباع الخبر من باب كونه اسهل من تحصيل العلم الواصل الى الواقع فاذن يكون مورد السيرة اعنى العمل بخبر الثقة بالخصوص موافقا للمحل القابل لامضاء الشارع وان كان نظرهم فى وجهه مخالفا لنظر الشارع ولازم ذلك ان يكون عدم الردع دليلا و كاشفا عن امضاء الشارع تلك السيرة (وما يشترط فى المرد وعين ان ينجع الردع فيهم ولو احتمالا لامثل اهل الجاهلية فى صدر الاسلام او اهل العصبية فى زمان الائمة ع فانه لايجب ردعهم مع عدم احتمال التأثر فيهم خلافا لما يترأى من كلام الشيخ قده (قال الا ان يقال انه لو كان عملهم يعتى المتأمرون منكراً لم يترك الامام ع بل ولا اتباعه من الصحابة النكير على العاملين اظهاراً للحق وان لم يظنوا الارتداع اذ ليست هذه المسئلة اعظم من مسئلة الخلافة التى انكرها عليهم من انكر لاظهار الحق ودفعا لتوهم دلالة السكوت على الرضا انتهى) وفيه ان ايجاب التبليغ و ارشاد الجاهل وانكار النكير وردع الباطل و اظهار الحق على النبى ص و اوصيائه ع كلها مبنية على قاعدة اللطف فيما اذا كان ترك اللطف نقضا للغرض والغرض من تبليغ الاحكام الواقعية اظهار

الحق واتمام الحجة على الخلق فلاجرم ان الدعوة اليها تعم الناس كلهم والمطيعون والعاصون سواسية بخلاف انكار النكير بعد اتمام الحجة فان الغرض من الردع حصول الارتداع ومع عدم احتماله بالنسبة الى المتأمرين المتصلبين لايجب عليهم ع الردع و قياس هذه المسئلة بمسئلة الخلافة قياس مع الفارق اذ تلك المسئلة من اصول العقايد وانما بادروا فى بادى الامر الى انكار النكير لكيلا يكونوا متهاونين فى طلب حقهم من يد الغاصبين اذا تمهد ذلك فلنرجع الى شرح كلام الاستاد فنقول تقرير هذا الاتفاق من العلماء بل كافة المسلمين بان يقال اتفقت طريقة السلف والخلف على نقل الاحاديث المنقولة بطريق الآحاد وتدوينها فى اصولهم و كتبهم والعمل بها من عصر النبى ص والائمة ع الى يومنا هذا فان المسلمين مع تباعد بلد انهم وشدة حاجتهم الى تعلم معالم الدين لم يكونوا متمكنين فى مجارى العادات من الحضور فى محضر المعصوم ع واخذها شناها منهم ولم يكن الاخبار الواصلة اليهم متواترة و محفوفة بالقرائن القطعية وقصارى ذلك كون الرواة ثقة عندهم ويشهد على ذلك سيرة المقلدين فى زماننا فى مراجعتهم الى فتاوى المجتهدين واقتصارهم على اخذها من ناقل موثوق به فيكشف اتفاقهم على ذلك من امضاء المعصوم ع ورضائه به بل لو تصفحت عن احوال الملل السالفة وجدت سيرتهم جارية على ذلك اذ ما من ذى ملة الاوله احكام لاتصل ايدى تابعيها الا الى اخبار احاد موثوقين غير مقترنة بالقرائن القطعية فضلا عن كونها متواترة (قوله وفيه مضافا الى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول) اقول قد تقدمت وجوه الاشكال فى الاجماع القولى ويزيد الاشكال هنا ان الاجماع العملى ابكم لادلالة له على الوجه الذى انعقد عليه آرائهم ولعل استنادهم فى ذلك الى السيرة و قد اسمعناك استقرارها على اتباع اخبار الاحاد الموثوق بهم ولكنه لم يحرز استقرارها عليه بما هم مسلمون متدينون بهذا الدين كى تكون ممضاة بالضرورة حسبما مر بيانها اوبما هم عقلاء ولولم يلتزموا بدين كما هم لايزالون يعملون بها فى غير الامور العادية وح يرجع هذا الوجه اعنى الاتفاق العملى من العلماء و المسلمين الى الوجه الثالث اعنى بناء العقلاء بما هم عقلاء و قد عرفت

التمايز بين الاجماع القولى والاجماع العملى و سيرة المسلمين وبناء العقلاء فتكون وجوها اربعة لانبات حجية الخبر الموثوق به و كلها مدخولة الابناء العقلا و يظهر للمتتبع فى الروايات الدالة على حجية خبر الواحد انها امضاء لطريقة العقلاء (قوله ولا يكاد يكون الردع بها الاعلى وجه دائر) اقول لابد لكشف الابهام عن وجه المرام من تقديم مقدمة فى المقام وهى ان مراتب استقرار بناء العقلاء على طريق متفاوته قوة وضعفا باعتبار قوة الطريق وضعفه فى نظرهم فتارة يكون الطريق الى الواقع حجة بتية عندهم ويعاملون معه معاملة الحجية الذاتية كالقطع وهذا كالقياس فانه بمثابة من الإتقان و الاحكام على حد لايعتنون باحتمال الخلاف ولا يرتدعون بمجرد نهى ظاهر فى الردع الابالنص الصريح وتشديد النكير عليهم مثل قوله ع (السنة اذا قيست محق الدين) ومن المعلوم ان عموم نحوقوله تعالى (لاتقف ماليس لك به علم) لايصلح ردعاً لهم عنه اذ القياس عندهم ليس داخلا فى عنوان عدم العلم كى يعمه النهى(وتارة اخرى يكون طريق تعليقى فى نظرهم ويكون استمرار بنائهم على الجرى على طبقه مالم يكن فى مقابلته امارة اخرى وهوحجة عندهم على الواقع لكنه فى غاية الضعف وهذا كالاستصحاب بناء على القول بكونه حجة من باب الظن النوعى فانه امارة حيث لاامارة ومن ثم لم يذهب احد من القدماء القائلين بحجيته من باب الظن لى تقدمه على الامارات الشرعية ولو كانت فى غاية الضعف فيما حكى عنهم خلافا لما يظهر من كلام الشيخ قده فى باب الاستصحاب (قال ثم ان ظاهر كلام العضدى حيث اخذ فى افادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع ان الاستصحاب امارة حيث لاامارة وليس فى الامارات ما يكون كذلك نعم لايبعد ان يكون الغلبة كذلك انتهى) ويظهر من كلمات الاستاد فى باب الاستصحاب ان الاستصحاب الظنى تعليقى قابل للردع بعمومات العمومات (قال و يكفى فى الردع عن مثله مادل من الكتاب والسنة على النهى عن اتباع غير العلم انتهى) و ثالثة يكون عندهم طريق ليس قويا بتيا ولا تعليقيا محضا بل يكون حجة فعلية تنجيزية و هذا كخبر الواحد فانه لمكان تطرق احتمال الخلاف فيه من جهات عديدة استقر بنائهم على العمل بخبر الثقة فى

امور معاشهم من لدن آدم الى زماننا ويدور عليه رحى نظام امورهم نظير العمل بالظواهر فاذن يكون الاقتضاء فى بناء العقلاء تاما غير معلق على عدم الردع و يستمر بنائهم على الجرى على طبقه الى ان يعلموا بالردع فعدم العلم به كاف فى ذلك ولا اثر للردع الواقعى اصلا ولا كذلك الامر فى الحجة المعلقة فانها حجة معلقة على عدم الردع واقعا بحيث اذا بان ردع سابق كشف ذلك عن عدم الحجية واقعا من اول صدور الردع ومع الشك فيه لابد من التوقف او التشبث بذيل اصالة العدم اذا تمهد ذلك ظهر ان محذور الدور انما يتصور فى هذا القسم خاصة لا فى البتى فانه بمنزلة العلم ولا فى التعليقى فانه نظير الظن الانسدادى لان خبر الثقة حجة تامة فى نفسه فى عرض العمومات الناهية عن اتباع الظن فكما ان الشك فى حجية العموم بالنسبة الى مورد السيرة بعد شمول العموم له فيكون قضية الشمول كونه ردعا عن السيرة لولا كونها مخصصة له كذلك الشك فى كون السيرة مخصصة للعموم بعد الاستقرار على حجيته لو لا كون العموم ردعا له والوجه فى لزوم محذور الدور ان بين تخصيص السيرة للعمومات وردع العمومات للسيرة تنافى فى مرتبة واحدة كالضدين فان قضية التمانع من الجانبين كون كل واحد من المتمانعين رفعا للاخر فى مرتبة واحدة بلا تقدم رتبى لواحد منهما على الآخر والا كان المتقدم مانعا والمتأخر ممنوعا و يكون المانع علة لعدم الممنوع و عدم الممنوع مترتبا على وجود المانع فاذن يكون التوقف من جانب الممنوع خاصة لا العكس فمهما كان كل امرين متمانعين فى عرض واحد وفرض لواحد منهما تقدم على الآخر لزم الدور مثلا اذا فرض ان السواد علة لرفع البياض لزم الدور اذ يتوقف كون السواد رفعا له على عدم كون البياض رفعا للسواد والا كان السواد مرفوعا لا رافعا ويتوقف عدم كون البياض رفعا له على كون السواد رفعا للبياض فيلزم من ذلك توقف الشئ على نفسه اعنى توقف كون السواد رفعا للبياض على كون السواد رفعا له و محذور الدور انما جاء من تقدير التقدم لواحد منهما على الآخر مع كونهما متمانعين واستواء المطاردة من الجانبين و كما يلزم الدور من فرض السواد رفعا للبياض فكذلك يلزم الدور من

فرض البياض رفعا للسواد والدور الثانى كالاول ناشيان من تقدير التقدم لخصوص واحد من الطرفين مع كونهما متمانعين فى عرض واحد نظهر مما ذكرنا ان ملاك لزوم الدور فيما نحن فيه هو استواء المطاردة من الطرفين مع فرض التقدم لواحد منها على الآخر (ولا يذهب عليك ان التنافى فيما نحن فيه ليس من سنخ التضاد اذ المتضاد انهما الامر ان الوجوديان بخلاف الردع والتخصيص فانهما امران اعتباريان اما الردع فهو منتزع عن النهى عن العمل على طبق الظن الخبرى و اما التخصيص فهومنتزع عن امضاء بناء العقلاء على العمل بالخبر الظنى والامضاء ليس نقيضاً للنهى بل نقيضه عدم النهى فهو ملازم للنقيض وهذا القدر يكفى فى ثبوت التنافى بينهما وان لم يكونا داخلين في واحد من انحاد التقابل و كذا التنافى بين الردع والتخصيص فانهما تبع لمنشاء انتزاعهما اذا تمهدت هذه المقدمة فلنرجع الى شرح كلام الاستاد (وتقرير الدوران الردع بعموم النواهى يتوقف على عدم تخصيص عمومها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة وعدم التخصيص يتوقف على الردع عن السيرة بعموم النواهى وقد عرفت ان الوجه فى لزوم الدور هو فرض التقدم الرتبى لواحد من المتنافيين على الآخر كما فرض كك فى الردع بالنسبة الى التخصيص و قد تقدم بيانه مستوفى و مراد الاستاد امتناع تحقق ردع السيرة بالنواهى للزوم محذور الدور فيبقى السيرة حجة على خبر الثقة (قوله لايقال على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة ايضم الاعلى وجه دائر) اقول هذا اشكال على اعتبار خبر الثقة بالسيرة بان اعتباره مستلزم للدور وهذا الدور ايضم نشاء من فرض تقدم المنافى الآخر اعنى التخصيص على الردع مع استواء المنافات بينهما تقرير الدوران اعتبار خبر الثقة بالسيرة فعلا يتوقف على عدم الردع بالنواهى عن السيرة وعدم الردع يتوقف على تخصيص النواهى بالسيرة و التخصيص كك يتوقف على عدم الردع بالنواهى عن السيرة و بعبارة اخصران تخصيص النواهى بالسيرة يتوقف على عدم ردع السيرة بها وهو يتوقف على تخصيصها بالسيرة هذا بناء على اعتبار التنافى بين التخصيص والردع ويمكن اعتبار التنافى بين حجية السيرة على الخبر الظنى فعلا وبين الردع وح لابد من توسيط التخصيص اذ حجية

السيرة انما تنا فى الردع فيما اذا حصل التخصيص للنواهى بالسيرة والا فمجرد الحجية ليست منافية للردع مالم يحصل التخصيص بالسيرة لكن التخصيص يتوقف على اعتبار السيرة على خبر الثقة فعلا كما هو ظاهر (وهم ودفع) ربما يورد على تقرير الدور فى الجانبين لزوم اجتماع الحق والباطل فى كل واحد من الطرفين (بيان الملازمة ان قضية كون الردع عن بناء العقلاء بمعونة النواهى مستلزما للدور بطلان الردع و حقية تخصيص النواهى ببناء العقلاء اذ قضية رفع واحد من المتنافيين الذين لاثالث لهما ثبوت الآخر فيلزم من رفع الردع ثبوت التخصيص فيكون الردع ممتنعا باطلا والتخصيص حقا ثابتا بمعونة برهان لزوم الدور من جريان الدور فى الجانب الآخر يلزم العكس فاذن يلزم اجتماع الحق والباطل فى كل واحد من الطرفين والتالى باطل بالضرورة فلزوم الدور فى الجانبين ممتنع بالبداهة (والجواب ان الدور فى واحد من الجانبين ليس مستلزما لدور آخر فى الجانب الآخر واقعا كى يلزم هذا المحذور مثلا فرض توقف الردع على عدم التخصيص وبالعكس ليس مستلزما واقعا لتوقف التخصيص على عدم الردع وبالعكس بل فرض التوقف ثانيا المستلزم للدور الثانى مستلزم لهذا المحذور اذ المتنافيان متكافيان فى الرتبة و الدور انما يتأتى من فرض التقدم والتأخر ثانيا كالاول فاذن يترتب هذا المحذور على الدورين معا ومن البين ان مايكون مترتبا على شيئ لايكون مانعا عنه فهذا محذور زائد على محذور الدور الذى هو تقدم الشيئ على نفسه اللازم فى كل واحد من الدورين (قوله فانه يقال انما يكفى فى حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض مايصلح لردعها) اقول هذا جواب عن الاشكال بعد تسليم الدور فى الطرفين وحاصله ان حجية السيرة تنجيزية لاتعليقية فمجرد عدم ثبوت الردع كاف فيها بخلاف التعليقية فانه فيها لا بد من ثبوت عدم الردع عند الشك ولو بالاصل ولاشك انه مع لزوم الدور فى الجانبين يبقى الشك فى ثبوت الردع وهو كاف فى اعتبارها فعلا واستدل على ذلك بان ماجرت عليه السيرة المستمرة فى مقام الاطاعة والمعصية بالنسبة الى الموالى العرفية يكون فى الشرع متبعا عقلا مالم ينهض دليل على المنع حيث ان حكم العقل فى طريق الاطاعة قابل للمنع وليس كحكمه

فی اصل وجوب الاطاعة فانه لیس قابلا للمنع والمفروض انه لم یخترع الشارع طریقامغایراً لطریقة العقلاء فی مقام احراز اوامره وان کان ردع عن بعض الطریق کالقیاس الا انه لم یثبت الردع منه فی خبر الثقة و بضمیمة ما اصلناه من کون طریقیته تنجیزیة عند العقلاء یکفی مجرد عدم ثبوت الردع فی کونه حجة بالفعل(نقل وتعقیب)قال المحشی فی نهایة درایته بعد توضیح کلام الاستاد والجواب ان الرداعیة وان کان موقوفة علی الاحراز المستلزم للدور لکنه کما ان حجیة السیرة متقومة فی نفسها بعدم ثبوت الردع کذلک حجیة العام منوطة بعدم ثبوت المخصص لاثبوت عدمه فکما انه بعد التزاحم و السقوط یقال لم یثبت الردع فالسیرة حجة کذلک یقال لم یثبت المخصص فالعام حجة فی مدلوله العمومی وفعلیة المتنافیین محال انتهی) و فیه انه بعد الفراغ عن کون السیرة حجة فعلیة تنجیزیة ینقدح الشک فی بادی الامر فی کون النواهی بعمومها رادعة عنها و من البین انه مع هذا الشک البادی یکون عدم ثبوت الردع محرزاً بالوجدان اذ المفروض ان هذا لازم التنجیزیة فی مقابلة التعلیقیة ثم لما حاولنا اقامة البرهان علی امتناع الردع و لزوم تخصیص النواهی بالسیرة بمعونة الدور وقعنا فی ورطة محذور الدور الثانی فلا محالة رجعنا قهقری الی اصلنا واکتفینا به فی ثبوت المطلوب فهذا الشک الحاصل من قوله یقال ویقال لیس طاریا بعد التزاحم کی یلجئنا الی الرجوع الی اصل آخر بل هو الشک فی بادی الامر نعم یسع لمن ینکر المبنی ان یقول بعدم کفایة عدم ثبوت الردع بل لابد من الردع کما هو المحکی عن بعض الاعاظم(قال ان حجیة السیرة منوطة بالعلم برضاء الشارع و امضائه فالشک الحاصل من قبل کاف فی عدم حجیة السیرة وان کان ثبوت الردع بالآیات مستلزما للدور و المقتضی للحجیة هو امضاء الشارع و ثبوت عدم الردع احد الطرق الکاشفة عن امضائه انتهی ملخصا) وهذا کما تری مبنی علی کون حجیة السیرة تعلیقیة ومع الشک لابد من العلم بامضاء الشارع اومایقوم مقام العلم ولو کان اصالة عدم الردع وفی مقابلة هذه الدعوی دعوی من یقول ان العمل بالسیرة عمل بالعلم فلا یشمله الآیات الناهیة عن العمل بالظن (قال فی تقریرات بعض الاعلام

ان العمل بخبر الثقة ليس من العمل بما وراء العلم بل هو من افراد العمل بالعلم لعدم التفات العقلاء الى مخالفة الواقع لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا والردع عنه يحتاج الى قيام الدليل عليه بالخصوص بل لابد من تشديد النكير على العمل به كما شدد النكير على العمل بالقياس لاشتراك العمل بخبر الثقة فى كونه مما طبعت عليه جبلتهم انتهى) و فيه ان الوثوق بالراوى عاصم عن التعمد بالكذب ولا يكون سادا لاحتمال الخطاء والزلة ولا كذلك الامر فى القياس الذى طبعت عليه جبلتهم فكون خبر الثقة طريقا الى الواقع مع هذا الاحتمال ليس بمثابة القياس فى الاتفاق والاحكام وبالجملة الحاكم فى هذا الباب الرجوع الى الوجدان اذ نحن واحد من العقلاء ونجد الفرق بين الطريقين بالضرورة كما ان خبر الثقة ليس كالاستصحاب الظنى ونحوه من الطرق الظنية التعليقية فهذا تان الدعويان خارجتان عن طريق الاستواء تفريطا وافراطا (ثم ان المحشى قد فرق فى ذيل كلامه بين مقام الثبوت و الاثبات و قصر الدور على مقام الاثبات (قال ثم اعلم ان تقريب الدور فى المقام واشباهه ليس بملاحظة مقام الثبوت فان الوجوب والحرمة اوالوجوب وعدمه او الحرمة وعدمها او المنجزية وعدمها والمبرئية و المعذرية و عدمها جميعا اما متناقضان او متضادان ولا توقف للنقيض على نقيضه ولا الضد على عدم ضده ولا لعدم الضد على وجود ضده بل بملاحظة مقام الاثبات ولكنه لامن حيث سببية الظهور او الخبر للكشف التصديقى و لو ظنيا اذ لا يعتبر فى شيئ منها فعلية الكشف التصديقى ولو ظنيا والكشف النوعى محفوظ فى الدليلين المتعارضين بل بلحاظ ان الظهور او الخبر باعتبار دليل اعتبارهما سبب للكشف القطعى اما عن الحكم المماثل او عن المنجزية للواقع و سببية كل منها للكشف التصديقى عن احد الامرين و تأثيره فيه مشروط بعدم تأثير الآخر انتهى) وفيه اولا ان محل الكلام فى هذا المقام فى الردع والتخصيص سواء سمى هذا المقام بالمقام الثبوتى اوالاثباتى وثانيا ان الدور بمعنى توقف وجود احد الطرفين على عدم الاخر وبالعكس انما يتأتى فى المتنافيين المتساوتين فى الرتبة اذ مع كون تأثير واحد منها مشروطا

بعدم تاثیر الاخر یکون التوقف من جانب واحد و یکون عدم الاخر شرطا لوجود هذا واقعا فی ناحیة العلة فلایلزم الدور الا اذا قدر کون عدم هذا ایضم شرطا لوجود الاخر ومعنی ذلك کون کل واحد مانعا عن الاخر کی یکون عدم کل واحد من الطرفین شرطا للاخر وعدم الضد اوالمنافی باعتبار ماتعیته یکون متمما لفاعلیة الفاعل فیتشبث لنفی کون عدم کل واحد شرطا لوجود الاخر بلزوم محذور الدور و هذا اجنبی عن محل الکلام بتاتا وانما الکلام فی ان الردع یتوقف علی عدم التخصیص لانه منافٍ للردع فلا بدمن نفیه و اخلاء المحل عن التخصیص کی یتحقق الردع و یصیر شاغلا للمحل وعدم التخصیص یتوقف علی ثبوت الردع و کونه شاغلا للمحل کی ینتفی التخصیص وهذا الدور لاجل کون فراغ المحل شرطا لثبوت الاخر فلا بد من فراغ المحل عن احد الضدین الذین لاثالث لهما او مایکون بمنزلتهما لکی یوجد الاخر لوضوح ان الظن الخبری انما مخصص بمعونة بناء العقلاء علی حجیتة للایات او مردوع بها و حیث لانعلم ایهما ثابت فی الواقع فلو فرضا کون الردع ثابتا للخبر الظنی لزم الدور لانه موقوف علی عدم کونه مخصصا اذ فراغ المحل عنه شرط لثبوت الردع وعدم کونه مخصصا موقوف علی شغل المحل للردع لکی یکون طاردا له وهذا کما تری یرجع الی شرطیة المحل المتساویة النسبة الیهما التی هی متممة لقابلیة المحل وهذا محل الکلام کما یظهر مما افاد الاستاد فی تقریر الدور (قوله فافهم وتامل) اقول قد نبه الاستاد علی وجهه فی هامش الکتاب (قال قولنا فافهم وتامل اشارة الی کون خبر الثقة متبعا ولوقیل بسقوط کل من السیرة والاطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الامر بین ردعها به و تقییده بها الخ) (توضیحه انه مع فرض تساقطهما والاغماض عن کون مجرد عدم ثبوت الردع کافیا فی کون السیرة حجة مخصصة للنواهی یکون هناك دلیل آخر علی تقدیم السیرة علی عموم النواهی و هو ان حال السیرة مع الایات الناهیة کحال الخاص المتقدم والعام المتؤخر فی دوران الامر بین التخصیص بالخاص اوالنسخ بالعام فیدور الامر بین التخصیص بالسیرة المتقدمة علی نزول الایات الناهیة وبین الردع عن السیرة بها وقد سبق فی مبحث النسخ ان الاظهر تقدیم الخاص وتخصیص العام المتاخر بالخاص

المتقدم لانسخ حكم الخاص بعموم العام ولازم ذلك ان يكون السيرة مخصصة للنواهى (و دعوى ان مساق الايات الناهية عدم اعتداد الشارع بالظن من اول الامر وانها مع تاخرها كاشفة عن عدم امضاء الشارع للسيرة (مدفوعة بالمنع عن ذالك مع كون النهى مولويا كما هو المفروض نعم لو كان النهى ارشاديا كما هو قضية مساقها كان كاشفا عن منقصة فى العمل بالظن من اول الامر ولكن النهى الارشادى لايصلح للرادعية بتاتا (و توهم ان ملاك تقديم الخاص المتقدم هو اقوائية ظهوره فى الدوام ولدليل الامضائى لكونه لبيا لاظهور فيه فضلا عن الاقوائية و كون دليل السيرة قطعيا للقطع بامضاء الشارع لها قبل نزول النواهى لاجدوى فيه اذ دليليته فى كل زمان يحتاج الى عدم الردع فى ذالك الزمان و هو غير ثابت لاحتمال كونها مردوعة بالعام (مدفوع بان ملاك تقديم الخاص المتقدم و تخصيص العام المتاخر به انما هو كثرة التخصيص و كونه ارتكازيا مع قلة النسخ ومن ثم يقدم الظهور الاطلاقى فى الخاص فى الدوام على الظهور الوضعى فى العام وهذا الملاك موجود فى السيرة المتقدمة بل فيها اقوى لكون الحجية فيها مقطوعة فى كل زمان قبل نزول الآيات الناهية و محل الكلام فى كون الآيات رادعة عنها و قد عرفت ثبوت الملاك فيه فى هذا الزمان ولازمه تخصيصها بالسيرة (ثم لو اغمضنا عن الدليل على تقديم السيرة من باب تقديم التخصيص على النسخ فلا مانع من جريان الاستصحاب حسبا افاده الاستاد فى هامش الكتاب للقطع بحجية السيرة قبل نزول الآيات والشك فى كونها رادعة فيستصحب حجيتها و هذا انما يتم بناء على كون مدرك الاستصحاب التعبدى الاخبار المستفيضة المعلومة الصدور لاخبار الواحد والايلزم التشبث بذيل خبر الواحد لحجيته كما لايخفى (قوله احدهما انه يعلم اجمالا بصدور كثير مما بايدينا من الاخبار من الائمة الاطهار ع) اقول لابد لتوضيح المرام من تقديم امور فى المقام (الامر الاول انه ربما يستشكل فى حصول العلم الاجمالى بصدور الاخبار عن المعصوم ع (تقرير الاشكال ان تلك الاخبار ليست متعلقة بواقعة واحدة يتراكم فيها اخبار كثيرة تورث كثرتها فى تلك الواقعة علما اجماليا بصدور واحد منها وانما هى فى وقايع مختلفة متشتته لا ارتباط

بينها ولو بمفهوم انتزاعى جامع بينها كما مر بيانه فى التواتر الاجمالى و ليست تلك الاخبار الانظير الاخبار الكثيرة الواردة فى قضايا متشتتة غير مرتبط بعضها ببعض فلاشك انه لايحصل العلم الاجمالى بصدور واحد منها فضلا عن العلم بصدور كثير منها اذ كل واحد خبر واحد فى واقعة خاصة لا يورث الاظناً بثبوت تلك الواقعة (والجواب انا نعلم بتبليغ النبى ص و اوصيائه ع كل ما يحتاج اليه الامة حتى ارش الخدش الى زمان ظهور الحجة ع و اهتمام كل طبقة سابقة على ايصال ما سمعوه الى الطبقة اللاحقة و تلك الاخبار مودعة فى الكتب التى بايدينا و ان لم نعلم بصدور جميعها فهناك قدر جامع و هر التكليف الا لآهى الذى بلغه النبى ص و اوصيائه فاذن يسع لنا دعوى العلم الاجمالى باشتمالها على تلك التكاليف الا لآهية و ليست نظير تلك الاخبار المتشتتة المتفرقة فى وقايع غير مرتبطة (ثم اعلم ان ماهو متطوع السند خارج عن اطراف المعلوم بالاجمال كالايات والروايات المتواترة اوالمحفوفة بالقرينة القطعية لوضوح انحلال العلم الاجمالى المتعلق بمطلق الصادر المردد بين المعلوم التفصيلى وغيره اذبعد افراز المعلوم بالتفصيل يكون الباقى مشكوكا بالشك البدوى وفى حكم العلم التفصيلى قيام الحجة المعتبرة على جملة من الاطراف بحيث اذا افرزت تلك الجملة لم يبق العلم الاجمالى بالباقى لوضوح ان العلم الاجمالى ح لا يكون منجزاً للمعلوم على كل تقدير اذ واحد من التقديرين كون الحكم الواقعى فى موارد الحجة المعتبرة و معه يمتنع تنجز آخر للمتنجز لاجل العلم الاجمالى (ثم اعلم انه يمتنع الانحلال فيما نحن فيه ولو بعد الظفر على المقدار المعلوم بالاجمال لان المفروض عدم حجية الروايات تعبدا و انما يكون متعلق العلم الاجمالى نفس السنن الواقعية الصادرة عن المعصوم ع وهى مختلطة بالكاذبة ولايرتفع الاختلاط قط بالفحص والظفر على المقدار المعلوم بالاجمال اذ كل خبر مشتمل على حكم الزامى من وجوب او حرمة يحتمل ان يكون غير السنة الواقعية من الاخبار الكاذبة و ان يكون السنة الواقعية واقعة فى غير ما ظفرنا عليه مشتملة على ضده بان يكون المظفور به الذى هو خبر كاذب مشتملا على الوجوب والخبر الصادر الغير المظفور به مشتملا على الحرمة وحالنا

بعد الظفر بما تكون وافية بمعظم المسائل كحالنا قبله نالتعبير بالانحلال كماوقع فى بعض العبارات لايخلوا عن المناقشة و سياتى له مزيد ايضاح من ذى قبل (الامر الثانى) فى تعدد مراتب العلم الاجمالى فيما نحن فيه (الاولى المرتبة العليا و هى العلم الاجمالى بثبوت الاحكام الشرعية فى مجموع الوقايع المشتبهة و يحصل ذالك من العلم بان الغرض من بعث الرسول صم تبليغ الاحكام الالاهية و لازمه هو العلم بوجود احكام كثيرة بعددالوقايع الكلية اذليست واقعة الا وفيها حكم من الله تعالى فمهما لم تعلم تلك الاحكام تفصيلا فلا محالة يعلم بوجودها بين الاخبار وغيرهامن الاجماعات المنقولة والشهرات والوقايع المشكوكة والموهومة من غير اختصاص بجملة منها دون اخرى (الثانية المرتبة الوسطى المنحصرة فى خصوص الاخبار والامارات الظنية الغير المعتبرة ومنشاء حصول العلم الاجمالى فيها تراكمها بماهى كاشفة على ثبوت التكاليف الواقعية بحيث اذاعزلت الوقايع المشكوكة والموهومة كان العلم الاجمالى باقيا فيها (الثالثة المرتبة السفلى المقصورة على خصوص الروايات المدونة فى الكتب الاربعة و يحصل هذا العلم من تصفح احوال الرواة و شدة اهتمامهم و بذل جهدهم فى تنقيحها و تهذيبها عن المدسوسات والموضوعات بحيث اذا عزل غيرها عنها كان العلم الاجمالى باقيا فيها و من اعمال علامة العزل فى الوسطى والسفلى يعلم انهما طرفان للعلم الاجمالى وان الاحكام المعلومة بالاجمال مبثوثة فى كلتيهما و ان كان كثير منها فى خصوص الاخبار المدونة ولكن نعلم بعدم وجود احكام فعلية زائدة على ذالك فى الوقايع المشكوكة والموهومة التى لم تقم عليها رواية او امارة اصلا و ان كانت فيها فهى مما سكت الله عنها فتكون شأنية محضة ضرورة عدم اهمال النبى ص و اوصيائه ع ما يصلح ان يكون بيانا لها فلا تكون تلك الوقايع طرفا للعلم الاجمالى بتاتا فالعمدة ملاحظة المرتبة الوسطى والسفلى و لا عبرة بالعليا اصلا و مما ذكرنا ظهر انه لو احتمل وجود احكام فعلية فى الوقايع المشكوكة والموهومة و ان لم تصل الينا كان لازمه كونها طرفا للعلم الاجمالى و لا يجدى الضابطة التى اعتمد عليها فى تقريرات بعض الاعلام لاخراجها

عن الطرفية (قال ينحل العلم الاجمالى يعنى العليا بالوسطى لان المعلوم بالاجمال بين الوقايع المشتبهة لا يزيد قدرا عن المعلوم بالاجمال بين جميع الامارات الظنية والذى يدلك على ذلك هوانه لو عزلنا من الامارات الظنية بقدر المعلوم بالاجمال بينها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال فيها عليها ثم ضممنا الوقايع المشتبه الى الباقى من الامارات الظنية لم يكن لنا علم اجمالى بتكليف بين الوقايع المشتبهة مع الباقى من الامارات ثم قال لان نفس بقية الامارات ليس فيها علم اجمالى فضم الوقايع المشكوكة لا يؤثر فى حصول العلم لان الشك لا ينقلب عن كونه شكا فلا يعقل ان يكون ضم الشك الى الظن موجبا لحدوث العلم الاجمالى انتهى) وفيه ان العلم الاجمالى فى مجموع الوقايع المشتبهة انما حدث من العلم بارسال الرسول ص لتبليغ الاحكام و من البين ان نسبة هذا العلم الى جميع الاطراف متساوية و ليس منشاء هذا العلم قيام الامارات الظنية كى يقال ان ضم الشك الى الظن لا يوجب حدوث العلم الاجمالى ولا معنى لدعوى الانحلال ببركة العلم الاجمالى بثبوت التكاليف بين الامارات الظنية لوضوح عدم العلم التفصيلى بما فيها من الاحكام ولاقيام الدليل القطعى على حجيتها بالخصوص كما هو المفروض ومن البين ان واحداً منهما منها سبب للانحلال اذهو انقلاب المنفصلة الى قضية حملية قطعية وما فى حكمها وشكية بدوية و بمعونة اعمال الضابطة ينكشف عدم كون العليا طرفا للعلم الاجمالى من اول الامر وانه من باب اشتباه الطرف بغيره و اين هذا من الانقلاب مع ان الضابطة المذكورة لا تفيد ذلك اذ مجرد عدم مزيد احكام اخر فى خصوص الوقايع المشكوكة والموهومة بمعونة اعمال الضابطة المذكورة لا يوجب خروجها عن الطرفية فضلا عن الانحلال لان لازم عزل واحد من اطراف العلم الاجمالى ذهاب العلم الاجمالى وعدم الفوذ بضم بعض الاطراف اليه نعم بعد العزل والضم لو حدث علم اجمالى بين المضمومين خاصة كشف ذلك عن علم اجمالى آخر صغير مضافا الى علم اجمالى كبير وسيأتى بيانه من ذى قبل فظهر مما ذكرنا انه لا جدوى فى الضابطة المذكورة لاخراج تلك الوقايع عن الطرفية فضلا عن اثبات الانحلال بها) (و هل يكفى رعاية المرتبة السفلى فالذى يظهر من الشيخ

قده عدمه (قال فهنا علم اجمالى حاصل فى الاخبار و علم اجمالى حاصل بملاحظة مجموع الاخبار وساير الامارات المجردة عن الخبر فالواجب مراعات العلم الاجمالى الثانى نظير ذلك ما اذا علمنا اجمالا بوجود شياة محرمة فى قطيع غنم بحيث يكون نسبة كل بعض منها كنسبته الى البعض الاخر و علمنا ايضم بوجود شياة محرمة فى خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم الاهذه علم اجمالا بوجود الحرام فيها ايضم ثم تشبث قده بضابطة العزل المذكور انتهى) و فيه بعد تسليم ان هيهنا علمين كبير و صغيرانه لاثر للعلم الاجمالى الكبير بعد قابلية انطباقه على الصغير ولتوضيح ذلك لابد من التكلم فى موضوعين (الموضع الاول فى الفراق بين الانطباق والتطبيق (الموضع الثانى فى كون ما نحن فيه من قبيل الانطباق القهرى و لازمه جواز الاكتفاء عقلا بامتثال المعلوم بالاجمال الصغير (اما الموضع الاول فنقول ان المعلوم بالاجمال الذى لم يتعلق العلم به بعنوان من العناوين ليس له واقع معين حتى يكون بعنوان المعلومية معينا واقعا و غير معين ظاهرا لان متعلق العلم الاجمالى هو مفهوم الواحد الصادق على اثنين اوازيد و هذا هو المعلوم بالذات الذى تعلق العلم الاجمالى به لا المصداق الخارجى الذى هو المعلوم بالعرض و لا المصداق المردد بما هو مبهم حسبمامر بيانه فى مبحث القطع مثلا لوعلم بنجاسته احد الانائين بلا عنوان و فرض نجاسة احدهما او كليهما واقعا فلاواقع للمعلوم بان يقال النجس المعلوم واقعا هذا او ذلك فالنجس الواقعى غير ما هو النجس المعلوم بالاجمال ولو صادفه اتفاقا والتكليف انما تنجز بالثانى لا الاول و ان كان العلم علة لتنجز الواقع المرئى بعنوان احد هما فح اذا علم ثانيا بنجاسة احدهما او اناء ثالث بلا عنوان فلا شك انه ينطبق المعلوم بالاجمال ثانيا على المعلوم الاول اذالمفروض انه لم يتعلق العلم بعنوان لا اولا ولا ثانيا و لازم ذلك هو الانطباق القهرى و كذا لو تعلق العلم اولا بعنوان من العناوين كالعلم بنجاسته اناء زيد المردد بين الانائين و علم ثانيا بنجاسة احدهما او اناء ثالث بلا عنوان فان العلم بنجاسة اناء زيد يوجب الانطباق القهرى للمعلوم الثانى لعدم تعلق العلم الثانى بعنوان آخر بل انما تعلق بعنوان انه

احدهما المنطبق على المعلوم اولا (ولايذهب عليك ان محل الكلام اتحاد زمان حدوث النجاستين وان كان زمان العلم الثانى متأخراً لوضوح انه لو كان المعلوم بالاجمال فى احد العلمين متقدماً زماناً فقد تنجز التكليف بذلك فلا يبقى اثر للعلم الاجمالى اللاحق فاذن لاتمس الحاجة الى دليل الانطباق لالغاء اثر الثانى ومن البين اتحاد زمان التكاليف المعلومة فى الامارات والروايات واقعاً ولو فرض تنجز ما فى الاخبار كان لازمه رجوع الشك بالنسبة الى ما فى الامارات الى الشك البدوى لوضوح ان الشك فى حدوث احكام اخر فى الامارات من ناحية الشارع ومع فرض العلم بذلك فيها ايضاً فلازمه ان يكون هناك علمان ومعلومان متمايزان بالتقدم والتاخر ولازمه الاحتياط فى كلا المعلومين و على كلا التقديرين لاتمس الحاجة الى التشبث بذيل قاعدة الانطباق فظهر ان مورد الانطباق اتحاد زمان المعلومين بالاجمال مع كون كلا المعلومين بلا عنوان او الثانى خاصة واما اذا كان كل منهما بعنوان كما اذا علم بنجاسة اناء زيد بين انائين و اناء اسود بينهما و بين ثالث فقد تنجز التكليف فى كل منهما بعنوان غير عنوان غاية الامر يحتمل تصادقهما فى الخارج و هذا هو التطبيق وقضيته تنجز التكليفين فيجب عقلا الخروج عن عهدتهما و لايجدى مجرد احتمال الانطباق فى مصداق واحد نظير ما اذا علم بوجوب اكرام هاشمى مردد بين اثنين و وجوب اكرام عالم مردد بينهما وبين ثالث فهنا تكليفان معلومان بالاجمال غاية الامر يحتمل كون اكرام زيد مجمعا لكلا العنوانين ولابد من القطع بالخروج عن عهدتهما بخلاف ما اذا علم بوجوب اكرام رجل مردد بين اثنين بلا عنوان و علم ايضاً بوجوب اكرام واحد مردد بينهما و بين ثالث فان الوجوب المعلوم بالاجمال بما هو معلوم بالاجمال لاواقع له فيكون انطباق المعلوم الثانى على الاول قهريا فاذن لا يكون اثر للعلم الاجمالى ثانيا عند العقل وان كان العلمان موجودين باقيين على اجمالهما فهنا امور ثلاثة الانحلال الحقيقى و ما فى حكمه و الانطباق القهرى والتطبيق و الانحلال فى الاخيرين و قد مر ملاك الانحلال (الموضع الثانى فى بيان كون ما نحن فيه من باب الانطباق القهرى فلوضوح ان الروايات و الامارات الغير المعتبرة كلها طرق و كواشف عن التكاليف الواقعية

بناء على الطريقية وليست بانفسها مراكز للتكاليف اصلا اذن تكون العناوين الواقعية المجهولة متعلقات للاحكام المجهولة وقد تعلق العلم بها كذلك من هذه الطرق بلا مايز بين العلم الاجمالي الكبير والصغير وليس المراد انكار وجود العلمين رأسا ضرورة ثبوت العلم بتضمن الامارات الآخر كالاجماعات المنقولة والشهرات ونحوهما للتكاليف ولكن لا نعلم ان تلك الاحكام مغايرة لما في الاخبار اومطابقة لها فبعد عدم كون المتعلقين للعلمين معنونين بعنوانين متمايزين تتشبث باعمال علامة العزل لاثبات المطابقة بين الطائفتين كان يقال لو عزلنا مقدار المعلوم بالاجمال عن الاخبار مع عزل ما يطابقها مضمونا من الاجماعات المنقولة والشهرات ثم ضممنا البقية من الاخبار الى بقية الاجماعات والشهرات فان حدث علم في هذه المضمومة فهو شاهد على ان العلم الاجمالي الكبير متضمن لما يغاير المعلوم بالاجمال الصغير فلا يكون الكبير منطبقا على الصغير وان لم يكن الضم بعد العزل مورثا لعلم اجمالي بالتكليف كشف ذلك عن قابلية الانطباق ومن البين وفاء المعلوم بالاجمال من الاخبار بمعظم مسائل الفقه والعلم بصدور كثير من تلك الاخبار فدعوى عدم حصول العلم بتكليف زائد في البقية المضمومة من القليل منها الى بقية الاجماعات المنقولة والشهرات التي لم نعلم انها مطابقة مضمونا للمعزولة قريبة جداً و يكفي القطع بذلك في بادي الامر للاجتزاء بموافقة المعلوم بالاجمال الصغير و لا حاجة الى مراجعة الفقه واستفراغ الوسع في مضامين الاخبار المدونة و غيرها مما تكون من اطراف العلم الاجمالي الكبير ثم التشبث بذيل علامة العزل لتحصيل العلم بقابلية الانطباق الكبير على الصغير فظهر من جميع ما ذكرنا ان قابلية الانطباق يتحصل من امرين عدم عنوان للمعلومين اوللمعلوم الثاني وعدم حدوث العلم بالتكليف بعد اعمال علامة العزل و بانتفاء احدهما ينتفي القابلية فيجب رعاية العلم الاجمالي الكبير فيتحصل القابلية للانطباق من الكيفية بمعنى عدم كون العنوان الثاني ذاخصوصية معينة يرجع الى لحاظ كيفية العلم الاجمالي الثاني واعمال العلامة يرجع الى لحاظ العدد و ان العدد الموجود في الامارات مغاير للعدد الموجود في الاخبار او موافق له (ايقاظ) لا يذهب عليك انه لا مجال لدعوى انحلال العلم الاجمالي الكبير

بما فى دائرة الاخبار المدونة تشبثا بذيل قاعدة الاقل والاكثر لكونه من باب العلم الاجمالى المردد بين الاقل والاكثر فيكون المعلوم بالعلم الاجمالى الصغير متيقنا والشك فى الزائد شكا بدويا فلا يجب الاحتياط فى المعلوم بالعلم الاجمالى الكبير (وجه فساد هذه الدعوى ما نبهنا عليه فى الامر الاول من ان المفروض فى هذا المبحث عدم العلم تفصيلا بصدور جملة من الاخبار الوافية بمعظم الفقه وعدم حجيتها تعبداً و المعلومة الصدور منها اجمالا مختلطة بغيرها من الاخبار الكاذبة ولا يرتفع هذا الاختلاط قط ولو بعد الظفر على المقدار المعلوم بالاجمال وانما يجدى ذلك فى باب وجوب الفحص عن المخصصات قبل العمل بالعمومات و عن الاحكام الالزامية قبل العمل باصالة البرائة فان تلك الروايات حجة شرعا واقعا و التردد انما يكون فى مقدار المخصصات والاحكام الالزامية وبعد الظفر على المقدار المتيقن حصل لنا علم تفصيلى بالحجة الشرعية فلامحالة ينحل العلم الاجمالى ولو حكما بالنسبة الى المقدار المتيقن ويكون الزائد مشكوكا بالشك البدوى وهذا مورد اجداء كون المعلوم بالاجمال مرددا بين الاقل والاكثر لاما نحن فيه وسيتلى عليك شطر من الكلام فى الانحلال الحكمى فى مبحث البرائة وغيرها (الامر الثالث) انه بعد انحصار لزوم الجرى على طبق المعلوم بالاجمال فى خصوص الروايات هل ينهض حكم العقل على حجية الظن بالصدور فى الروايات المدونة نان الغرض من الوجه الاول من وجوه تقرير حكم العقل هو اثبات حجية الظن بالصدور واثباته انما يكون بمعونة اجراء مقدمات الانسداد الصغير بان يقال انا نعلم اجمالا بصدور هذه الاخبار المدونة عن المعصوم ع وباب العلم مسدود لمعرفتها تفصيلا ولما لم يجب الاحتياط التام بالعمل بكل خبر اما للاجماع او لاستلزامه العسر والحرج فلامحالة يجب بحكم العقل العمل بمضنون الصدور منها لان الظن بالصدور مرجح فى حكم العقل للاخذ به وطرح الموهوم والدليل عليه ان عدم حجية الظن بالصدور مستلزم لسد باب استنباط الاحكام الشرعية (بيان الملازمة انا نفرض جميع جهات الاخبار قطعية اومظنونة بالظن الخاص كحجية الظهور والطريق لاحراز الظهور واحراز عدم التقية ونحوها التى هى جهة الصدور فلا شك

انمجرد الانسداد فى الصدور مستلزم للانسداد فى الاحكام لان النتيجة تابعة للاخس من المقدمات فمهما فرض سائر الجهات مفروغاً عنها فلا محالة تكون قضية انسداد باب الاحكام بسبب انسداد الصدور هى حجية الظن بالصدور و الفرق بين هذا الانسداد والانسداد الكبير ان نتيجة الاول خصوص الظن بالصدور ونتيجة الثانى حجية مطلق الظن بالاحكام من اى سبب حصل هذا غاية تقرير هذا الوجه (وفيه اولا منع لزوم العسر والحرج من الاحتياط التام بالعمل على طبق مجموع الاخبار اذ المفروض انها وافية بمعظم مسائل الفقه اللازمة الاتباع فاذن يجب العمل على طبق جميع هذه الاخبار المدونة المثبتة للتكاليف الالزامية سواء افادت ظنا فعليا بالصدور ام لا لوضوح ان اتباعها موجب لليقين بفراغ الذمة عن المعلوم بالاجمال فيها (فقول الشيخ قده فكلما ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونة حكم الله لايؤخذ به انتهى)منظور فيه لما عرفت انه يجب الاحتياط فى دائر تلك الاخبار سواء افاد ظنا فعلا املا ولايجب الاحتياط فيما سويها ومع تطابق المضمونين يجب العمل على طبق الخبر ولولم يفد الظن ولا يجب العمل على طبق الشهرة ولو افادت الظن اذ هذا قضية انسداد باب الاحكام بالنسبة الى الصدور ووفاء تلك الاخبار بمعظم الفقه ومما ذكرنا ظهر انه لاوجه للقول بالتخيير عقلا فى مقام الاحتياط بين الاخذ بتمام الاخبار المدونة وبين الاخذ بتمام الامارات وجملة من الاخبار المعزول من جميع الاخبار المطابقة مضمونا معها للعلم بوفاء تمام الاخبار بمعظم الفقه والشك فى وفاء الامارات بضميمة تلك الجملة من الاخبار المعزولة فلعل العدد فيها اقل مما فى مجموع الاخبار اللهم الا عند القطع بالتساوى فى عدد المثبتات للتكاليف الالزامية (و ثانيا ان حكم العقل بالاحتياط لايقاوم ظواهر الكتاب والسنة القطعية لوضوح ان الاحتياط اصل وتلك دليل بل لايقادم الاصول المثبتة الجارية فى مورده فيما اذا لم تكن مستوعبة لجميع موارد الاخبار حسبما ياتى تفصيله فهذا الوجه لاينهض حجة على خبر الواحد بالخصوص اذ معنى حجيته كونه دليلا متبعا فى مخالفة العمومات والمطلقات والاصول العلمية ولا

يثبت ذلك بالوجه المذكور (ايقاظ) لايذهب عليك ان الانسداد الصغير ولدصغير متولد دائما من الانسداد الكبير ولا مادة افتراق من جانب الانسداد اصلامثلا لوانسد باب العلم بمعاني اللغات وكان الرجوع الى الاصول العلمية مستلزما لطرح المعلوم بالاجمال من التكاليف المعلومة بالاجمال المتعلقة بتلك الموضوعات وكانت كثيرة على حد يستتبع الاحتياط فيها للوقوع في العسر والحرج ولولم تكن مستلزمة لانسداد معظم مسائل الفقه و المفروض احراز الجهات الاخر و لو بقيام الحجة اعني صدور الاخبار الواقعية بمعظم الفقه واحراز حجية الظهور تعبداً واحراز جهة الصدور من كونها لبيان حكم الواقعي لاالتقية ونحوها بحيث لم يبق هناك الاالجهل بتلك المعاني فلاشك ان الجهل بها يستتبع الجهل بالحكم الواقعي ضرورة ان النتيجة تابعة للاخس من المقدمات مثلا اذا كان معنى الصعيد في قوله تعالى (فتيمموا صعيداً طيباً) مجهولا لنا من جهة تردده بين خصوص التراب الخالص او مطلق وجه الارض فلا شك ان الجهل بذلك مستلزم للجهل بالحكم الشرعي الكلي وان كان الوجوب معلوما فان المنشاء في الشبهة الحكمية تارة هو عدم العلم بالوجوب واخرى هو عدم العلم بالموضوع الكلي فدائما يكون انسداد العلم بالاحكام الواقعية مستتبعا لحجية الظن في مورد الانسداد الصغير نعم الفرق بينه وبين الانسداد الكبير ان الظن الفعلي حاصل هناك بالحكم الواقعي دائما بخلاف الظن في الانسداد الصغير اذ ربما تكون الجهات الاخر التي تكون حجة تعبداً لاتكون مفيدة للظن الفعلي ولاجل ذلك لايحصل الظن الفعلي من قول اللغوي بالحكم الواقعي فاذن يكون الظن الفعلي الحاصل من قول اللغوي حجة من باب الانسداد الصغير ولم يفد الظن بالحكم الواقعي وهذا انما جاء من ناحية قصور تلك الجهات التعبدية لافادة الظن الفعلي لامن ناحية قول اللغوي فظهر مما ذكرنا صحة جريان مقدمات الانسداد مطلقا في اي حجة من الجهات المتوقفة عليها استنباط الحكم الشرعي ولا وجه للتفصيل المذكور في تقريرات بعض الاعلام (قال في مقام التفصيل بين الجهات فاي جهة توقف العلم باصل ثبوت الحكم على العلم بها لايصح جريان مقدمات الانسداد الصغير فيها بل لابد اما من اقامة الدليل بالخصوص

على اثباتها واما من جريان مقدمات الانسداد الكبير لاثبات حجية مطلق الظن بالحكم الشرعى واى جهة توقف تشخيص الحكم وتعيينه على العلم بها من دون ان يكون لها دخل فى اصل العلم بالحكم تجرى فيها مقدمات الانسداد الصغير ثم مثل بقوله تعالى (فتيمموا صعيداً طيبا) وان الاجمال فيه لايضر العلم باصل الحكم لان المكلف يعلم بانه مكلف بما تضمنه الآية الشريفة من الحكم انتهى) وفيه ان طريق حجية الظن فى الانسداد الصغير منحصر عقلا فى اجراء تمامية مقدمات دليل الانسداد الكبير بالنسبة الى الجهة التى انسد فيها باب العلم و ليس هناك دليل آخر على حجيته لا عقلا ولا شرعا فلا وجه للتفكيك بين الانسدادين اصلا حسبما مر بيانه آنفا (الامر الرابع) فى الاصول الشرعية الجارية فى موارد الاخبار المعلومة بالاجمال فتارة تجرى فى بعض مواردها بحيث لايعلم بمخالفتها ولو اجمالا للمعلوم بالاجمال من الاخبار واخرى يعلم بذلك (اما الكلام فى الاول فنقول اما ان يكون مضمون الخبر والاصل الجارى فى مورده متوافقين واما ان يكونا مختلفين وتوافقهما تارة فى الاثبات واخرى فى النفى والاول كان يكون مضمونهما هو الوجوب او التحريم فى موضوع واحد فلما كان المجعول فى مورد الاصل المثبت للتكليف هو الحكم المماثل ويتنجز الحكم الواقعى به فلاجرم ان الخبر الموافق له لا يكون مؤثرا لعدم العلم بصدوره تفصيلا كى يكون مقدما على الاصل ويمتنع حصول التنجز بهما معا اذ يلزم اجتماع الحكمين الفعليين المنجزين هذا اذا كان الموضوع واحدا واما مع اختلاف الموضوع فمن المعلوم عدم لزوم المحذور المذكور مثلا اذا جرى الاستصحاب فى وجوب صلوة الجمعة وقام الخبر على وجوب صلوة الظهر والمفروض العلم بوحدة التكليف فهل يجب الاحتياط باتيانهما معا (الجواب لايل يكفى الاتيان بصلوة الظهر لان المفروض العلم التفصيلى بجعل الحكم المماثل فى مورد الاستصحاب والشك فى صدور الخبر فيكون فى حكم الانحلال بالنسبة الى العلم الاجمالى بصدور الاخبار واذا كانا متوافقين مضمونا فى الحرمة فكذا التوافق فى الوجوب (واما اذا كانا متوافقين فى النفى فلا عبرة بالخبر النافى اذ مع جعل العذر بمعونة الاصل النافى لامعنى

لجعله بالخبر النافی والمفروض الشك فی صدوره (واما اذا کانا مختلفین مضمونا مع کونهما مثبتین للتکلیف بان یکون مضمون الاصل هو الوجوب ومضمون الخبر هو الحرمة او بالعکس فی موضوع واحد فلا شك انه یمتنع هناك حکمان متضادان علی نحو التنجز ومع العلم التفصیلی بجعل الحکم المماثل فی مورد الاصل الذی یتنجز به التکلیف الفعلی ینحل العلم الاجمالی بالنسبة الیه ولو حکما وکذا الکلام فیما اذا کانا فی موضوعین مع العلم بوحدة التکلیف کما اذا علم اجمالا بوجوب شی او حرمة شئی آخر وکان احدهما مجری الاصل والآخر مضمون الخبر فمع تنجز المجعول فی مورد الاصل ینحل العلم اجمالی فیهما وفی مورد الاخبار ولو حکما (واما اذا کانا مختلفین بالنفی والاثبات فان کان الاصل نافیا والخبر مثبتاً فلا مانع من الاخذ بالنافی و ان کان الخبر نافیا والاصل مثبتا فالعبر بالاصل ولا اثر للخبر النافی (هذا کله فیما اذا کانت الاصول الجاریة فی بعض اطراف المعلوم بالاجمال من الإخبار ولا تکون مستوعبة لجمیعها ولا لجملة من الموراد التی یعلم اجمالا بالاخبار الصادرة فیها والعلامة لذلك ان یعزل الموارد الجاریة فیها الاصول من الاخبار المعلومة بالاجمال فان کان العلم باقیا بالمقدار المعلوم ولم ینقص منه شیئی اصلا فالحکم کما مر تفصیله آنفا والا فیشکل جریانها فی دائرة العلم الاجمالی سواء کان الخبر والاصل متوافقین مضمونا او متخالفین اذ قضیة تعلق العلم الاجمالی بصدور الاخبار عن المعصوم هو العلم بصدور الظهورات علی خلاف الاصول العملیة ومعها لامجال لجریان الاصول فی موارد الاخبار المقدمة علیها ورودا او حکومة ولمکان عدم تمیز موارد الاخبار الصادرة عن الکاذبة تسقط الاصول عن الاعتبار باسرها للزوم الترجیح بلا مرجح نعم فی صورة التوافق مضمونا یعلم بالحکم الفعلی فی المثبتین وثبوت العذر فی النافیین وان کان التردد فی المنشاء نظراً الی عدم العلم بصدور الخبر الموافق کی یکون العلم به مستندا الی ذلك الخبر واما فی صورة تخالف المضمونین بان یکون الخبر نافیا والاصل مثبتا فلا عبرة بهما اصلا لمکان سقوط المثبت بما مر بیانه وعدم احراز صدور الخبر النافی کی یکون الاستناد الیه فی الاقتحام فی الواقعة

المشکوک فیکون عدم وصول البیان وجدانا عذرا عقلالا الخبر النافی و سیاتی مزید ایضاح له عند تعرض الاستاد واما عکس ذلك بان یکون الخبر مثبتا والاصل نافیا فالعبرة بالخبر لانه طرف للعلم الاجمالی ولا عبرة بالاصل النافی فی مقابلة العلم الاجمالی المنجز (واما فی صورة تخالف المضمونین المثبتین للتکلیف فالعبرة بما فی مضمون الخبر اذالمفروض حکم العقل بالاحتیاط فی اطراف الاخبار المعلومة بالاجمال وسقوط الاصول عن درجة الاعتبار بالعلم بظهورات الاخبار التی هی حجة علی خلاف الاصول ولمکان تأخر الاصول رتبة لاتصلح سببا لانحلال العلم الاجمالی بالاخبار وان فرض کونها بمقدار المعلوم بالاجمال من الاخبار (ودعوی عدم احراز بناء العقلاء علی اتباع الظهور المعلوم بالاجمال بل القدر المتیقن منه بنائهم علی جریان الاصول العقلائیة فی الظهور المعلوم تفصیلا فلا یترتب علی الظهورات المجملة ما یترتب من الاثار علی الظهورات المحرزة تفصیلا (مدفوعة بان الاجمال طار علیها عندنا بعد بناء العقلاء علی حجیتها عند صدورها عن المعصوم والعمل علی طبقها فی براهة من الزمان نعم عند الشك فی الحجیة لایترتب علیها الاثار المترتبة علی الحجة المعلومة وقضیة العلم الاجمالی بالصدور هو العلم بحجیة تلك الظواهر الموجب لسقوط الاصول عن درجة الاعتبار ولعل ماذکرناه موافق لما افاده فی مقالات الاصول لکن فی ذیل کلامه ما لا یخلو عن النظر (قال وذلك لولا دعوی امکان تقیید دلیل الاصل فی مقدار ماهو طرف المعلوم بصورة عدم العمل بالطرف الآخر فلازمه ح التخییر فی العمل بالاصول المثبتة بین الطائفتین من دون اقتضاء الحکومة المزبورة سقوط الجمیع انتهی)وفیه انه یلزم من العمل علی وفق الاصل المخالف القاء مضمون الخبر المنجز بحکم العقل ولا معنی للتخییر فی المثبتین المتوافقین مضمونا مضافا الی ان قضیة تأخر رتبة الاصول عن الظهور المقدم علیها وروداً او حکومة عدم شمول دلیل الاصل لموارد الاخبار فکیف یتأتی التقیید بعدم العمل بما فی الاخبار (شبهة وازاحة ربما یقال ان قضیة العلم الاجمالی بصدور ظواهر الاخبار عن المعصوم ع هو سقوط عمومات الکتاب ومطلقاتها عن الحجیة لمکان العلم بمخالفة تلك الظواهر لها بالعموم

والخصوص مطلقا ومن وجه مع كونها اظهر وان لم يعلم بصدور ما هو مباين تباينا كليا لها عن المعصوم وهذا الشبهة اصعب من شبهة الاخباريين فى ظواهر الكتاب بدعوى طرو الاجمال بثبوت العلم الاجمالى بالمخصصات والمقيدات ونحوها اذ يمكن انحلال عقدتها بدعوى تردد المعلوم بالاجمال بين الاقل والاكثر وبمعونة الفحص والظفر على الاقل ينحل العلم الاجمالى وتنحسم الشبهة و لا كذلك الامر فيما نحن فيه اذ الاجمال باق على حاله بعد الفحص والظفر على الاقل لوضوح عدم العلم بصدور الاخبار المظفور عليها عن المعصوم ع و المفروض عدم حجية الاخبار تعبدا و لازم ذلك عدم انحلال العلم الاجمالى بالظفر على الاقل لا حقيقة و لا حكماً اللهم الا باستقصاء الفحص فى جميع الاخبار حتى يحصل العلم بذلك (والجواب انه بعد العلم بالمقيدات الكثيرة بالنسبة الى مطلقات الكتاب كاجزأ العبادات و شرائطها المذكورة فى الروايات والعلم بطرو التخصيصات الكثيرة بالنسبة الى عمومات الكتاب خصوصا مثل عموم قوله تعالى (واحل لكم ما وراء ذلكم) من العمومات الواسعة الدائرة و عزل هذه الطائفة من الاخبار عن مجموعها فان بقى العلم الاجمالى فى الطائفة الباقية فهى بين ما هو مقطوع الصدور ومشكوك الظهور وبين ما هو بالعكس وبين ما هو مقطوع الصدور والظهور معا والجامع بين الوصفين هو الذى يقاوم ظواهر الكتاب لا الفاقد لواحد منهما و بعد عزل الفاقد عن الباقية لم يبق لنا علم اجمالى فى الباقية بما يكون مخالفا لظواهر الكتاب و مع اعمال هذه العلامة فى بادى الامر قبل الفحص يحصل لنا العلم بالانحلال بلا حاجة الى الفحص ولانتهاء الامر فيما نحن فيه الى التثليث صارت هذه الشبهة اهون من شبهة الاخباريين اذ العلم التفصيلى بحجية الاخبار تعبدا بضميمة العلم الاجمالى بما يخالف الكتاب اوجب لزوم الفحص بمقدار يوجب الانحلال فى الباقى نظير مما ذكرنا جواز التمسك بالكتاب فى مقابلة الاخبار المخالفة بالعموم والخصوص و قصر الاحتياط على غيرها (اذا تمهدت هذه الامور فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد (قوله بمقدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلا ذلك المقدار لانحل علمنا الاجمالى) اقول الذى يترأى من كلامه ان سائر الامارات الغير المعتبرة طرف للعلم الاجمالى وليست اطراف العلم الاجمالى محصورة فى

خصوص الروايات وان كان فى خصوصها علما اجماليا آخر والوجه فى الانحلال فيما اذا فرض العلم التفصيلي بذلك ما استثناه من الضابطة فى الامر الثانى من قابلية الانطباق المتحصل كيفية بعدم عنوان خاص للمعلوم بالاجمالى لكلا العلمين او المعلم الثانى و كمية بمعونة العزل والضم حسبما اوضحنا سبيله و لازم ذلك انحلال العلم الاجمالى فيما اذا فرض العلم التفصيلي بما فى الروايات وليس مراد الاستاد انحلال العلم الاجمالى بالظفر على ما فى الروايات من الاحكام الالزامية لما تبهنا فى الامر الاول من ان الاجمال باق بعد الفحص كما كان قبله بل مقصوده فرض العلم التفصيلي على نحو الشرطية اللزومية لانبات قصر لزوم الاحتياط على العمل على طبق الاخبار خاصة و انما يتم هذا الفرض بما مر من قابلية الانطباق فان نتيجتها صحة الفرض المذكور (قوله و لازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة) اقول قدمر فى الامر الثالث ان نتيجة جريان مقدمات الانسداد الصغير لزوم الاحتياط فى اطراف الاخبار المعلومة بالاجمال و عدم الاقتصاد على مظنونا تها خاصة لمنع لزوم العسر والحرج فى العمل على طبق مجموعها اذ المفروض ان الاخبار المدونة باجمعها وافية بمعظم مسائل الفقه ويبقى هناك احكام قليلة لابد من الرجوع فيها الى العمومات او الاصول العملية و لايلزم من ذلك محذور اصلا (قوله وجواز العمل على طبق النافى منها) اقول الاخبار النافية التى ليس فى موردها اصل مثبت على قسمين تارة ليس فى موردها اصل نافٍ شرعى كاصالة الاباحة الشرعية فتكون البرائة العقلية جارية فى موردها خاصة فالمراد من الجواز هو الجواز العقلى لا الجواز الشرعى المجعول من ناحية الشارع (بيانه ان الخبر المتضمن لعدم الالزام اذا علم بصدوره تفصيلا سواء كان مفاده الاباحة او الاستحباب او الكراهة فلاشك انه يحصل العلم بالجواز الشرعى الذى هو الجامع الانتزاعى منها فيكون و اردا على حكم العقل بالبرائة اذ موضوعه عدم البيان والخبر النافى المقطوع الصدور بيان للعدم و من البين ان عدم البيان يرتفع ببيان العدم و كذا اذا كان حجة تعبدا و اما اذا علم بصدور الاخبار النافية اجمالا بمعنى تعلق العلم بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام فمن المعلوم انها لا تكون بيانا لمكان عدم تميز ما يكون منها صادرا واردا على حكم

العقل بالرائة فلا محالة يكون الملجا فى كل واقعة مشكوكة هو حكم العقل بالبرائه لا الخبر المشكوك الصدور لوضوح ان الشك لا يصلح لان يكون ملجأ لجواز الاقتحام فى الواقعة المشكوكة فعدم البيان وجداناً يكون مؤمنا عقلا لا الخبر المشكوك الصدور فاذن لا يكون اثر شرعى ولا عقلى للخبر النافى بما هو خبر ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اذا كانت الاخبار النافية طرفا للعلم الاجمالى المتعلق بمجموع الاخبار النافية و المثبتة ولم يتعلق العلم بصدور النوافى بالخصوص فان موردها اولى بالجواز العقلى كما لا يخفى (واخرى تكون الاباحة الشرعية فى مورد الاخبار النافية فمع استيعابها لموارد الاخبار النافية المعلومة بالاجمال تسقط اصالة الاباحة عن الاعتبار للعلم بحجية ظواهر الاخبار النافية على الاجمال المقدمة عليها وروداً او حكومة فلعدم تميز الصادرة عن غيرها لا يسعنا التشبث بذيل الخبر النافى لجواز ارتكاب المشكوك كما لا يسعنا الاتكال على اصالة الاباحة فى ارتكاب المشكوك ولكن نعلم بالجواز الشرعى فى مورد الشك اذ لا يخلو الواقعة اما عن صدور الخبر النافى واقعا فيكون الجواز منه لامن اصالة الاباحة او من عدم صدور النافى واقعا فتكون الواقعة مشمولة لعموم دليل الاباحة لان المفروض عدم صدور الظهور المقدم عليها واقعا وكذا فيما اذا كانت النوافى طرفا للعلم الاجمالى المتعلق بالمجموع اذ قضية العلم بصدور الاخبار اعم من النافى والمثبت عدم الجريان الاصول اعم من النافى و المثبت ولمكان عدم التميز لا يسعنا الاخذ بالاصول باجمعها للزوم الترجيح بلامرجح فمع توافق الخبر والاصل على النفى يحصل لنا العلم بالجواز الشرعى مج عدم تميز ما منه بالخصوص هذا كله مع الاستيعاب و اما اذا كان بعض الاطراف مجرى لاصالة الاباحة بالخصوص بحيث لا يعلم بمخالفتها للعلم الاجمالى فلا اشكال فى جريانها و يكون العلم بالجواز ناشيا منها لامن الخبر النافى المشكوك الصدور لان المفروض عدم العلم بصدور الظهور على خلافها ولو اجمالا وعدم كون موردها مجرى لقاعدة الاشتغال ولا لاصل مثبت للتكليف فلا مانع من جريان اصالة الاباحة فى مورد خاص من الاخبار النافية و من جميع ما ذكرنا ظهر ان مراد الاستاد

من قوله (جواز العمل على طبق النافى) هو الجواز بالمعنى الاعم من الجواز العقلى و الشرعى حسبما او ضحنا سبيله (قوله فيما اذا لم يكن فى المسئلة اصل مثبت له من قاعدة الاشتغال اوالاستصحاب)اقول قدمر تفصيل القول فىذلك فى الامر الرابع ونزيد توضيحا فنقول عدم جواز العمل على وفق الخبر النافى مع جريان الاستصحاب فلان المفروض جعل الحكم المماثل فى مورده وتنجز الواقع به لكن الاشكال فى جريان الاستصحاب فى اطراف ما علم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة فى بعضها او قامت الامارة على انتقاضها فى بعض موارده وانما نشأ الاشكال من كون الغاية اعنى اليقين اعم من اليقين الاجمالى او خصوص اليقين التفصيلى والمفروض ان محل الكلام فيما اذا كانت الاستصحابات الجارية فى موارد الاخبار النافية على حد يعلم اجمالا بمخالفتها للمعلوم بالاجمال فى تلك الاخبار النافية او فى مجموع الاخبار النافية والمثبتة والا فلااشكال فى جريان الاستصحاب فى بعض موارد الاخبار النافية لعدم العلم بانتقاض الحالة السابقة على الاجمال فى هذه الصورة (ولكن لايذهب عليك ان الاشكال ليس منحصراً فى ذلك بل عمدة الاشكال فى كون تلك الاستصحابات الكثيرة على خلاف الظواهر المعلومة بالاجمال فى الاخبار الصادرة واقعا فانها حجة على خلافها مقدمة عليها ورودا او حكومة ومعه لامجال لجريانها اصلا ولمكان عدم تميز موارد الوارد والمورود عن غيرهما لم يسع لنا اجراء الاستصحاب ولوفى مورد واحد للزوم الترجيح بلا مرجح واما قاعدة الاشتغال فحيث انها غير مغياة باليقين بالخلاف فلا مانع من جريانها فى مورد الخبر النافى فيما اذا كان الشك فى المكلف به كالدوران بين وجوب الجمعة اوالظهر مع قيام الخبر على نفى واحد معين منهما لان المفروض عدم كون الخبر النافى مؤمنا فى موردها ولا اصالة البراءة و الاباحة فلا جرم ان المتعين بحكم العقل هو الاشتغال هذا كله فيما اذا كانت الاخبار نافية و الاصول مثبتة واما اذا كان الامر بالعكس فلا شك انه لامجرى للاصول النافية مع تنجز العلم الاجمالى ولزوم الاتيان بجميع الاطراف عقلا ولولم تكن الاصول النافية مستوعبة لموارد الاخبار المعلومة بالاجمال فضلا عن صورة الاستيعاب (واما

إذا كانتا مثبتتين للتكليف فمع استعاب الاصول لمجارى الاخبار او جملة منها بحيث يعلم بمخالفتها للظواهر من الاخبار المعلومة بالاجمال لاتجرى الاصول اصلا الاقاعدة الاشتغال فى مورد الشك فى المكلف به المقتضية للجمع بين المحتملين فى دوران الامر بين المتباينين كالدوران بين وجوب الظهر اوالجمعة فمهما دل الخبر على وجوب احدهما لم يجز رفع اليد به عن الآخر بل يجب الجمع بينهما بقاعده الاشتغال اذ لم يعلم صدور ذلك الخبر المثبت ولا حجيته تعبدا كى يكون مقدما عليها بمدلوله الالتزامى على على نفى وجوب الآخر فالخبر المثبت لاحدهما تعيينا وجوده وعدمه سيان فى مقابلة قاعدة الاشتغال بل و كك اذا كان دالا على تحريم احدهما كما لايخفى واما مع جريانها فى بعض موارد الاخبار خاصة فلا مانع ح وان كانت مخالفة مضمونا للاخبار المثبتة لما نبهنا عليه من جعل الحكم المماثل فى مورد الاصول الشرعية الموجب لتنجز الواقع ومعه لامجال لقاعدة الاحتياط فى اطراف الاخبار المعلومة بالاجمال لوضوح تقدم الاصول الشرعية على قاعدة الاحتياط العقلية (قوله وفيه إنه لا يكاد ينهض على حجية الخبر بحيث يقدم تخصيصاً او تقييداً او ترجيحا على غيره من عموم او اطلاق او مثل مفهوم) اقول اللازم من حجية الخبر بالخصوص ان ينهض دليلا على تخصيص عمومات الكتاب و السنة القطعية و تقييد مطلقاتها فيما إذا كان الخبر اخص او اعم من وجه مع كون حق التقديم للخبر لكونه نصا او اظهر وليس حال الاخبار المعلومة بالاجمال كك إذ يحتمل فى كل واحد منها ان لايكون صادراً عن المعصوم ع وان كان يجب عقلا العمل على طبقه للئلا يقع المكلف فى خلاف الواقع وقد عرفت فى الامر الرابع ان العلم بحجية ظواهر الاخبار المعلومة الصدور ليس مانعا عن التمسك بظواهر الكتاب على خلاف مضمون الخبر (قوله لما عرفت من انحلال العلم الاجمالى بينهما بما علم بين الاخبار بالخصوص ولو بالاجمال) اقول فى التعبير بالانحلال مسامحة من جهتين الاولى من جهة كون الامارات الغير المعتبرة طرفا للعلم الاجمالى ولم تخرج عن الطرفية بمجرد قابلية الانطباق على المعلوم بالاجمال فى الاخبار و كانت قابلية الانطباق سببا لجواز الاقتصار على

الجرى على طبق المعلوم بالاجمال فى الاخبار لا الانحلال حسبما مر بيانه مستوفى (الثانية من جهة كون ذلك من باب اشتباه الطرف بغيره لامن باب الانحلال بعد تسليم كونها خارجة عن الطرفية اذ باعمال علامة العزل و الضم مثلا ينكشف ان الامارات الغير المعتبرة لم تكن طرفا للعلم الاجمالى من اول الامر و هذا ليس من باب الانحلال اذ قد عرفت ان الانحلال هو انقلاب المنفصلة الى الحملية القطعية والشكية البدوية ولا كذلك الامر فيمانحن فيه لوضوح انه قد انكشف انحصار المعلوم بالاجمال فى الاخبار وخروج تلك الامارات عن كونها طرفا مع بقاء الاجمال فى الاخبار وبقاء القضية المنفصلة فيها على حالها ونظير ذلك ما اذا علم بنجاسة احد الاناءين مع القطع بطهارة اناء زيد ثم ضم اناء زيد اليهما وبعد الضم حصل الاشتباه بين الثلاثة وهذا من باب اشتباه الطرف بغيره لوضوح تنجز المعلوم بالاجمال بين الاثنين خاصة ويقال على نحو الانفصال واحد من الاناءين بلاعنوان نجس واناء زيد طاهر على نحو القضية الحملية القطعية وان كان الاشتباه موجبا للزوم الاجتناب عن الثلاثة من باب المقدمة العلمية و بعد تميز اناء زيد عنهما انكشف الطرف عن غيره و لما يحصل الانحلال بذلك كما هو واضح فظهر من جميع ما ذكرنا انه لاانحلال اصلا لابالنسبة الى المرتبه العليا التى كانت دائرة العلم الاجمالى شاملة للوقايع المشتبهة ايضم و قد انكشف بمامر فى الامر الثانى عدم كون الوقايع المشتبهه طرفا للعلم الاجمالى ولا بالنسبة الى المرتبة الوسطى التى كانت دائرة العلم الاجمالى شاملة للامارات الغير المعتبرة وقد ثبت كونها طرفا للعلم الاجمالى وان كنا استرحنا عن كلفة الاحتياط فيها بمعونة قابلية الانطباق ولا بالنسبة الى خصوص الاخبار لما نبهنا عليه من بقاء الاجمال على حاله بعد الظفر على جميع الاخبار المثبتة للتكاليف الالزامية فلا وجه لاطلاق الانحلال بالنسبة الى المراتب الثلاث بتاتا ولعل قوله فتامل جيداً اشارة الى ماذكرنا (نقل وتعقيب) قدضرب مثالا فى تقريرات بعض الاعلام لتقريب كون الامارات الظنية كالاجماعات المنقولة والشهرات ونحوها من اطراف العلم الاجمالى (قال قد يكون الشيئ بنفسه ليس مورداً للعلم الاجمالى الا ان ضمه الى بعض اطراف المعلوم

بالاجمال يوجب حصول العلم الاجمالى مثلا لو كان اناءات ثلاث فى الجانب الشرقى من الدار و اناءات ثلاث اخرى فى الجانب الغربى وعلم اجمالا بانه اصاب احد الاناءات فى الشرقية قطرة من الدم وعلم اجمالا ايضم ان زمان وقوع تلك القطرة وقعت قطرة اخرى من الدم اما فى الاناءات الشرقية غير ما وقعت فيه تلك القطرة واما فى الاناءات الغربية ففى الفرض الاناءات الغربية ليست مما تعلق العلم الاجمالى بنجاسة احدهما لاحتمال ان تكون كلتا القطرتين وقعتا فى الاناءات الشرقية ولكن ضم الاناءات الغربية الى الاناءات الشرقية يوجب زيادة فى اطراف المعلوم بالاجمال ولو بعد عزل ما يوجب انحلال العلم الاجمالى فى الاناءات الشرقية فتكون الاناءات الست كلها من اطراف العلم الاجمالى فانه لو عزلنا احد الاناءات الشرقية فالعلم الاجمالى الذى كان بنجاسة احدهما بسبب وقوع احد القطرتين فى خصوص احدهما ينحل لامحالة لانه لا يعلم اجمالا بنجاسة احد الاناءين الباقيين كما لا يعلم بنجاسة احد الاناءات الغربية ولكن من ضم الاناءات الغربية الى الاناءين الباقيين فى طرف الشرق يحصل العلم الاجمالى بنجاسة احدهما و حال الامارات الظنية مع بقية الاخبار بعد عزل طائفة منها حال الاناءات بعينه و عليه تكون الامارات الظنية من اطراف العلم الاجمالى وحالها حال الاخبار انتهى)

وفيه انه يكون فى هذا المثال عنوانان متغايران متعلقان للعلمين الاجماليين ويكون العلم الاجمالى الكبير الذى اطرافها ستة باق بعد عزل واحدة من الاناءات الشرقية ولا يرتفع بعزلها وان العلم الاجمالى الصغير يصير مرتفعاً بالعزل والدليل على بقائه بالسبر و التقسيم بان يقال الاناء المعزول اما خال من كلتا النجاستين و اقعا فمن المعلوم بقائهما فى مجموع الست واما نجس و هذا لا يخلوا عن واحد من الاحتمالين اما فى الاناء المعزول يكون النجاسة المرددة بين الست فالنجاسة باقية او فيه النجاسة المرددة بين الشرقية فالنجاسة ايضم باقية فلا محالة يكون العلم بالنجاسة فى المجموع باقيا كما كان قبل العزل نعم قبل العزل كانت الاناءات الست كلها طرفاً للعلم الاجمالى الكبير و بعد العزل يحصل الشك فى كون الاناءات الغربية طرفا ام لا ومن المعلوم وجوب الاجتناب عن

الكل مالم يتميز الطرف عن غيره فظهر مما ذكرنا ان العنوانين اذا كانا متغايرين فلا محالة يحكم العقل برعاية كلا العلمين ولا يحصل الا بالاحتياط فى اطراف العلم الاجمالى الكبير ضرورة عدم قابلية انطباق الكبير على الصغير مع تغايرهما بخلاف ما اذا كان الكبير غير معنون او كان الصغير والكبير كلاهما غير معنونين كما فيما نحن فيه فان قابلية انطباق الكبير على الصغير يوجب جواز الاكتفاء برعاية الصغير حسبما او ضحنا سبيله بما لا مزيد عليه والمثال المناسب لما نحن فيه ان يعلم بوقوع قطرة دم فى الاناثات الشرقية وعلم بوقوع قطرة اخرى فى واحدة من الاناثات الست بحيث يحتمل وقوعها فى تلك الاناء النجس بعينه فقابليه انطباق المعلوم بالاجمال الثانى على الاول تدفع عنا كلفة الاجتناب عن الغربية وكذا فيما نحن حسبما اوضحنا سبيله بما لامزيد عليه (قوله واورد عليه اولا) اقول المورد هو الشيخ قده قال الشيخ فاللازم ح اما الاحتياط و العمل بكل خبر دل على جزئية شيئى او شرطيته و اما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية انتهى) والظاهر ان لفظة (او) فى عبارة الاستاد غلط من النساخ و المراد من المشروطية كون الاخبار موجودة فى الكتب المعتمدة للشيعه مع كونها معمولا بها عند جمع من غير رد ظاهر ومع اعتبار هذه القيود تصير دائرة الاخبار المعلومة بالاجمال اضيق من مطلق الاخبار المعلومة الصدور بالاجمال كما مر فى الوجه الاول (قوله قلت يمكن ان يقال) هذا جواب عن ايراد الشيخ قده توضيحه انه قدمر ورائك ان قابلية الانطاق تدفع عنا كلفة الاحتياط فى اطراف العلم الاجمالى الكبير والقابلية متحصلة كيفية من كون المعلومين بالعنوان او المعلوم الثانى كك و كمية من عدم حصول العلم بتكليف زائد بعد اعمال علامة العزل و الضم فلننظر فى هذه الطائفة الخاصة الجامعة لتلك الشرائط (فهل يمكن ان يقال ان المعلوم بالاجمال الكبير بين جميع الاخبار قابل للانطباق على المعلوم بالاجمال الصغير فى خصوص هذه الطائفة (الجواب نعم اما عدم العنوان لكلا المعلومين نواضح ثم نعمد الى اعمال العلامة فنعزل من هذه الاخبار المشروطة مقدارا بضميمة ما يوافقها مضمونا من الاخبار الاخر على حد ينتفى العلم الاجمالى بالنسبة الى

البقیة من المشروطة ثم نضم الیها البقیة من المطلقة فان حصل لنا العلم بتکلیف بینها علم ان فیها تکالیف آخر مغایرة لما فی خصوص المشروطة والاجاز الاکتفاء بالعمل علی وفق المشروطة خاصة والوجه فی صحة دعوی قابلیة الانطباق ان هذه الاخبار المدونة فی الکتب الاربعة واجدة لتلك الشرائط اذهی المعتمدة للشیعة معمول بها عند جمع من الاصحاب من غیر ردظاهر الابعض النوادر منها بل ادعی فی الوسائل الاجماع علی صحتها وهذه الاخبار المدونة وافیة بمعظم الفقه فلاغرو فی دعوی قابلیة الانطباق و بها نستریح عن کلفة الاحتیاط فیما هو خارج عنها من الاخبار المذکورة فی المستدرکات للشیخ الاجل النوری قده (فلعل قوله فتامل اشارة الی ماذکرنا وان الوجهین المذکورین ضعیفان لاینهضان علی لزوم رعایة العلم الاجمالی الکبیر (قوله و ثانیا بان قضیة انما هو العمل بالاخبار المثبتة للجزئیة اوالشرطیة دون الاخبار النافیة لهما) اقول هذا الایراد ایضا من الشیخ قده (تقریر الایراد ان التشبث بذیل دلیل الانسداد الصغیر لاثبات لزوم العمل علی طبق هذه الاخبار المشروطة خاصة یرجع الی الالتزام بالتبعیض فی الاحتیاط بالاقتصار علی العمل بهذه الاخبار المشروطة المتکفلة للاجزاء والشرائط و قضیة ذلك عقلا الاقتصار علی العمل علی طبق الاخبار المثبتة و عدم العمل بالنافیة لوضوح ان حکم العقل بلزوم العمل علی طبقها للتوصل الی امتثال التکالیف المعلومة بالاجمال فی هذه الطائفة من الاخبار لکیلا یقع المکلف فی تبعة مخالفتها والعمل بالخبر النافی لیس مقدمة لذلك خصوصا اذ اقتضی الاصل الجزئیة او الشرطیة فلا یثبت بهذا الوجه حجیة الخبر اذ معنی حجیة الخبر بما هو خبر کون مثبته ونافیه حجة فی مقابلة الاصول المثبتة والنافیه هذا تقریر هذا الایراد (قوله والاولی ان یورد علیه بان قضیته انما هو الاحتیاط بالاخبار المثبته فیما لم تقم حجة معتبرة علی نفیها) اقول وجه الاولویة ان مقتضی هذا الوجه المذکور فی الوافیة لیس لزوم العمل علی طبق الخبر المثبت مطم ضرورة ان هذا فرع العلم بصدوره او العلم بحجیته تعبداً والمفروض عدمهما فالاحتیاط ح اصل والعمومات والمطلقات دلیل مقدم علی الاصل کما ان مقتضاه لیس طرح الخبر النافی اذا کان موافقا لاصالة البرائة خصوصا مع

العلم الاجمالى بصدور النوافى فالاولى ان يورد على صاحب الوافية بان قضية وجه المذكور انما هوالاحتياط بالعمل على طبق الاخبار المثبتة فيما اذا لم تقم حجة معتبرة على نفى الجزئية اوالشرطية ومع قيامها فالمتبع تلك الحجة لاالخبر المثبت ولايثبت بهذا الوجه الحجية للخبر بما هوبحيث يخصص به العمومات النافية اويقيد به المطلقات النافية او بعمل بالنافى فى مقابلة اصل فضلا عن الحجة على الثبوت هذا توضيح كلام الاستاذ و لعل التعبير بالاولوية للتنبيه على قصور عبارة الشيخ عن بعض ما يرد على صاحب الوافية لا الاشكال على الشيخ قده (قوله ثالثها ما افاده بعض المحققين) اقول هوالمحقق الشيخ محمد تقى قده و قد استدل على حجية خبر الواحد فى حاشيته على المعالم بوجوه ثمانية وهذا الوجه سادسها وقد اطال فيه بالايراد والجواب و قال فى ذيل كلامه فان قلت ان قضية ماذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا و سنة و ان كان الاخذ منهما على سبيل الظن تحقيقة للموضوع كما هوقضية الاصل فلاعبرة بالكتاب الواصل الينا على سبيل الظن حسبما اشاروا اليه فى بحث الكتاب وكذا ينبغى ان لايعتبر من السنة الامايتقل الينا على وجه اليقين من المتواتر والمحفوف بقرينة القطع وح فلايتم ماقرر فى الاحتجاج لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالاحكام و ان كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظن فلابد ايضم من الرجوع الى مطلق الظن قلت لاريب ان السنة المقطوع بها اقل قليل و مايدل على الرجوع الى السنة فى زماننا يفيد اكثر من ذلك للقطع بوجوب رجوعنا اليوم فى تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة من الكتب المعتمدة فى الجملة باجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظن الخاص فلاوجه للقول بالاقتصار على السنة المقطوعة و بذلك يتم التقريب المذكور انتهى) ويستفاد من هذه العبارة دعوى القطع والاجماع بوجوب الرجوع فى تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة و دعوى حجيتها فى الجملة و حيث لا يمكن تحصيل العلم بحجية تلك الاخبار المودعة فيها تفصيلا و لم يقم دليل خاص على حجيتها باجمعها فلا محيص الا من العمل على طبق الظن سواء كان ظنا بالدلالة كما فى الخبر المتواتر او كان ظنا بالصدور

او الحجية فى غيره فيكون ملاك الاستدلال المستفاد من مجموع كلماته استقلال العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف الثابتة فى الكتاب والسنة بالاجماع فان حصل العلم منها بالحكم فهو والافان هناك طريق خاص فى الرجوع اليها تعين ذلك و الا فلا بد من العمل على طبق الظنون الحاصلة منهما و من الاخبار المودعة فى الكتب الاربعة للاجماع على حجيتها فى الجملة و عدم قيامه على حجية قسم خاص منها (واورد عليه الشيخ قده انه لوادعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك الحكايات الغير العلمية لاجل لزوم الخروج عن الدين لوطرحت بالكلية يرد عليه انه ان اراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التى يعلم عدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا فهذا يرجع الى دليل الانسداد الذى ذكروه لحجية الظن و مفاده ليس الاحجية كل امارة كاشفة عن التكليف الواقعى وان اراد لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالى بصدور اكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت بها غير الخبر الظنى من الظنون ليصير دليلا عقليا على حجية خصوص الخبر فهذا الوجه يرجع الى الوجه الاول الذى قد مناه انتهى) و فيه ان دعوى المحقق حجية الظن الحاصل من الاخبار المودعة للاجماع على حجيتها فى الجملة و عدم تميز ما هو الحجة منهما من غيرها لامن جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية حتى يرجع الى دليل الانسداد و لا من جهة خصوص العلم الاجمالى بصدور اكثر هذه الاخبار لكى يرجع الى الوجه الاول (قوله و فيه ان قضية بقاء التكليف فعلا بالرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة كما صرح بانها المراد منها فى ذيل كلامه انما هى الاقتصار فى الرجوع الى الاخبار المتيقن الاعتبار) اقول قداورد الاستاد على هذا الوجه بان قضيته ليس وجوب الرجوع الى ما ظن اعتباره من الاخبار بل لابد من الاخذ بما هو المتيقن الاعتبار من هذه الاخبار التى قام الاجماع على حجيتها فى الجملة مثلا الاخبار الصحيحة على مصطلح المتأخرين هى القدر المتيقن من معقد الاجماع فلابد من الاخذ بها من بين مجموع الاخبار فان كانت وافية بمعظم الفقه فيها والااضيف اليها الرجوع الى ما هو المتيقن

اعتباره بالاضافة الى غيرها فيتعدى من الاخبار الصحيحة الى الموثقة من بين مجموع الاخبار فيما اذا كان معقد الاجماع شاملا لهذا القسم ايضا وكان وافيا بمعظم الفقه والا فلا بد من الاحتياط بالاخذ بمجموعها الا الاقتصار على خصوص مظنونا تها اذ هذا مخالف لحكم العقل بالاحتياط اللازم من بقاء التكلف و الاجماع على حجية الاخبار المودعة فى الكتب الاربعة مضافا ان للمنع عن ثبوت التكليف بهذه الاخبار مع عدم العلم بالصدور ولا باعتبارها بالخصوص مجالا واسعا لعدم ثبوت الاجماع المدعى على حجيتها فى الجملة اولا وعدم كشفه عن رأى المعصوم ثانيا و قدمر ورائك سند المنع فى فصل دعوى الاجماع على حجية الاخبار (قوله ان فى مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى او التحريمى مظنة للضر و دفع الضر المظنون لازم) اقول لابد للكشف الابهام عن محل الكلام من تمهيد امور فى المقام (الامر الاول ان الاثر المطلوب اثباته فى هذا الوجه ليس حجية الظن بالوجوب وتنجز الحكم الواقعى بالظن بالوجوب بل المقصود اثبات حكم العقل بلزوم التحرز عن الضرر المظنون المسبب عن الظن بالالزام فمحل الكلام فى هذا الوجه فى المسبب لا فى السبب وقدمر ورائك ان الاحكام الواقعية تعليقية لا تبلغ مرتبة الفعلية و المنجزية الا بتعلق القطع بها لا بالظن لمكان السترة فيه الا اذا كان حجة شرعا او عقلا على الواقع و المفروض انتفائهما لوضوح عدم كون الظن حجة شرعا وعدم كونه حجة عقلا بمعونة مقدمات الانسداد والا فليس هذا وجها مستقلا فى مقابلتهما فمحل الكلام هنا فى الظن بالعقاب او الظن بضرر آخر وانه موضوع لحكم العقل بالتحرز عن الوقوع فى التهلكة فيجب عقلا اتيان مظنون الوجوب و ترك مظنون الحرمة للتوصل الى التحرز عن الضرر المظنون لا لكون الظن بالحكم حجة منجزة للواقع بل لكون الظن بالضرر بما هو ظن به متعلقا للزوم الاحتراز عن العطب فهذا الوجه مبنى على تسليم الصغرى اعنى كون الظن بالحكم الواقعى سببا للظن بالضرر ومع كون الحكم الواقعى تعليقيا او فعليا غير منجز على القول بالترتب لا تكون هذه القاعدة بيانا للواقع و منجزا له لان موضوع هذه القاعدة دفع الضر المظنون بما هو مظنون بحيث يكون الظن بالضرر تمام الموضوع

للزوم التحرز عنه و ان لم يكن فى مورده تكليف اصلا كما يظهر من الشيخ فى مبحث الدليل العقلى للبرائة فليس نظير الامر الطريقى الذى يكون منجزاً للواقع عند الاصابة ويكون موافقته ومخالفته بعين موافقة الواقع ومخالفته ومن ثم لاإطاعة له عند الخطاء ومع كون حكم العقل ارشاديا لايصلح كونه منجزاً للواقع ايضم لكونه ارشاد يا الى التحرز عن الضرر والحكم الارشادى لايصلح للمنجزية (ولايذهب عليك انه لاسبيل الى القول بتنجز الحكم التعليقى بمعونة ثبوت الملازمة بين القاعدة والحكم الالزامى من ناحية الشارع سواء كان الضرر المظنون هو العقاب ام المفسدة لان قضية الملازمة ثبوت الالزام الشرعى لعنوان الضرر المظنون الذى هو الواقع فى رتبة متأخره عن فعل المكلف كما هو الشان فى تبعات الافعال وملاكاتها ويكون التحرز عنها مقدوراً بالواسطة بواسطة الاتيان بفعل الواجب وترك الحرام و من البين ان هذا العنوان مغاير للموضوع الواقعى مثلا اذا فرض تعلق الوجوب بصلوة الجمعة واقعا ومع الظن بالوجوب حصل الظن بالضرر وموضوع حكم العقل التحرز عن الوقوع فى العطب و بمعونة الملازمة يثبت وجوب التحرز لهذا العنوان ويكون صلوة الجمعة وسيلة لحصول التحرز عن الضرر لامركزاً لحكم العقل ولا للتشرع ومن البين ان هذا العنوان مغاير لعنوان صلوة الجمعة المتعلقة للوجوب فهناك وجوبان نفسيان للعنوانين المتغايرين وانما يتنجز الواقع بمعونة الامر الطريقى الذى يكون بداعى تنجيز الواقع عند المصادفة والتحرز عن الوقوع فى العطب مركز الامر النفسى ومع انوجوب الواقعى يكون هناك اطاعتان ومعصيتان وثوابان وعقابان هذا بناء على الموضوعية وكذا بناء على كون حكم العقل بالتحرز ارشاديا لوضوح انه ارشاد الى التحرز عن مضرة الواقع ولايصلح لان يكون تنجيزاً للواقع مصافا الى امتناع ثبوت الملازمة راسا فى خصوص الظن بالعقاب لوجهين من جهة عدم الملاك لاعمال جهة المولوية بعد استقلال العقل بلزوم التحرز عن العقاب المظنون ومع الحكم البتى من ناحية العقل على لزوم التحرز لايبقى ملاك لتعلق الامر المولوى بعنوان التحرز عن العقاب المظنون ومن جهة لزوم التسلسل اذبعد ثبوت الامر المولوى بعنوان التحرز عن العقاب المظنون يتحقق هناك القطع بالضرر اعنى القطع باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف

النفسى الثابت بالملازمة ومن البين ان القطع بالضرر كالظن به موضوع للقاعدة العقلية ومع ثبوت الملازمة يحصل امر مولوى نفسى متعلق بعنوان التحرز عن الضرر المقطوع فاذن يحصل قطع آخر بضرر آخر وهكذا الى ان يتسلسل فظهر من جميع ماذكرنا ان محل الكلام هو الظن بالضرر المسبب من الظن بالحكم الفعلى وقدعرفت ان حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ليس منجزا للتكليف على تقدير كونه غير منجز فى نفسه اذ مركزه هو الظن بالضرر الحاصل من الظن بالتكليف ولولم يصادف الواقع وليس كالامر الطريقى الذى يكون منجزا لهو واقع عند المصادفة ومع عدمها يكون امرا صوريا هذا كله فى الظن بالضرر فى الاحكام الكلية واما فى الموضوعات الخارجية فلا مانع من كونه موضوعا للحكم الشرعى اما على نحو الموضوعية او على نحو الطريقية حسبما يأتى تحقيقة فى مبحث البرائة وغيره ومن جميع ماذكرنا ظهر اندفاع اعتراض المحشى على الاستاد (قال لايذهب عليك ان ترتب الاثر المهم من الحجية اما ان لايحتاج الى كبرى عقلية اصلا واما ان يحتاج الى كبرى عقلية بملاك الحسن والقبح وذلك لانه ان اريد بالضرر العقوبة فمن الواضح ان تسليم الصغرى وهو الظن بالحكم كاف فى المقصود من دون اضافة كون الضرر المظنون مما يفر عنه كل ذى شعور او مما التزم بدفعه العقلاء عملا ضرورة ان المراد من الحجية تنجز الواقع عند اصابة الطريق والظن بالحكم لوسلم كونه ملازما للظن بالعقوبة كان كذلك والالم يكن ظننا بالعقوبة فلاحاجة فى ترتبها عند اصابة الظن الى حكم العقلاء اصلا وان اريد بالضرر المفسدة فمن البين ان مجرد كون الضرر مما يفر منه لايجدى فى ترتب العقوبة على مخالفة المظنون الا اذا اندرج فى القضايا العقلية بملاك الحسن والقبح حتى يكون فعله مما يذم عليه عند العقلاء فيكون مما يعاقب عليه شرعا انتهى) وفيه ان الظن بالعقوبة ليس حجة شرعا او عقلا على ثبوت الالزام الواقعى المجهول كى يكون بنفسه منجزا بلاحاجة الى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون نعم يكون كاشفا عن كون الحكم الواقعى منجزا على تقدير ثبوته لامثبتا له وقد عرفت ان حكم العقل بذلك ليس بيانا وحجة على الحكم الواقعى لابنفسه ولا بالملازمة وقد اسمعناك

ان الكلام ليس فى تنجز الحكم الواقعى بالظن بالعقوبة بل محل الكلام هو الظن بالعقوبة من حيث كونه موضوعا لحكم العقل بالتحرز و كفى به داعيا و محركا للمكلف للعمل على طبق مظنون الالزام توصلا الى دفع الضرر الذى هو مركز للحكم العقلى ولولم يكن بملاك الحسن والقبح العقليين ومع امتناع الملازمة لاجدوى فى مجرد الذم العقلائى بلانبوت الحكم المولوى الستتبع للعقوبة على المخالفة بل قدعرفت ان الحكم المولوى اللازم بعونة الملازمة لاينهض منجزا للواقع اذهوالزام نفسى مركزه مغاير لمركز الحكم الواقعى نظير ماذكرنا انه لابدمن التشبث بذيل القاعدة العقلية فى الظن بالعقاب والظن بالمفسدة و يتم المطلوب بها ولولم تكن بملاك الحسن والقبح العقليين ولازمه استحقاق عقوبة الواقع على تقدير الاصابة (الامر الثانى ان حكم العقل بدفع الضرر المظنون ليس من باب التحسين والتقبيح العقليين الذين وقع النزاع فيهما بين الاشاعرة والعدلية وقد اطبق العقلاء عليه مع خلافهم فيهما والذى يرشدك الى ذلك ماوقع فى ذيل الحجة المعروفة للقول بهما (و هاهى الحجة المعروفة لولم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء (بيان الملازمة ان النبى صم اذا قال انظر وافى معجزاتى لتعلموا صدقى كان لهم ان يقولوا لانظر حتى يجب علينا النظر ولايجب حتى ننظر وهذه معارضة لامدفع للنبى صم عنها وهومعنى الافحام واعترضوا عليها بانه مشترك الورود لانكم وان قلتم بوجوب النظر عقلا لكنه ليس معلوما بالضرورة لتوقفه على اثبات مقدمات عديدة من كون النظر مفيدا للعلم مطم وفى خصوص الالهيات وان معرفته تعالى واجبة وانهالاتتم الابالنظر وان مقدمة الواجب واجبة وهذه كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها حيث خالفت السمنية فى الامر الاول والمهندسون فى الثانى والحشوية فى الثالث والصوفية فى الرابع و جماعة من علماء الاصول فى الخامس وعلى تقدير نظريتها كلا اوبعضا يلزم الافحام ايضم اذللمكلف ان يقول ح لانظر حتى يجب ولايجب حتى انظر (وماوقع فى الذيل جوابا عن هذه الشبهة هاهو ذا ان رفع الافحام على طريقة العدلية لايتوقف على اثبات المقدمات المذكورة بل على احتمال ثبوتها على وجه يتحقق معه خوف الضرر

فيجب النظر للتوصل الى دفع الضرر المخوف ووجوب دفع خوف الضرر لاسيما اذا كان ضرراً اخرويا ضروري حتى ان ذلك مودع فى طباع الحيوانات و لذا تتحرزن فى موارد خوفها (ومن البين ان قاعدة دفع الضرر لولم تكن مسلمة عند الخصم لم يكن هذا الجواب افحاما له و كون هذا الحكم مودعا فى اوهام الناهقات على نحو النسب الجزئية لايستازم كونه كذلك فى النفوس الناطقة اذ قضية التفاوت بالمرتبة بين الفريقين التفاوت فى لادراكين بالجزئية والكلية فاذن يكون دفع الضرر الاجل والعاجل على نحو القضية الكلية من القضايا الفطرية للانسان ومن النسب الجزئية المرتكزة فى القوة الوهمية لغير الانسان من الحيوان فظهر مما ذكرنا ان هذه القاعدة من المستقلات العقلية كقاعدة التحسين والتقبيح كما افاده الاستاد والفرق بين القاعدتين ان مركز التحسين والتقبيح العقلين هى الافعال والمصالح والمفاسد جهات تعليلية بخلاف قاعدة الضرر فان مركز اللزوم نفس دفع الضرر والافعال مقدمة للتوصل اليه وقد عرفت انه يمتنع الطلب المولوى فى موردها من ناحية الشارع بمعونة الملازمة نظير حسن الاطاعة و قبح المعصية (و هل الظن بالمفسدة او الظن بترك المصلحة ظن بالضرر الدنيوى فيه تفصيل و اليك بيانه فنقول الوقوع فى المفسدة او فوت المصلحة الكامنتين فى الافعال المحرمة والواجبة و ان كان مظنونا الا انه لايوجب ظناً بالضرر لانهما و ان كانتا علة تامة للحكم الواقعى لكنهما ليستا لازمتى الاستيفاء فيما اذا كان الحكم الواقعى تعليقيا وهى المرتبة التى لم ينقدح الزجر و البعث فى نفس النبى صم ومالم تقم عليها حجة عقلية او شرعية لم تكن فى موردها ارادة جدية فاذن لايكون الوقوع فى تلك المفسدة و فوت تلك المصلحة ضرراً بحيث يلزم العقل بالتحرز عنها اذهما لما فيهما من النقصان فى المرتبة لم تكونا علتين للزجر والبعث فكيف يكون الوقوع فيهما عطبا فى نظر العقل كى يحكم بالتحزر عنهما هذا بناء على كون الاحكام الواقعية تعليقية ناقصة فى ذواتها وفى مقتضيتها من المفسدة والمصلحة و اما على تقدير فعليتها فى انفسها وتمامية مقتضياتها فنقول الوقوع فى المفسدة ليست بضرر على كل حال لان كلما يوجب قبح الفعل من المفاسد لايلزم ان يكون ضرراً

دنيويا على فاعله بل ربما يكون حزازة و منقصة فى الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه اصلا لوضوح انه ليس مناط حكم العقل بقبح مافيه المفسدة هو كونه مضراً بحال الفاعل كالكذب الغير المضر بحاله فانه قبيح لما فيه من الحزازة والمنقصة لا لكونه مضراً بفاعله او بغيره و كالظلم النافع للظالم الى غير ذلك من الافعال القبيحة لابما هى مضرة بفاعلها هذا فى المفسدة و اما تفويت المصلحة فلا شبهة انه ليس فيه مضرة اذ هو مجرد عدم الفائدة وفوات الفائدة ليس موضوعا لحكم العقل بالتحزر عنه الان يكون مستلزما لضرر آخر وربما تكون ملاكات الاحكام راجعة الى النظام الكلى للنوع مثلا فى النميمة والغيبة ونحوهما اثارة الفتنة وفى الزنا اضاعة النطفة واختلاط الانساب وفى ترك الحرافات و الصناعات اختلال نظام المعاش الى غير ذلك من المحرمات والواجبات التى يوجب الاخلال بها الهرج والمرج وعدم عود الضرر الدنيوى الى فاعل القبايح وجدانى قطعى فليس هناك احتماله لكى يقال يكفى كونها ضرراً فى بعض الاحوال فان الظن بالمفسدة يجامع احتمال كونها مضرة ودفع الضرر المحتمل لازم كالضرر المظنون) وفيه ان احتماله موهون على تقدير الاحتمال الامر (الثالث) ان الفرق بين هذا الوجه والوجه الرابع المعروف بدليل الانسداد هو ان هذا الوجه لايتوقف على مقدمات الانسداد التى منها انسداد باب العلم والعلمى فى معظم الاحكام بل يكفى انسداد باب العلم والعلمى ولو فى مسئلة واحدة وان لم ينسد فى غيرها فهذا انسداد شخصى وذاك انسداد نوعى ويتوقف صحة دعوى سببية الظن بالحكم للظن بالعقاب على كون الحكم الواقعى فعليا منجزاً لوضوح انه مهما طلب الشارع من المكلف طلبا حتميا منجزاً لايرضى بتركه او حرم فعلا كذلك الا اله اختفى على المكلف ذلك الالزام فلاشك ان الظن به سبب للظن بالعقوبة ويكون الظن بالعقوبة موضوعا لحكم العقل بالتحرز عنه و كون حكم الواقعى فعليا منجزاً يبتنى على انكار الاصول المرخصة رأسا بدعوى عدم تمامية اخبار الاستصحاب واخبار الاباحة الشرعية سنداً اودلالة ولاضير فى كون الاستصحاب حجة من باب الظن اذ هو حيث يكون امارة فتكون قاعدة دفع الضرر مقدمة عليه و كذا فى البرائة العقلية اذ موضوعها لابيان و القاعدة بيان لها (وجه

الابتناء انه يمتنع كون الحكم الواقعى فعليا منجزاً مع جعل الترخيص من ناحية الشارع اما لامكان التنافى بين الالزام والترخيص او للزوم كون الترخيص من الشارع الغاء فى مفسدة العقاب لان المفروض ان المكلف لو خالف وصادف الواقع كان معاقبا بل يمتنع احتمال صدور الترخيص من الشارع ح اذهو اما احتمال اجتماع المتنافيين فى الواقع او احتمال صدور القبيح من الشارع واحتمالهما كالقطع بهما منفيان بالضرورة فصحة هذه الدعوى مبنى على القطع بعدم جعل الترخيص الشرعى فى صورة الجهل بالواقع الشامل للظن بالحكم وح يفترق هذا الواجه من دليل الانسداد من وجهين من جهة الموضوع فان الموضوع للزوم التحرز هو الظن بالعقاب المسبب عن الظن بالحكم بخلاف دليل الانسداد فان قضيته حجية الظن بالحكم و من جهة الانسداد الشخصى والنوعى لكن لاسبيل الى انكار الاصول المرخصة كما ان دعوى انسداد الشخصى مخالف للاجماع ظاهرا (قال الشيخ دعوى وجوب العمل بكل ظن فى كل مسئلة انسدفيها باب العلم وان لم ينسد فى غيرها الظاهر انه خلاف مذهب الشيعة لااقل من كونه مخالفا لاجماعاتهم المستفيضة بل المتوافرة كما يعلم مما ذكروه فى القياس انتهى) وهل هناك مايزين هذا الوجه وبين دليل الانسداد بناء على رجوعه الى دليل الانسداد قيل نعم و يقال فى تقرير الفرق بينهما ان التكليف بالاحكام الواقعية باق وسبيل العلم اليها منسدغالبا وح اما ان نقول ان مخالفة المجتهد لما ظنه مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب فهذا قضية هذا الوجه او نقول ان ماظنه المجتهد اقرب الى الواقع فيتعين الاخذ به فى حكم العقل فهذا قضية دليل الانسداد وربما يترائى ذلك من اوثق الوسائل فى شرح الفرائد) وفيه ان قضية دليل الانسداد حجية الظن بالحكم ابتداء وقضية هذا الوجه حجية الظن بالضرر المسبب من الظن بالحكم ومن المعلوم انه لاتصل النوبة الى الحكم المترتب على المسبب مع طرو الحكم على السبب من ناحية العقل لوضوح انه مع حجية الظن بالحكم لايبقى مجال لحكم العقل على الظن بالضرر المتاخر رتبة عن الظن بالحكم هذا كله فى الظن بالعقاب وقد عرفت انه لاسبيل الى دعوى كون الحكم الواقعى سببا للظن به مع جعل الاصول

المرخصة ولو احتمالا فالجواب عن هذا الوجه بمنع الصغرى كالجواب عن دعوى كون الحكم الواقعى سببا للظن بالضرر الدنيوى و قدمر بيانه فى الامر الثانى (و ربما يترأى من الشيخ قده فى الفرائد الجواب عنه بالتدارك (قال فالاولى ان يقال ان الضرر وان كان مظنونا الا ان حكم الشارع قطعا او ظنا بالرجوع فى مورد الظن الى البرائة والاستصحاب وترخيصه لترك مراعات الظن اوجب القطع اوالظن بتدارك ذلك الضرر المظنون والا كان ترخيص العمل على الاصل المخالف للظن القاء فى المفسدة انتهى) وفيه اولاان الغرض من البعث الفعلى المقرون بالارادة الجدية تحريك المكلف الى اتيان الفعل لاستيفاء المصلحة الملزمة و من الزجر كفه عن المفسدة و قد صرح فى كلامه الآتى ان الحكم الواقعى حتمى منجز ومن البين انه يلزم من جعل الترخيص فى مورده نقض الغرض ومع فرض كون المصلحة فى مورد الترخيص مما يتدارك بها الواقع يكون جعل الحكم الواقعى الفعلى المنجز بلا ملاك ملزم و لازم ذلك حكون الحكم الواقعى شأنيا و بطريق الان يستكشف ان مقتضيه كنفسه ليس عطبا لازم التحرز عند العقل وقياس ما نحن فيه بالكفارة اوالتوبة كما وقع فى كلامه قياس مع الفارق لانهما مكفرتان للمعصية وهى زمان سقوط البعث والزجر فلاحجر فى تدار كها بهما و كذا اذهاب الحسنة بالسيئة بعد صيرورة العمل معنونا بعنوان السيئة وقدوردفى الروايات ان الصلوات الخمس يذهبن السيئات (قال الله تعالى واقم الصلوة طرفى النهار و زلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات) والتكفير من باب التفضل ولاشرط فيه الاقابلية المحل ولاحاجة الى الالتزام بمصلحة فى الفعل ولعل ارتكاب بعض المعاصى يذهب قابلية المحل للتفضل فليس المراد من هذه الآية ان كل ما يعود الى الفاعل من مصالح الحسنات ينجبر بها ضرر السيئات و الالكان يسعه الاقتحام فى السيئات مع الاتيان بالحسنات وبطلانه ضرورى (وثانيا انه يحتمل ان يكون جعل الترخيص لمصلحة نوعية التى لا يتدارك بها مافات من المكلف فلا يحصل الظن بالتدارك فيكون الظن بالضرر باقيا موضوعا لحكم العقل بالتحرز فعلى هذا تكون القاعدة العقلية مقدمة على الاصول المرخصة اذا تمهدت هذه الامور فلنرجع الى شرح كلمات

الاستاد (قوله واما الصغرى فلان الظن بوجوب شيئى او حرمته يلازم الظن بالعقوبة اقول الوجوب هوالطلب الالزامى الذى يستحق تاركه العقاب والحرمة هوالزجر) الالزامى الذى يستحق فاعله العقاب فالظن بهما يلازم الظن بالعقوبة و هذا انما يتم على تقدير كون الاحكام الواقعية فعلية منجزة فى انفسهما و انما التردد فى ثبوت الحكم الالزامى مثلا اذا قام خبر الواحد على وجوب صلوة الظهر فى يوم الجمعة و المفروض كون وجوبها على تقدير ثبوتها منجزاً وانما التردد فى صدق خبر الواحد و المفروض انه ليس خبر الواحد حجة تعبداً من ناحية الشارع ولا الظن بالوجوب الحاصل من خبر الواحد حجة عقلا من باب الانسداد وح متى حصل الظن من خبر الواحد بوجوبها فلا محالة يحصل الظن بالعقوبة ومن البين ان الظن بهاليس طريقا شرعيا او عقليامثبتا لوجوب الظهر والالم تصل النوبة الى التشبث بذيل حكم العقل بدفع الضر الظنون اذموضوع حكم العقل هو الظن بالضرالمسبب عن الظن بالحكم ومع فرض ثبوت السبب تعبداً اوعقلا لايبقى مجال لحكم المسبب فاذن لايكون هذا الوجه راجعا الى دليل الانسداد وان كان صغراه ممنوعة وليس حكم العقل بدفع الضرر المظنون بيانا لوجوب صلوة الظهر لكنه مصحح لاستحقاق عقوبة الواقع اذهذا لازم استقلال العقل بلزوم دفع العقاب المظنون فمع عدم ثبوت وجوب صلوة الظهر بالحجة الشرعية والعقلية تتم الحجة بمعونة هذه القاعدة على استحقاق عقوبة الواقع هذا بناء على الموضوعية بمعنى كون الظن بالضرر بماهوموضوعا لحكم العقل واما على على الارشادية فلا شك ان الحكم الارشادى لا يوجب تنجز الحكم الواقعى ولا طريقا مثبتاله عند الجهل به سواء كان الارشاد من ناحية العقل اومن الشارع لكنه كاشف عن استحقاق عقوبة الواقع فمحل البحث فى هذا الوجه هو المسبب لاالسبب ولمكان خلط المبحث زعم بعضهم رجوع هذا الوجه الى دليل الانسداد و قد عرفت فساده و قد اوضحنا فى الامر الاول عدم كون القاعدة العقلية حجة و بيانا للحكم الواقعى لابنفسها و لا بمعونة الملازمة (قوله و اما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون ولولم نقل بالتحسين والتقبيح)اقول قدنبهنا على الفرق

بين القاعدتين فى الامر الثانى ومن هنا يظهر فساد ما اجاب الحاجبى بمنع الكبرى وان التحسين والتقبيح احتياط حسن (ولعل قوله فتدبر جيداً إشارة الى الفرق الذى ذكرنا (قوله الا ان يقال ان العقل وان لم يستقل بتنجزه بمجرده) اقول التحقيق ما افاده من منع الصغرى لوضوح ان الظن بالحكم التعليقى ليس سببا للظن بالعقوبة ومع عدم الموضوع لحكم العقل بالتحرز عن الضرر يمتنع ثبوت الحكم ومع عدم قيام الحجة على الحكم الواقعى لاشرعا و لا عقلا يكون موضوع البرائة العقلية اعنى لا بيان محرزاً بالوجدان فليس هناك احتمال العقاب كى يحكم العقل بلزوم التحرز عنه وسيأتى لذلك مزيد بيان فى مبحث دليل العقل للبرائة نعم ينقدح احتمال العقاب على القول بكون الاحكام الواقعية فعلية منجزة لااقل من احتمال كونها كذلك فمع عدم استقلال العقل باستحقاق العقوبة بمخالفة المظنون الضرر و لا باستقلاله بعدم استحقاقها يحتمل العقوبة على مخالفة الواقع لمكان احتمال كون الاحكام الواقعية فعلية منجزة لو لم تكن كذلك قطعا و قد مر فى الامر الثالث ان هذا مبنى على عدم جعل الاصول المرخصة بتاتا و مع جعلها و لو احتمالا يمتنع كون الحكم الواقعى فعليا منجزاً للزوم محذور نقض الغرض والالقاء فى المفسدة و كلاهما قبيحان منفيان عن الحاكم الحكيم بالضرورة ومقصود الاستاذ ابداء الاحتمال لاارتضاء هذا المقال (قوله ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً) اقول لا اشكال فى استقلال العقل بلزوم التحرز عن الضرر المشكوك بل الموهوم فى مقام الاثبات و الاسقاط فيما اذا كان الضرر هو العقاب على تقدير كون الحكم الواقعى فعليا منجزاً او على تقدير كونه محتملا كذلك مثلا لو كان عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مظنونا و وجوبه موهوما فى مقام الاثبات فحيث ان الظن بالعدم ليس مؤمنا عن الوقوع فى الهلكة لعدم كونه حجة لاشرعا ولا عقلا فلا محالة يحكم العقل بلزوم اتيانه على هذا المبنى اعنى كون الحكم الواقعى منجزاً على تقدير ثبوته فى الواقع كما هو كذلك فى باب الدماء والاعراض هذا فى مقام الاثبات واما فى مقام الاسقاط فلحكم العقل بتحصيل اليقين بفراغ الذمة عما اشتغلت به ومن ثم لا تكفى الاطاعة

الظنية فى مقام الاسقاط عند التمكن من الاطاعة اليقينية مع ان الوقوع فى تبعة العقاب موهون فى هذه الصورة وقد عرفت فى الامر الاول ان حكم العقل بالتحرز عن العقاب المظنون لا يكون دليلا على حجية الظن بالحكم الالزامى لا بنفسه ولا بمعونة الملازمة بل يكون دليلا على صحة المؤاخذة على الواقع المظنون على تقدير ثبوته واقعا وفى نفس الامر وهذا ثابت فى المحتمل والموهوم مع عدم كون الاحتمال كاشفا عن الواقع كى يكون حجة من حيث كونه طريقا الى الواقع هذا كله فى الضرر الاخروى (و اما الضرر الدنيوى فتارة يكون ابتدائيا غير ناش عن الظن بالحكم الالزامى او احتماله كالظن بالضرر فى الموضوعات الخارجية كما قالوان سلوك الطريق المظنون الضرر معصية يجب اتمام الصلوة فيه ولو بان عدم الضرر فهذا خارج عن حريم النزاع ويمكن ان يكون موضوعا للحكم الشرعى بالتحريم بما هو ظن بالضرر او مطلق الخوف ولو كان ناشيا من احتمال الضرر واخرى يكون الظن بالضرر ناشيا عن الظن بالحكم الالزامى فان كانت الشبهة موضوعية فهو ايضا خارج عن محل البحث فالكلام هنا ممحض فى الظن بالضرر الدنيوى الناشى من الظن بالحكم الكلى ومن المعلوم ان حكم العقل بالتحرز عنه ليس حجة على صحة العقوبة على مخالفة الواقع ولا دليلا على حجية الظن بالحكم الالزامى و اما الثانى فظاهر وقد مر بيانه واما الاول فلان المفروض عدم احتمال العقاب والا كان احتماله مصححا لصحة العقوبة وح تكون تبعة مخالفة حكم العقل منحصرة فى الوقوع فى الضرر الدنيوى ولا سبيل الى دعوى الملازمة و اثبات الحرمة الشرعية بعنوانها ولو كان الظن بالضرر مركزا للحكم العقلى على نحو الموضوعية فضلا عن الطريقية والارشادية على طريقة الاحتياط اذ المفروض ان حكمه كذلك ليس من باب التحسين والتقبيح والملازمة مقصورة على ذلك الباب ولو فرض اثبات الحكم الالزامى الشرعى ابتداء او بالملازمة كان ذلك مستتبعا لصحة العقوبة على مخالفة هذا الحكم الالزامى وليس حجة مصححة لاستحقاق عقوبة الواقع اذ المفروض ان هذا حكم الزامى مولوى معلوم للمكلف بالتفصيل وله موافقة و مخالفة بحياله وقد مر بيانه فى الامر الاول

مستوفى والكلام هنا فى انسجاب حكم العقل بالتحرز الى احتمال الضرر فنقول مراتب الضرر متفاوتة فان كان هلاك النفس امكن تسربته الى احتماله امامع وهنه وظن السلامة فلا خصوصا فيماعدى هلاك النفس لاستقرار بناء العقلاء على عدم الاعتداد به مع ظن السلامة ولوكان هناك دلالة لفظية على الحرمة كان المتبع مقدار دلالة الدليل كمالايخفى (قوله فلامجال لقاعدة دفع الضرر المظنون هيهنا اصلا) اقول مراده من الضرر هو الضرر الدنيوى الراجع الى النفس و العرض والمفسدة الكامنة فى الافعال ليست بضرر على كل حال الانرى ان احوال الفساق و الكفار احسن من المتدينين سلامة فى النفس وعزة فى الحال وثروة فى المال ولوكانت المفاسد الكامنة من سنخ الرزائل النفسانية كمفسدة الاسكار وتخمير العقل وقساوة القلب ونحوها من المفاسدة المترتبة على المحرمات فالجواب ان الاحكام الواقعية لو كانت تعليقية كشف نقصانها فى ذواتها بطريق الان عن نقصان تلك المفاسد المترتبة بحيث لاتستتبع الرين على القلب والحرمان عن الفيوضات اللآلهية والاكان قضية قاعدة اللطف ايجاب الاحتياط صونا عن الوقوع فى الهلكة الدائمة اذالعقل لايستقل بقبح مافيه احتمال المفسدة او ترك مافيه احتمال المصلحة لكى يكون بيانا يتم به الحجة من الله على الناس اذحكم العقل مترتب على الموضوع الوجدانى ولايعتل عروض الحكم للموضوع النفس الامرى المجهول عنده بحيث يكون الحكم ثابتا عند جهله به لاجل و لعل قوله نافهم اشارة الى ماذكرنا (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام وعلى كل حال سواء قلنا بان حكم العقل فى موارد احتمال الضرر طريقى او موضوعى فحيث كان واقعا فى سلسلة علل الاحكام فيستتبع الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة على طبق ماحكم به العقل فان كان الحكم العقلى طريقيا فالحكم الشرعى ايضم يكون كذلك وهذا الحكم العقلى يكون حاكما على الادلة الشرعية من البرائة والاستصحاب كمايكون وارداً على البرائة العقلية فانه يخرج المورد عن كونه مالايعلمون وعن نقض اليقين بالشك وعن كون العقاب بلابيان انتهى) وفيه ان حكم العقل بالتحرز عن الضرر الدنيوى ليس من باب التحسين والتقبيح العقليين كى يستتبع

الحكم الشرعى بعنونة الملازمة لوضوح ان تحرزهم عن الضرر الدنيوى من جهة كونه امراً مركوزا فى جبلتهم ومن البين ان مثل هذا الامر الارتكازى ليس ملاكه الحسن والقبح فلاوجه للملازمة ومع التنزل ان لازمه ثبوت الالزام الشرعى على محتمل الضرر بما هو هذا العنوان على الموضوعية سواء صادف الضرر الواقعى ام لا وهذا لا يصلح حجة على ثبوت الحكم الواقعى المجهول اعنى وجوب صلوة الجمعة مثلا كما ان حرمة الاضرار الواقعى حكم آخر مغاير لوجوب صلوة الجمعة لاتكون حجة على اثبات صلوة الجمعة المجهولة التى هى محل الكلام هذا بناء على الموضوعية وعلى الطريقتة لاشك ان حكم العقل ارشادى من باب الاحتياط وحكم الشارع بايجاب الاحتياط طريقى لايترتب على مخالفته سوى العقوبة على تقدير المصادفة ولامعنى لثبوت الملازمة بين الحكم الارشادى المحض من العقل والايجاب الشرعى النفسى على مختاره فى وجوب الاحتياط لعدم السنخية بينهما بتاتا ومن البين ان الحكم الارشادى من العقل اومن الشرع ابتداء او بالملازمة لايصلح حجة على ثبوت الحكم الواقعى المجهول وقد مر بيانه مستوفى (واما حديث الحكومة والورود فهو اجنبى عما نحن فيه بتاتا اذ محلها وحدة الموضوع للحكمين و الموضوع لهما هنا متغاير جدا (بيانه ان المصالح والمفاسد الكامنة فى الافعال الواقعة فى سلسلة علل الاحكام غايات مترتبة على الافعال معلولات متاخرات رتبة عن تلك الافعال كما هو الشان فى العلل الغائية فانها بصورها الحاضرة فى عالم العقل علل للاحكام وبوجوداتها العينية معلولات للافعال وهى علل لها ولو بنحو الاعداد ومن المعلوم ان العلة مباينة للمعلول وهى مترتبة على الافعال و لانصح حملها عليها الا بعنونة ذو او الاشتقاق فلايقال شرب الخمر سكر او تخمير للعقل بل يقال انه ذوسكر او مسكر مخمر للعقل ولمكان المباينة بينهما يكون كل واحد منهما مركزا لحكم مغاير للآخر مثلا شرب الخمر مركز للحرمة ودفع المضرة الكامنة فيه مركز للزوم العقلى والجهل بالحرمة مركز للاباحة او لعدم الحرمة بحكم الاستصحاب والظن بالمضرة الحاصل من الظن بالحرمة موضوع للتحرز عقلا فالموضوعان متغايران واقعا وظاهراً وموضوع حكم العقل هو دفع المضار التى ملاكات الاحكام وتكون مقدورة

بالواسطة وهى ايضم مركزلحكم الشرع بالملازمة لافعل المكلف وح لوفرض حصول التدارك قطعا اوظنا بمعونة جعل الاصول المرخصة فلاشك فى انتفاء الظن بالمضرة الذى هو الموضوع لحكم العقل بالتحرز ولولم يكن هناك تدارك فمن المعلوم ثبوت الموضوع لحكم العقل ومع ثبوت الالزام الشرعى بدفع الضرر المظنون ابتداء أ او بالملازمة يلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم فيما اذا كانت الاباحة الظاهرية اوعدم الحرمة مجعولة للجهل بالحرمة فان المفسدة المظنونة التى هى مضرة حسب الفرض تكون واجبة الدفع شرعا ويكون التحرز منها ملازما لترك شرب الخمر مع انه مباح شرعا فيلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم ولازم ثبوت الالزام العقلى المستتبع للالزام الشرعى انتفاء الاباحة الشرعية واين هذا من الورد والحكومة ومع ترشح الالزام الشرعى الى ترك شرب الخمر على تقدير كونه مقدمة يلزم كون تركه مجمعا للاباحة والالزام و تنتفى الاباحة وعلى تقدير كون الفعل علة تامة لترتب الاضرار المحرم يكون الفعل حراما و مباحا و على كل حال لايرتبط مانحن فيه بباب الحكومة و الورود اصلا سواء كان حكم العقل موضوعيا او طريقيا احتياطيا صونا عن الوقوع فى المضرة الواقعية هذا كله فيما اذا كان هناك الزام شرعى ابتداء أ او بالملازمة ومع عدمه رأسا يكون الحكم محضا فى الحكم العقلى بلزوم دفع الضرر المظنون المسبب عن الظن بالالزام الواقعى نع لا مانع من شمول ادلة الاصول المرخصة و مع مخالفة حكم العقل لم يكن هناك محذور الا الوقوع فى الضرر الدينوى و ليس حكم العقل حجة على ثبوت الالزام الواقعى و لا على ثبوت تبعته وعقوبته عند المصادفة نعم حكم العقل بالتحرز عن الضرر الاخروى المظنون يكون حجة على صحة عقوبة الواقع وان لم يكن حجة على ثبوت الالزام المجهول ومعها يمتنع الترخيص شرعا وعقلا سمى ورودا اصطلاحا ام لا وقد مر بيان ذلك كله مستوفى (ثم انه قده تصدى فى الامر الرابع للجواب عن الاستدلال بحكم العقل بلزوم التحرز عن الضرر الدنيوى (قال فان كان من العبادات فالمصلحة فيها تدور مدار قصد الامتثال وهو يدور مدار العلم بالتكليف اومايقوم مقامه ليتمكن المكلف

من قصد الامتثال فالظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره لا يصحح قصد الامتثال بل لا يتمكن المكلف من ذلك الا على نحو التشريع المحرم فحال المصلحة فى العبادات حال العقاب فى عدم الملازمة بين الظن بالحكم وبين الظن بها انتهى) وفيه ان قصد الامتثال شرط لتأثير المصلحة الكامنة فيها و مجرد قصد القربة كاف فى حصولها للمكلف لاقصد الوجه المتوقف على العلم بالتكليف ومن المعلوم تمكن المكلف من قصد القربة عند احتمال التكليف فضلا عن الظن به كما هو لازم مشروعية الاحتياط فى العبادات (ثم انه قده اعترض على حديث التدارك المتكرر فى كلام الشيخ قده (قال وانت خبير بما فيه اما اولا فلان تدارك الضرر والمفسدة انما يجب اذا كان الشارع اوقع المكلف فى الضرر وذلك فى الامارات فى مورد انفتاح باب العلم فيجب التدارك بالمصلحة السلوكية واما الاصول العلمية فالتعبد بها انما يكون فى مورد انسداد باب العلم لان الاصول العلمية لا اعتبار بها فى الشبهات الحكمية الا بعد الفحص و اليأس عن الوصول الى الواقع فلا يكون الوقوع فى الضرر مستنداً الى الشارع لانه لولا التعبد بالاصول كان المكلف يقع فى ذلك انتهى ملخصا) و فيه ان محل الكلام هو الظن بالضرر المسبب عن الظن بالحكم و العقل حاكم بلزوم التحرز عنه لولا شمول الاصول المرخصة و مع ترخيص الشارع يكون ايقاع المكلف فى الضرر مستنداً اليه فانسداد باب العلم و العلمى فى نفس الحكم لايلازم انسدادهما فى الظن بالضرر مع حكم العقل بلزوم التحرز و هل الشرط فى العمل بالاصول هو الفحص الى اليأس اودون ذلك و سيتلى عليك فى مبحث البرائة انشاء الله (ثم قال واما ثانيا فلان العموم فى كل مورد انما يشمل الافراد التى لايتوقف شمول العام لها الى مؤنة زائدة من اثبات امر آخر الا اذا بقى العام بلامورد لولا تلك المؤنة الزائدة كما او ضحناه فى محله و شمول عموم ادلة الاصول لمورد الظن بالحكم يتوقف على اثبات تدارك الضرر والمفسدة و اذا توقف على ذلك فمن اول الامر العموم لا يشمل مورد الظن بالحكم ولا يلزم من عدم شموله بقاء العموم بلامورد لان المشكوكات والموهومات تبقى تحت العموم انتهى) و فيه ان العموم و

والظهور التصديقى لايتوقف على مونة زائدة بل كون العموم مراداً جديا يتوقف على التدارك الدافع للقبح على الحاكم وليس احراز القابلية شرطا للتمسك بالعمومات فبعد شمول ادلة الاصول لمورد الظن بالحكم يستكشف التدارك صونا عن محذور القبح (قوله الرابع دليل الانسداد وهو مولف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية) اقول وجه عقلية النتيجة فى القياس الحملى من الشكل الاول هو كون الكبرى عقلية لان النتيجة حاصلة من الاندراج البين بمعنى كون الموضوع فى النتيجة مندرجا فى الموضوع للكبرى كى يتسرى حكم الكبرى الى الموضوع فى النتيجة ويكون النتيجة بموضوعها و محمولها مندرجة فى الكبرى فتكون تابعة للكبرى فى العقلية وغيرها ولو كانت الصغرى غير عقلية مثلا اذا قلنا خبر الواحد حجة شرعا و كل حجة منجزة للواقع عقلا تكون النتيجة خبر الواحد منجزة عقلا و مرادهم من كون النتيجة تابعة للاخس من المقدمتين انها تابعة له فى الكلية و الجزئية و القطعية و الظنية و هذا ظاهر لايحتاج الى مزيد بيان و اما القياس الشرطى او الاستثنائى فتدور العقلية فيها مدار الملازمة فان كانت عقلية لزومية كانت النتيجة كذلك ولا عبرة بالمقدم و التالى لكن الوضع اوالرفع فى القياس الاستثنائى لابدان يكون على نحو البت كى يكون النتيجة بتية و هذا ايضم ظاهر اذا تمهد ذلك فلنظر فى المقدمات الخمس فى دليل الانسداد فنقول كل واحدة من هذه المقدمات الخمس لها صغرى و كبرى كلية ولها نتيجة تخصها والمجموع يصير مقدما للقياس الاستثنائى اللزومى ومع وضع المقدم على نحو البت يكون النتيجة بتية (توضيحه ان المقدمة الاولى وهى انه يعلم اجمالا بثبوت تكاليف فعلية هى صغرى والكبرى هو كل ما كان كذلك يحكم العقل بلزوم امتثالها والخروج عن عهدتها والمقدمة الثانية انه قد انسد علينا باب العلم والعلمى الى كثير منها هى صغرى و كلما كان كذلك فلامحالة يمتنع تحصيل التكاليف الواقعية بطريق العلم و العلمى لكن الصغرى فى المقدمة الثانية تحتاج الى قياس آخر بخلاف الصغرى فى المقدمة الاولى فانها ضرورية وبضميمة اثبات ما تحتاج من المقدمات الى الاثبات يصير المجموع مقدما فى القياس الاستثنائى كان يقال انه لو ثبت تلك

المقدمات الاربع كان لازمها الاطاعة الظنية والمفروض ثبوت تلك المقدمات فالمتعين حينئذ هى الاطاعة الظنية (ثم اعلم ان المراد من الحكم الفعلى ليس هو الحكم الحتمى المنجز بل المراد هو الحكم الفعلى التعليقى لوضوح امتناع كونه حتميا منجزا مع جعل الاصول النافية او المثبتة على خلاف الواقع للزوم المحاذير المذكورة فى صدر مبحث الظن و كفى بالعلم الاجمالى داعيا ومحركا للتصدى لامتثال الاحكام المعلومة بالاجمال فيما اذا لم يثبت حكم من الشارع على خلافه كما هو المفروض وهذه المقدمة ضرورية لابد من جعلها اولى المقدمات لكى تنهض حجة قاطعة على لزوم امتثال الاحكام الواقعية وتكون قضيتها تحرى الطريق اليها علما او علميا او ظنا او احتمالا على نحو الترتب بين مراتب طرق الامتثال الى الواقع و غب ذا يجعل النظر فى المقدمات الاخر فى مقام تعيين الطريق الميسور بعد اليأس عن طريق العلم و العلمى فلا وجه لاهمال هذه المقدمة كما اهمله الشيخ قده نعم بناء على القول بعدم منجزية العلم الاجمالى فى نفسه اولاجل لزوم محذور العسر والحرج لابد من التشبث بذيل الاجماع ومحذور الخروج عن الدين لابطال الاهمال وعدم التعرض لامتثال الاحكام الواقعية فبمؤونة الاجماع يستكشف وجود منجز واصل بنحو الاجمال ينهض بيانا و به يرتفع موضوع البرائة العقلية وسيمر عليك بيانه انشاءالله فاذن ينبغى اضافة مقدمة اخرى والتكلم فيها على هذا التقدير لكى ينسد باب الاحتمالات وتكون النتيجة بتة على كل حال (قوله الا انه قد عرفت انحلال العلم الاجمالى) اقول قدمر بيانه مستوفى فى الوجه الاول من الوجوه العقلية المقامة على حجية خبر الواحد (قوله واما الثالثة فهى قطعية ولو لم نقل بكون العلم الاجمالى منجزاً مطلقا اوفيما جاز او وجب الاقتحام فى بعض اطرافه كما فى المقام) اقول هنا احتمالات خمسة وفى ثلاثة منها لامس الحاجة الى دعوى القطع والاجماع على عدم جواز اهمال الاحكام الكثيرة المشتبهة (الاول احتمال كفاية الالتزام بما ثبت فى الشريعة من الضروريات و الاجماعيات و المتواترات و المحفوفات بما يوجب اليقين من العبادات واجزائها وشرائطها وغيرها من العقود والايقاعات و سائر ابواب الفقه و

عدم لزوم محذور الخروج من الدين وعدم التدين بشريعة خاتم النبيين صم من الرجوع فى ساير الوقايع المشتبهة الى اصالة البرائة فللمنع عن ثبوت الاجماع على عدم جواز الاهمال مجال مضافا الى تحصيل الاجماع فى هذه المسئلة بعيد جدا لمكان احتمال ان يكون مدركهم حكم العقل بعدم جواز مخالفة الاحكام المعلومة بالاجمال ومن المعلوم انه لا يبقى مجال لدعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال على تقدير منع الاجماع رأسا او على تقدير الالتزام بكفاية الالتزام بتلك الاحكام القطعية وعدم لزوم محذور الخروج عن الدين فاذن لاتمس الحاجة الى اضافة المقدمة الثالثة الى مقدمات دليل الانسداد فتكون المقدمات اربع (الثانى احتمال منع لزوم العسر الشديد و الحرج الاكيد من الاحتياط الكلى و ان كان يلزم احيانا لبعض الاشخاص فى بعض الاحوال كفرض انحصار الماء المستعمل فى رفع الحدث الاكبر كما مثل به الشيخ لذلك نظراً الى عدم لزوم الحرج من ترك ما احتمل حرمته الا نادراً ولا من فعل ما احتمل وجوبه مما يبتلى به غالبا فان من اكتفى بما علم حليته من الماكول والمشروب والمنكوح والمركوب مع وفورها و كثرة اصنافها والتزم بالصلوة و الصوم بما فيهما من الاجزاء و الشرائط المتحملة لايقع فى عسرو حرج شديد ولزوم الحرج الاتفاقى لايوجب نفى الحكم الحرجى الافى مورده بل لو كان العسر غالبيا لايوجب رفع الاحتياط فى حق خصوص من لاعسر له اصلا او فيما لا عسر فيه عليه اتفاقا فانه لايوجب رفع اليد عن حكم العقل به الابهذا المقدار اذ الكلام فيما يوجب اختلال النظام من الحرج الشديد بعد منع شمول ادلة الحرج لما عرض من الجمع بين المحتملات حسبما ياتى بيانه و من المعلوم انه على تقدير هذا الاحتمال لاتمس الحاجة الى دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال اذالمفروض ان قضية العلم الاجمالى ذلك وفى المقدمة الاولى غنى عن المقدمة الثالثة (الثالث احتمال انحلال العلم الاجمالى فيما اذا كان موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم من التكاليف الفعلية بالاجماع والضرورة وغيرهما ولو كان اصلا معتبراً قطعا بمقدار ما علم اجمالا منها بحيث لايعلم بوجود تكليف فى غير

تلك الموارد فغب ذا يجوز العمل بالاصول النافية فى ساير المشتبهات لان المفروض انحلال العلم الاجمالى الى العلم التفصيلى بالتكليف الفعلى و الشك البدوى ومن المعلوم انه على هذا التقدير لاحاجة الى دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال اذ المفروض انه ليس هناك اهمال مع موافقة ما هوالمتيقن من المعلوم بالاجمال فعلى هذا لا حاجة الى ايراد المقدمة الثالثة اصلا وهذه الاحتمالات الثلاثة هى التى ربما تستفادمن حاشية الاستاد و قضية الثانى و الثالث بطلان المقدمة الثالثة والرابعة بخلاف الاحتمال الاول فان قضيته بطلان المقدمة الثالثة خاصة (والرابع احتمال عدم كون العلم الاجمالى منجزاً مطم بحيث يجوز المخالفة القطعية و على هذا لابد من دعوى الاجماع الكاشف من حكم الشارع بوجوب التعرض لامتثال الاحكام المشتبه لوضوح عدم استقلال العقل بذلك اذ المانع فى حكم العقل فى كل مورد هو مخالفة الخطاب المتعلق به وليس فى اجتماع الخطابات الكثيرة بحسب الموارد محذور مستقل عند العقل فيما اذا لم يكن فى كل واحد منها عنده محذور لكن يمكن دعوى القطع بان اهمال جل الاحكام لولم يكن كلها امر مرغوب عنه شرعا ولو لم يمكن تحصيل الاجماع الكاشف عن حكم ذلك لدى الشارع (والخامس احتمال عدم كون العلم اجمالا بتلك الاحكام المشتبهة منجزا نظرا الى لزوم الاقتحام فى بعض الاطراف لكيلا يلزم اختلال النظام من الاحتياط التام و من البين ان الالزامات الواقعية لواتفقت فيما اقتحم فيها المكلف من الوقايع المشتبهة لم تكن منجزة فاذن لايحكم العقل ح بالتنجز و قد ثبت فى محله ان الشرط فى حكم العقل بالتنجز ان يكون التنجز غير منفك عن التكليف اينما انفق فى اطراف الشبهة وليست الاحكام المشتبهة فيما نحن فيه كذلك فلا يكون العلم بها منجزا فمهما لم يكن كذلك مست الحاجة الى دعوى الاجماع او القطع بعدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة فظهر مما ذكرنا مسيس الحاجة الى المقدمة الثالثة على تقدير واحدمن الاحتمالين الاخيرين خاصة وليس المحذور فى عدم التعرض لامتثال الوقايع المشتبهة هو الخروج عن الدين المذكور فى كلام بعضهم بمعنى ان المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للاحكام

الى دعوى الاجماع او القطع بعدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة فظهر مما ذكرنا مسيس الحاجة الى المقدمة الثالثة على تقدير واحد من الاحتمالين الاخيرين خاصة و ليس المحذور فى عدم التعرض لامتثال الوقايع المشتبهة هو الخروج عن الدين المذكور فى كلام بعضهم بعنى ان المقتصر على التدين بالعمومات التارك للاحكام المجهولة جاعلا لها كالمعدومة يكاد يعد خارجا عن الدين لقلة المعلومات التى اخذ بها و كثرة المجهولات التى اعرض عنها وقد فسر الشيخ قده الخروج عن الدين بهذا المعنى ليس كفراً فان من اعتقد بالعقايد ولم ينكر ضروريات الدين وعمل بما ثبت من الفروع بالضرورة والاجماع ونحوها ليس كافرا خارجا عن الدين ولم يقم دليل قاطع على محذور آخر يعبر عنه بانه يكاد يعد خارجا عن الدين بعد عدم كون العلم الاجمالى منجزا لتلك الاحكام المشتبهة اوسقوطه عن المنجزية كما هو المفروض فى هذين الاحتمالين ولا غرو فى دعوى القطع بان ذلك امر مرغوب عنه شرعا كما وقع فى عبارة الاستاد و التعبير بذلك اولى مما صدر من القوم ثم لايذهب عليك انه على القول بعدم منجزية العلم الاجمالى رأسا تكون المقدمة الاولى ساقطة عن الاعتبار وتقوم المقدمة الثالثة مقامها و كذا على القول بعدم ثبوت اثر العلم الاجمالى بالترخيص فى بعض الاطراف لوضوح ان ثبوت الحرج فى الاحتياط الكلى يكون مانعا عن تنجيز العلم الاجمالى لمكان مقارنتهما معا زمانا فلابد ح من التشبث بدليل آخر للتبعيض فى التنجز (قوله ان قلت اذا لم يكن العلم بها منجزاً لها للزوم الاقتحام فى بعض الاطراف) اقول هذا الاشكال مبنى على عدم الفرق بين طرو الحرج الشديد على خصوص اطراف معينة من المعلوم بالاجمال وبين طروه على اطراف غير معينة كما فيما نحن فيه وربما يستفاد من كلام الشيخ قده فى مبحث الاضطرار الفرق بين الصورتين وان الترخيص فى طرف غير معين ليس مانعا عن تنجز التكليف الواقعى و لو كان حصول العلم الاجمالى مقارنا لعروض الحرج او متأخراً عنه بخلاف الترخيص فى الطرف المعين فان الترخيص فيه لاجل كونه حرجيا يكون مانعا عن تنجز التكليف الواقعى نعلى قول الشيخ قده يكون العلم الاجمالى بتكاليف واقعية

مستلزما لتبعيض الاحتياط بالنسبة الى مالا يكون حرجيا منها بحكم العقل بلا حاجة الى وصول البيان من ناحية الشارع وهذا بخلاف القول بعدم الفرق بين الصورتين فى سقوط العلم الاجمالى عن المنجزية فيهما فعليه يحتاج الى وصول البيان من الشارع وتحقيق مبنى القولين فى محله ولايذهب عليك ان العلم الاجمالى مقارن فى ما نحن فيه لطرو الحرج على بعض الاطراف لوضوح ان العلم الاجمالى بثبوت تكاليف واقعية انما تعلق بها بما هى عليها من الكثرة التى تكون اتيانها باجمعها حرجيا قطعا فيكون العلم الاجمالى مقارنا لعروض الحرج فلا سبيل الى القول فيما نحن فيه بكون العلم الاجمالى منجزاً بالنسبة الى غير مورد الترخيص بناء على كون المقدم منه منجزاً وعدم مانعية طرو الحرج بعد العلم عن تنجز العلم الاجمالى لما عرفت من تقارنهما فيما نحن فيه (و دعوى ان تعين الاحتياط بحكم العقل فى المظنونات يستلزم كون متعلق الحرج متعينا فى المشكوكات والموهومات فيكون ما نحن فيه من باب الترخيص فى طرف معين لاغير معين (مدفوعة بان لزوم العمل بالظن واقع فى مرتبة الامتثال المتأخرة رتبة عن طرو عنوان الحرج على جملة غير معينة من العناوين الاولية وغب ذا تصل النوبة الى الترجيح فى مقام الامتثال عقلا فما فى تقريرات بعض الاعلام لايخلو عن النظر وحاصل الاشكال فى كلام الاستاد انه على تقدير عدم كون العلم الاجمالى منجزاً نظرا الى لزوم الاقتحام فى جملة من الاطراف دفعا للزوم اختلال النظام من الاحتياط التام لاتكون جملة من الالزامات الواقعية التى اقتحم فيها المكلف احكاما تنجيزية لمكان الترخيص فى اقتحامها ولو بحكم العقل فيكون احتمال تنجيزها لاحتمال كونها فى ما عدى ما اقتحم فيها من الوقايع الاخر شكا بدويا فادن يكون العقاب على المخالفة على تقدير المصادفة عقابا بلا بيان (قوله قلت هذا انما يلزم لولم يعلم بايجاب الاحتياط وقد علم به بنحو العلم حيث علم اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه) اقول ليس اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه كاشفا عن كون الاحكام الواقعية فعلية حتمية منجزة اذ مع كونها كذلك يمتنع جعل الاصول المرخصة و المثبتة على خلافها كما تكون الاحكام الواقعية فى موارد الدماء والاعراض فعلية حتمية يجب فيها الاحتياط بل

المراد اهتمامه بها من حيث حال المكلفين بمعنى انه لا يجوز لهم اهمال الاحكام المشتبهة و ترك التعرض لامتثالها و الاقتصار على اتيان التكاليف القليلة المعلومة تفصيلا بالاجماع و الضرورة ويكونون فى غيرها كالمجانين و البهائم ولا يرضى الشارع بأن يكون المكلفون كك اذ هذا نقض للغرض من ارسال الرسول ص لتكميل الانام وان كان الرسول ص بلغ الاحكام و كان اختفائها لاجل طلم الحكام و من المعلوم ان العلم بالاهتمام كك لا يوجب تنجز الاحكام المشتبهة اذ هى على ماهى عليه من كونها تعليقية ساقطة عن رتبة التنجز لاجل الترخيص فى جملة من الاطراف دفعا لمحذور الحرج فلا بد من ايجاب الاحتياط الموجب للزوم المراعات ولو كان بالالتزام ببعض الاطراف فالجواب عن الاشكال مقصور على دعوى وصول البيان بايجاب الاحتياط الناقص بعد كون الاحتياط التام مستلزما للحرج (ولايذهب عليك ان وجوب الاحتياط امر طريقى لانفسى فعند المخالفة على تقدير المصادفة لا يستحق الاعقاب الواقع و مع عدم المصادفة يكون تجريا كما هو الشأن فى جميع الطرق الشرعية فمهما كان المصلحة فى جعلها او فى سلوكها فلا محالة يتعلق التعبد بها ويكون الامر بها طريقيا لاجل تنجيز الواقع عند المصادفة مع امكان تخلفها عن الواقع و قد مر فى مبحث تصوير الامر الطريقى ان كل مفهوم يكون عنواناعاما فى طول الافعال الواجبة والمحرمة ويحصل مصداقه بالاتيان بواحد من تلك الافعال الخاصة وليس له مصداق فى مقابلتها ويكون الامر به لاحراز الواقع فلامحالة يجب وجوبا مولويا طريقيا لاجل ذلك ولايكون مطلوبا فى نفسه بالطلب النفسى فان كان يحرز به الواقع على جميع الاحتمالات كان طريقا تاما كالاحتياط التام والا كان طريقا ناقصا قديتخلف عن الواقع كخبر الواحد ونحوه ومن الطريق الناقص الاحتياط المبعض فيما نحن فيه فان مفهوم الاحتياط امرانتزاعى عام يكون فى طول الواقع ويكون امتثال الامر به بعين امتثال الواقع ومخالفته فيكون الامر به امراً طريقيا لكنه طريق ناقص فيما نحن فيه اذالمفروض جعله طريقا الى جملة من المحتملات التى ليس فى اتيانها حرج شديد والامر فى تعيينها مفوض الى المكلف

ولاضير فى جعل الطريق الناقص فيما اذا دعت مصلحة الى جعله كما فى سائر الامارات ومما ذكرنا يتوجه النظر فيما افاده المحشى قده فى نهاية درايته (قال يمكن ان يقال اذا كان العلم بالاهتمام صالحا للكشف عن وجوب الاحتياط شرعا كان صالحا لتنجيز الواقع من دون حاجة الى جعل الاحتياط شرعا اذ لانعنى بالبيان الرافع لقبح العقوبة بدونه الا مايصلح لتنجيز الواقع ونفس العلم بالاهتمام صالح للاحتجاج به فى المؤاخذة على الواقع المجهول ويندفع به نقض الغرض اللازم من عدم تنجيز ماله الاهتمام مضافا الى ان ايجاب الاحتياط شرعا فيه احد المحذورين اما المناقضة مع المقدمة الرابعة اذا اريد الاحتياط من حيث المخالفة القطعية والموافقة القطعية معا واما التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية وهو مناف لمسلكه قده لايقال هذا اذا كان القول بحرمة المخالفة القطعية من باب منجزية العلم الاجمالى واما اذا كان من باب وجوب هذا المقدار من الاحتياط شرعا فلامحذور فى التفكيك لانا نقول نعم اذا كان وجوب الاحتياط شرعا وجوبا نفسيا واما اذا كان طريقيا بداعى تنجيز الواقع فمحذور التفكيك على حاله لاستحالة رفع عقاب الواقع على تقدير المصادفة فى اى طرف كان مع ثبوت عقاب الواقع انتهى) وفيه ان العلم باهتمام الشارع بحال الانام كيلايكونوا كالانعام لايكون صالحا لتنجيز الواقع بل العلم بالاهتمام بشيئ من الاحكام لخصوصية زائدة فيه كباب الدماء و الاعراض يكون صالحا للتنجيز والفرق بين القبيلتين بين جلى كما نبهنا عليه آنفا فمهما لم يكن العلم بالاهتمام كذلك فلابد من البيان الرافع لقبح العقوبة وليس الاجعل الاحتياط المبعض طريقا منجزا لجملة من الاحكام التى لايكون فى اتيانها حرج ومتى شرع المكلف فى امتثال الاحكام المشتبهة واشتغل بها واحدا بعد واحدا الى ان بان له الحرج كشف له ان المرخص فى ترك الامتثال تلك الجملة الباقية وقد جعل الشارع الاحتياط الناقص طريقا للجملة الاولى فعلى تقدير المصادفة للاحكام الواقعية يكون الاحتياط الناقص منجزا فلايجوز المخالفة القطعية كما يجب الموافقة القطعية فى تلك الجملة التى يكون الاحتياط الناقص طريقا مجعولا لها فلا يلزم التفكيك بين المرحلتين

ولا يلزم رفع عقاب الواقع على تقدير المصادفة فى اى طرف كان مع ثبوت عقاب الواقع اذ المفروض ان المجعول الطريقية هو الاحتياط الناقص ولا يترتب عليه الا تنجز جملة من الاحكام المشتبهة التى لم يلزم من اتيانها محذور الحرج ومع المصادفة يثبت العقاب فيها خاصة على تقدير المصادفة ويكون تلك الجملة الاخرى التى يلزم منها الحرج مورد رفع العقاب على تقدير المصادفة فالموردان لثبوت العقاب ورفعه متغايران نعم هذا المحذور انما يلزم من جعل الاحتياط التام طريقا للواقع و ليس هذا بمراد فى هذا المقام وعلى القول بكون الامر بالاحتياط ايجابا نفسيا يجب الاتيان بتلك المحتملات لاجل تحقق امتثال الواجب النفسى لان المفروض اتحاد المصاديق ولكن ليس الوجوب النفسى بيانا منجزاً للواقع وعلى تقدير المخالفة و مصادفة الواقع لايستحق الا عقوبة هذا التكليف النفسى لا عقوبة الواقع و قد عرفت ان الامر بالاحتياط المبين امر طريقى منجز للواقع ولا اشكال فيه (قوله فهى بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام) اقول العسر الذى يوجب اختلال نظام المعاش مستلزم لاختلال نظام المعاد فيكون منافيا للغرض من تشريع الاحكام فيستقل العقل بقبح صدوره من الشارع الحكيم (وربما يترائى من المحكى عن العوائد للنراقى قده ان التكليف العسرى قبيح مطلقا ولو لم يبلغ الى حد الاختلال لانه مناف للطف وان ما فى الشرعيات مما حكموا بكونه تكليفا عسريا مثل الجهاد ونحوه لا يكون عسراً بعد ملاحظة ما اعد الشارع له من الاجر و الثواب انتهى) وفيه ان قاعدة اللطف انما تتم فيما اذا كان خلاف اللطف نقضا للغرض والتكليف العسرى مخالف للمنة على هذه الامة الذين شرع لهم الملة السمحة السهلة و من المعلوم انه لاتنافى المنة على تقدير كون التكليف العسرى قبيحا ممتنعا صدوره عن رب العزة (قوله واما فيما لايوجب فمحل تظر بل منع لعدم حكومة قاعدة العسر و الحرج على قاعدة الاحتياط) اقول قد ذكر الاستاد فى ذيل مبحث البراءة والاحتياط ان الظاهر ان يكون النفى فى لاضرر لنفى الحقيقة كما هو الاصل فى مثل هذا التركيب حقيقة او ادعاء كناية عن نفى الاثار كما هو الظاهر فى مثل لاصلوة لجار المسجد الا فى المسجد

و يا اشباه الرجال و لارجال فان قضية البلاغة فى الكلام هو ارادة نفى الحقيقة ادعاء لانفى الحكم او الصفة و نفى الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم او الصفة غير نفى احدهما ابتداء مجازا فى التقدير او فى الكلمة مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة انتهى ملخصا) فهنا مرحلتان المرحلة الاولى فى دعوى الظهور و عدم التجوز فى نفى الحقيقة ادعاء بخلاف نفى الحكم ابتداء والمرحلة الثانية فى نفى الحكومة بناء على نفى الحقيقه (اما الاولى فمجمل القول فيها ان نفى الجنس والحقيقة المدلول لحرف النفى وضعا مساوق للسلب التام الذى مفاد ليس التامة التى مفادها سلب الشيئ فى مقابلة سلب الشيئ عن الشيئ الذى مفاد ليس الناقصة والمبالغة انما تحصل فيما اذا كان المنفى نفس الجنس و الحقيقة بان يكون المتكلم قد اضمر فى النفس تشبيه الموجود بالمعدوم نظراً الى فقدان اثره المرغوب عنه ثم يدخل حرف النفى عليها الذى من لوازم المشبه به كما فى قولهم انشبث المنية اظفارها حيث انه اثبت الانشاب والاظفار الذين من لوازم السبع بعد اضمار التشبيه و ادعاء ان المنية هى السبع و قد صرح اهل البيان بانه لاتجوز فى هذا التركيب الذى ذكر فيه المشبه واضمر فيه التشبيه فى النفس بخلاف العكس وهو ذكر المشبه فى الكلام واثبات لوازم المشبه للمشبه به نحو رأيت اسداً يرمى فانه تجوز فى لفظ الاسد على المشهور لانه استعمل فى الرجل الشجاع بخلاف المنية فانها استعملت فى الموت الذى هو معناها الحقيقى و قد اضمر تشبيهها بالسبع فى النفس و كذا فيما نحن فيه نعم لابد من نصب القرينة كما فى الكناية مع انها ليست مجازاً فى الكلمة فظهر مما ذكرنا ان لا حرج ولا ضرر و نحوهما من هذا التركيب ظاهر فى نفى الموضوع اعنى الفعل العسر كالوضوء الحرجى ويكون نفى الحكم بلسان نفى الموضوع وهذا بخلاف ارادة نفى الحكم ابتداء بمعنى ان الشارع لم يشرع حكما يلزم منه حرج لوضوح ان اتيان الفعل حرج على المكلف لا حكم الشارع فاطلق الحرج على حكم الشارع بعلاقة السببية و ان كان سببا ناقصا اذ لولاه لم يقع المكلف فى الحرج (و اما الثانية فملخص القول فيها ان الحكم الذى اريد نفيه بنفى الحرج هو الحكم الثابت للافعال

بعناوينها الاولية و قضية التوفيق بينهما بالنظر الى طرو عنوان الحرج والعسر على تلك العناوين الذى يكون فى طولها ان يكون دليله مقدما على ادلتها لمكان الاظهرية و كون مفاده فى مقام المنة وان كان بين كل واحد منها معه عموم من وجه وليس فيها ملاك الحكومة ولو كان بلسان نفى الحكم فضلا عن نفى الموضوع اذقدصرح الشيخ قده فى غير موضع من كتابه ان المراد بالحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضا لحال دليل آخر من حيث اثبات حكم الشيئ اونفيه عنه ومن البين ان قوله تعالى ماجعل عليكم فى الدين من حرج ظاهر فى نفى الجعل فى مقام الثبوت ولانظر له بمدلوله اللفظى الى الاحكام الواقعية اصلا واما تنزيل الداخل منزلة الخارج الذى هو قسم من الحكومة فانما يتأتى فى السلب الناقص كقوله زيدليس بعالم لافى السلب التام كما فى نحن فيه وسيأتى تحقيقه فى محله انشم الله هذا كله بيان عدم الحكومة بالنسبة الى احكام العناوين الواقعية وان كان دليل الحرج مقدما على ادلتها للاظهرية واما بالنسبة الى الاحتياط العسر فلاوجه لتقدمه عليه اصلا فضلا عن كونه على نحو الحكومة لوضوح عدم العسر فى متعلق التكليف الواقعى وانما هو فى الجمع بين محتملاته احتياطا بحكم العقل بمعنى انه يتوقف تحصيل العلم بامتثال التكاليف المجهولة على الجمع بين جميع محتملاتة واالجمع بينها ليس واجبا شرعيا بل هو حكم عقلى لامتثال الاحكام المعلومة بالاجمال ولامعنى لنفيه تعبداً من ناحية الشارع (قوله نعم لو كان معناه نفى الحكم الناشى من قبله العسر كماقيل لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط) اقول القائل هو الشيخ قده وقد اسمعناك آنفا انه مستلزم للتجوز فى الكلمة او الاضمار بخلاف القول بكون معناه نفى الموضوع فانه لانجوز فيه اصلا و يشكل ثبوت العلاقة المصححة للتجوز بالنسبة الى التكاليف المجهولة بيانه ان الاحكام الواقعية فعلية تعليقية بحيث متى تعلق العلم التفصيلى بهاصاوت حتمية منجزة ومع كون المكلف بصدد الامتثال يكون جزءاً اخيراً للعلة التامه للانبعاث فلاحجر فى اطلاق الحرج والعسر على الحكم الجائى من قبله الحرج اذلولا رفعه من ناحية الشارع لكان سببا لوقوع المكلف

فى ورطة الحرج اذالمفروض انه جزء اخير لذلك فلاغروح فى دعوى علاقة السببية والمسببية المصحة لاطلاق العسر على الحكم الفعلى و اما دعوى ذلك باليسبة الى التكاليف المجهولة ففى غاية الاشكال لوضوح ان الاحكام الواقعية التى تعلق العلم بالاجمالى بها ليست حرجية اذمايكون منها حرجيا خارج عن دائرة المعلومات الاجمال التى يكون العلم موجبا لتنجزها اذ الاحكام الحرجية على تقدير ثبوتها فى الواقع اقتضائية محضة لاتصلح لان تبلغ مرتبة الفعلية الحتمية بتعلق العلم بها فالاحكام المجعولة المعلومة بالاجمال ليست حرجية ولم يحدث بسببها حرج و عسر للمكلف قطعا وانما جاء الحرج من ضم الوقايع الاخر غيرها اليها وحصل من اختلاطها بغيرها حرج على المكلف بحيث اذا افرزت عن الاحكام الفعلية التعليقية ارتفع الحرج عن المكلف فاذن يكون اطلاق الحرج على الاحكام المجعولة خاليا عن العلاقة المصححة للتجوز ولعل تسليم الاستاد لذلك من باب المماشاة لطريقة الشيخ قده كما ان اطلاق الحكومة على الجمع المعرفى بين دليل الحرج وادلة الاحكام الاولية يكون من باب المماشاة فالقول بان المنشاء لطرو الحرج لما كان فعلية الاحكام المجهولة فى حال العلم الاجمالى فلامعالة بنفيها يرتفع لزوم الاحتياط العقلى لانه من لوازم فعية التكاليف الواقعية فى هذا الحال بعيد عن الصواب اذالكلام فى نفيها وليس هناك دليل على نفيها الامثل (قوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج) وعلى تقدير كون المراد الحكم الحرجى لاالموضوع ليس فى الاحكام الواقعية فى حال العلم الاجمالى بها حكم حرجى اصلا وانما جاء الحرج من ضم الوقايع الكثيرة الى الاحكام المجهولة ولامعنى لنفيه عن غير الحكم المجعول فمع عدم شمول دليل الحرج لما نحن فيه لاوجه لارتفاع الاحتياط العقلى بل لو كان وجوب الاحتياط شرعيا واقعيا لم يرتفع بدليل الحرج الا الاحتياط فى جميع الوقايع المشتبهة فيكون متعلق النفى وجوب المجموع لاوجوب البعض فلو دل دليل على الاحتياط المبعض لم يكن بينه وبين دليل الحرج تناف اصلا (قوله ولايخفى انه على هذا لاوجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى بعض الاطراف بعد رفع اليدعن الاحتياط فى تمامها) اقول هذاظاهر

كلام الشيخ قده هنا وفي ذيل التنبيه الخامس في الاضطرار وقد اشرنا الى وجه الاشكال في كلامه في شرح المقدمة الثالثة و اولى بالاشكال ما اذا كان رفع الحرج بحكم الشرع فيما دون اختلال النظام اذ ربما يتوهم ان الرخصة العقلية لاتنافي لزوم الاحتياط المبعض بحكم العقل وانه لاحاجة الى ضم الاجماع على هذا التقدير بخلاف ما إذ كان رفع الحرج بحكم الشرع فانه مناف لمنجزية العلم الاجمالي فيسقط عن الاثر رأسا في هذه الصورة فيحتاج ح الى ضم الاجماع وسيمر عليك تحقيقه في ذلك المبحث و لعل قولة فافهم وتامل جيداً اشارة الى ما ذكرنا من من عدم الفرق بين الصورتين (قوله واما الرجوع الى الاصول فبالنسبة الى الاصول المثبتة من احتياط او استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع من اجرائها عقلا مع حكم العقل و عموم النقل) اقول هذا مبني على كون العلم الاجمالي منجزاً و عدم سقوط اثره بطرو الحرج الشديد الموجب لاختلال النظام اما لانكار لزوم الاختلال حسبما مر بيانه او عدم سقوط اثره بذلك كما على طريقه الشيخ قده واما بناء على سقوط اثره بذلك وجعل الاحتياط طريقا شرعيا بالنسبة الى جملة من الاحكام المشتبهة التي لا يلزم من اتيانها اختلال النظام فلاشك انه لا تصل النوبة الى الاصل في موارد الاحتياط نعم لامانع من الاحتياط الشخصي في خصوص واقعة خاصة كما لامانع من الاستصحاب المثبت من حيث كونهما موافقين للاحتياط الطريقي فان الركون اليه لا اليهما (واما تقرير جريانهما بناء على كون العلم الاجمالي منجزاً فبان يقال المقتضي لجريانهما ثابت مع عدم المانع اما الاول فهو العلم الاجمالي بالتكليف في خصوص الوقايع الخاصة فانه مقتضي لجريان الاحتياط فيها وعموم ادلة الاستصحاب في موارد اليقين السابق والشك اللاحق مقتض له واما عدم المانع فلان المفروض موافقتهما لقضية العلم الاجمالي باتيان جميع الاطراف او جملة منها مما لا توجب اختلال النظام باتيانهما (قوله هذا و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي لاستلزام شمول دليله لهما التناقض في مدلوله) اقول قدمر ورائك في مبحث القطع في العلم الاجمالي انه مقتضي للتنجز ولمكان بقاء السترة لامانع من الرخصة في اقتحام الاطراف

ولايلزم محذور التضاد و التماثل لكون الحكم الواقعى فى مورده تعليقيا ولكن الاصول المرخصة كاصالة الاباحة لا تجرى فى الاطراف اما لعدم شمولها بانفسها حسبما يأتى بيانه فى مبحث البرائة او لعدم كون اخبارها قطعية السند فيحتاج فى فى جريانها الى القول بحجية الظن المطلق الذى الكلام فيه فظهر مما ذكرنا انه لااشكال فى مقام الثبوت فى جريان الاستصحابات التى علم اجمالا بمخالفة بعضها للواقع انما الاشكال فى مقام الاثبات فى لزوم محذور التناقض فى مدلول قوله ع (لاتنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر) لوضوح تناقض حرمة النقض فى جميع موارد الاستصحاب مع عدم حرمة النقض منها فى بعض منها كما هو قضية العلم الاجمالى بوجود غير الواجبات والمحرمات فى الاستصحابات المثبتة بناء على شمول قوله ع بيقين آخر للعلم الاجمالى بالانتقاض وعدم اختصاصه بالعلم التفصيلى ولكن التحقيق اختصاصه به وبأتى بيانه فى مبحث الاستصحاب (قوله و ذلك لانه انما يلزم فيما اذا كان الشك فى اطرافه فعلا واما اذا لم يكن كذلك) اقول هذا جواب عن الاشكال بعد تسليم شمول قوله ع بيقين آخر لليقين الاجمالى (تقرير الجواب انه لا شك ان اخبار الاستصحاب سيقت لبيان وظيفة الشاك شكا فعليا فى بقاء اليقين السابق وان حكمه بعد اليأس عن العلم والعلمى البناء العملى على بقائه فلا يشمل الا ما ابتلى به فعلا بحيث يكون الشك واليقين حاصلا للمكلف بالفعل لا مالا ابتلاء له به فعلا و كان الابتلاء به سابقا اوسيكون كذلك من دون ان يتعلق به عمل بالفعل ولو كان شاكا فيه فعلا فضلا عن حال الغفلة وسيمر عليك وجه اشتراط فعلية الشك واليقين فى باب الاستصحاب و من المعلوم ان حال المجتهد كذلك فى مقام الاستنباط لوضوح ان الاستنباط امر تدريجى لا يكون الشك و اليقين فعلا الا فى بعض اطراف الاستصحابات و يكون اطرافها الاخر غير ملتفت اليها فعلا و حيث ان موضوع الاستصحاب فى فيما عدا اما ابتلاءه به من الاطراف غير ثابت فعلا فلا يتعلق بها حرمة النقض لكى يلزم التناقض (وتوهم ورود الاشكال فى الروايات والامارات المعتبرة فى حال الانفتاح بانه لاريب ان مثل هذا العلم الاجمالى حاصل فى تلك الروايات

والامارات لولم يكن حاصلا فى الاستصحابات فى حال الانفتاح لقلة مجاريها مع تقدم الطرق الشرعية عليها ضرورة انه يعلم كل مجتهد اجمالا بمخالفة تلك الطرق الشرعية للواقع ومع العلم الاجمالى بكذب جملة منها يجب العمل شرعا بكل واحد منها فاجتمع وجوب العمل بكل منها مع عدم وجوبه فى بعض منها و من المعلوم ثبوت التناقض بين الوجبة الكلية والسالبة الجزئية والاشكال فيها اصعب اذ وجوب العمل الذى هو حكم طريقى ثابت بالفعل لجميعها وكذا جعل الحجية التى هى حكم وضعى ثابت لها باجمعها فعلا مع عدم حجية الكاذب منها المعلوم بالاجمال فتكون الموجبة الكلية اعنى حجية كل واحد منها مناقضة للسالبة الجزئية اعنى عدم حجية بعض منها (مدفوعة بان جعل الطرق و عدمه انما تقابلهما تقابل العدم والملكة لا تقابل النقيضين بمعنى ان الطريق مجعول فى حالة الجهل على نحو القضية الحينية فجعله و عدمه فى محل قابل اعنى حالة الجهل و فى حالة العلم بكذب الطريق او صدقه يكون المتقابلان مسلوبين معا كما هو الشان فى هذا السنخ من التقابل فمعلوم الكذب ليس قابلا للجعل و لا لعدمه المقابل له و الممتنع اجتماع الجعل وعدمه او ارتفاعهما فى حالة الجهل وقدمر ورائك ان هناك مصلحة اما فى الجعل او فى سلوك الطريق داعية لجعل الطريق فلا حجر فى كذب الطريق واقعا ويكون الجعل ساريا فى حالة الجهل الى الطرق المجعوله باجمعها حتى فيما يكون منها كاذبا واقعا فلا اشكال نعم يتوجه الاشكال فيما اذا كانت الطرق المفيدة للظن الفعلى حجة فان الظن الفعلى بمطابقة جميعها للواقع و العلم بكذب بعض منها لايجتمعان اذ قضية الظن بها رجحان المطابقة والعلم بعدمها مرجوحية المطابقة ويمتنع اجتماع رجحان الجميع ومرجوحية بعض منها والمفروض ان الحجية تدور مدار الظن الفعلى وتنتفى بانتفائه ولكن لايرد هذا الاشكال فيما نحن فيه لان الشك فى جميع موارد الاستصحابات مع العلم بالانتقاض اجمالا فى بعض منها يجتمعان معا بخلاف الظن بالجميع مع العلم الاجمالى بالخلاف فانها لايجتمعان (ويمكن الجواب عن الاشكال بان الظن بالجميع اذا كان موجودا دفعة وفى زمان واحد فلاجرم انه لايجتمع مع العلم الاجمالى بالخلاف

بخلاف ما اذا كان تدريجيا في ازمنة متبادلة فانه لمكان عدم وجود الظن بالفعل لايكون موجوداً حين العلم ومع اختلاف زمانهما لامانع من اجتماعهما اذ يكون من قبيل اجتماع الموجبة الجزئية مع السالبة الجزئية فكما هما يجتمعان بانفسهما كذلك الظن والعلم بهما كيف وادل الدليل على الشيئ وقوعه فان من قال بالظن المطلق واجال نظره في جميع ابواب الفقه يحصل الظن بجميع المسائل تدريجا من باب الطهارة الى آخر الديات مع علمه اجمالا بالخلاف في الجملة اللهم الا ان يقال هذا فرض غير واقع اذ لم يتفق لاحد من العلماء المتبحرين استيعاب النظر في جميع المسائل الفقهية ومع عدمه يحتمل ان يكون خلاف الواقع فيما لم يقع فيه اعمال النظر من سائر المسائل وكيفما كان فقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان الاشكال في موارد الاستصحابات مع العلم الاجمالي بالانتقاض في بعض الموارد ممحض في مقام الاثبات في لزوم محذور التناقض بين صدر الرواية وذيلها وهي التي اشتملت على قوله ع (ولكن تنقضه بيقين آخر) وقد استبان الجواب عن الاشكال بان اليقين والشك الفعلي ليس موجوداً في جميع موارد الاستصحاب باجمعها دفعة واحدة ومع عدمه كذلك لا يثبت حرمة النقض لها دفعة واحدة كي يناقض عدم حرمة النقض بوجود اليقين بالخلاف اجمالا فعلا (ودعوى ان الشكوك و ان لم تكن فعلية والاحكام و ان تكن فعلية دنعية الا انه ليس من شرائط اعتبار ناقضية اليقين للبقين فعليتهما بل علم المجتهد بان في مواقع ابتلائه بالاستنباط تعبدات استصحابية بلحاظ موارد فعليتها بفعلية موضوعاتها كاف في العلم بان الاستصحابات في مواقعها مخالفة للواقع الذي علمه اجمالا ومن الواضح ان هذا العلم الاجمالي الموجود من اول الامر هو عين اليقين الاجمالي الناقض في موقع فعلية الاستصحاب بفعلية موضوعه لانه يحدث له عند اجراء الاستصحابات او بعده علم اجمالي ناقض وانما الفرق بين ما قبل الاستنباط وما بعده بكون اطراف العلم الاجمالي ملحوظا بنحو الكلية والجمع قبلا وصيرورة الاطراف بنحو الجزئية والفرق والتفصيل عند التعرض لاستنباط تلك الاحكام المعلومة بالاجمال بنحو الجمع والكلية فاليقين الناقض موجود قبل الاستنباط فيمنع عن جريان الاصل في اول مرحلة

الاستنباط (مدفوعة بان كفاية علم المجتهد فى بادى الامر بمخالفة الاستصحابات للواقع للناقضية ممنوعة جداً إذ شرط إعتبار ناقضية العلم الاجمالى ان يعلم المجتهد بانه سيصير جميع مواقع حدوث الشك و اليقين فى جميع موارد الاستصحابات من باب الطهارة الى آخر الديات فعلية قطعا ولازم ذلك هو العلم بالمناقضة بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية إذ يعلم قبل الاستنباط بحرمة النقض فى جميع الاستصحابات وجوازه فى بعض منها ولكن علم المجتهد بذلك ممنوع جداً اذ لا يكاد ينقلب التدرج فى مواقعها الى الدفعية بتاتا (توضيحه ان كل قضية محتوية على اليقين والشك الفعلى بعد تطبيق الكبرى الكلية اعنى قوله ع لا تنقض اليقين بالشك عليها و العمل على طبقها او الفتوى على وفقها تنتقل من محضر العقل التفصيلى الى خزانة قوة الحافظة فينقلب اللحاظ التفصيلى اليها الى اللحاظ الاجمالى و ربما تمس الحاجة بعد برهة من الزمان لتذكرها واحضارها فى محضر العقل التفصيلى الى الانتقال الى ما يناسبها من الخصوصيات و ربما تصير نسيا منسيا ويحتاج المجتهد الى اعمال النظر ثانيا و من البين ان تلك القضية لو بقيت على كانت عليها حال حضورها عند العقل التفصيلى لم يعتور عليها حالة السهو والنسيان اصلا وبعد طرو احدى الحالتين عليها لا يكون الشك فعليا فاذن ينقلب من الفعلية الى الشانية ومع انتفاء الفعلية ينتفى الحرمة كما هو الشان فى تبعية الحكم للشك الفعلى فى الاصول العلمية و هذا حال المجتهد حين إشتغاله بالاستنباط ومن المعلوم انه لا يحصل له العلم والحال هذه بحرمة النقض فى جميع مواقع الاستصحابات كى تكون مناقضة لجواز النقض فى الجملة المعلوم بالاجمال فالتدرج ثابت فى كمون الاستصحابات المتتالية دائما لا ينفك عنها هذا الشان قط مضافا الى عدم الامكان العادى فى استيعاب الاجتهاد الى جميع الاستصحابات من الطهارات الى الديات لكى تتحصل عنده موجبة كلية مستوعبة لمواقع الاستصحابات باسرها دفعة واحدة تكون مناقضة للسالبة الجزئية المعلومة بالاجمال فما فى نهاية الدراية غير سديد جداً (قوله فافهم لعله اشارة الى ان محذور التناقض انما يلزم فيما اذا كان قوله ع ولكن ينقضه بيقين آخر) فى مقام التحديد شرعا لحرمة النقض

و جعل الغاية لها اما بجعل الوجوب الظاهرى عند حصول يقين آخر او بجعل عدم الحرمة عنده و اما اذا كان ذكره لبيان التنبيه على حصول الغاية عقلا نظراً الى ان الحكم الظاهرى يرتفع بنفسه عند تحقق اليقين بالخلاف و يكون ح موضوعا لحكم العقل بالاتباع فلا شك انه ح لايلزم محذور التناقض فى مقام الاثبات كى تمس الحاجة الى الجواب عن الاشكال بالتدرج فى حدوث موارد الاستصحابات حسبمامر بيانه مستوفى (قوله ومنه قد انقدح ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة الى الاصول النافية ايضم وانه لا يلزم محذور لزوم التناقض) اقول اما ثبوت حكم العقل فبحكم العقل بالبراءة بعد انحلال العلم الاجمالى باستيعاب موارد الاصول المثبتة بضميمة المعلومات علما او علميا لمقدار المعلوم بالاجمال حسبما ياتى بيانه فى الذيل واما عموم النقل فبمعونة شمول دليل الاباحه الشرعية ودليل الاستصحابات النافية للموارد المشكوكة بالشك البدوى بعد انحلال العلم الاجمالى والجواب عن اشكال التناقض فى مقام الاثبات بين صدر قوله ع كل شيئى لك حلال حتى تعرف انه حرام) و ذيله هو الجواب (قوله لولم يكن هناك مانع عقلا او شرعا من اجرائها) اقول اما المانع العقلى فمخالفة العلم الاجمالى المنجز بالعمل على طبق الاصول النافية و اما المانع الشرعى فمخالفة الاحتياط المبعض المستكشف من ناحية الشرع بعد ثبوت جواز ارتكاب جملة من الاحكام الالزامية المشتبهة للفرار عن الحرج وقد ثبت فى المقدمة الثالثة طريق الاستكشاف فالعمل بالاصول النافية فى غير مورد الحرج مخالف لرعاية ذلك الاحتياط الشرعى وقضية المانع العقلى والشرعى مانعة الجمع كما سيمر عليك وجهه من ذى قبل (قوله ولا مانع كك لو كانت موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا او نهض عليه علمى بمقدار المعلوم باجمال) اقول ان كان الوجه فى لزوم التعرض لامتثال الاحكام المجعولة هو العلم الاجمالى بثبوتها كان المانع عقليا وذلك بمنع لزوم الحرج الشديد البالغ حد اختلال النظام بضميمة منع شمول ادلة الحرج لما نحن فيه حسبمامر بيانه سابقا فاذن يكون قضية تنجز العلم الاجمالى لزوم التعرض لامتثال جميع التكاليف المجهولة ولامحيص عن ذلك

الا اذا كانت موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم من الاحكام تفصيلا بالضرورة والاجماع وبضميمة موارد الامارات العلمية بمقدار المعلوم بالاجمال عددا فلا محالة ينحل العلم الاجمالى ببركة جريان الاصول المثبتة و تلك الضميمة و لو كان انحلالا حكميا فح لاموجب للاحتياط عقلا اذالمانع العقلى يرتفع بذلك والمفروض شمول دليل الاصول المثبتة لما نحن فيه للان الاحتياط اصل عقلى وللاصول المثبتة المجولة شرعا حق الورود على الاصول العقلية وغب ذا الامانع من جريان البرائة العقلية والاصول النافية اذ الشك فى ساير الموارد يرجع الى الشك البدوى انما الكلام فى تساوى موارد الاصول المثبته مع الضميمة لمقدار المعلوم بالاجمال و قدادعى الشيخ قده ان العمل بالاصول المثبتة مستلزم للعسر لكثرتها وسنعرد الى بيانه من ذى قبل (قوله بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط وان لم يكن بذلك المقدار) اقول الاحتياط المبعض مانع شرعى عن الرجوع الى الاصول النافية و ذلك بمنع تنجيز العلم الاجمالى وسقوطه عن الاثر بواسطة طرو الحرج الشديد الواصل حد اختلال النظام وقدمر وجهه فى المقدمة الثالثة فاذن يكون لزوم التعرض لامتثال التكاليف المجهوله لاجل الاحتياط المبعض المجعول من ناحية الشارع فهو مانع شرعى عن الاصول النافية فلامحيص الا عن الاحتياط فى ماعدى موارد الحرج الشديد الا اذا كان موارد الاصول المثبتة بمقدار موارد الاحتياط المبعض التى لم يلزم من اتيانها حرج شديد ولولم تكن بمقدار المعلوم بالاجمال بل كانت اقل من ذلك اذ المفروض انتفاء الاثر للعلم الاجمالى وانما كان وجه استكشاف الاحتياط المبعض عدم لزوم القبح من ترك البيان مع الاهتمام التام بحال الانام فى زمان انسداد الاحكام ومن المعلوم ان الاصول المثبتة المجعول فى موارد ها احكام مماثلة بيان تام من ناحية الشرع ومعها لاتصل النوبة الى الاستكشاف المذكور لكن بشرط ان تكون موارد تلك الاصول بمقدار المورد التى لم يلزم من الاتيان بها حرج شديد موجب لاختلال النظام وح لامانع من اجراء الاصول النافية بالنسبة الى الاحكام المشكوكة الباقية لانتفاء المانع الشرعى فيها ومماذكرنا ظهر ان مورد المانع العقلى مغاير لمورد المانع

شرعى ولايجتمعان بتاتا وقدنبه الاستاد بذكر لفظة بل الاضرابية ان المانع منحصر فى المانع الشرعى وانه يرتفع بماذكره من التساوى بين المقدارين لما افاده فى المقدمة الثالثة من عدم كون العلم بالاحكام المشتبهة منجزاً للزوم الاقتحام فى بعض الاطراف فراراعن الوقوع فى الحرج الشديد البالغ حد اختلال النظام (قوله ومن الواضح انه يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال) اقول اختلاف المعلوم بالاجمال باعتبار كثرة ماعلم تفصيلا وماثبت حجية من الامارات الشرعية وقلته مثلا مهما ثبت عند مجتهد حجية خبر الموثق به ولكن ليس وافيا بمعظم مسائل الفقه الا بضميمة الاصول المثبتة فلامحالة ينحل العلم الاجمالى بهما بخلاف ما اذا كان خبر العدل الامامى الضابط عنده حجة ولكونه قليلا ربما لايكون عدد الاحكام المخبر بها بضميمة الاصول بمقدار المعلوم بالاجمال واما اختلاف مافيه حرج ومالیس فيه فيما اذ الوحظ الحرج باعتبار الاشخاص والاحوال وكان الرفع بهذا الاعتبار فواضح وعلى هذا يكون (قوله ومن الواضح الخ) راجعا الى كلتا الفقرتين المذكورتين فى كلامه لاالى خصوص الفقرة الاخيرة (قوله كما ظهرانه لولم ينحل بذلك كان خصوص موارد الاصول النافية مطم ولومن مظنونات عدم التكليف محلا للاحتياط فعلا) اقول مراده انه لاوجه لرفع اليد عن العمل على طبق الاصول المثبتة سوّاء كان مساوية المقدار المعلوم بالاجمال ام كانت اقل ويكون خصوص موارد الاصول النافية مطم حتى من مظنونات عدم التكليف محلا للاحتياط ومورداً للترجيح لاالاصول المثبتة لكونها واردة على الاحتياط العقلى وعلى تقدير كونها اقل بحيث تبقى بقية من المعلوم بالاجمال فى الاصول النافية نظراً الى قلة موارد الاصول المثبتة فى الشبهات الحكمية وكثرة المعلومات بالاجمال فلامحيص عن الترجيح فى خصوص الاصول النافية والالتزام بالتبعيض فيها بان يفرز منها مظنونات التكليف و يرفع اليد عن الاصول النافية فيها فان كانت موارد الاصول المثبتة بضميمه المعلومات تفصيلا علما اوعلميا وبضميمة مظنونات التكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال فلاحجر ح فى اجراء الاصول العدمية فى المشكوكات والموهومات والاضم اليها من المشكوكات مايكون

مساويا لمقدار المعلوم بالاجمال و الاضم اليها من مظنونات عدم التكليف حتى تتم المساوات بين المقدارين فيقصر في اجراء الاصول العدمية على سائر الموارد هذا بناء على تنجيز العلم الاجمالي (واما بناء على عدمه و كون الاحتياط المبعض طريقا شرعيا فلا بدمن رعاية قاعدة الحرج ومن المعلوم انه لايلزم الحرج من العمل بمفاد الاصول المثبتة باسرها اذ هي في الشبهات الحكمية قليلة جداً والاحتياط في جميع موارد الاصول النافية موجب للحرج لمكان كثرتها فلا بد من التبعيض فيها بمعنى انه يبدء باتيان مظنونات التكليف فان ظهر له الحرج في اتيان البواقي تركها والاتى بالمشكوكات او بجملة منها حتى يظهر له الحرج في اتيان ساير المشتبهات فيقتصر على تركها ويرفع اليد عنها خاصة لا عن محتملات التكليف مطلقا وقد وقع في بعض النسخ (ولو من مظنونات التكليف) والظاهر انه غلط من النساخ والصحيح (و لو من مظنونات عدم التكليف) اذ المقصود تحديد محل الترجيح من مظنونات التكليف الى مظنونات العدم لاخراج الاصول المثبتة عن حريم الحدوانها لازم الاتباع مطلقا (تتميم) قد عرفت ان قضية العلم الاجمالي تنجيز التكاليف المشتبهة التي هي اطراف العلم الاجمالي ومن البين ان اطرافه مستوعبة من اول باب الطهارة الى آخر الديات ولمكان قلة الاصول المثبتة في الشبهات الحكمية لايكون مقدارها بعدد المعلومات بالاجمال و لو مع ضميمة ما علم تفصيلا علما او علميا فلا بد من ضم المشتبهات الاخر بمقدار يكون المجموع وافيا بمعظم مسائل الفقه من باب الطهارة الى الديات مما يكون متكفلا للحكم الالزامي و مهما عزلنا هذه الجملة الوافية بمعظم الفقه حصل الانطباق القهري على المعلوم بالاجمال فاذن ينحل العلم الاجمالي بذلك ولو حكما وح لامانع من اجراء الاصول العملية النافية في ساير المشتبهات ولايحصل القطع عند الاكتفاء بمادون ذلك و الاصل الاشتغال حتى يحصل اليقين بانطباق المعزول على المعلوم بالاجمال كما هو قضية تنجز العلم الاجمالي وهل يحكم العقل بلزوم تحصيل الظن فيه كلام سيتلى عليك انشاالله هذا كله على تقدير عدم لزوم الحرج البالغ حد اختلال النظام وهو كذلك على تقدير الانحلال بما

ذكرنا لوضوح عدم لزوم الحرج البالغ حد الاختلال بذلك قطعا فاذن لانصل النوبة الى كشف الاحتياط المبعض الموقوف على لزوم محذور الاختلال هذا على القول بتنجيز العلم الاجمالى و اما على القول بالعدم فلا شك انه يلزم محذور الحرج من الاتيان بجميع المتحملات فمع قيام الاجماع على وجوب الاحتياط فيما لا يلزم منه حرج عقلا او شرعا لامانع من جريان الاصول العدمية فيما اذا شك فى لزوم الحرج لوضوح ان الاحتياط امر انتزاعى فى طول التكاليف ينحل الى تكاليف متكثرة فيكون من باب الدوران بين الاقل والاكثر فمع الاتيان بالاصول المثبتة لعدم لزوم الحرج فى اتيانها لقلتها بضميمة جملة من المتحملات الاخر فيما اذا كان هناك قطع بلزوم الحرج فى اتيانها ولو شرعا الى ان يحصل الشك فى ذلك فح لا مانع من اجراء الاصول العدمية و مع فرض حرمة الاتيان بما فيه حرج شرعا تكون الشبهة موضوعية فلا مانع من اجراء الاصول العدمية فيها (قوله واما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل بها وانه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية) اقول لابد لكشف الابهام عن وجه المرام من تقديم مقدمة فى المقام و هى ان الفعل الاختيارى لايخلو اعن غاية داعية مرجحة لارادة احد متساويين لوضوح ان الارادة وان كانت من الكيفيات النفسانية الا انها ذات اضافة ولا تتحقق فى النفس الامضافة الى متعلق ومهما حصل تصور فائدة قبل و جودها و صارت مرجحة لاحد جانبى امكان المتعلق فح تتحقق الارادة المتعلقة الى جانب الراجح فالترجيح متقدم على الارادة والترجيح بلا مرجح قبيح كقبح ترجيح المرجوح على الراجح بمعنى ان الارادة الجزافية ممكن الصدور من المختار وليست من الممتنعات الان صدورها من العاقل لغو قبيح كما ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح لاجل كونه مخالفا للغرض مثلا اذا عن له طريقان ويكون الغرض من سلوك الطريق لقاء الصديق و المفروض ان واحدا منهما اقرب و من المعلوم ان ترجيح الابعد على الاقرب مخالف للغرض مذموم عند العقلا كما انه لو كان متمكنا من تحصيل العلم بالاقرب وتهاون فى ذلك وسلك واحدا منهما بمرجح غير عقلائى كان مذموما عندهم كما انه

لو كان الغرض الذى صار داعيا للارادة مرجوحا فى نفسه بحيث لاينبغى صدوره عن العاقل يكون صدور الفعل قبيحا لاجل التوصل اليه نظير اغراض المجانين والسفهاء فالملاك فى قبح الفعل فى مقام الترجيح امور ثلاثة اما الترجيح بلاغرض داعى الى ارادة واحد من المتساويين او كون الغرض فى نفسه مرجوحا او كون الطريق مرجوحا من حيث كونه واقعا فى الطريق المحصل للغرض واما ماليس كذلك فليس كلا منافيه مثلا اذا كان هناك طريقان متساويان للوصول الى الغرض الراجح واختار احدهما لغرض نفسانى فهذا خارج عن محل الكلام اذاتمهد ذلك فنقول بعد تمامية المقدمات السابقة تصل النوبة ح الى الترجيح بين الطوائف الثلاث اعنى المظنونات والمشكوكات والموهومات ومن البين انه يتعلق غرض المكلف المتصدى للامتثال الى ماهو اقرب الى الواقع بعد الياس عن الوصول اليه كما هو حال كل عاقل فيما اذا عن له امر مهم فى نظره فانه يسارع الى تحصيل طريق موصل اليه اوماهو اقرب عند الياس عن الوصول اليه ويكون مذموما عند العقلاء بترك الاقرب والاقتحام فيه بمرجح نفسانى وهذا ظاهر عند المراجعة الى الوجدان والى سيرة العقلاء فمهما كان الغرض ذلك فلاريب ان الاخذ بالشك والوهم مخالف للغرض وصدوره عن العاقل قبيح يستقل العقل بقبحه كصدور الفعل عنه بلامرجح فترجيح المرجوح على الراجح قبيح فيما اذا كان مخالفا للغرض واما اذالم يكن مخالفا للغرض كان ترك الراجح من باب ترك الاولى فظهر مما ذكرنا انه لابد من تحصيل الظن بالواقع اولائم ترجيحه على الوهم والشك وهذا معنى حجية الظن من باب الحكومة وسيمر عليك زيادة توضيح لذلك (ولا يذهب عليك ان طريق حكم العقل بالتحرز عن الضرر المظنون او الضرر المحتمل مسدود فيما نحن فيه بعد الاغماض عن العلم الاجمالى لما مر فى المقدمة الاولى ان الاحكام الواقعية فعلية تعليقية لاحتمية تنجيزية بل لايحتمل ذلك مع جعل الاصول المرخصة فالظن بالحكم الواقعى ليس سببا للظن بالعقوبة ولااحتمالا لها كى يكون مركزا لحكم العقل بلزوم التحرز عنه (قوله ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط فى الجملة شرعا بعد عدم وجوب الاحتياط شرعا او عقلا) اقول وجوب الاحتياط

المبعض من ناحية الشارع نحو من انحاء الكشف لاالحكومة فاتيان التكاليف المحتملة التى لايلزم منه حرج بحكم الطريق الشرعى لابالحكومة لكن اختيار طائفة من مجموع التكاليف المشتبهة وترك طائفة اخرى للفرار عن الحرج يحتاج الى الترجيح ومن ثم نمس الحاجة الى تحصيل الظن وترجيح المظنونات على المشكوكات و والموهومات والعمل على طبق المظنونات خاصة وان اندفع محذور الحرج بترك الموهومات خاصة فلابد من ضم المشكوكات الى المظنونات فى مقام العمل هذا شرح كلام الاستاد (ويشكل بان الاحتياط المبعض طريق شرعى موجب لتنجز ما انطبق عليه من الواقع والظن بالتكليف لايؤثر فى التنجيز اذ التنجز ليس قابلا للتكرر والاشتداد فليس الظن بالتكليف طريقا عقليا للواقع فى هذه الصورة فالغرض هنا يتعلق بالطريق الشرعى وامتثال امره وليس الظن بالتكليف واقعا فى طريق امتثال الامر المولوى الطريقى كى يكون تركه اخلالا بالغرض وهذا بخلاف ما اذا كان تنجز الباقى الخالى عن محذور الحرج بحكم العقل اذ الظن واقع فى طريق امتثال التكاليف المنجزة المشتبهة بغيرها فيكون تنجيز خصوص مؤديات الظن مستنداً الى الظن بالتكليف لان الاحكام الالزامية لو كانت فى غير المظنونات لم تكن منجزة ولو كانت فى المظنونات كانت منجزة بقيام الظن عليها هذا على قول المشهور فى معنى الحكومة واما على القول بالتبعيض فقضية تنجز العلم الاجمالى حث المكلف على تحصيل الظن فى مقام الاثبات لتحرى الطريق الى امتثال المعلوم بالاجمال وعدم جواز الاكتفاء بالشك والوهم فى مقام الترجيح لان احتمال ثبوت التكاليف فى المظنونات اقوى فيكون العمل بالظن واقعا فى طريق تحصيل الغرض فايثار الشك والوهم عليه نقض للغرض هذا فى مقام الاثبات واما فى مقام الاسقاط فالملحوظ فى هذا المقام اندفاع محذور الحرج فان كان مندفعا بالمشكوكات والموهومات فيتركهما ويعمل على طبق الظن وان كان مندفعا بترك الموهومات فقط فلابد من ضم المشكوكات الى المظنونات فى مقام العمل وترك الموهومات لمكان اقوائية احتمال التكاليف فى المشكوكات اذ المفروض بقاء اثر العلم الاجمالى وهو تنجز

الاحكام المشتبهة فيما عدا موارد الحرج نعم بناء على المنع من لزوم تحصيل الظن عقلا على القول بتنجز التكاليف المشتبهة فيما عدا موارد الحرج ليس هناك مقام الاثبات رأسا والترجيح فى مقام الاسقاط موكول الى نظر المكلف و له ان يختار العمل بالموهومات والمشكوكات لمرجح نفسانى وترك العمل بالمظنونات مع وجود الظن بالتكليف لكن هذا البناء مرجوح عند العقل السليم فظهر من جميع ماذكرنا ان لازم القول بالتبعيض عدم كون الظن بالتكليف منجز اللواقع بل لازمه حكم العقل بلزوم الامتثال بمعنى استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع المنجز لان الظن به كاشف عن الحكم المنجز كتفا ناقصا وليس موجبا للتنجز بخلاف القول بالحكومة فان الظن موجب له موصل للحكم الفعلى الى مرتبه التنجز بعد سقوط العلم الاجمالى عن الاثر وسياتى بيانه من ذى قبل (تتميم فى بيان الفرق بين المسالك الثلاثة اعنى مسلك الاستاد ومسلك الشيخ ومسلك المشهور فالذى يترائى من مجموع كلمات الاستاد فى الكتاب و فى حاشيته ان تنجز الاحكام المشكوكة مستند الى العلم الاجمالى و لو كان بنحو الاقتضاء بعد عدم ثبوت المانع من ناحية الشارع والمنع من لزوم الحرج البالغ حد الاختلال والمنع من شمول دليل الحرج لما نحن فيه وينحل هذا العلم الاجمالى باعمال الاصول المثبتة بضميمه المعلومات علما او علميا فان لم تكن بمقدار المعلوم بالاجمال فلابد من ضم المظنونات كلا او بعضا وبضم المشكوكات كلك حتى تصير بمقدار المعلوم بالاجمال وانما يعلم الانطباق القهرى فيما اذا كان المجموع وافيا بمعظم مسائل الفقه فح ينحل العلم الاجمالى بذلك ولو حكما و من البين ان الالتزام بما يكون وافيا بمعظم الفقه فى مقام العمل ليس فيه حرج اصلا فضلا عن كونه مخلا بالنظام وحيث ان اختيار طائفة من بين مجموع الاحكام المشتبهة يحتاج الى مرجح ولابد ان يكون ذلك المرجح واقعا فى طريق امتثال التكاليف المعلومة بالاجمال لابمرجح اجنبى عن ذلك فلا محيص الا عن تحصيل الظن بالواقع كى يكون مرجحا فى مقام الامتثال لكنه ليس منجزاً للواقع اذ المفروض تنجز الواقع بالعلم الاجمالى وانما يكون قيام الظن الطريقى على كل تكليف بالخصوص من بين المعلومات بالاجمال

معينا له فى مقام الانبات كى يلزم اتيانه فى مقام الاسقاط لامنجزا له فمقام الاسقاط متفرع على مقام الانبات فيما اذا مست الحاجة الى ترجيح بعض المحتملات على بعض آخر منها كما فيما نحن فيه واما مسلك الشيخ قده حسبما يترائى من مجموع كلماته هو الانكال فى التنجز الى العلم الاجمالى فى مقام الانبات والتبعيض فى مقام الاسقاط بعد الالتزام بعدم انتفاء اثر العلم الاجمالى بالترخيص فى ارتكاب بعض الاطراف دفعا للحرج و لابد من الاقتصار على ترك ما يندفع به الحرج من الموهومات خاصة و الاتيان بالمظنونات والمشكوكات للخروج عن عهدة العلم الاجمالى المنجز لما عدى موارد الحرج و لازم هذا القول عدم انحلال العلم الاجمالى بالاتيان بذلك لعدم كون الظن حجة على الواقع و عدم العلم بمساوات المظنونات بمقدار المعلوم بالاجمال و عدم كونها هى القدر المتيقن من بين مجموع المحتملات المتعلقة للعلم الاجمالى كى يرجع الشك فيما عداها الى الشك البدوى بل الاجمال باق بعد الاخذ بالمظنونات كما كان قبله ويحتمل كون جملة من الاحكام المعلومة اجمالا فى المرخصات بدليل الحرج ومجرد القطع بمساوات المظنونات والمشكوكات بمقدار المعلوم بالاجمال لايجدى فى الانحلال اذ الترخيص فى ارتكاب جملة من الاطراف منافٍ لقضية العلم الاجمالى كالاصول النافية لا انه يكون عملا على مقتضاه بخلاف العمل بالاصول المثبة فانه عمل على وفق مقتضيه فلا ينحل العلم الاجمالى بالتبعيض فى مقام العمل كما ان الظن بالتكليف ليس منجزا له و انما يكون معينا فى مقام الترجيح (واما مسلك المشهور فانما هو تعيين العمل بالظن بعد فرض تمامية المقدمات من بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم تفصيلا واجمالا وعدم وجوب الاحتياط راسا وعدم جواز الرجوع الى الاصول طرا ويكون المرجع حكومة العقل بحجية الظن وبعبارة اوضح بعد سقوط اثر العلم الاجمالى بالترخيص فى جملة من الاطراف دفعا للحرج اوللاجماع على عدم لزوم الاحتياط راسا وعدم جريان الاصول مطلقا فلا محالة ينتهى الى حكم العقل بالعمل بالظن لانه اقرب الى الواقع من غيره فى حال الانسداد لا بمعنى الكشف عن كون الظن حجة عند الشارع اذيكفى فى ابطاله احتمال ايكال

الشارع الى حكم العقل المستقل بذلك الموافق للطريقة المالونة بين الموالى والعبيد فى مقام امتثال الاوامر والنواهى فان المركوز فى اذهانهم بعد الياس عن العلم والعلمى التشبث بذيل الظن بالتكاليف ومع هذا الاحتمال لا يبقى طريق للمكشف اصلا فمعنى الحكومة على هذا التقدير ان يحكم العقل بلزوم العمل على طبق الظن والرجوع الى اصالة البرائة فيما عدا موارد الظن وليس يلزم تحصيل العلم او الظن بانحصار المعلومات اجمالا فى دائرة مظنوناته لان المفروض عدم العلم الاجمالى بالتكاليف المشتبهة لكى يكون همه مصروفا الى اليقين بالفراغ بل همه مصروف الى تحصيل الطريق الى اثباتها بعد القطع بعدم جواز اهمال الوقايع المشكوكة والظن اقرب الطرق فى حال الانسداد وغب استقراغ الوسع فى تحصيل الظنون من مظانها يستريح ببركة حكم العقل بالبرائة من هم تبعاتها فاذن يكون الظن حجة موجبا لتنجز الواقع فى حال الانسداد وهذا هو الحكومة بقول مطلق ولاجناح فى تسمية تعيين التكاليف المنجزة بالاجمال حكومة ايضم على مسلك الاستاد والشيخ قده نظرا الى ان قبح ترجيح المرجوح ولو فى مقام التعيين من شئون العقل وهو الحاكم بالاطلاق فى هذا المقام (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام فالتحقيق ان القول بالحكومة مما لااساس له لمافيه اولا ان الانتقال من المقدمة الثالثة الى المقدمة الرابعة لاخذ النتيجة كشفا او حكومة لايمكن الابعد قيام الاجماع على ان الشارع لايريد من المكلف فعل متعلقات التكاليف على سبيل الاحتمال فان هذا الاجماع هو الذى يوجب الانتقال من المقدمة الثالثة الى المقدمه الرابعة اذلولاه كان اللازم التبعيض فى الاحتياط اذا لم يمكن لعسر ونحوه ولازم قيام الاجماع على ذلك هو ان الشارع جعل للعباد طريقا محرزا للواقع يتوصلون به الى التكاليف الواقعية ليتكنوا من امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص وليس فى البين طريق محرز الا الظن فتكون النتيجة حجية الظن شرعا انتهى) وفيه بعد تسليم الاجماع على بطلان الاحتياط راسا بالمعنى المذكور فى كلامه انه لاينهض دليلا على جعل الشارع طريقا فى حال الانسداد الابعد ملاحظة مقدمة مطوية وهى وجوب الجعل على الشارع وقبح

الاهمال فى هذا الحال والمدرك لذلك هو العقل والجزم منه بها يتوقف على القطع بالغزال العقل فى هذا المجال وعدم ايكال الشارع الى العقل فى هذا الحال فمع احتمال ذلك لامسرح للعقل فى ادراك الوجوب على الشارع فاذن يكون المرجع الى حكم العقل وهو مستقل بلزوم تحصيل الظن فى مقام الاثبات حسبما اوضحناه آنفا وقياسه بمقام الاسقاط كالصلوة الى اربع جوانب ونحوه قياس مع الفارق اذ التكاليف الواقعية باقية على التعليقية وتتنجز بالظن فى حال الانسداد بخلاف التكليف فى الامثلة المضروبة فى كلامه فانه بعد تنجزه لامقام له الا مقام الاسقاط وليس المرغوب من الظن الانسدادى مطلقا صالحا لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات المتكفلة للالزامات لان قضية المقدمات هى حجية الظن فيما لم يكن هناك حجة معتبرة بالخصوص اذ الظن الانسدادى فى طولها لافى عرضها نعم لابد من رفع اليد عن العمومات والاطلاقات المرخصات اذ هذا قضية منجزية الظنون الانسدادية القائمة على الاحكامات الالزامية (ثم لايذهب عليك ان ايجاب الظن على الكشف امر طريقى لايوجب تعيين الحكم الواقعى بعنوانه ولايتمكن المكلف من اتيان الواقع بعنوان ماهو عليه واقعا من الوجوب والندب وغيرهما فالاثر الطريقى على الكشف لاينهض دفعا لمحذور الامتثال على وجه الاحتمال، الذى قام الاجماع على بطلانه لاجل دفع هذا المحذور فحال المكلف قبل حصول الظن بالواقع وحاله بعده سيان فمهما لم يكن علاجا للمحذور لم يكن الاجماع على ذلك موجبا للانتقال من المقدمة الثالثة الى الرابعة واما عدم ايجاب الامر الطريقى لذلك فلما مرفى اواخر مبحث القطع من ان قضية الامر الطريقى ليس الاتنجز الواقع لو صادف لاجعل الحكم المماثل و لا تتمم الكشف فاذن لايحصل من الظن المعتبر القطع بعنوان الوجوب و نحوه لا بالوجوب الواقعى ولا بالوجوب الظاهرى فلا يتاتى من المكلف قصد عنوان الواقع اصلا و يبقى على ما كان عليه من عنوانه المجهول بل لو قيل بالوجوب النفسى للظن الكشفى لم يكن فيه علاج للمحذور المذكور كما لا يخفى ومن جميع ماذكرنا انقدح النظر فيما صدر منه قده ثانيا وثالثا فراجع (قوله والتحقيق ان يقال انه

لاشبهة فى ان هم العقل فى كل حال انما هو تحصيل الامن من تبعة التكاليف المعلومة من العقوبة على مخالفتها) اقول لاشك انه على مسلك الاحتياط المسبب عن العلم الاجمالى بالتكاليف الواقعية يكون حكم العقل بلزوم تحصيل الظن لاجل تعيين المعلومات بالاجمال فى مقام الامتثال و تفريغ الذمة من كلفة ما ثبت على ذمته و تحصيل الامن من تبعته وقضية التلازم بين حال الانفتاح وحال الانسداد هو كفاية الجرى على طبق الظن بالواقع اوالظن بالطريق و هى ان كلما كان القطع به مؤمنا فى حال الانفتاح كان الظن به مؤمنا حال الانسداد بيان الملازمة ان التكاليف المعلومة تفصيلا او اجمالا فى حال الانفتاح هى الثابتة بعينها فى حال الانسداد و كما ان القطع بها طريق محض كذا الطرق المجعولة فى حال الانفتاح فكك الظن فى حال الانسداد و من البين ان ثمرة احراز الواقع عقلا او شرعا هو الخروج عن عهدة التكاليف المنجزه والامان عن العقوبة عند الجرى على وفق الطريق العقلى اوالشرعى (قوله لا بما هو معلوم و مودى الطريق و متعلق العلم وهو طريق شرعا و عقلا) اقول لو كان العلم بمرتبة الانشاء ماخوذا فى مرتبة الفعلية خرج العلم عن كونه طريقا محضا و كذا لو كان مؤدى الطريق بما هو كك موضوعا للتعبد خرج عن كونه طريقا مجعولا من حيث كونه طريقا كاشفا عن الواقع و قدمر ودائك ان الظاهر من الامارات الشرعيه هى الطريقية لاالموضوعية (قوله ولامنشاء لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع الا توهم ان قضية اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم فى الاصول وعدم الجاء فى التنزل الى الظن فيها) اقول هذا محكى عن شريف العلماء قده و منشاء التوهم دعوى تعلق العلم الاجمالى بالاحكام الفرعيه و اختصاصه بها و عدم انسداد باب العلم فى غالب المسائل الاصولية كحجية خبر الواحد والاجماع المنقول والشهرة و نحوها فانها لاتخلوا اما ان علم حجيتها فح لاتصل النوبة الى الانسداد فيما اذا كانت وافية بمعظم الفقه والا فالرجوع الى الانسداد و اما ان علم عدم حجيتها فلا يحصل الظن بها ح اصلا واما ان لم يعلم التعبد بها فلا يترتب عليها اثار الحجية من التنجز و المعذرية فاذن يحصل العلم الوجدانى بعدم الحجة بالمعنى المذكور فلايحصل الظن

بالحجية كى تكون النتيجة اعم منه حسبما مر بيانه فى مبحث تاسيس الاصل و ان التى انسد فيها باب العلم ليست من الكثرة على حد يستلزم محذورا من اجراء الاصول العلمية فى مواردها كمسائل الموضوعات المستنبطة من الالفاظ الواقعة فى الكتاب والسنة فانه بعد اثبات كون صيغة صيغة الامر مثلا حقيقة فى الوجوب يتحصل هناك ظواهر تكون حجة من باب الظن النوعى المجامع للشك فلا تفيد الظن الشخصى بالحكم الاصولى عند القطع بكونها موضوعة للوجوب فضلا عن صورة الظن به وان كانت ربما تفيده وحينئذ كانت هذه المسائل حين الظن بها مفيدة للظن بالحكم الفرعى فيها اذ هو مشمول لدليل الانسداد و الافليست بمثابة تستلزم محذورا من اجراء الاصول العملية فى المسئلة الفرعية بعذر عاية العلم الاجمالى فى الاحكام الفرعية فظهر مما ذكرنا عدم انسداد باب العلم فى غالب مسائل اصول وانتفاء العلم الاجمالى فى الباقى وعلى كلا التقديرين لامجال لكفاية الاتيان بالظن بالطريق الغير المفيد للظن بالحكم الفرعى اما على الاول فلان المفروض العلم بالحجية او بعدم الحجية و معه يمتنع الظن بها فعدم الاكتفاء به لعدم الموضوع واما على الثانى فلموضوح تبعية الظن لمقتضا العلم الاجمالى و المفروض ان العلم الاجمالى متعلق بالاحكام الفرعية و قضية الخروج عن عهدته فى مقام الامتثال الاقتصار على الجرى على طبق الظن بعين ما تعلق به العلم الاجمالى من الحكام الفرعية اذ المسائل لاصولية بين ما هى باب العلم بها مفتوح و بين ما هى مجرى للاصول العملية فى المسئلة الفرعية هذا توضيح التوهم (قوله والغفلة عن ان جريانها فى الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق فى مقام تحصيل الامن) اقول هذا جواب عن التوهم توضيحه ان فى جريان المقدمات فى الفروع التى قضيتها لزوم تحصيل الظن فى مقام الامتثال كفاية لجواز الاكتفاء بالظن بالطريق و ان لم يكن موجبا للظن بالحكم الفرعى لعدم التفات فى نظر العقل فى ذلك بين الظنين اذ هم العقل تحصيل الا من من عقوبة التكاليف الواقعية و مع الجرى على طبق المظنون الحجة يحصل الامان كما هو قضية التلازم بين حال الانفتاح و حال الانسداد حسبما اوضحناه آنفا ولا يذهب عليك ان العلم الوجدانى بعدم الحجية

عند عدم العلم بالتعبد لا ينافي الظن بالطريقية اذ هي مجعولة واقعا و ليس العلم (دخيلا في مقام الجعل فكما يتطرق الشك في جعلها كذلك يتعلق الظن به فالجري على طبقه مبرء للذمة في مقام امتثال التكاليف الواقعية المعلومة بالاجمال (تتميم بناء على الحكومة عند المشهور ربما يدعى اختصاصها بخصوص الظن المتعلق بالواقع فيما اذا كانت بملاك الاهتمام لان القدر المتيقن منه انما هو اهتمام الشارع بالتكاليف الواقعية و لم يحرز اهتمامه بالطرق المجعولة بحيث لايرضى بتركها ولو في ظرف الجهل بها فلا يبقى مجال لتعميم النتيجة لمطلق الظن الاعم من الظن بالطريق انتهى) و فيه ان التكاليف الواقعية في حال الانسداد كما هي في حال الانفتاح لم تبلغ من مرتبة الفعلية التعليقية الى مرتبة الحتمية المنجزة والا امتنع جعل الاصول في مرتبة الشك فيها والمراد من الاهتمام اهتمام الشارع بحال الانام في زمان الانسداد كي لايكونوا مطلقي العنان كالانعام وهذا طريق لمي على استكشاف طريق والايكال الى حكم العقل وليس ذا الا الظن بعد قيام الدليل على بطلان الاحتياط راسا و من البين ان النتيجة ح مطلق الظن اعم من الظن بالطريق الشرعية و كذا على تقرير الكشف اذ بعد استكشاف ان الطريق الواصل هو الظن لافرق فيه بين الظن بالواقع و الظن بالطريق (شبهة و ازاحة) ربما يقال ان مورد الظن بالطريق الذي يقال بحجيته من حيث الظن بالفراغ هي مشكوكات التكليف ومو هوماته والا لو كان الطريق مفيدا للظن بالتكليف لكان حجة سواء كان الطريق مظنون الحجة ام لا ومحتمل التكليف من حيث نفسه لايوجب الا احتمال الفراغ وهو غير لازم التحصيل فسببية الظن بالطريق للظن بالفراغ ليست الا بلحاظ ان الظن بالحجية ظن بالمعذرية و المنجزية و حيث ان الاحكام الطريقية مرتبة فعليتها و تنجزها واحدة فمالم يصل الحكم الطريقي لايكون منجزا و لامعذراً فالظن بالطريق في الحقيقة ظن بالانشاء بداعي تنجيز الواقع لاظن بالمنجز و المعذر بالحمل الشايع حتى يفيد فائدة الظن بالواقع فقياس حال الانسداد بحال الانفتاح قياس مع الفارق اذ الجري في حال الانفتاح على طبق الحجة الواصلة المنجزة و المعذرة بالحمل الشايع بخلاف حال

الانسداد فان العمل بالظن بالطریق عمل علی طبق الظن بانشاء الطریقیة و لیس عملا علی طبق الظن بالمنجزیة والمعذریة فلا مجال لتعمیم النتیجة الی الظن بالطریق (والجواب ان المنجزیة انما جائت من جانب العلم الاجمالی بالتکالیف الواقعیة و لیس هم العقل الا الخروج عن عهدتها والامان عن تبعتها وغب تعلق الظن بالحکم المولوی الطریقی فی مقام الاثبات یحصل الظن بالفراغ عن عهدتها والا من عقوبتها کما ان العمل بالحکم الواقعی المظنون یوجب الظن بالفراغ والظن باحدهما موضوع لحکم العقل بکفایة ذلك فی مقام تعذر الامتثال العلمی هذا علی القول بتنجز الاحکام المشتبهة بمعونة العلم الاجمالی واما علی القول بالحکومة المستکشفة من الاهتمام فلا شك ان الظن انما یتعلق بالحکم الانشائی الطریقی المولوی کما ان العلم فی الانفتاح ایضم یتعلق بذلك ولحوق عنوان التنجز والمعذریة متاخررتبة عن العلم بذلك لوضوح ان العلم موضوع للمنجزیة والمعذریة و یمتنع تعلق العلم بما هو لاحق له متأخر عنه فکما ان متعلق العلم فی حال الانفتاح نفس انشاء الطریقیة فکك الظن فی حال الانسداد ثم یترتب علیه المنجزیة و المعذریة فظهر من ما ذکرنا انه یمتنع الظن بالمنجزیة وانها طاریة لاحقة متاخرة رتبة عن الظن بالحکم المولوی الطریقی فقیاس حال الانسداد بحال الانفتاح مطرد واقع فی محله (قوله و جهان احدهما ما افاده بعض الفحول و تبعه فی الفصول) اقول قد اقام المحقق الشیخ محمد تقی قده المحشی علی المعالم وجوها ثمانیة علی حجیة الظن بالطریق المجعولة بعد انسداد باب العلم بها و استنتج منها حجیة الظن الحاصل من خبر الواحد بالخصوص فی مقابلة القول بالظن المطلق کالمحق القمی قده وذهب الی استکشاف حجیة ظنون خاصة علی نحو الکشف لا علی نحو الحکومة و قد سبق نقل الوجه السادس من الوجوه الثمانیة فی کلام الاستاد فی مبحث ذکر الوجوه العقلیة المقامة علی حجیة خبر الواحد و الوجهان المذکوران هنا هو اول الوجوه الثمانیة و ثانیهما وجعله الاستاد اول الوجهین وسیاتی ذکر الثانی فی کلام الاستاد والاولی نقل عباره المحقق (قال الثانی انه کما قرر الشارع احکاما واقعیة کذا قرر طریقا للوصول الیها

أما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرهما قبل انسداد باب العلم و بعده وح فان كان سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجرى على مقتضاه ولا يجوز الاخذ بغيره مما لا يقطع معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف فيه بين الفريقين وان انسد سبيل العلم به تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشارع طريقا قطعيا ح الى الواقع نظراً الى القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الطريق وقطع العقل بقيام الظن ح مقام العلم فالحجة اذن ما يظن كونه حجة وطريقا الى الوصول الى الواقع وذلك انما يكون لقيام الادلة الظنية على كونه كذلك و ليس ذلك اثباتا للظن بالظن بل تنزلا عن العلم بما جعله الشارع طريقا الى ما يظن كونه كذلك بمقتضى حكم العقل انتهى كلامه) (ثم قال اذ من واضح ان للشارع حكما فى شأن من انسد عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق الظن او الظن الخاص ولا نعنى نحن بالطريق المقرر الا ذلك انتهى) والمستفاد من كلماته حجية الظن بالطرق من باب الكشف لا من باب الحكومة وسيصرح فى كلماته الآتية بان النتيجة هى المهلة ولكن المستفاد من ذيل عبارة الفصول المنقولة و كلماته الاخر كون الظن بالطريق حجة من باب الحكومة ويكون النتيجة مطلقة ويستفاد من مجموع كلماته جهات اخر فارقة بين مختاره ومختار المحقق (منها ان الاساس لدعوى صاحب الفصول هو العلم الاجمالى دون المحقق (و منها ان الظن الفعلى حجة عند المحقق لا الاعم بخلاف صاحب الفصول فانه صرح بانه مع تعذر هذا النوع من الظن فالرجوع الى ما يكون اقرب اليه مفادا من المدارك التى لا دليل على عدم حجيتها (ومنها قضية مفاد كلام صاحب الفصول كون نتيجة دليل الانسداد هو حجية الظن فى الطريق لكن كلمات المحقق مختلفة بحسب الوجوه الثمانية فان مفاد بعضها اجراء دليل الانسداد فى الاحكام او فى الاعم فراجع (ومنها المستفاد من كلمات صاحب الفصول حجية الظن المتعلق بالطرق و الامارات خاصة و المستفاد من كلمات المحقق حجية الظن المتعلق بالامارات وحجية الاصول التعبدية ايضا فظهر مما ذكرنا ان تبعية صاحب الفصول للمحقق انما تكون فى اصل المطلب ولاجل الجهات الفارقة بين قوله وقول المحقق

حق له أن يدعى فى صدر كلامه وأن لم يسبقنى اليه احد ولا وجه لتعريض الشيخ قده عليه بقوله (الوجه الثانى ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الاول وبعض الوجوه الآتية انتهى) فان مراده من بعض المحققين هو المحشى على المعالم و مقصوده التعريض على صاحب الفصول حيث نسب الوجه الاول الى نفسه و قال لم يسبقنى اليه احد وقد عرفت انه حقيق بهذا الدعوى (قوله كلفنا تكليما فعليا (اقول قد سقط من عبارة الفصول هذه العبارة (بالرجوع اليها فى معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد و هو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا) وقد حمل المحشى قده فى نهاية درايته والنائينى قده فى تقريراته كلام الفصول على الانحلال وحمله الشيخ قده على التقييد كما يدل عليه (قوله فى الفرائد بناء منه على ان الاحكام الواقعية بعد نصب الطرق ليست مكلفا بها تكليفا فعليا الا بشرط قيام تلك الطرق عليها فالمكلف به فى الحقيقة مؤديات تلك الطرق لا الاحكام الواقعية من حيث هى انتهى) والحق مع الشيخ حسبما يترأى من كلمات صاحب الفصول هنا وفى مبحث التصويب (قال فى الفصول فى هذا المبحث اذ قضية هذا العلم الاجمالى علمنا بانا مكلفون بشرط مساعدة ذلك الطرق عليها انتهى) و قال فى مبحث التصويب التكليف الواقعى ليس تكليفا فعليا بل تكليف شانى فتسميته تكليفا مجاز فى الحقيقة كتسمية الواجب المشروط عند عدم شرطه واجبا ثم قال وبالجملة فالتكليف الواقعى عندنا هو التكليف الذى يتعلق بالمكلف تعلقا فعليا بشرط علمه به فالتكليف الواقعى ليس تكليفا مطلقا بل مشروط بعلم المكلف به فحيث لا علم لا تكليف لكن شانية التكليف متحققه فى حقه اذ ليست شانيته مشروطة بفعلية العلم بل بشانية وهذا التكليف الشانى لازم لما دل على فعلية التكليف فى حق العالم فانه اذا ثبت حكم فى حق المكلف الواجد للشرط لزم منه ثبوته فى حق الفاقد للشرط مشروطا بكون واجدا له ولا حاجة الى وروده فى حق غير العالم بخطاب مستقل حتى يلزم منه اللغو العبث انتهى كلامه) توضيحه ان الشارع قد اخذ فى مرتبة انشاء الحكم الواقعى فى مقام الثبوت علم المكلف بها فى مرتبة الفعلية المحتوية على البعث والزجر فيكون علم المكلف قيدا

من ناحية الشارع لمرتبة الفعلية فليس العلم قيدا لاصل انشاء الحكم كى يلزم الدور او الخلف بل هو شرط لمرتبة اخرى من الحكم و كما يستفاد هذا القيد فى مقام الاثبات من اعتبار القضية شرطية فكذلك يستفاد ذلك من اعتباره عنوانا للمكلف كان يقال يجب على العالم كذا كما يقال يجب على المستطيع كذا وللفرار عن لزوم محذور الدور والخلف لابد من الالتزام بالمرتبتين للحكم الواقعى وقد مر بيانه فى مبحث القطع (ومهما كان زمام التقييد بيد الشارع امكن ان يعتبر العلم تفصيلى شرطا للمرتبة الفعلية خاصة لا العلم الاجمالى بالاحكام الواقعية المشتتة فى جميع الوقايع المشتبهة فاذن لا تصل الى مرتبة الفعلية بالعلم الاجمالى فتكون باقية على ما كانت عليه من الشانية المحضة كما ينبئى عن ذلك (قوله هنا فان الاجماع منعقد على بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بقول مطلق بعد انسداد باب العلم اليها غاية الامر البقاء مشروط عقلا ونقلا بمساعدة دليل عليه ولو فى الظاهر لكيلا يلزم التكليف بالمحال انتهى) فح لامعنى لانحلالها بمعونة العلم الاجمالى الصغير بالامارات المجعولة اذ المفروض ان العلم الاجمالى بالاحكام الشانية لاتاثير له فى لزوم الامتثال اصلا كى ينحل فى اثره الى العلم الاجمالى الصغير (وقال فى الفصول فى فصل معذورية الجاهل للواقع مراتب باعتبار نفس الفعل وباعتبار الاحوال الطارية على المكلف ثانية كل مرتبة الى سابقها ظاهرية فالواجب من الصلوة مثلا على المكلف اولا هو الصلوة الواقعية وان كانت فعليته مشروطة بمساعدة طريق معتبر مطلق كالقطع فان ماقطع بانها صلوة واقعية ظاهرية واجبة بالوجوب الظاهرى فان طابقت الواقع فهى صلوة واقعية واجبة بالوجوب الواقعى ايضا فوجوب ماهى صلوة واقعية فى المرتبة الاولى من الواقع ووجوب ماقطع بانها صلوة واقعية فى المرتبة الثانية من الواقع ان غايرت الاولى ويتداخل الامتثال على تقدير المطابقة ويتفارقان على تقدير عدمها انتهى موضع الحاجة) وهذا كما ترى مبنى على كون القطع قيدا شرعيا مأخوذا فى الحكم الفعلى كالطرق الظنية وهذا المسلك وان لم يكن خاليا عن بعض المحاذير لكنه يكون مبنى للقول بحجية الظن فى الطريق بمعونة الملازمة بين حال الانفتاح وحال الانسداد اذ على هذا المبنى يكون هم العقل

فى حال الانفتاح على تحرى العلم بالطريق والجرى على وفقه لتحصيل الامن من تبعة الحكم الفعلى الذى يكون مفاد الطريق فكك حال الانسداد وعلى هذا المسلك يبتنى جملة من اشكالات الاستاد عليه حسبما ياتى بيانه من ذى قبل (قوله وفيه اولا بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بايدينا من الطرق الغير العلمية وعدم وجود القدر المتيقن بينها اصلا) اقول هذا اشارة الى اعتراضات الشيخ قده على صاحب الفصول (قال وفيه اولا امكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية الخ) ولعل مقصود الشيخ قده منع الطرق المنصوبة شرعا ابتداء واحتمال كون ماورد من الآيات والروايات والاجماعات على تقدير تماميتها امضاء للطرق العقلائية المعمولة بين الموالى والعبيد فى مقام الامتثال ومن البين ان تلك الطرق كواشف محضة عن الاحكام الفعلية بلاتقييد وصرف اصلا فاذن يتعين الرجوع فى تعيينها الى العلم او مايقوم مقامه ومع تعذر هما فى زمان الانسداد تعين الرجوع بحكم العقلاء الى مطلق الظن بالحكم الواقعى لاالظن بالطريق ثم قال الشيخ (وثانيا سلمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لناغير معلوم اذلعل الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلى بالصدور الذى كان كثيرا فى الزمان السابق لكثرة القرائن وندرة هذا القسم فى هذا الزمان اوخبر العادل الثقة الثابت عدالته او وثاقته بالقطع انتهى ملخصا) ثم قال وثالثا سلمنا نصب الطريق ووجوده فى جملة مابايدينا من الطرق الظنية من اقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة والاستقراء والاولوية الظنية الا ان اللازم من ذلك هو الاخذ بما هو المتيقن من هذه فان وفى بغالب الاحكام اقتصر عليه والا فالمتيقن من الباقى انتهى) و يمكن دفع هذا الاعتراض بان هذا خلاف فرض الانسداد المذكور فى كلام صاحب الفصول لوضوح انفتاح باب مايقوم مقام العلم مع وجود القدر المتيقن وهو الطريق المعين شرعا ومعه لاتصل النوبة الى حجية الظن بالطريق من ناحية العقل (قوله فان قضية هذا الاحتياط هوجواز رفع اليد عنه فى غير مواردها والرجوع الى الاصل فيها ولو كان نافيا) اقول لما افادان قضية العلم الاجمالى بكون التكاليف الفعلية فى

مؤديات الطرق خاصة هوالاحتياط عقلا فى اطراف هذه الطرق لاتعين العمل بالظن إستشكل عليه بان الاحتياط فى الطريق يرجع الى الاحتياط فى الاحكام لوضوح ان الاحتياط فى الطريق انما يكون باعتبار المؤدى و مؤديات الطرق هى الاحكام الفرعية فالاحتياط فى الطرق هو الاحتياط فى الاحكام بعينها و المفروض عدم وجوب الاحتياط اوعدم جوازه فيها لزوم العسر و هذا بخلاف الظن بالطريق فانه ينفك عن الظن بالحكم وان كان ربما يؤدى اليه (فاجاب عن الاشكال بان قضية الاحتياط فى الطرق رفع اليد عن الاحتياط فى الاحكام فى موارد كثيرة بحيث لايلزم العسر من الاقتصار على الاحتياط فى الاحكام الفرعية التى هى مؤديات الطرق فى غير تلك الموارد اصلا ثم شرع فى تعداد تلك الموارد (منها ما كان خاليا عن اطراف العلم بالطريق راسا بمعنى عدم وجود واحد من الامارات المعلومة حجيتها اجمالا على حكم واقعة من الوقايع كشرب التتن مثلا و هذا هو المراد من قوله فى غير مواردها فيجوز رفع اليد عن الاحتياط فى ذلك الحكم الفرعى والرجوع الى الاصل ولو كان نافيا للتكليف لان المفروض عدم العلم الاجمالى بالحكم الالزامى الذى هومؤدى الطرق كى يكون العلم بالاصل النافى منافيا للعلم الاجمالى فضلا عن كون الاصل مثبتا للتكليف والمفروض قله موارده على حد لايلزم العسر من ضمه الى موارد الامارات ضرورة ان معظم الاحكام الشرعية ثابت فى الامارات وقل واقعة خالية عن قيام واحدة منها عليها ولا بد من سبقها بثبوت الحكم الكلى فيها كى يكون مجرى للاستصحاب المثبت للتكليف و هذه الموارد ايضا قليلة جدا (قوله و كذا فيما اذا نهض الكل على نفيه) اقول منها ما اذا نهض جملة من الامارات على نفى الحكم الشرعى بحيث علم اجمالا بحجية واحدة منها على نفى الحكم واقعا فانه يعلم بانه لااحتياط من قبل العلم الاجمالى بالطرق المتضمنة للحكم الالزامى فلايلزم عسر من ضمها الى تلك الطرق المتكفلة للاحكام الالزامية ولكن لا مجرى للاصل فى هذه الصورة سواء كان نافيا او مثبتا لان المفروض عدم الشك فى الحكم الموضوع للاصل (قوله و كذا فيما اذا تعارض فردان من بعض

الاطراف فيه نفيا او اثباتا مع ثبوت المرجح للنافی) اقول منها ما اذا تعارض فردان من بعض الاطراف كفردين من الخبرين او من الشهرة اومن الاجماع المنقول وكان تعارضهما بالنفی والاثبات بان يكون مفاد احد الفردين ثبوت الالزام والآخر نفيه فمع ثبوت المرجح للفرد النافی يتعلق الظن بالفرد النافی من الطريق و يكون المثبت موهوما فاذن لا يلزم الاحتياط من قبل المثبت هذا بناء على ثبوت الترجيح الشرعی فی كل فردين متعارضين سواء كانا خبرا او غيره اما مع اختصاصه بالخبر فلاعبرة بثبوت المرجح لغير الخبر فالراجح والمرجوح من الفردين للاجماع المنقول والشهرة و نحوهما سيان فالنافی والمثبت يتساقطان بالتعارض فلا موجب للاحتياط افی المثبت منهما فلا يكون ضمه الى المعلومات بالاجمال موجبا للزوم محذور العسر (قوله بل مع عدم رجحان المثبت فی خصوص الخبر منها و مطم فی غيره بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار فی غير الاخبار) اقول ومنها ان يتعارض الاثنان منها فی غير الخبرين فی النفی و الاثبات مطم سواء كانا فردين من نوع واحد او كانا نوعين كما اذا تعارض الاجماع المنقول والشهرة مثلا و سواء كان لاحدهما مرجح من المرجحات المنصوصة ام لابناء على عدم ثبوت الترجيح بها فی غير الاخبار فيتساقطان بالتعارض ويندفع محذور العسر بذلك واما اذا كان للخبر لمثبت مرجح فلازمه صيرورته مظنون الصدور تعبدا فيجب العمل على طبقه واما فی غير هذا الصورة فيرجع الى الاصل الجارى فيه و لو كان نافيا اذ لا مانع من الجريان مع عدم الظن بالحجة على الحكم الالزامی خصوصا فيما اذا كان الخبر النافی راجحا (اعضال) ربما يشكل جريان الاصل المثبت عند ثبوت المرجح للفرد النافی من الخبر بيانه ان الفرد النافی من الخبر الراجح يكون مظنون الحجية على عدم الحكم الشرعی وعند جريان الاصل المثبت يحصل القطع بجعل الحكم المماثل الذی هو امر وجودی ومن البين ثبوت التنافی بين القطع بالحكم الفعلی و الظن بقيام الطريق على عدم الحكم الفعلی الذی هو حجة على العدم بسبب اقترانه بالمرجح الشرعی والاشكال باجتماع المثلين لا ينسحب فی جانب الاصل النافی المجعول فی

مورده العدم اذلاجعل للعدم فى جانب الامارة حسبما مربيانه فى محله (و يمكن دفع الاشكال على مسلك الاستاد يكون الحكم الواقعى تعليقيا حتى عند تعلق العلم الاجمالى به وليس المجعول فى موارد الامارات الاالحجية التى هى حكم وضعى والعلم الاجمالى مقتضى يجتمع مع جعل الحكم المماثل على خلاف الواقع (لكن هذا الجواب لايصلح على مسلك صاحب الفصول بكون مؤديات الامارات احكاما تكليفية فعلية ويمكن التفصى عن الاشكال على هذا المسلك بمنع شمول دليل المرجحات التعبدية للمورد نظرا الى ان موردها هما الخبر ان الحجتان ذاتا بمعونة شمول دليل التعبد والمفروض انسداد بابه فى حال الانسداد ومجرد كونها طرفا للعلم الاجمالى لايجدى فى الحجية الذاتية كى يشملها دليل التعبد بالمرجحات فاذن لايحصل الظن بحجية الخبر النافى لاجل كونه ذامزية الترجيح فلامانع من اجراء الاصل ولو كان مثبتا (ان قلت لاقل من احتمال حجية الخبر النافى فعلا لوضوح انه طرف للعلم الاجمالى بحجية الامارات و كون مؤدياتها احكاما تكليفية فعلية على قول صاحب الفصول فيلزم محذور احتمال اجتماع المتنافيين فكما ان القطع او الظن بهما ممتنع كك احتمالهما مستحيل قطعا (قلنا بعد جعل الحكم المماثل فى مورد الاصل والعلم به تفصيلا ينحل العلم الاجمالى بالنسبة الى هذا المورد الخاص فيكون الشك بدويا بالنسبة الى حجية الخبر النافى فمع تعارض المثبت مع النافى يتساقطان والمرجع هو الاصل مثبتا كان او نافيا (ولايذهب عليك انه مع عدم كون المورد مشمولا للمرجحات لااثر لكون الخبر المثبت ذامزية الترجيح فلامانع من اجراء الاصول فى مورده ولو كان نافيا كما لايخفى (ودعوى ان هذا المقام من باب اشتباه الحجة بلاحجة وحيث ان احد المتعارضين حجة واقعا فلامجرى للاصل لاحتمال التناقض لاجل احتمال كون مؤدى الحجة مخالفا لمؤدى الاصل واقعا فالتمسك بعموم لاتنقض فى المورد تمسك بالعام فى الشبهة المصداقية وهذا الاشكال سار فى جميع موارد التعارض بين انواع الامارات كما لايخفى ومعه لامجرى للاصل سواء كان نافيا او مثبتا (مدفوعة بمنع العلم الاجمالى فى خصوص موارد جريان الاصل كى يكون من باب اشتباه

الحجة بلاحجة وسند المنع ظاهر مثلا اذ او رد خبر ان متعارضان فى حرمة شرب التتن وعدمها فلا علم بصدور واحد منهما اجمالا بل يحتمل كذبهما معا وان كانا طرفا للعلم الاجمالى بحجية الامارات وكذا الكلام فى تعارض غير الخبرين من الشهرة والاجماع المنقول ونحوهما فانه لاعلم اجمالا بخصوص حجية واحد من المتعارضين منها ومع عدم العلم الاجمالى فى خصوصها لاعلم بكون احدهما حجة واقعا كى يكون المقام من اشتباه الحجة بلاحجة فظهر من جميع ماذكرنا انه لامانع من اجراء الاصل مثبتا كان او نافيا فى مورد تعارض اثنين من الامارات سواء كانا فردين منها او نوعين منها وسواء كان هناك ترجيح للمثبت من الخبرين المتعارضين ام لا حسبما اوضحنا سبيله مستوفى فاذن لايلزم عسر من ضم هذه الصورة الى مايجب فيها الاحتياط من الطرق والامارات (قوله وكذا لو تعارض اثنان منها فى الواجب والتحريم) اقول ومنها ما اذا تعارض اثنان من الطرق فى الوجوب والتحريم بان يكون احدهما متكفلا لحرمة شيئ والآخر لوجوبه فان هذا المورد من باب الدوران بين المحذورين ولايمكن فيه الاحتياط يتاتا من حيث الموافقة القطعية لوضوح ان المكلف اما فاعل او تارك ويمتنع خلوه عن واحد منهما فى كل واقعة من الوقايع المتددجة فان المكلف فى كل واقعة اما تارك فيكون تركه موافقة للحرمة على تقدير كونها محرمة واما فاعل فيكون فعله موافقة للوجوب على تقدير كونها واجبة والمفروض ان الوجوب والحرمة فى كل واقعة تكليف مستقل وان كان الخطاب واحدا واما من حيث الموافقة الاحتمالية فهى حاصلة قهرا فيها فلا معنى لوجوب الموافقة الاحتمالية بحسب حكم العقل فلامانع من اجراء الاصل فى هذه الصورة ايضم ولو كان نافيا للتكليف وفيه كلام سيمر عليك فى مبحث البرائة (قوله فافهم) لعله اشارة الى ان الخبر النافى الراجح وان لم يكن ساقطا بالمعارضة لمكان رجحانه الا انه ليس طرفا للعلم الاجمالى المتعلق بالتكاليف الالزامية اذ لااثر للعلم الاجمالى بالنوافى اوالى مانبهنا عليه من عدم العبرة بالترجيح للخبر اصلا فيما نحن فيه (قوله وكذا كل مورد لم يجر فيه الاصل المثبت للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه اجمالا) اقول ومنها موارد

الاستصحابات المثبتة فيما اذا قامت الامارات النافية عليها على خلاف وجب العلم بانتقاض الحالة السابقة فيها اجمالا او العلم بقيام امارة معتبرة على الانتقاض فى بعض اطراف تلك الاستصحابات المثبتة بناء على شمول قوله ولكن تنقضه بيقين لليقين الاجمالى وتقييد قيام الامارة بالعلم به لاجل ان الحجية مترتبة على الامارة عند وصولها والعلم بها وليس اثر لوجود ها الواقعى اصلا فلا تكون الامارة ناقضة الا عند العلم بها تفصيلا او اجمالا وليس للمعلوم بالاجمال واقع معين غير معين ظاهرا فلا وجه لان يقال اذ اعلم بوجود امارة معتبرة نافية للتكليف من بين الامارات النافية مع العلم بعدم حجية ما سوى الواحدة منها فللناقض تعين واقعى فيسقط الاستصحاب فى مورده فقط دون الباقى وحيث ان هناك استصحابات جارية فى تلك الموارد التى علم عدم حجية الامارات فيها فلا محالة يجب الاحتياط فى الجميع والعمل على وفق الاستصحابات المثبتة باسرها وهذا الوجه هو الذى يترائى من حاشية الاستاد وفصل بين هذه الصورة وبين ما اذا علم اجمالا بوجود الامارة المعتبرة على نفى التكليف مع احتمال حجية الجميع فعلى فرض حجية الجميع على نفى التكليف لا تعين لواحد منهما حتى ينطبق عليه المعلوم بالاجمال ليكون هو الناقض دون غيره فلا محالة يسقط الاستصحاب فى الجميع لانه يكون من باب التمسك بالعام اعنى لا تنقض فيما اشتبه انه من افراد موضوعه فالفرق بين الصورتين جريان الاستصحاب فى ما عدى المعلوم بالاجمال فى الصورة الاولى وعدم جريانه فى الجميع فى الصورة الثانية ولازم الفرق بينهما هو الاحتياط فى الاولى وعدمه فى الثانى (ولكن التحقيق عدم الفرق بينهما كما افاده فى الكتاب لما نبهنا عليه من ان الامارة المعلومة بالاجمال لا واقع لها غير هذا العنوان اعنى كونه المعلوم بالاجمال والنقض انما يكون بالعلم بهذا العنوان فالحق سقوط الاستصحابات المثبتة فى موارد الاطراف مطلقا ولا يجوز التمسك بدليل الاستصحاب لانه يكون من باب التمسك بالعام فى الشبهات الموضوعية فيصح الرجوع الى الاصل النافى للتكليف كاصالة البرائة فى تلك الموارد (و توهم تعلق العلم الاجمالى بجعل الاحكام المماثلة الملزمة فى موارد الاستصحابات الجارية التى علم عدم حجية الامارات فيها وقضية هذا العلم الاجمالى الصغير لزوم الاحتياط بالعمل

على وفق الجميع (مدفوع بان العلم بذلك متفرع على شمول عموم لاتنقض لتلك الموارد واقعا وهو موقوف على احراز الموضوع اعنى الشك واليقين السابق وعدم انتقاض الشك بالعلم الاجمالى بوجود امارة نافية ولمكان عدم احراز الناقض بعينه يكون الشبهة موضوعية فلايصح التمسك بالعام فيها فاذن لايحصل العلم بجعل الحكم المماثل فى تلك الموارد كى يجب الاحتياط (هذا كله فيما اذا كان الابتلاء بتلك الموارد دفعة والا كان كل واحد من الاستصحابات الجارية فى مورده متبعا حسبما مر بيانه فى المقدمة الرابعة من دليل الانسداد (ولايذهب عليك لزوم الاحتياط فى مجارى الاستصحابات النافية فيما اذا قامت امارات على اثبات التكليف بحيث يعلم بحجية واحد منها لان المفروض العلم بقيام امارة معتبرة على التكليف فى واحد منها بناء على شمول اليقين الناقض لليقين الاجمالى بالانتقاض او بقيام امارة معتبرة عليه (قوله بسبب العلم به او بقيام امارة) اقول لايخفى ما فى العبارة من الخلل من جعل العلم بالانتقاض سببا للعلم بالانتقاض ولعل قوله بسبب العلم به بدل من قوله للعلم بانتقاض الحالة السابقة (قوله اذ الم يصرف التكليف الفعلى عنه الى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد) اقول قد احتمل الشيخ قده ان يكون مراد صاحب الفصول هو الصرف (قال وكان المستدل توهم ان مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدى الطريق كما ينبئ عنه قوله وحاصل القطعين الى امر واحد وهو التكليف الفعلى بالعمل بمؤديات الطرق انتهى) ويمكن تصوير الصرف بحيث لايرجع الى التصويب بان يقال اذا كان الواقع ذا ملاك فى نفسه بحيث يكون مقتضيا لجعل حكم على مقتضاه ويتعلق العلم به او بقيام الامارة تحدث مصلحة غالبة على ملاك الواقع بحيث يكون تعلق العلم او قيام الامارة فى طول الواقع لامنوعا له بمعنى ان المصلحة تحدث فيما اذا كان الواقع ذا حكم عن ملاك فى نفسه فلا شك ان الحكم الواقعى لاينعدم بتعلق العلم او قيام الامارة على خلافه اذ المفروض انه لولا طروعنوان العلم او مؤدى الامارة على الحكم الواقعى لم يكن المودى ذا مصلحة اصلا ولازم ذلك كون الحكم ثانيا مطمح للعالم به ولمن قام عنده الامارة اذ المفروض غلبة مصلحة الطريق على ما كان او امارة على ملاك الواقع فهذا هو الصرف فى فعلية

الحكم الذى لا يوجب التصويب والعلم والاشارة سيان فى احداث المصلحة الغالبة على الواقع عند تعلقهما به وان كان العلم اقوى الطرق فى ذلك وهذا بخلاف التنويع بمعنى اضمحلال الحكم الواقعى عند قيام الطريق على خلافه نظير طرو العناوين الطولية على الواقع كالعسر والضرر ونحوهما وح ان اعتبر قيام الطريق على الواقع بنحو الشرط المتقدم كان تصويبا بقاء اذ المفروض ح بقاء الحكم الواقعى الى طرو عنوان الطريق على الواقع ثم ارتفاعه بطروه كما هو كذلك فى العناوين الطولية فهذا هو الصرف بقاء فى اصل الحكم لا فى فعليته فيكون تصويبا باطلا اجماعا وان اعتبر على نحو الشرط المتاخر بمعنى ان يكون الواقع المتعقب بقيام الطريق عليه محكوما بما يؤدى اليه الطريق من اول الامر كان تصويبا حدوثا وبقاء وهذا تصويب باطل عقلا لما فيه من محذور الدور او الخلف حسبما مر بيانه فى صدر مبحث الظن فمعنى الصرف فى فعلية الحكم ان يكون الحكم الواقعى محفوظا ثابتا على شانيته حدوثا و بقاء ويكون فى فعليته وبعثه و زجره وتنجزه مصروفا الى متعلق به او مؤدى طريق ظنى معتبر شرعا و لازم ذلك ان يكون الاحكام الفعلية هى مؤديات الطرق ففى حال الانفتاح لابد من تحصيل العلم بها فكذا فى حال الانسداد والتقييد ممتنع فى الصرف بهذا المعنى اذ المفروض طرو عنوان المؤدى على الحكم الواقعى بعد نبوته واقعا وقد مران المترائى من مجموع كلمات الفصول هو التقييد بالمعنى الذى ذكرنا فيكون هو الصرف بنحو التقييد هذا توضيح كلام الاستاد (قوله فان الالتزام به بعيد اذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا فلا اقل من كونه مجمعا على بطلانه) اقول هذا رد للقول بالصرف توضيحه ان الحكم الشانى الذى يمتنع بلوغه الى مرتبة الفعلية لا بالقطع به ولا بطريق غيره ليس حكما تكليفيا شرعيا بتاتا ولا يتصور ان يكون له ملاك فى الواقع مقتض لانشائه اصلا ففرض حدوث المصلحة الغالبة عند تادى القطع او طريق آخر اليه فرض للمحال فلابد من الالتزام بجعل الاحكام الفعلية على طبق مؤديات الطرق ابتداء بعدد آراء المجتهدين وهذا تصويب محال فمرجع القول بالصرف الى التصويب المحال واما بيان عدم بلوغه الى مرتبة الفعلية قط فلان القطع به يصير منشاء لحدوث حكم فعلى هناك لا موجبا لبلوغه الى مرتبة الفعلية بل الحكم الشانى على ما كان

عليه من الثانية بعد تعلق القطع به ومع الاغماض عن ذلك نلا اقل من كونه مجملا على بطلانه والطريق لاستكشاف الاجماع ان القطع بالواقع يجدى فى الاجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى الطريق (بيانه ان القطع هو انكشاف الواقع على ما هو عليه و ليس من الجهات المغيرة لملاك الواقع حسبما مر بيانه فى مبحث التجرى نعم يمكن اخذه فى موضوع حكم آخر على نحو التقييد وليس الصرف الى الفعلية مبنيا عليه فلا يناله يد الجعل اثباتا ونفيا حتى يكون على طبق المقطوع حكم شرعى كى يكون مدار الامتثال والاجزاء على اتيان المأتى به بما هو مقطوع به نحجية القطع وطريقيته انما تكون منتزعة عن كفايته فى مقام الامتثال لا ان الكفاية به لاجل حجيته وطريقيته شرعا كما هو لازم القول بالصرف فالاجماع قائم على عدم كون القطع ماخوذا فى المرتبة الفعلية فيكون طريقا محضا وغب ذا يصير موضوعا لحكم العقل بانه لا يناله يد الجعل اثباتا و نفيا وبهذا البيان يندفع اعتراض المحشى فى نهاية درايته على كلام الاستاد (اعترض اولا بان الصرف ليس بمحال حتى يقطع النظر عنه ويكتفى فى البطلان بالاجماع على خلافه وما هو محال ليس من مقولة الصرف فانه لا واقع حتى يصرف الى الطريق نعم لو كان التعبير هكذا اذ الصرف و لو لم يكن محالا لكنه تصويب مجمع على بطلانه لنسلم عن هذه الخدشة) واعترض ثانيا بان قوله قده ضرورة ان القطع بالواقع) وجه آخر لبطلان الصرف فلابد فى مقام التعليل به من العاطف وليس علة للاجماع كماهو واضح انتهى ملخصا) وقد عرفت ان وجه امتناع الصرف اوله الى التصويب المحال كما ان وجه كون قول الاستاد (ضرورة ان القطع بالواقع) علة للاجماع ان الاجماع قائم على الاجزاء باتيان الواقع بماهو واقع وعدم كون القطع ماخوذا فى المرتبة الفعلية وهذا العنوان قابل لانعقاد الاجماع عليه (قوله و من هنا انقدح ان التقييد ايضم غير سديد) اقول قد عرفت فى صدر الكلام ان القطع بمرتبة الانشاء قد اخذ قيدا لمرتبة الفعلية لتوجيه قول صاحب الفصول ولازم ذلك عدم اجزاء القطع بالواقع بما هو واقع بل بما هو مؤدى القطع بماهو موديه فيرد عليه ماورد على القول

بالصرف (قوله مع ان الالتزام بذلك غير مفيد فان الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بانه مؤدى طريق معتبر) اقول بيانه ان الظن بالواقع فى المسائل الابتلائية يكون دائما مستلزما للظن بكونه مؤدى طريق معتبر للعلم اجمالا بانه مامن واقعة الا وقد نهض عليها طريق معتبر الاماشذ وندر كشرب التين ونحوه مما لم يكن مبتلى بها فى تلك الازمنة وكالاحكام التى سكت الله عنها فاذن يكون الظن بالواقع المبتلى به ظنا بالامرين ولو لم يكن ظنا بحجية طريق بالخصوص وتلك الغلبة مورثة للظن الشخصى بوجود امارة معتبرة فى كل واقعة تعلق الظن بحكمها الواقعى ولو مع احتمال عدم كونه مبتلى به فى زمان المعصوم وح لايترتب ثمره بين هذا القول والقول بالتعميم (ودعوى ان الظن بالطريق او بكون الواقع مؤدى الطريق انما يكون حجة فى دائرة العلم الاجمالى اذ الطريق المنصوب لو لم يصل حكما وموضوعا و لو بالعلم الاجمالى لا اثر له فى جعل الحكم الواقعى فعليا فكما اذا ظننا بحجية طريق حكما فقط من دون الظن بقيامه على شيئ لااثر له كذلك اذا ظننا بان هذا الحكم الواقعى مؤدى طريق معتبر غير واصل اذ مع فرض وصوله موضوعا بقيام خبر او اجماع منقول او شهرة مثلا على هذا الحكم المظنون لكان هناك يقين بانه مؤدى احد اطراف الطرق المعلومة بالاجمال فلا يتصور الظن بانه مؤدى طريق من الطرق المعتبرة الابفرض عدم وصوله خارجا فى ضمن ما بايدينا من الطريق ومعه فلا اثر للظن به حيث لا اثر للطريق الغير الواصل موضوعا كغير الواصل حكما (مدفوعة بان الوصول شرط لصيرورة الطريق مبلغا لمرتبة الشانية الى الفعلية اومن الفعلية الى المنجزية والمفروض على مسلك صاحب الفصول كون الحكم الواقعى شأنيا لاينخلع عنه هذا الشان ولايترقى بقيام الطرق عليه الى مرتبة الفعلية والتنجز قط و انما تكون الاحكام الطريقية فعلية فى انفسها و بالعلم بها و لو اجمالا تصير منجزة كما هو الشان فى الحكم الفعلى فح اذا تعلق الظن بالحكم الواقعى فى الوقايع المبتلى بها فى الصدر الاول وتاليه فلا محالة يلازم الظن بكونه مؤدى طريق معتبر والظن به ظن بالحكم الفعلى ولمكان تعلق العلم الاجمالى بجعل الطرق شرعا يصير

مؤدى الطريق منجزاً و لا حاجة الى تعلق الظن بحجية طريق خاص اصلا فالظن بالحكم الواقعى والظن بالطريق سيان فمهما حصل الظن بالحكم الواقعى ولومن طريق مشكوك الحجية كان العمل على طبقه مبرءاً للذمة لمكان كشفه عن كونه مؤدى طريق معتبر شرعا و كونه طرفا للعلم الاجمالى بجعل الطرق فالظن به تفصيلا يلازم العلم به اجمالا وان لم نعلمه بعينه فيما بين الطرق الذى بايدينا فما فى نهاية الدراية غير سديد جداً (قوله والظن بالطريق مالم يظن باصابة الواقع غير مجدينا على التقييد) اقول اذا لم يكن ذات المقيد مظنونا لم تكن فائدة فى الظن بالقيد فقط بناء على التقييد اذ مقتضاه كون العمل بالظن بحجية طريق قائم على واقعة خاصة مبرءاً للذمة ومن المعلوم ان الظن بالطريق ربما ينفك عن الظن بالواقع كما صرح به فى الفصول وهذا بخلاف الظن بالواقع فانه لاينفك عن قيام الظن بطريق معتبر عليه فالظن بالقيد والمقيد حاصل فى هذه الصورة فتكون النتيجة من دليل الانسداد بناء على قيامه على الظن بالطريق هو الظن بالحكم الواقعى لا الظن بالطريق الخاص الا فيما اذا كان مستلزما للظن بالواقع ايضم كما هو كذلك فى الظن بالطريق المتداول فانه يؤدى الى الظن بالواقع (ودعوى ان مقتضى القطع بحجية الطريق الدخيل فى فعلية الواقع بعثا و زجراً ليس القطع بالواقع و لا الظن به بل الطريق المنجز ينجز الواقع على تقدير ثبوته فالقطع بالحجية يوجب القطع بفعلية الواقع على تقدير ثبوته والظن بها يوجب الظن بفعليته على تقدير ثبوته (مدفوعة بان هذا مبنى على كون الطريق منجزاً للواقع وقد عرفت ان هذا خلاف مسلك صاحب الفصول فما فى نهاية الدراية خروج عن طريق السداد وقد حمل كلام صاحب الفصول على وجه يوافق مسلكه لامسلك صاحب الفصول ويكون مبنى جملة من اعتراضاته على الاستاد هذا المسلك المرضى عنده وغير مرضى عند صاحبه (قوله مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد غايته ان العلم الاجمالى) اقول قدمر غير مرة ان اعتبار الطرق عند الشارع بلحاظ كونها طرقا و كواشف عن الواقع كما انها كذلك عند اهل العرف ولا سببية ولا تقييد بوجه من الوجوه اصلا (اما قول الاستاد بالانحلال فلايخلو اعن مسامحة اذ خروج الوقايع

المشتبهة عن الطرفية للعلم الاجمالى وانحصاره فى خصوص الطرق والامارات لا يوجب صحة اطلاق الانحلال اذ هو انقلاب المنفصلة الى قضية قطعية وقضية شكية ومع بقاء الاجمال فى اطراف الطرق لم يكن هناك انقلاب كك و قدمر بيانه فى الوجه الاول من الوجوه العقليته مستوفى (قوله الا انه اذا كان رعاية العلم بالنصب لازما والمفروض عدم اللزوم بل عدم الجواز) اقول الانحلال انما يوجب حجية الظن بالطريق فيما اذا كان الاحتياط المبعض بالاخذ بجملة من الطرق لازما عقلا بعدعدم لزوم الاحتياط التام بل عدم جوازه لادائه الى العسر المخل بالنظام كما ذهب اليه الشيخ قده واما على مذهب الاستاد من سقوط العلم الاجمالى عن التاثير راسا بعد الترخيص فى بعض الاطراف عقلا او شرعا فلاشك ان رعاية العلم بالنصب ليس لازما عقلا فمهما سقط العلم الاجمالى بالطرق عن التاثير رجع الامر الى التكاليف الواقعية كان لم يكن هناك علم بالنصب اصلا وحيث ان المفروض انحلال العلم الاجمالى بالتكاليف الواقعية الى ما فى الطرق وعدم لزوم الاحتياط فيها فلابد ح من عناية اخرى فى لزوم رعاية الواقعيات وتلك العناية ايجاب الاحتياط فى الجملة المستكشف بنحو العلم من جهة الاهتمام بالتكاليف الواقعية وعدم الاهمال فى حال الانسداد اجماعا بل ضرورة ومع فرض التنزل من الاحتياط المبعض الى الظن يكون قضيته التنزل الى الظن بالواقع الحقيقى او الجعلى فيما اذا كان استكشاف الاهتمام بالنسبة الى التكاليف الواقعية للملازمة الثابتة فى حال الانفتاح والانسداد من كفاية القطع بالواقع الحقيقى او الجعلى فى حال الانفتاح فكذا الظن فى حال الانسداد ولو كان استكشافه بالنسبة الى مؤديات الطرق المعتبرة او مطلق المؤديات كان قضيته التنزل من الاحتياط الى الظن بخصوص الواقعيات التى تكون مؤديات الطرق المعتبرة او مطلقها وعلى كل حال لايكاد تصل النوبة الى الظن بحجية الطريق الخاص بما هو كك الذى يقول به صاحب الفصول وان كان يكفى ذلك ايضم لكونه مستلزما للظن بكون مؤديه مؤدى طريق معتبر وانت خبير بانه لاوجه لاحتمال ذلك وانما المتيقن هو لزوم رعاية الواقعيات فى كل حال بعد عدم لزوم رعاية الطرق المعلومة بالاجمال

لمكان سقوط العلم الاجمالى بها عن التاثير فالاهتمام يكون دليلا لميا على لزوم الاحتياط المبعض بالنسبة الى الاحكام الواقعية وعند التنزل عنه فالى الظن بالحكم الواقعى او الجعلى هذا شرح كلمات الاستاد متنا وهامشا (قوله فافهم لعله اشارة الى انه على تقدير كون مراد صاحب الفصول هو انحلال العلم الاجمالى الكبير المتعلق بمطلق الاحكام الواقعية بمعونة العلم الاجمالى الصغير فى خصوص الطرق ليس نتيجته حجية الظن بالطريق المخصوص لسقوطه عن التاثير فالنتيجة ح ما هو قضية الدليل العلمى وهو لايساعد على ما رامه صاحب الفصول حسبما مر بيانه مستوفى (تنبيه) لايخفى انه لو كان التقييد بالقطع ساريا الى القطع بالقطع بالحكم لزم التسلسل (بيانه ان الحكم الثانى المقيد بالقطع لايصل الى مرتبة التنجز الا بوصوله الى المكلف بالقطع بثبوت الحكم الفعلى القطع بمرتبة الانشاء فلو كان هذا القطع فى المرتبة التالية ماخوذاً لم يكن الحكم فى هذه المرتبة منجزا الا بالوصول وهكذا فيلزم التسلسل وقدمر بيانه فى اول مبحث القطع اللهم الان يكون القطع فى المرتبة الاولى ماخوذاً فقط (نقل وتعقيب) قال فى الدرر ثم انه على فرض كون العمل بالاحتياط فيما بايدينا من الطرق موجبا للعسر والحرج فهل المتعين العمل بالظن بالطريق اولا يتعين ذلك ومبنى ذلك ان الطرق المجعولة بعد العلم بها هل هى مثل العلم فى انحلال التكاليف العلومة بالاجمال اولا غاية الامر الاتيان بمؤداها يجب بدلا عن الواقع ثم قال اذا قام طريق معتبر على احد الطرفين تفصيلا او اجمالا فى بعض اطرافه فهل يحكم بالبرائة فيما لم يقم عليه طريق بمجرد قيام الطريق على بعض الاطراف وان لم يعمل عصيانا او ان الحكم بالبرائة فى الطرف الخالى عن الطريق موقوف على العمل بمؤدى الطريق ثم قال الاقوى هو الثانى لان قيام الطريق لايوجب انحلال العلم الاجمالى حقيقة بداهة ان الاجمال باق فى النفس بعد فلا يرتفع اثره عند العقل غاية الامر انه لما نزل الشارع مؤدى الطريق منزل الواقع يجب بحكم العقل قيامه فى مقام الامتثال مقام الواقع ويكون الاتيان بمؤداه بدلا عن الواقع فى مرحلة الامتثال انتهى ملخصا) وفيه ان الطرق والامارات كواشف عن الواقع لايترتب عليها الا تنجيز الواقع عند الاصابة والعذر

عند المخالفة ولا يستفاد منه البدلية إلا على الموضوعية التي هي بمعزل عن التحقيق بل بناء على كون سلوك الطريق محتويا على المصلحة ليس لازمه البدلية عن الواقع وان كان يتجبر بها ما يفوت عن المكلف إذ الامر به امر طريقي بداعي تنجيز الواقع و لا يترتب عليه الا تنجيز الواقع و لا يستفاد البدلية من مجرد تنزيل المؤدى منزلة الواقع اذا قصاه هو الحكومة في مقام الاثبات وليست ثمرتها الا حق التقدم للحاكم على المحكوم ووعاء جعل البدلية هو مقام الثبوت لا مقام الاثبات وقيام الطريق تفصيلا على بعض اطراف العلم الاجمالي يوجب الانحلال حكما إذ لو كان منجزاً بالعلم الاجمالي يمتنع تنجزه ثانيا بقيام الحجة عليه فلا بدان يكون التنجز مستندا الي الحجة فيكون الشك في الطرف الآخر بدويا مجرى للبرائة و سيأتي له مزيد بيان في مبحث البرائة واما قيام الطرق اجمالا على جملة من الاطراف فلا يوجب الانحلال لا حقيقة و لا حكما كما فيما نحن فيه بل ان كان هناك انطباق قهري لم يكن للاطراف الاخر وجوب الامتثال عقلا وقدمر ورائك بيانه في الوجه الاول من الوجوه العقلية (واما سقوط عقاب الواقع بشرط الاتيان بمؤدى الطريق فيمكن الالتزام به لا لاجل البدلية بل لان اثر الحجية للعبد في مقام الاعتذار انما يتم فيما اذا اتى بمؤداها لوضوح ان العبد انما يصح ان يحتج على المولى بالعمل على طبق الحجة على تقدير المخالفة للواقع اذ لا معنى لاحتجاجه على المولى بمجرد المخالفة للواقع مع كونها مجهولة عنده نعم في صورة الانكشاف يتبين ان تركه للعمل على طبقها كان تجريا على المولى (قوله ثانيهما ما اختص به بعض المحققين قال لاريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية) اقول هذا هو الوجه الاول من الوجوه الثمانية ولتوضيح مرامه ننقل جملة من كلماته (قال ان قلت ان الظن باداء الواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة لو لا قيام الدليل على خلافه كما في القياس و نحوه اذ اداء المكلف به واقعا يستلزما تفريغ الذمة بحسب الواقع قطعا لقضاء الامر بالاجزاء على الوجه المذكور والظن بالملزوم قاض بالظن باللازم فكما يفيد الظن بالواقع يفيد الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع لولا قيام الدليل على خلافه الي ان قال قلت قد عرفت مما مر ان الظن

بما هو ظن ليس طريقا الى الحكم بتفريغ الذمة فمجرد الظن بالواقع ليس قاضيا بالظن بتفريغ الذمة فى حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجيته فدعوى الاستلزام المذكور فاسد جداً كيف و من الواضح عدم استلزام الظن بالواقع الظن بحجية ذلك الظن فظهر مما قررناه ان اللازم اولا فى حكم العقل هو تحصيل العلم بالتفريغ فى حكم الشارع و بعد انسداد سبيله يتنزل الى التفريغ فى حكمه لا مجرد الظن بالواقع نعم لو كان الحاصل بعد انسداد سبيل العلم بحصول التفريغ فى حكمه امور مفيدة للظن بالواقع من غير ان يكون دليل قطعى او ظنى على حجية شيئى منها و تساوت تلك الظنون فى ذلك كان الجميع ح حجة فى حكم العقل وان لم يحصل من شيئى منها ظن بالتفريغ فهناك مراتب متدرجة و درجات مترتبة و لا يتدرج الى الوجه الثالث الا بعد انسداد سبيل الاولين انتهى كلامه ملخصا) والذى يترأى من مجموع كلماته ان كفاية القطع باداء الواقع فى حال الانفتاح انما تكون لاستلزامه القطع بالفراغ فى حكم المكلف بكسر اللام فتمام الملاك عند العقل هو القطع بتفريغ الذمة فى حكم المكلف كما هو قضية القاعدة المسلمة وهى ان الاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى فالموضوع فى حكم العقل بالفراغ هو القطع به فى حكم الشارع لا مجرد الفراغ و لا مجرد القطع باداء الواقع ومهما كان كذلك فلازم الملازمة بين حال الانفتاح والانسداد هو التنزل الى الظن بحكم الشارع بالفراغ اذ مجرد الظن باداء الواقع لا يستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ كالظن الحاصل من القياس باداء الواقع فانه لا يستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ بل الظن بالحجية عند الشارع يستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ لان حجية شيئى واقعا يلازم حكم العقل بالفراغ و من ثم يكون فى عرض القطع بالفراغ فى حكم الشارع فى حال الانفتاح نفى حال الانسداد يتنزل الى الظن بالحجية اذهو الاقرب الى القطع بالفراغ بالعمل على الحجة المقطوعة نعم عند انسداد باب الظن بالحجية يتنزل الى مطلق الظن باداء الواقع كما هو مذهب القائل بالظن المطلق هذا تقريب مرامه (وبه يندفع عنه جملة من الاعتراضات (منها ان التعبد بالامارات ليس فى عرض الواقع على نحو التنويع

کی یکون امتثالها فی عرض امتثال الواقع بل هی کواشف عن الحکم الواقعی و الامر بها امر طریقی یکون اطاعته بعین اطاعة الواقع فالعقل یستقل بلزوم القطع باداء الواقع ومع الانسداد یتنزل الی الظن باداء الواقع حقیقة او جعلا (والجواب ان المقصود کونها فی عرض الواقع بالنظر الی رضاء الشارع فی مقام الامتثال لا فی عرض الواقع فی مقام الجعل بمعنی ان العقل یستقل بلزوم القطع بفراغ الذمة عن التکلیف الواقعی وهذا القطع کما یحصل من القطع باداء الواقع کذلک یحصل بالعمل علی طبق الحجة علی الواقع فی حال الانفتاح فلا بد عند الانسداد من التنزل الی الظن بالحجیة لامجرد الظن باداء الواقع اذ من الظن بالحجیة یحصل الظن بالتفریغ لامن مجرد الظن باداء الواقع (ومنها انه ان اریدمن حکم المولی بالفراغ ان هذا الحکم بالفراغ حکم مجعول بالاستقلال من ناحیة الشارع بحیث یجب علی المکلف تحصیل هذا الحکم بعد اداء نفس الواقع فنفساده ظاهر ضرورة انه لایعقل للشارع حکم تعبدی فی طریق اطاعة الاحکام التکلیفیة بل الحکم فی هذا المقام مفوض الی العقل (و الجواب ان لازم جعل الطریق من الشارع هو حصول الفراغ بالعمل علی طبقه وهذا حکم عقلی ولیس مجعولا من ناحیة الشرع فالظن بالطریق مستلزم للظن بالفراغ وهذا هو المراد فلا اشکال (ومنها ان الظن بالطریق لایفید الظن بالواقع فلا یظن منه سقوط الخطاب الواقعی مطلقا ولو فی التوصلیات واما الخطاب المتعلق بالطریق وان کان المظنون سقوطه بسقوط الطریق الا انه خطاب طریقی لیس مطلوبا بالذات حتی یترتب علیه اثر (والجواب ان الظن بحجیة الطریق مستلزم للظن بتفریغ الذمة عن التکلیف الواقعی وان کان لایفید الظن باداء الواقع ولاضیر فیه لان الملاک فی نظر العقل هو القطع بالتفریغ فی حکم الشارع لاداء الواقع و عند الانسداد هو الظن به لا الظن باداء الواقع حسبمامر بیانه مستوفی (ومنها ان قوله قد یظن بالواقع مع القطع بعدم التفریغ فی حکم الشارع کالظن بالواقع الحاصل من القیاس منقوض بانه آت فی الطریق المظنون الاعتبار اذ قد یحصل الظن به من طریق معلوم عدم اعتباره کالقیاس وح فنقول لابد فی حصول الظن بالفراغ

بالعمل على طبق الطريق المظنون الاعتباران يكون الطريق اليه ايضم مظنونا اذ لو لم يكن كذلك لم يحصل الظن بالفراغ اذالنتيجة تابعة للاخس من المقدمات فاذن نتقل الكلام الى الظن القائم عليه فى المرتبة الثالثة و الرابعة و لا بدان ينتهى الىالقطع بالاعتبار او الشك فيه لوضوح انه لم يقم على كل امارة ظنية امارة اخرى مظنون الاعتبار (و الجواب بالمنع من حصول الظن بحكم الشارع بفراغ الذمة مع القطع بعدم حجية القياس و مع التنزل ليس هذا الظن بالفراغ حجة و هذا خارج عن دائرة الظنون المعتبرة لان نتيجة دليل الانسداد عند المحقق مهملة والقدرالمتيقن هو الظن الحاصل من طريق مظنون الاعتبار نفى حال الانسداد يحصل القطع بتفريغ الذمة فى حكم الشارع عند الاكتفاء بتلك الظنون الخاصة دون غيرها (قوله وفيه اولا ان الحاكم على الاستقلال فى باب تفريغ الذمة بالاطاعة و الامتثال انما هو العقل) اقول لابد لتوضيح المرام من تمهيد مقدمة فى المقام وهى انه لابد فى مقام اثبات التكليف واسقاطه من ترتيب قياس من مقدمتين صغرى و كبرى قطعيتين تكون النتيجة الحاصلة منهما قطعية فيكون الاشتغال باليقين والفراغ باليقين ومالاثبوت له باليقين لاحكم للعقل بلزوم الامتثال ضرورة ان الظنون المعتبرة حجة بالذات و ما بالعرض ينتهى الى ما بالذات فاذا قامت امارة معتبرة على حرمة الخمر فلابد من القطع بلزوم ترتيب اثار الحرمة الواقعية على الخمر المعلوم فبعد القطع باعتبار تلك الامارة من ناحية الشارع لابدمن ترتيب قياس من مقدمتين قطعين كى تكون النتيجة قطعية بان يقال هذه الامارة مقطوع الاعتبار فيجب بحكم العقل ترتيب آثار الواقع عليه اذا اعتباره من ناحية الشارع الواجب الاطاعة بالضرورة فدائما يكون اثبات التكليف منتهيا الى حكم العقل القطعى وكذا مقام الاسقاط لوضوح ان حكم العقل بالاجزاء قطعى ناش من المقدمتين كان يقال هذا المأتى به ينطبق عليه المأموريه قطعا فيكون مجزيا واذا اريد الاكتفا بالظن فى مقام الاسقاط و لو حال الانسداد فلابد من الانتهاء الى القطع بترتيب قياس قطعى عليه من ناحية العقل بان يقال هذا ظن بانطباق المأمورية على المأتى به

وهو کاف قطعا فی هذا الحال او یقال هذا ظن بتفریغ الذمة عن المامور به وهو کاف قطعا فی هذا الحال فظهر مما ذکرنا ان الاثبات بالیقین والاسقاط بالیقین و هذا هوالقطع الذی لاتناله ید الجعل لااثباتا ولا نفیا وقدمر ورائك بیانه فی صدر مبحث القطع مستوفی فلیس للشارع فی هذا الباب حکم مولوی اصلا ولو حکم فی هذا الباب کان حکمه ارشادیا اذا تمهد ذلك فنقول لاشك ان نفس سلوك الطریق المجعول لیس فی عرض الطریق العقلی الغیر المجعول فی حال الانفتاح بمعنی کونه فی قبال القطع بلزوم اداء الواقع و عدم انتهائه الی القطع بالاکتفاء به عن اداء الواقع حتی اذا انسد باب طریق العقل لزم الاکتفاء بالظن بالطریق لامتناع تعلق الظن بالقطع الذی هو عدل للظن بالطریق بل الطریق العقلی فی طول الطریق الجعلی فلابدمن الانتهاء الی حکم العقل بالاکتفاء به فی صورة الانفتاح کصورة الانسداد ومن المعلوم ان الطریق المعلوم ولو اجمالا الحجة علی الواقع والطریق الغیر المعلوم لایترتب علیه اثار الحجیة اصلا والمفروض عدم ابتناء هذا الوجه علی العلم الاجمالی بالطریق کما کان کذلك علی قول صاحب الفصول فاذن لا بد من التشبث بذیل عنایة اخری وهی العلم الضروری باهتمام الشارع بالتکالیف الواقعیة ومهما کان الاهتمام مبنیا للتنزل الی الظن فلا شك ان اهتمام الشارع بالتکالیف الواقعیة المحتویة علی المصالح والمفاسد الواقعیة یکون دلیلا لمیا علی حجیة الظن باداء الواقع حقیقة او جعلا بعد بطلان الاحتیاط و هذا هو الذی تعلق القطع من ناحیة العقل الذی لاتناله ید الجعل (قوله قلت الظن بالواقع ایضا یستلزم الظن بحکمه بالتفریغ ولا ینافی القطع بعدم حجیته لدی الشارع) اقول قد عرفت ان اهتمام الشارع بالاحکام الواقعیة المشتملة علی المصالح والمفاسد الواقعیة دلیل انی علی التنزل الی الظن بادائها بعد بطلان الاحتیاط وان نصب الطرق لیس الا من جهة کونها کواشف عنها لامن حیث کون سلوکها فی قبال القطع باداء الواقع بل لاحراز الواقع فالاتیان بالواقع یستلزم حکم الشارع بالفراغ بطریق اولی و لا ینافی القطع بعدم حجیة ما یوجب الظن باداء الواقع کالقیاس اذ المفروض ان النهی عنه نهی طریقی و لازمه عدم منجزیة العامل علی

طبقه فيما اذا خالف الواقع فيكون الظن الحاصل منه باداء الواقع مستلزما للظن بالفراغ فى التوصليات وان كان تجريا لدى الاستناد اليه فى صورة الاصابة للواقع و يستحق عقاب التجرى ولا ينفعه موافقة الواقع حسبما مر تحقيقه فى مبحث التجرى (لا يقال الظن باداء الواقع انما يكون مستلزما للظن بالفراغ فيما اذا حصل من طريق مظنون الاعتبار لا فيما اذا حصل من طريق مشكوك الاعتبار فلا يلزم منه الظن بالفراغ لوضوح ان النتيجة تابعة للاخس من المقدمات فمهما كان الطريق الظنى فى نفسه مشكوك الاعتبار فمجرد قيامه على الظن باداء الواقع لا يستتبع الظن بتفريغ الذمة فاذن يحصل الظن بتفريغ الذمة من الظن بالطريق لا من الظن بالواقع بنفسه فيكون الظن بالطريق اولى بالحجية من الظن باداء الواقع اللازم من الظن بالطريق (لانا نقول اللازم من ذلك عدم حصول الظن بالفراغ قط لما فيه من لزوم محذور التسلسل (بيانه انه لابد من كون الطريق الظنى الذى قام على اعتبار الطريق مظنون الاعتبار و الالم يحصل الظن بالفراغ لما مر من كون النتيجة تابعة لاخس من المقدمات ثم ننقل الكلام فى المرتبة الثانية والثالثة فى السلاسل المتتالية فيلزم التسلسل الا ان يقطع باعتبار واحد منها متقطع عليه وهذا خروج عن محل الكلام من اعتبار الظن فى حال الانسداد وحل الاشكال لما نبهنا عليه من ان الاهتمام دليل لمى على اعتبار الظن بالواقع المستلزم للظن بالفراغ وهذا الظن مقطوع الحجية فى حال الانسداد و معه لاحاجة الى قيام الطريق المظنون الاعتبار على الظن بالواقع كى يرد محذور التسلسل وحصول الظن من الامارات الكاشفة نوعا وجدانى فانه كثيراً اما يحصل الظن منها فى بادى الامر فى النظرة الاولى و بتقدح خلافه فى الذهن فى النظرة الثانية و قدسبق شطر من ذلك مما يناسب المقام فى صدر مبحث الاجماع المنقول ومن المعلوم انه بمجرد حصول الظن فى النظر الاولى ينسحب اليه حكم العقل بحجيته فى حال الانسداد على نحو البت فلا ضير ح فى كون السبب لحصوله مشكوك الاعتبار نعم لو ارتفع الظن فى النظرة الثانية انتفى الحكم بانتفاء موضوعه (لعل قوله فافهم اشارة الى ماذكرنا (ولا يخفى انه وقع فى بعض النسخ (قلت الظن بهما على (الاقوى يستلزم الحكم بالتفريغ)

بدل قوله (قلت الظن بالواقع ايضم يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ وهذه النسخة هى المصححة بخط الاستاد فالاعتبار بها (قوله ولا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقا منصوبا شرعا) اقول لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد التى حاصلها بقاء التكليف وانسداد باب العلم وعدم وجوب الاحتياط رأسا وعدم جواز الرجوع الى الاصول طرا على كون الظن طريقا مجعولا من ناحية الشارع بل لامجال معها لاستكشاف الطريق الشرعى واقعا سواء كان الظن اوغيره لوضوح ان استكشاف الظن اوغيره مبنى على وجوب الجعل على الشارع فى حال الانسداد و كون تركه قبيحا لمكان لزوم التكليف بالمحال مع بقائه حين الانسداد اونقض الغرض من عدم الجعل فى هذا الحال ولامسرح للعقل فى ادراكه مع جواز الايكال الى ما استقل به العقل فى هذا الحال من كون الظن طريقا الى الواقع عند الدوران بين الظن والشك والوهم والعمل بالظن عند انسداد باب العلم هى الطريقة المألوفة بين الموالى والعبيد ومع جواز ذلك لايبقى مجال للكشف اصلا بل لابد من القطع بعدم اجتزاء الشارع بحكم العقل وطريقة العقلاء كى يحصل القطع بجعل الطريق الشرعى عندئذ (ثم لامجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل بلزوم العمل بالظن بمعونة القاعدة الملازمة اذقدمرفى مبحث التجرى وغيره ان كل مورد استقل العقل باستحقاق العقوبة عند المخالفة والمثوبة عند الموافقة فليس قابلا للحكم المولوى لوضوح ان الغرض من البعث والزجر جعل الداعى للمكلف على الامتثال فلولم ينجع حكم العقل بالاستحقاق فى نفس المكلف لم ينقدح الداعى من الحكم المولوى فى نفسه فيلزم اللغوية هذا بالنسبة الى فعل المكلف واما بالنسبة الى عدم جواز مؤاخذة الشارع بازيد من الاطاعة الظنية فلانها فعل الشارع وفعله غير قابل للتكليف بثاتا (لايقال قضية ذلك امتناع كون الظن منصوبا شرعا فى حال الانسداد و كونه حجة بمعونة مقدماته او بدليل آخر (لانا نقول جعله فى حال الانسداد بملاك يوجب نصبه وحكمة داعية اليه لاينافى استقلال العقل بلزوم الاطاعة بنحو الاطاعة الظنية فى حال الانسداد كحكم العقل بلزوم الاطاعة بنحو الاطاعة القطعية فى حال الانفتاح فكما ان نصب

الطريق بملاك يوجب نصبه فى حال الانفتاح لا ينافى كون حكم العقل بالاطاعة القطعية غير قابلة للحكم المولوى فكذا نصب الطريق فى حال الانسداد اذ الاطاعة الظنية من مراتب الاطاعة فى هذا الحال فظهر من ذلك كله ان لا منافات بين جعل الطريق فى كل حال وبين عدم قابلية حكم العقل بالاطاعة للملازمة على كل حال (قوله فانقدح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات الاعلى نحو الحكومة دون الكشف) اقول الكلام هنا فى الحكومة على قول المشهور و هو التنزل من الامتثال القطعى الى الامتثال الظنى لا الحكومة على قول الشيخ ره المستلزمة للتبعيض فى الاحتياط والفرق بينهما فى النتيجه هو لزوم العمل على طبق الظنون المثبتة للتكليف على الحكومة عند المشهور اذ ماله اطاعة ظنية فى حال الانسداد هى الاحكام الالزامية التى تكون باقية على ما عليها فى حال الانسداد لا غير ها الذى لا اطاعة لها اصلا بخلاف القول بالتبعيض لان قضية العلم الاجمالى هو اتيان المعلومات اجمالا بمقدار لا يستلزم العسر والظن وغيره سيان فى عدم كونه حجة منجزة للواقع فليس ذا تنزلا من الاطاعة القطعية الى الاطاعة الظنية فاذن يختلف التعميم والتخصيص على حسب المسلكين فمورد التعميم والتخصيص على مسلك المشهور هى الظنون المثبتة للتكليف حسبما ياتى بيانه من ذى قبل بخلاف مسلك الشيخ قده فان مورد التعميم والتخصيص هى الظنون النافية للتكليف لكى يرفع اليد فيها عن الاحتياط المبعض دون الظنون المثبتة الموافقة للاحتياط وقد تعرض الشيخ قده لذلك بعد ذكر الوجوه الثلاثة للتعميم بقوله (ثم ان العقل حاكم بان الظن القوى الى قوله لكنك خبير بان هذا ليس من حجية مطلق الظن ولا الظن الاطمينانى فى شيئى الخ) لكنه ربما يترائى ان صدر كلامه مخالف لذيل كلامه (اعنى قوله واما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة العقل بوجوب الاطاعة الظنية) لانه يترائى منه الحكومة على قول المشهور كما لا يخفى (ومراد الاستاد بيان التعميم والتخصيص على الحكومة عند المشهور وقد تقدم فى ذيل المقدمة الخامسه من دليل الانسداد ان مسلك الاستاد مخالف لمسلك الشيخ قده ومسلك المشهور (لا يقال بعد بطلان الاحتياط الكلى رأسا لم يبق اثر

للعلم الاجمالی بالاحکام الواقعیة بتاتا فح لابد من التشبث بذیل الاجماع علی عدم جواز اهمال معظم الاحکام فاذن یستکشف بنحو اللم جعل طریق من ناحیة الشارع ولیس ذا بعد بطلان الاحتیاط الا الظن فالحکومة باطلة من اصلها (لانا نقول لابد من القطع بذلك من ناحیة الشارع و لا مجال له مع احتمال ایکال الشارع الی حکم العقل بالاطاعة الظنیة حال الانسداد ومع استقرار بناء العقلاء علی ذلك بل یسعنا ان نقول بالحکومة علی تقدیر جعل الطریق الغیر الواصل الی المکلف و لو بطریقیة بعد بطلان الاحتیاط للزوم محذور العسر حسبما نبه علیه الاستاد فی کلماته (و لا یرد علیه ما فی الدرران القائل بهذا لمعنی لیس قائلا بحکومة العقل و الا لم یقل بالطرق الشرعیة المجعولة حال الانسداد انتهی) والجواب انه لا اثر للطریق الغیر الواصل وجدانا اصلا فاذن یکون المرجع الی حکم العقل بالاحتیاط و مع لزوم محذور العسر فیه یستقل العقل بالاطاعة الظنیة فیکون الظن ح حجة منجزة للواقع ولا نعنی من الحکومة الا ذلك (قوله وعلیها فلا اهمال فی النتیجة اصلا سببا ومورداً ومرتبة لعدم تطرق الاهمال والاجمال فی حکم العقل انتهی) اقول تارة یقرر دلیل الانسداد فی کل مسئلة بنفسها و یلاحظ انسداد باب العلم و العلمی فیها مع فرض انفتاح باب العلم فی غیرها من المسائل الاخر وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانین ویظهر من صاحب المعالم والشیخ البهائی فی الزبدة علی ما حکی عنهم فی الفرائد و بناء هذا القول علی ابطال البرائة و الاحتیاط فی کل مسئلة لان اعتبار اصالة البرائة لاجل افادتها الظن فلا دلیل علی اعتبارها مع حصول الظن بخلافها و کذا الاستصحاب ولعدم الدلیل علی وجوب الاحتیاط فی موارد العلم الاجمالی فانه انما یوجب عدم جواز المخالفة القطعیة لا وجوب الموافقة القطعیة فمها انسد باب العلم فی مسئلة و احدة وبطل الاصول و الاحتیاط فیها کان لازمه حجیة الظن المطلق فیها مطلقا فیما اذا کانت نتیجة دلیل الانسداد حجیة الظن فی الفروع لا فی الاصول اذ لا یتأتی الترجیح مع وحدة الظن فی المسئلة الفرعیة لان اللازم من فرض تمامیة المقدمات فی کل مسئلة حجیة الظن الموجود فیه مطلقا و فرض الاهمال ملازم لعدم تمامیتها

فيها (هف) و هذا بخلاف ما اذا كانت نتيجتها اعم من الظن فى المسئلة الاصولية فان الظن ح يتعدد ح بحسب المراتب والاسباب فاذن يختلف الحال ترجيحا واطلاقا واهمالا حسب اختلاف تقريرها حكومة و كشفا نعم الظن بالواقع يلازم الظن بقيام امارة مظنونة الاعتبار عليه بخلاف العكس و هذا كله بناء على تقرير دليل الانسداد فى كل مسئلة بنفسها وليس هذا محل كلام الاستاد بل الكلام فى انسداد باب العلم فى معظم المسائل الفرعيه وتقرير دليل الانسداد فيها خاصة و من المعلوم ان لا اهمال فى النتيجة اصلا اذ حكم العقل بالاطاعة الظنية انما يكون فى مرتبة نازلة عن الاطاعة العلمية فكما ان تمام الموضوع لحكم العقل فى حال الانفتاح هو القطع بما هو انكشاف عن الواقع بلا تفاوت سببا و موردا كذلك تمام الموضوع فى حال الانسداد هو الظن بما هو انكشاف عن الواقع مطلقا كما هو قضية التنزل من الاطاعة القطعية الى الظنية (قوله و اما بحسب المورد فيمكن ان يقال بعدم استقلاله بكفاية الاطاعة الظنية الا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه) اقول هذا التفاوت بحسب المورد انما جاء من قبل تفاوت متعلق الظن لا من قبل نفسه بما هو انكشاف ظنى عن الواقع (بيانه ان الحكم الواقعى فى مورد الفروج والدماء حكم فعلى حتمى يمتنع جعل الحكم الظاهرى على خلافه وليس مجرى للبرائة العقلية ومن المعلوم ان معنى حجية الظن فى حال الانسداد ان يكون منجزا للواقع فيما ادى الى الاحكام الالزامية و الرجوع الى مقتضى الاصل فى غير ذلك سواء وجد ظن بحكم غير الزامى ام لا و مع فرض كون الحكم الواقعى فى مورد حتميا لايصلح الرجوع فيه الى الاصل المخالف للاحتياط و لو مع الظن بالعدم مثلا اذا كان هناك رجلان مجهولى الحال وظن بكون احدهما المعين مسلما والآخر كافرا فليس مظنون الكفر مهدور الدم بحكم اصالة البرائة لعدم جريانها فى هذا المورد فاذن يستقل العقل بلزوم الاحتياط فى هذا المورد فيما فيه مزيد اهتمام شرعا فيما اذا لم يلزم العسر من الاحتياط فظهر مما ذكرنا ان التفاوت فى هذا المورد من جهة خصوصية فى الحكم الواقعى لا من جهة الظن بما هو انكشاف للواقع (فالقول بان ما

افاده الاستاد من الترجیح من حیث المورد یناسب القول بالتبعیض فی الاحتیاط لا الحکومة علی قول المشهور بعید عن الصواب (قال فی نهایة الدرایة واما الترجیح من حیث المورد فلان موارد الدماء و الفروج و شبهها حیث انه علم اهتمام الشارع بها ازید من غیرها فرفع الید عن الاحتیاط فی غیرها اولی والالزم ترجیح المرجوح انتهی) و فیه ان التنجز فیها مستند الی العلم بالاهتمام لا الی العلم الاجمالی الذی هو الاساس للقول بالتبعیض فی الاحتیاط والتنجز فی غیرها مستند الی الظن من باب الحکومة بعد سقوط العلم الاجمالی عن الاثر راسا ومن الواضح ان هذا یناسب القول بالحکومة لا القول بالتبعیض (قوله و اما بحسب المرتبة فکذلك لایستقل الا بلزوم التنزل الی مرتبة الاطمینان من الظن بعدم التکلیف الا علی تقدیر عدم کفایتها فی دفع محذوو العسر) اقول مفاد هذه العبارة منطبق علی التبعیض فی الاحتیاط لا علی الحکومة علی قول المشهور (بیانه ان قضیة العلم الاجمالی هو الاحتیاط فی اتیان کل محتمل الوجوب وترك کل محتمل الحرمة وللفرار من محذور العسر لابد من التبعیض فی الاحتیاط علی ما هو مختار الشیخ قده ولا یثبت من ذلك الاجواز العمل بالظن بالعدم فی الجملة فلابد من الفرق بین مراتب الظن قوة ودونها بان یؤخذ بالظن الاطمینانی بالعدم ویحتاط فی غیره ویرجع فی مورده الی الاصول المثبتة الاعلی تقدیر عدم کفایة مرتبة لاطمینان فی دفع محذور العسر فح لابد من ضمیمة جملة من موارد الظن بالعدم الذی دون مرتبة الاطمینان لکیلایقع المکلف فی العسر والحرج وهذا کما تری منطبق علی التبعیض فی الاحتیاط وهو خروج عن محل الکلام (وفی بعض النسخ اسقاط لفظ بعدم التکلیف وحق العبارة هو الاقتصار علی (قوله لایستقل الا بلزوم التنزل الی مرتبة الاطمینان من الظن) واسقاط الزیادة علیها وح تنطبق علی الظن من باب الحکومة (توضیحه ان قضیة الحکومة لزوم العمل علی طبق کل ظن بالحکم الزامی مطم والرجوع الی البرائة فی مورد الظن بالعدم الااذا فرض لزوم الحرج والعسر من الالتزام بالظنون کلها ولابد من لزوم التنزل الی مرتبة الاطمینان من الظن بالحکم الالزامی و ترك العمل بغیرها للفرار عن محذور العسر ولو ارتفع المحذور بالاقل من ذلك فاللازم الاقتصار

عليه (قوله واما على تقدير الكشف فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا اهمال فيها ايضم بحسب الاسباب) اقول ينبغى ان نتكلم فى موضعين الموضع الاول فى التعميم والتعيين على المبانى بعد استكشاف الطريق على نحو من الانحاء الثلاثة الموضع الثانى فيما هو الحق من الانحاء الثلاثة والمهم فى هذا المبحث التكلم فى الموضع الاول فنقول الذى يستفاد من الوجه الثالث من الوجوه الثمانية للمحقق صاحب الحاشية على المعالم هو الطريق الواصل بنفسه ومقتضاه ترجيح بعض الظنون المتعلقة بالواقع على بعض آخر نظراً الى حصول القوة لانضمام الظن بحجيتها الى الظن بالواقع وقد نقل الشيخ قده جملة من كلماته بعد ذكر المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض الظنون فراجع ومن المعلوم انه بعد استكشاف حجية الظن بالواقع بلاخصوصية فى الطريق الى الظن فلامحالة يكون الكل حجة بحسب الاسباب لولم يكن بينها ماهو المتيقن وكذا بحسب الموارد والالزم عدم وصول الطريق الى المكلفين وبقوا حيارى مع ان الغرض من جعل الطريق فى حال الانسداد رفع الحيرة وكشف الطريقة واتمام الحجة كماهو مبنى هذا القول فالذى يصلح ان يصل الى المكلف ويتعين لديه من دون نصب طريق آخر عليه من العوارج هو الظن المطلق بعد بطلان الاحتياط رأسا وعدم جريان الاصول طراً وهذا هو الطريق الواصل بنفسه ولا اهمال فيه اصلا لاموردا ولاسببا ولامرتبة اذلو كان فى الظنون قدر متيقن سببا ولومن جهة الظن بالحجية او مرتبة من جهة وجود الظنون الاطمينانية الوافية لكانت هى المتعينه فلا اهمال ايضم حيث ان الغرض انما تعلق بوصول الطريق الى المكلف وتعينه لديه من دون نصب علامة عليه وهذا نظير قرينة الحكمة الموجبة لحمل المطلق الوارد فى مقام البيان على الاطلاق بعدعدم نصب القرينة ومعها يحمل المطلق عليها فالاهتمال مع كونه فى مقام بيان الحجة مناف للغرض فمراد الاستاد من قوله ففيها اهمال انه لايعامل مع الطريق الواصل ح معاملة الاطلاق ولابدمن الاقتصار على خصوص الاطمينانى من الظنون لانه تبقى حيرة للمكلف فى هذه الصورة فالخصوصية المتعينة بنحومن انحاء التعين المذكورة ايضم واصلة بنفسها كنفس الاطلاق

عند عدم واحد منها (قوله ولو قيل بان النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه) اقول قد عرفت ان الظن المطلق او واحد من انحاء التعين هو الطريق الواصل بنفسه وهو الذى يكفى فيه اجراء مقدمات دليل الانسداد فى الفروع بضميمة وجوب النصب على الشارع ولاتمس الحاجة الى اجراء مقدمات اخرى فى مسئلة الاصول فى تعيين الطريق على الطريق ومع مسيس الحاجة الى ذلك فلاجرم ان النتيجة ح هواعم من نصب الطريق الواصل بنفسه وهذا هو الذى رأى من النراقى قده فى محكى عوائده وهو منكر لحجية مطلق الظن وانما اورده الزاما على القائلين بالظن المطلق (نقال كما يقولون يجب علينا فى كل واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوما لنا يجب فى تعيينه العمل بالظن فكذا نقول بعد ماوجب علينا العمل ولم نعلم تعيينه يجب علينا فى تعيين هذا الظن العمل بالظن ثم اعترض على نفسه بما حاصله ان وجوب العمل بمظنون الحجية لاينفى غيره فقال قلنا نعم ولكن لايكون ح دليل على حجية ظن آخر اذ بعد ثبوت حجية الظن المظنون الحجية ينفتح باب الاحكام ولايجرى دليلك فيه ويبقى تحت اصالة عدم الحجية انتهى) فبعد اجراء المقدمات فى المسائل الفرعية و كون النتيجة هى الحجة الواصلة ولو بطريقها لابد من اجرائها مرة اخرى فى المسئلة الاصولية لاستكشاف الطريق الى الطريق ومعه لاحاجة الى اجراء المقدمات مرة ثالثة فيما اذ لم يكن بين الظنون تفاوت بالظن بالاعتبار او بالقوة والحاصل انه بعد اجراء المقدمات فى المسئلة الاصولية فان كان هناك ظن واحد سنخا ولااختلاف فيه بواحد من انحاء التعين اصلا كما اذا قام الاجماع المنقول على حجية الظن الحاصل من الخبر الموثوق به الوافى بمسائل الفقه فان الظن الحاصل من الاجماع المنقول على ذلك ظن واحد فلااشكال فى صيرورته حجة بمعونة اجراء مقدمات الانسداد فى الظن الحاصل منه الذى هو مسئلة اصولية وان كان هناك ظنون متعددة لاتفاوت بينها بنحو من انحاء التعين فلااشكال ايضا فى حجيتها كما اذا قام الاجماع المنقول على حجية الظن الحاصل من الخبر الصحيح وقامت الشهرة على حجية الظن الحاصل من الخبر الموثق مع عدم التفاوت بين الظنين الحاصلين من السببين و كان الخبر الصحيح والموثق وافيين

بمسائل الفقه فانه لاشكال ايضم فى كون الظنون الحاصلة من الخبرين بالمسائل الفقهية حجة بمعونة دليل الانسداد الجارى فى المسئلة الاصولية واما اذا كان الصنون الحاصلة من الاجماع المنقول الذى هو مظنون الاعتبار دون غيره وانية فلابد من الاقتصار عليه بمعونة اجراء المقدمات مرة اخرى وسيمر عليك بيانه (ايقاظ) لاينهب عليك الفرق بين الواصل بنفسه وبين الواصل ولو بطريقه من جهة الاسباب الطولية فان الملاك فى الترجيح فى الواصل بنفسه هو كون الطريق المفيد للظن بالواقع هو مظنون الاعتبار ولااعتبار بالظن بالطريق كما اذا فرض حصول الظن بالواقع من الخبر الواحد ثم حصل الظن من الاجماع المنقول بحجية خبر الواحد لوضوح ان الواقع لايصير اقوى من غيره كى يكون اقرب الى الواقع وحيث ان ملاك الخصوصية التى يصح للشارع الايكال اليها لكيلا يلزم نقض الغرض من عدم ارادة الاطلاق ان تكون بمنزلة قرينة مصحوبة لجعل الطريق الواصل بنفسه فليس كل خصوصيه كك الااذا كان قضية جريان مقدمات دليل الانسداد فى الفروع صحة الايكال عليها فى الطريق الواصل بنفسه فلاجرم ان تلك هى التى تكون موجودة فى نفس الطريق الى الواقع لافى الطريق الى الطريق اذتلك محتاجة الى اجراء المقدمات مرة اخرى فى المسئلة الاصولية لكى ينسحب فيها الملاك فخصوصية الظن بالطريق الى الطريق انما يصح الايكال اليها فى الطريق الواصل ولو بطريقه لافى الطريق الواصل بنفسه فكما ان تلك الخصوصية لاتتنزل من المرتبة التالية الى المرتبة المتلوة كك لاترتقى من المتلوة الى التالية مثلا اذا قام خبر الواحد الصحيح على ثبوت احكام فرعية وافية ويكون الظن الحاصل مظنون الاعتبار او قويا وقد حصل ظنون من قيام الشهرة والاجماع المنقول ونحوهما متساوية فيها بواحد من انحاء التعينات فقضية اجراء دليل الانسداد فى المسئلة الاصولية حجية جميعها بناء على الطريق الواصل ولو بطريقه وان كانت تلك الظنون قائمة على حجية غير خبر الواحد ايضم ولايسع للعقل ان يرجح خصوص الظن الحاصل من خبر الواحد على غيره لمكان تلك المزية فيه دون غيره فلاجرم ان تلك الظنون الحاصلة من تلك الاسباب تقع وسطا لاستنباط احكام فرعية اكثر

مما يقع خبر الواحد وسطا لها (قوله والا فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها او مظنونه باجراء مقدمات دليل الانسداد مرة او مرات فى تعيين الطريق المنصوب (اقول الظن لايصير مقطوع الحجية بمجرد الظن بالاعتبار او بقوة الظن مع عدم قيام الحجة على ذلك الظن لاحتمال عدم حجيته وحجية غيره لدى الشارع و يكون الواصل هو الطريق المعتبر لان المفروض ان النتيجة اعم من الوصول بطريقه ومع هذا الاحتمال لايصير مظنون الاعتبار او الظن القوى طريقا واصلا الا باجراء المقدمات مرة اخرى فى المسئلة الاصولية لا ستكشافه طريقا و اصلا بان يقال قد انسد باب العلم بالطريق الواصل ولا مجال لاصالة البرائة بعد العلم بجعل الطريق ولا للاحتياط اذ لا وصول للطويق و لو بطريقه مع لزوم الاحتياط عقلا لان لازمه الاهمال فى الايصال وحيث ان الطريق بتلك الخصوصية قابل للاجزاء به دون الفاقد لها على تقدير كونها وافية بمسائل الفقه فلا محالة يتعين الواصل فى الظن الحاصل منها سواء كان ظنا واحدا او اكثر مع تساوى الابعاض ولا يذهب عليك انه لابد ان ينتهى الى حجة واصلة بنفسها فى السلسلة الطولية على هذا المبنى ايضم والايلزم التسلسل ولامعنى للاهمال فى النتيجة فى المسئلة الاصولية والا يلزم الخلف اذ المفروض وصول الطريق و لو بطريقه وتنتهى السلسلة فى المرتبة الثالثه و تقف عندها فى المسئلة الاصولية بمعنى ان التفاوت بواحد من التعينات انما ينحضر فى علم الاصول فى المرتبة الاولى و الثانية و يكون الظنون فى المرتبة الثالثة متساوية و لمكان تساويها حجة كلها فيما اذا وصلت النوبه اليها باجراء مقدمات دليل الانسداد مرة اخرى مثلا اذا حصل الظن بوجوب شيئى من خبر الواحد ففى هذه المرتبة يتحقق التفاوت بواحد منها ثم اذا فرض قيام الاجماع المنقول على حجية الخبر وكان الاجماع مظنون الاعتبار وهذه مرتبة ثانية وفيها ايضم يتحقق التفاوت بواحد منها وغب ذاما ان ينتهى الى القطع فى حال الانفتاح او الى الظن المطلق فى حال الانسداد متساوى الابعاض وليس لنا فى علم الاصول ادلة على حجية الظن فى المرتبة الثالثة لكى ينسحب فيها التفاوت بواحد منها لانه انما يتحصل المرتبة الثالثة من ضيرورة

بعض مسائل هذا العلم بعد ثبوته دليلا على بعض آخر كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر انه لو كان ذوالمرية غير وافية فلا محالة يكون ذوالمزية بضميمة غيره حجة ويكون المجموع هو الطريق الواصل (قوله واما بحسب المورد والمرتبة فكما اذا كانت النتيجة هى الطريق الواصل بنفسه) اقول، المراد من المورد هى الظنون المتعلقة بالاسباب كالظن باعتبار خبر الواحد والشهرة والاجماع المنقول ونحوها فانها مع تساويها و عدم مزية فى واحد منها حجة باجمعها و الا يلزم الاهمال فى النتيجة و عدم وصول الطريق و لو بطريقه والمراد من المرتبة قوة جملة من الظنون القائمة على حجية الطريق وباجراء المقدمات مرة اخرى تتعين من بينها فيما اذا كانت وافية و مع عدم وفائها يكون المجموع حجة و هى لا تتنزل الى المرتبة المتلوة مع عدم ايجابها القوة فيها وقد مر بيانها مستوفى قبيل ذلك (قوله و لو قبل بان النتيجة هو الطريق و لو لم يصل اصلا فالاهمال فيها يكون من الجهات) اقول المحكى عن شريف العلماء استاد الشيخ قدهما انه ذهب الى جريان دليل الانسداد فى الفروع خاصة لافى مسئلة الاصول ويقول بان النتيجة حجية الظن فى الفروع على نحو الاهمال و قد تشبث بذيل قاعدة الاحتياط فى الظنون القائمة على الاحكام الالزامية و من المعلوم انه لا يترتب على قاعدة الاحتياط اثرا بحجية اصلا اذ اثر حجية الظن على القول بالكشف ان يكون منجزاً للواقع على تقدير الاصابة فى الاحكام الالزامية والمرجع فى غيرها هو البرائة وليس ذلك قضية الاحتياط فى الطريق بل لابد من الاحتياط ايضم فى المسئلة الفرعية الا اذا لزم حرج محذور العسر فاذن يكون المرجع هو الحكومة عقلا حسبما مر بيانه فى ذيل تقرير الحكومة نعم لو كان بين الظنون متيقن الاعتبار و كان وافيا بمسائل الفقه لزم الاخذ به بخلاف الظن بالاعتبار وقوته فانه لا عبرة بهما على هذه الطريقة والفرق بينهما ان هاتين بمنزلة القرينية المصحوبة بحيث يكفى دليل الانسداد بنفسه للترجيح بهما بلا حاجة الى قيام الدليل من الخارج على الملازمة ومن البين انه لامجال للترجيح بهما مع اهمال النتيجة من هاتين الجهتين كما هو قضية كونها هو الطريق ولو لم يصل اصلا وهذا بخلاف القدر المتيقن الثابت بمعونة

الاجماع على الملازمة بين حجية شيئ وحجية الظن الحاصل من الخبر الصحيح مثلا المفروض كونه واقيا اذ لازمه كونه هو القدر المتيقن فى حال الانسداد حسبما ياتى بيانه من ذى قبل لانه ليست النتيجة خصوص الحجة الغير الواصلة بل اعم من غير الواصلة فلا ينافى وصولها اتفاقا من جهة قيام الاجماع على الملازمة (قوله لعلك تقول ان القدر المتيقن الوافى لو كان فى البين لما كان مجال لدليل الانسداد) اقول بيان التوهم ان متيقن الاعتبار هو الذى يجب العمل به على كل تقدير فيكون من الظنون الخاصة للعلم التفصيلى بحجيته ومعه لامجال لدليل الانسداد اذمن مقدماته انسداد باب العلم والعلمى كليهما (قوله ولكنك غفلت عن ان المراد بالعلم اذا كان اليقين بالاعتبار من قبله) اقول هذا جواب عن التوهم (توضيحه ان ميزان الفرق بين الظن الخاص والظن المطلق ان الاول هو ماثبت اعتباره بدليل آخر غير دليل الانسداد وان الثانى هو ما ثبت اعتباره بدليل الانسداد بمعنى ان دليل الاعتبار اذا كان ناظراً ابتداء الى حجية ظن من الظنون بلا ملاحظة حال الانسداد كان ذلك من الظنون الخاصة بخلاف ما ثبت بمعونة دليل الانسداد و الظن القدر المتيقن هنا ليس كذلك بيانه ان دليل الانسداد دليل فى بارى الامر على حجية الظن فى الجملة و غب ذا اذا ثبت ملازمة بدليل قاطع من الخارج بين حجية شيئ و حجية القدر المتيقن بحيث يصير اولى بالحجية بمعونة ذلك الدليل فلا محالة ينهض دليل الانسداد مثبتا لحجية الظن القدر المتيقن فمثل هذا لايكون ظنا خاصا بل هو داخل فى الظن المطلق وهذا هو الملاك فى الفرق بينهما لاما قيل من ان الظن الخاص ما يكون ظنا نوعيا و يكون الدليل متكفلا لحجية السبب لحصوله و الظن المطلق ما يكون ظنا شخصيا قام الدليل على حجيته بشخصه اذ لا مانع من كون نتيجة دليل الانسداد على الكشف ظنا نوعيا حاصلا من سبب خاص كما اذا ثبت اعتباره بمعونة دليل الانسداد بعد قيام الدليل القاطع على الملازمة وماقرع سمعك من التفوه بالظن الشخصى فى هذا الباب فانما هو على تقرير الحكومة لاالكشف كما انه لامانع من كون الظن خاصا مع كونه شخصيا الاترى انه ذهب بعضهم الى اشتراط

حجية الظواهر بحصول الظن منها مع انه من اهل الظنون الخاصة فالميزان فى التميز بين القبيلتين هو ما ذكرنا ومن هنا ظهر انه لو قام الاجماع مثلا على حجية الظن حال الانسداد لابه كان ظنا خاصا لا مطلقا و المقصود هو التفرقة بين الظن الانسدادى والظنون الاخرمن حيث تاخر رتبته عنها ولا مشاحة فى التسمية سمى هذا ظنا مطلقا وتلك ظنا خاصا او بالعكس و قدمر شطر من ذلك فى مبحث حجية قول اللغوى (و اما بيان طريق الا ستدلال انه إذا قام الاجماع على ثبوت قضية شرطية المتضمنة للملازمة بين حجية مطلق الظن والظن الحاصل من الخبر الصحيح مثلا من دون عكس بان يقال لو كان ظن حجة لكان الظن من الخبر الصحيح حجة فلا محالة يكون مفادها الاولوية بالنسبة الى الظن الخبرى فى الاعتبار ومن البين ان مناط صدق الشرطية ثبوت الملازمة حقيقية او جعلا وهى تجامع صدق الطرفين و كذبهما فاذن تتحقق مع العلم باعتبار مطلق الظن وعدم العلم بذلك ومعنى كون الشرط اولى بالاعتبار من غيره انه لو كان غيره معتبراً لزم اعتباره واما لو كان هو معتبرا لم يلزم اعتبار غيره فليس المراد من متيقن الاعتبار مقطوع الاعتبار فى كل حال بان يقوم قاطع على اعتباره مطلقا فان مفاد ذلك قضية بتية لاشرطية وبالجملة وجود خصوصية مستفادة من دليل خارج فى بعض الظنون بحيث توجب الاولوية بالاعتبار من غيره ولايلازم القطع بحجيته ولا بحجية غيره شرعا ومهما ثبتت الملازمة بدليل خارج فلا شك ان الدليل على احد المتلازمين انما هو الدليل على الآخر لا على الملازمة المتقدمة رتبة على ذلك مثلا الدليل على وجود الشمس هو وجود النهار لاعلى الملازمة الثابتة بعلة اخرى هذا فى التلازم الحقيقى و كذا فى التلازم الجعلى ويقال فيما نحن فيه ان دليل الانسداد قام على حجية الظن فى الجملة وبمقتضى الملازمة الثابتة من الخارج يثبت حجية الظن من الخبر الصحيح مثلا على تقدير كونه وافيا وهو المراد من القدر المتيقن فى هذا المبحث ولاينهب عليك ان عدم ثبوت الاجماع على حجية الخبر الصحيح بنحو البت فى كل حال لامر فى مبحثه من المناقشة فى ذلك لاينا فى ثبوت الملازمة بالاجماع بدعوى اتفاق الكل على انه لو كان الظن

معتبرا لکان هذا الظن الخاص معتبرا بل یمکن تسریة ذلک من المتیقن الحقیقی الی المتیقن الاضافی ایضم والمراد من المتیقن الحقیقی هو الظن الاولی بالاعتبار بالنسبة الی کل مایفید الظن والمراد من المتیقن الاضافی هوالظن الاولی بالاعتبار بالنسبة الی ما دون ذلك او بالنسبة الی بعض الامارات و الوجه فی التسریة بان یقال بعد عدم وفاء الخبرالصحیح بمسائل الفقه یتعدی منه الی مادونه من الاعتبار کخبرالموثق مثلا وعلی تقدیر و فائهما بها یستدل علی حجیتها بدعوی اتفاق الکل بانه لو کان هناك ظن معتبر لکان الظن الحاصل منهمامعتبرا لکن الظن فی الجملة حجة بدلیل الانسداد فیکون الظن الحاصل منها حجة و القیاس فیما نحن فیه استثنائی قد ثبت القضیة الشرطیة بالاجماع وثبت المقدم بمعونة دلیل الانسداد فلئن کان دلیل الانسداد عقلیا لزم کون ثبوت المقدم عقلیا لوضوح ان النتیجة تابعة للکبری واما ثبوت نفس الملازمه بالاجماع فهو شرعی لاعقلی ولیس المهم فی هذا المقام تمیز العقلیة عن الشرعیة بل المهم تحصیل القدر المتیقن فالمناقشة فی ذلك خال عن الجدوی (ثم لایذهب علیك ان القدر المتیقن بالمعنی المذکور سار فی الانحاء الثلاثة من الطرق اذ من السریان فی ادناها اعنی الطریق الغیرالواصل ولوبطریقه یثبت السریان فی اوسطها واعلاها بطریق اولی کمایخفی وقدمر بیان جریانه فی الارنی سابقا (قوله ان الظن باعتبار ظن بالخصوص یوجب الیقین باعتباره من باب دلیل الانسداد علی تقدیر الکشف) اقول المظنون الاعتبار بمجرد الظن به لایکون حجة علی الواقع لمکان احتمال عدم حجیته عند الشارع وحجیة غیره کما صدرمنه اعتبار جملة من الامارات بلاظن باعتبارها بمعنی عدم کون مظنون الاعتبار موضوعا للاعتبار عنده وهذا لاینافی القطع بحجیته بملاحظة دلیل الانسداد ضرورة انه علی الفرض لایحتمل ان یکون غیره حجة بلانصب قرینة بان یکون مشکوك الاعتبار و موهومه حجة دون مظنون الاعتبار ویسع للشارع الایکال الیه فی مقام الایصال فیما اذا کانت النتیجة هو الطریق الواصل بنفسه و کان مظنون الاعتبار وافیا بمسائل الفقه فیکون مظنون الاعتبار بمنزلة القرینة المصحوبة فی مقام البیان واحتمال التعمیم الی مطلق الظن منسدلوجود

الظن الذی له مزیة زائدة لدی العقل بقدر الکفایة ویمکن ان یکون وجه عدم نصب العلامة مع تعلق الغرض بوصول الطریق هو الانکال علی استقلال العقل بلزوم الاقتصار علی ذلك والا یلزم نقض الغرض فاذن یجری اصالة عدم الحجیة فی غیره وقدمر شطر من الکلام فیه سابقا والمقصود الاشکال علی الشیخ قده حیث انه سلم اعتبار القدر المتیقن وانکر اعتبار الظن بالاعتبار فی مقابلة المحقق صاحب الحاشیة علی المعالم (قال ان المرجح الاول وهو تیقن البعض الی الباقی وان کان من المرجحات لکنه لا ینفع لقلته وعدم کفایته انتهی) (وقال واما المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض نفیه انه لادلیل علی اعتبار مطلق الظن فی مسئلة تعیین الظن المجمل انتهی ملخصا) وقد عرفت الدلیل علی اعتباره بملاحظة دلیل الانسداد (قوله ومن هنا ظهر حال القوة) اقول الترجیح بالظن الاطمینانی کالترجیح بالظن بالاعتبار طابق النعل بالنعل (قوله ولعل نظر من رجح بها الی هذا الفرض) اقول الظاهر ان مرجع الضمیر هو القوة لقربها لا خصوصیة الظن والوجه فی تخصیصها بالذکر مع اشتراکهما فی صحة الترجیح بهما ان المحقق یقول بالترجیح بالظن بالاعتبار لاجل ایجابه القوة فی الظن بالحکم الشرعی وظاهر کلامه فی الوجه الثالث من الوجوه الثمانیة هو الطریق الواصل بنفسه وربما یتراءی من بعض کلمات الشیخ ان اشکاله یتوجه الی الطریق الواصل ولو بطریقه (وفی بعض کلماته کقوله فاعلم انه قد یصح تعیینها بالظن فی مواضع الخ) ما لا یخفی من التشویش (ایقاظ) لا یذهب علیك ان الترجیح بالظن بالاعتبار وبقوة الظن ینسحب فی کلا الطریقین وانما خص الاستاد الطریق الواصل بنفسه نظرا الی انه محل الکلام فی کلام المحقق وعلی هذا الطریق یکفی وجود احدی المزیتین فی المرتبة الاولی بعد اجراء المقدمات فی المسائل الفرعیة بلا حاجة الی اجراء المقدمات فی المسئلة الاصولیة بخلاف الطریق الواصل ولو بطریقة فانها مرجحان بعد اجراء المقدمات فی المسئلة الاصولیة وقدنبهنا علی ذلك سابقا نلاتهافت بین کلمات الاستاد کی تمس الحاجة الی التوجیه کما صدر عن المحشی قده فی نهایة درایته (قال واما ما افاده قده بقوله (واما بحسب الموارد والمرتبة فکما

إذا كانت النتيجة هي الطرين الواصل بنفسه) من اتحاد الحكم في المراتب بين الواصل بنفسه والواصل ولو بطريقه نهو بحسب الظاهر مناف لقوله (و من هنا ظهر حال القوة) من ابتناء الترجيح بالقوة على حجية الواصل بنفسه وابتناء المنع على حجية الواصل ولو بطريقه اولم يصل اصلا ويمكن رفع المنافات بأن ماذكره اولا حكم طبيعي للظن القوي بالنسبة الى الضعيف اي الظن القوى بما هو قوي يتعين في قبال الضعيف وما ذكره ثانيا مبني على الترجيح بملاحظة جميع العوارض فانه ربما يكون الظن الضعيف مظنون الاعتبار مثلا فعلى القول بحجية الواصل ولو بطريقه يمكن اجراء دليل انسداد آخر لتعيينه وتعيين القوي من حيث صحة اتكال الشارع عليه بعدم نصب الدال على خلافه انتهى ملخصا) وفيه ان مقصود الاستاد من (قوله و من هنا ظهر حال القوة بيان وجه الجمع بين الكلمات المختلفة الصادرة من الاعلام وليس محل كلامهم مورد التعارض فهذا الحمل اجنبي عن مراد الاستاد وقد مر آنفا توضيحه بما يخلوا عن الخلل والترجيح بالظن القوي الاطمينانى منصوص عليه في كلام الشيخ قدس وغيره في مقام التعارض وليس ذا محل الاختلاف بينه وبين غيره (قوله لا يذهب عليك ان الترجيح بها انما هو على تقدير كفاية الراجح والا فلابد من التعدي الى غيره بقدر الكفاية فيختلف الحال باختلاف الانظار بل الاحوال) اقول ربما تعلق نظر واحد الى ان الظن الحاصل من الخبر الصحيح قوي دون غيره وتعلق نظر آخر الى ان الظن الحاصل من مطلق الخبر الموثق قوى وربما يختلف حال واحد في بادئ نظره في مسائل الاصول وثانى نظره فيها وهذا الاختلاف جار في الظن في الاعتبار ايضم وهذا لا كلام فيه انما الكلام في الاكتفاء على مقدار الكفاية بان يضم الى الظنون القوية الغير الكافية من غيرها الى ان تتم بها الكفاية وكذا في مظنون الاعتبار من مشكوكه وموهومه كذلك ويشكل بان القاعدة ح تقتضي العمل بالكل لان المفروض ان الطريق واصل بنفسه فمع عدم كفاية ذي المزية وعدم الرجحان في البقية يصير الكل مقطوع الحجية بمعونة اجراء المقدمات في المسائل الفرعية ولو كانت المظنون الراجحة وغيرها ناهضة على حجية از يد من المقدار الوافي بمعظم المسائل

كماهو كذلك في الظن الواحد (والجواب عن الاشكال بالفرق بين الظن الواحد والظنون المتعددة بأن الظن الواحد ليس قابلا للتبعيض بان يكون بعض منه حجة وبعض آخر منه غير حجة فيكون حجة ولو كان متكفلا للازيد بخلاف الظنون المتكثرة فيها يندفع محذور الخروج من الدين بالعمل بجملة كثيرة من الظنون بحيث لايرد هذا المحذور باجراء الاصول في البقية و كانت بينها ذات مزية غير وافية فلامحالة يكفي ضم جملة من غيرها بحيث يكون المجموع وافيا ولاملزم ح للعمل على طبق الظنون كلها وان كانت قائمة على احكام الزامية وتكون مجرى لاصالة البراءة اذ هذا معنى حجية الظن على الكشف بعد كون ذات المزية بضميمة جملة اخرى من غيرها وافيا فيكون الطريق الواصل بنفسه هذا الجملة الوافية ولادليل على حجية غيرها وماذكرناه جار في الطريق الواصل ولو بطريقه كمالايخفى (قوله مع ان التعميم بذلك لايوجب العمل الاعلى وفق المثبتات دون النافيات الانيما اذا كان هناك نافٍ من جميع الاصناف) اقول هذا قول شريف العلماء قده فانه قد عمم النتيجة بسبب الاحتياط ومن المعلوم ان قضية الاحتياط في الطريق هو العمل على وفق المثبتات للاحكام الالزامية دون النافيات لها اذلامعنى للاحتياط بالعمل على طبق نفي التكليف ولعدم حجية النافيات على نفي التكليف لابد من الاحتياط في المسئلة الفرعية ايضا فيما اذا كان الشك في المكلف به اذا و لاينا في الاحتياط في الطريق كما اذ علمنا اجمالا بحرمة شيئ من الاشياء و دلت على وجوب كل منها امارات مفيدة الظن به فان هذا مورد التنافي بين الاحتياطين فالاحتياط في الطريق لاتعميم فيها حقيقة بل مرجعه الى بقاء الطريق الغير الواصل على ما عليه من الاهمال والاجمال وتحصيل العلم بخروج العهدة في مورده انما هو بحكم العقل بالاحتياط في الطريق ثم اذا قام النافي على نفي الحكم من جميع اصناف الطرق التي علم حجيتها اجمالا فلا محالة لايكون الاحتياط لازما في المسئلة الفرعية لقيام الحجة على عدم الاحتياط (قوله كيف ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية كما لايخفى فما ظنك بما لا يجب الاخذ بموجبه الامن باب الاحتياط) اقول

معنى وجوب العمل على طبق الظن بعدم حكم الزامي انه لايتعين على المكلف ذلك الفعل كما لو لم يكن هذا الظن و كان غير واجب بمقتضى الاصل وليس معنى الوجوب الطريقي في المسئلة الاصولية انه يجب ان يوقع الفعل على وجه علم الوجوب اذ لا يعتبر في الوجوب الطريقي قصده في مقام العمل على طبقه في الاحكام الفرعية ومن ثم يستحب الاحتياط و اتيان الفعل لاحتمال انه واجب و هذا في الظن الذي يكون حجة بالخصوص اومن باب الانسداد فكيف فيما اذا وجب الاخذ بالعلم بمقتضى وجوب الاحتياط في المسئلة الاصولية ولو كان وجوبه طريقا شرعيا فضلا عن كونه عقليا كما فيما نحن فيه اذ لو كان وجوب الاحتياط في الطريق شرعيا لم يكن من الطرق الغير الواصل ولو بطريقه ومما ذكرنا ظهر سقوط توهم عدم جريان قاعدة الاشتغال هنا لكون ماعدا واجب العمل من الظنون محرم العمل كما هو المحكي عن صاحب هذا القول في الفرائد (و توهم عدم وجوب الاحتياط او بطلانه يقتضي فرض تمامية مقدمات الانسداد التي منها عدم وجوب الاحتياط او عدم جوازه (مدفوع بان ذلك في الاحتياط الكلي في مجموع المسائل لا في الاحتياط في المسئلة الخاصة) و لعل قوله فافهم اشارة الى جملة مما ذكرنا هذا تمام الكلام في الموضع الاول (الموضع الثاني فيما هو الحق من الانحاء الثلاثة بعد البناء على الكشف والحق هو الطريق الواصل بنفسه لانه المتيقن بعد اجراء المقدمات في المسائل الفرعية بمعونة المقدمة المطوية في المقدمة الثالثة من دليل الانسداد وهي وجوب النصب على الشارع في حال الانسداد المستكشف بطريق اللم بحيث يكون في معرض الوصول الى المكلف لكي لا يبقى متحيراً في مقام العمل و من المعلوم انه بعد عدم جريان الاصول وعدم وجوب الاحتياط فضلا عن عدم جوازه يتعين الظن بمعنى ان العقل يستقل بادراك ان الظن هو المجعول لدى الشارع في مقام امتثال الاحكام الواقعية لمكان رجحانه واقربيته الى الواقع من الشك والوهم ولايحصل القطع بجعل علامة و خصوصية للطريق بمجرد هذه المقدمات الجارية في الفروع كي يتحرى لتعيينه بمعونة اجراء المقدمات مرة اخرى في المسئلة الاصولية اذ المفروض ان القائل بالطريق الواصل ولو بطريقه

لايدعى القطع بجعل العلامة على الطريق من ناحية الشارع بل يقول بان رفع التحير لايدور مدار الوصول بنفسه بل يكفي في ذلك جعل الطريق الى الواقع ولو بجعل علامة عليه و خصوصية فيه فليست تلك العلامة متطوعة من الشارع كي يتشبث لاثباتها بذيل اجراء المقدمات في المسئلة الاصولية ولا يسع للحكيم الاتكال على مالا يعلم الا من قبله مع كونه في مقام الايصال وعلى هذه الطريقة لا يجب الا تحصيل الظنون الوافية بمسائل الفقه ولايجب تحصيل الظنون الواقعة في طريقها حتى تصير جملة منها مظنون الطريق في مقابلة مشكوك الطريق وموهومها ولا تحصيل القوة كك بل يكتفي بالعمل على طبق مشكوكات الطريق و موهوماتها فيما اذا كانت الظنون المتعلقة بالواقع وافية اذ المفروض ان الظن بالواقع هو الطريق الواصل بنفسه نعم لوحصل له الظن بالطريق اوالظن القوي اتفاقا وكان وافيا جاز الاتكال عليه والاكتفاء به هذا فيما اذا حصل الظنون الوافية المتعلقة بالواقع واما مع عدم التمكن من تحصيلها فلا تصل النوبة الى تحصيل الظن بالطريق او القوة فح لا بد من تتميمها بالمشكوكات حتى يتم الوفاء بمعظم الفقه حسبما مر بيانه سابقا هذا كله على هذه الطريقة واما على الطريقة الاخرى فانه لابد من تحصيل ذي المزية حتى يصير الظن بالواقع ذا علامة وخصوصية يكون بمعونتها متيقن الحجية باجراء المقدمات في المسئلة الاصولية (واما دليل هذا القول فهو ان رفع تحير المكلف وقضاء وطره في مقام العمل يتحصل بطريقين اما بجعل الظن بالواقع طريقا له او بجعل خصوصية وعلامة على الطريق الى الواقع بان يكون الظن بالواقع المتخصص بكونه مظنون الاعتبار مثلا حجة لامطلق الظن بالواقع ومن البين انه يرتفع تحير المكلف بالاعم من الطريق الواصل بنفسه فلا وجه للالتزام بخصوصة هذا تقرير دليله وقد ظهر الجواب عنه مما ذكرنا (واما القول بالطريق الغير الواصل فلعل نظره الى منع المقدمة المطوية اعني وجوب النصب على الشارع وان الثابت من دليل الانسداد بنفسه هو وجوب العمل بالظن في الجملة فاذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن كما حكي عنه الشيخ ره في المعمم الثالث

وحاصله استكشاف حجية الظن من ناحية الشارع بمعونة دليل الانسداد ومن البين ان نتيجته حجية الظن فى الجملة على نحو الاهمال والاجمال اذلم يثبت منه بمجرده كون الشارع فى مقام نصب الطريق الواصل ولوبطريقه (ايقاظ لايخفى انه ينسحب الحكومة والكشف فى مؤديات الطرق على قول صاحب الفصول بحجية الظن فى الطريق اذ المفروض على قوله كونها احكاما فعلية وبقاء الاحكام الواقعية على الشأنية فاذن يسعه ان يتشبث بذيل دليل الانسداد واجراء مقدماته فى بادى الامر فى نفس مؤديات الطرق ولاجدوى فى اجرائه فى الاحكام الواقعية لمكان شانيتها وجواز اهمالها و عدم التعرض لامتثالها ولامسرح لدعوى تنجزها بمعونة العلم الاجمالى ولالدعوى الاجماع على عدم جواز اهمالها وح فلهذا القائل ان يقول بالحكومة نظرا الى منع المقدمة المطوية الناهضة على وجوب النصب على الشارع فى حال الانسداد وان يقول بالكشف بالطريق الواصل بنفسه ولازمه كون الظن المظنون الحجية حجة خاصة وله ان يقول بالطريق الواصل ولوبطريقه لو كان ادلة ظنية فى طولها وان يقول بالطريق الغير الواصل ولازمه الاحتياط بالعمل على طبق جميع مؤديات الطرق القائمة على الاحكام الالزامية ولايجب الاحتياط فى المسئلة الفرعية لكونها شانية لايريد الشارع امتثالها فظهر مماذكرنا انه ليس لازم القول بحجية الظن فى الطريق ان يقول بالكشف فضلا عن القول بالطريق الواصل بنفسه ولاارتباط بين المسئلتين بتانا كما ان القائل بقصر النتيجة على حجية الظن فى المسائل الفرعية كشريف العلماء قده ان يقول بالكشف بواحد من انحائه ولامنافات بين قوله بانفتاح باب العلم فى المسائل الاصولية واجراء المقدمات هنا فى المسئلة الاصولية لوضوح ان القطع بنصب الطريق من ناحية الشارع فى حال الانسداد انما يحصل من مجرد اجراء المقدمات فى المسائل الفرعية وعب ذاتصل النوبة الى القول بواحد من انحاء الكشف مع انكار المقدمة المطوية يقول بكون النتيجة مهملة من كل جهة وهذا هو القول بالطريق الغير الواصل ومع تسليمها والقول بكون النتيجة هو الطريق الواصل ولوبطريقه تصل النوبة الى اجراء الدليل لتعيين ذلك الطريق بان يقال قدانسد

باب العلم بخصوصية الطريق الواصل ولامجال لاصالة البرائة مع القطع بنصب الطريق ولاللاحتياط اذلاوصول للطريق واوبطريقه مع لزوم الاحتياط عقلالان لازمه الاهمال فى الايصال فينتج حجية الظن بالواقع المتميز بمزية بنحومن انحائها فظهر مماذكرنا انه ليس لازم القائل بحجية الظن فى المسائل الفرعية خاصة الالتزام بعدم الطريق الواصل بنفسه او بطريقه فلاارتباط بين المسئلتين اصلا واولى بذلك هو القول بان نتيجة دليل الانسداد فى الفروع اعم من حجية الظن فى الطريق كقول الشيخ والاستاد قدهما فيسعه القول بالحكومة او الكشف بانحائه كما لايخفى (نقل وتعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام معنى كون الطريق واصلا بنفسه هو انه لايحتاج فى استنتاج النتيجة وتعيينها الى مقدمة خارجية اخرى وراء مقدمات الانسداد ومعنى كون الطريق واصلا بطريقه هو انه لاتكفى تلك المقدمات فى اخذ النتيجة بل لابد من ضم مقدمة اخرى اليها وتلك اما ان تكون عناية اخرى من العقل فى عرض اخذ النتيجة كقبح الترجيح بلامرجح ونحو ذلك واما ان تكون تلك العناية انسداد آخر غير المقدمات المتقدمة التى يتركب منها دليل الانسداد المعروف و على كلاالتقدرين تكون النتيجة واصلة بطريقها لابنفسها ولكن العناية التى تكون فى عرض اخذ النتيجه متقدمة على عناية مقدمات انسداد آخر فان اول مقدمة من مقدمات الانسداد الآخر هو انسداد باب العلم والعلمى فيما هو الحجة والطريق المتبع عند انسداد باب العلم والعلمى بالاحكام فاذا كان فى رتبة اخذ النتيجة مايوجب تعميمها من حيث الموارد و المراتب والاسباب اوتعينها فى بعض هذه الجهات فلاتصل النوبة الى ترتيب مقدمات انسداد آخر لانفتاح باب العلم والعلمى فيما هو الحجة والطريق انتهى) وفيه ان قبح الترجيح بلامرجح معمم متمم للطريق الواصل بنفسه وليس من مقدمات الطريق الواصل ولو بطريقه بيانه انه اذا كانت نتيجة المقدمات حجية الظن بالحكم الفرعى و فرض تساوى الظنون القائمة على الاحكام الفرعية بمقدار واف لزم بمعونة قبح الترجيح بلامرجح بين الظنونات المتساوية حجيتها باجمعها و قدتم بذلك وصول الطريق الواصل بنفسه ولايجب على المكلف ح نحرى الظن بالطريق اوقوته باستقصاء الادلة

المفيدة لذلك فى المرتبة التالية اذ المفروض كفاية المقدمات بضميمة الترجيح بلامرجح للعلم بنصب الطريق الواصل فى مرتبة الظن بالواقع وبه يتم الوصول للطريق المنجز للواقع والا يلزم بقاء المكلف على ما كان عليه من الحيرة وعدم العثور على الطريقه المنصوبة فى حال الانسداد (هف) وهذا بخلاف القول بالطريق الواصل ولو بطريقه فانه يجب تحرى الخصوصية والعلامة على الطريق فى المرتبة التالية واستفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالطريق او قوته ثم التشبث بذيل المقدمات مرة اخرى فى المسئلة الاصولية اذ لازم هذا القول عدم العلم بالوصول بمجرد حصول الظن بالواقع نعم لو تصدى المكلف لتحصيل العلامة ولم يتحصيل له فلامحاله يحصل له العلم بان الواصل هو الظن بالواقع كما هو قضية قوله بالطريق اعم من الواصل بنفسه و الذى تقدم قدامك فى كلمات الاستاد من الترجيح بذى المزية فانما يتاتى فيما اذا اتفق للمكلف ظن بالطريق او قوته قبل العلم بالوصول وقبل اجراء المقدمات ثم عمد الى اجراء المقدمات وعثر على تفاوت الظنون القائمة على الاحكام الفرعية بكون بعضها مظنون الحجية او اقوى من بعض آخر فله ان يكتفى بالراجح فى المرتبة التالية ويترك المرجوح ولو كان ظنا بالحكم الالزامى اذ مع كون ذلك الرجحان بمنزلة القرينة المصحوبة صح للشارع الايكال اليها و يكون الطريق الواصل بنفسه منطبقا على ذى المزية لا على مطلن الظن بالحكم الالزامى لان المفروض عدم منجزية مطلق الظن بمعونة المقدمات مع انطباق الطريق الواصل على ذى المزية الوافى بمعظم الفقه حسبما مر بيانه مستوفى ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم على تقدير كون المحذور هو الخروج عن الدين او المخالفة الكثيرة للاحكام الواقعية لا العلم الاجمالى و الفرق بينهما ان قضية التنزل من الاطاعة القطعيه الى الاطاعة الظنية على تقدير العلم الاجمالى هو الاتيان بالظنون القائمة على الاحكام الالزامية باسرها ولا وجه للتبعيض اصلا اذ بعد تنجزها باجمعها بالعلم الاجمالى لامسرح للعقل فى الترجيح بذى المزية اصلا بخلاف كون المحذور هو الخروج عن الدين اذ بالاقتصار على جملة معظمة من الفقه يرتفع هذا المحذور وتنحصر دائرة التنجز والحجية فى بادى الامر فى ذى المزايا

الوافية بها بانفسها او بضميمة غيرها اليها ويكون ذوالمزية هو الطريق الواصل بنفسه او بضميمة ما يكون متمما له وافيا بها نعم لاجدوى فى تلك المزية فيما اذا لم تكن موجودة حين اجراء المقدمات و كانت الظنون ح متساوية اذيلزم ح حجيتها باسرها فلا عبرة بالمزية الحاصلة بعد ذلك لواتفق حصولها بعد زمان حدوث الحجية لجميع الظنون القائمة بالاحكام الالزامية فظهر من جميع ما ذكرنا ان قبح الترجيح بلا مرجح انما يكون من متممات القول بالطريق الواصل بنفسه لا من المقدمات للقول بالطريق الواصل ولو بطريقه كما انه انقدح مما ذكرنا النظر فى منعه قده الترجيح بذى المزية (قال ولكن حكم العقل بالتعيين يتوقف على ثبوت معين ومرجح لبعض الافراد فى تلك المزية اى فى مرتبة استكشاف النتيجة من المقدمات وفى تلك المرتبة لم يكن ما يقتضى الترجيح بلا مرجح بل ترجيح البعض يتوقف على ترتيب انسداد آخروهو يتوقف على بقاء الاهمال والاجمال فى الطريق المنصوب فى المرتبة المتاخرة من اخذ النتيجة والعقل يستقل فى المرتبة السابقة بعموم النتيجة انتهى) وفيه ما نبهنا عليه من ان هذا انما يتم فيما اذا كانت الظنون متساوية حين اخذ النتيجة لا فيما اذا كانت متفاوتة حينه حسبما او ضحنا سبيله (نقل وتعقيب) قال المحشى فى نهاية درايته ان كاشفية المقدمات عن نصب الطريق شرعا من باب الكشف اللمى و هو كشف العلة عن المعلول لاستحالة كشف شيئى عن شيئى حقيقة الا بسبب الملازمه بينهما بالعلية و المعلولية لثالث و ليس هنا الا اقتضاء هذه المقدمات نصب الشارع على القول بصحة التقرر على وجه الكشف و من الواضح انه لا اهمال فى العلة فلا اهمال فى المعلول لعدم تعلق الاهمال فى الواقعيات فيتبع المعلول سعة وضيقا لعلته فحيث انه لامجال لاحتمال ملاك آخر لاضافة خصوصية من الخصوصيات التى لاتقتضيها طبع تلك المقدمات والالانضم الى المقدمات فلامحالة يستقل العقل بحجية الظن عموما وخصوصا واذا كانت المقدمات علة لنصب الشارع للظن بنفس تعين الظن للنصب دون غيره من الشك والوهم هى نتيجة المقدمات انتهى) وفيه ان ما يكون قابلا للعلية ليس الا ماهو مفاد المقدمة الثالثة اعنى اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه

بعد عدم ترتب التنجيز على العلم الاجمالى حسبما مربيانه هنالك و مفاد المقدمة الرابعة وهو عدم وجوب الاحتياط وعدم جريان الاصول العملية لايصلح لان يكون علة او جزء للعلة لكونها امور عدمية ومرجع العلية الى العلة الغائية بمعنى ان الشارع لغرض صون حال الانام ان لايكونوا كالانعام نصب لهم طريقا فى حال الانسداد بضميمة ان التكليف بلاجعل طريق قبيح وان جعل غير الظن ح اعنى الشك والوهم ترجيح للمرجوح على الراجح لاجل كون الظن اقرب الى الواقع بل لاقرب فى الشك والوهم فعند اذ يدرك العقل ان الظن هو الطريق المجعول لدى الشارع و من الواضح عدم احاطة العقل فى مقام الاثبات بحدود العلة الغائية و خصوصياته فى نظر الشارع وفرق بين استقلال العقل بان الوظيفة فى حال الانسداد هو التنزل الى الامتثال الظنى على الحكومة فان مركز الحكم بحدوده وجد انى حاضر لديه و بين ادراك النصب لدى الشارع لمكان عثوره على العلة الغائية فى الجملة فيتطرق الاهمال فيه لاجل عدم احاطته بحدود العلة الداعية على جعل الطريق فتبعية المعلول للعلة ضيقا وسعة فى مقام الثبوت لاتلازم انكشافها بحدود هالدى العقل فى مقام الاثبات كى تتسرى التبعية الى هذا المقام ايضم نعم لابدان يرتفع الاهمال وينتهى الامر بالاخرة الى التعين ولو بمعونة لحاظ القدر المتيقن او مزية قابلة للايكال الى العقل فى الطريق الواصل بنفسه لكى تنهض المقدمات الجارية فى الفروع للانطباق على ذلك و ببركته ترتفع الحيرة عن المكلف فى مقام العمل والايلزم نقض الغرض والمراد من الاهمال فى المقام ليس مايتوهم من عدم حصول العلم بالعنوان وبقاء التحير الى الابد بل المراد منه هو العنوان الذى يجامع العموم والخصوص فى بادى الامر ثم يتعين بالسبر والترديد بمعونة القضية المنفصلة بين المحتملات اما الاطلاق عند تساوى الظنون بقاعدة قبح الترجيح بلامرجح او التعين فى طائفة خاصة من الظنون المتفاوتة حسبما مربيانه مستوفى ومماذكرنا اندفع اعتراضه على الاستاد (ثم قال قده سلمنا ان معنى الاهمال لااقتضائية المقدمات عن اعتبار الخصوصيات الانها مهملة بهذا المعنى عن اقتضاء الخصوصية وعن اقتضاء عدمها فكما ان اثبات الخصوصية إما بماهو كالقرينه اطلاقة بالكلام

او بالاجماع على الملازمة او باجراء دليل الانسداد ثانيا وثالثا فكك نفى تلك الخصوصية و اثبات التعميم بعدم خصوصية محتملة او بعدم وصولها بنفسها او بعدم وصولها بطريقها فان كل ذلك بضميمة البرهان وهو لزوم الخلف عن اعتبارها فيحكم بالتعميم لاباقتضاء نفس المقدمات للتعميم انتهى) وفيه ما نبهنا عليه آنفا من المراد بالاهمال و اوضحنا الفرق فى حصول المزية قبل تنجز الظنون المتساوية وبعده وانبنا الفرق بين الطريق الواصل بنفسه و بين الواصل ولو بطريقه ثم لاوجه لقياس القدر المتيقن بالمزية فان القدر المتيقن انما يثبت بدليل خارجى خارج عن طبع المقدمات وثبوته تابع لشمول دليله ولامعنى لتطرق الاهمال فيه اصلا الذى يلاحظ بالنسبة الى المزية خاصة (قوله قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة) اقول قبل الخوض فى المرام نبتدء ببيان المراد من القياس المحرم بالضرورة المبحوث عنه فى هذا المقام (القياس بحسب الاصطلاح الحاق فرع باصل فى حكم لقيام علته به والمراد بالاصل معلوم الحكم وبالفرع مجهوله كقياس تحريم بيع الكلب المجهول حكمه على تحريم بيع الخنزير المعلوم حكمه بجامع نجاسة المبيع وللقياس اركان اربعة الاصل والفرع والعلة وحكم الاصل واما حكم الفرع فهو نتيجة القياس فلايكون من الاركان والاصل محل الحكم المقيس عليه كالخنزير والفرع محل الحكم المقيس والعلة ان كانت تامة معلومة فى الفرع ثبت الحكم فيه بالضرورة لامتناع تخلف المعلول عن علته ومن هذا الباب قياس الاولوية و تنقيح المناط ومنصوص العلة و هذا خارج عن محل الكلام وان ظن علية العلة بحدس و شبهه فهو مستنبط العلة وهذا هو المراد من القياس المحرم وقد اطبق اصحابنا على عدم حجيته وبطلانه يعد من ضروريات المذهب و قدمر شطر من الكلام فى القياس الجلى والسبر والتقسيم فى مبحث مفهوم الموافقة (و اما الاستحسان المعتبر عند العامة فهو العدول من حكم الدليل الى العادة التى لم تعتبر شرعا فمثل العدول عن قاعدة الاجارة فى دخول الحمام من دون تعيين مدت المكث ومقدار الماء المسكوب ليس من باب الاستحسان لقيام العادة على ذلك

المضاة شرعا (و اما توضيح الاشكال فى خروج الظن الحاصل من القياس على الحكومة بان يقال ان استلزام دليل الانسداد لحجية الظن عقلى من باب القياس الاستثنائى حسبما مر بيانه فى صدر المبحث والتالى قبح العدول عن الاطاعة الظنية الى الشكية والوهمية فيلزم من منع الشارع عنها فى الظن القياسى واحد من المحاذير (اما عدم تمامية الملاك العقلى فى ترجيح الظن على الشك والوهم فيلزم الخلف لان المفروض كون الظن بما هو ظن موضوع لحكم العقل بملاك الاقربية الى امتثال الواقع وهذا الملاك ثابت فى الظن القياسى ايضم (واما انفكاك الحكم عن موضوعه التام بثبوت ملاكه فيه وهذا هو التخصيص المتنع فى حكم العقل و التخصيص الجائز فى العمومات راجع الى المراد الاستعمالى لاالى المراد الجدى (و اما لزوم القبح على فعل الشارع بترجيح الاطاعة الشكية والوهمية على الاطاعة الظنية مع ان المفروض عدم رفع اليد عن الحكم الواقعى فى مورد الظن القياسى و كون النهى عنه طريقيا لاموضوعيا لمكان مفسدة غالبة فيه او فى سكوكه اذ الاشكال مقصود على النهى الطريقى لا فى الموضوعى حسبما يترأى من كلمات الشيخ قده فان نهى الشارع طريقيا عند فقد العلم عن سلوك الطريق القياسى من حيث انه طريق الى الواقع قبيح لانه معرض لفوات الواقع فيكون نقضا للغرض مع الاهتمام بالاحكام الواقعية فى حال الانسداد و كون الظن القياسى اقرب الى الواقع من الشك والوهم وانحصار الطريق فى هذا الحال فى الظن لما فيه من الكشف الناقص بخلاف الشك والوهم لخلوهما عن الكشف بتاتا ومع انفتاح باب جواز المنع عن القياس ينفتح باب احتماله فى كل امارة مفيدة للظن فاذن لايكون العقل مستقلا اصلا اذ لعل الشارع نهى عن اماره كما نهى عن القياس و اختفى علينا فيلزم بطلان الحكومة رأسا ولايخفى ان قصر الاشكال على الحكومة لاجل اخراج طريقة الكشف عن حريم الاشكال لان ادراك العقل لجعل الشارع ظنونا فى حال الانسداد مقصور على ما سوى الظن القياسى بعد قطعه بنهى الشارع عنه ولايتاتى فيه الترجيح بلا مرجح مع ثبوت الترجيح لغيره وهو نهى الشارع عنه (قوله وانت خبير بانه لاوقع لهذا الاشكال

بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا و اصلا)
اقول قد مرورائك فى مبحث القطع ان الظن ليس كالقطع فى انه لا تناله يد الجعل
لا اثباتا ولا نفيا لمكان انكشاف الواقع تمام الانكشاف بسبب القطع به بخلاف
الظن لمكان بقاء السترة فيه فلا مانع عقلا من جعل الحكم الظاهرى على خلافه
فحجية الظن معلقة على عدم جعل حكم على خلافه و لو فى حال الانفتاح هذا فى
مطلق الظن بما هو ظن و اما الظن الانسدادى فحجيته معلقة على انسداد باب العلم
و العلمى و المفروض انفتاح باب العلم بالنسبة الى المنع عن القياس الشامل لحال
الانسداد فكما انه لو جعل ظن من الظنون حجة فى حال الانسداد لابسبب الانسداد
كان ظنا خاصا داخلا فى العلمى خارجا عن دائرة الظن المطلق الذى هو الموضوع
للحكومة ومع عدم وفائه بمسائل الفقه تكون الحكومة مقصورة على غيره من الظنون
الاخر فكك المنع عن قسم من الظنون والسر فى ذلك ان ما كان تحققه معلقا على عدم شيئى
يمتنع ان يكون مانعا عن ثبوت ذلك الشيئى اذ لا ثبوت له عند ثبوت ذلك الشيئى لكى يكون مانعا
عنه فحجية الظن على الحكومة لا تكون مانعة عن جعل عدم الحجية للظن القياسى او جعل
الحجية لواحد من الظنون ولو فى حال الانسداد لان المفروض تأخر رتبة حجية الظن
على الحكومة عند العقل عن المجعول فى نفسه لا بسبب الانسداد فكيف تكون مانعة عن
ذلك (قوله و النهى عن ظن حاصل من سبب ليس الا كنصب شيئى بل هو يستلزمه
فيما كان فى مورده اصل شرعى) اقول جعل عدم الحجيه لشيئى لا بلحاظ الانسداد
و جعل الحجيه له لابه سيان فى كونهما مندرجين تحت الدليل العلمى الذى يكون
حجية الظن المطلق عند العقل متوقفة على انسداده وح لابد من صرف الحجية الى
ظنون اخر بل النهى عن اتباع القياس يستلزم الارجاع الى ساير الاصول اللفظيه
اوالعلمية فى مورده لحصول العلم لاجل نهى شارع عن العمل بالقياس ان حكم الله
غير مؤدى القياس وان لم نعلم اى شى هو فلابد فى تعيينه من الرجوع الى الاصل فى
مورده وان كان الرجوع الى الاصول فى غير مورده باطلا بالاجماع لكى تصل
النوبة الى حجية الظن من باب الحكومة فكان النهى عن القياس بمنزلة الاستثناء

المنفصل بالنسبة الى عموم دليل الاصل الجارى فى مورده ومهما كان لازم سد باب القياس فتح باب الاصل صح دعوى انفتاح باب الدليل العلمى فى مورد القياس باعتبار الاصل الجارى المجعول فى مورده ولو على تسليم عدم التعليق على نفى الجعل وقصره على جعل الحجية فسقط توهم تعميم النتيجة الى الظن القياسى وان انسداد باب العلمى يرتفع بالجعل فقط ولا يرتفع بالمنع وسيمر عليك زيادة توضيح له فى ذيل شرح كلمات الاستاد ومن جميع ماذكرنا ظهر ان النهى عن القياس ليس رفعا لحكم العقل عن موضوعه حتى يلزم التخصيص فى حكم العقل بل بالنهى يرتفع موضوع حكم العقل إذ موضوعه ظنون اخر غير الظن القياسى حسبما اوضحنا سبيله (قوله نعم لا بأس بالاشكال فيه فى نفسه كما اشكل فيه برأسه) اقول قد عرفت انه لا اشكال فى المنع عن الحجية كنصبها بملاحظة حجية الظن بسبب الانسداد لمكان تأخر رتبتها عنها نعم لا بأس بالاشكال فى المنع و النصب بملاحظتهما فى انفسهما باستلازمهما محذور اجتماع الضدين او المثلين كما استشكل ابن قبة فى النصب فى نفسه و برأسه لا بملاحظة الانسداد بل بملاحظة توهم استلزامه لمحاذير تقدم الكلام فى تقريرها والجواب عنها ومن البين ان هذا اشكال سار فى جميع الطرق والامارات ولا اختصاص لهذا الاشكال بمورد النهى عن القياس ولا ريب ان العقل كما يستقل بحجية الظن بسبب الانسداد كذلك يستقل ايضا بعدم جواز الاقتصار على الشك والوهم ولكنه مع نصب طريق والامر باتباعه ولو لم يفد الظن و طرح الظن الحاصل بخلافه فى حال الانسداد لاشك فى انتفاء حكم العقل بحجية الظن مع وجود تلك الامارة الغير المفيدة للظن وليس الا لاجل ان الحكم بها مطلق على عدم النصب كما هو كذلك مع النهى عن الظن القياسى حسبما مر بيانه آنفا ومما ذكرنا ظهر انه لا مساس لهذا الاشكال على دليل الانسداد ضرورة انه بعد الفراغ عن صحة نصب الطريق ونفيه قد استشكل فى عموم النهى لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل بحجية مطلق الظن ولزوم محذور التخصيص فى حكم العقل وقد عرفت حسم مادة الاشكال ومن هنا يستبين ان عمدة المحاذير المذكورة هى محذور التخصيص ولا مساس للاشكال بلزوم

القبح على نعل الشارع بما نحن فيه اصلا اذ احد المحاذير فى نصب الطرق لزوم نقض الغرض عند عدم المصادفة حسبما مر عنه بيان المحاذير نعم هنا محذور قد نبهنا عليه فى ذيل المحاذير وهو انه عند انفتاح باب جواز المنع عن القياس ينفتح باب احتماله فى كل امارة مفيدة للظن وهو قادح فى استقلال العقل بحجية مطلق الظن فى حال الانسداد واليك الجواب المذكور فى كلام الاستاد (قوله الا انه انما يكون بالاضافة الى تلك الامارة لو كان غيرها مما لايحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية) اقول هذا جواب عن المحذور المذكور توضيحه قدسبق فى المقدمة الثالثة انه عند سقوط العلم الاجمالى عن الاثر فيما جاز اووجب الاقتحام فى بعض اطرافه لابدمن التشبث بذيل الاجماع والضرورة على عدم جواز المخالفة الكثيرة للاحكام الواقعية وقد عبر عنها بالخروج عن الدين ومهما كان حجية الظن للفرار عن هذا المحذور فلاشك انه بالاقتصار على اتباع الظنون المتعلقة بجملة معظمة من الفقه يرتفع هذا المحذور وتنحصر دائرة التنجز والحجيه فى تلك الظنون الوافية بها ولايجب عقلا العمل بكل ظن حاصل بحكم الزامى بعد الوفاء بها مضافا الى ان هم العقل التامين عن العقوبة ومع احتمال الخطا فى ذلك الظن لاامن فى العمل به على نحو الاستناد وهذا بخلاف ما اذا كان حجية الظن للفرار عن محذور مخالفه العلم الاجمالى بالتبعيض فى الاحتياط فانه لابدمن الاتيان بالظنون القائمه على الاحكام الالزامية باسرها اذ بعد تنجز ها بالعلم الاجمالى لامسرح لحكم العقل بجواز الاقتصار على جملة وافية بمعظم الفقه واهمال العمل بباسوا ها اذكل ظن بحكم الزامى بعد انزار موارد الحرج طرف للمعلومات باجمال يكون محكوما بلزوم الاتيان قضية لتنجز العلم الاجمالى فيما وراء موارد الحرج و لا كذلك الامر على الطريقة الاولى فمهما احتمل المنع بالخصوص فى امارة مفيدة للظن فلا ضير فى طرحها فيما اذا كان ما سواها بمقدار الكفاية ضرورة عدم استقلال العقل بحكم مع احتمال وجودما نعه وان لم يكن بمقدار الوفاء فلامجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل بحجية الظنون المتعلقة بالاحكام الالزامية بمقدار الكفاية لان المفروض حصول الوفاء بضميمتها فتكون

داخلة في دائرة الظنون المحكوم عليها بالحجية هذا بناء على محذور الخروج من الدين كما هو الاساس للمحكومة على قول المشهور (و اما الجواب عن الاشكال بناء على العلم الاجمالي هو ان وجود النهي الواقعي مع عدم وجدان العقل اياه لايمكن ان يكون مانعا عن حكم العقل بل لابد من وصول المانع اذ المفروض ان ان احتماله يجامع الظن بالواقع ويدور الامر مع احتمال المانع و لو في واحد من الظنون على البدل بين الاطاعة الظنية والشكية والوهمية فلولم يكن الاطاعة الظنية تمام الموضوع لحكم العقل و كان مشروطا باحراز عدم المانع كان لازمه انتفاء استقلال العقل بتاتا هف هذا اذا كان احتمال المانع ساريا في الظنون كلها ولو على البدلية و كذا الكلام في ظن واحد بالخصوص اذ المفروض انسحاب الحجية الى الظنون باسرها كما هو قضية تنجز الجميع بالعلم الاجمالي اذمع احتمال المانع في ظن واحد بالخصوص يدور الامر فيه ايضم بين المراتب الثلاث وقضية العلم الاجمالي سلوك الاطاعة الظنية بالنسبة الى متعلق ذلك الظن الذي هو طرف للعلم الاجمالي (ولا يذهب عليك انه بناء على محذور الخروج عن الدين لو فرض تطرق احتمال المانع في جميع الظنون كان اللازم ح حجية الجميع لقاعدة قبح الترجيح مع تساوي الظنون ولا يبقى ح احتمال للمنع الحتمي الفعلي من ناحية الشارع لقبح توجه المنع الفعلي بالنسبة الى الظنون المتساوية مع بقاء التكليف ومحذور المخالفة الكثيرة للاحكام الواقعية فلو كان هناك نهي في الواقع عن بعض منها كان نهيا تعليقيا لاحتميا و محل كلام الاستاد في الاقتصار على العمل على طبق جملة من الظنون الوافية انما يكون في صورة تفاوت الظنون في احتمال المانع بالخصوص في بعض منها دون الجميع (قوله وقد انقدح بذلك انه لاوقع للجواب عن الاشكال تارة بان المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفة) اقول هذا هو الجواب الذي اختاره الشيخ قده بعد تخصيص الاشكال على الطريقية وجعله سابع الوجوه (قال الوجه السابع هو ان خصوصية القياس من بين سايرالامارات هوغلبة مخالفتها للواقع فاذا كشف الشارع عن حال القياس و تبين عند العقل حال القياس فيحكم حكما اجماليا بعدم جواز

الركون اليه نعم اذا حصل الظن منه فى خصوص مورد لايحكم بترجيح غيره عليه فى مقام البرائة عن الواقع لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدا بحيث يظهر منه انى ما اريد الواقعيات التى تضمنها القياس فالمحسن لنهى الشارع عن سلوكه على وجه الطريقية كونه فى علم الشارع مؤديا فى الغالب الى مخالفة الواقع انتهى ملخصا) وفيه انما الاشكال فى خروج القياس بعد الفراغ عن صحة المنع عنه فى نفسه الذى هو فعل الشارع ومن البين ان المنع كالنصب فكما ان نصب الطريق لكونه غالب المطابقة او مساويا للعلوم العادية فى الاصابة اولا شتماله على المصلحة وهذا وجه صحة صدور النصب من الشارع ويلزم نقض الغرض من جهة تفويت الواقع مع فقد الغلبة والمساوات على تقدير عدم رعاية المصلحة كذلك المنع عن القياس ومن البين ان وجه صحة الصدور اجنبى عن محل الكلام بتاتا اذ الكلام فى لزوم محذور التخصيص فى حكم العقل فيما اذا كان على نحو التنجز و صحة صدور النهى لاتدفع الاشكال و قد عرفت وجه دفع الاشكال بما لا مزيد عليه (ثم انه لا ضرورة قاضية بالالتزام بعدم ارادة الشارع الواقع الذى ادى اليه الظن القياسى وتنظيره بحكم الوسواس مع انه مقطوع الخلاف اذ هناك مندوحة عن ذلك بلا هذا التكلف فانه يقال اذا اطلع العقل و لو باخبار الشارع ان فى القياس غلبة المخالفة للواقع و ان كان هذا الظن الحاصل منه فى نظره مظنون المصادفة فلا شك ان العلم بمخالفة نوع الظن الحاصل منه يجامع هذا الظن الشخصى بمعنى انه مع ظنه هذا يعلم بان نوع الظن القياسى مخالف للواقع غاية الامر يظن بان هذا الظن شخصا من الافراد النادرة و لا غرو فى ترك العمل بهذا الظن تحفظا عن الوقوع فى مخالفة الواقع لوضوح ان حكم العقل بالتنزل الى الاطاعة الظنية ليس من حيث مطلوبية الظن بما هو هذا الوصف على نحو الموضوعية بل لاجل طريقيته واقربيته الى الواقع فمهما اطلع العقل على فقد جهة الاقربية الى الواقع فى نوع الظن القياسى فلا محالة يرفع اليد عن كل فرد من ذلك النوع لعدم العلم بكون ذلك الشخصى من الافراد النادرة التى تكون جهته الاقربية محفوظة فيه وان كان يظن ذلك اذ لازم العلم بكونه منها

هو العلم بالمطابقة للواقع وهذا بخلاف الوسواسى فانه يكون قاطعا بنجاسة ثوبه ولايرتدع الان يقول الشارع ما اريد منك الصلوة بطهارة الثوب ومن المعلوم ان الحكم الالزامى عند مصادفة الظن القياسى للواقع حكم فعلى تعليقى كمورد الامارة المنصوبة عند الخطاء وليس الحكم الواقعى مقيداً بعدم تعلق الظن القياسى به كما لايكون كذلك بالنسبة الى مؤدى الامارة فالحكم الواقعى ثابت فى الواقع فى كلتا الطائتين والظان بالظن القياسى يرتدع بمجرد نهى الشارع مع علمه بثبوت الحكم الواقعى على تقدير المصادفة ولاحاجة الى التكلف المذكور اصلا (قوله و اخرى بان العمل به يكون ذامفسدة غالبة على مصلحة الواقع الثابته عند الاصابة اقول هذا هو الوجه السادس الذى اختاره الشيخ قده سابقا وقد عدل عنه الى اختيار الوجه السابع (قال وهذا الوجه وان كان حسنا وقد اخترناه سابقا الا ان ظاهر اكثر الاخبار الناهية عن القياس انه لامفسدة فيه الا الوقوع فى خلاف الواقع وان كان بعضها ساكتا عن ذلك وبعضها ظاهراً فى ثبوت المفسدة الذاتية الان دلالة الاكثر اظهر وهى الحاكمة على غيرها كما يظهر لمن راجع الجميع انتهى) وفيه ان حكم العقل بلزوم سلوك الاطاعة الظنية فى حال الانسداد لو كان على نحو التنجيز كان حاله كالقطع فى حال الانفتاح لايكاد تناله يد الجعل نفيا و اثباتا ولايكاد يجدى صحة صدوره عن الشارع فى الذب عن الاشكال فلابد اما من تخصيص اطلاق النهى عنه بصورة الانفتاح ولازمه كون الظن القياسى متبعا فى حال الانسداد كغيره من الظنون الاخرو اما من تقييد الحكم الواقعى بعدم تعلق الظن القياسى به ولازمه انتفاء الحكم الواقعى فى مورد القياس وبطلان كلا الشقين غنى عن البيان اما الاول فلانه التزام بالاشكال لاذب عنه واما الثانى فلامتناع تقييد الحكم بما يكون متاخرا عنه رتبة فى عالم اللحاظ مضافا الى ان ثبوته فى مورده ضرورى فينحصر الجواب عن الاشكال بكون النهى عن القياس تعليقيا حسبما مربيانه مستوفى ثم لايخفى ما فى قوله من الحكومة اذهى لاتنسحب فى الملاكات للاحكام التى هى الدواعى على الاوامر والنواهى مع عدم اثر شرعى لها فيما اذا كان ثبوتها بمعونه خبر الواحد كما

هو كك بالنسبة الى ثبوت الملاك وان كانت الاخبار بالنسبة الى ثبوت النهى عن القياس متواترة اذلا معنى لجعل الحجية لخبر الواحد فى نفسه كى تصل النوبة الى الجمع العرفى بينها فى مقام التعارض مضافا الى عدم التنافى بين كيوننة المفسدة وغلبتها على المصلحة وغلبة المخالفة للواقع فانهما ليستامانعتى الجمع لكى يقع التعارض بين الظهورين كمالايخفى وفى بعض تلك الروايات (اما انك ان اصبتلم توجر وان اخطأت كذبت على الله) (قوله فافهم فانا لاتخلوعن دقة) لعله اشارة الى الدوران بين الشيقن الباطلين بالضرورة كمامر بيانه آنفا (قوله واما ما قيل فى جوابه من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد اومنع حصول الظن منه) اقول المحكى فى الفرائد عن المحقق القمى وجوه اربعة بها اجاب عن اشكال القياس ثلاثة منها مع عدم تماميتها فى نفسها خروج عن محل الكلام (الوجه الاول هو منع حرمة العمل بالقياس فى امثال زماننا) وفيه مضافا الى ان الاجماع قائم على عموم المنع لحال الانسداد خروج عن محل الكلام اذ الجواب عن الاشكال مبنى على العموم والمنع من العموم غير فرض الاشكال (الوجه الثانى منع افادة القياس للظن) وفيه مضافا الى شهادة الوجدان بحصول الظن منه خروج عن موضع البحث حسبمامر بيانه (الوجه الرابع كون نتيجة دليل الانسداد جواز العمل بمايفيد الظن فى نفسه من الادلة الظنية دون مطلق الظن الفعلى) وفيه ان نتيجة دليل الانسداد حجية الظن الفعلى على القول بالحكومة اذ التنزل انما يكون من الاطاعة القطعية الى الاطاعة الظنية فهذا ايضم خروج عن محل البحث نعم لاباس به بناء على القول بالكشف بان تكون نتيجة دليل الانسداد حجية الامارات ولولم يفد الظن فعلا والنتيجة على الكشف مهملة لايشكل مع الاهمال خروج القياس وقدمرت الاشارة الى ذلك سابقا (الوجه الثالث ان باب العلم فى مورد القياس مفتوح للعلم بان الشارع ارجعنا فى هذا الموارد الى الاصول اللفظية او العلمية فلا يقتضى دليل الانسداد اعتبار الظن القياسى فى موارده انتهى) ولاباس بهذا الجواب ولايرد عليه اشكال الشيخ قده (قال وفيه ان هذا العلم انما حصل من جهة النهى عن القياس ولا كلام فى وجوب الامتناع عنه بعد منع

الشارع انما الكلام فى توجيه صحة منع الشارع عن العمل به مع ان موارده و موارد ساير الامارات متساوية فان امكن منع الشارع عن العمل بالقياس امكن ذلك فى امارة اخرى فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن انتهى) وفيه ان احتمال المنع منسحب فى كل ظن بحكم واقعى و لو على نحو العموم البدلى و ان لم يرد النهى عن القياس اذالظن هو الرجحان الغير المانع عن النقيض وليس كالقطع فى عدم احتمال تطرق المنع اليه اصلافهما كانت الاطاعة الظنية تمام الموضوع لحكم العقل كان لازمه استقلال العقل بها مالم يصل اليه النهى ففى موارد ماسوى الظن القياسى يستقل العقل بالاطاعة الظنية لوجود موضوعهامع الاعتراف بكفاية النهى عن القياس فى وجوب الامتناع عنه لا وقع للاشكال بذلك و لا علينا التفتيش عن وجه صحة صدور النهى عن القياس عن الشارع وليس هذا محل الكلام ومحط انظار الاعلام (نقل وتعقيب) قال المحشى فى نهاية درايته بعد شرح معنى التعليق فى كلام الاستاد ما هذا لفظه و الجواب عنه ان فرض التعليق على عدم المنع و انكان مقتضاه ذلك الا ان الكلام فى صحة التعليق توضيحه ان ماهو مقدمات دليل الانسداد هو الانسداد الكلى فى معظم الاحكام الغير المنافى للانفتاح الجزئى والظنون اذا كانت متساوية فى نظر العقل يكون كلها حجة وان زادت على مايفى بمعظم الفقه للزوم الترجيح بلا مرجع من فرض العمل بما يفى بمعظم الاحكام فى ضمن طائفة خاصة من الظنون فالمنع عن الظن القياسى و ان كان يوجب الانفتاح الجزئى الموجب لخروجه عن المعظم الذى فرض انسداد باب العلم فيه الا ان الكلام فى صحة المنع الموجب لذلك من حيث ان تساوى نسبة الظنون فى نظر العقل مع فرض الانسداد الوافى بحجية الظن عقلا يمنع عن المنع عن خصوص ظن و اخراجه عن دائرة الظنون المتساوى النسبة فابداء التفاوت بنفس المنع يستلزم الدور حيث لايصح المنع الا مع التفاوت فكيف يحصل التفاوت بالمنع حتى يصح تعليق حجية الظن على عدم المنع انتهى) و فيه ان بناء كلام الاستاد على الحكومة المبنية على اهتمام الشارع بالتكاليف الواقعية لكيلا يكون الانام كالانعام وان حجية الظن فى حال الانسداد بعد سقوط الاصول لمكان الفرار

عن المخالفة الكثيرة للاحكام الواقعية المهتم بها لدى الشارع ومن الواضح انه مع المنع عن القياس يحصل التفاوت بين الظنون المتعلقة بالواقع يكون بعضها ممنوعا ولا حجر فى المنع لانه بالاقتصار على اتباع الظنون الوافية ماوراء الظن القياسى يرتفع محذور لزوم المخالفة الكثيرة للاحكام الواقعية فليست الظنون القياسة متساوية النسبة كى لا يمكن المنع عنها نعم يتوجه الاشكال على مسلك العلم الاجمالى اذ قضيته حجية جميع الظنون المتعلقة بالاحكام الالزامية ويكون كلها لازم الاتباع ولوزادت على مايفى بمعظم الفقه فلو كان العلم الاجمالى علة تامة للتنجز امتنع الترخيص فى ارتكاب بعض الاطراف فضلا عن النهى عنه فيكون كالعلم التفصيلى فى حال الانفتاح (ويمكن الجواب على هذه الطريقة بانه لامانع من الالتزام بلزوم اتباع الظنون القياسية فى حال الانسداد اذليس هذا عملا بالقياس المنهى (توضيحه ان قضية العلم الاجمالى التبعيض فى الاحتياط بمعنى ان للعقل هناك حكمين حكم بلزوم الترك وحكم بلزوم الفعل ومركز الاول جملة من الاحكام المشتبهة لكيلا يقع فى العسرا لمخل بالنظام ومركز الثانى ما سواها من حيث التبعيض فى الاحتياط بمعنى ان مركز لزوم الاقدام نفس عنوان الاحتياط المبعض لا فعل متعلقات الاحكام المشتبهة بل الاتيان بها لا جل حصول ذلك العنوان كما ان مركز الاجحام هو التحرز عن محذور الوقوع فى العسر المخل بالنظام وح لايخلو اما ان يتعلق الظن القياسى بالحكم الالزامى او بغيرة وقبل بلزوم الاحتياط فى المظنونات والمشكوكات دون الموهومات ولازم الاول لزوم الاتيان وضم الحكم الالزامى المظنون بالقياس الى الظنون الاخر للتوصل الى الاحتياط الذى هو مركز حكم العقل فالاتيان به عمل بالاحتياط لا عمل بالقياس لعدم الاستناد اليه للعمل و من ثم لو لزم من ضم الظنون القياسية محذور العسر لم يحكم العقل باتباعه ولازم الثانى تركه لالكونه عملا بالوهم الحاصل من تعلق القياس بغير الحكم الالزامى بل لاجل التوقى عن الوقوع فى العسر فظهر مما ذكرنا انه لا ضير فى موافقة الظنون القياسية لامن حيث الاستناد الى القياس وان كان ربما يترأى من حاشية الاستاد تسرية الاشكال فى صورة التبعيض فى الاحتياط (قال ثم لا يخفى

عدم اختصاص الاشكال بما اذا قلنا بحكومة العقل واستقلاله بالحجية فى حال الانسداد بل يعم ما اذا قلنا بتبعيض الاحتياط فى هذا الحال واستقلاله فى تعيين ما لايجب فيه الاحتياط عما عداه فيشكل فيما كان موهوم التكليف بالقياس لاالمظنون به بناء على لزوم الاحتياط فى المشكوكات للزوم الاحتياط فيه على كل حال انتهى) وانت خبير بان مركز استقلال العقل هو عنوان الاحتياط المبعض لاالظن وتنجز الواقع بالعلم الاجمالى لابالظن وترجيح الظن على الشك والوهم انما يكون لاجل تحصيل الاقراب الى امتثال التكاليف المنجزة بالعلم الاجمالى فلولزم من ضم موهوم التكليف بالقياس الى المظنونات والمشكوكات محذور العسر لم يجب الاحتياط فيه كما ان موافقة الظن القياسى بالحكم الالزامى لاجل امتثال الاحتياط اللازم لالاستناد الى القياس ولئن ابيت الاعن كون ذلك عملا بالقياس فلايسمك انكار استلزام النهى عن القياس للارجاع الى الاصل فى مورده ولازمه انحلال العلم الاجمالى باحكام الالزامية بمعونة الاصل الجارى فى مورده و لوحكما فيخرج مؤدى القياس عن دائرة الملزم بالاجمال (نقل وتعقيب) (قال فى الدرران وجه الزام العقل العمل بالظن انما هو تنجز الواقعيات بواسطة قيام الحجة عليها من العلم الاجمالى وانه مع هذا الوصف لايأمن المكلف عن العقاب لوترك العمل بمايظن كونه حكما واقعيا و بعد منع الشارع عن العمل بظن يقطع بعدم العقاب على مؤدى ذلك الظن وان كان حكما واقعيا انتهى) وفيه ان قضية العلم الاجمالى تنجز المظنونات باسرها فلو كان العلم الاجمالى علة للتنجز امتنع الترخيص فى واحد منها فضلا عن النهى كالمعلوم تفصيلا فالكلام فى صحة المنع المأمن عن العقاب على تقدير كون العلم الاجمالى علة للتنجز كما هو مذهب الشيخ قده (قوله اذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص فالتحقيق ان يقال بعد تصور المنع عن بعض المظنون فى حال الانسداد) اقول اختلفوا فى وجوب العمل بالظن الممنوع او المانع او الاقوى منهما او التساقط ونسب الشيخ قده الى استاده شريف العلماء الاول بناء على مختاره من ان نتيجة دليل الانسداد هو حجية الظن فى الفروع وعدم ثبوت اعتباره فى المسائل الاصولية وقد مر حكاية هذا القول

منه فى صدر مبحث حجية الظن بالواقع اوبهما (ثم قال الشيخ قده و لازم بعض المعاصرين يعنى صاحب القصول الثانى بناء على ما عرفت منه من ان اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق انتهى) وانت خبيربان البناء على عدم حجية الظن الافى الفروع لايلازم حجيته فيها مطم حتى مع الظن بعدم اعتباره ولا ينافى حجية خصوص مالايحتمل المنع عنه بالخصوص ولووهما فضلا عن الظن به نظراً الى ان العقل لايستقل بحجية ظن احتمل المنع عنه فضلا عما اذا ظن فلابدمن الاقتصار على ظنون متعلقة بالاحكام الالزامية قطع بعدم المنع عنها بالخصوص فيما اذا كانت وافية بمسائل الفقه ولافرق فى ذلك بين قول شريف العلماء وبين القول بتعميم الحجية الى الظن بالطريق كما هومختار الاستاد نعم لواحتمل المنع فيها باسرها ولوعلى نحو العموم البدلى كان الكل حجة لئلايلزم الترجيح بلامرجح وقد مربيان ذلك فى مبحث المنع عن القياس مستوفى (ودعوى ان لاشكال فى هذا المبحث انما يكون بلحاظ ان الحكم بحجية كلا الظنين محال والحكم بحجية احدهما بلامرجح قبيح فاما ان يبين المرجح لاحد الظنين اويحكم بتساقطهما لاستحالة حجية المتنافيين وعليه يبتنى جعل البحث فى حجية الظن بالطريق اذعلى القول بقصر الحجية على الظن فى الفروع لايترقب دخول الظن المانع فى محل البحث لعدم حجية الظن بالطريق كى يدورالامر بين المتنافيين (مدفوعة بان محط الكلام بين الاعلام ماعبربه فى العنوان من وجوب العمل بايهما او التساقط والاشكال فى المسئلة من جهتين الاولى مفهومة من كلام الشيخ قده والثانية مفهومة من كلام الاستادقده وهو عدم استقلال العقل بحجية الظن مع احتمال المنع ومن البين ان هذاالاشكال يتطرق الى قول شريف العلماء ايضم حسبما مربيانه آنفا كما انه ليس لازم قول صاحب الفصول حجية المانع مطم لامكان ان يكون كل من الظن المانع والممنوع متعلقين بالطريق كما اذ قام ظن على عدم حجية ظن قام على حجية امارة وانما يصح ذلك فيما اذا كان الظن الممنوع متعلقا بمسئلة فرعية كما لايخفى فظهر مماذكرنا ان الاشكال سار فى جميع الاقوال واستدل بعضهم على وجوب طرح الظن الممنوع بان مفاد دليل الانسداد هواعتبار كل ظن لم يقم

على عدم اعتباره دليل معتبر والظن ا لممنوع قدقام على عدم اعتباره الظن المانع و هو معتبرحيث لم يقم دليل على المنع عنه لان الظن الممنوع لم يدل على حرمة الاخذ بالظن المانع غاية الامر ان الاخذ به مناف للاخذ بالمانع لا انه يدل على وجوب طرحه بخلاف الظن المانع فانه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع فخروج الممنوع من باب التخصص لاالتخصيص فلا يقال ان دخول احد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلا لخروج الآخر مع تساويهما فى قابلية الدخول من حيث الفردية و نظير ذلك هو الشك السببى والمسببى فى باب الاستصحاب انتهى) وفيه ان حديث ترجيح التخصص على التخصيص انما يتأتى فى العموم اللفظى فى مقام الاثبات فيما اذا لم يمكن الجمع فى حكمه بين فرديه فيرجح كل فرد لايلزم من الدخول تحت العموم تخصيص للزوم اتباع اصالة العموم وعدم جواز التخصيص بلامخصص ولا كذلك الامر فيما نحن فيه اذ النتيجة هنا عقلية والكلام فيها فى مقام الثبوت فمهما تنافى دخول فردين فيها فلابدان يحصل القطع بدخول احدهما و خروج الآخر فلا معنى للدوران و الترديد بينهما و الاخذ بالعموم تعبداً والذى يشهد على ذلك ان لازم دخول الفرد السببى تحت العموم خروج المسببى عنه ورود اً او حكومة فيكون تخصصا بخلاف دخول الفرد المسببى فيه ومن ثم يكون تخصيصا مخالفا لحجية العموم والامر بالعكس فيما نحن فان دخول الممنوع مستلزم لخروج المانع موضوعا بخلاف العكس اذ بعد تقدير شمول دليل الانسداد للظن الممنوع المتعلق بالحكم الفرعى يكون حجيته مقطوعة فى حال الانسداد و لازمه انتفاء الظن بعدم حجيته بتاتا فاذن ينتفى الظن المانع على فرض شمول دليل الانسداد للظن الممنوع ولكن شموله للظن المانع لا يستلزم انتفاء الظن الممنوع من اصله وربما يترأى من كلام الشيخ قده انه لابد من تقديم الظن الممنوع على الظن المانع لاجل ما ذكرنا من انتفاء الموضوع بالنسبة الى المانع دون الممنوع غاية الامر لازم شمول دليل الانسداد للظن المانع الغاء حجية الظن الممنوع لا انتفاءه رأسا (وفيه ان الكلام فى تقديم تطبيق دليل الانسداد على الظن الممنوع مع وجود الظن المانع و كلاهما سواسية عند العقل والفرق بينهما كما يترأى من عبارة الشيخ

بان القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع لان معنى حجية كل شيئى وجوب الاخذ بمؤديه ولكن القطع بحجية الممنوع التى هى نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع فدخول المانع لايستلزم خروج الممنوع وانما هو عين خروجه فلا تخصيص بخلاف دخول الممنوع فانه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحا من غير مرجح انتهى) ليس بفارق فيما نحن فيه لوضوح ان العينية من جانب المانع والا ستلزام من جانب الممنوع كافيان لثبوت التمانع عقلا بينهما من واحد بالعينية ومن آخر بالاستلزام و فى مثله لابد من الرجوع الى حكم العقل فى الترجيح نعم هذا الفرق انما يجدى فيما اذا كان فى البين عموم يلزم تخصيصه فى نفس مؤديه فيما اذا كان مؤديه عين نفى الحكم عن الآخر ولازم الآخر نفى الحكم عنه فانه لابد من الاخذ بمؤدى العموم وتقديمه على الآخر لكيلا يلزم تخصيص العموم بلامخصص وبين ذا وما نحن فيه بون بعيد فظهر من جميع ما ذكرنا ان الوجوه المذكورة فى كلمانهم لترجيح واحد من المانع و الممنوع على الآخر لايسمن و لا يغنى من شيئى (نقل وتعقيب) استدل المحشى قده فى نهاية درايته على تقديم المانع على الممنوع بتمامية الاقتضاء فى المانع دون الممنوع (قال اذا دار الامر بين مقتضيين احدهما يكون تاثيره رافعا لوجود الاثر و مبطلا له عن تمامية الاقتضاء و الآخر يكون تاثره منافيا لتاثير الاخر لا لتمامية اقتضائه فى نفسه فالتاثير للاول اذ لايعقل المزاحمة من الثانى الابعد تمامية اقتضائه فى نفسه و لا يكون تمام الاقتضاء الا بفرض عدم تاثير الاول ولا مانع من تاثير الاول الا ماهو تام الاقتضاء فيتوقف مزاحمة الثانى لتاثير الاول على عدم تاثير الاول و كيف يكون ما نعا عن تاثيره ولعل هذا مراد من جعل المسئلة نظير دوران الامر فى العمومات بين التخصيص و التخصص لا ان غرضه انه عينه انتهى) و فيه انه ليس فى مقدمات الانسداد ما يكون فيها علية واقتضاء كالعلل والمقتضيات الحقيقية والتى منها تصلح للاقتضاء ليست الا ماهو مفاد المقدمة الثالثة اعنى اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه الواقعية بعد عدم تنجزها بالعلم الاجمالى ومفاد المقدمة الرابعة هو عدم جريان الاصول طرا و لكونه امرا عدميا لايصلح لان يكون مقتضيا او جزء له و مرجع العلية فى

المقدمة الثالثة الى العلة الغائية لا الى السببية و الا قتضاء بمعنى ان الشارع اهتم بتلك الاحكام لصون الانام انلايكونوا كالانعام ومن البين ان قضيته تنجز الاحكام الواقعيه بتعلق الظن بها بعد فرض انحصار الطريق به على مقدار واف بمعظم المسائل الفرعية للفرار عن محذور المخالفة الكثيرة لها ومع القطع بعدم المنع عن جملة وافيه من الظنون لا يستقل العقل بحجية الظنون التى احتمل المنع فيها فضلا عن الظن به اذ لا امن من الوقوع على خلاف الواقع عند العمل على طبقه مع وفاء ما سواه بمعظم الفقه وهذا هوالوجه لطرد الظن المانع حسبما سلكه الاستاد وباب العلية والاقتضاء مسدود فى باب دليل الانسداد بتاتا (ومن هنا يستبين لك انه لاتصل النوبة الى مقام الترجيح بين المانع والممنوع بواحد من الوجوه لان نفس احتمال المنع عن الظن الممنوع موضوع لحكم العقل بعدم حجيته و قصر ها على غيرها من الظنون و مع استقلال العقل بحجية غيره فى بادى الامر عند احتمال المنع لا يبقى مجال للتشبث بذيل واحد من الوجوه للترجيح اصلا فتلك الوجوه مع ما فيها لاطائل تحتها ولعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا (ثم لا يذهب عليك ان محل الكلام ما اذا حصل الظن المانع والممنوع من امارتين بخلاف ما اذا حصلا من امارة واحدة فانه يحصل من المنع عدمه مثلا اذا قامت الشهرة على وجوب شيئى وحصل الظن منها بوجوبه وقامت الشهرة على عدم حجية الشهرة فانه يلزم من فرض حجية الشهرة عدم حجيتها فلا محالة لا يحصل الظن منها بالمنع عن الظن بالوجوب على فرض حصول الظن منها بالوجوب مع كونها مشكوكة الحجية كما ان محل الكلام ما اذا كان العمل بالظن المانع سليما عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع والا فيتعين العمل بالظن الممنوع مثلا اذا كان مؤدى الظن الممنوع وجوب السورة وقلنا بالاشتغال فى مسئلة الاقل و الاكثر و كان مؤدى الظن المانع عدم حجية الظن الممنوع فالازم العمل على طبق الظن الممنوع هذا كله بناء كون المنع طريقيا على تقدير ثبوته واقعا و اما على فرض كونه موضوعيا ناشيا عن مفسدة فيه او فى سلوكه فلا ريب فى طرح العمل بالظن الممنوع حذراً عن الوقوع فيها مع عدم استقلال العقل بحجيته لاجل

احتمال المنع عنه حسبما مر بيانه (ولا يذهب عليك ان محل الكلام هو الظن بالمنع او احتماله بمعنى جعل عدم الحجية لاحتمال عدم الحجية اذ احتمال عدمها بل القطع به يجامع حكم العقل بحجية الظن فى حال الانسداد على الحكومة وانما ينافى الكشف اذ لابد فيه من القطع بجعل الطريق الواصل بخلاف الحكومة اذ مجرد احتمال الايكال الى حكم العقل فى حال الانسداد كاف فى استقلال العقل بحجية الظن مع انحصار الطريق فيه فالقطع بعدم الجعل فى حال الانسداد اولى بحصول الاستقلال للعقل بالحكومة وانما ينافيها المنع اذ فيه قطع عذر المكلف فى العمل على طبق الظن الممنوع ولو مع المصادفة اذ لاتخلو عن التجرى على المولى فضلا عن صورة المخالفة للواقع فمع احتمال المنع فى واحدة من الامارات المفيدة للظن يأبى العقل عن العمل على طبقه خوفا عن الاقتحام فى التهلكة فما فى الدرر لايخلو عن النظر (قال بعد نقل كلام الاستاد ان الجعل الواقعى للطريق اثباتا ونفيا لايترتب عليه اثر الحجية مالم يثبت بعلم او علمى فاذن لامنافاة بين احتمال منع الشارع عن اتباع ظن واستقلال العقل بحجيته انتهى) وفيه ان هذا انما يتم بعد نهوض دليل الانسداد على حجية مطلق الظن ولازمه عدم رفع اليد عنه الابعد ثبوت المنع بعلم اوعلمى وانما الكلام فى ذلك والمدعى عدم نهوضه الاعلى حجية سائر الظنون الوافية بمعظم الفقة لوضوح ان القطع بالحجية لايجامع احتمال المنع بالنسبة الى واحدة من الامارات فاذن يحصل القطع بحجية ماسواها مما لايحتمل المنع فيه فنفس الاحتمال موضوع لقصر الحجية على غيرها ولولم يثبت المنع بعلم او على نعم بناء على تنجز الاحكام الواقعية بالعلم الاجمالى لاوقع لاحتمال المنع بل ظنه الااذا ثبت بدليل علمى كما هو واضح ومن هنا يظهر انه على القول بالتبعيض فى الاحتياط لامجال لطرح الظن الممنوع فان العمل حقيقة على طبق الاحتياط اللازم عقلا لاعلى وفق الظن الممنوع على نحو الاستناد اليه حسبما مر بيانه فى الظن القياسى مستوفى (ثم لايذهب عليك ان ماذكر يامن ان احتمال المنع لايجامع القطع بالحجية انما كان على القول بالحكومة واما على القول بالكشف فالامر اوضح لوضوح ان القطع بجعل الحجية لواحدة

من الامارات فى حال الانسداد لايحتمع مع احتمال المنع من ناحية الشارع فضلا عن الظن به كما لايخفى (قدتم الكتاب بعون الله الملك الوهاب ولايخفى ان فى هذه النسخ اغلاطا كثيرة قد صحنا هامن اغلاط تورث ركود الذهن عن الانتقال الى المطلب وبقى الباقى فيها والغلطنامة ملحقة بها والمرجوان يبادوا الى تصحيح النسخة قبل الرجوع اليها

غلطنامه

صفحه	سطر	خطا	صواب
٣	٥	رقات	الثقات
٤	١٨	الثبو	الثبوت
٥	١٥	منفى	النفى
٦	٣	مذكور	المذكورة
٨	٧	بننعن	بتعين
٨	٢٣	لكن	لكنها
٩	٥	البحث	الحث
١٢	٣	شمل	فيشمله
١٣	١	مولى	مولويا
١٣	٤	وقته	وقته
١٥	٦	كرا	الكراهة
١٥	١٢	التعد	المتعلقين
١٦	١	المستبع	الغيرالمستبع
١٩	١١	نسو	نشوه
١٩	١٤	بها	بهما
١٩	١٧	عقلين	عقليين
٢٠	٤	لها	بدخولهما
٢١	٣	حقيقه	حقيقته
٢٤	١٩	ولزم	لزم
٢٤	٦	مقولتين	مقولتان متبائنتان
٢٦	١٩	والحب	والحب

صفحه	سطر	خطا	صواب
٢٧	٢٣	مغصوب	مغصوب
٢٩	١٩	حفيفه	خفيفة
٣٠	١٥	حاشية	فى الحاشية
٣٣	٧	توحد	توجد
٣٤	٤	ئد	ودائك
٢٤	٥	معوم	للمعلوم
٣٤	١١	اضافه	لاالاضافة
٣٥	٧	كاشفية	كاشفيته ومظهريته
٣٥	٢٢	ضوغ	الموضوع
٣٦	٨	للهم	اللهم
٤١	١٢	لحاظ	لحاظه
٤٤	٢١	لجامع	الجامع
٤٥	١٧	عله	عليه
٤٥	١٩	صا	صاد
٤٨	٢١	اذ المتاخر	الى التنزيل زياد است
٥٢	٨	الطر	الطريق
٥٤	٨	لكون	ولكونها
٥٤	٢٢	آخر	الى آخر
٥٩	١٣	حقيقية	خارجية لاحقيقية
٦١	٢٢	وعندنا	ولازمه كماترى عدم

صفحه	سطر	خطا	صواب
			عصیان الجاهل المقصر وعندنا
٦٢	٨	محالا	او محالا
٦٤	٦	کلی	کل انسان کلی
٦٦	١٩	مجرد	و بمجرد
٦٧	٢٣	الا	الاعم
٧١	١٩	ما	اما
٧٤	١٨	لیسا	ولیسا
٧٩	١	مخالفة	فمخالفته
٧٩	١٩	الفرق	ماالفرق
٨٠	١	منزلة	منزلةمنزلة
٨٤	١٢	اله	الله
٨٥	١	حدة	واحد
٨٦	٢٣	به	بها
٩٠	٢	انشائیه	الانشائیة
٩٠	٣	تعلیة	التعلیقیة
٩١	١٧	عیین	الانتزاعیان
٩٢	٣	و	او حرمة
٩٢	١١	الاشة	الاشتغال
٩٣	١٠	عنها	عنهما
٩٨	١٨	العر	المرحلتین
٩٩	١١	تو	توأمان
١٠٠	٢٤	التنز	التنجز
١٠٢	٢١	ط	سقوطه
١٠٤	١٩	جما	الاجمالی
١٠٥	١٤	ط	واختلاطه
١٠٥	١٩	با	بالامتثال
١٠٨	٢	او	الصغروی
١٠٨	١٦	اوشبهه تاعن	قعلی تقدیر عدم انحلال

صفحه	سطر	خطا	صواب
		الشبهتین زیاد	العلم الاجمالی
		ولوحکمافی هذه الصورة صحیح است	
١٠٩	١٥	الوا	الواقعی
١٠٩	١٦	المس	المستصحب
١١٠	١٢	جو	وجوه
١١٠	٢٢	فی	ففی
١١٢	٣	خا	خارجة
١١٥	٦	اسل	اسهل
١١٦	٥	ثم	لکی یتاتی منه قصد الوجه فی اتیانه ثم
١١٨	١٣	و	واما الظن
١١٨	١٦	الظن	فی الظن
١٢٠	١١	بامتناع	بالامتناع
١٢٧	٩	وانه	انه وان
١٢٨	١٠	ولولاعدم	ولولاطرو
١٢٨	١٦	للو	للواقعة
١٢٩	١٦	وهذا	والدور
١٣٢	٢	حر	حرمة
١٣٣	١٠	ستباع	استتباع
١٣٨	١٠	وصحة الاصابة	زیاد است
١٣٨	١٩	واشکال	ولااشکال
١٤١	٦	فی البادة	مافی البادة
١٤١	١٤	ذا	اذ
١٤١	١٨	فا	فانها
١٥٢	٧	تان	ثان
١٥٤	١١	باشیاء	بالاشیاء
١٥٤	٢٣	فا	فانها

صفحه	سطر	خطا	صواب
١٥٥	١٣	الاراده	الاارادة
١٥٥	١٦	تتضر	لاتضاد
١٥٦	١٩	التزام	الالتزام
١٥٩	٢	الاعمى	لاعمى
١٦٠	٤	ذا	اذ الاباحة
١٦٠	١٩	لطف	اللطف
١٦٠	٢١	بل نحو	بل على نحو
١٦٣	٢٢	المو	المؤداة
١٦٤	٢١	الى	عائدة الى
١٦٦	٤	من	وهومن
١٦٦	٨	فلاوجه	وبهايتم التبليغ فلاوجه
١٦٧	٣	ولذا	ولذا قيده
١٦٨	٦	تبا	تبلغ
١٧٠	٢٢	فالتحقيق	فليس قابلا للبعث اليه فلاوجه لدلالة الاقتضا فالتحقيق
١٧١	١٥	ويبجر	وينحصر
١٧١	١٥	محذو	المحذورين
١٧٥	٧	لاينقسم	ينقسم
١٧٥	١٨	فى الطبيعه	على الطبيعة
١٧٥	١٨	الذهن	فى الذهن
١٧٦	١٨	للعة	للسعة
١٧٧	١٨	و	ولا
١٧٧	١٩	لا	والا
١٧٧	٢٢	خوذ	ماخوذاً
١٧٨	٢	يتع	ولم يقع
١٧٨	٣	لحاظ	ان لحاظ
١٨٠	١٤	ولاجر	والمقسم هوالذات المبهمة ولاخبر

صفحه	سطر	خطا	صواب
١٨١	٢١	موضو	موضوعه
١٨٢	٣	عن	الآبى عن
١٨٢	١٦	روض	المفروض
١٨٣	٧	خلا	خلاف
١٨٥	٢٠	رد	مورد
١٨٦	٣	الظاهرى	الواقعى والظاهرى
١٨٧	١٨	خبر	المخبربه
١٨٨	٢٢	بما	انما
١٨٩	٢	وق	المساوقة
١٩١	١٧	كا	نتوكأ
١٩٣	٥	يغ	سنخ
١٩٣	٩	فيها	فيهما
١٩٣	١٣	فى	فيما
١٩٥	١٤	معنى	ولامعنى
١٩٦	٢٣	حد	بعد
١٩٨	١٩	وجد	وجداناً
١٩٩	٥	ل	يقال
١٩٩	٢٣	لوطوح	ولبس بباق لوضوح
٢٠١	٣	حكم	عن الحكم
٢٠٣	٤	لعلم	العلم
٢٠٤	١٨	ثبات	لاثبات
٢٠٦	٢٣	لمراد	مالمراد
٢٠٧	٢	متاخر	المجعول بالاستصحاب متأخر
٢٠٧	٢١	فاذن	بين المبدئين فاذن
٢٠٩	١١	شان	شأنه
٢١٠	١٥	عيته	البدء واردة

صفحه	سطر	خطا	صواب
٢١٠	١٨	مان	ماكان
٢١١	١	حرمة	بحرمته
٢١١	٩	اتصا	اتصافهما
٢١٢	١٢	لازمة	لازمه
٢١٢	١٤	ازعا	لرعاية
٢١٣	٣	عز	عنه
٢١٤	١٠	ظهر	وظهر
٢١٤	١٨	معما	معناه
٢١٥	١٧	والوجودية	الدافعةلاحتمال العمد
		الى اخفاء القرينة والعدمية	الدافعة لاحتمال وجود
		القرينة افتاده است	
٢١٦	٥	عدم	وعدم
٢١٧	٤	اخذ	اخذه
٢١٨	٧	والا	الانسباقى
٢١٩	١٧	الا	لاسيما
٢٢٠	١٧	بثه	بتثنية
٢٢٠	١٩	كون	كونه
٢٢١	١٦	تصور	الصورة
٢٢٢	٣	ذهب	قد ذهب
٢٢٢	٩	عند	عليه
٢٢٣	١	عند	عندهم
٢٢٣	١٠	للمقاصد	ظهور للمقاصد
٢٢٤	١٠	المكا	المكاتيب
٢٢٥	١٠	غير	غيره
٢٢٥	٢٢	مقصود	مقصور
٢٢٦	٦	لا	الانفصال
٢٢٩	١٣	بداعى	زياد است

صفحه	سطر	خطا	صواب
٢٣٠	١٦	فلا	فللمفصل
٢٣٠	١٩	وبو	بوقوع
٢٣٢	٥	ظهور	ظهوره
٢٣٤	٩	التشبها	التشبيهات
٢٣٤	١٠	وفر	وطلقها
٢٣٥	١٩	النج	المجمل
٢٣٥	٢٢	ل	اقوالا
٢٣٦	١٨	المجمل	المتشابه
٢٣٨	١	الله	للله
٢٣٨	١٩	والظاهر	يعنى انحصار المتشابه
			فى المشكوك افتاده است
٢٤٢	٢٠	جمه	فجمعه
٢٤٣	١	لحفه	لخفة
٢٤٣	١٦	اصا	اصله
٢٤٤	١٢	وبيا	وبيان حقنا
٢٤٥	٣	هم	وجه التوهم
٢٤٥	٩	الص	الصغار
٢٤٥	٢٣	انها	انهما
٢٤٩	١	لوضوح	تا البيان زياداست
٢٤٩	٩	ف	فيه
٢٤٩	٢٣	رواة	من رواة
٢٥٠	١	قالو	قالون ورش
٢٥١	١١	والو	وابوشامة
٢٥٢	٢	انه	البتنا
٢٥٢	١٦	نتها	قرائتهما
٢٥٣	٥	وبينا	ومبينا
٢٥٤	٢٣	بينا	قدبينا

صفحه	سطر	خطا	صواب
٢٥٥	٦	حيث	بالبحث
٢٥٥	٨	جصل	ولاجمع عرفى بينهما اذ معه يحتمل كونهما قرانا معا حصل العلم
٢٥٥	١٨	فيما اذا	مع عدم التنافى واحتمال كونهما قرأنا وما اذا
٢٥٥	١٩	اذ المفروض تا قرأنا	زياد است
٢٥٥	١٩	الجمع	اذا الجمع
٢٥٦	١	واما الجمع	وكذا مع احتمال كونهما قرأنا واما الجمع
٢٦٠	٢٣	او	و
٢٦٢	٥	اذا	زياداست
٢٦٦	٨	وكان و	وكان لايحصل
٢٧٢	٥	حيث	والبحث
٢٧٣	٩	جما	الاجماع
٢٧٣	١٠	واله	والمهم
٢٧٤	١٤	حسن	عن حس
٢٧٤	٢٢	تكـ	التكثر
٢٧٧	٢٣	الاـ	الاسنوى
٢٧٨	٢٢	جب	بوجوب
٢٧٩	١٩	عا	علم
٢٨٠	١٤	ية	برأيه
٢٨١	٩	نجد	نجد بداً
٢٨٤	٢	ان الاخبار	زياداست
٢٨٤	١٣	واد	وادرجوا
٢٨٥	١	النظرة	فى النظرة
٢٨٥	١٩	الاجماع	ان الاجماع
٢٨٦	١٩	لاباعتبار	باعتبار

صفحه	سطر	خطا	صواب
٢٨٨	٦	حفظ	حفظه
٢٩٣	٢٣	حجو	حجر
٢٩٤	٥	الا	الايتين
٢٩٤	٢٠	عنها	عنهما
٢٩٦	٩	فتبا	فيما
٢٩٧	٣	شرايط	و شرايط
٢٩٧	٢٠	بالجملة	و بالجملة
٣٠٢	٣	شا	شأنية
٣٠٢	٢١	اوالا	والا لتزامى
٣٠٧	٦	الاجما	الا اجماعات
٣٠٧	٢٢	وبطو	ويطويها
٣٠٨	١١	مينه	مبنية
٣٠٨	٢١	سواء علم خلافه ام لا	زياد است
٣١٠	١٩	دفع	زياد است
٣١١	٨	لبا	لها
٣١٢	٢٠	ع	فلوضوح
٣١٢	٢٢	م	لم
٣١٢	٢٥	لا	لان
٣١٣	٣	بى	بين
٣١٣	١٧	حيط	حيطة
٣١٦	٥	لكنه	بلاوجه التنزيل لكنه
٣١٨	١٧	المفيد	الغير المفيد
٣١٩	٢٤	عذ	عند
٣٢٤	١٧	بغلظ	بلفظ
٣٢٧	٢٠	عفى	وفى
٣٢٨	٣	سبقت	سيقت
٣٣٠	٢٤	ير	تقدير

صفحه	سطر	خطا	صواب
٣٣٢	٩	مه	قوله
٣٣٢	١٩	متبا	متبادلتان
٣٣٣	١٨	مصد	مصداقا
٣٣٤	١٦	ان العمل	العمل
٣٣٤	١٧	اه	لها
٣٣٥	٢٤	ثت	الثالث
٣٣٧	٦	من وجوه	وجوه
٣٤٠	٢١	العدمية	العدمية والى

ان الاصابة امر مشترک سار في خبر العادل ايضا فلا تكون علة لعدم القبول في خصوص خبر الفاسق اين سطر

		الحجية	عدم الحجية
		نس	نفس
٣٤٤	٣	قضيه	قضية
٣٤٦	١٠	مز	مزيل
٣٤٩	١٨	الامام	عن الامام
٣٥٠	٣	لتنزيل	للتنزيل
٣٥٢	٦	الالتزام	الاالالتزام
٣٦١	١٦	ترتب	الاترتيب
٣٦٢	٦	ظرة	ناظرة
٣٦٣	٢١	تكليف	التكلف
٣٦٤	٢٣	ميز	منزلة
٣٦٨	١٧	في	ففي
٣٦٨	١٨	حيث	حث
٣٦٩	٦	كا	كانا
٣٧٠	٥	طلاق	لاطلاقه
٣٧٠	٨	النذر	التحذر

صفحه	سطر	خطا	صواب
٣٧١	٢٠	تذر	التحذر
٣٧١	٢٣	بد	ولا بد لذلك
٣٧٢	١٣	حيث	الحث
٣٧٢	٢١	ومع	مع عدمه
٣٧٥	٨	مجال	مجالا
٣٧٧	١	المتخلفو	المتخلفين
٣٧٧	١٣	جهة	حجة
٣٧٨	٩	و وب	ووجوب
٣٨٠	١١	الكل	لكل واحد
٣٨١	٢٢	المقدمة	غير المقدمة معها
٣٨٢	٨	صل	الحاصل
٣٨٣	١	اذ	اذا فسدوا فهم
٣٨٤	٧	وهذه	هذه
٣٨٥	١٣	ذكرو	ذكر
٣٩٢	٤	دين	مامورون
٣٩٧	٢	كان	لمكان
٤٠١	٥	اد	اذ
٤٠٢	١١	شا	شفاها
٤٠٦	٨	من	ومن
٤٠٩	١١	حجيته	حجيته
٤٠٩	١٢	فرضا	فرضنا
٤٢٠	٧	لدليل	والدليل
٤١١	١٣	از اذ بعدتا بدوى زياد است	
		بالنسبة الى ما فيها من الاحكام المعينة بجاى افتاد داست	
٤١١	١٤	بحيث تا بالباقى زياد است	
٤١٤	٨	الفراق	الفرق
٤١٦	٢٢	واعمال	ومن الكمية واعمال
٤١٨	٢٢	دم	لايقاوم

صفحه	سطر	خطا	صواب
٤١٩	٢	اصلا	الصغير اصلا
٤٢٣	٢	وهذا	وهذه
٤٢٥	١٦	الجر	جريان
٤٣١	١٠	قضية	قضيته
٤٣٣	٢٤	فها	فيها
٤٣٤	٥	ذه	بهذه
٤٣٥	١٤	للتشر	للشرع
٤٣٦	٧	للو	للواقع
٤٣٧	١٩	السه	السمية
٤٤١	١٨	الحمل	المحل
٤٤٣	٤	الو	بالعقوبة
٤٤٥	١٦	عند	فى الواقع عند
٤٤٥	١٦	لاجل	لاجل جهله بموضوعه
٤٤٦	١٨	نصح	يصح
٤٥٠	١٤	سعو	فيمونة
٤٥١	٣	تحصيل	ان تحصيل
٤٥٢	١٨	ثت	ثبت
٤٥٣		الى دعوى	چهار بسطر از
اول اين صفحه زياد است			
٤٥٣	٧	ليس	وهذا ليس
٤٥٤	٢١	العلم	اللم
٤٥٨	١٤	المشبه	المشبه به
٤٦٠	٥	الاجمال	بالاجمال
٤٦٠	١٥	فلية	فعلية
٤٦٦	٢١	المجعو	المجهولة
٤٦٧	٥	المجو	المجعولة

صفحه	سطر	خطا	صواب
٤٧٢	٧	ويشكل	ولايخفى
٤٧٣	٢٢	ميحص	محيص
٤٧٦	٢	العزال	بانعزال
٤٧٦	٥	وقياسه	وقياسه قده
٤٧٦	٢٠	تتمم	تتميم
٤٧٧	٩	كذا	وكذا
٤٧٨	١٦	احكام	الاحكام
٤٧٨	٢١	التفات	التفاوت
٤٨٠	٢٢	وجعله	وقد تبع صاحب
الفصول ثانيهما وجعله			
٤٨٣	١٩	بشأ	بشأنيته
٤٨٣	٣١	ن	بكونه
٤٨٣	٦	لفصيلى	التفصيلى
٤٨٤	١٣	الطن	اوالظن
٤٨٨	١٤	دجه	المتدرجة
٤٨٩	١٣	منهما	منها
٤٩١	٦	بطو	بطروه
٤٩١	١١	به	العلم به
٤٩٥	١٤	العلم	اللم
٤٩٦	١٠	القطع	للقطع
٥٠١	١٧	القطع	القطع به
٥٠٢	١٤	ينقطع	فتنقطع
٥٠٢	١٨	اما	كثيراً ما
٥٠٥	٧	يقيـ	بطريقه
٥٠٧	٣١	الزامى	الالزامى
٥٠٨	١٤	رج	الخارج

صفحه	سطر	خطا	صواب
٥١١	١	لها	إلها بمقدار معظم الفقه
٥١١	١١	ذاما	ذا اما
٥١٢	١٥	حجية	اثر الحجية
٥١٦	٣١	يقة	بطريقه
٥١٦	٢٢	نها	فانهما
٥٢١	١٧	القا	القائل
٥٢٢	١٣	التقدر	التقديرين
٥٢٣	٢٤	نحر	تحرى
٥٢٥	١٥	مز	مزية قاملة
٥٢٥	٢٤	اطلا	الحافة
٥٢٨	٦	جته	فحجيته
٥٣٣	١٣	سواس	الوسواسي
٥٣٤	٧	الثية	الشقين
٥٣٦	١٧	بغيرة	بغيره
٥٣٧	١١	باحكام	بالاحكام
٥٣٧	١٢	العلو	المعلوم
٥٤١	١٤	يحصل	يلزم
٥٤٢	١٨	على	علمى
٥٤٣	٤	ددا	ان يبادروا

غلط درغلطنامه

٤	١٨	الثبوت	لثبوت
١٦	١	الغير المستبع	الغير المستتبع
٢٨	٤	ودائك	ورائك
١٠٨	١٦	اوشبهة تاعن الشبهتين زياداست	

فعلى تقدير عدم انحلال العلم الاجمالى ولوحكما فى هذه الصورة صحيح است

٣٣	١٠	لستتباع	الاستتباع

هذا

جزء ملحق

با المجلد الرابع

للمحقق المدقق الشيخ محمد سلطان

العلماء مدظله العالى

على رؤس

الانام

سنه ١٣٣٢

طبعت فى المطبعة الموسوى (اراك)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين وصلى الله على محمد و اله الطيبين الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين الى قيام يوم الدين هذا جزء فى الظن فى العقايد ملحق بالمجلد الرابع من حاشيتنا على مباحث القطع والظن من كفاية الاصول لاستادنا العلامة الخراسانى قده (قوله بل الظن كما يتبع عند الانسداد)

اقول هل البحث فى هذه المسئله بحث عن المسئلة الاصولية قلنا لها مساس بها وليست منها (توضيحه) ان لزوم تحصيل المعارف بدليل العقل لايقع وسطا لاستنباط الحكم الشرعى ولو كان موضوعه فعل القلب اعنى عقد القلب والتبانى فضلا عن كون موضوعه العلم الذى كيف نفسانى و ان كان مقدوراً بالواسطه قابلا لتعلق التكليف به لان الخطاب المولوى فى المعارف التى استقل العقل بلزوم التحصيل قبل تحصيلها لغو لايكون محركا وداعيا لعدم ثبوت مولوية المشرع كى يكون خطابه باعثا على الامتثال وبعد تحصيلها يكون الخطاب من باب تحصيل الحاصل فلزوم تحصيل المعارف عقلا لايمكن ان يقع فى طريق استنباط الخطاب الشرعى ولو على القول بالملازمة وكذا على القول بكفاية الظن عقلا حتى فى حال الانفتاح او لزوم تحصيله فى حال الانسداد عقلا وهذا بالنسبة الى المعارف التى يحصل بها ادنى الايمان واما بالنسبة الى غيرها فيمكن توجيه الخطاب الى المؤمن المكلف بلزوم تحصيل العلم اوالظن بالمعاد الجسمانى مثلا الذى هو خارج عن تلك المعارف وكذا يمكن جعل البحث فى مشمول دليل حجية الخبر لما هو خارج عنها ويكون وجوب الالتزام فى الجنان مرتبا عليه ولو فى حال الانفتاح ولكن المهم هو البحث عن تلك المعارف التى لاتقع فى طريق الاستنباط ومن ثم جعل الاستاد هذا المبحث استطراديا والامر فى ذلك سهل ولاينبغى الاطناب فيه (قوله فى الاصول الاعتقادية) المطلوب فيها عمل الجوانح)

اقول الفرق بين فروع الدين واصوله ان فروع الدين هى التى لايطلب فيها اولا وبالذات الا العمل وان وجب الاعتقادبها باطنا من باب وجوب الاعتقاد بماجاء به النبى ص واما اصول الدين فالمطلوب فيها العلم والمعرفة وعقد القلب والتبانى عليها والاقرار باللسان والعمل بالاركان خارجان عنها حسبما يأتى تحقيقه انشاء الله (ثم اعلم ان الحكمة تنقسم الى حكمة نظرية و حكمة عملية و معرفة الامور التى ليس وجودها باختيارنا وفعلنا تسمى حكمة نظرية و معرفة الاشياء التى وجودها باختيارنا وفعلنا تسمى حكمة عملية والغاية فى الحكمة النظرية تكميل النفس بان تعلم فقط والغاية فى الحكمة العملية تكميل النفس لابان تعلم فقط بل بان تعلم ما يعمل به فيعمل فالنظرية غايتها اعتقاد برأى ليس بعمل والعملية غايتها معرفة رأى هو فى عمل هذا ما يستفاد من الكلام المحكى عن الشيخ ابى على فى المنطق فعلى هذا تكون معرفة اصول الدين داخلة فى الحكمة النظرية وليست منحصرة فيها فان معرفة مالايكون من الدين كمعرفة طبقات السماء والارض و مافيهما و طبقات الجنات ومافيها من الحور والقصورخارجة عن الدين داخلة فى النظرية فان النبى ص اذا اخبر عن شيئى من حيث كونه شارعا ومبلغا للحكم عن الله كان ذلك داخلا فى الدين واذا اخبر عن شيئى من حيث كونه عالما بالغيب بافاضة الله تعالى لم يكن من الدين وهذا القسم خارج عن محل البحث بتاتا (قوله من الاعتقاد به وعقدالقلب عليه وتحمله والانقياد له) اقول لابدلكشف الابهام عن وجه المرام من تقديم امور فى المقام) الامر الاول هل عقد القلب مغاير للعلم والمعرفة وعلى تقديرالمغايرة اهو يلازم العلم ام ينفك عنه وله مادة الافتراق عن العلم ام لا (قال بعض المحققين فى محكى كلامه المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى و معناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا كما اذا ادعى النبى النبوة و اظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختياراً فانه لايقال فى اللغة ان صدقه فلايكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأموربه فيكون فعلا اختياريا زائداً على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهوحصول المعنى فى القلب والفعل القلبى ليس كذلك بل هوايقاع

النسبة اختياراً الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسو فسطائى عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبى ص لكنهم ليسوامصدقين لغة لانهم لايحكمون اختيارا بل ينكرون انتهى) ويترأى من كلامه ان التصديق المقابل للتصور من سنخ الكيفيات النفسانية التى لها اسباب خارجية ومالم تتحقق لم يحصل التصديق ولكن ربما يترأى من الشيخ فى الشفاء انه هو التصديق بالمعنى اللغوى (قال التصديق فى قولك البياض عرض هو ان يحصل فى الذهن نسبة صورة هذا التاليف الى الاشياء انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك انتهى) فانه جعل التصديق نفس النسبة لا العلم بها ويترأى ايضا من كلامه ان الايمان ليس معرفة لكونها غير اختيارية وانه معنى مغاير لها ولازمه ان يكون نسبة الصدق الى الشارع ايمانا مع خلوالقلب عن العلم والمعرفة وبطلانه غنى عن البيان (وعن المحقق الدوانى فى شرح العقايد اعلم انه لوفسر التصديق المعتبر فى الايمان بما هو احد قسمى العلم فلابد فى اعتبارقيدآخر ليخرج الكفر العنادى وقدعبر عنه بعض المتاخرين بالتسليم والانقياد القلبى ويقرب منه ماقيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد و هو يحوم حول ذلك وان لم يصب النحر انتهى) ولعل نظره فى كلامه الاخير الى بعض المحققين (والتحقيق ان يقال ان ههنا امورا ثلاثة (١) النسبة الواقعة فى القضايا الموجبة (٢) والعلم بها (٣) والتبانى وعقد القلب عليها ويعبر عن الاولى بالوجود الرابط وهوالذى يوقعه النفس بين الحاشيتين و يكون زمامه بيده بخلاف العلم فان له اسبابا خارجة عن صقع النفس ومالم تتحقق فى عالم الذهن لم يحصل العلم و السبب لحصول العلم بالنسبة تركيب و ترتيب على طبق و احد من الاشكال المنتجة و اما التبانى على ثبوت الشيئى فهو ينفك عن العلم و يكون النسبه بينهما عموم و خصوص من وجه فقد يكون علم بلاتبان كما نص عليه الآية المباركة فى سورة النمل فى قصة موسى ع (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم) ولاوجه لحمل الجحد على انكار اللسان فقط كما حمله عليه بعضهم اذ مجرد الانكار اللسانى مع العلم والتبانى والتسليم لايستتبع الكفر الموجب للخلو دنى النار وان كان يترتب عليه اثار الكفر فى الدنيا

تعبدا كالنجاسة وحرمة المناكحة و نحوهما و سياتى له مزيد ايضاح انشاء الله وقد لايكون هناك علم مع تحقق التبانى وعقد القلب كالانقياد و التشريع فان الانقياد هو التبانى وعقد القلب على ماهو الواقع على نحو الاجمال عند الشك والتشريع هو الالتزام وعقد القلب على ما اخترعه عند العلم بخلافه او الشك فيه بلاعمل الجوارح فى الاعتقاديات فان الانقياد والتشريع يتأتيان فى فروع الدين واصوله وقدمرشطر من الكلام فى الفرق بين العلم بالنسبة والتبانى على ثبوتها فى مبحث المخالفة الالتزامية (واما الفرق بينه و بين النسبة التكمية المسماة بالوجود الرابط وان كان كلاهما من فعل النفس وليسا داخلين فى مقولة من المقولات انهامرأة للخارج عن صقع النفس بخلافه (بيانه ان مايخترعه النفس ويبدعه فى عالم الذهن يكون جملة منها مرأه لما فى الخارج بمعنى انه بحضوره بذاته عند النفس يكون كشفا وظهوراً لشيئى فى خارج النفس سواء كان لذلك وجود فى الخارج امْلا اذلايشترط فى كون مبدعات النفس مرأة للخارج ان تكون متوقفة على كون المرئى موجوداً فى الخارج وهذا يكون شرطا فى الجسم المصيقل الذى يكون مرأة للخارج فان المقابلة بين المرئى والمرأة شرط فى الانطباع ولا كذلك الامرفى الوجود المرأتى الذى ينشائه النفس المجرد عن غواشى المادة الاترى ان النفس قد يخترع فى الليل المظلم شكلا مهيبا منكراً يراه خارجا مقابلا له يحسبه جنا اوميتا فان الصورة الحاضرة عند النفس مرأة للخارج مع عدم وجود المرئى فيه اصلاً فالنفس رائية و مرئية و رؤية و شكل مهيب ومشكلة له كما انها فى عالم العقل عقل وعاقلة ومعقولة وفى عالم الحس حس وحاسة و محسوسة هذا فى التصورات و كذا فى التصديقات فى القضايا الكاذبه فان المتكلم يجعل الوجود الرابط فيها مرأة للخارج مع عدم وجود المرئى فيه ولئن شئت الوقوف على سرالمرأتية فى مبدعات النفس فاطلب شمة منه من باب اتحادالعاقل والمعقول وبالجملة هذه جملة من مخترعات النفس يكون بذاتها مرأة للخارج فلها ظهور لنفسها وظهور لغيرها كالنور فانه ظاهر بذاته مظهرللغير (وهناك جملة اخرى من بدع النفس فاقدلنعت المرأتية بتانا كالتبانى والالتزام والتسليم والانقياد والتشريع

ونحوها مما لايتوقف على اسباب خارجية وتحصل بمجرد توجه النفس اليها ولامرأتية لها لما ورائها اصلا ومما ذكرنا انكشف الفرق بين العلم والنسبة الحكمية والتبانى فان هذه الثلاثه متبائنات مفهوما ولكل واحدمع الاخرى عموم من وجه بحسب المورد وربما يترأى من كلمات بعضهم انكار المغايرة ومن بعض آخر انكار المفارقة فتارة يدعى اتحاد عقد القلب مع التصديق الذى هو نسبة الصدق الى المتكلم اختياريا وانه زائد على العلم وانه كلام النفس كما مر حكايته عن بعض المحققين وقد عرفت مغايرته للنسبة اى نسبة كانت اذ هى مرأة للنسبة الخارجية و تكون القضية المشتملة عليها قضية معقولة حاكية عن ماهو خارج عن صقع النفس ولاجل دلالتها على النسبة الخارجية تكون كلاما للنفس وهذا بخلاف الالتزام وعقد القلب على ثبوت شيئى فانه خال عن المرأتية بتاتا وغب ذا ربما يؤلف القضية المعقولة او الملفوظة على طبق التبانى وعقد القلب كما فى الكواذب فان المتكلم بعد عقد القلب على ثبوت الكذب فى الخارج يؤلف قضية محتوية على النسبة الايقاعية و يقصد الحكاية عن الخارج فظهر مغايرته للنسبة بتاتا (ولايذهب عليك ان النسبه الايقاعية غير الكلام النفسى الذى يقول به الاشاعرة اذ هومن مقولة الكيفيات النفسانية وتلك من فعل النفس وابداعه وقدمر بيانه فى المجلد الثانى فى مبحث اتحاد الطلب والارادة مستوفى وتارة اخرى يدعى اتحاده مع العلم والمعرفة وربما يترأى ذلك من التفتازانى فى شرح مقاصده (قال انا لانفهم من نسبة التصديق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه و قبوله وادراكه لهذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب و الاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها ولو كان من مقولة الفعل دون الكيف لماصح الاتصاف به حقيقه الاحال المباشرة و التحصيل كما لايخفى على من يعرف معنى هذه المقولة انتهى) وفيه انه ليس من مقولة الفعل التجددى التصرمى كتسخين النار الماء الذى هومقولة من المقولات التسع لكيلايصح الاتصاف به الاحال المباشرة وبعد انقضائه لم يصح الاتصاف به الاعلى القول بكون المشتق موضوعا للاعم من الماضى بل فعل حاصل دفعة بنحو الابداع

فى عالم النفس على نحو القيام الصدورى لاالحلولى و هى العلة المبقية فى عالمها كماتكون علة محدثة فلاغروفى اتصافها به غب الحدوث فى زمان البقاء نعم تخيل كون العلم غير اختيارى كما ربما يترأى ذلك من كلام ذلك المحقق خيال واه اذ يكفى فى كونه اختياريا كونه زمام الاسباب بيد المحصل له ولوحصل احيانا بلااختيار و كلام التفتازانى ناظر الى رد قول ذالك المحقق القائل بكون التصديق مغايراً للعلم والتفتازانى يدعى اتحاد التصديق مع العلم الذى هو من الكيفيات النفسانية وينكر وجود فعل وتاثير من النفس راسا فيقع وجه البحث معه فى موضعين مغايرة التصديق الذى هو اسناد الصدق الى المتكلم ولو على نحو القضية المعقولة للعلم (ووجود التبانى وعقد القلب الذى هو فعل وتاثير من النفس وقدعرفت ماهو الحق فى الموضعين (وثالثة يدعى ملازمته للعلم (قال المحشى فى نهاية درايته والعقدالقلبى لازم دائمى للعلم التصديقى المقابل للتصور فكل علم تصديقى ملزوم لهذا الفعل القلبى فما معنى اعتباره زيادة على العلم التصديقى وتقريبه اجمالا ان العلم المطلق ليس الاحضور ذات المعلوم عند القوة الادراكية سواء كان ادراكا تصوريا او تصديقيا والتفاوت بينهما ليس بتعلق الاول بالمفردات وتعلق الثانى بالنسبة لان فرض ثبوت القيام لزيد خارجا فى افق النفس معقول وليس الغرض الا احضار النفس للنسبة بالحمل الشايع عند النفس مع ان الحضور ليس الا مجرد التصور لاتصديق فيه اصلا كما ان كون النسبة الحاضرة ذات مطابق فى الخارج اولا لايوجب تفاوتا فى ناحية الصور العلمية الادراكية حتى يكون هناك سنخان من العلم بماهو علم ليكون احدهما تصوراً واللآخر تصديقا بل التحقيق كما عليه اهله ان الحضور السازج المحض تصور و الحضور المتخصص باقرار النفس تصديق فان صورة هذا ذك فقط تصور محض ونفس هذا ذاك عندالنفس اقرار من النفس وتصديق منتها يوجب كون تلك الصورة الادراكية الملزومة له علما تصديقيا فما من علم تصديقى الا ومعه اقرار النفس بان هذا ذاك انتهى) وفيه انه لاشك انه يكون فى المعلومات الاولية البديهية الحاصلة بلاكسب سنخان متباينان بالذات لاجامع ذاتى بينهما اصلا نسنخ منها صور مفردة

خالية عن النسب رأسا وهى المفهومات العامة كمفهوم الشيئى و الوجود و الجوهر والعرض ونحوها من المفاهيم البسيطة المفاضة على النفس الهيولائى لدى قابليتها لافاضتها الاترى ان الرضيع فى حجرامه اذا فقد شكل امه ادار وجهه فاحصاعنه حتى اذا رأه مدبصيره اليه ضاحكا فرجا من وجد انه نهذا اوان افاضة الفرق بين الوجود والعدم على ذلك الرضيع بلانجشم نظر واكتساب اصلا وسنخ منها جملة من النسب والاحكام الاولية الحاصلة لدى النفس الهيولائى بلافكر ونظر اصلا كالنقيضين لايجتمعان والكل اعظم من الجزء والضدين لايجتمعان ونحوها من القضايا البديهية التى تنتهى اليها النظريات ومن البين ان مايكون مصداق النسبة بالحمل الشايع فى تلك القضايا متبائنة بالذات للتلك المفاهيم المفردة بتاتا اذ كل واحد من المفاهيم ماهية اوامور اعتبارية خالية عن النسبة رأسا محمولات على انفسها بالحمل الاولى بخلاف النسبة بين تلك القضايا فانها نسبة بالحمل الشايع فتلك من سنخ المفهوم و هذه من سنخ الوجود فى صقع النفس ولاجامع ذاتى بين المفهوم والوجود اصلا وقدابنا الفرق بين الفريقين فى المجلد الاول فى تحقيق المعنى الحرفى مستوفى و من المعلوم ان النسبة بين القضايا الضرورية لاتحصل من ثبوتها للحاشيتين فى الخارج ولامن فرض ثبوتها لهما خارجا عن افق النفس والالخرجت عن كونها بديهية ولزم التسلسل وليس هناك علم وظن وشك بل نفس النسبه حاضرة فى النفس بالعلم الحضورى و انما يحصل واحد منها فى القضية النظرية توضيحه ان المطلوب الخبرى الذى رام الطالب تحصيل العلم او الظن به يكون فى بادى الامر قضية محتوية على النسبة الايقاعية المبدوة بلفظة هل التى حاكية عن الشك نغب حصول النتيجة من العلمين أو الظنين بنسبة الصغرى وبنسبة الكبرى يحصل علم او ظن بالنتيجة والعلم او الظن مرأة لثبوت نفس النسبة الايقاعية فى النتيجه لايلتفت اليه فى النظرة الاولى بل فى النظرة الثانية وهما خاجان عن النتيجة بتاتا كما هو قضية التغاير بين المرأة و المرئى و هما من سنخ الكيفية النفسانية القائم وجودها بوجود النفس والنسبة من سنخ فعل النفس وابداعه تكون بنفسها قائمة بالنفس قيام صدور لابصورتها بخلاف الاشياء الخارجية الحاصلة

لدى النفس فانها بصورتها حاصلة عندالنفس فالنسبة من سنخ العلم الحضورى وتلك من سنخ العلم الحصولى فافترق الفريقتان افتراقا بينا فمهما اتضح ان العلم بالنسبة من سنخ العلم الحصولى صح ان يقال العلم الحصولى ينقسم الى علم حصولى بالمفردات والى علم حصولى بالنسبة والاول تصور و الثانى تصديق و الصورة الحاصلة مقسم ذاتى لهما ولا كذلك الامر فى سنخ المفاهيم مع سنخ النسب الايقاعية فانها متباينات بالذات حسبما اوضحنا سبيله وليس فى النسب البديهية فى القضايا الضروريه علم حصولى اصلا اذهو مكسوب من الخارج وتلك حاضرة بذاتها بالافاضة اللآلهية فاذن لايكون فيها علم تصديقى كى يكون ملزوما لعقد القلب و من البين ان عقد القلب على ثبوت المذهب حاصل للصبى المراهق على وفق مذهب الابوين فى بادى الامر بلاتجشم اكتساب ونظر اصلا فليس هناك علم تصديقى يكون ملزوما لعقد القلب كعدمه فى العقود والايقاعات التى هى من سنخ الابداع والانشاء مع وجود التبانى وعقد القلب على مضمونها فيها وهذا مادة الافتراق من جانب عقد القلب عن التصديق وعلم الكفار بالحق مع جحدهم مادة الافتراق من جانب التصديق فظهر من جميع ماذكرنا ان التصديق ليس ملزوما لعقد القلب ولاهذا ملازم له سواء اريد من التصديق العلم الذى هو من الكيفيات النفسانية او نسبة الصدق الى المتكلم فى مقابلة التكذيب التى هى نسبة ايقاعية وانها مغايرة لهما ذاتا والنسبة بين الثلاثة هى العموم من وجه بحسب المورد لابحسب الصدق (واما قوله والحضور السازج المحض تصور فحق كالذى يحصل فى الذهن من الخارج بمعونة احدى الحواس فانه صورة بسيطة فى بادى الامر وتكون من مقولة التصور ومهما وقعت فى شبكة التحليل العقلى و قشر ذات عن صفة تحصل هناك مفهومان هما ايضا من مقولة التصور وعند ايقاع النسبة بينهما يتحصل قضية ذان المفهومان حاشيتيهما فان بدا فى الذهن شك و تردد فيها و ظفر بمعونة ترتيب القياس على العلم بالنسبة فلاجرم انه يحصل قسم من العلم الحصولى الذى يسمى تصديقا ولايشترط فى صيروته تصديقا الى التخصص باقرار النفس وعقد القلب عليه اصلا فان ذا اجنبى عن ذلك بتاتا كما يفصح عنه كلمات اهل الميزان فى قولهم (العلم ان كان

اذعانا بالنسبة التصديق والانتصور) وقد صرح بذلك صدر المتألهين فى مبحث الجعل من الاسفار (قال، فان التصور نوع من الادراك لايتعلق الا بماهية الاشياء اى شيئى كان والتصديق نوع اخر منه يستدعى دائما طرفين وهما موضوع ومحمول بان يدخل النسبة بينهما فى متعلقه على التبعية الصرفة فاثر التصور حصول نفس الشيئى فى الذهن واثر التصديق صيرورة الشيئى شيئا انتهى) فجعل الفرق بين نوعى العلم الحصولى بتفاوت المتعلق وجعل النسبة وجوداً تبعيا صرفا وحضور النسبة عند النفس ليس الا نفس النسبة الحاضرة بالعلم الحضورى و ليس زائدا عليها كى يكون احضارها تصورا و ليس التخصص بعقد القلب قيدا فى كون نوع من الادراك تصديقا وليس هذا النوع من الادراك علة لعقد القلب اذ الادراك وجود نورى فى نفسه بخلاف عقد القلب فلا مناسبته بينهما كى يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية بل كلاهما معلولان للنفس ومن العقل التفصيلى الى حركة العضلات منازل للنفس عالية وسافلة تتنزل الى سافلتها وبعضها وجود نورى وبعضها وجود مادى وعند تنزلها فى تلك المنازل تظهر النفس على حسب تفاوتها بما لها من الاثار فان النفس فى وحدته كل القوى وتحقيقة يطلب من علم آخر ومما ذكرنا انقدح القدح فى قوله قبيل هذا (قال فعقد القلب وان كان ربط الشيئى بالقلب بربط وجود نورى زيادة على الربط العلمى الذى يطلق الاعتقاد على العلم الانفعالى بل هذا علم فعلى من منشئات النفس ووجوه الواقعى عين وجوده العلى انتهى) وفيه ان عقد القلب هو الالتزام والتبانى على ثبوت شيئى و هذا فعل النفس خال عن المرأتية كالتراضى والتسليم ونحوهما فليس وجوداً نوريا من سنخ الادراكات اصلا وما افاده من العلم الفعلى حق فى النسب الابداعية والصور الاختراعية فانها علوم فعلية حضورية فى مقابلة العلوم الارتسامية الحصولية لان المعلومات فيها محمولات على انفسها بالحمل الاولى فى صقع النفس ووجودها الواقعى غير وجود العلمى الذى هو وجود ظلى وقد سبق تحقيق ذلك فى مبحث المعنى الحرفى (الامر الثانى فى بيان مركز الوجوب العقلى والشرعى لامرية فى وجوب تحصيل العلم و المعرفة عقلا فى بعض الاعتقادات مع المكنة فان العقل يستقل بذلك لاحتمال الضرر فى تركه وهذه

القاعدة مقدمة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان لوضوح ان وصول البيان وعدمه من ناحية الشارع يتوقف على معرفة الله تعالى ومعرفة وسائط التبليغ وغب ذا يتحصل موضوع وصول البيان ولاوصوله وبالاول تتم الحجة وبالثانى يتم موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا يبقى محل لقاعدة دفع الضرر المحتمل واما مع انقداح احتمال كون الكفر مستتبعا للدخول فى النيران فى نفس الانسان فلا مسرح لرفعه بالتشبث بذيل قاعدة القبح اصلا اذ مع فرض وصول وجوب الايمان من ناحية الشرع ليس حجة كى يكون اللاوصول موضوعا لحكم العقل بالقبح اذ حجيته متوقفة على وجوب اتباع قول المشرع وهو متوقف على معرفته وحيث ان التقابل بين البيان واللابيان من باب تقابل العدم والملكة فمع الشك فى وجود المشرع يرتفعان معا فليس هناك بيان ولا لابيان كى يتم الحجة بالاول ويتم موضوع العقل بالقبح بالثانى ضرورة ان اساس التشريع مبنى على المشرع والمكلف فمع عدم واحد منهما او الشك فى واحد منهما لم يكن قابلية المحل محرزة واساسا فلم يبق محل للبيان واللابيان اصلا فكما انهما مرتفعان بالنسبة الى البهائم لامكان عدم قابلية توجيه التكليف اليها فكذلك انهما مرتفعان بالنسبة الى الطبيعة و والدهر الفاقدين للعلم والارادة لانتفاء قابلية صدور البيان منهما فظهر انه بعد اثبات الصانع العالم المختار يتحصل هناك البيان واللابيان وقبله ليس الا مجرى قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل وهو الباعث المحرك للشاك الى تحرى مقدار من المعارف التى تكون مؤمنة عن الدخول فى النار حسبما يأتى بيانه فى الامر الثالث وربما يترأى من مقالات الاصول تقدم قاعدة القبح على قاعدة دفع الضرر (قال بعد التمسك بقاعدة وجوب الشكر وليس هذا الاحتمال مجرى قبح العقاب بلا بيان اذهو فى حكم لم يحرز الاهتمام بمطاويته حتى فى ظرف الجهل به والافمع احراز هذا الاهتمام العقل يحكم بمنجزية هذا الاحتمال ومن ذلك نقول ان البيان الرافع لموضوع القبح مطلق ما يحكم العقل بالمنجزية و بهذا الوجه ايضا نقول بوجوب النظر الى المعجز لا بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل والا نقاعدة قبح العقاب واردة عليها كما لا يخفى انتهى ملخصا) وفيه ان المفروض لزوم المعرفة مع قطع النظر عن قاعدة

حسن شكر المنعم فان هذه دليل آخر على لزوم المعرفة و سيمر عليك التكلم فيه عند شرح كلام الاستاد ومن البين ان الطريق الى العلم بالاهتمام بوجوب المعرفة يمتنع ان يكون من ناحية الشارع اذمع عدم اثبات ذات المشرع كيف يعرف الاهتمام بحكمه ولاشك ان العقل قاصر عن كشف ذلك لولا قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل فلا محيص الا بالتشبث بذيلها للبحث على تحصيل المعرفة وقداسمعناك وجه تقدمها على قاعدة القبح آنفا (ولايذهب عليك ان لزوم دفع الضرر المحتمل ليس بملاك التحسين والتقبيح العقليين فان لزوم دفع الضرر المحتمل لاسيما اذا كان ضرراً اخرويا ضروري حتى ان ذلك مودع فى طباع النواهق فانهن تتحرزن عنه فى موارد الخوف (ثم ان نفس احتمال الدخول فى النار الذى هو من تبعات الكفر كفى به زاجراً و محركا لتحرى المعرفة بلاحاجة الى التشبث بذيل لزوم الفحص قبل اجراء البرائة (قال المحشى فى نهاية درايته ان الاقتحام فى الفعل والترك مع عدم البحث والفحص عن امر المولى ونهيه اللذين لم يعلما عادة الا بالفحص والبحث عنهما مع علمه بانه غير مهمل خروج عن ذى الرقية ورسم العبودية وهو ظلم على المولى فيستحق به العقاب انتهى) وفيه ان لزوم الفحص متفرع على احتمال تكليف منجز واقعا وهو متفرع على اثبات وجود المولى العالم المريد وقد عرفت ان البيان واللابيان منتفيان فى هذه المرحلة رأسا فمجرد احتمال الوقوع فى تبعة الكفر كاف فى حكم العقل بلزوم الدفع ضرورة ان تبعة الكفر ليست لاجل ارتكاب النهى المولوى عن الكفر بل نفس الكفر الذى هو ستر لنور العقل مستتبع للعذاب فى الآخرة ولولم يكن هناك نهى عنه اصلا هذا كله فى وجوب العلم والمعرفة عقلا (واما وجوب عقد القلب والالتزام على الواقع عقلا فالكلام فيه فى موضعين (الموضع الاول فى وجوبه عقلا فى بادى الامر قبل السعى فى تحصل المعرفة ومحل الكلام فى الملتفت الشاك لا فى الغافل القاصر فهل يجب عقلا على الملتفت عقد القلب الجواب نعم لان باب المعرفة تفصيلا وان كان منسداً عليه فعلا قبل التصدى للتحرى الا ان باب الالتزام بما هو واقعه اجمالا مفتوح وعقد القلب بما هو الحق واقعا انقياد له ولئن لم يكن فى الخوف الحاصل له نقصان

فلا محالة انه يبادر الى التبانى على ما هو الحق واقعا وينقاد له ثم يسعى فى طلب الحق فالمضايقة عن الانقياد مع كونه فى مكنته كاشف عن نقص فى مرتبة الخوف ومنه ينفتح كوة لو ساوس الخناس تتعقب بالفتور فى الطلب وربما ينجر الى رسوخ الجهل والاعتقاد الفاسد فى نفسه غب ا تراء شبهات و تمويهات بغلبة القوة الوهمية واغواء الجنود الشيطانية اذ عالم الخيال ميدان لجنود الرحمان من جانب اليمين و جنود الشيطان من جانب اليسار ولاتخلوقط اما من الهام الرحمن اومن وسوسة الشيطان والانقياد فى بادى الامر يسد باب وسوسة الشيطان فى صدر السالك الى الحق المجاهد فى سبيل الله تعالى وتركه فتح لبابها ويكون فى معرض الوقوع فى التهلكة والخوف عنه موضوع لحكم العقل بوجوب عقد القلب والانقياد لما هو الحق واقعا اجمالا فثبت مما ذكرنا وجوب الالتزام عقلا بما هو واقعه اجمالا فى بادى الامر (الموضع الثانى وجوب الالتزام عقلا وعقد القلب على المعارف تفصيلا بعد الفوز بها والدليل عليه ان عقد القلب على ثبوت امر من سنخ ظهور النفس فى مظاهرها فان كان ذلك الامر حقا كالمعارف الحقة كان الالتزام على وفقه ظهوراً للحق و كمالا للنفس وان كان العقد على الباطل كان ظهوراً للباطل ونقصا القوة العاقلة لوضوح ان الباطل لاحقيقة له وهو امر عدمى لاوجود له اذ كل حق داخل فى دائرة الوجود الذى هو كمال و خير محض ولم يبق فى مقابلته الاالعدم و العدمى فيكون الباطل امراً عدمياً و من البين ان ظهور النفس بالعدم انحطاط وشزلها كظهورها بغواشى المادیات فانه ظهور لها بالظلمات وتلك ايضا امور عدمية ومهما لايخلو الانسان الملتفت حين العلم بالمعارف اما انه يعقد القلب عليها اوانه يعقده على خلافها فلامحيص الا عن القول بوجوب عقد القلب عقلا على المعارف بعد حصولها للنفس اذلولاه لكان يقع فى ورطة تبعة عقد القلب على خلافها المستتبعة للكفر الذى هو ساتر مطفأ لنور المعارف من اصلها الموجب للدخول فى النار ومع احتماله يكون مجرى لقاعدة دفع الضرر المحتمل عقلا فظهر من جميع ماذكرنا ان تحصيل المعرفة واجب عقلا وعقد القلب قبله وبعده واجب عقلا ايضا وهذا رأس ماله فى طريق النجاة فلوفاز بالمعارف فله درجة

عليا ولولم ينل بها بعد الجد والجهد كان معذوراً مشمولا للرحمة الواسعة هذا كله فى الوجوب العقلى (واما الوجوب الشرعى النفسى فلاشك ان مركزه الايمان كما نطق به الايات والروايات والايمان فى اللغة هو التصديق من باب الافعال و يعدى بالباء واللام نحو امنت بالله وبالملائكة (وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين) و التعدية بالباء باعتبار معنى الاقرار والاعتراف وباللام باعتبار معنى الاذعان و القبول ولم يثبت نقله فى الشرع عن المعنى اللغوى الى معنى اخر حسبما يتلى عليك تحقيقه من ذى قبل ومن البين ان عقد القلب لازم له لوضوح ان الاعتراف والقبول لاينفكان عن عقد القلب فكما ان الآيات والروايات تدل على وجوب تحصيل المعارف فكذلك تدل على وجوب عقد القلب فالمستيقن الجاحد كافر شرعا مستحق للدخول فى النار و الكلام اللآن فى الكفر المستتبع للدخول فى النار لالترتب الاثار الدنيوية كحقن الدماء و غيره من احكام الاسلام فظهر مما ذكرنا ان عقد القلب واجب نفسى مطلق وكذا تحصيل المعرفة وان كان واجبا مقدميا لعقد القلب فيتأكد الوجوب فيه كما هو الشأن فى اجتماع الوجوبين فى شيئى واحد بملاكين مختلفين (تذييل) قد اختلفوا فى حقيقة الايمان شرعا فذهب جماعة الى انه اسم لفعل القلب وانه غير العلم و المعرفة وان الايمان هو التصديق وضده الانكار والتكذيب وضد المعرفة هو النكارة و الجهالة (واما التصديق فقد فسره الغزالى بالتسليم و قال بعضهم التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر انتهى) والظاهر ان المراد من التسليم هو ربط القلب الذى هو الالتزام وعقد القلب او ما يعود اليه ولكن ربما يترأى من بعضهم ان التصديق نسبة الصدق الى المتكلم اختياراً وانه كلام نفسى وعليه يكون الايمان هو نسبة الصدق الى المتكلم التى هى من سنخ القضية المعقولة لاالالتزام وعقد القلب وان كانت ملازمة لعقد القلب اذ هى لاتنفك عن السبق به فى افق النفس ولكن عقد القلب ربما ينفك عن ابداع النسبة وذهب بعضهم الى ان الايمان اسم المعرفة شرعا وينسب الى جهنم ابن صفوان وهذا لازم كل من انكر ثبوت شيئى

فى صقع النفس ماسوى المعرفة والعلم والمحكى عن ابى حنيفة ان الايمان اسم لفعل القلب و اللسان فهو إسم للتصديق مع الاقرار و ربما يترأى ذلك من عبارة العلامة الطوسى فى التجريد (قال الايمان بالقلب واللسان ولايكفى الاول ولايكفى الثانى انتهى) والمحكى عنه فى فصوله هوالاعتقاد والتصديق بالقلب فقط فعلى هذا القول من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان لايكون مؤمنا عندالله ولايستحق دخول الجنة ولاالنجاة من الخلود فى النار ولا كلك الامر فيما اذا كان الايمان اسما للمعرفة والتصديق فقط فان صاحبه مستحق لدخول الجنة وان كان الاقرار باللسان واجبا مستقلا وشرطا لاجراء احكام الاسلام عليه فى الدنيا من الطهاره والمناكحة وصحة الصلوة خلفه وعليه بعد موته ودفنه فى مقابر المسلمين الى غيرذلك من احكام الاسلام ولايذهب عليك ان الاقرار على هذا لفرض لابد ان يقع فى مجامع المسلمين على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفى فيه مجرد التكلم باللسان وان لم يطلع عليه غيره من الانام ثم الخلاف مفصور على ما اذا كان قادراً و ترك التكلم لاعلى وجه الاباء والامتناع اذ العاجز كالاخرس مؤمن اجماعا والآبى الممتنع عن الاقرار كافر اتفاقا لكون الاباء امارات عدم التصديق فى القلب (وذهب الخوارج الى ان الايمان اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان حتى ان تارك العمل خارج عن الايمان داخل فى الكفر و لكن المحكى عن المعتزلة انه غير داخل فى الكفر و هو القول بالمنزلة بين المنزلتين هذه جملة من الاقوال فى معنى الايمان وكلها مبنية على كون لفظ الايمان منقولا من معناه اللغوى الذى هو التصديق و الاصل عدمه (قال النبى (ص) لمن سئله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته و كتبه ورسله الحديث) فالاكتفاء بذكر لفظ تؤمن بلاتفسير بشيئى آخر يدل على ان مراده هو الايمان بمعناه اللغوى المتداول عند اهل اللسان ثم قال ص هذا جبرئيل اتاكم يعلمكم دينكم ومن المعلوم ان الايمان لو كان غير التصديق لما كان هذا تعليما من الله للبشر بواسطه جبرئيل اذ المتفاهم منه عند اهل اللسان ليس الا هذا المعنى وكذا الروايات الاخر التى وردت فى تحديد معنى الايمان خالية عن تفسيره بغير الايمان

والتصديق فثبت من جميع ماذكرنا ان الايمان شرعا هو المعرفة المقترنة بعقدالقلب وان الاقرار باللسان امارة عليه كما ان الاباء من الاقرار امارة على ضده والطريق للنجاة عن الخلود فى النيران والدخول فى الجنان هو الايمان بالمعنى المذكورفقط (ان قلت ان كان معنى الايمان هو التصديق فى الجنان فلم لم يعامل النبى (ص) واصحابه مع المنافقين معاملة الكفر مع علمهم بخلو قلوب المنافقين عن التصديق وان الايمان كان منهم مجرد لقلقلة اللسان فالايمان كان اسما للاقرار باللسان فقط كما ذهب اليه الكرامية (قلنا معاملتهم مع هو لآء المنافقين فى صدر الاسلام كانت لاجل مصالح عديدة كتكثير السواد فى انظار المشركين الموجب للرعب فى قلوبهم الذى نصرالله به الاسلام و كحفظ الذين فى اصلابهم من اولادهم المؤمنين و كسدباب العذرمن قتل بعضهم بعضا بدعوى انه لم يكن مصدقا فى قلبه و كان هذا طريقا للتشفى ممن كان بينه وبين مقتوله عداوة فى الجاهلية (وقال ص لاسامة و قد قتل من قال لااله الا الله متعذراً انه لم يكن مصدقا فى قلبه هلاشققت قلبه) وقال الله تعالى (ولاتقولو المن القى اليكم السلم لست مؤمنا) الى غيرذلك من الحكم والمصالح التى لايعلمها الا الله ورسوله ص واوصيائه عليهم صلوات الله مضافا الى انه يمتنع ان يكون مركز الوجوب الشرعى مجرد الاقرار او ماهو اعم من موضوع حكم العقل بالوجوب العقلى اذ لازم اختصاص استحقاق المثوبة بالتصديق القلبى و عدم كفاية مجرد الاقرار باللسان استحقاق العقوبة على تركه فيلزم مخالفة حكم الشرع لحكم العقل القطعى ولازم ذلك القطع بعدم كون ذلك الوجوب من ناحية الشارع العليم الحكيم نعم لاباس باضافة قيود و شروط الى موضوع الحكم العقلى الذى يكون ادراك العقل قاصرا عنه نفيا واثباتا فيكون مركز الوجوب الشرعى اخص من موضوع حكم العقل فظهر مماذكرنا ان الايمان ليس مجرد الاقرار باللسان (شبهة وازاحة) مامعنى الوجوب المولوى بداعى البعث على الايمان والنهى المولوى بداعى الزجرعن الكفرمع استقلال العقل بلزوم الايمان وترك الكفر على نحو البت قبل اثبات الشارع والشريعة مع عدم امكان الملازمة بين حكم العقل والشرع قبله لوضوح

ان مورد الملازمة بعد الفراغ عن اثبات المبدء الاعلى ووسائطه فى تبليغ الاحكام وقبله يمتنع استكشاف حكم الشرع من طريق حكم العقل كما هو بين غنى عن البيان (وتقريرا الشبهة بعد عدم الملازمة من وجهين (الاول من جهة عدم كون الطلب المولوى بيانا و حجة (توضيحه انه قبل عدم معرفة الشارع و الشريعة و مصدعها لايكون الطلب المولوى بيانا لمن لم يجد طريقا للاذعان به فاذن يمتنع ان يكون باعثا ومحركاله بتاتا وبعد وجدان المعرفة والنيل بالمعارف الحقة قدحصل الامتثال للمطلب المولوى فالبعث اليه يكون من باب تحصيل الحاصل (الثانى) من جهة لزوم اللغوية اذمع استقلال العقل بذلك والتحذير عن الوقوع فى التهكة الاخروية ينهض حكم العقل باللزوم داعيا ومحركا لمن ينجع فيه احتمال الضرر فاذن يكون صدور الطلب المولوى لغواً لايترقب منه الداعوية و قد مر بيانه فى مبحث التجرى و غيره فلا محيص الاعن الالتزام بكون تلك الاوامر المتعلقة بالايمان و النواهى المتعلقة بالكفر فى الآيات والروايات ارشادية محضة و هذا مخالف لتصريح جملة من الاصحاب بكون الامر والنهى مولويين نفسيين وان التزم بعضهم بكونها ارشادية لامولوية (الجواب اما بناء على عدم استقلال العقل بوجوب عقد القلب علاوة على وجوب المعرفة كما هو المترأى من كلمات بعضهم فواضح اذ مركز الطلب المولوى هو الايمان بمعنى عقد القلب والالتزام اجمالا بما هو واقعه لمن لم يفز بالمعارف و تفصيلا لمن فاز بها وقد صرح غير واحد منهم بان معنى الايمان هو التصديق الذى هو عقد القلب لا العلم والمعرفة وقد مر بيانه سابقا فمع احتمال الوجوب الشرعى فى بادى الامر يكون مجرى لقاعدة الاشتغال لمكان قاعدة دفع الضرر المحتمل وليس مجرى للبرائة قبل ثبوت الشارع والشريعة حسبما مر بيانه فيكون احتمال الوجوب المولوى منجزاً ولازمه لزوم عقد القلب على ما هو واقعه قبل التصدى للتحرى و غب الفوز بالمعارف والعلم بخطاب الشارع تفصيلا يحكم العقل بلزوم امتثاله بعقد القلب عليها تفصيلا ومهما كان معنى الايمان هو عقد القلب فلاجرم ان الكفر عدمه لان تقابلهما تقابل العدم و الملكة كما لايخفى فاذن يكون مركز النهى هو عدم عقد القلب فلا

اشكال ايضا (واما بناء أ على استقلال العقل بذلك فلا مسرح لحل عقدة الشبهة الا بالالتزام بكون مركزاً لوجوب الشرعى هو الاخص كما بمعنى انه تجب عدة من المعارف التى لايستقل العقل بلزومها كمعرفة المعاد الجسمانى ونحوه بمعنى ان الايمان الموضوع للوجوب الشرعى هو المركب او المقيد بما لايستقل العقل بلزومه من حيث هو موضوع للوجوب الشرعى وانه لاينحل الى وجوبات بتكثر الموضوعات والالعاد الاشكال كما لايخفى (ولاينهب عليك ان هذا الجواب انما يجدى فى دفع الشبهة على وجوب الايمان تفصيلا بعد حصول المعرفة واما قبله فاستقلال العقل بلزوم عقد القلب على ما هو واقعه يغنى عن التشبث بذيل تنجز احتمال التكليف الشرعى الواقعى بالايمان لما اسمعناك ان نفس احتمال الوقوع فى مضرة الكفر داع ومحرك للسالك فى بادى الامر لا النهى عن الكفر (الامر الثالث فى بيان مقدار المعارف اللازم التحصيل كما وتميز ما هو الدخل فيها عما هو خارج عنها و الكلام فيه يقع فى مقامين (المقام الاول) فى تعيين الكمية بحسب حكم العقل وهل للعقل الى ذلك من سبيل قلنا نعم (بيانه انه لاشك ان احتمال الضرر والوقوع فى التهلكة الاخرويه انما يقدح فى جانب احتمال التكليف من ناحية المقتدر الملتفت عن المنكر العاصى ولايتأتى على فرض عدم الفاعل المختار واستناد الكائنات الى الطبيعة العمياء والدهر الدائر والمادة الفاترة اذ لايحتمل صدور التكليف المتعقب بالجزاء من ناحية الطبيعة والدهر فالانسان المتلتف الى ذلك يشمر للفحص و البحث عن ذلك و يكون همه مصروفا الى الجانب الذى يواجهه الضرر لا الى الجانب المأمون منه الضرر فالانسان بصرافة عقله فى بدو بلوغه لايصير طبيعيا اودهريا لولاتاثير عقيدة والده فيه تقليداً (وابواه هما اللذان يهودانه و ينصرانه و يمجسانه) فقضية الفطرة الآلهية فى بدو نشوء العقل فى الانسان ان تنبعث بحكم عقله الفطرى الى تحرى المعارف التى هى طريق للنجاة ومن البين ان مقدارها بقدر مايكون مؤمنا عن العطب ولايدور امره بين المحذورين بمعنى ان يكون فى وجود الاعتقاد به وعدمه احتمال الضرر الاخروى فح لاحكم للعقل لا بالبرائة لما مر من كونه مجرى للاشتغال ولاللتخيير لان اللازم

هو الواقع على التعيين والتخيير معرض للوقوع فى خلاف الواقع فلا محيص الا عن الالتزام بماهو واقعه اجمالا (ثم المعارف التى تكون وسيلة للنجاة هى الصفات الثبوتية من الحيوة والعلم والارادة والقدرة والعقل يستقل بلزوم تحصيل هذه المعارف وهى ملازمة لنفى الصفات السلبية اذ تلك الصفات امور عدمية غير لايقة بجنابه ومن المعلوم ان سلب السلب اثبات فالعلم بانه تعالى حى دائما لم يزل ولايزال عنه ابدا وانه محيط علمه بما كان ومايكون وان ارادته تامة لم تتوقف على شيئى خارج عن ذاته وانه قادر على كل شيئى متضمن لنفى الجسمية ونواقصها ضرورة ان القوى والحالة فى الجسم محدودة ناقصة فاقدة لتمام الصفات الوجودية فالاعتقاد بالصفات الثبوتية تفصيلا على نحو يليق بحضرته اعتقاد اجمالا بنفى الصفات السلبية عنه تعالى و غب ذا لابد من تحصيل الاعتقاد بانه حكيم وان حكمته مقتضية لارسال الرسل لتكميل الانسان لكيلا يكون اهداء الوديعة الربانية و اعطاء الامانة الآلهية اعنى العقل عبثا فلابد من معرفة الوسائط و الاذعان بلزوم اطاعة الاحكام الآلهية التى يبلغونها للناس ومهما فاز بهذه المعارف فلابد من تحصيل العلم بانه تعالى لايترك الحسن ولايفعل القبيح فيعلم من ذلك ان و راء هذه الدار الدائره دار باقية و هى دارجزاء الاعمال (ليجزى كل نفس بما كسبت) فيجزى على وفق عدله المحسن باحسانه والمسئى باسائته ويتفاضلون فى الدرجات ويتفاوتون فى الدركات (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وح قد فاز بمعرفة المبدء والمعاد فلابد من عقد القلب على تلك المعارف فعند اذقد حصل له الامان وتم الايمان و انشرح صدره بالايقان اذ تمهدت هذه الامور فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد (قوله الظاهر لان الامر الاعتقادى وان انسد باب القطع به الا ان باب الاعتقاد اجمالا بما هو واقعه والانقياد له و تحمله غير منسد) اقول قد عرفت فى الامر الثانى استقلال العقل بلزوم الالتزام وعقد القلب بماهو الحق واقعا على نحو الاجمال قبل السعى فى تحصيل المعرفة لان باب المعرفة تفصيلا والعقد عليها كك و انكان منسداً عليه فى بادى الامر الا ان باب عقد القلب بما هو واقعه اجمالا مفتوح له ولاشك ان

عقد القلب عليه اجمالا انقياد للحق فلئن توانى فى ذلك كشف ذلك عن نقصان فى الخوف فى نفسه المحرك له الى الجد والجهد فى طلب الحق ومن النقصان فيه ينفتح كوة فى قلبه لوسوسة الشيطان العائقة عن السلوك فى سبيل النجاة وغب السعى والجد والجهد ان فاز بالمعارف تفصيلا لزم عقد القلب عليها تفصيلا وان عجز عن ذلك كفى ذالك العقد الاجمالى ناهضا للنجاة عن الدخول فى النار لان المفروض انسداد باب المعارف تفصيلا عليه (لايكلف نفسا الا وسعها) هذا على القول باستقلال العقل بلزوم عقد القلب اجمالا عند الانسداد وكذا على القول بالوجوب الشرعى فان احتمال تنجزه واقعا المستتبع للخوف يصير داعيا و محركا لعقد القلب فى بادى الامر لمكان احتمال المشرع المنتقم عن تاركه وكيفكان لايبقى مجال لحكم العقل بعنجية الظن فى هذا الحال قياسا على الانسداد فى فروع الدين لوضوح انه لايعلم مطابقة الفعل المأتى به للواقع الا بالاحتياط و المفروض عدم وجوب الاحتياط شرعا او عدم جوازه عقلا فاذن يتعين العمل بالظن فى فروع الدين حسبما مر بيانه فى مبحث الانسداد ولاكذلك الامر فى باب انسداد المعارف تفصيلا اذلا عدل ح الاعمل الجوانح والمفروض امكان ذلك فى هذا الحال ولابد من عقد القلب على الواقع لاعلى المظنون بما هو مظنون اذ يحتمل عدم انطباق هذا العنوان للواقع فيلزم ترك الالتزام وعقد القلب على الواقع ومع هذا الاحتمال يتعين الالتزام بالواقع عقلا وبهذا يحصل الانقياد قطعا لا بالالتزام بالمظنون بما هو مظنون هذا بالنسبة الى عقد القلب الذى هو فعل وزمامه بيد النفس واما العلم الذى يتوقف حصوله على اسباب خارجية فان انسد بابها فلايجب عقلا تحصيل الظن اذ ليس الظن معرفة قطعا فمع العجز عن المعرفة يكون معذورا عقلا فظهر مما ذكرنا ان الظن ليس حجة فى باب المعارف نعم قد وقع النزاع فى انه اذ اقام الظن الشخصى او الخبر الواحد او ظهورية اورواية مقطوعة الصدور على امر من الامور الاعتقادية ماتدى المعارف التى بها يتحقق ادنى الايمان هل يجب اتباعه شرعا و الالتزام على وفقه قلبا بحيث يوجب عدم التعبد به استحقاق العقوبة عند المطابقة للواقع كما يجب

اتباعه شرعا فى الاحكام الفرعية سواء كان فى حال الانسداد ام لا وسيتلى عليك تحقيقه انشاء الله (قوله فلا يتحمل الا لما هو الواقع ولاينقاد الاله لما هو مظنونه) اقول يظهر من هذه العبارة انه لابد من عقد القلب على الواقع خلافا لما يتراءى من بعضهم ان موضوع عقد القلب هو المعلوم لا الواقع و على هذا القول لامجال لعقد القلب على المعلوم ولو اجمالا لانسداد باب العلم اجمالا وتفصيلا الذى الجهل بالواقع اذ مع احتمال استناد الكائنات الى الطبيعة العميا لاعلم بالقادر المنتقم ولو اجمالا لكى يجب عقلاعقد القلب على المعلوم بالاجمال فباب العلم منسد على الجاهل رأسا فينتفى وجوب عقد القلب بانتفاء الموضوع نعم يجب تحصيل المعارف وغب حصولها يجب عقد القلب عليها تفصيلا ومع اليأس بعدالفحص لايجب عليه عقد القلب على الواقع بنحو الاجمال ولكن التحقيق خلافه وانه يجب عقلا الالتزام بالواقع لابالمعلوم بما هو معلوم اذ الوجه فى ذلك هو الخوف الحاصل من احتمال وجودالقادرالمنتقم والخوف موضوع لحكم العقل بوجوب الالتزام اجمالا بما هو الواقع ولزوم تحرى المعارف تفصيلا فان فاز بها وجب الالتزام بها تفصيلا و الا كفى بالالتزام اجمالا ناجيا عن العقوبة حسبما مر بيانه مستوفى وهذا بخلاف حكم العقل بوجوب الاطاعة فى الفروع فان الموضوع هو المعلوم بما هو معلوم ولو اجمالا اذ بعد العلم بالاحكام الفعلية اجمالا او تفصيلا يستقل العقل بوجوب متابعة القطع وانه منجزللواقع ولا كذلك الامر فى باب العقايد اذ يمتنع الطلب المولوى بداعى البعث والزجر بتحصيل العقايد ومعرفة المعارف اذ لايقوم حجة على العبد قبل اثبات الشارع وبعده من باب تحصيل الحاصل فليس هناك علم ولو اجمالا بالحكم الفعلى بالنسبة اليها كى يكون موضوعا لوجوب الاتباع مضافا الى ان المعلوم بما هو معلوم ربما ينطبق على خلاف الواقع ومفسدة عقدالقلب والتدين بخلاف الواقع اعظم فى باب اصول الدين من مفسدة التدين بخلافه فى فروع الدين كما لايخفى فظهر مما ذكرنا ان الحق هو وجوب التدين بما هو الواقع اجمالا فى بادى الامر وعند اليأس بعد الفحص لا المعلوم ولا المظنون لاحتمال انطباقه على خلاف الواقع (قوله كمعرفة الواجب تعالى اداء لشكر بعض نعمائه) اقول قد وقع الاختلاف بين الاشاعرة

والمعتزلة فى كون النظر فى معرفة الله لاجل تحصيلها واجب شرعا او عقلا و ذهب الاشاعرة الى كون وجوبه شرعيا لقوله تعالى (انظر وا الى اثار رحمة الله و نحوه من الايات و الروايات و لكون النظر مقدمة للمعرفة الواجبة اجماعا و مالايتم الواجب الا به فهو واجب واختار المعتزلة كونه عقليا واستدلوا عليه بوجهين كما فى المواقف (الاول ان العاقل اذا اطلع على اختلاف الناس فى اثبات الصانع وصفاته جوز ان تكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له الخوف (الثانى ان العاقل اذا شاهد النعم الظاهرة والباطنة جوزان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف و المحكى عن الفاضل المقدار فى وجه وجوب شكر المنعم فى شرح باب الحاد يعشر ان المتنعم اذا شاهد الايادى الغير المتناهية و قد تلذذ بها تلذذاً فافخما بحكم عقله بحسن التشكر للمنعم حسنا ملزما ويشهد على الحسن الالزامى ذم العقلاء عند ترك الشكر ثم يثبت الوجوب الشرعى بقاعدة الملازمة المسلمة عند العدليه فاذا ثبت حكم العقل بحسن الشكر ثبت وجوب المعرفة لما يتوقف الشكر عليها ووجه التوقف ان الذى يحكم بحسنه انما هو الشكر المناسب للمنعم ولاخفاء فى ان الشكر من دون المعرفة غير مناسب الاترى ان بعض العباد كانوا يقولون يا ليت له من حمير سبحانه فى هذا المرعى وانا كنت راعيه فالشكر الغير المناسب كفر انتهى ملخصا) وتقرير كون وجوب شكر المنعم دليلا على وجوب تحصيل المرفة وان فى تركه خوف الوقوع فى العذاب انه لامرية ان منفعة الشكر ان عائدة الى الشاكر لا الى المشكور الغنى بالذات كما ان مضرة الكفر ان عائده الى الكافر بانعم الله تعالى (بيانه ان المتنعم الملتفت المشاهد للايادى والنعم ان شكر هذه الالآء الموهوبة له اعنى استعمل الحواس الباطنة والظاهرة التى انعم الله عليه فيما خلقت لاجله فهذه هى ابواب دخول الجنان لان كل واحد منها باب الى ادراك الحقايق و المعارف (من فقد حسا فقد علما) لاسيما القوة العاقلة فاذا صرفها فى معرفة الوجود الصرف الذى لايعوزه خير و كمال وتصورت به بما له من صفات الجمال والجلال اتسعت نفسه العلامة

وترقى من الانسان الملكى الى الانسان الملكوتى ويدخل فى زمرة الملائكة ولئن كفر هذه الانعم الآلهية وصرفها فى التوغل فى الشرور كانت ابواب دخول النيران فان كلا من المشاعر السبعة اعنى الخمسة الظاهرة والخيال والوهم باب الى الشهوات الدنيوية ستصير ظلمات وهيئات موذية معذبة للنفوس الامارة فى دار الآخرة اذ يكون تبعة السير الى الشرور والاعدام الوقوع فى الظلمات و اول مايقع فيه هو الحسرة على فقدان ما احبه من الملذات والمشتهيات وهذا له عذاب اليم ولكل من الاعمال السيئة صورة مولمة حسبما حقق فى مبحث صور الاعمال فى علم آخر و الخوف من العذاب الذى يحصل للعاقل الملتفت من ترك الشكر انما ينطبق على هذه المولمات اللازمة من التوغل فى المشتهيات لا على العذاب المجعول على كل واحد من المنهيات اذ يمتنع ان يكون الشكر ان واجبا شرعيا و الكفران حراما منهيا عنه شرعا فى بادى الامر قبل اثبات المشكور وقد مر بيانه فى امتناع كون المعرفة مركزاً اللوجوب الشرعى فى الامر الثانى فظهر من جميع ما ذكرنا ان وجوب الشكر عقلا دليل على وجوب النظر فى معرفة الله وصفاته العليا وقد اسمعناك مقدار مايجب عقلا تحصيله فى الامر الثالث (ولايذهب عليك ان الاعتراف بالنعم وعقد القلب على وجوب المنعم وجوداً يليق به فى نفس الامر شكر اجمالا قبل السعى فى تحرى المعرفة وسماه فى مجمع البحرين شكراً مبهما فاذا انتهى بالنظر الى معرفة المنعم وصفاته العليا شكر شكرا مفصلا فاللازم للانسان الملتفت الى ذلك ابداء الشكر فى نفسه على نحو الاهمال والاجمال وعقد القلب عليه لكى يكون رأس ماله فى السلوك فى طريق طلب الحق ولئلا ينفتح من التوانى والاهمال كرة لوسوسة الشيطان فيسول الشر خيرا و الخير شرا فى نظره (ثم اعلم انه لم ينقل من واحد من اهل اللغة اطلاق الشكر على معرفة الله بذاته وصفاته العليا وفى تاج العروس (قال المصنف والشكر على ثلاثة اضرب شكر بالقلب وهو تصور النعمة وشكر باللسان وهو الثناء على المنعم وشكر بالجوارح وهو مكافاة النعمة بقدر استحقاقه وقال ايضا الشكر مبنى على خمس قواعد خضوع الشاكر للمشكور وحبه له واعترافه بنعمته والثناء عليه بها وان لايستعملها فيما يكره

وهذه الخمسة هى اساس الشكر وبناؤه عليها فان عدم منها واحدة اختلت قاعدة من قواعد الشكر وكل من تكلم فى الشكر فان كلامه اليها يرجع وعليها يدور انتهى) والوجه فى ذلك ان الشكر من سنخ الاخلاق الحسنة والصفات الفاضلة كالزهد والصبر والرضا ونحوها وكلها من حالات القلب وكلها مسبوقة بالعلم فان كل حال و تأثر حاصل فى القلب ناش عن العلم بحسنه عقلا او شرعا لوضوح ان الواردات القلبية اذا كانت متتالية متتابعة فقد اثرت فى الحال الذى محله القلب فاذا حسن الحال صلح نعل الجوارح واذا اشتدت الحال صار ملكة من الملكات الفاضلة فظهر ان معرفة الله بذاته و صفاته الفضلى سبب لحصول الشكر واطلاقه عليها تجوز فوجوبها عقلا وجوب مقدمى لوجوب الشكر عقلا و لاينا فى ذلك كون وجوبها لنفسها وسيتلى عليك وجهه من ذى قبل فلا يرد الاشكال على كون وجوب المعرفة لنفسها كما هو المترأى من عبارة الاستاد (و ربما يترأى من المحشى فى نهاية درايته ان المعرفة مرتبة من الشكر (قال والتحقيق كما عليه اهله ان الشكر وساير مقامات الدين لها مراتب ثلاث علم وحال وعمل فمعرفة المنعم من الاول والتخضع له قلبا من الثانى وصرف النعمة من الثالث انتهى) وفيه ان العلم ليس من مراتب الشكر ونحوه من صفات القلب ولايصح اطلاقه عليه لغة ولاعند اهل علم السير والاخلاق (ثم قال لايخفى عليك ان هذه المعرفة ليس مصداقا لهذه المرتبة من الشكر بل ما هو مصداقه معرفة المنعم بما هو منعم لابذاته لان الحيثية التعليلية وهى النعمة لوجوب الشكر حيثية تقييدية له كما فى جميع الاحكام العقلية فلا تجب معرفة الذات لانعامه نفسا انتهى) وفيه انه قد ثبت فى محله ان الجهات المحسنة و المقبحة جهات تعليلية لاتقييدية الاترى ان للقصد دخلا فى كون الفعل شكرا للمنعم وليس القصد الذى سبب لتحقق عنوان الشكر فى عرض افعال الجوارح بل يكون فى طولها كما هو الشأن فى العلة بالنسبة الى معلولها مثلا اذا قام انسان عند قدوم منعم عليه فان كان قصده تعظيمه على انعامه كان شكرا له وان قصد من القيام غرضا آخر لم يكن شكرا للمنعم فيكون القصد من الجهات التعليلية و يمتنع تقييد القيام به كى يكون الشكر هو القيام المقيد بالقصد عند العقل اذ السبب عند العقل

متقدم رتبة على المسبب ومع لحاظ التقدم الرتبى يحكم العقل بكون نفس القيام الحاصل منه المعنون بعنوان الشكر حسنا ولايعتبر ماهو فى طول الشيئ قيدا فى عرض ماهو موضوع لحكمه اذ ليس حكم العقل الامن سنخ ادراك الاشياء على ما هى عليه نعم للمولى ان يجعل مركز امره المولوى هو الفعل المقيد بالقصد كما فى العبادات اذ هذا من سنخ الجعل والانشاء والامر اليه وذاك من سنخ الادراك و هو تابع لما عليه الواقع فظهر مما ذكرنا ان موضوع الشكر هو ذات المنعم على انعامه لا المنعم بما هو منعم فمعرفة ذات المنعم بما له من الصفات العليا حسن عند العقل لانها سبب للشكر والمسبب اذا كان حسنا لاجل ايجاب السبب سعة للنفس وصفاء ونورا فى القلب فلا محالة كان السبب حسنا بالذات لان السبب وهو المعرفة من سنخ الوجود الذى هو نور فى نفسه ظاهر بذاته مظهر لغيره فيكون وجوب المعرفة عند العقل وجوبا بالذات وفى نفسه فصح قول الاستاد ان وجوب المعرفة لنفسها (ثم قال المحشى قده و من البين عند التأمل ان شكر المنعم علما وحالا وعملا وان كان تعظيما للمنعم واحسانا اليه الا انه لايثبت الا مجرد الحسن واستحقاق المدح على فعله بمراتبه و ليس ترك كل تعظيم واحسان قبيحا الا اذا كان ظلما من حيث كونه كفرانا وليس ترك كل احسان ولاترك الاحسان الى المحسن ظلما عليه انتهى) و فيه ان الترك الذى هو نقيض للشكر ليس كفرانا ولايكون قبيحا لكن التقابل بين الشكر ان والكفر ان تقابل العدم والملكة لا تقابل التناقض ويمتنع ارتفاعهما من المحل القابل توضيحه ان محل الكلام هو الانسان الشاك الملتفت الى حسن الشكر ان وقبح الكفر ان وهذا الشخص هو المحل القابل لورود المتقابلين عليه و لاشك ان الكفر ان هو اتصاف النفس بترك وظيفة القيام بماهو حق المنعم فجهد المنعم وعدم التخضع له تلبامقابل للشكر ويمتنع خلو قلب ذلك الشخص عن الشكر ان و الكفر ان فترك الشكر ان كفر ان قبيح عقلا فاذن يكون الشكر بمراتبه حسنا الزاميا عند العقل فيكون دليلا على وجوب معرفة المنعم نعم يخلو الجاهل القاصر الغافل عن المتقابلين ويمتنع اتصافه بواحد منهما بما هو جاهل غافل وليس الكلام فيه (ثم قال مضافا الى ان

الاستناد فى تحصيل المعرفة الى وجوب شكر المنعم عقلا انما يجدى بعد الفراغ عن انتهاء النعمة الى مبدء موجود ليتحقق موضوع المنعم ليجب عقلا فهو انما هو فى معرفته من حيث كيفية وجوده وصفاته لا فى التصديق بوجوده انتهى) وفيه ان تتابع النعم الجزيلة وتكاثر الآلاء الظاهرة والباطنة يكون منبها للملتفت العاقل الى التجسس والتفحص عن ذات المنعم مخافة ان يقع فى ورطة الكفر ان فاول خطوة يضعها فى طريق السلوك انما هى فى تحصيل معرفة الذات لان المفروض ان الانعام جهة تعليلية محركة للنزوع الى معرفة الذات بما هو لا مقيداً بوصف الانعام لكى يكون معرفته بهذا العنوان بعد الفراغ عن انتهاء النعمة الى مبدء موجود وقد مر تقرير هذا الوجه فى كلماتهم بما يقرب بما ذكرنا (عقد وحل) ما الفرق بين الوجهين لاثبات وجوب النظر لتحصيل المعرفة مع انهما كليهما مبنيان على الخوف اما الخوف الحاصل من اختلاف الناس كما هو مفاد وجه الاول او الخوف الحاصل من ترك الشكر كما هو مفاد الوجه الثانى ومن البين ان قاعدة التحرز عن سبب الخوف ليست مبنية على التحسين والتقبيح العقليين والفرار عنه مركوز فى طبيعة الانسان حسبما مر بيانه سابقا فمرجع الدليلين الى دليل واحد فنتيجة الوجه الثانى ليس هو وجوب المعرفة لاجل وجوب الشكر بما هو شكر عقلا بل لاجل التحرز عن مواقع الخوف و هذه القاعدة لا تبتنى على القول بالحسن والقبح العقليين بخلاف وجوب الشكر (الجواب ان الخوف الناشى من ترك الشكر انما هو الخوف من الوقوع فى التبعات اللازمة لصيرورة القلب منكوسا والنفس منحوسة والعقل مغلوبا الوضوح ان التحلى بالمحاسن مستتبع للدرجات كما ان التخلق بالمساوى مستلزم للدركات فالاتيان بالحسن موجب للقرب كما ان ارتكاب القبيح مورث للبعد وا لخوف من ذلك ناش عن ترك الشكر بخلاف الخوف الحاصل فى بادى الامر من اختلاف الناس فانه خوف من عقاب القادر المنتقم عن ترك المعرفة لمكان احتمال ايجاب المعرفة على الانسان فان نفس هذا الاحتمال محرك داعى للتحرى للمعرفة ويندرج تحت قاعدة دفع الضرر المحتمل بخلاف وجوب الشكر فانه مندرج تحت قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ومما ذكرنا

ينقدح النظر فى كلام المحشى قده (قال وربما يستند فى وجوب شكر المنعم الى قاعدة دفع الضرر المحتمل فى ترك الشكر ونتيجة هذا الاستدلال ليس وجوب الشكر بما هو شكر عقلابل بما هو واجب شرعى كسائر الواجبات المولوية فلايحتاج الالتزام بتحصيل المعرفة الى الالتزام بوجوب الشكر لاحتمال وجوبه مولويا فان نفس هذا الاحتمال متحقق فى نفس وجوب تحصيل المعرفة بعنوانها انتهى ملخصا) وفيه ما اسمعناك ان الضرر المحتمل فى قاعدة الشكر مغاير للضرر المحتمل فى قاعدة دفع الضرر فان الاول من التبعات اللازمة لارتكاب القبيح ولاينافيه استقلال العقل بالقبح و الثانى من المولى القادر المنتقم ولايبتنى على قاعده التقبيح العقلى اعملا (قوله ومعرفة انبيائه فانهم وسائط نعمه والآئه) اقول قد عرفت فى الامر الثالث انه يجب عقلا تحصيل المعرفة بان الله تعالى حكيم يجرى الامور على وفق الحكمة و هى مقتضية لارسال الرسل وانزال الكتب فيعلم من ذلك بالنبوة العامة وغب ذالابد ن النظر فى علائم نبوة كل نبى وخصايص نبينا (ص) من المعجزات الباهرات لكى يحصل له التصديق بنوتهم عليهم السلام وكما ان النظر فى معرفة الله تعالى وصفاته العليا واجب عقلا بدليل وجوب الشكر فكذلك النظر فى المعجزة لانهم وسائط نعم الانسان و منها ماتعود الى نوع الانسان لانه مدنى بالطبع ولابد من السياسات الكاملة العائدة الى الجماعات ولاتتم الا بالقانون الآلهى الموحى الى النبى ص ومنها ماتعود الى الاشخاص كمعاضدة العقل فيما يستقل به كمعرفة البارى و صفاته العليا وكافادة الاحكام التى لايستقل به وكاهداء البشر الى منافع الاغذية والادوية ومضارها وتعليم الصنايع وكتكميل النفوس بحسب استعدادتهم المتفاوته فى العقل النظرى والعقل العملى الى غير ذلك من المصالح التى لاتحصى فهذه هى نعمهم والآئهم العائدة الى الانسان فيشكرهم على ذلك بالتخضع لهم والاعتراف بحقوقهم و امتثال اوامرهم و نواهيهم من حيث كونهم رسل الله و وسائط مرور الفيض بهم الى الناس من المبدء الفياض ومن الواضح ان هذا ليس كفرا ولاشركا اصلا وفوق ذامرتبة آخرى وهى ان لايرى النعم الا من الحق فلا يشكر غير الحق ومراتب السير من الخلق الى الحق

مذكور فى علم آخر (قوله و كذا معرفة الامام عليه السلام على وجه صحيح) اقول المراد من الوجه الصحيح هو كون الامامة كالنبوة منصبا آلهيا قد ارحى الله الى نبيه وهذا هو الصحيح عند العقل فن مقابلة القائلين بكون نصب الامام واجبا على الامة سمعا لاعلى الله تعالى (و الدليل عليه قاعدة اللطف ولكشف الاوهام عن وجه المرام لابدمن تمهيد مقدمة فى المقام وهى ان الله تعالى جعل فى طينته الانسان بذورا اربعة الاول بذر التضرع والاستكانة منذيوم ولد من بطن امه فانه بمجرد الخروج عنه يرفع صوته بالبكاء ويجلب به حنان امه و يتوسل بالبكاء و التضرع الى جلب غذائه من ثدى امه و البكاء من خصائص الانسان من بين سائر الحيوانات قد فطره الله عليه ويكون وسيلة له الى النيل الى حوائجه من ابويه الذين ربياه صغيرا الى ان ينفتح بصيرته ويعلم ان امه وابيه لايملكان نفعا و لاضرا فعند اذ اوان توجهه الى القادر المتعال وزمان استنجاح الحاجة من قاضى الحاجات وقد حان ح ان يثبت اصل بذر التضرع فى اعماق قلبه وينمو شجرته ويتصل فروعه الى الملكوت الاعلى ومن البين ان التضرع والخضوع والخشوع روح العبادة (الثانى بذر العاطفة فان الله تعالى قد جعل فى جبلة الانسان الرحمة ورقة القلب بحيث مهما سمع حنين المستكين وانين المضطرين سلب عنه القرار ولم يملك نفسه عن البدار الى الترحم على المستغيث و التحنين على الملهوف المستكين و من صفة العاطفة تنمو خصلة الجود و الكرم والاحسان ويسهل عليه اعطاء الزكوة والصدقات ويعامل مع بنى نوعه بالرأفة والرحمة وينظر اليهم بعين الشفقة ومن البين ان الجامعة المؤلفة من مثله جامعة راقية سامية خالية عن الجور والبغضاء والعداوة (والثالث بذر العلم وادراك الحقايق فان نفس الانسان منذ خلقت فطرت مرأة صافية قابلة لانتقاش المعارف الحقة و بها اتسعت و اتصلت بالعقول المفارقة وصار عالمها الصغير مضاهيا للعالم الكبير و عند اشراق شعاع العقل حان اوان نمو هذا البذر و بلوغ شجرة قوة العقل الى ثمرة المعرفة (الرابع بذر التطلع على شيئ من عالم الغيب و الوقوف على نذر يسير من دقايق الموجودات التى لها صور و قدر بلامادة دائرة الموجودات فى عالم المثال الكبير الذى

فيه ما كان ومايكون بلا حركة متصرمة ولامادة منفعلة و الوقوف على ذلك انما يكون باتصال ساقية عالم المثال الصغير ببحرالعالم المثال الكبير فى عالم اللطيف او اليقضة ويتفق لهان يريه علام الغيوب شيئا ماسيكون وسوف يكون فى عالم المادة فى المنامات الصادقة او فى الخلسات الحقة ومن نمو هذا البذرالى الشجرة وبلوغها الى الثمرة ينفتح البصيرة ويسهل له الازعان بالمعاد والدار الآخرة هذه بذور اربعة قد او دعها الله فى طبيعة الانسان وهى الفطرة التى فطر الانسان عليها و خصها به دون ساير الحيوانات وينشأ من الاولين ماهو داخل فى الحكمة العملية و يبدو من الاخرين الحكمة النظرية ولهذه البذور آفات و هى حرنا رالقوة الشهوية المهيجة لجلب الخير التخيلى الذى هوشر واقعى والغضبيه المحركة لدفع الشر التخيلى الذى هو خير واقعى وبرد الاوهام من ا قوة الوهمية المخوفة عن فوات الخير الوهمى الذى هو شر واقعى كالشجرة المثمرة التى يعوقها عن البلوغ الى الثمرة حر او برد شديد ولكن هذه القوى الثلاثة الجالبة للملايمات والدافعة للمنافرات هى التى ينتظم بها عالم الانسان الملكى الى ان ينتقل فى قوس الصعود الى عالم الانسان الملكوتى و مهما طفق فى السير وتخلى عن مثارانا رعاداتها ولذاتها الطبيعة الفانية بملازمة الاوامر ومتاركة النواهى الآلهية فى جميع حركاتها قولا وفعلا انتزع لباس الانسان الملكى وتحلى بحلية الانسان الملكوتى وح يرتحل حواسه الظاهرة والباطنة من عالم المادة الى عالم الملكوت ويصير كل واحد مظهراً لاسم من اسماء الله و ينزل الروح بلا تجاف عن مقامه الشامخ الى تلك المنازل ويظهر بتلك المظاهر فى مقام الفرق ويكون له مقام الفرق فى مقام النزول ومقام الجمع فى مقام الصعود وليس فيما سوى الله مخلوق جامع لمظاهر اسماء الله الاالانسان الكامل (تبارك الله احسن الخالقين) وحيث ان المدبر لعالم الانسان الملكى هو النفس فى مقام التخيل ولها الحكم و الامر و هو الامير الآمر فى مملكة البدن وينشاحكم هذا الاميرمن تخيل الخير وان كان شرا فى نفس الامر وشأن العقل فى مملكة البدن شأن الوزير الناصح المشفق ولا شغل له الارشاد الى طريق النجاة و زمام الامور بيد النصر يحكم ما يشاء

و يفعل ما يريد على وفق ما تخيله خيرا و الامر الى الامير و لا امر لمن لايطاع اذا تمهد ذلك فنقول نصب الامام واجب على الله تعالى لانه لطف و اللطف واجب اما الصغرى فمعلومة بالضرورة لوضوح ان الانسان الهيولائى المستعد للنيل الى درجات الانسان بالفعل يحتاج الى امام يحثه على فعل الطاعات ويزجره عن المعاصى ويكون معاضدا للعقل مكملا للنفس اذ الامام هو الانسان الكامل الذى كماله فوق كمال الرعية وقداودع الله فى طينته قوة قدسية يكون بيدها زمام الحكم والامر فى مملكة بدنه والنفس المدبرة مع قواها باسرها تحت سلطنة تلك القوة القدسية لايعصونها وهن باوامرها عاملات طائعات فالفرق بين الامام ع والرعية بتفاوت الامير فى مملكة البدن فالامام معصوم دون الرعية ويبدو منه خصائص تجلب الناس بجبلتهم اليه وتهوى اليه قلوبهم وافئدتهم لكى تكون حركة النفوس القابلة الى الدرجات العالية بالميل والاختيار الذى هو شرط فى نيل الانسان المختار الى مراتب الانسان الكامل (واما الكبرى فلوجوب اللطف على الله فيما اذا كان فى تركه نقض الغرض ومن البين ان الغرض من ايداع البذور الاربعه فى طبيعة الانسان هو النيل بكمالاتها وخصائصها التى ما بها يمتاز عن سائر الحيوانات ومع كون العقل مغلوبا وهوى النفس غالبة لابد من اقامها دبالترغيب والترهيب والوعد والوعيد والايلزم نقض الغرض وحيث ان للامام ولاية مطلقة له وجه الى الحق ووجه الى الخلق فلامحالة يمر الفيض منه اليهم فيكون اصل وجوده لطفا وتصرفه لطفا آخر اذ افاضة نعمة التوفيق بواسطة وجود الامام ع و التوفيق هو توجيه الاسباب نحو الخير وهو نوعى وشخصى ويتفاوت بحسب تفاوت استعدادات الاشخاص وفيض التوفيق بقسميه ظاهرا وباطنا ببركة وجود الامام عليه السلام سواء كان ظاهرا ام غائبا و هداية الخلق بالتخويف والترغيب فعلا وقولا مترقبة من الامام الظاهر فثبت بقاعدة اللطف وجود الامام ع فالعقل يستقل بوجوب معرفة الامام كما نص عليه الاستاد وحكمة البارى تعالى هى الحجة على ارسال النبى ص ونصب الوصى فالحجة على الاول هى الحجة على الثانى وهنا برهان آخر يبتنى على قاعدة امكان الاشرف وبراهين اخر اقاموها على

وجود الامام فى علم اخر طوينا عنها كشحا والحواله على محلها واما معرفة شخص الامام بعد النبى ص فبالنص الجلى منه على الوصى او بكونه ذانفس ملكوتية وقوة آلهية بها يظهر منه الكرامات وهى تكون على ولايته شواهد جلية وكفى بها شاهدة عليها كما ان معرفة شخص النبى واحدا بعد واحد بالنظر فى معجزاته وخوارق عاداته وخصايصه فى نفسه وبدنه (قوله ولاحتمال الضرر فى تركه) اقول قدمر و رائك انهم استدلوا على وجوب النظر فى معرفة الله عقلا بوجهين الاول خوف الضرر فى ترك النظر الثانى وجوب الشكر وقد اشبعنا الكلام فيهما بمالا مزيد عليه و لعل تأخير الوجه الاول وتعقيب المعارف الثلاث به فى كلامه للتنبية على انه دليل على وجوبها باجمعها ولاوجه لتخصيصه بمعرفة البارى تعالى و هذا صريح حاشيته على الفرائد ولاوجه لجعله معطوفا على قوله (لذلك) لكى يكون تعليلا لخصوص معرفة النبى ص والوصى ع كما جعله المحشى قده اقرب الوجهين (قوله اوامر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته) اقول كمعرفة المعاد الجسمانى وقد دلت الآيات على وجوبها فان (قوله تعالى بحييها الذى انشأها اول مرة) بيان للموضوع والامر بالايمان باليوم الآخر فى الآيات الآخر بيان للحكم و كذا الروايات دالة على وجوب معرفته ولاجناح فى كون الامر بها مولويا بداعى البعث والتحريك فانه بعد معرفة البارى تعالى والنبى ص المبلغ لهذا الخطاب بخلاف الامر بمعرفة الله تعالى و نبيه قبل معرفتهما فانه يمتنع ان يكون بداعى البعث والحث حسبما مر بيانه سابقا واما معرفة اصل المعاد فالعقل يستقل بوجوبها لانها منبثقة من معرفة الله تعالى بكونها عادلا لايفعل القبيح ولايترك الحسن لوضوح ان باب الاذعان بالثواب للمطيع والعقاب للعاصى ينفتح عن معرفة الله بالعدل ونفى الظلم والجور عنه تعالى (قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة ولاتظلم نفس شيئا) وقدمر ورائك ان معرفة الله تعالى بذاته وصفاته العليا كمال للنفس فيكون معرفة المعاد كمالا لها وصورة نورية و حيوة دائمية لها وليس ذا كتفا صيل الحشر والنشر فان معرفتها ليست كمالا للنفس اذ شرف العلم بشرف المعلوم الحاصل فى عالم النفس وشرافة الصورة الحاصلة هى التى بها يتشرف النفس

وبها تترقى من حضيض خسايس المادة الى اوج خصايص عالم الملكوت (افادة) هل علمت ان باطن الانسان فى الدنيا هو القشر الظاهر فى الآخرة ومادام الانسان فى عالم المادة يكون العقبى عالم غيب بالنسبة اليه واذا ارتحل من الدنيا الى العقبى يصير ذلك العالم شهادة له وان التى تنفتح الى الجنة ماهى الا بواطن الحواس الظاهرة و الباطنة المحشورة مع النفس الملكوتية وهل ايقنت ان للنفس فى ذاتها لمسا وذوقا وشماوسمعا وبصراً وتذكرا و تصرفا وعينها ناظرة الى مواهب ربها و اذنها سامعة لآيات بارئها واصوات طيور الجنة ونغماتها وشمها يشم روايح الانس ونسائم القدس وذوقها يذوق طعوم فواكه الجنة ولمسه يلمس الكواعب والاتراب وهى مشاعر الانسان الملكوتى وحواسه الباطنة والنفس الملكوتية مع محسوساتها من اهل الجنة واما هذه الحواس الظاهرة فى عالم المادة فهى امور مستحيلة دائرة فاسدة و هى المستتبعة لعذاب الجحيم لانها من حيث تصرمها و عدم الثبات فيها شرور و امور عدمية فمهما توغلت النفس فيها تصورت بها فى مرتبة فعلها و هى صور اعمالها خارجة عن ذاتها قائمة بها قيام صدور لاقيام حلول مشهودة لها فى قبال وجهها غير ملائمات لذاتها مولمات لها لان النفس فى ذاتها خلقت على الفطرة و تلك الصور شرور منافرات لذاتها ولم تنقلب النفس اليها و الالم ترها خارجة عن ذاتها والدليل على خروجها عن ذاتها انه يكون هناك ادراك متعلق بذاتها و ادراك آخر متعلق بتلك الصور المقابلة لها مضافا الى انه يمتنع تالم النفس عن ذاتها بان تكون خيراً متألما وشراً مؤلما فالنفس باقية على ما كانت عليه من الوجود والخير وتلك الصور على ماهى عليه من الشر و العدم فلامحالة يتألم النفس بها فى عالم القيمة للمنافرة والمضادة بين ذاتها وصور اعمالها وانما لم تكن متألمة فى الدنيا بتلك الصور لحبها وتعشقها للمشتهيات كالعاشق المصروف خياله الى المعشوق وقد امتلئت خزانة الحس المشترك من صورة المعشوق ولم يبق محل خال لخطور صورة الالم فيها كما هو المشهود من احوال العشاق ولئن اتقنت هذا الاصل كان الاذعان بالقيمة ودرجات جنانها و دركات نيرانها سهلا عليك ولاشك ان معرفة القيمة كمال للنفس الناطقة من وجه معرفة باطن

حواسها لانها مثال الله تعالی (ولله الامثال العلیا) و فیها تمثلت اظلال اسماء الله تعالی وصفاتها العلیا (من عرف نفسه فقد عرف ربه) فالعقل یستقل بمعرفة المعاد من هذه الطریقة المستقیمة وان کان النقل معاضدا له لکن العقل لایحکم بوجوب معرفة النفس بهذه الخصایص المؤدیة الی معرفة المعاد بخلاف معرفة الله تعالی بکمال القسط والعدل الموصلة الی معرفتنا المعاد نانها واجبة عند العقل حسبما مر بیانه مستوفی نظهر مما ذکرنا ان معرفة المعاد علی نحو الاجمال واجبة عقلا و کذا عقد القلب والالتزام به اجمالا ربما یترأی من حاشیة الاستاد علی الفرائد ان معرفة المعاد واجبة عقلا لاجل اندراجها فیما جأبه النبی ص لالذاتها (قال مایجب معرفته علی اقسام احدها مایجب معرفته عقلا بما هو تابیها مایجب معرفته کذلک لکونه مماجاء به النبی ص و اخبر به والالم یعرف له خصوصیة موجبة للزوم معرفته من بین الاشیاء ثالثها مایجب معرفته شرعا انتهی) وادرج المعاد فی ذیل کلامه فی الثانی (قال و کذا المعاد لبداهة انه من ضروریات الدین ومما اخبر به سید المرسلین وان استقل العقل بثبوته ضرورة انه لایوجب استقلاله علی وجوب تحصیل المعرفة به فی نفسه او للتدین به کما لایخفی انتهی) وانت خبیر بانه لایستقل العقل بوجوب معرفة ماجاء به النبی سواء کان متعلقا بالعقاید او بالفروع نعم یجب عقد القلب اجمالا بما جاء به النبی و یجب عقد القلب تفصیلا فیما اذا اتفق معرفة شئی منها تفصیلا فالصواب مافاده فی الکتاب من اسقاط تثلیث الاقسام رأسا وقصرها علی مایجب معرفته عقلا ومایجب معرفته شرعا و کان الحری ذکر معرفة المعاد اجمالا واندراجها فیمایجب معرفته عقلا (قوله و مالادلالة علی وجوب معرفته بالخصوص لامن العقل ولامن النقل کان اصالة البرائة من وجوبه معرفته محکمة) اقول ان کان مایشک فی جوبه مایتعلق بالله تعالی او بالنبی ص قبل تبلیغ الاحکام فاصالة الاشتغال فیه محکمة لما مر فی الامر الثانی من انتفاء البیان واللابیان قبل معرفة الشارع فیکون مجری لقاعدة دفع الضرر المحتمل وان کان الشک فیه بعد معرفة الشارع کالشک فی وجوب معرفة تفاصیل المعاد و نحوها فلاحجر فی اجراء اصالة البرائة لثبوت اللابیان الذی هو موضوع حکم العقل بالبرائة

وهذا مراد الاستاد كما ينبئى عنه ذكره بعد التصريح بوجوب المعارف الثلاث عقلا لقاعدة دفع الضرر المحتمل فلم يبق الامايشك فى وجوب معرفته بعد معرفة الشارع واصالة البرائة فيه محكمة (قوله على وجوب معرفته بالعموم) اقول الضمير راجع الى الموصول المذكور فى قوله غير ماذكر) وقد صرح فى صدر كلامه بانه يجب تحصيل العلم فى بعض الاعتقادات وان اصالة البرائة جارية فى غير ما ذكر خلافا لما يتراى من كلام الشيخ قده من وجوب تفاصيل جميع العقايد شرعا ان امكن ولامجرى لاصالة البرائة مع قيام الاطلاقات والعمومات على وجوبها شرعا (قال يمكن ان يقال ان مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى (وماخلقت الجن والانس الاليعبدون اى ليعرفون) وقوله ماعلم شيئا بعدالمعرفة افضل من هذه الصلوات الخمس) بناء على ان الافضيلة من الواجب خصوصا مثل الصلوة تستلزم الوجوب و كذا عمومات وجوب التفقه فى الدين الشامل للمعارف بقرينة استشهاد الامام عم بها لوجوب التفر لمعرفة الامام عم بعد موت الامام السابق عم وعمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله ومعرفة النبى والامام ومعرفة ماجاء به النبى صم على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس انتهى) و فيه اولا انه انما يصح التشبث بذيل الادلة الظنية على وجوب معرفة ماجاء به النبى بعد الفراغ عن معرفة الله والنبى صم فان هذا حكم شرعى متعلق بالعلم لكونه مقدورا بالواسطة ولا حجر فى ثبوته تعبداً بالادلة الظنية دلالة اودلالة وسنداً كغيره من الاحكام الشرعية بخلاف معرفة الله تعالى و النبى صم فان التشبث بها لاثباتهما لايخلو من محذور الدور كما لايخفى اللهم الا ان يكون مراده المعرفة بتفاصيل صفات الله مثل كون ارادته صفة الفعل لاصفة الذات وغيرها مما هى مذكورة فى الروايات و كذا تفاصيل اوصاف النبى مثل كون علمه حضوريا او حصوليا دائميا او ارادياً وغيرها مما هى مذكورة فيها فانها مما جأبه النبى صم بعد ثبوت البارى تعالى و نبوة النبى صم فلاجناح فى التمسك بالآية لاثبات وجوب المعرفة فان مافى الكتاب المجيد مما جابه النبى و كذا مافى الروايات المروية منه او من اوصيائه عم (وثانيا منع العموم والاطلاق

فيها باجمعها اما فى الآية ففيها انها مسوقة لبيان حكم آخر وهو حصر غاية الخلق فى المعرفة وليست فى مقام بيان المعرفة كى يؤخذ باطلاقها وليس فيها اداة العموم كى تكون ظاهرة فى العموم وضعا لااطلاقا (واما الرواية فلانها واردة فى مقام بيان فضيلة الصلوات الخمس لافى مقام المعرفة (واما آية النفر فهى بصدد بيان الطريق الذى به يتوسل الى معرفة مايجب معرفته لابيان مايجب معرفته و استشهاد الامام ع بها انما هو لبيان ان النفر طريق لتحصيل المعرفة الواجبة لالوجوب معرفة الامام ع فان وجوبها كان مفروغا عنه مركوزاً فى ذهن السائل ومقصوده من السئوال هداية الامام ع الى سبيل تحصيلها كما هو ظاهر من مساقها وروايات طلب العلم انما تكون فى مقام الحث على طلبه لافى مقام بيان ما كان العلم به مطلوبا والا يلزم تخصيص الاكثر اذا كثر العلوم غير واجبة التحصيل مع ان هذه الروايات آبية عن اصل التخصيص لكونها مسوقة لبيان محبوبية تحصيل العلم عند العقل (واورد على الشيخ قده فى الآية الاولى بان متعلق ليعبدون محذوف وهو يا المتكلم اى ليعبدونى فالمراد خصوص معرفة الله والدليل على ذلك هو الكسرة الموجودة فى نون الوقاية كما توافق عليها القرأت من القراء مضافا الى ان نون الجمع تحذف بعد لام التعليل المقدر بعدها لفظة ان الناصبة هذا تقرير الايراد (ويمكن دفعه بان مراد الشيخ قده ليس التمسك بالآية لمعرفة غير الله تعالى من معرفة النبى والوصى وماجاء به النبى صل بل لعل مراده هو عموم الآية لمعرفة تفاصيل صفات الله تعالى مثل كون الارادة صفة الفعل لاصفة الذات الى غير ذلك مما ذكرت فى الروايات فيجب تحصيل تلك التفاصيل لمكان عموم الآية المراد به الاطلاق الشمولى فى مقابلة الاطلاق البدلى لاالعموم الوضعى ولااظن ان يخفى على الشيخ مالايخفى على اصاغر الطلبة من كون النون فى الآية نون الوقاية لانون الجمع ومن ثم لم يتعرض الاستاد لهذا الاشكال مع وضوح وروده عليه (بذيل ربما يستشكل بان لازم جعل المعرفة فى الآية غاية للخلق ان تكون الغاية ضرورية الحصول لاواجبة التحصيل على المكلف والكلام فى الثانية لان الاولى راجعة الى المعرفة الذاتية الفطرية وهى غير لازمة ولا ملزومة للعبادة الشرعية المذكورة فى

الآية واما ان الغاية لابدان تكون ضرورية الحصول فلان الغرض اذا كان من تكوين الخلق هى المعرفة فلاجرم انه يمتنع انفكاكها عنه لان العلة الغائية هى الفائدة التى تترتب على ذيها وتكون صورتها الحاضرة فى لوح القدر علة لارادة ذى الغاية لاجل ترتبها عليه بحيث لولم تكن مترتبة عليه لم تكن صورتها باعثة على ارادة ذيها فمع مصادفة العلم بترتبها عليه لايمكن انفكاكها عنه والايلزم محذور الجهل على العالم بالحقايق (هف) (ولكشف الحال والجواب عن الاشكال لابد من بسط المقال فى هذا المجال ولنسرد اولا انحاء العلم البسيط والمركب من سنخ التصورات لكى يعلم ان ايا منها ضرورى الحصول وايا منها اكتسابى غير ضرورى الحصول فنقول المراد من العلم البسيط هو ادراك شئى مع الذهول عن ذالك الادراك حين حصوله للمدرك وان التفت اليه فى النظرة الثانية والمراد من العلم المركب ان يكون مسبوقا بهل البسيطة وبماء الحقيقة عن الماهية فلا محالة يكون الصورة الحاصلة ملتفتا اليها قبل الحصول وحين الحصول وهذا هو العلم الارتسامى الاكتسابى قابل لتعلق التكليف به لكونه مقدوراً بالواسطة وينقسم الى العلم بالكنه كحصول تمام ذاتيات الانسان للعقل على وجه الجنسية والفصلية لاعلى وجه الصورية و المادية فيؤخذ ان لابشرط اذ لواخذا بشرط لالحكيا عن مقام الفرق فقط و هذا ليس تمام حقيقة الانسان لانها مشتملة على الذاتيات بنحو الجمع والاتحاد وبنحو الفرق والمباينة فحقيقته جامعة للوحدة والبساطة اعنى الكثره فى الوحدة و للسريان اعنى الوحدة فى الكثرة وهما نان المترتبان تمام الذاتيات ولذا قيل الذاتيات فى الحد بنحو التفصيل وفى المحدود بنحو الاجمال والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل واللابشرطية وصلاحية الحمل بين الذاتيات وحملها على المحدود كاشف عن وحدة الدرجات فكثرة المعانى الذاتية على وجه العموم والخصوص بحسب المفهوم فى مقام التحديد حاكية عن كثرة الدرجات المترتبة بحسب العموم و الخصوص فى عالم الوجود والتعريف بالمادة والصورة تعريف ناقص حاك عن الكثرة فقط (والى العلم بالوجه كحصول وجه من وجوه ماهية الانسان فى العقل مثل الناطق الذى هو الفصل المشهورى فى الذاتيات

ومثل الضاحك فى العرضيات لكن الناطق حاك عن وجه ذاتياتها والضاحك كاشف عن شأنه الخاص به (ومن العلم بالوجه هو العلم بالبارى وصفاته العليا وذاته تعالى مجهول الكنه ولايتيسر معرفته الا بالوجوه و العنوانات و هذا ايضا قسم من العلم الحصولى وهو اعلى و اشرف من العلم الحصولى المتعلق بالماهية ولو كان بالحد لا بالرسم ضروره ان الماهية المعلومة بالحد امر اعتبارى موجود بالوجود الخاص بخلاف وجود البارى الحاوى لجميع النعوت والكمالات بنحو اتم واعلى وشرف العلم بشرف المعلوم فكلما تحصل للعقل اكثر من الوجوه والعنوانات الحاكية عن ذلك الوجود كان علمه انور وعرفانه آثر وصفاء سريرته اشد وعين بصيرته احد (وينقسم العلم البسيط الى الحصولى كحصول مفهوم الوجود والوحدة والكثرة ونحوها من المفاهيم العامة بلا كسب ونظر فانها موهبة من الله للانسان تكون رأس ماله لاكتساب المعارف و هى علوم بديهية بلا التفات اليها قبل حصولها وحين حصولها فتكون من سنخ العلوم البسيطة الحصولية (والى العلم الحضورى بالوجه لا بالكنه كحضور وجود العلة المجردة لمعلوله المجرد فانهما لتجردهما كل حاضر للآخر لكن حضور المعلول للعلة بالكنه وحضور العلة للمعلول بالوجه لان معلول الفاعل المجرد وجه من وجوهه و شأن من شئونه فلا يسع مرأتيته الضيقة المحدودة لحضور تمام هوية العلة الجامعة لتمام الكمالات ومنه ادراك النفس وجودها وذاتها بالعلم الحضورى فانه بعينه ادراك لوجود بارئه ومبدعه بالوجه وهو الحق تعالى لان وجود النفس حاضر للحق بالكنه اذ وجود الحق وجود جمعى حاو للوجودات التى دونه بنحو الجمع لا بنحو الفرق فلايدخل هو فى الوجود الجمعى ولاهذا فى ذاك فان بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشئى منها لاهو داخل فى الاشياء بالممازجة ولاهى خارجة عنها بالمباينة والمراد من بساطة الوجود الحق تعالى ما يكون لازمها نفى التركيب عن الاجزاء المقدارية والحدية والعلم البسيط والمركب بالمعنى الذى ذكرنا مسلوبان عنه تعالى لان تقابلهما تقابل العدم والملكة وموضوعهما العلوم المحدودة فظهر مما ذكرنا ان علم النفس بذاته بالعلم الحضورى بعينه علم بسيط بوجود بارئه وخالقه لكنه بالوجه لا بالكنه لعدم سعة المرأة الضيقة المحدودة للنفس

لحضور الوجود الذى هو فوق ما لايتناهى فى صقعها وهذا هوالعلم الفطرى بوجود الباري وهوعلم بسيط حضورى من دون شعور بذلك نعم قد يحصل العلم بالعلم كما يحصل للانبياء والا وليآء العلم الشهودى بالبارى تعالى وهو مرتبة حق اليقين فظهر من جميع ماذكرنا ان مايحتمل ان يكون غاية فى الآية من انحاء العلم و المعرفة هو العلم البسيط الحضورى بالوجه او العلم المركب الحصولى بالوجه و هذا الذى رمناه من تحقيق الاقسام ومن البين ان العبادة التشريعية الاختيارية لازمة او ملزومة للمعرفة الحصولية لاللمعرفة الحضورية الفطرية فلنشرع فى الجواب عن الاشكال فنقول المراد من المعرفة فى الآية هى المعرفة تشريعا لاتكونيا (بيانه ان الغرض من الفعل اذا كان متعلقا بفعل الغير بالاختيار فلامحالة يكون الغرض التمهيد والتوطئة لفعل الغير كان يصنع الصانع سريراً لجلوس السلطان عليه فلاشك ان ارادة السلطان سبب لحصول الجلوس لاصنع الصانع فيكون تصور التمهيد علة غائية لصنع السرير لاالجلوس الخارجي وان كان مذكوراً فى اللفظ بان يقول الصانع صنعت السرير لجلوس السلطان ومهما كان فعل العبد متصفا بالحسن مشتملا على المصلحة كان فعل المولى لاجل التمهيد والتوطئة لوصول العبد الى تلك المصلحة لطفا حسنا ويكون فعل المولى معنونا بعنوان الاحسان الى العبد والمفروض ان اعمال اختيار العبد دخيل فى عود تلك المصلحة اليه فلامحالة يكون فعل المولى تمهيداً لاختيار العبد و به تحصل المكنة للعبد على ايجاد ذى المصلحة العائدة اليه فالعلة الغائية فى نفس الامر تكون حصول التمكن للعبد لانفس وجود الفعل فى الخارج فاذن لايلزم الانفكاك بين العلة الغائية وذيها و المتداول فى العبارات ادخال لام الغاية على نفس فعل الغير لاعلى التمكن المفهوم من سياق الكلام كما فى موارد اعطاء الآلات لعمل كذا فيقال أعطيتك المنحت للنحت فمعنى الآية خلقت ذوى العقول لاجل تكنهم من المعرفة بمعونة ارشاد عقولهم اليها فلا اشكال (قال صدر المتالهين فى شرح اصول الكافى فى كتاب التوحيد فى ذيل ذكر الآية المباركة والحاصل انه لما فطر عباده فطرة منفصلة من البهائم و كرمهم بكرامة النطق وفضيلة النفس اقدرهم على

طاعته بما جعل فیهم انتهی) ثم انه ربما یستشکل فی دلالة الآیة علی وجوب المعرفة رأسا فضلا عن العموم والاطلاق سواء کان المراد منها هی المعرفة المتأخرة الحاصلة من العبادة او المعرفة المتقدمة الباعثة علی العبادة او کلتاهما نظراً الی ان الامر والایجاب لم یجعل غایة للخلق کی یکون صدوره من الآمر ضروریا و کفی حسن الفعل عند العقل الکلی ناهضا علی حسن ایجاد ذوی العقول وان لم یکن هناک امر من المولی اصلا والمفروض استقلال العقل بحسن المعارف الثلاث حسنا لزومیا قبل اثبات الشارع وقد تقدم انه لایستقل العقل بلزوم ازید منها (قوله ثم انه لایجوز الاکتفاء بالظن فیما یجب معرفته عقلا او شرعا حیث انه لیس بمعرفة قطعا) اقول لایجوز عقلا الاکتفاء بالظن فی العقاید سواء ثبت وجوب معرفتها عقلا او شرعا ضرورة ان الظن هو الاعتقاد الراجح الغیر المانع عن احتمال خلاف الواقع ومع احتمال الخلاف غیر مصون عن الوقوع فی التهلکة ومفسدة التدین بخلاف الواقع فی باب العقاید اهم والمحذور فیها اعظم فالاصل عدم جواز التدین بالظن ولو عند العجز عن تحصیل العلم فضلا عن صورة التمکن منه هذا فیما یجب معرفته من المعارف عقلا واما عدم الجواز فیما یجب شرعا کالمعاد الجسمانی وغیره مما قام الدلیل الشرعی علی وجوب معرفته فلصحة سلب المعرفة والعلم والیقین و نحوها مما جعل موضوعا للوجوب شرعا عن الظن فلا یصدق علیه تلک المفاهیم المنساقة منها فلابد من تحصیل العلم فیها لو امکن ومع العجز عنه لایجوز الالتزام و التدین بالظن فیها لما مر آنفا و ربما یتشبث بذیل عموم دلیل خبر الواحد علی وجوب التدین بما قام به خبر الواحد نظرا الی ان التدین الذی هو من افعال الجوانح من اثار المخبر به واقعا فیجب تصدیقه فی حال الانفتاح ایضا فیجوز الالتزام والتدین بمودی الخبر ولو سیمر یفد الظن الفعلی ولایجب تحصیل العلم بناء علی کون وجوب المعرفة مقدمة للتدین لاواجبا نفسیا مستقلا ویسمر علیک تحقیق الحق فی ذلک عند تعرض الاستاد (قوله ومع العجز عنه کان معذورا ان کان عن قصور لغفلة او لغموضة المطلب مع قلة الاستعداد) اقول لابد لتوضیح المرام من تقدیم مقدمة فی المقام (وهی انه قد ثبت فی علم العقول فی مبحث الغایة

ابطال البعث والخبث و الصدفة وان لكل موجود من الموجودات غاية و للانسان غاية خاصة وان طبيعة الانسان منذ فطرها الله متوجهة الى جهة واحدة تقصدها على وجه الدوام والاستمرار وتنحو بجميع ما اوتيته من القوى المتعددة المتخالفة نحو غاية تنتهي اليها تكون كمالاله ويطلق على الغاية لاجلها الشئ اسم الخير وهو الملائم للطبيعة وهو المطلوب بالذات فيكون الوصول الى الغاية خيراً بالذات والخير اما حقيقي او دهمي او تخيلي (بيانه ان ما يطلبه الانسان ان كان ذا وجود حقيقي كان خيراً حقيقيا لان الوجود كله خير وان لم يكن كذلك إما لعدم الوجود له واقعا وحسبه الزاعم موجودا فطلب الوصول اليه (كما قال تعالى كسراب بقيعة يحسبه الظمئان ماء) فلا يكون الوصول اليه وصولا الى الخير او لعدم كون وجوده على النحو الذى تخيله كما فى تخيل الزمان الغير القار قارا وينزعم ان عمره حبل موثوق ممدود قار مع انه امر غير قار متصرم بذاته فلاجرم انه يصرف نقد عمره فى تأمين الآتية وتاسيس اساس الحيوة الدنيوية على دعائم مرصوصة و يصير حريصا على جمع المال وترفيه الحال فهذا خير تخيلى لاواقع له ولا وجود به على النحو الذى زعمه فظهر ان الانسان سائر بجبلته الى الخير الواقعى او الخير التخيلى والوهمى ويحسبه خيرا حقيقيا اذا تمهد ذلك فنقول ان الناس على قسمين قاصر ومقصر والقاصرون هم الذين لم يخطر فى بالهم خلاف عقيدتهم ولم يتخيلو بطلان طريقتهم ولم ينقدح الخوف فى انفسهم لكى يقع موضوعا لحكم العقل بوجوب الفحص ويحسبون انهم يحسنون صنعا فيكون خطائهم فى التطبيق فالخير مطلوبه من حيث هو خير وان كان ينطبق على الشر الواقعى وحيث لم يرسخ فى هذه النفوس هيأت ردية ورذائل نفسانية حتى يكونون متأذين بها معذبين بشهودها فلامحالة لهم بقدر حظهم من الوجود حظ اللذة والسعادة لكنها ضعيفه قليلة لان لهم سعادة غير حقيقة من سنخ التخيليات حسبوها خيرات ولمكان خلوصحايف اعمالهم عن آثار السيئات فلاجرم ان لهم حالة امكانية فينالم الله برحمة منه لان رحمته سبقت غضبه والامكان مصحح للقبول مع عدم المنافى فهو لآء ناجون مشمولون للرحمة الواسعة واما المقصرون فهم الذين انقدح فى اذهانهم خلاف عقيدتهم وحكم عقولهم عليهم بوجوب الفحص عن الحق

ولم ينجع فيهم نصح عقولهم واتبعوا هوائهم وقصر وافى الجد و الجهد فى الفحص عن الحق و جرو اعلى طريقة آبائهم واسلافهم شغفا و حبا لرويتهم و اخذتهم الحمية و العصبية وبذلوا غاية جهدهم فى تطبيق مذاهبهم الباطلة على الحق لرسوخ حب الرياسة فى اعماق قلوبهم وبقى طائفة اخرى هم معذورون ايضم وهم الذين بذلوا جهدهم فى الفحص والبحث عن الحق ولم يظفر و اعليه وعجز و اعنه و بقواشا كين مترددين فى ذلك فهم اهل النجاة مشمولون للرحمة الواسعة و كذلك الذين لم يقصر وافى مقام الاجتهاد ولم يأخذهم العصبية والعناد وحمية رويةالآباء والاجداد ولم يصيبوا الحق والصواب فيما ادى اليه النظر والاجتهاد فهم معذورون ايضم فى الخطاء (لايكلف نفسا الاوسعها) فتحصل مماذكرنا ان القاصرين طوايف ثلاث النفوس السازجة والمترددة والمخطئة واقرب الى النجاة الطائفة الاولى ثم الثالثة اما الاولى للخولوح نفوسهم عن رسوم الرذائل فلهم حالة امكانية محضة لشمول الرحمة و اما الثانية فلان عقدالقلب على الحق اجمالا فى بدو المسير الى الحق يكون رأس مالهم فى صفاء قلوبهم وحسن سريرتهم مع عدم تلوثهم بلوث الباطل بخلاف الثالثة فانهم فان كانوا متمسكين بعروة عقدالقلب على الحق لكن عرض لهم التدنس بدنس العقيدة الباطلة لكنه عرضى يزول والله يخرجهم من الظلمات الى النور (قوله والمراد من المجاهدة فى قوله تعالى (و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) هوالمجاهدة مع النفس) اقول هذا جواب عن سؤال وهو ان الله تعالى جعل الهداية لازمة للمجاهدة و لازم ذلك نفى الجاهل القاصر رأسا اذ الضلالة ناشئة من التقصير فى المجاهدة فلو كان مجاهداً فى طلب الحق كان مهتديا اليه فالتارك للمجاهدة و المجتهد الشاك او المخطى مقصر لامحالة فى نفس الامر والله يلقى احتمال الخلاف فى بادى الامر فى نفوس البشر لكى ينبعثون للمسير الى طلب الحق وغب المجاهدة يهديهم الله الى الحق (وتقرير الجواب ان المراد هو المجاهدة مع النفس لا النظر والاجتهاد اذ لو كان المرادهو النظر والاجتهاد للزم ان يؤدى الى الهداية مع انه ربما يؤدى الى الغوايه و الضلالة كماهو المشهود فى اختلاف ذوى الاراء وتكفير بعضهم بعضا وهذا بخلاف الرياضة

على طبق الطريقة المستقيمة المأثورة من الشريعة القويمة فانها منعقبة بالهداية اللآلهية بشرط التخلية عن العصبية والحمية لنصرة ما عليها الآباء والاجداد من المذاهب الباطلة والآراء الفاسدة كما نبه عليه الاستاد (ثم اعلم انه ذهب بعضهم الى انكار وجود الجاهل القاصر وادعى الاجماع على ان المخطى فى العقايد غير معذور وانت خبير بان دعوى الاجماع فى هذه المسئلة العقلية مجازفة لايصغى الى مدعيها واستدل فى اوثق الوسائل فى شرح الفرائد بقاعدة اللطف على عدم وجود القاصر فى المعارف الخمس (قال اذ لاشك ان نصب الامارة القطعية فى المعارف الخمس من اقوى الالطاف على الله تعالى اذ لاريب ان معرفتها والاعتقاد بها من اقوى اسباب القرب الى الله تعالى والبعد عن معاصيه ولولا وجوب هذا اللطف لايمكن اثبات وجوب ارسال الرسل و نصب الاوصياء عليه تعالى فكيف يجوز لله تعالى ان يهمل عباده كالهج الرعاع ولاينصب امارة على التوحيد والعدل والمعاد والنبوة والامامة انتهى) و فيه ان احاد الناس متفاوتين فى الفطانة والذكاء والبلادة و مختلفين بحسب مقدار استعداداتهم فى تلقى المعانى الكلية وفى كل جيلة و قبيلة حمقاء وبلهاء لايقدرون على ادراك الحقايق بتاتا وليست معلوماتهم الا ما تلقونها من الآباء والاجداد حقا اوباطلا ولم ينقدح فى اذهانهم خلاف ما او دعوها فيها وهذا امر مشهود لاينكره الامكابر فكيف يجوز على العالم الحكيم العادل ان يكلفهم فوق ما آتيهم وان يعاقبهم على ترك مالم يكن فى وسعهم نعم لو كانوا متساوين فى الذكاء والجودة كان عقلهم الذى هو رسولهم فى الباطن امارة بينة منصوبة لهدايتهم الى طريق كسب المعارف اللازمة ولم تمس الحاجة الى مزيد امارة اخرى عليها (ولايخفى ان قصر المعارف على الخمسة المعروفة فى كلماتهم لاجل اهميتها من بين المعارف وقد انكر الاشاعرة العدل رأسا وادرجوا الامامة فى فروع الدين وقالوا انها واجبة سمعا لاعقلا وقالوا بالقدماء الثمانية فيرجع ذلك الى نفى التوحيد بمعناه الحقيقى والمعاد الجسمانى ثابت بالشرع بالضرورة من الدين والنبوة العامة ثابته عندنا بقاعدة اللطف فالاهتمام بهذه الاصول الخمسة لاجل ذلك (ولاجناح فى تسمية التوحيد و النبوة و المعاد باصول

الدين وتسمية العدل والامامة باصول المذهب كماهو مشهور على الالسنة نظراً الى كفر المنكر لواحد من الثلاثه فى الاثار الدنيوية دون المنكرلواحد من الاثنين واما بالنظر الى الاثار الاخروية فالخمسة كلها من اصول الدين و المنكر لواحد منها مستحق للعذاب الاليم (واستدل بعضهم بالايات والروايات على نفى القاصر مثل قوله تعالى (انجاهد وافينا لنهدينهم سبلنا) و كقولة تعالى (وما خلقت الجن و الانس الاليعبدون) والحديث القدسى كنت كنزاً مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف) فلو كان بعض المكلفين قاصراًعاجزاً عن المعرفة لزم كون خلقته عبثا ولغوا ونحو (قوله تعالى فطرة الله التى فطر الناس عليها) و مثل (قوله ع كل مولود يولد على الفطرة الا ان ابواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه) فان مفادهما كون معرفة الله مما اودعها الله فى طبيعة الانسان فمهما كانت المعرفةمقطورة فى النفوس بحسب التكوين فكيف يكون العجز عنها مركوزا فى جبلة الانسان كى يكون قاصرا فى ذاته فلاجرم ان العجز يعرض عليه عن تقصير فى السعى فى طلب الحق هذا تقرير حججهم على انكار الجاهل القاصر وقد مرالجواب عن الآية الاولى فى كلام الاستاد و كذا عن الآية الثانية فى كلماتنا السابقه و المراد من الخلق فى الحديث القدسى نوع الخلق لااحادهم فتكون القضية طبيعية لامحصورة و يكفى فى صدقها عرفان الانسان الكامل لله تعالى حق المعرفة و لايتأتى ذلك فى الآية بان يكون المراد طبيعة الجن و الانس اذينا فيه كلمة ليعبدون الظاهرة فى العموم الافرادى فالجواب عن الآية بالحمل على الجنس غير وجيه كما صدر عن بعضهم و الجواب عن الآية الثالثة والرواية ان المراد ابداع فطرة ادراك الخير والشر فى طبيعة الانسان الممتاز بها عن سايرانواع الحيوان وهذه رأس ماله فى الانبعاث الى طلب الخير والانزجار عن ارتكاب الشر وهذه الفطرة فى العقل العملى مقتضية لايثار الاحسان على الظلم وايثار كل مايكون خيرا عند الناس لولاغلبة القوة البهيمية والطبيعية على الفطرة الآلهية هذه ثمرة الفطرة فى العقل العملى واما فى العقل النظرى فربما يقع الخطاء فى التطبيق لاجل ركوز التبعية لعقايد الآباء والاجداد او سوء التعليم من

علماء السوء وجلساء الشر فلولم يقع الخطاء عن تقصير لاخرجه الله من الظلمة العارضة وادخله فی نورالفطرة الذاتية فظهر ان تأثيرالفطرة فی المعرفة انما يكون ينحو الاعداد لاالعلية فلاينافی طرو الغواية والضلالة علی صاحب الفطرة هذا مضافا الی ان تلك الآيات والروايات ظواهر لاتفيد القطع بعدم وجود القاصر (قوله ثم لااستقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلا) اقول قد وقع البحث فی هذه المسئلة تارة فی كفاية الظن مطلقا ولو عن تقليد واخری فی وجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم و قد تقدم الكلام فی الجهة الاولی مستوفی والكلام هنا فی الجهة الثانية (وربما يستدل علی وجوب تحصيل الظن عند اليأس عن تحصيل العلم بان العقل يحكم بلزوم تحصيل الظن اذ احتمل قيامه مقام الاعتقاد العلمی لاجل ازالة الخوف الحاصل للنفس من جهة احتمال تعيين الظن فی حق العاجز عن تحصيل العلم ولاينافی ذلك كون حكم الظن فی الواقع عدم الحجية اذ المفروض انه دار امر الجاهل بين البقاء علی الشك و تحصيل الظن واحتمل تعين الثانی من باب كشفه الناقص فلامحالة يحكم عقله بلزوم تحصيل الظن من باب الاحتياط كيف وقد ذهب بعضهم الی وجوبه فی هذا الحال و لكن لايجوز التدين وعقد القلب بالمظنون لمكان احتمال تخلفه عن الواقع فلابدعند حصول الظن التدين بالواقع اجمالا وعدم التدين بالظن خصوصا اذا كان الرجل من اهل الاجتهاد وادی نظره الی حرمة التعبد بالظن فلاجرم انه يحرم عليه التدين به لانه تشريع محرم بالادلة الاربعة هذا غاية تقريب هذا الوجه للقول بوجوب تحصيل الظن عند اليأس عن العلم) وفيه ان انشراح الصدر وصفاء الباطن وسعة النفس انما يحصل بالكشف التام لابالكشف الناقص الحاصل بالظن اذ الظن يجتمع مع احتمال الخلاف ولازمه عدم حصول المعارف الخمسة فی صقع النفس ونفس الظن ليس كمالا للنفس بل نفس المعارف الحاضرة فی عالم النفس كمال لها والآثار المترتبة عليها خاصة فی عالم الآخرة لاعلی العلم بما هو علم والعلم طريق محض وشرف العلم تابع لشرف المعلوم و مهما حصل اليأس عن العلم بالمعارف فقد حصل اليأس عن ارتسامها فی صقع

النفس والمفروض انه لايحصل الارتسام فيها بالظن فاذن لايعترى الآيس خوف من تبعات الجهل فيكون آمنا زاجيا للرحمة الواسعة و المفروض ان الخوف موضوع لوجوب تحصيل الظن لاالامر المولوى الصادر من الشارع بداعى البعث اذقد مر فى مطاوى كلما تناغير مرة انه لايتصور صدور الامرالمولوى بداعى البعث قبل اثبات الشارع كى يكون احتماله باعثا ومحركا للعبد لتحرى المعارف (قوله لولم نقل باستقلاله بعدم وجوبه او بعدم جوازه) اقول قد تقدم آنفا انه لايجب عقلا تحصيل الظن بالمعارف اللازمة فى ذاته مع قطع النظر عن التدين به بخلاف العلم بها فانه يجب تحصيله فى ذاته كما انه يجب التدين بها تفصيلا بعد حصول العلم بها فان كل واحد من العلم والتدين واجب مستقل عقلا وان كان تحصيل العلم مقدمة وجودية للتدين بها تفصيلا والكلام هنا فى جواز تحصيل الظن بالمعارف مقدمة للتدين بالمظنون تفصيلا فنقول العقل يحكم بعدم جوازه من حيث كونه مقدمة للتدين بالمظنون اذباب التدين بالواقع اجمالا مفتوح فيتدين بما هو واقعها وينقاد لها اذ لاالجاء الى التنزل الى الظن ثم التدين بالمظنون بل لايخلوا التدين بالمظنون بما هوعن محذورالانطباق على خلاف الواقع ولمخافة الوقوع فى هذا المحذور يحكم العقل بعدم جواز التدين بالمظنون ولازم ذلك استقلال العقل بعدم جواز تحصيل الظن مقدمة للتوصل الى التدين بالمظنون كما هو قضية تبعية المقدمة فى الحكم لذيها و اما تحصيل الظن بالمعارف لالذلك فلا منع فيه من ناحية العقل اصلا لوضوح ان الظن بهالولم يكن مرتبة ناقصة عن الايمان عند الاصابة للواقع ليس موجبا للكفر عند الخطاء اذ المفروض تحصيل الظن بداعى رجاء درك الواقع ومع قيام احتمال الخلاف عند حصول الظن لم يرتكز رسوم الكفر فى عالم النفس فلا يعتريها ظلمة الكفر فلاوجه لاستقلال العقل بعدم جواز تحصيل الظن بالمعارف فعدم الجواز لاجل المقدمية لالنفسه هذا توجيه كلام الاستاد (وانت خبير بان الظان بعد تحصيل الظن مختار فى التدين وعدمه ان شاء تدين بالمظنون وان شاء تدين بالواقع وليس التدين لازما غير منفك عن الظن فلاوجه للاستقلال العقل بعدم جواز تحصيله كما لايخفى ويحتمل سقوط لفظ ولا التدين به

بعد قوله لو امكن ويكون مرجع الضميرين الآتين فى كلامه هو التدين لاتحصيل الظن فيرتفع الاشكال وعليه فلاحاجة الى ما حملنا عليه كلامه من التوجيه الغير الوجيه كمالا يخفى (قوله وكك لادلالة من النقل على وجوبه فيما يجب معرفتة مع الامكان شرعا) اقول اذادل دليل شرعى على وجوب معرفة ماهوخارج عن المعارف التى استقل العقل بلزوم تحصيله كالمعاد الجسمانى ونحوه فان امكن تحصيل العلم بها فبها والافلايجب تحصيل الظن شرعا اذلادلالة فى الآيات والروايات على وجوب تحصيل الظن عند اليأس عن تحصيل العلم (قوله بل الادلة الدالة على النهى عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه ايضم) اقول طائفة من الآيات ظاهرة فى ذم الكفار المعولين فى اصول دينهم على الظن بقرينة موردها وشهادة سياقها مثل قوله تعالى (ان يتبعون الاالظن وان الظن لايغنى من الحق شيئا) وطائفة منها ظاهرة فى العموم نحوقوله تعالى (لاتقف ماليس لك به علم) فانها بعمومها تشتمل الظن فى العقايد ايضم) وانت خبير بان محل الكلام تحصيل الظن عند اليأس عن تحصيل العلم والظاهر من هذه الايات هو النهى عن اتباع الظن والاكتفاء به مع انفتاح باب المعرفة مع ان اتباع الظن فى العقايد انما يتحقق بالالتزام وعقد القلب لامجرد تحصيل الظن مع عقد القلب على الواقع فيشكل القول بالنهى عن تحصيل الظن عند اليأس عن العلم مع عدم ترتيب الاثر عليه راسا ويحتمل ان يكون مرجع الضمير فى قوله عدم جوازه هو اتباع الظن بمعنى التدين بالمظنون لانحصيل الظن و عليه فيرتفع الاشكال كما لايخفى (تتميم بقى هنا سئوال وهوانه هل يسع لاحد التشبث بذيل اطلاق دليل حجية خبر الواحد للقول بوجوب الالتزام والتدين بمؤديه فيما اذا قام على ثبوت شى مما هو خارج عن المعارف كالمعاد الجسمانى ونحوه مما لايستقل به العقل (يانه ان التدين والالتزام لامر اعتقادى نوع من العمل ولوكان من افعال الجوانح وزمامه بيد المكلف ودليل اعتبار الخبر شامل لمثل هذا الاثر ايضم فمهما اخبر العادل عن ثبوت المعاد الجسمانى مثلا كان قضية شمول قوله ع صدق العادل هو وجوب التدين تعبدا به الذى هو اختيارى للمكلف وان لم يحصل منه العلم بثبوت المعاد الجسمانى وكذا التمسك

بظواهر الكتاب فى اثبات وجوب التدين بماقام ظاهر منها على امر من الامور الاعتقادية وقد تقدم فى ذيل شرح كلمات الاستادان مركز التدين هو نفس الواقع لاالمعلوم بما هو معلوم فلا وجه لان يقال ان معنى التعبد بخبر الواحد هو وجوب ترتيب اثار الواقع لا الاثار المرتبة على المعلوم فلو لم تكن هذه الروايات الكثيرة الواردة فى تفاصيل وقايع القبر والبرزخ والمحشر ودرجات الجنان ودركات النيران شاملة باطلاقها لعمل الجنان لزم كثرة التقييد فيها فلاوجه لدعوى انصرافها الى خصوص اعمال الجوارح او كونها هى القدر المتيقن من اطلاقها هذا تقرير السئوال (الجواب لالان التعبد بخبر الواحد انما يتأتى فى حال الجهل و عدم العلم بالوظيفة الثابتة للمكلف لعمل الجنان عند الجهل بتفاصيل ما هو خارج عن المعارف والعقل يستقل بكفاية التدين به على نحو الاجمال وبه يحصل الانقياد ولاجل مخافة الوقوع فى خلاف الواقع من جهة انطباق عنوان ماتدين به تفصيلا على العقيدة الفاسدة ومفسدته اعظم من المصلحة العائدة الى المكلف عند المصادفة ومع العلم بالوظيفة المقررة فى هذا الحال لايمكن التعبد بخلافها مع ان التعبد بخبر الواحد من ناحية الشرع ليس الالجعل الطريق الى الواقع لالمصلحة ثابتة فى المودى غالبة على مفسدة الواقع فان القول بالسببية فى خبر الواحد بمعزل عن التحقيق وهذه الوظيفة لاتثبت عقلا فى حق الرواة المشافهين الحاضرين فى عصر النبى ص او وصى من اوصيائه لوضوح انه يحصل لهم العلم من قول النبى ص او الامام ع عند سماعهم شفاها بتفاصيل البرزخ والمعاد فيتأتى منهم التدين بها تفصيلا ولا كذلك الامر بالنسبة الى زمان الغيبة الذى ليس فى ايدينا فى هذه الازمنة الاهذه الروايات المدونة المنقولة عن المعصوم بوسائط كثيرة فمع عدم حصول العلم منها بتلك التفاصيل المروية لاوظيفة لنا الاالتدين بماهو واقعه فى كل ماورد فيه رواية متضمنة لخصوصية زائدة لم تبلغ الروايات الواردة فيها حد التواتر ومن هنا ظهر عدم جواز الاخبار على البت بتفاصيل الحشر والنشر بمجرد قيام رواية اوآية عليه كما هو شغل بعض الوعاظ نعم لاباس بالاخبار عنه على وجه الحكاية عن آية اورواية كما هو ديدن ذوى الدراية منهم (تذنيب) هنا مسائل عديدة قد تعرض الاصحاب لها و

بعضها اشبه بمسائل الفقه وبعضها اشبه بمسائل الكلام ونحن نقتفى اثرهم ونوردها على وجه الايجاز والتفصيل يطلب من محالها (المسئله الاولى فى ان انكار الضرورى سبب مستقل للكفر اولكشفه عن انكار النبوة فلا جرم ان حصول الكفر لمنكرى الضرورى يدور مدار الكشف عن ذالك والحكم بكفره ح موافق لحكم العقل اذ النبوة واحدة من المعارف التى استقل العقل بلزوم معرفتها ومع التقصير فيها يكون المنكر كافراً معاقبا فى الآخرة داخلا فى زمرة الكفار المحكومين بالنجاسته و غيرها من احكام الكفر و هذا هوالاصل فى المسئلة ولابد للخروج عنه من قيام دليل معتبر من آية اورواية عليه والاجماع محصله لاينهض حجة على ذلك فضلا عن منقوله لمكان احتمال استنادهم الى ظواهر بعض الآيات والروايات مع تطرق المناقشه فيها ظهوراً او سنداً ثم على القول بكونه سببا مستقلا يقع الاشكال فى جملة من اقسام المنكرين للضرورة اذ المنكر للضرورى الذى لايرجع انكاره الى النبى صم اما ان يكون قاصرا اومقصرا وعلى التقديرين فاما ان يكون الضرورى الذى انكره من العقايد اللازمة او الذى ثبت وجوب معرفته شرعا كاملا دالجسمانى اويكون فعلا كسب النبى صم والقاء المصحف فى البالوعة و التزم بعضهم بعموم الحكم بالتكفير لجميع الاقسام الستة استناداً الى اطلاق النصوص والفتاوى والسيرة المستمرة من الاصحاب فى تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروريات مع العلم بانه لم يكذب النبى صم فى ذلك لا اقل من احتمال ذلك فى حقهم (و انت خبير بان القاصر الجاهل بالاحكام العملية الضروريه ليس مكلفاً بالتدين بذلك الحكم المجهول عنده ولا بالعمل على طبقه فكيف يحكم بكفره بترك التدين بحرمته مع عدم حرمة فعله عليه بان يقال شرب الخمر مثلا لايحرم على شخص لكنه يصير كافرا بانكار حرمته والالتزام بذلك خروج عن طريق الاستواء فظهر انه لاوجه للحكم بكفر من اقر بالالوهية والرسالة مع انكار الضرورى لشبهة عرضت له نعم يمكن الالتزام بكفر القاصر المنكر للالوهية اوالرسالة و ان كان معذورا عندالله ككفر المرتد التائب عندالله بناء على شمول الروايات و معاقد الاجماعات لذلك و اما المعاد الجسمانى فان كان اصلا مستقلا حسبما يترأى

من كلمات الاصحاب وتساعده ظواهر الآيات والروايات فلاجرم ان انكاره يوجب الكفر ولولم يرجع الى تكذيب النبى ص ولا كذلك الامر لو كان مندرجا فى وجوب تصديق النبى ص فيما جأبه فانه من باب انكار الضرورى المعتبر فيه رجوعه الى تكذيب النبى ص كما اختاره بعضهم (ولايذهب عليك انه مهما كان الملاك فى كفر منكر الضرورى هو تكذيب النبى ص فيما جاء به فلا فرق بين الضرورى و غيره فاذا انكر حكما فرعيا مع علمه بانه مما جاء النبى ص صار كافراً كما انه اذا انكر ضروريا من العقايد مع عدم علمه بانه مما جابه النبى ص لم يصر كافراً و انما يحكمون بكفر منكر الضرورى الذى تولد فى بلاد الاسلام وقرع سمعه الضروريات لاجل كون انكاره امارة قطعية على رجوع انكاره للضرورى الى نسبة الكذب الى النبى ص فانكار خلافة على ع واولاده المعصومين اذا كان مستنداً الى عدم الثبوت من النبى ولو بخبر الواحد المقطوع الصدور لايوجب الكفر كما هو كذلك فى حال الجهال من المخالفين لولم يكن كذلك فى حق العالم منهم المطلع على ذلك وانما انكر باللسان وهو مستيقن بثبوته عن النبى ص وكذا الحال فى حق فرق المتشيعين كالزيدية و الفطحية والاسماعيلية وغيرهم من المنكرين لامامة بعض الائمة مع الاقرار بالمعارف الخمسة فان انكارهم لها لايوجب الكفر لو كان لشبهة حصلت لهم واما استحقاقهم لدخول النار فان كان عن تقصير فى السعى فى تحرى الحق فلاشبهة فى استحقاقهم لدخول النار بخلاف ما اذا كان عن قصور فانهم مشمولون للرحمة الواسعة (وعن الحدايق الحكم بكفر المخالفين تمسكا باخبار كفر الناصبى مع وضوح عدم صدق الناصى الا على الخوارج وامثالهم ممن يتبرئون عن على ع ويسبونه ولاريب فى كفرهم لقيام الاجماع والروايات على كفرهم وكذا حكم بكفر فرق الشيعة غير الامامية تمسكا بذلك الاخبار مع ان طائفة منهم كعلى ابن حسن ابن فضال واخيه وابيه كانوا اجلة موثقين معتمدين عند اصحابنا وتلقوا منقولاتهم بالقبول وكان اصحاب الائمة ع يعاشرونهم ويواكلونهم ويفسحون لهم فى المجالس ولم يردعهم الائمة ع وكيف ذلك مع كونهم كفارا محكومين باحكام الكفر (المسئلة الثانية) فى الاسلام والايمان وهل فرق

بينهما بحسب الآثار الواقعية فى عالم الآخرة مع كونهما من اهل النجاة فهذا باطل قطعا لاينبغى التكلم فيه فالكلام فى الفرق بينهما بحسب الاثار الدنيوية خاصة بان يكون المؤمن من اهل النجاة فى الآخرة مع ترتب الاحكام الدنيوية عليه من الطهارة وصحة المناكحة والصلوة خلفه وعليه ونحوها بخلاف المسلم الخالى قلبه عن الايمان فانه من اهل النيران مع ترتب اثار الاسلام عليه فى الدنيا وهذا مبنى على ان يكون الاسلام مجرد الاقرار باللسان ولو كان قلبه خاليا عن الاذعان كما كان الحكم كذلك فى صدر الاسلام فان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار مع كونهم فى حكم المسلمين وقالت الكرامية الايمان مجرد الاقرار باللسان وزعموا ان المنافقين مؤمن الظاهر كافر السريرة فهو فى حكم المؤمنين فى الدنيا و حكم الكافرين فى الآخرة (ولابد لكشف الابهام عن وجه المرام من تقديم مقدمة فى المقام (وهى ان الكفر عدم الايمان ممن شأنه ذلك من باب تقابل العدم والملكة وليسا ضدين لهما ثالث) (بيانه انه قدمر ورائك ان الايمان هو معرفة المعارف وعقد القلب عليها وان النجاة من النيران والفوز بالجنان لاجل تنور القلب واتساع النفس وانشراح الصدر بحضور تلك المعلومات فى عالم النفس التى هى من سنخ الوجود الحقيقى فالفطرة الجبلية التى من سنخ الوجود تشتد بتجلى الوجود وترتحل من الانسان الملكى الى الانسان الملكوتى والكفر عدم ذلك الوجود وظهور النفس بالعدم شر منافر للفطرة الاصلية والدخول فى النيران والحرمان عن الجنان لاجل تصور النفس فى مرتبة الفعل بالاعدام اما فى الشاك ومن يخلو نفسه عن المعارف فظاهر واما من تدنست نفسه بالعقايد الفاسدة فربما يتوهم ان ذاك امر وجودى اذ هو ادراك للباطل فمن حيث كونه ادراكا امر وجودى وان كان متعلقه امرا عدميا كادراك الالم عند تفرق الاتصال وهذا نقض اورد على القضية المشهورة ان الوجود كله خير وان العدم كله شر (والجواب ان الوجود لفرط سعته و سريانه فى جميع الاشياء اذا تعلق بشيئى يظهر باثاره المكمونة فيه سواء كان الوجود وجودا خارجيا او وجودا ذهنيا فوجود العرض عرض بعين عرضية ذلك الشيئى ووجود الجوهر

جوهر بعين جوهريته حتى لو كان ذلك الشيئى امراً عدميا فان الوجود يظهر باثار العدم فالعدم ح ظاهر لاالوجود وهذاشأن عجيب للوجود حيث انه اذا تعلق بالعدم الذى هو مقابله يظهر بماهو مقابله ومن البين ان السعة والسريان فى كل الاشياء و عدم تقييده بماهية من الماهيات وشيئى من الاشياء كمال للوجود يكون فى طولها قيوما لهما ولما كان الادراك المتعلق يتفرق الاتصال ادراكا حضوريا فلامحالة انه اقوى من الادراك الحصولى فحقيقة الالم عبارة عن وجدان تفرق الاتصال الذى هو امر عدمى وهذا الامرالعدمى حاضرفى عالم النفس فى مرتبة فعلها وليس هناك امر ان احدهما نفس التفرق وثانيهما صورة حاصلة منه تكون من سنخ الوجود بل حضور ذلك المنافى هو الالم بعينه فهو وان كان من سنخ الادراك لكنه به حضر العدم و العدم شر بالذات فيكون الالم بما هو عدم شرا بالذات و الوجود على ما هو عليه من الوحدة السعية والتفاوت بالمرتبة وادراك الالم لم يصر بتعلقه به مباينا لادراك الفرح كى يكون هذا شرا وذاك خيرا بل الادراك فى كليهما من حيث انه وجود باق على وحدته السعية ومما ذكرنا ظهر ان الاعتقاد المتعلق بالباطل شر لصاحبه اذ هو ظهور النفس بالعدم وصار الباطل صورة النفس فى مرتبة نعله وظهورالنفس بالعدم شرغر ملائم للفطرة الاصلية فاستبان من ذلك ان التقابل بين الايمان والكفر تقابل العدم والملكة ويمتنع خلو المحل القابل عن كليهما معا وقد صرح المحققون بان الكفر امر عدمى كالعلامة الطوسى فى التجريد والتفتازانى فى شرح المقاصد و الغزالى فى الجزء الاول من احياء العلوم و غيرهم اذا عرفت ذلك فنقول الكافر نجس بالاجماع المحقق والروايات المستفيضة والقدر المتيقن من الكافر الموضوع للنجاسة و سايراحكام الكفر هو من لايعتقد بالالوهية او الرسالة فان هؤلاء محكومون باحكام الكفرفان اظهر الايمان وابطن الكفر خص باسم المنافق وان طرء عليه الكفر بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان اعتقد ازيد من اله واحد خص باسم المشرك لاثباته الشريك فى الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخه خص باسم الكتابى كاليهودى والنصرانى وان قال بقدم

الدهر و کونه مبدء للمخلوقات خص باسم الدهری وان کان لایثبت الباری تعالی خص باسم المعطل ومن البین ان المنافق کافر محکوم بالنجاسة لکونه داخلا فی معقد الاجماع مشمولا للرویات قطعا فیستبین من ذلك ان مجرد الاقرار باللسان لایترتب علیه احکام الاسلام فلابد من الالتزام بکون المنافقین فی الصدر الاول مع کونهم کافرین محکومین باحکام الاسلام لاجل مصالح موجبة لذلك و هذا استثناء من حکم الکفار لانهم مسلمون اذ یمتنع اجتماع عنوان الکفر والاسلام فی موضوع واحد فظهر مما ذکر انه لایفترق الاسلام عن الایمان من جهة الاحکام فیکون الاقرار باللسان امارة شرعیة علی الایمان القلبی الذی هوموضوع للاحکام حقیقة ولاموضوعیة له فی قبال الایمان (فلو کان قلب رجل خالیا عن الایمان مع الاقرار باللسان ومات فی الحال قریب له مؤمن ثم صدق بقلبه بعد موت قریبه فهل یحل بینه وبین الله ذلك المیراث و کذا لونکح مسلمة فی ذلك الحال ثم صدق بقلبه فهل تلزمه اعادة النکاح فالتحقیق عدم حلیة المیراث وعدم صحة النکاح لماذکرنا ان الاقرار باللسان امارة حجة للغیر مالم ینکشف الخلاف و لیس احکام الاسلام منوطة بالاقرار ظاهرا و اما الفرق بین الاسلام و الایمان من جهة اخری فمبنی علی بیان النسبة بینهما هل هما متلازمان او الاسلام اعم من الایمان عموما مطلقا فنجعل الکلام فی المعنی اللغوی فنقول الایمان عبارة عن التصدیق القلبی باتفاق اهل اللغة والاسلام عبارة عن التسلیم والاستسلام والانقیاد وترك التمرد والعناد فکل تصدیق فهو تسلیم وانقیاد وترك للعناد فلولم یکن فی القلب علم واذعان و لکن التزم بذلك و عقد القلب علیه صدق الاسلام و لایصدق الایمان الابدخول الاذعان فی الجنان و لعل ذلك هو المراد من قوله تعالی (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم) فان البیعة المتداولة فی طوائف الاعراب انما کانت تنعقد بعقد القلب علی شیئ الذی هو فعل اختیاری بالمباشرة لا المعرفة التی لها اسباب خارجیة مقدورة بالواسطة فالاسلام یحصل بمجرد التدین والالتزام بخلاف الایمان واما حصوله بمجرد الاظهار

باللسان مع كون العناد والشقاق فى الجنان كما فى المنافقين فى زمان النبى ص الذين كانوا يتربصون به وباصحابه الدوائر ممنوع جداً فظهر مما ذكرنا ان النسبة بينهما عموم مطلق خلافا للتفتازانى فى فانه قال باتحادهما معنا ونسبه الى الجمهور (قال الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبى ص صدقته و معنى اسلمت له سلمته ولايظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف و الانقياد والاذعان والقبول انتهى) وفيه ان العلم والمعرفة معتبر فى الايمان و لايكفى مجرد التسليم والانقياد بخلاف الاسلام فانه متحد مع هذه المفاهيم نعم لو كان الايمان هو مجرد نسبة الصدق الى المتكلم لاالمعرفة امكن القول باتحادهما معنى و قدمر تحقيقه فى الامر الاول فظهر مما ذكرنا ان الفرق بين الاسلام و الايمان هو العموم المطلق وعليه يبنى الفرق بين احكام الاسلام وآثار الايمان فالاسلام موضوع للاحكام الدنيوية من الطهارة وصحة المناكحة ونحوهما والايمان موجب للنجاة عن النيران والدخول فى الجنان فالمخالفون مع عدم كونهم مؤمنين متصفون بالاسلام فيترتب عليهم احكامه اما عدم كونهم مؤمنين فلاجل ان معرفة الامامة على الوجه الصحيح تكون واحدة من المعارف التى استقل العقل بوجوبها فى نفسها مع الغض عن كونها مما جأبه النبى ص فلامحالة تكون معرفة الامامة وساير المعارف سواسية فى نظر العقل ولازمه عدم تحقق الايمان بدون الاذعان بالامامة واما كونهم مسلمين فلحصول التسليم والانقياد لهم حتى بالنسبة الى الامامة وان نزلوا عليا ع عن المنزلة التى جعلها الله له بخلاف الناصب المبطن للعناد والمظهر للشقاق فانه منافٍ للتسليم والانقياد فالكافر الخارج عن حصن الايمان هو الفاقد للمعرفة وان كان واحداً للتسليم اوالفاقد للتسليم وان استيقنته نفسه كما فى المستيقن الجاحد وهذا كافر بكلا المعنيين كما ان المنافق المبطن للعناد كافر كذلك وان اقر بلسانه و المستسلم الفاقد للمعرفة كافر فى مقابلة الايمان مسلم بترتب عليه احكام الاسلام ولامنافات بين اجتماع عنوان الكفر والاسلام فى شخص واحد من جهتين لاتقابل بينهما وقدعقد فى الكافى باباً لذكر ما ورد فى الفرق بين الاسلام والايمان ولايبعد دعوى تواترها المعنوى و فيها ان الايمان

يشارك الاسلام والاسلام لايشارك الايمان وفيها التصريح باسلام جماعة الناس وفيها التصريح ايضم بان الجماعه مع عدم عداوة لامير المؤمنين ليسوا كفاراً والحاصل ان الخبير المتتبع للروايات يقطع بالفرق بين الاسلام والايمان ولعل اخصية الايمان من الاسلام باعتبار دخول التصديق بامامة الائمة فى الايمان دون الاسلام كما ربما يترأى ذالك من جملة من الاخبار ولعله من باب اطلاق الكلى على فرد خاص منه لامن باب النقل عن المعنى اللغوى الى معنى آخر وحيث لم يثبت نقل لفظ الاسلام عن معناه اللغوى الى معنى شرعى كان الاصل الحكم باسلام كل من استسلم و انقياد و تدين بدين الاسلام سواء كان شاكا اوظانا بالحق او بالباطل وسواء كان قاصراً اومقصر مع فرض تأتى الانقياد والاستسلام منه فى قلبه حقيقة وهذا هوالاصل ولابد من الخروج عنه من قيام دليل على ذلك (والاستيعاد من كفر القاصر فى مقابلة الايمان مع عدم ترتب حكم الكفر عليه لافى الدنيا لكونه مسلما محكوما باحكام الاسلام مع التدين بدين الاسلام ولافى الاخرة لكونه مشمولا للرحمة الواسعة ليس دليلا قاطعا على خروج القاصر عن حكم الاسلام وان كان ذلك مستبعدا جدا (وقد دل جملة من الروايات على كفر الشاك لكن فى رواية محمد بن مسلم (قال كنت عند ابى عبدالله جالسا عن يساره وزرارة عن يمينه فدخل عليه ابوبصير فقال يا ابا عبدالله ما تقول فيمن يشك فى الله فقال كافر يا ابا محمد قال فشك فى رسول الله فقال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد وعن زرارة عن ابى عبدالله ع لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا (ومن البين ان الجحود هوعقد القلب على الخلاف وهو منافٍ للتدين والانقياد فقضية التقييد هوعدم كفر الشاك الغير الجاحد بل يفهم منهما ان الملاك فى الكفر هو الجحود ومع عدمه لايحكم بالكفر (ايقاظ) لايذهب عليك ان الكفر فى مقابلة الايمان بمعنى الستر والحجاب ثابت فى نفس من لم يتحل بالمعارف ولو كان غافلا قاصرا فضلا عن المقصر لوضوح ان عدم تحلى النفس بها يستتبع ركودها على الخمود فيكون محروما عن الفيوض الخاصه بالمؤمنين لعدم قابلية المحل للافاضة مادام كك وان كان يرتفع الحجاب عند انقلاب الباطن ظاهرا

فی الیوم الآخر فیظهر نور الفطرة الاصلیة فی القاصر یوم تبلی السرائر هذا فی الکفر المقابل للایمان واما الکفر المقابل للاسلام فان کان التقابل بینهما تقابل العدم والملکة کان مجرد خلو النفس عن الاستسلام والانقیاد موضوعا لاحکام الکفر فی الدنیا ومن البین ان القاصر الغافل بل الشاك لم یطرء الحزازة والمنقصة علی نفسها حتی تکون مستتبعة للنجاسة وساير احکام الکفر بخلاف مالو کان الکفر هو الجحد والاستنکاف فانه یلزم منه طرو المنقصة علی النفس بالالتزام وعقد القلب علی عدم قبول الحق و من البین ان ظهور النفس بذلك شرطار علیها بالاختیار و لمکان المناسبة بین الحکم والموضوع یکون الکافر الموضوع لاحکام الدنیا هی النفس المتدنسة بقذارة الجحود قضیة للتماکس الثابت بین النفس والبدن ایجابا من النفس کحمرة وجه الخجل و صفرة وجه الوجل واعدادا من البدن کدرك الالم عند طرو الانشقاق علی البدن ولکن لایحصل القطع بذلك بل لابد من استظهار ذلك من الادلة الشرعیة و الظاهر منها ان الملاك هو الجحود لامجرد عدم الانقیاد الذی هو امر عدمی والجحود وعقد القلب امر وجودی من سنخ فعل النفس وانکان متعلقا بالامر العدمی و من ثم یکون شرا للنفس فالجاحد کافر و غیره مسلم محکوم باحکام الاسلام و علی تقدیر قصور الروایات عن افادة حکم غیر الجاهد وکون القدر المتیقن منها هو کفر الجاهد فلابد من الالتزام بالواسطة بین الاسلام والکفر والمنزلة بین المنزلتین وقد عبر عنها فی الروایات بالضلالة فیقع الکلام فی حکم الواسطة وهم القاصرون والمستضعفون و من یحذو حذوهم ممن لایعتقد العقاید الحقة مع عدم الجحود وعقد القلب علی خلاف الحق و تدل جملة من الاخبار ایضا علی الواسطة بین الایمان والکفر والظاهر من سیاقها ان المراد من الکفر هو الکفر الجحودی لامطلق الکفر فهذه الروایات قاصرة عن حکم الواسطة بین الاسلام والکفر و کیف کان فالذی لامسلم ولا کافر لایترتب علیه حکم کل من الکافر والمسلم فهو محکوم بالطهارة اذ النجاسة من احکام الکفر ولایجوز له نکاح مسلمة ولایرث من مسلم لانهما من احکام الاسلام و بالجمله لابد من تشخیص موضوع الاحکام الدنیویة من

كونه عنوان الاسلام او عنوان الكفر و هو منوط بنظر الفقيه (لايذهب عليك ان الشاك الفاحص عن الحق فى ايام طلب الحق محكوم بالاسلام لانه مستسلم ملتزم بما هو واقعه اجمالا و كفى به فى اسلامه فى بادى الامر و كذا الظان بالخلاف مع تدينه بدين الاسلام فضلا عن الظان بالحق لكن هولاء ليسوا مؤمنين حسبما مر بيانه مستوفى و اما القاطع بالباطل عن تقصير و هو كافر قطعا لعدم الانقياد فى قلبه حقيقة و ان اظهره بلسانه و اما المرتد الملتائب المقبول التوبه عندالله و ان كان مؤمنا مسلما الا انه خارج عن حكم الاسلام بالاجماع (تلخيص) قد تلخص من جميع ماذكرنا ان الملتزم المستسلم المنقاد مسلم تجرى عليه احكام الاسلام وهذا هو الاصل الاان يتشبث للخروج عن الاصل باطلاقات الروايات الدالة على كفر غير المعتقد والشاك بناءاً على كونها فى مقام بيان الكفر المقابل الاسلام لاالكفر المقابل للايمان و عدم تقييدها بالجحود جسما مر التنبيه عليه كما ان الاصل فى القاصر المستضعف الخالى عن الاستسلام والجهود عدم كونه مسلما ولا كافرا ولا يجرى عليه حكم الكفر ولاحكم الاسلام اللهم ان يستدل بمفاد التقييد بالجحود على اسلامه بدعوى ان المستفاد من التقييد كون الملاك فى الاسلام والكفر هوالجحود ومع عدمه فى الشاك والظان والغافل يجرى عليهم حكم الاسلام بناء على كون الروايتين المتكفلتين للتقييد فى مقام بيان الملاك فى الكفر والاسلام ايضا بدعوى ان الظاهر ثبوت التلازم بين الامرين عند العرف بمعنى انه اذا لم يكن الغير الجاهد كافرا بالكفر المقابل للايمان لم يكن كافرا ايضم بالكفر المقابل للاسلام كما يظهر ذلك بالمراجعة الى اهل المحاورة

(المسئلة الثالثه فى ان الايمان هل يزيد و ينقص ذهبت الشاعرة والمعتزلة الى ذلك وعن ابى حنيفة انه لايزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حدالجزم و الاذعان و لا يتصور فيه الزيادة و النقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه اوارتكب المعاصى فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا و انما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوته قلة و كثرة فهذ الخلاف فرع تفسير الايمان وهذا انما يتم على قول من يقول بعدم انتفاء الايمان بانتفاء شيئى من الاعمال مادام التصديق باقياً و اما على مذهب المعتزلة و

الخوارج القائلين بانتفاء الايمان بانتفاء شيئ من الاعمال فلايتحمل الزيادة والنقصان كما لايخفى (و التحقيق ان يقال ان الايمان ان كان اسما لعقد القلب والالتزام والاستسلام مع خروج الاعمال عن حده فلايقبل الزيارة والنقصان ولا الشدة والضعف اذ هو فعل ابداعى للنفس وليس من مقولة الكيف القابل للشدة والضعف و كذا مع دخول الاعمال فى حده لوضوح انتفائه بانتفاء الاعمال فلا معنى للزيادة و النقيصة فيه بنفسه بماهو تصديق فى القلب وان كان اسما للمعرفة والعلم بشرط الالتزام وعدم الجحود فلاشك انه من مقولة الكيف وهو قابل للشدة والضعف وثمرة شدته هى المواظبة على الطاعات وترك المعاصى وتبعة ضعفه هى التوانى والتساهل فى الاعمال فالكثرة والقلة من مقولة الكم مضافة الى اثر الايمان و ثمرته لاالى نفسه و الشدة و الضعف فى نفس الايمان واختلاف الروايات فى حد الايمان محمولة على تفاوت مراتبه و الآيات ناطقة بذلك وعن ابى عبدالله (ع) قال الايمان حالات و درجات وطبقات فمنه التام المنتهى تمامه ومنه الناقص البين نقصانه قال الراوى قلت ان الايمان ليتم ويزيد و ينقص قال نعم) مثاله الحديدة المحماة بالنار فاذا كانت قريبة قربا اثرت النار فيها حرارة ضعيفة لم تزد ولاتنقص مادام لم يزدالقرب واذا زداشتدت حرارتها ومهما تماست الحديدة بكليتهما للنار صارت مظهراً للنار فى كمال الحرارة و تمام الاشتعال ولكن لم تنقلب حقيقتها الى حقيقة النار بل هى الحديدة بتمام ذاتياتها وتلك النار بتمام حقيقتها (قال فى البحار فى باب درجات الايمان اليقين الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وفى عرف الاخبار هو مرتبة من اليقين يصير سببا لظهور اثاره على الجوارح وله مراتب اشير اليها فى القران المجيد وهى علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين وقالوا الاول مرتبة ارباب الاستدلال كمن لم يرا لنار و استدل بالدخان عليه والثانى مرتبة اصحاب المشاهدة والعيان كمن رأى النار بعينها والثالث مرتبة ارباب اليقين كمن كان فى وسط النار و اتصف بصفاتها و لم يصر عينها كالحديدة المحماة فى النار فانك تظنها نارا وليست بنار و هذا هى التى زلت فيها الاقدام وضلت العقول والاحلام وليس محل تحقيقها هذا المقام انتهى) هذه مراتب الايمان

فى نفسه من حيث كونه كيفية للنفس واما الايمان من حيث بروز اثره فى البدن وظهور ثمرته فى الحواس فنقول كما ان للانسان الملكى حواس مدركات لما لا يدركه حواس الحيوان الناهق فله عين بها يبصر الوان الاوراق وخطوطها واشكال الاشجار ومقادير الاثمار وله سامعة بها يدرك انواع الاصوات ونغماتها وله شامة بها يشم الروايح ويميز بين طيبها وكريهها وله ذائقه بها يفرق بين مر الاشياء وحلوها وله لامسة بها يميز الخشونة واللينة والملاسة ولاكك حواس الناهقات كل هذه الحواس مظاهر للنفس الناطقة وتنزل فى هذه المنازل بلاتجاف عن مقامه الشامخ ويصدر منها فى كل حاسة فعل تلك الحاسة التى يخصها فالنفس هى التى تبصر وتسمع و تذوق و تشم و تلمس فكك الحواس فى الانسان الملكوتى تفارف تلك الحواس للانسان الملكى فله البصيرة مضاهية للبصر وهى تفجر عين المعرفة وترى ما فى العالم العلوى من الرقايق والحقايق (وقال الله تعالى كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض) ويحصل لصاحب البصيرة مايضاهى التخيل الذى للانسان الملكى وهو المسمى بالفراسة وهى تتلقى حكم الغيب بصفاء النفس من غير الاستدلال وعن النبى ص (اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله) وله سمع ملكوتى يدرك بها المعانى الملقاة فى القلب من الجانب الايمن وربما تعقب الالقاءات الروحانية لذة عظيمة يغتبى صاحبها عن الطعام والشراب مدة كثيرة (عنه ص ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى) ويتأثر منها شامته (عن النبى ص انى اجد ريح الرحمان من جانب اليمن) ويضاهى للمس الوجد وهو لهب نورى يشتعل ويتلظى من كشف يبدو دفعة فيقلق صاحبه ويسرى الى البدن فيجد منه لذة حسية فاقت اللذات او خشية تبدو منها قشعريرة (قال تعالى تقشعر جلود الذين آمنوا ثم تلين) وفى الحديث القدسى (فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله الذى يمشى بها) فمهما ارتحل الحواس الملكية الى الملكوتية ظهرت انوار الايمان فى جميع حواسه وجوارحه وهذه هى المرتبة العليا من الايمان وله مراتب نازلة الى المرتبة الدنيا (و عن النبى ص يخرج من النار من كان فى قلبه ذرة مثقال من الايمان) هذا كله فى مراتب الايمان فى مقام القلب وفى مقام ظهور ثمراته فى البدن و كلامنا فى المراتب الكسبية لغير

النبى ص والولى ع وهل يجب تحصيل المرتبة العليا لمن له مكنة على اكتسابها او واحدة من المراتب الوسطى على حسب تفاوت الاستعدادات فهل يجب تحصيل ما فى وسعها من تلك المراتب (الجواب له ان يكتفى بالمرتبة الدنيا التى بها يخرج الواجد لها من حد الكفر الى حصن الايمان ولايجب عليه عقلا السعى فى تحرى تاليتها مما هى فوقها لان الدليل على وجوب تحرى المعارف عقلا هو دفع احتمال الضرر الناشى من اختلاف الناس فى المبدء والمعاد وفى الوسائط المبلغين من الله تعالى و العقل حكم بلزوم الفحص على الانسان الملتفت تمسكا بجبل الاحتياط الذى هو طريق النجاة من غضب القادر القهار اذ الخوف من ذلك انما يتأتى فى جانب احتمال المبدء العالم القادر الخالق للموجودات لافى جانب احتمال الدهر والطبيعة العميا ويحصل الامن له بالفوز باليقين الجازم الثابت بالمعارف والزيادة عليه معرض للعطب لمكان الاختلاف فيها بين ذوى الملل وارباب الاديان بمعنى انه يدور الامر بين المحذورين بحيث يكون فى الاعتقاد بالخصوصية الزائدة احتمال الضرر وفى عدمه ايضا احتمال الضرر و كل فرقة تكفر فرقة اخرى و كل ذى مسلك يحذر عن غير مسلكه وح لاحكم للعقل بالبرائة لكون المورد مجرى الاشتغال حسبما مر بيانه فى المقدمات ولاللتخيير لان اللازم هو الواقع على التعيين والالتزام بواحد من الطرفين بالخصوص من باب التخيير معرض فى الوقوع فى خلاف الواقع فلامحيص الا عن الالتزام بما هو واقعه اجمالا مضافا الى ان إشتغال الناس كلهم بطلب العلوم العقليه المشتملة على المطالب الغامضة موجب لاختلال النظام اذ يجب ح على كل بالغ عاقل ان يضع قدمه فى اوان بلوغه فى مجالس الدرس ومحافل البحث و هذا شغل شاغل له طول عمره فمن يدخل الاسواق ويتعلم الصنايع ويقوم بقضاء حوائج الناس فى لوازم معايشهم (هذا مع قطع النظر عن الايات و الروايات الظاهرة فى كفاية ادنى المعرفة فى حصول الايمان فلو كان الانسان عالما بحكم الشارع بكفاية ادنى المعرفه و كان واجدا له لكفى به مؤمنا اذ تكون الظواهر الدالة على عدم وجوب ازيد من ادنى المعرفة حجة له فله ح الاكتفاء به ولئن حاول ان يضع قدمه فى درجة اخرى فليحضر

مجالس العلماء الاتقياء فان اسلم الطرق طريق الاستدلال بشرط عدم اغترار العالم بعلمه اياك والغرور فانه حجاب عظيم بين العبد والرب ثم اعلم انه يتفاوت الدرجات فى الجنات بتفاوت المراتب فى المعارف الى أن تنتهى الى درجة المقربين كما تختلف دركات النيران باختلاف مراتب الكفر الى ان تنتهى الى الخلود فى الدرك الاسفل من النار للمنافقين (وربما يتراءى من كلمات بعضهم ان العذاب سيصير عذبا للكافر ولايتألم بها كالسمندر فى النار وهذا مع كونه مخالفا للآيات كقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) وقوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا من غم اعيدوا) باطل جداً لان الملكات الرذيله المكسوبة فى دار الدنيا لازمة لهم غير منفكة عنهم وروسهم منكوسة الى نشأه الطبيعة التى هى متحركة بذاتها فلهم حركة دورية على نفسهم والحركة عين التجدد والتبدل ولايتيسر لهم الصعود الى نشأة فوق نشأة الطبيعة اذلا مبدء لهم من داخل انفسهم لتلك الحركة المستقيمه الى نشأة الرحمة فلاحركة لهم على وجه الاستقامة طولا لكى يتخلصوا عن العذاب ومن البين ان الحركة الدورية اذا كانت منشائها الملكات الرذيلة اللازمه لذات المتحرك كانت دائمة بدوامها فحركة الكفار فى العذاب دائمة وغاية حركتهم هى ذوقهم العذاب دائما وهذه غاية اخيرة لما اجترحوه بايديهم ولكل حركة غاية اخيرة لايتجاوز عنها ولعل كلمات بعض المحققين فى هذا المضمار ناظر الى ما ذكرنا (المسئلة الرابعة فى كفاية المعرفة الحاصلة عن التقليد ولايذهب عليك ان القول بجواز التقليد فى العقايد لايلازم القول بجواز العمل بالظن والنسبة بينها عموم من وجه اذ للمانع عن جواز التقليد ان يجوز العمل بالظن الحاصل من الاستدلال كما ان للمانع عن العمل بالظن ان يجوز التقليد فيها بل يسع لقائل ان يجمع بين الامرين حسبما يظهر ذلك من ملاحظه الادلة والاقوال فى المسئله (فما ربما يتراءى من الشيخ البهائى فى الزبدة من ان التقليد لايفيد الا الظن فيكون جواز التقليد بناء على جواز العمل بالظن) ليس فى محله لوضوح افادة التقليد للقطع للابناء المربوبين فى هجر آبائهم فالكلام فى كفاية العلم الحاصل من التقليد وقد اختلفوا فيه على اقوال الاول جواز التقليد والثانى وجوب النظر و الاستدلال

الثالث حرمة النظر والاستدلال واستدلوا على الجواز ان النبى ص كان يكتفى بالاقرار بكلمتى الشهادة ويحكم باسلامهم ثم لايكلفهم الاستدلال و لقوله ص علينكم بدين العجائز ولاشك ان دينهن بطريق التقليد وفى الزيدة ان هذه الرواية من كلام السفيان الثورى وفى الشرح روى عمر وابن عبيد لما اثبت سفيان الثورى منزلة بين الكفر والايمان قالت عجوزة قال الله تعالى (هو الذى خلقكم فمنكم كافر و منكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا كافراً او مؤمنا) فبطل قولك فقال سفيان عليكم بدين العجائز) وفى الدليل الاول انه لم يكن علم الصحابة حاصلا من التقليد بل من النظر فى علائم النبوة وهى تدل على صدق صاحبها دلالة ضرورية فلعل عدم امرهم بالاستدلال استغناء عنه بدلالة المعجزة (و استدلوا على حرمة النظر ان الشبهات فى مسائل العقايد كثيرة والنظر مظنة الوقوع فى الشبهة و هو مستلزم للضلالة فيكون النظر مظنة الوقوع فى ضرر الضلالة ودفع الضرر واجب عقلا فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم (والتحقيق ان يقال البالغ العاقل ان احتمل بطلان مذهب ابيه فلامحال انه ينقدح فى نفسه الخوف من تبعة بطلانه ومن البين ان خبر ابيه عن حقانية مذهبه خبر حدسى لاحسى و قدس و ذلك فى مبحثه العقلا لم يتلقوه بالقبول بل و خبر الله عن لااله الا الله وخبر النبى ص و الوصى ع لم يكن حجة له فى بادى الامر فضلا عن خبر غيره وحيث ان محذور الوقوع فى التهلكة الاخروية انما يكون فى مقابلة الدهر و الطبيعة التى لاامر لها و لانهى ولاعقاب منها و لاثواب فبالضرورة يحكم عقله بلزوم النظر واعمال الفكر على طريق الاستدلال فى تحصيلها بل لاسبيل له فى ترك النظر فى معجزة شخص النبى فى تشخيص نبوته اعتذاراً بان النظر مظنة الوقوع فى خلاف الواقع لاحتمال كونه ساحراً و ليس عذره مقبولا عند العقل فى ترك النظر والايلزم افحام الانبياء اذ يسعه ح ان يقول انى لا انظر فى معجزتك مخافة الوقوع فى الضلالة فيلزم نقض الغرض من ارسال الرسل وانزال الكتب وبطلانه ضرورى عند العقل السليم نعم بعد الفوز بمعرفة رؤس المعارف ومعرفة شخص النبى ص والوصى ع والتدين بالدين لايجب عليه ازيد من ذلك ولومع قطع النظر عن

الدوران بين المحذورين ولابدمن عقد القلب على ما هو واقعه اجمالا هذا كله فيمن يشك فى بطلان المذهب الذى ورثه ابوه واما من رسخ فى نفسه دين ابيه منذ نشاء فى حجر ابيه فلامجالة يكون قاطعا بحقانيته والقطع موضوع لحكم العقل بوجوب الاتباع فلامجال للبحث عن وجوب النظر عليه اذا النظر طريق لتحصيل الواقع والنظر عند القاطع من باب تحصيل الحاصل نعم على القول بكون النظر واجبا مستقلا كماهو المحكى من الشيخ قده وان كان معفواً عنه فاللازم ذلك اولا دوران الامر بين المحذورين اللازمين من القول بالوجوب والقول بالحرمة و معه لاتكليف له الاالالتزام وعقد القلب على ما هو واقعه اجمالا حسبما مربيانه غيرمرة واماحاله فى الآخرة مع الوقوع فى الضلالة فيدور مدار التقصير والقصور فلو حصل له الشك فى بطلان دينه الذى تدين به وتوانى فى الطلب لحقته التهلكة والا شملته الرحمة (ايقاظ) يبقى سؤال عن القائل بحرمة النظر فى العقايد فيقال كيف صنعت فى طريق تحصيل العقايد فلابدان يقول فى الجواب حصلتها من طريق التقليد لان طريق النظر والاستدلال حرام فيقال له قد انتهى طريق تحصيلك الى النظر من حيث لاتشعر لانك تشبثت بالقياس الاستثنائى المركب من المنفصلة برفع المقدم كان يقال تحصيل العقايد اما من طريق النظر واما من طريق التقليد ولكن الاول باطل فالثانى حق فتعين التقليد انما جاء من ناحية النظر والاستدلال الاتكازى اللهم الا ان يكون الرجل ممن تلقى العقايد من ابيه حين نشوئه فى حجره بطريق التلقين وغب صيرورته من اهل الاستدلال اذى نظره الى حرمة النظر وح لنا قلب الدليل عليه بان يقال ان التقليد فى العقايد مظنة ضرر اخروى لقيام احتمال مطلوبية العلم فيها من طريق الاستدلال فيكون حراما وكيف يجوز التقليد مع تشتت فرق اهل الاسلام وتكثر المسائل الخلافية فى العقايد بينهم والمفروض ان كل ذى طريقه يصوب نفسه ويحذر عن غير طريقته فاذن ينحصر طريق التميز فى النظر والاجتهاد (قوله الظن الذى لم يقم على حجيته دليل) اقول وجه كون هذا المبحث استطراديا كالمبحث السابق ان البحث ليس عن حجية الظن الجابر والموهن كى يقع فى طريق الاستنباط

بل البحث عن الجبر به او الوهن به بعد الفراغ عن عدم كونه حجة فيكون المجبور به هو الذى يقع فى طريق الاستنباط كما ان الموهون به يسقط بالوهن عن درجة الاعتبار فالبحث عن الامور الخارجية الموجبه للوثوق اوالوهن لاعن الحجية فيكون البحث عنها استطراديا والموصول الاول فى كلام الاستاد فاعل صار والموصول الثانى نايب فاعل يوهن (قوله ومجمل القول فى ذلك ان العبرة فى حصول الجبر ان اوالرجحان بموافقة) اقول البحث فى هذا المبحث يقع تارة كبرويا فيبحث عن ملاك الجبر والوهن والترجيح ولاريب ان الملاك فى الموارد الثلاثة دخول الخبر بتعلق الظن الغير المعتبر على وفق مؤديه فى عموم دليل الحجية او خروجه عنه بتعلق الظن الغير المعتبر بخلاف مؤديه او دخوله تحت ادلة المرجحات بقيام الظن الغير المعتبر على وفقه لوضوح انه لادليل على الجبر والترجيح غير شمول ادلة الاعتبار والمرجحات للمظنون مع عدم حجية الظن فى نفسه كما انه لاوجه للوهن الاخروجه به عنها وكذا الكلام فى الظن الممنوع كالظن الحاصل من القياس وكلامه هذا ناظر الى الكبرى (وتارة اخرى يقع البحث صغرويا وكلامه الآتى ناظر الى الصغرى (قوله فلايبعد جبر ضعف السند فى الخبر بالظن بصدوره او بصحة مضمونه) اقول مراده من الظن بالصدور ان يكون خبراً معينا مرويا من راو معين مظنون الصدور ولو بمعونة القرائن الخارجيه و مقصوده من صحة مضمونه ان يكون الظن بمطابقته للواقع موجبا للظن بصدور خبر عن الامام ع على طبق هذا المضمون اما هذا الخبر او خبر آخر من راو آخر وان كان الظن بالصدور ناشيا من القرائن الخارجية (و توضيح مرامه انه بعد الفراغ عن اعتبار مطلق الخبر الموثوق الصدور سواء حصل الوثوق من جهة الراوى اومن الشهرة الفتوائية المستند فتواهم الى تلك الرواية او من القرائن التى ذكرها الشيخ البهائى فى مشرق الشمسين و فى الوسائل لاشك ان الخبر الضعيف المحفوف بذلك المفيد للظن ينقلب من الضعف الى الموثوق به فيعمه دليل الاعتبار و حيث ان المراد بالوثوق هو الوثوق النوعى بحيث يضعف فيه احتمال عدم الصدور على وجه لايعتنى العقلاء بذلك الاحتمال ويستقبحون ترك العمل على طبق

ذلك الخبر لشبهة عارضة وليس المراد منه هو الظن الشخصى فلامحالة اذا حصل الظن من قرينة على خلاف مضمون ذلك الخبر وصار موهنا لذلك الخبر على وجه يتوقف العقلاء معه عن العمل على وفقه خرج ذلك الخبر عن حيطة دليل الاعتبار بتاتا بخلاف ما اذا لم يصر به موهونا عندهم وكان باقيا على ما كان عليه من الوثوق فان الظن الحاصل من تلك القرينة كالعدم نعم لو كانت الحجيه دائرة مدار الظن الشخصى سقط ذلك الخبر بقيام الظن على خلافه عن الاعتبار اذ يمتنع اجتماع الظنين بالصدور واللاصدور لشخص فى زمان واحد و مما ذكرنا استبان الامر فيما اذا كان حجية الخبر من جهة الوثوق فى الراوى بمعنى كون الراوى ثقة او موثقا او اماميا فقط و ان لم يكن عدلا فان الظن بالخلاف لايكون موهنا له اصلا لوضوح عدم انتفاء عنوان الموضوع للحجية بقيام الظن على الخلاف كما لايخفى هذا كله فى السند واما الكلام فى الدلالة فلاجبر ولاوهن فيها اصلا بناء على قيام دليل اعتبارها على حجيه الظهور النوعى مطم بلا اشتراطها بحصول الظن الشخصى على طبقها ولا اشتراطها بعدم الظن على خلافها اذ مع عدم الظهور للكلام الملقى الى المخاطب لا يوجب الظن بالوفاق ظهوراً لها بحيث يصير الكلام به قالبا للمعنى الاقيما اوجب القطع ولو اجمالا باحتفافه بما كان موجبا لظهوره فيه لولاعروض احتفافه و مع القطع بسقوط تلك القرينة عن الكلام اذا ظن بالمراد فلا محالة يوجب ظهور اللفظ فى المراد فيدخل بذلك تحت ادلة حجيته فانجبار ضعف الدلالة لاجل حصول الظهور بذلك الظن لابالظن بما هو ظن كما ان الكلام الظاهر لاينقلب عماله من الظهور الى الاجمال بقيام الظن على خلاف مضمونه اللهم الا ان يحصل القطع اوما يقوم مقامه ولو اجمالا باحتفاف الكلام بما كان موجبا لظهوره على وفق الظن بالخلاف وقد سقط ذلك عن الكلام فح لايصح التمسك بهذا الظهور الانسباقى لكشف المراد الاستعمالى فضلا عن المراد الجدى فالقطع بذلك ح قادح لاالظن بالخلاف (قوله و اما الترجيح بالظن فهوفرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الامارتين بالتعارض من البين) اقول الكلام هنا فى المرجحات الخارجية المعاضدة لمضمون احد الخبرين

الموجبة لصيرورة مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الآخر والترجيح بالمرجحات الداخلية خارج عن محل الكلام مشمول لادلة المرجحات المنصوصة كالاعدلية والافقهية والاشهرية ونحوها فالكلام فى قيام اماره غيرمعتبرة كالاستقراء اوالاولوية الظنية او قرينة من القرائن المذكورة فى مشرق الشمسين والوسائل على وفق واحد من الخبرين المتعارضين الموجب للظن بالاقربية من الواقع فهل يجب ترجيحه على الآخر اذا عرفت ذلك فاعلم ان الترجيح بالظن الحاصل من امارة خارجية مبنى على التعدى من المرجحات المنصوصة بان يقال ان المناط فى الترجيح المستفاد من بعض الاخبار العلاجية كون احد الخبرين اقرب مطابقة للواقع سواء كان لمرجح داخلى كالاعدلية مثلا او لمرجح خارجى كقيام قرينة او امارة خارجية غير معتبرة وسيمر عليك فى مبحث التعارض ان الحق الاقتصار على المرجحات المنصوصه وعليه فلادليل على الترجيح بعدسقوط الامارتين بالتعارض من البين وعدم حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه وان بقى احدهما بلاعنوان على الحجية حسبما يأتى بيانه فى ذلك المبحث (قوله ومقدمات الانسداد فى الاحكام انما توجب حجية الظن بالحكم او بالحجة لا الترجيح به مالم يظن باحدهما) اقول هذا اشكال على اسراء دليل الانسداد فيما نحن فيه وربما يترأى ذلك من كلام الشيخ قده (قال ولابد من العمل به يعنى بالظن بالترجيح لان التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت لان التخيير فى جميع الموارد و عدم ملاحظه المرجحات يوجب مخالفة الواقع فى كثير من الموارد لانا نعلم بوجوب الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة وطرح بعضها معينا والمرجحات المنصوصة فى الاخبار غير وافية وحاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقينى وانتفاء مادل الشرع على كونه مرجحا فينحصر العمل بالظن بالمرجح انتهى ملخصا) ويمكن تقرير الانسداد من وجهين (الاول) ان يقال انا نعلم اجمالا بوجود اخبار مطابقة للواقع فى جملة من الاخبار المتعارضة المتكفلة للاحكام الالزامية والمفروض عدم امكان العمل بكل من المتعارضين و يلزم من طرحهما و العمل على طبق الاصول الجارية مخالفة العلم الاجمالى بل هو مخالف للادلة الدالة على اعتبار المتعارضين

بناء على عدم سقوطهما بالمعارضة و الاخذ بالتخيير يستلزم التسوية بين الراجح و المرجوح والعمل بالموهوم و ترك المظنون يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح والمفروض الاغماض عن لزوم العمل بالاحتياط فاذن يتعين العمل بالمظنون) وفيه بعد تمامية المقدمات ان النتيجه حجية الظن بالحكم الفرعى الالزامى الغير المخالف لمضمون كلا المتعارضين او الظن بالحجة على الحكم الالزامى الغير المخالف لكليهما حسبما مرفى دليل الانسداد من التعميم الى الظن بالحكم او الظن بالطريق وليست النتيجه الترجيح بالظن بمعنى ان يكون الخبر المظنون من المتعارضين حجة بالخصوص بمدلوله اللفظى كما هو الشأن فى الترجيح بواحد من المرجحات فالظن بالصدور او الظن بالاقربية لايجدى مالم يحصل الظن بالحكم الفرعى او الظن بالطريق ومع حصول الظن بواحد منهما لايبقى حاجة الى الظن بالترجيح (الثانى) ان يقال انا نعلم اجمالا بالتكليف بالترجيح بامور غير معلومة بالتفصيل ولامظنونة بالظن الخاص مع كون المرجحات الخارجية من اطراف العلم الاجمالى مع عدم جواز الرجوع الى الاصول ولا الاخذ بالتخيير مع الاغماض عن لزوم الاحتياط فاذن يتعين الاخذ بالظن بالترجيح (وفيه اولا ان الامر بالترجيح بقوله ع خذ باعدلهما مثلا امر طريقى يكون لاجل تنجيز الواقع ويكون امتثاله بعين امتثال الواقع ولم ينقلب الاحكام الفعلية الواقعية الى مفاد ذلك الامر الطريقى فاذن لابد من ملاحظة العلم الاجمالى بالنسبة الى مؤديات الخبرين المتعارضين وعلى تقدير تمامية المقدمات تكون النتيجة حجية الظن بالحكم الفرعى اوالظن بالطريق لاالظن بالترجيح حسبما مربيانه آنفا (وثانيا) ان هناك قدر متيقن بين الاطراف لوضوح ان الترجيح بالمرجحات المنصوصة لاشكال فيه وهو القدر المتيقن منها فالمعلوم بالاجمال مردد بين الاقل والاكثر فلامانع من الرجوع الى اطلاق دليل التخيير بالنسبة الى المرجحات الخارجية اوالى الاصول العلمية مع اهمال دليل التخيير فالظن بالترجيح الحاصل من امارة غير معتبرة لايكون حجة لاجل العلم الاجمالى (وثالثا بعد التنزل عن ماذكرنا انما توجب تلك المقدمات حجية الظن فى تعيين المرجح لانه بنفسه يكون

مرجحا مثلا اذا قامت الاولویة الظنیة علی ان کون الراوی اضبط اولی بالترجیح من کونه اعدل اذ العدالة غیر عاصمة عن الخطاء فهذا ظن بالترجیح فعلی تقدیر تعلق العلم الاجمالی بالاعم من المرجحات المنصوصة کان هذا الظن حجة لانه یرجع الی تعیین ماهو طرف للعلم الاجمالی بمعونة الظن فیکون حجة و هذا بخلاف ما اذا قامت الاولویة علی حکم فرعی مطابق لمضمون واحد من المتعارضین فان الظن الحاصل بالحکم الفرعی لیس طرفا للعلم الاجمالی لوضوح ان متعلق العلم الاجمالی هو الترجیح بمطلق المرجحات والظن بالحکم الفرعی لیس ظنا بالترجیح اللهم الا ان یقال انه یحصل الظن بان هذا الظن مرجح نظراً الی کون الظن بالواقع المطابق لمضمون واحد من المتعارضین بوجب صیرورته اقرب الی الواقع والاقربیة هی الملاک للترجیح (وفیه انه لو حصل العلم بالملاک لم تمس الحاجة الی التشبث بذیل العلم الاجمالی باوسعیة المرجحات من خصوص المنصوصات فهذا ایضا ظن بالملاک لاعلم به ومن البین ان الظن بالملاک لیس طرفا للعلم الاجمالی بل الظن بالترجیح بشیئ خارج عن المنصوصات طرف للعلم الاجمالی فلا الظن بالحکم الفرعی طرف للعلم الاجمالی ولا الظن بالملاک طرف له فظهر مما ذکرنا ان الظن بالحکم الفرعی الحاصل من الامارات الظنیة الغیر المعتبرة الذی هو محل الکلام لایصلح لان یکون مرجحا اصلا هذا مضافا الی منع الانسداد رأسا بدعوی ثبوت تلک المرجحات المنصوصة بین غالب الروایات المتعارضات بحیث یکون ما لم یکن بینها ترجیح بحسبها فی غایة القلة خصوصا اذا کان محل الکلام مقصوراً علی المرجحات الخارجیة فی المتبائنین الذین لاعموم ولا اصل مطابق لاحدهما و قدنبه الشیخ فی ذیل کلامه علی منع الانسداد لاجل اختصاص محل الکلام بذلک هذا کله بعد تسلیم کون العلم الاجمالی کالتفصیلی علة للتنجز واما علی الاقتضاء فلا مانع من التمسک باطلاق روایة التخییر فی غیر موارد التراجیح وان کانت کثیرة بحیث یعلم اجمالا بمخالفة الحکم بالتخییر للواقع فیستکشف من ذلک ان الاحکام الواقعیة فی موارد التخییر تعلیقی لاحتمی جسما مرتحقیقه فی مبحث القطع (قوله واما

ماقام الدليل على المنع كذلك كالقياس فلايكاد يكون به جبر او وهن اوترجيح)
اقول النسبة بين اطلاقات النهى عن القياس واطلاقات الادلة الدالة على حجية الخبر المظنون الصدور عموم من وجه كما لايخفى لكن لاطلاقات النهى عن القياس حق التقدم بحسب الجمع العرفى لمكان قوة ظهورها لاجل التعليلات الموجودة فيها كقوله ع (السنة اذا قيست محق الدين) وان لم يكن على طريقة الحكومة الشارحية لعدم اشتمالها على كلمة اعنى وشبهه او التنزيلية لعدم تضمنها تنزيل الظن القياسى منزلة الوهم وقضية ذلك تقييد الاطلاق فى مطلق الظن بالصدور بالظن الغير القياسى سواء كان الظن بالصدور تمام الموضوع او كان مأخوذاً فيه شطرا او شرطا وهذا لاشكال فيه فلايكون الظن جابرا للسند لعدم دخول الخبر المظنون بالظن القياسى فى دائرة دليل الاعتبار وكذا لايكون الظن القياسى بخلاف مؤدى الخبر موهنا له فيما اذا فرض اعتباره مشروطا بعدم الظن بالخلاف اذ المفروض تقييد دليل الاعتبار بغير الظن القياسى بالخلاف من الظنون الاخر فالظن الحاصل من القياس بخلاف المؤدى ليس موهنا موجبا لسقوط الخبر عن الاعتبار وكذا الكلام فى الدلالة جبرا ووهنا فمهما فرض اشتراط حجية الظواهر بالظن بالوفاق فالظن القياسى بالوفاق لايكون جابرا كما هو مقتضى تقييد الظن بالوفاق بغير الظن القياسى ومتى فرض اشتراطها بعدم الظن بالخلاف فالظن القياسى بالخلاف لايكون موهنا مسقطا للظهور المظنون الخلاف عن الاعتبار بل لوفرض دوران حجيتها مدار الظن الشخصى على نحو تمام الموضوع لم يكن الظن القياسى بالوفاق جابرا مصححا لاعتبار ذلك الظهور المظنون بالظن القياسى ولااشكال فى هذه الصور انما الاشكال فى ثلاثة موارد (المورد الاول فيما اذا كان دليل الاعتبار فى السند اوالظهور مشروطا بالظن بالوفاق وقام القياس على خلاف مؤدى السند او الظهور فلاشك ان الظن بالوفاق ينتفى بقيام الظن القياسى على الخلاف فينتفى الموضوع بانتفاء شرطه وكذا فيما اذا كان موضوع دليل الاعتبار فى الخبر هو مظنون الصدور ولوبمعونة القرائن الخارجية فمع انتفاء الظن بالصدور بقيام الظن القياسى على الخلاف ينتفى

الموضوع بتمامه والوجه فى الاشكال انتفاء العنوان المعتبر فى الحجية فى الظهور والسند بوجود الظن القياسى على الخلاف وانتفاء الموضوع بانتفاء شرطه اوبانتفاء تمامه امرى قهرى وجدانى لامدخل لاختيار المكلف فيه بتاتا فلا يتعلق به النهى عن العمل بالقياس فليس هذا استعمالا له فى الشرعيات لكى يشمله النهى ولوفرض استفادة تنزيل الظن القياسى منزلة الوهم من الروايات لم يكن هذا المورد مشمولا لذلك اذا التنزيل كك لاجل نفى الاثار الشرعية عن الظن القياسى والمفروض ان الظن القياسى ههنا معدم لموضوع الاثر وليس له اثر شرعى كى ينتفى بمعونة التنزيل المذكور فلاجدوى فى تنزيل الموجود منزلة المعدوم بل لابد من تنزيل المعدوم منزلة الموجود بمعنى ان يكون دليل الغاء القياس متكفلا لتنزيل الظن المعدوم المأخوذ فى دليل الاعتبار منزلة الموجود لكى يصير الخبر او الظهور حجة مع انتفاء الشرط وانى انا باثبات هذا النحو من التنزيل فى شيئى من روايات المنع من القياس هذا تقرير الاشكال (ويمكن الجواب بالتشبث بذيل رواية ابان (السنة اذا قيست محق الدين) تقريره انه قدبلغ خبر دية الاصابع الى ابان وقدطرحه لمخالفته للقياس ومن المعلوم ان لازم ردع ابان ارجاعه الى العمل بالخبر فهذا الكلام من الامام ع قضية شرطية خبرية تكون كناية عن اعتبار هذا الخبر فى مقابلته لان لازم محق الدين بالقياس انحفاظ الدين بالعمل على طبق الخبر المقابل للقياس فيكون العمل به مطلوبا بالطلب الطريقى المنجز للواقع فالامر الطريقى لكل خبر مقابل للقياس مدلول التزامى لهذه القضية الشرطية فيستفاد منها اعتبار الخبر المقابل للقياس وان انتفى الظن المأخوذ فيه بسبب الظن القياسى فان نفس الكشف الذاتى كاف ح فى اعتباره عند الشارع وكذا الكلام فى الظهور (لايقال انه لاشك ان لابان حصل القطع من القياس على خلاف الخبر كما يظهر من قوله (ان الذى جاء به شيطان) وبسبب ردع الامام ع انتفى قطعه ولازمه انقلاب الخبر الى درجة الاعتبار لعود الظن المأخوذ فيه الذاهب بالقياس فوجه الاعتبار فى هذا الخبر عود ملاك الحجية فى الخبر بعد ذهابه ولاكك الامر فى الاخبار الاخر المقابلة للقياس فان الظن الذاهب لايعود اذ الظن القياسى لاينتفى

بردع الشارع بالوجدان فلاوجه للتعدى من المورد الى غيره مضافا الى احتمال كون الملاك فى حجية الخبر والظهور هوالكشف النوعى المجامع مع الظن بالخلاف فيكون بقاء اعتبارها لبقاء ملاك الاعتبار فيها مع قيام الظن القياسى على الخلاف وانما يجدى التشبث بذيل رواية ابان بعد القطع باشتراط دليل الاعتبار فيها بالظن بالوفاق ولاسبيل الى ذلك (لانا نقول انما نشأت الدلالة الالتزامية من مجرد سببية القياس لمحق الدين لامن عود ملاك الاعتبار وان كان مقارنا للسبب و لازم ذلك حجية الخبر المقابل للقياس لكون القياس ماحقا للدين والخبر مثبتا له وهذه العلة سارية فى كل قياس وخبر مقابل له سواء ذهب الظن القياسى ام لا ومن هنا يستبين الجواب عن الاشكال المذكور فى الذيل فان قضية عموم الاعتبار تبعا لعموم العلة تسرية الاعتبار الى الخبر المقابل للقياس مطلقا ولو كان ملاك الحجية هو الظن الفعلى (المورد الثانى) فيما اذا كان حجية خبر الواحد والظواهر من باب بناء العقلاء ولم يكن من ناحية الشارع الا امضائه لاالتعبد به والاشكال فى هذا المورد ان القياس القائم على الخلاف يمنع عن بنائهم لاجل حصول الظن الاطمينانى منه لهم وجدانا وان كان وجه بنائهم على اعتبارهما هو الظن النوعى فضلاعن الظن الشخصى المنتفى بقيام القياس على خلافه اذ المفروض كون الظن الحاصل من القياس اقوى عندهم من الظن النوعى الحاصل من خبر الواحد او ظاهر من الظواهر فبالقياس على الخلاف اما ينتفى الموضوع حقيقة اوحكما هذا تقرير الاشكال (ويمكن الجواب بان العقلاء المتدينين المستسلمين بعد استبانة حال القياس لهم من ناحية الشارع لايعبئون به فى مقام استفادة احكامه من ظواهر خطاباته اومن الخبر المعتبر عندهم فيكون النهى عن القياس ردعا لبنائهم على طرح الظواهر او الخبر لاجل قيام القياس على الخلاف ويرتدعون به لعلمهم بكثرة مخالفة القياس فى الاحكام الشرعية ومن البين ان اعتبار الخبر او الظاهر لاجل الطريقية الى الواقع و الظن القياسى ينقلب عندهم بعد الردع الى الوهم فتعود الحجية لاجل عود الطريقية او الظن الشخصى اليهما هذا كله بناء على كون المنع من القياس لغلبة خطائه واما ان كان المنع عنه

لاجل مفسدة فى سلوكه او لمصلحة فى النهى فاذن يدخل فى باب تزاحم الظنين ومع بقاء الظن القياسى وغلبته على الظن الحاصل من الامارة لايجوز العمل به والمفروض انتفاء الموضوع حقيقة او حكما بالنسبة الى الامارة فلابد من الرجوع الى الاصول العلمية (المورد الثالث) فيما اذا كان الظن مما قام على اعتباره العقل الحاكم بتعين العمل على طبقه من باب الاخذ بالراجح عند انسداد باب العلم و ما يقوم مقامه (و وجه الاشكال فى هذا المورد ان الظن القياسى على الخلاف معدم للظن الحاصل من امارة غير معتبرة فيصير مورد اجتماع الظن القياسى من تلك الامارة مشكوكا اولم بصر مؤدى الامارة موهوما لاجل اقوائية الظن القياسى على الخلاف (ولايذهب عليك الفرق بين ما نحن فيه و ما سبق فى مبحث خروج القياس عن عموم دليل الانسداد فان الكلام هناك فى خروج الظن القياسى المتعلق بالحكم الفرعى و قصر الحجية على ماعدى الظن القياسى بالالزوم محذورا التخصيص فى حكم العقل والكلام هنا فى مزاحمة الظن القياسى مع الظن الحاصل من امارة قائمة على حكم فرعى و ذهابه بالظن القياسى (ثم اعلم ان هذا الاشكال لايتطرق على القول ببطلان الاحتياط الكلى عدم بقاء اثر للعلم الاجمالى والتشبث بدليل الاجماع على عدم جواز اهمال معظم الاحكام و وجه عدم الاشكال عليه انه لاضير فى خروج هذا المورد المنتفى الظن بالحكم الفرعى بقيام الظن القياسى على خلافه عن دائرة حجية الظنون بحكم العقل فى حال الانسداد بعد فرض وفاء تلك الظنون بمعظم الفقه اذ المفروض الخروج عن المحذور بالاقتصار على اتباع تلك الظنون وطرح هذا المورد على حد يستلزم محذور اهمال معظم الفقه فلابد من ضم هذه الموارد الى تلك الظنون و ان لم يكن فى تلك الموارد الا الشك اوالوهم حسبما مر بيانه فى مبحث خروج الظن القياسى انما الاشكال على القول بتنجز الاحكام الواقعية و بعد افراز موارد الحرج لابد من العمل على طبق سائر الظنون باسرها كما هو قضية تنجز الاحكام الواقعية بالعلم الاجمالى اللهم الا ان يحصل الحرج بضميمة هذه الموارد الى تلك الظنون وكذا يتطرق الاشكال المذكور على القول بانسحاب دليل الانسداد فى كل مسئلة فرعية

بنفسها و ملاحظة الانسداد فيها مع فرض انفتاح باب العلم فى غيرها من المسائل كما هو المحكى عن صاحب القوانين و وجه الاشكال على هذا القول انه اذا فرض فى مسئلة فرعية وجود امارة مزاحمة بالظن القياسى فمع ذهاب الظن بالمزاحمة لامسرح للعقل بحجيتها مع كون الظن الشخصى تمام الموضوع لحكم العقل فى حال الانسداد والمفروض عند هذا القائل بطلان الاصول الجارية فى ذلك المورد فكيف يصنع هذا القائل فى هذا المورد هذا تقرير الاشكال (و يمكن الجواب بان العقل بعد استبانة حال القياس عنده لايسقط عنده الامارة المزاحمة عن الاعتبار لبقاء كشفه على حاله و ان لم يحصل الظن الفعلى منه و اما العمل بالظن القياسى على الخلاف و طرح الامارة فلا سبيل الى ذلك لما مر فى مبحثه خروجه عن باب الانسداد لاجل انفتاح باب العلم بالنسبة اليه بعد شمول النهى عنه فى حال الانسداد وقد سبق تحقيقه مستوفى والمفروض ان التبعيض فى الاحتياط يقتضى عدم الاهمال فيما عدى موارد الحرج سواء حصل الظن الفعلى ام لا و اولى بعدم الاشكال قول صاحب القوانين اذ لامناص من العمل على طبق تلك الامارة المزاحمة بعد عدم جريان الاصول لانتفاء الظن المعتبر فى موضوعها و عدم وجوب الاحتياط و حرمة العمل بالظن القياسى المقابل لها و من جميع ما ذكرنا ظهر عدم جواز استعمال القياس فى الشرعيات بجعله جابرا لضف السند او الدلالة او بجعله موهنا لهما اما الاول فواضح واما الثانى فلان طرح الخبر المقابل او الظهور المقابل للقياس استعمال له فى الشرعية و هو ممنوع شرعا كما نبه عليه الاستاد فى ذيل كلامه

صفحه	سطر	خطا	صواب
٢	١٧	مول	شمول
٣	٢٢	ان	انه
٥	٢٤	قد	قاقدة
٧	١٥	الغر	الفرض
١٠	٦	مط	المتعلق
١١	٣	بد	بقبح
١١	٥	الذ	البران
١١	١٥	مح	مجرى
١١	٢١	بمذ	بمنجزية
١٣	٤	اثر	اعتراء
١٣	١٤	القوه	للقوة
١٩	١٥	له	عدله
١٩	٢٤	فتو	مفتوح
٢٢	٩	و	المقداد
٢٢	١٣	ال	المعرفة
٢٧	٢٤	نع	النعم
٢٨	١٦	الت	التحنن
٢٨	٢٤	الموجودات	زياد است
٢٩	٥	ذ	الاذعان
٢٩	٩	بيه	القضيية
٢٩	١٠	قوة	القوة
٢٩	٢٤	نف	النفس
٣٢	٨	ظ	طعوم
٣٢	٨	جن	الجنة
٣٢	١٠	هذه	محسوسات هذه
٣٣	٧	وربما	وربما
٣٦	١٢	ل	قابل
٤٠	١	ال	البخت
٤٠	٤	ص	للطبيعة
٤٠	٥	د	وهمى
٤٠	١٥	لو	يتخيلوا
٤١	٤	مد	طائفة

صفحه	سطر	خطا	صواب
٤١	١٠	خا	قلخلو
٤١	١٣	ن	و ان
٤١	١٣	سك	متمسكين
٤١	١٤	بدمس	بدلس
٤١	٢٣	الغ	الغواية
٤٣	١٧	د	الافرادى
٤٤	١٩	نشر	انشراح
٤٥	١٢	قها	واقعها
٤٧	١٢	ومع	مع
٥١	١٥	غ	غير
٥٢	١٩	ا	اذعان
٥٤	٨	صر	مقصرا
٥٦	٦	لم	النائب
٥٦	١٠	الا	للاسلام
٥٦	٢٠	غ	البالغ
٥٦	٢٢	يتـ	يتغير
٥٦	٢٢	قا	قلة
٥٨	٩	ف	تفارق
٦٠	٢٣	ه	حجر
٦١	١	جوذ	جواز
٦١	١٤	العقلا	ان العقلاء
٦٣	١٧	طق	طبق
٦٤	٢	دا	ذالك
٦٦	٢٠	شكال	لااشكال
٦٩	١٠	انا	لنا
٧١	١٤	عدم	وعدم
٧١	١٧	على	رأسا وعلى فرض كثرة هذه الموردعلى
٧٢	١٦	لضف	لضعف