

بِهَيْبَةِ الْمَلِكِ الْمُؤْمِنِ

فِي

مَشْرِحِ كَفَايَةِ الْأَصُولِ

زِيَايَةُ الْمَأْمُولِ

فِي

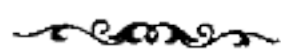
شَرْحِ كَفَايَةِ الْأَصُولِ

مركز تحقيق كتب التراث والعلوم الإسلامية

للمؤلفه :

الشيخ محمد علي الاجتهادي

الجزء الاول من شرح المجلد الثاني



من منشورات

دار النشر - قم - شارع بهار

رجب المرجب ١٣٩٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة والسلام على من
فضله على العالمين محمد خاتم النبيين و على آله الذين
أذهب الله عنهم الرجس أهل البيت و طهرهم تطهيرا .
(أما بعد) فهذا هو الجزء الأول من كتابنا الموسوم
بنهاية المأمول في شرح كفاية الأصول و أسئل الله أن يوفقني
لإتمامه و أن يجعله مطبوعا لطبع الفضلاء و المحصلين و العلماء
و المشتغلين و أن ينفع به إخواني المحصلين و أن لا ينسوني
من الدعاء في حيوتي و بعد وفاتي عند مطالعته و الله المستعان .

محمد علي اجتهادي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقصد السادس في بيان الامارات المعتبرة شرعاً ومقلاً

فالامارة المعتبرة شرعاً هي كالبيّنة وخبر الثقة وظواهر الكلام
واما المعتبرة عقلاً فهي كالعلم وكالظن الانسدادي على الحكومة .

وقبل الخوض في ذلك لا بأس بصرف الكلام الى بيان بعض ما للقطع من
الاحكام وان كان خارجاً من مسائل الفن

مركز تحقيقات كميتر علوم إسلامي

لان الميزان في كون المسئلة اصولية ان تكون هي مما يستنبط به
الحكم الشرعي كمسئلة حجبة خبر الواحد ونحوها و احكام القطع
ليست كذلك حتى على تعميم الغرض الباعث على تدوين فن الاصول
لما ينتهي اليه امر الفقيه في مقام العمل بعد اليأس عن الظفر بالدليل
وبعد الفحص والبحث عن الادلة والامارات حيث ان حجبة القطع باقسامه
غير منوطة بالفحص والبحث عن الدليل كما هو واضح .

وكان اشبه بمسائل الكلام

اي كان البحث عما للقطع من الاحكام اشبه بمسائل الكلام

حيث ان مرجع البحث فيه الى تحسن معاقبة الشارع على مخالفة القطع الذي هو من قبيل المسائل الكلامية الباحثة عن احوال المبدء والمعاد لكنه مع ذلك لا باس به .

لشدة مناسبتة مع المقام

اذ المقصود فيه هو البحث عن الامارات والاصول العملية وهما حجتان لمن لا قطع له فالمناسب للمقام ان يبحث اولاً عن احكامه .



فاعلم ان البالغ الذي وضع عليه القلم

انما جعل المقسم من وضع عليه قلم التكليف لا المكلف الفعلي لعدم قابليته لذلك اذ لا يصح جعله مقسماً اخراج غير الملتهف منه بقوله اذا التفت بداهة ان الغافل الذي لا التفات له ليس بمكلف ولذا عدل المصنف عن التعبير بالمكلف وقال البالغ الذي وضع عليه قلم التكليف

اذا التفت الى حكم فعلي واقعي

مقابل الحكم الاقتضائي والانشائي توضيح ذلك ان للحكم مراتب مرتبة الاقتضاء والمراد بها هي المصاحبة التي تكون الاحكام مسببة عنها عند العدية ومرتبة الانشاء وهي عبارة عن جعل قانون لصالح نظم امور المكلفين في معاشهم ومعادهم والمنشأ لهم والمحكوم عليهم في هذه المرتبة تمام المكلفين نظير انشاء القوانين التي يجعل السلطان لصالح نظم امور رعيته وبلدانه .

فكتب هذا القانون في دفاترهم ومرتبة البعث والزجر وهي عبارة عن فعلية المحكم على المكلف بمعنى ان المطلوب منه فعله او تركه لكن البعث على الفعل او الزجر عنه بعد اعلام العباد والرعبة بالحكم القانوني الانشائي بتبليغ الرسل و انزال الكتب والمحكوم عليه في هذه المرتبة يمكن ان لا يكون تمام المكلفين لاختلاف استعدادهم فكثير من المكلفين ربما لا يكون لهم استعداد بعثهم على اتيان الحكم القانوني كما ترى بالوجدان ان السلطان بعد حكمه القانوني الذي كتب في دفتره يبلغ هذا الحكم الى بعض بلاده دون بعض بحسب استعداد البلاد وعدمه و مرتبة التنجز التي هي عبارة عن احتقيق العقوبة على الفعل او الترك وعدم كونه معذوراً ومعلوم ان الحكم ما لم يبلغ مرتبة الفعلية لم يكن بامرواً ونهى حقيقة ومن خالفه عن عمد لا بعداً صيحاً .

هذا ولكن لا يخفى عليك ان تمام هذه المراتب ليست من مراتب الحكم اما الاول فلو ضوح ان سبب الشيشى وعليته غير الشيشى واما الرابع فلانه حكم عقلي يترتب على العلم بالحكم الواقعي لا من مرتبة حكم الشرعي كما هو مقصود جاعل هذه المراتب فانحصر في الثاني والثالث المعبر عنهما بالشأني والفعلی فنقول ان المراد بالشأني ان كان ان الحكم ثبت واقعاً لموضوع كلي كوجوب الحج الذي ثبت للمكلف المستطيع فلا اشكال في ان الحكم لهذا الموضوع في هذه المرتبة فعلى بمعنى ان وجوب الحج ثابت للمستطيع فعلا غاية الامر ان من ليس له صفة الاستطاعة لم يكن داخلاً في الموضوع واذ ثبت له الوصف يدخل في الموضوع وثبت له الحكم فعلا

فان قلت شأنه باعتبار جهل المكلف بالحكم بمعنى ان المكلف اذا جهل بالحكم لم يثبت له وجوب الحج ولو كان مستطيعاً بل اذا علم وجب له الحج قلت مرجع هذا في الحقيقة الى ان الحكم الواقعي ثابت للعالمين به دون الجاهلين وهو باطل من اصله للزوم النصيب بين العالم والجاهل وقد تواتر الاخبار على خلافه وللزوم الدور لان العلم بالحكم موقوف على الحكم والحكم موقوف على العلم كما لا يخفى مع ان القائل بالمرتبة الثانية لا يقول ان الجهل بالحكم سبب لشأنيته بعد تحقق شرائط الحكم والموضوع فان الجهل عنده ليس مانعاً عن فعاليته بل شأنه عنده من جهة عدم تحقق شرائط الحكم والموضوع فيرد عليه حينئذ انه مع عدم تحقق الشرائط لا حكم أصلاً لا شأن ولا فاعلاً وهذا واضح بالتحقيق عندنا ان الاحكام الواقعية كلها الفعلية لكل من المكلفين بعد تحقق الشرائط العامة هاية الامر لا ينتجز عليهم على تقدير الجهل يعني لا يعاقب على ارتكابه بل هو معذور فيه فتدبر جيداً

ثم ان مقابلة القطع مع اخويه في كلام شيخنا العلامة في الرسائل حيث قال اعلم ان المكلف الى حكم شرعي فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن تقتضي ان تكون متعلق القطع هو الواقعي الفعلي مع ان الاحكام الانية للقطع لا تختص بالحكم الواقعي الفعلي بل تجري فيه وفي القطع بالحكم الظاهري الفعلي فالاحسن في التقسيم ان يقال ان المكلف يعني الذي وضع عليه قلم التكليف اذ التفت الى حكم فعلي واقعي .

او ظاهري متعلق به او بعقله فاما ان يحصل له القطع به او لا وعلى الثاني

لا بد من انتهائه الى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له وقد نمت مقدمات
الانسداد على تقدير الحكومة

اي اما ان يحصل له القطع بالحكم الفعلي واقعيا كان او ظاهريا
اولا يحصل له القطع وعلى الاول اي على فرض حصول القطع فمرجعه
هو القطع فيترتب عليه ما يترتب عليه من الاحكام وعلى الثاني اي وان لم
يحصل له ذلك فان حصل له الظن الحاصل من دليل الانسداد على الحكومة
بمعنى ان مقتضى مقدمات الانسداد هو استقلال العقل بحجية الظن في حال
الانسداد كاستقلاله بحجية العلم في حال الافتتاح فحينئذ لا بد من الانتهاء
الى ما استقل به العقل بمعنى ان مرجعه هو العمل بظنه فيعمل به ومتعلق
الظن حينئذ هو الحكم الواقعي الفعلي اذ لا حكم ظاهري هنا واما المظن
الحاصل من دليل الانسداد على تقدير الكشف بمعنى ان نتيجة المقدمات
بعد تماميتها هو الاستكشاف عن كون الظن طريقاً منصوباً من قبل الشرع
في حال الانسداد كالاشارات الشرعية المنصوبة في حال الافتتاح فهو
داخل في الشق الاول وهو القطع اذ هو قطع بالحكم الظاهري .

والآفالرجوع الى الاصول العقلية من البرائة والاشتغال والتخبير على تفصيل

يأتى في محله انشاء الله تعالى

اي وان لم يحصل له القطع واقعيا كان او ظاهريا ولا الظن الحاصل
من دليل الانسداد فمرجعه هو القواعد العقلية من البرائة العقلية عند الشك
في التكليف او الاشتغال في المكلف به او التخبير عند وران الامر بين

المحذورين واما الاصول الشرعية كالامارات المعبرة كلها
تدخل في القطع .

وانما عممنا متعلق القطع لعدم اختصاص احكامه بما اذا كان متعلقاً
بالاحكام الواقعية

اي و لاجل عدم اختصاص الاحكام الآتية للقطع من المنجزية في
صورة الاصابة والمعدرية عند الخطاء وعدم الاصابة وحكم العقل بوجوب
المتابعة بما اذا تعلق بالحكم الواقعي الفعلي بل تجرى فيه وفي القطع
بالحكم الظاهري الفعلي عممنا متعلق القطع بحيث يشمل الحكم
الظاهري الفعلي

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

وخصصنا بالفعلي لاختصاصها بما اذا كان متعلقاً به على ما استطاع عليه

يعني خصصنا بالفعلي لاختصاص احكام القطع في الواقع وفي
نفس الامر بما اذا كان القطع متعلقاً بالحكم الفعلي دون ما فوقه من
المراتب التي تكون للحكم لما عرفت من ان تمام مراتب التي ذكرنا
للحكم ليس من مراتب الحكم وسيأني تفصيله انشاء الله تعالى .

ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من تثليث الاقسام

اي و لاجل التعميم والتخصيص المذكورين عدلنا عما في رسالة
شيخنا العلامة من تثليث الاقسام حيث قال قدس سره فاعلم ان المكلف
اذا التفت الى حكم شرعي فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن

ورتب على الثالث الرجوع الى الامارات المعتمدة شرعاً او عقلاً وعلى الاول الرجوع الى الاصول شرعية كانت او عقلية ومن المعلوم ان الاحكام الظاهرية اعم من ان يكون مؤدى الامارة والاصول الشرعية كلها تدخل في القطع فواجد الامارة الشرعية والاصل الشرعي كان داخلاً في القاطع .

وان ايتت الآمن ذلك فالاولى ان يقال ان المكلف اما ان يحصل له القطع
اولاً وعلى الثاني اما ان يقوم عنده طريق معتبر او لا يتدخل الاقسام فيما يذكرها
من الاحكام :

يعنى ان ايتت عن تقسيم الثنائى اما بقصر النظر الى ان المراد من الحكم هو الحكم الواقعى وجعله بخصوصه متعلق القطع واما بزعيم ان مافى الرسالة اقرب الى الاعتبار العرفى فالاولى ان يقال ان المكلف اما ان يحصل له القطع ام لا فان حصل له القطع فمرجعه ذلك وان لم يحصل له القطع فان كان عنده حجة شرعية من الظن شخصياً كان او نوعياً ومن اماره جعله الشارع حجة عند الشك ولو لم يحصل منه الظن ولو نوعاً كالخبر الذى غير متحرز عن الكذب فمرجعه هذه الحجة وان لم يكن عنده حجة ولم يطمع عنده طريق معتبر فمرجعه هو الاصول العملية فعلى هذا لا يتدخل احكام الشك والظن كما يتدخل على تعبير الشيخ ره .

فانه على تقسيمه يتدخل حكم الظن والشك لان المراد من الظن فى عبارته الظن بمعنى الرجحان ومن الشك تساوى الطرفين ورب ظن هو مورد الاصول كما فى الظن الغير المعبر ورب شك يرجع الى الامارات كما اذا جعل الشارع اماره غير مفيدة للظن حجة فتدخل

الشك والظن فهو مما لا يخفى فتحصل مما ذكرناه ان المصنف رده عدل عن تقسيمه فى الرسالة لوجهين الاول اختصاص احكام القطع بالحكم الواقعى الفعلى كما هو مقتضى ظاهر كلامه .

اذمقابلة القطع مع اخويه يقتضى ان يكون متعلق القطع هو الحكم الواقعى الفعلى لانه متعلق الشك والظن مع ان احكام الاتية للقطع لا تختص بالحكم الواقعى الفعلى بل تجرى فيه وفى القطع بالحكم الظاهرى الفعلى كما اشرنا اليه سابقاً: الثانى التداخل كما اشار اليه بقوله ان ابيت عن تقسيم الثنائى الى آخره .

ومرجعه على الاخير الى القواعد المقررة مقلداً او نقلاً لغير القاطع ومن يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتى فى محله انشاء الله تعالى حسب ما يقتضى دليلها

يعنى وان لم يحصل له القطع ولم يكن عنده طريق معتبر كالبينة وخبر الثقة وظواهر الكلام فمرجعه الى القواعد المقررة وهى الاصول العملية الشرعية او العقلية الممهدة لغير القاطع ومن قام عنده الطريق المعتبر

فى وجوب العمل على وفق القطع

وكيف كان فبيان احكام القطع واقسامه يستدعى رسم امور الامر الاول
لأشبهه فى وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ولزوم الحركة على طبقه جزماً

اختلفوا فى ان القطع هل حجته بنفسه ولا يمكن ان يتصرف فيه

لا اثباتاً ولا نفياً او انه كسائر الطرق الشرعية وامره نفياً واثباتاً انما يكون بيد الشارع او التفصيل بين النفي و الاثبات بامكان التصرف فيه على الثاني بان يقول جعلته حجة لك دون الاول اذا عرفت هذا فنقول بعد حصول القطع يحدث في نفس القاطع محرك عقلي وملزم عقلائي بحيث يرى نفسه مذموماً في مخالفة قطعه وممدوحاً في العمل على وفقه وهذا معنى وجوب اتباعه عقلاً والحركة على وفقه جزماً

وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما اصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته وعذراً فيما اخطأ قصوراً

لان معنى وجوب العمل على وفقه عقلاً وحجته هو كون القطع موجباً لتنجز التكليف الفعلي ولزوم الاتيان المستتبع للذم والعقاب على تركه ومخالفته يكون عذراً في صورة عدم الاصابة لكن لا مطلقاً بل فيما اخطأ قصوراً اما لو اخطأ قطعه تقصيراً فلا يكون موجباً للعذر مثلاً لو علم من اول الامر ان قرأته كتب الضلال موجباً للضلال ثم قرأه فقطع ببعض مقالته المنافية لمذهب الامامية لم يكن معذوراً .

وتأثيره في ذلك لازم وصريح الوجدان به شاهد وحاكم فلا حاجة الى مزيد

بيان واقامة برهان

يعنى تأثير القطع في تنجز التكليف عند الاصابة وفي وجوب العمل على وفقه وغير ذلك من الاثار لازم وصريح الوجدان به حاكم بمعنى ان الوجدان شاهد على ان القاطع يجد في نفسه ملزماً ومحركاً بلزمه ويحركه

نحو فعل ما قطع بوجوبه فعلاً وتركه ما قطع بحرمة فعله بحيث يرى نفسه مذموماً في تركه ومأموناً من المذمة والعقاب لو عمل به

ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء ولوآزمه .

لما عرفت من أن هذه الآثار المترتبة على القطع من لوازمه الذاتية لا ينفك عنه فلا يمكن أن يكون بجعل جاعل لا تكويناً ولا تشريعاً لا إثباتاً ولا نفياً أما تكويناً فلأن المتصور منه في المقام هو التأليفي وهو جعل القطع واجب الاتباع دون البسيط ومن المعلوم أن الجعل التأليفي لا يكون إلا بين الشيء وعرضه المشارق لا بينه وبين لوازم ماهيته ووجوب الاتباع من لوازم ماهية القطع الكذائي فهو مجموع بعين جعل القطع لأنه يمكن أن يجعل مستقلاً بعد جعله وحيث كان وجوب الاتباع من لوازمه الذاتية فلا يمكن أن يكون ثبوته مجموعاً بهذا الجعل أي بالجعل التأليفي ولا نفيه عنه كذلك لعدم إمكان تخلل العدم بين الشئ ولوآزمه الذاتية حيث أن نفى الذات مساوق لنفى الذات ونفى اللازم مساوق لنفى الملزوم

كالزوجة للأربعة

بل عرضاً يتبع جعله بسيطة

يعني أن المتصور من الجعل بالنسبة إلى اللوازم الذاتية هو الجعل العرضي بشع جعل ذلك الشيء بمعنى أن جعل القطع وإيجاده يلزم جعل الحجية ووجوب الاتباع بشع كما أن الزوجية مجمولة بالعرض بعين جعل الأربعة .

ولذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره ايضا

اى ولما ذكرنا من ان وجوب متابعة القطع ولزوم العمل على وفق علمه وكونه موجبا لتجز التكليف فيما اصاب وعذرا عند الحظاء تكون ذاتية له لاتناله يد التشريع اذلا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته ومنجعل بنفسه انقدح المنع عن تأثيره ايضا اذ لا يمكن شرعا سلب ما هو من لوازم الذات وعدم تغيير الذاتيات بقول الشارع الا ان يتبدل موضوعه فالقول بعدم كونه طريقا ولا يجب العمل على وفق علمه ولا يكون حجة لا يلزم منه تخلف الذاتى عن كونه ذاتيا مضافا الى ان منع الشارع عن تأثيره مسوجب لنقض الغرض لان غرضه وصول المكلف الى الحكم الواقعى وادراك مصلحته فبعد تحصيل الغرض بالعلم لو قال لا تعمل بعلمك لقال بخلاف غرضه ولا ينصور نقض الغرض الا فيمن لم يكن عالما بعواقب الامور وكسالت افعاله لاشتفاء نفسه وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

مع انه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وحقيقة فى صورة الأصابة

كما لا يخفى :

يعنى ان المكلف اذا قطع بوجوب شئى فان كان قطعه مصيباً فمع نهى الشارع عنه يلزم اجتماع الضدين حقيقة فانه حسب قطعه واجب وعلى حسب نهى الشارع عن العمل بعلمه حرام فكيف يجتمع الواجب والحرام فى شئى واحد وان كان قطعه مخطئاً لزم اجتماع الضدين

اعتقادا اذ لا يدعن به المكلف مع الاذعان بضده ومن المعلوم ان اجتماع الضدين ولو اعتقادا محال كاجتماع الضدين حقيقة :

ثم لا يذهب عليك ان التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصرف فعليا وما لم يصرف فعليا لم يكذب بل بلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة .

قد عرفت سابقا ان للحكم مراتب مرتبة الاقتضاء والمراد بها هي المصلحة التي تكون الاحكام مسببة عنها عند العدلية ومرتبة الانشاء وهي عبارة عن جعل قانون لصالح نظم امور المكلفين ومرتبة البعث والزجر وفعلية الحكم على المكلف وهي عبارة عن اعلام العباد بالحكم القانوني الانشائي بتبليغ الرسل وانزال الكتب ومرتبة التنجز وهي عبارة عن استحقاق العقوبة على الفعل او الترك وعدم كونه معذورا وما ذكرناه من ان القطع يجب اتباعه عقلا والوجدان يحكم باستحقاق العقوبة فانما هو فيما اذا تعلق القطع بالمرتبة الثالثة وهي ان تكون له بعث وزجر وفعلية الحكم من دون قيام الحجة عليه بحيث لو قامت الحجة عليه فيستحق العقوبة على مخالفته واما اذا تعلق بالمرتبة الثانية وهي مرتبة الانشاء فلا يستحق العقوبة على مخالفته

وان كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة

يعنى ربما يوجب الحكم مع عدم بلوغه الى مرتبة الفعلية استحقاق المثوبة على موافقته مع عدم استحقاق العقوبة على مخالفته لانه قد يكون المصلحة في الفعل ملزمة ولكن الوجوب انشائي نظرا الى عدم استعداد

المكلفين لتوجيه الخطاب الفعلي اليهم فربما يقتضى مصلحة التسهيل عدم البعث في برهة من الزمان وليس هناك مفسدة في الفعل أصلاً فحينئذ لا مانع في التفكيك بين المثوبة والعقوبة وإن موافقته توجب استحقاق المثوبة مع عدم استحقاق العقوبة على مخالفته

وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بامرو ولا نهى ولا مخالفته عن عمد بعضاً بل كان مما سكت الله عنه كما في الخبر فلا حظ وتدبر

روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أن الله حد حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسباً فلا تتكلفوها رحمة من الله عليكم ولكن قد عرفت من مطاوي كلماتنا أن تمام مراتب المنى عبده قدس سره من مراتب الحكم ليس من مراتبه بل الأحكام الواقعية كلها فعلية لكل المكلفين بعد تحقق الشرائط العامة غاية الأمر لا يتنجز عليهم على تقدير الجهل وقيام الحجة عليه يعنى لا يعاقب على ارتكابه بل هو معذور فيه فراجع فلا نعيده .

نعم في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل أشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين على ما يأتي تفصيله انشاء الله تعالى مع ما هو التحقيق في دفعه في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري فلانظر

أي مع بلوغه بهذه المرتبة من الفعلية مورد للوظائف المقررة شرعاً للجاهل من الأمارات والأصول الشرعية أشكال لزوم اجتماع الضدين لو تخالفاً والمثلين لو توافقاً على ما سيأتي في الجمع بين الحكم الواقعي

والظاهرى في اول بحث الظن انشاء الله تعالى فانتظر.

في مبحث التجري والانقياد

الأمر الثاني قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة في صورة الإصابة فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجري بمخالفته واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقه أو لا يوجب شيئا



اعلم ان التكلم في هذا المبحث أي في مسألة التجري يمكن ان يقع في مقامات الاول في المسئلة الكلامية وهي ان مخالفة القطع هل توجب استحقاق العقوبة لاجل التجري اذالم يكن القطع مطابقا للواقع وموافقه توجب استحقاق المثوبة لاجل انطباق الانقياد عليه ام لا الثاني في الاصولية وهي انه على فرض قبح التجري وحكم العقل باستحقاق فاعله الذم هل يؤثر قبحه في الفعل المتجرى به حتى يصير حراماً شرعياً لقاعدة الملازمة ام لا .

الثالث في الفقهية وهي ان مقطوع الحرمة حرام ام لا والانصب بمقامنا هو الاول لان كلامنا في القطع انما يكون في الحكم العقلي وفي المسئلة الاصولية واما المقام الاول فالحق استقلال العقل باستحقاق العقوبة على مخالفة القطع كحكمه باستحقاق المثوبة على موافقه وهو الذي اختاره المصنف و ادعى عليه الوجدان وقال .

الحق أنه لوجه شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته ودمه على تجرئه
وهتك حرمة لمولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزمه
على العصيان

حاصل الكلام ان التجرى عنوان يتحقق مع ارادة المخالفة كما
ان الانقياد يتحقق مع ارادة الموافقة وينطبق على الاول عنوان التجرى
والهتك والطغيان والخروج عن رسوم العبودية ومن المعلوم ان هذا كله
موجه للعقوبة والوجدان عليه شاهد وحاكم وعلى الثانى ينطبق عنوان
الانقياد والاطاعة والاقامة على رسوم العبودية وهذا كله موجبة للمثوبة
واليه اشار بقوله .



وصحة مثوبته ومدحه على اقامته بما هو قضية عبوديته من العزم على موافقته
والبناء على اطاعته

وبالجملة انه يستحق العقوبة على نفس التجرى ولو لم يصدر منه
فعل اذا وصل حد الجزم والعزم حيث ان التجرى كما عرفت هو عبارة
عن اهتاك حرمة المولى و اظهار النفاق والشقاق معه وهو موجب
للاستحقاق بحكم العقل السليم اذا صار العبد بصدد الاظهار واول مرتبة
الاظهار هو الجزم وهو اختياري لا مكان التأمل فى الصوارف والمواعظ
وكان له ان يتفكر فى عقوبة الله والنظر فى آيات الله حتى لا يجزم او
لا يعتنى بتبعاته فيجزم به وكذا العزم المترتب على الجزم فهو ايضاً
اختياري كالجزم بعينه ويصح العقوبة عليه .

واما قبل الجزم والعزم فلا يستحق العقوبة ولا المصوبة وان استحق المدح واللولم بمجرد حسن سريره وسوئها والحاصل ان التجري والانقياد يوجبان استحقاق العقوبة والمثوبة لتحقق ما يوجبانه فى المعصية والاطاعة الحقيقين فيهما بيان ذلك ان شرب الخمر الواقعى له عناوين ثلاثة الاول الشرب من حيث انه شرب وهو عنوانه الاول الثانى هو من حيث انه ترك مطلوب المولى الثالث هو من حيث انه اقدم على مخالفة المولى وعصيانه ومن الواضح ان مناط الاستحقاق للعقاب ليس هو الاول والالكان شرب كل مشروب يوجب ذلك ولا الثانى لان من شربها غفلة او نسيانا فقد حصل منه ترك مطلوب المولى مع انه لا يعاقب عليه فانه حصر المناط فى الثالث وهو بعينه موجود فى حق المتجرى حيث انه اقدم على المعصية وعزم على المخالفة وجزم على الطغيان

وان قلنا بانه لا يستحق مؤاخذته او مثوبته ما لم يعزم على المخالفة او الموافقة بمجرد سوء سريره او حسنهما وان كان مستحقاً للذم او المدح بما يستتبعانه كساير الصفات والاخلاق الذميمة او الحسنة

يعنى مجرد سوء السريرة وحسنها لا يوجب العقوبة ولا المثوبة وانما يوجبان مدحاً او ذماً بما فيه من الصفة الكامنة المستتمة لهما وان الذات المنتصفة به لا يستحق بذلك المثوبة ولا العقوبة وان استحق المدح او الذم كمدح اللؤلؤ على صفاتها وذم الخزرة على كدورتها والحاصل ان سوء السريرة وحسنها كساير الصفات والاخلاق الذميمة او الحسنة كالشجاعة والعجب والجود والبخل لا يوجب ثواباً ولا عقاباً ولكنها

تكون موجبة للمدح والذم

وبالجملة ما دامت فيه صفة كامة لا يستحق بها الامدحاً اولو ما وانما يستحق
الجزاء بالمشوبة او العقوبة مضافاً الى احدهما اذا صار بصدد الجرى على طبقها
والعمل على وفقها وجزم وعزم وذلك لعدم صحة مواخذته بمجرد سوء سريره
من دون ذلك وحسنهما معاً

فتحصل مما ذكرنا ان القبح الناشئ عن سوء السريرة وخبث
الباطن لا يستتبع استحقاق العقاب مادامت فيه صفة كامة كما ان الحسن
الناشئ عن حسنهما لا يوجب شيئاً من المشوبة ما دامت كذلك الا اذا
صار العبد بصدد الجرى على طبق تلك الصفة والعمل على وفقها حتى
وصل الى حد الجزم والعزم ولو لم يصدر منه فعل وذلك الذى ذكرناه
من عدم استحقاق العقوبة او المشوبة على مجرد سوء السريرة او حسنهما
لعدم صحة مواخذة العبد بمجرد سوء سريره من دون ان يصير بصدد الجرى
على طبق الصفة

وحسن المواخذة مع صبر ورته بصدد الجرى على وفقها وذلك
لان صفة الشقاوة وما يقابلها امر خارج عن الاختيار كما فى الخبر الشريف
السعيد سعيد فى بطن امه والشقى شقى فى بطن امه فلا يستحق العقاب
ولا الثواب على الامر الغير الاختيارى اذ هما تابعان للمقدور ولكن يستحق
المدح او الذم من حيث هو مع قطع النظر عن ترتيب استحقاق العقوبة
او المشوبة عليه وهذا واضح .

كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال فى مثل باب الاطاعة

والعصيان وما يستتبعان من استحقاق النيران او الجنان

حاصل ما افاده قدس سره في اثبات العقاب لمن اراد المخالفة واثبات الثواب لمن اراد الموافقة هو انطباق عنوان التجري واهتاك حرمة المولى والطغيان والخروج عن رسوم العبودية على الاول والوجدان شاهد على ان تلك العناوين موجبة للعقوبة وانطباق عنوان الانقياد والاقامة على رسوم العبودية الموجبان للثواب في الثاني والوجدان ايضاً عليه حاكم وشاهد ثم انك قد عرفت في صدر المبحث ان التكلم في التجري يقع في مقامات الاول في المسألة الكلامية وهي ان موافقة القطع هل توجب استحقاق المثوبة لاجل الانقياد ومخالفته هل توجب استحقاق العقوبة لاجل التجري اذالم يكن القطع مطابقاً للواقع اولا والذي اختاره المصنف في هذا المقام انه بوجبه مع صيرورة العبد بصدد التجري على طبقه والعمل على وفقه وعزم وجزم الثاني في المسألة الاصولية وهي انه على فرض قبح التجري وحكم العقل باستحقاق فاعله الذم هل يؤثر قبحه في الفعل المتجرى به حتى يصير حراماً شرعياً لقاعدة الملازمة ام لا واختار المصنف في هذا المقام طرف العدم بقوله .

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به او المنقاد به على ما هو عليه من الحسن او القبح والوجوب او الحرمة واقعاً بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة

اي وذلك الذي ذكرناه من كون التجري موجباً للعقاب

والانقياد موجبا للثواب مع بقاء فعل المتجرب به او المتقاده على ما هو عليه من الحسن او القبح كما كان قبل عروض عنوان التجري او الانقياد عليه من الحسن والقبح والوجوب والحرمة واقعاً بلا حدوث تفاوت في الفعل بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم الوجوبي او التحريمي وفي الصفة من الحسن او القبح وذلك لعدم امكان تغيير الفعل عما هو عليه بواسطة تعلق القطع به لما نجد من انفسنا من عدم تغيير الشئ عما هو عليه بمجرد القطع به اذ القطع بالقبح لا يكون في نظر العقل من العناوين المقبحة او مما يوجب المفاوضة للمولى و كذا القطع بالحسن لا يكون بنظر العقل من العناوين المحسنة او مما يوجب المحبوبة وعلى فرض صيرورته عنواناً لا يمكن استكشاف حكم الشارع يعني لا يمكن تعلق الحكم بالقطوع حين كونه كذلك للزوم الخلف حيث ان القاطع حين قطعه لا يرى الا الواقع فتصديقه الحكم المتعلق بالمجموع محتاج الى الالتفات بقطعه والتفاتاً الى قطعه مستلزم لارتفاع قطعه الاول و هو خلف اذ المفروض تعلق الحكم بالمقطوع حين كونه طريقاً غير ملتفت اليه وعلى فرض استكشاف حكم الشارع فلافائدة في الامر المولوى فيما نحن فيه .

حيث ان فائدته تحريك العبد نحو الفعل بحيث لولا لم يكن محرك ولا داع و المفروض ان الداعي هو حكم العقل بوجوب اتباع القطع موجود ولذلك نقول بان امر اطيعوا الله ارشادي حيث ان المريد للاطاعة ان كان له دواعي الاطاعة من اهلية الباري تعالى او الجنة او النار موجود فامر اطيعوا لا يكون داعياً ثانياً مضافاً الى استلزامه الدور او التسلسل

حيث ان تصديق كون هذا القطع وجهه عنوان للشئى وانه موضوع للحكم موقوف على تعلق قطع آخر اليه وهذا الاخر وان لم يكن وجهاً ايضاً لزم الترجيح بلامرجح وان كان وجهاً فتصديقه ايضاً يتوقف على قطع آخر وهكذا .

ومما ذكرنا ظهر انه على فرض قبح التجري وحكم العقل باستحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة لا يؤثر قبحه فى الفعل المتجرى به حتى يصير حراماً بقاعدة الملازمة فدعوى ان الفعل المتجرى به يكون قبيحاً ويستتبعه الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة واضحة الفساد .



ولا يغير حسنه او قبحه بجهة اصلا ضرورة ان القطع بالحسن او القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التى بها يكون الحسن والقبح عقلاً

اذ من الواضح ان القطع مرآة بوجوده الحقيقية للافعال بما فيها من المزايا والخواص وحقيقة المرآة ليست الا مجرد انكشاف المرئى بما فى كمونه من الاثار وتكون صفة الكاشفية فى طول المكشوف ولازمها عدم تغير المكشوف عما هو عليه من الحسن او القبح بمجرد تعلق القطع به والالزم انقلاب المرآة الى مرتبة المرئى وصيرورة المرآة مرئياً والقطع مقطوعاً مثلاً لو فرض تغير الماء المزعوم انه خمر للجهة المقبحة عما هو عليه من الحسن الى القبح بمجرد انطباق المقطوع عليه لزم انقلاب القطع الذى هو مرآة محض وكاشف بحث عن حقيقته الى رتبة المكشوف .

والحاصل ان الفعل الغير المنهى عنه واقعاً لم يكن مبغوضاً بمجرد

تعلق اعتقاد المكلف بمبغوضيته مع انه لم يكن مبغوضاً واقعاً بمعنى ان الواقع بما هو عليه ان كان حسناً او قبيحاً كان باقياً على حاله ومجرد تعلق القطع بكون هذا قبيحاً او مبغوضاً لا يغير الواقع لو كان حسناً اذ المفروض ان القطع تعلق بالواقع على ما هو عليه لانه غير الواقع فان قلت نعم ولكن ربما طريان عنوان على شئى يكون موجباً لحدوث حكم لهذا الشئى بملاحظة هذا العنوان كالكذب فان واقعه قبيح ولكن اذا طرء عليه عنوان النفع بصير حسناً وهذا واضح على مذهب من قال بان الحسن والقبح لیساً بذاتیین بل يختلف بالوجوه والاعتبار ومثل تمام وظائف الظاهرية فان البيئة واليد والظن والسوق تكون موجبة لاحداث حكم ظاهرى لموضوعاً بملاحظة كونها مظنوناً او قال به البيئة او غير ذلك مع ان واقعها كان باقياً بحالها فان ما قامت البيئة على حرمة يصير حراماً من جهة شهادة الشاهد ولو بالحرمة الظاهرية مع ان واقعه كان مباحاً مثلاً والقطع ايضاً كاحدها فيصير هذا المباح الواقعى حراماً بعنوان كونه مقطوعاً .

قلت اولاً ليس القطع مما يصير به الشئى مختلفاً فان المفروض انه طريق محض من دون ان يكون فيه خصوصية الاحيثار ارائمه عن متعلقه فحينئذ لا بد من ملاحظة متعلقه وخصوصياته من غير ملاحظة القطع والمفروض ان المتعلق لم يكن حراماً واقعاً فكيف يصير حراماً بعد تعلق القطع نعم يمكن ان يكون عنوان القطع سبباً لحسن شئى او قبحه ولكن هذا اذا كان جزءاً للموضوع على فرض قيام الدليل عليه بخلاف مانحن فيه لان كلامنا ليس على ذلك بل على فرض الطريقة .

واما باقى الوظائف فنلتزم فيها بان المصلحة انما تكون في نفس جعلها لان يكون عنوان الفطن او البنية موجبة لاحداث حكم ومما ذكرنا ظهر عدم اتصاف الفعل المتجرى به بحسن وقبح وان الواقع لا يغير عما هو عليه من الحسن والقبح .

ولاملاكم للمحبوبة والمبغوضة شرعاً ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضة والمحبوبة للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوباً او مبغوضاً له.

لانهما تدوران مدار الجهات المحسنة او المقبحة الكامنة في الافعال الخارجية وقد عرفت عدم تغييرها بمجرد تعلق القطع بها :

فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له ولو اعتقد العبد بانه عدوه وكذا قتل عدوه مع القطع بانه ابنه لا يخرج عن كونه محبوباً ابداً.

ومما يؤيد ما ذكرنا من بقاء الفعل المتجرى به او المنقاد به على ما هو عليه من الحسن والقبح والوجوب والحرمة واقعاً بل هو دليل على حدة هو ما اشار بقوله .

هذا مع ان الفعل المتجرى به او المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة او الوجوب لا يكون اختيارياً فان القاطع لا يقصده الا بما قطع الله عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارى الالى بل لا يكون غالباً بهذا العنوان معاً يلتفت اليه .

هذا كله مع ان الفعل المتجرى به او المنقاد به بما هو مقطوع
الحرمة او الوجوب لا يكون اختيارياً فان هذا العنوان غير ملتصق اليه
غالباً اذا قاطع لا يقصد الفعل كشرب ما يعتقد خمره الا بما قطع انه
عليه من عنوانه الواقعى الاستقلالى وهو عنوان انه خمر لا بعنوانه الطارى
الى اى عنوان انه شرب مقطوع الخمرية فاذا لم يكن هذا العنوان
اختياراً ملتصقاً اليه غالباً

فكيف يكون من جهات الحُسن او القبح عقلاً ومن مناطات الوجوب
او الحرمة شرعاً ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك الا اذا كانت اختيارية

والحاصل ان القطع بالقبح لا يكون فى نظر العقل من العناوين
المقبحة او مما يوجب المبعوضيه للمولى و لو سلمنا ذلك و قلنا بان
عنوان مقطوع المبعوضيه من العناوين الموجبة للقبح او المبعوضيه
الا انه فى المقام لا يصلح لذلك لكون المقطوع غير اختيارى للفاعل
المتجرى حيث ان القاطع بحرمة الخمر حين شربه لم يشربه بعنوان انه
مقطوع الخمرية بل بعنوان انه حرام فما صدر عنه المقطوع باختياره
لعدم الالتفات اليه فلا يكاد القطع بالقبح ان يكون صفتاً موجبة للقبح
وكذلك القطع بالحسن موجبة لذلك الا اذا كانت اختياريين وقد عرفت
عدم اختيارية المقطوع بما هو مقطوع لعدم الالتفات اليه واذا لم يكن
اختيارياً فكيف يكون قبيحاً او حسناً عقلاً او واجباً ومحرم شرعاً وكل
منها مشروط بالاختيار .

ان قلت اذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع وهل كان العقاب عليها الاعقابا على ما ليس بالاختيار

حاصله انه اذا لم يكن عنوان مقطوع المفاوضية من العناوين الموجبة للقبح او المفاوضية لكونه غير اختيارى للفاعل المتجرى بل قد لا يكون ملتفتاً اليه فلا وجه لاستحقاق العقاب على مخالفة القطع فهل كان العقاب عليه الاعقابا على ما ليس بالاختيار .

قلت العقاب انما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان لأعلى الفعل الصادر بهذا العنوان بالاختيار

وحاصل جوابه عن السؤال ان العقاب لا يكون على الفعل الصادر بعنوان انه مقطوع الحرمة حتى يقال بان القاطع بحرمة الخمر حين شربه لم يشربه بعنوان انه مقطوع الحرمة .

بل يشربه بعنوان انه حرام فما صدر عنه المقطوع باختيار منه بل هو غالباً يكون مما لا يلتفت اليه بل العقاب يكون على القصد والعزم على الطغيان لأعلى الفعل الغير الاختيارى .

ان قلت ان القصد والعزم انما يكون من مبادئ الاختيار وهى ليست باختيارية والاتسلسل

حاصله ان القصد والعزم انما يكونان من مقدمات اختيار الفعل لان الفعل الاختيارى المتعلق به التكليف لا بد وان يصدر من مبادئه من

التصور اولا والميل ثانياً والجزم ثالثاً والعزم رابعاً والارادة خامساً .
ومن المعلوم ان مبادئ الاختيار ومقدماته لانكون اختيارية
فان اختيارية الافعال تكون بها فلو كانت هى اختيارية لكانت بمقدمات
اخرى فيتسلسل فاذا كانت مقدمات الاختيار غير اختيارية فلا بد ان
لا يكون العقاب على القصد والعزم .

قلت مضافاً الى ان الاختيار وان لم يكن بالاختيار الآن بعض مبادئه
غالباً يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عذمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه
من تبعه العقوبة واللوم والمذمة .

يعنى ان الفعل الاختيارى وان لم يكن جميع مبادئه ومقدماته
بالاختيار الا ان بعض مبادئه وهو الجزم والعزم فيه اختياريان فحينئذ
تكون صحة العقوبة على الارادة الغير الاختيارية من جهة اختيارية هاتين
المقدمتين توضيح ذلك : ان الفعل الاختيارى مسبوق بمقدمات .

الاول حضور المراد فى الذهن ثم الميل النفسانى ثم الجزم وهو
حكم القلب بما ينبغى صدورده ثم العزم وهو مرتبة الميل التى قبل الشوق
المؤكد وهذه المقدمات اذا وجدت كان الفعل اختيارياً وهى وان
لم تكن كلها اختيارية كحضوره فى الذهن وكذا الميل الا ان الجزم
امرا اختيارى وكذا العزم المترتب على الجزم لجواز التأمل فيما يترتب
على الفعل والتدبر فى عواقبه وتبعاته حتى لا يجزم او لا يعنى بتبعاته
فيجزم به .

فالعقاب من اثار الجزم لكونه اختيارياً فلا يستلزم القول باناطة
استحقاق الثواب والعقاب بما هو خارج عن الاختيار هذا اذا قلنا

بان العقاب لابد ان يكون على الامر الاختيارى
واما ان قلنا بان العقاب والثواب من تبعات الافعال الناشئة عن
حسن سريرة العبد وسوئها اللذان الناشئان عن نقص الذات وكماله وهما
مجمولان بالجعل البسيط لا التأليف .

فبصح حينئذ العقوبة والمثوبة ولو كان الجزم خارجاً عن
الاختيار فحقيقة العقوبة والمثوبة ليست الاسنخية هذا الذات مع ذلك
وسنخية الاخر مع الاخر بمعنى ان ذات هذا الشخص مقتضية للقرب
بالمبدء وذات الاخر مقتضية للبعد عنه وبهذا اشار بقوله .

يمكن ان يقال ان حسن المواخذه والعقوبة انما يكون من تبعه بعده عن
سيده بتجربه عليه كما كان من تبعته بالعصيان فى صورة المصادفة فكما انه بوجوب
البعد عنه كذلك لا غرو فى ان يوجب حسن العقوبة فانه وان لم يكن باختياره الا انه
بسوء سريره وخيب باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وامكاناً

حاصل جوابه قدس سره هو منع قبح العقاب على الامر الغير
الاختيارى مطلقاً حتى اذا كان منتهياً الى نفس العبد وكمون ذاته فاذا
انتهى الامر اليه فلا قبح ولولم يكن فى البين امر اختيارى .
وذلك لان حسن العقوبة معلول للبعد عن المولى والموجب للبعد
قد يكون بعصيان حقيقى وفى صورة الاصابة وقد يكون بتجربه عليه
وهناك حرمة وارادة مخالفته فكما ان العصيان فى صورة المصادفة
يوجب بعد العبد عن سيده الموجب للعقاب كذلك لا عجب فى ان
يوجب التجرى العهد والبعد يوجب استحقاق العقاب فحينئذ وان لم
يكن باختياره الا ان العقاب ناشئة عن سوء سريره وخيب باطنه بحسب

نقصانه واقتضاء استعداده ذاتا وامكانا يعني ان سوء السريرة ناش عن
النقصان واقتضاء استعداده الذاتي، وامكاناً عطف تفسير على قوله ذاتاً .

واذا انتهى الامر اليه يرتفع الاشكال وينقطع السؤال بلم فان الذاتيات
ضرورية الثبوت للذات

يعنى فاذا انتهى الامر الى الذاتي يرتفع الاشكال بانه لو كانت
الارادة غير اختيارية لزم كون العقاب على الامر الغير الاختيارى وان
كانت الارادة اختيارية لزم التسلسل اذا العقاب على ما هو من قبل الذات غير
قبيح فامر العقاب بالاخرة ينتهى الى الذات .

لان حسن العقوبة معلول للبعدو البعد معلول للتجري وهو ارادة
المخالفة والتجري معلول عن العزم والعزم معلول عن الجزم والجزم
معلول عن الميل الى القبح والميل معلول عن الشقاوة المعبر عنها بسوء
السريرة المعلولة عن خصوص ذاته وينقطع السؤال بلم فان الذاتيات
ضرورية الثبوت للذات

وكذا الحال في الكفر والعصيان الحقيقيان فانهما ايضا منتهيان
الى الذات .

وبذلك ايضا ينقطع السؤال عن انه لم يختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان
والمطيع والمؤمن الاطاعة والايمان

اى بما ذكرناه في باب التجري من انتهاء الامر الى الذاتي ايضا
ينقطع السؤال عن انه لم يختار الكافر الكفر والعاصي العصيان والمطيع

الاطاعة والمؤمن الايمان ؟

حيث انه سؤال عن الذاتي والذاتي لا يعقل فحينئذ لا مجال للسؤال اصلا فان السؤال عن الكافر لم يختار الكفر والمعاصي لم يختار العصيان والمطيع لم يختار الطاعة والمؤمن لم يختار الايمان يساوق السؤال عن ان الحمار لم يكون ناهقا والانسان لم يكون ناطقا وبهذا اشار بقوله

فانه يساوق السؤال عن ان الحمار لم يكون ناهقا والانسان لم يكون ناطقا وبالجمله تفاوت افراد الانسان في القرب منه جل شانه وعظمت كبريائه والعباد عنه سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودرجاتها وموجب لتفاوتها في نيل في الشفاعه وعدمها وتفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتيا والذاتي لا يعقل ان قلت على هذا فلا فائدة في بعث الرسل واتزال الكتب والوعظ والانذار

مركز تحقيقات كميونر علوم اسلامی

حاصله لو كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان من تبعات الذات ومقتضياته فاي فائدة للتكليف بالطاعات والنهي عن السيئات وبعث الرسل والانبياء بالمعجزات والابيات اذا المومن والمطيع بومن بنفسه ويطيع .

قلت ذلك لينتفع به من حسنت سريره وطابت طينته لتكمل به نفسه ويخلص

مع ربه انسه

حاصله ان الخصوصية الذاتية ليست علة تامه بالنسبة الى استحقاق الثوبة والعقوبة فهي من قبيل المقنضي وح يكون فائدة البعث والانذار والوعظ والارشاد في من حسنت سريره ووصله الى كماله حتى يحصل

له استحقاق الجنة ودرجاتها.

ما كنا لننتهي لولا ان هدينا الله قال الله تبارك وتعالى فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين وليكون حجة على من سالت سريره وخبث طينته

اي وفيمن خبث طينته اتمام الحجة عليه حتى لا يقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا من قبل ان نذل ونخزى ولم ذلك

ليهك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة كيلا يكون للناس على الله حجة بل كان له حجة بالغة ولا يخفى ان في الآيات والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان

اما الآيات مثل قوله جل ذكره ولا تقف ما ليس به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان مسئولاً وقوله تعالى ولا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم

وقوله تعالى ولا تكنموا الشهادة و من يكتنمها فانه آثم قلبه . وقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما اخطأتم ولكن ما تعمدت قلوبكم .

واما الاخبار فقد ذكرها الشيخ رحمه في بحث التجري ومنها ما رواه في الفقيه وغيره القضاة اربعة ثلاثة في النار واحد الى الجنة قاض قضى بالباطل وهو يعلم انه باطل فهذا في النار قاض قضى بالحق وهو لا يعلم انه الحق فهذا في النار قاض قضى بالباطل وهو لا يعلم انه باطل

فهذا فى النار وقاضى قضى بالحق وهو يعلم انه حق فهذا فى الجنة فان القسم الثالث متجر فى الحقيقة جزماً وقطعاً .

ومثل قوله (ص) نية الكافر شر من عمله وقوله انما يحشر الناس على نياتهم .

وماورد من تعليل خلود اهل النار فى النار وخلود اهل الجنة فى الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا فى الدنيا .

وماورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول فى النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه .

وماورد فى العقاب على بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشى لسعاية المؤمن وغير ذلك من الادلة الشاهدة على صحة ما حكم به الوجدان .

الحاكم على الاطلاق فى باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة ومعه لاجابة الى ما استدل على استحقاق المتجرى للعقاب بما حاصله
انه لولا مع استحقاق العاصى له يلزم اناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته واختياره

حاصله انه مع ان فى الايات و الروايات شهادة على صحة العقوبة على ما حكم به الوجدان لاجابة الى ما استدل به بعض الاعظم على الاستحقاق المتجرى للعقاب بما حاصله .
انه لولا استحقاق المتجرى للعقاب يلزم اناطة استحقاق العقوبة

بما هو الخارج عن الاختيار بدهة ان اتفاق المصادفة خارج عن تحت قدرته ولا آتية من قبل المكلف .

ومحصل ما يستفاد من كلامه على ما حكى عنه هو انه اذا فرضنا شخصين قطع احدهما بكون مايع معين خمر او قطع الاخر بكون مايع آخر كذلك فشر باهما فانفق مصادفة احدهما للواقع دون الاخر فاما ان يستحقا العقاب وهو المطلوب او لا يستحقان اصلا فيلزم عدم استحقاق العاصي للعقاب وهو فاسد او يستحق من خالف قطعه فقط دون من وافق قطعه مع الواقع وفساده اوضح او يستحق من صادف قطعه الواقع دون الاخر فيلزم اناطة استحقاق العقاب بالامر الغير الاختياري وهو اتفاق المصادفة وهو ممتنع جداً .

فتعين الاول وهو الاستحقاق للعقاب مطلقا صادف ام لم يصادف مع ان هذا الاستدلال باطل وفساده من اصله وقد اشار الى بطلانه وفساده بقوله .

مركز تحقيق كميتر علوم اسلامی

مع بطلانه وفساده اذ للحضم ان يقول بان استحقاق العاصي دونه انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه وهو مخالفته عن عمد واختيار وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته اصلا ولو بالاختيار

حاصله ان اختيار الشق الرابع وهو استحقاق العقوبة لمن صادف قطعه الواقع دون من لم يصادف لا يستلزم اناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار .

فان استحقاق من صادف انما هو لتحقق سببه وهو المخالفة عن عمد واختيار دون من لم يصادف لعدم تحقق سبب الاستحقاق فيه .

لان السبب في الاستحقاق هو الاتيان بالمنهى عنه في اعتقاد
الفاعل مع المصادفة ومصادفة قطعه مع الواقع وان كانت غير اختيارية
الا ان الامر الغير الاختباري دخیل في العقاب لا بمعنى ان العلة التامة
في العقاب الامر الغير الاختباري والممنوع هو الثاني دون الاول .
فمنشاء العقاب هو المخالفة وهي الاختيارية غاية الامر ان من جملة
مقدماتها مصادفة القطع مع الواقع لان منشاء العقاب هو نفس المصادفة
ليس الاحتی يلزم منه اللازم الباطل فيلزم الخصم باستحقاق العاصي
دون المنجری ويمكنه التفكيك بين العاصي والمتجری واما استحقاق
العاصي فلمخالفته عن عمد واما عدم استحقاق المتجری فلعدم مخالفته
اصلا ولو عن غير عمد

نعم هذا كله فيما اذا كان الخطأ في الحكم مثل ما لو اعتقد ان
شرب الماء حرام فشربه فان شرب الماء صادر منه بالاختيار فحينئذ
قد صدر منه الفعل ولم يصدر منه مخالفة لعدم مصادفة قطعه مع الواقع
واما اذا كان الخطأ في الموضوع مثل ما اذا اعتقد ان الماء الخارجي
خمر وشربه بهذا الاعتقاد ثم تبين انه لم يكن بخمر بل كان ماء فحينئذ
مضافاً الى عدم صدور مخالفة منه عدم صدور فعل منه ايضاً لانه قد شرب
الماء ولم يقصده وقصد الخمر ولم يشربه ما قصد لم يقع وما وقع لم
يقصد واليه اشار بقوله .

بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار كما في التجري بارتكاب
ما قطع عنه من مصاديق الحرام كما اذا قطع مثلاً بان ما يباع خمر مع انه لم يكن بالخمر
فيحتاج الى اثبات ان المخالفة الاعتقادية سبب كالتواقعية الاختيارية كما عرفت

بما لا مزيد عليه

والحاصل ان اختيار الشق الاخير وهو استحقاق من صادف قطعه الواقع لا يستلزم اللازم المحال ، وهو انطقة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ، فيحتاج المستدل الى اثبات ان المخالفة الاعتقادية اى التجزى هى سبب كالمواقعية الاختيارية وهى المعصية

ثم لا يذهب عليك أنه ليس فى المعصية الحقيقة المنشأ واحد لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم مع ضرورة ان المعصية الواحدة لا توجب الا عقوبة واحدة

والمتوهم صاحب الفصول ره فى بحث مقدمة الواجب قال ان التحقيق ان التجزى على المعصية معصية ايضا لكنه ان صادفها تداخلا وعدا معصية واحدة ولعله ره اضطر الى القول بالتداخل فى صورة المصادفة من جهة حكم العقل بان تعدد السبب اى التجزى ومعصية الواقعية يوجبان تعدد المسبب اى العقاب وبين ما وقع الضرورة من المذهب والاجماع عليه من كون العقاب هنا واحد وان المعصية الواحدة لا توجب الا عقوبة واحدة .

كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى

حاصله انه لا وجه لاستحقاق العقابين المتداخلين بعد اتحاد المنشأ وهو هتك واحد على تقدير استحقاقهما لا وجه لتداخلهما اذ لا معنى

لتدأخلهما بعدما كان كل منهما سبباً مستقلاً للزوم الخلف .

ولأمنشاء لتوهمه الأبدية أنه ليس في معصية واحدة الأعقوبة واحدة .

أي ولا منشأ لتوهم التداخل الاما وقع الضرورة من المذهب
من كون العقاب هنا واحد .

مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بشحو الان عن وحدة السبب

بمعنى انه لو التفت الى ذلك ألزم بوحدة منشأ العقاب وهو هتك
واحد لا القول بتعدد مع التداخل نعم يمكن ان يقال انتصاراً له ان هتك
حرمة المولى مقولة بالتشكيك يختلف شدة وضعفاً و به يختلف اثره من
العقاب الشديد والضعيف فالتجري المصادف لشدة هتك من غيره ولهذا
كان فرق عرفاً بين من قطع بان هذا عدو للمولى فتجري ولم يقتله فبان انه
ابنه وبين من قطع بان هذا ابن المولى وقتله ثم بان انه ابنه ايضاً ولكن فيه
مضافاً الى انه توجه بما لا يرضى صاحبه ان الهتك بما هو هتك لا فرق فيه
في خصوصيات السوارد وما ترى من الفرق في الموارد عرفاً فاما هو من
جهة مطابقة الفعل مع الاغراض الشخصية و عدم مطابقته معها لا من
جهة الهتك بما هو هتك وهذه الاغراض غالباً ناشئة عن مشنهيات
النفس تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فلا وجه لما ذكره صاحب الفصول
رفع مقامه .

في اقسام القطع

الامر الثالث انه قد عرفت ان القطع بالتكليف اخطاء واصاب يوجب عقلا
استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب من دون ان يؤخذ شرعاً في خطاب

بمعنى ان جميع ما ذكرناه سابقاً من الاحكام انما هو للقطع
الطريقى فهو ما لا يؤخذ في موضوع الحكم الشرعى بل هو محض حكم
العقلى من دون ان يستتبع حكماً شرعياً مولوباً لعدم ملاك مولوية
الطلب هاهنا .



وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه

تفصيل ذلك ان القطع قد يكون طريقاً صرفاً الى الواقع وقد يكون
جزءاً للموضوع اما الاول فهو ما لا يؤخذ في موضوع الحكم الشرعى
والثانى ما يؤخذ في موضوع الحكم الشرعى كما فرضنا ان الشارع
رتب على الخمر المعلوم بوصف كونه معلوماً فدخل العلم في الموضوع
انما كان من الشرع يعنى انه جعله جزءاً لموضوع حكمه ثم ان القطع
المأخوذ في الموضوع تارة يكون تمام الموضوع واخرى يكون جزءاً
للموضوع والجزء الاخر هو الواقع الذى تعاقبه القطع وهو اى القطع
الذى كان جزءاً للموضوع بحسب الشرع باقسامه يتصور على قسمين
الاول ان يجعل جزءاً للموضوع باعتبار انكشافه بمعنى ان المحلوظ
بالذات هو انكشافه والثانى ان يجعله باعتبار كونه صفة خاصة مقابل

الشک او الظن جزءهاله و قد يكون القطع تمام الموضوع شرعاً و عقلاً
ولکل منها آثار و احکام و اما القطع اذا کان طریقاً محضاً فلا یفرق بین
خصوصياته من حيث القاطع و المقطوع به و اسبابه و ازماته اذ المفروض
انه طریق و لا خصوصية فيه فالمراد ان مقتضاه فاذ حصل من ای وجه
کان فهو حجة و یرتب علیه احکام منعلقة و لا يجوز للشارع ان ینهی عن
العمل به لانه مستلزم للتناقض حيث ان البول نجس و اقماً و يجب الاجتناب
عنه و اقماً .

و المفروض ان القاطع قد علم به و ینجز علیه الحكم بمقتضى علمه
فحكم الشارع بانه لا تعمل بعلمک اما ان يرجع بان علمک ليس بعلم او
ان البول ليس حکمه النجاسة و وجوب الاجتناب او ان الحكم لم یکن
منجزاً علیک مع العلم او ان الفرض ليس العمل على الحكم المنجز
والکل باطل اما الاول فواضح اما الثاني و الثالث فلان المفروض
ان الحكم هو هذا لا غیر و الحكم ایضاً کان منجزاً بحکم العقل .

و اما الرابع فلان المفروض منه كذلك غالباً بل فی کل الاحکام
غالباً كما فی الاوامر الامتناعية فثبت ان حکمه بعدم وجوب الاجتناب
مستلزم للتناقض او نقضاً للقرض و کل منهما باطل و اما اذا کان جزءاً
للموضوع فیصح ان یتصرف فيه الشارع لا بمعنى تصرفه فی الانکشاف
بعد حصوله بل یتصرف فی اسبابه بمعنى ان یقول ان الخمر المعلوم من
طریق خاص فهو حرام لا من ای طریق کان .

لایمائله ولا یضاده كما اذا ورد مثلاً فی الخطاب انه اذا قطعت بوجوب

شیئی یجب علیک التصدیق بکذا

حاصله انه قد يؤخذ القطع في موضوع حكم بخالف متعلقه فهو من الصور الصحيحة للقطع الموضوعي لا بمثاله بحيث يكون العلم بوجوب الصلوة مثلاً موضوعاً لوجوب الصلوة ثانياً فلو قال اذا قطعت بوجوب الصلوة وجب عليك الصلوة كان حكم القطع مثل حكم متعلق القطع فانه ممتنع لانه من اجتماع المثلين ولا يضاذه فلو قال اذا قطعت بوجوب الصلوة حرمت عليك الصلوة كان حكم القطع مضاداً لحكم متعلق القطع فانه ايضاً يمتنع لانه من اجتماع الضدين واما اذا ورد في خطاب انه اذا قطعت بوجوب شيئى يجب عليك التصديق بكذا فقد اخذ القطع موضوعاً لوجوب الصدقة التي يخالف الحكم الذي تعلق به القطع وهو وجوب الشيئى ثم القطع الذي اخذ موضوعاً .

تارة بنحو يكون تمام الموضوع بان يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو اخطاء موجباً لذلك و اخرى بنحو يكون جزءه وقيدده بان يكون القطع به في خصوص ما اصاب موجباً له و في كل منهما يؤخذ طوراً بما هو كاشف وحاك عن متعلقه و آخر بما هو صفة خاصة للقاطع او المقطوع به

محصله ان المأخوذ في الموضوع تارة يكون مطلق القطع ولو كان مخطئاً فيكون الموضوع في هذا القسم هو مطلق انكشاف الواقع سواء طابقه ام خالفه و تارة يكون خصوص المصيب منه فالموضوع في هذا القسم يكون هو الواقع المنكشف لا مطلق الانكشاف و كل من قسمي القطع الموضوعي تارة يؤخذ بما هو كاشف وحاك عن متعلقه و مرآة له و تارة يؤخذ بما هو صفة خاصة للقاطع كساير الصفات النفسانية من البخل والجود والشجاعة او المقطوع كساير اوصافه مثل

السواد والبياض وامثال ذلك .

وذلك لان القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً للغيره صح ان يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه او اعتبار خصوصية اخرى فيه معها

حاصله ان القطع لما كان من الصفات الحقيقية فهي الصفات المتصلة التي تكون في قبال الصفات الانتزاعية الاعتبارية مما ليس بعذائة شبيهة في الخارج سوى منشاء انتزاعه ذات الاضافة وهو الصفات الحقيقية التي يحتاج الى طرف آخر كالعلم في قبال الصفات الحقيقية التي لا يحتاج الى ذلك من الصفات القائمة بالنفس من دون حاجة الى طرف آخر .

ولذا كان نور النفس فيكون حقيقة من الحقائق الموجودة في الخارج ونور الغير فيكون مضافاً الى الغير صح ان يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه وهو عدم وقوع نظر الجاعل الى جهة كاشفاته والا فجهة الكاشفة لا يعقل انفكاكها عن العلم لاستلزامه استواء حالتي العلم والجهل او اعتبار خصوصية اخرى في الموضوع مع هذه الصفة الخاصة من كونه من سبب خاص او شخص مخصوص .

كما صح ان يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه فيكون اقسامه اربعة مضافاً الى ما هو طريق محض عقلا غير ما خوذ في الموضوع شرعاً

وملخص الكلام فيه هو ان القطع قد يكون طريقاً محضاً ولا يؤخذ

في لسان الدليل موضوعاً للحكم اصلاً كما هو الحال في اغلب التكليف الشرعية التي لا تدخل للقطع في ثبوتها اصلاً ولكنها بمرتبعة من الفعلية لو علم بها التنجيزت هي بسببه وقد يكون مأخوذاً في الموضوع .
 و ما كان مأخوذاً في الموضوع تارة يكون تمام الموضوع بمعنى ان يكون القطع موضوعاً للحكم ولو كان مخطئاً وتارة يكون جزءاً للموضوع بمعنى ان يكون خصوص المصيب منه موضوعاً له وكل منهما تارة يكون مأخوذاً بما هو طريق وكاشف عن الواقع واخرى بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة للقاطـع او المقطوع به بابقاء جهة كشفه فيصير المجموع خمسة اقسام ثم قد عرفت منا ان معنى الغاء جهة كشف العلم هو عدم وقوع نظر الجاعل الى جهة كاشفيتها والافجـهة الكاشفية لا يمكن انفـاكها عن العلم فتدبر جيداً .

في قيام الامارات والاصول مقام القطع

ثم لأريب في قيام الطرق والامارات المعتبرة بدليل حجبتها واعتبارها

مقام هذا القسم

اي ما هو طريق محض : اذ من جملة احكام القطع الطريقي المحض قيام الاماره وبعض الاصول مقامه ويستفاد ذلك من دليل اعتبار الامارة من دون احتياج الى دلائل آخر حيث ان مفاد دليل الاعتبار تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع في الاثار المرتبة عليه شرعاً والمفروض ان في القطع الطريقي كان الاثر لنفس الواقع وقد عرفت ان اثره هو منجزيته للواقع على تقدير المصادفة وكونه

عذراً على تقدير المخالفة فاذا قام الدليل على حجبة شيء كان ما قام عليه بمنزلة الواقع ولا ريب في ان ما هو بمنزلة الواقع كالقطع بالواقع في كونه عذراً عند الخطاء ومنجزاً عند الاصابة وهذا هو الوجه في ترتيب آثاره عليها بادلة حجبتها وهذا مما لا ريب فيه .

كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الاقسام .

حاصله انه لا اشكال في عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية لعدم ترتيب الاثر على الواقع من حيث هو بل عليه مع خصوصية كذائية وبالامارة لا تثبت الخصوصية وبعبارة اخرى تنزيل الظن منزلة القطع المأخوذ على نحو الصفتية من قبيل تنزيل المباین حيث ان مفاد ادلة حجبة الامارات انما اقتضت كون الطريق والامارة منزلة القطع في الحجبة والطريقة الى الواقع بمعنى الغاء احتمال الخلاف وتنزيل مؤداها منزلة الواقع وترتيب ما للواقع المكشوف من الآثار على المؤدى وليس الامر كذلك في القطع الموضوعي على نحو الصفتية اذ المفروض ان الاثر الشرعي مترتب على المقطوع بما هو مقطوع لا للواقع فلا معنى لكون هذا القطع منجزاً للواقع حتى يقوم مقامه الظن المعبر في ترتيب الآثار .

بل لا بد من دليل آخر على التنزيل فان قضية الحجبة والاعتبار ترتيبها للقطع بما هو حجة من الآثار لانه بما هو وصفه و موضوع ضرورة انه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات .

حاصله ان مقتضى دليل الحجية والاعتبار ليس الامجرد ترتيب ما للقطع بما هو حجة وطريق من الاثار الذي ذكرناه من كونه موجباً للتجزع عند الاصابة و كونه عذراً عند العطاء لا ترتيب ما للقطع بما هو صفة خاصة وموضوع لحكم لما عرفت من ان معنى قيام الامارة مقام القطع ثبوت آثار القطع على الامارة بدليل حجيتها مقامه واذالم يكن دليل حجية الامارة متكفلاً لترتيب آثار القطع على الامارة كيف تكون قائمة مقامه اذ لا يستفاد من الدليل كصدق العادل او الغ احتمال الخلاف مثلاً لا تنزيل الامارة منزلة القطع بما انه ملحوظ طريقاً الى متعلقه وجعل مؤداها منزلة الواقع وكان القطع من هذه الجهة كسابر الموضوعات والصفات فلا بد من دليل آخر دال على تنزيلها منزله .

ومنه قد انقدح عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الكشف

مركز تحقيقات كميونر علوم اسلامی

اي ومما ذكرنا من ان دليل الحجية لم يكن متكفلاً لترتيب آثار القطع على الامارة حيث ان غاية ما يستفاد من الدليل هو تنزيل الامارة منزلة القطع بما انه ملحوظ طريقاً الى متعلقه الراجع الى جعل مؤداها منزلة الواقع لا غير ان قدح عدم قيام الامارات بدليل حجيتها مقام ما اخذ في الموضوع تماماً او قيداً او جزءاً على نحو الكشف ايضاً بيان ذلك ان انكشاف العلم اذا كان جزء للموضوع كان معناه ان للواقع من حيث هو له آثار ومن حيث كونه منكشفاً له آثار ايضاً فاذا قطع يكون شبيهاً مبغوضاً للمولى فآثره من حيث الانكشاف وجوب الاحتراز عنه ومن حيث هو آثره عدم وجوب الاجتناب عنه بل يجب اتيانه لو انكشف انه كان واجباً فدليل الاعتبار اما ان ينزل الامارة مقام نفس العلم او ينزل

مؤداها منزلة المعلوم فلازم الاول ترتيب آثار المعلوم على المؤدى كما
ان لازم الثانى ترتيب آثار العلم على نفس الامارة او ينزل الامارة و
مؤداها منزلة العلم والمعلوم ومعناه ترتيب آثار العلم والمعلوم على
الامارة ومؤداها اما الاول والثانى خلاف المقصود لان المقصود
ترتيب العلم والمعلوم على الامارة ومؤداها .

و اما الثالث فان كان الدليل على التنزيل متعدداً بان ينزل
احدهما نفس الامارة مقام العلم والثانى مؤداها منزلة الواقع المعلوم
فلاشكال فى قيام الامارات منزلة هذا العلم كما لا اشكال ايضاً اذا
كان بين كلا الاثرين قدر مشترك ومفهوم جامع فيكفى (ح) تنزيل واحد
فى كليهما وكذا اذا كان دليل التنزيل حاكياً عن التنزيل الذى وقع قبل هذا
الدليل و(ح) فيمكن ان يكون دليل واحد كاشفاً ومجزأ عن التنزيلين .
واما اذا لم يكن الامر كذلك كما هو المفروض حيث ان الدليل
ليس الاشئنى واحد وهو قوله صدق العال او الغ احتمال الخلاف
وليس حاكياً عن التنزيل المسبوق اذ به ينشاء التنزيل وليس ايضاً جامع
مفهوم بينهما لان آثار احدهما لا تدخل بآثار الاخر فح لا يمكن ان يكون
الدليل الواحد متكفلاً لكلا التنزيلين .

توضيحه انه لا بد فى التنزيل من اللحاظ ولحاظ المتزل والمتزل
عليه وما هو مصحح التنزيل من الاثار ومن المعلوم ان فى تنزيل الامارة
بماهى حاكية الراجع فى الحقيقة الى تنزيل المؤدى منزلة الواقع كان
لحاظ المتعلق بالمتزل وهو الامارة والمتزل عليه وهو القطع لحاظاً
آلياً وفى تنزيل الامارة منزلة نفس القطع كان لحاظ المتعلق بهما

لحاظا استقلالياً .

ولا يتصور لحاظ خارجي جامع بين اللحاظين الامفهوم للحاظ وهو لا ينفعنا فاذا كان انشاء الجعل واحدا كما هو المفروض وهو قوله مثلا صدق العادل فليس فيه الا لحاظ واحد والواحد لا يصير اثنين فلا بد من القول بان دليل التنزيل لا يتكفل بالتنزيل واحد وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع لانه القدر المتيقن من جعل الامارة واما تنزيل الامارة منزلة القطع في الموضوع فلا .

نعم لو كان في الواقع تنزيلا ن اخبر الشارع عنهما بلفظ يشملهما او بقرينة يعين ذلك مثل مقدمات الحكمة فلا بأس به لكن المفروض ان دليل الاعتبار ليس في مقام الاخبار بل في مقام الانشاء وليس لنا دليل آخر غيره ليحكمي عن التنزيلين .

فان قلت سلمنا ان دليل الاعتبار كان ناظرا الى تنزيل واحد الا انه يدل على تنزيل المؤدى منزلة المعلوم فيدل على ان الخمر اعم من ان يكون خمراً واقعاً او خمراً اخبر به العادل فاذا ثبت هذا الجزء بالامارة ثبت جزؤه الاخر وهو كونه معلوماً بالوجدان حيث انه بعد العلم بحجية الامارة وانها حجة شرعاً نقطع بان هذا خمراً واقعاً واما خمريته فلقيام الامارة عليه واما كونه معلوماً فمن جهة العلم بحجية الامارة وهذا نظير استصحاب الكرية حيث انه بعد الشك في كرية الماء المسبوق بالكرية نستصحب كرية الماء فنحترز احدا جزائه وهو الكرية بالاستصحاب وجزؤه الاخر وهو ماء كرى بالوجدان فيترتب عليه الكرية من الطهارة وغيرها .

قلت هذا مغالطة محضة لانه فرق بين العلم بالخمرية والعلم بحجية
الامارة التي دلت على الخمرية والموضوع في مانحن فيه هو الاول
ومعلوم ان العلم بحجية الامارة لا يصير هذا الموضوع معلوم الخمرية
بعدان فرضنا عدم تنزيل الامارة منزلة العلم .

فالتحقيق في الجواب ان يقال ان الشارع اذا قل نزلت مؤدى
الامارة منزلة المعلوم كان لازمه قهراً تنزيل الامارة ايضاً منزلة العلم
والابقع تنزيله لغواً حيث انه لا اثر في تنزيل المؤدى من دون تنزيل
نفس الامارة وليس هذا من جهة الملاحظين بل من جهة لحاظ واحد
وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع الا ان تنزيله من دون تنزيل نفس الامارة
لما يقع لغواً فلا بد من تنزيل الامارة ايضاً مقام العلم .

وبالجملة ان الامارة لا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع
على نحو الطريقة والكشف بعين الوجه المتقدم في قيامها مقام القطع
المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية من انه يتوقف على ان يكون
دليل حجية الامارة متعرضاً لتنزيلها منزلة القطع ملحوظاً في نفسه .
وقد بينالك مفصلاً ان دليل الحجية ليس كذلك بل لا يتعرض
الالقيامها مقام القطع بما انه ملحوظ طريقاً الى الواقع فيكون التنزيل
راجعاً في الحقيقة الى تنزيل مؤداها منزلة الواقع فقط لانه القدر المتيقن
من دليل التنزيل وهو اجنبى عن اقتضاء ترتيب آثار نفس القطع
وبهذا اشار بقوله .

فان القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع فرعاً كساير ما لها دخل في
الموضوعات ايضاً فلا يقوم مقامه شئ بمجرد حجية اوليائه دليل على اعتباره

ماله يقيم دليل على تنزيهه ودخله في الموضوع كدخله

فتخلص مما ذكرنا عدم قيام الطرق والامارات بمجرد قيام
الدليل على حجيتها واعتبارها مقام القطع الموضوعي مطلقا سواء
كان مأخوذاً بما هو كاشف او بما هو صفة ماله يردد دليل آخر على
التنزيل لان مقتضى دليل الحجية والاعتبار ليس التنزيل الامارة منزلة
القطع بما انه ملحوظ طريقا الى متعلقه الراجع الى جعل مؤداها منزلة
الواقع وليس متكفلا لترتيب آثار نفس القطع على الامارة وان كان
ظاهر كلام شيخنا الانصاري قيام الامارة وبعض الاصول مقام القطع
المأخوذ في الموضوع على وجه الانكشاف واثار المصنف الى
فساده بقوله .



وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على الغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة
القطع من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً فيقوم مقامه طريقاً كان
او موضوعاً فاسد جدّاً

ظاهر كلام شيخنا الانصاري قدس سره قيامهما مقامه بمجرد
دليل اعتبارهما بمعنى انه كما يستفاد من نفس دليل الاعتبار قيامهما
مقام القطع الطريقي الصرف كذلك يستفاد منه قيامهما مقام هذا القطع
يعني القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الانكشاف ايضاً قال
اعلى الله مقامه مالفظة ثم من محو اص القطع الذي هو طريق الى الواقع
قيام الامارة الشرعية والاصول العملية مقامه في العمل بخلاف المأخوذ
في الحكم على وجه الموضوعية فانه تابع للدليل ذلك الحكم .

وان ظهر منه او من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقة للموضوع كالامثلة المتقدمة قامت الامارات والاصول مقامه وان ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره كما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والاوليين من الرباعية فان غيره كالظن باحد الطرفين او اصاله عدم الزائد لا يقوم مقامه الا بدليل خاص خارجي غير ادلة حجية مطلق الظن في الصلاة واصله عدم الاكثر انتهى كلامه رفع مقامه .

غاية ما يمكن ان يقال في تقريب ذلك ان مفاد تنزيل الامارة وجعلها مقام مال للقطع هو مدخلية في ترتيب الاثر عليه الا ان كيفية الدخل يختلف ففي العلم الطريقي دخله باعتبار انه طريق الى الواقع وان كان الاثر لنفس الواقع وفي المأخوذ في الموضوع باعتبار انه تمام الموضوع او جزؤه فدليل الاعتبار متكفل لتنزيل الامارة منزلة نفس القطع مما لهما من الآثار هذا ولكن انت خبير بما فيه من الاشكال وقد اشار اليه بقوله .

فان الدليل الدال على الغاء الاحتمال لا يكاد يكفى الا باحد التنزيلين

حيث لا بد في كل تنزيل منهما

من لحاظ المنزل والمنزل عليه ولحاظهما في احدهما آلى وفي الآخر

استقلالى بداهة ان النظر في حجته وتنزيله منزلة القطع في طريقته في الحقيقة

الى الواقع ومؤدى الطريق وفي كونه بمنزلة في دخله في الموضوع الى

انفسهما ولا يكاد يمكن الجمع بينهما

يعنى دليل التنزيل لا يكاد يكفي الا باحد التزليلين اما تنزيل المؤدى منزلة الواقع فحيث يقتضى ملاحظتهما مراعاةً لمتعلقهما او تنزيل الامارة منزلة نفس القطع فحيث يقتضى ملاحظتهما مستقلاً حيث ان التنزيل لابد فيه من لحاظ المنزل والمنزل عليه وما هو مصحح التنزيل من الاثار .

ومن المعلوم ان في تنزيل الامارة بما هي حاكية الراجع في الحقيقة الى تنزيل المؤدى منزلة الواقع كان لحاظ المتعلق بالمنزل وهو الامارة والمنزل عليه وهو القطع لحاظاً اليافى تنزيل الامارة منزلة نفس القطع كان لحاظ المتعلق بهما لحاظاً استقلالياً ولا يمكن الجمع بينهما الا لى والاستقلالى

نعم لو كان في البين ما بمفهومة جامع بينهما يمكن ان يكون دليلاً على التنزيلين والمفروض انه ليس

لما عرفت آنفاً من عدم تصور لحاظ خارجى جامع بين اللحاظين الامفهوم للحاظ وهو لا ينفعا .

فلا يكون دليلاً على التنزيل الا بذلك اللحاظ الا لى فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقة وصحة العقوبة على مخالفته في صورتى اصابته وخطائه بناءً على استحقاق المتجرى او بذلك اللحاظ الاخر الاستقلالى فيكون مثله في دخله في الموضوع وترتيب ماله عليه من الحكم الشرعى

حاصله بعد الفراق عن عدم امكان الجمع بين اللحاظين في دليل

واحد مثل صدق العادل او الغ احتمال الخلاف مثلاً لما فيه من الجمع بين اللحاظ الالى والاستقلالى فلامحالة يكون دليل التنزيل دليلاً على احد التنزيلين وهو تنزيل الامارة منزلة القطع بما هو ملحوظ طريقاً الى الواقع وكاشفاً عنه لافى موضوعه للحكم الخاص .

لا يقال على هذا لا يكون دليلاً على احد التنزيلين مالم يكن هناك قرينة في البين .

حاصله انه لو كان دليل التنزيل غير صالح للمحمل على كل واحد من التنزيلين لمحذور الجمع بين اللحاظين فلا يكون دليلاً على احدهما المعين مالم يكن قرينة في البين لاجماله .

فانه يقال لا اشكال في كونه دليلاً على حجته فان ظهوره في انه بحسب اللحاظ الالى مما لا ريب فيه ولا شبهة تعذيبه وانما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالى من نصب دلالة عليه .

حاصله انه لا اشكال في حمل دليل التنزيل على ذلك اللحاظ الالى يعنى تنزيل الامارة منزلة القطع في طريقته للواقع وفي هذا التنزيل يكون كل من المتزل والمتزل عليه ملحوظاً على وجه الالية وذلك اظهر دليل التنزيل في اللحاظ الالى ولانه القدر المتيقن من جعل الامارة فلا وجه فيما عدا ذلك وهو تنزيله بحسب اللحاظ الاستقلالى الا بالقرينة

فتأمل في المقام فانه دقيق ومزال الاقدام للأعلام ولا يخفى انه لو لذلك لا يمكن ان يقوم الطريق بدليل واحد دال على الغاء احتمال خلافه مقام

القطع بتمام اقسامه ولو فيما اخذفى الموضوع على نحو الصفتية كان تمامه
اوقيده وبه قوامه

اى ولو لالزوم اجتماع اللحاظين لا يمكن ان يقوم الطريق بدليل
واحد مثل صدق العادل او الغ احتمال الخلاف مقام القطع المأخوذ
فى الموضوع بتمام اقسامه ولا فرق فى ذلك .

بين ما اخذفى الموضوع على نحو الانكشاف والطريقة وبين ما
اخذفى الموضوع على نحو الصفتية كان القطع تمام الموضوع اوقيده
او جزئه .



فتلخص بما ذكرنا ان الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها الامقام ما ليس
ماخوذاً فى الموضوع اصلاً

وهو الطريقى الصرف ويستفاد ذلك من نفس دليل الامارة من دون
احتياج الى دليل آخر حيث ان مفاد دليل الاعتبار تنزيل مؤدى الامارة
منزلة الواقع فى الآثار المترتبة عليه شرعاً والمفروض ان فى القطع
الطريقى كان الاثر لنفس الواقع وهذا الاشكال فيه .

واما الاصول فلامعنى لقيامها مقامه بادلتها ايضا غير الاستصحاب لوضوح
ان المراد من قيام المقام ترتيب ماله من الآثار والاحكام من تنجز التكليف
وغیره كما مرّت اليه الاشارة وهى ليست الا وظائف مقررة للجاهل فى مقام
العمل شرعاً وعقلاً

حاصله انه لا معنى لقيام الاصول العملية بدليل حجيتها واعتبارها
مقام القطع الا الاستصحاب حيث انها ليست اشارة حاكية عن الواقع
ولم تكن متعرضة لاحكام الواقعة بادلها .

وانما كان مفاد ادلتها جعل وظائف مقررة للجاهل في وعاء
الجهل فلا معنى لقيامها بمقام ما هو كاشف عن الواقع حتى يترتب عليها
اثره وهو المنجزية عند الاصابة والمعدرية عند الخطاء .

فكيف يترتب عليها اثره مع عدم كون ادلتها متعرضة للواقع
الا الاستصحاب فهو وان كان الشك مأخوذا في موضوعه الا انه لما
كان بلسان تحقق احد طرفي الشك يعني تنزيل المشكوك مترلة المتيقن
وان السابق باق فلا جرم كان قصيدته ترتيب الاثار الشرعية للبقاء عليه
ولا معنى لقيام المقام الا ذلك .

واما غيره من الاصول فهي ليست الا وظائف مقررة للجاهل
في مقام العمل شرعاً كماعدة الطهارة او الحل او البرائة الشرعية
وامثال ذلك او عقلاً كالبرائة العقلية واصالة التخيير والاحتياط
ونحو ذلك .

لا يقال ان الاحتياط لا باس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان

حاصله ان القطع كما انه يتنجز به التكليف لو كان تكليف في
البين فكذلك الاحتياط فيقوم مقام القطع .

فانه يقال اما الاحتياط العقلي فليس الانفس حكم العقل بتنجز التكليف
وصحة العقوبة على مخالفته لاشيء يقوم مقامه في هذا الحكم واما العقلي

فالزام الشارع به وان كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة
كالقطع الآلة لا نقول به في الشبهة البدوية ولا يكون بنقل في المقرونة بالعلم
الاجمالي فافهم

حاصل جوابه قدس سره عن الاشكال هو ان الاحتياط على
قسمين عقلي ونقل اما العقل فمعناه ان حكم العقل بالاحتياط انما
يكون لتحصيل العلم بالواقع المنجز عند العقل . فلامعنى لقيامه مقامه
في التنجز بل هو عين حكم العقل بتنجز التكليف وصحة العقوبة وليس
شيء آخر يقوم مقامه في هذا الحكم فيلزم من دعوى كونه منجزاً
كون الشيء حكماً لنفسه وامس النقل فالزام الشارع بمقتضى
الاخبار الكثيرة .

مثل قوله عليه السلام قف عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة
خير من الاقتحام في الهلكة ونحو ذلك من الاخبار وان كان يقتضى
ذلك الا انه ليس له خارجية .

ثم لا يخفى ان دليل الاستصحاب ايضا لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ
في الموضوع مطلقاً وان مثل لا تنقض اليقين لا يثبت ان يكون مسوقاً اما بلاحظ
المتيقن او بلاحظ نفس اليقين

حاصله انه قد عرفت آنفاً ان الامارات المعبره لم تقم بدليل حجيتها
واعتبارها الامقام القطع الطريقى المحض دون الموضوعى سواء
كان الموضوعى مأخوذاً بما هو كاشف وحاك عن متعلقه او بما هو
صفة وحالة مخصوصة الابدليل آخر على التنزيل منزله فكذلك

الاستصحاب لا يقوم بدليل حجته واعتباره الامتياز القطع الطريقى دون الموضوعى والمحدور فيه هو المحدور فيها فكما ان فى الامارة لابد من لحاظ المنزل والمنزل عليه وما هو مصحح التنزيل من الآثار .
وهما اما ان يكون ملحوظاً على وجه الآلية واما ان يكون ملحوظاً على وجه الاستقلالية ولا يمكن الجمع بين اللحاظين ولا يتصور لحاظ جامع بين اللحاظين المفهوم للحاظ وهو لا يتفعا .
فلا بد من القول بان دليل التنزيل لا يتكفل بالتنزيل واحده هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع فلا استصحاب ايضاً كذلك لان اليقين فيه اما ان يكون ملحوظاً على وجه الآلية الراجع فى الحقيقة الى تنزيل المؤدى فقط او الى تنزيل احتمال البقاء بمنزلة اليقين باخذ اليقين ملحوظاً باللحاظ الاستقلالى .
وحيث لا يمكن الجمع بين اللحاظين فلا بد ان يحمل على احدهما وهو ان يكون ملحوظاً على وجه الآلية وذلك لظهور الدليل فى ذلك ولانه القدر المتيقن منه .

وما ذكرنا فى الحاشية فى وجه تصحيح لحاظ واحد فى التنزيل منزلة الواقع والقطع وان دليل الاعتبار انما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع وانما كان تنزيل القطع فيما له دخل فى الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة .

حاصل ما افاده قدده فى حاشيته على الرسائل هو ان دليل الاعتبار وان كان ناظراً الى تنزيل واحد ووفاء خطاب واحد وانشاء واحد

بتزليلين وان كان مستحيلا الا انه اذا دل بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع دل بالالتزام على تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع فدليل الاعتبار اذا كان متكفلا لتزليلين بانشائين فى عرض واحد يدل على احدهما بالمطابقة وعلى الاخر بالالتزام وهو ليس بمحال .

اذ دليل الاعتبار دل على ترتيب اثار الواقع مطلقا ومنها الاثر المترتب على الواقع عند تعلق القطع وان شئت قلت بثبوت الملازمة عرفا بين التزليلين نظراً الى ان الدليل اذا دل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع او المشكوك منزلة المتيقن فقد ثبت المؤدى شرعاً ولازم ثبوته تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع والا كان التنزيل المذكور عارياً عن الفائدة .

اذ المفروض انه لا اثر له الا مجرد كونه جزءاً او متعلقاً للموضوع فلو فرض شمول ادلة الامارات لذلك فلا شك فى ان التنزيل فى هذا الاثر انما يجدى فيما اذا نزل القطع به منزلة القطع بالواقع .

فهناك ملازمة عرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل العلم بالمؤدى وانه بمنزلة العلم بالواقع فيتحقق كلا جزئى الموضوع بلا استلزامه الجمع بين اللحاظين الالى والاستقلالى .
فنلخص مما ذكرناه انه لا يرى العرف التفكيك بين تنزيليهما اى تنزيل المؤدى والمشكوك منزلة الواقع والمتيقن وبين القطع بالواقع تنزيلا وتعبدا منزلة القطع بالواقع حقيقة هذا ملخص ما افاده قدس سره فى الحاشية فى دفع الاشكال وقد اتعب نفسه الشريف كل التعب ولكن مع ذلك لا يرضى به هنا وقال وما ذكرناه فى الحاشية فى

وجه تصحيح لمحاظ واحد الى اخره

لا يخلو من تكلف بل تعسف فانه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع اوقيده بما هو كذلك بل يحاط اثره الا فيما كان جزؤه الاخر او ذاته محرزاً بالوجدان او تنزيله في عرضه .

فلا يكاد يكون دليل الامارة او الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع مالم يكن هناك دليل على تنزيل جزؤه الآخر فيما لم يكن محرزاً حقيقة وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة كما في مانحن فيه على ما عرفت لم يكن دليل الامارة دليلاً عليه اصلاً

حاصله انه لا يصح تنزيل جزء الموضوع اوقيده بما هو جزؤه اوقيده بل يحاط اثره الذي رتب على الموضوع مع جرئه الاخر اوقيده اي رتب على الموضوع المركب من جزئين اذا اريد تنزيل احد جزئيه بل يحاط اثره المترتب على المجموع فلا بد من ان يكون جزؤه الاخر عند التركيب وذاته عند التقييد محرزاً اما بالوجدان او بتنزيل آخر فسي عرضه والا فيلغو التنزيل ويكون بلا اثر حيث ان الاثر الذي كان بلحاظه التنزيلان واحد فلا يعقل التعبد بذلك الواحد الا اذا كان احد الجزئين محرزاً حقيقة بحيث لا حالة منتظرة للتعبد بالتعبد بذلك الاثر وترتبه على الواقع او كان التنزيلان متقارنين .

وامامع سبق احد التنزيلين ولحوق الاخر كما في مانحن فيه فلا يصح التنزيل اذالقطع بالواقع التنزيلي يكون متأخراً طبعاً عن الواقع التنزيلي والمفروض ان دلالة الدليل على تنزيل المؤدى منزلة

العلم بالمرتبة الانشائية تمام الموضوع للحكم الثاني وليس متمماً لتلك المرتبة وان شئت نقول ان العلم بها يكون علة لحدوث الحكم الثاني لاشراطا لبلوغه الى مرتبة اخرى وكذا يصح اخذ العلم بها موضوعاً لصدده فافهم واندبر .

واما الظن بالحكم فهو وان كان كالقطع في عدم جواز اخذه في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون الا انه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة كان جعل حكم آخر في مورده مثل الحكم المظنون اوضده بمكان من الامكان

فمحصل كلامه قدس سره هو ان الظن بالحكم وان كان كالقطع في عدم جواز اخذه موضوعاً لشخص هذا الحكم للزوم الدور حيث ان الحكم متوقف على وجود موضوعه وحصول الموضوع متوقف على الحكم فيلزم الدور وهذا لا يختص بالقطع والظن بل يجري في جميع العناوين المتأخرة عن الحكم كالكشك والوهم والغفلة والالتفات ومن المعلوم ان احتمال الدور محال فضلاً عن القطع او الظن به الا انه لما كان مع الظن بالحكم مرتبة الحكم الظاهري محفوظة لعدم انكشاف الواقع لدى الظان تمام الانكشاف وكان الجهل لم يرتفع من اصله لبقاء احتمال الخلاف ومعه كان جعل حكم آخر في مورده مثل الحكم المظنون اوضده بمكان من الامكان فلا يستلزم منه اجتماع المثليين او الضدين في موضوع واحد .

ان قلت ان كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً ايضاً بان يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي لا يمكن اخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله اوضده لاستلزامه الظن باجتماع الضدين او المثليين وانما يصح اخذه في موضوع حكم آخر كما

لا يمكن اخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم

ودلالة دليل التنزيل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع يتوقف على دلالة
الدليل بالملازمة العرفية على القطع بالواقع الحقيقي مع انه لا واقع
تنزيلي الابهذا الدليل فكيف يعقل ان يكون احد التنزيلين المتأخر
رتبه عن موضوعه المتأخر رتبه عن التنزيل الاخر في عرض ذلك التنزيل

ثم لا يذهب عليك ان هذا لو تم لعم ولا اختصاص له بما اذا كان القطع

ما هو ذا على نحو الكشف

حاصله ان ما ذكرناه في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد
في التنزيل لو تم لعم جميع الاقسام القطع الموضوعي ولا فرق فيه بين
ما اخذ موضوعا على نحو الكاشفية وبين ما اخذ موضوعاً على نحو
الصفية فان الملازمة بين التنزيلين ان ثبتت على نحو الكشف كانت
ثابتة على نحو الصفية ايضاً .

لا يمكن اخذ القطع بحكم في موضوع نفس
هذا الحكم

الأمر الرابع لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس
هذا الحكم للزوم الدور ولأمثله للزوم اجتماع المثليين ولاضده للزوم اجتماع
الضدين

قد عرفت ان القطع بالنكليف قد يتعلق بالحكم الشرعي الكلي

لا يمكن اخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم (٥٨)

كالقطع بحرمة الخمر وقد يتعلق بمصداق الحرام والواجب كالقطع بخمرية هذا الواجب .

وعلى التقديرين قد يكون تمام الموضوع وقد يكون جزؤه وقيد
وعلى التقادير قد يكون للقطع مدخلة في موضوع شخص المتعلق اذا كان
متعلقه حكماً او شخص حكم المتعلق اذا كان متعلقه موضوعاً او
في موضوع مثل المتعلق او مثل حكم المتعلق او ضد المتعلق او ضد
حكم المتعلق اوله مدخلة في موضوع حكم آخر لا يكون ضد اوله
مثلاً كما يقال ان معلوم الخمرية او الخمرية المعلومة حرمتها يجب
التصديق به لا اشكال في صحة قسم الاخير وقد عرفت تفصيله في الامر
الثالث في بيان القطع كما لا اشكال في بطلان القسم الاول وهو ما
اذا كان موضوعاً لشخص المتعلق للزوم الدور .

بيانه ان الحكم يتوقف على وجود موضوعه ووجود موضوعه
يتوقف على الحكم فيلزم الدور فلا يمكن ان يؤخذ القطع بحرمة الخمر
مثلاً موضوعاً لشخص هذا الحكم بان يقول اذا قطعت بحرمة الخمر
فيحرم عليك الخمر لان القطع بحرمة الخمر يتوقف على حرمة واقعا
ولو في نظر القاطع توقف القطع على المنطوق به وحرمة واقعا يتوقف
على القطع به توقف الحكم على الموضوع وهذا هو الدور المحال
بقي قسمان اخران وهودخل القطع في موضوع مثل المتعلق او ضده
فان كان القطع ح جزءاً للموضوع فهو ايضاً باطل للزوم اجتماع
المثليين او الضدين واقعا وظاهراً .

حيث ان المسئلة نصير من قبيل النهي في العبادات بمعنى ان

مثله او ضده في مورد الزوم المحال من اجتماع المثلين او الضدين و
تصور اجتماع فردين من الارادة او الارادة و الكراهة في موضوع
واحد و هذا هو الفارق بين العلم والظن والشك
و بالجملة انه يمتنع ان يؤخذ العلم موضوعاً لمثل متعلقه او ضده
و ما عدا العلم ليس كذلك فيمكن ان يكون مأخوذاً في موضوع حكم
مماثل او مضاد لمتعلقه بمعنى ان للشارع ان يجعل معه وظيفة مماثلة او
مضادة للواقع .

نعم لو فرض تعلقه بمرتبة الحتم من الفعلية يكون كالعلم ولا يسع
للشارع ابداء المانع بان يجعل حكماً آخر فعلياً في حالة الظن والشك
اذ في صورة المصادفة يلزم اجتماع المثلين وفي صورة المخالفة اجتماع
الضدين و اجتماع فردين من الارادة او الارادة و الكراهة ظناً

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

ان قلت كيف يمكن ذلك وهل هو الا انه يكون مستلزماً لاجتماع المثلين

او الضدين

حاصله كيف يمكن للمحاكم جعل حكم آخر فعلي في حالته
بمقتضى الاصل او الامارة مع كون الحكم الواقعي فعلياً في مورد ايضاً
وهل هو المستلزم للمحال من اجتماع المثلين في صورة المصادفة و
اجتماع الضدين في صورة المخالفة .

قلت لا باس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذلك المعنى اي لوقوع به
من باب الاتفاق لتتجزع حكم آخر فعلي في مورد بمقتضى الاصل او الامارة
او دليل اخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص به على ما سيأتي من التحقيق

الواقف يتوقف على دلالة بالملازمة على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي مع انه لا واقع تنزيلي الا بهذا الدليل وان شئت قلت ان دلالة الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع يتوقف على تنزيل القطع بالواقع الجعلي منزلة القطع بالواقع الحقيقي بالملازمة .

اذا المفروض انه لا اثر شرعى لمتعلق القطع الا كونه جزءاً للموضوع او متعلقاً له ولا بد من ثبوت الجزء الاخر وجدانا او تنزيلا حتى يشمل دليل التنزيل للمؤدى ولا دلالة له كذلك الا بعد دلالة على تنزيل المؤدى فيلزم الدور وقد اشار الى بيانه بقوله .

فان دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة ولادلالة له كذلك الا بعد دلالة على تنزيل المؤدى فان الملازمة انما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي والقطع بالموضوع الحقيقي وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التبعدي اولاً بدليل الامارة لاقطع بالموضوع التنزيلي كى يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى فتأمل جيداً فانه لا يخلو من دقة

نعم يرتفع محذور الدور اذا كان الدليل متكفلاً للتنزيلين في عرض واحد اما بالمطابقة او بان يكون احداً للتنزيلين مدلولاً مطابقياً والاخر مدلولاً التزامياً فيكون الدليل الواحد كاشفاً عن التنزيلين المتقارنين ولكن قد عرفت استحالة تحقق التنزيلين كذلك لما ذكرنا آنفاً من ان القطع بالواقع التنزيلي كان متأخراً طبعاً عن الواقع التنزيلي

في القطع طابق النعل بالنعل .

حاصله ان جعل حكم آخر في مورده جائز مع اختلاف المرتبة
واما مع اتحاد المرتبة مثل ما اذا كان الظن بحكم فعلى موضوعاً لحكم
آخر فعلى مثله او ضده كما هو الظاهر من الدعوى فلا لزوم اجتماع
المثليين او الضدين نعم يصح اخذ الظن في موضوع حكم آخر بخالف
متعلقه لا بمائله ولا يضاده كما في القطع طابق النعل بالنعل .

قلت يمكن ان يكون الحكم فعلياً بمعنى انه لو تعلق به القطع على
ما هو عليه من الحال لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة ومع ذلك لا يجب
على الحاكم دفع عذر المكلف برفع جهله لو يمكن او بجعل لزوم الاحتياط عليه
فيما يمكن بل يجوز جعل اصل او اماره مؤدبة اليه تارة والى ضده اخرى ولا يكاد
يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله او ضده كما لا يخفى فافهم

حاصل جوابه قدس سره عن الايراد هو ان للمفعلية مرتبتان فعلية
تعليقية بمعنى انه لو تعلق به القطع لتنجز واستحق على مخالفته العقاب
وفعلية حتمية بمعنى ان يكون للمولى ارادة فعلية توجب ان يكون في
مقام البعث والزجر على الثاني فلا يمكن اخذ الظن الفعلى في موضوع
مثله او ضده للزوم المحال .

اذا الظن باجتماع الضدين او المثليين كالأقطع بهما وهما محالان
اما على الاول فيمكن اخذ الظن بالحكم الفعلى في موضوع مثله او
ضده لعدم المنافاة بين الحكم الظاهري والحكم الفعلى بهذا المعنى
بيان ذلك ان عدم ارادة الفعل من المكلف وعدم توجيه البعث اليه

تارة يكون لاجل المانع مع وجود المقتضى فالحكم المنشأ على طبق المقتضى انشائي محض يتوقف بلوغه الى مرتبة الفعلية على ارتفاع المانع ومجرد علم المكلف لا يصل الى الفعلية واخرى لاجل قصور في المكلف مع تمامية المصلحة في الفعل وعدم مانع خارجي هناك واشتياق المولى اليه وان المطلوب منه فعله او تركه فللمولى في هذه الصورة ارادة شانية بحيث نصير فعلية حتمية بمجرد تعلق علم المكلف بالحكم واقامة الحجة عليه بمعنى انه حكم لوتعلق به العلم لتنجز وهي المسماة بالفعلية التعليقية .

وفي هذه المرتبة ليس على المولى رفع المانع بتبر الاسباب العبادية ورفع عذر المكلف برفع جهله باى سبب كان ممكناً وبجعل لزوم الاحتياط عليه بل يجوز له ابداع المانع من الوصول الى الواقع بان يجعل اصلاً او اشارة مؤدية الى المخلاف الواقع احباً بالعدم لزوم نقض الغرض في كلتا صورتين مع فرض قصور في المكلف في نظر الشارع مادام كونه جاهلاً وكانت السرة باقية فلا مانع من جعل حكم آخر في حالة الظن او الشك لعدم لزوم محذور اجتماع المثلين في صورة المصادفة والضدين في صورة المخالفة .

وبالجملة ان المظنون بسبب الجهل به وعدم رفع السرة عنه يكون فعلياً غير منجز والحكم الذي قد اخذ الظن موضوعاً له يكون فعلياً منجزاً فيكون حالهما حال الحكم الواقعي والظاهري وهذا بخلافه في المقطوع فان الحكم الواقعي الفعلي على فرض وجوده اذا تعلق به القطع لتنجز ويبلغ مرتبة الحتمية ومع تنجزه لا يمكن جعل حكم آخر

الوجوب او الحرمة قد تعلق بنفس العنوان الذى تعلق به الحكم الاولى غاية الامر صار هذا العنوان مقيداً بقيد فى المرتبة الثانية وبذلك لا نصير الموضوع متعدداً وان كان تمام الموضوع فمع الخطاء وان لم يلزم اجتماع الحكمين واقعاً الا انه موجب لاجتماعه بنظر المكلف فهو لا يصدق الحكمين ومع الاصابة فالمسئلة بحسب الواقع كان مبيناً على كفاية تعدد العنوانين فى اتصافهما بالحكمين المتضادين او المتماثلين اذا تصادفا فى مورد واحد واما بحسب نظر المكلف فالمسئلة نصير من قبيل النهى فى العبادات فلا يمكن تصديقه فى هذا الحال لكلا الحكمين .



نعم يصح اخذ القطع بمرتبة من الحكم فى مرتبة اخرى منه او مثله او ضده

لما عرفت ان للحكم مراتب مرتبة الاقتضاء ومرتبة الانشاء ومرتبة الفعلية ومرتبة التنجز وما ذكرناه من المحذور فيما اذا كان بينهما اتحاد المرتبة وامامع اختلافهما انشاءً وفعلاً فيمكن ان يكون القطع المتعلق بمرتبة الانشاء موضوعاً لفعلية هذا الحكم او مثله او ضده وحينئذ لا تنافى بين الحكمين بعد اختلافهما فى المرتبة مثلاً يصح اخذ القطع بالمرتبة الانشائية من الوجوب فى مرتبة الفعلية بحيث يصير فعليته بمعونة العلم بها فيكون العلم بها شرطاً لبلوغه الى مرتبة الفعلية كالشرط فى الواجبات المشروطة .

وكذا يصح ان يؤخذ العلم بها موضوعاً لمثله فيكون هناك حكمان مماثلان ولا نصير الانشائية فعلية بمعونة العلم بها لان المفروض

فى التوفيق بين الحكم الظاهرى والواقعى

ملخص جوابه عن الابراد هو ما بينا لك آنفاً من ان الحكم الواقعى فعلى تعليقى غير منجز بمعنى انه لو قطع به لتنجز والحكم الاخر الذى فى مورده بمقتضى الاصل او الامارة او بمقتضى دليل قد اخذ فى موضوعه الظن بالحكم فعلى حتمى متجز فلا منافاة بينهما من جهة اختلاف المرتبة لما سيأتى توضيحه فى التوفيق بين الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى .

فى لزوم الالتزام بالتكليف

الامر الخامس هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً كما هو اللازم فى الاصول الدينية والامور الاعتقادية بحيث كان له امثالان و طاعتان

احديهما بحسب القلب والجنان والاخرى بحسب العمل بالاركان
فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولومع الموافقة عملاً ولا يقتضى فلا
يستحق العقوبة عليه بل انما يستحقها على المخالفة العملية

حاصله ان التكليف الفرعى المعلوم بالتفصيل كما يقتضى بنفسه ويحكم العقل وجوب الموافقة العملية وحرمة مخالفتها هل يقتضى بنفسه مع قطع النظر عن امر خارجى مثل تصديق ما جابه النبى (ص) عقلاً او شرعاً وجوب الموافقة الالتزامية وحرمة مخالفتها بحيث يكون للتكليف

اطاعتان ومعصيتان وبفعل أحدهما وترك الآخر يكون عاصياً ومطيعاً
ولا يقتضى الاوجوب الموافقة العملية وحرمة مخالفتها .

الحق هو الثاني لشهادة الوجدان العائنه في باب الاطاعة والعصيان
بذلك واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لامر سيده الا العنوبة دون
العقوبة ولو لم يكن متسلماً وملتزماً به ومعتقداً وناقداً له

حاصل الكلام فيه ان التكليف لا يقتضى الاوجوب العمل على
وفقه واما اقتضائه وجوب الالتزام وعقد القلب على ثبوته بحيث كان
له اطاعتان اجدهما بالجنان و ثانيهما بحسب العمل بالاركان فلا لان
غاية ما يمكن ان يقال في وجه وجوب الموافقة الالتزامية علاوة على
وجوب الموافقة العملية هو ان من شئون اطاعة الحكم الصادر من
المولى الالتزام به على نحو يحكم العقل بوجوبه كما يحكم بوجوب
الاطاعة العملية .

والا فدعوى اقتضائه من ناحية المولى بحيث يكون له بعثان بعث
الى العمل وبعث الى الالتزام يتشاء من التكليف المنجز فلا شك في
ممنوعيته لوضوح تاخر الالتزام بثبوت الوجوب مثلاً عن الوجوب رتبة
اذ لو لم يتعلق الوجوب بنفس الفعل لم يكن الالتزام به فطلب الفعل من
المولى لا يكون الا بعثاً وجعل الداعي على انبان الفعل ولا يقتضى بعثاً آخر
على الالتزام .

واما ما يمكن ان يقال من اقتضائه وجوب الالتزام عقلاً وانه من شئون
اطاعة الحكم الصادر من المولى و ان العقل يحكم بوجوبه كما يحكم

بوجوب الاطاعة العملية فهو أيضاً خلاف ما حكم به الوجدان اذ قضية الطلب ليس الاجل الداعي على اتيان الفعل وغرض المولى يحصل بمجرد ايجاده في الخارج ولومع الالتزام على خلافه.

ومع حصول الامتثال لا وجه لحكم العقل باستحقاق العقوبة على ترك الالتزام وقد عرفت في بحث التجري ان ملاك استحقاق العقوبة انطباق عنوان منك الحرمة والظلم على المخالفة للتكليف.

ومن الواضح ان عدم الالتزام قلباً مع كمال الاطاعة عملاً لا يكون هنكاً ولا ظلماً ويرشدك الى ذلك حال الموالى العرفية بالنسبة الى عبيدهم اذا امثلوا عملاً خوفاً من المؤاحدة لا التزاماً خصوصاً فيما لا يستلزم من المخالفة الالتزامية مخالفة العملية كما في التوصلات وان لم يكن ذلك مختصاً بهائل يجرى في التعديلات ايضاً.

غاية الامر بترك الالتزام فيها مستحق للعقابين اذ بترك الالتزام ترك العمل ايضاً لو قلنا بانه لا بد فيها باثباتها بداعي امرها والافلواتي خوفاً للعقاب او طمعاً في الثواب فيمكن القول بعدمه فيها ايضاً لكن الامر في التوصلات اوضح.

ولذا اختص شيخنا الانصاري قدس سره ذلك بالتوصل الى توضيح الامر فيه مع ان التراجع لا يختص به وكيف كان لا يجب عند العقل الالتزام بالتكليف كما يجب فعله فراراً عن خطر العقاب فيستحق العقاب على ترك فعله دون الالتزام به.

وان كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده لعدم انصافه بما

يليق ان يتصف العبد به من الاعتقاد باحكام مولاه ولا نقياد لها وهذا غير استحقاق

العقوبة على مخالفته لامره او نهيته التزاماً مع موافقته عملاً كما لا يخفى.

حاصله انه قد عرفت آنفاً من أن الالتزام بثبوت التكليف ليس من شئون الاطاعة الواجبة فى نظر العقل وان المدار فى حسن العقاب وعدمه هو فعله وعدمه من دون دخول للالتزام به وعدمه اصلانعم الامثال بحسب الالتزام ايضاً من كمال العبودية لتفاوت الدرجات باختلاف مراتب العبودية .

ولذا يكون حسنات الابواب سيئات المقربين كما ان عدم فعله يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده فقبح ترك الالتزام والانقياد قبح فاعلى يكون مذموماً على سوء سريره لا قبح فعلى هذا كله فى الاحكام الفرعية واما الاصول الاعتقادية فالالتزام فيها مطلوب ذاتاً بخلافه فى الفرعية اذ مطلوبته فيها بالتبع ومن باب المقدمة فيما توقف العمل عليه فاذا فرض حصول ما هو المطلوب من موافقته عملاً فلا معنى لبقاء وجوبه .

ومما ذكرنا من انه لا اقتضاء لذات التكليف بالنسبة الى الموافقة الالتزامية ظهرانه لو كان دليل على وجوب الالتزام غير ذات التكليف كوجوب تصديق ما جاء به النبى خارج عما نحن فيه مع ان التصديق غير الالتزام فانه عبارة عن الاعتقاد والالتزام عبارة عن بناء القلب وعقده وان شئت عبر عنه بالرخاء والتسليم وما قد يتوافقان وقد يكون الالتزام بخلاف الاعتقاد كما فى التشريع وقد يوجد الاعتقاد دون الالتزام .

ثم لا يذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقة للالتزامية لو كان المكلف

متمكناً منها تجب ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملاً ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً لامتناعهما كما اذا علم اجمالاً بوجوب شئى او حرمة لتتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً والالتقاده و الاعتقاده بما هو الواقع والثابت وان لم يعلم انه الوجوب او الحرمة

حاصله ان ما ذكرنا كله يجرى فى التكليف المعلوم بالاجمال موضوعية كانت الشبهة كالمرءة المرددة حالها بين كونها محرمة الوطى بالحلف او واجبة الوطى بالحلف ايضاً مع اتحاد زمانى الوجوب و الحرمة او حكمية كما اذا دار هذا الموضوع الكلى بين الوجوب والحرمة فى واقعة واحدة فالالتزام بالاحكام تابع للعلم فان علم بها تفصيلاً وجب الالتزام بها تفصيلاً وان علم بها اجمالاً وجب الالتزام بها اجمالاً .

والحاصل انه تجب الموافقة الالتزامية على القول بها حتى فى دوران الامر بين المحذورين للتمكن بما هو الثابت واقعاً والاعتقاده بما هو الواقع وان لا تجب فيه الموافقة القطعية العملية ولا تحرم فيه مخالفة القطعية العملية لامتناعهما عقلاً فى صورة الدوران بين المحذورين .

لان المكلف لا يخلو اما من الفعل او الترك وفى كل منهما احتمال الموافقة والمخالفة فلا قطع بالموافقة حتى تجب ولا قطع بالمخالفة حتى تحرم ومنه يظهر بعض صور افتراق الموافقة العملية عن الموافقة الالتزامية فيجب فى الثانى دون الاول :

وان ايت الاعن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقته

القطعية الالتزامية ح ممكنة ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً فإن محدود
الالتزام بضد التكليف عقلاً ليس بأقل من محدود عدم الالتزام به بداهة مع ضرورة
أن التكليف لو قبل باقتضائه للالتزام لم يكديقتضى الالتزام بنفسه عيناً لا الالتزام
به أو بضده تخييراً

جاء صله أنك قد عرفت آنفاً بأن الموافقة الالتزامية على تقدير
وجوبها تلجّب حتى في دوران الأمرين المحذورين حيث إن التكليف
المنجز لو كان مقتضياً لاطاعتين الالتزام في الجنان والعمل بالأركان
لما سقطت أحدهما بسقوط الآخر فلا يسقط لزوم الالتزام بسقوط حكم
العمل مع إمكان الالتزام ففي دوران الأمرين المحذورين لا تلجّب
الموافقة العملية لما عرفت من أن المكلف لا يخلو من الفعل الموافق
الموجب أو الترك الموافق للحرمة فلا يحصل له القطع بالمخالفة
بالفعل أو بالترك فقبل جريان الأصول الشرعية يستقل العقل بعدم الحرج
في الفعل والترك .

ولكن سقوط وجوبها لا يستتبع سقوط لزوم الموافقة الالتزامية
فيجب الالتزام بما هو الثابت واقعاً وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة
ولا يجب عليه الالتزام بخصوص الوجوب أو الحرمة لعدم التمكن منه
مع عدم العلم به .

وان آيت الاعن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه بدعوى أن
كل تكليف كما يقتضى اطاعته عملاً بخصوصه لا اعم منه ومن غيره
كذلك يقتضى الالتزام به بعينه لا الالتزام بعنوان اعم أو بالجهة الجامعة
بينه وبين ضده .

فى فرض الدوران بين الوجوب و الحرمة لا يمكن الموافقة
الالتزامية لعدم التمكن منه هنا لان امره حيث ذاك الثرين وجوب الالتزام بهما
والاعتقاد بكلا الضدين فى آن واحد فهو غير ممكن مع انه يحصل منه
مخالفة قطعية لانه التزم بغير حكم المولى وبين وجوب الالتزام باحد
الحكمين تخييرا فهو وان كان ممكنا الا انه مستلزم لتجوز الاعتقاد بفساد
التكليف الواقعى لامكان كون الحكم الملتزم به غير حكم المولى
ومحذور الالتزام بالضد ليس باقل من محذور عدم الالتزام
بالتكليف مع ان التكليف المعلوم بالاجمال على القول باقتضائه الالتزام به
لا يقتضى الا الالتزام بنفسه لا التخيير بينه وبين الالتزام بضده مضافا
الى ان الالتزام باحدهما بخصوصه مع عدم العلم بوروده بخصوصه
غير ممكن الا تشريعا بدهاة ان الالتزام بهما كالاتزام باحدهما بخصوصه
تشريع محرم .

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

ومن هنا قد انقدح انه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول
الحكمية او الموضوعية فى اطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه

يعنى و مما ذكرناه من عدم قيام دليل على وجوب الموافقة
الالتزامية وعلى تقدير وجوبها تنجب حتى فى دوران الامر بين المحذورين
للتمكن من الامتثال بالالتزام على ما هو عليه من الحكم الواقعى
قد انقدح انه لا مانع من اجراء الاصول الحكمية او الموضوعية فى
اطراف العلم الاجمالى لو كانت جارية مع قطع النظر عن وجوب
الالتزام .

وبعبارة اوضح انه على فرض وجود المقتضى للاصل فى اطراف

العلم الاجمالي ليست المخالفة الالتزامية مانعة عنه كما كانت المخالفة العملية مانعة اذ دليل وجوب الالتزام على فرض تسليمه لا يدل الاعلى الالتزام بما هو الثابت له في الواقع من الحكم الشرعي اللهي ويجتمع هذا الالتزام مع الالتزام بالحكم الظاهري المخالف للمعلوم بالاجمال ولا ضير فيه

كما لا يدفع هنا محذور عدم الالتزام به بل الالتزام بخلافه لوقيل بالمحذور فيه حينئذ ايضا على وجهه الر

هذا ناظر الى ما افاده شيخنا الانصاري اعلى الله مقامه في دفع محذور عدم الالتزام بان الاصول تحكم في محاربتها بانتفاء الحكم الواقعي فلا مورد للزوم الالتزام فيمكن اجراء الاصل في التكليف المعلوم بالاجمال موضوعية كانت الشبهة كالمرءة المرددة حالها بين كونها محرمة الوطى بالحلف او واجبة الوطى بالحلف ايضا او حكمية كما اذا دار هذا الموضوع الكلي بين الوجوب والحرمه حتى خرج الموضوع ببركة اجراء الاصل عن موضوع وجوب الالتزام فيقال الاصل عدم تعلق الحلف بترك وطى هذه كما ان الاصل عدم تعلق الحلف بوطيها فيخرج بذلك عن موضوع وجوب الالتزام حاصل ابراده على ما افاده الشيخ رحمة الله عليه هو انه لو فرض ان العقل حاكم بوجوب الالتزام بمحتمل التكليف كان ذلك مانعا عن اجراء الاصول في الاطراف اذ لا يدفع باجراء الاصول محذور عدم الالتزام بالتكليف لو قبل به الاعلى وجهه دائر .

لأن جريانها موقوف على عدم محذور فى عدم الالتزام اللازم من جريانها
وهو موقوف على جريانها بحسب الفرض

حاصله ان جريان الاصول موقوف على عدم محذور فى عدم
الالتزام اللازم من جريانها فلو كان عدم لزوم المحذور المذكور
موقوفاً على جريانها لزم الدور .

اللهم ألا ان يقال ان استقلال العقل بالمحذور فيه انما يكون فيما اذا لم
لم يكن هناك ترخيص فى الاقدام والاقتحام فى الاطراف ومعه لا محذور فيه بل ولا
فى الالتزام بحكم آخر



هذا رجوع عن الاشكال على طريقة الشيخ بلزوم الدور ومحصل
كلامه ان الالتزام بالحكم الشرعى انما يجب عقلاو عدم الالتزام به
بعدم محذورا اذا كان الواقع فعليا ولم يكن هناك ترخيص من الشارع
فى الاقتحام فى اطراف العلم وامام ترخيصه فيها والاذن فى الاقتحام
فى اطرافه بمقتضى ادلة الاصول العلمية وعدم كون الواقع فعليا لا محذور
فى عدم الالتزام به بل ولا محذور فى الالتزام بحكم آخر فعلى وهو
الحكم الظاهرى.

ولكن هذا انما يتم على مذاق الماتن من كون تأثير العلم الاجمالى
على نحو الاقتضاء وحكم الشارع بوجوب الاتباع معلق على عدم ترخيص
من الشارع فلا دور اذ الالتزام بالحكم الشرعى انما يجب عقلا فيما اذا
كان تنجزيا واما اذا كان تعليقيا بمعنى ان حكمه بوجوب الالتزام بمحتمل

الواقع معلق على عدم جعل الشارع للحكم الظاهرى .
وعدم ترخيصه بمقتضى أدلة الاصول العملية فى الاقتحام فى
اطراف العلم واما مع ترخيصه فيه فلا محذور فى عدم الالتزام ولا فى
الالتزام بفسده اذ أدلة الاصول لما كانت مثبتة للحكم الظاهرى كانت
رافعة لحكم العقل بوجوب الالتزام .

وصرنافى راحة بركاتها عن وجوب موافقته التزاماً ولا يتم على
مذاق الشيخ ره القائل بكونه على نحو العلية التامة فان قضيتها عدم شمول
أدلة الاصول لاطراف العلم للزوم التناقض على تقدير شمولها وسيأتى
تحقيقه عن قريب انشاء الله فانتظر .

الآن الشآن ح فى جواز جريان الاصول فى اطراف العلم الأجمالى مع عدم
ترتب اثر عملى عليها مع أنها أحكام عقلية كسائر الأحكام الفرعية

حاصله ان الالتزام وان لم يكن مانعاً عقلاً من جريان الاصول
فى اطرافه الا انها فى نفسها لا تجرى فى اطراف العلم مع قطع النظر عن
وجوب الالتزام وعدمه لجهات منها ما اشار بقوله الا ان الشآن والكلام
حين تردد الواقع فى جواز جريان الاصول فى اطراف العلم الاجمالى
مع عدم ترتب اثر عملى عليها

بيان ذلك ان الاصول العملية هى التى ينتهى اليها فى مقام العمل
فلا بد من اثر عملى يترتب على جريانها ولا يترتب فيما دار امره بين
الوجوب والحرمة فى واقعة واحدة اذ المكلف لا يخلو من الفعل او
الترك ولا اقتضاء للتكليف لو احدهما فجعل الاباحة حالاً عن الاثر العملى
ومعه لا وجه لجريان الاصول ومنها ما اشار بقوله

مضافا الى عدم شمول ادلتها لاطرافه للزوم التناقض فى مدلولها على تقدير شمولها كما ادعاه شيخنا العلامة على الله مقامه وان كان محل تأمل ونظر فقد برجداً

حاصل ما افاده الشيخ ره هو ان ادلة الاستصحاب لا تشمل اطراف العلم الاجمالى لانه يلزم من شمولها التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيله :

فان قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك اذا جرى فى طرفى العلم الاجمالى نظراً الى اليقين السابق والشك اللاحق لزم التناقض بين الصدر والذيل اذ قوله عليه السلام فى ذيل تلك الرواية ولكن تنقضه يبين آخر شامل للمتيقن بالاجمال وكان لازم ذلك وجوب العمل على اليقين الاجمالى كما ان لازم صدرها هو قوله لا تنقض اليقين بالشك جريان الاستصحاب والعمل على الشك فى كل واحد من الاطراف .

والمضادة بين العمل على اليقين بمقتضى ذيل الرواية والعمل على الشك فى كل الاطراف بمقتضى صدر الرواية مما لا يخفى فلا يمكن الاخذ بالصدر والدليل معاً ولا مرجح لاحدهما على الآخر فلا بد من الحكم بسقوطهما معاً فلا يجرى الاصل فى اطراف العلم الاجمالى ومنهما ما سياتى عن قريب من ان العلم الاجمالى علة تامة للتنجز كالعلم التفصيلى فلا يمكن الترخيص فى اطرافه لا كلا ولا بعضاً

في حجية مطلق القطع

الأمر السادس لانتفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلانيين أن يكون حاصلًا من متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه

قال الشيخ أعلى الله مقامه الثالث قد اشتهر في السنة المعاصرين أن قطع القطع لا اعتبار به ولعل الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قدس سره بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكه قال وكذا من خرج عن العادة في قطع أو غيره فيلغوا الاعتبار هما في حقه انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ولكن أنت خير بما فيه من الضعف حيث إن القطع الطريقي إما كان موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفته كحكمه باستحقاق المثوبة على موافقته فإطلاقه وتقييده كان بنظر العقل لا محالة ومن المعلوم أنه لا تفاوت في نظر العقل فيما يترتب على القطع من الآثار بين أفراد القطع ولا بين أحواله كان الواجب الحكم بحجية القطع مطلقاً من غير فرق بين أن يكون حاصلًا من أسباب متعارفة ينبغي حصوله منها أو غير متعارفة لا ينبغي حصوله منها .

كما هو الحال غالباً في القطع ضرورة أن العقل يرى تجزئ التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله وصحة مؤاخذه قاطعه على مخالفته وعدم

صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك وعدم صحة المواخلة مع القطع بخلافه وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك ولومع التفاته الى كيفية حصوله

محصل كلامه قدس سره انه لا فرق فى نظر العقل فى ترتيب الاثار المذكورة بين قطع القطاع وغيره فى المنجزية عند الاصابة وصحة مواخلة قاطعه على مخالفته والعذرية عند الخطاء ووجوب متابعتها عند حصوله من اى سبب حصل من الاسباب ولا يحسن ان يحتج على القاطع الذى حصل قطعه من اسباب غير متعارفة لا ينبغى حصوله منها بان قطعك حاصل من الاسباب الغير المتعارفة فلم عملت على طبق قطعك حتى مع الثبات القاطع الى كيفية حصوله ولا يسمع من العبد الاعتذار عن مخالفة القطع بان قطعه حصل من اسباب غير متعارفة .

مركز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی

نعم ربما يتفاوت الحال فى القطع المأخوذ فى الموضوع شرعا والمتبع فى عمومته وخصوصة دلالة دليله فى كل مورد

حاصله ان القطع المأخوذ فى الموضوع لا بد ان يلاحظ الدليل الدال على اخذ القطع فى موضوع حكم كذا فربما ينصرف الدليل الى قطع الذى ينبغى حصوله من اسباب متعارفة فلا يشمل قطع القطاع لانصرافه عنه وربما لا ينصرف عنه بمعونة القرائن المحفوفة بالكلام وربما يكون مجملا بالنسبة الى افراد القطع فكيف كان فالمتبع فى عمومته وخصوصه دلالة دليله .

فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد وعدم اختصاصه به في آخر
على اختلاف الأدلة واختلاف المقامات بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات
وغيرها من الأمارات

وبالجملة إن القطع المأخوذ في الموضوع لما كان موضوعاً
للحكم الشرعي كان إطلاقه وتقييده كل ذلك بنظر الشارع وله التصرف
فيه كيف شاء فلا بد في معرفة ذلك من الرجوع إلى دليل ذلك الحكم
في كل مورد فربما يدل على اختصاص الحكم بموضوع أخذه فيه نحو
خاص من القطع وفي مورد عدم اختصاصه به على اختلاف الأدلة
واختلاف المقامات ومناسبات الأحكام والموضوعات وغير الأدلة
من الأمارات فإن دل الدليل على ثبوت الحكم لمطلق القطع حكم
بموضوعيته مطلقاً وإن دل على ثبوته لبعض أفراد القطع عليه فإن كان
نفس الدليل مجعلاً بالنسبة إلى بعض أفراد القطع الحاصل من سبب
غير متعارف فالمرجع حينئذ إلى الأصول بل الأخذ بالقدر المتيقن .

وبالجملة القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع
ولامن حيث المورد ولامن حيث السبب لا عقلاً وهو واضح ولا شرعاً لما عرفت
من أنه لا تناله يد الجعل نفياً ولا إيجاباً

حاصله إن القطع إذا حصل كان موضوعاً للحكم العقل بوجوب
المتابعة وكونه موجباً للتنجز عند الإصابة وعذراً عند الخطأ ولا يكاد
يتفاوت من حيث القاطع كان يكون حاصله بنحو المتعارف ومن سبب

ينبغى حصوله منه او غير متعارف لا يبنى حصوله منه كقطع القطاع ومن حيث المورد كان يكون فى العبادات او فى المعاملات ولا من حيث السبب كان يحصل من مقدمات العقلية او غيرها لا عقلا وهو واضح بعدما عرفت من ان الآثار المترتبة كانت ذاتية للقطع الطريقى لا تنفك عنه ابدأ ولا شرعاً لما عرفت سابقاً من ان القطع مما لا تناله يد الجعل لانفيا ولا اثباتاً .

وان نسب الى بعض الاخباريين انه لا اعتبار بما اذا كان بمقدمات عقلية الا ان مزاجمة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة بل تشهد بكذبها وانها انما تكون اما فى مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شئى وحكم الشرع بوجوبه كما ينادى به باعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر فى باب الملازمة فراجع

حاصله انه نسب الى بعض الاخباريين بان القطع الحاصل من مقدمات العقلية لا اعتبار به الا ان كلماتهم لا تساعد هذه النسبة بل تشهد بكذبها وان كلماتهم انما تكون اما فى مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شئى وحكم الشرع بوجوبه ردأعلى القاعدة المشهورة كلما حكم به العقل حكم به الشرع كما ينادى باعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر فى شرح الوافية فى باب الملازمة .

وملخص تحقيقه هناك على ما حكى عنه هو عدم كون الجهات المدركة للعقل علة تامة للحكم بل غاية ما يمكن للعقل ادراكه هو بعض الجهات المحسنة او المقبحة المقتضية له ومن الجائز ان يكون هناك جهة اخرى فى الواقع لم تحصلها العقول الجزئية معارضة للجهة المذكورة كما فى اكثر الاحكام فى صدر الاسلام بل مطلقاً حيث لا تجرى الا عند ظهور الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف .

وأما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لأنها لا تفيد إلا الظن كما هو صريح الشيخ المعتمد الأمين الاسترآبادي رحمه الله حيث قال في جملة ما استدلل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهما السلام الرابع أن كل مسلك غير ذلك الهلك يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلوة والسلام

إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى وقد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها

وهذه الكلمات بطولها هو الكلام الأول من الكلمات الثلاث التي حكاهما المصنف عن المعتمد الاسترآبادي .

وقال في جملتها أيضاً بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدققة ما هذا لفظه وإذا عرفت ما مهتدنا من الدققة الشريفة فنقول إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطاء وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه ومن المعلوم أن العصمة من الخطاء أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً ومقتلاً لا ترى أن الإمامية استدّوا على وجوب العصمة بأنه لو لا العصمة للزم أمره تعالى عباده بإيقاع الخطاء وذلك الأمر معال لأنه قبيح وانت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى انتهى موضع الحاجة من كلامه

وهذه الكلمات بطولها هو الكلام الثاني من الكلمات التي حكاهما

المصنف عن المحدث الاسترأباري .

ومامهده من الدقية وهو الذي نقله شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في الرسالة
وقال في فهرست فصولها ايضاً

حاصله ان مامهده من الدقية الشريفة بزعم المحدث فقد حكاها
الشيخ اعلى الله مقامه في الرسائل و العمدة هو ذكر ما بعد الدقية ولم
يذكره الشيخ وذكره المصنف قال الامين في فهرست فصولها اي
فصول الفوائد المدنية ايضاً .

الاول في ابطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس احكامه
تعالى شانه ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله او بحكم ورد عنهم عليهم
السلام انتهى

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

وهذه الكلمات هو الكلام الثالث للمحدث الاسترأبادي .

وانت ترى ان محل كلامه ومورد نقضه وابطامه هو العلى الغير المفيد
للقطع وانما همه اثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع و كيف كان فلزوم
اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤاخذة على مخالفته عند اصابته وكذا ترتب سائر
اثاره عليه عقلاً ممّا لا يكاد يخفى على عاقل فاضل عن فاضل

وحاصل الكلام ان النسبة صحت ام لا فالصحيح هو ما ذكرنا
من ان لزوم اتباع القطع مطلقاً سواء كان حاصله للقطاع او لغيره
وكان حاصله من مقدمات عقلية او من غيرها وصحة المؤاخذة على

فى حجية المطلق القطع

مخالفة القطع عند اصابته للواقع وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاو هو العذرية عند الخطاء ممالا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ولا يخفى عليك ان الآثار المترتبة على القطع ثلاثة حكم العقل بوجوب المتابعة .

وقد اشار اليه بقوله بلزوم اتباع القطع مطلقا والمنجزية عند الاصابة وقد اشار اليه بصحة المؤاخذه على مخالفة القطع عند اصابته للواقع والعذرية عند الخطاء وقد اشار اليه وكذا ترتب سائر آثاره

فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك فى الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلى بالحكم الفعلى لاجل منع بعض مقدماته الموجبة له ولو اجمالا فتدبر جيدا

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامي

حاصله انالو وجدنا ما يوهم المنع عن القطع الطريقى مثل ما نقله الشيخ فى الرسالة فلا بد ان يحمل على المنع من حصول العلم لمنع بعض المقدمات الموجبة له قال الشيخ رحمة الله عليه ما هذا اللفظة فان قلت لعل نظر هؤلاء فى ذلك يعنى الاخباريين فيما نسب اليهم من عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية الى ما يستفاد من الاخبار مثل قولهم عليهم السلام حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا وقولهم عليهم السلام ولوان رجلا قام ليله وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولى الله فيكون اعماله بدلالته فيواله ما كان له على الله ثواب وقولهم عليهم السلام من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا الى غير ذلك من ان الواجب علينا هو امتثال

احكام الله تعالى التى بلغها حججه (ع) انتهى موضع الجاجة من كلامه
والحاصل انه لا بد فيما يومهم خلاف ذلك فى الشريعة من المنع
عن حصول العلم التفصيلى بالحكم الفعلى من الحمل على المنع من
حصوله لاجل منع بعض مقدماته الموجبة له لانه بعد فرض حصوله
احياناً لم يجب اتباعه شرعاً .

فى العلم الاجمالى

الأمر السابى انه قد عرفت كون القطع التفصيلى بالتكليف الفعلى علة
لأمة لتنجزه لا يكاد تناله يد الجعل اثباتاً او نفياً فهل القطع الاجمالى كذلك فيه
اشكال

حاصله انك قد عرفت ان القطع التفصيلى اذا تعلق بالتكليف الفعلى
من الوجوب او الحرمة فهو منجز له بحيث لا يبقى للمكلف عذر فى تركه
بعد قيام الحجة عليه

فان خالفه فهو يستحق العقاب و ان حججه ذاتية لا تناله يد
الجعل و التشريع لا اثباتاً اذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته
ومن جعل بنفسه ولا نفياً لعدم تخلف الداتى عن كونه ذاتياً فهل القطع
الاجمالى كذلك اى هل هو كما لتفصيلى فى كونه علة تامة للتنجز
مطلقاً اولا اقتضاء له اصلاً و يكون حاله حال الشبهة البدوية او هو
مقتضى له مطلقاً بمعنى ان حكم العقل بوجوب الاتباع معلق على عدم
ترخيص من الشارع فى طرفه او اطرافه وعدم جعل الجعل الموجود فيه

فى العلم الاجمالى

عذراً أو هو علة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية ومقتضى بالنسبة الى الموافقة القطعية وجوه بل اقوال وهذه الوجوه كلها صارت مجال تأمل واشكال ولكن مع ذلك

لا يبعد ان يقال ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهرى معه محفوظة جازا الاذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً

محصل كلامه قدس سره ان العلم الاجمالى ليس بمشابة العلم التفصيلى حيث ان مرتبة الحكم الظاهرى معه محفوظة من جهة جهل التفصيلى وجريان الاصول موقوف على وجود الجهل فى البين لكون موضوعها هو الجهل

وهذا الشرط موجود مع الاجمال لكون كل واحد من الطرفين مشكوك التكليف فى نفسه فلا يعلم ان هذا واجب او ذاك او ان هذا حرام او ذاك فجاز حينئذ جعل الحكم الظاهرى فى كل واحد من الاطراف لجواز مخالفة ما علم احتمالاً بان يرتكب بعض الاطراف او قطعاً بان يرتكب الجميع .

وان شئت قلت ان السترة باقية مع الاجمال والشك الذى هو موضوع الاصول موجودة فى اطرافه فلا مانع من جانب العلم الاجمالى من شمول ادلتها والترخيص فى ارتكابها سوى ما قد يتخيل من ان الترخيص من المولى فى كل واحد من الاطراف يناقض مع المقطوع اجمالاً .

مثلاً اذا علم اجمالاً بحرمة اناء مردد بين انائين فكل واحد من

الآن انما ينبغي مشكوراً ان لا ندرسه، فيمكن ان يكون في موضوعنا بقاءه التام والغير
قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام يعني لا يجوز العلم
لكننا وانما العلم الاحتمالي يناقض المعرفة المتكينة وانما انما العلم الاحتمالي
من المذاهب النحوية بقوله .

ويعتبر من النحوية، كقولنا لا يجوز ان يكون العلم الاحتمالي

الاحتمالي، مع العلم

وتستبعد ان الوجه فيه كغيره والاولى ان فيمكننا ان نثبت ذهب
بمضمون العلم الاحتمالي ليس بمنهج اعمالي وانما العلم
الاحتمالي هو التقدير، بقوله ان العقل لا يمكنه ان يتبين الاحتمال الا على عمل
يعلم انه محتمل لا امر المصلي وفيه وهذا العلم متوقف على العلم بقوله
الامر او النهي بسا، وهذا المعنى مفسر في العلم الاحتمالي لا انه حتى
الاحتمال بكل طرف من طرفي العلم الاحتمالي لا يتم بل هو محتمل محتمل
لا امر المصلي وفيه العلم عليه يعني الامر او النهي بخصوصه .

فما هو الامر ان هذا الاحتمال يتبين الا على ان في النحوية النحوية
وقوله جميع الاحتمال ان في النحوية يتم بتعقيل المحتمل والاحتمال
لا يمكنكم جميع الاحتمال على ما يعلم بعد العمل بخصوص المحتمل
ويستبعد ان الله متعين بالنحوية التي معرفة المحتمل النحوية دون
النحوية النحوية .

وهو مما يظهر من كلمات شيخنا العلامة اعني انما علمه في امر او
مختلفة في العلم الاحتمالي وانما المحتمل النحوية النحوية

لخطاب تفصلى فالظاهر عدم جوازها سواء كانت فى الشبهة الموضوعية كارتكاب الانائين المشبهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس او كترك القصر والانمام فى موارد اشتباه الحكم لان ذلك ذلك معصية لذلك الخطاب لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين وجوب صلاة الظهر والعصر وكذا لو قال اكرم زيدا واشتبه بين الشخصين فان ترك اكرامهما معصية انتهى .

وقال فى الاشتغال فى الشبهة الوجوبية اما الاول فالظاهر حرمة المخالفة القطعية لانهما معصية عند العقلاء فانهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلا او اجمالا فى حرمة مخالفته وفى عدها معصية انتهى وقال فى الشبهة المحصورة فى المخالفة القطعية نعم لو اذن الشارع فى ارتكاب احدهما منع جعل الاخر بدلا عن الواقع فى الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز .

فاذن الشارع فى احدهما لا يحسن الا بعد الامر باجتناب عن الاخر بدلا لظاهره عن المحرم الواقعى فيكون المحرم الظاهرى هو احدهما على التخيير وكذا المحلل الظاهرى وبشئ المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشبهين انتهى .

والحاصل ان ما يستفاد من مجموع الكلمات المذكورة هو ان العلم الاجمالى علة تامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية وعدم امكان الترخيص فى تمام الاطراف كما هو ظاهر العبارتين الاوليين ومقتضى بالنسبة الى الموافقة القطعية وامكان الترخيص فى بعض الاطراف على البدل وهو الظاهر من العبارة الاخيرة .

والمصنف مال فى المتن الى انه منجز بنحو الاقتضاء اى مال بمنع عنه مانع عقلا او شرعاً ولكن حكى عنه انه عدل اخيراً عن مختاره فى المتن الى ما ذكره فى الحاشية من ان العلم الاجمالى كالتفصيلى بل تفاوت اصلاً تتبعه بعض المخشيين قال سيدنا الحكيم فى تعليقه على الكتاب ما هذا لفظه لا ينبغي التأمل فى ان العلم الاجمالى ليس الا من منخ العلم التفصيلى موجباً لارادة متعلقه وانكشافه انكشافاً تاماً لا قصور فى ناحية انكشافه اصلاً فان من علم انه يجب عليه اكرام زيد بن بكر الذى لا يعرفه بعينه لا قصور فى علمه بالاضافة الى متعلقه اعنى اكرام زيد بن بكر ومجرد تدرجه بين شخصين لا يوجب نقصاً فى علمه بالاضافة الى متعلقه غاية الامر ان علمه لم يحط بتمام الخصوصيات المانعة من التردد بين شخصين .

ومن المعلوم بشهاد الوجدان عدم دخل ذلك فى المنع من منجزية العلم اذ لا ريب فى انه بمجرد حصول ذلك العلم الاجمالى يتحرك العبد نحو موافقته بطبعه وعقله وبعد قول المولى لا نكرم كل واحد من الشخصين مناقضاً لما علم بحيث يحكم اجمالاً بان احد الكلامين ليس مطابقاً للواقع نظير ما تقدم فى العلم التفصيلى حرفاً بحرف فلا فرق بين العلمين من هذه الجهة اصلاً انتهى كلامه رفع مقامه هذا ولكن للتأمل والاشكال فى هذه الوجوه المذكورة مجال .

واما ما ذهب اليه المحقق القمى ففيه ان التكليف والالزام معلوم تفصيلاً فى مورد العلم الاجمالى وانما التردد والاجمال فى متعلقه الخارجى والعقل مستقل بقبح مخالفة التكليف الفعلى الواصل الى العبد باحدى الطرق الوصول تفصيلاً كان او اجمالاً والاجمال فى المتعلق

لا يمنع عن البعث والزجر من قبل المولى ولا يمنع من الانبعاث حيث
ان العقل مستقل فى كيفية الاطاعة والامتناع وهى هنا مكان تحصيله
بالاحتياط .

واما ما يلوح من كلمات الشيخ ره من ان الاقتحام فى الاطراف
معصية مع انكشاف الواقع فيمتنع صدور الرخصة من ناحية المولى
فى ارتكاب الجميع لانها اذن فى المعصية كما انه يمتنع تجويز العقل
فى اتيان الجميع لانه هناك لحرمة المولى فالعقل يحكم بقبح صدور
الترخيص من المولى وقبح المخالفة القطعية من العبد وليس هذا الاكون
العلم الاجمالى علة تامه للتنجز فقيه ان الحكم الفعلى تعليقى ولا ارادة
هناك فعلا كما هو كذلك فى موارد الاصول المرخصة ومن المعلوم ان
مخالفة الحكم التعليقى ليست معصية والالتم بجز للشارع الترخيص
فى مخالفة الواقع والعمل على طبق الاصول المرخصة وان العلم الاجمالى
لمكان قصور كشفه ونقصان مراتبه فى ذاته يكون مقتضيا للتنجز
لولا صدور الترخيص من الشارع فلامعصية ولا هتك لحرمة
المولى اصلا .

وبالجمله ان السترة مانعة عن التام الذى يدور التنجز على نحو
العلية التامة مداره مع اتحاد المتعلق فيهما بمعنى ان الحكم الواقعى
فعلى تعليقى فى موارد القطع التفصيلى والاجمالى وهذا الحكم تام
صادر عن الشارع بداعى جعل الداعى للمكلف وان لم ينتزع منه
التحريك والبحث قبل الوصول الى المكلف .

وانما يتفاوت حاله فى مقام التطبيق المتأخر رتبة عن مقام الجعل

فان تعلق العلم التفصيلى به صار فعلياً حتمياً منجزاً وان تعلق به العلم الاجمالى ولم يرد ترخيص من الشارع صار ايضاً حتمياً منجزاً والا كان باقياً على التعليقية كما فى موارد الاصول الشرعية والعقلية المرخصة فى خلاف الواقع .

ومما ذكرنا ظهر الجواب عما فى التعليقة المسماة بحقايق الاصول من القول بان العلم الاجمالى هو كالتفصيلى فى كونه علة تامة لتنجز التكليف تبعاً لما حكى عن المصنف قدس سره فى الهامش بدعوى ان ظاهره هو العدول عما ذهب اليه فى المتن .

ولكن بعد الدقة فى كلامه ظهر لك ان مقصوده هو التنبيه على الفرق بين الحكم التعليقى والحتمى وان التعليقى لا يصل الى مرتبة الحكم الحتمى بمعونه العلم الاجمالى فيما اذا ورد ترخيص فى ارتكاب الاطراف بخلاف الحكم الفعلى الحتمى التام من جميع الجهات . فمهما علم المكلف بان هذا الحكم بهذه المرتبة من الفعلية لم يجوز للعقل الاذن من ناحية المولى فى مخالفته ولا الترخيص فى ارتكاب العلم الاجمالى بل يستقل العقل بالاحتياط حتى فى الشبهة البدوية فضلاً عما اذا كان هناك علم بالتكليف نعم لو عرض بالاحتياط عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً او عقلاً كما اذا كان مختلاً بالنظام فلا تنجز ولا حتمية حينئذ لكنه لاجل عروض الخلل فى المعلوم لا لقصور فى العلم وليس هذا عدول عما ذهب اليه فى المتن كما توهم فافهم وتدبر .

فى الشبهة الغير المحصورة بل الشبهة البدوية ضرورة عدم تفاوت فى

المناقضة بينهما بذلك اصلا فمابه التّفصّى عن المعدور فيهما كان به التّفصّى عنه
فى القطع به فى الاطراف المحصورة ايضا كما لا يخفى

حاصل جوابه قدس سره عن المناقضة هو النقص بجواز الترخيص
فى الشبهة الغير المحصورة حيث ان هذه الشبهة ليست بازيد عما نوهم
بين الحكم الظاهرى والواقعى فى الشبهة الغير المحصورة التى لا يجب
الاحتياط فيها اجماعاً بل النقص بجوازه فى الشبهة البدوية فان التكليف
فيها مشكوك محتمل و مع احتمال احتماله يحتمل المناقضة .

ضرورة ان احتمال المناقضة كالقطع بهامحال فلا تفاوت بين
الشبهة الغير المحصورة والشبهة البدوية و بين المقرونة بالاجمال
فى المحصورة بذلك اى بوجود العلم مع حصره فيه فمابه التّفصّى عن
معدور المناقضة فى البدوية وفى المقرونة بالاجمال مع عدم حصره
كان به التّفصّى عن معدور المناقضة فى القطع بالتكليف فى الاطراف
المحصورة ايضا كما لا يخفى .

وقد اشرنا اليه سابقا وياتى انشاء الله مفصلاً

حاصله ان المصنف ره قد اشار الى التّفصّى فى الامر الرابع ما
هذا لفظه قلت : يمكن ان يكون الحكم فعلياً بمعنى انه لو تعلق به القطع على
ما هو عليه من الحال لتنجزو استحق على مخالفته العقوبة .

ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف برفع جهله لو
امكن او بجعل لزوم الاحتياط فيما يمكن بل يجوز جعل اصل او امانة

مؤدبة اليه تارة و الى ضده اخرى ولا يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله او ضده كما لا يخفى و يأتى انشاء الله مفصلا فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى فانظر .

نعم كان العلم الاجمالى كالتفصيلى فى مجرد الاقتضاء لافى العلة التامة

حاصل الكلام ان الاجمالى ليس بمشابة العلم التفصيلى و تأثيره فى التنجز انما يكون بنحو الاقتضاء مطلقا بحيث لا منافاة بينه و بين الترخيص من قبل المولى على خلافه .

فيوجب تنجز التكليف ايضا لو لم يمنع عنه مانع عقلا كما كان فى اطراف كثيرة غير محصورة



على ما هو التحقيق فى ضبط الخبر المحصورة من كون الشئ على نحو من الكثرة بحيث لا يعنى بهذا العلم الواقع فيه عند العقلاء فيكون المانع عقليا لا شرعيا

او شرعا كما فيما اذن الشارع فى الاقتحام فيها كما هو ظاهر كل شئ فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه

اذ ظاهر الرواية هو الاذن فى الاقتحام و ان كانت محصورة فيكون المانع شرعيا لا عقليا اللهم الا ان يقال ان ظاهر الرواية هو الاذن فى الاقتحام الا انه لم يعمل به احد من الاصحاب الا النادر اذ معناه انه اذا علم اجمالا بخميرة احد الاناثين جاز الاقتحام فيهما وهو مشكل جدا لا

لا يلتزم به احد .

وبالجملة قضية صحة المؤاخذه على مخالفته مع القطع به بين اطراف
محصورة وعدم صحتها مع عدم حصرها او مع الاذن فى الاقتحام فيها هو كون
القطع الاجمالى مقتضيا للتنجز لاعلة تامة

حاصل الكلام فيه ان صحة المؤاخذه على مخالفة التكليف
الواقعى فى الشبهة المحصورة كما يشهد بها الوجدان حيث ان
العقلاء يذمون مثل هذا العبد العالم بالتكليف اجمالا مع تمكنه من
الامتثال على ترك امتثال المعلوم بالاجمال وعدم صحة المؤاخذه على
المخالفة فى الشبهة الغير المحصورة .

وجواز الاذن فى الاقتحام كما فى البدوية هو كون القطع
الاجمالى مقتضيا للتنجز لاعلة تامة بحيث لا منافاة بينه وبين ترخيص من
قبل المولى على خلافه نعم لو بلغ الحكم الواقعى الى مرتبة الحتم من الفعلية
فمع علمه به ولو اجمالا لا يجوز للشارع الاذن فى الاقتحام فيها حتى فى
الشبهة البدوية فضلا عما اذا كان هناك علم بالتكليف فالعلم الاجمالى
كالتفصيلي فيما اذا كان الحكم فعليا حتميا .

وحينئذ يمنع المنع عن لزوم العمل على طبقه عقلا وشرعاً بمجرد
حصول العلم به ولو اجمالا وانما يتفاوت العلم الاجمالى مع التفصيلي
فيما اذا كان الحكم فعليا تعليقا فان تعلق به العلم التفصيلي كان علة تامة
لتنجزه لانه ينكشف به انكشافا تاما فان تعلق به العلم الاجمالى فلا يكون
علة تامة لتنجزه ، بل لا يكون الامتضايا لقصور مرآيته وكشفه عن الواقع
وبقاء السترة فى اطرافه فالتفاوت فى نحوى العلم لا فى المعلوم .

واما احتمال انه بنحو الاقتضاء بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية وبنحو
العلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية فضعيف جداً

هذا هو الوجه الثالث من الوجوه المتصورة التى اشرنا اليها سابقاً
وهو الذى اختاره الشيخ فى الرسالة وقد بينا لك انفا ان ما يستفاد من
مجموع كلماته ان العلم الاجمالى علة تامة بالنسبة الى حرمة المخالفة
القطعية فلا يمكن الترخيص فى تمام الاطراف ومقتضى بالنسبة الى الموافقة
القطعية فيمكن الترخيص فى بعض الاطراف على البدل .

ولكن ليس فى الروايات من البدلية عين ولا اثر وقد عرفت ما فى
مختاره من الضعف ولكن المصنف اكتفى فى الايراد عليه بالنقض
دون الحل وهو قوله .

مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

ضرورة ان احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما فى الاستحالة فلا
يكون عدم القطع بذلك معهما موجبا لجواز الاذن فى الاقتحام بل لو صح معها
الاذن فى المخالفة الاحتمالية صح فى القطعية ايضا فافهم

حاصل ايراده قدس سره على مختاره هو ان المنع عن الرخصة
فى الاطراف باجمعهما ليس الا كونه موجبا للتناقض وهذا بعينه موجود
فى الرخصة فى بعض الاطراف ايضا .

غاية الامر يلزم من الرخصة فى تمام الاطراف القطع بالمناقضة
وفى الترخيص فى احد المحتملات احتمال المناقضة ومن المعلوم ان
احتمال المناقضة كالقطع بهامحال معتنع و بعبارة اخرى انه لو صح

الرخصة فى المخالفة الاحتمالية كانت صحته من جهة عدم التضاد بين الالتزام المعلوم بالاجمال والترخيص بخلافه فاذا لم يكن تضاد بينهما جاز الترخيص فى جميع الاطراف ايضاً .

اذل فرق بينهما من هذه الجهة فافهم لعله اشارة الى مختارة فى الحاشية من عدم الفرق بين العلمين و ان العلم الاجمالى كالتفصيلى فى كونه علة تامة للتنجز حيث قال لكنه لا يخفى ان التفصى عن المناقضة على ما يأتى لما كان بعدم المناقضة و المناقضة بين الحكم الواقعى مالم يصرف فعلياً والحكم الظاهرى الفعلى كان الحكم الواقعى فى موارد الاصول والامارات المؤدية الى خلافه لا محالة غير فعلى وحيث فلا يجوز للعقل مع القطع بالحكم الفعلى الاذن فى مخالفته بل يستقل مع قطعه ببعث المولى اوزجره ولو اجتمعا يلزم موافقته واطاعته .

نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً او عقلاً كما اذا كان مخلاً بالنظام فلا تنجز حيثل لكنه لاجل عروض الخلل المعلوم لا لقصور العلم عن ذلك كما كان الامر كذلك فيما اذا اذن الشارع فى الاقتحام فانه ايضاً مسوجب للخلل فى المعلوم لا المنع عن تأثير العلم شرعاً

وقد انقدح بذلك انه لا مانع عن تأثيره شرعاً فتأمل جيداً انتهى كلامه رفع مقامه محصل كلامه على ما يلوح من ظاهر عبارته هو عدم الفرق بين القطعين ولو حصل العلم بالتكليف لكان منجزاً و كان على طبقه البعث و الزجر فلا يجوز الاذن فى المخالفة فى اطرافه كلا او بعضاً لمكان المناقضة .

ولكن قد عرفت ان هذا ليس عدولاً عما ذهب اليه فى المتن من كونه مقتضياً للتنجيز بل مقصوده التنبه على الفرق بين الحكم التعليقى والحكم الحتمى حسب ما بينا لك مفصلاً فراجع .

ولا يخفى ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلك

واى البحث عن كون العلم الاجمالى مقتضياً للتنجيز او علة نامة تعريفية للشيخ ره فى الرسائل حيث جعل البحث عن علية العلم الاجمالى لحرمة المخالفة القطعية من مباحث العلم الاجمالى و لوجوب الموافقة القطعية من مباحث البرائة والاشتغال وقال والكلام من الجهة الاولى يقع من جهتين لان اعتبار العلم الاجمالى له مرتبتان الاولى حرمة المخالفة القطعية والثانى وجوب الموافقة القطعية .

والمتكفل للتكلم فى المرتبة الثانية هى مسألة البرائة والاشتغال عند الشك فى المكاف به فاله مقصود فى المقام الاول التكلم فى المرتبة الاولى انتهى كلامه حاصل ايراد المصنف عليه ان البحث عن علية العلم لوجوب الموافقة القطعية والبحث عن علية لحرمة المخالفة القطعية كلاهما من مباحث العلم فلا وجه للفرق بينهما بجعل الاول من مباحث الشك وجعل الثانى من مباحث العلم .

كما ان المناسب فى باب البرائة والاشتغال بعد الفراق ههنا عن ان تأثيره فى التنجيز بنحو الاقتضاء لالعية هو البحث عن ثبوت مانع شرعاً او عقلاً وعدم ثبوته كما لا مجال بعد البناء على انه بنحو العلية للبحث عنه هناك اصلاً كما لا يخفى

اى كمان المناسب للاشتغال هو البحث عن ثبوت الترخيص
الشرعى او العقلى فى احد الاطراف او كليهما بعد الفراغ ههنا عن
كون العلم الاجمالى مقتضياً للتنجيز لاعلة تامة كمالا لمجال بعد البناء
على انه بنحو العلية للبحث عن العلم الاجمالى فى الاشتغال اصلا لعدم
تعقل المانع بعد البناء على علية كما لا يخفى .

هذا بالنسبة الى البات التكليف وتجزه به واما سقوطه به بان يوافقه
اجمالاً فلا اشكال فيه فى التوصليات .

حاصله انه اذا علم اجمالاً بوجوب احد الامرين اما الظاهر واما
الجمعة فى الشبهة الحكمية او بوجوب الصلوة الى الجهات الاربع
عند اشتباه القبلة فى الشبهة الموضوعية .
فهل يمكن ان يكتفى فى مقام الاستقاط والمخرج عن العهدة
بالامثال الاجمالى والاخذ بالاحتياط والاكتفاء بالاثنيان الى اربع
جهات عند اشتباه القبلة فى الموضوعية والاثنيان بالظهور والجمعة معاً
فى الحكمية مع التمكن من العلم التفصيلى بالفحص والتبع والسؤال
او لا يمكن فيه اقوال اقواها الكفاية مطلقاً توصلياً كان التكليف
او عبادياً .

واما اذا كان توصلياً فلا اشكال فى الاكتفاء به فى التوصليات لعدم
جريان مانوهم من ادلة المنع فيها اذا الاشكال فى كفايته فيها ان كان
من جهة قصد التمييز فى امثال المأمور به بان يأتى مميزاً عما عداه فهو
وان كان ممكناً الا ان الاجماع قد قام على عدم اعتباره فى التوصليات
وهذا يكشف عن ان مقصودهم من التوصلى هو صرف حصول المأمور

به لى الوان كان الاشكال من جهة قصد الاطاعة ونية الوجه فلا اشكال
فى عدم اعتباره فى التوصلى .

فتلخص مما ذكرناه ان المقصود فى التوصليات يحصل بمجرد
حصولها فى الخارج كيف اتفق حيث ان النظر فيها مقصور على حصول
الغرض باى طريق كان هذا كله فى التوصليات .

واما فى العبادات فكذلك فيما لا يحتاج الى التكرار كما اذا تردد امر
عبادة بين الاقل والاكثر لعدم الاخلال بشئ مما يعتبر او يحتمل اعتباره فى
حصول الغرض منها مما لا يمكن ان يؤخذ فيها فانه نشاء من قبل الامر بها كقصد
الاطاعة والوجه والتميز فيما اذا اتى بالاكتر

واما فى العبادات فالظاهر ايضا جواز الاحتياط فيها فيما لا
يحتاج الى التكرار كما اذا تردد الواجب بين الاقل والاكثر كتردد
الصلوة بين فاقد السورة وواجدها لعدم اخلاله بشئ مما اعتبر او
يحتمل اعتباره فيها من قصد القرية والوجه والتميز خلافاً لظاهر الشيخ
فى المقام حيث ان ظاهره هو جواز الاحتياط فى العبادات مطلقاً حتى
فيما يحتاج الى التكرار فضلاً عما لا يحتاج اليه قال فى الفرائد ما لفظه
واما فيما يحتاج الى قصد الاطاعة يعنى به العبادات فالظاهر ايضا
تحقق الاطاعة اذا قصد الاتيان بشئين يقطع بكون احدهما المأمور به
ودعوى ان العلم الاجمالى بكون المأنى به مقرباً معتبراً حين الاتيان به
ولا يكفى العلم بعده باثباته ممنوعة اذ لا شاهد له بعد تحقق الاطاعة بغير
ذلك ايضا فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلى باداء العبادات
العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلى

لكن الظاهر كما هو المحكى من بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط اذا توقف على تكرار العبادة الى ان قال واما اذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما اذا اتى بالصلوة مع جميع ما يحتمل ان يكون جزءا فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع وجوب تحصيل اليقين التفضيلى لكن لا يبعد ذهاب المشهور الى ذلك يعنى به المنع انتهى موضع الحاجة من كلامه

حاصل ما يستفاد من كلامه هو تحقق الطاعة فى المتباينين حيث ان الاتيان بهذا وبصاحبه لاحراز المأمور به عين الطاعة في قصد الطاعة بهذا وبصاحبه وكذا فى الاقل والاكثر لانه يأتى بالاكثر لايجاد المأمور به ويقصد به الطاعة .

نعم بشكل الامر من جهة الاخلال بالوجه والتميز لو قلنا باعتبارهما فى العبادات كما عن المشهور حيث انهم قد منعوا عن الاحتياط فى العبادات مطلقا سواء احتياج الى التكرار ام لا مستنديين فى ذلك الى الاخلال بالوجه الا ان الشيخ قد منع عن اعتبارية الوجه فى العبادات واحاله الى الفقه فى نية الوضوء :

والتحقيق ان يقال ان الامر ان كان دائراً بين الاقل والاكثر فلا وجه لعدم الاكتفاء بالاحتياط لعدم الاخلال بشيئى اصلا حتى التميز حيث ان الاكثر مصداق للواجب على اى حال لان الزائد المشكوك ان كان واجبا فكان ما اتى به من الاكثر منطبقاً مع الواجب تمام الانطباق وان كان مستحباً او مباحاً مثلاً فزيادته غير مضره لكونه مأخوذاً بنحو اللاشرطية فيكون الاكثر ايضاً حاوياً للواجب فيكون

الاكثر مصداق للواجب على اى

نعم لو قلنا بلزوم قصد الوجه والتميز فى نفس اجراء الصلوة
فلاحتياط مستلزم للاخلال بهما الا انه فاسد من اصله وان كان دائراً
بين المتباينين كما اذا كان عليه فائنة مرددة بين الظهر او العصر فيشكل
الامر فى الاحتياط لو قلنا بلزوم قصد التميز .

واما قصد الوجه كالقربة فيمكن الاتيان بهما من دون تكلف
حيث انهما معتبران فى المأمورية لا فى غيره والمأمور به هنا هى الفائنة
بين الصلوتين فيأتى بالفائنة بداعى امرها فكان امر الفائنة محرراً كالاتيان
بهذين الصلوتين ويمكن ان ينضم اليها قصد الوجه وصفا او غاية فيقصد
الفائنة الواجبة او هى لوجوبها متقرباً الى الله نعم امر التميز موجب
للاختلال لو قلنا بوجوبه كما لا اختلال لو قلنا بعدم وجوبه .

ثم لو شككنا فى شرطية مثل قصد الوجه والتميز وغيرهما من
الامورات الناشئة من قبل الامر وعدمها فهل لنا اصل لفظى مثل اطلاق
المأمور به او عملى كالبرائة عقلاً ونقلاً حتى نتمسك به ام لا بل المرجع
هو الاشتغال الظاهر بل المقطوع عدم شيشى فى البين غير الاشتغال .
اما الاصل اللفظى فلان مثل هؤلاء الناشئة من الامر لا يمكن اخذها
فى المأمور به قيداً او جزءاً للزوم الدور فلا يصح التمسك فى دفعها
باطلاق الامر والمأمور به اذ يصح التمسك بالاطلاق فيما يصح التمسك
فمثل هؤلاء يعنى قصد الوجه والتميز لو كان لها مدخلة واقعاً لكان لها
دخل فى غرض المولى لا فى المأمور به .

واما الاصل العملى فلا مجال له عقلاً ولا شرعاً او اما العقلى فلانه فيما

لم يتم الحجة والبرهان ولم يكن هنا ما يصح العقوبة وما يحتاج المولى على العبد وفيما نحن فيه تكون موجودة وهو حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة ما علم لك تفصيلا من التكليف .

واما النقلى فلانه فيما يمكن ثبوته بادلة الواقعيات حتى ندفعه عند الشك بادلة البرائة من جهة حكومتها على ادلة الواقعيات وقد قلنا ان ما فرضناه مما لا يمكن ثبوته بادلة الواقعيات وكيف كان فمع بقاء الشك لا مسرح حينئذ الا الاشتغال اللهم الا ان يتمسك فى دفع هذا المشكوك بالاطلاق فى المقام المعبر عنه بالسكوت فى مقام بيان كل ما له دخل فى غرضه ومع ذلك بين شيئا وما بين شيئا آخر .

فمقتضى هذا الاطلاق ان المشكوك ليس له دخل فى الغرض والالزام الاخلال بهذا الغرض يعنى الغرض فى مقام البيان فافهم .

فتمحصل مما ذكرناه انه لا وجه لعدم الاكتفاء بالاحتياط فيما دار امره بين الاقل والاكثر لعدم الاخلال بشيئ مما يعتبر فى العبادات كقصد الطاعة او يحتمل اعتباره فى حصول الغرض منها كقصد الوجه والتميز من الامورات الناشئة من قبل الامر اذا الجميع حاصل فالتردد بين الاقل والاكثر لا يمنع مع تمكن المكلف منها فيمكنه ان يأتى بالاكثر بداعى وجوبه بوصف وجوبه عالميا بوجوبه فاذا جاء به المكلف على هذا الحال كان المأتى به واجدا لكل ما يعتبر فى الطاعة فلا بد ان يسقط الامر لحصول الغرض واعلم ان الاشياء الناشئة من نفس الامر بحيث لولاها كانت محققة فى الخارج كقصد الطاعة والقربة والامثال ونية الوجه وامثالها فلا يمكن ان تؤخذ هذه الاشياء فى المأمور به شطرا

او شرطاً للزوم الدور والتسلسل .

وبيانه انه اذا امر الشارع بشيئ ذواجزاء مثلاً كالصلوة فلا بد ان يكون هذا الموضوع قبل تعلقه تماماً في موضوعيته من حيث تمامية اجزائه وشرائطه ثم تعلق عليه الامر اذ تعلق الحكم مسبقاً بتحقق موضوعه واذا فرضنا ان شيئاً كقصد الاطاعة مثلاً لا يتحقق الا بالامر حيث ان الاطاعة وكذا الامتثال هو اتيان الفعل بداعي الامر وكذا نية الوجه لانها قصد الفعل الواجب لوجوبه .

ولاشك ان اتيان الفعل بداعي امره وكذا قصد الواجب متفرعان على الامر والوجوب فلو كان مع ذلك قيداً للمأمور به لزم الدور لان المفروض ان ذلك كان قيداً للمأمور به ولا شك ان الشئ ينشئ بانتفاء احد قيوده فما دام لم يتحقق الامر لم يتحقق موضوعه اذا المفروض ان جزء الموضوع لا بد ان يتحقق بالامر وما دام لم يتحقق الموضوع لم يتحقق الامر لعدم امكان وجود الحكم قبل وجود موضوعه فالامر موقوف على متعلقه ومتعلقه موقوف على الامر وهذا دور .

نعم كلامنا هذا انما يكون فيما اذا كان الامر واحداً بمعنى انه اذا امر بالصلوة لا يمكن ان يكون ما ينشاء من الامر بالصلوة داخلاً في الصلوة واما اذا كان شيئاً قيداً للصلوة بامر آخر لا بالامر بالصلوة فسيأتي انشاء الله تعالى .

ان قلت يمكن ان يثبت قيدية نية الوجه للصلوة بنفس الامر بالصلوة تبعاً بمعنى اننا نسلم ان نية الوجه لم تتحقق الا بالامر الا ان نقول حين

الامر بالصلوة يثبت قيدية الوجه للمأمور به بالتبع وان شئت قلت اذا امر بالصلوة امر بهذا القيد ايضاً بنفس هذا الامر الا انه امر بنفس المقيد اصالة وامر بهذا القيد تبعاً فمقارنة الامر بالمقيد امر بالقيد الا ان الامر بالمقيد اصلى والامر بالقيد تبعى لهذا الامر بالمقيد ويثبت قيديته بهذا الامر التبعى نظير الامر بالكل فانه امر باجزائه .

قلت هذه شبهة فى مقابلة البديهة فان المأمور به على ما هو المفروض نفس المقيد وهو شئى واحد فان القيد والمقيد متحدان معاً وموجودان بوجود واحد وان كان عند العقل ينحل الى شيئين ولكن لا يخرج عن وحدة الوجود فانه عند الانحلال يصير ذواجزاء بحسب العقل والاجزاء العقلية لا تصير الشئى متعدداً والا فليس كل امر واحد وينحل عند العقل الى امور فاذا كان المأمور به هو المقيد وهو امر واحد .

فلا يمكن اثبات قيده بالامر لما ذكرنا من ان المقيد الذى متعلقا للامر يتوقف ثبوته على الامر لانه به يثبت قيده الذى كان قوام المقيد بسببه والامر يتوقف ثبوته على المقيد لانه موضوعه ولا يمكن تحققه بدون موضوعه نعم يصح هذا الكلام فى الموجودين بوجودين كالمقدمة وذيها فانه يمكن ان يأمر بالمقدمة تبعاً حين الامر بذاتها وهو غير مانع فيه وهذا واضح .

ثم ان الخصوصيات الغير الناشئة من الامر كسائر جحان الذاتى والمحبوبة والحسن الذاتى ليست من قبيل الخصوصيات الناشئة من الامر من عدم امكان اخذها فى المأمور به بل يمكن ان تؤخذ فى المأمور به جزءا او شرطاً له فيصح ان يأمر بشئى بشرط ان يؤتى به بداعى رجحانه الذاتى

على ان يكون داعى الرجحان قديماً للمأموره ولا يلزم المحذور حيث ان هداما نشاء من الامر بل الامر نشاء من الرجحان الذاتى او الامر كاشف عن الرجحان الذاتى السابق و اتيان الفعل لداعى رجحانه الذاتى عبادة حيث ان العبادة لا ينحصر فى اتيان الفعل بداعى امره .

ولذا ذكر الفقهاء ان العبادة قديونى بهامن جهة اهلية المعبود كما يشير اليه كلام مولينا امير المؤمنين (ع) وقد يؤنى بهاطمعاً لجنته وخوفاً من ناره اولداعى امره او غير ذلك وكذا لو اتى به للمحبوبية الذاتية الا ان يقال ان اتيان الفعل لداعى محبوبيته لا يصير هذا الشئى مطلقاً عبادة اذ قد يتعلق الغرض باتيان هذا المحبوب بداعى امره لا مطلقاً ولو كان الغرض تكميله مثلاً . وكيف كان فقد اختار المصنف جواز الاحتياط فى العبادات فيما لا يحتاج الى التكرار نظراً الى عدم اخلاقه بشئى مما اعتبر او يحتمل اعتباره فيها نعم يخل بعدم اتيان ما احتمل جزئته كالسورة مثلاً على تقدير جزئيتها بقصد الجزئية وقد اشار اليه بقوله .

ولا يكون اخلال حينئذ الا بعدم اتيان ما احتمل جزئته على تقديرها بقصدها

حاصله انه لا وجه لعدم الاكتفاء بالاحتياط الا اشكال لزوم الاخلال بقصد الجزئية على تقديرها واشار الى فساد بقوله .

واحتتمال دخل قصد ما فى حصول الغرض ضعيف فى الغاية وسخيف

الى النهاية

حيث لادليل على اعتباره فى الجزء المتحقق جزئيه فضلاً عن المشكوك هذا كله فيما لا يحتاج الى التكرار من العبادات .

وأما فيما احتاج الى التكرار فربما يشكل من جهة الاخلال بالوجه قارة وبالتميز اخرى وكونه لعباً وعيباً ثالثاً وانت خبير بعدم الاخلال بالوجه بوجه فى الاثيان مثلاً بالصلوتين المشتملتين على الواجب لوجوبه غاية الامر أنه لا يعين له ولا تميز

حاصله انه اذا كان الامر دائر بين المتباينين كما اذا كان عليه فائتة مرددة بين الظهر والعصر فيشكل الامر فى الاحتياط لوقلنا بلزوم قصد التميز اما قصد الوجه كالقربة فيمكن الاثيان بهما من دون تكلف حيث انهما معتبران فى المأمور به لافى غيره والمأمور به هنا هى الفائتة بين الصلوتين فيأنى بالفائتة بداعى امرها فكان امر الفائتة محرراً للاثيان بهذين الصلوتين ويمكن ان ينضم الى الفائتة قصد الوجه وصفاً او غاية فيقصد الفائتة الواجبة او هى لوجوبها متقرباً الى الله نعم لا يمكن قصد التميز كما عرفت آنفاً حيث انه فيما دار الامر بين المتباينين لم يميز المأمور به عن غيره .

فالاخلال انما يكون به واحتمال اعتباره ايضاً فى غاية الضعف لعدم عين منه ولا اثر فى الاخبار مع أنه مما يغفل عنه غالباً وفى مثله لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله فى الغرض والآل فى الغرض كما نبهنا عليه سابقاً

حاصله ان قصد التميز ان كان معتبراً فى العبادة فالاحتياط

مستلزم للاخلال واما احتمال اعتباره كاحتمال اعتبار الوجه فى العبادة
فى غابة الضعف لعدم عين ولا اثر منه فى الاخبار مع انه كان مغفول
عنه غالباً وفى مثله لا بد من من التنبيه على اعتباره ودخله فى الغرض والا
لاخل بالغرض وهو قبيح لا يصدر من الحكيم جل ذكره .

نعم لو كان مما يركز فى اذهان العامة وكان يديه بالاجاز الاكتفاء
بركزه و بدايته ولم يلزم التنبيه عليه و حكى عن بعض ثبوت الاتفاق على
عدم جواز الاكتفاء اذا توقف على التكرار و فيه انه ان ثبت الاتفاق
فهو والا فلما منع من جواز الاكتفاء بالاحتياط فيها الا ما اشار
المصنف اليه بقوله

وَأَمَّا كَوْنُ التَّكَرُّارِ لِعِبَادٍ عِبَادًا فَمَعَ أَنَّهُ وَبَقَا يَكُونُ لِدَاعٍ عَقْلَانِ أَمَّا
يُضَرُّ إِذَا كَانَ لِعِبَادٍ بِأَمْرِ الْمَوْلَى لَأَنَّهُ كَيْفِيَّةٌ اطَاعَتُهُ بَعْدَ حُصُولِ الدَّاعِي إِلَيْهَا
كَمَا لَا يَخْفَى ،

حاصله انه لا وجه لعدم الاكتفاء بالاحتياط فيما احتاج الى
التكرار الا ما قد يتوهم بكونه لعباً وعبثاً وهو ممنوع مطلقاً لان العامل
فى هذا المحتمل تارة يعمل بالاحتياط لغرض عقلاى وتارة يعمل
بالاحتياط من جهة امثال امر مولاة من هذا الطريق وان لم يكن له
غرض عقلاى مثل ما لو فرضنا ان العقلاء مع التمكن من العلم لا يعملون
بالاحتياط اصلاً .

وتارة يعمل به للمساهمة فى اطاعة مولاة و امره وليس له غرض
عقلاى وعلى الثالث يمكن ان يكون عبثاً لو لم نقل بخروجه عن الاحتياط

من الاول الا ان هذا لا اختصاص له بمورد التكرار بل يجرى فى غيره
ايضاً كما لا يخفى .

هذا كله فى قبال ما اذا تمكّن من القطع تفصيلاً بالامثال واما اذا لم يتمكّن
الآمن الظن به كذلك فلا اشكال فى تقديمه على الامثال الظنى لولم يقم دليل
على اعتباره الا فيما اذا لم يتمكّن منه

حاصله قد تقدم الكلام فيما يمكن تحصيل العلم بالموافقة واما
مع عدم التمكن منه ودوران الامر بين ما اذا تمكّن من الامثال التفصيلى
بالظن و بين الامثال القطعى الاجمالى فهل يقدم على الامثال الاجمالى
القطعى ام لا والمراد بالدوران هنا هو الدوران بينهما فى صورة الاجتماع
كان يعلم اجمالاً وجوب اكرام عمر و المودد بين الشخصين مع
قيام البيئة على تعيينه فى واحد منهما فيبحث فى جواز الاجتزاء
باكرامهما مع التمكن عن اقامة البيئة على التعيين ثم بعد قيام البيئة عليه
فهل يتعين اولا العمل بقول البيئة بمعنى اتيان ما قامت عليه فى
الواجب التعبدى .

ثم الاحتياط باتيان المحتمل الاخر ان اراد المكلف احراز
الواقع لمكان حسن الاحتياط عقلاً او يجوز العكس بخلاف الدوران
بين الامثال العلمى التفصيلى والاجمالى اذ لا يتصور الدوران بينهما
فى صورة الاجتماع لوضوح عدم معقولية ذلك اذ بعد تحصيل العلم
التفصيلى بواحد من طرفى العلم الاجمالى ينحل العلم الاجمالى لارتفاع
الاجمال بالتفصيل .

إذا عرفت هذا فنقول ان الظن بالامثال التفصيلي له صور ثلاثة
لانه اما ان يكون ممالا دليل على اعتباره الا عند تعذر العلم وفي
هذه الصورة يقدم الامثال الاجمالي على الظني التفصيلي الا اذا لم
يتمكن من العلم مطلقاً لا تفصيلاً ولا اجمالاً واما ان يكون ممالا
قام الدليل على اعتباره مطلقاً كالظنون الخاصة المعبرة بادلة
مخصوصة وفي هذه الصورة يجوز الاجتزاء لكل منهما كما اشار
اليه بقوله .

واما الوقام على اعتباره مطلقاً فلا اشكال في الاجتزاء بالظني

ولعل السرف في ذلك هو ان معنى اعتبار الطريق الغاء احتمال مخالفته
للواقع والعمل اولا برعاية احتمال الطريق ينافي الغاء احتمال الخلاف
ولكن يرد عليه بان المراد من التبريل اعني الغاء احتمال الخلاف حجية
الطريق و كونه بمنزلة الواقع في ترتيب آثار الواقع .
والمفروض العمل على طلبة بعد اتيان الطرف الاخر من المحتمل
ولم يقتصر على اتيان المحتمل فقط وليس في تركه عقوبة ومخالفة وانما
العقوبة والمخالفة من تبعات ترك الواقع فمع اتيان الواقع باتيان المحتمل
فلا عقوبة ولا مخالفة لحكم الشارع اصلاً .

نعم لو كان بانياً على اقتصار المحتمل من دون اتيان طرف الاخر
من المحتمل فيشكل الحكم بصحته ولومع انكشاف مصادفته للواقع
نظراً الى كون القصد مشوباً بالتجري والاختلاط بالتجري ينافي قصد
الاطاعة كما لا يخفى والثالث من الصور المتصورة في الظن بالامثال
التفصيلي هو ان يكون معتبراً بمقدمات الانسداد وفي هذه الصورة يجوز

الاجتزاء ايضاً بكل منهما ان كان من مقدماته عدم وجوب الاحتياط
واليه اشار بقوله :

كما لا اشكال فى الاجتزاء بالامتنان الاجمالى فى قبال الظنى بالظن
المعلق المعتبر بدليل الانسداد بناء على ان يكون من مقدماته عدم وجوب
الاحتياط .

حاصله انه لو قلنا بان من جملة مقدمات دليل الانسداد عدم وجوب
الاحتياط من جهة ان فى وجوبه العسر والحرَج وهما مرفوعان لافى
جوازه فلا وجه لتقديمه على الاحتياط والحق هو ذلك اذ مع قطع النظر
عن العسر والحرَج لا اختلال فى النظم .

واما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام اولانه
ليس من وجوه الطاعة والعبادة بل هو نحو لعب وعبث بامر المولى فيما اذا
كان بالتكرار كما لو هم فالمتعين هو التزل عن القطع تفصيلا الى الظن كذلك

حاصله انه لو قلنا بان من جملة مقدمات دليل الانسداد هو بطلان
الاحتياط رأساً وعدم العمل به اصلاً من لزوم اختلال النظام فى العمل به
اولانه ليس من وجوه الطاعة والعبادة بل لعب وعبث بامر المولى
فيما احتاج الى التكرار او لاخلاله بالوجه والتميز فلا اشكال فى عدم
الاكتفاء بالاحتياط فالمتعين هو التزل عن القطع تفصيلا عند عدم تمكنه
الى الظن كذلك اى تفصيلا واسقاط العلم الاجمالى من البين اذا تمكن .

وعليه فلا مناص عن الذهاب الى بطلان عبادة تارك طريقى التقليد والاجتهاد وان احتاط فيها كما لا يخفى

اى وبناء اعلى التترل من القطع التفصيلى الى الظن التفصيلى المطلق فلا مناص عن الذهاب الى بطلان عبادة من ترك طريقى التقليد والاجتهاد فى العبادات ولو كان محتاطاً فيها .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الدوران اذا كان بين الامثال الاجمالى^٩ التفصيلى يجوز الاكتفاء بالعلم الاجمالى ولا يجب تحصيل العلم التفصيلى واذا كان بين الظن الخاص المعبر والامثال الاجمالى وقد مر جواز الاكتفاء بالامثال الاجمالى واذا كان الدوران بين العلم الاجمالى مع التمكن من تحصيل الظن المطلق على نحو الكشف او الحكومة فى حال الانسداد فان كان من مقدماته بطلان الاحتياط لاستلزامه العسر المخل بالنظام كان المتعين هو الامثال الظنى وان كان من مقدماته عدم وجوب الاحتياط لا بطلانه فلا اشكال فى الاجتزاء بالامثال الاجمالى وعدم لزوم تحصيل الظن كما لا اشكال بالامثال الظنى ايضاً .

هذا كله بناءً على عدم لزوم قصد الوجه والتميز اما على القول بلزومهما فالظاهر انه لا يمكن فى العمل بالمظنون الذى ثبت حجية ظنه بدليل الانسداد بناءً على الحكومة لان العمل بالظن المطلق انما يكون بحكم العقل والعقل انما يحكم بوجوب اتباع الظن فى حال الانسداد ولا يحكم بان هذا الظن الذى ظن بوجوبه واجب شرعاً وهو حكم الله

ولذا لم يحدث حكماً ظاهرياً شرعياً لو تخلف عن الواقع .
 والحاصل ان نية الوجه لو كانت واجبة للزم في الواجب الشرعي
 ولو ظاهراً والظن المطلق ليس كذلك اذ العقل يحكم بوجوب اتباع
 الظن لان هذا المظنون واجب شرعاً ولذا لا يصح للظن المطلق ان تقول
 هذا ما ادى اليه ظني وكل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حق اذكراه
 كاذبة بل لا بد ان تقول هذا ما ادى اليه ظني وكل ما ادى اليه ظني فيجب
 متابعتة بحكم العقل وليس حاله حال الظن الخاص اذ الظن الخاص
 حجة شرعاً في عرض العلم لو لم يكن حجيته مشروطة بعدم التمكن من العلم
 وليس معنى حجيته الا الغاء احتمال خلافه ومعنى الغاء احتمال خلافه
 وجوب هذا المظنون ظاهراً فيمكن فيه قصديّة الوجه بخلاف الظن المطلق
 فان حجيته ليس معناه الغاء احتمال خلافه بل حجيته وجوب اتباعه مع
 احتمال الخلاف وهو غير ملازم مع وجوب المظنون .

هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام ويأتي بعضه الآخر في مبحث

البرائة والاشتغال

وقد اشار اليه سابقاً ان المناسب للمقام هو البحث عن تأثير العلم
 الاجمالي في التنجيز بنحو العلة التامة اولا اقتضاء له كما ان المناسب
 في باب البرائة والاشتغال بعد الفراغ هنا عن التأثير بنحو الاقتضاء هو
 البحث عن ثبوت المانع شرعاً او عقلاً عن التأثير في التنجيز خلافاً
 لشيخنا العلامة اعلى الله مقامه فجعل البحث في المقام في حرمة
 المخالفة القطعية وفي البرائة والاشتغال في وجوب الموافقة القطعية
 فراجع وتدبر .

فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد وهو بيان ما قيل باعتباره
من الامارات اوضح ان يقال

متعرف بيان ما قيل باعتباره او صبح ان يقال انشاء الله تعالى
من قريب فانتظر .

بسم الله الرحمن الرحيم

في الامارة الغير القطعية

وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم امور احدها انه لا ريب في ان
الامارة الغير العلمية ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها
بنحو العلية

حاصله قبل الشروع لا بد ان يعلم ان الظن ليس كالعلم بان يقتضي^{بنفسه}
وبحيال ذاته الحجية مع قطع النظر عن كل موجود ومعدوم بان يحدث في
نفس الظان من جهة كونه ظانا محرك عقلائي يدعو نحو الفعل بحيث
يترتب على موافقته ومخالفته المثوبة والعقوبة مع كون الظان محتمل
لخلافه كما كان القطع كذلك لما عرفت انه بعد حصول القطع يحدث
في نفس القاطع محرك عقلي وملزم عقلائي بحيث يرى نفسه مذموما في

مخالفة قطعه و ممدوحاً في العمل على وفقه وهذا معنى وجوب اتباعه
فالحجبة تكون من لوازم القطع و من البين ان هذه خصوصية خاصة
بوجود القطع يمتاز بها عن الظن والشك و الامارات الظنية كالخبر الثقة
وظواهر الكلام والاجماع وامثال ذلك ليست كالقطع من ان الحجبة
من لوازمها بنحو العلية .

بل مطلقاً وان ثبوتها لها محتاج الى جعل او ثبوت مقدمات وطرو
حالات موجبة لاقتضاءها الحجبة عقلاً بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو
الحكومة

اي ليست الحجبة من لوازم الامارة الغير العلمية لابنحو العلية
ولا بنحو الاقتضاء بان تكون حجة بذاتها لكنها مشروطة بعدم المنع من
الشارع اذ لو كان له اقتضاء الحجبة لكان يكفي في اعتبارها مجرد
عدم المانع عن الحجبة وعدم ردع ومنع من الشرع عن العمل بهامع
انه لا يكفي قطعاً بل ثبوت الحجبة لها محتاج الى جعل من الشارع بان
يكون الظن طريقاً مجعولاً من قبل الشرع او طرو حالات موجبة لاقتضاءها
الحجبة عقلاً على تقدير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة بان تكون
نتيجة مقدمات الانسداد هو العمل بالظن عقلاً لا الكشف اذ بناء على
الكشف يكون الظن طريقاً مجعولاً من الشارع كيف وعدم كونه حجة
بنفسه ليس لاقتضاء ذاته عدمها حتى يكون محتجاً بل لعدم الاقتضاء فيه
بطرفي النقيض بان لا يابى عن كل واحد منهما ويقبل كل منهما مع
وجود مرجح اقتضى ترجيح احدهما على الاخر .

وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجة بدون ذلك ثبوتاً
بلاخلاف ولأسقوطاً

اي وذلك معلوم بالوجدان واستقلال العقل بانه ليس فيه اقتضاء
للحجية وانه اذا حصل الظن بالتكليف لا يحكم العقل بكونه منجزاً عند
الاصابة و عذراً عند الخطاء مع دعوى نفي الخلاف فيه ثبوتاً اي في مقام
ثبوت التكليف واما في مقام اسقاطه كما لو قام على الفراق واداء
المكلف به فقد ظهر الخلاف فيه عن بعض المحققين و اشار المصنف
اليه بقوله .

وان كان ربما يظهر من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ
ولعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل

قال المحقق الخوانساري على ما حكى عنه في باب الاستصحاب
اذا كان امراً ونهى لفعل الى غاية معينة مثلاً فعند الشك في حدوث تلك
الغاية لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتنال والخروج
عن العهدة ومالم يحصل الظن لم يحصل الامتنال فان ظاهره كفاية الظن
بسقوط الواقع بعد العلم بثبوتة ولعل وجه اكتفائه بالظن هو انه اذا ظن
بالفراغ كان احتمال عدم الفراغ ضعيفاً فيكون الضرر محتملاً حينئذ
فاذا بنى على عدم لزوم الضرر المحتمل لم يجب الاعتناء باحتمال عدم
الفراق وهو معنى حجية الظن .

هذا ولكن انت خبير بما فيه وان الاكتفاء بالظن بالفراغ نظراً

الى عدم لزوم دفع الضرر المحتمل كما عن المحققين لا يرتبط باب
الحجية التي هي محل الكلام اذا المراد من كون الظن حجة في
مقام الفراغ ان الاعتماد عليه موجب للامن من الضرر بل القطع بعدمه
حيث ان شأن الحجية ان يقطع بعدم الضرر لا انه محتمل معها الضرر
ولا يلزم دفعه بحكم العقل و لعل قوله فتأمل اشارة الى ما ذكرنا مع
احتمال ان يكون اشارة الى ممنوعة صغرى تلك القاعدة في باب الفراغ
لكون الضرر قطعياً ببركة استصحاب عدم اتيانه فلا تغفل.

في إمكان التعبد بالامارة الغير القطعية



ثانيها في بيان إمكان التعبد بالامارة الغير العلمية شرعاً وعدم لزوم محال منه عقلاً
في قبال دعوى استحالة للزومه

ذهب المشهور الى الاول و المحكى عن ابن قبة هو الثاني ولا بد
ان يعلم اولاً ان المراد بالامكان المتنازع فيه ليس هو الامكان الذاتي
الذي عبارة عن كون الشيء في حد ذاته غير اب عن الوجود و العدم وهذا
معنى كونه لا اقتضاء له بالنسبة اليهما و يقابله الامتناع الذاتي و هو كون
الشيء في حد ذاته آيياً عن التحقق و الثبوت كاجتماع الضدين او ارتفاع
النقيضين و ذلك معلوم بالضرورة من الوجدان حيث ان الظن كما عرفت
آتفليس مما يابى ذاته عن الحجية و يكون حاله حال ساير الممكنات
الداتية مع انه مناف لما يظهر من دليل ابن قبة في وجه الامتناع من كون
الحجية مستلزماً لترتب المحال عليها و هو تحليل الحرام و عكسه فانه

صريح فى الامتناع الوقوعى من جهة ان المحال مترتب على وقوعه
 كما انه من المعلوم انه ليس المراد بالامكان الاحتمالى الذى
 عبارة عن عدم الجزم بكونه ممكنًا او ممتنعًا فيما اذا احتمل كل واحد
 منهما فى الشئى الفلانى بمعنى ان الشئى الذى يحتمل ان يكون ممكنًا
 واقعًا و يحتمل ان يكون ممتنعًا واقعًا لا يحكم جزماً بامتناعه بمجرد
 كونه امرًا غريباً عندك ولا بامكانه بل يحتمل امكانه و يحتمل امتناعه حتى
 ينهض على احدهما قائم البرهان وهذا معنى كلام المحكى عن شيخه
 الرئيس كلما قرع سمعك من عجائب الاوهام فذره فى بقعة الامكان
 مالم يذكرك عنه قائم البرهان وذلك واضح اذ يكفى فى الحكم بهذا الامكان
 عدم الدليل على امتناعه او امكانه ولا يحتاج الى نجش الاستدلال مع
 ان المشهور القائلين بامكان التعبد به وابن قبة القائل بامتناعه يستدلون
 على مطلبهم فتعين ان يكون المراد بالامكان هو الوقوعى وهو مالم يلزم
 من فرض وجوده محال ويقابله الامتناع الوقوعى والامكان بهذا
 المعنى فلا بد وعلى مدعيه اقامة البرهان ويكفيه عدم العلم بالامتناع
 وحيث ان تمكنا من اقامة برهان على امكان حجية الظن بهذا المعنى
 بحيث يحصل لنا القطع بذلك من ذلك البرهان والافان اقام دليل قطعى
 على الوقوع فهو دليل على الامكان ايضاً لا خصية الوقوع من الامكان
 والافعلينا واحتمال الصرف فلان حكم عليه بالامكان الوقوعى وترتيب
 آثاره عليه ولا بالامتناع ثم انه لو فرضنا عدم حصول القطع بامكان
 حجية الظن وبقي شاكاً فى انه ممكن وقوعاً او ممتنع فهل لنا اصل ترجع
 اليه عند الشك ام لا بل لم يكن فى البين الا امكان الاحتمالى الا ان يرد

دليل على الوقوع حتى يستكشف منه الامكان الوقوعي ظاهر كلام شيخنا العلامة هو الاول حيث قال في الرسائل ما هذا اللفظه واستدل المشهور على الامكان باننا نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال ثم قال وفي هذا التقرير نظر اذا لقطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه فالاولى ان يقرر هكذا اننا لانجد في عقولنا بعد التأمل في ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان ومحصله انه جعل الاصل هو الامكان عند الشك فحكم بان طريقة العقلاء الحكم بامكان شئ الذي لا يجدون وجهاً لاستحالته ولكن المصنف لم يرض بهذا القول وقال .

مرکز تحقیقات کلامی و علوم اسلامی

وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا اصل متبع عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه ومنع حجيتها الواسطة لثبوتها لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها والظن به لو كان فالكلام الان في امكان التعبد بها وامتناعه فما ظنك به

حاصل الكلام فيه ان الامكان بهذا المعنى وهو ما لا يلزم من فرض وجوده محال الذي قد عرفت انه معنى الامكان الوقوعي . بل مطلقا ولو بمعنى الامكان الذاتي ليس اصلا متبعا عند العقلاء في مقام الشك في الامكان لان غاية تقييده على ما يظهر من كلام شيخنا الانصاري وهذا طريق يسلكه العقلاء ان بناء العقلاء وسيرتهم على ترتيب اثار الامكان الوقوعي على ما يحتملون امكانه وامتناعه وقوعاً

فيعاملون معه معاملة القطع بالامكان ولكن فيه اولا منع السيرة .
وثانياً ان هذه السيرة لو سلم ثبوته ليس على حجيتها واعتبارها
دليل قطعى والظن باعتبار هذه السيرة لا يجدى لان الكلام فعلا فى امكان
التعبد بالظن فلا يمكن ان يستدل على الامكان المذكور بالظن الاعلى
وجه دائر لان جواز الاعتماد على الظن المذكور يتوقف على حجيته
وحجيته تتوقف على امكان التعبد به وامكان التعبد به يتوقف على حجية
السيرة وحجية السيرة تتوقف على جواز الاعتماد على الظن بحجيتها
فيلزم منه الدور المحال وثالثاً ان عمل العقلاء لعل لرجاء ادراك
الواقع لانهم يترتبون عليه آثار الامكان والحكم به وهذا واضح جداً .

لكن دليل وقوع التعبد به من طرق اثبات امكانه حيث يستكشف به
عدم ترتب محال من تالى باطل فيمتنع مطلقاً او على الحكيم تعالى فلا حاجة
معه فى دعوى الوقوع الى اثبات الامكان وبدونه لا فائدة فى اثباته كما هو واضح

حاصله انه لو كان الدليل عايه هو القطع ففيه منع الصغرى ولو كان
هو الظن فثبوت امكان حجيته وقوعاً اول الكلام بل يلزم الدور .

كما اشرنا اليه آنفاً والمصنف استدل عليه بدليل الوقوع اى
وقوع التعبد بالامارة الغير العلية شرعاً ومن الواضح ان الوقوع من
طرق اثبات الامكان بل هو من اقوى الدليل عليه حيث يستكشف به
عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقاً على الحكيم وعلى غيره
كما فى اجتماع الضدين او ارتفاع النقيضين اذ هما محالان ذاتاً او يمتنع
على الحكيم خاصة كما فى الالغاء فى المفسدة او تفويت فى المصلحة

وان لم يمتنع عن غيره .

ومن المعلوم ان دليل الوقوع يكشف عن عدم المحال لكونه صادراً عن الحكيم ومعه فلا حاجة في دعوى الوقوع التي اثبات الامكان لان الغرض من اثبات امكان التعبد بالامارات الغير العلمية هو اثبات وقوعه خارجاً ومع وقوع التعبد به خارجاً لا حاجة الى اثبات الامكان اصلاً فان ادل الدليل على امكان الشيئ وقوعه كما انه بدون اثبات وقوع التعبد بالامارة لا فائدة في اثبات الامكان ضرورة انه ليس مستلزماً للوقوع والذي ينفعنا في مبحث الامارات هو وقوع التعبد بها لكي تقع في طريق الاستنباط .

وقد انقدح بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من كون
الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع اصلاً

اي وما ذكرنا من منع السيرة او منع حجيتها لو سلم ثبوتها قد انقدح ما في دعوى شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من كون الامكان اصلاً بحيث اذا شكوتنا في امكان شيئ او امتناعه بنوينا على امكانه و من المعلوم ان هذا الاصل لا دليل عليه الا السيرة العقلية التي ادعاها ولكن قد عرفت بحافيه او لا بمنع السيرة وثانياً ان هذه السيرة ليست على حجيتها دليل قطعي والظن بحجيتها لا يجدى الاعلى وجه دائر .

والامكان في كلام الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك من الغرائب فدره في بقعة الامكان ما لم يلدك عنه واضح البرهان بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والايقان ومن الواضح ان لا موطن له الا الوجدان فهو المرجع فيه بلايئة وبرهان

دفع لما قد يتوهم من أنه لو لم يكن الإمكان أصلاً عند الشك في إمكان شيئي وامتناعه لما كان للقاعدة المذكورة في كلام الشيخ الرئيس كلما قرء سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يلدك عنه واضح البرهان معنى وليس هذا الأدليلاً على ما ادعاه الشيخ أعلى الله مقامه من الحكم بالإمكان عند الشك وأنه طريق يسلكه العقلاء .

وقد دفعه المصنف بأن المراد في كلامه من الإمكان هو الإمكان الاحتمالي الذي عبارة من عدم الجزم بكونه ممكناً أو مستنعاً فيما إذا احتمل كل واحد منهما في الشئى الفلانى بمعنى أن الشئى الذى يحتمل أن يكون ممكناً واقعاً ويحتمل أن يكون مستنعاً لا يحكم جزماً بامتناعه بمجرد كونه امراً غريباً عندك ولا بإمكان ما يحتمل إمكانه أو امتناعه حتى ينهض على أحدهما قاطع البرهان فالمراد من كلامه هو الاحتمال المقابل للقطع والايقان .

ومن الواضح أن الإمكان الاحتمالي من الأمور الوجدانية لا يحتاج إثباته إلى إقامة البرهان بل يكفى فيه الرجوع إلى الوجدان وبعبارة أخرى أن هذا المعنى غير قابل للتزاع لكون موطنه الوجدان وما كان موطنه الوجدان فهو غير قابل لإقامة البرهان والنقض والإبرام بين الأعلام .

وكيف كان فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم

من المحال أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور

قد عرفت آنفاً أن مذهب المشهور هو إمكان التعبد بالامارات الغير العلمية شرعاً وعدم لزوم محال منه عقلاً في قبال دعوى استحالة

وامتناعه وهو المحكى عن ابن قبة وما يظهر من كلامه في وجه الامتناع
امور من تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة ونقض الغرض
 واجتماع المثليين وطلب الضدين عدا التصويب فهو من الباطل الذي
ليس بمحال .

هذا حاصل ما قيل مما يلزم التعبد بغير العلم واما ما يمكن ان
يقال فهو عبارة عما اضاف المصنف الى ما ذكرنا من المحاذير المتوهمه
في التعبد بها مما سيأتى مشروحاً ان شاء الله وقد شرع المصنف في بيان
المحاذير المتوهمه في التعبد بالامارات الغير العلمية .

احدها اجتماع المثليين من ايجابين او تحريمين مثلاً فيما اصاب
اوضهين من ايجاب وتحريم ومن ارادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزميتين
بلا كسر وانكسار في البين فيما اخطأ او التصويب وان لا يكون هناك غير
مؤديات الامارات احكام .

الاول من المحاذير المتوهمه هو اجتماع المثليين او الضدين او
التصويب على سبيل منع الجمع والمخلولانه لو ثبت التعبد بالظن فلا شبهة
في جعل حكم ظاهري من قبل الامارة فحيث ذلوا كان الواقع مجعولا
وكان باقياً بعد جعل الثاني للزم اجتماع المثليين من ايجابين او تحريمين
في صورة الاصابة واجتماع الضدين من ايجاب وتحريم ومن ارادة
وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزميتين بلا كسر ولا انكسار في صورة
الخطأ وعدم الاصابة ولولم يكن الواقع مجعولا بل كان تابعا لجعل
الامارة للزوم التصويب وهو ان لا يكون هناك حكم غير ما ادت اليه
الامارة وما في المتن بملزميتين بلا كسر ولا انكسار .

والظاهر انه قيد للمصلحة والمفسدة حيث ان المصلحة والمفسدة اذا لم يقع بينهما كسر ولا انكسار من حيث المقدار في الحكم الشرعي فاجتماعهما هو المحال لاستلزامه اجتماع الوجوب والحرمة والا فاجتماع المصلحة والمفسدة مع كسر وانكسار بمكان من الامكان وليس بينهما تضاد .

ثانيها طلب الضدين فيما اذا اخطأ وادى الى وجوب ضد الواجب

الثاني من المحاذير اللازمة للتعبد لزوم طلب الضدين فيما ادى الى وجوب ضد الواجب وهذا المحذور انما يلزم في الضدين كالجمعة والظهر مثلاً فيما اذا كان الظهر واجباً وقامت الامارة على وجوب الجمعة لوضوح لزوم كونهما واجبين على المكلف في زمان واحد .

ثالثها تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة فيما ادى الى عدم وجوب ما هو واجب او عدم حرمة ما هو حرام وكونه محكوماً بسائر الاحكام

الثالث من المحاذير الواردة على التعبد بغير العلم هو تفويت المصلحة اذا ادى الى عدم وجوب ما هو واجب وكونه محكوماً بسائر الاحكام والالقاء في المفسدة اذا ادى الى عدم حرمة ما هو حرام وكونه محكوماً بسائر الاحكام ايضاً والسرف في ذلك انه لو اجعل الامارة لعمل المكلف بعلمه و اذا جعلها يكون التفويت والالقاء من قبل الجاعل فهما قبيحان لا يصدر من الحكيم ولقد اجاب المصنف عن المحاذير الثلاثة بقوله .

والجواب أن ما ادعى لزومه أما غير لازم أو غير باطل

حاصله أن المحاذير المتوهمه في التعبد بها هي بين ما لا يلزم
وإن كان باطلا فهو اجتماع المثليين أو الضدين وطلب الضدين وبين
ماليس ببطل وإن كان لازماً فهو نفويت المصلحة والالقاء في المفسدة
فالباطل منه غير لازم واللازم منه غير باطل .

وذلك لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجته والحجة المجعولة
غير مستتعبة لانشاء احكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق بل إنما تكون موجبة
لتنجز التكليف به إذا أصاب
وصحة الاعتذار به إذا أخطأ ولكن مخالفته وموافقته تجربياً وانقياداً مع
عدم أصابته كما هو شأن الحجة الغير المجعولة فلا يلزم اجتماع حكمين مثليين
أضدين ولا طلب الضدين ولا اجتماع المفسدة والمصلحة ولا الكراهة و
الارادة كما لا يخفى

حاصله أن الحجية امر اعتباري قابل لتعلق الجعل بها ابتداءً
كالولاية والزوجة والملكية ونحوها وموضوعها نفس الظن وأثرها
عقلاً تنجز الواقع عند الاصابة والعذر عنه عند المخالفة وكون
موافقته انقياداً ومخالفتها تجربياً كالحجية الذاتية الغير المجعولة
كالقطع فكما ترتب هذه الآثار على الحجية الذاتية تترتب على الحجية
المجعولة .

وليس معنى التعبد بالظن إلا ذلك من دون استتباع الحجية

المجمولة لانشاء حكم تكليفى ظاهرى على طبق مؤديات الطرق
فى قبيل الاحكام الواقعية كى يلزم منها اجتماع المثلين عند
الاصابة واجتماع الضدين من ايجاب وتحريم واردة وكراهة
ومصلحة ومفسدة عند الخطاء وطلب الضدين اذا ادت الامارة الى وجوب
ضد الواجب .

وذلك لان المصلحة مهما اقتضت والحكمة اذا دعت الى جعل
طريق ظنى حجة فلامحالة يصير ذلك الطريق مما يصح الاحتجاج به ويكون
قاطماً للعدرو مع كونه حجة من قبل المولى لا يبقى عذر للبعد فى المخالفة
ويكون مذموماً على ترك العمل على طبقه .

ومنى كان العبد بصدد الاطاعة والانقياد كفى به داعياً وباعثاً على
اتيان ما قامت عليه الحجة من دون حاجة الى جعل حكم ظاهرى بداعى
البعث والتحريك .

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامي

و اما تفويت مصلحة الواقع او الالقاء فى مفسدته فلا محذور فيه
اصلاً اذا كانت فى التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت والالقاء

نعم يبقى اشكال التفويت والالقاء ونقض الغرض ولكن يدفع بانه
لو كان فى فعل الشارع وهو جعل هذا حجة مصلحة اقوى و اهم تسهيلاً
كان او غيره من مصلحة ادراك الواقع فلا قبح فى جملة طريقاً الى الواقع
ولو كان تفويتا والقاء بل القبح فى ترك جعل هذا حجة وليس كل تفويت
والقاء حرام .

كيف وبخلاف الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار .
وبهذا يعلم انه لا حاجة الى الالتزام بالمصلحة المتداركة الكائنة

في نفس المؤدى بناءً على السببية أو في السلوك أو في التعبد تفضلاً حيث أنه يكفي في الخروج عن القبح أن يكون لفعل الشارع مصلحة مجوزة له عاد إلى المكلف شيئاً أم لم يعد وليس هذا النقص للغرض أحياناً في صورة المخالفة قبيحاً بعد مزاحمته بغرض أقوى منه وأنتم .

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية أو بآلة لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام فاجتماع حكمين وإن كان يلزم إلا أنها ليسا بعقلين أو ضدين

قد مر غير مرة أن المجمعول في باب الطرق والامارات ليس حكماً تكليفاً حتى يتوهم التضاد بين الحكم الواقعي بل المجمعول هو الحجية ابتداءً وهي من الأحكام الوضعية المتأصلة مما تأنس لها يد الجعل بتميم كشفها فإنه لا بد في الطريق الغير العلمي من أن يكون له جهة كشف عن الواقع كشف ناقصاً فاتمة الشارع بجعل الحجية له وتنزيله منزلة العلم بتميم نقص كشفه وأحراراً من غير أن يستتبع جعل أحكام ظاهرية على طبق مؤديات الطرق والامارات من وجوب أو حرمة أو غيرهما .

وهو مختاره في المتن خلافاً للشيوخ حيث ذهب إلى أن الأحكام الوضعية كلها منتزعة عن الأحكام التكليفية التي تكون في مودها على مختاره في المتن فليكن في باب الطرق والامارات حكم يناقض الواقع ليقع في المحاذير المتوهم من التضاد أو التصويب بل ليس حال الطريق الغير العلمي المخالف إلا كحال العلم المخالف فلا يكون في البين إلا الحكم الواقعي فقط أصاب أو لم يصب فإنه عند الإصابة يوجب

تنجز الواقع وصحة المؤاخذه عليه و عند عدم الاصابة يوجب
المعذورية وعدم صحة المؤاخذه عليه من دون ان يكون هناك حكم
آخر كالعلم .

هذا كله على القول بان نفس الحجية امر اعتبارى قابل لتعلق
الجعل به ابتداءً من دون استتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية واما
على القول بانه لا معنى لجعل الطرق والامارات الاجعل تلك الاحكام
بان تكون الحجية من الوضع المتزع من التكليف فالمجوعول حقيقة
هو التكليف او قيل بانه لا معنى لجعل الحجية الاجعل تلك الاحكام بمعنى
ان جعل تلك الاحكام يستتبع جعل الحجية لامحالة فهما متلازمان
لا ينفك احدهما عن الاخر .

فيتوجه اشكال التضاد ولا بد من دفعه وقد اجاب المصنف
عن الاشكال بان المجعول وان كان حكماً تكليفاً الا ان مثل هذا الحكم
لا ينافى الحكم الواقعى ولا يلزم من جعله احداً المحاذير المتوهمة من
اجتماع المثلى او الضدين .

لان احدهما طريقى عن مصلحة فى نفسه موجبة لانشائه الموجب
للتنجز او لصحة الاعتذار بمجرد من دون ارادة نفسانية او كراهة كذلك
متعلقة بمتعلقه

حاصله ان الاحكام الظاهرية المجعولة على طبق مؤديات الطرق
والامارات احكام طريقية ناشئة عن مصلحة فى نفسها وموجبة لتنجز
التكليف الواقعى عند الاصابة وصحة الاعتذار عند المخالفة من

دون ان تكون عن مصلحة او مفسدة في متعلقاتها من الاحكام الواقعية اذ الطريقة متقومة بعدم مصلحة ما وراء مصلحة الواقع في متعلقها .

وحيث انه ليس في مورد الامر الطريقى مصلحة زائدة عن مصلحة الواقع فلا يعقل ان تكون في مورد ارادة اخرى وان يكون في مورده بحث آخر فلا محالة يكون الانشاء بداعى تنجز الواقع فلا دعوة لنفسه بما هو .

ولذا ليس لهذا الامر الطريقى بما هو ، مخالفة او موافقة نعم هو موجب لتنجز الامر الواقعى بمعنى ان مخالفة التكليف الذى قام عليه الطريق خروج عن رسوم العبودية فيكون ظلماً على المولى وموجباً لاستحقاق الذم والعقاب وبهذا التفريب يتدفع المحاذير كلها هذا حاصل ما افاده قدس سره فى الجواب عن الاشكال هنا وقد اجاب عنه فى حاشيته على الرسائل ما لفظه .

اعلم ان كثير آمن الاشكالات على التعبد بالظن و ما تقدم من وجوه النقصى عنها انما يبتنى على كون ما يؤدى اليه الامارات فى صورة الخطاء احكاماً حقيقية شرعية .

واما بناء على كون مودياتها فى الصورة احكاماً صورية كما هو التحقيق ناشية 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 الواقعية فى صورة الاصابة ولا ينافى 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 والمصلحة والمفسدة والمحبوبة والمبغوضة انتهى كلامه .
حاصل ما افاده قدس سره هو ان الامر الطريقي وان كان امرا مولويا حقيقة الا ان موافقته ومخالفته بعين موافقة الواقع ومخالفته فمخالفته عند عدم الاصابة تكون تجريباً لا عصبياً او كذا موافقته كذلك تكون انقياداً لا اطاعة .

وهذا يكشف عن ان الانشاء في صورة الخطاء يكون حكماً صورياً لا امراً حقيقياً فان قضية عدم التمييز بين صورة الصواب والخطاء جعل الانشاء بحيث يشمل صورة الخطاء فان المقصود من قوله «ع» صدق العادل تنجز الواقع في صورة الاصابة الا انه عند عدم امكان قصر الامر على هذه الصورة لمكان عدم التمييز عند المكلف عدم الحكم الى صورة الخطاء ومن الواضح عدم لزوم المحاذير في صورة الخطاء مع انتفاء الطلب الحتمي وعدم الارادة وعدم المصلحة في الجعل وعدم المحبوبة في هذه الصورة .

وبهذا البيان وان كان يرتفع الاشكال من اجتماع الحكمين المتضادين والمصلحة والمفسدة والمحبوبة والمبغوضة الا انه لا ينهض دفعا لمحدور اجتماع المثليين في صورة الاصابة فلا محالة لا ينطبق على ما افاده في هذا المقام فانه قدس سره بصدد اثبات امرين يدفع به المخادير المتوهمه باسرها .

واما على التقريب المتقدم من عدم البعث في الامر الطريقي

وعدم الارادة والكراهة في مورد مطلقا اخطاء او اصاب يندفع المحاذير كلها ومما ذكرنا ظهر لك ان الفرق بين الحكم الحقيقي والطريقي هو ان الاول معه ارادة وكراهة والثاني لا ارادة ولا كراهة معه ولكن .

فيما يمكن هناك انقداحهما حيث انه مع المصلحة او المفسدة الملزمتين في فعل وان لم يحدث بسببها ارادة او كراهة في المبدء الاعلى الا انه اذا اوحى بالحكم الشأني من قبل تلك المصلحة او المفسدة الى النبي او الهم به الولي فلامحالة ينقدح في نفسه الشريعة بسببها الارادة او الكراهة الموجبة للانشاء بعنا او زجرا .

حاصله ان الفرق بين الحكم الحقيقي والطريقي بالنحو الذي ذكرنا وان الاول معه ارادة او كراهة والثاني لا ارادة معه ولا كراهة ليس بالاضافة الى المبدء الاعلى بل بالنسبة الى النبي او الولي والا فلا فرق بين الحكمين بالاضافة الى المبدء الاعلى في عدم انقداح ارادة او كراهة فانه جل جلاله ليس محلا للحوادث كما لا ارادة والكراهة ونحوهما بل تكون الارادة والكراهة فيه تبارك وتعالى بمعنى العلم بالمصلحة وبالمفسدة والعلم عين ذاته .

والحاصل ان الفرق بين الحكمين بالارادة والكراهة انما هو فيما يمكن انقداحهما في مثل النبي (ص) او الولي (ع) فان الحكم الحقيقي يقترب بالارادة في نفس النبي والولي الموظف لتبليغ الاحكام او انشائها وذلك بخلاف الحكم الطريقي بالمعنى الذي ذكرناه فلا ارادة ولا كراهة لمتعاق الحكم الطريقي في نفوسهما ايضاً كما لا تكون في المبدء الاعلى واليه اشار بقوله

وبالجملة انه مع المصلحة الملزمة في فعل كصلوة الواجب المشتملة على المصلحة الملزمة و مع المفسده الملزمة في فعل كالخمر المشتملة على المفسدة الملزمة و ان لم يحدث بسببهما ارادة او كراهة في المبدء الاعلى الا انه اذا اوحى بالحكم الشأني من قبل تلك المصلحة او المفسدة الى النبي او الهم به الوصي فلامحالة بنقدح في نفسيهما الشريفة بسبب هذه المصلحة او المفسدة الارادة او الكراهة الموجبتان للانشاء بعشا وزجراً.

بخلاف ما ليس هناك مصلحة او مفسدة في المتعلق بل انما كانت في نفس انشاء الامر به طريقاً والاخر واقعي حقيقي .

اي بخلاف الحكم الطريقي الذي ليس هناك مصلحة او مفسدة في المتعلق بل انما كانت المصلحة في نفس الامر به طريقاً الى الواقع وكان اثره تنجز التكليف الواقعي عند الاصابة والاعتذار عند المخالفة فان قلت هذا الفعل الذي اخبر بوجوده العادل مع حرمة واقعا هل معه ارادة من المكلف من جهة كون ايجاد هذا الفعل محقق لتصديق العادل ام لا ارادة له حقيقة فعلى الاول لزم اجتماع الارادتين وعلى الثاني لزم القول بان الحكم الظاهري انشاء محض فيرجع الامر الى الالتزام بفعالية الحكم الواقعي وانشائه الحكم الظاهري الطريقي . وهذا وان يرفع به التناقض لكن الامر الانشائي المحض لا يترتب عليه اثر تنجز الواقع قلت ليس هذا الحكم انشائيا محضاً حتى لا يترتب عليه اثر بل هو فعلي ايضاً .

غاية الامر حقيقة فعلية الامر الطريقي ان ينشاء وجوب تصديق

العادل بداعى حفظ الواقع مع تعلق الارادة الجدية بهذا الانشاء كما ان حقيقة الامر الامتحانى هو انشاء الوجوب بداعى الامتحان مع تعلق الارادة الجدية بهذا الانشاء .

غاية الامر لكل انشاء اثر مرغوب لا يترتب على الاخر فائز الانشاء الطريقى هو تنجز الواقع به مع الاصابة والعذر على المخالفة ولا يترتب عليه العقوبة والمثوبة بل هما من آثار الواقع كما ان اثر الانشاء بداعى ارادة الجدية بالمنشاء به هو الثواب على الموافقة والعقاب على المخالفة والتنجز على فرض تعلق العلم به فهذا الانشاء الطريقى حكم فعلى طريقى والحاصل ان اجتماع الحكمين وان كان يلزم الا انهما ليسا بمثلين ولا بضدين بل كان احدهما الحكمين وهو المستفاد من قول الزرارة المجهول حجة طريقىاً صورياً وكان الاخر واقعياً حقيقياً ناشئاً .



عن مصلحة او مفسدة فى متعلقه موجبة لارادته او كراهته الموجبة لانشائه بعثاً او زجراً فى بعض المبادئ العالية وان لم يكن فى المبدء الاعلى الآل العلم بالمصلحة او المفسدة كما اشرنا .

اى الحكم الحقيقى هو الناشئ عن مصلحة او مفسدة فى متعلقه وتلك المصلحة او المفسدة كانت موجبة لارادته او كراهته وتلك الارادة والكراهة كانت موجبة لانشائه بعثاً لو كان المتعلق ذامصلحة او زجراً لو كان المتعلق ذامفسدة والارادة والكراهة تكونان فى بعض المبادئ العالية كالنبي والولى وان لم يكن فى المبدء الاعلى الآل العلم بالمصلحة او المفسدة كما اشرنا اليه سابقاً من ان الله تعالى جلاجله ليس محلاً للحوادث كالأرادة والكراهة ونحوهما فلامحالة تكون الارادة

والكرهه فيه تبارك وتعالى بمعنى العلم بالمصلحة او بالمفسدة
والعلم عين ذاته .

فلا يلزم ايضا اجتماع ارادة وكرهه وانما لزوم انشاء حكم واقعى
حقيقى بعنا اوزجرا .

وانشاء حكم آخر طريقى ولا مضادة بين الانشائين فيما اذا اختلفا ولا يكون
من اجتماع المثلين فيما اتفقا ولا ارادة ولا كراهه اصلا لا بالنسبة الى متعلق
الحكم الواقعى فافهم .

حاصله ان كان مفاد دليل الامارة جعل الحكم الظاهرى
المولوى الطريقى فيندفع به المحاذير المتقدمة كلها حيث انه لا اجتماع
هنا حقيقة لافى مقتضيات الحكم من المصلحة والمفسدة ولا فى نفسه
ولا فى اثره اما فى الاول فلان المصلحة المسببة عنه الحكم الظاهرى
انما تكون فى غير الفعل يعنى فى الجعل والمصلحة المسببة عنه الحكم
الواقعى انما تكون فى نفس الفعل وهو الصلوة .

ثم المصلحة الواقعية تصير سبباً لانشاء الحكم الواقعى كما
تصير المصلحة فى الجعل سبباً لانشاء الحكم الطريقى ومن المعلوم
انه لامنافات بين الانشائين ولا بين المصلحتين .

واما فى الثانى فلان حقيقة الحكم عبارة عن الارادة الجدية
وهى فى الله عين العلم بالاصح ومن البديهي انه لا تنافى بين العلم
بالمصلحة الثابتة فى نفس الفعل وبين العلم بالمصلحة الكائنة فى غيره .
واما فى الثالث فلان اثر حكم الواقعى هو تنجزه على فرض

تعلق العلم به واثـر الحكم الطريقي ايضاً تنجز الواقع على الاصابة
والعذر على المخالفة ولا متافاة بين الاثرين ايضاً فان اثر الثاني من
من مقتضيات اثر الاول هذا غاية ما يقال في توجيه مراده قدس سره .
ولكن يشكل بان الحكم الذي لا يكون حاكياً عن الارادة والكراهة
لا يكون موضوع اثر في نظر العقل ولا يترتب عليه شيئ من الحركة
والسكون اصلاً فكيف يترتب عليه تنجز الواقع او العذر في مخالفته
ولعل ما في عبارته فافهم اشارة الى ما ذكرنا .

نعم يشكل الامر في بعض الاصول العقلية كاصالة الاباحة الشرعية

حاصله انه يشكل الامر في الاحكام الغير الطريقية المجعولة
لموضوع المشكوك بوصف كونه مشكوك كاصالة الاباحة الشرعية
المستفادة من قوله كل شيئ لك حلال و اصابة اليراثه ونحوهما حيث
انه لم يلاحظ فيها جهة حفظ الواقع حتى يجرى فيها ما يجرى في الامر
الطريقي فالحلية المجعولة في اصابة الحل تناقض الحرمة الواقعية اذ
لو شككنا في شيئ وكان محرماً واقعاً لزم كونه حلالاً لقوله كل شيئ
لك حلال وحراماً لفرض انه محرم في الواقع .

فان الاذن في الاقدام والاقتحام ينافي المنع فعلاً كما في ما صاـدف الحرام
وان كان الاذن فيه لاجل مصلحة فيه لأجل عدم مصلحة او مفسدة ملزمة في
المادون فيه

بداهة ان الاذن في الاقدام والاقتحام في المشكوك المستفاد من

دليل الحل ينافي المنع فعلا كما في ما صادف الحرام وان كان الترخيص والاذن لاجل مصلحة في نفس الاباحة لاجل عدم مصلحة او مفسدة ملزمة في المأذون فيه فاذا شك في خمرة ما بيع مثالا فالاذن والترخيص في شربه وان كان لاجل مصلحة في نفس الاذن لالعدم مفسدة في الفعل. ولكن مع ذلك ينافي الحرمة الواقعية على تقدير كون المبيع خمرا واقعا ثم انه قدس سره لم يتعرض لسائر الاصول كالاتصاحاب وقاعدة التجاوز واصالة الصبغة وامثال ذلك من الاصول العلمية التي لها جهة كشف وارانة الى الواقع لا مكان ان تلتزم فيها بجمل احكام ظاهرية بطريقة كما في الامارات فيكون حالها كحال الامارات من حيث جريان الجواب فيها.

هذا بخلاف مثل قاعدة الحل واصالة البرائة ونحوهما مما لا نظره الى الواقع اصلا فيخص الاشكال به دون ماله جهة كشف وارانة الى الواقع ومجرد كون الاذن لاجل مصلحة في نفسه لا لاجل مفسدة ملزمة او عدم مصلحة في المأذون فيه لا ينهض لدفع الاشكال.

فلا محيص في مثله الا عن الالتزام بعدم القداح الارادة او الكراهة في بعض المبادئ العالية ايضا كما في المبدء الاعلى

حاصله اننا نلتزم بان الحكم الواقعي شأنه في مورد هذه الاحكام كما هو قضية ادلة الاصول مثل كل شيى حلال حتى تعلم انه حرام حيث ان الغاية تدل على انه لا حرمة حيث لا علم بل بالعلم ثبت الحرمة فلا يكون معه ارادة ولا كراهة في جميع المبادئ العالية اذ لا يمكن ان يكون

مثل النبي «ص» قد اذن حقيقة بفعل ما اراد تركه حقيقة بقي هنا اشكال وهو انه اذا كان الحكم الواقعي شائياً ولا يكون معه ارادة ولا كراهة في جميع المبادئ العالية كيف يتجز بقيام الامارة عليه وقد اجاب عنه المصنف بقوله .

لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعل بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه كما ير التكليف الفعلية التي تنجز بسبب القطع بها وكونه فعلياً انما يوجب البعث او الزجر في النفس النبوية او الولوية فيما اذا لم ينقدح فيها الاذن لاجل مصلحة فيه

حاصله ان الاحكام الواقعية التي قامت الامارة او الاصل على خلافها فعلية غير منجزة والاحكام الظاهرية كلها فعلية منجزة ومعنى فعلية الاحكام الواقعية هنا حسب ما بيناه في بحث القطع مفصلاً هو وصولها الى مرتبة الابلاغ والاجراء والانفاذ ومن المعلوم ان الحكم اذا بلغ هذه المرتبة بحيث صار الشارع يصدد ابلاغه للناس وانفاذه فيهم صار فعلياً بحيث لو تعلق به العلم لتنجز وللمولى في هذه المرتبة من الحكم ارادة انشائية وكراهة وبعث وزجر كذلك كما هو الظاهر من عبارته السابقة ما لفظه اذا التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعلياً وما لم يصر فعلياً لم يبلغ مرتبة التجز واستحقاق العقوبة على المخالفة .

فظهر انه لا معنى لحمل الحكم الواقعي على الشائى الصرف ضرورة ان الحكم الانشائي الصرف لا معنى لجعل الطريق اليه لعدم

ترتب اثر على الحكم الانشائي من حيث هو بل يكون فعلياً غير منجز ويكون على طبقه ارادة شأنية وكرهه وبعث وزجر كذلك .
ومع العلم بصير فعلياً منجزاً نعم يمتنع البعث والزجر قبل حصول العلم وقبل اوان وصول التكليف الى المكلف لعدم الانبعاث من ناحية بعث الشارع قبله .

ولكن مع ذلك ليس وزان الاحكام الواقعية وزان الانشاء المحض فانها احكام بنية لاحالة منتظرة فيها الاجهل المكلف بها فلامحاله تكون في موردها ارادة انشائية في النفس النبوية والولوية بحيث اذا وصل الحكم الى المكلف وعلم به صارت الارادة فعلية في نفس النبي والولي فالحكم الواقعي في قوة ان يصير منجزاً بعد العلم فلا بد ان يكون بعثاً شأنيماً وفي مورده ارادة شأنية قبل العلم به وبالعلم يبلغ الى المرتبة الفعلية بعثاً و ارادة .

فلا يرد عليه ماتوهمه بهض الاعاظم من المحشين قال الحكم في تعليقه على الكفاية ما هذا الفظه .

نعم يبقى الاشكال في انه اذا كان الحكم الواقعي ليس معه ارادة ولا كراهة كيف يتنجز بالعلم مع ان الحكم الفعلي انما يتنجز بالعلم باعتبار كونه حاكياً عن الارادة او الكراهة وليس له موضوعية في المعركة فالالتزام بعدم الارادة والكراهة الحقيقيين مع كونه بحيث لو علم به لتنجز الترام بالمتنافيين الى ان قال .

ومنه يظهر ان قيام الامارة على تلك الاحكام لا يكون منجزاً لها ولو مع الاصابة اذ ليس حال الامارة اولى من العلم في المنجزة فالتنجز

لا يستند الى الامارة القائمة عليها اصلاً كما هو ظاهر بالتأمل .
ومنه يظهر انه لا وجه لتسمية الحكم المذكور فعلياً بكل معنى
الامجرد اصطلاح ويكون حينئذ تسميته بالفعل محض تسمية بلا خارجية
انتهى كلامه رفع مقامه .
حيث ان مراده من نفي الارادة والكراهة هو نفي الفعلية
لانفي الانشائية .

ومراده من نفي البعث والزجر هو نفي الفعلية فقط بداهة ان الحكم
الواقعي ليس انشائياً محضاً وام يحدث الحكم الفعلي دفعة من كتم العلم
الى دار الوجود بمجرد علم المكلف بل صار ذلك الحكم فعلياً بعد تعلق
العلم به فالحكم الواقعي كما بيناه آنفاً في قوة ان يصير فعلياً حتمياً بعد تعلق
فلا بد ان يكون بعثاً شائياً وفي مورد ارادة شائية قبل العلم به وبالعلم به يبلغ
الى المرتبة الفعلية بعثاً وزجراً .

فانقدح بما ذكرنا انه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في
مورد الاصول والاهارات فعلياً كي يشكل قارة بعدم لزوم الاثبات حينئذ بما
قامت الامارة على وجوبه ضرورة عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائية ما لم
تصرف فعلية ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر ولزوم الاثبات به مما لا يحتاج الى مزيد
بيان واقامة برهان

اي قد انقدح مما ذكرنا من ان التكاليف الواقعية التي اقامت الامارات
او الاصول على خلافها فعلية منجزة بمعنى كونها على صفة لو علم بها
المكلف لتنجزت عليه انه لا يلزم من الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي

فعليا ان يكون الحكم الواقعي انشائيا محضاً حتى يرد عليه ان القول
بشأنية الحكم الواقعي في موارد الطرق غير نافع .
حيث ان الحكم الانشائي الصرف لا معنى لجعل الطريق اليه لعدم
ترتب اثر على الحكم الانشائي من حيث هو وعدم لزوم امثال الاحكام
الانشائية المحضة . ما لم تبلغ مرتبة الفعلية لما يبناه من انه ليس
وزان الاحكام الواقعية وزان الانشاء المحض فانها احكام بنية لا
حالة منتظرة فيها لاجل المكلّف بها فالحكم الواقعي في قوة ان
يصير منجزاً بعد العلم .

لا يقال لامجال لهذا الاشكال لو قيل بانها كانت قبل اداء الامارة اليها انشائية
لانها بذلك تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة
حاصله اننا نلتزم بان الاحكام الواقعية في موارد الطرق والامارات
انشائية محضة و لكن لا مجال للاشكال بان شأنية الحكم الواقعي في
موارد الطرق غير نافع لعدم ترتب اثر عملي على الحكم الانشائي وعدم
لزوم الاتيان حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه لان الاحكام الواقعية
وان كانت قبل تعلق الامارة بها وادائها اليها انشائية ولكنها باداء الامارة
اليها تصير فعلية .

فانه يقال لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم انشائي لاحقيقة
ولا تعبداً الاحكام انشائي تعبداً لاحكام انشائي ادت اليه الامارة اما حقيقة فواضح واما
تعبداً فلا نقصاري ما هو قضية حجية الامارة كون مؤداها هو الواقع تعبداً لا الواقع
الذي ادت اليه الامارة لفهم

حاصله انه اذا قام الامارة على حكم انشائي لا يعرّز بقيامها عليه .
 الاحكم انشائي تعبداً لاحكم انشائي متصف بكونه ادت اليه الامارة
 اذ غاية ما تقتضيه ادلتها ثبوت مؤدى الامارة على ما هو عليه فلو ادت الامارة
 الى حكم انشائي كان قيام الامارة موجباً لثبوت حكم انشائي فكيف
 يكون فعلياً بذلك نعم لو دل دليل على ان كل حكم انشائي قامت على ثبوته
 الامارة يكون فعلياً كان قيام الامارة من منعمات فعلية الحكم ولكن
 الفعلية والتنجز حينئذ يكونان مستندان الى الدليل الثاني لا دليل
 حجته الامارة .

والحاصل ان الامارة لا يعرّز بها الحقيقة ولا تعبداً الا ما هو الثابت
 في الواقع والمفروض ان الثابت في الواقع هو الانشائي المحض ولا
 يعرّز بها الحكم الانشائي الذي ادت اليه الامارة حتى يكون الحكم
 الانشائي ببركة هذا القيد فعلياً بحيث لو قامت الامارة على الانشائي الذي
 ادت اليه الامارة فقد قامت على الحكم الفعلي فيتنجز .

وقوله فافهم لعله اشارة الى ان قيام الطريق على الحكم لو فرض
 اقتضاء ثبوت الواقع بوصف كونه مما قامت عليه الامارة لم ينفع في
 اثبات الفعلية ما لم يقدم دليل آخر على ان كل حكم انشائي قامت عليه الامارة
 يثبت فعلياً تعبداً ولو فرض قيام دليل آخر على ان كل حكم انشائي قامت
 على ثبوته الامارة يكون فعلياً ويثبت وان كان موجباً لفعلية الواقع الا
 ان فعليته يكون مستنداً الى هذا الدليل لا دليل حجية الامارة .

اللهم الآن يقال ان الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي
 صار مؤدى لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء

يعنى ان دليل حجية الامارات القائمة على الاحكام الواقعية كاشف عن بلوغ الحكم الانشائى الى رتبة الفعلى و ان الامارة فى صورة الاصابة كاشفة عن الارادة الفعلية و البعث و الزجر بالنسبة الى الحكم الواقعى و لولا ذلك كان التعبد بهالغوا لايلق بالمولى الحكيم فبدلالة الاقتضاء و صون كلام الحكم من اللغوية لا بد من حمل دليل الحجية على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذى ادت اليه الامارة اى الواقع الذى بلغ من رتبة الانشائى الى رتبة الفعلى لا الانشائى الصرف حتى يكون التزويل بلا فائدة .

لكنه لا يكاد يتم الا اذا لم يكن للاحكام بمرتبها الانشائية الرصلا والآله
يكن لتلك الدلالة مجال كما لا يخفى

حاصله ان دلالة الاقتضاء انما يتم اذا لم يكن للاحكام بمرتبها
الانشائية اثر اصلا واما اذا كان لها اثر يصح جعل الحجية للامارة بلحاظ
ذلك الاثر فلا مجال لتلك الدلالة يعنى دلالة الاقتضاء و صون كلام الحكم
من اللغوية و قد عرفت من ان موافقة الحكم الانشائى مما يوجب
استحقاق المثوبة وان لم يوجب مخالفته استحقاق العقوبة فيكون حكم
الانشائى ذا اثر شرعى ولكن قد عرفت منا ان الانشائى ليس حكما حقيقيا
فضلا عن كونه ذا اثر شرعى

واخرى بانه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال احكام فعلية بعثية او
زجرية فى موارد الطرق والاصول العملية المتكلفة لاحكام فعلية

حاصله ان موضوع الاصول يكون هو الشك في الحكم الواقعي والتعبد بالامارات يكون في حال الجهل بالواقع وان لم يكن الجهل بالواقع موضوعاً لها ولكن من المعلوم ان المراد من الشك والاحتمال في الحكم الواقعي ليس هو الشك والاحتمال في الحكم الواقعي الشائني الانشائي .

وليس هذا موضوعاً للاصول ولا مورد الامارات لوضوح ان مقصود الشارع من جعل الطرق والاصول الترخيص في ارتكاب المشكوك توسعة ومنة على المكلف في الاصول الشرعية وتنجز الواقع في الامارات ولا يكون ذلك في صورة كون حكم الواقعي انشائياً لا يجب امثاله ولا يوجب كلفة على المكلف في صورة العلم به فضلاً عن صورة الشك والاحتمال فلا محالة يكون الموضوع هو الشك في الحكم الواقعي الفعلي فحينئذ يلزم احتمال المتنافيين .

ضرورة انه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتمالهما فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق انشائياً غير فعلي

اي كما لا يمكن القطع بالمتنافيين كذلك لا يمكن احتمالهما فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورداً للطرق انشائياً فينحصر التفصي بما بيناه لك وهو كون الحكم الواقعي فعلياً تعليقاً لاحتمال تنجزها ولا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي انشائياً كما ذهب اليه الشيخ (ره)

كما لا يصح التوفيق بان الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين

ضرورة تأخر الحكم الظاهرى عن الواقعى بمرتين

هذا وجه آخر لنصحيح الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية وهو المنقول عن السيد محمد الاصفهاني قدس سره حاصله انه لا تنافى بين الاحكام المذكورة من جهة اختلافها فى الرتبة وتوضيح التوفيق ان الحكم الظاهرى متأخر عن الشك فى الحكم الواقعى تأخر الحكم عن الموضوع والشك فى الواقعى متأخر ايضاً عن الواقعى نظير تأخر العلم عن المعلوم فيكون الظاهرى متأخراً عن الواقعى بمرتين .
فاذا كان متأخراً فى المرتبة فليس هو فى عرضه حتى يتنافى ويتضاد او هذا توضيح التوفيق بين الحكم الظاهرى والواقعى بمؤونة تأخر الرتبة فيهما والتقصى عن محذور لزوم التضاد بين الحكم الظاهرى والواقعى مع كونهما حكمين فعليين .

وذلك لا يكاد يجدى فان الظاهرى وان لم يكن فى تمام مراتب الواقعى الا انه يكون فى مرتبته ايضاً وعلى تقدير العنافات لزوم اجتماع المتنافيين فى هذه المرتبة فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق فى التوفيق فانه دقيق وبالتأمل تحقيق

حاصل جوابه قدس سره عن الاشكال ان الظاهرى وان كان متأخراً عن الواقعى بمرتين وسلمنا ان الحكم الظاهرى ليس فى تمام مراتب الحكم الواقعى لانه مختص بحال الشك ولا يشمل حال العلم بالحكم الواقعى الا ان الحكم الواقعى يكون فى مرتبة الحكم الظاهرى لانه ثابت للذات مطلقاً ولو فى رتبة الشك فالواقعى موجود ومحفوظ فى مرتبة الظاهرى فاذا يجتمع الحكمان فاذا كانا متنافيين لزوم اجتماع

المتنافيين في رتبة الشك فيعود المحذور .

قال بعض المحققين من المحشين في توضيح جواب المصنف عن الاشكال ما هذا الفظه اقول مراده ان الحكم الواقعي سار في مرتبة الحكم الظاهري ويلزم منه اجتماع الحكمين الفعليين المتنافيين في هذه المرتبة وان لم يسر الحكم الظاهري الى مرتبة الحكم الواقعي توضيحه ان الاطلاق ينقسم الى اطلاق لحاظي واطلاق ذاتي والمراد من الاول ان يكون سريان الحكم الى قيود الموضوع بمعونة اللحاظ وهذا انما يتأتى في الحالات المقارنة للموضوع المتحدة معه رتبة كالاطلاق في قوله اعتقر رتبة بالنسبة الى الايمان والكفر ونحوهما من الحالات التي يمكن لحاظها عند لحاظ الرتبة .

والمراد من الثاني ان يكون مركز الحكم نفس الطبيعة بحيث يكون اللحاظ مقصوراً عليها ويجعل الحاكم حكمه ملازماً لها اينما تسري الطبيعة ولا حاجة في هذا القسم من الاطلاق الى لحاظ كل واحدة من الحالات خاصة واسراء الحكم اليها وليس معنى هذا الاطلاق الاثبوت الحكم في حالة العلم والجهل على نحو القضية الجينية وان لا مدخلية لواحد من العلم والجهل في الطلب ولا في المطلوب ويكفي في سريان الحكم الى تينك الحالتين كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم في نظر الحاكم وح يقع زمام التسرية بيد العقل الى كل قيد لا دخل له في فرض الحاكم وان لم يسع للحاكم تسرية حكمه الى ما هو متأخر عن حكمه .

فظهر مما ذكرنا ان الطبيعة المحكومة بالحرمة الواقعية مثلاً

محفوظة فى ضمن الطبيعة المجهولة حرمتها فمع جعل حكم آخر مخالف
للحكم الواقعى يلزم اجتماع المتنافيين فى موضوع واحد .
والذى يشهد على ثبوت الحكم الواقعى فى حالة العلم به ان العلم
به موجب لبلوغه الى مرتبة التنجز فلا بد من ان يكون الحكم سارياً اليها
ثابتاً فيها كى يتعلق العلم به فيصير عند العلم به موضوعاً لحكم العقل
بالتنجز وكذا فى حالة الجهل كى يتعلق الشك به فيصير حينئذ موضوعاً
للاصل العملى انتهى كلامه رفع مقامه .

والحاصل ان الحكم الظاهرى وان لم يكن فى مراتب الحكم
الواقعى التى من جملتها حال العلم به اذ ليس فى مرتبة العلم بالحكم
الواقعى حكم ظاهرى الا ان الحكم الواقعى يكون فى مرتبة الحكم
الظاهرى فعلى تقدير المنفاة بين الحكمين لزم اجتماع المتنافيين
فى مرتبة الحكم الظاهرى وهو رتبة الشك فتأمل فيما ذكرناه من
التحقيق فى التوفيق بين الحكم الواقعى ومودى الامارة والاصل فانه
دقيق وبالتأمل حقيق .

فى تأسيس الاصل فيما لا يعلم

ثالثها ان الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحوز التعبد به واقعاً
عدم حجيته جزماً بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجّة عليه قطعاً فانها
لا تكاد ترتب الا على ما اتصف بالحجّة فعلاً ولا يكاد يكون الاتصاف بها الا اذا حوز
التعبد به وجعله طريقاً متبعاً

قد عرفت سابقاً ان الحجية قابلة لتعلق الجعل بها وتكون منشأاً
للاثار. ننجز الواقع عند الاصابة والعدر عند المخالفة وكون موافقتها
انقياداً او مخالفتها تجرباً ومن المعلوم ان هذه الاثار مترتب على الحجية
الواصلة الى المكلف لا مجرد جعلها واقعاً اذ المأخذة والعقوبة متوقفة
على وصول البيان من المولى والا كانت عقوبة على الواقع المجهول
فالحجة الواصلة هي المصححة للمأخذة والعقوبة وبها تتم البيان وينقطع
بها العذر وبها يصح الاعتذار من العبد عند المولى لدى مخالفة الماني به
للواقع ويكون موافقتها انقياداً ومخالفتها تجرباً.

ومن المعلوم انه عند الشك في حجية شئى وعدمها فلا اصل لنا
حتى نعمل عليه كاستصحاب عدم الحجية وامثاله حيث انه بمجرد
الشك في تحقق هذه الاثار نقطع بعدمها ولا ننصل النوبة الى التشبث بذيل
اصالة عدم الحجية اصلاً لما قلنا من ان موضوعها صفة العلم وهو
مرتفع قطعاً بمجيب الشك.

ضرورة انه بدونها لا يصح المأخذة على مخالفة التكليف بمجرد اصابته
ولا يكون عذر الذي مخالفته مع عدمها ولا يكون مخالفته تجرباً ولا يكون موافقته
بما هي موافقة انقياداً وان كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك اذا وقعت
برجاء اصابته.

حاصله ان الحجية صفة اعتبارية عبارة عن صلاحية الشئى
للاحتجاج به وهى مأخوذة من الحجية بمعنى الغلبة كما نص عليه اهل
الميزان وكون الشئى بحيث يصح الاحتجاج به وكونه قاطعاً للعذر

فمهما احرز الحجة فلا محالة يصير ذلك الطريق مما يصح الاحتجاج به به ويكون قاطعاً للعذر ومع كونه حجة من قبل المولى لا يبقى عذر للعبد في المخالفة و يصح للمولى مواخذته على مخالفة التكليف بمجرد اصابته ويكون مخالفته تجريباً عند عدم الاصابة وموافقته انقياداً واما بدون الاحراز لا يصح المؤاخذه على مخالفة التكليف بمجرد اصابته ولا يكون عذراً عند المخالفة بحيث لا يحسن عقابه ما لم يحرز العبد كون الطريق معتبراً ولا يكون مخالفته عند الخطأ تجريباً وموافقته بما هي محتملة لموافقة الواقع انقياداً نعم اذا وقعت برجاء اصابته بمعنى انه قد وافقه لا بعنوان انه موافقته بل برجاء اصابته للواقع كان ذلك انقياداً ايضاً .

فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجته وعدم ترتيب شئني من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع عنه ولعمري هذا واضح لأباحتنا الى مزيد بيان او اقامة برهان

فتحصل مما ذكرناه انه مع الشك في التعبد بالظن يقطع بعدم حجته وعدم ترتيب شئني من الآثار المرتبة على الحجية عليه للقطع بانتفاء الموضوع والموضوع كما اشير اليه هو ما انصف بالحجية فعلا و احرز التعبد به شرعاً وهو مرتفع قطعاً بمجيب الشك .

واما صحة الالتزام بما ادّعى اليه من الأحكام وصحة نسبتها اليه تعالى فليسا من آثارها ضرورة أنّ حجّة الظن عقلا على تقرير الحكومة في حال الانسداد لا توجب صحتهما .

قد عرفت ان العلم بالحجية يكون موضوعاً لترتب الاثر لما تقدم
انفاً من ان الاثر مترتب على الحجية الواصلة المعلومة للمكلف فمجرد
الشك في جعلها يحصل القطع بعدم الموضوع و بعدم ترتيب الاثر
ومع القطع بعدم لا معنى لتعبد الشارع بعدم الحجية ظاهراً .

وبعبارة اخرى ان الشك في جعلها يستتبع العلم بعدم الموضوع
اعني الحجية الواصلة المعلومة للمكلف لعدم الوصول وجداناً ومعه
يحصل القطع بعدم فحينئذ لا يتعقل التعبد بعدم ظاهراً .

فالاصل عند المصنف هو الظن الذي لم يحرز التعبد به خلافاً
للشيخ ره حيث قد جعل مجرى الاصل هو الظن الذي لم يرد دليل على
اعتباره واحرز عدم التعبد به فالاصل هل يقضي جواز العمل بمثل هذا
الظن ام لا فاختار اعلى الله مقامه حرمة واستدل الله بالادلة الاربعة .

ثم قال بعد كلام طويل ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد
اليه في العمل والالتزام يكون موداه حكم الله في حقه وهو الذي يحرم
بالادلة الاربعة .

وحاصل ايراد المصنف عليه هو انه لا ملازمة بين الحجية وجواز
التعبد والالتزام بمادات اليه من الاحكام لجواز التفكيك بينهما كما في الظن
على الانسداد والحكومة فانه حجة عقلا كالعلم في حال الانفتاح مع انه
لا يجوز التعبد والالتزام بكون المظنون حكم الله ولا يصح نسبته الى الله
تعالى فلو كان الالتزام والنسبة من آثارها لما جاز التفكيك بين الموضوع
وآثاره فعليه بالاستدلال على هدم الحجية بمادل على حرمة الالتزام
وحرمة النسبة ليس في محله .

فلو فرض صحتها شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية

شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها ومعه لما كان يضر عدم صحتها أصلاً
كما اشرنا إليه آنفاً.

محصل الكلام ان الالتزام والنسبة على فرض صحتها مع
الشك في الحجية لم ينفع في الحجية لما عرفت من انهما لم يكونا
من آثار الحجية بل النافع فيها هو ترتب الآثار المرغوبة من المنجربة
والعذرية ومع ترتب تلك الآثار لم يضر عدم صحتها كما اشرنا إليه آنفاً
من جواز التفكيك بينهما كما في الظن الانسداد على الحكومة .

فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد وعدم جواز الاستناد إليه تعالى
غير مرتبط بالمقام

فلا يكون الاستدلال عليه بمهم كما تعبد به شيخنا العلامة اعلى الله مقامه نفسه
الزكية بما اطلب من النقض والابرام فراجع بما علقناه عليه وتأمل

فمحصل مما ذكرنا ان الاستدلال على عدم الحجية بما دل على
حرمة الاستناد في العمل والالتزام يكون موداه حكم الله في حقه مع
الشك في التعبد غير مرتبط بالمقام اذ صحة الامر مع الشك في الحجية
لم ينفع فيها كما عدم صحتها لم يضر فيها والنافع والقادح هو ترتب
الآثار المرغوبة وعدمها فما تعبد به شيخنا العلامة اعلى الله مقامه نفسه الزكية
بما اطلب من النقض والابرام في غير محله .

وقد اتقدح بما ذكرنا ان الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير
الاصل فتدبر جيداً

أي قد انقذ من جميع ما ذكرنا أن الصواب في تقرير الأصل هو ما ذكرنا من أن الأصل مما شك في التعبد به هو عدم الحجية .

إذا عرفت ذلك فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه نذكر في ذيل فصول

أي إذا عرفت أن الأصل فيما شك اعتباره هو عدم الحجية فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه وإن لم يكن مختاراً نذكر في ذيل فصول



فصل لاشبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات مع القطع بعدم الردع عنها للوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه كما هو واضح

اختلفوا في أن الظهور حجة من باب الظن النوعي أو الظن الشخصي والمراد من الظن النوعي هو كون اللفظ بنفسه لو خلى وطبعه مفيد للظن بالمراد بمعنى كونه كاشفاً عن المراد بالنظر إلى نفس الوضع وإن كان محفوظاً بما يصلح أن يكون قرينة فإن الاقتران به لا يكون مانعاً عن الكشف الذاتي كالعام المتعقب بضمير يرجع إلى بعض أفراده وكالجمال المتعقب بالاستثناء .

وقد يراد من الظن النوعي الظهور العرفي وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المكتشفة بالكلام والمحكي عن جماعة اشترط الظن الشخصي في حجية الظواهر كالمحقق الخونساري والسيد في المفاتيح وشريف العلماء والمحكي عن بعض اشترط عدم قيام الظن الشخصي على خلاف الظاهر مطلقاً او بشرط حصوله من اشارة لم يقم دليل قطعي على عدم اعتبارها بالخصوص كالقياس .

وكيف كان لاشبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة لامرين احدهما استقرار السيرة وطريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات بمعنى انه قد استقر بناء العقلاء على اتباع الظهور من لفظ آدم (ع) الى زماننا هذا وثانيهما عدم ردع الشارع عنها لوضوح عدم اختراعه طريقة اخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه فحيث لم يخترع تقطع بانه لم يردع .

وبالجملة السيرة المستمرة الى زمن الشارع مع عدم ردعه عنها تدل على حجية الظهور واعتباره في الجملة اتفاقاً هذا مما لا اشكال فيه ولاشبهة تعتريه انما الاشكال والخلاف في كيفية اعتباره بالكشف والظن النوعي كان هناك ظن شخصي غير معتبر على الخلاف ام لم يكن اوفى خصوص صورة عدم الظن الشخصي على الخلاف مطلقاً او بشرط حصوله من اشارة لم يقم دليل قطعي على عدم اعتباره بالخصوص .

او باعتبار حصول الظن الشخصي من نفس اللفظ فلا يصح البناء

عليه مع عدم الظن المذكور اذا استند الى ما لم يقم دليل على اعتباره بالخصوص كالقياس مثلاً او اذا استند الى وجود حجة شرعية في المسئلة كما لا يصح البناء عليه اذا حصل الظن الشخصي بالمراد من غير جهة نفس اللفظ كفهم الراوى او مذهبه او استناد المشهور او فهم الاكثر او غير ذلك .

او باعتبار الظن الشخصي مطلقاً و لو من الامور الخارجية او باعتبار الظهور العرفي من اللفظ وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المكتنفة بالكلام او باعتبار انه بنفس وضع اللفظ من غير اعتبار كشف وظن في ذلك وهو مختاره هنا و اشار اليه بقوله .

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

والظاهر ان سيرتهم على اتباعها من غير تقييدها فادتها للظن فعلا ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً ضرورة انه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم افادتها للظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف

والحاصل انه قد استقر بناء العقلاء على اتباع الظهور من غير اشتراط بحصول الظن بالوفاق و لا بعدم الظن بالخلاف بل الظن بالوفاق لا يزيد الظهور قوة كما لا ينقص الظن بالخلاف عن رتبة

ويشهد لذلك سلوك الموالى مع عبيدهم في اوامرهم ونواهيهم لوضوح انه لا مجال لاعتذار العبيد عن مخالفتها بعدم افادتها الظن بالوفاق او بوجود الظن بالخلاف فاذا امر المولى عبده باكرام الصلحاء ولم يحصل للعبد ظن بارادة المولى اكرام الجميع او ظن يكون المراد خصوص العلماء من الصلحاء فاكرامهم خاصة فلا ريب انه لا يسمع منه

ذلك و كان مستحقاً للذم والنوبخ .

كما ان الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد افهامه ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد افهامه اذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف بقعه او بخصه ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم افهامه فضلاً عما اذا لم يكن بصدد افهامه

وهذا التفصيل منسوب الى المحقق القمى قدس قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه واما التفصيل الاخر فهو الذى يظهر من صاحب القوانين قدس فى آخر مسألة حجة الكتاب و فى اول مسألة الاجتهاد والتقليد وهو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام .

فالظواهر حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطباً كما فى الخطابات الشفائية ام لا كما فى الناظر فى الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر اليها ويؤمن من لم يقصد افهامه بالخطاب كما مثالنا بالنسبة الى اخبار الائمة الصادرة عنهم فى مقام الجواب عن السؤال السائلين وبالنسبة الى الكتاب العزيز بناءً على عدم كون خطابه موجهة اليه وعدم كونه من باب تأليف المصنفين فالظهور اللفظى ليس حجة حيثئذ لنا الامن بساب الظن المطلق الثابت حجته عند انسداد باب العلم انتهى .

ثم ان الشيخ بعدما وجه هذا التفصيل قال ما هذا النظم :
ولكن الانصاف انه لا فرق فى العمل بالظهور اللفظى و اصاله عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد فان جميع ما دل من اجماع العلماء و اهل اللسان على حجة الظواهر بالنسبة الى

من قصد افهامه جار فيمن لم يقصد لان اهل اللسان اذا نظر والى كلام صادر من متكلم الى مخاطب يحكمون بارادة ظاهرة منه اذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالمخاطب وعدمه .

فاذا وقع المكتوب الموجه من شخص الى شخص يبدئ بالثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطابات الموجه الى المكتوب اليه فاذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب اليه فيسما اراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى وهذا واضح لمن راجع الامثلة العرفية هذا حال اهل اللسان في الكلمات الواردة اليهم .

واما العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع الى اصالة الحقيقة في الالفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم الى مخاطب سواء كان ذلك في الاحكام الجزئية كبالوصايا الصادرة عن الموصي المعين الى شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل بها مع فقد الموصي اليه فان العلماء لا يتأملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه الى الموصي اليه المفقود

وكذا في الاقارير ام كان في الاحكام الكلية كالاخبار الصادرة عن الائمة مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبيهم لا غير فانه لا يتأمل احد من العلماء في استفادة الاحكام من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على حجية اصالة عدم القرينة بالنسبة الى غير المخاطب او من قصد افهامه انتهى موضع الحاجة من كلام رفع مقامه

وبالجملة ان الظاهر يكون حجة ويجب اتباعه من غير تفصيل بين ما كان موجبا للظن الفعلى وبين ما قام على خلافه ظن غير معتبر وبين من قصد افهامه وبين من لم يقصد .

ولأفرق فى ذلك بين الكتاب المبين واحاديث سيد المرسلين والأنعم الطاهرين وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجة ظاهرا الكتاب

والوجه فى نفى هذا التفصيل هو الوجه فى نفى سائر التفاصيل التى ذكرناه آنفاً وهو استقرار بناء العقلاء على التمسك بالظهورات فى جميع هذه الموارد وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجة ظاهر الكتاب كما هو المحكى عن الاخباريين منا .

حيث انهم قد ذهبوا الى عدم حجته بدون التفسير من اهل البيت عليهم السلام خلاف ما ذهب اليه الاصوليون منا حيث انهم لم يفرقوا بين حجته وبين سائر الظواهر .

وقد ذكر المصنف للاخباريين وجوها خمسة الاول الاخبار وهى بين ما يدل على اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به وبين ما يدل على النهى عن تفسير القرآن بالرأى وأشار المصنف الى الفرقه الاولى من الاخبار بقوله .

أما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله ومن خوطب به كما يشهد به ماورد فى ردع ابي حنيفة وقتاده عن الفتوى به

وحاصل هذا الوجه ان القرآن العزيز من نسخ المرموزات التى

قصد بها افهام من خطوب بها وهم الاثمة عليهم السلام وبدل عليه ما في
مرسلة شبيب بن انس عن ابي عبد الله (ع) انه قال لا بى حنيفه انت فقيه
اهل العراق قال نعم قال (ع) فبم تفنيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه قال
قال يا ابا حنيفه تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ قال نعم
قال يا ابا حنيفه لقد ادعيت علماً وملكاً ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب
الذين انزل عليهم ويلك لا وهو الا عند الخاص من ذرية نبينا محمد (ص)
وماورثك الله من كتابه حرفاً .

وفي رواية زيد الشحام قال دخل قتاده بن دعامة على ابن جعفر (ع)
فقال يا قتاده انت فقيه اهل البصرة فقال هكذا يزعمون فقال ابو جعفر (ع)
بلغنى انك تفسر القرآن فقال له قتاده نعم فقال له ابو جعفر (ع) فان
كنت تفسره يعلم فانت انت وانما اسألك الى ان قال ابو جعفر (ع)
ويحك باقتادة انما يعرف القرآن من خطوب به وفي رواية اخرى وقد
جعل للقرآن ولعلم القرآن اهلاً وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة
بسؤالهم .

او بدعوى انه لاجل احتوائه على مضامين شامخة ومطالب غامضة
عالية لا يكاد تصل اليها ايدى افكار اولى الانظار الغير الراستخين العالمين
بتاويله كيف ولا يكاد يصل الى فهم كلمات الاوائل الا الاوحدى من الافاضل
فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شئ .

هذا هو الوجه الثانى من الوجوه الخمسة التى ذكره المصنف
للاخباريين ولعل هذا الوجه من الامين الاسترايادى فى محكى فوائده

قال ان القرآن في الاكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية انتهى .

ووجه التعمية كونه محتويًا على مطالب غامضة لا يكاد يصل اليها ايدي اولى الازهان المتعارفة من الرعية والسرفى غموضها ان للقرآن ظاهراً وليس في ظهوره قصور لعدم اشتماله على ما ينافي البلاغة من التعقيد والغرابة ونحوها وله بطن لا يصل اليه الافهام والنبي وخلفائه مرآة مجلوة شطر الحق تنمكس فيها الحقائق ولا بد للرعية من الاقتباس عن مشكوتهم .

او بدعوى شمول المتشابه العميوع عن اتباعه للظواهر لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه واجماله

هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الخمسة وقد نشبت بذلك السيد الصدر في شرح الوافية .

وقد ذكر الشيخ (ره) ملخص كلامه في فرائده قال ما هذا الفظه الثانية ان المتشابه كما يكون في اصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احداثا استعمل العمومات وكثيراً ما اريد الخصوص من غير قرينة وربما اخاطب احداً واريد غيره ونحو ذلك فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به و القرآن من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص

لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك او يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم

المراد منها كالمقطعات ثم قال قال سبحانه منه آيات محكمات هن
ام الكتاب و آخر متشابهات الالة ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم
المتشابه ماهي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان
موكولا الى خلفائه والنبي نهى الناس عن التفسير بالاراء وجعلوا
الاصل عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرج الدليل اذا تمهدة المقدمتان فنقول
مقتضى المقدمة الاولى العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان
ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقى ظهوره مندرج في
الاصل المذكور فنطالب بدليل جواز العمل لان الاصل الثابت
عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرج الدليل .

لا يقال ان الظاهر من المحكم وجوب العمل بالمحكم اجماعا
لانا نمتنع الصغرى اذا المعلوم عندنا مساوات المحكم للنص واما شموله
للظاهر فلا الى ان قال لا يقال ان ما ذكرتم لو نهدل على عدم جواز العمل بظواهر
الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه
والعام والخاص والمطلق والمقيد .

لانا نقول اننا لو خيلنا وانفسنا العملنا بظواهر الكتاب والسنة جميعا
مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع
من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته الى ان قال واما الاخبار فقد سبق
ان اصحاب الائمة كانوا حاملين باخبار واحد من غير فحص عن مخصص
او معارض ناسخ او مقيد ولولا هذا الكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا
من المتوفقين انتهى والظاهر من عبارة السيدانه لم يدع شمول المتشابه
الممنوع للظاهر و انما احتمل لتشابه المتشابه .

او بدعوى انه وان لم يكن منه ذاتاً الا انه صار منه عرضاً للعلم الاجمالى بطروا والتخصيص والتقييد والتجاوز في غير واحد من ظواهره كما هو الظاهر

هذا رابع الوجوه الخمسة التي ذكرها المصنف للاخباريين حاصله ان ظاهر الكتاب وان لم يكن من المتشابهات ذاتاً الا انه صار من المتشابهات عرضاً من جهة طروا المخصصات والمقيدات والتجاوزات فظواهر الكتاب تارة داخلية في المتشابه ذاتاً كما ذهب اليه السيد الصدر و اخرى داخلية فيها عرضاً لاجل العلم الاجمالى الموجب للاجمال الموجب لدخول الظواهر في المتشابه .

او بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى لعمل الكلام الظاهر في معنى على ارادة هذا المعنى علوم رضى

هذا خامس الوجوه الخمسة التي ذكره المصنف للاخباريين وهو الاخبار الناهية عن التفسير بالرأى وهي كثيرة مثل ما رواه في الوسائل في القضاء في باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأى عن الرضا (ع) عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين (ع) قال قال رسول الله (ص) ما آمن بي من فسر برأيه كلامي الحديث وما رواه في الباب ايضاً عن محمد بن مسعود العياشي في تفسيره عن عمار بن موسى عن ابي عبد الله (ع) قال سأل عن الحكومة فقال من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر من فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر .

وما رواه في القضاء ايضاً في باب عدم جواز الاستنباط الاحكام

النظرية من القرآن عن عبدالرحمن بن سمرة قال قال رسول الله (ص)
لعن الله المجادلين فني دين الله الى ان قال ومن فسر القرآن برأيه فقد
افتري على الله الكذب .

وما ذكره الشيخ في الرسائل قال وعن ابي عبدالله (ع) من فسر
القرآن برأيه ان اصاب لم يوجرو ان اخطأ سقط ابعده من السماء وما
في النبوي العامي من فسر القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ وعن مجمع-
البيان انه قد صح عن النبي (ص) وعن الائمة القائمين مقامه ان تفسير-
القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وقوله (ع) ليس
شيئي ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ان الاية يكون اولها في
شيئي و آخرها في شيئي .

وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه انتهى الى غير ذلك من الاخبار
المشتملة على النهي عن تفسير القرآن بالرأى ربما نبليح حد التواتر
ولازم شمول التفسير بالرأى للحمل على الظاهر هو ان النهي عنه كاشف
عن ان مقصود الشارع ليس تفهيم مقاصده بنفس كلامه وليس من سنخ
المحاورات العرفية .

ولا يخفى ان النزاع يختلف صغرى وكبرى وباحسب الوجوه فبحسب
غير الوجه الاخير والثالث يكون صغرى وكبرى وباحسبهما فانظرا انه كبروى ويكون
المنع عن الظاهر اما لانه من المتشابه قطعاً واحتمالاً او يكون حمل الظاهر على
ظاهره من التفسير بالرأى وكل هذه الدعاوى فاسدة

حاصله ان النزاع بحسب الوجه الاول وهو ما دل على اختصاص

فهم القرآن ومعرفة باهله ومن خوطب به والوجه الثانى وهو احتواء الكتاب على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية يكون التزاع صفروياً لان معنى اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله ومن خوطب به ومعنى احتوائه على مضامين شامخة ومطالب عالية غامضة ان غيرهم لا يفهمون شيئاً من الكتاب .

لوضوح ان احتواء الكتاب على مضامين شامخة عالية مانع عن فهم مقاصده فهناك تخيل الظهور فيما يترأى منه فى بادى الرأى ولا ظهور حقيقة فيما يتخيل من المعانى كما هو قضية اختصاص فهم القرآن باهله فهم ينكرون الظهور للقرآن ونحن ندعى وجوده وبحسب الوجه الرابع وهو العلم الاجمالى بطور والمخصصات والمقيدات والنجوزات والوجه الخامس وهو كون حمل اللفظ على معناه الظاهر فيه داخلاً فى التفسير فى الرأى يكون التزاع كبروياً بمعنى انهم يعترفون بتحقيق الظهور لقرآن المجيد بحيث لو خيلنا وانفسنا ولم يرد المنع عن العمل به لكان يجب علينا العمل على طبقه وينكرون حججه لورود المنع عن العمل بظواهر الكتاب لاجل كونها متشابهات او لاجل كون اللفظ على معناه الظاهر فيه داخلاً فى التفسير بالرأى ولكن نحن ندعى حجة ظواهر الكتاب كحجة سائر الظواهر فيكون التزاع كبروياً وعلى كل حال فجميع هذه الدعاوى فاسدة .

اما الاولى فانما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته بداهة ان فيه ما لا يختص به كما لا يخفى .

حاصله ان المراد محاذل على اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته وذلك لبداية ان في القرآن ما لا يختص علمه بهم صلوات الله عليهم كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته قد ذكرها الشيخ ره في الرسائل مثل قوله (ع) في رواية عبد الاعلى في حكم حكم من عثر فوق ظفره فجعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله (ع) في مقام نهى الدوانيقي عن قبول خبر التمام انه فاسق وقال الله ان جائكم فاسق ببناء فتيبوا .

وقوله (ع) لابنه اسماعيل ان الله عز وجل يقول يومن بالله ويومن للمومنين فاذا شهد عندك المومنون فصدقهم الى غير ذلك من الارجاع والاستدلالات التي ذكرها الشيخ ره فلو اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله ومن خوطب به ولم يكن لغير من خوطب به حظ من فهم الكتاب لم يكن وجه لارجاعهم الى الكتاب ولا استدلالهم به .

وردع ابي حنيفة وقتادة عن الفتوى به انما هو لاجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع اليه من دون مراجعة اهله لا عن الاستدلال بظواهره مطلقا ولو مع الرجوع الى رواياتهم والفحص عما ينافيه والفتوى به مع الياس عن الظفر به كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد عن آياته .

ولقائل ان يقول ان فهم القرآن لو لم يختص باهله ومن خوطب به

فلم قدردع الامام (ع) (ابا حنيفة وقتاده عن الفتوى به قال المصنف في مقام دفعه وردع ابي حنيفة وقتاده عن الفتوى به انما هو لاجل استقلالهما بالفتوى من دون مراجعة الى الروايات الواردة عن اهل بيت العصمة في تفسيره لا عن الاستدلال بظاهر الكتاب بعد المراجعة الى الائمة (ع) ورواياتهم وعدم الظفر فيها بما ينافيه كيف .

وقد وقع كثير من الروايات الارجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته فردع ابي حنيفة وقتاده عنه مما لا يدل على عدم جواز الاستدلال بظاهره بعد المراجعة الى رواياتهم والفحص عما ينافيه بحد اليأس .

واما الثانية فلان احتوائه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام وحجيتها كما هو محل الكلام

حاصله ان احتوائه على المضامين العالية الغامضة مما لا يمنع عن فهم الظواهر المتضمنة للأحكام وحجيتها والعمل بهامالا عموض فيها يعرفها اهل العرف واللسان الا اذا ادعى الخصم ان مضامين القرآن كلها غامضة عالية لا تصل اليها افهام العرف اصلا وهو كما ترى

واما الثالثة فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فان الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل وليس بمتشابه ومجمل

حاصله ان الظاهر ليس داخلا في المتشابه فان الظاهر ان المتشابه هو خصوص المجمل وليس الظاهر بمتشابه ومجمل فليست آيات الاحكام

الفرعية الظاهرة فيها داخل في المتشابه لعدم القطع بعدم ارادة ظواهرها ولو بعد الظن على المخصصات والمقيدات .

وربما يلوح من كلام السيد الصدر على ما حكى عنه انه لا يكفي عدم كون الظاهر داخل في المتشابه في الحجية بل لابد من احراز دخوله في المحكم كي يكون حجة ولعل وجه شمول الايات الناهية عن العمل بالظن له بدعوى ان الاجماع قام على اتباع المحكم خاصة وفيه ان الظاهر حجة بنفسه ولا حاجة الى ادخاله في المحكم .

ولا بد للمانع من اقامة الدليل ومجرد احتمال دخول الظواهر في المتشابه لا يكون دليلاً عليه ادلاً وجه ارفع اليه عن حجية الظهور الا بنهوض حجة اقوى على خلافه والايات الناهية عن اتباع الظن لا يكون ردعاً لبناء العقلاء والسيرة المستمرة على حجية الظواهر من القرآن وغيره اذ حين نزول تلك الايات لم يقدح في اذهان الصحابة احتمال المنع عن العمل بالظواهر المتعلقة لاحكام بل كانوا يعملون على وفقها بلا استعلام عن حالها .

وكذا عمل اصحاب الائمة سلام الله عليهم اجمعين بظواهر الروايات هذا كله يدل على ان العمل بها امر امر كوزا في اذهانهم بالنسبة الى مطلق الظهور الصادر من المتكلم ومنها ظاهر الكتاب .

فظهر من جميع ما ذكرناه ان ظواهر الايات كساير الظواهر من الروايات وغيرها حجة ولا وجه للتضييكن بينهما اصلاً ثم ان الظاهر ان المعجل مرادف مع المتشابه وان كان يظهر من اهل التفسير انه اعم منه فتأمل .

وأما الرابعة فلأن العلم أجمالاً بطوره وإرادة خلاف الظاهر إنما يوجب الأجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالأجمال مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة فتأمل جيداً

حاصل جوابه قدس سره عن الرابعة أن العلم الأجمالي بمخالفات الظواهر في القرآن الحكيم لا يوجب أجمالها وعدم جواز التمسك بها لأن العلم الأجمالي بالمخصصات والمقيدات أمره مردد بين الأقل والأكثر ومقتضاه هو الفحص حتى يحصل الظفر بالمقدار المتيقن وبعد الظفر به ينحل العلم الأجمالي لمكان انطباق المعلوم بالأجمال على المتيقن .

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

والسرفي ذلك أن المعلوم بالأجمال لمالم يكن معنوياً بعنوان خاص ليس له واقع معين من حيث أنه معلوم بالأجمال بأن يشار إليه بأنه كذلك واقعاً حتى يكون معيناً واقعاً وغير معين ظاهراً .

فلا جرم أن المعلوم بالأجمال ينطبق على المقدار المحصل بعد الفحص فلا يجب عقلاً الفحص عن الزائد المشكوك لأن التكليف قد كان منجزاً بالمقدار المعلوم بالأجمال بما هو معلوم كذلك .

والفروض الظفر على هذا المقدار الذي يكون المعلوم بالأجمال منطبقاً عليه فلا ملزم عقلاً شيئاً للفحص عن الزائد فلا وجه للتوقف عن العمل بالظواهر بعد الظفر على المقدار المعلوم بالأجمال وعلى هذا التقرير يتوقف جواز العمل بواحد من الظواهر على الفحص عن

المقدار المعلوم بالنسبة الى جميعها .

ولا يكفي قصر الفحص على ما يتعلق بذلك الظاهر خاصة ولو مع الظفر على ما يخالف ذلك الظاهر تخصيصاً أو تقييداً أو نسخاً اذ بمجرد ذلك لا يخرج عن الطرفية مع امكان انحصار اطراف المعلوم بالاجمال بما في ايدينا بحيث لو تفحصنا عما يخالف ظواهر ايات الكتاب من النسخ والتخصيص والتقييد لظفرنا به .

وعليه ففي كل ظاهر من ظواهر الكتاب اذا تفحصنا عما يخالفه في الروايات ولم نظفر عليه جاز لنا التمسك بذلك الظاهر اذ ينحل العلم الاجمالي بالنسبة اليه وجاز العمل به وان كان العلم باقياً بالنسبة الى البواقي اذ المفروض انحصار ما يخالفه في تلك الروايات خاصة ولا محالة ينحل به العلم فيها ولو حكماً واحتماله في غيرها احتمال بدوى لا اثر له .

والفرق بين الجوابين هو ان متعلق العلم الاجمالي يكون مردداً بين مطلق الامارات في الاول ومقتضاه هو الفحص حتى يحصل الظفر بالمتيقن وبعد الظفر به ينحل العلم من اصله وفي الثاني يكون متعلق العلم مردداً بين الامارات التي بايدينا بحيث لو تفحصنا عما يخالف ظواهر الايات من النسخ والتخصيص والتقييد لظفرنا به ومقتضاه هو الفحص في خصوص ظواهر من الظواهر ولا يجب الفحص حتى يحصل الظفر بالمقدار المتيقن بل اذا تفحصنا في خصوص ظاهر من الظواهر ولم يظفر فيه بشئى جاز العمل به وان كان العلم الاجمالي بالنسبة الى سائر الظواهر باقياً على حاله .

وأما الخامسة فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فإنه كشف
القناع ولا قناع للظاهر .

وقد اجاب المصنف عن الدعوى الخامسة اى دعوى شمول
الاخبار الناهية عن التفسير بالرأى للاخذ بالظاهر بوجوه الاول فيمنع
كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير لان التفسير لغة عبارة عن كشف
القناع ولا قناع للظاهر حتى يكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير
ويشمله الاخبار الناهية قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه
والجواب عن الاستدلال بها يعنى الاخبار الناهية عن التفسير
بالرأى انها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد
الفحص عن نسخها وتخصيصها وارادة خلاف ظاهرها فى الاخبار .
اذ من المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيراً فان احداً من العقلاء اذا
راى فى كتاب مولاة انه امره شئى بلسانه المتعارف فى مخاطبته له
عربياً او فارسياً او غيرهما فعمل به وامثله لم يعد هذا تفسيراً اذا التفسير
كشف القناع انتهى الثانى من الوجوه فهو ما اشار بقوله .

ولو سلم فليس من التفسير بالرأى اذ الظاهر ان المراد بالرأى هو الاعتبار
الظنى الذى لا اعتبار به وانما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لوجهانه
بنظره او حمل المعمل على محتمله بمجرد مساعدة ذلك الاعتبار عليه

حاصله انه لو سلم ان حمل الظاهر على ظاهره من التفسير لكنه ليس
من التفسير بالرأى المحرم فان التفسير بالرأى هو حمل اللفظ على خلاف

ظاهرة بمجرد الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به لرجحانه بنظره او حمل
المجمل على محتمله بمجرد مساعدة هذا الاعتبار الظني عليه .

من دون السؤال عن الاوصياء وفي بعض الاخبار انما ظلك الناس في
المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقة فوضعو له تأويلا من عند انفسهم
باراهم واستغنوا بذلك عن مسئلة الاوصياء فيعرفونهم

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ثم لو سلم كون مطلق حمل
اللفظ على معناه تفسيرا لكن الظاهر ان المراد بالرأى هو الاعتبار العقلي
الظني الراجع الى الاستحسان فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على
معانيها اللغوية والعرفية وحينئذ فالمراد بالتفسير بالرأى اما حمل اللفظ
على خلاف ظاهره او احد احتماليه لرجحان ذلك في نظره القاصر
وعقله الفائر ويرشد اليه المروى عن مولينا الصادق (ع) قال في حديث
طويل وانما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا
حقيقته فوضعو له تأويلا من عند انفسهم بأرائهم واستغنوا بذلك عن
مسئلة الاوصياء انتهى والثالث من الوجوه التي ذكرها المصنف
في الجواب عن الدعوى الخامسة هو ما اشار بقوله .

هذا مع انه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به
على ذلك ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره ضرورة انه قضية التوفيق
بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين وما دل على
التمسك به والعمل بما فيه وعرض الاخبار المتعارضة عليه ورد شروط المخالفة له :

حاصله انه لو سلمنا وفرضنا شمول الروايات الناهية عن التفسير بالرأى لحمل الظاهر على ظاهره فلا محيص عن حمل التفسير بالرأى فيها على ما ذكرنا من حمل اللفظ على خلاف ظاهره بمجرد الاعتبار الظنى او حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدة هذا الاعتبار الظنى واخراج حمل الظاهر على ظاهره عن تحت الاخبار الناهية وتخصيص اطلاقها جمعاً بينها وبين مادل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين ومادل على وجوب العمل بالقرآن والتمسك به وعرض الاخبار المتعارضة عليه ورد الشروط المخالفة له فحمل الظاهر على ظاهره خارج عن تحت الاخبار الناهية تخصيصاً جمعاً بين الروايات قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه .

هذا كله مع معارضة الاخبار المذكورة باكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين وغيره مادل على الامر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه وعرض الاخبار المتعارضة بل ومطلق الاخبار عليه ورد الشروط المخالفة للكتاب فى ابواب العقود انتهى كلامه رفع مقامه .

وغير ذلك مما لا محيص عن اعادة الارجاع الى ظواهره لخصوص نصوصه

اى وغير ذلك مما دل على جواز التمسك بظاهر القرآن قولاً وفعلاً وتقريراً بمعنى تمسكهم بظاهر القرآن فى مقام الاستدلال وهى كثيرة مثل قوله (ع) لما قال زرارة ابن علمت ان المسح ببعض الرأس فقال لمكان الباء فعره مورد استناده الحكم من ظاهر الكتاب وقول الصادق (ع) فى مقام نهى الدوانيقي عن قبول خبر النمام انه فاسق

وقال الله تعالى ان جائلكم فاسق بنباء الاية وقوله (ع) لابنه اسماعيل ان الله عز وجل يقول (يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم الى غير ذلك من الاخبار ومثل تقريره (ع) التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وانه نسخ بقوله تعالى ولا تتكحوا المشركات او بالعكس بمعنى تقريره التمسك بقوله تعالى ولا تتكحوا المشركات وانه نسخ بقوله تعالى والمحصنات على اختلاف الروايات في ذلك من الاخبار مما لا محيص عن كون المراد بها الارجاع الى ظواهر الكتاب لا خصوص نصوصه .

ضرورة ان الايات التي يمكن ان تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات او الشروط او يمكن ان يتمسك بها ويعمل بمافيها ليست الا ظاهرة في معانيها وليس فيها ما كان نصاً كما لا يخفى على من علم

ومن البداهة ان هذه الايات ليست نصاً في معانيها بل تكون ظاهرة فيها فلواريد مما دل على جواز التمسك بالقرآن من النبوي المشهور بين الفريقين من خبر الثقلين ومادل على وجوب عرض الاخبار المتعارضة بل مطلق الاخبار على الكتاب والاخذ بما وافقه والطرح لما خالفه ومادل على عرض الشروط على الكتاب وان ما خالفه فهو فاسد ومادل من الاخبار الواردة عن الائمة عليهم السلام على جواز التمسك بظاهر القرآن قولاً وفعلًا وتقريراً الارجاع الى خصوص نصوصه دون ظواهره ازم حمل الاخبارا لمذكور على النادر وهو كما ترى فاسد .

فتلخص مما ذكرنا ان الاخبار الناهية عن التفسير بالرأى معارضة

باكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظواهر الكتاب ولما كانت الاخبار المتعارضة متواترة من الطرفين فلا يمكن الترجيح بحسب السند فلا تكون الكثرة هنا من احد الطرفين مجدية فتعين الترجيح بحسب الدلالة فان الاخبار الدالة على الجواز نص فى المدعى كما عرفت فلا بد من التصرف فى الاخبار المانعة فتأمل جيداً .

ودعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو ما باسقاط او بتصحيح

وان كانت غير بعيدة

قال فى المجمع تحريف الكلام تغييره عن مواضعه وفى تاج العروس والتحريف التغيير والتبديل ومنه قوله تعالى ثم يحرفونه وقوله تعالى ايضاً يحرفون الكلام عن مواضعه وهو فى القرآن والكلمة تغيير الحرف عن معناه والكلمة عن معانيها وهى قرينة الشبه كما كانت اليهود تغير ما فى التوراة بالاشباه انتهى .

قال فى المجمع والتصحيح تغيير اللفظ حتى ما يتغير المعنى واصله الخطاء يقال صحفه فتصحيف اى غيره فتغير حتى التبس انتهى وفى تاج العروس والتصحيح الخطاء فى الصحيفه باشباه الحروف مولدة انتهى كذا فى شرح القاموس .

وكيف كان فقد انكر بعض الاصحاب وقوع التحريف فى الكتاب المجيد قال الطبرسى فى مجمعه فى الفن الخامس فاما الزيادة فمجمع على بطلانه واما النقصان فقد روى عن جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة منه ان فى القرآن تغييرا ونقصاناً والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه وهو الذى نصره المرتضى قدس الله روحه كما يشهد به بعض الاخبار ويساعده الاعتبار .

واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرأ بآسيات
وذكر في مواضع ان العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث
الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة واشعار العرب المسطورة .
فان العناية اشددت والدواعي توفرت على نقله وحراسته وبلغت
الى حد لم يبلغه ما ذكرناه لان القرآن بمعجزه النبوة ومأخذ العلم الشرعية
والاحكام الدينية وعلماء المسلمين قد بالغوا في حفظه وحمايته الغاية
حتى عرفوا كل شئ اختلف فيه من اعرابه وقرائنه وحروفه وآياته
فكيف يجوز ان يكون مغيراً او منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط
الشديد وذكر ايضاً رضي الله عنه ان القرآن كان على عهد رسول الله (ص)
مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الان .

واستدل على ذلك بان القرآن كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك
الزمان حتى عين على جماعة من الصحابة في حفظهم له وانه كان يعرض
على النبي (ص) وينلى عليه وان جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود
وابي كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبي (ص) عدة ختمات كل
ذلك يدل بآدنى تأمل على انه كان مجموعاً مرتباً غير متبور ولا مبثوث وذكر
ان من خالف في ذلك من الامامية والحشوية لا يعتد بخلافهم فان الخلاف
في ذلك مضاف الى قوم من اصحاب الحديث نقلوا اخباراً ضعيفة ظنوا
صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحته

انتهى ما في المجمع وانصر شيخ الطائفة مذهب علم الهدى في محكي
تبيانه اما الكلام في زيادته ونقصانه فالظاهر ايضاً من مذهب المسلمين
خلافه وهو الا ليق بالصحيح من مذهبنا كما نصره المرئضي وهو الظاهر

من الروايات غيرانه رويت روايات كثيرة من طرق العامة والخاصة بنقصان كثير من آي القرآن ونقل شيئي منه من موضع الى موضع لكن طريقها الاحاد التي لا توجب علماً فالاولى الاعراض عنها وترك التشاغل بها لانه يمكن تأويلها ولو صحت لما كان ذلك طعناً على ما هو موجود بين الدفتين .

فان ذلك معلوم صحته لا يعترضه احد من الامة ولا يدفعه ورواياتها متناصرة بالبحث على قرائنه والتمسك بما فيه ورد ما يرد من اختلاف الاخبار في الفروع اليه و عرضها عليه الى آخر كلامه و ذهب اليه الصدوق في محكي كلامه في اعتقاداته وكاشف الغطاء في محكي كلامه في كشف الغطاء ومما ذكره السيد به يظهر لك الضعف فيما ذكره المصنف به بقوله ويساعده الاعتبار .

كما يشهد به بعض الاخبار ويساعده الاعتبار .

اما الاخبار فكثيرة منها ما روى مستفيضاً بل متواتراً كما قيل عن امير المؤمنين (ع) حيث سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا بين التيامي وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء قال (ع) قد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن .

ومنها ما روى مستفيضاً ان آية الغدير نزلت هكذا يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في على فان لم تفعل ومنها ما عن تفسير العياشي عن ابي جعفر (ع) قال لولاه زيد في كتاب الله ونقص ما خفي حقنا على ذي حجي ولو قام قائمنا فنطق صدقه القرآن و الاعتبار يساعده على ذلك ايضاً .

حيث انه لا ارتباط ظاهر آيين الجملتين في بعض آيات القرآن مما
يحتمل اسقاط شيئي بينهما كماتوهم في قوله تعالى في سورة النساء وان
خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا امطاب لكم من النساء وجه التوهم
عدم المناسبة بين الشرط والجزاء المنافي للبلاغة .
وكيف كان فقد دفع المصنف هذا التوهم اما اولابانا نعلم
اجمالا بوقوع التحريف في القرآن كما يشهد به الاخبار ويساعد
عليه الاعتبار .

الا انه لا يمنع عن حجية ظواهره لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك اصلا

حاصله ان العلم الاجمالي بوقوع التحريف في القرآن لا يوجب
المنع عن ظواهره لعدم العلم بوقوع الخلل في الظواهر بسبب التحريف
اذ من المحتمل وقوع التحريف في المتشابه وفيبقى ظواهر القرآن سليمة
عن الخلل نعم لو استلزم ذلك العلم العلم بوقوع الخلل في الظواهر
فهو مما يمنع عن التمسك بظواهره ولكنه ممنوع جداً .

ولو سلم فلا علم بوقوعه في آيات الاحكام

اي ولو سلم الاستلزام المذكور فلا يوجب المنع عن العمل بظواهر
آيات الاحكام لانا لا نعلم بوقوع الخلل في آيات الاحكام وان علمنا
بوقوعه في ظواهر القرآن اذ الروايات المشتملة على ذلك جلهما لم يكن
كلها في غير آيات الاحكام مما تكون في ثبوت الولاية والامامة فان
الداعي لهم الى ذلك اخفاء فضائل امير المؤمنين والائمة عليهم السلام بعده

والقاء الشبهة بين الامة في امامتهم ولم يكن داع الى اخفاء الاحكام
الفرعية مع شدة حاجتهم اليها في الوقائع الحادثة في الكتاب وهو لم يكن
مانعاً عن التمسك بآيات الاحكام فيما يستفاد منها من المسائل .
هذا ولكن مجرد احتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره هو
غير ظواهر آيات الاحكام مما لا يخرج الظواهر المتعلقة بالاحكام عن
كونها طرفاً للعلم الاجمالي والعلم الاجمالي بوقوع التحريف في
آيات الاحكام وفي غيرها من الايات كاف في عدم جواز التمسك
بآيات الاحكام لانها صارت طرفاً للعلم ولا فرق في المنع بين العلم بوقوع
التحريف في آيات الاحكام في نفسها وبين العلم بوقوعه فيها وفي غيرها
فعاد المحذور وقد اجاب المصنف عنه بقوله .

والعلم بوقوعه فيها وفي غيرها من الايات غير ضائر بحجية آياتها
لعدم حجية ظاهر سائر الايات والعلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر
انما يمنع عن حجيتها اذا كانت كلها حجة والا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك كما
لا يخفى فافهم :

حاصله ان العلم بوقوع الخلل بالتحريف في آيات الاحكام او
في غيرها من الايات الواردة في قصص الامم الماضية او الحكم او
المواعظ او غير ذلك بحيث يكون آيات الاحكام طرفاً للعلم الاجمالي
غير ضائر بحجيتها لعدم حجية ظواهر سائر الايات لانها خارجة عن محل
الابتلاء ولما كانت الظواهر المذكورة خارجة عن محل الابتلاء لم
يكن العلم الاجمالي منجزاً ومانعاً من الرجوع الى الاصل فيما هو محل

الابتلاء من ظواهر الكتاب .

وبالجملة ان العلم الاجمالى بوقوع الخلل فى الظواهر انما يمنع
عن حجبة آيات الاحكام اذا كانت الظواهر كلها حجة وان لم يكن كلها
حجة فلا يستلزم العلم الاجمالى سقوط آيات الاحكام عن الحجبة
اذ لا يكاد ينفك عن ذلك اى عن كونه طرفاً للعلم الاجمالى الذى يكون
بعض اطرافه خارج عن محل الابتلاء ففى الحقيقة

يكون هذا العلم دائر آيين ما له اثر وهو الظاهر الذى يكون حجة كآيات
الاحكام وبين ما لا اثر له وهو ما لا يكون حجة كآيات القصص
والسير فتأمل جيداً .

وقوله فافهم لعله اشارة الى دعوى وجود اثر عملى بالنسبة اليها
ايضاً وهو جواز النقل والحكاية على نحو البت والدراية .

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه اوفى غيره بما اتصل به لاخل بحجته لعدم
انقراض ظهور له ح وان انعقد له الظهور لولا اتصاله .

نعم لو كان الخلل المحتمل فى آيات الاحكام اوفى غيرها بما
اتصل بآيات الاحكام لاخل بحجتها مثلاً لو كانت آية من آيات الاحكام
بآية من القصص و علم بسقوط شئ من واحدة منهما بمعنى حصول
العلم الاجمالى بزيادة متصلة باحدى الايتين حين نزولها واسقاطها بعد
النبي «ص» حين جمع القرآن كما هو معنى التحريف فلا محالة لا ينعقد
ظهور لاية الحكم اما فى المطلق فلعدم احراز كون الشارع فى مقام

البيان بهذه الجملة لوضوح ان المتكلم انما يكون فى مقام البيان بعد الغاء كلامه بتمامه .

والمفروض العلم بعد تمامية هاتين الابتين اللتين هما بمنزلة كلام واحد واما فى العام فلان المفروض العلم يكون ذلك الخل مما يصلح للقربنية لو كان مذكورا فى الكلام فحيث لا يصح التمسك بالعموم مع العلم بذلك لعدم احراز بناء العقلاء على جعله طريقا للمراد الجدى فى صورة العلم بذلك بخلاف صورة الشك فى القربنة المتصلة .

وقد عرفت سابقا ان الظهور حجة عند الشك فى وجود القربنة متصلة كانت او منفصلة اما اذا كان الشك فى قربنية الموجود كما فى ما نحن فيه فهو مما يخل به لعدم انعقاد الظهور معه .

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامي

فى اختلاف القراءات

ثم ان التحقيق ان الاختلاف فى القراءة بما يوجب الاختلاف فى الظهور مثل يطهرون بالتشديد والتخفيف يوجب الاختلاف بجواز التمسك والاستدلال

حاصله ان الاختلاف فى القراءات بما يوجب الاختلاف فى الظهور مثل يطهرون بالتشديد الذى هو مفاده حرمة مقاربة المرأة اذا اخرجت من الحيض قبل الاغتسال لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن

وبالتخفيف الذي مفاده جواز المقاربة قبل الاغتسال لان الطهر عبارة
 عن النقاء عن الحيض يوجب الاختلال بجواز التمسك بالظاهر
 والاختلال بجواز الاستدلال به واما اذا لم يكن موجبا للاختلاف
 في الظهور فلا اشكال في جواز العمل به بعد البناء على حجية ظواهر
 الكتاب للعلم بكونه قرآنا لتواتره ثم ان الشيخ رحمه الله في الرسالة انه
 اذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما
 في قوله تعالى حتى يطهرن حيث قرء بالتشديد من التطهر الظاهر في
 الاغتسال والتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء عن الحيض فلا يخلو واما
 ان نقول بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصاً فيما كان
 الاختلاف في المادة اي لافي الهيئة كالاختلاف في الاعراب واما ان
 لا نقول كما هو مذهب جماعة فعلى الاول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا
 ولا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص او على الاظهر
 ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع الى غيرهما وعلى
 الثاني فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت بالاجماع جواز
 القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم والافلا بد من التوقف في محل
 التعارض والرجوع الى القواعد مع عدم المرجح او مطلقا بناء على ثبوت
 الترجيح هنا كما هو الظاهر انتهى موضع الحاجة من كلامه .
 ولكن المصنف اختار عدم القول بتواتر القراءات وعدم جواز
 الاستدلال بها ايضاً .

لعدم احراز ما هو القرآن ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الاستدلال بها

حاصله انه لو كان بين القرائتين تناقض عند اهل اللسان فلامحالة يحصل العلم بعدم كون واحدة منهما قرآناً اذا الضرورة قاضية بعدم الاختلاف في القرآن كما في قوله تعالى لو كان من غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ومن البين ان عدم احراز ما هو القرآن واقعاً يلزم الاختلال بجواز الاستدلال فتكونان ساقطتين عن الحجية في خصوص مودئيهما ويرجع الى الاصل الموافق فيما اذا علم بكون واحدة منهما قرآناً والى الاعم منه فيما اذا لم يعلم ذلك ولا معنى لثبوت تواتر القرائات في المتعارضين اذ لو ثبت التواتر وجواز الاستدلال لما اخل الاختلاف في القراءة بجواز التمسك به مع ان الاختلال به ضروري ولا بد من التوقف والرجوع الى الاصل



وان نسب الى المشهور تواترها لكنه مما لا اصل له
مركز حقيقت كميتر علوم اسلامي

اعلم ان المشهور كما قيل تواتر قرائات السبع بل ادعى جماعة الاجماع عليه كالشهيد الثاني والمحقق الثاني والاردبيلي وازضاف بعضهم القرائات الثلاث الى السبعة وادعى تواترها ايضاً كالشهيدين في الذكرى والروضة فقال القمي وهو المشهور بين المتأخرين واستدلوا عليه بوجوه كثيرة منها الاجماع المنقول عن العلامة في جملة من كتبه والشهيدين في الذكرى والروضة والمحقق الثاني والشيخ حر العاملي والاردبيلي ومنها الاخبار الدالة على نزول القرآن على سبعة احرف مثل النبوي العامي ان القرآن نزل على سبعة احرف كلها كاف وشاف وادعى بعضهم تواتره وفي الخصال انه قال رسول الله (ص) اتاني ات من الله فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف منها الخبر المروي في بعض كتب العامة والخاصة كصاحب المدارك ان القراءة سبعة متبعة ثم ان الشيخ (ره)

ومنها قضاء العادة بالنقل ولو كان الصادر عنه غير هذه القراءات فلو كان بعض هذه غير صادر عنه (ص) لنقل البنا لشده اهتمامهم ونهاية رعايتهم في حفظ القرآن وضبطه حتى ان بعض الناس قد عد آياته وكلماته وحروفه .

ولكن كلها مخدوشة لان دعوى التواتر مبنية على الحدس والاجتهاد ومثلها لا يفيد القطع لنا وان بلغ عدد المدعين حد التواتر والاجماع المنقول غير مفيد في المقام وان قلنا بحجته اذ المقصود دعوى القطع بتواتر السبع لا اثباتها بدليل ظني معتبر والنبوي ضعيف سنداً مع انه مجمل لاحتمال ان يراد به نزوله على سبع لغات العرب من قریش وهذيل وهوازن ويمن وهكذا ولو سلم ان المراد نزوله على قراءات السبع يحتمل ان يكون المراد غير السبع المشهورة بان يكون عند اهل البيت قراءات مخصوصة غير السبع المعروفة .

ولو سلم فمعارض باقوى منه وهو ما رواه الكليني عن الفضيل بن يسار قال قال لابي عبد الله ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله لكنه نزل على حرف واحد عند واحد . وروى ايضاً باسناده عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة واما قضاء العادة وتوفر الدواعي على نقل القراءات على وجه يحصل به التواتر ممنوع فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا وجه لدعوى ثبوت تواتر القراءات لان ادلة مدعى ثبوت التواتر ضعيفة جداً .

وانما الثابت جواز القراءة بها ولا ملازمة بينهما كما لا يخفى

قد ادعى الشيخ قده فى القراءة الاجماع على جواز القراءة بكل
قراءة من القراءات السبع مع التأمل فى جواز الاستدلال بكل قراءة
منها اذا ملازمة بين جواز القراءة بواحدة من القراءات السبع وجواز
العمل بها وكونها حجة على الواقع .

والمهم اثبات ذلك ولا دلالة فى الروايات على ذلك ومثله قوله (ع)
للراوى اقرء كما يقرء الناس وقوله (ع) اقرؤا كما علمتم وقوله (ع)
اقرؤا كما تعلمون فيجيبكم من يعلمكم فان اقصى ما يستفاد منها جواز
كل من القراءات السبع المعروفة فما بين الناس فى اعضاء الائمة (ص)
ولا شبهه فى كفاية كل واحد منها لا مكان دعوى القطع بامضائهم لذلك .

ولو فرض جواز الاستدلال بها فلا حاجة لملاحظة الترجيح بينها بعد كون
الاصل فى تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية فى خصوص المؤدى بناء
على اعتبارها من باب الطريقة والتخيير بينها بناء على السببية

حاصله انه لو بني على جواز التمسك والاستدلال بالقراءات
السبع كجواز القراءة بها وفرضا قيام الدليل عليه فلا شك انه باطلا
يشمل القرائتين المتعارضتين فيكونان كالخبرين المتعارضين فى
كونهما حجة شانا .

فمقتضى القاعدة الجمع الدالى لو كان مع عدم الجمع العرفى
هو سقوطهما عن الحجية فى خصوص مؤديهما اذ ظهور القرائتين

المتعارضتين حجة من باب الطريقة عند العقلاء لا من باب السببية وهذا بخلاف خبر الواحد اذ يحتمل ان يكون مصلحة في سلوكه داعية لتعبد الشارع به والحكم حينئذ التخيير بينهما وعلى كل حال السقوط على الطريقة والتخيير على السببية هو الاصل فيهما .

ومما ذكر ظهر انه لا وجه لملاحظة الترجيح في هذا القرائن عند تعارضهما كما هو المشهور في تعارض الخبرين نظرا الى ان الاخبار العلاجية الواردة فيها الامرة بالترجيح لوجهين الاول ان الاصل في تعارض الامارتين التساقط ان قلنا بانهما طريقا الى الواقع والتخيير ان قلنا بان لهما الموضوعية والسببية وعلى اى التقديرين فلا وجه لملاحظة الترجيح الامر الثانى هو ما اشار بقوله

مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات فلا بد من الرجوع حينئذ الى الاصل او العموم حسب اختلاف المقامات

اى مع ازالة الترجيح انما هي في الروايات المتعارضة اما سائر الامارات كالظواهر والشهرة في الفتوى والاجماع المنقول ونحو ذلك فلا بد من الرجوع الى الاصل العملى من براءة واستصحاب او احتياط او تخيير او اللفظى من عموم ونحوه حسب اختلاف المقامات والحاصل انه لا وجه للرجوع الى المرجحات السندية في حال التعارض بين القراءات لان ذلك خلاف الاصل في المتعارضين لا يجوز ارتكابه الا بدليل والدليل الذى قام عليه يختص بالروايتن المتعارضتين فلا يشمل القرائتين بل المرجع فيهما هو الاصل العمل او اللفظى حسب اختلاف المقامات .

فى احتمال وجود القرينة

وا احتمال قرينة الموجد

فصل قد عرفت حجة ظهور الكلام فى تعيين المرام فان احرز بالقطع
وان المفهوم منه جزماً بحسب متفاهم اهل العرف هو ذا كلام

قد عرفت فى الفصل السابق ان كل ظاهر حجة من باب بناء
العقلاء والسيرة وفى هذا الفصل فيما يخص به الظهور الذى يكون
متعلق السيرة وبناء العقلاء فنقول ان احرز الظهور بالقطع بحيث
لو القى اللفظ الينا كان سيقضى وضعه اللغوى او انصرافه العرفى
ظاهراً فى معنى فلا كلام فيه ويكون الظهور الفعلى طريقاً عندهم
لاحراز مراد المتكلم .

والآن كان لاجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف فى ان الاصل عندها لكن
الظاهر انه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً لانه
يبنى عليه بعد البناء على عندها كما لا يخفى فافهم

وان لم يحرز الظهور بالقطع فان كان عدم الاحراز والشك
لاجل احتمال وجود قرينة صارفة عن هذا الظاهر فلا خلاف فى ان الاصل
عندها ولكن الظاهر ان اللفظ مع احتمال وجود قرينة صارفة
يبنى على المعنى الذى لولا القرينة كان ظاهراً فيه ابتداءً لان اللفظ

يبنى على المعنى الظاهر بعد البناء على عدم القرينة
وبعبارة اخرى ان المورد وان كان مورد أصالة عدم القرينة
الا ان الاخذ بالظهور فى هذه الصورة ايضاً من جهة بناء العقلاء على
الاخذه ابتداءً لاجل البناء على الاصل اولاً ثم الاخذ بالظهور ثانياً بل
يؤخذ من الاول بالظهور فلا احتياج الى ضم الاصول اللفظية فيه بل ضم
الاصول الى الظهور فى نظر العرف كالعدم بمعنى انهم يحكمون بان
الاخذ بمذلول اللفظ عمل بمحض الظهور لانه عمل به وبالأصل فافهم
هذا كله فيما كان الشك لاجل احتمال وجود قرينة صارفة
عن هذا الظاهر



وان كان لاحتمال قرينة الوجود فهو وان لم يكن بخال عن الاشكال بناءً على
حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد الآن الظاهر ان يعامل معه معاملة المجمل

واذا كان عدم الاحراز لاجل احتمال قرينة الوجود اى الامر المتصل
بالكلام بمعنى كون الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينة فالظاهر ان
يعامل معه معاملة المجمل ان قلنا بحجية أصالة الحقيقة من باب الظهور
وذلك لان الكلام لما كان محفوفاً بما يصلح للقرينة ليس له
ظهور فعلى اذ وجود ما يصلح للقرينة مانع من انعقاد الظهور فى
الكلام فلا محالة كان اللازم الحكم بالاجمال والتوقف نعم ان قلنا
بان أصالة الحقيقة حجة من باب التعبد كان اللازم الحمل على المعنى
الحقيقى وعدم الاعتناء باحتمال قرينة الوجود لان بنائهم على
حجية الظواهر والعمل بمقتضاها حتى تقوم حجة اخرى قاضية بالخروج
عنها وترك ما يستفاد منها ولا يخفى ان فى العبارة خلل واضطراب والصحيح
هو هكذا فهو وان لم يكن مجالاً للاشكال

وان كان لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة او المفهوم منه عرفاً
فالاصل يقتضى عدم حجية الظن فيه فانه ظن في انه ظاهر ولادليل الاعلى حجة
الظواهر

واذا كان عدم الاحراز لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة او فيما هو
المفهوم منه عرفاً كما لو لم يعلم المعنى اللغوي للصعيد مثلاً وان لفظ الصعيد
هو مطلق وجه الارض او التراب الخالص او وقوع الامر عقيب الحضر
هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة او ان الشهرة في المجاز هل توجب
احتياج الحقيقة الى القرينة الصارفة من الظهور العرضي المسبب
من الشهرة

فالاصل يقتضى عدم حجية الظن فيه فانه ظن بانه ظاهر ومن المعلوم
ان الظن بالظهور غير الظهور ولا يستلزم حجية الظهور حجة الظن
بالظواهر

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه والقسم الثانى ما يعدل لتشخيص
اوضاع الالفاظ و تشخيص مجازاتها عن حقائقها و ظواهرها عن
خلافها كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض او التراب
الخالص وتعين ان وقوع الامر عقيب الحضر هل يوجب ظهوره في
الاباحة المطلقة

وان الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة
الى القرينة الصارفة من الظهور العرضي المسبب من الشهرة نظير احتياج
المطلق المنصرف الى بعض افراده ثم قال بعد كلام طويل والافق
بالتواعد عدم حجية الظن هنا لان الثابت المتيقن هي حجة الظواهر

واما حجية الظن فى ان هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها
فى اثبات جزئى من هذه المسئلة وهى حجية قول اللغويين انتهى .
وبالجملة ان الامارات الموجبة للظن بالظهور كقول اللغوي
بان الصعيد لمطلق وجه الارض او التراب الخالص الموجب للظن بظهوره
فيه او وقوع الامر عقيب الحضر الموجب للظن بظهوره فى الاباحة
المطلقة دون الوجوب او كالشهرة فى المجاز الموجبة للظن بظهور
اللفظ فيه دون المعنى الحقيقى مما لا دليل على اعتباره فان المتيقن هو
حجية الظواهر لا الظن بان هذا ظاهر .

فى بيان حجية قول اللغويين

نعم نسب الى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص فى تعيين الاوضاع

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى الفرائد ما لفظه فان المشهور
كونه يعنى قول اللغويين من الظنون الخاصة التى ثبتت حجيتها مع قطع
النظر عن انسداد باب العلم فى الاحكام الشرعية الى ان قال وكيف كان
فقد استدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء
على الرجوع اليهم فى استعمال اللغات والاستشهاد باقوالهم فى مقام
الاحتجاج ولم ينكر ذلك احد على احد انتهى و اشار المصنف اليه بقوله

واستدلّ لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك حيث لا يزالون يستشهدون
بقوله فى مقام الاحتجاج بلا انكار من أحد ولومع المخاصمة واللجاج وعن
بعض دعوى الاجماع على ذلك .

استدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل العقلاء
والمراد به الاجماع العملي المعبر عنه بالسيرة كما ان المراد من
الاجماع في قوله و عن بعض دعوى الاجماع على ذلك الاجماع
القولى بمعنى صدور الفتوى من جميع العلماء وهو المحكى عن السيد
اعلى الله مقامه

قال الشيخ وقد حكى عن السيد في بعض كلماته دعوى الاجماع
على ذلك بل ظاهر كلامه المحكى اتفاق المسلمين انتهى وعن الفاضل
السبزواري على ما حكى عنه ان صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات
البارعين في فنهم فيما اخص بصنابعم مما اتفق عليه العقلاء في كل
عصر وزمان انتهى

وعن اشارات الاصول بعد دعوى اطباق العلماء على ذلك قال
بل يمكن ان يقال ان العمل بالظن في اللغات سيرة كافة الانام مع علم
النبي ص واوصيائه بذلك قطعاً ومع ذلك قرروهم عليه ولولا جواز ذلك لزم
عليهم تنبيه الناس بان هذا لا يجوز في الموضوعات المتعلقة بالاحكام انتهى
وعن المحقق الاصفهاني في حاشيته على المعالم دعوى الاجماع
على ذلك وزاد فيها مضافاً الى ان حجية اخبار الاحاد في الاحكام مع
ما فيها من وجوه الاختلال وشدة الاهتمام في معرفتها يشير الى حجييتها
في الاوضاع بطريق اولي انتهى

وكيف كان فقد استدلو على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء
بل العقلاء بمعنى ان سيرتهم قد جرت على المراجعة الى القول اللغوي
ولا يزالون يستشهدون بقول اللغوي في مقام الاحتجاج من غير انكار

فى بيان حجة قول اللغويين

من احد على احد ولومع المخاصمة واللجاج بحيث لوتنازعافى امر
تحاكما الى اللغة

وخرج المعنى مما يؤيد احدهما اقتنع الاخر فلولم يكن قول
اللغوى حجة لم يكن وجه للاحتكام ولا لاقتناع الحضم مضافاً الى
ما حكى عن السبدره دعوى الاجماع على ذلك

وفيه ان الاتفاق لوسلم اتفاقه غير مفيد

حاصل جوابه عن الاستدلال لهم باتفاق العلماء بل العقلاء بان الاتفاق
لوسلم اتفاقه على النحو الذى ادعاه المستدل بقوله بان اتفق العلماء بل العقلاء
جميعاً على المراجعة الى اللغويين فى استعمال اللغات و الاستشهاد
باقوالهم فى مقام الاحتجاج فهو غير مفيد لاجمال جهة عملهم
و عدم احرار ان يثبتهم الرجوع اليهم من حيث قواهم بلا
ملاحظه شئى آخر مضافاً الى ما فى الحقايق من ان حجة مثله تنوقف
على الامضاء من قبل الشارع وهو غير معلوم كيف و من مقدمات
اثبات الامضاء ثبوت السيرة فى زمن المعصوم وهو فى المقام غير ثابت
او ثابت العدم انتهى

مع ان المتيقن منه هو الرجوع اليه مع اجتماع شرائط الشهادة
من العدد والعدالة

هذا جواب ثانى عن الاستدلال لهم باتفاق العلماء بل العقلاء
حاصله هو المنع عن اتفاق هذا الاتفاق بهذه السعة والاطلاق بل له قدر
متيقن اذ المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط

الشهادة من العدد والعدالة فيؤخذ بالقدر المتيقن
قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه وفيه ان المتيقن من هذا الاتفاق
هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة و
نحو ذلك لا مطلقا الا ترى ان اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن
يرجع اليه من اهل الرجال بل وبعضهم على اعتبار التعدد والظاهر اتفاقهم
على اشتراط التعدد والعدالة في اهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها
انتهى

والاجماع المحصل غير حاصل والمنقول منه غير مقبول

واما الجواب عن الاجماع الذي ادعاه السيد فبان المحصل
منه غير حاصل اما لعدم الاتفاق في محل الكلام و اما لعدم الكشف
عن رأى الامام عليه السلام والى الجواب عن الاجماع المحصل هو الاتفاق
الكاشف وهو في المقام غير حاصل واما المنقول منه غير مقبول ولعدم
الدليل على حجيته

ولو فرض حجيته فانما هي في المالم يحتمل المدرك فان الاجماع
انما يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام اذا لم يكن هناك امر محتمل
كونه مدركا له و الا فلا يكشف عن رأيه وقد اشار المصنف الى ما
يحتمل كونه مدركا للاجماع بقوله

خصوصاً في مثل المسئلة مما احتمل قريباً ان يكون وجه دهاب البجل لولا
الكل هو اعتقاد الله مما اتفق عليه الغلاء من الرجوع الى اهل الخبرة
من كل صنعة فيها احتص بها

اذ يحتمل ان يكون مستند المجمعين هو اعتقاد كون الرجوع الى
 اهل الخبرة من كل صنعة فيما يختص بها وان اللغوى من اهل الخبرة
 ولذا يرجعون اليه ومن المعلوم ان هذا يضر بحجته قطعاً فان الاجماع
 انما يكشف عن رأى المعصوم ع اذا لم يكن هناك امر يحتمل كونه
 مدركاً له والا فلا يكون كاشفاً عن رضا المعصوم ع ومجرد الاتفاق بلا
 كشف غير مفيد

ولا يخفى ان بناء العقلاء على الرجوع الى اهل الخبرة من كل
 صنعة فيما يختص بها لو تم لكان الرجوع الى قول اللغوى من باب
 الرجوع الى اهل الخبرة فيكون قوله حجة بلا اشكال كما لا اشكال
 فى حجة قول اهل الخبرة

هذا دليل ثالث فى المسئلة نقله الشيخ ره فى الفرائد عن الفاضل
 السبزواري قال اعلى الله مقامه مانصه قال الفاضل السبزواري فيما حكى
 عنه فى هذا المقام ما هذا لفظه صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات
 البارزين فى صنعتهم البارعين فى فنهم فيما يختص بصناعتهم مما اتفق
 عليه العقلاء فى كل عصر وزمان انتهى وقد اجاب المنصف ره عنه بقوله

والمتيقن من ذلك المأهول فيما اذا كان الرجوع موجبا للوثوق والاطمينان

حاصله ان بناء العقلاء على الرجوع الى اهل الخبرة من كل صنعة فيما
 يختص بها انما هو فيما اذا كان الرجوع مما يوجب الوثوق والاطمينان
 ولا ضير للعمل بقول اللغوى ولا بغيره اذا حصل منه الوثوق و
 الاطمينان

ولأنه لا يحصل من قول اللغوى وثوق بالاً وضاع

انكار الوثوق من قول اللغوي مطلقا خلاف الانصاف كما ان
الاثبات كذلك ممالا يصح

بل لا يكون اللغوي من اهل خبرة ذلك بل انما هو من اهل خبرة موارد
الاستعمال بداهة ان همه ضبط موارد لا تعين ان اياها كان اللفظ فيه
حقيقة او مجاز او لا لوضعوا لذلك علامة

هذا جواب ثان عن الدليل الثالث وهو الجواب بمنع الصغرى
اي بمنع كون اللغوي من اهل خبرة ذلك بل انما هو من اهل خبرة موارد
الاستعمالات لا تعين ان اياها حقيقة واياها مجاز فلو كان هم اللغوي
تعين الحقيقة والمجاز لوضعوا لذلك علامة فلا يعرف الحقيقة عن
المجاز بقول اللغوي

وليس ذكره اولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه للانتقاض بالمشترك

دفع لما قد بثوه من ان ذكر المعنى اولاً هو علامة كون اللفظ حقيقة
فيه فقوله والاول وضعوا لذلك علامة ممالا وجه له فاجاب عنه بانه ليس
ذكر المعنى اولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه لانتقاضه بالمشترك اللفظي
فان المعنى الثاني فيه ايضا حقيقة كالاول فلانتم العلامة

وكون موارد الحاجة الى قول اللغوي اكثر من ان تحصى لانسداد باب العلم
بتفاصيل المعاني غالباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك او خروجه وان كان
المعنى معلوماً في الجملة

هذا رابع الوجوه التي استدلت على حجة قول اللغوي حاصله
ان طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في الفاظ الكتاب والسنة مستلزم
لانسداد طريق الاستنباط في غالب الاحكام بداهة انه لو بني على الاقتصار

فى بيان حجية قول اللغويين

على العلم فى اللغات ولم يرجع الى قول اهل اللغة وجب التوقف فى اكثر المقامات لقلة الموارد التى يحصل فيها العلم ويلزم من ذلك مخدور العسر والخرج من الالتزام بالاحتياط عند الشك فى المكلف به فدلل العسر والخرج يقتضى جواز الرجوع اليهم .

واجاب المصنف عن دعوى الانسداد بان ذلك اى كون موارد الحاجة الى قول اللغوى اكثر من ان تحصي بقوله .

لا يوجب اعتبار قوله مادام انفتاح باب العلم بالأحكام كما لا يخفى

حاصل جوابه قدس سره ان ما ادعاه المتوهم من انسداد طريق الاستنباط فى غالب الاحكام عند طرح قول اللغوى ولزوم العسر والخرج من الالتزام بالاحتياط عند الشك فى المكلف به فهو فى غير محله اذ لا شبهة ان بيان الاحكام الشرعية انما يورد على حسب افهام او اسط الناس لانهم عليهم السلام يصدد افهام الاحكام فمعانى اكثر تلك الالفاظ معلومة عند اهل اللسان ويحصل العلم بها غيرهم بالرجوع اليهم .

فحينئذ لا حاجة الى التمسك بقول اللغوى و لو بقى موارد قليلة محتاجة الى ذلك لم يلزم مخدور العسر والخرج بالاحتياط عند الشك فى المكلف به ومما ذكرنا ظهرا ن دلائل الانسداد لا يوجب اعتبار قول اللغوى مادام انفتاح باب العلم بالاحكام الشرعية لعدم تمامية مقدمات الانسداد فى الاحكام .

ومع الانسداد كان قوله معتبرا اذا افاد الظن من باب حجية مطلق الظن

وان فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفصيلها فيما عدا المورد

يعنى مع تمامية مقدمات الانسداد فى غالب الاحكام كان قول اللغوى

معتبراً إذا افاد الظن من باب حجة مطلق الظن فإن قلنا بالانسداد في الاحكام كان مطلق الظن حجة ومنه الظن بالحكم الحاصل من قول اللغوي ولو كان باب العلم في اللغة نوعاً مفتوحاً فيما عدا هذا المورد وان لم نقل بالانسداد باب العلم في غالب الاحكام لم يكن مطلق الظن حجة وان فرض انسداد باب العلم في اللغات غالباً اذ لو توقفنا في اللغات مع انسداد باب العلم فيها بعد فرض انفتاح باب العلم في غالب الاحكام لم يلزم منه مخدرو .

فلا فائدة في انسداد باب العلم باللغات مجرداً عن الانسداد في باب الاحكام ومع الانسداد في الاحكام لا حاجة الى ملاحظة الانسداد في باب اللغات.



نعم لو كان هناك دليل على اعتباره لا يبعد ان يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له على نحو الحكمة لا العلة

قد عرفت آنفاً ان العبرة في الانسداد هو انسداد باب العلم في الاحكام فلا فائدة في انسداد باب العلم باللغات مجرداً عن الانسداد في باب الاحكام نعم لو دل دليل على اعتبار قول اللغوي بالخصوص لا يبعد ان يكون انسداد باب العلم باللغات حكمة لا اعتباراً له والفرق بين الحكمة والعلة انه لا بد ان يدور الحكم مدار العلة وجوداً وعلماً بخلاف الحكمة فان الحكم يكون موجوداً في مورد وجود الحكمة ولكن لا يكون معدوماً في مورد عدمها وتظهر الثمرة بينهما في الموارد التي كان باب العلم فيها مفتوحاً فملى الاول قول اللغوي حجة

فيها وعلى الثاني لا يكون قوله حجة فيها.

لا يقال على هذا لا فائدة في الرجوع الى اللغة فانه يقال مع هذا لا يكاد تخفى الفائدة في المراجعة اليها فانه ربما يوجب القطع بالمعنى وربما يوجب القطع بان اللفظ في المورد ظاهر في معنى بعد الظفر به وبغيره في اللغة وان لم يقطع بانه حقيقة فيه او مجاز كما اتفق كثير او هو يكفى في الفتوى

لا يقال على هذا اى بناء على عدم اعتبار قول اللغوى لا فائدة في الرجوع الى اللغة فانه يقال مع هذا لا يكاد تخفى الفائدة في المراجعة الى كتب اللغة اذ قد يحصل العلم بالمعنى اللغوى بسبب الرجوع اليها. وقد يحصل العلم بان اللفظ في المورد الكلائي ظاهر في معنى بعد الظفر بهذا المعنى وبغيره من سائر المعاني في كتب اللغة وان لم يقطع بان اللفظ حقيقة فيه او مجاز وهو يكفى في الفتوى لا ببناء الفتوى على الظهور ولو بالقرينه لا على الحقيقة فقط.

في حجية الاجماع المنقول

فصل الاجماع المنقول بالخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة انه من افراده من دون ان يكون عليه دليل بالخصوص ومن الظنون الخاصة التي ادعى حجيتها بالخصوص الاجماع المنقول وكان ينبغي تأخير البحث عنه عن حجية الخبر الواحد

فانه لا دليل على حجية الاجماع المنقول الا توهم اندراجه في الخبر الواحد فيعمه ادلته ولكن الشيخ قدس سره قدم البحث عنه واقتفى المصنف ره اثره.

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه و من جملة الظنون الخارجة عن الاصل الاجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول بساعتبار الخبر بالخصوص نظراً الى انه من افرادة فيشملة ادلته والمقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الاخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته انتهى

ومما ذكره قدس سره يظهر انه لو اخره عن بحث خبر الواحد كان انسب واولى ولكن المقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الاخبار هو التعرض للملازمة بين حجية خبر الواحد وحجية الاجماع المنقول وعدمها بمعنى انه اذا قلنا بحجية خبر الواحد فهل هي تستلزم حجية الاجماع المنقول نظراً الى كونه من افرادة ومصاديقه فنشملة ادلته ام لا تستلزم

فلا بد في اعتباره من شمول ادلة اعتباره له بعمومها و اطلاقها

قد عرفت انه لا دليل على اعتبار الاجماع المنقول الا توهم اندراجه في الخبر الواحد فلا بد في اعتبار الاجماع من شمول ادلة الدالة على اعتبار الخبر الواحد للاجماع المنقول بعمومها و اطلاقها

ونحقيق القول فيه يستدعي رسم امور الأول ان وجه اعتبار الاجماع هو

القطع برأي الامام

حاصله ان الاجماع ليس بحجة بما هو اجماع حتى يكون في عرض الادلة الثلاثة الكتاب والسنة والعقل حيث ان الاجماع متحصل من تراكم الحكايات عن الحكم الواقعي الذي ليس من سنخ المحسوسات فلا محالة يكون نفس تراكم الحكايات اجماعاً على حكم شرعي معدوداً من الادلة الاربعة فلو فرضنا استناد كل واحد من احاد المجمعين الى ما ترجع في نظره من الرأي فليس تراكمه وتكرره مستلزماً إعادة للصواب لوضوح ان حصول الاتفاق بين الاراء اتفاقاً ومجرد عدم تواطئهم على الكذب عملاً لا بنهض شهاداً على الصواب اذ يكون هناك آراء متوافقة يحتمل خطأ كل واحد من ذويها وهذا بخلاف ما اذا كان المنقول من المحسوسات اذ بلوغ كثرة الناقلين الى حد يمتنع عادة تواطئهم على الكذب يقوم شهاداً على كون المنقول حقاً مطابقاً للواقع ولاجل اختلال ركنه اعنى الحكاية عن المحسوس ليس هو دليلاً بنفسه في قبال الادلة الثلاثة و لم يستقل العقل على صحته كالكتاب المجيد والسنة الصادرة عن النبي ص فانهما حجة بالضرورة من الدين

بداهة ان الاتفاق بما هو لا يبلغ حد الضرورة بحيث يكون منكراً كافراً خارجاً عن رتبة الاسلام فلا جرم انه لا بد من اقامة الدليل على حجبه ونحن والجمهور في ذلك سواء

وكيف كان فقد اختلف العامة والخاصة في تحديد الاجماع هل اقوال فتن الغزالي انه عرف الاجماع بانه اتفاق محمد ص على امر من الامور الدينية وعن الفخر الرازي انه اتفاق اهل الحل والعقد

من امة محمد ص على امر من الامور وذكر و ان مراده من اهل الحل
والعقد المجتهدون

وعن الحاجبى انه اجتماع المجتهدين من هذه الامة على امر وعن
داود و كثير من اصحاب الظاهر ان اجتماع الصحابة هو المحجة دون
غيرهم من اهل الاعصار و عن مالك و من تابعه ان الاجتماع المراعى
هو اجتماع اهل المدينة دون غيرهم غير انه حجة فى كل عصر

وربما اكتفى بعض الجمهور منهم باجماع الفقهاء الاربعة و
باجماع الشيخين و يقول واحد لثانى له فى عصره من العلماء مع عدم
عصمته و يقول اثنان يتحقق بهما مسمى الاتفاق لثالث لهما فى وقتها
هذا حال الاجتماع عند الجمهور

وقد احتجوا على حججته بعدة من الايات وبالرواية المعروفة عندهم
وهى لا تجتمع ائمتى على الا قطعا ولم يكن الله ليجمع ائمتى على الخطاء
ونحو قوله تعالى و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم فان النهى عن متابعة غير سبيل
المؤمنين امر بفعله فتكون متابعة المؤمنين مأمورا بها تعبداً فيكون
الاجماع حجة تعبداً كخبر الواحد وكذا الكلام فى الرواية المعروفة

وربما يشبثون بذيل الاجتماع على حجة الاجتماع و يسمونه
دليل العقل و يتعبدون عن محد دور الدور بانه كاشف عن نص خفى و
كيف كان فقد ذكر شيخ الطائفة فى العدة كلاماً من دليلهم العقلى والنقل
مع ماله من الجواب مشروحاً فراجع

هذا حال الاجتماع عند العامة الذين هم الاصل له وهو الاصل لهم

واما عند الخاصة فلا يكون الـاجماع بما هو هو حجة لـا شرعاً ولا عقلاً وانما وجه اعتباره وحجته هو القطع برأى الامام عليه السلام

ومستند القطع به لحاكيه على ما يظهر من كلماتهم هو علمه بدخوله عليه السلام فى المجمعين شخصاً ولم يعرف عنها

ان الخاصة فى مدرك حجة الـاجماع المحصل الذى هو احدى اداة الاربعة طرق ثلاثة الاول الدخولى التضمنى بمعنى ان الـاجماع يكشف عن قول الامام عليه السلام بدلالة تضمينية وهذه مختار الشيخ الطائفة فى العدة ونسبه بعض الاعلام الى العلامة وجماعة قال ان الامة اذا قالت بقول فقد قال المعصوم به ايضا لانه من الامة يل سيدها ورئيسها والخطاء مأمون عليه انتهى وصاحب المعالم فى المعالم ويظهر من الشيخ انه دل عليه كلام المفيد والمرضى وابن زهره والمحقق والعلامة والشهيد بن و من تأخر عنهم

قال فى العدة والذى نذهب اليه ان الامة لا يجوز ان تجتمع على الخطاء وان ما يجمع عليه لا يكون الا صواباً وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار من امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول الرسول ص وقد دللنا على ذلك فى كتاب تلخيص الشافى واستوفينا كل ما يسأل عن ذلك من الاسئلة واذا ثبت ذلك فمتى اجتمعت الامة على قول فلا بد من كونها حجة لدخول الامام المعصوم فى جملتها

وفى المعالم ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية كما حقق مستقصياً فى كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام

حافظ للشرع يحب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطاء مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة

وحاصل هذه الطريقة على ما يستفاد من مجموع كلماتهم ان الامام موجود في كل عصر و متى اتفقت الامة في زمان من الازمنة على حكم شرعي كان قول الحجة داخلا في اقوالهم وان لم يعرف عيناً فانه منهم و سيدهم ورئيسهم فلا محالة يكون اجماعهم حجة لتضمنه على قول الامام عليه السلام

وقد اشتهر هذا الطريق بالاجماع التضمني وهذا الطريق مما لا سبيل اليه في زمان الغيبة بل ينحصر ذلك في زمان الحضور الذي كان الامام عليه السلام يجالس الناس ويعيش في جملتهم ويجتمع معهم في المجالس فيمكن ان يكون الامام عليه السلام احد المجمعين و كان فتواه داخلا في فتاويهم اذا فتوا بشيئ و اجمعوا على امر و اما في زمان الغيبة فلا يكاد يحصل ذلك عادة وان كان يتفق في زمان الغيبة لاحدوى التشرف بخدمة و اخذ الحكم منه عليه السلام فيدعى الاجماع عليه و لكن اين هذا من دعوى كون مبني الاجماع على دخول شخصه في المجمعين

او قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه ٢ عقلاً من باب اللطف

قد عرفت ان للخاصة في مدرك الاجماع طرق ثلاثة الاول الدخولي وقدمريانه مفصلاً الثاني اللطفي و هذه طريقة الشيخ و مختاره في العدة و يستفاد من مواضع متعددة من كلامه فيه و تبعه جماعة منهم المحقق الداماد على ما حكى عنه بل ربما يستظهر من كلام السيد المرتضى

المحكى فى العدة فى رده هذه الطريقة كونها معروفة قبل الشيخ ايضاً
وقال فى العدة على ما حكى عنه فى العناية فى حكم ما اذاختلف
الامامية على اقوال مالفظة ومنى فرغنا ان يكون الحق فى واحد
من الاقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز
للامام المعصوم حيث الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق فى
تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته الذى يمكن اليه الحق من تلك الاقوال حتى
يؤدى ذلك الى الامة ويقترب بقوله علم معجز بدل على صدقه لانه متى لم يكن
كذلك لم يحسن التكليف ثم قال بعد ذلك بقليل مالفظة

فان قيل فاذا اتفق ما اجرتموه من القسمين اى اتفق القسم الجايز
كيف يكون قولكم فيه قيل متى اتفق ذلك فان كان على القول الذى
انفرد به الامام عليه السلام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب
عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان الموجود من الدليل كاف فى
ازاحة التكليف ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور او اظهار
من يبين الحق فى تلك المسئلة الى ان قال

وذكر المرتضى على بن الحسين الموسوى قدس الله روحه انه
يجوز ان يكون الحق عند الامام والاقوال الاخر كلها باطلة ولا يجب
عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب فى استتاره فكل ما يفوتنا من
الانتفاع به وبما يكون معمم الاحكام قد فاتنا من قبل انفسنا ولو
ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى بنا الحق الذى كان عنده
قال وهذا عندى غير صحيح لانه يؤدى الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع
الطائفة اصلاً لانا لانعلم دخول الامام عليه السلام فيها الا بالاعتبار

الذى بينا ومنى جوزنا انفراد بالقول وانه لا يجب ظهوره منع ذلك
من الاحتجاج بالاجماع

وقريب من ذلك ما افاده فى او اخر بحث الاعماع ما لفظه اذا
ظهر بين الطائفة القول ولم يعرف له مخالف هل يدل ذلك على انه
اجماع منهم على صحته ام لا فقال ماملخصه ان كان هناك ما يطابقه
من الدليل الموجب للعلم عرفنا صحته وان كان هناك ما يخالفه من
الدليل الموجب للعلم عرفنا فسادة فان عدنا الطريقين معا ولم نجد
ما يدل على صحة ذلك ولا على فسادة وجب القطع على صحة ذلك
القول وانه موافق لقول المعصوم عليه السلام لانه لو كان قول المعصوم
مخالفاً له لوجب ان يظهره والا لكان يقبح التكليف الذى ذلك القول
لطف فيه انتهى كلامه رفع مقامه

فتحصل من مجموع كلامه ان الامة اذا انفقت على حكم ولم
يكن فى الكتاب والسنة المقطوع بهما ما يدل على خلافه تعين ان يكون
حقاً والاوجب على الامام عليه السلام ان يظهر ويظهر خلافه ولو باعلام بعض
ثقافته حتى يؤدى الحق الى الامة ولا بد ان يكون 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 فيبح وهو موقوف فى محل
الفرض على البيان بالوجه المذكور

واما النقل فبالروايات المستفيضة لو لم تكن متواترة منها ماورد
فى جملة من الاخبار من ان الزمان لا يخلو عن الحجة ان زاد المؤمنون شيئا

زدهم وان نقصوا اثم لهم و لولا ذلك لاختلط على الناس امورهم
ومنها ماورد في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد ان
المنذر رسول الله ص و في كل زمان امام منايهديهم الى ما جاء به النبي
ص وعن ابي عبدالله عليه السلام لو كان الناس رجلين لكان احدهما
الامام وقال ابن آخر من عصوت الامام لثلايحتج احد على الله عز وجل
انه تركه بغير حجة لله عليه

هذا ولكن انت خير بما في هذا المسلك من الضعف لانه مبني على انه
لزم على الامام عليه السلام الفناء الخلاف بين الامة اذا اتفقت الامة على حكم
ولم يكن الحكم المتفق عليه من احكام الله تعالى وذلك باطل من اصله
فان الواجب على الامام عليه السلام انما هو بيان الاحكام بالطرق
المتعارفة وقد ادى الامام عليه السلام ما هو وظيفته وعروض الاختفاء
لها بعد ذلك لبعض موجبات الاختفاء لادخل له بالامام عليه
السلام حتى يجب عليه الفناء الخلاف

او عادة

الثالث من الطرق الحدسي قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في
الفرائد ما لفظه الثالث من طرق انكشاف قول الامام ع لمدعى الاجماع
الحدس وهذا اعلى وجهين احدهما ان يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به
ما خطانا في استكشافه وهذا اعلى وجهين احدهما ان يحصل له الحدس
الضروري من مبادئ محسوسة بحيث يكون الخطاء فيه من قبيل

الخطأ في الحس فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار بحصل
لنا العلم كما حصل له

ثانيهما ان يحصل الحدس له من اخبار جماعة اتفق له العلم بعدم
اجتماعهم على الخطأ لكن ليس اخبارهم مازوماً عادة للمطابقة لقول
الامام عليه السلام بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة ايضاً

الثاني ان يحصل ذلك من مقدمات نظرية و اجتهادات كثيرة-
الخطأ بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقل الاجماع علمنا
ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد واستظهرنا ذلك منهم في موارد آخر
وسيجبني جملة منها: اذا عرفت ان مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمن
للاخبار من الامام لا يخلو من الامور الثلاثة المتقدمة وهي السماع
عن الامام مع عدم معرفته بعينه واستكشاف قوله من قاعدة اللطف و
حصول العلم من الحدس

وظهر لك ان الاول هنا غير متحقق عادة لاحد من علمائنا المدعين
للاجماع وان الثاني ليس طريقاً للعلم فلا يسمع دعوى من استند اليه
فلم يبق مما يصلح ان يكون المستند في الاجماع المتداوله
على السنة ناقلاً الا الحدس

و عرفت ان الحدس قد يستند الى مباد محسوسة ملزومة عادة
لمطابقة قول الامام عليه السلام نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة
و نظير الحدس الحاصل لمن اخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته اثارهما

المحسوسة الموجبة للانتقال اليهما بحكم العادة او الى مبادئ المحسوسة الموجبة لعلم المدعى بمطابقة قول الامام (ع) من دون ملازمة هادية وقد يستند الى اجتهادات وانظار وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند الى القسم الاخير من الحدس بل ولا المستند الى الوجه الثانى ولم يكن هناك ما يعلم به كون الاخبار مستنداً الى القسم الاول من الحدس وجب التوقف فى العمل بنقل الاجماع كساير الاخبار المعلوم استنادها الى الحدس المردد بين الوجوه المذكورة انتهى مورد الحاجة من كلامه

فتحصل من مجموع كلامه ان الاجماع الحدسى على وجوه اذ قد يحصل الحدس لمدعى الاجماع من مبادئ محسوسة ملزومة عادة لمطابقة رأى الامام عليه السلام كما اذا حصل الحدس من اتفاق الكل من الاول الى الاخر وقد يحصل من مبادئ محسوسة غير ملزومة عادة لمطابقة رأى الامام عليه السلام وقد يحصل من مقدمات نظرية و اجتهادات كثيرة

وقوله او عادة اشارة الى الوجه الاول من الوجوه المذكورة اذ المراد من هذا الوجه ان يحصل له العلم بمقالة المصوم (ع) من فتاوى من كان ارائهم من اللوازم العادية لرأى الامام عليه السلام بحيث يعلم ان توافقهم فى المسئلة النظرية لا يكون عادة الا من جهة متابعة رأى الامام الواصل اليهم بدأ بيد فهو الداعى على اتفاقهم فى المسئلة مع شدة اختلافهم فى اكثر المسائل وتباين افكارهم وانظارهم

والظاهر انه يعتبر في هذا الطريق اتفاق جميع العلماء في جميع الاعصار و الامصار من الاول الى الاخر فان اتفاقهم كذلك مما يوجب الحدس و اليقين برأى المعصوم (ع) لا مجرد اتفاقهم في عصر

ولا بد ان يكون طريق الناقل اليها الوجدان والتتبع والاطلاع الحسى وان يكون تلك الفتاوى بحيث لو اطلع عليها غير الناقل يحصل العلم له من طريق الحدس برأيه عليه السلام وان قوالهم نشاء من قوله و رأيهم من رأيه بان حصل له العلم بقوله (ع) من وجدان فتاوى جميع اهل الفتوى ممن عاصره وتقدم عليه مع كثرة المفتين

ولكن تحصيل ذلك اى اتفاق العلماء باجمعهم و الاطلاع على فتاوى جميع اهل الفتوى ممن عاصره وتقدم عليه مع كثرة المفتين مشكل جداً بل محال عادة كيف و تحصيل فتاوى علماء عصر واحد في غاية الاشكال فكيف باتفاق العلماء في جميع الاعصار و تمام الامصار والافلا اشكال في كون هذه المرتبة والدرجة سبباً للعلم بمقالة المعصوم عليه السلام لكل من وقف بها واطلع عليها كما ذكره بعض المحققين و نسبة المحقق القمى الى جماعة من محققى المتأخرين ونسبه صاحب الفصول على ما حكى عنه في العناية الى معظم المحققين

قال في الفصول الثالث وهو الطريق المعزى الى معظم المحققين ان يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علمائنا الاعلام الذين ديدتهم الانقطاع الى الائمة في الاحكام وطريقتهم التحرز عن القول بالرأى و مستحسانات الاوهام فان اتفاقهم على قول وتسالمهم عليه مع ما يرى

من اختلاف انظارهم وتباين افكارهم من ايرى دى بمقتضى العقل والمادة
عند اولى الحدس الصائب والنظر الثائب الى الظلم بان ذلك قول
المتهم ومذهب رؤسائهم وانهم انما اخذوه منهم واستفادوه من لدنهم
اما تنصيصه او بتقرير انتهى

او اتفاقاً من جهة الحدس برأيه وان لم تكن ملازمة بينهما عقلاً ولا عادةً
كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الاجماع

قد عرفت ان الحدس على ما يظهر من شيخنا العلامة اعلى الله مقامه
على وجهين ثانيهما ان يحصل الحدس له من اخبار جماعة انفق له العلم
بعد عدم اجتماعهم على الخطأ لكن ليس اخبارهم ملزوماً عادة للمطابقة
لقول الامام عليه السلام بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار يحصل لنا العلم
كما حصل للناقل بمعنى ان الوجه الثاني من وجوه الاجماع الحدسي
هو الحاصل من اتفاق جماعة اتفاقاً وهو طريقة المتأخرين

حيث انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالباً
وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عادة يحكون الاجماع كثيراً
تعليل لقوله المتقدم كما هو طريقة المتأخرين حاصله ان
المتأخرين مع عدم اعتقادهم بالملازمة العقلية كما هو مبني اللطفي
اذ مبني اللطفي على ثبوت الملازمة العقلية وقد عرفت ان قاعدة اللطف
لا تكون وافية للمرام ومع عدم اعتقادهم بالملازمة العادية غالباً
اذ يعتبر فيها اتفاق جميع العلماء في جميع الاعصار والامصار وان يكون
طريق الناقل اليها الوجدان والتبعية والاطلاع الحسي

وان يكون تلك التناوي بحيث لم اطلع عليها غير الناقل يحصل العلم من طريق الحدس بمقالة الامام عليه السلام بان حصل له العلم بمقالته (ع) من وجدان جميع اهل الفتوى ممن عاصروه وتقدم عليه مع ان تحصيل اتفاق جميع العلماء و تحصيل فتاوى جميع اهل الفتوى مع كثرة المقتنين مشكل جداً ومع عدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين كما هو مبنى الدخولى اذ مبنى الدخولى على دخول شخص الامام او قوله في المجمعين ولا علم لهم بدخول جنابه (ع) في المجمعين ولكن مع ذلك كله يحكون الاجماع كثيراً فلا محالة تكون اجماعاتهم المنقولة محمولة على الحدس الاتفاقى اى الحاصل من فتوى جماعة اتفق لهم العلم بعدم اجتماعهم على الخطاء كما انه يظهر ممن اعتدروا عن وجود المخالف بانه معلوم النسب انه استند في دعوى الاجماع الى العلم بدخوله عليه السلام

قال المحقق في الاعتبار واما الاجماع فعندنا حجة بانضمام المعصوم فلو خلى المائة من فقهاءنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة باعتبار قوله انتهى وقال في المعالم ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعد عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد من ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع العلم باصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنها انتهى

ولا يضر على هذه الطريقة خروج معلوم النسب بل يعتبر فيها ان يكون في المجمعين مجهول النسب ليتمكن انطباق الامام عليه السلام

عليه فلا عتذار عن المخالف بكونه معلوم النسب بكون ظاهرا في -
الاجماع التضمني

وممن اعتذر عنه بالقراض عصره أنه استند إلى قاعدة اللطف

لان وجود المخالف مطلقا سواء كان معلوم النسب او مجهولا
قادح على هذه الطريقة الا اذا نقرض عصره فلا عتذار عن المخالف
بأنقراض عصره بكون ظاهرا في الاجماع اللطفي

هذا مضافا الى تصريحاتهم بذلك على ما يشهد به مراجعة كلماتهم

اي مضافا الى ما ذكرنا من أن المتأخرين يحكون الاجماع مع عدم
اعتقادهم بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالباً وعدم العلم بدخول
جنابة عليه السلام في المعجزة عين تصريحاتهم بالاجماع الحدسي الاتفاقى
على ما يشهد به مراجعهم كلماتهم ويرد عليه ان مثل هذا الاتفاق
والاجماع فهو مما يلزم رضا الامام عليه السلام قال الشيخ اعلى
الله مقامه الظاهر من الاجماع اتفاق اهل عصر واحد لا
جميع الاعصار كما يظهرون من تعاريفهم ومن كلماتهم ومن المعلوم
ان اجماع اهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقة اهل الاعصار
المتقدمة ومخالفتهم لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بهدور
الحكم من الامام عليه السلام

ولذا قد يتخلف لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم او اكثرهم نعم
يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لانقول بجريانه في المقام مع

ان علماء العصر اذا كثروا كما في الاعصار السابقة بتعذرا او بتعسر الاطلاع عليهم حساً بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر
 الا اذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الاحاطة برأيهم في المسئلة
 فيدعى الاجماع الا ان مثل هذا الامر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقة
 المعصوم فالمحسوس المستلزم عادة لقول الامام عليه السلام مستحيل
 التحقق للنقل والممكن المتحقق له غير مستلزم عادة
 فتلخص مما ذكرنا ان مثل هذا الاتفاق لا يكشف عن نفس رضا
 المعصوم (ع) بل غاية انه يكشف عن وجود دليل معتبر عند الكل اذا لم
 يكن في المورد اصل وقاعدة فانه لا يمكن الاتفاق في الفتوى اقترافاً بلا مدرك
 فلا وجه لعد الاجماع دليلاً برأيه في مقابل الادلة الثلاثة فانه على جميع
 الطرق لا يكون الاجماع مقابلاً للسنة فتأمل جيداً
 مركز تحقيق كافي في علوم اسلامی
 ورتباً يتفق لبعض الاوحدى وجه آخر من تشرّف برؤيته ١٩٤٠ اخذه
 الفتوى من جنابه و انما لم ينقل عنه بل يحكى الاجماع لبعض دواعي الاخفاء
 هذا طريق رابع ذكره العلامة الطباطبائي في قواعده على ما حكى
 عنه قال ربما يحصل لبعض حفظ الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول
 الامام عليه السلام بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في مدة الغيبة
 فلا يسهه التصريح بنسبة القول اليه فيرز في صورة الاجماع جمعاً بين
 الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة مثله بقول مطلق لكن هذا على
 تقديره طريق آخر بعيد الوقوع مخض بالاوحدى من الناس و ذلك
 في بعض المسائل الدينية بحسب العناية الربانية فلا ينتقض به ما قررناه
 انتهى وحكاية تشرف بعض الاوحدى في خدمة الامام عليه السلام مشهورة

مذكورة في الكتب و ينقل ذلك عن المقدس الادريلى قدس سره و
احتمل مثله في بعض اجماعات السيد بحر العلوم رحمة الله عليه نعم
يلزم في دعوى الاجماع على هذا الطريق اتفاق جماعة يكون مصححا
للاخبار كذلك لكيلا يكون كذبا ولا ضيرا في اطلاق الاجماع على اتفاق
طائفة يكون الامام (ع) داخل فيهم لمكان تنزيل المخالف منزلة العدم
نظرا الى ثبوت الملوك وجه الحجة في قولهم فتأمل

الأمر الثاني أنه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع فتارة ينقل رأيه في ضمن

نقله حدسا كما هو الغالب



يختلف نقل الاجماع بشهادة حال الناقل وان غرضه تارة يتعلق
بنقل السبب والمسبب معا كما كان ينقل قول الامام عليه السلام في ضمن
حكاية الاجماع مثل ما اذا قال اجمع المسلمون والمؤمنون كافة و
اهل الحق قاطبة او نحو ذلك مما ظاهره ارادة الامام عليه السلام معهم
واخرى يتعلق بنقل السبب فقط مثل ما اذا قال اجمع فقهاءنا وعلماؤنا
واصحابنا او نحو ذلك مما ظاهره من عدى الامام عليه السلام و من
نقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله الاجماع تارة يكون مدرك نقله هو
الحدس المقابل للحس كما هو الغالب في نقل رأى الامام (ع) مقابل
النادر وهو نقله عن حس من غير فرق بين ان يكون من جهة الملازمة
العقلية بين اتفاق العلماء في عصر واحد وبين رأى المعصوم (ع) عقلا
بقاعدة اللطف كما هو مبنى اللطفي او من جهة الملازمة العادية بين
اتفاق الكل

و بين رأى المعصوم (ع) عادة او من جهة الملازمة الاتفاقية

بين فتوى جماعة وبين رايه (ع) اتفاقاً كما هو مبنى الحديث و تاره
يكون مدرك نقله هو الحسن والسماع من الامام عليه السلام بنفسه
ولو في ضمن الاشخاص كما هو مبنى الدخولي اذ الدخولي ينقل رأى
الامام عليه السلام في ضمن آراء العلماء الذين يكون الامام داخل فيهم
و قد اشار الى ذلك بقوله

اوحساً وهو نادراً جداً

اذ لا يتفق نقل قول الامام عليه السلام في زمان الغيبة لعدم تمكن
الامة من الشرف الى حضرته عليه السلام في هذه الازمنة وقد نقل المحقق
السلطان عن ابن زهره في الغيبة خلاف ذلك قال فان قيل كيف يمكنكم
القطع على ان قول الامام الغائب عليه السلام
في جملة اقوال الامامية مع عدم تميزه ومعرفة ومع استتاره
وغيبته قلنا قد بينا 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 به ذكر الغيبة
انه بحيث لا يرى شخصه

ولا يسمع كلامه وماترته عندنا في حال الغيبة الامتزة كل مالا
نعرفه بنسبه من جملة الامامية و اذا كنا نعرف اجماع المسلمين على
المذهب الواحد ونقطع عليه و اكثرهم لا نعرفه ولا نلقاه ولا نشاهده
فما المنكر من معرفة اجماع الامامية
والامام (ع) من جملتهم على مذهبهم بعينه وهل الامام (ع) من
جملة الامامية الا بمتزلة من لانعرفه من جملة المسلمين انتهى كلامه

في حجية الاجماع المنقول

واجاب عنه في شرحه على الكتاب ما لفظه وفيه انه لا يجب على الامام الغائب (ع) تعليم الاحكام واظهار الحق في زمن الغيبة على القائل رآه فيما بين الا رآه ولم تجر العادة بذكر شيء من اقواله في المسائل بعد الغيبة على طول المدة ولا اقوال اتباعه المشاهدين له حتى يجعل عدم نقل خلافه وخلافهم دليلاً على الموافقة لغيرهم فالطريق للدخول مسدود في زمان انتهى

واخرى لا ينقل الا ما هو السبب عندنا قلّه عقلاً او عادة او اتفاقاً

قد عرفت آنفاً ان نقل الاجماع يختلف بشهادة حال الناقل وان غرضه تارة يتعلق بنقل السبب والمسبب معاً وتارة يتعلق بنقل السبب خاصة الذي هو سبب عندنا قلّه عقلاً او عادة او اتفاقاً كما اذ قال اجمع علماءنا واصحابنا او اتفق علماء الامامية او اجمعت علماء الشيعة ونحو ذلك مما ظاهره من عدى الامام عليه السلام هذا كله بيان حال النقل ثبوتاً وان غرض الناقل قد يتعلق بنقل السبب والمسبب معاً واخرى يتعلق بنقل السبب خاصة واما بيان حاله اثباتاً فقد اشار اليه بقوله

واختلاف الفاظ النقل ايضاً صراحة وظهوراً واجملاً في ذلك اي في انه نقل السبب او نقل السبب والمسبب

حاصله ان لفظ النقل تارة يكون ظاهراً في نقل السبب والمسبب معاً كما اذا قال اجمع جميع الامة او قال اجماعاً او قال اجمع المسلمون او المؤمنون او اهل الحق قاطبة او نحو ذلك مما كان ظاهره ارادة الامام (ع) معهم وتارة يكون ظاهراً في نقل السبب خاصة كما اذا قال اجمع

عليه الاصحاب تارة يكون صريحاً فيهما كما اذا قال اجمع جميع الامة
من الامام وغيره وتارة يكون ظاهراً في السبب كما اذا قال اجمع مثلاً
وتارة يكون مجملًا

في بيان اقسام الحجة من الاجماع المنقول

الأمر الثالث أنه لأشكال في حجة الاجماع المنقول بأدلة حجة
الخبر اذا كان نقله متضمنًا لنقل السبب والمسبب عن حسن لولم نقل بأن
نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جدًا

لأشكال في حجة الاجماع المنقول بعين أدلة حجة الخبر الواحد
اذا كان الناقل ينقل السبب والمسبب جميعاً عن حسن لكونه من افراد
خبر الواحد ومن مصاديقه في شمل أدلته
اذ لا فرق في الاخبار عن قول المعصوم (ع) اخباراً بالمطابقة
وبالتضمن فلا اشكال لشمول أدلته بعمومه واطلاقه لمثل هذا الخبر لولم
نقل بأن نقله كذلك أي نقل قول الامام عليه السلام عن حسن في زمان
الغيبة موهون جسدا لعدم الوثوق بصدق الناقل بل الوثوق
على خلافه

وكذا اذا لم يكن متضمنًا له بل كان معتمداً لنقل السبب عن حسن
الآلة كان سبباً بنظر المنقول اليه ايضاً عقلاً أو عادة أو اتفاقاً ليعامل جمع المنقول
معاملة المحصل في الالتزام بمسببه باحكامه وآثاره

وكذا الاشكال في الحجة اذا لم يكن نقله متضمنًا لنقل السبب والمسبب

بل ينقل السبب فقط ونقله عن حسن وكان السبب تاما بنظر الناقل والمنقول اليه جميعاً فيعامل حيثلزمع الاجماع المنقول معاملة الاجماع المحصل الذي حصله المنقول اليه بنفسه في الالتزام بمسببه وهو قول الامام عليه السلام اى في الالتزام باثارة قوله (ع) واحكامه المشكوف عن الاجماع فيشملة ادلة حجية الخبر

اذلا فرق في اثبات الخبرين مدلوله المطابقى و التضمنى والالتزامى بمعنى انه لا فرق في نقل قول المعصوم عليه السلام بين ان يكون بالمطابقة كما فى الروايات او بالالتزام كما فى المقام او بالتضمن فالكل اخبار عن قوله عليه السلام

واما اذا كان نقله للمسبب لاعتن حسن بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی

دون المنقول اليه

واما اذا كان نقل الاجماع للمسبب وهو قول الامام عليه السلام لاعتن حسن بل بملازمة ثابتة عند الناقل دون المنقول اليه كما اذا حصل القطع برأى الامام عليه السلام للناقل بوجه من الوجوه الثلاثة اما بالملازمة العقلية او العادية او الاتفاقية ثم نقل الاجماع على نحو يشمل قوله الامام عليه السلام وهذه الملازمة لم تكن ثابتة عند المنقول اليه وهو ممن لا يرى الملازمة التى قد رأها الناقل

ففيه اشكال اظهره حذم نهوض تلك الأدلة على حجته اذا المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك كما ان المنصرف من الآيات والروايات على تقدير دلالتها ذلك خصوصاً فيما اذ ارأى المنقول اليه خطأ الناقل فى اعتقاد الملازمة

حاصله ان الاظهر عدم نهوض ادلة الحجية لخبر الثقة على حجية الاجماع المنقول الذي كان مستنداً الى امر غير محسوس اذا لم تكن الملازمة ثابتة عند المنقول اليه بحيث لو احسبه المنقول اليه لحصل القطع برأى الامام عليه السلام ايضاً كالناقل اذا المتيقن من بناء العقلاء هو الرجوع الى خبر الثقة في المحسوسات او الحدسيات المستندة الى امور محسوسة لو احسوها بانفسهم لقطعوا بالمخبر به مثل ما قطع الناقل كما ان الايات والروايات على فرض دلالتها على حجية الخبر منصرفه عن هذا النوع من الاخبار عن حدس اذا الايات والروايات مسوقة لامضاء طريقة العقلاء فلا محالة يكون مقدار دلالتها على قدر حجية الخبر عند العقلاء مضافاً الى غلبة الاخبار الحسية الموجبة للانصراف الى الخبر الحسى هذا فيما اذا احتل المنقول اليه الصواب في نقل الناقل فيمحض البحث عن اختصاص الادلة بما اذا كان المنقول حسياً او نعم الحدسى واما فيما اذا راي المنقول اليه خطأ الناقل في دعوى الملازمة فلا اشكال في عدم نهوض ادلة حجية الخبر له اذا الناقل انما ينقل رأى المعصوم (ع) وهذا الخبر كذب عند المنقول اليه فكيف يعمه ادلة حجته

هذا فيما انكشف الحال واما فيما اشبه فلا يبعد ان يقال بالاعتبار

هذا كله فيما انكشف الحال وانه نقل المسبب وهو قول الامام عليه السلام مستنداً الى الحس او الحدس فعلى تقدير كونه مستنداً الى الحس تشمله ادلة الدالة على حجية خبر الواحد وعلى تقدير كونه مستنداً الى الحدس لا تشمله الادلة واما فيما اشبه الحال اى وفيما اذا شك في كون نقل المسبب مستنداً

الى الحسن او الحسن فلا يبعدان يقال بالاعتبار وشمول ادلة اعتباره له
وانه يصح الاخذ بقوله وترتيب اثار قول الامام (ع) على نقله

فان عمدة ادلة حجة الاخبار هو بناء العقلاء وهم كما يعملون بخبر الثقة
اذا علم انه عن حسن يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس حيث انه ليس بنائهم
اذا خبروا بشئ على التوقف والتفتيش عن انه عن حدس او حسن بل العمل على
طبقه والجرى على وفقه بدون ذلك

حاصله ان عمدة ادلة حجة الاخبار هو بناء العقلاء واستقرار سيرتهم
والايات والروايات الدالة على حجة خبر الثقة تكون امضاعاً
لسيرتهم وليس مفادها جعلاً مستقلاً في مقابلتها و العقلاء كما
يعملون بخبر الثقة اذا علموا انه عن حسن كذلك يعملون بخبر الثقة فيما
يحتمل كون الخبر عن حدس او حسن حيث انه ليس بنائهم اذا خبروا
بشئ على التوقف والتفتيش عن انه عن حدس او حسن لياخذ بالثاني دون
الاول بل استقرار بنائهم في مثل هذه الاخبار المحتملة على العمل
على طبقه فيرتبون الاثر عليه بدون التوقف والتفتيش

نعم لا يبعدان يكون بناؤهم على ذلك فيما لا يكون هناك اشارة على الحسن او
اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة

قد عرفت ان بنائهم على العمل بخبر الثقة فيما يحتمل كون الخبر
عن حسن او حدس لكن لا مطلقاً بل فيما لا يكون هناك اشارة على الحسن
كما اذا كان الخبر مقترناً بالامارة الدالة على انه عن حدس ولا

فيما لا يرون العقل والملازمة ولكن الملازمة ثابتة عند الناقل كما اذا حصل اقوال جماعة من العلماء وقطع برأى الامام عليه السلام الملازمة ثم نقل الاجماع على نحو يشمل قول الامام .

هذا ان الأجماعات المنقولة في السنة الاصحاح غالباً مبنية على حدس الناقل او اعتقاد الملازمة عقلاً .

هذا ولكن الاجماع المنقولة في السنة الاصحاح غالباً مبنية على حدس الناقل وهو الحاصل من فتوى جماعة اتفاقاً او مبنية على اعتقاد الناقل بالملازمة عقلاً قال المصنف في التنبيه الاول على ما سيأتي انشاء الله من قريب ما انفظه انه قد مر ان مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف وهي باطلة او اتفاقاً بحدس رأيه (ع) من فتوى جماعة وهو غالباً غير متبلى غير مستطوع ^{بغير علوم} واما كون مبنى العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة او العلم برأيه للاطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى فقليل جداً في الاجماع المتداولة في السنة الاصحاح كما لا يخفى ولعل مراده من الاجماع المتداولة في السنة الاصحاح هي المتداولة في السنة المتأخرين و الا فالاجماع المتداولة في السنة المتقدمين من الاصحاح فهي مبنية على العلم بدخول الامام عليه السلام في المجمعين شخصاً لتصريحهم بطريقتهم في وجه اعتبار الاجماع المحصل مع دعوى ان الاجماع المنقولة في السنة المتأخرين فهي مبنية غالباً على الملازمة العادية ويشهد على ذلك ما نسبته المحقق القمي الى جماعة من محققين المتأخرين ونسبه الفصول الى معظم المحققين قال في الفصول

بما حصله ان اتفاق جميع العلماء مع ما هم عليه من اختلاف
الانظار والافكار ومع تجنبهم عن الاستحانات الظنية والاعتبارات
الوهمية وتحرزهم عن القول هو العمل بغير العلم او العلم مما يوجب
الحدس القطعي واليقين العادي برأى الامام عليه السلام وان الحكم
قد نشأ من جانبته ووصل اليهم من قبله بلغهم ذلك خلفاً عن سلف انتهى
وان آيت الاعن ان الاجماعيات المنقولة في السنة الاصحاب
مبنية على حدس الناقل اى الحاصل من فتوى جماعة اتفاقاً او اعتقاد
الملازمة علة كما هو الظاهر من كلامه هنا.



فلا اعتبار لها .

اى فلا اعتبار للاجماعات المنقولة في السنة الاصحاب المبنية
غالباً على حدس الناقل او على اعتقاد الملازمة عقلاً كما سيأتى من
تصريح المصنف به في التنبيه الاول ما ملخصه ان الملازمة العقلية لقاعدة
اللفظ باطلة والملازمة الاتفاقية لحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة
غير مسلمة انتهى والحاصل انه لا اعتبار لتلك الاجماعيات .

ما لم ينكشف ان نقل السبب كان مستنداً الى الحس

بان ينقل السبب و كان تاماً بنظر المنقول اليه كما كان السبب
تاماً بنظر الناقل كما اذا نقل اتفاق الكل من الاول الى الاخر عن حس و
المنقول اليه ايضاً يرى ان لازمه العادي هو قول الامام عليه السلام و
الا فيحتاج الى الضميمة بان يضم اليه المنقول اليه ما يتم به السبب في نظره
ويرتب على المجموع لازمه و هو قول الامام عليه السلام.

فلا بد في الاجماعات المنقولة بالفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة
الفاظها ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضع النقل

حاصله انه بعد ما عرفت انه لا اعتبار لثلك الاجماعات ما لم ينكشف
ان نقل السبب كان مستنداً الى الحسن فلا بد في الاجماعات المنقولة من
ملاحظة مقدار دلالة الفاظها وملاحظة حال الناقل وملاحظة حال المسئلة
التي نقل فيها الاجماع فان الفاظ الاجماع تختلف في القوة والضعف
بعضها نص في الاتفاق وبعضها ظاهر فيه كلفظ الاجماع و الاتفاق و
كلفظ اجمع الاصحاب و كلفظ لا خلاف او لم تعرف خلافاً وكما
يقولون في مقام المبالغة ان المسئلة كادت ان تكون اجماعاً ويجعلونه
في مقابل الشهرة و بعضها لا ظهور لها في الاتفاق كقولهم ظاهر
الاصحاب او ظاهر المفسرين كما في تفسير علوم راسدي
فانه يحتمل ان يكون المراد ان مقتضى اصول المذهب وقواعده
ذلك لانه مجمع بينهم وملاحظة حال الناقل فمهما نقل الاجماع من يرى
امتناع العلم بالاجماع لعدم امكان اتفاق الكل من الاول الى الآخر
عنده لانتشار العلماء في الامصار فلا يواخذ بظاهر كلامه ولا يعول
على نقله.

والمحكي عن جماعة كالشيخ والسيد وابن زهره وابن ادریس
انه متى كان دليل معتبر ولم يكن له معارض انهم كانوا يبادرون الى نقل
الاجماع عليه وربما تتكلمون في دعوى الاجماع على كون الحكم
من القطعيات .

وقد ينقل الاجماع من يعلم من حاله قصور باعه انه لم يقف على
ارائهم واتفاقهم وكان قاصراً من التبع في كتبهم واقوالهم وكان

قاصر من أدراكه أزيد مما ظفر به ووصل اليه فلا ينبغي ان يعتمد على ادعائه الاجماع والحاصل انه لا بد في الاجتماعات المنقولة بالفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة الفاظها ولو لملاحظه حال الناقل من حفظه وضبطه وسعة باعه ومقدار بضاعته في العلم ومبلغ نظره واطلاعه على الكتب والاقوال.

وانه ينقل الاجماع في موضع الاحتجاج او في موضع استقصاء الاراء وتبج الاقوال و نلحظ زمان الناقل وزمان نقله فانه قد ينقل ان السيد المرتضى قد كان في برهة من الزمان على رأي الشيخ في قاعدة اللطف ثم عدل الى مذهب الدخولى و نلاحظ ايضا حال المسئلة التي ينقل فيها الاجماع فانها قد تكون مشهورة معروفة عند الاصحاب مدونة في كتبهم في مكان واضح وقد تكون في غيبة الخفاء ليس لها مكان مظهر وانما عنونها الاصحاب في أماكن منشئة لاتصل اليها الايادي الابادي الاوحدى من الاعلام.

فيؤخذ بذلك المقدار و يعامل معه كانه المحصل فان كان بمقدار تمام السبب والا فلا يجدى ما لم يضم اليه مما حصله او نقل له من سائر الأقوال او سائر الامارات ما به تم فافهم

حاصله ان تراكم الاجتماعات المنقولة و تضافر حكايات الاراء المتكاثرة في مسألة من المسائل الشرعية ليست خالية عن الجدوى بالنسبة الى المنقول اليه بل يؤخذ بذلك المقدار من السبب المنقول ويعامل معه كانه المحصل فان كان السبب المنقول تسام في نظره فهو و الا فلا

فلا يجدى مالم يضم اليه مما حصله المنقول اليه بنفسه
او نقل له من سائر الاقوال او سائر الامارات ليكون صيباً تاماً تترتب
عليه الثمرة .

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في الرسائل ما لفظه مثلاً اذا ادعى
الشيخ قدس سره يعنى الشيخ الطائفة الاجماع على اعتبار طهارة مسجد
الجبهة فلا اقل من احتمال ان يكون دعواه مستنداً الى وجدان الحكم
في الكتب المعدة للفتوى وان كان بايراد الروايات التي يفتى المؤلف
بمضمونها فيكون خبره المتضمن لاقتناء جميع اهل الفتوى هذا الحكم
حجة في المسألة فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم بل صممناها
منهم .

وفتويهم وان لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الامام عليه السلام
الا اذا ضممنا اليها فتوى من تأخر عن الشيخ من اهل الفتوى وضم الى
ذلك امارات اخرى فربما حصل من المجموع القطع بالحكم لاستحالة
تخلف هذه جميعها عن قول الامام عليه السلام انتهى
وبالجملة ان المنقول اليه اذا ضم اليه مما حصله .

او نقل له من سائر الاقوال او سائر الامارات من الشواهد
الخارجية المويدة بالاجماع المنقول ربما يتم له السبب الملازم لرأى
الامام عنده فكان المجموع كالمحصل وقوله فافهم اشارة الى الفرق
بين السبب والمسبب .

فان الغلبة في الحدس ثابتة في المسبب دون السبب فنقل السبب
مع الشك في كونه مبنياً على الحدس حجة بخلاف نقل المسبب ان الغلبة
في الحدس فيه مزيلة للظهور رأساً .

فتلخص بما ذكرنا ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد من جهة حكايته
 (راى الامام ع) بالتضمن او الالتزام كالخبر الواحد فى الاعتبار اذا كان من نقل
 اليه معن يرى الملازمة بين رأيه (ع) وما نقله من الاقوال بنحو الجملة والاجمال
 ونعمة ادلة اعتباراه وينقسم باقسامه ويشاركه فى احكامه

قد عرفت سابقا ان الاجماع ليس بحجة بما هو اجماع فى عرض
 الادلة الثلاثة بل حجته من جهة كشفه وحكايته عن رأى الامام عليه السلام
 فالاجماع المنقول بخبر الواحد من جهة حكايته عن رأى الامام عليه السلام
 بالتمضمّن كما اذا كان الاجماع نقلا للسبب والمسبب او الالتزام اذا
 كان نقلا للسبب الذى يلزمه قول الامام عليه السلام عقلا او عادة او اتفاقا
 هو كخبر الواحد حينئذ كان المنقول اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه
 عليه السلام من الاقوال بنحو الجملة والاجمال بمعنى ان الملازمة ثابتة عند
 المنقول اليه اذا يرى الاقوال المنقولة بنحو الاجمال كما هي ثابتة عند
 الناقل فتعمد ادلة اعتبار الخبر وينقسم باقسامه من الصحيح والموثق و
 الحسن والقوى والضعيف .

وباعتبار نفس النقل الى كونه خبرا واحدا و كونه مستفيضا
 او متواترا ونحو ذلك ويشاركه فى احكامه فى وجوب متابعتة عقلا و
 المنجزية عند الاصابة والغدرية عند الخطا والاخذ به عملا .

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى الرسائل ان ظاهر اكثر
 القائلين باعتبار الاجماع المنقول ان الدليل عليه هو الدليل على حجة
 خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عالى السند لان مدعى الاجماع
 يحكى مدلوله ويرويه عن الامام بلا واسطة يعنى به على مبنى المتقدمين

من الاجماع التضمنى وبدخل الاجماع ما يدخل الخبر من الاقسام ويلحقه ما يلحقه من الاحكام انتهى.

والآلم يكن مثله فى الاعتبار من جهة الحكاية

اى وان لم يكن المنقول اليه ممن يرى الملازمة بين ما نقله الناقل من الاقوال بنحو الجملة والاجمال وبين رأى الامام (ع) لم يكن الاجماع المنقول مثل الخبر فى الاعتبار من جهة حكايته عن رأى الامام عليه السلام .

وأما من جهة نقل السبب فهو فى الاعتبار بالنسبة الى مقدار من الاقوال التى نقلت اليه على الاجمال بالفاظ نقل الاجماع مثل ما اذا نقلت على التفصيل.

قد عرفت سابقاً ان تراكم الاجماعيات المنقولة و تضافر الحكايات والاراء المتكاثرة فى مسألة من مسائل الشرعية ليست خالية عن الجدوى بالنسبة الى المنقول اليه و لو لم يرى الملازمة بين الاقوال المنقولة ورأى الامام عليه السلام بل يؤخذ بذلك المقدار من الاقوال التى نقلت على الاجمال بالفاظ نقل الاجماع .

وبالجملة لو نقل الناقل الاجماع ولم يكن متضمناً لقول الامام عليه السلام و لم يرى المنقول اليه الملازمة بين الاقوال و بين رأيه عليه السلام فهو اى الاجماع فى الاعتبار بالنسبة الى مقدار من الاقوال نقلت على الاجمال بالفاظ الاجماع الى المنقول اليه وله ان يعتمد على هذا النقل ويكون قول الناقل .

والمسئلة اجماعية بمنزلة ان يقول الناقل ذهب اليه الشيخ وابن
هزرة والسلار والعلامة والشهيدان وامثالهم رضوان الله عليهم.

فلو ضم اليه مما حصله او نقل له من اقوال السائر او سائر الامارات مقدار
كان المجموع منه وما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام كان المجموع
كالمحصل ويكون حاله كما اذا كان كله منقولاً.

والحاصل ان المقدار من الاقوال التي نقلت على الاجمال بلفظ
الاجماع معتبر بحيث لو ضم اليه مما حصله المنقول اليه بنفسه او نقل له
من اقوال السائر او سائر الامارات من الشواهد الخارجية المؤيدة
للاجماع المنقول تم به السبب وكان المجموع كلاجماع المحصل و
يكون حاله كما اذا كان كله منقولاً.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

ولاتفاوت في اعتبار الخبرين ما اذا كان المخبر به تمامه او ماله دخل

فيه وبه قوامه

ولقائل ان يقول ان نقل الاجماع اذا لم يكن متضمناً للنقل جزء
السبب كما هو المفروض ولا يترتب عليه رأى المعصوم الابضية
الاقوال فهو غير معتبر شرعاً اذ لا يترتب عليه الاثر فيكون التعبد به لغو او
اجاب عنه المصنف بانه لاتفاوت في اعتبار الخبرين ما اذا كان المخبر به
تمام السبب او ماله دخل في السبب وبه قوامه بحيث لو انضم اليه مما حصله
او نقل له تم السبب و يترتب عليه رأى الامام عليه السلام فان هذا
المقدار من الاثر مما يكفى في صحة التعبد به فلا يكون التعبد به
لغواً وعشاً.

كما يشهد به حجته بلا ريب فى تعيين حال السائل و خصوصية القضية الواقعة المستول عنها وغير ذلك مما له دخل فى تعيين مراده من كلامه

ويشهد بما ذكرناه من انه لا تفاوت فى اعتبار الخبرين ما اذا كان المخبر به تمامه او ماله دخل فيه وبه قوامه حجة الخبر فى تعيين حال السائل من انه ثقة او مدوح او ضعيف كما لو اخبر رجل عن الامام (ع) ثم اخبرنا عدل بان الرجل الواقع فى سند هذا الخبر ثقة او فى خصوصية القضية الواقعة المستولة عنهما مثل ما اذا اخبر رجل عن حرمة شئى ثم اخبر الثقة بان ذلك فى الواقعة الكذائية او نحو ذلك مما له دخل فى ثبوت رأى الامام عليه السلام او فى تعيين مراده بعد ثبوت كلامه فلو لم يكن الخبر حجة الا فيما اذا كان المخبر به تمام السبب لم يكن حجة فى هذه الموارد .

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

فى تنبيهات المسئلة

وينبغى التنبيه على امور الاول انه قد مر ان مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف وهى باطلة واتفاقاً بعدس رايه عليه السلام من فتوى جماعة وهى غالباً غير مسلمة .

قد مر ان الاجماعات المنقولة فى السنة الاصحاح فهى مبنية غالباً على اعتقاد الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف وهى باطلة لما ذكرنا

من ان الواجب على الامام عليه السلام انما هو بيان الاحكام بالطرق المتعارفة وقد ادى الامام عليه السلام ما هو وظيفته و عروض الاختفاء لا دخل له بالامام عليه السلام حتى يجب عليه القيام بالخلاف او الاعتقاد بالملازمة اتفاقاً اى الحاصل من فتوى جماعة اتفق لهم العلم بعد اجتماعهم على الخطاء وهى غالباً غير مسلمة لما بيناه لك سابقاً من ان مثل هذا الاتفاق لا يكشف عن رضا المعصوم عليه السلام كما افاده سيدنا الاستاذ العلامة المحقق السيد محمد رضا الكليبايگاني اطال الله عمره الشريف على ما يستفاد من مجموع كلامه في البحث وحاصل ما افاده دام ظله ان مثل هذا الاتفاق لا يكشف عن رضا الامام (ع) نعم يمكن ان يقال انه يكشف عن وجود دليل معتبر اذا لم يكن في المورد اصل ولا قاعدة نظر الى انه بعيد غاية البعد بل كاد ان يكون محالاً عاديلاً بالاتفاق في الفتوى منهم افتراضاً والحاصل ان نقل الاجماع لا يجدي الا من جهة نقل السبب فقط وهو سبب ناقص يحتاج الى ضم سائر الاقوال والامارات ليكون سبباً تاماً يكشف عن رضا المعصوم .

واما كون المبنى العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة والعلم برأيه للأطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى فقليل جداً في الاجتماعات المتداولة في السنة الاصحاب كما لا يخفى .

واما لو كان مبنى دعوى الاجماع العلم بدخول الامام (ع) بشخصه في الجماعة كما هو طريقة الدخولى او العلم برأى الامام (ع) للأطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى كما هو احد الوجهين لمدعى الحدس كان يحصل له العلم برأية من طريق لو علمنا به ما خطانا به في استكشافه فقليل جداً في الاجتماعات المتداولة في السنة الاصحاب كما لا يخفى على من راجع و اطلع على مواضع دعواهم للاجماع .

بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الاجمال في الجماعة في زمان الغيبة وان احتمل لشرك بعض الاوحدى بخدمته ومعرفة احيانا قد عرفت سابقا ان طريقة الدخولى والعلم بدخوله في المجمعين ممالا سبيل اليه في زمان الغيبة بل ينحصر ذلك في زمان الحضور الذي كان الامام يجالس الناس ويعيش في جملتهم ويجتمع معهم في المجالس فيمكن ان يكون الامام (ع) احدا المجمعين وكان فتواه داخلا في فتاويهم اذا افتوا بشي واما في زمان الغيبة فلا يكاد يحصل ذلك و ان كان قد يتفق في زمان الغيبة لا وحشى التشرف بخدمته واخذ الحكم منه عليه السلام فيدعى الاجماع عليه ولكن اين هذا من كون مبنى دعوى الاجماع على دخوله في المجمعين وعليه.

فلا يكاد يجدى نقل الاجماع الا من باب نقل السبب بالمقدار الذي احرز من لفظه بما اكتنف به من حال او مقال ويعامل معه معاملة المحصل.

فتلخص مما ذكرنا من ان دعوى الاجماع غالبا هو اعتقاد الملازمة عقلا لقاعدة اللطف واتفاقا بحدس راية عليه السلام من فتوى جماعة وان الملازمة العقلية باطلقة والاتفاقية غير مسلمة ان نقل الاجماع لا يجدى الا من باب نقل السبب بالمقدار الذي احرز من لفظ النقل و هو سبب ناقص يحتاج الى الضميمة من حال او مقال فيعامل معه معاملة المحصل.

الثاني انه لا يخفى ان الاجماع المنقولة اذا تعارض الثان منها واكثر فلا يكون

التعارض الا بحسب الميسب

حاصله انه اذا ظهر من إجماعهم لا يكون التعارض من الإلحاح
المسبب لانهما غير ان الاتفاق من حكيم متباينين من الامام عليه السلام
ولا يمكن ان يكون رآهم عليه السلام في مسألة واحدة متعدها فيقع
التعارض بينهما

و اما بحسب السبب فلا تعارض في البين لاحتمال صدق الكل

قد عرفت من مفاوى كلماتنا سابقا ان نقل الاجماع وان كان
ظاهرا في نقل اجماع الكل الا انه لما كان ملاك حججه موجودا مع
اطباق جماعة يكون كاشف عن قول الامام (ع) دخولا او عقلا او عدسا
تسامحا على اطلاق لفظه اتفاق جماعة يكشف عن قول الامام (ع)
فهبتدلا يكون في نقل السبب تعارض لاحتمال صدق الكل بمعنى
انه اطلع كل من ناقل الاجماع على خلاف الآخر على اتفاق عدة
من آراء العلماء تكون سببا تاما عنده لكشف رأى الامام (ع) فاطلق
الاجماع على ذلك الاتفاق تنزيلا للخلاف منزلة المعدوم فلا يصح
نسبة الكذب والخطأ الى الناقلين فلا تعارض بينهما واما بحسب المسبب
فيتعارضان اذ المفروض ان اطباق هؤلاء الجماعة على حكم سبب تام
كاشف عن رأيه (ع) عند الناقل فلا محالة ينقل كل واحد من الناقلين
رأى الامام (ع) على خلاف الآخر فيقع التعارض بين الناقلين

لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع هبتدلا يصلح لان يكون سببا
ولا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها

حاصله انه قد عرفت ان المراد من لفظ الاجماع اتفاق جماعة

يكشف عن رأى الامام (ع) عند الناقل فلازمه ذهاب جماعة الى حكم في واقعة وذهاب جماعة اخرى الى خلافه في تلك الواقعة فتكون المسئلة مختلفة فيها فح لا يكون نقلا للسبب التام حتى يكون حجة تعبداً على رأى الامام (ع) للمنقول اليه ولا نقلاً لجزء السبب اى نقل اتفاق جماعة قابلة للضميمة الملازمة لرأى الامام (ع) عند المنقول اليه وانما يكون نقل اتفاق جماعة قابلاً للضميمة فيما اذا كان خالياً عن مخالفة الاخرى والمفروض نقل الخلاف على خلافه فحيث لا يكون نقل كل واحد من الناقلين حجة تعبداً من باب نقل جزء السبب لعدم كونه قابلاً للضم مساير الاقول أو ساير الامارات حتى يكشف منه قول الامام عليه السلام

الاذا كان في احد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برأيه (ع) لو اطلع عليها واوتمت اطلاعه على الخلاف

هذا كله فيما لم تكن خصوصية زائدة في واحد من المنقول واما اذا كان في احد المتعارضين خصوصية ملازمة لرأى الامام عليه السلام عند المنقول اليه فيكون لازم ثبوته له هو التعبد برأى الامام (ع) فيكون نقل الآخر ساقطاً رأساً اذا الخصوصية والمزية ثابتة في نفس المنقول الملازمة لرأى المعصوم (ع) بحيث لو اطلع المنقول اليه عليها لحصل القطع برأيه عليه السلام فح يكون لازم ثبوتهما بنقل الناقل الثقة بالتعبد برأى الامام عليه السلام

وهو ان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على الاختلاف مفضلاً بعيداً حاصله ان احتمال اخذ الناقلين على خصوصية حجة المقطع برأيه (ع) انما يتأتى في نقل الفتاوى مفصلاً فاذا اطلع المنقول اليه على

الفتاوى وعثر على مزية وخصوصية فى واحد من المنقولين كجلالة المفتين وعلو قدرهم ومبلغ علمهم وسعة باعهم الى الاخرين مثل ما اذا اطلع ان فى احد الطرفين فتاوى مثل الشيخ والمفيد والسيد والسار والكلىنى والصدوقين وامثالهم من الاعلام وان فى الطرف الاخر فتاوى من لم يكن مثلاً هؤلاء بحيث يكون اتفاق اراء مثل الشيخ والمفيد ونظائرهم واقوالهم ملازماً لراى الامام (ع)

عند المنقول اليه تعين حجة هذا النقل عنده دون الاخر والحاصل ان اشتمال احد الخبرين على خصوصية موجبة للقطع برأى الامام عليه السلام وان لم يكن مع اطلاع المنقول اليه على الفتاوى على اختلافها مفصلاً بعيد



الآفة مع عدم الاطلاع عليها كذلك الامجلاً بعيد فافهم

حاصله انه اذا كان الاتفاق المنقول مفصلاً امكن ان يكون ذا خصوصية فى نظر المنقول اليه لجلالة المفتين وعلو قدرهم علماً و عملاً بالاضافة الى الاخرين المنقولة فتاويهم مفصلة فى نقل آخر و اما مع الاجمال وعدم تعيين الاشخاص فلا سبيل الى احراز هذه المرتبة فيكون النقلان متعارضتين بلا ثبوت مزية فى احدهما الموجبة لقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها وفيه ان ذلك كما يحصل مع اطلاع المنقول اليه على الفتاوى على التفصيل فكذلك قد يحصل مع اطلاعه عليها على الاجمال نعم ينحصر الترجيح فى نقل الاجماع مجملاً بحسب حال الناقلين بان يكون واحد من الناقلين

متبحرا ماهرا في جميع الاقوال والاخر قليل البضاعة وقد يكون ناقل الاجماع في احد الطرفين في اقصى مرتبة التبع وطول الباع وسعة الاطلاع وفي الطرف الاخر بعكس ذلك فربما يحصل للمنقول اليه الحدث براه عليه السلام بنقل احد الاجماعين دون الاخر مع عدم اطلاعه على الفتاوى على التفصيل في شيء منهما هذا ولكن رب عالم قليل البضاعة قد استفرغ وسعه في الفحص واستقصى في جمع الاقوال .
 . نهاية الاستقصاء عبرة بالمهارة وفور العلم والدراية ولعل قوله فافهم اشارته الى ما ذكرنا

الثالث انه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر وانه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الاخبار به اخبارا على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول اليه بما اخبر به لو علم به

ومما ذكرنا في نقل الاجماع وانه يختلف بشهادة حال الناقل وان غرضه تارة يتعلق بنقل السبب والمسبب معا و تارة يتعلق بنقل السبب خاصة فنقدح حال نقل التواتر وانه من حيث المسبب اي المخبر به فلا بد وان يكون نقل التواتر اخبارا على الاجمال عن اخبارات كثيرة بمقدار لو علم المنقول اليه بذلك المقدار تفصيلا لقطع بالمخبر به ولو لم يكن ملازماً للقطع عادة بحيث يقطع كل احد بوقوعه عند هذا المقدار من الاخبار ضرورة فلو كان الناقل قطاعاً حصل له القطع بالمخبر به بسبب اخبار عديدة لم تبلغو حد النصاب

ولكن كان الاخبار به بمقدار يوجب قطع المنقول اليه لو فرض اطلاعه بمعنى انه يرى المسبب ملازماً للسبب و ان لم يكن

داخلا في التواتر فيشملة دليل الحجية لنقل المسبب

ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه كما اذا
اخبر به على التفصيل فربما لا يكون الادون حدا للتواتر فلا بد في معاملته معه
معاملته من لعمري مقدار آخره من الاخبار يبلغ المجموع ذاك الحد

واما من حيث السبب فيثبت بنقل التواتر كل مقدار كان اخبار
المخبر بالتواتر دالا عليه فحينئذ ان لم يكن هذا المقدار ملازماً لثبوت
المسبب عند المنقول اليه على تقدير اطلاعه عليه تفصيلاً فلا بد من تحصيل
عدة اخبار اخرى وضمها اليه ليكمل به السبب و يثبت به المسبب فيكون
مركباً من المنقول والمحصل
وقد عرفت وجه حجية خبر الواحد في جزء السبب في الاجماع
وان كان دالا على مقدار من الاخبار او اطلع عليه المنقول اليه لحصل
له العلم عادة بالمخبر به كان حجة كما عرفت

نعم لو كان هناك اثر للخبر المتواتر في الجملة ولو عند المخبر لوجب
ترتيبه عليه ولولم يدل على ما بهذا التواتر من المقدار

نعم لو كان هناك اثر للخبر المتواتر في الجملة ولو عند المخبر
مثل ما لو نذر ان يحفظ الاخبار المتواترة او يجمعها ويكتبها في رسالة
فلا بد من الوفاء بنذره وترتب ذاك الاثر بمجرد ثبوت التواتر بمعونة
خبر الثقة عنه بلا حاجة الى الضميمة وبالجملة لو كان هناك اثر للخبر
المتواتر في الجملة ولو عند المخبر لوجب ترتيب ذاك الاثر على هذا
الخبر الذي هو متواتر عنده و لو لم يدل خبره على ما بهذا التواتر من المقدار

فى الشهره فى الفتوى

فصل مما قبل باعتباره بالخصوص الشهره فى الفتوى ولا يما عده دليل

الشهره على اقسام ثلثة الاولى الشهره فى الرواية فهى عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة بكثرة نقلها وتكررها فى الاصول والكتب وهذه الشهره هى التى تكون من المرجحات فى باب التعارض المقصودة من قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك
الثانية الشهره فى العمل فهى عبارة عن اشتهار العمل بالرواية والاستناد اليها فى مقام الفتوى وهذه الشهره هى التى تكون جابرة لضعف الرواية اذا كانت الشهره بين المتقدمين القريبين من عهد الحضور ولمعرفتهم بصحة الرواية وضعفها واما اذا كانت الشهره العملية بين المتأخرين فلا عبرة بها خصوصاً اذا خالفت شهره المقدماء

والثالثة الشهره فى الفتوى فهى عبارة عن اشتهار الفتوى فى مسألة بلا استناد الى رواية وهذه الشهره لا تكون جابرة لضعف الرواية اذا الجبر انما يكون بالاستناد الى الرواية ولا اثر لمجرد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية بلا استناد اليها

والكلام هنا فى الشهره الفتوية وفيها اقوال حجيتها مطلقا وهو المحكى عن الشهيد فى الذكرى وعدم حجيتها مطلقا ونسبه فى المفاتيح الى المشهور والقول بالتخصيل بينها قبل زمان الشيخ قدس وبعده وانها

حجة قبله ولا بعده ونسبه الى صاحب المعالم والتفصيل بين الشهرة المقرونة بوجود خبر ولو فى كتب العامة وعدمها بالقول بحجيتها فى المقرونة وعدمها فى غير المقرنة وهو المعكى عن الرياض وبه جمع بين القول بحجية الشهرة وشهرة القول بعدمها بتخصيص الاول بصورة وجود الخبر والثانى بغيرها وليس ذلك الخبر منجيراً بالشهرة لان المفروض عدم استناد المشهور اليه واختار المصنف الثانى من الاقوال وهو عدم حجيتها مطلقاً و اشار بقوله ولا يساعده دليل وذلك لعدم دلالة ما توهم دلالة على حجية الشهرة فى الفتوى من ادلة حجية الخبر الواحد ومن المقبولة والمشهورة

وتوهم دلالة ادلة حجية الخبر الواحد عليه بالفهوى لكون الظن الذى تفهده اقوى مما يفهده الخبر فيه ما لا يخفى
 بتقريب ان مناط حجية خبر العادل بقريضة تعليل الحكم فى طرف المنطوق بمعرضية الاصابة بالخطاء فى آية النبأ هو مجرد ابعدية خبر العادل عن الاصابة بالخطاء عن خبر الفاسق فيدل على اولوية الحكم فيما كان ذلك فيه اشد و اقوى و من البين ان اطباق فتاوى جل العلماء العدول على حكم شرعى ابعد عن الاصابة بالخطاء من مجرد خبر واحد من العدول به فتكون الشهرة حجة بالاولى

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ثم ان منشاء توهم كونها من الظنون الخاصة يعنى الشهرة فى الفتوى امران احدهما ما يظهر من بعض ان ادلة حجية خبر الواحد قد دل على حجيتها بمفهوم الموافقة لانه ربما يحصل منه الظن الاقوى من الحاصل من خبر العادل انتهى واورد عليه المصنف بقوله

ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره افادته الظن غاية تنقيح ذلك بالظن وهو لا يوجب الآل الظن بانها أولى بالاعتبار ولا اعتبار به

حاصل ما افاده من الايراد هو ان ادلة اعتبار خبر الواحد لم تدل على كون مناط اعتباره هو افادته الظن حتى يكون الشهرة في الفتوى أولى بالاعتبار نظر الى ان الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية أقوى من الظن الحاصل من الخبر الواحد غاية تنقيح ذلك بالظن وهو لا يوجب الا الظن بانها أولى بالاعتبار ولا اعتبار به وبالجمله لو فرض هناك الاولوية الظنية لم تنهض دليلاً أصلاً اذ هي من باب التشبث بذيل الظن لا اعتبار الظن الاخر وكلاهما مثلاً في وصف الحجة

مع ان دعوى القطع بانه ليس بمناط غير محازفة

قال الشيخ قدس في الرسالة مآل فظه مع ان الاولوية ممنوعة رأساً للظن بل العلم بان المناط والعادة في حجة الاصل يعنى به خبر الواحد ليس مجرد افادته الظن انتهى ومن المعلوم انه ولو كان المناط في حجه الظن للزم دوران الحجة مداره والحال انه حجة ولو لم يحصل الظن على طبقه بل لو حصل الظن على خلافه لم يسقط عن الحجة

واضعف منه توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه

واما المشهورة فهي مرفوعة زرارة قال فيها قلت جعلت فداك يا ابي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبابهما تعمل قال عليه السلام خذهما اشهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدي

انهما معاً مشهوران مؤثوران عنكم قال خذ بما يقوله ! عدلها الخبر
و حاصـل ما توهم ان الموصول فى قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين
اصحابك مطلق اى المشهور رواية او فتوى فكل منهما حاجة

و اما المقبولة و هى ما رواه المشايخ الثلاثة باسنادهم عن
عمر بن حنظلة قال فيها قلت فانهما يعنى الحاكـمين عدلان مرضيان عند
اصحابنا لا بفضل واحد منهما على الاخر قال ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به
من حكمهما

ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه
لا ريب فيه الى ان قال قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد روا
هما الثقات عنكم قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة الحديث فان
التعليل بقواه فان المجمع عليه لا ريب فيه يكون دليلاً على ان المشهور مطلقاً
سواء كان رواية او فتوى هو مما لا ريب فيه ويجب العمل به

وان كان مورد التعليل خصوص الشهرة فى الرواية والمراد من
المجمع عليه فى الرواية هو المشهور بقربة اطلاق المشهور عليه فى قواه
عليه السلام ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور بل وفى قول الرواى ايضا
فان كان الخبران عنكم مشهورين فيرجع مفاد التعليل الى ان المشهور
مما لا ريب فيه وعموم التعليل يشمل الشهرة الفتوائية وان كان المورد
الشهرة الروائية

لوضوح ان المراد بالموصول فى قوله فى الاولى خذ بما اشتهر بين
اصحابك وفى الثانية ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكمابه

المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به هو الرواية لأما يعم الفتوى كما هو الواضح من ان يخفى

حاصله ان المراد من الموصول هو الرواية لا ما يعم الفتوى اذ الموصول واحد من المعارف وافادة التعريف باعتبار معهودية الصلة ومن البين ان المعهود مما اشتهر بين اصحاب الائمة هو الروايات ولم يكن في ذلك الزمان خبر عن اشتهار الفتوى ومما اجمع عليه هو الرواية التي اجمع رواة المشتهر ورواة النادر على روايته لا مطلق ما اجمع عليه اي ما اشتهر

واورد عليه بان قضية التعليل في قوله (ع) فان المجمع عليه لاريب فيه ان المشهور مطلقا مما يجب العمل به وان كان مورد التعليل خصوص الشهرة في الرواية واجريته عليه بان العلة تارة تكون من منفع المصالح او المفسد الكامنة في افعال المكلفين بحيث يكون تقرب المكلف منها او تبعده عنها داعيا لجعل الحكم فتكون داخلة في العلة الغائية كقوله لا تشرب الخمر لانه مسكر

وتارة تكون نفس الموضوع كان يقال اكرم المعتمدين لانهم علماء فان العالم موضوع وعنوان المعتمدين معرف لهم فيدور الحكم مدار العالمية سواء كان معمما ام لا و المدار على عموم العلة في هاتين الصورتين

وتارة يكون المقصود من التعليل ترجيح بعض افراد الموضوع على بعض آخر ويكون لام التعليل داخلا في ذي المزية من الافراد ومن الواضح انه لا وجه للتعدي الى ما هو خارج عن حيط الموضوع في هذه

الصلوة كما إذا قيل في الجواب عن سؤال المزية في أداء الصلوة في بعض المساجد الصلوة في المسجد الكدائي افضل لان الاجتماع فيه اكثر فليس مفاده ان الصلوة في كل مكان كذا افضل وما نحن فيه من هذا القيل

لان السؤال عن الترجيح في افراد الروايات والتعليل مسوق لذلك خاصة فلا وجه لدعوى شموله للشهرة الفتوائية

نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجته بل على حجية كل امارة مفيدة للظن او الاطمينان

نعم لا يبعد بناء على حجية الخبر من باب بناء العقلاء دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجية الخبر الواحد فقط بل على حجية كل امارة مفيدة للظن ومن تلك الامارات الشهرة ولكن بناء العقلاء على حجية كل امارة مفيدة للظن ولولم تفد الاطمينان بالواقع غير معلوم

لكن دون اثبات ذلك خرط القناد

ظاهر العبارة هو منع كون حجية الخبر من باب بناء العقلاء بمعنى ان دون اثبات ذلك القول وهو حجية الخبر من باب بنائهم خرط القناد الا انه مناف لمأسياتي من المصنف رة من تمامية ذاك البناء وحجية الخبر من باب بناء العقلاء نعم لا يبعد كون المقصود من لفظة ذلك هو دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجية الخبر بل على حجية كل امارة مفيدة للظن او الاطمينان و لكنه مما لا يصح ايضاً لمنافاه مع نفى البعد عنه او لا بقوله لا يبعد

فى حجية خبر الواحد

فصل المشهور بين الاصحاب حجية خبر الواحد

المشهور بين اصحابنا الامامية قديما وحديثا حجية خبر الواحد بل عن الشيخ اعلى الله مقامه دعوى الاجماع عليه والمراد منه هو الخبر الغير المفيد للعلم اذا المفيد للعلم كالتواتر المفيد للعلم بالمخبر به من كثرة المخبرين فهو خارج عن محل البحث فيشمل ما ليس بمتواتر وان تعددت رواته فالمتعدد الذي لم يصل حد التواتر يقع فيه الكلام ولو وصل حد الاستفاضة وهو ما زاد رآوية على الاثنين او الثلاثة لعدم افادته العلم من كثرة المخبرين

فى الجملة بالخصوص

اشارة الى الاختلافات التى هى بين القائلين باعتبار خبر الواحد فقد ذكرها الشيخ ره فى الرسائل ما لفظه واما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهة ان المعبر منها كل ما فى الكتب المعتمدة كما يحكى عن بعض الاخباريين ايضا و تبعهم بعض المعاصرين من اصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور او ان المعبر بعضها وان المناط فى الاعتبار عمل الاصحاب كما يظهر من كلام المحقق او عدالة الراوى

او وثاقته او مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوى.

او غير ذلك من التفصيلات في الاخبار والمقصود هنا بيان اثبات حجته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلى انتهى.

واما قوله بالخصوص فمعناه ان الادلة الخاصة تدل على حجته وتكون موجبة لخروجه عن تحت الاصل لامن باب حجية مطلق الظن من حيث الانسداد.

ولايخفى ان هذه المسئلة من اهم المسائل الاصولية

اذ على الخبر الواحد يدور رضى الفقه والاجتهاد فان الاخبار المتواتر او المحفوظة بالقرائن القطعية قليلة جداً لا تنفى بمعظم الفقه بل استفادة غالب الاحكام انما تكون من الخبر الواحد فجل الفقه لولا الكل محتاج اليه فلا بد من اثبات حجته

وقد عرفت في اول الكتاب ان الملاك في الاصولية صحة وقوع نتيجة المسئلة في طريق الاستنباط ولولم يكن البحث فيها عن الادلة الاربعة وان اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الاصول هي الادلة

قد عرفت سابقا ان موضوع علم الاصول على المشهور هو الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل والخبر الواحد ليس واحداً من الاربعة اذ ما يحتمل كون الخبر منه هو السنة

والخبر الواحد ليس من السنة لان السنة قد فسرت بقول المصوم او فعاه او تقريره وهو حاك عنها وليس هو السنة بذاتها
واجاب عنه المصنف بان الملاك فى المسئلة الاصولية وقوع
نتيجتها فى طريق الاستنباط للاحكام ولولم يكن البحث فيها عن الادلة
الاربعة

وذلك لما عرفت من عدم اختصاص موضوع علم الاصول
بالادلة الاربعة حتى يجب ان يكون المسئلة الاصولية باحثة عن احوالها
وعوارضها بل موضوع علم الاصول هو نفس موضوعات مسائله التى
تشارك فى كون نتائجها تقع فى طريق الاستنباط
و من المعلوم ان نتيجة البحث عن خبر الواحد تقع فى طريق
الاستنباط لان استنباط كثير من الاحكام يتوقف على حجته كيف لا و
قدبنى على حجبة خبر الثقة معظم الفقه من الطهارت الى الديات والحاصل
ان حجبة خبر الواحد لما كانت معانقة فى طريق الاستنباط فتكون مسئلة
من مسائل الاصولية بلاتكلف ونجشم

وعليه لا يكاد يفيد فى ذلك اى كون هذه المسئلة اصولية نجشم دعوى
ان البحث عن دليالية الدليل بحث عن احوال الدليل

اى بناء على ما اشتهر من ان الموضوع لعلم الاصول هو الادلة الاربعة
لا يكاد يفيد تكلف كون البحث عن دليالية الدليل بحثا عن احوال
الدليل فى جعل حجبة الخبر من مسائل الاصول فان البحث عن حجبة الخبر
الواحد ليس بحثا عن حجبة السنة الواقعية حتى يكون بحثا عن دليالية
السنة وهى احدى الادلة الاربعة و انما هو بحث عن حجبة الخبر

ضرورة أن البحث في المسئلة ليس من دلالة الأدلة بل عن حجة
الخبر الحاكي عنها

والحاصل أن البحث عن حجة الخبر الواحد ليس عن دلالة إحدى
الأدلة الأربعة بل هو بحث عن حجة الخبر الحاكي لأحدى الأدلة و ما
تجشمه صاحب الفصول في دفع الاشكال من أن البحث عن دلالة الدليل
بحث عن حال الدليل ليس له أساس لدفع الاشكال لأن البحث
عن حجة الخبر

وإن كان بحثاً عن دلالة الخبر لكنه ليس بحثاً عن دلالة إحدى الأدلة
الأربعة بل هو بحث عن دلالة الحاكي لأحدى الأدلة الأربعة نعم لو كان
مراده من السنة ما يعنى السنة المحكية والحاكية لم يرد عليه الاشكال
لكنه مخالف لما صرحوا به من كون السنة قول الامام (ع) او فعله او
او تقريره وليس هو أحدها وإنما هو حاك عن أحدها

كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسئلة إلى أن السنة
وهي قول الحجة أو فعله أو تقريره هل ثبت بالخبر الواحد أو لا ثبت الأما يفيد
القطع من التواتر أو القرينة

هذا التجشم من الشيخ قدس سره حيث أجاب عن الاشكال بأن مرجع
البحث في المقام إلى أن السنة اعنى قول المعصوم وفعله وتقريره هل
يثبت بخبر الواحد فيكون البحث حينئذ بحثاً عن عوارض الدليل وهو السنة
قال في الرسائل ما لفظه فمرجع هذه المسئلة إلى أن السنة اعنى قول الحجة
أو فعله أو تقريره هل تثبت بخبر الواحد

أم لا يثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة
ومن هنا يتضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال
الأدلة ولا حاجة إلى تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن
أحوال الدليل انتهى وإجاب عنه المصنف بقوله

فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الأخباريين ليس من عوارضها بل
من عوارض مشكوكها كما لا يخفى

حاصله أن التعبد بثبوت السنة مع الشك في السنة لدى الأخبار
بالسنة ليس من عوارض السنة بل من عوارض المشكوك السنة بمعنى
أن المشكوك كونه سنة إذا تعلق به خبر العدل هل يكون سنة تعبداً أم لا
فالثبوت المبحوث عنه ليس هو الثبوت الواقعي حتى يكون البحث عنه
من عوارض السنة بل كان

هو الثبوت التعبدى الراجح إلى وجوب العمل وترتيب آثاره وهذا
المعنى من الثبوت ليس من عوارض السنة إذ لا كلام في وجوب العمل
بالسنة الواقعية بل من عوارض مشكوك السنة الذى هو مودى
الخبر فتدبر

مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسئلة من حجة الخبر والمبحوث عنه
في المسائل المأهولة بالملاءة في أنها من المباحث أو من غيرها لا ما هو لازمه كما
هو واضح

لا يخفى أن المصنف قد أجاب عما تجشمه الشيخ في صدر الكتاب

بما هو لفظه ورجوع البحث فيهما فى الحقيقة الى البحث عن
 ثبوت السنة بالخبر الواحد فى مسألة حجية الخبر كما افيد وبأى الخبرين
 فى باب التعارض فانه ايضا بحث فى الحقيقة عن حجية الخبر فى هذا
 الحال غير مفيد فان البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامة
 ليس بحثاً عن عوارض فانها مفاد كان التامة لا يقال هذا فى الثبوت الواقعى
 واما الثبوت التعبدى كما هو المهم فى هذه المباحث فهو فى
 الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة فانه يقال نعم لكنه مما لا يعرض السنة
 بل الخبر الحاكى لها فان الثبوت التعبدى يرجع الى وجوب العمل على
 طبق الخبر كالسنة الحاكية به وهذا من عوارضه لا من عوارضها انتهى
 حاصل ما افاده قدس سره فى صدر الكتاب هو ان المراد من ثبوت السنة
 بخبر الواحد ان كان هو الثبوت الواقعى فهو مفاد كان التامة
 وليس من العوارض وان كان هو الثبوت التعبدى فمرجه الى
 الى وجوب العمل بخبر الواحد وحجته وهو من عوارض الخبر لا من
 عوارض السنة وقد اشار اليه المصنف هنا بقوله فان التعبد بثبوتها الخ
 ولكنه قد اجاب عنه فى المقام بوجه آخر وهو ما اشار بقوله مع انه لازم
 لما يبحث عنه فى المسئلة من حجية الخبر الخ حاصله انه يرد عليه اشكال
 اخر وهو ان الثبوت التعبدى ليس هو المبحوث عنه فى المسئلة بل
 المبحوث عنه فيها هو الحجية
 ومن لوازمها الثبوت التعبدى فان الخبر ان كان حجة شرعاً لزمه ثبوت
 السنة به تعبد او الا فلا والملاك الذى تعد به المسئلة من مسائل الفن كون
 نفس عنوانها المبحوث عنه من عوارض الموضوع لا ما هو لازمه فلا

يكفي كونه لازمه من العوارض
وكيف كان فالمحكى عن السيد والقاضي وابن زهره والطبرسي وابن
ادريس عدم حجية الخبر

وكيف كان سواء كانت مستثناة خبر الواحد من المسائل الاصولية
ام لم تكن فقد وقع الخلاف في حجته فالمحكى عن السيد المرتضى والقاضي
ابن البراج وابن زهره والطبرسي وابن ادريس عدم حجية الخبر الواحد
قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في الفرائد ما لفظه

الثاني انها مع عدم قطعية صدرها ومعتبرة بالخصوص ام لا فالمحكى
عن السيد والقاضي وابن زهره والطبرسي وابن ادريس قدم المنع قديما
وربما نسب الى المفيد قدس سره حيث حكى عنه في المعارج انه قال
ان خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن اليه دليل بفضي بالنظر
الى العلم

مركز تحقيق كاتپور علوم اسلامی

وربما يكون ذلك اجماعاً او شاهداً من عقل وربما ينسب الى
الشيخ كما سيجيئ عند نقل كلامه وكذا الى المحقق بل الى ابن بابويه
في الوافية انه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدم على العلامة وهو
عجيب انتهى موضع الحاجة من كلامه

واستدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم

واستدل لهم بالكتاب والسنة والاجماع واما الكتاب فالآيات
الناهية عن العمل بما وراء العلم كقوله تعالى ولا تنف ما ليس لك به علم
ازالسمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولاً وقوله تعالى

ومالهم بذلك من علم انهم الا يظنون
وقوله تعالى وان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا
وقوله تعالى ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام
وقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصيبوا على ما فعلتم نادمين الى
غير ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن
وعدم الاعتماد عليهم قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه اما حجة
المانعين فالادلة الثلاثة اما الكتاب فالايات الناهية عن العمل بما وراء
العلم والتعليل المذكور فى آية النباء على ما ذكره امين الاسلام من ان فيها
دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد انتهى

والروايات الدالة على رد ما لم يعلم انه قولهم عليهم السلام

مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

واما السنة فيدل عليه طوائف من الروايات مثل ما دل على رد ما لم
يعلم انه قولهم عليهم السلام هو ما رواه فى الوسائل فى القضاء فى
باب وجوه الجمع بين الاحاديث المختلفة من ان محمد ابن عيسى
كتب الى على ابن محمد عليه السلام يسأله عن العلم المنقول اليينا عن
آبائك واجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على
على اختلافه او الرد عليك فيما اختلف فيه فكتب عليه السلام ما علمتم انه
قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه اليينا

اولم يكن عليه شاهد من كتاب الله او شاهدان

ومادل على رد ما لم يكن عليه شاهد من كتاب الله او شاهدان مثل
ما رواه فى الوسائل مسندا عن ابى جعفر عليه السلام فى حديث قال اذا

جائكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به
والافقوا عنده حتى يستبين لكم ومثل ما رواه فيه ايضاً مسنداً عن ابن ابي
يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث برويه من
نثق به و منهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً
من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه و اله وسلم فخذوا به و
الافالذي جائكم به اولى

اولم يكن موافقاً للقرآن اليهم

ومادل على رد ما لم يكن موافقاً للقرآن مثل ما رواه في الوسائل
مسنداً عن ايوب بن راشد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما لم يوافق
من الحديث القرآن فهو زخرف ومثل ما رواه في الرسائل ايضاً مسنداً
عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال انظروا امرنا وما
جائكم عنافان وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به وان لم تجدوا موافقاً
فردوه وان اشتبه الامر عليكم ففقوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من
ذلك ما شرح لنا

او على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله

ومادل على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله مثل ما ذكره الشيخ في
الفرائد قال وقوله يعني ابا عبد الله عليه السلام ما جائكم من حديث لا يصدقه
كتاب الله فهو باطل

او على ان ما لا يوافق كتاب الله زخرف

و ما دل على ان مالا يوافق كتاب الله فهو زخرف مثل ما رواه فى
الوسائل عن ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كل شئ
مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف

او على النهى عن قبول حديث الاما وافق الكتاب والسنة الى غير ذلك

وما دل على النهى عن قبول حديث الاما وافق الكتاب والسنة مثل
ما نقله الشيخ فى الفرائد قال وصحبة هشام بن الحكم عن عبد الله
عليه السلام لا تقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق الكتاب والسنة وتجدون
معه شاهداً من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنة الله دس
فى كتب اصحاب ابى احاديث لم يحدث بها ابى فاتفقوا الله
ولا تقبلوا علينا ما خالف قول رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم ومثل ما رواه فى الوسائل عن سدير قال ابو جعفر وابو عبد الله
عليهما السلام لا تصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله
وا له وسلم الى غير ذلك من الاخبار الواردة بهذه المضامين كالاخبار
الامرة بطرح ما خالف كتاب الله او سنة نبيه مثل ما رواه فى الوسائل مسنداً
عن جميل ابن دراج عن ابى عبد الله عليه السلام قال الوقوف عند الشبهة
خير من الافتحام فى الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً
فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه

و ما رواه فى الباب عن ابى عبد الله عليه السلام قال رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم ان على كل حق حقيقة ومساك الحديث الى آخره
وما رواه فى الباب عن هشام ابن الحكم وغيره عن ابى عبد الله عليه السلام
قال خطب النبى صلى الله عليه وآله وسلم بمعنى فقال ايها الناس ما جاءكم

هنى يوافق كتاب الله فاناقلته

و ما جائكم يخالف كتاب الله فلم اقله الى غير ذلك من
الروايات الواردة فى طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة قال شيخنا
العلامة اعلى الله مقامه فى الفرائد ما هذا الفظه
والاخبار الواردة فى طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة
لومع عدم المعارض متواترة جدا انتهى كلامه رفع مقامه

و الاجماع المحكى عن السيد فى مواضع من كلامه بل حكى عنه انه جعله
بمنزلة القياس فى كون تركه معروفا من مذهب الشيعة

واما الاجماع فالمحكى عن السيد المرتضى ره فى مواضع من
كلامه دعواه صريحه بل حكى عنه انه جعله بمنزلة القياس فى كون تركه
معروفا من مذهب الشيعة قال الشيخ ره فى الفرائد واما الاجماع فقد ادعاه
السيد المرتضى قدس سره فى مواضع من كلامه

وجعله فى بعضها بمنزلة القياس فى كون ترك العمل به معروفا من
مذهب الشيعة وقد اعترف بذلك الشيخ يعنى به الشيخ الطائفة على ما يأتى فى
كلامه الا انه اول معقدا لاجماع بارادة الاخبار التى يروى بها المخالفون و
هو ظاهر المحكى عن الطبرسى فى مجمع البيان قال لا يجوز العمل
بالظن عند الامامية الا فى شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش
الجنائيات انتهى

والجواب اما عن الايات فبان الظاهر منها او المتيقن من اطلاقها هو اتباع
غير العلم فى اصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية

حاصل الجواب عن الاستدلال بالآيات الناهية ان الظاهر منها والمتفق من اطلاقاتها لو لم يكن الظاهر منها هو النهي عن اتباع خبر العلم في الاصول الاعتقادية وحرمة العمل بالظن فيها لا ما يعم الفروع الشرعية

ونوسلّم عمومها لها فهي مخصصة بالأدلة اللاحقة على اعتبار الاخبار

اي وعلى فرض تسليم عمومها لمطلق الاحكام الشرعية فغايبته ان تكون دلالتها على المنع عن العمل بالظن الحاصل من الخبر الواحد وغيره بالعموم فيخصص بما سيأتي من الأدلة القائمة على حجة خبر الواحد وجواز العمل على وفقه بل نسبة الأدلة الى الآيات نسبة الحكومة فان تلك الأدلة تقتضي القاء احتمال الخلاف

وجعل الخبر محرزاً للواقع فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع فلا تنعمه الأدلة الناهية عن العمل بغير العلم لاحتياج الى التخصيص حتى يقال ان مفاد الآيات الناهية آية عن التخصيص مضافاً الى امكان دعوى ان مفاد الآيات الناهية ليس حرمة العمل بالظن مطلقاً بل الظن الذي لا يكون حجة لاشراً ولا عند العقلاء فلا تشمل هذه النواهي الا غير العلم الذي لا يثبت حجته لاشراً ولا عقلاً فحينئذ فلا تنافي بين ادلة المنع عن الظن في كونه ليس في نفسه من حيث كونه ظناً حاجة وبين ادلة الحجية الدالة على انه من حيث كونه ظناً خاصاً حجة

وأما عن الروايات فبان الاستدلال بها خال عن السداد فانها اخبار أحاد

لا يخفى عليك ان الاستدلال في المسئلة بالاخبار منعا او اثباتا لا

يجوز الا بما يكون قطعي الصدور باحد اسبابه من التواتر اللفظي او المعنوي او الاجمالي الراجع الى الثاني بالاعتبار والاختلاف بالقرينة او التعاضد بما يوجب العلم بصدوره فيما فرض ذلك فليس للمانعين عن حجية خبر الواحد ان يستندوا بتلك الاخبار لانها احاد ولا يمكن الاستدلال باخبار الاحاد على عدم حجية اخبار الاحاد ثم ان القائلين بحجية اخبار الاحاد

ومنها تلك الاخبار المانعة عن العمل بغير العلم لا بد لهم من ان نجيبوا عنها ويجمعوا بينها وبين ما دل على حجية اخبار الاحاد والافيقع التعارض بينهما وقد اجاب عنه بعض الاعلام بان الروايات المذكورة على اختلاف مضامينها وتفاوت الغناوين الماخوذة فيها هي بين ما لا يقبل التخصيص مثل قوله (ع) ما لم يوافق من الحديث القران فهو زخرف وامثال ذلك وبين ما يقبل التخصيص اى الحمل على خبر الثقة مثل قوله (ع) وما لم تعلموا فردوه البناء او اذا جاءكم عن احد حديث فوجدتم عليه شاهداً او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والافقوا عنده حتى يستبين لكم الى غير ذلك بحمل الطائفة الاولى على ما يخالف نص الكتاب وصريحه والشاهد لهذا الحمل هو القطع بصدور كثير من الاخبار الصحيحة الواردة في تفسير الكتاب وتأويل معانيه المخالفة لظواهره بنحو التباين فضلاً عن العموم المطلق او من وجه والطائفة الثانية على خبر غير الثقة المأمون عن الكذب جمعاً بين هذه الطائفة من الاخبار وبين الاخبار المتواترة الدالة على حجية قول الثقة الصادق المأمون عن الكذب من غير تقييد فيها بشيء

لأيقال انها وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى الا انها متواترة اجمالاً للعلم الاجمالي بصدور بعضها لامحالة

التواتر على اقسام ثلاثة لفظي ومعنوي واجمالي واللفظي هو

تواطؤ المخبرين على لفظ واحد كعبارة من كنت مولاه فعلى مولى فان
المخبرين جميعاً متفقون على نقل هذا اللفظ والمعنى هو نواتر الاخبار
على معنى مشترك بين العبارات المختلفة كنجاسة ماء القليل المفهوم
من الروايات مثل قوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئى
وقوله (ع) الا ان يكون الماء كثيراً قدر كرو مثل ان يخبر جماعة
بكون زيد فى مكان خاص من المدينة واخبر طائفة اخرى بكونه فى
المدينة

فى مكان خاص آخر وثالثة بكونه فى المدينة فى مكان آخر بحيث
يحصل التواتر بكون زيد فى المدينة والاجمالى وهو اخبار جماعة متعددة
يمكن حصول القطع اجمالاً بصدق تلك الاخبار فى واحد غير معين منها بان
ينتزع من المجموع قدر جامع مفهوم من منتزع منها و يضاف القطع
اليه اذ لو كانت الاخبار منشئة كل واحد منها واراد فى واقعة خاصة بحيث
لا يمكن انتزاع جامع مفهوم أصلاً لا متنع حصول العلم الاجمالى
اصلاً ولا يصغى الى ما قبل من عدم حصول القطع من التواتر الاجمالى
وانكار كونه من التواتر لعدم عده فى كلماتهم بداهة حصول القطع الاجمالى
بالوجدان من تراكم الاخبار الى حد يمنع تواطئهم على الكذب

اذا عرفت ماتمهدنا ذلك فنقول ان تلك الروايات الناهية عن
العمل بغير العلم باجمهم وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى لعدم
تطابقها على لفظ ولا على معنى فان بعضها يمنع عما لم يعلم انه قولهم و
بعضها عماليس عليه شاهدة او شاهدان من كتاب الله او من قول رسول (ص)
وبعضها عماليم يوافق القرآن وبعضها عما يخالف الكتاب ولكنها

متواترة اجمالاً بمعنى ان بين الكل قدر جامع مفهومي متترع منها و
يضاف القطع اليه وكل منها تقول بذلك الجامع فتكون حجة بالنسبة اليه
نظراً الى تواتره

و بعبارة اخرى قد حصل العلم بالقدر الجامع من تلك الاخبار بعد
ما بلغ عددهم حداً يقطع بعدم نواظرتهم على الكذب اذ كل من تلك الاخبار
المانعة وان لم يثبت به شئ من تلك المضامين المختلفة و لكن بمجموعها
يثبت الجامع بين الكل وهو العنوان الذي ينطبق عليه جميع العناوين
مثل عنوان المخالف للكتاب وانه مما لم يعلم انه قولهم ولم يوافق القران
وليس عليه شاهد او شاهدان من كتاب الله او من قول الرسول (ص)
و الحاصل ان ما ادعاه المصنف من عدم جواز استدلال المانعين
بروايات الناهية عن العمل بغير العلم على عدم حجة خبر الواحد نظراً
الى كونها اخبار آحاد في غير محلها اذ الروايات المانعة وان لم
تكن متواترة لفظاً ولا معنى ولكنها متواترة اجمالاً واجساب عنه
المصنف بقوله

فانه يقال انها وان كانت كذلك الا انها لا تفيد الا فيما توافقت عليه
وهو غير مفيد في اثبات السلب كآيا كما هو محل الكلام ومورد النقض
والايرام

حاصل الجواب ان الروايات المانعة وان كانت متواترة
اجمالاً الا انها لا تفيد الا فيما توافقت الكثرة المذكورة عليه اذ مقتضى
التواتر الاجمالي هو الاخذ باخص الطوائف التي تقطع اجمالاً به صدور
بعضها لتوافق الكل فيه و هو غير مفيد في اثبات المدعى وهو السلب

كلياً كما هو محل الكلام ومحل النقض و الا برام يعنى الاخذ بما هو
الاخص مضموناً لا ينفع فى نفى اثبات الحجية عن كل فرد فرد من
الخبر كما هو مدعى النافين وانما ينفع فى نفى الحجية عن نوع خاص
منه وهو الخبر المخالف للكتاب والسنة اذ هو القدر الجامع بين الكل
وهذا المقدار مما لا يفيد النافى المدعى للسلب الكلى اى عدم حجة
الخبر رأساً كما لا يضر القائل بحجة خبر الواحد اذ المثبت لا يدعى
حجته مطلقاً حتى يضره ذلك وبالجمله ان تلك الاخبار وان كانت
متواترة اجمالاً لكنها مما لا تفيد الا فيما توافقت عليه وهو غير مفيد فى
اثبات السلب كلياً



وانما تفيد عدم حجة الخبر المخالف للكتاب والسنة والالتزام به

ليس بضائر

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامي

هذا بيان لما اتفقت عليه الاخبار الواردة فى الباب وانه عدم
حجة المخالف للكتاب والسنة لانه هو المتوافق عليه جميع تلك الاخبار
والالتزام بكون الخبر المخالف للكتاب والسنة ليس بحجة غير ضائر
اذ المدعى للحجة انما يدعى الايجاب الجزئى فى مقابل السلب الكلى
و الايجاب الجزئى لا ينافى السلب الجزئى و بالجمله ان تلك
الروايات الواردة فى عدم حجة خبر الواحد لا تنهض حجة على السلب الكلى
بمعنى عدم حجة خبر الواحد الغير العلمى، مطلقاً بل تقتضى السالبة الجزئية
وهى عدم حجة خبر الواحد المخالف للكتاب والسنة اذ هو اخص
مضموناً بالنسبة الى الجميع لو صرح انه هو القدر المتيقن مما علم بصدوره

من بين الروايات المائة و من الواضح ان السالبة الجزئية لاتنافى الموجبة الجزئية التي يدعيها المثبت و هو حجة خبر الواحد في الجملة و لولبعض افراده

بل لا محيص عنه في مقام المعارضة

بل لا محيص عن عدم الحجة في مقام المعارضة عند من صار الى الحجة ايضا و ذلك لما سيأتي انشاء الله تعالى من ان موافقة الكتاب من جملة المرجحات المنصوصة لاحد المتعارضين على القول بالترجيح ثم ان الظاهر ان المراد بالمخالف بشهادة سياق تلك الروايات وبضميمة حصول القطع بصدور كثير من الروايات التي تكون النسبة بينها و القرآن المجيد عموم و خصوص هو خصوص المخالفة على وجه التباين و الا يلزم التخصيص المستهجن بالنسبة الى اخراج تلك الاخبار الكثيرة المقطوع الصدور عنها مع اباؤها عن التخصيص به لاحظة صيها مصب التخدير عن الوقوع في خلاف كتاب الله تعالى الموافق لحكم العقل و دعوى ان معنى قوله زخرف او باطل او لم اقله و نحوها هو البناء في مرحلة الظاهر على كونه زخرفاً او باطلا او غير ذلك فلا مانع من التزام التخصيص فيها بعيدا الى الغاية و سخياف الى النهاية لا يساعده الذوق السليم كما ان المراد مما لا يوافق الكتاب هو المخالف له على نحو السالبة بانتفاع المحمول لا بانتفاع الموضوع بمعنى انها تدل على طرح ما لا يوافق الكتاب و لو لاجل انه لا يكون في الكتاب بحسب الظاهر حكم اصلا لامثله ولا ضده و لا نقيضه اذ لا يمنع عن العمل بالخبر المتكفل لحكم لم يكن القرآن متعرضا له فيبقى ما كان مخالفا له فيكون القرآن

متعرضا له

ولا يخفى عليك انه بناء على قصر المخالف على المثبات الكلى و عدم دخول العموم والخصوص مطلقاً فيه نظر إلى كثرة صدوره منهم عليهم السلام فلا محالة يكون الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجه حجة بالنسبة الى مادة الافتراق من جانب مدلول الخبر قطعاً وانما نرفع اليه عن مادة الاجتماع المخالف للكتاب لكون الكتاب قطعى السند والخبر ظنى السند مع فرض تكافئهما فى الظهور

واما عن الاجتماع فبان المحصل منه غير حاصل

واما الجواب عن الاجتماع الذى ادعاه السيد على عدم حجة خبر الواحد فبان المحصل منه غير حاصل قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه واما الجواب عن الاجتماع الذى ادعاه السيد المرئى والطبرى قدس سرهما فبان له لم يتحقق لنا هذا الاجتماع يعنى به عدم حصوله لنا

والمنقول منه للاستدلال به غير قابل

لما عرفت فى بحث الاجتماع المنقول من عدم حجىته وازمى دعوى الاجتماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلالقاعدة اللطف وهى باطلة من اصله او اتفاقاً بحدس رآه عليه السلام من فتوى جماعة وهى غالباً غير مسلمة واما كون المبنى العلم بدخول الامام عليه السلام بشخصه فى الجماعة او العلم برأيه للاطلاع بما يلزمه عادة

من الفتاوى فقليل فى الاجتماعات المتداولة فى السنة الاصحاب فلا يكاد يجدى نقل الاجتماع الا من باب نقل السبب بالمقدار

الذي احرز من لفظه والحاصل ان الاجماع المنقول مما لا يجدى من باب نقل المسبب وهو رأى المعضوم عليه السلام وانما يجدى من باب السبب الناقص المحتاج اليه ضمنية سائر الاقول وسائر الامارات

خصوصاً في المسألة كما يظهر وجهه للمأمل

وجه الخصوصية ان التمسك بالاجماع المنقول في المسئلة مبني على حجة خبر الواحد لانه من صفريات خبر الواحد ولا يمكن الاستناد بخبر الواحد على حجة خبر الواحد فيلزم المصادرة

مع أنه معارض بمثله وموهون بذهاب المشهور الى خلافه

اي مع ان الاجماع الذي ادعاه السيد معارض بمثله لدعوى جماعة منهم الشيخ الاجماع على حجة الخبر الواحد قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في الفرائد ما هذا لفظه مع معارضته بما سيجيئ من دعوى الشيخ المعترضه بدعوى جماعة اخرى الاجماع على حجة خبر الواحد في الجملة انتهى وموهون بذهاب المشهور على خلافه قال الشيخ ره في الفرائد بعد قوله مع معارضته بما سيجيئ من دعوى الشيخ الى اخره ما لفظه

وتحقق الشهرة على خلافه بين القدماء والمتأخرين واما نسبة بعض العامة كالحاجبي والعصدي عدم الحجية الى الرافضة فمستندهما رأو من السيد من دعوى الاجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالمقياس عند الشيعة انتهى

وقد استدلل المشهور بالأدلة الاربع

هذا الذي ذكرنا كله أفي بيان أدلة النافين واما المثبتون لحجية الخبر الواحد فقد استدلووا بالأدلة الأربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل

في الآيات التي استدلت بها على حجية خبر الواحد

فصل في الآيات التي استدلت بها فمناها آية النبأ قال الله تبارك وتعالى ان جاتكم فاسق بنبأ فتبينوا

قد عرفت انهم استدلووا على حجية الخبر الواحد بالأدلة الأربعة اما الكتاب فبآيات منها آية النبأ قال تعالى عز من قائل في سورة الحجرات ان جاتكم فاسق بنبأ فتبينوا ان نصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين قال في المجمع نزات الآية في الوليد بن عقبة ابي معيط بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحابه وكانت بينهم عداوة في الجاهلية فظن انهم هموا بقتله فرجع الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال انهم منعوا صدقاتهم وكان الامر بخلافه فغضب النبي ص وهم ان يغزوهم فتزلت الآية وهذا الوليد اخو عثمان لأمه وولاه عثمان الكوفة فصلى بالناس وهو سكران صلوة الفجر اربعاً ثم قال هل ازيدكم كذا في الكشف

ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه اظهرها انه من جهة مفهوم الشرط

وتقريب الاستدلال بها من وجوه الاول من جهة مفهوم الشرط بان يكون الموضوع فى الآية هو البناء بمعنى البناء المحقق او يكون الجائى فاسقا او عادلا من حالاته فيكون معناها ان البناء ان جاء به فاسق فتبينوا ويكون مفهومه ان جاء به عادل فلا تبينوا

الثانى من جهة مفهوم الوصف حيث حكم فيها بالتبين على خبر الفاسق فينتفى عند انتفاء الوصف

الثالث من جهة اقتران وجوب التبين بالفسق الذى له كمال مناسبة مع عدم القبول بدون التبين فهذا الافتراق يدل على ان الفسق علة لوجوب التبين لا البناء بما هو بناء والا لوجب التعليل به اذ التعليل بالذاتى اولى من التعليل بالعرضى وان شئت عبر عنه بدلالة الايماء والتشبيه

الرابع من جهة اننا نعالى عز اسمه علل وجوب التبين بقوله جل جلاله لئلا تصيبوا قوما بجهالة فيدل على ان عدم القبول يحتاج الى علة واما القبول فهو على وفق الاصل فما يحتاج الى العلة فهو المخالف للاصل وما لا يحتاج فهو الموافق للاصل فيتم المدعى

الخامس من جهة لفظ التبين حيث انه اعم من العلمى والاطمينانى بل الظنى و يقابله لفظ الجهالة بمعنى الآية انه ان جائكم فاسق ببناء فحصلوا العلم والاطمينان لئلا تصيبوا قوما عن غير علم او اطمينان ومن المعلوم ان الخبر الواحد المظن بصدوره الموثق به من جهة عدالة راويه لا يحتاج الى التبين لانه متبين بنفسه ولا يحتاج فى حجة الخبر الواحد الى ازبد من الاطمينان بالصدور او الوثوق به اذ ليس كلامنا فى هذا

المبحث في مبحث الدلالة بل في تصحيح السند كما لا يخفى
السادس من جهة انه تعالى صابر بصدد الردع عن العمل بالخبر و
ما ذكره شينا الا الفاسق فيعلم منه انه لا مانع في الخبر العادل والآردع
هنا ايضا هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال بالاية الشريفة
من وجوه الستة اظهرها من جهة مفهوم الشرط

وان تعليق الحكم بايجاب التبين عن النبأ الذي جيئ به على كون الجائي
به الفاسق يقتضي انتفاله عند انتفاله

حاصل هذا التقريب لمفهوم الشرط هو ان يكون الموضوع
في الاية هو النبأ يعني النبأ المحقق ويكون الجائي به فاسقا او عادلا
من حالاته فيكون معناها والله العالم ان النبأ ان جاء به فاسق فتبين او
يكون مفهومه ان النبأ ان جاء به عادل فلا يثبتوا اذ قضية المفهوم بقاء
الموضوع فيه على ما كان في المنطوق مع اختلاف حكمه معه ايجابا و
سلبا وهو ايضا كذلك وبهذا النقح فيما يقال فيه من ان المفهوم عدم
مجيئ الفاسق بنبأ وهو اعم من مجيئ العادل بالنبأ ومن عدم وجود
مخبر اصلا فعدم التبين هنا لاجل عدم وجود النبأ لاجل مجيئ العادل
بالنبأ وذلك مضافا الى تمامية المدعى معه ايضا على
فرض دخول مجيئ العادل في عدم مجيئ الفاسق بالنبأ ولكن بضم
مقدمة خارجية كما قيل من ان العادل اذا اخبر بشي فاما
ان يجب القبول فهو المطلوب او الرد من دون التبين فيكون العادل
اسوء حالا من الفاسق وهو باطل ولكن الموضوع ان كان النبأ المحقق
كما قلنا فلا معنى لفرض عدم البناء اذ ليس هذا الا خلفا وبالجملة ان الحكم
بوجوب التبين عن النبأ الذي جيئ به

معلق فى الآية على كون الجائى به فاسقاً فيقتضى هذا التعليق انتفاء ايجاب التبين عند انتفاء كون الجائى به الفاسق

ولا يخفى انه على هذا التقرير لا يرد ان الشرطى القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له او مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم

هذا الايراد من الشيخ قدس سره من ان القضية سبقت ابيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها بل مفهومها هو السالبة بانتفاع الموضوع قال فى فرائده ما لفظه و كيف كان فقد اورد على الآية ايرادات كثيرة ربما تبلغ الى نيف وعشرين الا ان كثيرا منها قابلة للدفع فلنذكر اولا انما لا يمكن الذب عنه ثم نتبعه بذكر ما اورد من الايرادات القابلة للدفع اما ما لا يمكن الذب عنه فايراد ان اجمعا ان الاستدلال ان كان راجعا الى اعتبار مفهوم الوصف عن المحقق ففقيه ان المحقق فى محله عدم اعتبار المفهوم فى الوصف خصوصاً فى الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق كما فيما نحن فيه فانه اشبه بمفهوم اللقب الى ان قال

وان كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم والمحكى عن جماعة فقيه ان مفهوم الشرط عدم مجئى الفاسق بالنباء و عدم التبين هنا لاجل عدم ما يبين فالجملة الشرطية هنا مسوقة ابيان تحقق الموضوع كما فى قول القائل ان رزقت ولداً فاخنته وان ركب زيد فخذركابه وان قدم من السفر فاستقبله الى غير ذلك مما لا يحصى ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال نارة بان عدم مجئى الفاسق يشمل ما لوجاه

العادل بنباء فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب واخرى ان جعل مدلول
الاية هو عدم وجوب التبين فى خبر الفاسق لاجل عدمه يوجب حمل
السالبة على المنتفية بانتفاء الموضوع وهو خلاف الظاهر وجه الفساد
ان الحكم اذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجبى الفاسق به كان المفهوم
بحسب الدلالة العرفية او العقلية انتفاء الحكم المذكور فى المنطوق
عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه ففى فرض
مجبى العادل بنباء عند عدم الشرط وهو مجبى الفاسق بالنباء لا يوجب
انتفاء التبين عن خبر العادل

الذى جاء به لانه لم يكن مثبتاً فى المنطوق حتى ينتفى فى المفهوم
فالمفهوم فى الاية وامثالها ليس قابلاً لخبر السالبة بانتفاء الموضوع
انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه حاصل ابراده قدس سره
على الاية هو ان القضية الشرطية سبقت لبيان تحقق الموضوع مثل
ان رزقت ولدا فاختنه ولا مفهوم حقيقة لها بان يرتفع الحكم عن الموضوع
الذى كان ثابتاً فى المنطوق بل مفهومها هو السالبة بانتفاء الموضوع
وهذا المعنى لا يثبت المدعى اذ عدم وجوب التبين حينئذ لاجل عدم
الموضوع حاصل جواب المصنف عن الايراد هو ان لفظة بنباء واقعه
فى سياق اداة الشرط و ليس مضافاً الى الفاسق فيكون المراد منه
طبيعة النبء على نحو السريان وهى الموضوع الثابت فى طرفى المنطوق
والمفهوم وهى النى تطرء عليها حالتان فان كان الجائى بها فاسقاً
لم يكن النبء حجة و الا يكون حجة

وعلى هذا التقريب ليست القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع

فلا يرد عليه ان الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له او مفهومه السالبة بانتفاع الموضوع والفرق بين القضية المسوقة لبيان تحقق الموضوع وغيره ان ما يلى ان واخواته ان كان غير موضوع الحكم و لكن علق اثبات الحكم لموضوعه على ما يلى ان واخواته غير مسوقة لتحقيق الموضوع و كان لهما مفهوم على القول به مثل قوله ان جائك زيد فاكرمه حيث ان المعلق عليه الواقع بعد ان غير الموضوع بل حال من حالاته و الموضوع هو اكرام زيد

وهو الذي تعلق به الوجوب الا ان اثبات الوجوب لا اكرام زيد قد علق على المجيء وان كان ما يلى ان نفس الموضوع وما به قوامه فهي التي سبقت لبيان الموضوع مثل قوله ان ركب الامير فخذركابه فان ما به قوام الموضوع وهو ركب الامير قد وقع عقيب ان وجبت لا مفهوم لها حيث ان الفرض من التعليق اثبات الحكم لموضوعه وانما جئى بالتعليق

مع ان دوران الحكم مدار موضوعه نفيًا و اثباتًا عقلى لعدم امكان تعلق الحكم الفعلى على الموضوع لكونه معدوماً فعلا فعلقه بان يعنى ان وجد فهذا الحكم ثابت له فعلا على فرض وجوده فالحق بعد الغض عما ذكره المنصف من التقريب انه لا مفهوم لمثل هذه القضايا بالتي سبقت لبيان تحقق الموضوع لان لها مفهوم

ولكن تكون السالبة بانتفاع الموضوع كما يظهر من كلام مولانا الانصارى ولعل قوله فافهم اشارة الى ان انتفاء الحكم بانتفاء

موضوعه انما هو بحكم العقل فى كل قضية ملفوظة او معقولة شرطية او
حملية لوضوح انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه وهذا ليس من المفهوم
اذا المفهوم هو انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء الشرط لكونه علة منحصرة
بمعونة دلالة اداة الشرط فيكون انتفاء نسخ الجزاء بانتفاء الشرط من
المداليل اللفظية حتى لو دل دليل على خلاف المفهوم لكان معارضاً له
بخلاف ثبوت الحكم فى مورد انتفاء شخص الحكم

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجئى الفاسق به كانت القضية
الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع

بان يكون ما يلى ان نفس الموضوع وما به قوامه فهى التى
سيقت لبيان الموضوع مثل ان رزقت ولداً فاختنه وحيث لا مفهوم
للقضية الشرطية حسب ما يقتضاه انتفاء مفهوم رزقت

ثم ان المصنف لم يمرض لتمام الوجوه التى اشار اليها بقوله
ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه ولكنه اشار بقوله اظهرها الى
ما فيها من الاشكال اذ الباقى من الوجوه التى ذكرناه فى شرح قوله
يمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه فالاشكال فيها اوضح من ان يخفى
ولا بأس بالاشارة اليها وما فيها الوجه الاول من جهة مفهوم الوصف
حيث علق وجوب التبين فيها على خبر الفاسق فينتفى عند انتفاء الوصف و
فيه ان القضية الوصفية ليست ذات مفهوم خصوصاً فى الوصف الغير
المعتمد على الموصوف فان ذلك اقرب الى مفهوم اللقب ومجرد
ذكر الوصف فى القضية لا يقتضى انتفاء نسخ الحكم بانتفاء الوصف
بل غاية وان يكون الحكم المذكور فى القضية لا يشمل الموصوف

الفاقد للوصف يعني عدم التعرض لحكمه.

وهذا غير المفهوم مع انه بعد تسليم ثبوت المفهوم للوصف انما يكون فيما يلزم عراء الوصف عن الفائدة لولم نقل بالمفهوم ولا يلزم ذلك فيما نحن فيه اذ لعل ذكر الفاسق هنا يكون تنبيهاً على فسق الوليد الوجه الثاني: من جهة اقتران وجوب التبين بالفسق الذي له كمال مناسبة مع عدم القبول بدون التبين فهذا الاقتران يدل على ان الفسق علة لوجوب التبين لا البناء بما هو بناء والا لوجب التعليل به اذ التعليل بالذاتي اولى من التعليل بالعرضي

وان شئت عبر عنه بدلالة الایماء والتنبيه وفيه ان الاقتران يدل على علة الفسق لوجوب التبين لولم يكن ذكر هذا العنوان تنبيهاً على فسق الوليد الوجه الثالث من جهة ان الله تعالى عز اسمه علل وجوب التبين بقوله جل جلاله *لثلاث تصيبوا قوماً بجهالة فيدل على ان عدم القبول يحتاج الى علة واما القبول فهو على وفق الاصل فما يحتاج الى العلة فهو المخالف للاصل.*

وما لا يحتاج فهو الموافق للاصل فيتم المدعى وفيه ان التعليل ليس علة لعدم قبول خبر الفاسق بل علة لاشتراط قبول خبر الفاسق بالتبين وبمعناه لدلالة بقبول قول العادل مطلقاً.

الوجه الرابع: من جهة لفظ التبين حيث انه اعم من العلمي و الاطميناني بل الظني ويقابله لفظ الجهالة فمعنى الآية انه ان جائكم فاسق بنباء فحصلوا العلم والاطمينان لثلاث تصيبوا قوماً عن غير علم واطمينان ومن المعلوم ان الخبر الواحد المطمئن بصدوره والموثوق

به من جهة عدالة راويه لا يحتاج الى التبين لانه متبين بنفسه .
ولا يحتاج في حجية الخبر الواحد الى ازيد من الاطمينان بالصدور
او الوثوق به اذ ليس كلامنا في هذا المبحث في مبحث الدلالة بل في تصحيح
السند وفيه منع كون التبين اعم بل هو خصوص العلمى اما التبادر ذلك
منه عرفا وبقرينة لفظ الجهالة فان الجهالة عدم العلم ولو قلنا ظهور التبين
فى الاعم فحملة هنا على خصوص العلمى مقتضى الجمع حيث ان الجهالة
اظهر فى معنى عدم العلم من لفظ التبين فى الاعم فالتصرف فى الظاهر
اهون فى التصرف فى الاظهر .

الوجه الخامس : من جهة انه تعالى صار بصدد الردع عن العمل
بالخبر وما ذكر شيئا الا الفاسق فيعلم منه انه لا مانع فى الخبر العادل
والالردع عنه ايضا وفيه انه لم يعرزانة تعالى تصدى للردع عن كل ما
ليس بمعجزة من الاخبار لكنى يستكشف منه حجية خبر العادل عنده تعالى و
بعبارة اخرى منع كونه تعالى بصدد الردع عن كل شىء مانع من القبول
بل كان بصدد الردع فى الجملة .

مع انه يمكن ان يقال ان القضية ولو كانت مسوقة لذلك الا انها ظاهرة
فى انحصار موضوع وجوب التبين فى النبأ الذى جاء به الفاسق فيقتضى
انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر فتدبر

قد عرفت ان الموضوع فى آية النبأ نفس طبيعة النبأ بلاضافة الى الفاسق
وقد سبقت اداة الشرط فيها لافادة اختلاف حال الموضوع وانه ان كان
الجماعى به فاسقا وجب التبين والا فلاه لبيان تحقق الموضوع ومع التبريل و

تسليم كونها لبيان تحقق الموضوع يمكن القول بالمفهوم نظراً الى ان الالية ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين ببناء الفاسق فقط ومقتضاه انه اذا انتفى نبأ الفاسق وتحقق موضوع آخر مكانه كنبأ العادل لم يجب التبين عنه

وبعبارة اخرى ان المفهوم هو انتفاء نسخ الحكم المتعلق لموضوعه عن مورد المنطوق مع عدم تحقق المعلق عليه لاشخصه حيث ان ارتفاعه مما لا ريب فيه عند العقل فاذا علمنا من الخارج ان نسخ هذا الحكم ونوعه دائر مدار هذا الموضوع و منحصر فيه كما اذا فرضنا ان طبيعة الحرارة منحصرة في النار فلا اشكال في انتفاء هذه الطبيعة بانتفاء هذا الموضوع وكذا لو فرضنا ان طبيعة وجوب الختان منحصر في الولد المرزوق للمخاطب فمعناه انتفاء اصل وجوب الختان بانتفاء هذا الولد

واذا ظهر ذلك فلا اشكال في ثبوت المفهوم اذا فهمنا هذا المعنى من ادواة الشرط كان يقال انها موضوع او تدل ولو بالاطلاق على علاقة لزومية بين الشرط والجزاء ومعنى العلاقة اللزومية انتفاء نسخ الجزاء بانتفاء الشرط ففي قولك ان رزقت ولداً فاختنه قس شخص الحكم وهو وجوب الختان المتعلق بولد المخاطب منتف قطعاً عقلاً واما نسخ هو هو مطلق وجوب الختان المتعلقة باولاد غير المخاطب فهو منتف ايضاً بمقتضى اطلاق القضية اذ مقتضى اطلاقها ان رزق ولدك موجب للختان سواء فرضنا كل موجود معدوم او كل معدوم موجود فلو كان غيره ايضاً سبباً فلا معنى لاستناد المسبب اليه مطلقاً حيث ان وجوب الختان امر واحد فسيبها اما ان يكون منحصراً في هذا المذكور فهو المطلوب واما ان يكون

غيره اما بنحو الاشتراك او يكون العلة هو الجامع بينهما و على
اي حال

فلا معنى لاستناد المسبب الى المذكور مطلقا بل لابد من تقييد الاطلاق فى
الاول بكلمة او غيره وفى الثانى بذكر الجامع لا ذكر هذا المذكور فاذا كان
مقتضى الاطلاق كذلك فيستفاد منه ان وجوب الختان الثابت لغير
هذا الموضوع على فرض تعلقه به منتف عن موضوعاته بارتفاع
هذا الموضوع و هذا كما ترى سالبته بانتفاع المحمول لا بانتفاء
الموضوع

ولكنه يشكل بانه ليس لها حجة مفهومة ولو سلم ان امثالها ظاهرة فى المفهوم
لان التعليل باصابة القوم بالجهالة المشتركة بين المفهوم والمنطوق يكون قرينة
على انه ليس لها مفهوم

مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامي

حاصل الاشكال ان المفهوم فى الآية على تقدير ثبوته يكون معارضا
بعموم التعليل فى ذيل الآية وهو قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصيبوا
على ما فعلتم نادمين فان المراد من الجهالة عدم العلم بما ينفع المعتبر به
للاواقع وهو مشترك بين خبر العادل و الفاسق فعموم التعليل يقتضى
وجوب التبين عن خبر العادل ايضا فيقع التعارض بينه وبين المفهوم
والترجيح فى جانب عموم التعليل لانه اقوى ظهور من ظهور القضية الشرطية
فى المفهوم

وبعبارة اخرى انه لو سلم ان الآية تدل مفهوما على ان خبر العادل
حجة ولكن التعليل بقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة مما يدل منظوقا

على ان الخبر الذى لا يؤمن لمن العمل به الوقوع فى الندم ليس بحجة ولو كان المخبر عادلا فيقع التعارض بين المفهوم المقتضى لجواز العمل بخبر العادل والتعليل المانع عنه اذ الوجه فى وجوب التبين هو اصابة قوم بجهالة والوقوع فى خلاف الواقع

ومن الواضح ان هذا المانع لا يختص بخبر الفاسق بل يعم لمخبر العادل فيدل التعليل على المنع عن العمل بخبر العادل ولا ريب فى تقدم عموم التعليل لكونه اقوى ظهورا من ظهور الشرط فى المفهوم خصوصاً على القول بكون ظهوره فى المفهوم بمعونة مقدمات الحكمة وحينئذ يؤخذ بظهور التعليل فى العموم ويتعدى الى كل ما لا يؤمن فيه عن الوقوع فى الندم ومن المعلوم ان العلة تارة تعمم كما فى لا تشرب الخمر لانه مسكروا اخرى تخصص كما فى لا تاكل الرمان لانه حامض فكذا الحال فى المقام يقتضى تعميم المانع لخبر العادل ايضا

لا يقال ان النسبة بين المفهوم والتعليل العموم والخصوص المطلق فان المفهوم يختص بخبر العدل الغير المفيد للعلم لان الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معأبداهة ان الموضوع فى القضية هو الخبر القابل لان يثبت عنه وهو ما لا يكون مفيد للعلم فالمفهوم خاص بخبر العدل الذى لا يفيد العلم والتعليل عام لكل ما لا يفيد العلم فلا بد من تخصيص عموم التعليل بالمفهوم والا يبقى المفهوم بلا مورد كما هو الشأن فى جميع موارد العموم والخصوص فانه يقال هذا مسلم اذا انعقد الظهور فى المفهوم والمفروض ان اقوائية ظهور التعليل فى العموم تمنع عن انعقاد الظهور للقضية فى المفهوم فلا يكون لهما مفهوم حتى يختص

عموم التعليل به مخصوصاً في مثل المقام مما كان التعليل متصلاً بالقضية الشرطية فإن احتضاف القضية بالتعليل يوجب عدم ظهورها في كونها ذات مفهوم فلا يبقى مجال لثبوت المفهوم.

وهذا لا ينافي ما تقدم من أن التسالم على جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف فإن الكلام فيه بعد تكافؤ الظهورين في انفسهما مع كون المفهوم اخص بالنسبة الى عموم العام لا في مثل المقام مما كان التعليل متصلاً بالقضية ويكون العام علة لما تضمنه القضية فينحصر جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف فيما اذ كان العام منفصلاً عن القضية التي تكون ذات مفهوم و لم يكن العام علة لما تضمنه القضية من الحكم

واجاب عنه بعض الاعلام بوجه آخر لا بأس بالاشارة اليه وما فيه من الاشكال قال في التقريرات بعد تقرير الاشكال ما هذا لفظه الانصاف انه لا وقع لاصل الاشكال لما فيه اولاً انه مبني على أن يكون معنى الجهالة عدم العلم ليشارك خبر العادل مع الفاسق في ذلك وليس الامر كذلك بل الجهالة بمعنى السفاهة والركون الى ما لا ينبغي الركون اليه والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه ولا شبهة في انه يجوز الركون الى خبر العدل والاعتماد عليه كما عليه طريقة العقل وبخلاف خبر الفاسق فان الاعتماد عليه يعد من السفاهة والجهالة فخبر العادل لا يشارك خبر الفاسق في العلة بل هو خارج عنهما موضوعاً الى ان قال وثانياً انه على فرض ان يكون معنى الجهالة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع لا يعارض عموم التعليل للمفهوم بل المفهوم يكون حاكماً على العموم لانه يقتضي الغاء احتمال مخالفة

خبر العادل للواقع و جعله محرزاً له

وكاشفا عنه فلا يشمل عموم التعليل لاجل تخصيصه بالمفهوم لكي يقال انه يابى عن التخصيص بل لحكومة المفهوم عليه فليس خبر العادل من افراد العموم لان اقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم والمفهوم يقتضى ان يكون خبر العادل علماً في عالم التشريع فلا يعقل ان يقع التعارض بين المفهوم و عموم التعليل لان المحكوم لا يعارض الحاكم.

ولو كان ظهور المحكوم اقوى من ظهور الحاكم او كانت بينهما العموم من وجه والسرف في ذلك هو ان الحاكم انما يتعرض لعقد وضع المحكوم اما بتوسعة الموضوع بادخال ما ليس داخل فيه واما بتقيصه باخراج ما ليس محارجا عنه كما ذكرنا تفصيله في الجزء الرابع والمفهوم في الآية يوجب تضييق موضوع العام واخراج خبر العادل عنه موضوعاً بجعله محرزاً للواقع فان قلت ان ذلك كله فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية والمدعى هو ان عموم التعليل

واتصاله بها يمنع عن ظهور القضية في المفهوم قلت المانع من ثبوت المفهوم ليس الاتوهم منافاته لعموم التعليل وعمومه يقتضى عدم كون القضية ذات مفهوم والا فظهورها الاولى في المفهوم مما لا سبيل الى انكاره وبالبيان المتقدم ظهر انه لا منافات بين المفهوم وعموم التعليل لان ثبوت المفهوم للقضية لا يقتضى تخصيص عموم بل العموم على حاله والمفهوم يوجب خروج خبر العادل عن موضوعه لا من حكمه ولا يكاد يمكن ان يتكفل العام ببيان موضوعه من وضع او رفع بل انما يتكفل حكم

الموضوع على فرض وجوده

والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عما وراء العلم الذي هو الموضوع في العام فلا يعقل ان يقع التعارض بينهما انتهى كلامه والحاصل من كلامه بطوله هو ان المفهوم يكون حاكما على العموم لانه يقتضي الغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرزا و كاشفائه فلا يشمل عموم التعليل فليس خبر العدل من افراد العموم لان اقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم والمفهوم يقتضي ان يكون خبر العدل علما في عالم التشريع

فلا يكون العمل به موجبا لاصابة القوم بجهالة بل يكون يعلم وفيه انه يمتنع ثبوت الحكومة للمفهوم المعطل منطوقه بما يكون مانعا عن اقتضاء المفهوم كى يكون دليلا في مقام الاثبات على جمل الطريقة لقول العادل اذ العلة لمكان اقوائية ظهوره من ظهور المنطوق في المفهوم تكون مانعة عن انعقاد الظهور لدلالة المنطوق على المفهوم فليست المطاردة بين ظهور المفهوم بعد انعقاده وظهور العلة كى يكون لسان المفهوم حاكما على العموم مضافا الى ما في حقايق الاصول بعد تقرير حكومة المفهوم على التعليل في المقام قال في جوابه الاصل في التعليل ان يكون ارتكازيا لا تعديا والارتكاز العقلائي يقتضي كون المنع من جهة كون خبر الفاسق جهلا حقيقة بذاته وهذا المانع بعينه حاصل في خبر العادل ولو بالنظر الى المفهوم لان المفهوم انما يقتضي كونه علما تعبد الاحقيقة وكونه علما تعبد الا يوجب ارتفاع المخدور المذكور في التعليل كما هو ظاهر انتهى .

ولا ينبغي أن الأشكال انما يبنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم

حاصله انه لا يخفى ان الاشكال مبني على ان يكون معنى الجهالة عدم العلم ليشارك خبر العادل مع الفاسق في ذلك وليس الامر كذلك اذا كان الجهالة بمعنى السفاهة والركون الى ما لا ينبغي الركون اليه والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه ولا ريب في انه يجوز الركون الى خبر العدل والاعتماد عليه بخلاف خبر الفاسق فان الاعتماد عليه يعد من السفاهة والجهالة فخبر العادل لا يشارك خبر الفاسق في العلة بل هو خارج عنها موضوعاً

مع أن دعوى انها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل

غير بعيدة

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

قد عرفت أنفان الاشكال المذكور وهو ان التعليل يدل على ان مطلق الخبر الغير العلمي لا يجوز الاخذ به قبل التبين سواء كان المخبر فاسقا او عادلا مبني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم كما هو ظاهر لفظ الجهالة واما لو كان الجهالة بمعنى السفاهة فيرتفع الاشكال مع ان دعوى ان الجهالة بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة فاذا كان معنى الجهالة هو السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل فلا يكون التعليل مشتركا بين الفاسق والعادل كي يصير قرينة على عدم المفهوم فاله معنى حيث لا يجب التبين عند مجيئ الفاسق بالنبأ مثلا تصيبوا قوما بجهالة اي قوما يعمل لا يكون بناء العقلاء الاقدام عليه ومن المعلوم ان العمل بخبر العادل لا يكون اصابة قوم بعمل

لا يكون بناء العقلاء الاقدام عليه فلا يوجب العمل به الندم
وان ايت الاعن عدم ظهور الاية فى احدى المعنيين فلا اقل من
الاجمال والتردد بينهما فلا بد ان يعامل معه معاملة المجمل ان لم يكن
فى البين قدر متيقن و هو هنا موجود اعنى وجوب التبين عند مجيئ
الفاسق قال الحكيم فى حقايق الاصول فى شرح قوله غير بعيدة بل هى
بعيدة بملاحظة مورد نزول الاية و هو العمل بخبر الوليد لعنة الله انتهى
توضيحه انه لو لم يصح الاعتماد على خبر الفاسق فكيف اعتمدت
الصحابة على خبر الوليد الفاسق و ارادوا تجهيز الجيش على قتال
بنى المصطلق عند اخبار الوليد بارتدادهم و امتناعهم عن اداء الصدقة
فلا اقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعاً كيف وان العقلاء
لا يقدمون على امر من دون وثوق بخبر المخبر به فقيه ان اعتماد الصحابة
على خبر الوليد الفاسق و اقدامهم على مقتضى قوله فلعله لاجل اعتقادهم
بعدائه و من ثم ولاه النبي (ص) لأمير الصدقات و صدقه فى اخباره بارتداد
بنى المصطلق و عزم على قتالهم قبل نزول الاية فلم يكن العمل
بقول الوليد سفاهة قبل ان يكشف الخلاف و ظهور حاله فى العدالة فنزلت
الاية لسلب اعتقادهم عن عدالة الوليد وبالجملة ان دعوى ان الجهالة
بمعنى السفاهة وان الاعتماد على الفاسق يكون من الجهالة دون خبر
العادل غير بعيدة

لَمْ اَنْه لَوْ سَلَّمْ تَمَامِيَّةً دَلَالَةَ الْاَيَةِ عَلَى حُجَّةِ خَيْرِ الْعَدْلِ رُبَّمَا اشْكَل
شُمُولُ مِثْلِهَا لِلرَّوَايَاتِ الْحَاكِيَةِ بقول الامام عليه السلام بواسطة او سائط
اشارة الى اشهر الاشكالات التى لا تختص بأية النبأ و هو

اشكال شمول ادلة الحجية للاخبار الحاكبة لقول الامام عليه السلام
بواسطة او وسائط كاخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفار
عن العسكري عليه السلام ويمكن تقريب الاشكال من وجوه الاول ما
اشار اليه المصنف بقوله

فانه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس الابعنى وجوب
ترتيب ما للمخبر به من الاثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب فيما كان المخبر
به خبر العدل او عدالة المخبر

حاصل الاشكال انه لا شبهة في ان جعل الحجية للمخبر والحكم
بوجوب تصديقه في فرض يكون للمخبر به اثر شرعي اذ لا معنى لجعل
الحجية له الا ترتيب آثاره الواقعية الثابتة شرعا عليه فاذا اخبر عما دل
بان هذا امر مثلا فالحكم بوجوب تصديقه ليس الا بلحاظ الاثر الشرعي
المرتب على الخمر وهو الحومة فالأثر الشرعي للمخبر به لا بد ان يكون متقدما
على الحجية ووجوب التصديق تقدم الموضوع على الحكم اذ كل من الخبر
وعدالة المخبر وكون المخبر به ذا اثر موضوع فيجب تحقق هذه
الامور الثلاثة متقدما على وجوب التصديق ووجوب التصديق متأخر
رتبة عنها تأخر الحكم عن موضوعه فلا بد وان يكون ترتيب الاثر على
الموضوع مقروغا عنه ليصح الحكم بوجوب تصديقه فاذا كان الخبر
بلا واسطة كاخبار زرارة عن الصادق عليه السلام بوجوب شئى او حرمة
فلا اشكال في صحة التعبد بقول الزرارة والحكم بوجوب تصديقه
لانه يترتب على ذلك قول الصادق عليه السلام من وجوب الشئى او حرمة

واما اذا كان الخبر مع الواسطة كاخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفار عن العسكري عليه السلام فالتعبد بخبر الشيخ وجوب تصديقه في اخباره عن المفيد مما لا يترتب عليه اثر شرعي سوى نفس هذا الحكم وهو وجوب التصديق فيلزم ان يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه اي بلحاظ وجوب التصديق وهو محال للزوم اتحاد الحكم والموضوع فتحصل مما ذكرنا انه لا يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس الا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الاثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب لان الاثر الشرعي عين هذا الوجوب فكيف يكون وجوب التصديق ثابتاً بلحاظ نفسه وموضوعه لنفسه ولا فرق في ذلك بين ما اذا كان المخبر به خبر العدل كاخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفار عن العسكري عليه السلام او عدالة المخبر كما اذا اخبر عادل عن عدالة المخبر لزم عين المخبر وايضاً

مرکز تحقیقات کامیوتر علوم اسلامی

لانه وان كان اثر اشرعياً لهما الا انه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب

تصديق خبر العدل حسب الفرض

قد عرفت بان التعبد بخبر الشيخ وجوب تصديقه في اخباره عن المفيد مما لا يترتب عليه اثر شرعي سوى نفس هذا الحكم وهو وجوب التصديق وجوب التصديق وان كان من الاحكام والاثار الشرعية لهما اي لخبر العدل او عدالة المخبر الا ان هذا الاثر لم يكن ثابتاً له مع قطع النظر عن دليل اعتبار قواه والحكم بوجوب تصديقه بل جاء من نفس وجوب التصديق فيلزم ان يكون الاثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل هو

نفس وجوب التصديق وهو محال للزوم اتحاد الحكم والموضوع

نعم لو انشاء هذا الحكم ثانيا فلا بأس في ان يكون بلحاظه ايضا حيث انه
صار اثره اجعل اخر فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع بخلاف ما اذا لم يكن
هناك الاجعل واحد فتدبر

يعني لو كان هناك انشاء ان احدهما انشاء وجوب التصديق لاخبار الصفار
مثلا والثاني انشاء وجوبه لاخبار المفيد الحاكي لاخبار الصفار صرح ولم
يتوجه الاشكال اذ دليل الاول يشمل خبر الصفار لمحقق اجزاء موضوعه
في نفسه والدليل الثاني يثبت حجية قول المفيد لكون المخبر به وهو
اخبار الصفار ذا اثر بالدليل الاول فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع
فيصح ان يكون احدهما موضوعا للآخر و مصححا له

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

و يمكن الذب عن الاشكال بأنه انما يلزم اذا لم يكن القضية طبيعية
والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر بل بلحاظ افراده والآلة الحكم بوجوب التصديق
يسرى اليه سراية حكم الطبيعية الى افراده بلا معذور لزوم اتحاد الحكم
و الموضوع

حاصله ان الاشكال انما يرد اذا اخذت قضية صدق العادل قضية
خارجية فله حكم فيها على خصوص افراد الموضوع الموجودة في
الخارج فعلا متقدما على الحكم بداهة ان المخبر بخبر العدل او عدالة
المخبر لم يكن قبل معيّن دليل الاعتبار ذا اثر كفي يكون مصححا لجعل
الحجية ووجوب تصديقه اذ معنى حجية الخبر ووجوب تصديقه هو

ترتيب ما كان مترتباً على المخبر به على تقدير ثبوته من المحمولات الشرعية الواقعية النفس الامرية في مرحلة الظاهر كما هو معنى حجية غيره من الامارات المعتمدة.

ومن الواضح ان المراد من الاثر الشرعي للمخبر به غير ما ثبت بنفس الاية والمفروض انه لا يترتب شرعاً على خبر الواسطة الا وجوب التصديق المجعول بنفس الاية فيلزم ان يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه وهو محال للزوم اتحاد الحكم والموضوع واما ان لم تدخل القضية خارجية بل طبيعية قد حكم فيها على طبيعة عنوان الموضوع بحيث يسرى الحكم عن الطبيعية الى افراده المحققة الوجود او المقدرة الوجود فلا يلزم الاشكال اذ الحكم بوجوب التصديق يسرى الى ما صار بوجوب التصديق اثره سرية حكم الطبيعة الى افراده بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع

هذا حاصل ما افاده المصنف قدس سره في دفع الاشكال ولكنه غير وافي بتمام مقصود المستشكل اذ لو كان مقصوده من الاشكال من حيث شمول الاية لخبر من يخبرنا من الواسطة كخبر الشيخ في المثال المتقدم نظر الى ان معنى حجية الخبر ووجوب تصديقه هو ترتيب ما كان على المخبر به على تقدير ثبوته من الاثار الشرعية النفس الامرية في مرحلة الظاهر ومن المعلوم ان المراد من الاثر الشرعي للمخبر به غير ما ثبت بنفس الاية وانه لا بد من اثر جديد آخر لكان الجواب بمحله

فحيث ان يقال في جوابه ان الاشكال انما يرد اذا اخذت القضية خارجية قد حكم فيها على خصوص افراد الموضوع الموجودة في الخارج

فعلا متقدما على الحكم واما ان لم تؤخذ القضية خارجية بل حقيقية قد حكم فيها على طبيعة عنوان الموضوع بحيث يسرى عنها الى افرادها الخارجية المحققة الوجود والمقدرة فلا ضير حيثئذ في ان يكون هو الاثر المترتب على المخبر به.

واما لو كان مقصوده من الايراد من حيث شمولها للخبر الواسطة نظراً الى ان طريق اثباته نفس الاية فكيف تشمله حيث ان الموضوع لا بد ان يكون مفروغ الثبوت مع قطع النظر عن المحمول واذا فرض ثبوته بالمحمول المتأخر عنه فلا يمكن شموله له والفرق بينهما ان الاول راجع الى عدم امكان صيرورة الاية واسطة لاثبات خبر الواسطة. والثاني راجع الى عدم امكان شمول الاية لخبر الواسطة بعد فرض ثبوته بالاية والغرض من الاشكال الاول ومن المعلوم ان هذا الاشكال مما لا يجديده من الجواب لو كان مقصود المستشكل هو الثاني فانه لا يثبت به التغاير والاثنية بين الحكم والموضوع ولا تقدم لاحدهما على الاخر وثبة اصلا والتحقيق في حل الاشكال هو ان يقال ان دليل الاعتبار وان كان بحسب الصورة قضية واحدة الا انه ينحل الى قضايا متعددة جزئيته بتعدد الافراد والمصاديق ويكون لكل منها اثر يخصه غير الاثر المترتب على الاخر فان المخبر به بخبر الصفار الحاكي لقول العسكري (ع) لما كان حكماً شرعياً من وجوب الشئى او حرمة وجب تصديق الصفار في اخباره عن الامام (ع) لمقتضى ادلة خبر العادل فيكون وجوب تصديق الصفار من الاثار الشرعية على خبر الصفار فالصدوق الحاكي لقول الصفار قد حكى موضوعاً ذا اثر شرعى فيعم قول الصدوق دليل الاعتبار ويجب تصديقه في اخبار الصفار له فيكون وجوب التصديق اثرأ شرعياً ترتب على قول

الصدوق ثم ان المفيد الحاكي لقول الصدوق قد حكى موضوعاً
ذا اثر شرعى فيجب تصديقه الى ان ينتهى الى قول الشيخ المحرز
بالوجدان وبالجملة ان كل لاحق يخبر عن موضوع سابق ذي اثر
غايته ان الآثار تكون من سنخ واحد ولا محذور في ذلك اذا انتهت
الآثار الى اثر مغاير وهو وجوب الشيء او حرمة الذى يحكه عن
الامام عليه السلام فح يرتفع الاشكال ولا يلزم ان يكون الاثر الذى
يلحظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه من دون ان يكون فى البين
اثر آخر كان وجوب التصديق يلحظه فلا يتحد الحكم مع الموضوع
المرتبة على ما خبر به العادل اتحاد الحكم والموضوع

هذا مضاف الى القطع بتحقيق ما هو المناط فى سائر الآثار فى هذا الاثر
وجوب التصديق بعد تحقق هذا الخطاب وان كان لا يمكن ان يكون ملحوظة
لأجل المحذور

حاصله انا نقطع بان المناط الموجود فى سائر الآثار المترتبة
على ما خبر به العادل موجود فى هذا الاثر ايضاً فوجوب التصديق بعد تحققه
بهذا الخطاب وان كان لا يمكن ان يكون ملحوظاً لأجل المحذور وهو
اتحاد الحكم والموضوع وتقدم الشيء على نفسه ان اخذت القضية خارجية
الا انه بما لحظ المناط القطعى يكون دالاً عليه وان كان قاصراً بنفسه
على الدلالة عليه فتأمل جيداً

والى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار فى وجوب الترتيب لدى الاخبار
بموضوع صار له الشرعى وجوب التصديق وهو خبر العدل ولو بنفس الحكم فى
الآية قائلهم

حاصله انه يحصل للمتبع فى كلماتهم ثبوت الاجماع على علم الفرق

فى حجبة خبر الواحد بناء على حجته بين الخبر عن قول الامام عليه السلام والخبر عن الخبر عن قول الامام عليه السلام لكونه واقعاً فى طريق الخبر عن قول الامام عليه السلام فلا يرد عليه بان عدم القول بالفصل لا يكفى بل النافع هو القول بعدم الفصل وتحققه غير معلوم فى المقام لان الظاهر ان عدم القول بالفصل المتحقق فى المقام على نحو يقطع باجماعهم على عدم الفصل الا انه يرد ان مثل هذا لاجماع غير حجة بعد احتمال كون مدركه احد الوجهين اما لاجل كون القضية طبيعية واما لتنقيح المناط كى يقال بعد احتمال كون مدركه احد الوجهين لا يكون الاجماع دليلاً عليه هذه و لعل قوله فانهم اشاروا الى ذلك

ولا يخفى انه لا مجال بعد اندفاع الأشكال بذلك للاشكال فى خصوص الوسائط من الاخبار كخبر الصفار المحكى بخبر المفيد مثلاً لانه لا يكاد يكون خبراً تبعداً الا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تبعداً مثلاً حكمه ايضا

قد عرفت انما ان الاشكال فى المقام من وجهين احدهما من حيث انه يلزم ان يكون الاثر الذى يلحظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه من دون ان يكون فى البين اثر آخر كان وجوب التصديق يلحظه فيلزم ان يكون الحكم بوجوب التصديق يلحظه نفسه وهو محال للزوم اتحاد الحكم والموضوع و ثانيهما من حيث انه يلزم اثبات الموضوع بالحكم بالنسبة الى الوسائط فان اخبار المفيد للشيخ قد سره واخبار الصدوق للمفيد واخبار الصفار الصدوق ليس محرزاً

بالوجدان بل المحرز بالوجدان هو اخبار الشيخ عن المفيد بسماعه
او اخذ من كتابه واما الوسائط فليس شيع من اخبارها محرزاً
بالوجدان بل انما يرا دلائلها بالتعبد والحكم بتصديق العادل فيلزم ان
يكون الحكم بتصديق العادل مثبتاً لاصل اخبار الوسائط مع ان خبر
الوسائط يكون موضوعاً لهذا الحكم فلا بد وان يكون الخبر في المرتبة
السابقة محرزاً اما بالوجدان واما بالتعبد ليحكم عليه بوجوب تصديقه
فلا يعقل ان يكون الحكم موجد الموضوع الاعلى وجه دائر حيث
ان الموضوع موقوف على الحكم والحكم موقوف على الموضوع
والفرق بين الوجهين هو ان تقرير الاشكال على الوجه الاول لا اختصاص
له باخبار الوسائط بل يشمل الخبر الاول الذي يكون خبراً بالمشافهة
والحس وهو خبر الشيخ الذي هو خبر لنا بلا واسطة وعلى الوجه الثاني
يختص بالوسائط



وذلك لانه اذا كان خبر العدل ذا اثر شرعي حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب اثره
عليه عند اخبار العدل به كسائر ذوات الآثار من الموضوعات لما عرفت من شمول
مثال الآية للخبر الحاكمي للخبر بنحو القضية الطبيعية او لشمول الحكم فيها له مناطاً
وان لم يشمل له لفظاً او لعدم القول بالفصل فتأمل جيداً

حاصل جوابه عن الاشكال ان الوسائط ذات اثر شرعي بمعونة
شمول القضية الطبيعية للأفراد الطولية المتولدة من نفس الحكم بمعونة
تنقيح المناط وان المناط الموجود في سائر الآثار موجود فيه او لعدم
القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار فحينئذ يكون الشيخ ره قد اخبر لنا
عن موضوع ذي اثر شرعي وهو خبر المفيد مثلاً اذ على فرض ثبوته واقعاً

يكون موضوعا لوجوب التصديق مع قطع النظر عن شموله لخبر الشيخ
فشمول قوله صدق لخبر الشيخ يتوقف على كون خبر المفيد ذا اثر شرعى
والمفروض جعل الاثر عليه اما لان القضية طبيعية يسرى الحكم الى نفسها
اولا لان المناط الموجود في سائر الاثار موجود فيه واما لعدم القول
بالفصل بينه وبين سائر الاثار ولكن قد عرفت ان ما افاده لا يفي بشمام
مقصود المستشكل فلا يكون جوابا عن الاشكال والتحقيق في جوابه
هو ما قلنا من انحلال قضية صدق العادل الى قضايا متعددة بتعدد الاخبار
فحينئذ يرتفع الاشكال فراجع وتدير

في تقريب الاستدلال بآية النفر

منها آية النفر قال الله تبارك وتعالى فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية

ومن جملة الايات التي استدل بها على حجية خبر الاحاد آية النفر
قال الله تبارك وتعالى في صورة البرائة وما كان المؤمنون لينفروا كافة
فلو لانفر من كل فرقة طائفة لينفقهوا في الدين ولينذرو قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يخذرون وسميت بالنفر لوجود الآية كلمة النفر فيها قال شيخنا
العلامة اعلى الله مقامه بعد ذكر الآية الشريفة ما لفظه دلت على وجوب
الحذر عند اندر المنذرين من دون اعتبار افادة خبرهم العلم لتواتر او
قرينة فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد انتهى

وربما يستدل به من وجوه احدها ان كلمة لعل ولو كانت مستعملة على
التحقيق في معناه الحقيقي وهو الترجي الايقاعي الانشائي الا ان الداعي اليه حيث
يستحيل في حقه تعالى ان يكون هو الترجي الحقيقي

اختلف الاصحاب فى ان تلك الكلمة ظاهرة فى الترجى الحقيقى اما
اكونها موضوع له ولا يصرفه الى كونه الداعى الى استعماله فى مناه
الذى هو مفهوم الترجى او الترجى الايقاعى الانشائى الاول هو مختار
الشيخ (ره) على ما يظهر من كلامه قال فى رسائله عند الاستدلال بالاية
الشريفة على حجية خبر الواحد ما هذا لفظة ان لفظة لعل بعد انسلاخها عن
معنى الترجى ظاهرة فى كون مدخولها مجبوبا للمتكلم واذا تحقق
حسن الحذر ثبت وجوبه

اما الماذكره فى المعالم من انه لا معنى لنذب الحذر اذ مع قيام
المقتضى يجب ومع عدمه لا يحس واما لان رجحان العمل بخبر الواحد
مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب لان كل من اجازه فقد اوجبه حاصل
كلامه قدس سره ان لفظة لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجى لاستحالة
حقيقة الترجى فى حقه تعالى لا يستلزمه الجهل بحصول المترجى للمترجى
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ظاهرة فى كون مدخولها مجبوبا اما لانه
لا معنى لنذب الحذر واما لان رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه
بالاجماع المركب

واما الثانى فهو مختار المصنف قال فى الحاشية ولكن قد حققنا
فى بحثنا فى الاوامر ان صيغ الترجى والتمنى والاستفهام و امثالها
كصيغة الامر انما هى لمعانيها الايقاعية الانشائية التى ينشأها المتكلم
بهذه الصيغ ولولم يكن مترجيا او متمنيا او مستفهما او مريدا او طالبا حقيقة
للمعانيها الواقعية التى يكون من الصفات والحالات القائمة بالنفس
والمستحيل فى حقه تعالى انما هو هذه الواقعيات لانتك الانشائيات
والتمييز بينهما واضح كما ان كون ما وضعت له الصيغ هو

النحو الاول لا الثانى حاصل ما افاده فيها ان صبغ الانشائية استعملت فى معانيها الايقاعية الانشائية الا ان الداعى الى انشاء التمنى او الترجى او الاستفهام تارة يكون هو ثبوت هذه الصفات حقيقة و تارة يكون الداعى امر آخر حسب ما يقتضيه الحال واليه اشار بقوله هنا بان كلمة لعل ولو كانت مستعملة فى معناه الحقيقى وهو الترجى الايقاعى الانشائى حتى فيما اذا وقعت فى كلامه تعالى الا ان الداعى اليه حيث يستحيل فى حقه تعالى ان يكون هو الترجى الحقيقى لان الرجاء من الكيفيات النفسانية المختصة بالممكنات لما فيه من النقص فى القدرة ولا معنى للرجاء بالنسبة الى القادر المطلق اذ لازم توقع المرجو هو الشك فى حصوله وهو ممتنع على العالم بالحقايق

كان هو محبوبية التخلد عند الازدار واذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً لعدم الفصل وعقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه وعدم حسنه بل عدم امكانه بدونه

قد عرفت آنفا ان كلمة لعل وان كانت مستعملة فى المعنى الانشائى الايقاعى دائماً ولكن الداعى اليه حيث يستحيل فى حقه تعالى ان يكون هو الترجى الحقيقى فلا محالة

تكون مستعملة بداعى محبوبية التخلد و اذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً لعدم الفصل بدعوى ان رجحان العمل بخبر الواحد يلزم وجوبه عند الكل فان كل من اجازه تقدراً وجبه ومن لم يجزه قال بتحريم العمل بخبر الواحد فلا قائل بالفصل بين الرجحان والوجوب وعقلاً لما فى المعالم من انه مع مقتضى له يجب و بدونه لا يحسن و ذلك لانه مع اتمام الحجة يستحق العقوبة على المخالفة على تقدير اتفاقها و بدونه يطمئن بعدمها للجزم

بعدم الاستحقاق ومعه لا يحس بل لا يمكن قال المحقق السلطان في تعليقه
على الكتاب بعدة وله بانه لا معنى للرجاء بالنسبة الى القادر المطلق ما لفظه
لكن اظهار الرجاء ينساق الى الذهن عند اطلاق لفظة لعل فلا بد من
المناسبة له عند الصرف الى غيره كما هو كذلك في ساير الصيغ عند
الصرف الى غير ما هو المنساق اليه عند الاطلاق كصيغة افعل الى الانذار
والتهديد وغيرهما وكلفظة الاستفهام عند صرفها الى غير الاستفهام
الحقيقي وبختلف الدواعي باختلاف الجهات المحيطة المناسبة للمعنى
المنصرف اليه عند الاطلاق في تلك الصيغ وان كانت مستعملة في المعنى
الحقيقي الايقاعى دائما وحيث ان الترجي يستلزم محبوبة المرجو
محبوبة الفعل من الغير تستلزم الطلب عنه فاذا كان الداعى على ابقاء
الترجي اظهار طلب الفعل عن الغير ولعل النكته في العدول عن الطلب
الى الترجي ان داب الملوك والاكابر انهم اذا حاولوا انجاز امر محبوب
وتسجيله ان يعبروا بلفظة لعل وعسى وعليه يكون لفظة لعل فيما
نحن فيه ظاهرا في الطلب الايجابى بلا حاجة الى ضمنية عدم القول
بالفصل انتهى كلامه رفع مفاية

ثانيها انه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب كما هو قضية كلمة لولا
التحضيضية وجب التحذير والآلنى وجوبه

حاصله ان كلمة لولا تدل على وجوب النفر للتفقه ولو كان وجوبا
كفايا لتعليم الجاهلين وقد يجب على كل واحد منهم التعلم واخذ
المسائل الدينية الفرعية وجوبا عينيا فيما كانت في معرض الابتلاء فان

التحضيض طلب بحث وازعاج فاذا وجب النفر وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب واذا وجب الانذار وجب التحذر والقبول من المنذرو والالغى وجوب الانذار

ثالثها انه جعل غاية للانذار الواجب وغاية الواجب واجب

النفر واجب لوقوعه في تلواذاة التحضيض فاذا وجب النفر وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب فاذا وجب الانذار وجب التحذر لكونه غاية للانذار الواجب اذ الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الامر بانتفائه ومع كون التحذر منها يكون واجبا على المكلف ولا يرضى الامر بانتفائه

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في رسائله ما هذا اللفظه الثاني ان ظاهر الاية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا فاذا وجب الانذار افاد وجوب الحذر لوجهين احدهما وقوعه غاية للواجب فان الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الامر به بانتفائه سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف يعنى به مثل قولك ادخل السوق واشترأ للحم ام لا كما في قولك تب لعلك تفلح واسلم لعلك تدخل الجنة وقوله تعالى فقول له قولنا لعله يتذكر او يخشى

الثاني انه اذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول والالغى الانذار قال ونظير ذلك ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة ونصديقها في العدة من قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاستدل بتحريم الكتمان ووجوب الاظهار عليهن على قبول

قولهن بالنسبة الى ما في الارحام انتهى كلامه رفع مقامه

ويشكل الوجه الاول بأن التحذر لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع في
مخذور مخالفته من فوت المصلحة او الوقوع في المفسدة حسن وليس بواجب
فيها لم يكن هناك حجة على التكليف

هذا اشكال على صاحب المعالم حيث قال لا معنى لجواز الحذر
ونديه لانه مع المقتضى له يجب وبدونه لا يحسن وذلك لانه مع اتمام الحجة
يستحق العقوبة على المخالفة على تقدير اتفاقها وبدونه يطمئن بعدمها
للجزم بعدم الاستحقاق ومعه لا يحسن بل لا يمكن

حاصل الايراد ان ما ذكره في المعالم انما يصح لو انحصر الانذار
بالعقوبة على المعصية وليس كذلك لصحة الانذار بملاحظة فوت
المصالح والوقوع في المفاسد الكامنتين في الافعال على ما هو
المشهور بين العدلية من نعية الاحكام لها ومن المعلوم ان عدم الوقوع
في مخذور فوت المصلحة او الوقوع في المفسدة حسن عند العقل وليس
بواجب عقلا فيما لم يكن هناك حجة على التكليف بل التخويف لرجاء
ادراك الواقع

ولم يثبت حينئذ عدم الفصل غاية عدم القول بالفصل

قد عرفت في الوجه الاول انه لا فصل شرعا بين محبوبة التحذر وبين وجوبه
واذا ثبت محبوبة التحذر في الآية بكلمة لعل ثبت وجوبه للاجماع فان الامة
بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد وبين من يجوز به ويلتزم بوجوبه

فالقول بجواز العمل به ورجحانه قول بالفصل فالمصنف يناقش فيه بيان
الثابت في المقام عدم القول بالفصل لعدم الفصل بيانه انه لا يجوز
القول بالفصل فيما اذا احرز الاتفاق على نفى الثالث والا فمجرد كون
المسئلة ذات قولين بلا احرار ذلك لا يكشف عن رأى الامام عليه السلام
فحينئذ يجوز احداث قول ثالث كما هو كذلك في الاقوال الحادثة في
الازمنة المتأخرة بعد كون المسئلة ذات قولين

مع ان القول بحسن التحذير ليس قولاً بالفصل لان العمل لرجاء
ادراك الواقع ليس عملاً بخبر الواحد كى يكون القول بحجيته قولاً
بالفصل فلامجال لدعوى الاتفاق على عدم الفصل بين وجوب العمل
بخبر الواحد وبين حرمة اذ العمل به ليس على نحو التعبد والالتزام بل لرجاء
ادراك الواقع الذى لا قائل بطلانه ولا دليل على حرمة

فيثبت من ذلك عدم القول بالفصل لعدم الفصل ومما ذكرنا
ظهر فساد ما فى العناية من ان مجرد عدم القول بالفصل بمعنى
اختلاف الامة على قولين بعضها على قول وبعضها على قول آخر
واطباقهم على نفى الثالث بالالتزام المسمى بالاجماع المركب
مما يكفى فى ثبوت عدم الفصل لما قد عرفت من ان مجرد كون المسئلة
ذات قولين بلا احرار ذلك اى الاتفاق على نفى الثالث لا يكشف عن
رأى الامام عليه السلام فالاولى الاقتصار على ما افاده المصنف به
بقوله ولم يثبت ههنا عدم الفصل فتأمل جيداً

والوجه الثانى والثالث بعدم انحصار فائدة الانذار بالتحذير تبعاً

حاصل الاشكال على الوجه الثانى والثالث ان الملازمة بين

وجوب الانذار ووجوب الحذر مطلقا ولو لم يحصل العلم من قول المنذر غير مسلمة اذ لا ينحصر فائدة الانذار بايجاب التحذر تعبدًا بل كفى ما في الانذار من اظهار الحق ونشره وبسطه بين الناس ليتم به الحجة عند حصول العلم لهم من جهة كثرة المنذرين او اختفاف الانذار بالقربية الموجبة لحصول العلم لهم فيعملون بعلمهم لا بقول المنذرين تعبدًا .

لعدم اطلاق يقتضي وجوبه على الاطلاق

حاصله انه لا اطلاق يقتضي وجوب التحذر على الاطلاق ولو لم يحصل العلم من قول المنذر



ضرورة ان الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لبيان غائية التحذر ولعل وجوبه كان مشروطًا بما اذا افاد العلم

علل المصنف عدم الاطلاق بكون الآية مسوقة لبيان وجوب النفر وليست مسوقة لبيان وجوب الحذر بكونه غاية للانذار او فائدة لوجوب الانذار واذا لم يكن الآية مسوقة لبيان وجوب الحذر لم يكن لها اطلاق اذ من شرائطه كون المتكلم في مقام البيان وبالجملة ان الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لبيان غائية التحذر ولعل وجوبه كان مشروطًا بما اذا افاد العلم

لو لم نقل بكونه مشروطًا به

هذا هو الاشكال الثاني للشيخ ره ذكر في فرائده بعدما مرغ من تقريب الاستدلال قال ما لفظه الثاني ان التفقه الواجب ليس الامعرفة الامور الواقعية من الدين فانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقه فيها فالحذر لا يجب الا عقيب الانذار بها فاذا لم يعرف المنذر بالفتح ان الانذار هل هو وقع بالامور الدينية الواقعية او بغيرها خطأ او نعمدا من المنذر بالكسر لم يجب الحذر حينئذ فانحصر وجوب الحذر فيما اذا علم المنذر في انذاره بالاحكام الواقعية

الى ان قال ثم الفرق بين هذا الايراد و سابقه ان هذا الايراد مبني على ان الاية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الامور الواقعية المستلزمة لعدم وجوبه الا بعد احراز كون الانذار متعلقا بالحكم الواقعي واما الايراد الاول فهو مبني على سكوت الاية عن التعرض لكونه واجبا على الاطلاق او بشرط حصول العلم انتهى

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی

فان التفرانما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين ومعرفة ما جاء به سيد

المرسلين

حاصل الكلام ان الغرض من الاية تعلم الاحكام الدينية الثابتة من النبي ص التي بلغها من الله الى المكلفين على النافرين والانذار والاخبار بها بعد العلم وايصالها الى المتخلفين الجاهلين فيصير الناس كلهم عالمين بما بلغه النبي ص فالنافر مكلف بتعلم ما جاء به النبي ص وتبليغ ما تعلمه الى غيره والمتخلف مكلف بقبول ما بلغه من الاحكام فان علم بان متعلق اخباره امر ثابت من النبي ص فيجب قبوله

والالم يجب عليه القبول من جهة الشك فى موضوع الخطاب

كى يندرو بها المتخلفين او النافرين على الوجهين فى تفسير الآية لكى يحذروا

اذا اندروا بها

فى احدهما ان المراد تفقه المتخلفين ليندرو النافرين عند رجوعهم الى المتخلفين فالمعنى انه لا يجوز للمؤمنين ان ينفروا كافة الى الغزو بل يجب ان يصيروا طائفتين تبقى طائفة فى حرمة النبى (ص) و تنفر طائفة اخرى الى الغزو فتعلم المتخلفون احكام الدين وتبلغونها الى النافرين عند رجوعهم اليهم

فالطائفة النافرة تكونون نائبين عن المقيمين فى الغزو والمقيمون نائبون عن النافرين فى التفقه فعلى هذا الوجه ضمير يتفقهوا ويندرو و اليهم راجع الى المتخلفين و ضمير رجعو و لعلهم راجع الى النافرين .

وفى الاخر تفقه النافرين ليندرو المتخلفين وان التفقه والاذار يرجعان الى الفرقة النافرة وهو المنقول عن الحسن والمراد من التفقه انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين ونصرة الدين مع كونهم قليلين عددا وسلاحا فيعلمون ان الله خصهم بالنصرة فاذا رجعوا الى قومهم اندروهم بما شاهدوا من دلائل النصرة وعجائب القدرة لعلهم يحذرون فيتركوا الكفر والنفاق فعلى هذا الوجه ضمير يتفقهوا ويندروا ورجعوا راجع الى الطائفة النافرين و ضمير اليهم و لعلهم راجع الى المتخلفين .

وقضىته انما هو وجوب الحذر عند احراز ان الانذار بها كما لا يخفى

اى وقضية كونها مسوقة لبيان وجوب النفر لالبيان غاية التحذر هو وجوب الحذر عند احراز الانذار بالامور الدينية المتفق عليها ومع الشك فى ذلك يشك فى وجوب الحذر فاذا لم يعرف المنذر بالفتح ان الانذار هل هو واقع بالامور الواقعية الدينية او بغيرها لم يجب الحذر فانحصر وجوب الحذر فيما اذا علم المنذر صدق المنذر فى انذاره بالامور الواقعية

ثم انه اشكل ايضا بان الآية لو سلمت دلالتها على وجوب الحذر مطلقا

هذا الاشكال ثالث الاشكالات التى ذكرها الشيخ ره فى الاستدلال بالآية الشريفة قال فى رسائله لو سلمت دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقا عند المنذر المنذر ولو لم يفد العلم لكن لا تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر لان الانذار هو الابلاغ مع التخويف فانشاء التخويف ماخوذ فيه والحذر هو الخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعى الى العمل بمقتضاه فعلا ومن المعلوم ان التخويف لا يجب الا على الوعاظ فى مقام الاعداد على الامور التى يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلوة او على المرشدين فى مقام ارشاد الجاهل فالتخويف لا يجب الا على المتعظ او المسترشد ومن المعلوم ان تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذى هو محل الكلام خارج عن الامرين توضيح ذلك

ان المنذر اما ان ينذر او يخوف على وجه الافتاء و نقل ما هو مدلول
 الخبر باجتهاده و اما ان ينذر او يخوف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجة (ع)
 فالاول كان يقول يا ايها الناس اتقوا الله فى شرب العصير فان شربه يوجب
 المؤاخذة ^{فاما} الثانى كان يقول قال الامام (ع) من شرب العصير فكانما شرب
 الخمر اما الانذار على الوجه الاول فلا يجب الحذر عقبيه الا على المقلدين
 بهذا المفتى و اما الثانى فله جهتان احدهما جهة تخويف و ابعاد الثانية
 جهة لحكاية قول من الامام (ع) و من المعلوم ان الجهة الاولى ترجع
 الى الاجتهاد فى معنى الحكاية فهى ليست حجة الا على من هو مقلده
 اذ هو الذى يجب عليه التخوف عند تخويفه و اما الجهة الثانية فهى
 التى تنفع المجتهد الاخر الذى يسمع منه هذه الحكاية لكن وظيفته مجرد
 تصديقه فى صدور هذا الكلام عن الامام (ع) الى ان قال فالحق ان
 الاستدلال بالاية على وجوب الاجتهاد كفاية و وجوب التقليد على
 العوام اولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر انتهى كلامه
 رقع مقامه

فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر حيث انه ليس شان الراوى الا
 الاخبار بما تحمله لا التخويف والانذار

حاصل ما افاده المصنف فى تقريب الاشكال هو ان الاية اجنبية عما نحن
 بصدد من حجية خبر الواحد فان وظيفه الراوى ليس الا مجرد
 حكاية ما تحمله من الرواية لا الانذار والانذار هو الابلاع مع التخويف
 بحيث يكون التخويف ما نخوذاً فى مفهومه والا فلا يكون انذاراً قال

فى الصحاح الانذار هو الابلاغ ولا يكون الا فى التخويف وفى القاموس
انذره اعلمه وخوفه وحذره ونحوه فى مجمع البحرين والحاصل ان
الاية اجنبية عن المقام ولادلة لها على حجبة الخبر بما هو خبر حيث
انه ليس من شأن الراوى الا الاخبار كما ان قضية حجبة خبر الواحد
ووجوب قبوله على المنقول اليه ليس الانصديق فى مجرد حكايته
وروايته لا التخذر.

وانما هو شان المرشد او المجتهد بالنسبة الى المسترشد او المقلد

حاصله ان الاية تدل على حجبة الانذار وهو الابلاغ بقصد التخويف
وهو من شأن المرشد والمجتهد بالنسبة الى خصوص الجاهل المسترشد
والعامى المقلد فالاية اجنبية عن المقام

مركز حقيقت پيوري علوم اسلامی

قلت لا يذهب عليك انه ليس حال الرواة فى الصدر الاول فى نقل ما
تحملوا من النبى ص وعلى اهل بيته الكرام او الامام ع من الاحكام الى الانام الا
كحال نقلة الفتاوى الى العوام

حاصل جوابه عن الاشكال هو عدم المنافاة بين حجبة القول من
باب حجبة الخبر لا الفتوى وصحة الانذار والتخويف فى الابلاغ بالاخبار
وان حال الرواة فى صدر الاسلام ليس الا كحال نقلة الفتاوى الى العوام
لا كحال المجتهدين اذ لا شك ان الرواة فى زمن النبى (ص) والائمة (ع)
كانو آخذين بظواهر ما شافهوا من الخطابات وعاملين بها من غير اعمال
نظر اوراى فيها كما هو الحال فى المقلدين فى زماننا هذا كما يظهر

للمتبع في أحوالهم ومجاري عاداتهم والتفقه الحاصل لهم ليس الاتفهم المراد من الخطابات لا التفقه المصطلح عليه فكما يصح من نقلة الفتاوى الإبلاغ مع التخويف فكذلك يصح من الرواة في صدر الإسلام أيضاً

ولاشبهة في أنه يصح منهم التخويف في مقام الإبلاغ والإنذار والتخدير بالإبلاغ فكذلك من الرواة

لما ذكرناه آنفاً من أنه لا فرق بينهم وبين الرواة من هذه الجهة فكما أنهم ينقلون ما أخذوه من المجتهد كذلك هم ينقلون ما أخذوه من النبي (ص) أو الإمام (ع) من دون مداخلية رأيهم في اعتبار رأيهم والحاصل أن حال الرواة في صدر الإسلام كحال النقلة الفتاوى إلى العوام ولا شبهة في أنه يصح من نقلة الفتاوى الإبلاغ مع التخويف فيصح من الرواة في صدر الإسلام ذلك أيضاً وما ذكرنا ظهر أن وجوب التحذر على تقدير تسليم دلالة الآية عليه إنما هو من جهة الإنذار من باب الخبر لا الفتوى

فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوى إذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه أيضاً لعدم الفصل بينهما جزئاً فافهم

قد عرفت أنفاً أنهم كما يصح من نقلة الفتاوى الإبلاغ مع التخويف يصح من الرواة في صدر الإسلام أيضاً ذلك فإذا صح من الرواة الإبلاغ مع التخويف وكان صحته بمتنفي الية فبمضيمة عدم الفصل بين ما يكون على نحو الإنذار وبين ما لا يكون تكون الآية

دليلا على تمام المدعى هذا و لكن قد يناقش فيه بانه لم يثبت هاهنا عدم الفصل غايته عدم القول بالفصل و هو لا ينفعها و انما النافع عدم الفصل و سه اليه اشار بقوله فافهم هذا و لكن الذي يقوى في النظر ان الاية لا تدل على حجية الخبر ولا على حجية الفتوى والاجتهاد حسب ما مرييانه قال الحكيم في تعليقه على الكفاية والانصاف ان الاية لا تدل على حجية الخبر ولا على حجية الاجتهاد بل هي اجنبية عنهما بالمرّة وانما تدل على وجوب التفقه في الدين وتعلم معالمه في الاصول والفروع لغاية تعليم الجاهلين وتفقيههم باقامة الحجة عليهم واقناعهم بالطريق الذي تعلموا به وتفقهوا به لادلالة لها على حجية الاجتهاد والخبر اصلا لا مطابقة ولا التزاما وظنى ان ذلك ظاهر بادي تامل انتهى كلامه رفع مقامه

في تقريب الاستدلال بآية الكتمان

ومنها آية الكتمان إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا الْآيَةَ

تمام الاية هكذا ان الذين يكتمون ما انزلنا من البيانات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وقد استدل بالاية الشريفة عدة من اصحابنا تبعوا للشيخ في العدة على ما يظهر من شيخنا الانصارى اعلى الله مقامه قال في رسائله ومن جملة الايات التي استدل بها جماعة تبعا للشيخ في العدة على حجية الخبر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا (الخ)

وتقريب الاستدلال بها ان حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلاً للزوم لغويته بدونه

حاصله ان طريق الاستدلال بهذه الآية مقصور على دعوى الملازمة العقلية بدعوى ان حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلاً والاغت حرمته وبعبارة اخرى انه يحرم كتمان الحكم الشرعى ويجب تبينه للجاهل فاذا حرم الكتمان ووجب التبيين وجب القبول فلو لم يجب ازم لغوية الايجاب نظير ما تمسكوا فى آية النفر لوجوب الحذر من انه اذا وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب وجب التحذر والقبول من المنذر والا لفى وجوبه

ولا يخفى انه لو سلمت هذه الملازمة لأهـال للايراد على هذه الآية بما اورد على آية النفر من دعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص بما اذا افاد العلم فانها تنافيهما كما لا يخفى

تعريضاً على ما افاده الشيخ ره فى الرسائل فانه بعد ذكر تقريب الاستدلال بالآية قال ما لفظه ويرد عليها ما ذكرنا من الايرادين الاولين فى آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار او اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالامر الذى يحرم كتمانها ويجب اظهاره فان من امر غيره باظهار الحق للناس ليس مقصوده الاعمال الناس بالحق ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجة قول المظاهر تعبد أو وجوب العمل بقوله وان لم يطابق الحق

انتهى كلامه رفع مقامه

محصله ان الايراد على آية النفر بالوجهين الاولين من سكونها وعدم اطلاقها بالنسبة الى صورة عدم حصول العلم او دلالتها على وجوب الاخبار بالحكم الواقعي فلا يلزم قبوله بحكم العقل الا فيما لو علم المكلف بصدق المخبر في اخباره متوجه على آية الكتمان ايضا ولكن اورد عليه المصنف بانه لو سلمت الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول كما ادعاه المستدل فلا يبقى مجال للايرادين الاولين في آية النفر من عدم الاطلاق لها واشترط وجوب القبول فيها بما اذا حصل العلم من قول المظهر فان القبول ليس مذكورا في هذه الآية كى يقال بانه لا اطلاق له لصورة العلم وعدمه او اختصاصه بصورة العلم ثم انه مع تسليم الملازمة عقلا لا مجال للايراد على الآية بما اورد على آية النفر فان الملازمة تكون منافية للاهمال والتقييد لغير المذكور في الآية وقد ثبت وجوبه بحكم العقل نعم له ان يمنع عن اطلاق حرمة الكتمان واختصاصها بالامر الذي يحرم كتمانها على الكاتم وهو اظهار الحق عند حصول العلم ومع هذا التقييد لا وجه لايجاب القبول تعبدا وامام تسليم الاطلاق فلا وجه لدعوى التقييد في القبول اذ يمتنع ان يحرم الكتمان وبجب التبيين على تقدير عدم حصول العلم مع عدم ايجاب القبول تعبدا للزوم اللغوية على هذا التقدير

لكنها ممنوعة فان اللغوية غير لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبداً
وامكان ان تكون حرمة الكتمان لاجل وضوح الحق بسبب كثرة من الشاهد وبينه لئلا يكون
لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَلْ كَانَ لَهُ عَلَيْهِمُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ

والتبيين بايجاب القبول تعبد الامكان ان يكون حرمة الكتمان ووجوب التبيين والاظهار لاجل وضوح الحق بسبب كثرة الافشاء والاظهار بمعنى انه يجب التبين والاظهار الى ان تبين الحق وهذه الغاية مقصودة من ايجاب التبيين بقول مطلق ليتم الحجة على الناس فنفس وضوح الحق وظهوره حاصل مترتب على كثرة التبيين سواء حصل العلم ام لا وكفى به فائدة ويرتفع بها اللغوبة

في تقريب الاستدلال بآية السؤال

و منها آية السؤال عن اهل الذكر فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون

تمام الآية هكذا وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون وهذه وقعت في سورة النحل وسورة الانبياء وذكر الطبرسي في المجمع البيان في تفسير اهل الذكر اقوالا احدها ان المعنى بذلك اهل العلم باخبار من مضى من الامم سواء كانوا مؤمنين او كفارا ثانيها ان المراد باهل الذكر اهل الكتاب اى فاسألوا اهل التوراة والانجيل ان كنتم لاتعلمون ثالثها ان المراد بهم اهل القرآن لان الذكر هو القرآن عن بن زيد قال ويقرب منه ما رواه جابر و محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) انه قال نحن اهل الذكر وقد سمي الله رسوله ذكر ايعنى به في سورة الطلاق و قال ايضا في الموضع الثاني فروى عن علي عليه السلام انه قال نحن اهل الذكر انتهى

وتقريب الاستدلال بهما في آية الكتمان

اى تقريب الاستدلال بآية السؤال هو ما تقدم فى آية الكتمان بمعنى
ان ايجاب السؤال عن اهل الذكر يستلزم ايجاب القبول تبعدا عند عدم
حصول العلم للسائل من قول واحد فتكون الآية دليلا على حجبة
خبر الواحد

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ومن جملة الايات التى استدلل
بها بعض المعاصرين قوله تعالى فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء
على ان وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب والافى وجوب
السؤال واذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح ان يسئل عنه
ويقع جوابا له لان خصوصية المسبوقية بالسؤال لا تدخل فيه قطعا انتهى

وفيه ان الظاهر منها ايجاب السؤال لتحصيل العلم للتعبّد بالجواب

وجه الظهور قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون اى اسئلوا حتى تعلموا قال الشيخ
اعلى الله مقامه عند الاستدلال بآية السؤال ما لفظه وثانيا ان الظاهر
من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال
للعمل بالجواب تبعا كما يقال فى العرف سل ان كنت جاهلا انتهى

وقد اورد عليها بانه لو سلم دلالة الآية على التعبّد بما اجاب اهل الذكر فلا دلالة
لها على التعبّد بما يروى الراوى فانه بما هو را ولا يكون من اهل الذكر والعلم
فالمناسب انما هو الاستدلال بها على حجبة الفتوى لا الرواية

المورد هو الشيخ قال فى فرائده عند الاستدلال بالاية الشريفة ما
لفظه وثالثا لو سلم حمله على ارادة وجوب السؤال للتعبّد بالجواب

لالحصول العلم منه قلنا ان المراد من اهل العلم ليس مطلق من علم ولو
بسماع رواية من الامام والادل على حجة كل عالم بشي ولو من طريق
السمع والبصر مع انه يصح سلب هذا العنوان عن مطلق من احس شيئا
بسمعه او بصره والمتبادر من وجوب سوال اهل العلم بناء على ارادة التعبد
بجوابهم هو سوالهم عما هم عالمون به ويعدون من اهل العلم في مثله
فينحصر ممول الاية في التقليد ولذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد
على العامي وبما ذكرنا يندفع ما يبتوهم من ان انقض الرأوى من
اهل العلم فاذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية من ليس من اهل العلم
بالاجماع المركب حاصل وجه الاندفاع ان سوال اهل العلم عن اللفاظ
التي سمعها من الامام عليه السلام والتعبد بقوله فيها ليس سوالا من اهل
العلم من حيث هم اهل العلم الا ترى انه لو قال سل الفقهاء اذالم تعلم
او الاطباء لا يحتمل ان يكون قد اراد ما يشمل المسموعات والمبصرات
الخارجية من قيام زيد ونكلم عمرو وغير ذلك انتهى

وفيه ان كثيرا من الرواة يصدق عليهم انهم اهل الذكر والاطلاع على رأى
الامام عليه السلام كزارة ومحمد بن مسلم ومثلهما ويصدق على السوال عنهم
انه السوال عن اهل الذكر والعلم ولو كان السائل من اضرايهم فاذا وجب قبول
روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الاية وجب قبول روايتهم

ورواية غيرهم من العدول مطلقا لعدم الفصل جزما في وجوب القبول بين
المبتدأ والمسوق بالسوال ولا بين اضرايهم وغيرهم ممن لا يكون من اهل
الذكر وانما يروى ما سمعه او رآه فافهم

حاصل جوابه عن ايراد الشيخ (ره) ان اهل الذكر يصدق على كثير من الرواة مثل زراره و محمد بن مسلم و اضرابهما ممن كانوا عاكفين على ابواب الائمة صلوات الله عليهم حاملين لاحاديثهم بلا اعمال نظر ورأى من انفسهم فيها وعدم صحة سلب اهل الذكر عن اصحاب الائمة عليهم السلام مع انهم لم تكن جلهم لو لم تكن كلهم من اهل الاجتهاد بالمعنى المصطلح كيف لا يصدق عليهم مع انفتاح باب العلم لهم من طريق السماع عن الامام عليه السلام و انسداده على المجتهد فلا وجه لدعوى عدم صدق اهل الذكر عليهم و صدقه على المجتهد و لو صدق على هؤلاء اهل الذكر لانهم حاملين لاحاديثهم و يطلعون على رأيهم بلا اعمال نظر ورأى من انفسهم فيها يصدق على السوال عنهم انه السوال عن اهل الذكر

فاذا كان جوابه حجة تعبدية من حيث اطلاعه على رأى الامام عليه السلام و اخباره عن رأيه كانت روايات غيرهم من العدول حجة مطلقا ولو كانت مجرد نقل المسموعات من الامام عليه السلام ولم يكن الناقل من اهل الذكر و لا من اهل العلم لعدم الفصل بين المتبدء والمسبوق بالسوال ولا بين اهل الذكر وغيره فافهم لعله اشارة الى انه لم يثبت هاهنا عدم الفصل غايته عدم القول بالفصل و هو لا ينفعنا و انما النافع هو عدم الفصل .

في تقريب الاستدلال بآية الاذن

ومنها آية الاذن ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن

خَيْرَ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ

هذه الآية فى سورة التوبة وبقية الآية ورحمة للذين آمنوا منكم نقل عن ابن عباس ان جماعة من المنافقين ذكروا النبى (ص) بما لا ينبغي من القول فقال بعضهم لا نقولوا فاننا نحاف ان تبلغه ما نقول فقال الجلاس ابن سويد بل نقول ما شئنا ثم نذهب اليه ونحلف اننا ما قلنا فى قبل قولنا وانما محمد (ص) اذن سامعة ونزلت هذه الآية

فانه تبارك وتعالى مدح نبيه بانه يصدق المؤمنين وقرنه بتصديقه تعالى

حاصلة انه تبارك وتعالى مدح نبيه بانه يصدق المؤمنين وقرن تصديق المؤمنين بتصديقه تعالى وتسمية الحكم من النبى (ص) الى غيره من جهة دلالة الآية على حسن التصديق بقول مطلق من غير فرق بين النبى (ص) وغيره

وحسن التصديق يلزم الحجية للخبر لما تقدم من صاحب المعالم فى اية النفر من انه مع المقتضى له يجب وبدونه لا يحس و ذلك لان مع اتمام الحجة يستحق العقوبة على تقدير اتفاقها وبدونه يطمئن بعدمها للجزم بعد الاستحقاق و معه لا يحسن بل لا يمكن فتدل الآية على حجية كل خبر كل مؤمن ولا يمكن حملها على صورة العلم بداهة ان التصديق فى صورة حصول العلم ليس من جهة تصديق المؤمن من حيث انه مؤمن بل من جهة العلم بالواقع .

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى تقريب الاستدلال بآية الاذن

ما لفظه مدح الله عز وجل رسوله (ص) بتصديقه للمؤمنين بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره فاذا كان التصديق حسناً يكون واجبا ويزيد في تقريب الاستدلال بها وضوحاً ومارواه في فروع الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم انه كان لاسماعيل بن ابي عبد الله عليه السلام دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج بها الى اليمن فقال له ابو عبد الله بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ويقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم

وفيه أولاً انه انما مدحه بانه اذن وهو سريع القطع لا الاخذ بقول

الغير تعبداً

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

وهذا الاشكال للشيخ ره قال ويرد عليه اولاً ان المراد بالاذن سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع لا من يعمل بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه فمدحه بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم انتهى قال المحقق الاشيتاني في تعليقه على الفرائد ولا يخفى ان ما افاده في الجواب انما هو مبني على ظاهر الاية بالنظر الى لفظ الاذن مع قطع النظر عن عدم امكانه في المقام في حق النبي فانه لا معنى لسرعة الاعتقاد بكل ما يسمع في حق النبي الموجبة للخطاء قطعاً ولو كانت بمعنى حسن الظن بالمؤمنين فلا بد ان يراد في حق النبي (ص) اظهار هذا المعنى وان كانت معتقداً بكذب المخبر في اخباره فيرجع الى الجواب الثاني الراجع الى التصديق بالمخبري لا المخبري ولا الاعتقادى كما هو مرجع الجواب الاول

وثانياً انه انما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم لا التصديق بترتيب جميع الآثار كما هو المطلوب في باب حجة الخبر

حاصله ان المراد من التصديق في قوله تعالى و يؤمن للمؤمنين ليس هو ترتيب جميع الآثار ليساوق ذلك مع حجة خبر الواحد بل خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في فرائده ما لفظه وثانيا ان المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعا وترتيب جميع اثاره عليه اذ لو كان المراد به ذلك لم يكن اذن خبر لجميع الناس اذ لو اخبره بزنا احدو شر به او قذفه او ارتداده فقتله النبي (ص) او جلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خبر للمخبر عنه بل كان محض الشر له خصوصا مع عدم صدور الفعل منه في الواقع نعم يكون خبر للمخبر من حيث متابعة قوله وان كان منافقا موذيا للنبي (ص) على ما يقتضيه الخطاب في لكم ثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه لا يكون الا اذا صدق المخبر بمعنى اظهار القبول عنه وعدم تكذيبه وطرح قوله رأسا مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة الى المخبر عنه الى ان قال ويوجد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام من انه يصدق المؤمنين لانه صلى الله عليه و اله وسلم كان رؤفا رحيفا بالمؤمنين فان تعليل التصديق بالرافة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي ارادة قبول قول احدهم على الاخر بحيث يترتب عليه آثاره وان انكر

المخبر عنه وقوعه الى ان قال

ويؤيده ايضا ما عن القمي رحمة الله عليه في سبب نزول الآية انه تم منافق على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاخبره الله ذلك فاخبره النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسأله فحلف انه لم يكن شيئا مما بينتم عليه فقبل منه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي (ص) ويقول انه يقبل كلما يسمع اخبره الله اني انتم عليه واثقل اخباره فقبل واخبرته اني لم افعل فقبل فرده الله تعالى بقوله لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم قل اذن خير لكم

ومن المعلوم ان تصديقه صلى الله عليه وآله وسلم للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصديق عليه مطلقا انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه حاصل ما افاده هو ان التصديق في قوله تعالى ويومن للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفع المخبر ولا تضر غيره لا ترتيب جميع الآثار على المخبر به ولو كانت على ضرر الغير كما هو المطلوب في باب حجة الخبر

ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بانه مانم وتصديقه لله تعالى بانه نم

اي يظهر مما ذكرناه من ان المراد من تصديق المؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضرهم لا التصديق بترتيب جميع الآثار من تصديقه صلى الله عليه وآله وسلم للنمام بانه مانم وتصديقه لله تعالى بانه نم فان تصديقه (ص) وقبوله منه بانه لم ينم عليه لا يجتمع مع تصديقه لله تعالى بانه نم عليه الا بالمعنى المذكور من ترتيب الآثار التي تنفع المخبر لا ترتيب جميع الآثار على المخبر به والحاصل ان المراد من تصديق

المؤمنين ترتيب بعض الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم وكذا مراد النبي (ص) من القبول ترتيب الآثار التي كانت نافعة للمنافق من عدم المسارعة إلى عقوبته وعدم تغيير حسن المعاشرة معه لا ترتيب جميع الآثار عليه كما هو المطلوب في باب حجبة الخبر

كما هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام فصدقه و كذبهم حيث قال على ما في الخبر يا ابا محمد كذب سمعتك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون فسامة اتفق قولاً وقال لم اقله فصدقه و كذبهم فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم والا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين



حاصله ان هذا المعنى وهو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضرهم هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام فصدقه و كذبهم اذ لو كان المراد ترتيب جميع الآثار على المخبر به فلا وجه لتصديق الواحد وتكذيب خمسين قسامه

وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة اسماعيل فتأمل جيداً

روى الكليني في فروع الكافي في الصحيح انه كان لاسماعيل ابن ابي عبد الله دنائير واراد رجل من قریش ان يخرج بها الى اليمن فقال له ابو عبد الله (ع) يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول يومن بالله ويومن للمؤمنين يقول يصدق الله و يصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم فانه

ليس المراد بتصديقهم ترتيب جميع الآثار على قول المؤمنين بل ترتيب
اثر ينفعه ولا يضر غيره فلا تدل على حجية خبر الواحد
قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في مقام توجيه الرواية ما هذا لفظه
واما توجيه الرواية يعنى رواية اسماعيل فيحتاج الى بيان معنى التصديق
فنقول ان المسلم اذا اخبر بشئ فالتصديق معنيان احدهما ما يقتضيه
ادلة تنزيل فعل المسلم على الصحيح والاحسن فان الاخبار من حيث انه
فعل من افعال المكلفين صحيحة ما كان مباحا وفاسدة ما كان نقيضه
كالكذب والغيبة ونحوهما فحمل الاخبار على الصادق حمل على احسنه
والثاني حمل اخباره من حيث انه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقتها
للوواقع وعدمها على كونه مطابقا للواقع بترتيب اثار الواقع عليه والحاصل
ان المعنى الثاني هو الذي يراد من العمل بخبر العادل واما المعنى الاول
فهو الذي يقتضيه ادلة حمل فعل المسلم على الصحيح والاحسن وهو ظاهر
الاخبار الواردة في ان من حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يشتمه
خصوصا مثل قوله (ع) يا ابا محمد كذب سمعتك وبصرك عن اخيك فان شهد
عندك خمسةون قسامه انه اقال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم الخبر فان تكذب
القسامه مع كونهم ايضا مؤمنين لا يراد منه الا عدم ترتيب اثار الواقع
على كلامهم لا ما يقابل تصديق المشهور عليه فانه ترجيح بلا مرجح
بل ترجيح المرجوح الى ان قال و انت اذا
تاملت هذه الرواية ولا حظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية اسماعيل لم
يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا انتهى كلامه رفع مقامه
حاصل ما افاده قدس سره هو الفرق بين التصديق بمعنى اظهار صدق
المخبر في اخباره ولومع العلم بكذبه في مقابل اظهار كذبه وبين تصديق
خبره بمعنى ترتيب اثار الواقع عليه عند الشك في مطابقته للواقع الذي هو
محل الكلام في مسألة حجية خبر الواحد والمعنى الاول لا تعلق بمسئلتنا هذه
والمراد منها المعنى الاول لا الثاني.

فى الاخبار اللتى دلت على اعتبار اخبار الاحاد

فصل فى الاخبار التى دلت على اعتبار اخبار الاحاد وهى وان كانت
طوائف كثيرة كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها

منها الاخبار الدالة على حجىة خبر الثقات و كلام الصادقين
من دون اختصاص باشخاص معينين

مثل ما رواه فى الوسائل فى القضاء فى باب وجوب الرجوع فى
القضاء والفتوى الى رواية الحديث عن احمد بن ابراهيم المراعى قال
ورد على القاسم بن العلاء وذكر توقيعا شريفاً يقول فيه فانه لا عذر لاحد
من موالينا فى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا قد عرفوا باننا نقاوضهم سرنا
ونجعلهم اياه اليهم

وما رواه فى القضاء ايضا فى باب وجوه الجمع بين الاحاديث
المختلفة عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا
سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم
فترد اليه

وما رواه فى القضاء ايضا فى باب وجوب العمل باحاديث
النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام عن جابر عن ابي-
جعفر عليه السلام قال سارعوا فى طلب العلم فوالذى نفسى بيده لاحديث
واحد تأخذوه عن صادق خير من الدنيا وما حملت من ذهب
وفضة

و مارواه فى الباب عن جابر ايضاً عن ابى جعفر عليه السلام
قال قال لى باجابر والله لحديث تصيبه من صادق فى حلال وحرام خير
لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب

و مارواه فى الباب عن جابر ايضاً قال قلت لابى جعفر عليه السلام
اذا حدثتني بحديث فاستنده لى فقال حدثنى ابى عن جدى عن رسول الله
عليه واله وسلم عن جبرئيل عن الله تبارك وتعالى وكلما احدثك بهذا الاسناد
وقال لحديث واحد تأخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها

و مارواه فى الباب عن رجل عن ابى عبد الله عليه السلام قال
حديث فى حلال وحرام تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما فيها من
ذهب وفضة

ومنها ما يدل على ارجاع آحاد الرواة الى احواد اصحابهم مثل
ارجاعه الى زرارة فيما رواه فى الوسائل فى القضاء فى باب وجوب
الرجوع فى القضاء والفتوى الى رواية الحديث عن المفضل بن عمران عن
ابا عبد الله عليه السلام قال للفيض بن مختار فى حديث فاذا اردت حديثنا
فعليك بهذا الجالس واومى الى رجل من اصحابه فسالت اصحابنا عنه
فقالوا زرارة بن اعين

و مارواه فى الباب عن يونس بن عماران ابا عبد الله عليه السلام قال
له فى حديث اما مارواه زرارة عن ابى جعفر عليه السلام فلا
يجوز ان ترده

و مارواه فى الباب عن عبد الله بن ابى يعفور قال قلت لابى عبد الله
عليه السلام انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجئنى الرجل من

اصحابنا فيسألني وليس عندي كل مايسألني عنه فقال ما يمنعك من
محمد بن مسلم الثقفي فانه سمع من ابي عليه السلام وكان عنده وجيها
ومارواه في الباب عن ابان بن عثمان ان ابا عبد الله عليه السلام
قال له ان ابان بن تغلب قد روى عنى رواية كثيرة فمارواه لك عنى
فاروه عنى

و مارواه في الباب عن مسلم بن ابي حبه قال كنت عند ابي عبد الله
عليه السلام فى خدمته فلما اردت ان افارقه ودعته وقلت احب ان تزودنى
فقال اثبت ابان بن تغلب فانه قد سمع منى حديثا فمارواه لك فاروه عنى
ومارواه فى الباب عن شعيب العرقوقى قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام ربما احتجنا ان نسأل عن شئى فمن نسأل قال عليك بالاسدى
يعنى ابا بصير

ومارواه فى الباب عن علي بن الحسين الهمدانى قال قلت للرضا
عليه السلام شقتى بعيدة ولست اصل اليك فى كل وقت فممن آخذ معالم
دينى قال من زكريا بن آدم القمى المأمون على الدين والدنيا
ومارواه فى الباب عن عبد العزيز بن المهتدى والحسن بن على بن يقطين
جميعا عن الرضا عليه السلام قال قلت لالاكا داصل اليك اسألك عن
كل ما احتاج اليه من معالم دينى افىونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما
احتاج اليه من معالم دينى فقال نعم

ومارواه فى الباب عن احمد بن اسحاق عن ابي الحسن عليه السلام
قال سئلته وقلت من اعامل وضمن آخذ وقول من اقبل فقال العمرى ثقتى
فما ادى اليك عنى فعنى يؤدى وما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له

واطع فانه الثقة المأمون قال ومثلت ابا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال العمرى وابنه ثقتان فما ادب اليك عنى فعنى يؤديان وما قال لك فعنى يقولان فاسمع لهما و اطعهما فانهما الثقتان المأمونان الحديث ومارواه فى الباب عن اسماعيل بن الفضل الهاشمى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المتعة فقال الق عبد الملك بن جريح فـأله عنها فان عنده منها علما فلقيته فاملى علي شيئا كثيرا فى استحلالاتها وكان فيما روى فيها ابن جريح انه ليس لها وقت ولا عدد الى ان قال فاتيت بالكتاب ابا عبد الله عليه السلام فقال صدق واقربه

ومارواه فى الباب وقبله فى باب وجوب العمل باحاديث النبى صلى الله عليه واله وسلم والائمة عليهم السلام عن الحسين بن روح عن ابى محمد الحسن بن على عليهم السلام انه سأل عن كتب بنى فضال فقال خذوا بمارووا واذرومارا ولا تحقوا كذا في علومى

ومارواه فى باب وجوب العمل باحاديث النبى (ص) والائمة عليهم السلام عن محمد بن الحسن بن ابى خالد شموله قال قلت لابي جعفر الثانى عليه السلام جعلت قد انا مشايخنا رووا عن ابى جعفر و ابى عبد الله عليهما السلام وكانت التقية الشديدة فكتبوا كتبهم فلم تروا عنهم فلما ما توأصارت تلك الكتب الينا فقال حدثوا بها فانها حق

وما ذكره الشيخ فى الرسائل عن كتاب الغيبة بسنده الصحيح الى عبد الله الكوفى خادم الشيخ ابى القاسم الحسين بن روح حيث سأله اصحابه عن كتب السلمغاني فقال الشيخ اقول فيها ما قال العسكرى عليه السلام فى كتب بنى فضال حيث قالوا له ما نضع بكتبهم ويوتنا منها

ملاء قال خذ ما رووا دزوا ماروا

ومنها ما يدل على الرجوع الى الرواة والعلماء من دون اختصاص الى اشخاص معينين و يظهر منها عدم الفرق بين الحديث والفتوى والقضاء

مثل ما رواه فى الوسائل فى القضاء فى باب وجوب الرجوع فى القضاء والفتوى الى رواة الحديث عن اسحاق بن يعقوب قال سئلت محمد بن عثمان العمري ان يوصل الى كتابا قد سئلت فيه مسائل اشكلت على فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان اماما سئلت عنه ارشدك الله و ثبتك الى ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله الحديث قال الشيخ بعد نقل هذا الحديث ما لفظه فانه لو سلم ان ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع فى حكم الوقايع الى الرواة اعنى الاستفتاء منهم الا ان التعليل بانهم حجته عليه السلام يدل على وجوب قبول خبرهم انتهى.

وما رواه فى الباب عن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يني ابا الحسن الثالث عليه السلام اسأله عن اخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاصمدا فى دينكما على كل من فى حينا و كل كثير القدم فى امرنا فانهما كافوا كما ان شاء الله تعالى

وما رواه فى باب عدم جواز تقليد غير المعصوم عن الطبرسى فى الاحتجاج عن ابي محمد العسكري عليه السلام فى حديث طويل قال فيه فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه

مطيعا لامر مولاه قللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة
لا كلهم فان من ركب من القبائح والواحش مراكب علماء العامة فلا
تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة الحديث دل بمنطوقه على جواز تقليد الفقيه
ومفهومه على قبول ما نسبوه الى الائمة بشرط ان لا يركبو من القبائح
و الفواحش مراكب علماء العامة وهو معنى حجية خبر الواحد
العادل .

ومنها الاخبار العلاجية

مثل ما رواه في الوسائل في القضاء في باب وجوه الجمع بين-
الاحاديث المختلفة عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام في حديث
قال فيه قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهمنا
الحق قال فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت
وما رواه في الباب عن علي ابن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله
بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام اخبرني اصحابنا في رواياتهم عن
ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروي بعضهم صلها
في المحمل وروي بعضهم لا تصلها الا على الارض فوقع عليه السلام
موسع عليك باية عملت

وما ذكره الشيخ في الرسائل من رواية غوالي اللثالي المروية
عن العلامة المرفوعة الى زرارة قال قلت يا ابي عنكم الخبران والحديثان
المتعارضان في اييهما تاخذ قال خذ بما اشتهرين اصحابك ودع الشاذ
النادر قلت فانهما معاشه واران قال خذ باعدلهما عندك واوثقهما في
نفسك الى غير ذلك من الروايات المستفادة منها اعتبار اخبار الاحاد

فراجع المطولات

الآن يشك الاستدلال بها على حجية الاخبار الأحاد بأنها اخبار أحاد فانها غير متفقة على لفظ وأعلى معنى فتكون متواترة لفظاً أو معنى

لا وجه للاستدلال بالاخبار وان كانت طوائف كثيرة مع عدم تواترها لفظاً ولا معنأً ولا اجمالاً لما قد عرفت سابقاً من ان الاستدلال في المسئلة بالاخبار منعاً واثباتاً لا يجوز الا بما يكون قطعي الصدور باحد اسبابه من التواتر اللفظي او المعنوي او الاجمالي او الاختلاف بالقرينة او التعاضد بما يوجب العلم بصدوره فيما فرض ذلك اذ لو استدل باخبار الاحاد على حجية اخبار الاحاد لزم الدور المحال فان الاستدلال بهذه الاخبار متوفقة على حجية الاخبار الاحاد فلو كانت حجية اخبار الاحاد متوفقة على الاستدلال بهذه الاخبار لدار وقد تقدم هذا الاشكال بعينه من الماتن في استدلال المانعين باخبار الاحاد على عدم حجية اخبار الاحاد بانه لو استدل باخبار الاحاد على عدم حجية اخبار الاحاد لمنعت عن نفسها ايضاً

والكنه مندفع بأنها وان كانت كذلك الآن متواترة اجمالاً ضرورة انه يعلم اجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام

قد عرفت سابقاً ان التواتر ينقسم الى لفظي ومعنوي و اجمالي واللفظي هو تواتر الخبرين على افظ واحد كعبارة من كنت مولاه فعلى مولاه فان المخبرين جميعاً متفقون على نقل هذا اللفظ وان اختلفوا في نقل

الزائد عليها وربما يكون الالفاظ متفاوتة لكنها مترادفة كنقل بعض المخبرين ان السنور طاهر وبعض آخر الهرة نظيف الثاني تواتر الاخبار على معنى مشترك بين العبارات المختلفة وان كان بعضها بالمفهوم مثل قوله عليه السلام اذا كان الماء قد ركر لم ينجسه شئى و الاجمالى و هو الذى ليس فيه لفظ واحد ولا قدر مشترك متفق فيه يكون مسموعا عن الامام عليه السلام نعم لها قد مشترك انتزاعى من المجموع في- الجملة في مقابل السلب الكلى

اذا عرفت هذا فنقول ان الاخبار التى دلت على اعتبار اخبار الاحاد وان لم تكن متواترة لفظا ولا معنى الا انها متواترة اجمالا بمعنى ان كثرتها توجب القطع بصدور بعضها منهم عليهم السلام وهو كاف حجة على حجية الخبر الواحد في الجملة في قبال نفى حجيته مطلقا

مركز تحقيقات مپویر علوم اسلامی

وقضيته وان كان حجية خبر دل على حجية اخصها مضمونا الا انه يتعدى عنه فيما اذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية وقد دل على حجية ما كان اعم فافهم

قد عرفت ان الاخبار التى تمسكو بها وان لم تكن متواترة لفظا لكنها لسكان تكثرها يحصل لنا العلم اجمالا بصدور واحد من تلك الروايات فلا محيص الا عن الاخذ بما هو الاخص منها مضمونا واضيقها دائرة فانه القدر الجامع بين الكل و لازم ذلك هو الاخذ بالاخبار التى تكون الرواة الواقعة في السلاسل منا الى الامام عليه السلام كلهم عدلا اماميا مؤمونا على الدين والدنيا وهذه الطائفة قليلة جدا لو لم تكن غير موجودة و لكن اذا كان في اخبار الحجة خبر بهذه

المخصوصيات وقد دل على حجية ما هو اعم واوسع كحجية خبر الثقة مطلقاً فتعدى عنه الى ما هو الاعم

قال المصنف في حاشيته على الفرائد والانصاف حصول القطع بضدور واحد مما دل منها على حجية خبر الثقة فنستنتج حجية خبر الثقة وقوله فافهم اشار به الى عدم الحاجة لاثبات حجية خبر الثقة الى هذه التكاليف والاخذ بما هو اخص الكل مضموناً بل الاخبار الدالة على حجية خبر الثقة متواترة معناً وان تكن متواترة لفظاً

في الاجماع على حجية الخبر



فصل في الاجماع على حجية الخبر وتقريره من وجوه احدها دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الاصحاب على الحجة من زماننا الى زمان الشيخ فيكشف رضاه بذلك ويقطع به او من تتبع الاجماع المنقولة على الحجة

اما الاجماع فقد ذكر في تقريره وجوه من الاجماع القولي فهو عبارة عن اتفاق ذوي الاراء وارباب الفتوى على حكم شرعي في- المسئلة الاصولية او في المسئلة الفرعية والاجماع العملي فهو عبارة عن اتفاق العلماء عملاً بل كافة المسلمين على العمل بخبر الواحد في امورهم الشرعية

والسيرة فهي عبارة عن عمل المسلمين بما انهم مسلمون وملتزمون باحكام الشريعة وطريقة العقلاء فهي عبارة عن استمرار عمل العقلاء

بما هم عقلاء على شئى اما الاول فطريق احرازه نارة من تتبع فتاوى الاصحاب على الحجبة من زماننا الى زمان الشيخ فيكشف عن رضا المعصوم عليه السلام بالحكم ويقطع به وتارة من تتبع الاجماع المنقولة بحيث يقطع بتحقيق الاجماع من نضا فر النقل فى نفسه او بضميمة القرائن وقد اشار الى الوجهين شيخنا العلامة على الله مقامه فى فرائده ما هذا لفظه اما الاجماع فتقريره من وجوه

احدها الاجماع على حجبة خبر الواحد فى مقابل السيد واتباعه وطريق تحصيله احد وجهين على سبيل منع الخلوا حدهما تتبع اقوال العلماء من زماننا الى زمان الشيخين فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الامام عليه السلام بالحكم او عن وجود نص معتبر فى المسئلة ولا يعنى بخلاف السيد واتباعه اما لكونهم معلومى النسب كما ذكره الشيخ فى العدة واما للاطلاع على ان ذلك لشبهة حصلت لهم كما ذكره العلامة فى النهاية

ويمكن ان يستفاد من العدة ايضاً واما العدم اعتبار اتفاق الكل فى -
الاجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس

ثانيها تتبع الاجماع المنقولة فى ذلك فمنها ما حكى عن الشيخ رضوان الله عليه فى العدة فى هذا المقام حيث قال وامام اخترته من المذهب و هو ان الخبر الواحد اذا كان وارداً من طريق اصحابنا القائلين بالامامة و كان ذلك مروياً عن النبى صلى الله عليه و اله وسلم او عن احد الائمة عليهم السلام و كان ممن لا يطعن فى روايته ويكون ما يدافى نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا

كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك مرجحاً للعلم كما تقدمت القرائن جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصنيفاتهم و دونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون ثم ساق الكلام الى ان قال وممن نقل الاجماع على حجية اخبار الاحاد السيد الجليل رضى الدين بن طاوس حيث قال في حملة كلام له يطعن فيه على السيد رضى الدين بن طاوس اشتبه عليه ان الشيعة لا يميل باخبار الاحاد في الامور الشرعية و من اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجدوا المسلمين والمرضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح اخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين الى ان قال

و ممن نقل الاجماع ايضا العلامة في النهاية حيث قال ان الاخباريين منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد والاصوليين منهم كابى جعفر الطوسي عمل بها و لم ينكره سوى المرضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ثم قال وممن ادعاه ايضا المحدث المجلسي رضى الله عنه في بعض رسائله حيث ادعى تواتر الاخبار و عمل الشيعة في جميع الاعصار على العمل بخبر الواحد انتهى موضع الحاجة من كلامه

ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى لاختلاف الفتاوى فيما اخذ في اعتباره

من الخصوصيات ومعها لامجال لتحصيل القطع برضاها من تتبعها وهكذا حال تتبع
الاجماع المنقولة

اختلف فتاوى الاصحاب فيما اخذ فى اعتبار الخبر من الخصوصيات
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 متحرزا عن الكذب ومنهم من قال باعتبارها من حيث افادته
الوثوق بالصدور كما هو المحكى عن قدماء الاصحاب

واما بالنظر الى حال الراوى فمنهم من اشترط العدالة فى الراوى
ونسب ذلك فى المعالم الى الاكثر ومنهم من اضاف الى ذلك كون
الراوى ظابطا ومنهم من اشترط كون الخبر مما قبله الاصحاب و
هو المحكى عن المجقق والمحدث البحرانى وربما ينراى من كلمات
القدماء من الاصحاب والرواه على ما حكى عنهم اشترط كون الخبر
ماخوذا على وجه السماع والاجازة من الشيخ دون الوجادة الى غير ذلك
مما نقل عنهم رضوان الله عليهم ومن المعلوم انه مع اختلاف معاقدة الفتوى
فيما اخذ فى اعتبار خبر الواحد لامجال لتحصيل القطع برأى الامام
عليه السلام فاذا كان حال الاجماع المحصل كذلك لم يكن جدوى فى -
الاجماع المنقولة اصلا

اللهم الان يدعى تواطنها على الحجبة فى الجملة وانما الاختلاف فى
الخصوصيات المعتبرة فيها

حاصل الدعوى ان اختلاف الفتاوى فيما اخذ فى اعتبار الخبر من الخصوصيات مما لا يضر بثبوت اصل الحجبة فى الجملة ما دامت الفتاوى مشتركة فى قدر جامع بين الكل فعلى تقدير وجود جامع لتلك القيود يكون مضمونه حجة الاعم فيتم المطلوب نظير ما مرفى الاخبار المتواترة اجمالاً

ولكن دون اثباته خرط القتاد

لانه انما يتم فيما اذا احرز اجماعهم على هذا العنوان اعنى حجبة خبر الواحد فى الجملة فى مقابلة السلب الكلى وكان اختلافهم فى القيود المعتبرة فيها بحيث لو عثر كل طائفة من القائلين على بطلان مذهبه لم يرفع البدع عن حجبة الخبر بالخصوص ولا يتشبه بديل حجبة الفلن المطلق ولكن دون اثباته خرط القتاد

ثانيها دعوى اتفاق العلماء عملاً بل كافة المسلمين على العمل بالخبر الواحد فى امورهم الشرعية كما يظهر من اخذ فتاوى المجتهدين من الناقليين لها

تقرير هذا الاتفاق من العلماء بل كافة المسلمين بان يقال انفقت طريقة السلف والخلف من عصر النبى ص والائمة عليهم السلام الى يومنا هذا على نقل الاحاديث المنقولة بطريق الاحاد وتدوينها فى اصولهم وكتبهم والعمل بها فان المسلمين مع تباعد بلدانهم وشدة حاجاتهم الى تعلم معالم الدين وما جاء به سيد المرسلين (ص) لم يكونوا متمكنين فى مجارى العادات من الحضور فى محضر المعصوم (ع) و اخذها

شاهنا منهم ولم يكن الاخبار الواصلة اليهم متواترة او مخوفة بالقرائن القطعية وقصارى ذلك كون الرواة ثقة عندهم ويشهد على ذلك سيرة المقلدين في زماننا في مراجعتهم الى فتاوى المجتهدين واقتصارهم على اخذها من ناقل موثوق به فيكشف اتفاقهم على ذلك من امضاء الامام عليه السلام ورضائه به

وفيه مضافا الى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول انه لو سلم اتفاقهم على ذلك لم يحرز انهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين او بما هم عقلا ولو لم يلتزموا بدين كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الامور الدينية من الامور العادية

وفيه مضافا الى ما قد تقدم من الاشكال في الاجماع القولي من ان الاختلاف في خصوصيات الفتاوى او معاقدة الاجماعيات المنقولة مانع من حصول الاتفاق على الحجية انه لو سلم اتفاقهم على العمل بخبر الثقة في الامور الشرعية لم يعلم انهم قد اتفقوا على العمل به بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين كي يكون ممضاة بالضرورة جسمامريانه من ان سيرتهم و اتفاقهم على العمل به بما هم متشرعون وملتزمون بمعالم الدين على تقدير تحققها لا ريب في الاعتداد عليها ضرورة كونها كاشفة عن تقرير الشارع ولا مجال لفرض الردع عنها اذ المفروض انهم ملتزمون بشرايع الدين ولا يصدر منهم قول او فعل الا عن رأى رئيسهم ولا يتخطون عن طريقته وعليه فلا يحتاج في حجيتها الى اثبات ردع الشارع عنها بل فرض الردع عنها خلف ولا تصلح الايات والروايات النهائية للردع عنها وحيث لم يحرز عملهم و عمل المسلمين بخبر الثقة في الشرعيات يكون بما هم مسلمون متدينون

بهذا الدين كى يكشف عن رضاء الامام عليه السلام لامكان ان يكون هذا بما هم عقلاء ولولم يلتزموا بدين وعليه يكون هذا الوجه وجهاً مستقلاً فى قبال الوجه الا ترى او بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين فان العقلاء يعملون بخبر الثقة فى عامة امورهم فيكون من صغريات وجه الا ترى و اليه اشار بقوله

فيرجع الى ثالث الوجوه وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوى الأدب
وغيرهم على العمل بخبر الثقة واستمرت الى زماننا

اى فيرجع اتفاق العلماء بل كافة المسلمين الى الوجه الثالث وهو استقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة واستمرت الى زماننا هذا وهو عمدة الوجوه بل عمدة الأدلة التى اقيمت على حجبة خبر الواحد و كل من الاجماع القولى والعمالى من العلماء بل كافة المسلمين مدخولة الابدان العقلاء فهو بنائهم على امر من حيث كونهم عقلاء سواء كانوا متحليين الى ملة ام لا وبنائهم ناش عن عقلم العلمى فى تدبير امورهم لحفظ نظام معاشهم ويشترط فى حجبه امور بعضها راجع الى الامر المردوع عنه من كونه من الامور الشرعية لا من الامور العادية التى لا التزام فيها من الشارع فانه لا يجب عليه الردع فيها وان يكون سيرتهم على خلاف الواقع وبعضها راجع الى اهل السيرة المستمرين عليها وبعضها راجع الى صدور الردع من ناحية الشرع وقد اشار المصنف الى الامر الاول بقوله

ولم يردع عنه نبي ولا وصي نبي ضرورة انه لو كان لا شهر وبان ومن الواضح

أنه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيات أيضاً

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في فرائده ما لفظه الرابع استقرار طريقة العقلاء طرأ على الرجوع الى خبر الثقة في امورهم العادية ومنها الاوامر الجارية من الموالى الى الى العبيد فنقول ان الشارع ان اكتفى بذلك منهم في الاحكام الشرعية فهو والاوجب عليه ردعهم و تنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الاحكام الشرعية كما ردع في مواضع خاصة و حيث لم يردع علم منه رضاه بذلك لان اللازم في باب الاطاعة والمعصية الاخذ بما يعطاة في العرف وترك ما يعدمعصية كذلك انتهى

قال المصنف في حاشيته على الفرائد ما لفظه لا يخفى ان استكشاف رضا الامام عليه السلام بهذه الطريقة انما هو من جهة تقريره وامضائه اياها فلا يلزم احرازه ولا طريق اليه ههنا الا انه لم يردع عنها مع انه لو ارضاه بها وامضاه كان عليه الردع ولوردع لنقل البناء لتوافر الدواعي الى نقله فحيث لا ينقل فلا ردع وهو كاشف عن رضائه وتقريره وامضائه انتهى موضع الحاجة من كلامه

والحاصل انه لم يردع عن السيرة النبي ولا وصي نبي مع علمهم بما جرت سيرتهم و كون علمهم على طريق العادة لا بعلم النبوة والولاية التي آثرهم الله وخصهم به فانهم لم يكونوا مأمورين بالعمل به وعدم الخوف لتقية ونحوها وكيف ولو كان الردع بها لا شتهروا بان ومن الواضح مثل هذه السيرة المستمرة تكشف عن رضا الشارع في الشرعيات

كفاية الظن فى اصول الدين لا الاحكام الشرعية غير ان هذا جواب عن رادعية الايات دون الرويات الوجه الثانى هو ما اشار بقوله

ولو سلم فأنما المتيقن لولائه المنصرف اليه اطلاقها هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره حجة

حاصله ان المتيقن من الايات الناهية لولا المنصرف اليه اطلاقها هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره حجة وهو غير الظن الذى قد استقر سيرة العقلاء على العمل به من لدن آدم (ع) الى زماننا هذا الوجه الثالث هو ما اشار بقوله

لا يكاد يكون الردع بها الا على وجه دارى وذلك لان الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة وهو يتوقف على الردع عنها بها والالكانت مخصصة او مقيدة لها كما لا يخفى

حاصله ان رادعية الايات عن السيرة تتوقف على عدم مخصصة السيرة لها بعمومها او اطلاقها والا فلا تكون الايات رادعة عنها وعدم مخصصة السيرة لها بتوقف على رادعية الايات عنها والافتكون السيرة مخصصة لها على تقدير عمومها او مقيدة لها على تقدير اطلاقها فرادعية الايات تتوقف على رادعية الايات وهذا هو الدور الصريح وبعبارة اخرى ان الردع بتلك الايات يتوقف على وجوب اتباع تلك الايات مطلقا وبقاء عمومها او اطلاقها حتى فى مورد الظن الحاصل من خبر الثقة ووجوب اتباعها كذلك وبقاء عمومها او اطلاقها حتى فى مورد

ان قلت يكفي في الردع الآيات الناهية والروايات المانعة من اتباع غير العلم وناهيك قوله تعالى وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ وقوله تعالى إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

حاصله ان بناء العقلاء وان استقر على العمل بخبر الثقة في امور معاشهم من لدن آدم الى زماننا هذا وعليهم حتى نظام امورهم ولكنه ليس بحجة ما لم يمتصه الشارع ويرض به ويأذن فيه وعدم الردع عنه وان كان مما يكفي في امضائه ولكن الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم تكفي في الردع عنه كما اشار اليه الشيخ ره في رسائله قال ما لفظه ان قلت يكفي في ردعهم يعني العقلاء الآيات المتكاثرة والاخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بماعدا العلم انتهى

قلت لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك

وقد اجاب المصنف عن الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير العمل مثل قوله تعالى وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ وقوله تعالى إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا بوجوه والوجه الاول هو ما اشار بقوله

فانه مضافا الي انها وردت ارشادا الى عدم كفاية الظن في اصول

الدين .

حاصل هذا الوجه ان الآيات الناهية قد وردت ارشادا الى عدم

الظن الحاصل من خبر الثقة يتوقف على ردع تلك الايات عن تلك السيرة المستمرة من لدن آدم الى حين نزول تلك الايات الناهية حتى تكون تلك السيرة غير ممضاه للشارع وان لم تكن الايات رادعة عن تلك السيرة كانت الايات مخصصة على تقدير عمومها ومقيدة على تقدير اطلاقها بالسيرة المستمرة فالردع بتلك الايات يتوقف على وجوب اتباعها مطلقا المتوقف على الردع الحاصل بها وهو دور محال

لا يقال على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة ايضا الاعلى وجه دائر فان اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم الردع بها عنها وهو يتوقف على تخصيصها بها وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها



حاصله انه على من ادعى ان كون الايات رادعة مستلزم للدور لا يكفي فى اعتبار خبر الثقة بالسيرة ايضا الاعلى وجه دائر فان اعتبار خبر الثقة بالسيرة فعلا يتوقف على عدم الردع بتلك الايات عن تلك السيرة وعدم الردع بتلك الايات عن السيرة يتوقف على تخصيص الايات بالسيرة وتخصيص الايات بالسيرة يتوقف على عدم الردع بتلك الايات عن تلك السيرة فعلا يتوقف من تلك السيرة فعلا يتوقف على عدم الردع بتلك الايات عن السيرة يتوقف على وجوب اتباع تلك السيرة المتوقف على عدم ردع تلك الايات عن تلك السيرة وهو دور محال وبعبارة اخرى ان اعتبار خبر الثقة بالسيرة فعلا يتوقف على عدم الردع بالنواهي عن السيرة وعدم الردع بها يتوقف على تخصيص النواهي بالسيرة والتخصيص كذلك يتوقف على عدم الردع بالنواهي

عن السيرة وهو دور محال

فانه يقال انما يكفي في حججته بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما يصلح لردعها كما يكفي في تخصيصها لها ذلك كما لا يخفى

حاصله انه يكفي في اعتبار خبر الثقة وحججه بالسيرة عدم ثبوت الردع عن السيرة لعدم نهوض ما يصلح للردع عنها كما يكفي في تخصيص السيرة للايات عدم ثبوت الردع عن تلك السيرة

والحاصل ان توقف وجوب اتباع السيرة على ثبوت عدم الردع بتلك الايات عنها والعلم بعدم الردع بمنوع وانما القدر المسلم هو توقفه على عدم ثبوت الردع عنها ولو كان في البين ما اشانه الردع ومن المعلوم ان عدم العلم غير العلم بعدم وعدم الاعتبار غير اعتبار عدم

ضرورة ان ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الاطاعة والمعصية وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها مع الموافقة ولو في صورة المخالفة عن الواقع يكون عقلا في الشرع متبعاً مالم ينهض دليل على المنع عن اثباته في الشرعات فافهم وتأمل

حاصل استدلاله على ذلك ان ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الاطاعة والمعصية بالنسبة الى موالي العرفية يكون في الشرع متبعاً عقلا مالم ينهض دليل على المنع حيث ان حكم العقل في طريق الاطاعة قابل للمنع وليس كحكمه في اصل وجوب الطاعة فانه ليس قابلاً للمنع

ومن المعلوم ان الشارع لم يخترع طريقاً مغايراً لطريقة التي تسلكه العقلاء في مقام احراز او امره وان كان قد ردع عن بعض الطرق كالقياس الا انه لم يثبت الردع من الشارع في خبر الثقة فافهم وتامل لعله اشار الى ما هو الظاهر من كلامه قدس سره في الحاشية من ان خبر الثقة حجة متبعية ولو قيل بسقوط كل من السيرة والاطلاق من الاعتبار بسبب دوران الامر بين ردعها به وتقييده بها وذلك لاستصحاب حجتيه الثابتة قبل نزول الایقین قد تم الجزء الاول من شرح المجلد الثاني من كتاب نهاية المأمول في شرح كفاية الاصول واسئل الله تعالى من فضله العليم ان يوفقني لبقية الاجزاء كما وفقني للجزء الاول وان يجعله مطبوعاً لطبع الفضلاء والمحصلين والعلماء المشتغلين والصلوة على محمد وآله اشرف الاولين

وكان الفراق من طبعه في شهر رجب المرجب من سنة ١٣٩٥
في مطبعة الاسلام - بقم

مركز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی