

لِحَاشِيَةٍ

عَلَى

كَيْفَايَةِ الْأَصُولِ

لِلْأَصُولِيِّ الْمُحَقِّقِ وَالْعَلَامَةِ الْبَكِيں الْمُبْدِقِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ السَّيِّدِ بْنِ أَبِي الرَّزْزِ

الشَّهِيدِ بِسَاطِرِ الْعُلَمَاءِ

١٢٩٦-١٣٨٢ هـ ق

مِنْ أَعَاظِمِ تَلَامِذَةِ الْأَخْوَانِ الرَّسَائِنِ

الْمَجْمُوعَةُ الرَّابِعَةُ

الْأَمَارَاتُ وَالْحَجَجُ

لِلْجَائِشَةِ

عَلَى

كَيْفَايَةِ الْأَصُولِ

لِلْأَصُولِيِّ الْمُحَقِّقِ وَالْعَلَامَةِ الْكَبِيرِ الْمَلَقِّ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ السَّلْطَانِ الْبَايِ الْأَوَّلِيِّ

الشَّهِيدِ بِسُلْطَانِ الْعُلَمَاءِ

١٢٩٦-١٣٨٢ هـ ق

مِنْ أَعَاظِمِ تَلَامِذَةِ الْأَخْوَندَارِ السَّانِي

الْمُجْتَمِعِ الْوَلَدِيِّ

الامارات والحجج



حاشية سلطان العلماء على كفاية الأصول / ج ٤

الطبعة الثانية

١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م



للطباعة المحدودة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين

وبعد فهذه حاشية قد علقته على المجلد الثانى من كفاية الاصول فى الادلة العقلية والشرعية لاستادنا العلامة آية الله الخراسانى قدس (قوله او بمقلديه) اقول (ربما يقال باشتراك الاصول والامارات بين المجتهد والمقلد غاية الامر ان المجتهد لما كان متمكناً من تعيين مفاد الادلة و مجارى الاصول بمآلها من الشروط دون غيره ينوب فى ذلك عن المقلد انتهى) والتحقيق اختصاصها بالمجتهد ولاحظ للمقلد فيها كما هو ظاهر كلام الاستاد (بيبانه) ان الشك العارض للمقلد فى الحكم الشرعى اما مقيد بالشك المستمر الى ما بعد الفحص بدعوى كون لزوم الفحص ارتكازياً فى الاذهان منزلاً منزلة القرينة المتصلة اللفظية فيكون المقيد بالبقاء موضوعاً للاصول العملية العقلية لا مجرد حدوث الشك و من البين ان البقاء عين الوجود الاول وليس كالعوارض المتأخرة عن الموضوع فمتى حدث الشك للمقلد و شك فى بقاءه الى ما بعد الفحص عن الامارة كى يكون مجرى للاصل او ارتفاعه بالفحص كى لا يكون مجرى الاصل كان هذا من باب الشبهة الموضوعية ولا يصح التمسك بالعمومات كقوله (٤) (لا تنقض اليقين بالشك) لهذا الفرد المشكوك فى موضوعيته (واما تقييد الشك بما بعد الفحص فى الاصول العقلية كإصالة البرائة والتخيير ظاهر اذ لا يبان لا ينطبق على مجرد الشك البدوى المنتفى بالفحص بالضرورة (واما ان يكون الشك بمجرد حدوثه موضوعاً للاصول اللفظية فلا شك ان الظهور فيها ليس حجة قبل الفحص ولا يحصل العلم بعدم الامارة للمجتهد غالباً كى يحرز ان ذلك الشك الطارى للمقلد هو الشك الباقي فيكون مشمولاً للعمومات و ربما ياتى تمسك المجتهد على نفى الفحص الزائد بادلة نفى السر والجرح فقصارى ما يحصل للمجتهد بعد الفحص والبحث و اعمان النظر فى مفاد الادلة هو الظن بالحكم الشرعى و هو حجة للمقلد ولم يقيم

دليل شرعى على نيابة المجتهد عن المقلد لا فى مقدار الفحص و لا فى تعيين مقدار الادلة فاذن يكون المجتهد هو الذى ينتهى الى اعلل من الاصول بعد اليأس عن الدليل لا المقلد هذا كله فى الاصول (و اما فى الامارات المعتبرة من باب الظن الخاص كخبر الواحد فلو فرض ان المقلد من ذوى العلم قد عثر على خبر فى حكم من الاحكام بحيث يصدق انه نهض عنده رواية عن النقات مسلسلة عن الامام عم كى يكون مشدولا لحظاب (صدق العادل) و كان عاجزاً عن الفحص اللازم فلامحالة يكون عهدته على المجتهد فالكلال فيه هو الكلال فى الاصول ولو فرض ان له مكنة على الفحص و كان عاجزاً عن الترجيح والتخير رجع امره الى المجتهد فالذى يقوم عنده خبر العادل و يصدق عليه انه جائه خبران متعارضان و يكون مخاطباً بالاخذ بالمرجحات او التخير هو المجتهد لا المقلد نعم ربما يتفق لواحد انه يشك فى كونه مجتهداً او مقلداً او لمقلدانه لم يدر تكليفه ولم يجد من ينقل فتوى مجتده فلا جرم ان ضرورة العقل داعية له الى العمل بالظن فيما اذا لم يمكن الاحتياط او الى البرائة او التخير العقلى عند الدوران بين المحذوران لكن هذا لا ينهض وجهاً للمتعين فى عنوان المكلف بعد اختصاص الاصول الاربعة الشرعية والامارات المعتبرة بالمجتهد التى يبحث عنها فى الاصول (نقل و تعقيب) قد استشكل المحشى قد فى نهاية درايته بان المحذور عدم ارتباط حكم المقلد به فلا يتصور فى حقه تصديق عملى و جرى عملى ولا نقض عملى و ابقاء عملى فمن يتعنون بعنوان الموضوع ليس له تصديق عملى ليخاطب به ومن له تصديق عملى لا ينطبق عليه العنوان لى توجه اليه التكليف انتهى) و يمكن الجواب بان الشك واليقين الحاصل للمقلد هو الموضوع للاصول الشرعية ولا عبرة بما يحصل للمجتهد من الشك واليقين فيما اذا كان التكليف مختصاً بالمقلد كالتكاليف المختصة بالنسوان مثلاً و رجوع المقلد الى المجتهد انما يكون فى خصوص عدم قيام الامارة على خلاف الاصل والمقلد عاجز عن الاطلاع على ذلك و ظن المجتهد او قطعه بالعدم طريق شرعى للمقلد على عدم الامارة واقعا وغب ذا فالتابع هو ما استقل به عقله من البرائة او الاحتياط على خلاف ما ادى اليه نظر

مجتهد حسب ما صرح به الاستاد فى مبحث الاجتهاد و كذا اليقين السابق والشك اللاحق فى حكم الاستصحاب هو الموضوع المحكم المماثل المجمول من قبل الشارع (والاشكال) بعدم اليقين للمقلد بحدوث الحكم فى الشبهات الحكمية غالباً كى يشمل خطاب لانتقاض اليقين بالشك (مدفوع) بان حدوث الحكم بعلم او علمى للمجتهد يكون طريقاً شرعياً للمقلد لحدوثه واقعا نظير ما اذا اخبر العادل بحدوثه سابقاً فالشك ثابت للمقلد بالوجدان واليقين بالطريق الشرعى والمفروض ان اليقين فى موضوع الاستصحاب طريق محض بالنسبة الى الواقع لا انه اخذ موضوعاً للمحكم المماثل كما ان ظن المجتهد او قطعه طريق محض للمقلد لم يعتبر على نحو الموضوعية على ما هو التحقيق فى حجية فتوى المجتهد للمقلد (ويمكن ان يقال ان لكل من التعميم الى المقلد او التخصيص وجه بناء على الطريقة لوضوح ان حكم المقلد متفرع على حصول الظن للمجتهد و يكون متأخراً عنه رتبة اذالظن موضوع له و ان كان مأخوذاً على نحو الطريقة وح او كان البحث عن الامارات والاصول بالنظر الى قيامها عند المجتهد و حصول الظنون النوعية او الشك واليقين له فى مجارى الاصول كانت المباحث المعقدة كك مختصة بالمجتهد ولو كان البحث بالظن الى الشك واليقين الموضوع للاصول والاجزم ان البحث عنها يعم المقلد لظهور ان دائرة سعة الحكم وضيقة تدور مدار سعة الموضوع وضيقة المفروض ان الموضوع هو الشك واليقين الحاصل لكل مكلف وان يقين المجتهد وظنه طريق محض لثبوت الموضوع وكذا قيام الامارات عند المجتهد طريق الثبوت حكمها للمقلد (نعم بناء على موضوعية ظن المجتهد لاشك ان البحث عنها مختص بالمجتهد و كيفما كان الامر فى التخصيص والتعميم سهل لايهمنا النقض والابرار فيه انما المهم ما اشرنا اليه من طريقة فتوى المجتهد لحكم المقلد و يظهر الثمرة فى مسألة البقاء على رأى المجتهد الميت نظراً الى جعل الحكم المماثل من ناحية الشارع على الشك الحاصل للمقلد فى الاصول الشرعية بمعونة طريقة ظن المجتهد فى احراز عدم الامارة و طريقة يقينه بحدوث الحكم فى الشبهات الحكمية او لم يكن يقين للمقلد من البين ان الموضوع هو الشك

واليقين الشرعى باق للمقلد بعد موت المجتهد فانز لا مانع من استصحاب الحكم
المماثل فى الاصول الشرعية والامر فى الامارات اوضح بعد البناء على كون فتوى
المجتهد طريقا ثانيا خيرا المادل عند المقلد فما كان ثابتا للمقلد بمعونة قيام الخبر
من الحجية او وجوب التصديق قبل موت المجتهد كان باقيا بعده وهذه مسئلة
مهمة معركة الاراء وسينجلى وجه الحق فى محله انشاء الله (و هل للمجتهد ان يفتى
على طبق الاصول العقلية او الشرعية ولو مع عدم الشك الفعلى للمقلد او على طبق
دوى الامارات بان هذا الفعل حرام و ذلك حلال مع القول بمجرد جعل الحجية وهذه
ايضا مسئلة اخرى وستقف على حقيقة فى مبحثه (قوله فاما ان يحصل له القطع به او لا)
اقول الملاك فى الحصر العقلى و هو الدوران بين النفى والاثبات انما يتم فيما اذا
كان المنفى قسما ينتهى اليه القسمة و ينقطع عليه سواء كان المثبت قسما ينقطع
القسمة عليه ام لا بل كان مقسما يستأنف منه قسمة اخرى وهكذا فى الثالثة والرابعة
الى ان ينتهى القسمة وينقطع على المنفى فانز ينحصر الاقسام فى المثبات والمنفيات
ويكون الحصر عقليا لان المفروض كون المنفى قسما ينقطع عليه والمثبت وان وقع
عقسما فى القسمة الثانية لكنها منه حصرية بين النفى والاثبات ومن المعلوم انه لا واسطة
بين النفى والاثبات وهذا بخلاف ما اذا لم ينقطع القسمة على المنفى وهكذا فانه ليس
الحصر فيه عقليا كان يقال الاشياء الموجودة فى البيت لا تخلص اما ان يكون كاسا
ام لا والثانى اما ان يكون سراجا ام لا والثالث اما ان يكون فراشا ام لا وهكذا
الى ان تنتهى القسمة الى كل ما هو موجود فى البيت ولا كك الامر فى القسمة المنحصرة
بين المنفى والمثبت بحيث يكون المنفى قسما ينتهى اليه القسمة لا مقسما يستأنف
عنه القسمة ثانيا لوضوح ان الحصر عقلى بينهما و ان استأنف القسمة من المثبت
فانها قسمة اخرى دائرة ايضا بين النفى والاثبات فهى ايضا حصر عقلى كما يقال فى المواد
الثلاث (الماهية بالنسبة الى الوجود والعدم اما ثابت احدهما بالضرورة ام لا والثانى
ممكنا والاو اما ضرورى الوجود ام لا والاو واجب الوجود والثانى ممكنا الوجود اذا تدهد
ذلك) فنقول التقسيم الى القطع والظن والشك حصر عقلى لانه اما هناك رجحان فى

واحد من طرفى النقيض ام لا والثانى هو الشك والاول امارجحان مانع عن النقيض
 ام والثانى هو الظن والاول هو التطع ومن البين انه لا يتأتى الحصر العقلى
 الى المباحث المذكور بحيث تنطبق على هذه الثلاثة لمانيه عليه الاستاد من لزوم
 مخدور التداخل فى الاحكام (بيانه ان البحث ليس مقصوداً على الظن الشخصى بل
 عنه وعن الظن النوعى المجامع مع الشك ولا جامع ذاتى بين الظن الشخصى و
 النوعى كى يجعل لها مبحثاً واحداً يبحث فيه عن احكامهما فلا بد من جعل كل
 واحد منهما فى مبحث لكيلا يتداخل الاقسام فى الاحكام فبدخول الظن النوعى
 فيها خرج الحصر عن كونه حصراً عقلياً الى الحصر الاستقرائى وتزائد الاقسام و
 يجعل المباحث ثلاثة تداخل الاقسام فى الاحكام ومقصود الاستاد من العدول الى
 ما افاده فى ذيل كلامه ليس الحصر الحقيقى بل المراد هو الحصر الاستقرائى صونا
 عن التداخل (واما وجه ما افاده فى صدر كلامه من تشنية الاقسام على نحو الحصر
 العقلى فانما يستبين من التعميم والتخصيص اما التعميم فلان القطع بالحكم يعم القطع
 بالحكم الواقعى والظاهرى المجموع فى مورد الامارات والاصول واما تخصيصه
 بالحكم العقلى بمعنى كونه بحيث لو علم به لصار حتمياً منجزاً فلان القطع بالحكم
 الانشائى لا يجب اتبائه عقلاً فالقطع بالحكم الشرعى العقلى قسم واحد وان كان
 البحث عن ثبوته فى مورد الامارات والاصول بحثاً عن الصغرى ومع عدم القطع
 بالحكم الشرعى العقلى يكون المرجع هو حكم العقل فان حصل ظن مع تمامية
 مقدمات دليل الانسداد فهو حجة وهذا لا يكون داخلاً فى القطع وان كان حجة
 قطعاً لكنه تعليقى يمكن المنع عنه شرعاً بخلاف القطع بالحكم الشرعى فانه حجة
 بالذات وان لم يكن ظن كذلك فالمرجع هى الاصول العقائية وكلاهما قسم واحد
 والحصر عقلى اذا لمكلف الملفت اما قاطع بالحكم الشرعى ام لا والثانى مورد
 حكم العقل ولكن انحصاره فى الظن الانسدادى والاصول العملية حصر استقرائى و
 هنا اباحت كثيرة ولا ينبغي تضييع الوقت بالاطناب فى هذا المقال مع ضيق المجال
 فان امامنا مباحث مهمة تشغلنا عن ذلك (قوله لا شبهة فى وجوب العمل على وفق

(القطع) اقول القطع صفة نفسانية من مقولة الكيف لدهاهية و وجود و وجوده عين مرأنيته و كاشفيته عن المرئى و لضرورة عدم نحقق المرأة بلامرئى لامحيص من وجود المرئى بالفعل بحيث لا ينفك عن المرأة الفعلية و ايس ذا الا الصرة الحاصلة الحاضرة لدى القاطع و هى المحسوسه بالذات فى عالم الخيال او المعقولة بالذات فى عالم العقل و الامور الخارجة عن العالمين معلومة بالعرض و قد ينفك القطع عن المقطوع بالعرض و يقع الخطاء و لا كك الامر فى المعلوم بالذات فمادام القطع يكون موجوداً يكون المقطوع بالذات موجوداً ثم ان قضية مرأنية القطع للخارج كون نظر القاطع و احاطه متوجهاً الى الخارج و يكون المرئى بالذات مابه ينظر الى الخارج فالقطع مرأة محض و الصورة الحاصلة آلة بهايظر الى الخارج و العلم بالنتيجة و ان كان يحصل من العلم بالضررى و العلم بالكبرى واقعا و فى نفس الامر اذا الصورة المكسوبة التى هى النتيجة معاولة للمصورتين الكاسيتين حسبما هو قضية السخية اللازمة بين المعلوم و العلة لكن العلمين لمكان كونهما مرأتين للخارج كان الحد الاوسط و الاكبر بنفسهما واقعين فى القياس لا بوصف كونها معلومين و اللمية و الانية تدوران مدار عالية الاوسط المنتيجة و معلوليته لهما (اذا تمهد ذلك ظهر ان وجوب العمل على طبق القطع عقلا هو وجوب العمل على طبق المقطوع فمهما كان نتيجة القياس المركوز فى ذهن القاطع هو حسن فعل او قبحه او الوجوب او الحرمة كان حكم العقل هو لزوم الاتيان بذلك الفعل فى الخارج بلا التفات الى القطع المتعلق به و متى كان نتيجة القياس المركوز تنجز التكليف كان لازمه الحكم باستحقاق المدح و الثواب او الذم و العقاب بلا التفات الى القطع بل يكون التنجز وصفا للتكليف الفعلى بما هو و هذا كله خاصية مرأنية القطع و لا يتخلع عن هذا الشأن الا اذا وقع الملحوظ بالاستقلال الى القطع فى النظرة الثانية و ح امكن جعله موضوعا لحكم من الاحكام و لا يمكن ذلك فى النظرة الاولى ضرورة ان وجود صفة القطع فى عالم النفس انما يتحصل بصيرورته مرأة لما هو فى خارج النفس كى ينعكس فيه صورة مطابقة للخارج المعلوم بالعرض و تكون مابه ينظر الى الخارج و المرأنية عين

وجود القطع و مع عدم توجه الى الخارج لم يتحصل هناك صورة حاصلة لدى النفس فلا يتحقق حقيقة المرئية التي عين وجود القطع وعند تحققها فكل حكم صدر من العقل فهو حكم للخارج المعلوم بالعرض لا للمعلوم بالذات و لا لصفة القطع كما هو قضية فناء المرأة في المرئي مع انحفاظ الاثنية الواقعية بينهما ففى نفس الامر و هذه خاصية المرئية و بها تمتار عن اتحاد الماهية مع الوجود اذ هى هو فى مراتب الواقع باسرها كما هو شان المساهية الا بالشرط الا متممين تبعين ما فى جميع مراتب الكون (قوله و صريح الوجدان به شاهد و حاكم) اقول قد تقدم قدامك ان القطع لدى القاطع فى النظرة الاولى مرأة محض و الملحظ متوجه الى الخارج و يمتنع تتوجيه الحكم الى القطع فى تلك النظرة فضلا عن كونه وجدانياً فمركز حكم العقل انما هو القطع الملحوظ بالاستقلال اما ابتداء من ناحية العقل المستقل او من القاطع فى النظرة الثانية و مهم ما توجه اليه الملحظ بالاستقلال خرج عن كونه مرأة و يكون الحاضر عند الحكم نفس ماهية القطع معرأة عن الوجود الحقيقى الذى كان عين المرئية و الماهية الحاضرة لديه وجود ذهنى للقطع الحقيقى و تكون تلك الماهية ما بها ينظر الى القطع الحقيقى كما هو الشأن فى سائر الصفات الوجدانية فانها كالموجودات الخارجية لها وجود حقيقى محمول عليها بالحمل الشايع و به يبرز ما فى كون ذاتها من الآثار المرغوبة عنها ولها وجود ذهنى به يحصل ماهياتها فى عالم الذهن و هى محمولات عليها بالحمل الاولى ولا خبر هناك من الآثار المرتبة على الوجود الحقيقى الا ترى ان الشيع والروى يكرران موجودين بوجودهما الحقيقى للشعبان والريان بخلاف تصورهما فى حالة الجوع والعطش فان ماهيتهما معرأة عن الوجود الحقيقى حاضرة فى عالم الذهن و الحاصل ان القطع حين كونه ملحوظا بالاستقلال يمتلخ عنه المراتية التى هى عين وجوده الحقيقى ويبقى هناك نفس ماهيته التى هى بالحمل الاولى لكنه يكون ما به ينظر الى ذلك القطع الحقيقى الموجود بالحمل الشايع (اذا تمهد ذلك فنقول عند ارتسام ماهية القطع فى عالم العقل تحصل لديه الموضوع

فأذن يتسنى للعقل الحكم عليه (فتارة يجعله موضوعا للمحسن و يحكم بان العمل على وفقه حسن اذا المفروض انكشاف الواقع على ما هو عليه لدى القاطع و مع وجود المصلحة المازمة فى المقطوع فلا مجاله يكون العمل على طبق القطع حسنا فهذا معنى وجوب العمل على وفقه اذ شأن العقل النظرى الادراك و شأن العقل العملى البحث والازام (واخرى) يجعله العقل موضوعا لاستحقاق العقاب والثواب فيما اذا كان متعلق القطع تنجز التكليف و يحكم العقل بان مخالفة القطع توجب استحقاق العقوبة والحكم باللزوم والاستحقاق وجدانى ضرورى اوضح انكشاف الواقع على ما هو عليه بلا ستره ولا حجاب بخلاف الظنون الشخصية والنوعية فانها لمكان السترة فيها تمس الحاجة الى اقامة البرهان على حجيتها المنتج للمقطع بالحجية الذى هو حجة بالذات فسلالة حجية الامارات منتهية الى القطع والقطع حجة بذاته و لزوم الجرى على طبقه ضرورى غنى عن البرهان

(قوله لعدم جعل تاليفى حقيقة بين الشئى و لوازمه) اقول قد عرفت ان المرأئية عين وجود القطع والوجود عارض للماهية لا كمعرض العارض المتأخر رتبة عن المعروض بل هو عروض فى ظرف التخيلية والتجريد ولا يتخلل الجمل التأليفى بين الماهية والوجود اذ هو ثبوتها لا ثبوت شئى لها فاذن لا يتخلل الجمل التأليفى بين ماهية القطع و مرأئيته اصلا و ليست المرأئية التى هى عين وجود القطع من اللوازم اذ هى متأخرة عن المازومات عروضاً اما فى الخارج كحرارة النار او فى الذهن كالكلية لمفهوم الانسان او فى مرتبة ماهية المازوم مع قطع النظر عن الوجودين كالزوجية للاربعة بل المراد من اللوازم هو الحجية للمقطع و كونه منجزاً للواقع و اما عدم تخلل الجمل التكوينى التاليفى بين الشئى و لازمه فلو اوضح ثبوته له بالضرورة الذاتية و الضرورة تدفع الحاجة الى العلة و الامكان مناط الحاجة فالجمل يتعلق الى نفس الشئى اولاً و بالذات ثم ينسب الى لازمه بالعرض بتمع جعل المازوم بسيطاً و قد اشبعنا الكلام فيه فى مبحث مقدمة الواجب فى تأسيس الاصل (و اما عدم تعاقب الجمل التشريعى فلا بد لبياناه من تقديم مقدمة و هى انا قد اسمعناك

ان ما هو الحاضر لدى العقل المستقل او عند عقل القاطع فى النظرة الثانية هى ماهية القطع المرأة عن الوجود المرأتى والقطع بوجوده الحقيقى المرأتى هو الذى يكون موجوداً للقاطع فى النظرة الاولى و فانياً فى المرأتى الخارجى و ومتلواً بلونه والحكم كله للمرأتى ولا حكم له مادام كونه مرأة لهو القطع المفهومى الحاضر لدى العقل (تارة يجعل ما به ينظر الى ذلك القطع الحقيقى فيصير القطع الحقيقى ما به ينظر فاذا ينسنى للعقل ان يحكم عليه بلزوم الاتباع وبكونه حجة منجزاً للمواقع وهذا القطع المنظور فيه تمام الموضوع لحكم العقل) واخرى يجعل ماهية القطع ما به ينظر الى الخارج المكشوف بالقطع الحقيقى فتكون ما به ينظر الى القطع الحقيقى من حيث هى مرأة للخارج كالمراأتين المحسوستين المتقابلتين وانت تنظر فى احدهما وهى مقابلة للآخرى المنطبعة فيها صورة فى الصورة فلك ان تنظر الى فى الصورة فالمرأة المقابلة لوجهك مرأة للمرأة و لك ان تنظر الى المرأة المنطبعة فى مرآتك من حيث انها جسم صيقلى ذو طول و عرض كذا فاذا يتحصل هناك قضيتان موضوع واحدة منهما نفس الواقع فيرجع ايجاب متابعة القطع شرعاً الى جعل حكم مماثل لنفس الموضوع الواقعى كما هو شان المراقبة المحضة فيلزم اجتماع المثلين على تقدير الاصابة و اعتقاداً على تقدير الخطاء اذا المفروض انكشاف الواقع لدى القاطع و عدم احتمال الخطاء مضافا الى انه يلزم كون البعث ثانياً لقوا اذ لو لم ينجع البعث المقطوع فى نفس القاطع كان الثانى كالاول لديه والمفروض صدور الثانى من الأمر بداعى البعث لا بداعى التاكيد و الا لم يلزم محذور اجتماع المثلين لا فى الواقع و لا فى نظر القاطع و ليس هناك ملاك آخر واسم بطره عليه عنوان آخر كما هو المفروض فى محل البحث (ولئن نوقش فى لزوم محذور اجتماع المثلين فى الطلب الانشائى نظراً الى كونه من الامور الاعتبارية فلاشك فى لزومه فى مبادئه من الحب والارادة و قد فرغنا عن تحقيق ذلك كله فى مبحث اجتماع الامر والنهى) و اما الكلام فى القضية الثانية اعنى وجوب اتباع القطع شرعاً فمن المعلوم انه ليس وجوباً بنفسه يستتبع استحقاق العقوبة على مخالفته.

علاوة على تبعات الواقع اذا المقصود منه تسجيل الواقع و تشييته على المكلف فهذا وجوب شرعى طريقى كوجوب تصديق العادل و يكون الدائى على انشاءه تنجيز الواقع وحيث ان طريقية القطع ذاتية له فحجيته و تنجيذه المواقع لازمة له لا تنفك منه بتاتا فلا يمكن تطرق الجعل اليها اصلا فانشاء وجوب الاتباع من ناحية المولى عبث الا ان يكون بداعى الارشاد الى حكم العقل (و ربما يقال كما فى الدرر بلزوم محذور التسلسل لان الامر بمتابعة هذا القطع لا يوجب التنجيز بوجوده الواقعى بل لا بد فيه من العلم و هذا العلم ايض كالمسابق يحتاج فى التنجيز الى الامر و هكذا مضافا الى انه لو فرضنا امكان التسلسل لا يمكن تنجيز القطع لعدم الانتهاء الى ما لا يكون محتاجا الى الجعل انتهى) و فيه مانعنا عليه من ان الامر بمتابعته انما لتشبيات الواقع و تنجيذه وليس وجوبا نفسيا مماثلا للواقع كى يحتاج تنجيذه الى امر آخر مضافا الى انه لا معنى لمتابعه القطع الثانى المتعلق بالقطع الاول اذ ليس القطع السابق من سنخ عمل الجوارح كى يجب بوجوب متابعة القطع اللاحق والمفروض ان الموضوع هو القطع لا الواقع و قد مر آفا ان محذور توجيه وجوب المتابعة الى الواقع بتوسيط القطع المراتى هو اجتماع المشئين اذ التكليف الثانى كالأول من سنخ واحد و ليس احدهما نفسيا والآخر طريقيا لاتحاد الموضوع حسب الفرض فلا يلزم التسلسل فى كلتا المرحلتين اصلا نعم لو كان وجوب متابعة القطع وجوبا نفسيا كما ربما يترأى من عبارة الفصول فى مبحث التقليد لكان للزوم التسلسل وجه ولا يندفع محذور التسلسل بجعل القضية طبيعية اذ انما يجدى فيما اذا تحصل من مجرد ترتيب المحمول على الموضوع فرد لعنوان الموضوع لا فيما اذا ترقف على امر آخر كمتعلق القطع بوجوب المتابعة ثانيا كى يشمل الحكم (توضيحه) ان قول المتكلم كل خبرى صادق (لاشك انه يشمل كل ما كان من الاخبار موجودة قبل النطق بهذا الكلام انما الاشكال فى شموله لنفسه و هو لزوم محذور كون الحكم موضوعا لنفسه اذ انكم متأخر طبعاً عن موضوعه ولا ثبوت له فى مرتبة موضوعه فكيف يشمل قوله كل خبرى هذا الخبر المتحصل بثبوت الحكم

(واجب عن الاشكال بان هذه قضية طبيعية فلا مانع من شمولها لنفسها اذ المفروض انه يتحصل من مجرد الحكم بالصدق فى هذه القضية فرد آخر يصدق عليه مفهوم الخبر فيشماه الحكم بالصدق المترتب على نفس طبيعة الخبر الماحوظ من حيث هو خبر ولا حاجة الى لحاظ الافراد و لو اجمالا كى يمتنع لحاظ المحمول فى مرتبة لحاظ الموضوع و من البين ان هذا الجواب لا ينسحب فيما نحن فيه لوضوح انه بمجرد انشاء وجوب متابعة القطع لا يتحصل هناك وجوب آخر كى يشمله ذلك الانشاء بل لابد من تعاقب القطع بذلك الوجوب كى يتعاقب به وجوب المتابعة ثانيا فيكون تعدد الوجوب بتعدد القطع فى الخارج فاذا تكون القضية حقيقية لا طبيعية بمعنى انه كلما فرض حصول القطع فى الخارج حصل هناك وجوب آخر وهكذا الى ما لا يتناهى ولا كك الامر فى الطبيعية اذ لا يحصل منها الافرد واحد يزيد على الافراد المتناهية فلا يازم التسلسل وهذا التسلسل وان لم يكن باطلا بمعونة برهان التطبيق ونحوه لان الانشاءات المتسلسلة من سنخ الاعتبارات الغير المتأصلة و ليست من سنخ الموجودات المترتبة فى سلسلة العالم والمعلومات كى ينهض على بطلانها برهان التطبيق لكنه لا يخلوا عن المحذور الذى نبه عليه فى الدرر من عدم امكان تنجز القطع لعدم الانتهاء الى ما لا يكون محتاجا الى الجمل و من هنا توجه النظر فيما فى نهاية الدراية (قال مضافا الى انه لو فرضت القضية الطبيعية لعمت نفسها ايضا من دون لزوم التسلسل انتهى) و فيه ما نبهنا عليه من كون القضية حقيقية و لازمها التسلسل حسبما اوضحنا سبيله (ايقاظ) يمكن اعتبار الامر بالطاعة فى قوله تعالى اطيعوا) على نحو القضية الطبيعية لكيلا يازم التسلسل نظراً الى انه يحدث بمجرد الامر بالطاعة فرد آخر من الامر بالطاعة بلا حاجة الى تحقق شئى آخر فى الخارج كى يازم تكثير الاوامر الى ما لا يتناهى فاذا لا حيز فى كون الامر بالطاعة امراً موابوا نفسيا لكن الاشكال فى كون الاوامر الشرعية من سنخ الطبيعية الصرفة من دون لحاظ الخارج لما حققنا فى مبحث الامر بالطبايع ان الملاحظ فيها متوجه الى الخارج فيكون بمنزلة القضايا الحقيقية فمهما كان الامر

بالاطاعة امرأ مولاي قسماً لزم من تحقق فرد منه حدوث امر آخر و هكذا الى ان ينسلسل والمندور فيه لزوم استحقاق عقوبات متعددة بمجرد ترك واحد من المأمور به (لا يقال ينقطع هذه الاوامر باتيان المكلف فعلاً واحداً و هو ما امر به اولاً او انقضاء زمانه و عدم الاتيان به في وقته فتكون لتلك الاوامر اطاعة واحدة تستتبع عقوبات منكثرة (لأننا نقول قضية كونها اوامر نفسية عدم التداخل فيما يستتبعها من التبعات و ان كان يحصل موافقتها باتيان المأمور به بالامر الاولى و كذا مخالفتها بتركه و نظير ذلك ما لو تفران يضلى الصلوة الواجبة في المسجد مثلاً فانه مع الاتيان بها فيه يحصل امتثال و يترك الصلوة يستحق عقوبتين و باتيانها في غير المسجد يستحق عقوبة واحدة فلو تعلق نذر آخر بالمندور بان يقول نذرت ان اضلى تلك الصلوة المندورة بالجماعة فلا شك انه يتعدد الوجوبات المستتبعة لتعدد المأمورات والعقوبات مع وضوح تحقق امتثال الجميع باتيان الصلوة الواجبة في المسجد جماعة و مما ذكرنا ظهر النظر في ما في الدرر (قال في مقام الجواب عن التسلسل ما هذا لفظه (اما الاول فلانه لا يوجد من الامر الا انشاء امر واحد متعلق بطبيعة اطاعة والقضية الطبيعية تشمل الافراد المحققة بها فلا بأس بانحلال الامر المتعلق بالطبيعة الواحدة الى اوامر غير متناهية لانتهائها الى ايجاد واحد مضافاً الى انقطاع هذه الاوامر باتيان المكلف فعلاً واحداً و هو ما امر به اولاً او انقضاء زمان ذلك الفعل انتهى) و فيه خلط بين القضية الطبيعية والحقيقية وقد عرفت الفرق بينهما ونبهنا على ان الانتهاء الى ايجاد واحد هو الاساس في لزوم التسلسل في الانشاءات لوضوح امتناع التسلسل في المنشئات الخارجية المتعددة بتعدد الانشاءات في الخارج على نحو القضية الخارجية ضرورة انقطاع تلك الانشاءات على تقدير تعددها وتعلق الانشاء بكل واحد منها بحيالها واما بتصور التسلسل فيها على نحو الحقيقية بان ينحل انشاء واحد الى انشاءات غير متناهية حسيماً او ضحناً سبيله وسيمر عليك انشاء الله بيان المراد من القضية الطبيعية في مبحث حجية الخبر الواحد عند تعرض الاستاد لذلك (قوله مع انه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطم و حقيقة في ضرورة الاصابة

اقول قد تقدم قدامك ان المرکز المحكم المولى المتعلق بالقطع تارة يكون هو الواقع بمعونة رأيية القطع له و اخرى نفس القطع (اما امتناع صدور المنع المولى بالنسبة الى الواقع فلزوم التضاد فى صورة الاصابة اذا المراد من المنع ليس مجرد رفع الحكم الواقعى كى يقال انه يلزم الخلف لا محذور التضاد بل المراد جعل ما ينافى الحكم الواقعى و هو الترخيص فى فعل الحرام وفى ترك الواجب ومن المعلوم ان الترخيص ضد المحكم الواقعى فيلزم التضاد فى صورة الاصابة واقعاً وفى صورة الخطاء اعتقاداً اذا القاطع يرى الواقع فلا يصدق ضده فيمتنع ترتيب الاثر عليه لئلا يقطع (واما امتناع صدور المنع المولى بالنسبة الى حكم العقل بلزوم متابعة القطع فلرجوعه الى نفي اللازم اعنى الحجية عن الملزوم لوضوح ان حكم العقل بلزوم الاتباع ناش عن كون القطع حجة بذاته ومن البين ان اللازم لا يرتفع بمجرد انشاء النفي الشرعى فاذن يكون النفي التشريعى مضاداً مع اللزوم العقلى واقعاً فلا يتصور الخطاء فى حكم العقل باللزوم لمكان كون القطع تمام الموضوع لهنا الحكم (قوله وان كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة) اقول قد يكون المصلحة فى الفعل ملزمة ولكن الوجوب انشائى نظراً الى عدم استعداد المكلفين لتوجيه الخطاب الفعلى اليهم فربما يقتضى مصلحة التسهيل عدم البعث فى برهة من الزمان و ليس هناك مفسدة فى الفعل اصلاً كى يقع الكسر والانكسار فى مقام الجعل فح لا غرر فى التفكير بين المثوبة والعقوبة وان موافقته توجب استحقاق المثوبة لا العقوبة (وهم ودفع) ربما يتوهم قياس النهى عن اتباع القطع على النهى فى صورة الانسداد مع ان الظن مطم و لو عن القياس فى هذه الصورة يجب اتباعه لولا النهى (واجاب عنه الاستاد بان النهى عنه لا يكون الاحكاماً ظاهرياً لا ينافى الحكم الواقعى لو خالفه و التفاوت انحفاظ مرتبتى الواقع والظاهر مع الظن لبقاء السترة بخلاف القطع لانكشف الواقع تمام الانكشاف انتهى ملحظاً) (واورد عليه فى الدرر بان المعدة ملاحظة المقطوع والمظنون فان تعلق كل من القطع والظن بالحكم الفعلى فلا يعقل المنع اما فى حال القطع فواضح و اما فى حال الظن فلان المنع عن العمل

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

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

(واما الثانى وهو كون المقطوع مركزاً للمحرمة لانفس الفعل فلا امتناع حصول العلم للمكلف بتملك الحرمة و عدم امكان بلوغها الى مرتبة التنجز كى يحكم العقل بلزوم الامتثال و يلزم من حصول العلم خروج الفاطع عن كونه قاطعاً بحرمة الفعل بعينه ولازمه انتفاء الموضوع للمحكم الثانوى المترتب على المقطوع (بيان الملازمة انه

لاشك ان عنوان المقطوع فى طول الواقع بمعنى ان الواقع المفروغ عن كونه
 ذا حكم يصير متعلقا للمقاطع الذى القاطع و ان لم يصادف الواقع و يكون متعلق
 قطعه هو الواقع لا المقطوع و ح يتوقف تصديق القاطع الحرمة المرتبة على الفعل المقطوع
 على تصور الموضوع لوضوح ان التصديق بالحكم فرع تصور الموضوع فلو فرض تصور
 الموضوع وحصل التصديق له بتلك الحرمة المتعلقة بالمقطوع لزم انتفاء قطعة بالحرمة
 الواقعية فاذا انتفى الموضوع لتلك الحرمة لان المفروض ان القطع بالواقع كان موضوعا
 لتلك الحرمة و بانتفاء القطع به ينتفى الحكم هذا بيان الملازمة (و اما بطلان
 التالى فلملزوم عدم حصول غرض الامر او انتفاء الموضوع اذ مع عدم علم المكلف
 بتلك الحرمة لا تباع الى مرتبة التنجز فلا يحصل الانزجار للمكلف الذى هو
 الغرض من النهى المولى و مع فرض علمه بها ينتفى الحكم بانتفاء الموضوع و
 هذا المحذور انما يخفى بما اذا اخذ القطع بالحكم موضوعاً لا القطع بالموضوع
 و سيأتى توضيحه فى ذيل المبحث (ولا يذهب عليك انه لا يلزم فى هذه الصورة
 اجتماع الضدين اذ المفروض ثبوت الجهل بالواقع مع عدم مصادفة القطع للمواقع
 كما فى الاصول الشرعية و تغاير الرتبة كاف فى ارتفاع محذور التضاد حسبما يأتى
 مما نه فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى (ثم على تقدير امكان جعل الحرمة
 على المقطوع فهل يقع الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة فى مقام الجعل
 كى يكون الحكم على طبق الغالب منهما و لازمه كونه الحكم واحداً واقماً و
 ربما لا يبقى ملاك للحرمة المتعلقة بالمقطوع بقاءً فاذا يكون ثبوت الحرمة على
 المقطوع على فرض امكانها على نحو الموجبة الجزئية (الجواب) نعم يمكن ذلك
 نظراً الى ان التجرى المنطبق على المقطوع لا اقتضاء و هناك مقتضى آخر للحرمة
 وربما لا يقاوم المقتضى لحكم آخر فى نظر الحاكم (و اما الثالث و هو كون متعلق
 الحرمة هو الفعل المتجرى به فللزوم امتناع العلم بالتكليف كما مر بيانه فيما اذا
 اريد من التجرى الطفيان بالمعنى الخاص المنطبق على المقطوع الغير المصادف
 للمواقع و ان اريد به مطلق الطفيان الجامع بين التجرى والعصيان فلا يلزم المحذور

المدكور اذ هو منتزع من ظهور سوء السريرة و لو بالعزم على المعصية ولا ينتزع من فعل الحرام او ترك الواجب كى يكون فى طول الواقع حسبما يأتى بيانه و لكنه مبنى على امكان التفات المكلف الى الجامع وسياق التكلّم فيه عند تعرض الاستاد (و هل يلزم محذور التضاد فى هذه الصورة) قلنا نعم لوضوح شمول الاطلاق للمحاطى لهذا العنوان الجامع (تلخيص) و قد تلخص مما ذكرنا انه لا يخالو اما ان يؤخذ قيد فى الموضوع لا ينطبق الا على حالة الغفلة عن السواق بحيث يكون السترة باقية فلازمه عدم لزوم محذور التضاد الا انه لا يخالو عن محذور امتناع العلم بالتكليف الثانوى وان يؤخذ قيد فيه لا يكون مانعاً عن سريان المحاظ ولا يكون السترة باقية فلازمه اجتماع الضدين فستنتج من ذلك كله لزوم صرف الظواهر الفالة على حرمة الفعل المتجرى به عن ظاهرها على تقدير ظهورها فيها اللهم الا ان يقال يحتمل ان يكون فى الواقع عنوان يكون فى طول الواقع بحيث يمتنع سريان المحاظ اليه فى مقام جعل الحكم الواقعى مع فرض امكان التفات القاطع اليه كما فى الشك والظن مثلاً و هذا شق ثالث و مع احتماله يصح التمسك بتلك الظواهر على تقدير ظهورها فى حرمة الفعل المتجرى به نظراً الى عدم اشتراط احرار القابلية لشمول العمومات والاطلاقات حسبما حقق فى محله هذا كله على القوي بالقيح القاعلى (و اما التكمال فى الابحاث على القوي بالقيح الفعلى ففى طى شرح كلمات الاستاد (قوله الحق انه يوجب له شهادة الوجدان) اقول الاستناد الى الوجدان مبنى على كون الحسن والقيح داخلين فى الوجدانيات التى هى قسم من اقسام البرهان الستة وربما يترأى من عبارة المحشى فى نهاية دوايته انكار ذلك واستند الى ما فى كتب الحكمة والميوان حيث انهم اخرجوا الحسن والقيح من الاقسام الستة وادخلوها فى المشهورات (قال فى شرح المطالع المشهورات وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة عموم اعتراف الناس بها اما لمصلحة عامة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او بسبب رقة كقولنا مساواة الفقراء محمودة او حمية كقولنا كشف العورة مذموم او بسبب عادات وشرائع وآداب كقولنا شكر المنعم واجب وريما تشبه بالاشارات والفرق بينهما انه لو قدر انه

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

غرض العامة و طباعهم و عدمها و متعلق المدح و الذم فى مجارى العقول والعادات ولا نزاع فى ذلك انتهى كلامه، وهذا الجواب كما ترى مبنى على كونها من المشهورات و فسئ كلماته الآتية ايضاً شهادة على ذلك و كذا - فى - كلمات صاحب المواقف و غيرهما من هؤلاء الجماعة فراجع (فالقول بدخولها فى المشهورات هدم لاساس التحسين والتقييح العقلين (قوله بمجرد سوء سريرية او حسنها) اقول اختلاف الناس فى حسن السريرة و سوءها يعود الى اختلاف الطينة كما نطق به الاخبار المستفيضة لو لم تكن متواترة و ليست الطينة جارية على الطاعة او المعصية وانما هى على نحو الاعداد لا على نحو العملية والايجاب فان المخلوق من طينة العليين يصدر عنه الافعال الجميلة باختياره كما ان المخلوق من طينة السجين يصدر عنه الافعال القبيحة باختياره و المخلوق من الطينتين يأتى بما يلائمهما بالاختيار و المتخايق بسوء السريرة لا يستتبع عقاباً ولا بعداً عن حضرته تعالى ما لم يصدر عنه سيئة فانه مع ما عليه من سوء السريرة متمكن من فعل الطاعة بمعونة المجاهدات الشرعية و يترقى فى الدرجات العالية ازيد من المتخلاق بالطينة الحسنة كما هو مفاد (قوله ٤ افضل الاعمال احمضها) وانما يستحق العقوبة على تقصيره بالاختيار و اما اثبات حقيقة الاختيار فقد فرغنا فى مبحث الطلب و الارادة (قوله ضرورة ان القطع بالحسن او القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات) اقول لاريب ان الافعال بوجوداتها الحقيقية هى التى تختلف بحسب الآثار خيراً و شراً و متفاوت بحسب المنافع والمضار والمصالح والمفاسد كما و كيفاً الا ترى ان الضرب والا بلام يوجب الوجع فى البدن و يورث الحزن والفم فى النفس وان الاعطاء والاهداء يورث الفرح والسرور الرافع للسقام والهم و من البين ان القطع مرأة بـوجوده الحقيقى لتلك الافعال بما فيها من المزايا والخواص و حقيقة المرأية ليست الا مجرد انكشاف المرئى بما فى كمونه من الآثار و تكون صفة الكاشفية فى طول المكشوف ولازمها عدم تغير المكشوف عما هو عليه من الحسن والقبح بمجرد تعلق القطع بهما والا لزم انقلاب المرأة الى مرتبة المرئى و صيرورة المرأة مرئياً والقطع مقطوعاً هـ ممثلاً

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

(لا يقال قد يؤخذ القطع تمام الموضوع او جزؤه كما لو فرضنا ان المقطوع البولية نجس فاذن يمكن ان يكون القطع دخيلاً فى الجهة المقبحة التى هى ملاك وجوب الاجتناب) لاننا نقول انما الكلام فى القطع الطريقى المحض ضرورة انه فيما اذا كان تمام الموضوع امتنع الخطاء فلا معنى للتجربى فيه و فيما هو جزء الموضوع و وقع الخطاء فى الجزء الآخر لم يكن جزء الموضوع لان المفروض انه لم يصادف الواقع و لم يتعلق به لكى يكون جزء للموضوع اذ الجزء هو القطع المتعلق بالواقع و مع عدم كونه جزء لم يكن دخيلاً فى قرب الاثر الشرعى فاذن لا يوجب تغيير الواقع عما هو عليه فهو كالمقطع الطريقى المحض الذى لم يؤخذ جزء للموضوع و مما ذكرنا ظهر ان القطع لا يصير ملاكاً للمحبوبة والمبغوضة ضرورة انهما تدوران مدار الجهات المحسنة والمقبحة الكامنة فى الافعال الخارجية و قد عرفت عدم تغيرها بمجرد تعلق القطع بها (قوله لا يكون اختيارياً) اقول وجه عدم كون المقطوع بما هو مقطوع غير اختيارى ظاهر لعدم كونه مسبوقاً بمبادئ الاختيار من التصور فضلاً عن التصديق والجزم لكن الالتفات اليه ممكن الا انه لا يصدق المكلف بكون هذا العنوان حرماً فاذن يمتنع وصول هذا الحكم الى مرتبة التنجز فيما اذا اخذ القطع بالجرمة موضوعاً لها حسبما مر بيانه سابقاً (ثم ان الاستاذ زاد فى تعليقه على الافرائد بما هذا الفظه بل لا يكون اختيارياً اصلاً اذا كان التجربى او الانقياد بمخالفة القطع بمصداق للواجب او الحرام او موافقته انتهى) و اورد عليه المحشى فى نهاية در ايت (قال ان الحركة لا تتخلو عن كونهها اما بقسر القاسر او بالطبع او بالارادة وشرب هذا المايح الشخصى المشار اليه بالاشارة الحسية ليس معمولاً لقسر القاسر و لا للطبع قطعاً بل معمول للارادة غاية الامر ان تعلق الارادة

الشخصية بهذا المايح الحسى بواسطة اعتقاد انه الخمر و تخلفه لا يوجب كون هذا الشرب الشخصى بلا ارادة انتهى) وفيه (ان الجر كات الناشئة من العضلات هى التى تكون اختيارية سواء كانت منشاء لتحقيق شرب الخمر او شرب الماء و كونها اختيارية لا يلزم كون شرب الماء اختياريا لوضوح ان الحركة سنخ من الوجود ليست داخلية تحت مقولة من المقولات بخلاف شرب الماء الحاصل منها (و الحاصل انه مهما كانت الافعال الناشئة من حركات العضلات مسبوقة بمبادئها من التصور والتصديق بما هى عليه من العنوان الخاص كانت متصفة بالاختيار و من البين ان شرب الماء بهذا العنوان الخاص لم يكن مسبوقا بمبادئ الاختيار فلم يقع بالاختيار و شرب الخمر المسبوق بالمبادئ لم يقع فى الخارج فما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع و متعلق الارادة شرب كلى يمتنع الاشارة الحسية اليه و ان كان مضافا الى الصورة الشخصية (وقال قى ذيل كلامه و بالجمله الشوق الكلى الى شرب الخمر يتخصص بشرب هذا المايح الخاص بواسطة اعتقاد انه الخمر والخطأ فى التطبيق لا يخرج هذا الشرب عن كونه اراديا انتهى) و فيه انه يمتنع تحقيق شرب الخمر المتخصصة بالخصوصيات من الرائحة واللون والطعم بوجود شرب الماء المبائن لها ماهية ووجوداً و بالعكس و كون احدا العنوانين اختياريا لا يوجب كون الآخر اختياريا (و اما حديث الخطأ فى التطبيق فانما ينسحب فيما اذا تعلق القصد اصالة بالعام و اعتقد انطباقه على خاص خطأ فتطبيقه على هذا الخاص خطأ لا يوجب عدم وقوع العام اختياريا ضرورة كونه وجوداً للعام لا مبائنا له فهذا هو الخطأ فى التطبيق ومن البين ان العام هنا ليس متعلقا للقصد تبعاً فضلاً عن الاصاله و سينجلى وجهه من ذى قبل ان شاء الله (و دعوى ان كل عنوان يكون ملتقفا اليه حال ايجاد مو كان بحيث يقدر على تركه يصير اختياريا وان لم يكن مورداً للغرض الاصلى مثلاً لو شرب الخمر مع العلم بكونه خمر لا لانه خمر بل لانه مايح بارد يصح ان يعاقب عليه لانه شرب الخمر اختيارياً و ان لم يكن كونه حمراً داعياً و محرراً له على الشرب لانه يكفى فى كون شرب الخمر اختياريا صلاحية كون الخمرية

رادعا له و كونه قادراً على تركه و نظير هذا محقق فيما نحن فيه بالنسبة الى
الجامع فان من شرب مايعا باعقاداته خمر يعلم بان هذا مصداق لشرب المايح و
يقدر على تركه فكيف يحكم بعدم كون شرب المايح اختياريا له (ممنوعة) ضرورة
ان الجامع طبيعة مهمة موجودة بعين وجود الخاص كما هو شأن الكلّي الطبيعي
بالنسبة الى وجود الفرد و يكون مقصوداً بعين تعاق القصد بالخاص و ليس هناك
ارادتان واحدة متعلقة بالخاص و اخرى متعلقة بالجامع وهذا بخلاف ما اذا تعلق
الارادة بالاصالة الى الجامع فانه ينشأ منها ارادة اخرى بالخاص كي يتخصص الجامع
في مرحلة اليجاد بالحصّة الخاصة و ناهيك في ذلك قول العلامة الطوسي قده في
التجريد (قال والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها و جزئيات تلك
الحركة تتبع تخيلات و ارادات جزئية انتهى) مراده انه ينبعث من الارادة الكلية
المنبعثة من تصور المسافة الممتدة ارادات جزئية متعلقة بكل واحد من اجزاء
المسافة اذ تحقق الكلّي بها يستدعي ارادات جزئية و لا تكفي تلك الارادة الكلية
اذا الكلّي مالم يتشخص لم يوجد و لا كذلك الامر في الارادة المتعلقة بالجزئي فانه
ليس هناك الا ارادة واحدة متعلقة به وان صح نسبتها الى الكلّي الموجود فيه نظراً
الى كونه لا بشرط المتحد مع الحصص و الجزئيات و ليس في مجرد الالتفات و
القدرة المتساوية النسبة كفاية في اختيارية الفعل بل لابد من تأثير الارادة فيه و
المفروض ان الارادة صارت مؤثرة في صدور الخاص خاصة فظهر من ذلك كله انه
لا يصير العام المتحقق في ضمن خاص مقصوداً و اختيارياً بمجرد قصد خاص آخر
قصد بخصوصيته فلا يصير شرب المايح المتحقق في ضمن شرب الماء اختيارياً بمجرد
قصد شرب الخمر فلا يكون شرب المايح بما هو عام منطبق على الخاصين اختيارياً
بل يصح نسبة الارادة اليه بما هو طبيعة مهمة غير منطبقة الا على شرب الخمر
الذي لم يقع في الخارج و قد عرفت ان مجرد صحة هذه النسبة غير كافية في
الاختيارية (و قياس ما نحن فيه بالمثل المضروب قياس مع الفارق لان كونه مايعا
بارداً ان كان داعياً واقفاً في ناحية العلة الغذائية فمن الجين انه علة لانبعثات الارادة

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

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

الاستاد من كون بعض مبادئ العزم يكون وجوده غالباً بالاختيار للممكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب عليه من سوء العاقبة) و هذا الممكن هو ملاك الاختيار نعم ربما لا يخطر بباله خلاف ما اختلج فى خياله كى ينمقد الاعتقاد عن ملاك الاختيار و هذا هو الحاحل القاصر المعذور عند العقل و يحسب انه يحسن صنعا فلا ينطبق عليه عنوان التجرى اصلاً (و أما دعوى استلزام ترتب العقابين نظراً الى ان العزم والفعل مقولتين متبائنتين (فقيه) انهما من مظاهر النفس وظهور النفس فى مظاهر القوى الباطنة والظاهرية ليس على نحو الاتحاد والحلول كى يلزم التجافى عن مقام تجرده الذاتى فمع كونها متبائنتات ماهية و وجوداً و اثرأ تكون مظاهر النفس و لا ينشأ وحدة النفس فى ظهوره عند نزوله فى هذه المنازل فظهور النفس بالتجربى و الطفيلان من بدوان اعتقاد الاعتقاد والعزم على السوء الى صدور العمل ظهور واحد لا يثنى ولا يمتد بتعدد المجالى والمظاهر حسبما حقق فى علم آخر و لا فرق فى ذلك بين التجربى والعصيان كما يشهد عليه الوجدان فما فى نهاية الدراية بعيد عن الصواب (وقد فرع فى صدر كلامه على كون الحسن والقبح من القضايا المشهورة عدم كون العزم على الظلم ظلاماً اذ ليس مخلاً بالنظام ولا ذا مفسدة نوعية توجب تطابق آراء العقلاء على قبحه) و قد سبق منا هدم بنيانه فلا وجه للتفريع (قوله فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم) اقول هذا قول صاحب الفصول و هو مبنى على وقوع التزاحم بين الجهات الواقعية والظاهرية ويكون الحكم على طبق اقويهما فلنجعل الكلام اولاً فى الحكم العقلى بالحسن والقبح وهل يمكن التزاحم و الكسر والانكسار بين الجهات المحسنة والمقبيحة الواقعية و الظاهرية (فنقول العنوان الثانوى اما عنوان المقطوعة او التجربى او هتك حرمة المولى (اما الاول فقد تقدم قدامك ان القطع مرأة محض متلون بلون المرئى و يمتنع ان يكون جهة مغيرة للواقع و يكون الواقع باقياً على ما هو عليه من الحسن والقبح و لا ينقلب عنه بطر وعنوان المقطوع عليه قط (واما الثانى فلمكان كونه منتزعا عن المقطوع الغير المصادف للواقع و لم يتعلق به القصد و الارادة فلا يتصف بالحسن والقبح

كى يقع الكسر و الانكسار بين الجهتين (و اما الثالث فان كان الهتك متعلقا للغرض بالاصالة بحيث يصدر منه الفعل بداعى هتك حرمة المولى فلا محالة انه يتعلق به الالتفات والقصد وح امكن دعوى الكسر والانكسار بين الجهة الواقعية و الظاهرية لكنه غالباً لا يتعلق به الغرض بل غلبة الشهوة او الشقوة داعية للمتمردين طاعة المولى فالغالب فى العصاة عدم تعلق اغراضهم بهتك حرمة المولى كيف وقد نطق لسان حالهم بانه غلبت علينا شقوتنا و اما المنكرون للمصانع فالهتك منتف عندهم بانتفاء الموضوع فمهما حصل عنوان الهتك قهراً بمعونة قصد عنوان آخر لم يكن اختياريًا فلا يقع الكسر والانكسار بين الجهتين نعم هنا عنوان آخر وهو العصيان يكون ملتقنا اليه ومتعلقا لغرض العصاة دائما و يتصف بالمقبح عند العقل و يتحقق بالعزم على المعصية و لو لم يصادف الواقع و لمكان تعلق القصد بعنوانه العام صح كونه مركزاً للمقبح و ان وقع الخطا فى التطبيق الا انه يمتنع وقوع الكسر والانكسار بين الجهتين مثلا اذا اشتبه عليه نبي بكافر فحسب انه ذلك الكافر و تجرى و لم يقتله لم يسقط عنه الدم و اللوم لوضوح عدم صدور ترك قتل النبي من علم واختيار كى يحكم العقل بحسنه حتى يكون مانعا عن طرو عنوان العصيان اذا الاحسان لا يجامع العصيان فهذا معنون بالعصيان لا بالاحسان فلم يقع الكسر و الانكسار بين الجهتين لعدم جهة محسنة مزاحمة لجهة مقبحة فى البين هذا تمام الكلام فى قبح الفعل المتجرى به و قد عرفت انه لا ينقلب الى الحسن قط (وهل يقع الكسر و الانكسار بين الحكم الشرعى او بين مبادئه من المصلحة والمفسدة والجب و البغض و الارادة و الكراهة فاليك بيانه) قد اسمعناك آنفا و سابقا ان العناوين المنطبقة على الفعل المتجرى به ليست قابلة لتعلق الحكم العقلى بقبحه ولا للحكم الشرعى بحرمته لعدم صدورهما بالاختيار باجمعهما الاعنوان العصيان وهو المركز للمقبح العقلى خاصة لكنه يمتنع تعلق الحرمة الشرعية به و اوبالملازمة للزوم التسلسل على القول باتحاد زمان النهي والعصيان واما على القول بتغاير زمانهما كما هو الحق عندنا فلا يازم التسلسل اذ زمان العصيان يكون وعاء سقوط النهي

الاولى فلا يعقل تعلق النهى ثانياً بالعصيان بعد مضى زمان النهى و سقوط النهى وهذا بخلاف باب الطاعة فانه يمكن اتحاد زمان الامر والامتناع فى القضايا الحقيقية و قد سبق بيانه فى مبحث الواجب التعليقى و مع اتحاد الزمانين و فرض كون الامر بالطاعة مولوياً بمعونة الملازمة يلزم التسلسل و قد مر بيانه فى هذا المبحث (والوجه فى امتناع تعلق الحرمة الشرعية بعنوان العصيان على قولنا هو ان العصيان يتأخر زماناً عن زمان المنهى و سقوط نهيه فلا يمكن تعلق النهى المولوى ثانياً عليه بمعونة الملازمة و على كلا التقديرين يمتنع تعلق الحرمة الشرعية المولوية لا ابتداءً ولا بالملازمة فيكون الحكم محضاً فى القبح العقلى المستلزم لاستحقاق العقوبة عقلاً وليس هناك حرمة مولوية اصلاً كى تنقلب الى حكم آخر بوقوع الكسر و الانكسار مضافاً الى ان اعمال جهة المولوية بانشاء الحرمة على عنوان المعصية انما يجب بقاعدة اللطف فيما اذا لم يستقل العقل باستحقاق العقوبة بالتعرض للمعصية و حصول المتوبة بالتجنب عن المخالفة و معه لا ملاك لا اعمال جهة المولوية بتاتا والمفروض استقلال العقل بذلك فاذا لا مجال لانشاء الحرمة على الفعل المتجرى به المعلنون بعنوان المعصية هذا كله فى الحكم والحرمة (و اما وقوع الكسر و الانكسار فى مبادئها من المصلحة و المفسدة و الحب والبغض فالتحقق عدمه و قد فرغنا عنه فى مبحث اجتماع الامر والنهى والمعقول من الكراهة فى المبدء الا على هى الكراهة التشريعية وهى مفقودة هنا اذ هى غير منفكة عن الحرمة المولوية و عدمها يكشف عن عدمها بطريق الان فظهر من جميع ما ذكرنا عدم التزام و عدم الانقلاب لافى حكم العقل ولا فى حكم الشرع وانه ليس فى التجزى ولا فى المعصية الحقيقية الا معصية واحدة وهى غير مقتضية الالعقاب واحداً او فرض تعدد العصيان هنالك فلا محالة يتعدد العقاب ولو صار شديداً ضرورة تعدد المسبب بتعدد السبب ولا معنى للتداخل بمعنى سيورة العقابين عقاباً واحداً اذ وحدة المسبب اعنى العقاب الواحد تكشف بطريق الان عن وحدة السبب اعنى كون المعصية واحدة مع ان المفروض تعدد المعصية عند المصادفة كما هو ظاهر المحكى من كلام صاحب الفصول (حيث قل ان التجزى

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

العلم بجنس التكليف و الالتزام يكفى فى تنجز التكليف و ان لم يعلم فصله كما
 سيأتى فى العلم الاجمالى فيقال فى المثال انه قد تعلق علمه بحرمة شرب المايح على
 انه خمر فبالنسبة الى كونه خمرأ اخطأ علمه و بالنسبة الى الحرمة لم يخطأ و
 صادف الواقع لانه كان مغصوباً فيكون قد فعل محرماً و يعاقب عليه و ان لم يعاقب
 على خصوص الغصبة لعدم تعلق العلم بهابل يعاقب على القدر المشترك بين الخمرية
 والغصبة فلو فرض ان عقاب الغصب اشد يعاقب عقاب الخمر اى عقاب مقدار شرب
 الخمر و لو انعكس الامر و كان عقاب الخمر اشد يعاقب عقاب الغصب لان المفروض
 انه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه و فى الصورة الاولى انما يعاقب عقاب شرب الخمر
 مع انه لم يشرب الخمر من جهة ان عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو المتقين الاقل و
 المنفى عنه هو العقاب الزائد الذى يقتضيه الغصب انتهى كلامه () و فيه ان القصد
 لم يتعلق بالجامع بما هو جامع بين الخمر والغصب بل تعلق بخصوص شرب الخمر
 و ان كان يصح نسبه الى الجامع المتحقق فيه على نحو الهمال و هذا القدر من
 الاستناد لا يكفى لوقوع الجامع بالاختيار و قد مر بيانه سابقا فلا يستحق العقاب
 على الجامع و لا على خصوص شرب الخمر نعم العصيان حاصل بالتصدد و الاختيار
 كما هو الشأن فى مطلق التجرى و العقل حاكم باستحقاق العقوبة عليه و السبب
 واحد فالمسبب واحد و لا معنى للتدخل فيهما و لو فرض تعلق
 القصد بالجامع بالاصالة فلا بد من القول باستحقاق عقاب الغصب اذا المفروض انطباقه
 على الغصب و وقع الخطأ فى التطبيق و نظير ذلك ما اذا تخيل العاصى ان ما يصدر
 عنه من المعصية حقيقة العقوبة و الواقع على خلافه فان العقل حاكم باستحقاق
 العقوبة الشديدة لانه اقتحم فيها باختياره (تميم) قد سبق فى التجرى على القول
 بكونه قبيحاً فاعلياً ان المقطوع لو كان مر كزاً للحرمة امتنع حصول العلم للمكلف
 بملك الحرمة فلا يذهب عليك ان هذا المحذور لا ينسحب فى بعض الصور (بيانه
 ان قطع المتجرى تارة يتعلق بالموضوع و اخرى بالحكم و الاول كان يقطع بان
 هذا المايح خمر مع كونه ماء واقما و الثانى كان يقطع بان شرب التتن حرام مع

كونه مباحا واقما وكذا في موضوع الوجوب ووجوبه (فان جمل مقطوع الخمرية بقيد كون القطع به غير مصادف للمواقع كى ينطبق على التجري خاصة موضوعا للمحرمة لزم المحذور المذكور اذا القاطع لا يرى خطأ قطعه فيمتنع علمه بهذا الخطاب و اما اذا جعل الجامع بين الصواب والخطاء موضوعا للمحرمة فلا يلزم المحذور المذكور اذلا مانع من التفاوت القاطع بالحكمة المخمر الى هذا الخطاب و ان مقطوع الخمر حرام من حيث هو مقطوع سواء طابق الواقع ام لا غاية الامر بتخييل ان قطعه مطابق للمواقع قد اجتمع فيه حرمتان و لا يلزم محذور اجتماع المثلين اذ النسبة بين المواقع وهذا العنوان عموم من وجه ويتأكد الحكم فى مادة الاجتماع و هو الذى يكون القطع مطابقا للمواقع و قطع المتجرى مادة الافتراق واقما وان تخيله مادة الاجتماع و لكن المحذور فيه عدم صلاحيته هذا الخطاب لانبعث القاطع بتاتا اذا القاطع يرى مصادفة قطعه للمواقع دائما وان الخطاب الواقعى متوجه اليه و من البين انه كاف لانبعث القاطع و ليس لاعمال جهة المولوية فى الحرمة على المقطوع ملاك اصلا اذا الملاك للتحريم المولوى جمل الداعى للمكاف لانزجاره عن المبعوض و مع عدم انزجاره عن التحريم الواقع فى نظر القاطع لا جدوى فى التحريم الثانوى و قد اشار الاستاد الى هذا المحذور فى حاشية على الفرائد و قد جعل المحذور فى قرارات بعض الاعلام اجتماع المثلين فى نظر القاطع (قال بل المانع هو لزوم اجتماع المثلين فى نظر العالم دائما انتهى موضع الحاجة) وفيه ان نظرا القاطع و غيره سيلان فى الالتفات الى مكان مادة الافتراق لهذا الخطاب غاية الامر بتخييل القاطع ان مقطوعه مادة الاجتماع دائما وليس فيه محذور لزوم اجتماع المثلين وانما يرد ذلك فيما اذا لم يكن فى نظر القاطع لذلك الخطاب مادة الافتراق اصلا هذا كله فى القطع المتعلق بالموضوع واما القطع المتعلق بالحكم فلنأخذ فيه فلامحالة يكون مأخوذاً فى نفس ذلك الحكم اذا المفروض عدم الحرمة مثلا لشرب التتن فى الواقع فلا معنى لاخذ عنوان الجامع فى هذه الصورة فهذا القطع يكون غير مصادف للمواقع دائما لكنه خال عن محذور الدور والخاف حسيما ياتى

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

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

مشيته كما هو كذلك فى باب الاطاعة والمعصية فظهر من جميع ما ذكرنا ان القائل باستحقاق العقوبة على التجزى لا يدعى ان العلم فى باب المعصية اعم من غير المصادف بل يرجع فى دعوته الى الوجدان ويكفيه شاهد أو دليل (نقل وتعقيب) (قال فى الدرر) ان قلت كيف يمكن ان تكون الارادة اختيارية والمعتبر فى اختيارية الشيئ ان يكون مسبوقا بها فلموا التزمنا فى لارادة كونها اختيارية لزم التسلسل (قلت انما يلزم التسلسل لو قلنا بانحصار سبب الارادة فى الارادة ولا نقول به بل تدعى انها قد توجد بالجهة الموجودة فى المتعلق اعنى المراد و قد توجه بالجهة الموجودة فى نفسها فيكفى فى تحققها احد الامرين و ما كان من قبيل الاول لا يحتاج الى ارادة اخرى و ما كان من قبيل الثانى حاله حال ساير الافعال التى يقصد ها الفاعل بملاحظة الجهة الموجودة فيه ثم قال فى ذيل كلامه (والدليل على ان الارادة قد تتحقق لمصلحة فى نفسها هو الوجدان لانا نرى امكان ان يقصد الانسان البقاء فى المكان الخاص عشرة ايام بملاحظة ان صحة الصوم والصلوة التامة تتوقف على قصد المذكور مع العلم بعدم كون هذا الاثر مترتباً على نفس البقاء واقعا انتهى) وقد سبق منه مثل هذا الكلام فى مبحث مدلول الامر مع ما فيه من النظر انما الاشكال هنا فى عدم نهوض الجواب المذكور لعلاج محذور التسلسل اذ الكلام هنا فى اشتراط اختيارية الشيئ بكونه مسبوقا بالاختيار و مناط اختيارية الفعل الخارجى بالسبق بالارادة بخلاف الارادة فانها اضطرارية اذ لو كانت اختيارية لزم كونها مسبوقه ب لارادة فننقل الكلام فى الارادة فان كانت اختيارية لزم كونها مسبوقه بالارادة فيلزم التسلسل فثبت ان الارادة اضطرارية فلنأخذ ان نسئل عن الارادة التى فى نفسها مصلحة هل مناط كونها اختيارية سبقها بالارادة فالجواب نعم لان المفروض ان حالها حال ساير الافعال الاختيارية ثم نسئل عن ارادة هذه الارادة فان كان مناط اختياريتها السابق بالارادة لزم التسلسل فلا بد من الالتزام بكون ارادة هذه الارادة اضطرارية فثبت المطلوب والتجشم فى تصوير صيرورة واحدة من الارادات اختيارية لا ينهض دفعا لمحذور التسلسل مضافا الى ان الكلام فى تعيين مركز القبح فى التجزى و انه لو كان العزم لزم كون مركز القبح امراً غير اختيارى لعدم كون

العزم والارادة اختياريا للزوم التسلسل و من البين ان تصوير اختيارية واحدة من الارادات لا يجدى لعموم اختيارية العزم والارادة الصادرة من كل من يصدر منه التجرى بالعزم على المعصية كما لا يخفى (قوله وفى كل منهما يؤخذ طورا بـما هو كاشف) اقول قد مرور انك ان القطع من مقولة الكيف له ماهية وجود ووجوده عين مراتبه للمخارج و عين توريته للعموم بالذات وبالعرض و من البين ان الوجود زائد على الماهية والحاكم فى مقام الجعل عند تصور القطع تارة يتصور ماهية القطع الخارجى و انه صفة خاصة متميزة فى نفسها عن سائر الكيقات النفسانية وعن الظن والشك كما هو الشأن فى كل ماهية متميزة فى نفسها عن الاخرى و يجعله موضوعا او جزئه لحكم من الاحكام و اخرى يلاحظه من حيث وجوده الذى هو عين مراتبه للمعلوم بالعرض و كونه نورا مظهرا لغيره و اضافة اشرافية اليه و هى المراد من الاضافة لا لاضافة المفهومية اذ هى خارجة عن ماهية القطع وعن وجوده عارضة عليه وهذا التقسيم لا غبار عليه وربما يترأى من المحشى فى نهاية درايته الاشكال فى اعتبار القطع على نحو الصفة الخاصة قال وقد عرفت سابقا ان حقيقة القطع عين الانكشاف لانه شئى لازمه الانكشاف فملاحظة القطع بنفسه مع قطع النظر عن حيشية كشفه قطع النظر عن حقيقة انه انتهى موضع الحاجة) و فيه ان الانكشاف عين وجود القطع و وجوده زائد على ماهيته كما هو قضية كون القطع من مقولة الكيف وقد اعترف المحشى بذلك فى غير واحد من كلماته نعم ربما يترأى من كلام الحكميم اللآهى السبزواري فى غرر الوجود الذهني انكار كون العلم من مقولة الكيف (قال انه نور و ظهور و هما وجود و الوجود ليس ماهية) وانت خبير بان ظهور النفس محدود كوجود النفس والظهور المحدود المتختم بالمعدم ممكن و كل ممكن زوج تركيبي من الماهية والوجود فليس ذات القطع عين الانكشاف فان يصح اعتباره بالنظر الى ذاته من حيث انه صفة خاصة و من حيث وجوده الذى هو عين الانكشاف و لكلام الحكميم اللآهى توجيه وجيه قد ذكرته فى حاشيتى المعلقة على ذلك الفرر (نقل و تعقيب) (قال فى قرارات بعض الاعلام فى مقام تصوير الصفاتية والكاشفية ما هذا لفظه ان العلم لما كان ظاهرة

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

حيث ان لحاظه طريقا يكون في الحقيقة لحاظ الذي الطريق و لحاظ العالم كذلك
ينافي اخذه تمام الموضوع انتهى (و فيه ان ما يكون من الصورة حاضر لدى الحاكم
انما هو ماهية القطع لا وجود القطع الحقيقي الموجود للمقاطع فكما انه يمكن للحاكم
ان يجعل تلك الماهية ما بها ينظر الى القطع الخارجى من حيث انه صفة خاصة
ممتازة عن الظن والشك كذلك يمكن له ان يجعلها ما بها ينظر الى القطع من
حيث وجوده المراتى والذي لا يتأتى فيه الجهتان فى آن واحد هو القطع الخارجى
للمقاطع فانه حين كونه مرآة يمتنع توجيهه للحاظ اليه بالاستقلال فيمتنع ان ياخذه موضوعا مع
كونه مرآة فى آن واحد اللهم الا فى النظرة الثانية وتوجيهه للحاظ الى ماهية القطع فحال
الحاكم فى هذه الصورة هذا كله فى مقام الثبوت و اما فى مقام الاثبات فالظاهر من الدليل
المأخوذ فيه العلم هو العلم على نحو الكاشفية لا الصفتية لوضوح انه مرآة عند
العالم فيكون ذلك هو المنساق فى ذهنه (نقل و تعقيب) قال فى الدرر والمراد
من كونه ملحوظا على انه صفة خاصة ملاحظته من حيث انه كشف تام و من
كونه ملحوظا على انه طريق ملاحظته من حيث انه احد مصاديق الطرق المعتبرة
و بعبارة اخرى ملاحظة الجامع بين القطع و ساير الطرق المعتبرة انتهى) و فيه
ان لازمه هو القول بالحكومة الواقعية بمعنى تعميم موضوع الاثر الشرعى من ناحية
الحاكم فى مقام الثبوت والكلام فى قيام الامارات منزلة القطع الطريقى بمجرد
تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذى هو حكومة ظاهرية و سيأتى توضيحه من ذى
قبل مضافا الى ظهور لفظ القطع والعلم الوارد فى الروايات فى الكشف التام (و
هم و دفع) ربما يقال ان القطع الماخوذ على وجه الكاشفية لا يتصور فيه ان
يكون تمام الموضوع بل يتمحض فى كونه جزء الموضوع نظراً الى ان القطع له
اضافة الى الخارج فملاحظته بماله من الاضافة مقومة لكاشفية عن الغير وعدم هذه
الملاحظة القاء لجهة كاشفيته فلا محيص عن دخول الخارج فى الاثر الميجعل له كى
يكون الجهة الكاشفية ملحوظة لدى الحاكم فلازمه ان يكون القطع جزء الموضوع
لاتمامه (والجواب ان الاضافة الاشراقية الى الخارج مقومة لوجود القطع المتعلق

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

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

تتجزه مدار تعلق القطع بنفسه ولا وجه لتنزيل الحكم الفعلي منزلة الحكم الشانئ
اذ وجه التنزيل و هو التجز و ترتيب الاثار في المنزل اقوى منه فسى
المنزل عليه (قلنا) الموضوع في الاصول هو الشك في الحكم الواقعي الاولئ
و مع قيام الارادة يكون الشك باقيا فيعمه حكم الاصل فيقع التعارض بين دليله و
دليل الامارة و ببركة لسان دليل الامارة و تنزيلها منزلة الواقع يتقدم الامارة على
الاصل و هذا معنى قيام الامارة مقام القطع بالحكم الواقعي و يكون الحكم
المماثل وجه التنزيل نعم لو فرض كون موضوع الشك هو الحكم الفعلي اعم من
الواقعي الاولئ ام يس الحاجة الى القيام والتنزيل اصلا اذ بمجرد قيام الامارة
يتحصل انشاء الحكم الفعلي و به يرتفع الشك وجوداً و يدور التجز مدار القطع
المتعلق بنفسه و عليه فلا معنى لقيام الامارة مقام القطع بالحكم الواقعي لكن هذا
مى باب الورود و خروج عن محل الكلام (قوله لا ريب في عدم قيامها بمجرد
ذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الصفتية) اقول قد تقدم قدامك ان
تنزيل الظن منزلة القطع المأخوذ على وجه الصفتية من قبيل تنزيل المبين منزلة
المبين ومفاد ادلة الامارات تنزيل المودئ منزلة الواقع بمعنى القاء احتمال الخلاف و
فضيته ترتيب ما للواقع المكشوف من لاثار على المودئ ولا كك الامر في القطع الموضوعئ
اذا المفروض ان الاثر الشرعئ مترتب على المقطوع بما هو مقطوع لا للواقع فلامعنى لكون
هذا القطع منجزاً للواقع كئ يقوم مقامه الظن المعتبر في ترتيب آثار الواقع فلا بد
من التماس دليل خاص يكون مفاده تنزيل الظن منزلة القطع (قوله و منه قد اندج
عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الكشف) اقول قد
مرورائك في صدر الامر الاول ان للمقطع ماهية و وجوداً و وجوده عين مرأنيته
للخارج و ليس الالمقاطع حين قطعه ولا يتحصل لغيره الا ماهيته المعرأة عن الوجود
الحقيقي و هذا موطن وجوده الذهني و ماهية القطع الحاضرة لدى الحاكم تكون
ما بها ينظر دائماً ضرورة ان الاثر الشرعئ لا يترتب عليها بماهى بالحمل الاولئ كئ
تكون ما فيها ينظر (فتارة ينظر بها الى وجود القطع الحقيقي الذى هو مرأة للخارج

و لازمه توجه المحاذ الى الخارج كالمرأة الحسية المحاذية لمرأة اخرى منطبع فيها ذو الصورة (و اخرى تكون ما بها ينظر الى القطع نفسه من حيث انه كشف تام متفصل بهذا الفصل به يمتاز عن الظن فح يكون لحاظ الحاكم مقصوداً على نفس القطع ملحوظا بالمحاذ الاستقلالى بخلاف ما اذا توجه لحاظه الى الخارج بمعونة مرئية القطع الحقيقى فان لحاظه آلى فمهما نزل الظن منزلة القطع فمن المعلوم أن ماهيتهما حاضرة لدى الحاكم لا القطع والظن الحقيقيان و يمتنع جمل ماهيتهما ما به ينظر الى الخارج بمرء اتيتها والى انفسهما للزوم محذور الجمع بين المحاذين حسبما اوضحنا سبيله فمجرد قوله الظن كالقطع لا يفى بكلا التنزييلين فمثل (قوله) لانتمى اليقين بالشك) لابد من ان يكون مسيوفاً بالمحاذ المتقين او بلحاظ نفس اليقين بمعنى ان ماهية اليقين امامها ينظر الى اليقين الخارجى من حيث كونه مرأة للخارج فيكون لحاظ الحاكم متوجهاً الى متعلق اليقين ويكون لحاظ اليقين لحاظاً مرئياً او ما بها ينظر الى نفس اليقين الخارجى فيكون لحاظ اليقين استقلالياً و يمتنع الجمع بين المحاذين فى آن واحد هذا توضيح كلام الاستاد (قال المحشى فى نهاية درايته لا يذهب عليك ان القطع والظن حين تعلقهما بشيئى طريق صرف وليس الملحوظ فى تلك الحال على وجه الاصاله والاستقلال الا ذلك الشيئى والقطع مثلاً نحو حضور المعنى عند النفس و هو معنى لحاظه و ليس للقطع لحاظ لا آليا و لا استقلالياً بل هو عين لحاظ الغير فليس كالمراة حتى يعقل ان ينظر فيها الى شيئى فتكون منظورة بالتبع بل القطع عين لحاظ الذهن و نظره الى المعلوم بل القطع كما لا يكون ملحوظاً آليا كك ليس آلة لعدم تعقل كون لحاظ الشيئى آلة للمحاذ كما لا يعقل ان يكون آله لذات الشئى او لوجوده الخارجى انتهى) (وفيه) ان ما يكون حاضرا لدى الحاكم هو ماهية القطع لا القطع الخارجى الذى هو عين اللحاظ والنظر و ماهية القطع ليست ملحوظة بالاستقلال من حيث هى بالحمل الاولى اذ هى بما هى ليست مر كزا لحكم شرعى او ذا دخل فيه بل القطع الخارجى فدائماً تكون ما بها ينظر الى ذلك القطع بما هو مرأة للخارج او بنفسه ولازم الاول كون القطع

الخارجى ملحوظاً لدى الحاكّم الّله للمحاط الخارج و لازم الثانى كونه ملحوظاً بالاستقلال وهذا بمكان من الامكان وانما الممتنع اتصاف القطع الحقيقى الموجود للمقاطع بالاستقلالية و الالية نظراً الى ان هاتين صفتان للماهيات والمفاهيم الحاضرة بانفسها فى عالم الذهن فانها هى التى تقع تارة فيها ينظرو وينتقد منها القضايا الطبيعية و اخرى ما بها ينظر وينتقد منها القضايا المحصورة والملاحظ من سنخ الوجود الحقيقى لا يتصف بشيئ من الوصفين و هذا الوجود عين الملاحظ و لا يقع الملاحظ آلة لنفسه و هذا بخلاف ماهية القطع والظن فلا حرج فى اتصافهما بهما و القطع الخارجى ليس موجوداً لدى الحاكّم فلا مانع من لحاظه من حيث مرأيتيه ولازمه توجه لحاظ الحاكّم الى الخارج المرئى بذلك القطع وهذا الملاحظ لموجود فى ذهن الحاكّم آلى لا ذلك القطع الخارجى و انما يصير الملاحظ الموجود فى ذهنه آلياً فيما اذا توجه لحاظه الى ذلك القطع من حيث وجوده المرئى كى يتوجه لحاظ منه الى الخارج ويصير استقلالياً فيما اذا توجه لحاظه الى ذلك القطع نفسه و من البين امتناع اجتماع الملاحظين فى آن واحد و من جميع ما ذكرنا ظهر اندفاع توهم كفاية دليل الاعتبار الدال على الغاء احتمال الخلاف و جعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعاً و من جهة كونه طريقاً فيقوم مقامه طريقاً كان او موضوعاً (وجه الاندفاع ان الدليل الدال على الغاء الاحتمال لا يكاد يكفى الا باحد التنزيلين اما بتنزيل المؤدى منزلة الواقع او بتنزيل الظن منزلة القطع بداية ان النظر فى حجية الامارة و تنزيل مؤديها منزلة القطع فى طريقته متوجه الى الواقع و مؤديها و فى كون الظن بمنزلة القطع فى دخله فى الموضوع الى انفسهما و لا يكاد يمكن الجمع بينهما حسبهما او ضمنا سميلا بما لا مزيد عليه بل نقول لو كان دليل الامارة متكفلاً لتنزيل المؤدى منزلة الواقع من دون نظر الى الشك والظن والقطع لم تمس حاجة الى التثبت بذيل محذور اجتماع الملاحظين اصلاً لوضوح عدم تسرى الملاحظ منهما الى القطع والظن بتاتا لا على وجه الآلية و لا على وجه الاستقلالية لان المفروض عدم كون مفهوم المؤدى ما به ينظر الى الظن

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

انكشافه فيكون موضوع الحكم هو المقيد بوصف الانكشاف فيكون اخذ العلم فى موضوع الحكم ح من حيث كشفه عن متعلقه وان جعل اليه طريقا كالبيئة ونحوها بان جعل قيام البيئة على شئ بمنزلة انكشاف الواقع حقيقة وما قامت عليه البيئة بمنزلة الواقع المنكشف على ما هو معنى جعل الطريق الى الواقع فهو ح يقوم مقام العلم بنفس الادلة العامة الدالة على اعتباره لما عرفت من دلالة عموم الادلة الدالة على اعتبار البيئة مثلا على تنزيل ما قامت عليه بمنزلة الواقع المنكشف بالغاء احتمال الخلاف و جملة كالمعدم فاذا فرض كون ذلك نفس الواقع المنكشف بحكم الشارع فكل حكم كان مترتباً على الواقع من حيث هو كما فى القسم الاول او من حيث انكشافه للمكلف كما فى هذا القسم يترتب عليه لا محالة انتهى (ملخصاً) (و فيه ان الذات الماحوطة فى ضمن المقيد اعنى الواقع المنكشف طبيعة مهمة لا تنطبق الاعلى المقيد و تنزيل المؤدى منزلة الواقع المنكشف انما ينهض دليلاً على قيام المؤدى منزلته من حيث احاط الكشف فيه ولا يكون واقياً بتنزيل المؤدى منزلة الواقع بما هو واقع بحيث ينطبق عليه مع عدم احاط الانكشاف فلا يكون دليلاً على القسم الاول نعم لو كان الذات الماحوطة فى ضمن المقيد ماحوذاً بنحو الاطلاق بحيث ينحل الى موضوعين فى عرض واحد و ينحل التنزيل الواحد الى تنزيلين كان ما ذكره وجيهاً و كان دليلاً على كلا القسمين و لكن المقيد فى احاط المولى لا ينحل الى موضوعين بحيث يسرى الحكم منه الى الذات المطلقة كقول المولى اكرم الانسان العالم فان وجوب الاكرام لا يسرى الى مطلق الانسان فضلاً عن التنزيل المتوقع على احاط خاص يتعلق بالمنزل والمنزل عليه فكل من القسمين يحتاج الى تنزيل متوقف على احاط يخصه (تالخيص) قد تخاض من جميع ما ذكرنا ان المفهوم الجامع (تارة لا ينهض دليلاً على واحد من التنزيلين بتاتا ك مفهوم النظر والملاحظة و نحوها بان يقول نزلت الظن مطم منزلة القطع سواء لو حظا بنفسهما او طريقاً الى متعلقهما لوضح احتياج التنزيل الى مصداق المحاط ولا يكفى مفهومه (واخرى ينهض دليلاً على تنزيل المظنون منزلة المقطوع على وجه الموضوعية خاصة وهو ما

اذا كان هذا العنوانان ملحوظين لدى الحاكم او الواقع المنكشف حسبما مريانه (وثالثه يكون دليلا على تنزيل المؤدى منزلة الواقع خاصة كما هو كك في الامارات فان قضية عدم تسري الملحوظ الى الظن والقطع كون التنزيل مقصوداً عليه لا على تنزيل الظن منزلة القطع نعم لو فرض حصول التنزيلين في الخارج وكان الدليل الدال عليها على نحو الحكاية عنهما لكان دليلا على كليهما ولكن الدليل من قبيل صدق العادل لا يكون دليلا الا على تنزيل المؤدى منزلة الواقع خاصة حسبما او ضحنا سيبله بما لا مزيد عليه (حكاية و دراية) قال في اوثق الوسائل في شرح الفرائد ان هنا اشكالا اورده سيدنا العلامة في مجلس درسه على المصنف في قيام الامارات مقام القطع الماخوذ على وجه الكشف ومما يوضح ما ذكرنا ان الاحكام من قبيل الاعراض التي لا قوام لها بدون معروضاتها فهي لا تثبت بدون اثبات موضوعاتها وقد عرفت ان الامارة لا تثبت صفة الانكشاف اللهم الا ان يدعى ان هذه الصفة تعدل لالات الامارات ايضاً شرعية بان يدعى ان الادلة الدالة على اعتبارات الامارات متكفلة لانشاء امرين احدهما تنزيل مدلولاتها منزلة نفس الواقع و ثانيهما انشاء صفة الانكشاف لهذه المدلولات فمقتضى هذه الادلة كون الامارات مشبهة لكل من الامرين فيترتب على كل منهما حكمه ولكنك خبير بان هذين الامرين متغايران وثانيهما متأخر رتبة عن الاول فهما محتاجان الى انشائين مختلفين و ادلة الامارات غير قابلة لارادة هذين الانشائين والائزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحداً انتهى ملخصاً) و انت خبير بان تأخر رتبة الانكشاف عن الواقع انما يكون في القطع الحقيقي الموجود للمقاطع والذي يتصوره الحاكم هو مفهوم الواقع المنكشف ولا ترتب بين مفهوم المقيّد وقيد و لعل مقصود السيد قده نفى الجامع الناهض على التنزيلين معا اما لجامع الداتى فليس بين الواقع و انكشافه المتأخر رتبة عنه و اما الجامع العرضى كمفهوم الواقع المنكشف فقد عرفت عدم نهوضه عليهما (ايحاط) لا ينبغي عليك انه ايسر في جعل الحجية تنزيل اصلا فانها كالولاية والحكومة قابلة لتعلق النجمل بنفسها و مركز العجبة نفس الظن او الكشف الناقص في الامارات و

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

من القيام ترتب اثار الواقع على القائم كما فى صورة القطع به و من البين ان
الاصول التى هى وظائف مقررة المشاك فى مقام العمل بعد اليأس عن الحججة على
الواقع لا معنى لقيامها مقام القطع بالمعنى المذكور و اما الاستصحاب فهو و ان
كان الشك مأخوذاً فى موضوعه الا انه لما كان بلسان متحقق احد طرفى الشك بمعنى
تنزيل المشكوك منزلة المتقين و ان السابق باق فلا جرم كانت قضيته ترتيب الثار
الشرعية المبقاء عليه و لا معنى لقيامه مقام القطع الطريقي الا ذلك و معه لاتصل
النوبة الى الاصول المحضة للجاهل هذا تقرير الحكومة و فيه بحث ستقف عليه فى
آخر مبحث الاستصحاب انشاء الله (قوله و اما الاحتياط العقلى) اقول حكم العقل
بالاحتياط انما يكون لتحصيل العلم بالواقع المنجز عند العقل فلا معنى لقيامه
مقاهه فى التنجز و اما العقلى فالزام الشارع به امر طريقى مولوى بداعى تنجز
الواقع و يقوم مقام القطع فى التنجز ولكن ليس للشارع امر الزامى بالاحتياط
اصلاً لا فى الشبهات البدوية و لا فى المقرونة بالعلم الاجمالى والامر الطريقي مغاير
سناً للامر النفسى وسيتلى عليك الفرق بينهما فى صدر مبحث الظن انشاء الله (قوله
لا يخفى ان دليل الاستصحاب ايضاً لا يفى بقيامه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع
مطم) اقول قد ظهر من مطاوى كلماتنا ان مثل لا تنقض اليقين بالشك لايد من
ان يكون مسبوقاً اما بلحاظ الواقع المتقين بحيث يكون ماعية اليقين الحاضرة
فى ذهن الحاكم ما بها ينظر الى الواقع بمرآتية اليقين الخارجى او بلحاظ نفس
اليقين و يمتنع الجمع بينهما فى لحاظ واحد و قد اوضحنا سبيله بما لا مزيد عليه
(قوله و ما ذكرنا فى الحاشية) اقول قدمر فى صدر الامر الثالث ان القطع قد
يؤخذ موضوعاً لحكم آخر يخالف الحكم المتعلق به القطع كما اذا ورد مثلاً فى
خطاب اذا قطعت بوجوب شيئى يجب عليك التصديق بكذا و قد لا يكون لموضوع
من الموضوعات حكم واقعى بل الحكم مجعول للمقطوع كما اذا كانت النجاسته
و وجوب الاجتناب حكماً لمقطوع البولية و على كلا التقديرين اما مأخوذ تمام
الموضوع او جزئه فمهما قامت الامارة على وجوب شيئى اوقامت البيئة على بولية

مايع فلا محالة يكون لسانها اثبات جزء الموضوع للحكم الشرعى او متعلقه اذ المفروض ان البول او الوجوب اما جزء لموضوع الحكم او متعلق لموضوع الحكم اذ القطع المتعلق بالبول او الوجوب تمام الموضوع فهما متعلقان لموضوع الحكم وهذا المقدار يكتفى فى كونه اثرأ شرعيا اوضح ان جعل البول او الوجوب جزء للموضوع او متعلقه يكون باختيار الشارع وزمائه بيده فاذا لا مانع من اثباته بمعونة البيينة او الامارة فيكرن لسانهما تعميم الموضوع فى مقام الاثبات و لازمه انه يحصل المكلف قطع بالبول الجعلى مثلا بالوجدان فقد ثبت البول بالدليل الشرعى والقطع بالوجدان فتم الموضوع بكلا جزئيه وهذا كما اذا قامت البيينة مثلا على كرية ماء مقطوع او مائية كركك هذا حاصل ما افاده الاستاد فى الحاشية فى تصحيح قيام الامارة مقام القطع المأخوذ فى الموضوع ثم استشكل فيها بما حاصله ان ما اخذ فيه القطع لا يكاد ان يتحقق تعبدأ بتمامه بمجرد تسرية دليل الجمل الى جزء آخر سوى القطع لان ذلك الجزء ان كان ثابتا نعبدا و واقعا جعليا الا ان قيده و هو القطع قطعى الانتفاء لوضوح ان القطع المتعلق بالبول الجعلى مغاير للقطع المتعلق بالبول الواقعى لمكان تغاير المتعلقين والشك فى كونه بولا باق على حاله وليس دليل التنزيل متكفلا الا للتنزيل المشكوك او المؤدى منزلة الواقع ولا نظره الى القطع وتنزيله منزلة القطع بالواقع ولم يقم على هذا التنزيل دليل آخر (واجاب عن الاشكال بشبوت الملازمة عرفا بينه و بين تنزيل المؤدى نظراً الى ان الدليل اذ دل ولو بالعموم على تنزيل المؤدى منزلة الواقع او المشكوك منزلة المتقين فقد ثبت المؤدى شرعا و لازم ثبوته تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع و الا لكان التنزيل المذكور عارياً عن الفائدة اذ المفروض ان لا اثر له الا مجرد كونه جزءاً او متعلقاً للموضوع فلو فرض شمول ادلة الامارات لذلك فلا شك فى ان التنزيل فى هذا الاثر انما يجدى فيما اذا نزل القطع به منزلة القطع بالواقع و بهذا الاعتبار لا يرى العرف التفكيك بين التنزيلين فى مقام الجمل ولكن هذا الجواب لا يخلوا عن التعسف كما افاده فى الكتاب توضيحه

ان دلالة الدليل على تنزيل المؤدى يتوقف على دلالاته على تنزيل القطع به منزلة الواقع بالملازمة اذ المفروض انه لا اثر شرعى لمتعلق القطع الا كونه جزء للموضوع او متعلقا له ولا بد من ثبوت الجزء الآخر وجدانا او تنزيلا كى يشمله دليل التنزيل للمؤدى ولا دلالة له ككك الا بعد دلالاته على تنزيل المؤدى اذ الدلالة بالملازمة متفرع على المطابقة فيلزم الدور و محذور الدور انما نشأ من ترتب تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزلة الواقع على تنزيل المؤدى منزلة الواقع و تفرعه عليه و توقف تنزيل المؤدى منزلة الواقع على الدلالة بالملازمة لوضوح انه لا بد من ان يكون الجزء الآخر اعنى القطع بالواقع محرزاً اما بالوجدان او بالتنزيل كى يصح التنزيل فى المؤدى والمفروض توقف تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزلة الواقع على شمول عموم دليل التنزيل للمؤدى و انما يرتفع محذور الدور بان يكون الدليل متكفلا للتنزيلين فى عرض واحد بلا ملازمة و ترتب فى البين اما بالمطابقة او بان يكون احدا للتنزيلين مداولا مطابقياً والآخر مدلولاً بدلالة الالتزام فيكون الدليل الواحد كاشفا عن التنزيلين العرضيين بلا ترتب فى البين و هذا ممكن فى المركبات و المقيدات العرضية التى يكون كلا جزئية فى عرض واحد ولا كك الامر فيما نحن فيه لوضوح ان حصول القطع بالواقع التنزيلى متأخر رتبة عن الواقع التنزيلى فما لم يدل دليل الامارة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع و لم يتحصل هذا التنزيل لم يتحقق القطع بالواقع التنزيلى والمفروض ان دلالة الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع و شمول عمومه للمورد يتوقف على نهوضه دليلاً على تنزيل القطع بالواقع الجعلى مقام القطع بالواقع لكى يصح التنزيل فى المؤدى و يمنع ان يكون احدا للتنزيلين المتأخر رتبة عن التنزيل الآخر فى عرض ذلك التنزيل المتأخر رتبة عن التنزيل الآخر فى عرض ذلك التنزيل نعم لو كان لمتعلق القطع اثر شرعى غير الاثر المترتب على المجموع او كان متعلق القطع حكما شرعاً كالخالصا عن شوب هذا الاشكال وان كان لا يخلو عن محذور اجتماع الملاحظين (بيانه انه لو قال المولى اذا قطعت برجوب شئى يجب عليك التصديق بكذا فقامت الامارة على وجوب شئى

فعلى القول بجعل الحكم المماثل لاشك انه بمجرد قيام الامارة على وجوب شئى يحدث انشاء وجوب قبل الضرورة يحصل العلم بهذا الوجوب المماثل فح ان كان متعلق القطع المأخوذ موضوعا لوجوب الواقعى لا الاعم من الوجوب الثانوى فلا محالة يحتاج الى تنزيل آخر مفاده تنزيل القطع بهذا الوجوب منزلة القطع بالوجوب الواقعى فيلزم اجتماع المحاظين لحاظ تنزيل المؤدى منزلة الواقع ولحاظ تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع لكنه خال عن اشكال الدور لوضوح عدم توقف شمول عموم دليل المؤدى له على ذلك التنزيل لمكان كون المؤدى اثرأ شرعياً فالواقع الجملى يحصل بشمول ذلك العموم و يتوقف عليه بلا توقف من جانب العموم (وان كان متعلق القطع المأخوذ موضوعاً اعم من الوجوب المماثل فلا محالة يحصل القطع به بمجرد تنزيل المؤدى منزلة الواقع وهذا القطع جزء آخر للمركب حقيقة حصل تكويناً لا تنزيلاً ولا ضمير فى ذلك بان يتحصل بنفس دليل التنزيل جزء آخر للمركب فيما اذا لم يتوقف شموله على تنزيل ذلك الجزء ولم يحتاج الى لحاظ آخر كى يازم اجتماع المحاظين كما هو كك فى هذه الصورة (هذا كله فيما اذا كان متعلق القطع المأخوذ موضوعاً حكماً شرعياً واما اذا كان موضوعاً من الموضوعات الخارجية ذا اثر شرعى كما اذا اخذ القطع بالخمر موضوعاً لحكم آخر فلا شك انه بمجرد شمول دليل الامارة يحصل القطع بالخمر الجملى بلا لزوم الدور ولكنه يحتاج الى تنزيله منزلة القطع بالواقع فيلزم محذور اجتماع المحاظين كما لا يخفى و كك فيما اذا اخذ القطع بالحكم موضوعاً او جزئه لحكم آخر على القول بعدم جعل الحكم المماثل و مجرد تنجز الواقع بقيام الامارة فان هذه الصورة ايض خالية عن محذور الدور و ان كان فيها محذور اجتماع المحاظين (وهم و دفع) ربما يتوهم عدم لزوم محذور الدور فيما اذا كان دليل التنزيل متعدداً بان يكون واحد من الدالامين متكفلاً لتنزيل المؤدى منزلة الواقع و آخر منها متكفلاً لتنزيل الواقع الجملى منزلة الواقع الحقيقى و انما الاشكال مقصور على وحدة التنزيل المدلول للدليل الواحد (و الجواب ان محذور

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

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

كونه جزءاً للمركب و من البين ان الامارة قامت على متعلق القطع و هو طريق اليه خاصة و ليس طريقاً للجزء الآخر الذي هو القطع وجعل الطريق للمتعلق متوقف على كونه ذا اثر شرعى اوضح ان الاثر الشرعى مصحح لصدور الجعل من الشارع فاذن يتوقف صدور الجعل على جعل طريق آخر لاقطع وحيث لا يتأتى ذلك فلا بد من تنزيله منزلة القطع بالواقع فيلزم الدور اذ جعل الطريق الى المتعلق متوقف على ذلك التنزيل و هو متوقف على جملة واحراز المتعلق لكى يتفرع عليه التنزيل فيلزم ان يكون الطريق غير واف بنفسه لاحراز الجزء الآخر و معه لا معنى لجعل انطريق للمتعلق ولامصحح لصدوره من الشارع نعم لو كان للمؤدى اثر شرعى سوى كونه جزء المركب لم يرد عليه اشكال الدور (نقل وتعقيب) قد بنى في تقارير بعض الاعلام قيام الامارات مقام القطع المأخوذ على وجه الكشف على جعل الطريقة والوسطية فى الاثبات و حسب انه قده قد حل عقدة اشكال اجتماع المحاظين بذلك و عندى فى المبنى و البناء نظر و نجعل معه البحث فى موضعين الموضع الاول فى المبنى (قال ان المجمعول فى باب الامارات نفس الطريقة والمحرزية فكأن الشارع فى عالم التشريع جعل الظن علماً من حيث الكاشفية والمحرزية بلا تصرف فى الواقع ولا فى المؤدى بل المؤدى باق على ما هو عليه من الحكم الواقعى صادفت الامارة للواقع او خالفت لانه يكون من مصادفة الطريق او مخالفته لذى الطريق من دون توسعة فى الواقع و تنزيل شئى آخر منزلة الواقع و مما ذكرنا ظهران حكومة الطرق والامارات والاصول على الاحكام الواقعية ليست الحكومة الواقعية توجب التوسعة والتضييق فى الموضوع الواقعى فانه ليس فى الحكومة الظاهرية توسعة وتضييق واقعى وحكومتها انما تكون باعتبار وقوعها فى طريق احراز الواقع فى رتبة الجهل به فظهران بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية بون بعيد و ان حكومة الامارات انما تكون حكومة ظاهرة واقعة فى طول الواقع وفى طريق احرازه و يكون المجمعول فيها نفس المحرزية والتنجز و العذر من المواسم العقلية المترتبة على ما هو المجمعول انتهى كلامه ملخصاً) وفيه ان الطريقة منتزعة

من مرآتية القطع التي هي عين وجوده الحقيقي والامر الانتزاعي تبع لمنشأته في
 الجعل ولا يتعلق الجعل التشريعي بالوجود الحقيقي فلا تكون الطريقة قابلة للجعل
 وربما يتراى من صدر كلامه التفكيك بين كون القطع صفة قائمة بنفس العالم و
 بين جهة اضافته لدى الصورة و هي جهة كشفه عن المعلوم و ان هذه الجهة مترتبة
 على الاولى (و فيه ان تحقق صفة القطع في عالم النفس انما يكون بتوجه اللحاظ
 الى الخارج و بحصول الصورة لدى العالم يتحصل وجود القطع ويكون تلك
 الصورة ما بها ينظر الى الخارج ومادامت الصورة كذلك يكون القطع مرآة وكاشفاً
 عن الخارج و ينتزع عنه الطريقة والاحرازية و مهما توجه اللحاظ الى الصورة
 الحاصلة و صارت ما فيها ينظر انقطع مرآتية القطع عن الخارج وانقلب الى مرآيته
 الى الصورة ضرورة امتناع كون الصورة الحاصلة ما بها ينظر و ما فيها ينظر في
 آن واحد فلا وجه لقوله بان جهة الكشف عن الخارج مترتبة على الصورة الحاصلة
 لوضوح ان ترتب جهة الكاشفية على حصول الصورة متفرع على تقدم الصورة رتبة
 على الكاشفية مع ان وجود القطع لا يتحقق الا بتوجه اللحاظ الى الخارج و
 ضرورة الصورة الحاصلة ما بها ينظر الى الخارج فيعمونة التوجه الى الخارج و
 انشاء الصورة في عالم النفس بما هي ما بها ينظر الى الخارج يتحصل حقيقة القطع
 في عالم النفس بالاترتب بين الجهتين نعم ماهية الصورة الحاصلة في الذهن من حيث
 هي ماهية الموجود في خارج النفس مياينة لصفة القطع فانها من مقولة وهي من
 مقولة اخرى و ليس الكلام على ذلك اذ المراد من قيام الامارات مقام القطع قيامها
 مقام القطع المتعلق بالخارج في طريقته الى الخارج لافي القطع المتعلق بماهية
 الصورة من حيث هي و قد عرفت ان طريقته منتزعة عن كاشفيته ومرآيته الخارج
 و هي عين وجود القطع و ليس جهة الكاشفية منفكة عن حقيقة القطع لكي تكون
 قابلة للجعل التشريعي نعم مفهوم الاضافة زائدة عارضة على وجود القطع و ليس
 الكلام عليها و هذا بخلاف العجبية فانها مستتلة في المفهومية و ليست منتزعة عن
 القطع بل هي من اللوازم المتأخرة عنه يكون حجبة القطع بالذات و حجبة الظن

بالعرض بمعونة الجمل التشريعى لكن الحكومة فيها حكومة واقعية و فى مقام الثبوت لا حكومة ظاهرية و فى مقام الاثبات حسبما مريانه سابقا (ثم انه قده تشبث فى فى ذيل كلامه بتدليل العرف) قال فنحصل من جميع ما ذكرنا ان قيام الطرق و الاصول مقام العلم الطبقى لا يحتاج الى كلفة جعلين و لحاظين بل نفس اداة حجيتها تقى بذلك بعد ما كانت حجيتها عبارة عن وسطيتها فى الاثبات و وقوعها فى طريق احراز الواقع و كونها محرزة له كما هو الشأن فى الطرق العقلانية بل الظاهر انه ليس للشارع طريق مخترع بل الطرق الشرعية كلها اعضاء لما فى يد العقلاء من الطرق المحرزة لموديتها لكونها واقعة فى طريق احراز الواقع كان حكومتها حكومة ظاهرية انتهى كلامه) و انت خير بان اتابعهم للامارة مجرد جري عملى على طبقها وانما يكون جريهم على طبقها لما هو المر كوز فى اذهانهم من عدم الاعتداد باحتمال الخلاف فهل هذا لاجل الطبقية فى الاثبات و حكومة ظاهرية اولاجل الحجية و حكومة واقعية و تعيين الاولى رجم بالغيب او لم تكن الثانية متعينة لما برهنا عليه مضافا الى ان انسحاب الحكومة الظاهرية فيما كان دليل الاعتبار لبيها لا يخلو عن الاشكال و سيأتى تحقيقه فى محله انشاء الله (الموضوع الثانى) فى البناء (قال و اما على المختار من ان المجمعول فى باب الطرق والامارات هو نفس الكاشفية والمحرزية والوسطية فى الاثبات فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزا كما كان فى صررة العلم انتهى موضع الحاجة) وفيه ان المفروض ان الاثر الشرعى مترتب على الاحراز التكوينى بمعنى ان المكشوف بالقطع الذى هو كشف تام تكوينى موضوع او جزء موضوع للاثر الشرعى و من المعلوم ان الكشف الناقص بمجرد تعلق الجمل التشريعى بطريقته لا يترقى الى مرتبة اخرى من الكشف تكوينيا كى يصير مشمولاً لذلك الاثر وحاله بعد الجمل كحاله قبله فيكون من انتقال حكم من موضوع آخر بلا تصرف و تعميم من ناحية الحاكم لا فى الموضوع ولا فى الحكم و ليس هناك الا مجرد جعل الظن طريقا الى متعلقه و المفروض انه لا اثر شرعى للمتملق الا كونه جزء للموضوع المركب منه ومن القطع او متعلقه ومع

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

مثلا و اخرى قيامه مقام اليقين فى حكم العقل بالتنجز اما قيامه مقام العلم فى المقام الاول فيكفيه مجرد عنايته تتميم كشفه فى لسان دليله و اما فى قيامه مقام العلم فى المقام الثانى ففيه منع انتهى مالم يخصصه و يعود الى تحقيقه فى اواخر مبحث الاستصحاب انشاء الله (قوله لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس ذلك الحكم للزوم الدور) اقول قد اسمعناك غير مرة ان للمقطع ماهية و وجوداً كساير الكيفيات النفسانية و ليس لدى الحاكم حين الحكم الا ماهيته التى هى وجود ذهنى للمقطع الحقيقى و يمكن للمحاكم ان يجعل ماهية القطع ما بها ينظر الى القطع بحرمة الخمر مثلاً التى يريد ان ينشائها بعد ادلا حجة فى تصور نفس الحرمة الشخصية التى سينشائها قبل انشائها كما فى تصور فعل خاص يريد الفاعل ان يوجده غداً فان تصور ماهيته قبل ايجاده وجود ذهنى له يمكن حصولها فى الذهن قبل وجودها الخارجى فمهما امكن ذلك امكن له ان يعتبر القضية حقيقية بمعنى انه كلما تحقق عنوان مقطوع الحرمة ثبتت الحرمة له فيصير الموضوع مقطوع الحرمة لا شرب الخمر لان المفروض عدم جعل الحرمة لشرب الخمر فان لم يلزم عدم اخذ القطع بحرمة شرب الخمر فى موضوع نفس تلك الحرمة اما مع عدم انشاء حرمة شرب الخمر فى مستقبل الزمان فواضح ضرورة ان شرب الخمر ليس بهرام قط كى يكون القطع بحرمة مأخوذاً فى موضوعها و اما مع انشائها فالحرمتان متعددتان بتعدد الموضوع و فى كلتا الصورتين يلزم الخلف و ح فلو فرض حصول القطع بحرمة شرب الخمر اتفاقاً مع عدم جعل الحرمة فلاشك فى عدم انطباق تلك الكبرى على الصغرى لان المفروض اخذ القطع بالحرمة المعجولة فى موضوعها لا الاعم من الحرمة الوهمية و لعدم الحرمة لشرب الخمر فى صورة الخطأ لا يكون مشمولاً للموضوع و على فرض اخذه كك فى الموضوع يلزم محذور آخر و هو امتناع حصول العلم بهذا التكليف للمقاطع و معه لا يمكن بلوغه الى مرتبة التنجز و سياتى له مزيد بيان من ذى قبل انشاء الله و هذا كله فيما اذا اعتبر القضية حقيقية و لو اعتبر القضية خارجية لزم الدور (بيانه ان الحكم متوقف على وجود موضوعه فى ذهن الحاكم و امكان

إنتفاء وجود القطع بالحرمة الخارجية بانتفاء قيده و هو الحرمة يمتنع حصول صورة منه لدى الحاكم بحيث لا تنطبق الاعلى تلك الحرمة الخارجية المتعلقة للقطع فاذن لا يمكن للمحاكم ان يجعل الحرمة على مقطوعها فالحكم متوقف على وجود موضوعه لدى الحاكم و وجود موضوعه فيه متوقف على الحكم اعنى انشاء الحرمة فى الخارج كى يرسم فى الفهم حين الحكم فيلزم الدور (وهم و دفع) ربما يقال ان القطع لا يتوقف على الحرمة الخارجية اذ ربما يقع الخطاء فالقطع بها موجود للمقاطع مع عدم الحرمة فى الخارج فلا يلزم الدور اذ الحكم متوقف على القطع بخلاف القطع (والجواب ان ماهو الموضوع حقيقة لدى الحاكم هو ماهية القطع و ان كانت ما بها ينظر الى القطع الخارجى و مع فرض القضية خارجية يلزم الدور لان الحرمة موقوفة على وجود القطع بالحرمة الخارجية كى تحصل ماهيته لدى الحاكم و حصول ماهيته يتوقف على الحرمة الخارجية اذ حصول ماهية الامر الخارجى على نحو القضية الخارجية موقوف على ثبوتها فى الخارج و لا معنى لخطا الحاكم المصيب فى حكمه و لا ربط لخطاء القاطع بما نحن فيه اصلا لما عرفت من ان الكلام فى اخذ القطع بالحرمة المجعولة لا الحرمة المتوهمة (نقل وتعقيب) قال المحشى قده فى نهاية درايتة والتحقيق ان العلم الموقوف عليه شخص الحكم اذ الوجد بالاضافة الى متعلقه المتقوم به العلم فى مرتبة وجوده فى النفس فمتعلقه ماهية الحكم دون وجوده لاستحالة تقوم العلم بامر خارج من افق النفس و ليس العلم الا وجود الماهية فى النفس و من الواضح ان العلم و ان كان متوقفاً على المعلوم ومتأخراً لكنه لا توقف لماهية الحكم عليه بل لوجوده فلا دور لعدم التوقف من الطرفين مضافا الى عدم التعدد فى الوجود المبني عليه الدور المصطاح انتهى موضع الحاجة) وفيه ان العلم ليس متقوماً بالمعلوم بالذات اذ هو من سنخ الماهيات المعرأة عن حقيقة الوجود بتاتا والعلم من سنخ الوجودات الحقيقية و يمتنع كون الماهية مشخصة للعالم و مقومة له و من المعلوم ان للعالم مع متعلقه وجوداً واحداً له بالذات و لمتعلقه بالمرض اذ العالم من مقولة الكيف و الماهيات من مقولات اخر

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

الحرمة فى الخارج التى هى متعلق القطع كى يكون مرتسماً فى الذهن حين الحكم هذا تقرير الدور المصطلح فلا وجه لانكاره كما وقع فى ذيل كلامه كما ان البحث عن كون المعامم بالذات مقوما للمعام اجنبى عن محل الكلام اذ قد عرفت ان القطع الخارجى الموجود لقاطع ليس موضوعا لدى الحاكم بل الموضوع هو مامية ذلك القطع و هى ليست معامومة بالذات عند القاطع كى يبيحت عن تقومها لقطع القاطع مع ما عرفت من ان تقومها له خلاف التحقيق نعم لو اعتبرت القضية حقيقية لم يرد اشكال الدور و يرد عليها محذور الخلف حسبما مريبانه (نقل و تعقيب قال فى تقريرات بعض الاعلام و اما اخذه موضوعاً بالنسبة الى نفس ذلك الحكم الذى تعاق العلم به فهو مما لا يمكن الا بنتيجة التقييد و توضيح ذلك هو ان العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه الاطلاق والتقييد للاحاطى لاستلزامه الدور الى ان يقول و حيث لا يمكن ان يكون الجعل الاولى متكفلاً لبيان ذلك فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الاطلاق والتقييد و هو المصطلح عليه بمتعمم الجعل انتهى موضع الحاجة) وفيه ان محذور الدور مقصور على ما اذا اعتبرت القضية حقيقية كما هو الشأن فى المعمولات الشرعية نعم يلزم فيها محذور الخلف ثم فى كلمتا القضيتين محذور آخر و هو ان انشا الحكم عن ناحية المولى لابدان يكون لجعل الداعى للمكلف بمشأ او زجراً و مع فرض قطع المكلف بوجوب الفعل مثلاً يمتنع حصول العلم له بالخطاب المتعلق بمقطوع الوجوب فلا يصير منجزاً قط اذ قضية اخذ العلم بالوجوب فى نفس هذا الوجوب تعاق القطع بوجوب الفعل بعنوانه كى يؤخذ القطع به موضوعاً للوجوب فالمكلف قاطع بوجوب الفعل فرضاً ولا يكون ملتفتاً الى هذا الخطاب الذى مركزه هو مقطوع الوجوب و لو التفت الى كشف لخطأ قطعه فينتفى وجوب المقطوع بانتفاء موضوعه فاذن يمتنع التفاته الى هذا الخطاب مع انحفاظ موضوعه و بالجملة اما ان يلتفت المكلف الى ان الواقع لاحكم له بل لمقطوع الحكم فاذن لا يتحقق الموضوع قط اذ المفروض ان الموضوع هو القطع المتعاق بالحكم ومع الالتفات الى ذلك لا يحصل القطع بحكم الفعل كى يتحقق الموضوع و اما ان لا يلتفت

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

بالنسبة الى نفس الحكم الذي تعلق العلم به وانه لا يمكن بنتيجة التقييد ولا يكون الجعل
 الثانوى معهما او مخصصا له في مقام الثبوت ولا في مقام الاثبات اذا افروض انه قد تحقق
 ذلك الحكم المجمول مصداقا للمتجرد والاهمال في مقام الثبوت وليس ذلك اهمالا
 مفهوما يباكون زمامه بيد الحاكم وبعد تحققه على خصوصية التجرد يمتنع انقلابه عما
 وقع عليه في مقام الثبوت فضلا عن مقام الاثبات وكما ان الحكم المجمول مجرد ذاتا
 كك الارادة التي هي من مبادئه والملاك الذي هو المقتضى للحكم والارادة لا يتسرى
 الى الموضوع المعامل او المعجول بماهما كك و سيأتى توضيحه عند بيان الترتب
 (ثم ان قياس ما نحن فيه بالواجب التبعدي قياس مع الفارق لوضوح ان الوجوب
 المعجول في ذلك الباب لم ينسبط على تمام مركزه اعنى الصلوة المقيد بقصد القربة
 فالصلوة الخالية عن قصد القربة قطعة من المركز والمقيد بها باعتبار قيد قطعة
 اخرى منه فيكون الامر الثانى متمما للجعل الاول اذا جعل الاول كان قاصرا عن
 الانبساط على تمام مركزه فلا محالة مست الحاجة الى متمم الجعل لكى يتم مقام
 التطبيق والامتثال للمكلف ولولا لم يسع المكلف ان يقول الصلوة الخالية عن
 قصد القربة واجبة و ليس العلم بوجودها منجزا له فالحاجة الى متمم الجعل انما
 تكون لتقصان في اصل الجعل فيمتنع التطبيق في مقام الامتثال للمكلف ولا كك
 الامر فيما نحن اذا المركز و هو فعل المكلف مشمول بحدوده للحكم المجمول و
 انما يكون قصوره بالنسبة الى بعض حالات المكلفين التي هي في طول الواقع و
 هذا لا يحوج الحاكم الى متمم الجعل اذا الحكم تام في مقام الجعل والتطبيق مضافا
 الى امتناع متمم الجعل في مقام الثبوت حسبما اوضحنا سبيله وسيأتى له مزيد بيان
 في مبحث الظن في ذيل تحقيق الترتب (ثم انه قده مثل في ذيل كلامه بمسئلة
 الجهر و الاخفات والقصر والاتمام حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حق
 العالم فقد اخذ العلم شرطا في ثبوت الحكم واقعا انتهى) و عندنا مندوحة عن
 ذلك ذكرناها في ذيل مبحث الاجزاء (قوله ولا مثله للزوم اجتماع المثاليين) اقول
 قد تقدم قدامك انه يمكن للحاكم تسرية للمحافظ عند تصور الموضوع الى الحكم

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

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

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

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

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

بغير الاسباب العادية و رفع عذر المكلف برفع جهله باى سبب كان ممكنا او يجعل
 لزوم الاحتياط عليه فيما يمكن بل كما لا يجب عليه رفع المانع يجوز له ابداء المانع
 من الوصول الى الواقع بان يجعل اصلا او امارة مؤدية الى خلاف الواقع احيانا
 اذ كما جاز للمولى عدم رفع المانع مع قدرته عليه جاز له ابدائه لعدم لزوم نقض
 الفرض فى كلتا صورتين مع فرض قصور فى المكلف فى نظر الشارع مادام كونه
 جاهلا و كانت السترة باقية فهذا الحكم الفعلى تعليقى لا مانع من جعل حكم آخر
 فى حالة الظن او الشك صادفه او خالفه لعدم لزوم محذور اجتماع المثلين فى
 صورة المصادفة و عدم لزوم اجتماع الضدين فى صورة المخالفة اذ المفروض عدم
 الارادة الفعلية و عدم الكراهة الفعلية فى مورد و عدم البعث والزجر فعلا ما لم
 يتعلق علم المكلف به و هذا الذى يجوز للمحاكم اخذ الظن به موضوعا لعمله او
 ضده و هناك فعالية اخرى حتمية ناشية من الارادة والكراهة الفعليتين ولا يسع
 للمحاكم ابداء المانع بان يجعل حكما آخر فعليا فى حالة الظن والشك اذ فى
 صورة المصادفة يلزم اجتماع المثلين و فى صورة المخالفة يلزم اجتماع الضدين
 هذا توضيح كلام الاستاد و هنا اباحت استغنى عليك فى صدر مبحث الظن انشاء الله (نقل تعقيب)
 قال فى تقريرات بعض الاعلام هذا اذا تعلق الظن بموضوع خارجى و كذا لو تعلق بحكم شرعى
 كما لو فرض ان حكم صلوة الجمعة هو الوجوب والظن بهذا الوجوب اخذ موضوعا
 للحرمة فانه يلزم ايضا اجتماع الضدين فى صلوة الجمعة على كل حال انتهى موضع
 الحاجة) اقول لزوم اجتماع الضدين فيما اخذ الظن بموضوع خارجى لصد حكمه
 ظاهر كما اذا اخذ الظن بالخمرية موضوعا لوجوب شربها مع حرمة شربها واقعا
 فانه يلزم اجتماع الحرمة والوجوب فى مظهر الخمرية و كذا فى القطع بالخمرية
 ولا كذا الامر فى اخذ الظن بالحكم موضوعا لصد اما اسمعناك فى القطع من امتناع
 سريان الحكم الواقعى الى ما يكون متأخرا منه رتبة اذا الظن بالحكم متأخر رتبة
 عن نفس الحكم فى الظن المصادف للواقع اذ الكلام فيه لا فى غير المصادف ولا فى الاعلام منه
 هذا على المختار و اما على مختار الاستاد فقد عرفت ان الحكم الواقعى تعليقى لا يلزم اجتماع

الضدين في الظن بخلاف القطع فان الحكم الواقعي بمجرد تعلق القطع به يبلغ مرتبة الحتمية فيلزم اجتماع الضدين في الظن بالحكم المأخوذ موضوعا في ضده لا في القطع (ثم ان الكلام في الظن الغير المعتبر لوضوح ان الظن المعتبر حجة بمعونتها يصير الواقع منجزاً فكيف يمكن اخذ الظن بالحكم موضوعا لحكم آخر مثله او ضده وكذا فيما اذا قامت البيئة على موضوع الحكم فان الحكم الواقعي يصير منجزاً بثبوت الموضوع شرعا فيلزم اجتماع الضدين في اخذ الظن بالموضوع موضوعا لضد حكمه (و اما اخذ الظن الغير المعتبر المتعلق بالموضوع في مثل حكمه فليس فيه محدور اجتماع المتماثلين كما افاده في تقريرات بعض الاعلام لكون النسبة بين عنوان المظنون والواقع عموم من وجه ولازمه تأكد الحكم في المجمع لكنه قد استشكل في الظن المعتبر (قال و اما الظن المحرز لمتعلقه وما يكون حجة شرعية عليه فلا يمكن ان يؤخذ موضوعاً للحكم المماثل فان الواقع في طريق احراز الشئ لا يكون من طواري ذلك الشئ بحيث يكون من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث ملاك في ذلك الشئ غير ماهو عليه من الملاك انتهى موضع الحاجة) اقول قد يكون جعل الطريق لمحاظاته لا طريق اقرب منه الى الواقع بحيث يكون ممحضا في الطريقة فلمد امكان اخذ الظن الحاصل منه المتعلق بالموضوع في مثل حكمه وجه كما افاد قده في توضيحه وقد يكون لمصلحة فيه بها يتدارك ما يفوت عند عدم الاصابة فح لا منافاة بين طريقتيه و بين اخذ الظن الحاصل منه موضوعا لمثل حكمه و امكان تأكده في صورة الاصابة و تعاق العلم به في صورة عدم الاصابة يكون صالحا لان يكون باعثا و محر كا لارادة العبد اذ الحكم الثانوي معلوم للمكلف سواء كان متأكداً ام لا لالواقع مظلون بالظن المعتبر والمعلوم اولي بكونه باعثا ومحر كا من المظنون (قوله هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته عملا يقتضى موافقته التزاما) اقول الالتزام امر وجداني غنى عن البرهان و هو الذي يكون موجوداً في موارد العقود والعهود والنذور و الشروط فتارة يكون الالتزام و عقد القلب على الايمان بعمل من اعمال الجوارح كما في العقود و نظرائها و اخرى على ثبوت امر متيقين

ثابت لو علمي ثبوت امر غير ثابت في الواقع مع يقينه به او مع يقينه بخلافه و محل هذا القسم من الالتزام هو القلب و هذا محل الكلام في هذا المبحث ويفترق عن العلم واليقين و ينعقد على خلاف ما اعتقد المعتقد كما في مورد الاخبار الكاذبة فان الكاذب بعد الالتزام على ثبوت خلاف الواقع يخبر عن الكذب و كما في جهد الجهود على خلاف ما استيقنتهم انفسهم كما نطق به الكتاب المجيد والالتزام يتحصل في عالم النفس بمجرد توجه النفس اليه بخلاف الكيفيات النفسانية فان لها اسباباً خارجية لا تتحقق بدونها فلا التزام من بدع النفس و زمامه بيد و ليس داخل في مقولة الكيف كما انه ليس من مقولة الفعل والانفعال اذ التأثير التدريجي والتأثر التدريجي مر كوزان في حقيقتهم وقوامهما بالحركة والالتزام من الابداعيات الدفعية لا حركة فيه ولا فيه تدريج وتدرج اصلاً (ثم ان كان الالتزام من تصرفات النفس عند صعوده الى عالم العقل كان نوراً و كما لا كما في الالتزام و عقد القلب على ثبوت المعارضات الحققة و التباين على حقائقتها و ان كان من تصرفاته عند نزوله في عالم الوهم و الخيال كان ظلمة و نقصاً سواء التزم على خلاف يقينه كما في الجاحد او التزم على وفق عقيدته الفاسدة زعماً منه انه محق (والسر فيه ان الالتزام و عقد القلب على ثبوت امر من سنخ ظهور النفس في مظاهرها فان كان ذلك الامر متيقناً حقاً ظاهراً عندها كالمعارف الحققة كان الالتزام على طبقه ظهوراً للحق و كما لا النفس و ان كان على الباطل كان ظهوراً له فيكون الالتزام كك نقصاً للقوة الناطقة اذ لباطل لا حقيقة له و هو امر عديم لا وجود له في نفس الامر على خلاف زعم المبطل و ظهورها بالعدم شرها و مهما صار ملكة راسخة صارت النفس شريرة (ثم هل يجب الالتزام علاوة على الاعتقاد فبناء على عدم التفكير بينهما يستقل العقل بلزومه لوضوح ان المستيقن اما ملتزم على ثبوته او على خلافه لا يخاو عن واحد منهما بناء على عدم التفكير فان كان الثاني كان كافراً جاحداً خارجاً عن رتبة الاسلام فلا جرم انه يجب عليه عقلاً الالتزام وعقد القلب على وفق يقينه ويشهد على ذلك لفظ الايمان والتصديق فانه يعبر عنها بالفارسية (بگرویدن و باورداشتن

و راست گوى پنداشتن) ومن البين ان هذه العبارات لا تصدق على الجاحد فاذن يعتبر فى الايمان المعرفة و التصديق الحاصل بالالتزام و ضد المعرفة هى النكارة والجهالة و ضد التصديق هو الانكار والتكذيب و يلزم التصديق التسليم والانقياد حسبما نبه عليه الاستاد و لا يحصل مع الانكار و الاستكبار بخلاف العلم والمعرفة فمابدل على وجوب الايمان و وجوب التصديق بما جاء به النبى ص يدل على وجوب الالتزام بكل ما جاء به هذا بعض الكلام فى هذا المقام و سيمر عليك شطر منه فى ذيل مبحث الظن فى الظن فى الاعتقادات (قوله الحق هو الثانى لشهادة الوجدان الحاكم فى باب الاطاعة والعصيان بذلك) اقول انما الكلام فى اقتضاء التكليف المنجز وجوب الالتزام وعقد القلب على ثبوته بحيث كان له اطاعتان واحدة بالجنان وهو الالتزام واخرى بحسب العمل بالاركان (اما اقتضائه من ناحية المولى بحيث يكون له بعثان بعث الى العمل وبعث الى الالتزام ينشأ من التكليف المنجز فلا شك فى امتناعه لوضوح تأخر الالتزام بثبوت الوجوب مثلاً عنه رتبة اذلوا متعلق الوجوب بنفس الفعل لم يمكن الالتزام به فطلب الفعل لا يكون الابعثا و جعل الداعى على اتيانه و لا يقتضى بعثا آخر على الالتزام و اما اقتضائه عقلاً فالوجدان يشهد على خلافه اذ قضية الطالب ليس الاجل الداعى على اتيان الفعل و غرض المولى يحصل بمجرد ايجاد الفعل فى الخارج ولو مع الالتزام وعقد القلب على خلاف طلب المولى ومع حصول الامتثال بمجرد اتيان الفعل لا وجه لحكم العقل باستحقاق العقوبة على ترك الالتزام فقيح ترك الالتزام والانقياد قبيح فاعلى يكون مذموماً على سوء سريره لاقبح فعله وقد سبق الفرق بينهما فى مبحث التجري والنسبة بين الالتزام والامتثال عموم من وجه اذ ربما يكون الالتزام موجوداً بلا امتثال كما فى بعض الفساق التارك للعمل مع الالتزام بامر المولى كما انه قد يكون الامتثال حاصلًا مع عدم الالتزام لداعى من الدواعى النفسانية نعم لا يتمشى التفكير فى الوجوب التبعدى فانه مع عدم الالتزام وعدم عقد القلب على الوجوب اما التزام بعدمه فيكون تشريعاً ومن البين عدم تمشى قصد القرية باتيان الفعل او لا التزام به ولا بعدمه مع الالتفات الى الوجوب

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

التشريع لوضوح ان الالتزام بخصوص احدهما مع عدم العلم به تشريع محرم ويلزم محذورا لتشريع فى صورة الالتزام بواحد منهما تخييراً بمعنى كون الوجوب وجوباً تخييرياً اذ المفروض ان التكليف هنا من ناحية الشرع تعينى فالالتزام بالوجوب التخييرى تشريع اللهم الا ان يقال بالتخيير بين الالتزامين عقلاً نظراً الى ان العقل يحكم بالتخيير بين الالتزامين مع عدم التمكن من الالتزام التعيينى كما يحكم العقل بانقاذ واحد من الغريقين تخييراً مع عدم القدرة على انقاذهما معا فان القول بالتخيير عقلاً خال عن محذور التشريع (وفيه ان التكليف لو قيل باقتضائه الالتزام ام يكديقهضى الا الالتزام بنفسه عينا لا بالتخيير بين الالتزام به او بصدده واقعا اذ لو فرض ان الحكم الواقعى هو الوجوب و التزم المكلف بالحرمة و اختار هذا الالتزام لزم الالتزام بصد الحكم الواقعى و محذور الالتزام بصد التكليف عقلاً ليس باقل من محذور عدم الالتزام به فاذن لا يحكم العقل بالتخيير بين الالتزامين ولا دليل على التخيير شرعاً بينهما اوبين الملتزمين فالالتزام بالتخيير الشرعى مطم تشريع محرم (تعقيب) قد مر آنفا ان التخيير بين الالتزامين غير ثابت شرعاً و من ثم يلزم محذور التشريع و على فرض ثبوته لاجدوى فيه لرعاية جانب الالتزام بالتكليف المعلوم بالاجمال لوضوح ان الالتزام بحكم لا يكون التزاماً بحكم آخر اذ الالتزام يمتاز عن آخر بتعدد المتعلق و يتعدد وجوداً بتعدد الالتزام بالامر التخييرى بينهما ليس التزاماً بالحكم الواقعى المعلوم بالاجمال بل لو قامت اماره معتبرة على تعيين احد طرفى المعلوم بالاجمال فلا شك ان موافقتها عملاً فيما اذا اصابت تكون موافقة للمواقع حقيقة ولا كك الامر فى الالتزام فان موافقته التزاماً ليست موافقة التزامية للمواقع اصلاً ولو فى صورة الاصابة بل فى الحقيقة التزام - بوجوب التصديق الذى يكون دليلاً على اعتبار تلك الامارة والالتزام به ليس التزاماً بالحكم الواقعى المعلوم بالاجمال فعلى تسليم عموم دليل الالتزام لمورد العلم الاجمالى لا محيص الا عن الالتزام بالمعلوم بالاجمال على ما هو ثابت فى نفس الامر و لا جدوى لرعايته ورود امر آخر تخييرى اكان او طريقياً فمح لوقام دليل على الوجوب التخييرى بين الالتزامين

أو على وجوب التخيير الظاهري المتعلق بالترك أو الفعل فلا شك إنه حكم آخر غير ما دل على وجوب تصديق النبي ص وليس هذا الحكم لرعاية وجوب التصديق حسبما أوضحنا سبيله (ولا يذهب عليك إنه يمتنع وجوب التخيير واقعاً بين الفعل والترك مع كون الحكم واقعاً أمام الوجوب أو الحرمة ضرورة لزوم اجتماع المشايين أو الضدين واقعاً نعم لا بأس بالوجوب التخييري واقعاً بين الفعل والترك كما يترأى من ظاهر عبارة الشيخ ره (من قوله ويمكن استفادة الحكم ايضاً من فحوى اخبار التخيير عند التعارض انتهى) فبناء على استفادته من اخبار التخيير تخيير ظاهري مركزه الفعل أو الترك لرعاية الواقع لا لرعاية وجوب الالتزام فإن المختار من الفعل والترك منطبق على الواقع عند المصادفة والغرض من التخيير بين الفعل والترك في واقعة واحدة ليس مجرد حصول مضمونه اعنى صدور الفعل أو الترك من دون التزام بواحد منهما اذ هو حاصل من دون الخطاب التخييري فيكون الخطاب طلباً للحاصل وهو محال بل الغرض منه حصول واحد منهما مع الالتزام به و عقد القلب على تعيين الحكم الواقعي فيه و مقصود الشيخ ره من التعبد باحد الحكمين ما ذكرنا لا التعميد في مقابلة التوصل اذ محل الكلام هو الوجوب التوصل و قد استثنى الوجوب التعبدى في صدر كلامه ومحيط نظر القائل بالتخيير هو لزوم الالتزام بواحد من الفعل والترك لا قصد التقرب (و يشهد على ذلك ما وجد في بعض النسخ) الا ان يلتزم بان الخطاب المدعى بثبوته ليس الغرض منه ما هو حاصل بدونه بل المقصود صدور واحد من الفعل والترك مع الالتزام بحكم لا على وجه عدم المبالاة انتهى) وهذه العبارة صريحة فيما ذكرنا (ثم نظر الشيخ ره في دعوى الفحوى لعله الى ان رعاية الشارع للحكم الواقعي عند الدوران بين الوجوب والتحرير اولى من رعايته للحكم الظاهري في باب التعارض اذ دلالة المتعارضين على نفى الثالث بمعونة الدلالة الالتزامية وهذا ظهور في انحصار الحكم في واحد من المداوين وفيما نحن علم اجمالى بالحكم الواقعي (و فيه ان الحكم بالتخيير في باب التعارض تعبدى ام يعلم مناطه كى يصح التعبدى

الى غيره فلا وجه للحكم بالتخيير (قوله ومن هنا قد انقذ انه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول) اقول قد مر انه لا دليل على لزوم الالتزام على تقديره لا يعم العلم الاجمالي وعلى تقدير العموم يحصل الامتثال بالالتزام على ما هو عليه من الحكم الواقعي فاذا لمانع من اجراء الاصول الحكمية او الموضوعية في اطراف العلم الاجمالي بواحد من الوجوب او الحرمة او كانت جارية مع قطع النظر عن وجوب الالتزام (ان قلت الالتزام بالاباحة الظاهرية اللازمة من اجراء اصالة عدم الوجوب والحرمة او اصالة الاباحة عند الدوران بينهما في واقعة واحدة التزام بخلاف الحكم المعلوم بالاجمال فمع فرض لزوم الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه يكون الالتزام بالاباحة الظاهرية ضداً له باعتبار ضدية متعلقة اعني الاباحة للالتزام القدر الجامع بين الوجوب والحرمة فيمتنع اجتماع الالتزامين فكيف لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول (قلنا الحكم الواقعي هنا شأني لا يريد الشارع امتثاله نظير موارد جريان البرائة لان المفروض عدم لزوم المخالفة العملية بالفعل او بالترك في واقعة واحدة فلا اقتضاء للحكم الواقعي للموافقة الاحتمالية و ليس العلم بالالتزام علماً تفصيلياً غاية للاصول الشرعية لوضوح ان الالتزام ليس جنساً للوجوب والحرمة و لا مجعولاً شرعاً بل هو امر انتزاعي من فاحية العقل فلا مانع من اجراء الاصول وكون مقتضاها جعل الاباحة الظاهرية اذ لا تضاد بينهما و بين الحكم الواقعي الشأني فكما يجب الالتزام بالحكم الواقعي كك يجب الالتزام بالحكم الظاهري ليسا بمتضادين مع فرض عدم تضاد المتعلقين بل الالتزام بالاباحة الواقعية ضد الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالاجمال وهذا الجواب انما يتم فيما اذا لم يكن محذور من قبل لزوم الالتزام نظراً الى حصول امتثاله بمجرد الالتزام بالحكم الواقعي و لم يكن قضيته ائتخيير ظاهراً و التبانى على واحد من الوجوب والحرمة كما اختاره بعضهم والاف مع فرض المحذور في عدم الالتزام بواحد من الوجوب والتخريم بل الالتزام بخلافهما اعني الالتزام بالاباحة لا يدفع بمعونة الاصول ذلك المحذور للزوم الدور فاليك بيانه (قوله كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به بل الالتزام

بـخلافه لوقيل بالمحذور فيه حياً أيضاً الأعلى وجهه (ثـ) اقول ببناء على كون قضية العلم الاجمالى التنجز و اثره لزوم الالتزام بالتخيير واختيار واحد من المحتملين و عدم التبانى على الاباحة التى هى خلاف المعلوم بالاجمالى لتجرى الاصول كى يدفع بها المحذور الا على وجه دثر (تقرير الدوران جريان الاصل موقوف على عدم محذور فى عدم الالتزام اذ قضية الاصول هى الاباحة وقضية لزوم الالتزام عدم الالتزام بالاباحة و الالتزام بواحد من الوجوب والحرمة المعلوم بالاجمالى فمقتضى الاصول منافع لمقتضى لزوم الالتزام فجريان الاصول موقوف على عدم ذلك المحذور وارتفاع ذلك المحذور موقوف على جريانها و هذا ناظر الى كلام الشيخ ره (قال فلان الاصل فى الشبهة الموضوعية انما يخرج مجرأ عن موضوع التكليفين انتهى موضع الحاجة) و قد فرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية و اختار عدم جريان الاصول فى الثانية نظراً الى انه مع وجوب الالتزام بحكم الله يصير المخالفة عملية مع الالتزام بالاباحة الظاهرية والاشكال بالزوم الدور و ارد عليه فى كلتا الشبهتين لوضوح ان قضية العلم الاجمالى بوجوب الالتزام بواحد من الوجوب والحرمة عدم الالتزام بالاباحة اللازمة من اجراء الاصول و تأثيره على نحو التنجز عند الشيخ ره لا على نحو الاقتضاء و هذا العلم الاجمالى مانع عن اجراء الاصول فى الاطراف سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية فاذن يتوقف جريان الاصول على عدم المانع من فاحية العلم الاجمالى فلو توقف ارتفاع المانع على جريانها كما هو المدعى لزم الدور (قوله اللهم الا ان يقال ان استقلال العقل بالمحذور فيه انما يكون فيما اذا لم يكن هناك ترخيص فى الاقدام و الافتحام فى الاطراف) اقول هذا انما يتم على مذاق الاستاد من كون تاثير العلم الاجمالى على نحو الاقتضاء ولا يتم على مذاق الشيخ ره القائل بكونه على نحو العملية التامة فان قضيتها عدم شمول ادلة الاصول لاطراف العلم الاجمالى للزوم التناقص على تقدير شمولها و سيمر عليك تحقيق الحق انشاء الله (قوله الا ان الشك ح فى جريان الاصول فى اطراف العلم الاجمالى مع عدم ترتب اثر عملى عليها) اقول تقريره ان الاصول العملية هى التى ينتهى اليها فى مقام العمل فلا بد من اثر

عملى يترتب على جريانها ولا يترتب اثر فيما نحن فيه الذى دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة فى واقعة واحدة اذ المكلف لا يخلو من الفعل او الترك ولا اقتضاء للتكليف لواحد منهما بتاتا فجعل الاباحة الشرعية خال عن الاثر العملى فجعله و عدمه سيان ومعه لا وجه لجريان الاصول اصلا (و قد يقال بناء على وجوب الالتزام و ان العلم الاجمالى مقتضى لتنجز هذا التكليف و لازمه التخيير الظاهرى والبناء على واحد من الفعل او الترك فيترتب على جريان الاصول نفى التنجز بالنسبة الى وجوب الالتزام وهذا اثر عملى نعم بناء على حصول امتثال هذا التكليف بمجرد الالتزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه لا اثر عملى لجريان الاصول اذ المفروض حصول امتثال هذا التكليف المنجز اعنى وجوب الالتزام بالبناء على ثبوت الحكم الواقعى على ما هو عليه و عدم اقتضاء التكليف الواقعى للموافقة اصلا ولكنه خلاف المفروض كما هو مفاد قوله كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام) (و يمكن الجواب بما تقدم فى كلام الاستاد من ان التخيير والبناء على واحد من الوجوب والحرمة ليس امتثالا لوجوب الالتزام عند الدوران كى يحكم العقل بلزومه فلو لم يحصل امتثاله بمجرد البناء على ثبوت الحكم الواقعى على ما هو عليه لم يكن له امتثال بطريق آخر اصلا فالتكليف بوجوب الالتزام كالتكليف الواقعى سيان فى عدم الاقتضاء فاذا نـ ليس هناك اثر عملى منترتب على جريان الاصول و قوله (كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام) اشكال على طريقة الشيخ ره حيث يدفع ذلك المحذور بمعونة جريان الاصول حسبما او ضحنا سبيله و قد عدل الاستاد فى الهامش عن اشكال جريان الاصول (قال والتحقيق جريانها لعدم اعتبار شئى فى ذلك عدا قابلية المورد للحكم اثباتا و نفيا) و تحقيقه فى محله (نقل وتعقيب) قال المحشى قده فى نهاية درايته ويندفع الدور بان مفاد الاصل بنفسه رفع الحكم من الوجوب او انحرمه لا انه يتوقف على رفعه و ليس لازم رفع الحكم الاذن فى المخالفة الالتزامية المحرمة فانها لا تحرم بل لا تتحقق المانع ثبوت الحكم والا مانعية لحرمة المخالفة الالتزامية اوقبح الاذن فيها الاعلى تقدير ثبوت موضوعها و مالا مانعية له الا على تقدير ثبوت موضوعه

كيف يمنع عن رفع موضوعه انتهى موضع الحاجة) و فيه ان المفروض ان المخالفة
الالتزامية في عرض المخالفة العملية لا في طواها وان وجوب الالتزام تكليف آخر
له امتثال بحياله في قبال الحكم الواقعي فعلى القول بكون العلم الاجمالي بالحكم
الواقعي مقتضياً للزوم الالتزام بواحد منهما سواء كان دليلاً حكم العقل او الشرع
والمفروض انه لا يحصل امتثاله بمجرد البناء والالتزام بالحكم الواقعي على ما هو
عليه و هذا العلم الاجمالي منجز و لازم تنجزه لزوم البناء على واحد من الوجوب
والحرمة لا الاباحة الظاهرية و اصاله عدم الوجوب والحرمة فان هذه منافية لتنجزه
و امتثاله عند من يقول بالتخيير الظاهري امتثالا له ومن البين ان هذا العلم الاجمالي
مانع عن جريان الاصل في اطرافه سواء كان اصلاً حكماً او موضوعياً ولا يرتفع
العلم بوجوب الالتزام بمجرد جريان الاصول و لازمه كونه مانعاً عن جريانها فلو
اريد ارتفاع مانعته بمعونة الاصل لزم الدور (نعم او كانت الاطاعة الالتزامية في
طول الاطاعة العملية لكان لما ذكره وجه) بيانه ان يقال ان لاطاعة الحكم الشرعي
من الوجوب والحرمة مرتبتين الاولى الاطاعة العملية مع التمكن منها ولو بالاحتياط
فيما امكن فيه مع حكم العقل به كدوران الامر بين وجوب شيئ و حرمة شيئ
آخر ومع التمكن منها تفصيلاً او اجمالاً للزوم للموافقة الالتزامية (الثانية الاطاعة
الالتزامية و ينحصر موردها في الدوران بين المحذورين حيث لا يمكن الاحتياط
فيه كما في الدوران بين الوجوب والحرمة في واقعة واحدة) قال في اوثق الوسائل
في شرح الفرائد والانصاف ان طريقتهم فيما نحن فيه من حصول العلم اجمالاً بشيئ
من الوجوب والحرمة و دوران الامر بين محذورين مستقرة على كون الملتزم باحد
الاحتمالين مطيعاً والمعرض عنهما رأساً عاصياً انتهى موضع الحاجة) و مقصوده
استقرار حكم العقل و بناء العقلاء على ذلك كما صرح به في صدر كلامه و ربما
يتشبه القائل بالتخيير بذلك لتعيين التخيير في مقابلة الاباحة لكنه لا ينهض لذلك
حسبما مر بيانه سابقاً فهما فرض كون حكم العقل بالاطاعة الالتزامية في طول
الاطاعة العملية عند تعذرهما لاجل رعايتها ولا تكون مستقلة في قبالها امكن القول

بعدم مانعيته عن جريان الاصول نظراً الى ان موضوع حكم العقل بذلك اتمايكون هو العلم بالوجوب والحرمة اجمالاً ومع جعل الشارع عدم الوجوب والحرمة ظاهراً او الاباحة الظاهرية يرتفع ذلك الحكم من العقل اذ كان ذلك لرعاية الواقع فبعد رفع اليد عنه من ناحية الشرع لا وجه لرعايته فبمعونة جعل عدم الوجوب والحرمة ظاهراً يرتفع اثر العلم الاجمالى بالوجوب والحرمة وان كان باقيا لوضوح ان حكم العقل بلزوم الالتزام بواحد منهما كان لرعاية الواقع فيكون معلقا على عدم جعل الشارع ما ينأ فيها وهذا بخلاف ما اذا كان حكم العقل بلزوم الالتزام بواحد من الوجوب والحرمة على نحو التنجيز مع بقاء العلم الاجمالى الذى هو موضوع حكمه ولو مع جريان الاصول فانه مانع عن جريانها حسبا او ضمنا سبيله (سؤال) لم خص الاستاد محل الكلام فى لزوم الالتزام بما اذا ثبت لزومه بحكم العقل ولم يعممه الى ما اذا ثبت وجوبه بحكم الشرع كما هو مفاد وجوب تصديق النبى ص فيما جاءه مع انه لا فرق بين ان يكون لزوم الموافقة الالتزامية من مقتضيات التكليف المعلوم بحكم العقل و ان يكون بحكم الشرع فانه مانع عن جريان الاصول على القول بمانعية عنه فى كلتا الصورتين كما هو واضح (الجواب) انما خص بذلك لئتمحض البحث فى الموافقة الالتزامية والمخالفة الالتزامية فى مقابلة العملية بيانه انهما لو كانتا من مقتضيات التكليف المعلوم بحكم العقل كانتا من كفايات اطاعة بحيث يكون لتكليف واحد احدا متسالان واطاعتان واحدة بالاركان واخرى بالجنان ومن البين ان حكم العقل بلزوم الموافقة الالتزامية وحكمه بلزوم الموافقة العملية من وادوا احدا لا يمكن استكشاف الحكم المولى بالملازمة فالموافقة الالتزامية نحو آخر من اطاعة التكليف الواحد فى مقابلة الموافقة العملية ولا تدخل احدهما فى الاخرى فمح يبحث عن مانعيته عن جريان الاصول فيما اذا كان التكليف الواقعى المعلوم بالاجمال لاقتضاء بالنسبة الى اطاعة العملية ولا مانع من قبله فى جريان الاصول وهى المخالفة الالتزامية مانعة عنه نظراً الى اقتضاء التكليف الواقعى المعلوم بالاجمال التخيير فى الالتزام بواحد منها كما مر حكايته عن بعضهم وهذا بخلاف ما اذا ثبت وجوب الالتزام

بدليل شرعى فان له مخالفة عملية كسابر الوجوبات الشرعية فمخالفة العملية انما تتحقق بالنسبة الى تكليفه لنفسه اذ المفروض انه مع العلم بالتكليف و لو اجمالا يجب عليه الالتزام به و مخالفته عملا بترك الالتزام اذ مخالفة كل تكليف بحسبه ان كان عملا بالجوارح فترك العمل بها وان كان التزاماً وعقداً بالجوانح فترك العقد بالقلب والمفروض ان العلم الاجمالى علة للتنجز اذله اطاعة عملية وهو وجوب الالتزام بالمعلوم بالاجمال وترك الالتزام بمخالفة عملية ومن اليبين ان المخالفة العملية مانعة عن جريان الاصول كما صرح به الشيخ ره ولا كلام فيه انما الكلام فى مانعية المخالفة الالتزامية و هذه لا تتصور الا فيما اذا كانت من مقتضيات التكليف المعلوم بحكم العقل خاصة حسبما اوضحنا سبيله وهذا هو السرفى تخيص الاستاد بذلك وقد غفل المحشى قده عنه وعمم البحث اليهما فى نهاية درايته (لا يقال لافرق بين القيلتين مع انحصار التفصى عن محذور مخالفة الاباحة للمعلوم بالاجمال فى حمل الحكم الواقعى على الشائى) لانا نقول الفرق بينهما ان العلم الاجمالى علة للتنجز فيما اذا كان وجوب الالتزام شرعيا اذ هذا اطاعة عملية له ولا كك الامر فيما اذا كان لزوم الالتزام بحكم العقل فان العلم الاجمالى ليس له اطاعة عملية ويكون لا اقتضاء بالنسبة اليها (قوله نعم ربما يتفاوت الحال فى القطع المأخوذ فى الموضوع شرعاً و المتبع فى عمومه و خصوصه دلالة دليله) اقول لابد من ان يلاحظ الدليل الدال على اخذ القطع فى موضوع حكم كذا فربما ينصرف الى غير قطع القطاع و بما لا ينصرف عنه بمعونة القرائن المحفوظة بالكلام وربما يكون مجملا بالنسبة الى بعض افراد القطع الحاصل من سبب غير متعارف فالمرجع ح الى الاصول (ان قات بالفرق بين هذا و بين اليقين والعلم المجمعول غاية فى الاصول) كقوله ٤ ولكن انقضه بيقين آخر وقوله حتى تعلم انه حرام) ولازم انصرافه الى المتعارف عدم تحقق الغاية بالعلم الحاصل من سبب غير متعارف فيكون حكم الاصول جارية مع العلم بانحلاف الحاصل من سبب غير متعارف فلا يكون العلم بالحكم الواقعى علة لتنجزه ويكون قابلا للمنع الشرعى

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

اما اذا كان شبهة موضوعية فحكمه حكم الشاك قبل الفحص هذا كله فيما اذا كان لسان الدليل (انه لا عبرة بقطع القطاع و نحوه) و الا فلا بد من ملاحظة القيود المؤخرّة فيه والمتبع فى عمومته و خصوصه دلالة دليله (قوله و ان نسب الى بعض الاخباريين انه لا اعتبار بما اذا كان بمقدمات عقلية) اقول هنا وجوه عديدة لتوجيه قولهم و ان كان بعضها توجيهاً بما لا يرضى به صاحبه (الوجه الاول) ما نبه عليه الاستاد مستشهداً بما هو منصوص عليه فى كلمات المحدث الاستر ابادى (الوجه الثانى) ان يكون مرادهم نفى الملازمة بين حكم العقل والشرع كما استشهد الاستاد بما هو المحكى عن السيد الصدر فى باب الملازمة و سيأتى توجيه آخر لكلامه المحكى فى الفرائد (بيان نفى الملازمة ان العلم بالجهات المحسنة والمقبيحة لا يستلزم العلم بالحكم الشرعى بل لابد من احراز المصلحة فى صدور الحكم من ناحية الشارع و ربما لا تكون مصلحة فى صدره كعدم صدور التكليف بالصلاة والصوم والزكاة و نحوها فى صدر الاسلام مع كونها محتوية على المصالح الموجبة لحسنها فى جميع الازمنة فاحاطة العقل بمصالح الاعمال المقتضية لحسنها مع عثوره على عدم المانع فى تلك المرتبة لا ينافى عدم وقوفه اطلاقه على المصالح فى جعل الاحكام فتكون مما سكت الله عنه و تمام الكلام هو كقول الى محله (الوجه الثالث) ان يكون مرادهم ان اخذ الاحكام من الطريق المنقول من الشرع معتبر فى طريق الامتنال بمعنى انه لا يحصل الغرض بامتنالها بمجرد العمل على وفقها بدون واسطة النقل وان العقل مما لا يركن اليه فى الشرعيات لا لعدم وجوب اتباع القطع الحاصل من طريق العقل كى يقال انه غير معقول بل لكون الغرض اخص و انه لا يحصل الا اذا اخذت من الشرع و مجرد احتمال ذلك كاف فى حكم العقل بتحصيل الغرض نظراً الى قاعدة الاشتغال فضلاً عن دعوى العلم بذلك الحاصل من جملة مستفيضة من الروايات لولم تكن متواترة و فيها نفى استحقاق الثواب باتيان الاعمال كقيام الليل و صيام النهار و حج الدهر و التصديق بجميع اعمال ما لم تكن بدلالة ولى الله (و يمكن حمل الكلام المحكى فى الفرائد عن السيد الصدر شارح الوافية عليه) قال فى

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

بالنسبة الى الطرق الشرعية المنقولة فلا يجوز له عقلا الخوض فيها وان كان العقل يلزمه بالعمل على وفق قطعة الحاصل منها اذا المفروض انه يرى الواقع و يحسب انه مصيب بالاضافة الى هذه الواقعة وان لم يمكن الاصابة في جميع الوقائع للزوم العلم بالنقيضين وح ان اخطاء استحق العقوبة لتقصيره في الافتحام فيها مع حكم العقل بعدم جوازه ومع الاصابة يكون اقتحامه فيها تجريباً و لابد ان يقال ان حكم العقل بعدم جواز الخوض فيها حكم عقلى فطرى حجة لكيلا يلزم التشبث بدلائل العقل لنفى حجيته و ربما يترأى هذا الوجه من المحدث الجزائرى و المحدث البحرانى (و هذا الوجه كما ترى مبنى على تسليم كون الخطاء فى الطرق العقلية اكثر و فيه منع جلى و سند المنع ان ما وصلت بايدينا فى زمان الغيبة ليست الا اخبار الاحاد مع مالها من المعارضات مع وقوع الاختلافات الكثيرة بين الرواة فى زمان الحضور حتى وقع الشكوى عنها عند امام ع فما ظنك بزمان الغيبة فاذا لا يكون وجه نقص كثرة الخطاء على السلوك من الطرق العقلية خاصة وقد كثر الاختلافات فى الفروع بين الاخباريين انفسهم مع انحصار مداركهم فى الروايات وقصر حجية ظواهر الكتاب على ماورد له تفسير فى الاخبار ومن البين امتناع مطابقة الاقوال باجمعها للواقع ومع مساوات الطريقين فى احتمال الخطاء لوجاز الحكم بعدم اعتبار واحدة منهما لاجاز الحكم بعدم اعتبار الاخرى و لازمه ان يكون القطع قابلاً للمنع عن اتباعه شرعاً و كان كالظن محتاجاً الى قيام الدلائل العقلية على جواز العمل به فاذا نقل الكلام فى القطع الحاصل منه فانه كالاول قابل للمنع فيلزم التسلسل (الوجه السادس) ما فى تقارير بعض الاعلام قال حكى عن بعض الاخباريين المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية و هذا المنع لو تم و صحت النسبة فلا بد وان يكون بنتيجة التقييد على ما تقدم بيانه فى حجية القطع ولا يرد عليه اشكال عدم المعقولية انتهى) وفيه ما مر فى ذلك المبحث مضافاً الى عدم مساعدة كلماتهم على هذا التوجيه لاستانازام اخذ العلم بالحكم الواقعى فى شخصه للمحدور الدور المشتهر على السنتهم و او كان علماً خاصاً من سبب خاص فان الحكم الواقعى مشترك بين العالم والجاهل

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

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

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

العلم بان هذا خمر والعلم بان الخمر حرام يستتبعان العلم بان هذا حرام فيكون العلم بالنتيجة موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال و تنجز الواقع فمالم يحصل العلم بالصغرى لم يتحقق الموضوع لحكم العقل ومفهوم احدهما ليس فرداً حقيقياً فى عرض الافراد الواقعية بل هو مفهوم انتزاعى يكون فى طول الافراد و ليس مركزاً للمحكم الشرعى كالوجوب التخييرى على القول بكون متعلقه هو مفهوم احدهما ولا يصح ان يضاف الحرمة الى مفهوم احدهما فيما نحن فيه بان يقال مفهوم احدهما خمر وكل خمر حرام فمفهوم احدهما حرام اذا الافراد الخارجية من الخمر مندرجة تحت الاكبر ومحاكمة بالحرمة لا مفهوم احدهما بخلاف الوجوب التخييرى ولو على القول بكون مركزه هو الافعال لا مفهوم احدهما فانه يصح اضافة الوجوب الى هذا المفهوم وان لم يكن مركزاً له كما اذا قل المولى اكرم اماريداً ابن عمر او زيداً ابن خالد و تردد المكلف فى زيد الحاضر انه ايهما فيصح ان يقال هذا احدهما واحدهما واجب الاكرام فهذا واجب الاكرام فهذا الوجوب المضاف الى مفهوم احدهما وان كان منتزعاً من الوجوب المجعول لكنه يصح اضافته الى الشارع امكان كون منشأته من ناحيته فالقياس الجارى فيما نحن فيه ان يقال هذا او هذا خمر وكل خمر حرام فهذا او هذا حرام ومن البين عدم تحقق العلم بكون هذا خمر اذ بمعونة هذا القياس الذى هو موضوع لحكم العقل بلزوم الامتثال و تنجز الواقع (الامر الثالث) ان العلم الاجمالى المصطلح عليه فى هذا الفن هو الذى يكون متعلقه الخارجى و هو المعلوم بالعرض متردداً بين امرين او امور محصورة ولكن متعلقه فى عالم الذهن و هو المعلوم بالذات معين لا تردد فيه كمفهوم احدهما مثلاً فان مفهوم الواحد الصادق على اثنين او ازيد يكون متعلقاً للعلم و هو ممتاز فى نفسها عن الماهيات والمفاهيم الاخر الحاضرة فى الذهن و يتمتع حصول المصداق المبهم المررد بما هو مبهم فى الذهن اذ المبهم بما هو مبهم نظير مفهوم لا شئى ولا مفهوم مما لا صورة له فيه يصدق عليها هذه المفاهيم الفرضية و الا يلزم ان يكون المبهم معيناً اذ الصورة الحاصلة فى الذهن اية صورة كانت قابلة للاشارة اليه و لا يمكن الاشارة الى المبهم وحيث ان الصورة الحاصلة اعنى مفهوم

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

المجموع فى مقام الثبوت مع كونه حكما تعليقياً لا تضاديينه و بين الحكم
الحتمى المستفاد من ادلة الاصول (و دعوى ان الاقتحام فى الاطراف معصية مع
انكشاف الواقع و هتك لحرمة المولى و ظلم عليه بالخروج عن رسوم العبودية مع
انكشاف المطاوية و تبين المحبوبة فيمتنع صدور الرخصة من ناحية المولى
فى ارتكاب الجميع لانها اذن فى المعصية كما انه يمتنع تجويز العقل فى اتيان
الجميع لانه هتك لحرمة المولى فالعقل حاكم بقبح صدور الترخيص من المولى
وقبح المخالفة القطعية من العبد و ليس ذا الالكون العلم الاجمالى علة تامة للتنجز
(مدفوعة بما اشبعنا الكلام فيه فى مطاوى الامور السابقة من ان الحكم الفعلى
تعليقى ولازادة هناك فعلاً كما هو كك فى موارد الاصول المرخصة و مخالفة الحكم
التعليقى ليست معصية والا لم يجز للشارع الترخيص فى مخالفة الواقع والعمل على
طبق الاصول المرخصة و ان العلم الاجمالى لمكان قصور كشفه و نقصان مرأيتيه
فى ذاته يكون مقتضياً للتنجز لاصدور الترخيص من الشارع فحكم العقل باشتغال
ذمة العبد انما يكون على نحو القضية المشروطة لا الضرورية المطلقة كى لا يجوز
الاذن فى الاقتحام فى الجميع فلا معصية و لا هتك لحرمة المولى اصلاً كما ان حكم
العقل بالتنجز فى الظن فى باب الحكومة ايضاً تعلى لمكان قصور رتبة الظن عن
العلم و بقاء السترة فيه مع القطع بحجية الظن فى حال الانسداد لكن فى متعلق
القطع بالحجية و هو الظن سترة و قصور فى مرأيتيه للواقع فلا يكون هذا القطع
علة للتنجز بل مقتضى له فظهر مما ذكرنا ان السترة مانعة عن التطبيق التام الذى
يدور التنجز على نحو العملية مداره مع اتحاد المتعلق فى الجميع بمعنى ان الحكم
الواقعى فعلى تعلى فى موارد القطع التفصيلى والاجمالى والظن من باب الحكومة
والاصول الشرعية والعقلية باسرها و هذا الحكم تام صادر عن الشارع بداعى جعل
الداعى للمكلف وان لم ينتزع منه التحريك والبعث قبل الوصول الى المكلف و
انما يتفاوت حاله فى مقام التطبيق المتأخر رتبة عن مقام الجعل فان تعلق العلم
التفصيلى به الناشى من العلم بالصغرى والعلم بالكبرى صار فعلياً حتمياً منجزاً و

ان تعلق به العلم الاجمالى و لم يرد من الشارع ترخيص صار ايضا حتميا منجزا و
 صارت الارادة انشائية فعلية و كذا مع الظن من باب الحكومة و الا كان باقيا على
 التعليقية كما فى موارد الاصول الشرعية والعقلية المرخصة فى خلاف الواقع وبهذا
 البيان يرتفع الشبهات بهذا فيرها (قوله فى الهامش فلا يجوز العقل مع القطع بالحكم
 الفعلى الاذن فى مخالفته بل يستقل مع "قطعه ببعث المولى اوز حره" ولو اجمالا يلزوم
 موافقته و اطاعته) اقول ليس فى هذا عدول عما ذهب اليه فى المتن كما توهم بل
 مقصوده التنبيه على الفرق بين الحكم التعليقى والحكم الحتمى و ان التعليقى لا
 يصل الى مرتبة الحكم الحتمى بمعونة العلم الاجمالى فيما اذا ورد ترخيص فى
 ارتكاب الاطراف لما مر من انه مقتضى لو لا المانع و هذا بخلاف الحكم الفعلى من
 جميع الجهات بحيث يكون فى مورده ارادة فعلية و ينتزع منه البعث والزجر فعلا
 و ربما يتصدى المولى لا يقاظ العبد النائم و تنبيه الغافل و اعلام الجاهل لشدة
 اهتمامه بمراده و هذا هو الذى يكون حر كات عضلات العبد بمنزلة حر كات عضلات
 المولى فمهما علم المكلف بان هذا الحكم بهذه المرتبة من الفعلية لم يجوز العقل
 الاذن من فاحية المولى فى مخالفته ولا الترخيص فى ارتكاب اطراف العلم الاجمالى
 بل يستقل العقل بالاحتياط حتى فى الشبهة البدوية فضلا عما اذا كان هناك علم
 بالتكليف ولو فى الجملة كما فى الشبهة الغير المحصورة نعم لو عرض بالاحتياط
 عسر موجب لارتفاع فعلية شرعا او عقلا كما اذا كان مخلا بالنظام فلا تنجز و لا
 حتمية ح لكنه لاجل عروض الخلل فى المعلوم لانحطاطه عن الحتمية الى التعليقية
 لا لقصور فى العلم كما كان الامر كك فيما اذا افن الشارع فى الاقتحام فانه ايضا
 كاشف عن الخلل فى المعلوم فانقذ بما ذكرنا انه لا مانع عن تأثير العلم شرعا
 ايضا كما لا مانع منه عقلا بمعنى انه مع كون الحكم حتميا يمتنع المنع عن لزوم
 العمل على طبقه شرعا كما يمتنع المنع عليه عقلا بمجرد العلم به و لو اجمالا وانما
 يتفاوت العلم الاجمالى مع العلم التفصيلى فيما اذا كان الحكم تعليميا ليس فى
 مورده الارادة شأنية كما هو الشأن فى الاحكام الواقعية سواء تعلق بها العلم التفصيلى

او الاجمالى لكن العلم الاجمالى لقصور مرأته و بقاء السترة فى اطرافه لا يكون الا مقتضيا بخلاف العلم التفصيلى فالتفاوت فى نحوى العلم لا فى المعلوم حسبما اوضحنا سبيله بما لا مزيد عليه (تتميم) لا يذهب عليك انه اذا كان المصداق معينا فى الخارج و كان الاجمال و التردد راجعا الى الحكم كان العلم الاجمالى علة للتنجز كما اذا شك فى كون هذا المبيع الخارجى خمرا او مفسوبا لوضوح ان العلم متعلق بحرمة المصداق الخارجى بان يقال هذا اما خمرا و مفسوبا و كل واحد منهما حرام فهذا حرام و من البين ان هذا علم تفصيلى بالنتيجة اعنى حرمة هذا المصداق بعينه فيكون علة تامة للتنجز ولا فرق فى ذلك بين كون الشبهة موضوعية كما فى هذا المثال او حكمية كما اذا شك فى وجوب القصر او الا تمام فان صلوة الظهر مثلا واجبة بالعلم التفصيلى على شخص المكلف فيقول انا مكلف و كل مكلف يجب عليه صلوة الظهر و هذا بخلاف ما اذا علم بنجاسة هذا المبيع او بحرمة هذه المردة او علم بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال او بوجوب الصلوة عند ذكر النبى ص فان التردد فى المصداق مانع عن العلم التفصيلى بالنتيجة فلا يثنأى التطبيق التام للمكلف فى مقام الامتثال فليس العلم الاجمالى فى هذه الصورة الا مقتضيا (ودعوى كون الحرمة و الوجوب الذين هما نتيجة القياس امر انتزاعى من الخطابين اعنى (قوله لا تغصب و حرمت عليكم الخمر) (قوله صلوا اربع ركعات و قوله لا جناح عليكم ان تفصروا) والحرمة و الوجوب الانتزاعيين ليسا حكما شرعيا اذا الحكم الشرعى انما يكون هو الميجعول فى الخطابين المتعديدين بتعدد عنوان الموضوع و من البين ان العلم بالحكم الشرعى علة للتنجز لا بغيره مما يكون امرا انتزاعيا (مدفوعة بانه يصح اضافة الجامع الى الشارع وان كان انتزاعيا لمكان جعل منشأه الا ترى انه يصح استصحاب الوجوب الجامع او الحرمة الجامعة بين مفاد الخطابين الصادرين من الشارع المتعلقين بموضوعين متباينين بل نقول انه ينسحب ما ذكرنا فيما اذا تعلق العلم بوجوب هذا او حرمة سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية فيما اذا حصلت المخالفة العملية فى الوقائع المتعددة بان يفعله فى واقعة و يتركه

في الأخرى إذ يصح الإشارة إلى معين في الخارج فيقال هذا إما واجب أو حرام و كل ما هو كك فهو مطلوب بالطلب الإلزامي من قبل الشارع بخلاف ما إذا تعلق العلم بوجود هذا و حرمة شيئى آخر فإن جنس التكليف اعنى مطلق الإلزام وإن كان معلوما على نحو الكبرى الكافية لكنه لا يتحصل ترتيب الصغرى و لا تطبيق الإلزام على معين خارجى كما هو واضح (ولا يخفى أنه لا يمكن الموافقة القطعية فيما إذا دار الأمرين وجوب هذا أو حرمة بدون الوقوع فى المخالفة القطعية اذ مع ترك الفعل فى واقعة و أتيانه فى أخرى يحصل العلم بالمخالفة القطعية و هل الحكم الظاهرى التخيير أو الإباحة أو التوقف و هل التخيير شرعى أو عقلى ابتدائى أو استعراضى و ربما يقال بأنه لا دليل على حرمة المخالفة القطعية فيما إذا لم يمكن الموافقة القطعية و تحقيق ذلك كله مو كول الى مبحث البرائة و الاشتقال (قوله و اما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية و بنحو العلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية و ترك المخالفة القطعية فعنيف جداً (اقول لابد لتوضيح الصرام من تقديم مقدمة فى المقام و هى ان المراد من المعلوم بالاجمال هو الذى يتعلق الادعان بشبوت الحرمة مثلا لراحد مما فى الانائين مع الشك و التردد فى الصدق فيكون المصداق الخارجى على نحو التردد حاضراً فى الذهن و هذا داخل فى التصور فيقال هذا أو ذاك حرام فانه إشارة الى المصداق الخارجى فيكون صورته حاصلة فى الذهن مع الشك المتعلق به و الشك من صفات النفس كالقطع و الظن يتحصل بين الشكّين أو بين الشئى وعدمه و هذا غير المصداق المردد الذى يمنع حصوله فى الذهن وهو الذى لا يمكن الإشارة اليه اصلا ولكن المعلوم بالاجمال داخل فى التصديق اذا الصورة الحاصلة ان كانت ادعانا للنسبة فتصديق و لا فتصور فالقضايا الاستفهامية و ان كانت محتوية على النسبة داخله فى التصورات لا فى التصديقات و من هنا يستبين ان متعلق العلم الاجمالى الذى هو من سنخ التصديق مغاير لمتعلق الشك الذى هو من سنخ التصور و لا بد من تعلق الادعان بشبوت شيئى أو بشبوت شيئى لشيئى من كون متعلقه معيناً فى عالم الذهن و الا لكان شكاً

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

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

التعليق حتمياً منجزاً بمعونة العلم الاجمالى اذالمقتضى مع عدم المانع بصيرئة تامة للنتيج فلا يمكن التفكيك بين المرحلتين و لعل (قوله فافهم) اشارة الى ما ذكرنا (و اما حديث جعل البدل الذى تكرر ذكره فى كلام الشيخ قد فليس لازمه التفكيك بين المرحلتين فى العلية و الاقتضاء (توضيحه انه بعد تنجز الواقع بمعونة العلم الاجمالى يحكم العقل باشتغال ذمة المكلف به و هذه مرحلة ثبوت التكليف على ذمة المكلف ثم يحكم العقل بان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و هذه مرحلة سقوط التكليف و هاتان مرحلتان مترتبتان اذالسقوط فرع الثبوت والذى ينافى تنجز العلم الاجمالى بثبوت التكليف هو الترخيص فى ارتكاب الطرفين او واحد منهما اذالترخيص ينافى تنجز الحكم الواقعى حسبما مر بيانه فالاصول النافية كمفاد حديث الرفع غير جارية ولو لم تكن بينهما معارضة (واما الامارة القائمة على تعيين المعلوم فى واحد من الطرفين الملازم للاذن فى ترك الطرف الآخر ظاهراً فلازمة تصرف الشارع فى مرحلة السقوط وحيث ان الامارة تقوم مقام القطع الطريقى كان لازمه حصول الفراغ باتيانها للانحلال و لو حكماً ولا فرق فى ذلك بين العلم التفصيلى بثبوت اصل التكليف والعلم الاجمالى (واما صورة قيام اصل مثبت وواحد من الطرفين فهذه ايضا تصرف فى مرحلة الفراغ اذينحل العلم الاجمالى و لو حكماً بمعونة ذلك الاصل الذى يقوم مقام القطع كالاتصاحب و بالجملة لا مجال للاشكال فى صير الانحلال و لو حكماً اصلاً فيجوز ارتكاب الطرف الاخر (ولو اضطر الى ارتكاب واحد غير معين بعد حصول العلم الاجمالى فلا يصح الاذن فى ارتكابه الا مع جعل الطرف الآخر بدلا عن الواقع فلا يجوز ارتكاب الطرف الآخر بناء على قول الشيخ ره وهكذا فى الموارد التى اذن الشارع فى ارتكاب بعض الاطراف مع جعل الطرف الآخر بدلا عن الواقع فى مقام الامتثال (والحاصل ان للاحكام مرحلتين مرحلة الكبرى الكلية التى زمامها بيد الشارع و مرحلة الصغرى و تطابق تلك الكبرى فى مقام الامتثال و بعد وصول الكبرى الى المكلف باى طريق كان سواء كان بالعلم التفصيلى او العلم الاجمالى او الطريق المعتمد يصير الحكم الكلى منجزاً ويمتنع

ح تصرف الشارع فى تلك المرحلة بمعنى الاذن فى المخالفة القطعية او الاحتمالية اذ هو مناقض للحكم الفعلى المنجز و اذن فى المعصية و هو قبيح بحكم العقل و لو فى المعصية الاحتمالية الا ان يرجع الى نسخ ذلك الحكم و اما الاذن فى ارتكاب طرف مع جعل طرف آخر بدلا عن الواقع فى المرحلة الثانية مع الشك فى المصدق و عدم تأتى التطبيق من المكلف فلا قبح فيه اذ مرجع ذلك الى اكنفاء الشارع فى مقام الامتثال باتيان البدل ولا فرق فى ذلك بين العلم التفصيلى والاجمالى بالحكم الكلى كما فى قاعدة الفراغ فان قضيتها الاكنفاء بالصلوة المأنى بها التى شك فى انطباق المأمور به على المأنى به فيما اذا شك فى اتيان جزء منها بعد تجاوز المحل مثلا مع ان وجوب الصلوة معلوم تفصيلا فظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بالبدل ليس قولاً بالترقية بين المخالفة القطعية و الموافقة القطعية بان يكون العلم الاجمالى علماً فى المرحلة الاولى و مقتضيا فى المرحلة الثانية بل هما سميان فى العلية او الاقتضاء هذا بعض الكلام وسيمر علمك شطر آخر منه فى مبحث الاشتغال (قوله ولا يخفى ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلك) (اقول مراده ان المناسب فى مبحث القطع ان يبحث عن تأثير العلم الاجمالى وعلى تقدير تأثيره هل على نحو الاقتضاء او العلية وعلى تقدير العلية هل هى بالنسبة الى المخالفة القطعية و الموافقة القطعية معا او على نحو العلية بالنسبة الى المرتبة الاولى وعلى نحو الاقتضاء بالنسبة الى المرتبة الثانية ثم غب ذا يبحث فى مبحث الاشتغال عن ثبوت المانع عن الاقتضاء فيبحث فيه عن ان الجهل هل يمنع عنه شرعا بعد ان لم يكن بمانع عقلا ويعمم البحث الى كلتا المرحلتين بناء على القول بالتفكيك بينهما و اما على القول بالعلية فى كلتا المرتبتين فلا يبقى مجال للبحث عن المانع فى مبحث الاشتغال كما هو واضح (نقل و تعقيب) قد اجاب فى تقريرات بعض الاعلام عن توهم اختصاص الاطاعة والمعصية عند العقل بخصوص العلم التفصيلى (ما هذا لفظه ولكن فساد هذا التوهم بمكان من الوضوح بداهة ان العقل يستقل بقبح مخالفة التكليف المحرز والاصل الى المكلف باحد طرق الوصول و من جعلتها العلم الاجمالى فان التكليف فى موارد العلم الاجمالى واصل الى

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

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

حتى يصل الى من اريد انبعثوا وتعركوا نقداح الداعى فى نفسه انتهى محل الحاجة (وقال فى ذيل كلامه ومنه علم ان مرتبة الفعلية والتنجز فى مطلق الاحكام الحقيقية من النفسية والطريقة واحدة انتهى كلامه) اقول قد عرفت فى الامر الاول ان الحكم الفعلى التعليقى الذى يقول به الاستاد له هذا الشأن من المرتبة وانه هو الانشاء بداعى جعل الداعى للمكلف و انه تام من ناحية الشارع اذ الحكم الحقيقي الذى زمامه بيد الشارع ايسر الاجل ما يمكن ان يكون باعناً و محرراً للمكلف بحيث اذا انقذح الداعى فى نفسه خرج من حد الامكان الى حد الثبوت فى الخارج بمعونة ارادة المكلف وللمحكم التعليقى هذا الشأن و ليس فيه نقصان و قصور من ناحية الشارع اصلاً و حيث ليس فى مورده الارادة شأنية لم يكن بينه وبين الاحكام الفعلية الظاهرية تضاد اصلاً و يبلغ مرتبة الحتمية والتنجز بمجرد تعلق العلم به فى مقام التطبيق و هما نوعان فى تلك المرتبة وقد اوضحنا ذلك كله بما لامزيد عليه فليس فى كلامه و كلام الاستاد مخالفة من هذه الجهة وان كان فيه مخالفة من جهات اخرى ربما نشير اليها فى مبحث الظن انشا الله (قال و منها ان حقيقة العلم الاجمالى المصطلح عليه فى هذا الفن لا تفارق العلم التفصيلى فى حد العلمية و ليسا هما طوران من العلم نظراً الى تعلق العلم بالمررد اعنى احد الامرين نعم متعلق العلم مجهول اى غير معلوم فلم يلزم تعلق صفة حقيقية ولا اعتبارية بالمررد بل ضم الجهل الى العلم صار سبباً لهذا الاسم انتهى كلامه ملخصاً) اقول لا شك فى امتياز متعلق العلم الاجمالى عن متعلق الشك اذ هو اذعان بثبوت النسبة بخلاف الشك فانه من سنخ التصورات و من البين ان متعلق الادعان مغاير لمتعلق الشك ففى عالم الذهن قضية معقولة محتوية على التصديق بوجود الخمر مثلاً فى مجموع الانائين و قضايا آخر فيها النسبة الخالية عن التصديق كان يقال هل فى هذا الاناء خمر و فى ذلك و حيث ان المعلوم بالذات يكون مابيه ينظر الى الخارج و بهذا الاعتبار يكون فى كشفه عن الخارج قصور فى رأيتته و ان كان من حيث كون المعلوم بالذات صورة حاصلة تاماً ممتازاً عن غيره كالشبح الحاصل من المررد فى المرأة فانه فى نفسه

شيئى معين لا ابهام فيه اصلا و انما يكون فيه قصور فى رأيتيه عن المردد فى الخارج
 وقع الكلام فى كون العلم الاجمالى علة للمتجز كالعالم التفصيلى و قد ابنا الفرق
 بينهما فى الامر الثانى والثالث بما لا مزيد عليه و قلنا ان العلم الذى هو موضوع
 لحكم العقل بالتنجز و لزوم الاتباع هو العلم بالنتيجة من القياس الارتكازى وهذا
 هو الذى ليس قابلا للردع لمكان كشفه التام بخلاف العلم بالقدر الجامع كمفهوم
 احدهما فانه لقصور نقصان رأيتيه قابل للردع والعلم الاجمالى والتفصيلى سنخان
 من العلم يكون التفات بينهما بالمرتبة وليس مجرد ضم الجهل الى العلم سببا لتسمية
 العلم بالعلم الاجمالى كالعالم بكون هذا خمراً مع الجهل بخصوصياته المشخصة له
 فان هذا من باب ضم الجهل الى العلم و ليس يضار فى عليته بالتنجز بخلاف
 مفهوم احدهما المعلوم بالاجمال فانه ليس فرداً للحرام الواقعى و ليس الحرمة
 المضافة اليها حكماً شرعياً فكيف يكون الفرق بينهما بمجرد ضم الجهل الى
 العلم كما وقع فى عبارة المحشى قده فالتسوية بينهما خروج عن حد الاستواء
 (قال ومنهما ان هتك حرمة المولى والظلم عليه من العناوين القبيحة بالذات بخلاف
 عنوان الكذب فانه لو خلى وطبعه يقتضى القبح ولكن اذا عرض عليه عنوان الاصلاح
 كان حسناً مع ان عنوانه محفوظ عند طرو العنوان الحسن و منه تبين ان مخالفته
 المولى ما لم تنصف بعنوان الهتك والظلم لا يوجب الذم والعقاب ولو اقتضاء ولا
 معنى للاقتضاء المساوق للسببية حتى لا يناقى الاشتراط بشيئى كالوصول هنا لان
 نسبة هذه العناوين الحسنة او القبيحة الى حكم العقلاء بحسنها او بقبحها ليست
 نسبة الاسباب الى مسبباتها بل نسبة الغاية الى ذى الغاية ففى الموصوفة بالقبح مفسدة
 نوعية مخللة بالنظام فلذا دعت العقلاء الى البناء على ذم فاعلمها فقولهم الموضوع مقتض
 لحكمه يراد به هذا المعنى من الاقتضاء لالسببية وعلى ما ذكرنا فمالم يتصف امتخالفه
 بعنوان الظلم لا موضوعية لها للحكم بالقبح اصلا و مع اتصافه بعنوان هتك الحرمة
 والظلم يستحيل التخلف فلا يكون هذا الحكم العقلى على نحو الاقتضاء بل على
 نحو العملية بنحو اليجز لا بنحو التعليق انتهى كلامه ملخصاً) وفيه ان العلم الاجمالى

لمكان قصور كشفه يكون قابلا للردع من ناحية المولى ومع عدم الردع يكون مخالفته هتكا لحرمة المولى فالعالم فى انطباق الهتك على مخالفته ولا ينافى ذلك كون قبح الهتك ذاتياً والمراد من الاقتضاء كون العلم الاجمالى مقتضياً لمافيه من القصور فى مرأيتيه لا كون الهتك مقتضياً وانما لا يكون العلم الاجمالى موضوعاً للمتنجيز لما اشرنا فى مطاوى كلماتنا من انه علة لحدوث التنجيز على الاطراف وان تلف بعض منها فهى موضوع احكام العقل بالتنجيز لانفس العلم الاجمالى ونظيره فى الاقتضاء القطع بحجية الظن من باب الحكومة فان التارك للعمل على طبقه حال الانسداد خارج عن رسوم العبودية بشرط عدم الردع من ناحية الشارع فهذه قضية مشروطة فهذا القطع بالحجية لمكان قصور متعلقه وعدم كونه كشفاً تاماً مقتضى للتنجيز لا علة تامة ولا حجة فى اطلاق المقتضى عليه بمعنى كونه سبباً عند العقل للحكم بتنجز الاطراف لولا المانع (واما قواه ففى الموصوفة بالقبح) فهو رجوع الى اصله الذى بنى عليه فى مبحث التجزى من كون التحسين والتفصيل العقليين داخلين فى القضايا المشهورة التى دعت العقلاء الى البناء عليهما لغرض حفظ النظام فيكون نسبة هذه العنادين الحسنة او القبيحة الى حكم العقلاء بحسبها او قبحها نسبة الغاية الى ذى الغاية واما على ما هو التحقيق من كونها من القضايا الضرورية الوجدانية فلا شك ان عنوان هتك حرمة المولى من الجهات التعليمية لقبح الفعل الذى ينطبق عليه بناء على كون اختلاف حسن الافعال الخاصة وقبحها بالوجوه والاعتبارات التى هى جهات تعليمية وقدم بيان ذلك غير مرة فى مطاوى كلماتنا فى مبحث مبحث مقدمة الواجب وغيره فظهر مما ذكرنا ان الحسن والقبح ليسا معلمين بالاغراض (ثم قال لا يعقل جعل الجهل التفصيلى عذراً عقلاً ولا شرعاً الامع التصرف فى المعلوم ومرجه الى جعل العلم التفصيلى شرطاً فى بلوغ الانشاء الواقعى الى درجة الحكم الفعلى الحقيقى او جعل الجهل التفصيلى مانعاً عن بلوغه كك وهو فى حد ذاته امر معقول لا يخص العلم الاجمالى بل يمكن اجرائه فى العلم

التفصيلى ايضاً بان يكون العلم التفصيلى الخاص شرطاً فى بلوغ الحكم الى درجة الفعلية انتهى كلامه ملحظاً) وفيه ان التعليق على العلم ليس من ناحية الموالى كالشرط فى الواجب المشروط بل قضية كون اختيار العبد و ارادته دخيلاً فى حصول مصلحة الفعل عدم انتداح الارادة الفعلية فى نفس المولى عند جهل العبد لمكان عدم تمشى الارادة والاختيار فى حال الجهل اما للغفلة او لعدم تمامية البيان عنده بحكم عقله و مهمما حان وعاء الانبيات وتمت مرتبة الوصول بلخ الحكم التعليقى الى مرتبة الاحتمية والتنجيز بحكم العقل و تمام الوصول ليس الا بالعلم التفصيلى حسبما اوضحنا سبيله سابقاً وليس الالتزام بكون الحكم الواقعى تعليقياً لاجل القرار عن محذور التضاد بينه و بين الحكم الظاهرى بل لمكان ان غرض المولى من جعل الحكم ليس الا جعل الداعى والباعث للعبد المريد للامتثال باختياره بعد ارتفاع عذره و هذا الغرض يحصل بجعل الحكم الذى يكون فى مورده ارادة شأنية تمهيداً و توطئة لانقذاح الداعى فى نفس العبد المختار ولا معنى للارادة الفعلية والبعث الفعلى قبل او ان الوصول الذى هو وعاء تمشى الارادة من العبد فلاحكام الواقعية فعلية ولو على القول بكون مفاد الاصول احكام عذرية لم يجعل فى موردها حكم مماثل اصلاً و كون مفاد الامارات جعل الحجية التى هى حكم وضعى لا يكون مضاداً للمحكم - الحتمى الواقعى فظهر مما ذكرنا ان العلم المعلق عليه فى الحكم الفعلى التعليقى علم طريقى محض لا قيد شرعى فيه نعم لو اخذ العلم بالحكم الانشائى المحض موضوعاً لمرتبه اخرى من الفعلية لكان التقييد شرعياً والعام موضوعياً لا طريقياً محضاً و لازمه ح عدم قيام الامارات و بعض الاصول مقامه وقد استشكلنا فى تصويره فى مبحث الاجزاء و بمعونة جميع ما ذكرنا نقف على ما فى كلماته الاخر من النظر (قوله) اما سقوط به بان يوافقه اجمالاً فلا اشكال فيه فى التوصيات (اقول لا بد لكشف المرام من تقديم امور فى المقام (الامر الاول) ان الكلام فى الوجوب التعميدى يقع تارة فيما يمكن تحصيل العلم التفصيلى بالمواقفة او الظن الخاص او الظن المطلق

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

هذا شكنا فى كيفية الامتثال والمرجع فيه الاشتغال بكون قضية بقاء الغرض واقعا بقاء الامر ضرورة ان الغرض علة للامرو مع ثباته يمنع ارتفاع المعلول ومع احتمال بقاء الغرض عند الاحلال بالمأتى به بعدم قصد القرية او قصد الوجه مثلا لا يقطع بارتفاع الامر عن المأتى به فعدم حكم العقل بالاجزاء ح انما يكون لمكان عدم انقطع بالارتفاع فثبت مما ذكرنا انه ليس للامتثال مراتب عند العقل بل هو دائر مدار وجود الانطباق وارتفاع الامر و معهما يكون الاجزاء عقابيا و يمنع تصرف انشاع فى مرحلة الاجزاء نفيا واثباتا و كون مرجع الشك فى ذلك الى البرائة او الاشتغال مرحلة اخرى لارتباطه بمراتب لامتثال عند العقل بتاتا فمافى تقريرات بعض الاعلام من تقدم رتبة الامتثال التفصيلى مع الامكان على الامتثال الاجمالى لا يخلوا عن النظر لما اشرنا اليه آنفا من ان عدم تأتى قصد الاطاعة و عدم الانبيات عن بعث المولى مع التردد يرجع الى انتفاء الشرط الذى هو قصد القرية عند من يقول بامكان اخذه فى المتعلق بمعونة امر آخريكون متمما لجعل فلا يكون المأمور به منطبقا على المأتى به لمكان انتفاء الشرط فلا يكون مجزيا عند العقل لذلك لا تماخر رتبة الامتثال الاجمالى عن التفصيلى من حيث هو امتثال اجمالى و سيمأتى له مزيد بيان عند شرح كلمات الاستاد (ثم لا يذهب عليك انه ليس المقصود من الدوران بين الامتثال العلمى التفصيلى والاجمالى الدوران بينهما فى صورة الاجتماع او صوح عدم معقولة ذلك اذ بعد تحصيل العلم التفصيلى بواحد من طرفي العلم الاجمالى ينحل العلم الاجمالى لارتفاع الاجمال بالتفصيل وهذا بخلاف صورة الدوران بين الظن التفصيلى ولو من باب الحكم ومقو بين العلم الاجمالى لامكان اجتماعهما كان يعلم اجمالا بوجود اكرام عمرو والمرددين شخصين مع قيام البيئة على تعيينه فى واحد منهما فثبت عن جواز الاجتزاء باكرامهما معاً مع التمكن من اقامة البيئة على التمييز ثم بعد قيام البيئة على التمييز فهل يتعين اول العمل بقول البيئة بمعنى اتيان ما قامت عليه فى الواجب التعميدى ثم الاحتياط باتيان المحتمل الاخر ان اراد المكلف احراز الواقع

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

الوجه الاخير ثم ساق الكلام بما يقرب مما او ردنا على الوجه الاخير ولم يتعرض لما يرد على الوجه الاول (الامر الثانى) فى تأسيس الاصل فى المسئلة (و الاحتجاج للقول بالاستتغال من وجهين (الوجه الاول) من ناحية الاخلال بقصد الوجه والتميز عند الاقتصار على الامتثال الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى فى الواجبات التعبدية فعلى القول بعدم امكان اخذ قصد الوجه والتميز فى متعلق الامر و لو بمعونة امر آخر لا اشكال ان الاصل هو الاستتغال مع الشك فى اعتبارهما اذ هو شك فى كيفية الامتثال والمفروض عدم نهوض الاطلاق لدفعه وحيث ان دخل مثل هذا القيد فى كيفية الاطاعة انما يكون من ناحية العقل فلا مجال له ان لا يتطرق اليه يد ان جعل كى يتشبه لرفعه بذيل حديث الرفع (الوجه الثانى) من ناحية العقل بتقديم الامتثال التفصيلى على الاجمالى عند الشك فى حصول الامتثال بالامتثال الاجمالى مع التمكن من التفصيلى مالم يرد من الشرع بيان لذلك (توضيحه) انه بعد العلم بكون غرض الشارع هو التعبد بالامور به فى الواجبات التعبدية و عدم حصوله باى وجه اتفق لا يجوز العقل الاكتفاء بالامتثال الاجمالى لاحتمال عدم حصول التعبد المقصود للشارع مع عدم الجزم عند الاثبات بالمحتملين وان حصل له العلم باثبات الامور به بعد اثباتهما معا ولا ينهض لدفعه الرجوع الى بناء العقلا فى طريقة فهم المستمرة فى الاوامر العرفية واكتفائهم بالامتثال الاجمالى مع التمكن من التفصيلى اذ المفروض العلم بان طريقة الشارع مخالفة لطريقةهم اذ ليس من الوجوب التعبدى عندهم عين ولا ائراصلا فهمما شك فى طريق الامتثال فلا محيص الا من القول بالاستتغال لا لاجل الدوران بين التعيين والتخير كما فى تقريرات بعض الاعلام نظرا الى ان الشك فى ذلك يرجع الى الشك فى التخيير بين الامتثال التفصيلى والاجمالى او تعيين الامتثال التفصيلى اذ بعد امكان التقييد فى متعلق الامر و لو بمعونة امر آخر كما هو مختاره لا يكون من باب الدوران بين المتباينين نظرا الى تصور الجامع و لو كان جامعا عرضيا بين التقييد بخصوص

قصد البعث المعلوم وبين التقييد بما يعم قصد البعث المحتمل فاذاً يتمكن الحاكم من واحد من التقيدين وجعله معرفاً الى ذلك الصنف فارتفاق غرضه بالتعبد بالقصد المنبعث عن خصوص البعث المعلوم لكان يسمه ان يجعل هذا المفهوم عنواناً معرفياً يشير الى تلك الحصة من الصلوة ويجعلها مركزاً لأمره خاصة دون الحصة الخالية عن ذلك القيد وكذا الكلام في المفهوم الاعم فلازمه البرائة لا الاشتغال عند الشك في كيفية الامتنال فسند انقول باذشغال ليس هو الدوران بين التعيين والتخير بل حكم العقل بلزوم الاقتصار على الامتنال التفصيلي مع الشك في كفاية الاجمالى بعد احراز مغايرة طريقة الشارع لطريقة اهل العرف في طريقة الامتنال بالنسبة الى الواجبات التعبدية (و عندى في كلا الوجهين نظر لما نبهنا عليه آنفاً من انه يتمكن الحاكم من اعتبار عنوان عرضي مقيد بقيد خاص بحيث لا ينطبق الا على الحصة من العبادة المقترنة بالداعى المنبعث عن خصوص البعث المعلوم وكذا يتمكن من اعتبار مقيد بعنوان عام يكون منطبقاً على العبادة المقترنة بالاعم من الداعى المنبعث عن البعث المعلوم ثم يجعل ما هو الموافق لغرضه من كل واحد من العنوانين ما به ينظر الى الحصة من العبادة ويوجه امره الى تلك الحصة من العبادة لا الى هذا المفهوم العرضي الانتزاعي فمهما كان الحاكم متمكناً من ذلك كان عليه البيان وبدون البيان صح التمسك بحديث الرفع لو لم يكن هناك اطلاق فالاصل في المسئلة هو البرائة لا الاشتغال وبما ذكرنا من البيان ظهر انه لا حاجة للحاكم في بيان مرامه الى انشاء امرين للتوصل الى غرضه كى يقال ليس في العبادات المذكورة في الكتاب والسنة الا امر واحد بل يتمكن من ذلك بوسيلة امر واحد مركزه تلك الحصة من العبادة الوافية بالغرض وقد اشرنا الى هذا الوجه في مبحث الوجوب التعبدى في اعتبار قصد القرابة (الامر الثالث) انه بناء على القول بالاشتغال يكون هناك مراتب للامتثال يجب عقلاً رعايتها لتحصيل اليقين بالفراغ بعد العلم بالاشتغال (المرتبة الأولى) الدوران بين تحصيل العام التفصيلي بالامتثال

والاكتفاء بالامتنال الاجمالى فيجب عقلا الامتنال التفصيلى اما للخروج عن شبهة احتمال الاخلال بالوجه والتميز والتكرار ونحوها مع الغماض عن المنع والصغرى الذى ياتى فى كلام الاستاد اول رعاية احتمال التعبد الخاص من ناحية الشارع حسبما مر بيانه من الوجهين الذين كانا سنداً للقول بالاشتغال (المرتبة الثانية) الدوران بين تحصيل الظن الخاص والاكتفاء بالامتنال الاجمالى فيجب عقلا ايض تحصيله والعمل على طبقه ولا شبهة فى الاكتفاء بالعمل على طبق الطريق المعبر وعدم لزوم الاتيان بالمتحمل الآخر بناء على القول بجعل الحكم المماثل فى مورد الامارات فى الشبهات الحكمية كما اذا تردد التكليف بين وجوب صلوة الجمعة والظهر وقامت الامارة على وجوب الجمعة فانه على هذا القول يكون وجوبها مجعولا ظاهراً سواء طبق الواقع ام لا فيحصل العلم بالوجوب الظاهرى فاذا يتمكن المكلف من الامتنال التفصيلى القطعى وان كان يحتمل مصادفة الوجوب الواقعى الانشائى للظهر وكذا الكلام فى استصحاب وجوب الجمعة فان وجوبها مجعول فى موضوع الشك وهذا حكم فعلى الوجوب الواقعى شأنى لا يجب عقلا امتناله ولكن يشكل الاكتفاء بمؤدى الامارة بناء على القول بمجرد جعل الحجية او كون الامر باتباعها امر اطرىقياً محضاً لاحتمال انطباق الوجوب الواقعى على الطرف الآخر والوجوب فيه وان كان شأنياً الا انه يبقى شبهة الاخلال بالوجه والتميز او شبهة التعبد الخاص بالاكتفاء بمؤدى الامارة فللمخرج عن الشبهتين لابد من الاتيان بالطرف الآخر ويجب عقلا تقديم الاتيان بمؤدى الامارة ثم بالطرف الآخر لكيلا ينقلب القطع بالتكليف الواقعى الى الشك فيه حين الاتيان بمؤدى الامارة (بيانه) انه لاشك ان المكلف يكون قاطعاً بوجوب الصلوة عليه مثلاً المرددة بين الجمعة والظهر قبل الاتيان بالطرف الآخر فيكون الامر المعلوم محرراً له الى الاتيان بمؤدى الامارة وان كان لا يتأتى له التطبيق لوجوب صلوة الجمعة التى قامت الامارة على وجوبها على مؤدى الامارة بناء على مجرد جعل الحجية بخلاف ما اذا اتى بالطرف الآخر فانه لمكان احتمال

انطباق الوجوب الواقعي على هذا الطرف يرتفع قطعه بالوجوب الفعلي عليه فلا يكون الامر المقطوع محر كاله فيكون الاتيان بالطرف الآخر اخلالا لبلدك فللمخرج عن هذه الشبهة بحب عقلا ولا الاتيان بمؤدى الامارة ثم بالطرف الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط (وتوهم ان هذا مخالف لرعاية شبهة التكرار فى المتبائنين (مدفوع بان هذا المقدار من المخالفة للاحتياط معالابدمنه والايلازم عدم مشروعية الاحتياط بتاتا والضرورة فاضية بخلافه) ان قلت لا اخلال بانبيعات الداعى عن البعت المعلوم فيما اذا بدء باتيان الطرف المحتمل اذ بعد اتيانه يشك فى بقاء وجوب الصلوة المشترك بين الجمعة والظهر مثلا وقضية جربان الاستصحاب جعل الحكم المماثل فى المشكوك فيحصل العلم به تفصيلا فيكون العلم بالوجوب محر كا للمكلف فلا يلزم الاخلال به بالابتداء باتيان الطرف المحتمل (قلنا هذا الحكم الظاهري المجعول مغاير للواقع لا ينطبق عليه و لو كان مصادفا للواقع فانه من باب اجتماع المتلين لامن باب انطباق الكبرى على الصغرى ومن البين ان الوجوب الذى كان معلوما للمكلف هو الوجوب الذى مركزه نفس الفعل لا الفعل المشكوك الوجوب و لازم الابتداء بالطرف المحتمل انقلاب العلم به الى الشك فلا يكون البعت الواقع المعلوم ح محر كا للمكلف والمفروض عدم انطباق الوجوب المجعول فى المستحب على الواقع فلا يمكن ان يكون محر كا للمكلف الى اتيان مؤدى الامارة نعم بناء على جعل الحكم المماثل فى مورد الامارة لخصوص صلوة الجمعة لا جناح فى الابتداء بالطرف المحتمل لو اراد ان باتى به احتياطا اذ المفروض ان وجوب الجمعة المجعول ظاهرا يكون محر كا له وهذا العلم بالوجوب الظاهري لا يرتفع بالابتداء بالطرف المحتمل كما لا يخفى هذا كاله فى الظن الخاص (واما الدوران بين الامتثال الاجمالى والامتثال بالظن المطلق فى حال الانسداد فان كان احدى مقدماته هى بطلان العمل بالاحتياط لاسيما مع استلزام التكرار فعن البين انه لا يبقى مجال للامتثال الاجمالى بتاتابل يتعين العمل بالظن حال الانسداد لكن الظن من باب

الكشف حجة شرعا بخلاف الظن من باب الحكومة فانه يتعين العمل به بحكم العقل ولا دوران بينهما في مقام الامتثال بل يدوران مدار اختلاف الاقوال و من المعلوم انه لا يكون في مورد الظن على القول بالكشف جعل حكم مماثل اصلا فحكمه حكم الحجة الشرعية في حال الانفتاح فيجب عقلا اولا العمل على طبق الظن ثم الاتيان بالمحتمل الموهوم من باب الاحتياط تحصيله للفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني وكذا الكلام في الظن من باب الحكومة اذ هما سيان من هذه الجهة وان افترقا من جهات اخرى (واما اذا كان احدى مقدماته عدم لزوم الاحتياط لاعداد جوازه فيدور الامر بين الامتثال الاجمالي والامتثال الظني و قضية قاعدة الاشتغال تحصيل الظن وعدم الاكتفاء بالامتثال الاجمالي ثم العمل على طبق الظن اولا ثم الاتيان بالموهوم احتياطا ولا فرق بين الظن من باب الكشف والظن من باب الحكومة من هذه الجهة فقد ظهر من جميع ما ذكرنا انه لا ترتب بين مراتب الامتثال مع قطع النظر عن قضية اصالة الاشتغال وان قيل وجوها لتقديم بعضها على بعض آخر لا تخلو عن الخلل نعم يمكن ان يقال انه لا يجب عقلا تحصيل الظن من باب الحكومة بل يجوز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي اذ لا يحصل بهذا الظن رعاية لمرتبة الامتثال التفصيلي اصلا لامن جهة الوجه والتميز ولا لجهة التعمد الخاص بخلاف الظن من باب الكشف الذي حجة شرعا فان في تطبيق التكليف المعلوم على طبقه رعاية لجهة التعمد من الشارع في الجملة كالحجة الشرعية في حال الانفتاح فيجب تحصيله ولا يجوز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي (نقض و دفع) ربما يورد نقضا على ما ذكرنا من لزوم الابتداء عقلا باتيان ما قامت عليه الامارة ثم الاحتياط بالاتيان بالطرف المحتمل بما اذا قامت الامارة على وجوب صلوة الظهر واراد المكلف الاحتياط باتيان الجمعة ايض و العدد المعتبر في صحة الجمعة اعنى كون الامام مع المأمومين سبعة يتعذر لو اخرها عن الظهر لفي هذه الصورة لو بدعى المكلف بصلوة الجمعة ازم انتفاء قطعه بوجوب الظهر فلا بد من اتيان الظهر بدعى

احتمال الامر ولو بدء بالظهور لم يتمكن بعد من الاحتياط باتيان الجمعة لمكان انتفاء العدد المعتبر فى صحتها (الجواب) انه لا بد ان يبدأ المكلف بصلوة الجمعة ثم ياتى بالعصر وهذا الامتنال الاجمالى مقدم على رعاية القطع بالرجوب و انما قلنا بتعيين الابتداء بؤدى الامارة فى صورة الامكان بناء على مجرد الحجية الشرعية لمكان احتمال دخالة كون الامر المقطوع محركا للمكلف على اتيان مؤدى الحجية الشرعية فى حصول غرض الشارع و مع الابتداء بالطرف المحتمل ينقلب القطع الى الشك فلا يمكن رعاية الاحتمال المذكور ح فدهما لا يمكن رعايته يتعين الامتنال الاجمالى او بالابتداء بالطرف المحتمل ثم اتيان مؤدى الامارة لكى يحصل له القطع بالامتنال و يجب ذلك فى كل صورة لا يمكن الاحتياط بالابتداء بالاتيان بمؤدى الامارة فيجب عقلا الاتيان بكلا الطرفين او مع الابتداء بالطرف المحتمل اذا تمهد ذلك فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد (قوله كما اذا تردد امر عبادة بين الاقل والاكثر لعدم الاخلال بشئ مما يعتبر او يحتمل اعتياده فى حصول الغرض) اقول لاشك فى انه يتمكن المكلف من تطبيق الوجوب الكلى المردد بين الاقل والاكثر على الاكثر فى مقام الامتنال فان الاكثر واجب قطعاً فتأتى منه قصد القرية بالمأثنية وكذا قصد الوجوب وكذا قصد التمييز اذا المراد من التمييز اما تمييز الواجب عن المندوب فلاشك ان الاكثر على تقدير تعلق الامر به واجب لامندوب او تمييز الواجب عن غيره الذى يقع لغواً كما فى الصلوة الى اربع جوانب فان ماعدى الواحدة منها ليست واجبة ولا مندوبة فتكون لغواً ومن البين ان الاكثر واجب لا يكون لغواً فبناء على لزوم الاتيان عقلاً بكل ما يحتمل ان يكون له دخل فى الغرض من قصد الاطاعة والوجه والتمييز يتحقق ذلك بالاتيان بالاكثر نعم يلزم الاخلال بقصد الجزئية فى الزائدة على الاقل لمكان الشك فيها فلا يتأتى من المكلف قصد الوجوب والجزئية فيه لكن الامر بكل واحد من الاجزاء ليس امراً نفسياً والمعتبر فى العبادة قصد الوجوب النفسى لا الوجوب الغيرى ولا

قصد الجزئية (وانهما الماخول بقصد التميز فى الزائدة على الاقل مثلاً اذا تردد بين كرون تسبيحه واحدة من التسميحات الاربع واجبة او المجموع كان لازمه عدم التميز بين الواجبة والمندوبة) مدفوع بان المندوبات خارة عن الماهية التى هى مركز للطلب الحتمى ولا يجب عقلاً تميز الواجب عنها فى مقام الامتثال بناء على اعتبار قصد التميز والمفروض القطع بوجود ماهية العبادة فى الاقل والاكثر وعدم اشتراكها بين الواجب والمندوب كى يجب تميزها (بيان الخروج) انه لاشك انه لا بد لاستكشاف كون شيئى مندوباً فى العبادة من التماس خطاب آخر يكرن مشتملاً على طلب ندبى متعلق بتملك العبادة بعد تماميتها اشطراً وشرطاً اذ يمتنع ارادة الوجوب والندب بمعونة انشاء طلب واحد بكون وجوباً بالنسبة الى الاجزاء الواجبة وندباً بالنسبة الى الاجزاء المندوبة اللهم الا ان يكون الهية مستعملة فى القدر المشترك بين الوجوب والندب والمفروض خلافه وقدر شطر من ذلك فى ذيل مبحث الصحيح والاعم (قوله واما فيما احتياج الى التكرار فربما يشكل من جهة الاخلال بالوجه تارة وبالتميز اخرى و كونه لعباً و عبثاً ثالثة) اقول اما بيان الاشكال من جهة الاخلال من بالوجه فبيان المعلوم عند المكلف هو الامر بالصلوة مثلاً المشتركة بين الظهر والجمعة ومن البين ان ذلك وجوب كلى لا يمكن ان بصير داعياً للمكلف على اتيان واحد منهما فى الخارج اذ لا يتمكن المكلف من تطبيق الوجوب الكلى على واحدة من الظهر والجمعة فيكون الاتيان بكل واحدة منهما حين الامتثال الاجمالى بداعى احتمال الانطباق لازم ذلك الاخلال بالوجه مع الامتثال الاجمالى فمع التمكن من الامتثال التفصيلى لايجوز الاكتفاء بالاجمالى (واما بيان الاشكال من جهة الاخلال بالتميز فلان واحدة من الظهر والجمعة ليست بواجبة ومع الامتثال الاجمالى لا يتمكن من تميز الواجب عن غيره بخلاف الامتثال التفصيلى و اما الاشكال بكون التكرار لعباً بأمر المولى ولا يكرن داعيه اطاعة امر المولى فلاجل عند ذلك عبثاً و لعباً فى

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

و قياس ما نحن فيه بباب الاستجار قياس مع الفارق اوضح ان الاجير لا يكون مخاطبا بالعبادة الفأئمة عن الميت الابد تنزيل نفسه منزله فلاجرة على هذا التنزيل وغب ذاي توجه اليه وجوب صلوة الميت مثلا فاخذ الاجرة يكون داعيا على التنزيل المذكور لا على العبادة وبعد حصول معلول الداعى الاول ينبت داع آخر الى العبادة بقصد القربة وفندا وضحا سميلا فى ذيل مبحث الوجوب التعبدى (قوله وانت خير بعدم الاخلال بالوجه بوجه فى الاتيان مثلا بالصلوتين المشتملتين على الواجب لوجوه غاية الامران لا تعين ولا تميز فلاخلال انما يكون به) اقول لاشك ان القاطع بثبوت الوجوب تفصيلا او اجمالا موضوع لحكم العقل بلزوم الامتنان و احتمال ثبوته موضوع لحكم العقل بحسن الاحتياط و رجحانه فى الشبهات البدوية كما فى احتمال وجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان ومهما اشأ الداعى الادنى من الداعى الاقصى اعنى لكون المعبود اهلا للعبادة اولا داع شكره واحصول القرب اولدخول الجنة فان كان ثبوت الوجوب معلوما ولو اجمالا كان الداعى الادنى هو ذلك الوجوب المعلوم و يكون مقصود المكلف ايجاد متعلق ذلك الوجوب فى الخارج فان كان المتعلق متميزا متعينا فى مصداق واحد فان يكون الانطباق قهريا وان كان مرددا بين شيئين مثلا لم يكن الانطباق قهريا فلا يكون المتعلق متميزا فح يكون الوجوب المعلوم داعيا و محركا للمكلف الى اتيان المجموع كى يتحقق الواجب المعلوم فى الخارج ففى كلتا الصورتين يكون الاتيان بهما بداعى وجوبه و ليس المراد من اتيان الواجب لوجوبه الا ذلك كما ان محتمل الوجوب قد يكون منحصرا فى واحد وقد يكون مترددا بين شيئين مثلا و فى كلتا الصورتين يكون احتمال الوجوب داعيا للاتيان به او بهما فظهر مما ذكرنا انه لا اخلال بوجه الوجوب اصلا و انما يكون الاخلال بالتميز و احتمال اعتباره فى غاية الضعف لعدم ورود نص عليه مع كونه مما يقع الغفلة لعامة المكلفين و ليس من قبيل قصد القربة المركوز فى اذهان المتشرعة فلا بد للشارع من بيانها والتنبية

على اعتباره و الا لزم الأخلال بالغرض فيحصل المقطع بعدم اعتبار التميز فينتقى
 الاحتمال الموضوع للاشتغال وقد سبق شطر من الكلام في مبحث الوجوب التعبدى
 (قوله) واما كون التكرار لعبا وعبثا فمع انه ربما يكون لداع عقلاني انما يضر
 اذا كان لعبا بامر المولى لافى كيفية اطاعته بعد حصول الداعى اليها) اقول هذا
 جراب عن اشكال لزوم التكرار (بيانه انه لا اشكال فى عدم الملازمة بين التكرار
 و اللعب بامر المولى اذ ربما يكون الامتثال الاجمالى اسل من تحصيل العلم
 التفصيلى بالامتثال فيختاره لسولته الممدوحة عند العقلاء لا لغرض اللعب بامر
 المولى و او فرض هناك لعب بمبحث بعد عند العقلاء لعبا وعبثا كما اذا كان
 هناك قدح من ماء و قدح آخر من الورد و امره المولى باحضار الماء فاحضرهما
 جميعا بلا استعلام بالنظر الى لونه او شم رائحته لم يكن ذلك لعبا بامر المولى بل يكون لعبا فى
 طريق الامتثال و لو ذمه العقلاء او اشتمز المولى فانما يكون لاختياره هذا الطريق دون
 الطريق المدوح او ضوح ان ترجيح واحد من طرق الامتثال مفوض الى استيثار المكلف
 كما اذا احتار المكلف ان يان الصلوة فى البيت لغرض نفسانى فانه لا يضر بداعى
 القربة اصلا و فيما نحن فيه يكون اللعب فى تحصيل اليقين بالامتثال لافى اتيان
 الفعلين بداعى القربة (قوله) واما لو قام على اعتباره مطم فلاشكال فى الاجتزاء
 بالظنى كما لا اشكال فى الاجتزاء بالامتثال الاجمالى) اقول قضية قيام الطرق
 الظنية مقام القطع الطريقى ترتيب آثار الواقع على مؤداها لا ترتيب آثار القطع
 عليه و المفروض عدم جمل الحكم المماثل على المؤدى و كذا على القول بجعل
 الحجية فان قضيتها تنجز الواقع لو صادف الواقع لاجل الحكم المماثل فان
 لا يحصل من الظن المعتبر القطع بالوجوب لا بالوجوب الواقعى ولا بالوجوب الظاهرى
 فلا يتأتى من المكلف قصد الوجوب اوضح ان انباء داعى الوجوب انما يكون
 من القطع بالوجوب و من الظن بالوجوب او احتماله لا ينبعث داعى الوجوب (مثلا
 فيما اذا قام دليل ظنى على وجوب صلوة الجمعة ولا قطع للمكلف بوجوبها ولا

بالوجوب المشترك بينهما وبين صلوة الظهر امتنع اتيان صلوة الجمعة بداعى وجوبها فيكون اخلافا بنية الوجه فالاصل الاشتغال مع احتمال دخلها فى الغرض فحلا بدمن تحصيل العلم بالوجوب ولو بالعلم الاجمالى لكى يرجع الشك فى التمييز ولمكان احتمال كون التعبد بالطريق الى الوجوب دخيلا فى حصول الغرض لا بدمن الابتداء بالاثبات بوى الطريق ثم بالمتحمل الآخر ولكن التحقيق عدم لزوم قصد الوجه لعين ما مرفى قصد التمييز من عدم ورود نص على اعتباره مع كونه محل الابتلاء لعامة الناس وقد نبه الاستاذ قدس على ذلك فى مبحث الوجوب التعبدى وعليه فيجوز الاجتزاء بالظنى المعتبر مطم ولا يجب تحصيل العلم بالوجوب مع المتممكن عن تحصيله ولو فرض هناك علم اجمالى بالوجوب المشترك بين الظهر والجمعة فلا محيص من تحصيل الطريق الشرعى وعدم الاكتفاء بالامتمثال الاجمالى لمكان احتمال يخالة التعبد الخاص فى الغرض فيما اذا كان التعبد بالامارة لمصلحة فى سلوكه نعم لو كان المحذور منحصراً فى الاخلاص بالوجه و التمييز صح القول بالاكتفاء بالامتمثال الاجمالى لمامر آتفا من انه مع الاخلال بالا بالتمييز وقد اسمعناك سابقا ان المحذور ليس منحصراً فى ذلك بل هناك احتمال اختصاص الشارع بطريق خاص فى الواجبات التعبدية لا يشاركه العرف فى طريقته ومنه ينتقد احتمال دخالة تطبيق الوجوب المعلوم على خصوص ما تعبد الشارع بطريقته لكن هذا الاحتمال بعيد بل مقطوع بعدم فى الطرق المحضة المسنوعة عند اهل العرف المعتبرة عند الشارع امضاء لطريقته فاذن يصح الاكتفاء بالامتمثال الاجمالى ولا يجب تحصيل الظن المعتبر عند الشارع ومع قيام الظن المعتبر على واحد من طرفى العلم الاجمالى يجوز الاكتفاء به ولا يجب الاثبات بالمحتمل الآخر قضية لانحلال الاجمالى ولو حكما ومما ذكرنا يظهر الحلال فى الاكتفاء بالامتمثال الاجمالى مع امكان تحصيل الظن من باب الكشف فضلا عن الظن من باب الحكومة فى حالة الانسداد فانه يجوز الاكتفاء به ولا يجب تحصيل الظن (تليخيص) قد تحصل من

جميع ما ذكرنا انحاء من الدوران (الاول) الدوران بين الامتنال الاجمالى والتفصيلى وقد عرفت انه يجوز الاكتفاء بالعلم الاجمالى ولا يجب تحصيل العلم التفصيلى وقد مر بيانه مستوفى (الثانى) الدوران بين الظن الخاص و الامتنال الاجمالى وله صورتان الاولى ان تقوم اماره على وجوب شئى وليس هناك علم اصلا تفصيلا ولا اجمالا فهل يجب تحصيل العلم بالوجوب مع التمكن عنه وقد مرجوا الاكتفاء بمؤدى الامارة وهذه الصورة خارجة عن محط البحث اذ الكلام فى الاكتفاء بالعلم الاجمالى الموجود مع امكان تحصيل العلم التفصيلى او الظن (الثانية) ان يتعلق علم اجمالى بالوجوب مثلا مع التمكن عن تحصيل الظن الخاص وقد سبق جواز الاكتفاء بالامتنال الاجمالى (الثالث) الدوران بين الامتنال الاجمالى مع التمكن من تحصيل الظن المطلق على نحو الكشف والحكومة فى حال الانسداد فان كان من مقدماته بطلان الاحتياط لاستلزامه العسر والمخل بالنظام كان المتعين من الامتنال الظنى كل قائل على وفق قوله بالكشف او بالحكومة وان كان من مقدماته عدم وجوب الاحتياط لابطلانه فلا اشكال فى الاجتزاء بالامتنال الاجمالى وعدم لزوم تحصيل الظن كاملا اشكال فى الاجتزاء بامتنال الظنى اما على الكشف فيجوز الاقتصار عليه ولا يجب عقلا الاثبات بالمحتمل الآخر نظراً الى استكشاف حكم الشارع على هذه الطريقة و اما على الحكومة فيشكل الاقتصار عليه وسيأتى فى مبحث داليل الانسداد هذا كله بناء على عدم لزوم قصد التميز بل الوجه حتى على القول بالاستشغال واما بناء على لزوم قصدهما على القول بالاستشغال فقد سبق بيانه فى التأسيس مستوفى (قوله لاريب فى ان الامارة العلمية ليست كالقطع فى كون الحججة من لوازمها و مقتضياتها بنحو العلمية بل مطابقا) اقول لاريب ان ثبوت الحججة لموضوعها من باب ثبوت شئى لشيئى لامن باب ثبوت الشئى ولاشك انها من لوازم القطع لامن حيث ماهيته كالزوجة للاربعة فانها من لوازمها من حيث هى اربعة مع قطع النظر عن الوجود الذهنى والخارجى

بل الحججية من لوازم القطع من حيث وجوده الذي عين رأيتيه و كاشقيته عن الخارج فاذن يكون هناك اقتضاء كما هو الشأن في لوازم الوجود بخلاف لوازم الماهية فان بينها وبين لازمها تبعية محضة بلا اقتضاء اصلا حسبما حقق في محله و معنى اقتضاء القطع بوجوده المرأتى انه لمكان كشفه الشام عن الواقع بحيث لا يمتنى هناك سترة و حجاب يكون موجبا لتنجز الواقع و موضوعا لحكم العقل بلزوم الاتباع ومن البين ان هذه خصوصية خاصة بوجود القطع يمتاز بها عن الظن و والشك فاذن لا يكون فيهما اقتضاء ذاتي بتاتا فيكون القضية المؤلفة من القطع و لازمه ضرورية مطلقة كقولنا النار حارة بالضرورة و كل ملزوم يكون نسبته الى لازمه كك يكون علة له لا يتوقف ثبوته على وجدان شرط اوفقدان مانع بخلاف المقضى الذي يتوقف تأثيره على عدم المانع و قد مر شرط من ذلك في صدر مبحث القطع فظهر مما ذكرنا ان الظن لمكان السترة فيه ليس فيه اقتضاء في ذاته للمحجية فضلا عن كونه على نحو العلية وهذا هو المراد من قوله (بل مطلقا) و ام الظن في باب الانسداد من باب الحكومة وان كان موضوعا للمحجية فليس فيه اقتضاء ذاتا لها بل الظن الملحوظ في حالة الانسداد كك فتكون القضية الملتزمة منها ضرورية مشروطة لامطلقة و في تلك الحالة يكون على نحو الاقتضاء لاعلى نحو العلية ومن ثم يكون قابلا للمنع كما الظن القياسي فاذن تكون القضية المركبة من الظن والحجية ممكنة خاصة في غير حال الانسداد و فيه ضرورية وصفية مالم يرد فيه منع شرعا ثم ان المحشى قده في نهاية درانية قد جرى على اصله الذي بنى عليه قاعدة التحسين والتقبيح من كونهما من القضايا المشهورة بالضرورة و فرع عليه ان استحقاق العقاب ليس من اللوازم الذاتية للقطع بالتكليف بل من اللوازم الجعلية من العقلاء و من ثم انكر التأثير بل الشرطية في القطع للمتنجز رأسا ونسب انحاء المسامحات الى عبارة الاستاد من اطلاق العلية و الاقتضاء في كلامه و قد هد منا اساسه في مبحث التجري (قوله ولا سقوطا وان

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

الاسفار فى مبحث الممكن ما هذا لفظه والحاصل ان المراد بالامكان الذى قلنا انه يجوز ان يستلزم الممكن المحال الامكان الذاتى و المراد بالامكان فى القياسات المذكورة الامكان الوقوعى وهو على ما عوفوه مالايلزم من فرض وقوعه محال ولما يلزم من فرض وقوع عدم تنهاى الابعاد متلا محال لم يكن ممكناً بهذا المعنى انتهى) و مراده من القياسات المذكورة هى القياسات الخلفية والحاصل ان المراد من الامكان الوقوعى هو لضرورة الطرفين بحسب الوقوع و التحقق فى نفس الامر بحيث لا يستلزم وقوعه محالاً ويقابله الامتناع الوقوعى كالبعد الغير المتناهى فانه مستلزم لوقوع المحال اعنى كون الغير المتناهى محصوراً بين حاصرين حسيما بين فى محله و كالعدم للعقل الاول فانه مستلزم لعدم الواجب بالذات الذى وجوبه بالذات هو عين علميته و كونه مبدء له فيكون عدم العقل الاول مممتنعاً بامتناع الوقوعى مع ثبوت الامكان الذاتى للبعد الغير المتناهى ولعدم العقل الاول اذ المراد من الامكان الذاتى هو لضرورة الطرفين * بالنظر الى ذات الشئ من حيث هو لا بحسب الواقع (اذاته ذلك فنقول جعل الحجية للظن ممكن بالامكان الذاتى بالنظر الى ذات الظن من حيث هو واما جعل الحكم المماثل للحكم الواقعى او المضادله فممتنع بالذات لاجتماع المثاليين او الضدين فلا بد من علاج هذا المحذور فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى كما ان جعل الحجية او الحكم المماثل او المضاد مستلزم للمقبح ايضاً اعنى تقويت المصلحة او الإلقاء فى المفسدة فيكون مممتنعاً بالامتناع الوقوعى لا الامتناع الذاتى فلا بد من علاج هذا المحذور ايضاً (و لا يخفى ان محل الكلام فى دعوى الامكان الوقوعى انما هو فى جعل الحكم الوضعى اعنى الحجية او الحكم التكليفى على الظن مع قطع النظر عن ملاحظة الحكم الواقعى وقد استدلل المشهور عليه باننا قطع بانه لا يلزم من التعبد به محال (واورد عليه الشيخ ره بان القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة و

المقبحة وعلمه بانتمائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه فالأولى ان يقرر هكذا
 اننا لا نجد فى عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق بسلكه العقلاء
 فى الحكم بالامكان انتهى) فالأصل فى جعل الحكم على الظن وضعياً كان او
 تكليفياً هو الامكان الوقوعى حتى يثبت خلافه فمرادهم من الامكان فى تأسيس
 الأصل انما هو الامكان الوقوعى (واما الكلام فى امكان التعميد بالظن بالنظر الى
 الحكم الواقعى فهو اعم من الامكان الوقوعى لما نبهنا عليه من كون جعل
 الحكم المماثل او المضاد جمعاً بين الممثلين او المضدين وهذا ممتنع ذاتاً وفى
 مقابلته الامكان الذاتى والامتناع الذاتى وبالنسبة الى الالتقاء فى مقدمة و تقويت
 المصلحة امتناع وقوعى فى مقابله الامكان الوقوعى فظهر مما ذكرنا انه يختلف
 مرادهم من الامكان فى المقامين (نقل وتعقيب) قل فى الدرر لا شكال فى عدم
 كونه بالمعنى الاول يعنى الامكان الذاتى مورداً للنزاع اذ لا يتوهم احد من العقلاء
 ان التعميد بالظن يأبى عن الوجود بالثبات كاجتماع المقتضين كما ان النزاع ليس
 فيه بالمعنى الثالث يعنى الامكان الاحتمالى اذ التردد والشك فى تحقق شئى حاصل
 لبعض وغير حاصل لآخر وهذا ليس امراً قابلاً للنزاع فانحصر الامر فى الثانى
 يعنى الامكان الوقوعى ولا يخفى ان المراد من المحذور العقلى الذى فرض عدم
 لزومه فى الامكان الوقوعى انما هو الموانع العقلية لا عدم المقتضى وان كان يلزم
 من فرض وجود الشئى مع عدم المقتضى محذور عقلى ايضا لامتناع تحقق الشئى
 من دون علمه لانه لو كان المراد اعم من المقتضى وعدم المانع لكان العلم
 بالامكان فى شئى مساوقاً للعلم بوجوده كما لا يخفى وعلى هذا فمن يدعى العلم
 بالامكان الوقوعى فدعواه راجع الى العلم بانه على فرض وجوده لا يترتب عليه
 محذور عقلى ولو شك فى تحققه من جهة الشك فى تحقق مقتضيه ولا يصح هذه الدعوى
 الا من يطلع على جميع الجهات المحسنة والمقبحة فى المقام وقال فى ذيل كلامه
 ومتى يحصل العلم لاحد من طريق العقل انتهى) و فى كلماته مواقع النظر

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

العلوم العقلية فى حصول الجزم بالامكان الوقوعى وعدم الامتناع الوقوعى بمعرفة البراهين والادلة القطعية وليس يلزم ان يعلم بان فى العمل بالظن على كل تقدير مصلحة اعظم من المفسدة التى قد يتعمق وقوع المكلف فيها بل يكفى العلم بعدم لزوم المحذور على تقدير خاص فى دعوى الامكان الوقوعى على ذلك التقدير خاصة (قوله وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا اصل متبع عند العقلاء فى مقام احتمال ما يقابله من الامتناع) اقول الظاهر ان مراده من الامكان هو الامكان الواقعى و من قوله مطلقا هو الامكان الذاتى اذ ليس الامكان بالمعنى الاخر المذكورة فى الحكمة محطا لنظر الاصولى (وربما يستدل لقول المشهور بكون الاصل هو الامكان الوقوعى باننا معاشر العقلاء اذ ارجعنا الى عقولنا و تأملنا فى ادراك وجه استحالة الشيئى ولم تدركه و لم يحكم عقولنا بها نحكم بانها ممكنة لاحالة ضرورة عدم جواز خطأ جميع العقول) وهذا كما ترى يرجع الى دعوى القطع بالامكان بخلاف الامكان فى كلام الشيخ فى الفرامدقة لوضوح ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فهو امكان ظاهرى فالمراد ان بناء العقلاء قد استقر على الحكم بالامكان بعد الرجوع الى عقولهم و عدم وجدانهم وجها للاستحالة حتى يظهر لهم الامتناع الواقعى فهذه قاعدة ظنية معتبرة عندهم عند دوران الامر بين الامكان والامتناع (وقد اورد الاستناد اولابا المنع من استقراء سيرة العقلاء على ترتيب آثار الامكان سواء كان المدعى هو الامكان الواقعى او الامكان الظاهرى وثانيا بمنع حجيتها لو سلم ثبوتها لعدم قيام دليل قطعى على اعتبارها والظن به لا يغنى عن الحق شيئا اذ الكلام الآن فى امكان التعبد بالظن والتمسك به على حجيته مستانز الم دور ولكن دليل وقوع التعبد بالامارة دليل على امكانه فان كان من ظواهر الكتاب كان دالا على الامكان و لو بالاملازمة العقلية وليس احراز القابلية شرطا فى التمسك بالعمومات او الاطلاقات فاحتمال الاستحالة واقعا ليس مانعا عن التمسك به بالحجية الامارات حسبما حقق فى محله وان

كان من السنة المتواترة او الاجماع كان ثبوت الامكان بالقطع اذ يمتنع جعل التعبد بالامارة مع الامتناع الوقوعى فضلا عن الامتناع الذاتى كاجتماع الضدين او المثلين فاذا لا تبقى حاجة فى دعوى الوقوع الى اثبات الامكان الوقوعى لان ادل الدليل على امكان الشيئ وقوعه وبدون اثبات وقوع التعبد بالامارة لاجدوى فى اثبات الامكان ضرورة انه ليس مستلزما للوقوع و الذى ينفعنا فى مبحث الامارات هو وقوع التعبد بها لكى تقع فى طريق الاستنباط وقد انقدح من جميع ما ذكرنا ان البحث عن الامكان لاطائل تحته اصلا اذ لنا ان نتشبهت بذيل ادلة حجية الامارات فى بادي الامر بقيل البحث عن المحاذير المتوهمة فى التعبد بها فان كنا ظنرنا على الحجة على التعبد بها استرحنا عن كلفة التكلف على اثبات الامكان بتاتا و الا فلا جدوى فى اثباته بدون الوقوع حسيما او ضحنا سبيله هذا شرح كلمات الاستاد (قوله احدها اجتماع المثلين من ايجابين او تحريمين مثلا فيما اصاب او ضدين من ايجاب و تحريم ومن ارادة و كراهة و مصلحة و مفسدة ملازميتين بلا كسر وانكسار فى البين فيما اخطا) اقول قد شرع فى بيان المحاذير المتوهمة فى التعبد بالامارات الغير العلمية (احدها) اجتماع المثلين او الضدين او التصويب على سبيل منع الجمع والخلو وفى ثبوت التماثل والتضاديين الايجابين او التحريمين او التحريم والايجاب نظر لان الايجاب والتحريم كالبعث والزجر امور انتزاعية عن الانشاء الصادر عن المولى وباعتبار جعل الداعي للعبد وتحريكه على الفعل او انترك ينتزع البعث والزجر منه و باعتبار تشييت الفعل او ردعه و الزام الفعل او منعه على العبد ينتزع منه الايجاب والتحريم وقد مر فى مطاوى كلماتنا غير مرة ان الانشاء الذى هو منشأ انتزاع هذه الامور معنى حرفى ايقاعى قائم بطبيعة فعل المكلف لاجودها الخارجى و من ثم يتحقق الانشاء والايجاب و التحريم قبل تحقق فعل المكلف فى الخارج ويسقط بتحقيقه فيه ومهما كان موضوع الايجاب والتحريم نفس الطبيعة قبل وجودها الخارجى لم يكن بينهما تضاد

و تماثل اصلاً لوضوح ان المتضادين هما الامر ان الوجوديان اللذان لا يجتمعان فى موضوع خارجى و كذا المثلان والفرق بينهما ان المثلين هما المتشاركان فى معنى نوعى والتفاوت بالمشخصات والضدان هما المتشاركان فى الجنس القريب والتفاوت بالفصول ولا حرج فى اجتماع اوصاف متقابلة فى موضوع واحد جنسى او نوعى الا ترى انه ربما يأمر مولى عبده بفعل فى زمان وينهى عنه مولى آخر عبده فى ذلك الزمان بعينه بل ربما يصدر من مولى واحد فيما اذ انسى ما صدر منه من امر او نهى وصدر منه ضده فيجتمع الامر والنهى بالنسبة الى فعل واحد فى زمان واحد نعم الامر بالنهى او النهى عن المأمور به نقض للمفروض لا يصدر من الحكيم و كذا صدور الامر او النهى ثانياً بداعى البعث او الزجر لبداعى التأكيد لغو لا يصدر عن الحكيم ولا معنى للتأكد مع كون الامارة مثلاً واسطة فى الثبوت لافى العروض نعم لو كان عنوان المظنون مركزاً للحكم مغايراً للمواقع كان للتأكد وجه حسباً مرببانه فى مبحث القطع وايس كك بل مركزاً للحكم الجائى من قبل الامارة نفس الواقع ولازمه اجتماع المتماثلين فالقول بالتأكد كما فى تقريرات بعض الاعلام غير شديد جداً فظهر مما ذكرنا ان ايجاب الحرام او تحريم الواجب او ايجاب الواجب او تحريم الحرام مستلزم للمحال لا انه محال بالذات هذا كله فى الايجاب والتحريم (واما الارادة والكراهة فحيث انهما من الكيفيات النفسانية العارضة للنفس والنفس امر موجود خارجى فعارضه ابط كك فلا محالة انهما متضادان لا يجتمعان فى محل واحد والارادتان والكراهتان مثالان لا يجتمعان فى موضوع واحد ومهما كان مفاد الصيغة طلباً حتمياً فلا محالة تدل الصيغة والى بالدلالة الالتزامية على ثبوت الارادة والكراهة فى مورد ها فاذن لا بأس بنسب التماثل والتضاد الى مفاد الصيغة اعنى الايجاب والتحريم نظراً الى سريان حكم المكشوف الى الكاشف (واما محذور عدم وقوع الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة فلان المفروض ثبوت الحكم الواقعى المشترك بين العالم و

الجاهل الناشئ من المصلحة فى المأمور به ومن المفسدة فى المنهى عنه مع ثبوت الحكم الظاهرى كك و لو فرض وقوع الكسر والا فكسارىينهما لزم وحدة الحكم اما واقعا او ظاهراً ولكن لا يخفى انه ليس بينهما تضاد اصلا لوضوح ان المصلحة والمفسدة ليسنا من سنخ الجواهر المتضادة كالماء والنار ولا من الاعراض الخارجية المتضادة كما فى البياض والسواد حسيما او ضحنا سبيله فى مبحث اجتماع الامر والنهى لكن المحاكم الملتفت الى المصالح والمفاسد لا يسعه انشاء الاحكام المتعددة المتأثلة او المتخالفة على طبقها بل لابد من الترجيح واختيار ابداع حكم واحد على ذلك الفعل الواحد المشتمل على تلك الجهات فصدور الاحكام المتعددة على وفق الجهات المتكثرة قبيح لا يصدر عن عاقل ملتفت فضلا عن الحكيم فاجتماع المصلحة والمفسدة بلا كسر وانكسار مستلزم لتقبح المحال لانه محال بالذات (قوله او التصويب وان لا يكون هناك غير موديات الامارات احكام) اقول ظاهر هذه العبارة انتفاء الحكم فى نفس الامر للمجاهل غير مؤديات الامارات عند المصوبة بمعنى ان الحكم تابع لتلك الامارة بحيث لا يكون فى حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الامارة حكم اصلا فتكون الاحكام الواقعية مختصة فى الواقع بالمالمين والجاهل مع قطع النظر عن قيام امارة عنده على حكم المالمين لاحكام له او محكوم بما يعلم الله ان الامارة قودى اليه و بعبارة او ضح لاحكم للمجاهل مع قطع النظر عن الامارة فاما ان يحدث بالامارة حكم له و اما ان تكون الامارة كاشفة عن جمل الحكم على طبقها قبل قيامها على نحو الشرط المتأخر لا على الكاشفية المحضة وعلى كلا التقديرين لا يكون فى الواقع حكم للمجاهل مع عدم قيام الامارة لكن ربما يظهر من المحكمى عن المضدى انه وان لم يكن فى الواقعة حكم الا ان فيها ما لو كان حكم الشارع فيها لحكم بمقتضاه فانه قد اجاب عن الاشكال بانه كيف يتعلق الظن بحكم اله مع الجزم بانه لاحكم لله فى الواقعة (فقال فى الجواب ان متعلق ظنه انه البقى بالاصول و انسب بما عهد من الشارع

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

حصول ظنه (و ثانیہما) ان الله تعالى قد جعل فى حق كل مجتهد حكماً فى الواقع وادى الله ظن كل الى ما وضعه فى حقه قسراً (و ثالثها) ان الله تعالى قد جعل فى حق كل مجتهد حكماً فى الواقع الا ان المجتهد يناله اتفاقاً لا قهراً (انتهى) وهذه الوجوه الثلاثة كلها منطبقة على الكشف المذكور فى الوجه الذى ذكرنا نعم الوجه المذكور فى كلام الشيخ قدمه الذى جعله ثانى الوجهين مغاير لهذه الوجوه كلها لكن لا يساعد على هذه الوجوه كلماتهم بالاماناسب اليهم فى غاية المامول و فى لزوم التصويب على الوجه الثانى المذكور فى كلام الشيخ قدمه نظراً لقيام الامارة على هذا الفرض يكون فى طول الواقع لان المصلحة تحدث فيما اذا كان الواقع ذاملاً فى نفسه بحيث يكون قيام الامارة مانعاً عن تأثيره لمكان غلبة مصلحته على ملاك الواقع عنه مخالفه الامارة للواقع ولولا عدم طروء عنوان مؤدى الامارة على الحكم الواقعى لم يكن المؤدى ذا مصلحة اصلاً فلا يكون مانعاً عن تأثير ملاك الواقع الابلعد وجرده كما هو الشأن فى المانع فالحكم الواقعى ثابت مشترك بين العالم والجاهل قبل قيام الامارة عليه فيكون رافعاً للحكم الواقع لا مانعاً عن حدره فى نفسه فلا يازم التصويب وربما يتفق حصول العلم بذلك الحكم الواقعى وللبعض المكلفين فلا يرتفع بطروء المانع دائماً كى يكون جملة لغوا لا لهم الا ان يقال انه لا حكم للواقعة المتعقبة بقيام الامارة المخالفة بمعنى ان المانع المتأخر يكون مؤثراً فى نظر الحاكم لعدم صدور جعل الحكم منه اصلاً فى تلك الواقعة المتعقبة بالمانع والحكم المشترك بين العالم والجاهل مقصور على غير تلك الواقعة والمانع المتأخر كالشرط المتأخر معقول عندنا حسب ما مر فى مبحث الشرط المتأخر الا ان هذا مخالف لظاهر عبارة الشيخ قدمه لمكان التنظير بالكذب النافع لوضوح انه بعد طروء العنوان الحسن عليه يصير حسناً لا قبله ومما ذكرنا يتوجه النظر فيما فى تقريرات بعض الاعلام من تنظيره للوجه الثانى بطروء الضرر والخرج وهما من سنيخ المانع المتقدم وقد عرفت ان لازمه ثبوت الحكم المشترك فى تلك

الواقعة قبل طرو المانع فلا يلزم التصويب الذى هو عدم الحكم الواقعى من اصله فى (ايتماظ) قد سبق فى الامر الرابع انه لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس ذلك الحكم للزوم الخلف او الدور و هذا المحذور بعينه سار فى اخذ الظن فى موضوع نفس ذلك الحكم (بيانه انه ان اعتبر القضية حقيقة لزم الخلف بمعنى انه كلما تحقق عنوان مظهر الحرة ثبت الحرة له مثلا فلا شك انه يصير الموضوع ح مظهر الحرة لشرب الخمر لان المفروض عدم جعل الحرة لشرب الخمر واقعا على قول المعصية فان لم يلزم عدم اخذ الظن بالحرة فى موضوع نفس تلك الحرة ضرورة ان شرب الخمر ليس محرما لكى يتعلق الظن بحرمته ويتمحصل هناك موضوع للمحرمة المترتبة على مظهر الحرة فيلزم من اخذ الظن بالحرة عدم الاخذ بها و لو اعتبر القضية خارجية لزم الدور (بيانه ان الحكم متوقف على وجود موضوعه فى ذهن الحاكم و لمكان انتفاء الظن بالحرة الخارجية مثلا بانتهاء قيده و هو الحرة يمتنع حصول صورة منه لدى الحاكم بحيث لا تنطبق الا على تلك الحرة الخارجية المتعلقة بالظن فان لم تكن للحاكم ان يجعل الحرة على مظهرها فالحكم متوقف على وجود موضوعه لدى الحاكم و وجود موضوعه فيه متوقف على الحكم اعنى انشاء الحرة فى الخارج كى يرتسم فى الذهن حين الحكم فيلزم الدور وهذا هو الاشكال المعروف على الاسنة على قول المعصية وقد عرفت لزوم محذور الخلف على فرض اعتبار القضية حقيقة لا الدور و محذور الدور مقصور على فرض اعتبار القضية خارجية ومن المعلوم ان الاحكام الشرعية ليست من نسخ القضايا الخارجية و كما ان الاشكال يرد على الموضوعية ككرد على الكاشفية اذ لا بد على القول بالتصويب من اعتبار الظن بالحكم على نحو الشرط المتأخر لوضوح ثبوت الاحكام فى الواقع على الكاشفية المحضة غاية الامر يكون لكل جاهل حكم يخصه و هذا مخالف لصريح قولهم ينفى الحكم الواقعى للجاهل وعلى فرض القول بالكاشفية المحضة لا يلزم محذور الخلف والدور نعم

يلزم امتناع الظن بالحكم لان المفروض ان ذلك الحكم الخاص مخزون عند الله تعالى و لم يبلغه النبى ص و ليس فى الواقع حكم آخر غير ذلك الحكم الخاص لكن يتعلق الظن به الكاشف عنه و هذا اشكال آخر كما لا يخفى) و كيف كان فالذب عن الاشكال من وجهين (الوجه الاول اخذ الظن بحكم المشافهين موضوعا لحكم آخر بمعنى ان الامارة اقامت على ان حكم الخمر هو الحرمة فى حق المشافهين اعنى النبى ص و اصحابه حدث حكم من الشارع بالحرمة فى حق من قامت عنده الامارة و لم يكن هناك حكم للمجاهل فى الواقع بل هو مختص بالمشافهين العالمين بالاحكام او بعنوان ينطبق عليهم لابان يؤخذ العلم بالحكم فى شخص ذلك الحكم . لكن يلزم الخلف او الدور و بهذا الوجه يرتفع محذور الخلف والدور (الوجه الثانى) مامر فى كلام العضدى بالا لئلا يماهوا شبهه و اوفق بالقواعد فى الواقع قبل قيام الامارة عليه ثم بعد قيام الامارة عليه يصير حكماً فعلياً امراً او نهياً او غير ذلك من الاحكام وقد اختاره المحققون منهم و لعله لاجل الفرار عن اشكال يرد عليهم على القول بكون النبى ص مجتهداً اذ المجتهد لا يطلب باجتهاده الحكم الاجتهادى لمجتهد آخر فلا بد من الالتزام بانه وان لم يوجد فى الواقعة حكم قبل الاجتهاد الا انه يوجد فيها مالو حكم الله بحكم لما حكم الا به ولا فرق بين النبى ص فى الاحكام التى اجتهد فيها وغيره ولا يجرى الاشكال فى الاحكام القطعية التى او حى الله اليه ص فانها خارجة عن حريم النزاع بتاتاً و محل الكلام مقصور على الاحكام الاجتهادية الظنية هنا غاية توجيه كلامهم و تنقيح مرامهم لكنه مع القول بكون النبى ص واصحابه كلهم مجتهدين لا ينهض الوجهان لدفع محذور الخلف او الدور اصلاً اما الوجه الاول لعدم حكم العالمين كى يؤخذ الظن به موضوعاً لحكم الجاهل و اما الوجه الثانى فانه لا محصل له حتى على القول بالكلام النفسى مضافاً الى ان القول بالتصويب ليس منحصراً فى الاشاعة القائلين بالكلام النفسى واستدلوا بحجج اقربها حجتان (الاولى) انه لو كان المذهب

واحدا فلاشك انه يجب على المخطئ اجماعاً العمل على وفق ظنه فاما ان يجب عليه مع القول ببقاء الحكم الذى فى نفس الامر فى حقه او مع زواله و الاول يستلزم الحكم بثبوت النقيضين والثانى يستلزم التغيير فى حكم الله تعالى و علمه من غير نسخ اجماعاً مع انه خلاف الفرض اذح يكون الثانى صواباً والباقى خطأً (الثانية انه لا شك ان عمل كل مجتهد بما ظنه واجب اجماعاً ومخالفته له حرام قطعاً ولو كان بمض الظنون خطأً لزم كون العمل بالخطأ واجباً وبالصواب حراماً انتهى) و لعل المحذور المذكور فى الحجة الاولى منطبق على اجتماع الضدين لوضوح ان الحكم الواقعى والظاهرى هما الامران الوجوديان و ليسا من نسخ النقيضين ولعل المحذور فى الحجة الثانية منطبق على اللقاء فى المفسدة وتفويت المصلحة فينطبق على الوجه الثانى المحكى عن ابن قبة من اصحابنا الامامية قدس الله اسرارهم وهوان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال ولكن ابن قبة يقول بانحصار الاحكام فى الاحكام الواقعية المشترك بين العالم و الجاهل و هواء يقولون بالتنويع و ان احكام الجاهلين منحصرة فى مؤديات الظنون الاجتماعية وانما تنشأ المحاذير من تعدد الحكم الواقعى و الظاهرى و مع انحصار الحكم فى واحد فى نفس الامر لامحذور كما هو واضح و كيفكان فسيأتى الجواب من هذه المحاذير فى كلام الاستاد بناء على تعداد الحكم الواقعى و الظاهرى (قوله ثانيتها) طلب الضدين فيما اذ اخطأ و ادى الى وجوب ضد الواحد) اقول هذا ثانى المحاذير اللازمة للتعبيد بالامارات الظنية وهذا المحذور انما يلزم فى الضدين كالجمعة و الظاهر مثلاً فيما اذا كان الظاهر واجباً و قامت الامارة على وجوب الجمعة اوضح لزوم كونهما واجبين على المكلف فى زمان واحد بناء على جعل الحكم المماثل على مؤدى الامارة وكذا يلزم هذا المحذور فى استصحاب وجوب الجمعة مع فرض كون الظاهر واجباً واقعا فان قضية جعل الوجوب على المشكوك طلب الضدين من المكلف فى زمان واحد كما هو واضح

(ولا يخفى ان هذا المحذور لا يلزم فيما اذ قامت الامارة على اباحة ضد المباح الواقعى او كراهة ضد المكروه الواقعى او حرما ضد الحرام الواقعى او استحباب ضد الندب الواقعى اذ لازم الاول الاذن فى فعل المعبدين ولازم الثالى طلب ترك الضدين و كذا الثالث و لا يلزم فيها محذور عدم القدرة و اما استحباب ضد المندوب الواقعى فلم يكن الرخصة فى تركهما فان المندوبات الواردة فى الاوقات الخاصة او بالاسباب الخاصة والمطلقات متزاحمات لا يمكن الجمع بينها فى الخارج ولا يلزم محذور اللغو لى لمكان صدورهما بداعى اظهار رجحان متعلقاتها كى يختار المكلف ما شاء منها و ما ذكرناه فى الصور الاربع من عدم لزوم محذور عدم القدرة انما هو مع قطع النظر عن حكم الضد فى نس الامر اذ لا يخلوا عن واحد من الاحكام الخمسة و اما بالنظر الىه فى يلزم المحذور الاول كما لا يخفى (قوله ثالثا تفويت المصلحة او الالقاء فى المفسدة) اقول هذائث المحاذير الواردة على التعميد بغير العلم و بيانه ظاهر (قوله لان التعميد بطريق غير عامى انما هو بجعل حجبة والحجبة المجمولة غير مستتبعة لانشاء احكام تكليفية بحسب ما ادى الىه الطريق) اقول هذا جواب عن المحنورين المذكورين الواردين على التعميد بشير العلم (بيانه انه قد مر غير مرة ان الحجبة امر اعتبارى قابل لتعلق الجمل بها ابتداء كالحكومة والولاية ونحوهما و موضوعها نفس الظن الشخصى او الكشف الناقص و اثرها تنجز الواقع و هى مأخوذة من الحجبة بمعنى الغلبة كما نص عليه اهل الميزان و كون الشئى بحيث يصح الاحتجاج به و يكون قاطعا للمعذر يكون مصداقا لمفهوم الحجبة اما بالذات كالقطع و وجود الامام عليه السلام و البرهان والقرآن و كل ما يفيد القطع بالاحكام او بالجمل كالنايب عن الامام كقوله عليه السلام (فانى قد جعلته حجة عليكم) فمهما اقتضت المصلحة ودعت الحكمة الى جعل طريق ظنى حجة فلا محالة يصير ذلك الطريق مما يصح الاحتجاج به و يكون قاطعا للمعذر و مع كونه حجة مى قبل المولى لا يبقى عذر للمعبد فى المخالفة و يكون مذموما عند العقلاء على ترك العمل على

طبقه و متى كان المبدأ بصدد الاطاعة و الانقياد كفى به داعيا و باعنا على اتيان ما قامت عليه الحججة بلا حاجة الى جعل حكم تكليفي مماثل للواقع بداعي البعث و التحريك بل يلزم من استتباع الحججة لانشاء حكم تكليفي عدم جعل الحججة (في بيان الملازمة ان جعل الحكم المماثل على مؤدى الطريق يستتبع العلم به وهو حجة بنفسه ومع وجود الحججة بنفسه على الحكم الفعلي يمتنع جعل الحججة عليه او ضوح ان جعل الحججة تعبدنا انما يكون في مورد الشك والجهل بالحكم الفعلي ومع العلم به لا يبقى شك في ثبوت الحكم الفعلي كى يصح جعل الحججة تعبدنا للجهل فاذا يلزم من استلزام الحججة لجعل الحكم التكليفي انتفاء المألوم و بانتفاء تنفي الملازمة واللازم (مثلا اذا كان الظهور واحيا واقعا و ادى الامارة الى وجوب الجمعة و كان لازم حججة الامارة بناء على استتباع انشاء وجوب فعلى على الجمعة فلا شك انه يحصل المكاف عام وجداني بالوجوب الفعلي للجمعة ويكون وجوب الظهور حكما شائيا ولا يجب امتثاله و من البين ان العلم بالحكم الفعلي حجة بذاته و به ينفي الجهل بالحكم الفعلي فاذا لا يبقى مورد لجعل الحججة للجهل اذا الجهل بالحكم الشائى و ان كان ياقيا الا انه لا يعا به مع العلم بالحكم الفعلي و ليس جعل الحججة تعبدنا قاطعا للمعذر بالنسبة الى احتمال الحكم الشائى بل العلم بالحكم الفعلي بوجوب الجمعة قاطع للمعذر بالنسبة الى احتمال وجوب الظهور فظاهر مما ذكرنا انه يلزم من الاستتباع للحكم التكليفي عدم الحججة فيلزم من وجودها عدمها (دفع) فمعها لم تكن الحججة مستتمة لجعل الاحكام التكليفية لم يلزم اجتماع حكمين شائين او ضدتين ولا اجتماع المفسدة والمصلحة ولا الكراهة والارادة ولا طلب الغدين لوضوح ان الحججة حكم وضعي لا مماثلة ولا مضادة بينهما وبين الاحكام التكليفية والارادة تتعاقب بنفس جعل الحججة لا بفعل المكلف كى يلزم محذور اجتماع الارادة والكراهة فى موضوع واحد او ارادة الضدين (لا يقال ان الحججة امر انتزاعي من القطع خاصة و من البين ان الامر الانتزاعي ينبع لمنشأه و ليس قابلا لتعاقب الجمل بنفسه فلا تكون حكما

وضعيها قابلا للجعل فاذاً يكون قول الشارع بالخبر حجة كناية عن جعل الاحكام التكليفية فيعود المحاذير السابقة (لانا قول الحجة مفهوم مستقل لازم للقطع وليست كالمراتبة والكاشفية التى هى عين وجود القطع وهى كون الشيئ بحيث يصح الاحتجاج به ويكون قاطعاً للمعذر ويمكن اعتبار هذا المعنى لشيئ آخر سوى القطع حسبما اوضحنا سبيله سابقاً ونحن لانضايق من كونها امراً انتزاعياً احياناً اما بالذات كما فى انتزاع الحجية عن القطع وكونها انتزاعياً عنه لينا فى عدها من لوازم القطع كالامكان فانه لازم للماهية من حيث هى مع انه امر انتزاعى لا يحاذيه شيئ فى الخارج او بالمعرض كما فى انتزاع الحجية من الامر الطريقي لوضوح ان الجعل يتعلق اولاً بالامر الطريقي ويكون منجزاً للواقع ثم ينتزع منه الحجية باعتبار كونه منجزاً للواقع قاطعاً للمعذر فكلماته تتعلق بالجعل بنفس الحجية وصار الخبر مثلاً مصداقاً لها بمعونة ذلك الجعل كانت الحجية امراً اعتبارياً قابلاً لتعلق الجعل به ابتداءً وكلما تعلق الجعل بشيئ آخر بدعى تنجز الواقع كالامر الطريقي كانت الحجية امراً انتزاعياً لا تكون قابلة لتعلق الجعل بها ابتداءً ولو كان العمل بخبر الثقة والظواهر بناءً عملياً من العقلاء بلا جعل الحجية كان منشاء لانتزاع الحجية ايضاً (ضابطة) كل مفهوم مأخوذ من الامور الحقيقية لمكان الالتزام بآثار تلك الحقائق عليه لغرض عقلايى يرجع الى حفظ نظام البشر فى معاملاتهم و مناجاتهم ومراسم الموالى مع عبيدهم الى غير ذلك مما يتعلق بنظام البشر يكون امراً اعتبارياً ابتدائياً قابلاً لتعلق الجعل به وينسحب ذلك فى المعاملات بالمعنى الا عم فى مقابلة العبادات كالملكية والزوجية والحرية والولاية والوصاية ونحوها ومنها الحجية وكل مفهوم مأخوذ من واحدة من تلك الحقائق باعتبار خصوصية موجودة فيها خاصة بها يكون امراً انتزاعياً منتزعا من ذلك المنشاء الخاص باعتبار تلك الخصوصية الموجودة فيه دون غيره ولا حجر فى كون مفهوم واحد اعتبارياً باعتبار او انتزاعياً باعتبار آخر كالملكية فى البيع فانه انشاء للملكية ابتداءً واما الملكية فى حيازة

المباحات فانها منتزعة عن الحيازة وقد مر شرط من الكلام في ذيل مبحث لصحيح والاعم
(قوله) واما تفويت مصلحة او اقع او الالقاء في مفسدته فلا محذور فيه اذا كانت في التعبد
بف مصلحة غالبية (اقول هذا جواب عن المحذور الثالث) ببيان انه تارة لا يكون في الامارات
والطرق المعمولة تعبد وحجية معجوة من ناحية الشارع اصلا بل الامارات كخبر
الواحد و غيره كلها طرق عرفية يدور عاينها رحي مقاصدهم و معاشراتهم ومعاملات
مواليهم مع عبيدهم و تكون حجة للمولى على العبد و اعتذاراً للعبد عند المولى
عند الخطاء و ينزلون تلك الامارات منزلة العلم ولو مع التمكن من تحصيل العلم
و هي عندهم طرق ممحضة في الطريقة والشارع قدامضى طريقتهم و لم يردع عنها
لعدم المقتضى للردع اما لكون تلك الطرق متساوية صوابا وخطاء مع العاوم الحاصلة
لهم او لانسداد باب العلم والوصول الى الواقع عاينهم او لكونها محتوية على مصلحة
متدركة بها عند الخطاء غالبية او مساوية لمانى الواقع او المعسر و العرج في
تحصيل العلم الموصول الى الواقع او لعدم ارتداعهم بالردع لقطعهم بمساواتها
مع العلم و كون حجتهم ارتكازية مجبولة اطباءهم عاينها الا ترى قول ابان (فقلنا ان
الذى جاء به شيطان) فنسب الحكم المذكور الى شيطان لكونه مخالفا للطريقة القياس
المر كرز في اذهانهم مع ان القياس ليس طريقة قيمته بمشابة ساير الطرق المعمولة عندهم
دائما و انما اهتم الشارع بالردع عن القياس لان حكم الله تعالى اذا استخرج بالقياس
محقق الدين بالمرّة اذ مبنى القياس على استنباط المناطات والملاكات ومناطات الاحكام
مما لا تنالها الافهام ولا كك الامر في ساير الطرق العقلية فانها ليست كالمقياس في كثرة
الخطاء وعدم الاصابة للواقع لكونها منبئة عما ينتهى الى واحدة من الحواس
الظاهرة و لاجل واحد من هذه الوجوه على سبيل منع الخلولم يردع
الشارع عن العمل بالامارات المعمولة عندهم و من المعلوم انه لا لقاء في المفسده
ولا تفويت للمصلحة من قبل الشارع مع عدم صدور جعل وتعبد منه بتاتا (وتارة
اخرى) يكون في تلك الطرق و الامارات جعل حجية وتعبد من قبل الشارع وح

فان كان حجية الامارات عند اهل العرف لاجل واحد من الوجوه المذكورة سوى الوجه الاخير فمن المعلوم انه لا حاجة الى الالتزام باشتمال جعل الحجية على مصلحة غالبية بل يكفى صدور الجعل من الشارع بقاعدة اللطف كى يكون داعيا و باعشا على العمل على طبقها وتثبيتا وتسجيلا لما عندهم من الطبقية و الحجية فينحصر لزوم الالتزام بالغالبية فيما اذا اوجب جعل الشارع وقوع المكلف فى خلاف الواقع لاجل اتكاله عليه و عدم التصدى لتحصيل العلم الموصل الى الواقع مع فرض تمكنه من ذلك و كونه بصدد تحصيله او لاصدور التبعيد من الشارع مع فرض المصلحة المألزمة والمفسدة المألزمة فى افعال المكلفين لابان يكون الايجاب و التحريم لاجل الحكم فى التشريع ولم تكن تلك الجهات فى الافعال لازمة الاستيفاء ولازمة التحرز والا لم يكن تفويت للمصلحة والالقاء فى المفسدة من قبل الشارع ومع اجتماع القيود المذكورة لابد من الالتزام بكون جعل الحجية مشتملا على مصلحة غالبية على ما فى الواقع اذ مع المساوات لا يبقى مرجح لجعل الحجية (ولا يذهب عليك ان المصلحة ههنا ترجع الى فعل الشارع لا الى المكلفين بمعنى ان كون الامارة حجة موجبة للمتنجز يشتمل على مصلحة نوعية يتم بها نظام البشر وان لم تعد الى اشخاص المكلفين و لم تكن بحيث يتدارك بها مافات من مكلف خاص فى واقعة خاصة و لكنه تشمله تلك المصلحة و ينتفع بها كونه بمنزلة عضو من اعضاء الجامعة يتحرك بحراكها طبعيا و يتحول بتحولاتها قسرا و هو المراد من التوفيق والهداية و ربما يكون قضية الهداية الربانية الاكتفاء بقول لاله الا الله كما فى صدر الاسلام نظرا الى كون مصلحة الايمان بالله و توحيدة اهم عند الشارع من مصالح الاحكام الفرعية بحيث لو كان كلفهم بالاعمال الفرعية فى ذلك الزمان لرجعوا اقم قرى فيفوت ما هو الاهم عند الشارع و من هذا قبل مصلحة التسهيل ولو لم يكن هناك عسرو حرج بل مجرد التسهيل من الله منة على هذه الامة المبعوث اليهم الرسول ص بالملة السمحة والشرعية السهلة فانها هى المصلحة التى تجر طباع البشر الى ان يدخلون فى دين الله افواجا فاذا ن لا يعباء

بقوات بعض المصالح في بعض الفرع بالخطاء في الامارات الظنية مع فرض كون تكليفهم
بتحصيل العلم الموصل الى الواقع موجبا للمشقة المنافية لمصلحة التسهيل فمافي
تقريرات بعض الاعلام من التأمر فيه نظرا الى انه لا بد من تدارك ما يفوت من بعض
احاد الاشخاص غير شديد جدا اذ شمول التوفيق والهداية النوعية لذلك الشخص
جبران للفائت لان التوفيق يكون داعي الى ادراك مصالح الواجبات الاخر فتصير
خاتمة امره الى حسن العاقبة (والفرق بين كون المصلحة في الحجية التي هي فعل
توليدي للشارع و بين كونها في افعال المكلفين ان موضوع الحجية هي الامارة
لا فاعل المكلف والمصلحة فيها لافيه ومهما قام الخبر على حكم من الاحكام وجوبا
او حرمة كان موجبا لتنجز الواقع عند الاصابة بحيث يوجب صحة العقوبة عند
المخالفة بعد سقوط التكليف وصحة الاصابة بعد خروج الوقت وهذا بخلاف المصلحة
في الفعل لوضوح ان الفعل العقيد بالوقت مثلا مشتمل على المصلحة لا في خارج
الوقت فعند سقوط التكليف بالعصيان وانقضاء وقت الامتناع يمنع بقاء المصلحة
بعد العصيان فالحجية باقية بعد سقوط الامر وحصول العصيان مع الاصابة او انقضاء
الوقت مع عدم الاصابة فلا جرم ان المصلحة الكامنة فيها عند عدم الاصابة مغايرة لسنخ
المصلحة الكامنة في الافعال وكما ان هذه المصلحة مغايرة للمصالح الكامنة في
افعال المكلفين كذلك هي مغايرة للمصلحة السلوكية العائدة الى المكلفين وسياتي
بيانها عند تعرض الاستاد للامر الطريقي (فمافي تقريرات بعض الاعلام لا يخلوا عن
النظر) قال و ان قلنا ان الاحكام الوضعية متاصله في الجعل كما هو الحق عندنا
فالمصلحة انما تكون في المجهول لافي نفس الجعل بداهة ان النجاسته والطهارة
المجمولة هي التي تشتمل على المسفدة والمصلحة لان المصلحة في نفس جعل
النجاسة والطهارة وكذا الحال في ساير الاحكام الوضعية انتهى) وفيه ان الحجية
فعل منسوب الى الشارع كساير الاحكام الوضعية حاصلة من قوله جمعات هذا حجة
وليس المراد من كون المصلحة في جعل الحجية من حيث صدور ها وانتسابها الى

الشارع بل من حيث حصولها وثبوتها فى الخارج ومن البين انها لا تطبق على فعل المكلف بتاتا لكى تعود مصلحتها الى المكلف وهذا بخلاف المصلحة السكوكية فانها فى التطبيق والالتزام به ودى الامارة وهذا عنوان منطبق على فعل المكلف فلاغرو فى عود المصلحة فيه الى المكلف وقد نبهنا على ان هذه المصلحة سنج مغاير لمصلحة الجعل بتاتا فالتسوية بين القبيلتين كما وقعت فى عبارة خروج من حد الاستواء وسيأتى له مزيد ايضاح انشاء الله (قوله نعم لو قبل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية او بانه لا معنى لجعلها الاجعل تلك الاحكام) اقول ربما يترأى من عبارة الشيخ ره (ذلك) قال وبعبارة اخرى اذا فرضنا الشئى واجبا وقامت اماره على تحريمه فان لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالامارة و ان حرم فان بقى الوجوب لزم اجتماع المحكمين المتضادين وان انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعى انتهى) فان جعل الحجية لخبر الراوى بقوله م فارجمه وافيها الى رواة احادنا فانهم حجتى عليكم) التى هى حكم وضعى اما كاشف عن جعل حكم تكليفى مماثل او كناية عن جعل الحكم التكليفى الذى هو منشاء لانتزاع الحجية من باب الانتقال من اللازم الى الملزوم وهذا مبنى على اصله من كون الاحكام الوضعية منتزعة من الاحكام التكليفية ولا يتعلق الجعل بها ابتداء و قد سبق مافيه فى ذبل ميحت الصحيح والاعم و قد سبق آفابيان امتناع الاستتباع بمعنى الاستلزام ولكن لا يرد ذلك الاشكال بناء على الكشف لكون الحجية امراً انتزاعيا من الحكم التكليفى متأخرا رتبة عنه و التنجز حاصل بالعلم به لا بها بخلاف الملزوم فان المفروض حصول التنجز بها فيلزم المحذور الذى ذكرنا سابقا و اشكال ايض علم الكناية كما لا يخفى و امكن خلاف ظاهر لفظ الاستتباع (قوله لان احد هما طريقى عن مصلحة فى نفسه موجبة لانشائه الموجب للتنجز او لصحة الاعتقاد بمجرد من دون ارادة نفسانية او كراهة كك متعلقة بمتعلقه) اقول مراده من الامر الطارىئى نحو خذ واعمل واقبل و صدق قول العادل و نحوها مما يستفاد من الروايات فان الامر

ففى طرىقى وانما اطلق عليه الحكم التكاليفى لمكان كونه امراً تعبدىيا مواوياً وان كان يحصل امتثاله باطاعة التكاليف الخاصة و مع كون الامر الظاهرى طرىقىا ليس فى استنباع جعل الحجية لذلك مجذور اصلاً (و لابد لتوضيح الامر الطرىقى من تقديم امرين (الامر الاول) المفاهيم العامة الانتزاعية التى تكون فى طول الافعال الخاصة ولمكان عمومها وسعة مفهومها تكون منطبعة عليها و ليس لها مصداق بحيالها فى قبالتها اذا تعلق الوجوب عليها فلا محالة يكون امتثال طلبها باتيان واحد من تلك الافعال الخاصة و باتيانها يتحقق مصداق لها فى الخارج كاطاعة الوالد والوفاء بالنذر والعهد والقسم فان اطاعة الوالد عبارة عن اتيان ما امر به والوفاء عبارة عن اتيان ما التزم به من واحد من الافعال الخاصة و من البين ان الوجوب المتعلق بهما مولوى نفسى عن مصلحة فى نفس هذين العنوانين اعنى الاطاعة والوفاء اذ ربما لا يكون مصلحة فى الفعل الخاص الذى امر به الوالد اذا كان بداعى نفسانى خال عن الرجحان و كذا فى متعلق العهد والقسم الذى لا يشترط فيه الرجحان والوجوب المتعلق بواحد من تلك العناوين العامة اطاعة و مخالفة بحياله لاجل كونه وجوباً نفسياً بداعى جعل الداعى على اتيان متعلقه ولا يتداخل مع الوجوب المتعلق بواحد من العناوين الخاصة مثلاً لو نذر ان يصلى الفريضة جماعة فان اداها جماعة حصل امتثالان واستحقاقاً مثنويتين وان صلاها فرادى امتثل وجوب الفريضة وعصى وجوب الوفاء وان ترك الفريضة رأساً استحق عقابين وربما تكون المصلحة فى واحد من تلك العناوين احراز الواقع بمعنى ان الوجوب المتعلق به لاجل التنبؤ وتثبيت حكم شئى آخر لالاجل جعل الداعى على اتيان متعلقه كما اذا وجب الاحتياط فى الشبهة البدوية فان مفهوم الاحتياط عنوان عام فى طول الواجبات والمحرمات يحصل مصداقه فى الخارج باتيان محتمل الوجوب او ترك محتمل الحرمة ويمتاز عن عنوان الوفاء بالنذر مثلاً بكونه مشتملاً على مصلحة سوى مصلحة بخلاف وكون الاحتياط فانه لاحراز الواقع و يجب وجوباً

مولويا لاجل ذلك لالاجل مصلحة فى نفسه وهذا فرق جاء من ناحيه تفاوت العناوين
مفهوما لامن ناحية تفاوت الوجوبين وكلاهما وجوب مولوى وهذا تنجزى وذلك
نفسى وحيث ان وجوب الاحتياط وجوب تعبدى مولوى فلا محالة يحكم العقل
بلزوم امتثاله ويحصل امتثاله بعين امتثال الحكم الواقعى فيتداخلان ماثوبة وعقوبة
ولازم حكم العقل باستحقاق عقوبة الواقع بترك امثاله هو تنجز الحكم الواقعى
فليس جعل هذا الوجوب من ناحية المولى الابداعى التنجزى ويسمى امرا طريquia
(ومن هذا الباب وجوب تصديق العادل و العمل على طبق قوله لوضح ان مركز
الوجوب عنوان عام فى طول العناوين الخاصة الواقعية ليس له مصداق بحياته و
يتحقق فى الخارج باتيان الواقع وحيث ان معنى تصديق العادل اتخاذ قوله طريقا
الى الواقع وتطبيق العمل على طبقه من حيث كشفه عن الواقع فلا محالة يكون
امره طريquia لانفسيا اذ المركز فى مفهومه هو التطرق الى الواقع و اتيان الواقع
على ما هو عليه فاذا كان يكون امتثاله بعين امتثال الواقع ولاجل كون امره تعبدى
مولويا يحكم العقل بلزوم امتثاله وهذا مساوق لتنجز الواقع فيما اذا صادف الواقع
وصحة الاعتذار عند الخطأ وليس هذا امراً ارشاديا الى ما يكون طريقا مركزا
عند العقل فيكون امضاء لطريقته اذ المفروض صدور التعبد من الشارع والتعبد
ملاك المولوية فظهر مما ذكرنا ان الامر بالتصديق امر طريقى بداعى تنجز الواقع
لابداعى جعل الداعى على اتيان متعلقه (الامر لثانى) لاريب ان للمصيغة مادة وهيئة
ولجزء المادى هو الطبيعة اللا بشرطى والجزء الصورى هو النسبة الايقاعية الحرفية
التي يعبر عنها بالطلب الانشائى ولها علة فاعلمية تصدر منها الصيغة وعلة غائية كصودرها
بداعى البعث او الارشاد او غير هما من الدواعى وينتزع منها باعتبار كل من
الرابع عنوان محمول على الصيغة اما باعتبار المادة فبالطلب الاستيعابى فيما اذا
كان الطلب ساريا الى جميع الافراد وبالطلب البدلى فيما اذا كان المطلوب صرف
الوجود الحاصل باول الوجود (واما باعتبار الهيئة فيهدف الطالب المحتى الذى

مقاد الهميئة بالوجوب التعمينى فى مقابلة الوجوب التخيرى وبالوجوب العينى فى مقابلة الكفائى فان هذه كلها انحاء للطالب بمنزلة الانواع وقد سبق بيان كل واحد منها فى مبحثه (و اما باعتبار العلة الفاعلية فيتصف مفاد الهميئة بالامر فيما اذا كان الطالب عاليا وبالالتماس فيما اذا كان مساويا وبالدعاء فيما اذا كان دانيا) واما باعتبار العلة الغائية فيختلف عنوانها باختلاف الدواعى فان كان الداعى جعل الداعى للمكلف صارت معنونة بالبعث وان كان الداعى الارشاد الى فى المادة من المنفعة كانت الصيغة ارشاداً وان كان بداعى التسخير او التهديد او نحوها صارت معنونة بذلك وان كان بداعى التنجيز كانت معنونة بالتنجيز كما فى الامر الطرىقى (والفرق بين ما يتحصل من ناحية العلة الفاعلية والعلة القائية وبين ما يتفاوت بالجزء الصورى الذى هو الهميئة ان العناوين الطارية على الهميئة الناشئة من الاوليين خارجة عن مداول الصيغة بتاتاً وتحصل بالحمل الشايع باستعمال الصيغة فى معناها ولا يتعلق الانشاء بتلك العناوين اوضح ان الانذار مثلاً حاصل فى قوله تعالى (فل تمتع بكفر) انك من اصحاب النار) بطلب التمتع بالكفر بداعى الانذار ولا يحصل بمجرد انشاء الانذار ذائناً الانذار وجود انشائى له وليس مصداقاً لطبيعة الانذار وهذا بخلاف ما يتفاوت سنخه كالوجوب التعمينى والتخيرى والعينى والكفائى فانها داخله فى مفاد الصيغة بمعنى انه يتعلق الانشاء بسنخ من الطلب الحتى يعبر عنه بواحد منها (والسر فى ذلك ان العلة الفاعلية والغائية خارجتان عن مفادها كما هو قضية العملية فلا محالة ان ما يتحصل منها خارج عنها بخلاف الهميئة فان جز صورى داخل فى الصيغة وهو الذى يتعلق الانشاء به وكذا سنخ الطالب الحتمى الذى هو بمنزلة النوع ومما ذكرنا ظهر ان التنجيز عنوان خارج عن مفاد الصيغة ولا يوجب تفاوت سنخ الطلب الحتمى وانما جاء التفاوت من ناحية المادة لمكان كون التطرق الى حكم آخر مر كوزاً فيها ولاجل ذلك يتداخل موافقة الامر الطرىقى ومخالفته مع الحكم الواقعى فسنخ الامر لطرىقى لا يتفاوت مع الامر النفسى اصلاً وانما التفاوت من جهة المادة فان كانت بحيث

يصح البعث اليها ويكون الداعى على الامر بها جعل الداعى للمكلف على اتيانها كان الطلب بعثا وان لم تكن قابلة لذلك لاجل كونها فى طول الواقع تثبيتا و تسجيلا كان الامر طريقا لتنجيز الواقع ولا يعنون بالبعث ولا ارادة و كراهة فى مورده اصلا فقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان التنجيز عنوان يطرد على الهيئة من ناحية العلة الفائية ولا يوجب ذلك انحطاط رتبة الطلب الحتمى الذى هو مفاد البصيرة والطريقة عنوان يطرد عليها من ناحية المادة وقضيتهما التداخل مع الواقع مشوبة وعقوبة (اذا تمهد ذلك ظهر انه لا بعث فى الامر الطريقى الى مركزه ولا ارادة ولا كراهة فى مورده اصلا بل المبعوث اليه هو الواقع وهو الذى يتعلق به الارادة والكراهة فاجتماع حكمين موافقين وان كان يلزم الاثبات ليسا بمثلين اوضدين اذ هما البعثان اللذان فى مورد هما ارادة او البعث والزجر اللذان فى مورد هما ارادة و كراهة (حكاية و دراية) قال الاستاذ فى حاشيته على الفرائد (اعلم ان كثيرا من الاشكالات على التعبد بالظن وما تقدم من وجوه التفصى عنها انما يبنى على كون ما يؤدى اليه الامارات فى صورة الخطاء احكاما حقيقية شرعية وامابناء على كون مؤدياتها فى هذه الصورة احكاما صورية كما هو التحقيق ناشية عن 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) توضيحه ان الامر الطريقى وان كان امرا مولويا حقيقة الا ان موافقته ومخالفته بعين موافقة الواقع ومخالفته كما هو قضية الطريقة فمخالفته عند عدم الاصابة تكون تجرييا لاعصيانا وكذا موافقته كك تكون انقيادا لاطاعة وهذا يكشف ان الانشاء فى صورة الخطاء يكون حكما صوريا لا امرا

حقيقيا فان قضية عدم التمييز بين صورة الصواب والخطاء جعل الانشاء بحيث يشمل صورة الخطاء فان المقصود من قوله عم صدق العدل تنجيز الواقع في صورة الاصابة الا انه لعدم امكان قصر الامر على هذه الصورة لمكان عدم التمييز عند المكلف عمم الحكم الى صورة الخطاء ومن البين عدم لزوم المخاذير في صورة الخطاء مع انتفاء الطلب الحتمي و عدم الارادة و عدم المصلحة في الجعل و عدم المحبوبة في هذه الصورة (وانت خبير بان هذا البيان لا ينهض دفعا لمحتور اجتماع المثليين في صورة الاصابة فالاولى ما افاده في هذا المقام من عدم البعث في الامر الطريقي ولا ارادة في مورد سواء اصاب او اخطا و به يندفع المخاذير باسرها حسبما اوضحنا سبيله بما لا مزيد عليه وينحسم به الاشكال في وجوب الاحتياط في بعض الشبهات البدوية بالنسبة الى النفوس والاعراض بناء على كونه وجوبا مولا بطريقه مع الاصابة دائما (شبهة وزاحة) انك قد عرفت ان الامر الطريقي انما يكون مثيرا لتنجز الواقع في صورة الاصابة وان موافقته بعين موافقة الواقع ومع عدم الاصابة لا يترتب عليه اثر لا للتنجيز ولا لزوم الامتنال عقلا وانه امر صوري في صورة الخطاء فمع الشك في ثبوت الواقع يحصل الشك في كونه امرا حقيقيا كى يترتب عليه الاثر او انشاء صوريا خاليا عن الاثر بتاتا فان يكون الواقع باقيا على ما هو عليه قبل قيام الامارة من كونه مجهولا ولا يتم البيان به اصلا مثلا لو كان وجوب الجمعة ثابتا في الواقع لكان قيام الامارة على وجوبها منجزا له ويتم البيان به لكن وجوبها مشكوك فكون الامارة منجزا له مشكوك ومع الشك في ذلك لا يتم البيان فلا يصح المؤاخذه على ترك الواقع (و ربما يجاب عن الشبهة كما في المقالة بان مثل هذه الانشاء اتفى ظرف وجود الحكم لا قصور في مبرزيتها له ولازمه كون الحكم المزبور في ظرف وجوده مقرونا بالبيان الواصل فيصير الامر ح دائرا بين عدم الحكم او وجوده مقرونا بالبيان ومرجه الى احتمال وجود حكم مقرون ببيانه و مثله خارج عن موضوع حكم العقل بفتح العقاب بلا بيان اذ موضوعه الجهل بحكم على تقدير

وجوده لا يكون بالبيان الواصل فيدخل المقام قهرا تحت قاعدة دفع الضرر المحتمل (انتهى) وبتقرير آخرانه ثبت بعد قيام الامارة شرطيه لزومية وهى انه لو كان الحكم الواقعى ثابتا لكان منجزا وصحت العقوبة عليه ومع عدم قيام الامارة لم يثبت هذه الملازمة فلا يقال انه لو كان الحكم الواقعى ثابتا فى نفس الامر لكان منجزا لوضوح انه بمجرد ثبوته مع عدم العلم به او ما يقوم مقامه لا يكون منجزا فاحتماله مع ثبوت الملازمة بمعونة قيام الامارة موضوع لحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل و احتمال له لامعه موضوع لحكم العقل بالبراءة (ولكن التحقيق ان يقال انه يتم البيان بنفس الامر الطريقي وكفى به بيانا للتنجز من ناحية الشارع و لاتصل النوبة الى حكم العقل بدفع الضرر المحتمل) توضيحه انه لاشك ان الامر الطريقي وجوب مولوى مطلق وليس مشروطا بالاصابة والايازم ان يكون مجرد انشاء يكون فعليته معلاقة على حصول الشرط ومع عدم العلم بالشرط لم يحصل العلم بفعليته ومن البين ان التنجز وتثبيت الواقع لا يترتب على مجرد الانشاء المحض فلا يعقل صدور بداعى التنجز ومع العلم بالشرط اعنى الاصابة يستند التنجز الى العلم بالحكم الواقعى وينتفى الامر بالعمل بالامارة و لاريب اىض ان الاصابة ليست قيما للمادة اذمع الشك فيها تحصل شبهة موضوعية ومعها لا يجب العمل بالامارة عقلا ومع تقييد المادة بصورة الاصابة يمتنع صدور الامر الطريقي بداعى التنجز فى صورة الشك فى الاصابة مع ان جعله يكون فى مورد الشك ثم لاشك ان التنجز لا يكون قابلا لتعاقب الجعل به ابتداء فان منشائه اما جعل الحجية او الامر الطريقي لوضوح ان انشاء مفهوم التنجز بقوله نجزت عليك الواقع وجود انشائى له لا يكون مصداقا للتنجز حقيقة اللهم الا ان يكون كناية عن جعل الحجية فانه يصير ح مصداقا لمفهوم التنجز فالعلم بالملازمة المذكورة انما يحصل من جعل الامر الطريقي و احتمال ثبوت المازوم موضوع لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل ومهما كان الامر الطريقي امرا مولويا مطلقا كان بيانا من ناحية الشارع و يجب عقلا امتثاله و ان كان امتثاله

منطبقا على امثال الحكم الواقعى والمفروض تسرية الاطلاق من جانب الشارع
 لمكان عدم التميز بين صورة الاسابة و عدمها و عدم امكان قصر الوجوب على
 صورة الاصابة خاصة و الايلزم عدم كونه منجزا مع الجهل بها (هـ) فانن يتم
 البيان بنفس الامر الطرىقى و كنى به منجزا للحكم الواقعى و لاتصل النوبة الى
 التشبث بحكم العقل بدفع الضرر المحتمل (ثم قال فى المقالة ثم ان فى دفع
 الشبهة المزبورة بيانا آخر و هو ان من المعلوم ان مثل هذه الانشاءات الطرقية
 فى ظرف الجهل بالواقع يكشف عن اهتمام المولى بحفظ مقصوده بحيث مانع فى
 ابرازه يصرف خطابه الواقعى القاصر عن الشمول لظرف الجهل بنفسه و لازمه ح
 احتمال المكلف تكليفيا قطع بكونه مهتما به بهذه المرتبة من الاهتمام وبمثله يخرج
 اىض عن عن موضوع القبح لانه تمحض بصورة عدم الاهتمام بحفظه فى ظرف الجهل
 ومن هذه الجهة نلتزم بوجوب النظر الى المعجزة و لولا الاهتمام المزبور و عدم
 كفايته فى حسن العقاب لوجه لوجوبه مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان
 انتهى) وفيه انه يمكن التمسك بالامارة فى حال الانفتاح لمصلحة التسهيل مثلا مع
 تمكن المكلف من تحصيل العلم الذى لا يخلوا عن المشقة المنافية لتلك المصلحة
 ومعه لا يكشف التمسك بها عن الاهتمام بحفظ الواقع فلا يحصل القطع بالاهتمام
 لكى يخرج الشك عن موضوع قبح العقاب بلا بيان (نقل وتعقيب) قال المحشى
 فى نهاية درايته وفى تصور هذا السنخ من الانشاء بهذا الداعى يعنى بداعى التنجيز
 اشكال محصله ان الانشاء كما مر مرارا باى داع كان هو مصداق لذالك الداعى
 مثلا الانشاء بداعى جعل الداعى مصداق لجعل الداعى وبداعى الارشاد ارشاد وبداعى
 الاختيار اختيار وهكذا ومن الواضح ان مفاد الهيئة هو البعث النسبى المتحقق
 بوجود انشائى يتعلق بمادة مخصوصة فهو تعجيز بالاضافة الى تلك المادة وارشاد
 بالاضافة اليها او تحريك بالنسبة انيها فالانشاء بداعى التنجيز مصداق لتنجيز
 الواقع وجهه بحيث يستحق العقوبة على مخالفته والبعث الانشائى الذى هو مصداق

المنجيز لا يعقل ورودها الا على مادة قابلة للمنجز والتنجيز والقابل للتنجيز هو الخبر والقابل للمنجز هو الحكم الواقعى المخبر به وهما لا يعقل تعلق البعث الانشائى بهما وما تعلق به البعث الانشائى كالصلوة او كتصديق العادل الذى منطبق عليها او لازمها وشيئى منهما غير قابل للمنجز ولا للمنجز اذ القابل للمنجز حكم الصلوة لانفسها والقابل للمنجز الحاكى عن حكمها لانفسها ولا لازم نفسها اذلا معنى لتنجيز اظهار الصدق ولالتنجيزه وبهذا البرهان تعرف ان الانشاء بداعى التنجز بحيث يكون مصداقا له (غير معقول انتهى) وفيه انه لا بد ان يكون مركز الامر الطريقى مفهوما عاما منطبقا على الافعال الخاصة بحيث يكون امتثال الامر الطريقى بعين امتثال الاحكام المتعلقة بملك الافعال لكى يدعى المكلف الى اتيان الواقع ونكون مخالفته بعين مخالفة الواقع الموجبة لاستحقاق عقوبة الواقع فاذن يكون الداعى على الامر الطريقى تنجز الحكم الواقعى فالمنجز هذا الامر الطريقى والمنجز هو الحكم الواقعى وليس الخبر ح منجز بل المنجز عنوان حاصل للامر الطريقى اذ العلة الغائية اثر مرتب على فعل الامر الذى هو الامر الطريقى ويكون تصورهما متقدما وحصولها متأخرا فيعد صدور الامر الطريقى بصير مصداقا للمنجز ويصح اطلاق المنجز عليه ايضا باعتبار حصول التنجز للحكم الواقعى منه نعم فيما اذا جعل الحجية على الخبر صح اطلاق المنجز على الخبر اذ المفروض ان مركز الحجية هو الخبر وينتزع منها المنجزية ح ومن البين ان المادة القابلة لورود الامر الطريقى ليس الاعنوان التصديق بمعنى تطبيق العمل على وفق الامارة لا مجرد اظهار الصدق قولا بل اظهار الصدق عملا وترتيب آثار الواقع على المؤدى وهذا عنوان منطبق على الصلوة مثلا اذ هو عمل خارجى يكون اظهارا لصدق الخبر عملا والامر الطريقى المتعلق بهذا العنوان يكون تنجزا لحكم الصلوة المأمور به فحكم العقل بلزوم اطاعته لمكان كونه امرا مولويا يكون منشاء لتنجيز امر الصلوة فظهر مما ذكرنا ان البرهان قائم على صحة كون الامر الطريقى مصداقا للمنجز حقيقة

ولاوجه للدوى عدم معقولية اصلاً (قرأه عن مصلحة فى نفسه) اقول تارة يكون متعلق الامر الطريقي مجرد الاخذ بقول العادل و العمل على طبقه بحيث ينطبق على وقوع العمل على طبقه باى وجه كان و لومع عدم الالتفات الى ذلك اصلاً فالمصلحة تكون فى نفس الامر الطريقي الذى فعل صادر من العولى وربما لا تكون تلك المصلحة جابرة لمافات من المكلف كمصلحة التسهيل (و اخرى يكون متعلق الامر الطريقي عنوان التصديق ونحوه بمعنى تطبيق العمل على مؤدى الخبر و الالتزام به فى مقام العمل على انه هو الواقع فح لاضرير فى الالتزام بالمصلحة السلوكية نظراً الى ان عنوان التصديق بالمعنى المذكور فعل صادر من المكلف بالقصد والاختيار مشتمل على مصلحة راجعة الى المكلف بحيث يتدرك بهما مافات من المكلف و يتصف بالحسن عقلاً و هذا بخلاف مجرد العمل على طبق الامارة بحيث يكون منطقياً على اتيان الواقع بلا التفات الى ذلك اصلاً لوضوح ان الصادر منه هو واحد من الافعال الخاصة المشتملة على المصلحة او المفسدة و ليس هناك فعل آخر يكون مشتملاً على مصلحة أخرى سوى ما فى الافعال الخاصة فلا بد من الالتزام بالمصلحة فى نفس الامر الطريقي (ثم ان المحشى انكر المصلحة السلوكية فى نهاية درايته بعد نقل كلام الشيخ قده (قال وان كان الفارق يعنى الفارق بين الوجه الثانى والثالث المذكورين فى كلام الشيخ قده قيام المصلحة على الوجه الثانى بذات الفعل و على الثالث بعنوان آخر فلا تراحم فقيه ان ذلك العنوان ان كان منطقياً على الفعل فلا فرق فى باب التراحم بين الملاكين بين ما اذا كانا قائمين بذات الفعل او بذات الفعل و بعنوانه المتحد معه وجوداً انتهى موضع الحاجة) وفيه ان ذلك العنوان متحد مع ذات الفعل بعد كونه محكوماً بالحكم الواقعى فيكون ذلك العنوان متأخراً رتبة عن الحكم الواقعى المتعلق بالفعل فاذن يمتنع التراحم بين الملاكين فى مقام الجعل لوضوح ان هذا العنوان يتحصل بعد تمامية جعل الحكم الواقعى المشتمل على ملاكه فكيف يقع التراحم

بين ملاك ما هو متأخر عن تأخير الملاك فى الحكم الواقعى و صدوره عن الحاكم
و العنوان المشتمل على المصلحة السلوكية من هذا القبيل (بيان الصغرى ان
التصديق هو اظهار صدق قول العادل عملا والالتزام فى مقام العمل على ان المؤدى
هو الواقع وترتيب آثار الواقع على المؤدى فتمت اخبار العادل بوجوب صلوة الجمعة
واقعا فمفاده ان الحكم الواقعى ثابت لها مفروغ عنه قبل الاخبار و العادل يحكى
عنه فتصديقه عبارة عن الالتزام بان حكم صلوة الجمعة التى محكمة بحكم واقعا
عند الله هو الوجوب للاحرمة فالعادل يخبر عن تعيين الحكم الواقعى فى الوجوب
والمكلف يصدقه فى ذلك فذات الصلوة ليست مصداقا للتصديق بل التى لها حكم
واقعى مشترك بين العالم والجاهل مصداق للتصديق و ليس المطلوب بقوله صدق
العادل هو البناء والالتزام القلبى كى يقال بانه لا يجب فى غير التعبدات المحقق
لدعوة الامر فيها بل المطاوب الالتزام فى مقام العمل بمعنى اتخاذ قول العادل طريقا
الى الحكم الثابت فى الواقع وتطبيق العمل على قوله ومن ثم يصدق هذا العنوان
على الفعل الخارجى الذى قامت الامارة على تعيين حكمه الواقعى لا بمعنى كونه
مقيدا بذلك يكون مصداقا للتصديق بل بمعنى ان الشارع امر به بذلك للحفاظ
على نحو القضية الحينية فظهر مما ذكرنا ان التصديق عنوان متأخر عن الحكم
الواقعى ومعه يتمتع التزام بين الملاكين نعم لو كان مفاد ادلة الاعتبار مجرد
وجوب العمل والاخذ بقول العادل بحيث ينطبق على ذات العمل الخارجى كان لازمه
التزام بين الملاكين لوضوح ان مجرد اتيان الفعل الخارجى عمل بقول العادل فبح لا وجه
للقول بالمصاحبة السلوكية اصلا فلا محيص عن الالتزام بالمصاحبة فى الجمل وقداينا
الفرق بين القيلتين آنفا (قوله حيث انه مع المصلحة او المفسدة المازمتين فى
فعل وان لم يحدث بسببها ارادة او كراهة فى المبدء الا على الا انه اذا او حى
بالحكم الشائى من قبل تلك المصاحبة او المفسدة الى النبى ص) اقول لا بد
لتوضيح المرام من تقديم مقدمتين فى المقام (المقدمة الاولى فى بيان الفاعل

بالعناية) (قل صدر المتألمين فى نصل احكام العلة الفاعلية فى مقام تمديد اضاف
 الفاعل ما هذا اللفظ والرابع ما يكون بالقصد وهو الذى يصدر عنه الفعل مسبوقا
 بآرادته المسبوقه بعلمه المتعلق بفرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة اصل قدرته و
 قوته من دون انضمام الدواعى و الصوارف الى فعله و تركه فى درجة واحدة (و
 الخامس هو الذى يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الامر و يكون علمه
 بوجه الخير فى الفعل كافياً لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم و داعية
 خارجة عن ذات الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية (والسادس هو الذى يكون علمه
 بذاته الذى هو عين ذاته سبباً لوجود افعاله التى هى عين علومه و معلوماته بوجه
 اى اضافة عالميته بها هى بعينها نفس افاضته لها من غير تعدد ولا تفاوت لافى الذات
 ولا فى الاعتبار الابحسب اللفظ و التعبير ويقال له الفاعل بالرضا انتهى كلامه (و
 قال فى ذيل كلامه فهو تعالى اما فاعل بالعناية او بالرضا الا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل
 الكل كما سيجئ يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذى هو
 عين ذاته منشاء وجودها فيكون فاعل بالعناية انتهى (والحاصل ان الفاعل بالعناية هو
 الذى يصدر عنه الفعل بمجرد علمه بوجه الخير والصالح بلا قصد و ارادة زائدة على
 العلم وليس هناك داعية خارجة عن ذاته ولا شوق وميل نفسانى اصلاً بخلاف الفاعل
 بالقصد و الارادة فان صدور الفعل منه يتوقف على مبادئ سابقة لمكان استواء
 قدرته الناقصة الى الفعل والترك فان لازم نقصانها فى الفاعل الممكن امكان الفعل
 والترك معا فلا بد فى خروجها من حد الاستواء وعليتها للفعل من داعية خارجة عن
 ذاتها ثم الترقى الاكيد الحاصل بعدها المسمى بالاجماع الحاصل منه الفعل و
 اما الفعل الحاصل من المشية والارادة التى هى عين العلم بالصالح و النظام الاثم
 فهو حاصل بمجرد العلم بالخير والصالح بلا حاجة الى ضميعة امر خارج عن ذاته
 لانه غنى بالذات عن شئى آخر غير ذاته فظهر من ذلك كله ان الارادة و الكراهة
 بالمعنى المذكور حاصلة فى نفس النبى ص من وجهه المتدلى الى عالم المادة و

الامكان. واما من وجهه الذى هو مرأة مجلوة شطر الحق فهو مظهر لوح القضاء و
 القدر فيكون مظهراً للفاعل بالعناية فى تلك المرتبة (ولا يذهب عليك انه يصح
 اطلاق الفاعل بالرضا على المبدء الا على بالمعنى الاعم باعتبار ان مرتبة من علمه
 عين فعله بلا داعية و ارادة زائدة على ذاته كما ان كون الارادة عين العلم وكذا
 ساير الصفات الكمالية والنوعوت الذاتية لا ينافى كونها متغايرات مفهومهما و قد سبق
 تحقيق ذلك مستوفى فى اواخر مبحث المشتق (المقدمة الثانية) فى بيان الحكم
 الواقعى الحقيقى الناشئ عن مصلحة او مفسدة فى متعلقه لافى نفس الجدل قد عرفت
 ان المبدء الاعلى فاعل بالعناية وفعله عين علمه وعين ارادته فى المرتبة النازلة
 مسبوق بالعلم بالصالح فنفس هذا العلم علة للمحكم تامة وللتكوين اخرى فان كان
 متعلقا بافعال المكلفين من حيث انهم مختارون بمعنى ان علمه تعالى يتعلق بالصالح
 فى صدور الفعل منهم باختيارهم لا بنفس الفعل فلا جرم انه لا يقضى وجود الفعل فى
 الخارج بدون توسط الاختيار فقضية قاعدة اللطف صدور التكليف عن المبدء الاعلى
 لا يصلح المصالح الكامنة فى الافعال اليهم وزجرهم عن المفسدات الثابتة فيها فالتكليف
 حسن واحسان من المبدء الاعلى لان المفروض ان الغرض اىصال النفع الى
 المكلف بحيث يكون اعمال اختيارية دخيلا فى استيفاء المنفعة فالتكليف مشتمل
 على المصلحة نظراً الى كونه داعياً وباعثاً على الفعل ولولاه لم ينبعث المكلف
 فالفعل من حيث انه فعل اختياري مشتمل على المنفعة العائدة الى الفاعل المختار
 قد صار موجباً لكون التكليف ذا مصلحة للمكلف وهى وصول الخير و الاحسان
 منه اليه بما هو محسن فاذن يكون نفس التكليف متعلقاً للغرض فهذا العلم بصالح
 التكليف يسمى بالارادة التشريعية التى تحصل منها الاحكام التكليفية ومنتهى سير
 ها صدور الاحكام (وان كان العلم العنائى متعلقا بالموجودات العينية كان علة
 لها ويمتنع تخلفها عنه بتاتا والارادة المتعلقة بها التى هى عين العلم فى المرتبة
 النازلة هى المسماة بالارادة التكوينية والفرق بين الارادة التشريعية والتكوينية

ان المراد بالارادة التشريعية يتقدر في عالم القدر بالكلمات من الاوامر والنواهي
 المآلهية بلاصوت يقرع ثم ينزل على قاب النبي ص فينقدح في نفسه الشريعة الارادة
 والكراهة وينزل في علم الاصوات ويكون مادته الصوت والهواء المقروء والارادة
 التشريعية التي هي عين العلم بالصالح في التكليف ليست موجودة في نفس النبي
 ص من حيث وجه الامكاني المتدلى الى عالم المادة بل الموجودة في نفسه الشريعة
 في هذه المرتبة النازلة هي الارادة والكراهة المسبوقتين بمبادئها وان كان غرضه
 الشريف ايصال المنفعة الى المكلفين لكنه بداعية زائدة هي اطاعة المبدء الاعلى
 بتبليغ الرسالة والتضاد فيهما ثابت في هذه المرتبة ولا تضاد في صفات الباري جل و
 على اصلا لكن الزجر عن المبعوث اليه و البعث الى المزجور عنه نقض للغرض
 لا يصدر عنه تعالى (و مراد الاستناد من كون الحكم شأنيا قبل الوحي و النزول
 على النبي ص ليس مجرد مرتبة الاقضاء التي هي اولى المراتب الاربع للحكم و
 لازمه تفويض الجعل الى النبي ص لوضوح ان هذه ليست بحكم حقيقي مع تصريجه
 بكونه واقعيّا حقيقيا في كلامه الآتي و اصرح منه كلامه في ذيل مبحث اتحاد
 الطلب والارادة فانه مصرح بان المنشاء بالصيغة في الخطابات المآلهية هو مفهوم
 الطلب الحقيقي الذي هو عين العلم وجوداً بل مقصوده كون الحكم شأنيا لمكان
 خلوه عن الارادة و الكراهة في المرتبة النازلة فلا وجه لاعتراض المحشى عليه
 (قال في نهاية درايته واماما افاده قده من ان الحكم الموحى به حكم شأنى فلا
 معنى لظاهره الا الحكم الثابت بثبوت المصلحة نحو ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى
 فيرجع الامر الى ان الموحى به نفس المصلحة الباعثة على الحكم و ليس الحكم
 الموحى به كلية كك ولا خصوصية في المقام تقتضى ذلك وان امكن ذلك احيانا
 بتفويض الامر الى النبي ص وفي نعوته المفوض اليه دين الله و الا فالكتاب الالهي
 مملو من الاحكام الانشائية انتهى كلامه) نعم ظاهر كلام الاستاد كون البعث و
 الزجر من النبي ص مع ان قضية اكمال الاحكام من ناحية المبدء الاعلى صحة

انتزاع البعث والزجر من الانشاءات المآهية قبل النزول عليه صم لكنه يصح ايض
 انتزاعهما من الارادة والكراهة المنقذحتين فى نفسه الشريفة والامر فى ذلك سهل
 (نقل فيه تايبيد) قال صدر المتالهيى فى الاسفار فى الموقف السابع فى انه تعالى
 متكلم ماهذا لفظه اعلم ان الغرض الاول للمتكلم فى ارادة الكلام انشاء اعيان
 الحروف والكلمات وايجادها من الضمير فى المخارج وهو عين الاعلام واما ترتب
 الاثر على الامر والنهى و الاخبار والتمنى و النداء و الاستفهام و غير ذلك فهو
 مقصودتان وغاية ثانية غير الاعلام وهذه المغايرة انما يتحقق فى بعض اقسام الكلام
 لان الكلام على اقسام ثلاثة اعلى و اوسط و ادنى فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام
 مقصوداً اوليا بالذات ولا يكون بعده مقصود اشرف و اهم منه لكونه غاية المابعدة
 وهذا مثل ابداعه عالم امره بكلمة كن لاغير و هى كلمات الله التامات والانيات
 العقلية التى لا تبديد ولا تنقص وليس الغرض من انشاءها منه سوى امر الله تعالى و
 اوسطها ما يكون لعين الكلام مقصوداً آخر غيره الا انه يترتب عليه على وجه اللزوم
 من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كما مره تعالى للملائكة بما اوجب الله
 عليهم ان يفعلوا من التدبيرات و التحريكات الى ان يقول وادناها ما يكون لعين
 الكلام مقصوداً آخر ولكن قديتخلف عنه وقد لا يتخلف و فيما لا يختلف ايض امكان
 التخلف والتعصى ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان وهذا كما و امر الله
 تعالى وخطاباته للمكلمين و هم ثقلان من الجن و الانس بواسطة انزال الملك و
 انزال الرسول وهما اعنى الثقلين مخلوقان فى عالم الاحداث و التركيب و عالم
 الاضداد والانداد و التماند والتفاسد ففى هذا القسم من الكلام وهو الامر بالواسطة
 يحتمل الطاعة والعصيان فاعلى ضروب الكلام هو الامر الابداعى وما امرنا الا واحدة
 كلمح بالبصر وهو عالم القضاء الحتمى و الاوسط هو الامر التكوينى و هو عالم
 القدر انا كل شئى خلقناه بقدر والانزل هو الامر التشريعى التدوينى انتهى كلامه
 ملخصاً) وقال فى ذيل التمثيل وكذا ما لم يقع فى الوجود من او امر الله التى هى

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

قوة مى قواه وهو غير ثابت فى الاحكام الشرعية فان مصالح متعلقاتها تعود الى المكلفين دون الشارع نعم ارادة البعث و الزجر معقولة حتى فى المبدء الاعلى وهى ارادة تكوينية كما عرفت انتهى كلامه) و فيه ان الارادة التشريعية صفة للمبدء الاعلى ولا معنى لعود الفائدة اليه تعالى التى هى داعية زائدة على ذاته جل و على وهذا انما يتأتى فى الفاعل بالقصد و قد عرفت تحقيق الارادة التشريعية فلا وجه لانكارها (رواية منقولة فيها دراية) عن ابى الحسن عليه السلام ان لله ارادتين ومشيتين ارادة حتم و ارادة عزم ينهى و هو يشاء يامر و لا يشاء او مارأيت انه ينهى آدم و زوجته ان يأكلا من الشجرة و شاء ذلك و لوام يشاء ان يأكلا لما غلبت شهوتهما مشية الله الخ) (قال الشارح صدر المتألهين قدس سبق التنبيه مراراً على ان لله ارادتين ثابتة ومتجددة على وزان علمه بالاشياء فكما ان له تعالى علما ازلياً محيطاً بالاشياء هو من صفاته الكمالية وما يلزمه ذاته من قضائه الازلى وله ايضاً علم آخر تفصيلى متجدد فى الواح قدريّة قابل للنسخ والبداء فكذلك له ارادتان ارادة ذاتية ازلية متعلّقة بما هو الواقع عبر عنه بارادة حتم لان متعلقها واجب التحقيق و ارادة جديدة تابعة لعلم جديد عبر عنها بارادة عزم لانها تقع بعد العلم و المشية فتمكّل بها المشية وتصير اجماعاً وعزماً قوله ع ينهى وهو يشاء و يأمر وهو لا يشاء لما قسم كلا من الارادة والمشية قسمين اراد ان اللتين منهما من القسم الاول فلا بد من وقوع مقتضاها بخلاف ما يكون منهما من القسم الثانى فانه قد لا يقع وليس المراد كما يترأى من ظاهر الكلام انه سبحانه قديماً وينهى من غير ارادة باتيان المأمور به او ترك المتهى عنه حاشاه عن ذلك قياساً على السيد الذى يامر عبده بشئى يريد عدم اتيانه به ليظهر عذره على من يلومه بايذاء عبده بل المراد ان المشية الجزئية كالعلم التجددى مما يمكن فيها الطاعة والعصيان كما مر فى الحديث السابق فى قسمى الامر التكويني والتشريعى فقوله ع و او شاء ولو لم يشاء اراد بهما المشية الازلية فالها هى التى لا يتخلف مقتضاها ولا يقع خلافها انتهى كلامه)

وقد نبهنا على ذلك كله فى مبحث الطالع والارادة وفى غيره غير مرة (تنمعة الفرق بين الوحي والالهام المذكورين فى كلام الاستاد هو ان الالهام قد يحصل من الحق تعالى من غير واسطة الملك بالوجه الخاص الذى له مع كل موجود والوحي يحصل بواسطته لان النبى ص لكمال جوهه ذاته القدسى اتسعت نفسه وانشرح قلبه وقويت قواه ومشاعره ظاهرة وباطنة كلها فيشاهد صورة ما فى جميع العوالم والنشأت فيتمثل له الملك فى عالم المثال المقندر فيه صور الحروف والكلمات كما يدرك الملك فى عالم الروحانى المحض الموجود فيه الحقائق بالتمثل بصورة الرقائق و اما الولى فلا يتلقى المعارف والاحكام الا فى مقام الارواح المجردة عن عالم التمثيل والاول يسمى وحيا باعتبار قوة الوارد وشدة المكاشفة وشهود الملك وسماع كلامه والثانى يسمى الهاما وتحدينا فالوحي من خواص النبوة وتختص الولاية بالالهام فقط (قوله ولا مصادة بين الانشائيين فيما اذا ختلفا ولا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا) اقول الطلب الانشائي بداعى التنجيز وان كان امرا مولويا حقيقيا بالحمل الشايع الا انه فى صورة عدم الاصابة امر صورى وليس هناك الارادة استعمالية كما فى ساير المطلقات بداعى ضرب القانون اذ لا بد من تسريته الى صورة الخطاء لمكان عدم التميز بين صورة الاصابة وعدمها وعدم امكان التقييد حسب ما مر بيانه سابقا ومن البين انه لا التضاد بين النهى الحقيقى والامر الصورى فى صورة الخطاء واما عدم لزوم محذور اجتماع المثلين فى صورة الاصابة فلان المفروض ان موافقة الامر الطريقتى بعينها هى موافقة الامر الواقعى وكذا مخالفته وليس هناك بعث آخر فى مقابلة البعث الواقعى لكى يلزم اجتماع المثلين ومن هنا يظهر انه لا ارادة الا ارادة الواقع ولا كراهة الا كراهة الواقع فلا يلزم محذور فى المراحل السابقة على الطلب الانشائي ولا يذهب عليك انه يلزم محذور نقض الغرض فيما اذا فرض انفتاح باب العلم للمكلف مع فرض كون التعبد لمصلحة غالبية فى الجمل فقط بحيث لا يتدارك بها ما فات من المكلف لوضوح ان الغرض من البحث الفعلى المقرون بالاوادة

الجديّة تحريك المكلف الى اتيان الفعل لاستيفاء المصلحة المألومة ومن الزجر كفه عن المفسدة ومع جعل العذر فى صورة الخطاء يازم نقض الغرض من البعث او الزجر على خلاف مودى الامارة اذ تسرية الاطلاق فى قوله عم صدق العادل الى صورة الخطاء وان لم يكن لازمها جعل الترخيص الشرعى الذى هو اباحة فعالية على خلاف الحكم الواقعى و لا البعث على خلافه اذ المفروض انه حكم صورى فى صورة الخطاء لكن لازمها جعل العذر للمكلف فى صورة الخطاء فكيف ينقذ البعث او الزجر فى نفس المولى مع جعل العذر المانع عن الانبيات و الانزجار مضافا الى لزوم جعل الحكم الواقعى الفعلى بلا ملاك راجح فيه بتاتا اذ المفروض غلبة المصلحة الراجعة فى الجمل على ما فى الواقع فى صورة الخطاء فكيف يصدر الحكم الفعلى من المولى الحكيم مع مغلوية ملاكه فى نظره عند صدوره (و هذان المحذوران لا يردان فيما اذا كان باب العلم مسدوداً وفيما اذا كان الطرق اكثر اصابة من العلوم العادية او مساوية معها لان المفروض ان الملاك الواقعى يعتضى صدور الحكم الفعلى الحتمى فى نفس الامر المشترك بين العالم و الجاهل من صدر الاسلام الى يوم نشور الانام سواء كان باب العلم مفتوحا او مسدودا واما جعل الطريق بداعى تنجيز الواقع فيكون تنبيها و تسجيلا للبعث و الزجر الواقعى فلا يكون منافيا لمقتضى الحكم الواقعى اصلا وليس قضية جعل الطرق حصر الطريق فيها والمنع عن سلوك الطرق العلمية فى صورة اكثرية اصابة الطرق الظنية فضلا عن صورة المساوات بل جعل الطرق توسعة للمكلف فى مقام العمل بالواقع وهذه مصلحة كافية لجعل الطرق ولا حاجة الى التزام بغلبة المصلحة فى الجمل اصلا واما جعل العذر فى صورة الخطاء فلا يلزم منه نقض الغرض لان المفروض وقوع المكلف فى الخطا سواء سلك هذه الطرق لتحصيل الواقع او سلك العلوم العادية له فظهر مما ذكرنا انه لا يلزم محذور نقض الغرض من التعمد بالطرق فى صورة المساوات فضلا عن اكثرية الاصابة فيها و كذا لا يلزم محذور جعل الحكم بلاملاك

راجع اذ مجرد مصلحة اراءة الطريق الى الواقع توسعة للمكلف فى مقام العمل كافية لذلك (وكما لا يلزم المحذور ان فى هذه الصورة كك لا يلزمان فى صورة كون المصلحة فى سلوك الامارة بحيث يتدارك بها ما يفوت من المكلف اذ المفروض جعل الطرق لتنجز الواقع فى هذه الصورة ايض وان اطلق عليه السببية حسبما مريانه فقيه مصلحة التوسعة على المكلف و جبران جعل العذر فى صورة الخطاء بالمصلحة السلوكية فليس نقضا للغرض من البعث والزجر الواقعى بل جعل الطريق تحريك للمكلف الى اتيان الواقع وضرر جعل العذر منجبر بمنفعة سلوك الامارة و مجرد مصلحة التوسعة مع الجبران كافية فى رجحان التعبد بالطريق و لاحاجة الى الالتزام بزيادة مصلحة السلوك على ملاك الواقع فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا بد من حمل كلام الاستاد على هاتين الصورتين وان مقصوده من مصلحة غالبية فى التعبد بالطرق جبران محذور تقويت المصلحة والالقاء فى المفسدة فى صورة الانفتاح خاصة وهذا انما يتم بناء على كون الاحكام الواقعية فعلية تعليلية ناشية عن مصلحة مقتضية مجامعة مع المانع عن الفعلية الاحتمية ولو كان جهل المكلف فظهر من جميع ما ذكرنا انه قارة يكون الحكم الواقعى حتميا بعثا او زجرا فغلبة المصلحة ليست مصححة لصدور الامر الطريقي لما عرفت من لزوم نقض الغرض (واخرى) يكون الحكم الواقعى تعليليا خاليا عن البعث والزجر فملا فغلبة المصلحة مصححة ح لصدور الامر الطريقي ولا بد من حمل صدر كلام الاستاد من قوله (بغلبة مصلحة على هذه الصورة وحمل ذيل كلامه على الصورة الاولى) و لعل قوله (فانهم) اشارة الى ما ذكرنا او اشارة الى انه لا ترخيص شرعى فى صورة خطاء الطريق لكى يلزم اجتماع الضدين لما اشرنا اليه من انه لاحكم من ناحية الشارع فى صورة الخطاء اصلا لا البعث ولا الترخيص بل حكم صوري ليس فى مورد الارادة استعمالية خاصة (قوله نعم يشكل الامر فى بعض الاصول العملية) ليس مقصوده اخراج الاستصحاب مع تصريحه بجعل الحكم المعانل فى مورد كما سيجئ فى التنبيه

السابع و مر فى مبحث الاجزاء قوله واستصحابهما فى وجه قوى بل مقصوده اخراج الاحتياط والتخيير ونحوهما من الاصول العمالية العقلية فمهما كان المستصحب حكماً من الاحكام الخمسة مخالفاً للحكم الواقعى لزم محذور التضاد ولو باعتبار الارادة و الكراهة او التناقض ولو باعتبار الارادة وعدمها فى مورد الاباحة نعم هنا كلام و هو انه هل يترتب العصيان على مخالفة الحكم المماثل المجموع فى مورد الاستصحاب عند عدم مصادفته للواقع مثلاً لو شك فى خروج الوقت ولم يأت بالصلوة المستصحب وجوبها فيه ثم بان خروج الوقت وعدم مصادفة الاستصحاب للواقع فهل يكون عصيافاً او تجريباً والمسئلة مبنيّة على ان مركز الحكم المماثل هو الواقع المشكوك فيه يترتب العصيان على مخالفته كمخالفة التكليف الواقعى او ان مركزه عنوان عدم النقص وابقاء ما كان فيكون تجريباً و السرفى ذلك ان مصادق هذا العنوان متحد مع الواقع فيكون الامر به بداعى ايصال الواقع الى المكلف بعنوان آخر كما اذا قال اكرم العلماء وحيث لم يعرف العلماء يقال له اكرم المعممين بداعى ايصال ذلك التكليف الى المكلف بعنوان آخر يكون منطبقاً على مصاديق ذلك التكليف فليس له عصيان آخر لكنه يلزم محذور التضاد فى الارادة و الكراهة اذ ليس امراً طريقياً محضاً بداعى تنجيز الواقع حسيماً مريئاً حقيقة الامر الطريقى وربما يترأى من الاستاد ذلك فى مبحث الاصل فى الظن فى حاشيته المتعلقة على الفرائد خلافاً للمشبح و سيملى عليك فى ذلك المبحث (قوله فان الاذن فى الاقدام والاقتحام ينافى المنع فعلاً كما فيما صادف الحرام و ان كان الاذن فيه لاجل مصادفة فيه لالاجل عدم مصلحة او مفسدة مازمة فى الماذون فيه) اقول الاذن اما رفع المنع او مفهوم ملازم للرفع والاول عين نقيض المنع لان نقيض كل شئى رفعه والثانى ملازم للنقيض وعلى كلا التقديرين يكون الاذن منافياً للمنع و انشائه عبارة عن الاباحة الشرعية وباعتبار كونها وجوداً انشائياً له ثبوت اعتبارى لا تكون نقيضاً للمحرمة ضرورة ان تقابل النقيضين انما يتحصل بين امرين يكون مفهوم احدهما بعينه رفع

الآخر لا مفهوم له سوى كونه رفعا له و يكون الجانب الآخر امراً ثبوتيا بالقياس اليه ولو كان امراً اعتباريا كمفهوم عمى فانه مفهوم ثبوتى بالنسبة الى العمى و كما مكان بالنسبة الى الامكان ونحوهما فان العمى ليس نقيضا للبصروالامكان ليس نقيضا للضرورة وقد مر بيانه فى مبحث ثمرة المقدمة الموصلة فيظهر مما ذكرنا ان الاذن الانشائي كالاباحة الانشائية ليس نقيضا للمنع الانشائي والحرمة الانشائية بل لازم رفع المنع و كما لا يكونان داخلين فى التناقض كك لا يكونان داخلين فى التضاد اذ الضدان هما الامران الوجوديان و الاذن و المنع امران اعتباريان فظهر مما ذكرنا ان الاذن والمنع ليسا داخلين فى واحد من انحاء التقابل الاربع بالذات لكن الاذن ملازم لنقيض المنع وكذا الاباحة ملازمة لنقيض الحرمة وهذا يكفى لثبوت التشافى بينهما حقيقة وان لم تكن بالذات بل باللازم و ربما يتراى من المحشى فى نهاية درايته ان البعث مناف بالذات للترخيص) و فيه ان البعث منتزع من طلب الفعل والترخيص منتزع من انشاء الاباحة والامر ان الانتزاعيان ليسا داخلين فى واحد من انحاء التقابل بالذات بل التقابل بينهما بالعرض اذ البعث لازم للارادة الحتمية والترخيص لازم لعدمها (ثم لا يذهب عليك ان الاباحة الذاتية التى هى لاقتضائية انما تنأتى فى الاباحة الواقعية ولا يتصور فى الاحكام الظاهرية لوضوح ان موضوع الاباحة الظاهرية هو الشك فى الحكم الواقعى فمع كون الواقع ذامفسدة ملازمة بمتنع ثبوت اللاقتضاء وفى مقابلة اقتضاء الحرمة وكذا مع المصلحة المازمة لا يبقى مجال للاباحة الاقتضائية فاذن تكون الاباحة الظاهرية فعلية فتكون منافية ولو بالعرض للحرمة الفعلية الواقعية فلا محالة ان الاباحة الظاهرية تنشأ عن مصلحة فيها ويمتنع نشوؤها عن مجرد عدم مصلحة و مفسدة فى المأذون فيه (ولا يخفى انه يلزم محذور التناقض بين منشاء الاباحة الواقعية الناشئة عن عدمها واقعا او تساويهما فى مقام الكسر والانكسار و بين منشا الحرمة اذ الحرمة الواقعية ناشئة عن المفسدة المازمة والكراهة والاباحة الواقعية ناشئة عن عدمها و بينهما تناقض ولا كك الامر فى الاباحة الناشئة عن

مصلحة فيها نعم يلزم محذور التضاد بينها وبين الكراهة بالعرض لوضوح ان الاباحة الانشائية لاتجتمع مع الكراهة الواقعية (ووجه كون التضاد بينهما بالعرض لابلذات ان موضوع الاباحة فعل المكلف وموضوع الكراهة هو النفس والضدان هما اللذان لايجتمعان فى موضوع واحد ويلزم محذور التناقض بالازوم ذالاباحة الفعلية الظاهرية ملازمه لعدم الكراهة الواقعية وكذا النسبة بينها وبين الارادة الحتمية الواقعية فظهر من جميع ما ذكرنا انه لو فرض نشوء الاباحة الظاهرية عن عدم المصلحة و المفسدة او عن تساويهما كانت اكثر محذوراً من الاباحة الظاهرية الناشئة عن مصلحة فيها لمكان التناقض بين منشائها ومنشاء الحرمة وقد نبه عليه الاستاذ بان الوصلية (وحيثما لاتجتمع الاباحة الظاهرية مع الكراهة والارادة الفعلتين فلامحيص الا عن الالتزام بعدم انتداح الارادة والكراهة فى بعض المبادئ العالية كما افاده الاستاذ) قوله لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعى بفعلى بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه) اقول لابد لكشف الحجاب عن وجه المرام من تقديم مقدمة فى المقام وهى انه قد تقدم قد امك ان المبدء الاعلى فاعل بالناية وفعله الذى عين علمه وعين ارادته فى المرتبة النازلة مسبوق بالعلم بالصالح فنفس هذا العلم علمه للتشريع وليس هناك ارادة وكراهة نفسانية و حيث ان اختيار المكلفين وخيل فى عود مصالح الافعال اليهم و ليس مجرد صدور الفعل ووقوعه فى الخارج ذا مصلحة عائدة اليهم فلا محاله يكون العلم العنائى متعلقا بصدور الفعل منهم باختيارهم لانبفس الفعل فلا جرم انه لا يقتضى وجود الفعل فى الخارج بلا توسط الاختيار فتضى قاعدة العف صدور التكليف من المبدء الاعلى لا يصلح المصالح الكامنة فى الافعال اليهم و زجرهم عن المفسد الثابتة فيها لكن الاصل لا على نحو الاجبار بل نحو على حصول الاختيار فالتكليف الذى هو حسن واحسان من المبدء الاعلى ليس الاجعل الداعى للمكاف و جعل ما يمكن ان يصير بعثا و تحريكا له عند تطبيق المكاف على الموضوع و ترتيب

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

الجهل لم يحكم العقل بلزوم الامتثال و يكون الحكم فعليا تعليقا بحيث او علم به لصار حتميا منجزاً وهذا الحكم مسمى بالفعالية التعليقية و لاتضاد بينهما وبين الاحكام الاحتمالية الظاهرية التى هى مفاد الاصول الشرعية لما عرفت من عدم كونها بعثاً وزجراً فعلياً وانتفاء الارادة الفعلية فى نفس النبى ص والمكلف اجراء البرائة العقلية عند الجهل بها وقد جعل الترخيص الشرعى على طبق الحكم العقلى تقييماً للمنة فى مقام التوسعة ولو فرض اهتمام الشارع بمراده و كان الحكم فعليا احتملياً لما جاز التفويض واعطاء زمام الاختيار بيد المكلف فى مقام التطبيق بل بتصدى الشارع لجعل طريق موصل الى المراد و يازمه بالاحتياط لكيلا يقع فى خلاف الواقع ويلزم منه نقض الغرض و لهذا الحكم ليس مرحلتان بل مرحلة التطبيق ايضاً بيد الشارع والامر كك فى الموالى العرفية بالنسبة الى عبيد هم لانه لمكان عود منفعة فعل العبد اليهم تكون حركات عضلات العبد بمنزلة حركات عضلات المولى وهم بمنزلة الآلات الجمادية عند المولى ومن ثم يتصدون بانفسهم لاحراز الشرائط العقلية فى العبد كقدرته و وجود متعلق امرهم فى الخارج فاذاً يكون فعل العبد منسوباً اليهم بالتسبيب فالمولى فاعل لفعل العبد بالتسبيب و العبد فاعل لفعله بالمباشرة ولا كك الامر فى الاحكام الكلية الالهية فان مقصود الشارع ليس الاجعل الداعى للمكلف ويتم مقصوده بمجرد انشاء الاحكام التى لها دخل فى النظام الانم فللمحالة يمتاز مرحلة التطبيق عن مرحلة الجعل و تكون الاخرى مترتبة على الاولى و هذا الترتب واقعى لاجعلى بمعنى ان طبع الحكم الواقعى الموافق للمنظام الانم على صفة وخصوصية لو علم به المكلف لصار حتميا منجزاً و ليس العلم شرطاً شرعياً مأخوذاً فى متعلق الحكم الانشائى المحض بحيث لو لم يكن مأخوذاً كك لم يصير الحكم الانشائى فعلياً ولم يباغ الى مرتبة الحتم و التنجز قط كما توهمه المحشون من كلام الاستاد و ليس الالتزام بكون الحكم الواقعى تعليقياً لاجل الفرار عن محذور التضاد بينه و بين الحكم الفعلى الظاهرى بل لمكان ان

غرض الشارع من الحكم الواقعي ليس الاجعل الداعي للعبد المرید للامتثال باختياره بعد ارتفاع عذره تمهيدا وتوطئة لا يصال الخير اليه الذي هو احسان و لطف مقرب للطاعة ومبعد عن المعصية وهداية تشريعية بمعنى اراءة الطريق وهذا المقصود يحصل بانشاء الحكم الذي يمكن ان يصير باعنا و محر كاه في وعاء التطبيق فيكون معاقفا على علم المكلف ولا يمتث ولا ارادة فعلا قبل حصول العلم و هذا هو الزمان الذي لا يمكن للعبد تطبيق الحكم الكلي على نفسه لكي يصير حتميا منجزا ووعاء الحتم والتنجز واحد وهو زمان التطبيق لكن حيثية الحتم مغايرة لحيثية التنجز فان الحكم يصير فعليا باعتبار صيرورة البعث الامكاني فعليا والارادة الانشائية فعلية في وعاء التطبيق ويصير الحكم منجزا باعتبار انقطاع عذر المكلف بحصول علمه به الموجب للتنجز فالتنجز من ناحية العقل والحتم من ناحية الشارع فاختلفت الحثيتان فظهر من جميع ما ذكرنا ان العلم المعلق عليه في الحكم التعليلي علم طريقي محض لا قيد شرعي فلا يرد عليه ان لازمه عدم قيام الامارات و بعض الاصول مقام هذا العلم الموضوعي اذا تمهد ذلك فلنشرع في شرح كلمات الاستاد (ومراده من نفى الارادة والكراهة) هو نفى الفعلية لان نفى الانشائية وكذا مراده من نفى البعث والزجر هو نفى الفعلية فقط لوضوح ان الحكم الواقعي ليس انشائيا محضا ولم يحدث الحكم الفعلي دفعة من كتم العدم الى دار الوجود بمجرد علم المكلف بل صار ذلك الحكم الواقعي فعليا كما يصير الوجوب المشروط مطلقا بعد حصول الشرط فالحكم الواقعي في قوة ان يصير حتميا بعد العلم فلا بد ان يكون بعنا شائيا وفي مورده ارادة شائية قبل العلم به وبالعالم به يبلغ الى مرتبة الفعلية بعنا و ارادة (ومراده من قوله لو علم به المكلف لتنجز عليه) التنبيه على وحدة السبب المحتمية و التنجز وهو علم المكلف به لكن الحثيتين مختلفتان كما مر بيانه (ومراده من قوله كما سير التكاليف الفعلية) هي التكاليف الوداة للامارات بناء على كونها حتمية و وجه الشبه مجرد حصول التنجز بمجرد العلم تنبيهها على

وحدة السبب وعلى عدم كون العلم شرطاً شرعياً فى الحكم التعليلى كما توهموا من كلامه ويمكن ان يكون مرداه التنبيه على ان الحكم الواقعى تعليلى فى مورد الامارات ايضاً وما سبق منه آنفاً من كون الحكم فعلياً انما كان على فرض التسليم والمماشاة لوضوح ان الحكم المشترك بين العالم و الجاهل فى مورد الامارات و الاصول سنخ واحد لاتمايز بين القبيلتين بعلامة خاصة بالاولى دون الثانية الا ان يقال بانه قد سبق فى علم الله ما يودى اليه الامارات من الاحكام فكان انشاءها على نحو الحتم بخلاف الاحكام فى موارد الاصول وهذا كما ترى بعيد عن الصواب لما قد عرفت ان الحكم الذى زمامه بيد الشارع ليس الاجمل ما يمكن ان يكون باعثاً ومحرراً للمكلف فى اوان التطبيق وح يخرج من حد الامكان والشأنية الى حد الفعلية الحتمية ولا وجه للفرق فى ذلك بين ان يكون هؤدى الامارة او متعلقاً بالشك فى الاصول الشرعية (حكاية ودراية) ربما يترأى من كلمات المحشى فى نهاية درايته اختيار هذا الوجه فى مقام الجمع بين الاحكام الواقعية وقد وجه به كلام الاستاد بعد ايراد وجوه من الاشكال عليه ولكن بين مختاره ومختار الاستاد بون بعيد فانه قد انكر الارادة رأساً من المبدء الاعلى و من المبادئ العالية كالنبي ص والولى ع و حسب ان حقيقة الحكم عبارة عن البعث والزجر بمعنى الانشاء يدعى جعل الداعى مع انه بمنع تحقق الحكم الفعلى الحقيقية بلا سبق الارادة و هاهى عبارته (قال ان حقيقة الحكم خصوصاً فى الاحكام الشرعية عبارة عن البعث والزجر اعنى الانشاء بداعى جعل الداعى من دون لزوم ارادة او كراهة بالنسبة الى فعل المكلف فى المبدء الاعلى ولا فى ساير المبادئ العالية بل فى مطلق من كان بعثه او زجره لاجل صلاح الغير بداهة ان الشوق النفسانى لا يكون الا لاجل فائدة الى جوهر ذات الفاعل او الى قوة من قواه والا فحصول الشوق الاكيد بالاضافة الى الفعل على حدا المعلوم بلاعلة وانما يتصور الشوق الاكيد الى فعل الغير اذا كان ذا فائدة عائدة الى المريد اياه وحيث ان افعال المكلفين لا يعود

صلاحها وفسادها الا اليهم فلذا لا معنى لانقذاح الارادة في النفس النبوية والاولوية فضلا عن المبدء الا على مع اختصاصه بعدم الارادة التشريعية من جهة اخرى تعرضنا في مبحث الطلب والارادة مستوفى وعللنا نسير اليها عن قريب انشأ الله واما الارادة المتعلقة بنفس البعث والزجر فهي ارادة تكوينية لتعلقها بفعل المراد منه انتهى) واما وجه امتناع البعث والزجر بدون الارادة فلما تكرر منا غير مرة ان مفاد الهميئة ليس الانسبة حرفية ايقاعية التي يعبر عنها بالطلب و يمتنع ان يصير طلبا حتميا وجوبيا الا بكونه مسبوقا بارادة المادة عن الغير بحيث لو كان خاليا عن الارادة كان حكما صوريا لا وجوباً حقيقة وقد مر في مبحث الطلب والارادة في الجواب عن استدلال الاشاعة على المغايرة بين الطلب والارادة بالامر مع عدم الارادة كما في صورتى الاختبار والاعتبار انه كما لا ارادة حقيقة في الصورتين لا طلب حقيقة فيهما و الذى يكون فيهما هو الطلب الانشائي الايقاعى الذى هو مدلول الصيغة والحاصل ان الالجاب والوجوب الذى هو موضوع حكم العقل بلزوم الامتناع انما ينتزع عن الطلب الايقاعى المسبوق بالارادة لاعتن مجردة بالارادة ولا يعقل حصول الداعى للمولى على بعث الغير بالارادة ذلك الفعل منه وهذا فى الموالى العرفية ظاهر لاسترة فيه ومن ثم يكون حركة عضلات العبد بمنزلة حركة عضلات المولى (و اما فى المبدء الا على فيكون للحكم مرحلتان مترتبتان احدهما مرحلة الجمل وفيها غرضان فباعتبار الغرض الادنى تكون الارادة متعلقة بافعال المكلفين وهذه ارادة تشريعية تكون مسبوقة بالعلم النظامى و ينتزع من الطلب المسبوق بها وجوب فعلى تعليمي وليس موضوعاً لعصم العقل بلزوم الامتناع بحيث يستحق على موافقته المثوبة و على مخالفته العقوبة اذ قضية الارادة التشريعية التى هى جمل الداعى للمكلف بمعونة اختياره ليست الاوجوباً فعليا تعليميا بحيث اذا تم مقام التطبيق صار وجوباً فعليا حتميا منجزا والارادة التشريعية وان كانت عين العلم الذى هو وجود انبساطى لكن المفاهيم متخالفة ويكون الوجود الواحد البسيط حاويا

لكمالات ونعوت وشئون حقيقية يصح انتزاع المفاهيم المتخالفة منه بلا لزوم تكثر
و تركيب في ذاته تعالى أصلا وقد سبق منا تحقيقه في آخر مبحث المشتق مستوفى،
هذا حال الأحكام المآمية في النشئة السابقة في عالم القدر قبل النزول على قلب
النبي ص من حيث كونه ذاتا لنفس متدلية إلى عالم الناسوت له داعية زائدة على ذاته
ينقذح في نفسه الشريفة إرادة نفسانية ولو كان غرضه إيصال الخير إلى الغير فإن
النبي ص فاعل بالقصد والبداعي تبليغ الرسالة فلا غرو في انقذاح الإرادة الفعلية
عند علم المكلف بالتكليف فتكون متممة للإرادة التشريعية في عالم المادة للإنسان
الناسوتي فلا وجه لانكار الإرادة النفسانية في نفس النبي ص كما لا وجه لانكار
الإرادة التشريعية في المبدء الأعلى وقد سبق آتفا تشريح الإرادة التشريعية ورد
وجه انكار المحشى مستوفى (شبهة وإزاحة) كيف يسع للشارع الترخيص على
خلاف حكم العقل بالاشتغال فيما إذا تم مقام التطبيق وصار التكليف فعليا حتميا
كما في دوران الأمر بين الأقل والأكثر فإنه بناء على حكم العقل بالاشتغال ولزوم
الاثبات بالأكثر كيف يصح التمسك باطلاق حديث الرفع بالنسبة إلى الجزء المشكوك
والاكتفاء باتيان الأقل (و الجواب بمنع صحة التمسك باطلاق حديث الرفع في
الأقل والأكثر مع القول بالاشتغال إذ بعد تطبيق الواجب على الأكثر على كل حال
بان يقال الواجب أما الأقل أو الأكثر ولكن اتيان الأكثر اتيان للموجب على كل
حال يصير الوجوب التعليقي حتميا فاذا منعت الرخص الظاهري للتضاد ولتقص
الفرض وهذا بخلاف دوران الأمر بين المتبائنين في الشبهة المحصورة فإنه لمكان
عدم تمامية مقام التطبيق لا مانع من جعل الترخيص الشرعي لبقاء الحكم الواقعي
على ما هو عليه من التعليقية وليس فيه محذور التضاد كما هو واضح ولا محذور
نقص الفرض فيما إذا كان الترخيص مشتملا على المصلحة الغالبة وإن لم تعد إلى
اشخاص المكلفين ولم يتدارك بها ما يفوت عنهم فيعود ذلك إلى تضيق دائرة العلم
الذي به يجعل التطبيق والتنجز بمعنى أن الحكم الواقعي على نحو وصفه بحيث

اذا اتفق للمكلف العلم به صار حتميا م جزاء و لولا هذا الترخيص لكان الحكم الواقعى على حد بحيث لو علم به عادة لصار حتميا منجزا و لا يلزم نقض الغرض مع وجود المصلحة الغالبة فى الترخيص و لذا قد به الاستاد فى كلماته وينسحب هذا الجواب فى الطرق على فرض عدم المصادفة وتمكن المكلف عن تحصيل العلم بلا لزوم عسر و حرج فانه مع وجود المصلحة الغالبة فى التعبد يرجع الامر بالآخرة الى انحطاط رتبة الحكم الواقعى وانه على حد لا ينافيه سد باب العلم العادى على المكلف فيكون على حد وصفه لو علم المكلف بما تفافا لصار حتميا منجزا فلا يلزم محذور نقض الغرض وهذا بخلاف ما اذا كانت الاحكام الواقعية فعلية حتمية من ناحية الشارع فان فرض المصلحة الغالبة فى التعبد بالطرق الغير المصادفة مع انفتاح باب العلم خلف و سد باب العلم على المكلف نقض الغرض وان لم يكن يلزم محذور التضاد لمكان كون الامر باتباع الطرق امرا طريقيا او لكون الامر باتباع الطرق كناية عن جعل الحجية التى هى حكم وصى هذا كله فى مقام الثبوت واما فى مقام الاثبات فلا احكام الواردة فى الكتاب والسنة هى احكام فعلية تعليلية بحيث لو علم المكلف بالعلم العادى لصارت حتمية منجزة كما هو قضية ظواهرها ولم يثبت شرعا الترخيص على خلاف الموارد المعنور فيها عقلا و حكم العقل فى اطراف العلم الا جمالى بالتنجيز تعليقى حسبما مر بيانه فى مبحث القطع وتعبد الشارع بالطرق العقلية ليس سندا لباب العلم عليهم كما هو واضح (انقاط) لا يذهب عليك الفرق بين القول بالاحكام التعليلية والقول بالقضايا الحقيقية التى يتول بها بعض الاعلام (النائنى) فان الاحكام الشرعية عنده بمنزلة القضايا الحقيقية بمعنى انها انشائية معلقة على وجود موضوعاتها فى الخارج وبعده وجودها تصير فعلية سواء علم المكلف بها ام لا وعام المكلف سبب للمتنجز وصحة العقوبة ومن ثم اختار فى مقام الجمع بين الحكم الرافعى والظاهرى مسلكا خاصا استمود الى نقله وما فيه فى ذيل المبحث انشائه وهذا بخلاف الحكم الواقعى عند الاستاد

فانه فعلى تعليل على علم المكلف سواء تحقق موضوعه فى الخارج ام لا فانه باق على ما عليه من التعليلية الى اوان زمان التطبيق حسبما اوصحناء بما لا يزيد عليه وقد استشكل فى تقريراته على الاستاد وهبنى الاشكال حبل مراده من الاحكام الواقعية على الشائية او الانشائية وقد عرفت ان مراده منها هى الاحكام الفعلية التعليلية لا الشائية ولا الانشائية فاشكاله فى غير محله (قوله لا يقدل لامجل لهذا الاشكال لوقيل بانها كانت قبل اداء الامارة اليها انشائية لانها بذلك تصير فعالية تبليغ تلك المرتبة) اقول تدمر فى كلماتنا سابقا ان الانشاء المحض لابداعى جعل الداعى ليس مرتبة من مراتب الحكم العولوى ولا يترب منه الترقى الى مرتبة الحكم الفعلى بتعلق العلم به فضلا من قيام الامارة عليه الذى يكون بمنزلة العلم الطريقي بمد التعبد بها فاذن يمتنع جعل الحجية لها بعد عدم اثر المحكم الانشائى الذى مؤداهما لاشرا ولا عقلا نعم اواخذ العلم بمرتبة الانشاء فى موضوع الحكم الفعلى للزم ثبوت المحكم الفعلى عند تعلق العلم بها كما هو قضية ثبوت المشروط عند تحقق شرطه ومن البين ان هذا علم موضوعى مأخوذ فيها من ناحية الشارع ولازمه عدم قيام الامارات وبعض الاصول مقامه اصلا (وبعد تسليم صيرورة الحكم الانشائى فعليا بمعونة قيام الامارة عليه انما يوجب ذلك فيما اذا صادفت الامارة للواقع ومع الخطاء ليس هناك الا التعبد بما قامت عليه الامارة اعنى التعبد بالحكم الانشائى المحض الذى لا يحكم العقل بلزوم امتثاله وبعبارة اوضح اذا اخبر العادل بوجوب صلوة الجمعة الذى هو انشاء محض فى الواقع الذى لا يجب امتثاله عقلا بمجرد ما لم يتعلق به العلم او لم يقم عليه الامارة فان علم مصادفة الامارة للواقع فلامحالة يعبر فعليا لكنه بمعونة العلم لا بالامارة وان لم يعلم ذلك كما انه هو المفروض فى مورد الامارة المجعولة فى حالة الجهل فالمعلوم هو التعبد بحكم انشائى محض بمعنى انه لا يكاد يحرز بسبب خبر العادل بوجوب صلوة الجمعة الانشاء مفهوم وجوبها بلا احراز ارادتها ولا البعث اليها اصلا ومع عدم احراز الارادة والبعث لا يجب

امثال به مجرد خبر العادل بوجودها نعم لو كان مؤدى الامارة حكم انشائي ادت الى الامارة لكان التعبد بهذا العنوان مجديا ولازمه جعل الحكم الفعلى لوضوح ان هذا العنوان اعنى حكم انشائي مؤدى للامارة انما ينطبق على الحكم الفعلى فيكون المحمول فى مورد حكم فعلى هذا بناء على مذاق الشيخ فقه من جعل الحكم المماثل فى مورد الامارات واماناء على جعل الحجية على الحكم المؤدى الى الامارة فمع المصادفة تكون الامارة موجبة لتجزئه فيكشف عن بلوغه الى مرتبة الفعلية ومع الخطاء يكون تجريا لكنه لا يكاد يجزى بسبب قيام الامارة هذا العنوان اعنى الحكم الانشائي الذى هو مؤدى الامارة ضرورة ان العادل انما يخبر عن نفس الواقع بما هو لاعنه بذلك العنوان بل يمتنع ان يخبر العادل عن الواقع المحكى بهذا الخبر الشخصى بداهة تأخر عنوان الحكاية قى الخارج عن مصداق الخبر فكيف يمكن الاخبار عن الواقع المحكى بهذا الخبر ولكن لا بأس باعتبار مفهوم الحكاية فى المؤدى و كيف كان فلا شك ان العادل يخبر عن نفس الواقع لا الواقع المؤدى وقد عرفت ان التعبد بالواقع الذى هو انشاء محض ليس موضوعا للزوم الامتثال عقلا (فان قلت هلا تسحب حكم التمييز فى المركب الذى يكون موضوعا للحكم الشرعى كالماء الكر المفروض ثبوت جزئه منه بالوجدان و آخر منه بالتعبد فيما نحن فيه بان يقال قيام الامارة على الحكم الانشائي وجداني و الحكم الانشائي تعبدى فيصير الواقع الذى هو مؤدى الامارة تعبدى (قلنا كلا اذ الامارة لا تحكى عن الحكم التبعدى لكى يكون قيام الامارة عليه معلوما بالوجدان بل تحكى عن الواقع ولم يعلم اصابتها للواقع فلا يكون هذا الجزء محرزا بالوجدان والمفروض انه لا تعبد بكون الواقع مؤدى هذه الامارة حسبا من بيانه والحاصل ان حكم التمييز انما ينسحب فى المركب الذى يكفى مجرد التعبد بالجزء مع احراز جزء آخر بالوجدان فى حصول المركب بخلاف ما اذا نمس الحاجة الى التعبد بشيئ زائد يكون دلائل التعبد قاصرا عن افادته كما فيما نحن فيه اذ لا بد من

ضميمة التعبد بكون الواقع مؤدى الامارة الى التعبد بمجرد الحكم الانشائي
لكى يتحصل هناك ثلاثة اشياء قيام الامارة بالوجدان والحكم الانشائي بالتعبد و
كونه مؤدى الامارة بالتعبد فح يتم المركب بشراشا جزائه مع ان المفروض ان
الامارة تحكى عن نفس الواقع بما هو لاعنه بما هو مؤدى الامارة (واعلى قوله)
(فافهم) اشارة الى ما ذكرنا فظهر من جميع ما ذكرنا ان الحكم الواقعى اذا كان
الاشائيا او شائيا على قول الشيخ قدس لم ينهض ادلة التعبد بالامارات لايضاله الى
مرتبة الفعلية حسبما مر بيانه مستوفى ولاكك الامر بناء على كون الحكم الواقعى
فعليا ولو على نحو التعليق لوضوح ان جعل الحجية توسعة فى اثر العلم على نحو
الحكومة الواقعية فيكون قيام الامارة كالمعلم موجبا للمختفية والتنجز وكذا بناء
على الامر بالطريقى كما مر بيانه سابقا هذا على مختار الاستاد (و اما على قول
الشيخ قدس من جعل الحكم المماثل فمهما قامت الامارة على حكم فعلى كان
لازمه جعل الحكم التكاليفى فلا جرم انه يحصل العلم به وبه يبلغ الى رتبة التنجز
لابلامارة فاذا يرتفع الاشكال بحدنا فيره (قوله اللهم الا ان يقال ان الدليل على
تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذى صار مؤدى لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء)
اقول هذا طريق لحل الاشكال (بيانه) ان دليل حجية الامارات القائمة على الاحتكام
الواقعية كاشف كشافا قطعيا عن بلوغ الحكم الانشائي الى رتبة الفعلى
وان الامارة فى صورة الاصابة كاشفة عن الارادة الفعلية والبعث والزجر بالنسبة
الى الحكم الواقعى او عن جعل الحكم المماثل فى مودها ولولا ذلك كان التعبد
بها لغوا لا يابق بالمولى الحكيم لكنه انما يتجة فيما اذا لم يكن للاحتكام بمركبتها
الانشائية اثر اصلا والالم يكن لتلك الدلالة والكشف مجال اصلا لجواز ان يكون
التعبد بالامارات باعتبار ذلك الاثر فى الحكم الانشائي وقد عرفت ان الانشائي
ليس حكما حقيقيا بمانا فضلا عن كونه ذا اثر شرعى فالتحقيق ان الحكم الواقعى
فعلى تعليقى لا انشائي محض ولاشائي صرف حسبما او ضحنا سبيله بما الامر به عليه

(قوله واخرى بانه كيف يكن التوفيق بذلك مع احتمال احكام فعلية بعثية او زجرية فى موارد العارق والاصول العلمية) اقول الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى لا يخلو عن واحد من المحذورين على سبيل المنفصلة اما ان يكون الحكم الواقعى فى موارد الطرق و الاصول الشرعية حكما انشائيا شائيا فيلزم عدم لزوم الامتنال عقلا و او بعد قيام الامارة حسبما مر بيانه آنفا او يكون فيها فعليا بعثا او زجرا فيلزم محذور اجتماع الضدين او المتآلفين وحيث ان موضوع الاصول هو الشك فى الحكم الواقعى والتعبد بالامارات فى حال الجهل خاصة و ان لم يكن موضوعا لها ومن البين ان الاحتمال والشك فى الحكم الواقعى الانشائى الشائى ليس موضوعا للاصول ولا موارد الطرق لوضوح ان مقصود الشارع الترخيص فى ارتكاب المشكوك توسعة ومنة على المكلف فى الاصول الشرعية وتنجز الواقع فى الامارات ولا يتأتى ذلك فى صورة كون الحكم الواقعى انشائيا لا يجب امتثاله ولا يوجب كلفة على المكلف فى صورة العلم به فضلا من صورة الشك فلا محالة يكون الموضوع هو الشك فى الحكم الواقعى الفعلى وكذا الشك فى مورد الامارات فاذا يلزم احتمال المتنافيين فكما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين فى نفس الامر كذلك لا يمكن احتمالهما لويخصر التفصى من المحذرين بالالتزام بكون الحكم الواقعى فعليا تعليقا لاحتمال تنجزها ولا يصح التوفيق بين الحكمين بالالتزام بكون الحكم الواقعى انشائيا كما هو مختار الشيخ قده ولا فعليا حتميا بعثا او زجرا لما مر (وانما عمم الاستاد المحذور الى موارد الطرق مع قوله بمجرد جعل الحجية وليس يلزم مع هذا ذلك المحذور تنبيهها على طريق التفصى من العويصة حتى على القول بجعل الحكم المماثل فى مورد الطرق ووجه التفصى هو الالتزام بكون الحكم الواقعى فعليا تعليقا لانشائيا حسبما مر بيانه مستوفى (تولة كما لا يصح التوفيق بان الحكمين ليسا فى مرتبة واحدة بل فى مرتبتين ضرورة تاخر الحكم الظاهرى من الواقعى بمرتبتين) اقول اتوضيح التوفيق ان الشك فى الحكم

الواقعى اذا كان ماخوذاً فى الحكم الظاهرى فلا جرم ان الحكم الظاهرى يتأخر طبعاً عن موضوعه وهو الشك كما هو الشأن فى كل حكم بالنسبة الى موضوعه قضية للمقاعدة الفرعية والمفروض ان الشك فى الحكم الواقعى متفرع على ثبوت حكم واقعى مشترك بين العالم والجاهل وبعد العلم بثبوت نسخ الحكم الواقعى يشك فى تعيين ذلك الحكم واقعة خاصة فاذن يكون الحكم الظاهرى متأخراً عن الشك المتأخر عن الحكم الواقعى فيلزم تأخر الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى بمرتين ومنه يمتنع سريان الحكم الظاهرى الى نفس الفعل الذى هو موضوع للحكم الواقعى كما انه يمتنع سريان الحكم الواقعى الى موضوع الحكم الظاهرى لوضوح امتناع تصور الحكم المتأخر رتبة عن الموضوع فى مقام لحاظه بحدوده ضرورة ان الحكم الشخصى غير متحقق مالم ينشأ من ناحية الحاكم ووعاء الحكم الابداعى انما يكون عالم الذهن اذ هو من نسخ ما يكون عروضا وائصافه فى الذهن كالكلى والنوع والجنس ونحوها حسبما يأتى بيانه من ذى قبل وليس له وجود فى مرتبة وجود الموضوع فى الذهن و ليس لحاظ الموضوع بحدوده بعينه لحاظ ذلك الحكم الابداعى ويمتنع لحاظه فى مرتبة لحاظ الموضوع والايازم انتفاء الترتب الطبعى بينهما نعم يمكن تصور الحكم بمفهومه و لوقبل انشائه فى عالم الذهن على نحو القضية الحقيقية ولكنه لا جدوى فيه اذ الموضوع فى الحكم الظاهرى ليس هو الشك فى مفهوم الحكم اذ هو معلوم للمشاك بل هو الشك فى الحكم الشخصى للمواقعة فمهما امتنع لحاظ الحكم فى رتبة لحاظ الموضوع للحكم الواقعى امتنع سريان الحكم الواقعى الى الشك فيه الذى هو موضوع للحكم الظاهرى فكما ان تأخر الحكم الظاهرى عن الواقعى بمرتين يمنع عن سريانه الى نفس فعل المكلف الذى هو موضوع للحكم الواقعى فكذلك تأخر الحكم الواقعى عن موضوعه و تأخر الشك فيه عنه يمنع عن سريان الحكم الواقعى الى مركز الحكم الظاهرى هذا توضيح التوفيق بين الحكم الظاهرى والواقعى بمعونة تأخر الرتبة فيهما و علاج لمحدور

لزوم التضاد بين الحكم الظاهري والواقعي مع كونهما حكمين فعليين وهذا تقرير الترتب من ناحية الحكم وسيشمل عليك تقريره من ناحية الموضوع (قوله وذلك لا يكاد بجدي فان الظاهري وان لم يكن في تمام مراتب الواقعي الا انه يكون في مرتبته ايض) اقول مراده ان الحكم الواقعي سار في مرتبة الحكم الظاهري ويلزم اجتماع الحكمين الفعليين المتنافيين في هذه المرتبة وان لم يسر الحكم الظاهري الى مرتبة الحكم الواقعي (توضيحه ان الاطلاق ينقسم الى اطلاق لحاظي والى اطلاق ذاتي والمراد من الاول ان يكون سريان الحكم الى قيود الموضوع بمعونة اللحاظ وهذا انما يتأتى في الحالات المقارنة للموضوع المتحددة معه رتبة كالاطلاق في قوله اعتق رقة بالنسبة الى الايمان والكفر ونحوهما من الحالات التي يمكن لحاظها عند لحاظ الرقة والمراد من الثاني ان يكون مركز الحكم نفس الطبيعة بحيث يكون اللحاظ مقصورا عليها ويجعل الحاكم حكمه ملازما لها اينما تسرى الطبيعة ولا حاجة في هذا القسم من الاطلاق الى لحاظ كل واحدة من الحالات خاصة واسراء الحكم اليها وليس معنى هذا الاطلاق لاثبوت الحكم في حالة العلم والجهل على نحو القضية الحينية وانه 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 وغب ذابقع زمام التسرية بيد العقل الى كل قيد لادخل له في غرض الحاكم وان لم يسع للحاكم تسرية حكمه الى ما هو متأخر عن حكمه فظهر مما ذكرنا ان الطبيعة المحكومة بالحرمة الواقعية مثلا محفوفة في ضمن الطبيعة المعجولة حرمتها فمع جعل حكم آخر مخالف للمحكم الواقعي يلزم اجتماع المتنافيين في موضوع واحد والذي يشهد على ثبوت الحكم الواقعي في حاله العام به ان العلم به موجب لادخل الى مرتبة التنجز فلا بد ان يكون الحكم ساريا اليها ثابتا فيها كى يتعاق العلم به فيصير عند العلم به موضوعا لحكم العقل بالتنجز وكذا في حالة الجهل كن بملق الشك به فيصير ح موضوعا للاصل العملي (استيناف) قد

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

المفروض كرن الموضوع موضوعا للمحكم فتصوره بان لم يكن مجرداً عن الحكم وتصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لابد وان يكون بلحاظ الحكم ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم ولحاظ ثبوته وبعبارة اخرى صلوة الجمعة التى كانت متصورة فى مرتبة كونها موضوعا للموجب الواقعى لم تكن مقسما للمشكوك الحكم ومعلومه والذى تتصور فى ضمن مشكوك الحكم تكون مقسما لهما فتصور ما كان موضوعا للمحكم الواقعى والظاهرى معا بتوقف على تصور العنوان على نحو لا ينقسم الى القسمين وعلى نحو لا ينقسم اليهما وهذا مستحيل فى لحاظ واحد انتهى كلامه لمخصصا و كان استنادنا العلامة الميرزا محمد تقى قدس يميل الى هذا الوجه ونحن لتوضيح العرام وتشديد البنيان نقدم مقدمات ثلاث فى المقام (المقدمة الاولى) فى ان متعلق الاحكام التكليفية هى الطبيعة المعروفة عن الوجود الخارجى والذهنى وانها بمنزلة القضايا الطبيعية لا القضايا الخارجية ولا الحقيقية ولا الذهنية المحضة (بيانه اننا لا ريب فى اختلاف القضايا باختلاف الموضوع مثلا الانسان نوع او كلى قضية طبيعية كما انص عليه فى منظومة المنطق فيما اذا كان مركز الحكم بالكلى نفس الطبيعة وتكون ما فيها ينظر بحيث لا يسرى من الطبيعة الى افرادها ولم تؤخذ مقيدة بقيد العموم بمعنى قابلية المطابقة مع الكثيرين والا تكون قضية ذهنية اوضح ان الموضوع المقيد بهذا القيد لا موطن له الا الذهن وتتمام الملاك فى كون القضية طبيعية كون الموضوع نفس الطبيعة بلا ضمنية قيد ذهنى او خارجى اصلا وان كان المحمول خاصا كالكلى واليوعية والجنسية ونحوها من المحولات المعارضة على فى الطبيعة حين كونها الذهن فى نفس الامر فان عدم الانفكاك فى نفس الامر لا يستلزم لحاظه قيد فى موضوع القضية فان قولنا الانسان كلى قضية طبيعية حين قصر الملاحظ على الطبيعة المجردة وان كان مقتضى المحمول كون الانسان المقيد بالعموم ذهنى كليا والا يلزم ان يكون زيد مثلا كليا ولكن نفس طبيعة الانسان موضوع لا المقيد بالعموم والا ننقل الكلام فى القيد ويصح ان يجعل محمولا ويقال الانسان عام اى قابل للانطباق على كثيرين وهكذا مرة اخرى ثانيا

وذا الشئ فيازم التسلسل استاقول التسلسل فى الامور الاعتبارية باطل فانه يتقطع بانقطاع
 الاعتبار بل المقصود ان نفس الطبيعة موضوع فى تلك المحمولات الخاصة فى مقام
 تاليف القضية معقولة وملفوظة وانما يجئى القيد من ناحية المحمول ويتضيق به دائرة
 الموضوع فى نفس الامر لافى مقام لحاظ الحاكم و ربما يكون المحمول قابلا
 للسريان الى الخارج مع كون القضية طبيعية كالزوجية للاربعة فمهما جعل نفس
 الاربعة موضوعا وتكون ما فيها ينظر بحيث لايسرى المحمول فى هذا اللحاظ الى
 الخارج وان كان بما هو لازمها ساريا اليه بمعنى الاطلاق الذاتى كانت القضية طبيعية
 ومهما جمعت ما بها ينظر الى الخارج خرجت عن الطبيعية ودخات فى المحصورة
 كما ان الانسان فى قولنا الانسان كلى اذا قيد بقيد العموم وجعل مرآة للعة فى
 العقل خرجت القضية عن الطبيعة ودخات فى الذهنية (ثم اعلم) ان العارض قد
 يكون بحيث يابى عن العروض على الموضوع فيما اذا اخذ فيه قيد الوجود خارجيا
 كان او ذهنيًا نحو عروض نفس الوجود للماهية فى قولنا الانسان موجود فان
 الانسان عند تجريده عن كافة الوجودات يقع موضوعا لنفس الوجود المحمولى
 فيكون العارض معانداً للوجود فى اى موطن كان ومن هذا القبيل الوجوب ونحوه
 من الاحكام التكليفية معنا اوزجرا فيكون الموضوع الطبيعية الخالية عن كلا القيدين
 اما عن الوجود الخارجى فلان الخارج ظرف السقوط واما عن الوجود الذهنى فلان
 المقيد به يصير كليا عقليا يمتنع ايجاده فى الخارج فاذاً يكون نفس الطبيعة
 موضوعا للمحكم الطبيعى فتكون الاحكام التكليفية بمنزلة القضايا الطبيعية لا الخارجية
 ولا الحقيقية اما الاولى فظاهروما الثانية فلوضوح ان المحمول فى القضية الحقيقية
 سرى الى الفرد الموجود منها فعلا والى الفرد المقدر بعد وجوده بان يقال كل
 ما لو وجد و كان يصدق عليه الانسان فى الخارج كان ضا حكا بالقوة ولا كك الامر
 فى تلك الاحكام التكليفية فانه لا يصح ان يقال كل ما لو وجد فى الخارج و كان
 يصدق عليه عنوان الصلوة كان واجبا ضرورة ان صدق عنوان الصلوة على ما فى

الخارج مما اوتى للحصول الامثال المستتبع المستوط لا للثبوت فحق القول ان يقال كلما او وجد وكان يصدن عليه عنوان الصلوة كان الوجوب ساقطا اذ فرض الثبوت فى الخارج فرض السقوط نعم لو كان امر كز الحكم متعلق آخر من الامور الخارجية لصح تأليف قضية حقيقية مثلا اذا قال المولى اكرم العالم صح ان يقال كلما او وجد وكان عالما فى الخارج ثبت له وجوب الاكرام لكن الكلام فى مركز الحكم الذى هو من نسخ الافعال فان البعث للايجاد والزجر للترك وبمتنع سريانها الى الخارج الذى هو ظرف السقوط وهذا اعنى كون الاحكام التكليفية بمنزلة القضايا الطبيعية اصل يمتنى عليه مسائل مهمة قد اسمعناك شطرا منها فى مباحث الالفاظ كما ان كونها بمنزلة القضايا الحقيقية عند بعض الاعلام (النائينى) اصل قد بنى عليه جلا من المسائل الاصولية (واما عدم كون الاحكام التكليفية بمنزلة القضايا الذهنية المحضة فلما نبهنا عليه من تأنيبها عن تقييد الموضوع فيها بالقيود الذهنية بخلاف الكلى ونحو من المعقولات الثانية باصطلاح اهل الميزان فانها غير آتية عن التقييد بالعموم الذهنى فتصير قضية ذهنية وحيث ان الطالب الايقاعى الذى هو مدلول الصيغة عرض لا بدله من الموضوع المتقوم به كما هو قضية القاعدة الفرعية و ليس ذلك الا الطبيعة الموجودة فى الذهن لكن بماهى مراة للخارج اذ تصور المصالح والمفاسد الكامنة فى الافعال بوجوداتها الخارجية هو الذى دعى الحاكم الى جعل الداعى للمكلف لاستيفائها او الكف عنها فلا محالة تكون تلك الطبيعة الحاضرة فى عالم الذهن مراة للخارج و ليست المرآتية قيذا وضعا لا فى المادة ولا فى الهيئته اذ المادة هى الطبيعة الا بشرط الخالية عن المرآتية للوجود او لعدم ولا لما صح وقوعها فى تاو الاثبات والنفى (كزيد ضرب وما ضرب زيد اضرب زيدا لانضرب زيدا) فان كانت المرآتية للوجود الماخوذ فيها وضعا لم تصلح للمراتبة للمعدم وان كانت المرآتية للمعدم ماخوذ فيها وضعا لم تصلح للمراتبة للوجود ولا جامع بين السنخين من حقيقة المرآتية ولا معنى لاختذ مفهوم المرآتية فى المادة)

ومقادلهيته هو المعنى الحرفى النسبى الذى يعبر عنه بالطب الايتماى فلحاظ الوجود والعدم خارج عن المادو الهيتية بتاتاو يكون من كيفيات الاستعمال ولم يقع الاستعمال فيه اصلا فظهر مما ذكرنا ان لحاظ الخارج فى مقام البعث والزجر لحاظ آلى محض ليس قيديا لا فى المادة ولا الهيتية لاوضعا ولا استعمالا فاذا كان يكون مركز الحكم التكليفى نفس الطبيعة حين كونها حاضرة فى الذهن على نحو القضية الحينية لا المشروطة ولا يتعديها الى الخارج اصلا ولا تبعية لهما اينما وجدت فاستجنا من هذه المقدمة بطلان الاطلاق الذاتى فى نسخ المحمول الآبى عن قبيعية لموضوعه اينما وجد وانما يتأتى الاطلاق الذاتى فى المحمول الغير الآبى عن ذلك كالزوجية و الفردية للاربعة فيما اذا كانت القضية طبيعية فان نفس لحاظ الاربعة بما هى وجعلها تمام الموضوع للزوجية كافية فى سريانها الى كل حالة تسرى اليها الاربعة ولا حاجة الى اعتبار القضية محصورة فقولنا الاربعة زوج على نحو الطبيعية مناف لقولنا كل اربعة فرد فى الخارج وسيمر عليك تآبى الحكم التكليفى عن السريان الى حالة العام والجهل كإبائة عن السريان الى حالة الوجود والعدم واليك بيانه (المقدمة الثانية) فى الفصل بين بشرط لا مفهوما وبشرط لا مصداقا وتميز التجرد الذاتى عن التجرد الاعتبارى فنقول الماهية متى تكون ملحوظة فى نفسها من حيث هى مع قطع النظر عما هو خارج عنها فيقال ليست من حيث هى الا هى يسلب عنها طرفا النقيض فهى لا موجودة ولا معدومة لا واحدة ولا كثيرة لا كلية ولا جزئية الى غير ذلك مما هو خارج عن ذاتها وارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز لان معناه ان كل واحد من طرفى النقيض ليس عينا للماهية ولا جزء منها وان لم يخل عن احدهما فى نفس الامر والماهية بهذا الاعتبار ليست مستعملة فى مسائل العلوم اذ هى من نسخ القضايا الحقيقية التى موضوعها الطبيعة بما هى ما بها ينظر الى الخارج والحكم فيها يسرى الى كل مالو وجد وصدق عليه عنوان الموضوع سواء كان موجودا ام لا كما انها مفارقة بحسب الاعتبار عن الطبيعة فى القضية الطبيعية اذ هى ما فيها

ينظر ويكون النظر في الحكم عليها مقصورا عليها لا الى ما صدقت عليه من الافراد ولا حكم ولا محمول الماهية من حيث هي تكون ما بها ينظر الى الافراد وما فيها ينظر وليست الطبيعة المحكومة مهمة اذا المهمة عند ارباب الميزان هي الطبيعة المهمة عن الكمية بعد كونها ما بها ينظر الى الافراد في مقابلة المحصورة المبين فيها مقدار السعة والضييق بمعونة السور المذكور في القضية وقد عرفت في المقدمة الاولى ان المركز الاحكام التكليفية هي الطبيعة بما هي مرآة للخارج وان الحالة المراتية لانخرجها عن الطبيعية لمكان ابناء الحكم عن التسمية لها اينما سرت ولا كك الامر في القضايا المحصورة فان الحالة المراتية مع قابلية المحمول المتبعية اقتضت صيرورة القضية محصورة حقيقية لا طبيعية وقد مر بيانه سابقا والكلام هنا في تقسيم الماهية بالاعتبارات الثلاثة فمهما لو حظت الماهية الى ما هو خارج عنها عارض عليها فبح تنقسم الى المطلقة والمخلوطة والمجردة فان لوحظت لا بشرط تسمى مطلقة وبشرط شيئ تسمى مخلوطة وبشرط لا تسمى مجردة وليس لحاظ لا بشرط قيما في المطلقة ضرورة ان الماهية المقيدة باللاحاظ اي لحاظ كان لا موطن لها الا في العقل فان لا يمكن اتحادها مع العوارض الخارجة والفرق بين المطلقة والماهية التي هي مقسم لها ولتقسيمها ان المقسم ملحوظ في حد ذاته بالنسبة الى الاقسام الثلاثة وهذا اللاحاظ مفعول عنه عند العقل والمطلقة ملحوظة باللاحاظ الالبشرطي على نحو القضية الحينية لا المشروطة وقد اشبعنا الكلام في ذلك في صدر مبحث المطلق والمقيد ومن البين ان اساس هذه الاقسام مبني على اللاحاظ والاعتبار وانما يتأني ذلك بالنسبة الى ما يكون من المحمولات القابلة لتعلق اللاحاظ بها في مرتبة احاط الماهية المنقسمة بالاقسام الثلاثة واما فيما يمتنع فيه ذلك كالانقسامات اللاحقة المتأخرة عن المحمول المترتبة عليه فلا يتأني فيه هذه الاعتبارات لانقضاء اللاحاظ من اصله بالنسبة اليه والحكم التكليفي من هذا القبيل (بيانه ان كل موضوع متقدم طبعا على حكمه والحكم متأخر طبعا عن الموضوع في وعاء النسبة الايقاعية

خارجا كالعرض الجارحي بالنسبة الى موضوعه فى الخارج او فهنا كالكلية
العارضة على الانسان والحكم التكليفى من هذا القبيل حسبما مريانه فما لم
يتعلق انشاء به لم يكن موجوداً فى وعاء الذهن ومن البين ان لازم لحاظه بشخصه
فى رتبة وجود الموضوع فى الذهن تقدمه على نفسه وهذا ملاك محذور الدور فاذن
يتمنع لحاظ شخص الحكم المتأخر رتبة فى مرتبة لحاظ الموضوع ولازمه صيرورة
فعل المكلف حين خلوه عى لحاظ الحكم موضوعا له ومع انتفاء اللحاظ راسا يمتنع
الاطلاق والتقييد بالنسبة الى العلم بالحكم والشك فيه المتأخرين عن الحكم
ففعلم المكلف حين انصباعه بصيغ الحكم خال بذاته عن الاعتبارات الثلاثة ومجرد بنفسه
عن كونه لا بشرط وبشرط لا بشرط شئى بالنسبة الى العلم بالحكم والشك
فيه فيكون فعل المكلف مصداقا لبشرط لا بنفسه لا باعتبار الحاكم وهذا معنى التجرد
الذاتى وهذا مركز الحكم الواقعى واما مركز الحكم الظاهرى فهو الموضوع
الماخوذ فيه الشك فى الحكم الواقعى فيكون الموضوع فيه هو بشرط شئى فى
لحاظ الحاكم وههنا مورد اعمال اللحاظ واعتبار واحد من الاقسام الثلاثة ولا خبر
عن الذات المجردة فى مرتبة الحكم الظاهرى فاستنتجنا من هذه المدمة تغاير
مركز الحكم الواقعى والظاهرى فمركز الحكم الواقعى نفس الفعل حين تجرده
عن اصل اللحاظ فضلا عن لحاظ الاطلاق الى الشك والعلم ومركز الحكم الظاهرى
الفعل الماخوذ فيه الشك ولا يخلع الفعل عن شانه التجردى حين لحاظ الحكم
والشك فيه اذ الفعل بتجرده الذاتى قد صار متمركزا للحكم ولا يقلب عما عليه
من التجرد حين عروض الحكم الظاهرى عليه اذ اللحاظ المعتبر فى الاقسام الثلاثة
طار عليه بعد انصباعه بذاته المجردة بصيغ الحكم الواقعى والشك فى حكمه
كذلك موضوع للحكم الظاهرى والطارى على الشئى بما هو عليه لا يوجب
انقلابه عما وقع عليه والا كان مزيلاة عما عليه لا طاريا عليه (هـ) (لا يقال
لامرية انه يسع للحكم ان يتصور فعل المكلف ومفهوم حكمه الذى سينشأ عليه

(فاما ان يلاحظ لابطراط بالنسبة الى العلم والجهل بمعنى انشاء الحكم له من حيث نفس العمل فلازمه اجتماع الحكمين المتضادين في الفعل المجهول الحكم الموضوع لحكم آخر اذ ليس لاحاط بالابطراطى دخيلا في موضوعيته للحكم بل لتسرية الحكم الى جميع افراد الموضوع وحصصه بلحاظ عوارضه المتأخرة عن الحكم فذات المحكوم بالحكم الواقعى في ضمن المجهول محفوظة فيلزم اجتماع الحكمين في المجهول الحكم (واما ان يلاحظ بشرط لابلانسية الى العلم والجهل فيلزم كون العلم طارداً لموضوع الحكم الواقعى فكيف يعقل العلم بحكمه و كذا الجهل فكيف يصير الجهل به موضوعاً لحكم آخر ومنه يعلم ان تجرد الموضوع عن العلم والجهل بمعنى كونه بشرط لاغير معقول (واما ان يلاحظ بشرط شئى بالنسبة الى العلم فيلزم الخلف حسبما مر بيانه في مبحث اخذ القطع بالحكم في موضوع ذلك الحكم ولا يعقل ان يكون مهملًا من حيث العلم و عدمه فان الأمر في مقام الحكم عليه ولا يناسبه الاهمال فظهر ان مركز الحكم الواقعى لابطراط بالنسبة الى عوارض الحكم فيلزم اجتماع الحكمين المتضادين ولا جدوى في الترتيب المذكور اصلاً (لانا نقول الكلام في اخذ الجهل بالحكم المنشأ للمواقفة الخاصة فانه بعد العلم بثبوت الحكم المشترك بين العالم والجاهل يحصل الشك في الحكم الخاص المنشأ لها وقد اسمعناك ان قضية الترتيب الطبيعى بين الموضوع وحكمه تأخر وجود الحكم عن وجود الموضوع طبعاً ولازمه امتناع توجه اللحاظ الى الحكم الشخصى بعين لاحاط الموضوع ومن البين ان الحكم التكليفى من سناخ العوارض التى يكون الاتصاف والعروض كلاهما في الذهن كالكلمة والنوعية والجنسية ونحوها فمال يتحقق في عالم الذهن ام يتعاق اللحاظ به بشخصه وقد عرفت انه لاوجود له في مرتبة وجود موضوعات ولا يعقل لاحاطه في مرتبة لاحاط موضوعه فاذن يمتنع اعتبار الموضوع لابطراط بالنسبة الى العوارض المتأخرة عن الحكم اذ ذلك فرع امكان تعاق اللحاظ بالحكم الشخصى وتصور مفهوم الحكم واعتبار الموضوع

لابشرط لايجدى فى ذلك اصلا ولا يوضح ان سعة موضوعية الموضوع على قدر انصبغة بصبع الحكم الا بداعى وتوسعة حدود الموضوع بمعونة لحاظ الحاكم قبل ابداع الحكم لا يستتبع السعة فى الحكم آيباعن التبعية للموضوع بشرائى حالاته الملحوظة معه ولا لآثير لتوسعة للمحاذ السابق على طرو الحكم عليه فى سعة الحكم الشخصى اذ الموضوعية والمحمولية من المتضايقين قوة و فعلا فيتقدر فعلية عنوان المحمول يصير عنوان الموضوع فعليا و عرفت ان لحاظ الموضوع بحدوده ليس بعينه لحاظ الحكم الابداعى و يمتنع لحاظه فى مرتبة لحاظ الموضوع بقوده فلامحالة يصير مركزه نفس الموضوع المجرد عن الحكم الابداعى وعن العوارض المتأخرة عنه رتبة و الموضوع حين عروض الحكم الواقعى عليه ينعقد له التجرد و لم ياخذ بشرط لايحسب الحاذ الآمرى لكى يلزم ان يكون العلم بالحكم طاردا له وان يمتنع العلم به و بلوغه الى مرتبه التنجز (توضيحه) ان العلم والجهل من حالات المكلف خارجان عن فعل المكلف وليسا منوعين له او مصنفين له بل ليسا كالأزمان الذى يكون مشخصاله فمهما صار فعل المكلف بحدوده وعوارضه التى فى عرضه موضوعا للحكم الابداعى فقد انبسط على تمام مركزه وقصوره عن الشمول لما يكون متأخرا عنه رتبة الذى هو من حالات المكلف لا يوجب الاهمال فى مقام الثبوت اذ الغمروض انبساط الحكم عليه بتمام قيوده وحدوده فى مرتبة ذاته فيتسنى للمكلف ان يقول انا واحد من الناس المخاط بين بقواه تعالى (اقيموا الصلوة) فيجب على الصلوة بما لها من الاجزاء والشروط فعلمه الطريقى بهذا الخطاب يوجب التنجز وانما يرد الاشكال فيما اذا اعتبر الحاكم عدم العلم بالحكم قيذا فى الموضوع فيصير بشرط لا مفهوم فان مركز الحكم ح الفعل المقيّد و ايس الفعل بنفسه تمام مركز الحكم فالعلم بحكمه طارد لقيدته فيلزم منه انتفاء الموضوع وقد مر امتناع ذلك ومن هنا يظهر الفرق بين التجرد المصدقاى والتجرد المفهومى ولاوجه للمقايسة بينهما اصلا فما فى نهاية

الدراية من عدم الفرق بين التجرد المصدقي والتجرد المفروم لا يخلو عن الخلل (المقدمة الثالثة) في بيان الترتب في مبادئ الحكم التكليفي من : الارادة والكراهة والحب والبغض و المصلحة والمفسدة اللتين هما المقتهضى للحكم فلنجعل الكلام تارة في الاصول الشرعية المرخصة كحديث الرفع ونحوه وآخري في الاصول المثبة للتكليف كاستصحاب الوجوب و الحرمة اما في الاولى فلا شك في عدم الكراهة والبغض وعدم المفسدة على خلاف الواقع في موردها فليس هناك مقتهضى آخر على خلاف مقتهضى الواقع لكى نتكلم في مانعته عن مقتهضى الواقع فمع فرض شموله لمرتبة الجهل بالواقع عند الشارع بحيث لا يرضى بترك الواقع في حالة الجهل فلا محالة لا يصدر منه الترخيص في حالة الجهل ولا يفوض الامر الى الجاهل كى يحكم عقله بالبرائة بل لمكان حفظ مرامه يصدر منه خطاب آخر بوجوب الاحتياط وربما يقتهضى مصلحة التسهيل ونحوها الاغماض عن الواقع يجعل الترخيص في حالة الجهل فاذن لا تمس الحاجة الى اسحاب الترتب بين المقتهضين في هذه الصورة اعنى صورة الترخيص في حالة الجهل ويكفى الترتب بين الحكمين لدفع غائلة التناقض بينهما فالكلام معروض في الصورة الثانية (اما بيان الترتب بين المقتهضين وعدم سريان كل واحد منهما الى رتبة الآخرو عدم وقوع التزام بينهما ولو في نظر الحاكم فبان المقتهضى للحكم الظاهري مرتب على المقتهضى للحكم الواقعي لان المفروض كينونة تلك المصلحة في الفعل المجهول حكمه بحيث يكون الفعل بهذا الموان مشتتلا على مقتض خلاف مقتهضى الواقع فلا بد من ثبوت الحكم الواقعي على مركزه كى يتعلق به الشك وغبذا يحدث المقتهضى للبعث او الزجر على خلاف الواقع وحيث ان هذا المقتهضى مرتب على الجهل بالحكم الواقعي بعد الفراغ عنه فلا جرم انه يمتنع ان يكون مانعا عن تاثير المقتهضى للحكم الواقعي ومزاحما له في مرتبة الجهل اذ المفروض ثبوت المقتهضى للحكم الظاهري في الفعل بعد الفراغ عن ثبوت حكمه الواقعي فكيف يعقل ان يكون مزاحما لمقتهضى الحكم الواقعي

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

لأتضاد بين المصلحة والمفسدة المقتضيتين للحكمين المتنافيين اذ ليسا من سنخ
العرض الخارجى كالبياض والسواد بل يقع الكسر و الانكسار بينهما فى نظر
الحاكم فى مقام الجعل وقد تقدم بيان عدم المزاحمة بين المقتضين فى مقام الجعل
آنفاً والمفروض ارتفاع التضاد بين الحكم الواقعى والظاهرى بمعونة الترتب
وقلنا ان مركز الحكم التكملى هو الطبيعة حين وجودها فى الذهن لا يتعديها
الى الخارج لكونه يلزم محذور الاجتماع فى الخارج كما لا يلزم محذور الاجتماع
فى الذهن (وثانياً) ان التقدم بالطبع يدفع التضاد ولا يجتمع التضاد مع التقدم
والتأخر بالطبع (بيان ذلك) ان الضدين انما يكرنان متمانعين فى مرتبة واحدة
بمعنى ان وجود كل واحد بعينه رفع للآخر فلو كان احدهما متقدماً رتبة على
الآخر والآخر متأخراً رتبة عنه كان المتقدم واقعا فى ناحية العلة لعدم الآخر
فيكون المتقدم مانعاً والمتأخر ممنوعاً فلا يكون وجود الممنوع بعينه رفعاً للمانع
فاذن يلزم ارتفاع التضاد والتمانع من الجانبين (هـ) فقضية التمانع من الجانبين
واستواء المطاردة بين الطرفين كون وجود كل واحد منهما رفعاً للآخر فى مرتبة
واحدة ولازم ذلك اعنى التقدم الطبيعى كون المقتضى للحكم الواقعى مانعاً عن
تأثير المقتضى للحكم الظاهرى لانزوم محذور التضاد بين الحكمين وقد عرفت
عدم المانعية من ناحيته اصلاً وعدمها من ناحية المقتضى للحكم الظاهرى وقد
اوضحنا سبيله بما لا مزيد عليه فما فى نهاية الدراية غير شديد جداً (وقال وليس
مرتبة الطبع من المراتب الوجودية الخارجية) وفيه انه فى هذه المرتبة تتحصل
المانعية والممنوعية ولا معنى للتضاد بين المانع والممنوع (و مما ذكرنا يتضح
عدم القمانع و التراحم بين الارادة فى مورد الحكم الواقعى مع الكراهة فى مورد
الحكم الظاهرى وبالعكس اذ هما تابعان للمصلحة والمفسدة المقتضيتين لهما
فهما كانت المصلحة خالية عن المزاحمة فى مرتبة الحكم الواقعى فلامحالة
تتعلق الارادة بفعل المكلف وكذا فى جانب المفسدة الحادثة المرتبة على الحكم

الواقعى والشك فيه فاستنتجنا من هذه المقدمة سريان الترتب الى مبادئ الاحكام التكليفية باسرها ولا تمنع ولا تنزاح بينهما فى مرتبة الحكم الظاهرى كثبوت الترتب بين الحكم الظاهرى حسبما مر بيانه فى المقدمات (اذا زعم ذلك فلا بد الى بيان اندفاع المحاذير باسرها على هذه الطريقة) اما اندفاع مذبذب التضاد والتنافى والتماثل فقد مر بيانه مستوفى (واما محذور طلب الضدين فيما اذا ادى الاستصحاب مثلا على خلاف الواقع كما اذا استصحب وجوب صلوة الجمعة مع فرض كون الواجب واقعا هو الظاهر لا الجمعة فمع جعل وجوب الجمعة ظاهراً يازم طلب الضدين (والجواب) عدم القبح عقلاً فى طلب الضدين الذين لم يبلغ احدهما مرتبة التنجز و يكون المكلف معذوراً عقلاً فى تركه اوضح ان محذور الضدين طلب ايقاع المكلف فى كلفة الاثيان بما لا يطاق ومع عدم هذا المجذور لم يسقط العقل بقيقه كما هو واضح (وربما يقرر الترتب هنا على نسق الترتب فى طلب الضدين كطلب الصلوة المعلق على ترك الازالة كما فى بعض الحواشى على الفرائد) وفيه ان وجوب صلوة الجمعة المستصحب ليس مترتباً على ترك الظاهر بل على الشك فيه سواء ترك الظاهر ام اتى بها على طريق الاحتياط مضافا الى عدم انسحابه فى غير هذا المورد مما يجتمع الحكم الواقعى والظاهرى فى موضوع واحد كما هو ظاهر (واما اندفاع الالتقاء فى المفسدة و تفويت المصلحة فيما مر من كينونة المصلحة الغالبة فى الترخيصات الشرعية وحدوث المقضى للحكم الظاهرى على خلاف الحكم الواقعى ومعه لا حجر فى جملة عند العقل (تنبيه) لا يذهب عليك ان الترتب الحكمى والترتب الموضوعى يترشحان من ينبوع واحد والفرق بينهما بالاعتبار فبالنظر الى قصور الحكم الواقعى عن التصعد الى مرتبة الحكم الظاهرى وقصور الحكم الظاهرى عن التanzل الى مرتبة الحكم الواقعى يعبر عنه بالترتب الحكمى وبالنظر الى تجرد موضوع الحكم الواقعى اذا ما عن الاعتبار الثلاثة فى الحكم الواقعى و الى اعتبار بشرط شيئ فى موضوع الحكم الظاهرى و تفابير

موضوعيهما بالتجرد عن الاعتبار وبالاختلاط يعبر عنه بالترتب الموضوعى ولا يذهب عليك ان مجرد الترتب بين المقترضين بالترتب بين الحكمين لا يكون وافيا للمعيار اذ بعد تأثير المقترضى للحكم الواقعى وصيرورة الموضوع مشغولا بالحكم الواقعى حتى فى صورة الشك بمنع تأثير المقترضى للحكم الظاهرى فيكونان من باب المانع والممنوع حسيما مربيا نه فدها وجهها آخر للترتب كما صدر عن بعضهم فى غير محله (تميم) لا يخفى ان الترتب انما ينهض دفعا لمحدور التضاد فى اخصوص الاصول الشرعية التى يكون الشك فى الحكم الواقعى ماخوذاً فى موضوعها لا فى الامارات والطرق الشرعية الحاكية عن الواقع لعدم اخذ الشك فى موضوعها فلا بد من الالتزام بكون الامر بالتصديق امر اطرى يقايد ادعى تنجيز الواقع او كناية عن جعل الحجية لها او بمنع جعل الحكم المماثل فى موردھا لزوم اجتماع الحكمين المتضادين او المتمماتين اوضح ان الحكم الواقعى ثابت لفعل المكلف بعنوانه والحكم الثابت بقيام الامارة انما يطرق عليه بذالك العنوان بعينه لا بعنوان كونه مظنون الحكم ولا بعنوان كونه مؤدى الامارة فان قيام الامارة واسطة لثبوت الحكم له لا واسطة فى العروض بمعنى ان يكون جعل الحكم الثانوى لمظنون الحكم بان يكون الظن بالحكم الواقعى ماخوذاً فى موضوع الحكم الثانوى او يكون عنوان مؤدى الامارة مركزا للحكم الثانوى وليس كك بل الحكم الثانوى يمرض فعل المكلف بواسطة قيام الامارة ضرورة ان قضية صدق العادل واخباره عن كون فعل المكلف بعنوانه له حكم من الاحكام التكميلية وترتيب اثار الواقع على الخبر به ولازمه جعل حكم تكليفى للمواقع الذى اخبر به العادل فلو فرض ثبوت حكم للمظنون او للمؤدى بما هو هذا العنوان لم يكن معنى لتصديق العادل ولا وجه لقيام الامارات مقام القطع الطريقى ولا لتقدير الامارات على الاصول فظهر مما ذكرنا ان لازم جعل الحكم المماثل بقيام الامارة اجتماع الضدين او الممثلين بالترتب فى البين فمع كون الحكم الواقعى فعليا حتميا ينعصر العلاج فى الالتزام بكون الامر بالتصديق امر اطرى يقايد كونه كناية عن جعل

الحجية للامارات (مسلك بديع) فيد تعميم الترتيب الى الامارات ايضا فقول بعد الفراغ عن كون مركز الطاب والارادة نفس الطبيعة من حيث هى مرآة الخارج ولا يتبدى بها الى الخارج لابد لتوضيح هذا المسلك من تهديد مقدمة (وهى ان طولية العنوانين تارة تكون من جهة الوصف الماخوذ فى احدهما بل طولية فى جانب الذات المعروضة للوصف كما فى الفعل والفعل المشكوك فى حكمه فان تاخر العنوان الثانى عن الاول انما يكون باعتبار اخذ وصف المشكوكية فيه ونفس الذات ثابتة محفوظة فى المرتبة المتأخرة غير انها لوحظت تارة مجردة عن الوصف واخرى موصوفة به من غير ان يكون لحاظها كك موجبا لطولية الذاتين والذاصح انطباق العنوان الاول على الثانى بحيث يكون المجموع مصداقها فى عالم المحاظ كما هو الشأن فى المطلق والمقيد ولازمه سريان حكم كل منها الى الآخر فيلزم محذور التضاد ومجرد استحالة لحاظ المحكم والشك المتعلق به فى مرتبة لحاظ الموضوع فى الحكم الواقعى بحيث يكون الموضوع هو الذات المجردة عن ذلك لا يجدى فى رفع محذور التضاد لوضوح ان عنوان التجرد فى عالم المحاظ ليس ماخوذا فى حدود الموضوع وقبوده وانما هو منشاء اسعة اطلاق وقابلية انطباقه على المقيد كما هو كك فى جميع المطلقات الملحوظ كون طبيعته فيها مجردة عن جميع القيود حتى عن قيد التجرد نعم لو كان لوصف التجرد فى مقام المحاظ دخل فى عالم موضوعيته لامكن دفع شبهة التضاد وليس كك (وتارة اخرى) يكون طولية العنوانين حتى من جهة الذات المستازمة لاعتبار الذات فى رتبتين تارة فى الرتبة السابقة على الوصف واخرى فى الرتبة اللاحقة عن الوصف نظير الذات المعروضة للامر والذات المعلولة لدعوته المنتزع عنها عنوان اطاعة لوضوح ان مركز الامر نفس الذات وما ينطبق عليه عنوان اطاعة انما هى الذات فى المرتبة المتأخرة عن تعاقب الامر لان انتزاع عنوان اطاعة ايما يكون عن الذات فى المرتبة المتأخرة التى هى مرتبة نغاية تأثير الامر والارادة بنحو يرى المحكمى منها فى مقام التصور ذاتان احدهما فى المرتبة السابقة

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

عليهما بعد تمرر كل ذات لحكمها وليس بضائر فى شىء وكما لا ينسحب الحكم من المقيد الطولى الى المطلق كك لا يسرى حكم الواقع اليه لما ذكرنا من كون مركزه هو الذات المجردة بنفسها لابعاد اعتبار المعتبر وإن كان الحكم من المطلق العرضى ساريا الى المقيد فى المطلقات والمقيدات لمكان انطباقها عليها (الثانى) فى قوله لاستحالة شموله مرتبة متأخرة عن نفسه) وفيه ان مجرد الترتيب بين مرحلة الامر ومرحلة التطبيق لا يستلزم الترتب بين الذاتين لوضوح ان مركز الامر نفس الطبيعة المعرأة عن الوجود والطوارى طراً وعدم اعتبار الوجود لاجل ابعادها ولا ذهنا فيها فى نظر الامر وكون لحاظ الامر مقصورا على مرحلة الثبوت لاجل كون مرامه فى حصول متعلق غرضه فى الخارج وفى هذا النظر لا يرى مرحلة السقوط والعدم لا يوجب تقييد الطبيعة بالوجود ولا تعاضلها مصداقا للتجرد فاذا تكون نفس الطبيعة بماهى مركزاً للامر والمقروض بقاء الامر المتعلق فيها حين التطبيق والاستحيل للمكلف تطبيق الحكم الكلى على نفسه بان يقول انا مكلف بكذا ولم يلحقه انحطاط عما كان عليه من الفعلية والالام يكن بالغا الى مقام التأثير والفاعلية ولازم ذلك كون الذات فى المرحلتين واحدة وإن كان نظر الامر مقصورا على مرحلة الثبوت الا انه ليس بمنع تعلق لحاظه الى مرحلة الحقول (والذى رامه المأسس لهذه الطريقة من ترتيب الذاتين انما يوجد فى مسلكنا اذ الذات التى تحصلت مصداقا للتجرد فى الحكم الواقعى لاجل امتناع تسرية اللحاظ الى شخص الحكم وطواريه تكون موجودة نابتة فى المرتبة اللاحقة على ما كانت عليه من التجرد الذاتى بلا انقلاب الى اللابشرطى الذى هو الملحوظ فى مرتبة الحكم الظاهرى ثم يتحصل فى عالم الذهن ذات اخرى بشرط شىء وهى الذات اللابشرطية المتفيدة بالشرط وهذه فى طول الاخرى مترتبة عليها بلا انقلاب هذه الى تلك الذات المجردة ولا تلك الى هذه ولا كك الامر على ذلك المسلك اذ الامر والارادة صار الازمين للطبيعة اينما سرت ومجرد قصر النظر على حالة دون اخرى لا يوجب تغاير الذاتين وترتيبهما فى عالم الذهن نعم

لاجناس في مثل العصيان والتجوى الذين يتحصلان بعد سقوط الامر الواقعى ان يتعلق بهما نهى مولوى ولا محذور من جهة التضاد اذ بناء على تعدد زمان الامر و اعصيان لامر هناك فى زمان العصيان كى يلزم التضاد وقا مر شطر من الكلام فيه فى مبحث التجوى (الثالث) فى قوله لفعلية الخطاب مقام غير مقام فاعلية (وفيه ان المحكم الواقعى لا يخلو اما انه فعلى فى مرحلة الثبوت وفى مورد ارادة فعلية بحيث يكون بعنا وزجرا فى تلك المرحلة فليس لهمرحلة اخرى ولا تأثير ولا فاعلية له فى مقام التطبيق اصلا اذ لم يبق فى هذا المقام الادراك العقل حسن الموافقة وبيع المخالفة وصحة المثوبة والعقوبة وموضعه والقطع او ما يقوم مقامه واما انه حكم فعلى ليس فى مورد الارادة تشريعية ولا يمشى بالزجر هناك اصلا وانما يبلغ مرتبة البعث والزجر فى مرحلة التطبيق ولازم ذلك ان يكون المحكم مرتبة ثان تعليمية وحتمية ورح لا جناس ان يعبر عن المرتبة الاولى بالفعلية وعن الاخرى بالفاعلية نظرا الى صيرورة الحكم فى مرحلة التطبيق بعنا وزجرا له تأثير ولو بنحو الاعداد فى نفس المكلف الذى يكون بمرصد الاطاعة ومهما كان للمحكم مرتبة ثان بحيث يكون النقص والقمام مر كوزين فى نفسه فلم تمس الحاجة فى رفع التضاد الى التثبيت بقيل الترتيب بين الذاتين لوضوح عدم التضاد بين الحكم التعليمى الواقعى فى حالة الجهل وبين الحكم الظاهرى الحتمى اصلا وهذه هى الطريقة التى كنا نسلكه فى شرح كلمات الاستاد وهى الدعامة التى كنا نتو كيا عليها للفرقة بين مرتبة التعليمية ومرتبة الحتم وبعد التسيان التى فلنن تمت تلك الطريقة القديمة وعمت الاصول والامارات فنعما هى وكنا من الشا كرين ولكن الذى وقع فى صدر كلامه من المقاييس بين ما نحن فيه وبين المطلقات والمقدمات العرضية من انطباق المطلق الطولى على العقيد الطولى غير سديد جدا جسما او ضحنا طريقه آفنا (ابانة) الفرق بين مملك التعليق والاستاد ومملك الترتيب من وجوه شتى (الاول ان الاحكام الصادرة من المبدء الاعلى قبل النزول على النبى ص احكام فعلية تامة بعنا وزجرا على مملك الترتيب بالاحاجة الى اقتداح الارادة والكراهة فى نفس النبى ص فلا

يكون النبى ص مشرعا ولا مكملا لها اصلا بل هو ص مبالغ لها بعد بلوغها حد النصاب من الفعلية الحتمية وماعلى الرسول الا البلاغ المبين) وكون اختيار المكلفين دخيلا فى عود المصالح اليهم لا يوجب تطرق التعليق الى ذلك الاحكام بل هو مستلزم لكون الارادة الالهية تشريعية بتطرق اليها التخلف والعصيان لان تكوينية مستتبعة لوقوع المراد وهذا بخلاف مسللك التعليق حسبما مريانه سابقا (ثم لازم التعليق بقاء تكاليف النبى ص على ما كان من التعليق بالنسبة الى نفسه ولم تباع قط الى مرتبة الحتمية لوضوح ان الارادة من الغير متممة لمرتبة التعليق وميلغة الى مرتبة الحتم ولا يتصور ذلك بالنسبة الى التكاليف المتعلقة بنفسه الشريفة كما لا يخفى) ثم لابد من انقداح ارادات وكرهات متكثرة فى نفس النبى ص على عدد عاوم متجددة متمادية حادثة لاحاد المكلفين فى ازمنة متتالية الى اوان انقطاع التكليف من العامة لكى يترقى كل واحد من تلك الاحكام عند تعلق العلم به من رتبة التعليق الى رتبة الحتم ولا كك الامر على مسللك الترتب فانها فى حد ذاتها حتمية بالغة حد النصاب ولم يبق هناك الامر رتبة التنجز وزمامها بيد العقل (الثانى) ان مسللك الترتب اعم واشمل اذ ينسحب فى احكام العوالى العرفية التى هى فعلية حتمية ولا يلزم محذور التضاد على فرض جعل الاحكام الظاهرية لمبيدهم على مسللك الترتب بخلاف مسللك التعليق فانه لا ينحسب الا فى الاحكام الصادرة من المبدء الاعلى فانها هى التى لها مرتبتان مرتبة الجعل ومرتبة التطبيق ويتطرق التعليق فى المرتبة الاولى (الثالث) ان العلم الاحمالى كالتفصيل فى امتناع جعل الترخيص الظاهرى فى كلا الطرفين على مسللك الترتب لان المفروض كون الحكم الواقعى فعليا حتميا على هذا المسلك كما المعلوم بالتفصيل فاذن يلزم محذور الاذن فى المعصية مع جعل الترخيص فى كلا الطرفين والجهل بالحكم الواقعى وان كان مانعا عن سريان الحكم الواقعى الى مرتبة الترخيص الظاهرى فلا يلزم محذور التضاد لكنه يلزم محذور الاذن فى المعصية وهذا بخلاف مسللك التعليق اذ العلم الاجمالى لمكان قصور مراتبه عن الواقع ليس علة لبلوغ

المعلوم بالاجمال الى رتبة الجتم فجعل الترخيص الظاهرى ليس اذا فى المعصية حسبما مربيانه مستوفى فى مبحث العلم الاجمالى هذه جملة من وجوه الفرق بين المسلمين والحكومة بينهما مفوضة الى نظر الناقد الخبير (تنبيه) لا يخفى ان الجواب عن المحاذير اما بانكار التضاد والتنافى بين الحكم الظاهرى و الواقعى (او) بالالتزام بالتفاوت فى السنخ الحكمين بالطريقة والنفسية او التعليقية والحتمية و نحوهما او بالالتزام بتغاير الموضوعين ذاتا بمعونة الترتب ولارابع هناك عقلا اما انكار التضاد والتنافى فلا ينبغى المصير اليه لوضوح التضاد بين الارادة والكراهة ولم يكن بين الامر والنهى والتنافى بين الاذن والمنع فاذا ينحصر التخصى عن العويصة بمعونة واحد من الوجهين الذين اشبعنا الكلام فيها بما لا مزيد عليه وقد ذكروا وجوها للمجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى ربما تنتهى الى سبعة او ازيد بعضها راجع الى انكار التضاد والتنافى وبعضها راجع الى واحد من الوجهين ولا محصل للمبوقى والتعرض لها لا يزيد الا تشويش البال فلمنضرب عنها كشحاً (نقل وتعقيب) قد تفرد بعض الاعلام فى تقريراته بما لم يسبق اليه احد فيها اعلم (منها) نتيجة الاطلاق (ومنها) متمم الجعل (ومنها) الهوية والجبرى العملى (اما مراده من نتيجة الاطلاق ومتمم الجعل فيها هى عبارته (قال فى مبحث اقسام القطع ان العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة فلا يمكن فيه الاطلاق والتقييد المحاظى لاستلزامه الدور كما اوضحناه فى مبحث التعبدى والتوصلى وقلنا ان اخذ العلم قيداً او شرطاً او مانعاً مما لا يمكن فى مرتبة الجعل والتشريع كما هو الشأن فى الانقسامات اللاحقة للمتملق باعتبار تعاق الحكم به كقصد التقرب فى العبادات واذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق ايض لان التقابل بينهما تقابل عدم والملكة ولكن الاهمال الثبوتى ايض لا يعقل بل لا بد اما من نتيجة الاطلاق او من نتيجة التقييد فان الملاك الذى اقتضى تشريع الاحكام اما ان يكون محفوظاً فى كلتى حالتى العلم والجهل فلا بد من نتيجة الاطلاق واما ان يكون محفوظاً فى حالة العلم فقط فلا بد

من نتيجة التقييد وحيث لم يمكن ان يكون الجعل الاولى متكفلا لبيان ذلك فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الاطلاق او التقييد وهو المصطلح عليه بتمم الجعل فاستكشاف كل من نتيجة الاطلاق والتقييد يكون من دليل آخر انتهى كلامه ؛ وفيه انه ان كان المراد من نتيجة الاطلاق فى الحكم الواقعى هو الاطلاق الذاتى كما فى بعض عباراته بمعنى كون الحكم الواقعى لازما للطبيعة اينما سرت كما فى الزوجية للاربعة فقد اشبعنا الكلام فى بطلانه فى طى المقدمات وان كان المراد منها سريان الملاك والمقتضى للحكم الواقعى الى مرتبة الحكم الظاهرى فقد تقدم الكلام فى كيفية سريانه وانه لايزاحم المقتضى للحكم الظاهرى والحاصل ان مركز الحكم الواقعى نفس الطبيعة المجردة عن المحاظ المقسم للاعتبارات الثلاثة بالنسبة الى شخص الحكم وطواريه من العام والجهل وهى بما لها من التجرد الذاتى موجود فى حالة الشك ولم ينقلب الى اللابشرط المحاظى وقسميه اصلا و يمتنع انتقال الحكم الواقعى عن مركزه التجردى الى اللابشرط المحاظى والمفروض ان مركز الحكم الظاهرى هو بشرط شئى فكل من الحكمين متمركز على مركزه فى حالة الاجتماع الموردى ولا يلزم اجتماع المصداقى المستتبع لمحدور التضاد والتناقى اصلا وكذا المقتضى للحكم الواقعى مع ثبوته فى مرتبة الحكم الظاهرى لايزاحم المقتضى للحكم الظاهرى وكل منهما علة لمقتضاها حدوثا وبقاءً على مركزيهما المتغايرين بلا تمانع وتزاحم من الطرفين فى البين و كما يستحيل انتقال الحكم الواقعى عن مركزه المقوم به كلك يستحيل تجاوز ملاكه عن حدوده التى هو علة له والا يلازم تخلف العلة عن المعاول فظاهر بما ذكرنا بطلان الاطلاق الذاتى والملاكى وحيث ان الحكم الواقعى قد انبسط على تمام مركزه اعنى فعل المكلف بماله من القيود الملحوظة فى عرضه شطراً وشرطاً وانما يكون فيه قصور عن الشمول لخصوص العلم والجهل الذين هما من حالات المكلف وهما خارجان عن حدوده متأخر ان رتبة عنه والقصور عن الشمول المأخوذ عنه

رتبة لا يوجب الاهمال فى مقام الثبوت ولاجل ذلك يكون العلم به طريقا موجبا لترقيه من الفعلية الى التنجز ويكون الجهل به منشاء لحدوث ملاك آخر للحكم المظاهرى فلا جرم ان الحكم الواقعى لا يحتاج الى متمم الجعل اصلا ويتسنى للمكلف ترتيب القياس فى مقام التطبيق بان يقول انا واحد من الناس المخاطبين بوجوب الصلوة فيجب على الصلوة وهذا بخلاف قصد القربة اوضح ان الفعل لو كان تمام الموضوع للوجوب لزم سقوطه بمجرد اتيانه بلا قصد القربة فاذا كان الفعل بعض الموضوع ويكون مركزاً لقطعة من ارادة المولى ويكون مهملًا فى مقام الثبوت لا بمعنى الاهمال المفهومى فى لحاظ الحاكم بل بمعنى كونه متحصلا مهملًا مصداقاً على نحو القضية الجينية قضية لعدم امكان الاطلاق والتقييد بالنسبة الى قصد القربة فهنا هو الذى يحتاج الى متمم الجعل ومتمممه معه بمنزلة وجوب واحد فى مقام الثبوت وليس الامر فى المقيد بقصد القربة وحبوب التغيير كالامر بالغسل فى الدليل لصوم الغد بناء على انكار الوجوب التعليقى لوضوح انبساط الامر بالصوم على تمام متعلقه ولكون الوجوب مشروطا لا يترشح الى مقدمته فلا محالة يكون وجوب الغسل وجوباً مستقلاً بداعى التوصل الى واجب آخر ولا منى لكونه متمماً لوجوب آخر وليس الامر فى المقيد كاشفاً عن التقييد فى الامر بالصلوة مثلاً لهما وفى مقام الثبوت لوضوح امتناع انقلابه عما وقع عليه من الاهمال الذاتى الى التقييد او الاطلاق حتى لو اخبر الحاكم عن التقييد لكان كذباً نعم لا بأس بالتنبيه على دخل القيد فى الغرض ومما ذكرنا نظيره لانه لامتني لنتيجة الاطلاق فى الحكم الواقعى ولا لنتيجة التقييد فى باب قصد القربة كما انه ظهر ان لا حاجة الى متمم الجعل فى الحكم الواقعى وانه لامتني لاطلاق متمم الجعل على الوجوب للتغير اصلاً وقد اطلقه على وجوب الاحتياط فى باب حفظ الدماء (قال) فلا احتياط انما يكون واجبا نفسياً للتغير لا واجبا بالتغير ولذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالاحتياط عند تركه وادائه الى مخالفة الحكم الواقعى لاعتلى مخالفة الواقع لقبح

العقاب عليه مع عدم العلم به انتهى (وفيه ان الامر بالاحتياط امر طريقى بداعى تنجيز الواقع كسائر الاوامر الطريقة ويكون بياننا للواقع ومصححا للمعقوبة على ترك الواقع ويشهد لذلك مراجعة الموالى العرفية فى اوامر هم الاحتياطية فان المرتكز فى اذها نهم ثبوت التنجز للواقع بمعونة الامر بالاحتياط واستحقاق مقدار عقوبة الواقع عند ترك الاحتياط مضافا الى ان مفهوم الاحتياط امر اعتبارى فى طول المناوين الخاصة ولا مصداق له فى قبالتها و لامصاحبة فيه سوى تسجيل الواقع فلا معنى للمبعت اليه وجعل الداعى للمكلف على اتيانه بخلاف الوجوب النفسى للمغير فان المادة قابلة للمبعت اليها ويكون مصلحة التوصل الى واجب آخر داعية للمولى لجعل الداعى للمكلف على اتيانه وقد سبق شطر من الكلام فى حقيقة الامر الطريقى عند شرح كلام الاستاد (واما الهوية والجري العملى فموردها الاصول التنزيلية كالا ستصحاب و سماها الاصول المحزرة فى مقابلة اصالة الحل والبرائه الغير المحزرة) قال ولكن الخطب فى الاصول التنزيلية هي لان المجموع فيها هو الميناء العملى على احد طرفى الشك على انه هو الواقع والقاء الطرف الاخر و جماعه كعدم ولاجل ذلك قامت مقام القطع الماخوذ فى الموضوع على وجه الطريفية لكونها متكفلة للجهة الثالثة التى يكون القطع واجدا لها وهو الجرى على وفق القطع وترتيب آثار المقطوع عملا كما ان الامارة تكون واجدة للجهة الثانية وهى جهة الاحراز والكاشفية على ما تقدم بيانه فالمجموع فى الاصول التنزيلية ليس امرا مغايرا للواقع بل يجعل الشرعى انما تعلق بالجري العملى على المؤدى على انه هو الواقع فان كان المؤدى هو الواقع فهو والا كان الجرى العملى واقعا فى غير محله من دون ان يكون قد تعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه وبالجمله الهو هوية التى بنا عليها الشيخ قدم فى باب الامارات و نحن ابطلناها هى التى تكون مجمولة فى باب الاصول التنزيلية انتهى كلامه) وفيه ان الجرى العملى عبارة عن الحركة على وفق القطع بيد تطبيق المكلف الحكم الكلى المجموع

من ناحية الشارع على المورد فان اثر القطع به وبانطباقه على فعل خاص لزوم الجرى على وفق القطع عقلا فالجرى مجرد عمل للمكلف فى مقام التطبيق الذى زمامه ببدا المكلف وليس له اثر شرعى او عقلى اصلا ولا بد فى التنزيل من الوجه المنزل فيه والا يكون لغوا فلا بد من الالتزام اما بكون الجرى العملى حكما وضعيا قابلا لتعلق الجعل به او بجعل الحكم المماثل والافلامعنى لكون المجموع هو البناء العملى فالذى يكون قابلا لتعلق الجعل به هو ابقاء الحكم الذى زمامه بيد الشارع اما حقيقة كما اذا لم ينسخه او تنزيلا ووجه التنزيل هو جعل الحكم المماثل كما فى الاستصحاب (ثم انه قده قد دفع محذور التضاد فى مورد الامارات المخافة للمواقع بالالتزام بقابلية الطريقة للجعل فلا جعل للمحكم المماثل فى مورد الامارات كى يلزم محذور التضاد بل المجموع مجرد الطريقة والا حرازية وهذا سنخ من الحكم الوضعى لا يكون مضادا ولا مماثلا للمحكم الواقعى اصلا (وعندى فيه نظر وقد سبق وجهه فى الا مرات فى ذيل شرح كلام الاستاد ثم انه قده تصدى لرفع التنا فى بين اصول الغير المحرزة كاصالة الحل والبرائة وبين الاحكام الراقعية (قال هذا كله اذا كانت مصلحة الواقع تقتضى جعل المتمم من ايجاب الاحتياط وان لم تكن بتلك العنابة من الالهمية فللمشارع جعل المؤمن كان بلسان الرفع او بلسان الوضع فان المراد من الرفع ليس رفع التكليف عن موطنه حتى يلزم التناقص بل رفع التكليف عما يستتبعه من التبعات وايجاب الاحتياط فالرخصة الاستفادة من قولهم رفع مالا يعلمون نظير الرخصة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان انتهى ملخصا) وفيه ان الملاك للمحكم الواقعى اما بمشابة توجب الارادة الفعلية الموجبة للحكم الفعلى فمن المعامون ان جعل المؤمن نقض للمفرض فلا بد من الامر بالاحتياط المتمم للجعل واما ليس بتلك المشابة فلا جرم انه فى الواقع فاقد لشرط او واجد لتامع يكون الحكم الواقعى انشائيا وليس فى مورد ارادة فعالية اصلا و يكون الجهل ملازما للمانع الواقعى او لعدم الشرط فاذا لا يلزم محذور

من جعل الترخيص الفعلى فى حالة الجهل وموضوع حكم العقل بالبرائة انما يكون لبيان ومع فرض الارادة والحكم الفعلى الذى هو مورد جعل الاحتياط لا يحكم بالبرائة للمعلم باهتمام الشارع بالحكم الجدى الواقعى (قوله ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا ولا يحرز التعبد به واقما عدم حجيته جزما) اقول قد مر ان الحجية قابلة لتعلق الجعل بها وتكرن منشاء للاثار وهى تنجيز الواقع عند المصادفة والعذر عند عدمها ومن البين ان المجرد جعلها واقما لا يترتب عليها الاثار مالم تصل الى المكلف لوضوح ان صحة المؤاخذه والعقوبة متوقفة على وصول البيان من المولى والا كانت عقوبة على الواقع المجهول وكذا صحة اعتذار العبد عند مخالفة الواقع انما تنماتى فى صورة اكتماله على الحجة الواصلة اذ مجرد مصادفة عمله للحجة او للواقع لا تستتبع العذر فلا اقل من كونه تجريا فالحجة الواصلة هى المصححة للمؤاخذه والعقوبة وبها تتم البيان و يقطع الشرع بها يصح الا اعتذار من العبد عند المولى عند مخالفة الماتى به للواقع ويكون موافقتها ح انقيادا كما ان مخالفتها تجر و من البين انه عند الشك فى حجية الظن وعدم العلم باعتباره بالخصوص يحصل الجزم بعدم الحجية ولا تمس الحاجة الى التثبت بذيل اصاله عدم الحجية اصلا بمعنى انه مع الشك فى جعلها واقما لا تترتب الاثار المرغوبة منها عليها قطعا لما عرفت من انها لا تكاد تترتب الا على ما اتصف بالحجية فعلا فمع الشك فيها يقطع بعد مهالان المفروض ان الموضوع للاثار المذكورة هو الحجة الواصلة لا مجرد الحجة المجمعة فى الواقع ومع الشك فيها يحصل القطع بعدم الموضوع لمكان انتفاء الوصول وجدنا الذى هو قيده (ولا يذهب عليك ان القطع بالحجية ليس تمام الموضوع بحيث تدور التنجيز مدار القطع بها ولو لم يتعلق الجعل بها فى الواقع فمهما كان المكلف معتقدا خطأ بحجية ظن بحرمة الشئ وفرض ثبوت الجريمة الواقعية لم تنجز ولم يستحق عقوبتها على ارتكابها وان كان تجريا مستتبعا لعقوبته لان المفروض ان الجريمة الواقعية باقية على مجهوليتها

ولم يتعلق بها العلم ولا ما يقوم مقامه فلم يتم البيان من ناحية المولى و مجرد القطع بالحجية مع الجهل بالواقع لا يصير حجة واصلة متممة للمباني فاذن يكون الوصول شرطا عند العقل لكون الحجية الواقعية منشأ للاثار فالقول بكون القطع تمام الموضوع سخي ف جدا (وهل تجرى اصاله عدم جعل الحجية فيثبت بمعونتها عدمها ظاهرا فيرتب على عدمها عدم التنجز ربما يقال لا لا امكان ثبوت عدم التنجز لمجرد الشك فى الحجية فلا يبقى حاجة الى اثبات عدمها ظاهرا كحكم العقل بالا شتغال بمجرد الشك فى فراغ الذمة فى مقام الاسقاط ومعه لا حاجة الى ثبات بقاء التكليف المنجز بمعونة الاستصحاب فان هذا مخدوش جدا بان الاثر اذا كان مشتركا بين الواقع والشك فالمرجع الاستصحاب لحكومته على القاعدة الجارية فى الشك بل لاجل ان العلم بالحجية الواقعية جزء للموضوع المترتب عليه الاثر لما تقدم آنفا ان الاثر مترتب على الحجية الواصلة للمعلومة للمكلف فبمجرد الشك فى جعلها يحصل القطع بعدم الموضوع و بعدم ترتيب الاثر ومع القطع بعدم لا معنى لتعبد الشارع بعدم الحجية ظاهرا و كون الحجية حكما وضعيا قابلا لتطرق الجهل اليها اثباتا ونفيا لا ينهض دفعا لهذا الاشكال اذ الاشكال ان الشك فى جعلها يستتبع العلم بعدم الموضوع اعنى الحجية البالغة لعدم الباطل وجدانا ومعه يحصل القطع بعدم فاذن لا يتحمل التعبد بعدم ظاهرا (و الحاصل انه اذا كان الحكم الشرعى مترتبا على الواقع ليس الا فلا مجرى الا للاستصحاب و ان كان الاثر مشتركا مترتبا على الواقع وعلى الشك فالمورد و ان كان قابلا للقاعدة وللا استصحاب معا الا ان الاستصحاب جاردون القاعدة لحكومته عليها فلا مجال لقاعدة الاشتغال مع جريان استصحاب بقاء التكليف وان كان الحكم مترتبا على الشك لا على الواقع فلا مجال للاستصحاب وما نحن فيه من هذا القليل حسبما اوضحنا سبيله فاذن لا تجرى اصاله عدم الحجية (ويمكن ان يقال ان عدم الوصول انما يستتبع حكم العقل بعدم الحجية فيما اذا كان باقيا بعد التعبد بعدم بمعونة اصاله عدم الجعل لوضوح ان

عدم وصول الحجة وجدانى لا وصول العدم ومع جعل عدم الحجية تعبدًا ير تفع
عدم الوصول بوصول العدم ويكون بيانًا للعدم فحكم العقل كان مترتبًا على عدم
البيان وعدم وصول الحجة ومع بيان العدم و وصول العدم يرتفع موضوع حكم
العقل واما كون العلم بالحجة جزء للموضوع فى الآثار المترتبة على الحجة فليس
ذلك من ناحية الشرع كما اذا كان العلم بحكم مأخوذًا فى وجوب التصديق مثلاً
فلازمه عدم قيام الاستصحاب مقام ذلك العلم ولا كك الامر فيما نحن فيه بل العلم
بالحجة شرط عقلاً للتنجز فكما ان الوصول يتحقق باستصحابها كك وصول العدم
يحصل باصالة العدم وبعبارة اوضح الوصول الاعمم من الواقعى والتعبدى شرط عند
العقل للتنجز لا الوصول الواقعى خاصة وكك وصول العدم والحق جريان الاستصحاب
فى طرف العدم كما لاشكال فى جريانه فى جانب الوجود فيما اذا شك فى بقاء
الحجة الواصلة (تعقيب) قد عرفت ان الحجة البالغة الى المكلف موضوع لحكم
العقل بالتنجز والعذر ومجرد عدم البلوغ اما بالوجدان او بمعونة الاصل كاف
لعدم ترتب الاثر عند العقل وثبوتها فى الواقع وعدمه فيسيان وح ينظر فى الواقعة
ويعامل معها كما هو قضية الاصل فيها فان كان الشك فى مقام الاثبات والشبهة
موضوعية كانت اصالة البرائة مبكمة و لم يحرز كون الا سناد الى الشارع كذبا
للشك فى مخالفته للمواقع فتكون الشبهة موضوعية نعم لو اخبر على نحو الجزم كان
كذبا باعتبار الاخبار عن علمه بذلك الذى هو لازم القضية المفهوم منها عرفا
وليس داخلا تحت الافتراء لانه كذب عن عمد لكنه افتراء تنزيلا كما هو مفاد الآية
المباركة (الله اذن لكم ام على الله تفترون) وان كانت الشبهة حكمية فاللازم هو
الفحص ثم اجراء البرائة نعم لو عمل على طبق الظن ارجحانه رجاء لادراك
الواقع قبل الفحص فلا جناح عليه اذا الفحص ليس واجبا نفسا مولويا وسيأتى بيانه
فى محله وان كان الشك فى مقام الاسقاط فالاصل الاشتغال ولبس الكلام فى ذلك
فى مقام تأسيس الاصل فى الظن الذى لم يقم دليل على التعبد به بل المقصود فى

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

المنقذحة فى نفس المرید فى مقام العمل الصادر من الجوارح و الا لئلا التزام القلبى الذى واجب مستقل فى قبال العقاید او تشريع قبيح هو الملحوظ بالاستقلال و والحاصل ان العمل بالظن سواء كان حجة ام لا هو العمل على طبقه بحيث يكون هو المحرك والداعى كما فى الامور العادیه فان تصور فئده فى المظنون و التصديق به ظنا يكون باعثا و داعيا على العمل على طبق الظن و تطبيق العمل عليه و حيث لا علم هناك فلامحالة يحصل الالتزام والتبانى على ثبوت المظنون مقدمة للعمل وهذا امر ارتكازى لكل من اقدم على امر غير متيقن عنده سواء كان قولا كالكذب او عملا كالعمل بالظن فا العمل بالامارة المشتمل على مصلحة فى سلو كما ليس الا الاستناد اليها و الالتزام فى مقام العمل ولا ملازمة بينه وبين صحة الالتزام القلبى الملحوظ بالاستقلال حتى على القول بالحكومة وجعل الحكم المماثل فضلا عن القول بالحجبية او الامر الطريقى فكما ان صحة الالتزام ليست من لوازم الامر الطريقى كك ليست من لوازم الحكم الواقعى كى تكون قضية تنزيل المؤدى منزلة الواقع صحة الالتزام به وكذا جواز الاستناد الى الشارع والا فتاءبانه حكم الله الواقعى نعم يجوز الالتزام بالحكم المماثل المجمعول فى مورد الامارة و الا فتاء على طبقه على القول بجعل الحكم المماثل و سمانى له مزبديان انشاله (قوله فلو فرض صحتها شرعا مع الشك فى التعبد به لما كان يجدى فى المحجبية شيئا ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها) اقول الالتزام بمؤدى الاماره على انه هو الواقع تشريع قبيح عقلا اذ المفروض عدم حصول العلم بذلك بمجرد قيام الامارة و معنى حجبية الامارة تنجز الواقع عند الاصابة لا الالتزام المذكور حسبما مر بيانه آنفا و ح فلو فرض صحة الالتزام القلبى وصحة نسبة المؤدى الى الله تعالى شرعا كان مرجعه الى تجويز التشريع القبيح عقلا و يمتنع صدوره من الشارع و على فرض المحال لا يجدى فى الحجبية شيئا لما مر من عدم الملازمة بينهما اصلا فانبات جوازهما لا يستلزم اثبات الحجبية كما ان حرمتها لا يستلزم عدم الحجبية فجعل محل الكلام فى

حرمة التعبد بالظن فى مقام تاسيس الاصل كما صممة الشيخ قده خروج عن حريم النزاع جدا (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام بعد نقل صدر كلام الاستاد ما هذا الفظه (ولا يخفى ما فيه فان معنى جعل الامارة حجة هو كونها وسطا لا ثبات متعلقها و احراز مؤديها فيكون حالها حال العلم و هل يمكن ان يقال انه لا يصح التعبد بمتعلق العلم ولا يجوز اسناده الى الشارع اذا كان المتعلق من الاحكام الشرعية و الامارة بعد جعلها حجة تكون كالعالم انتهى) وفيه اول اعدام قابلية الطريقية والوسطية لتعلق الجعل بها و ليس معنى جعل الامارة حجة كونها وسطا لا ثبات متعلقها فلا يقال ان الامارة قامت على وجوب الظاهر مثلا فتكون الظهور واجبة واقعا فان جعل الطريقية بهذا المعنى للامارة ممتنع جدا وهى خاصة بالعلم وقدره سند المنع فى مبحث القطع ومعنى حجية الامارة كونها منجزة للواقع على تقدير الا صابة و ليس لازمها ثبوت الواقع لا حقيقة ولا جعل كى يصح اسناده الى الشارع و ثانيا) ان جواز التعبد و الاسناد ليسا اثرا للمحكم الواقعى شرعا كى يثبت لمؤدى الامارة بجعل الواسطية لها (بيانه قد سبق فى الامر الخامس ان التكليف المعلوم لا يقتضى سوى الموافقة العملية موافقة اخرى التزما بمعنى انه ليس من شئون التكليف بشئى الا التزام به وعقد القلب على ثبوته و ليس من آثاره لاعتقلا ولا شرعا و كذا جواز الاسناد الى الشارع نعم عند العلم بالتكليف لا قبج فى الالتزام به عقلا و يكون اسناده الى الشارع جائزا شرعا لكونه صدقا بخلاف صورة عدم العلم به لكون الالتزام به قبيحا و اسناده الى الشارع افتراء و لو تنزىلا فظهر ان جواز الاسناد الى الشارع فى صورة العلم اثر لعنوان الصدق لا للعلم بما هو كما ان عدم جواز الاسناد اليه فى صورة عدم العلم اثر للافتراء فهذان موضوعان للجواز و الحرمة الشرعين لا التكليف المعلوم او المشكوك ولا نفس التكليف و اما الجواز العقلى فهو ناش من عدم القبح على فرض كونه اثرا للعلم بالتكليف فمهما كان كك فجعل الوسطية تعبدا لا يجدى فى الجواز اذ هو اثر خاص بالعلم عقلا و ليس اثرا

للعلم الطريقى شرعا كى يقوم مقامه الامارة على مختاره قده وكذا ليس الجواز العقلى اثرأ للاعم من العلم الجملى كى يكون جعل الطريقة من باب الحكومة الواقعية فاذن لا تستلزم الحجية جواز التعبد والا سناد ولو باللزوم الا عم حتى يكون نفى اللزوم الا عم منتجاً لنفى الحجية الملزومة على طريقة القياس الاستثنائى وكذا صحة الالتزام بمؤدى الامارة على انه حكم الله لا يستلزم جعل الحجية التى هى حكم وضعى كى ينتج اثبات الملزوم ثبوت اللزوم فما افاده من ان صحة التعبد بالامارة يلزم حجيتها بحيث يستكشف من عدم جوار التعبد عدم الحجية لا يخلو عن النظر وقد اسند قده الى الاستاد ان الحجية من اللوازم الا عم مع ان فى كلام الاستاد دلالة على نفى اللزوم رأساً (ثم انه قده استشكل فى جريان اصالة عدم الحجية) قال بعد نقل كلام الاستاد فى الحاشية والحجية و ان كانت من الاحكام الوضعية و كانت بنفسها مماثلة لهايد الجعل لانها بوجودها الواقعى لا يترتب عليها اثر عملى اصلاً والا ثار المترتبة عليها منها ما يترتب عليها بوجودها العلمى ككونها منجزة للواقع عند الاصابة وعذرا عند المخالفة و منها ما يترتب على نفس الشك فى حجيتها كحرمة التعبد بها وعدم جواز اسناد مؤديها الى الشارع فعدم الحجية الواقعية بنفسه لا يقتضى الجرى العلمى حتى يجرى استصحاب العدم اذ ليس لاثبات عدم الحجية اثر الا حرمة التعبد بها وهو حاصل بنفس الشك فى الحجية وجدانا لما عرفت من ان الشك تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز التعبد فجريان الاستصحاب ثبات هذا الاثر يكون من تحصيل الحاصل انتهى) وفيه ان المفروض ان الحجية حكم شرعى وليس العلم مأخوذاً فى موضوع آثارها شرعاً لا شرطاً شرطاً لكيلا يقوم الاستصحاب مقام العلم الموضوعى بل العلم شرط عقلاً للمحكم بالتبجز فاذن تكون اصالة بقاء الحجية مفيدة لثبوت الموضوع عند العقل اذ التعبد بها ظاهراً قائم مقام العلم لوضوح ان المنجز اثر الاعم من العلم الحقيقى عند العقل واما اصالة عدم الجعل فانما تجدى فى التعبد بعدم الحجية فتكون

وازادة على حكم العقل لوضوح ان موضوع حكم العقل عدم وصول الحجية و عدم بيانها وجدانا وبمعونة اصالة عدم الحجية يشمت وصول العدم وبيان العدم تعبدنا وبها يرتفع موضوع حكم العقل اعنى عدم الوصول وعدم البيان وربما يتراى من كلماته بناء اشكالاته على ميناه من كون المجمول فى الاصول التنزيلية هو الجرى العملى فلا يمكن ان تجرى الاصول من دون ان يترتب عليها اثر عملى و حيث ان الاثر العملى و حرمة التعبد لا يترتب على عدم الحجية الواقعية بل تكبرن من آذار نفس الشك فلا محالة لاتجرى اصالة عدم الحجية انتهى ملخصا) و فيه مضافا الى النقص بقيام الامارة المعتبرة على عدم حجية امارة فان لازم قوله قده عدم حجيتها لوضوح انه لا بد ان يترتب على مؤدى الامارة اثر عملى لكى يصح جعلها طريقا للمواقع و المفروض ان الاثر مترتب على نفس عدم العلم بالحجية وهو حاصل قبل قيام الامارة وقد تظن مقرره لهذا النقص ان الجرى العملى انما ينطبق على الحركة الخارجية الحاصلة من المكلف بعد تطبيق الحكم الكلى على الموضوع فى مقام العمل و لا اثر لتلك الحركة لا شرعا ولا عقلا كى يتعلق الجعل بها شرعا لوضوح ان حركة المضلات ناشية من التصديق بفائدة الا متثال فتكون اثرا للملة الغائية و يعتنع جعل الاثرا التكوينى تشريعا يلا تعلق الجعل بمشياء الاثر فالذى هو قابل لتعلق الجعل به هو ابقاء الحكم الذى زمامه بيد الشارع اما حقيقة كعدم النسخ او تنزيلا كما فى الاستصحاب سواء كان المستصحب حكما او موضوعا فان التنزيل فى الموضوع يرجع الى الحكم ووجه التنزيل هو جعل الحكم المماثل فظهر مما ذكرنا انه لا معنى لتعلق الجعل بالجرى العملى الذى هو عمل المكلف فى مقام التطبيق بل الجعل انما يتماق بما هو شان الشارع و سياتى لذلك مزيد ايضاح ان شاء الله) ثم قال قد و اما ما افاده ثانيا من ان حرمة التعبد بالامارة كما يكون اثرا للشك فى حجيتها كك يكون اثرا لعدم حجيتها واقعا ففى ظرف الشك يجرى كل من الاستصحاب و القاعده المضروبة له و يقدم الاستصحاب لحكومته عليها ففيه انه

لا يعقل ان يكون الشك فى الواقع موضوعا للآثر فى عرض الواقع مع انه على هذا
 الفرض لا يجرى الاستصحاب ايضاً لان الآثر يترتب بمجرد الشك لتحقيق موضوعه
 فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب لانه لاتصل النوبة الى اثبات بقاء الواقع ليجرى
 فيه الاستصحاب فانه فى المرتبة السابقة على هذا الاثبات تحقق موضوع الآثر وترتب
 عليه الآثر فإى فائدة لجريان الاستصحاب انتهى) و فيه ان محل كلام الاستاد فيما
 اذا كان حكماً واقعياً و حكماً ظاهرياً عقلياً فى مورد الشك فى طول الواقع لا
 فى عرض الواقع (بيانه انه تارة يكون الشك بما هو صفة خاصة فى مقابلة القطع
 والظن موضوعاً للمحكم فهذا حكم واقعى لظاهره فلو كان حرمة التعبد بالظن مجعولة
 للشك وعدم العلم بمعنى ان يكون ما خرداً فى موضوع الحرمة شرعاً فلا جرم ان هذه الحرمة
 حكم واقعى لهذا الموضوع وح لا معنى لكونها اثر لعدم الحجية واقعا اذ ليس هناك حرمتان
 شرعيتان يكون موضوع احدهما هو الشك و موضوع الآخر هو عدم الحجية و
 هذا معنى كون الحرمتين فى عرض واحد و من البين ان الآثر مخصص بالشك
 ولا حكم للمشكوك فاذا لا يجرى الاستصحاب (وتارة اخرى يكون الآثر للمواقع
 شرعاً و مع الشك فيه يثبت مثل ذلك الآثر عند العقل كما فى قاعدة الاشتغال
 فان بقاء الوجوب الواقعى بحكم الشرعى موضوع للاشتغال ونفس الشك فيه ايضاً
 موضوع عند العقل للاشتغال و هذا حكم عقلى فى طول الواقع لا فى عرضه و مع
 تحقق اركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق يكون حكم الشرع
 بالبقاء ثابتاً فى الواقع لا میناع تخلف الحكم عن الموضوع و المفروض ثبوت
 موضوع حدم العقل ايضاً و هو الشك والاستصحاب حق التقدم من باب الحكومة او
 الورد و وجه البحث مع الشيخ قده و هو معترف بان عدم الحجية ذا اثر شرعاً و
 يقول لاحاجة الى احراز عدم ورود التعبد مع ترتب حرمة العمل بالظن على الشك
 و او كانت الحرمة الواقعية مترتبة على الشك لما صح منه الاعتراف بذلك لمكان
 انتفاء الحرمة عن الواقع وليت شعري بالمراد من تحقيق موضوع الآثر فى المرتبة

السابقة و لعل مراده كما بترانى من بعض كلماته ان الموضوع لعدم بالحجية هو عدم العلم او العلم بعدم و من المعلوم ان العلم بعدم متأخر رتبة عن الشك الموضوع شرعا لحكم المستصحب فيكون الشك وعدم العلم متقدما رتبة على حكم الاستصحاب بعدم المترتب على الشك و اليقين فمع حكم العقل بعدم الحجية بمجرد الشك و عدم العلم لا مجال لحكم الشارع فى المرتبة المتأخرة لكونه لغوا و فيه ان الموضوع لحكم العقل ليس من قبيل المانع بالنسبة الى موضوع حكم الشرع ولا حكمه بالنسبة الى حكمه لكن يزول الممنوع بطرو المانع المقدم عليه طبعا فمع تحقق الشك و اليقين يعمه حكم الاستصحاب لا محالة واما محذور المغوية فمندفع بانقلاب عدم العلم الى العلم بعدم بمعونة جعل عدم بحكم الاستصحاب فيكون واردا على حكم العقل و كفى به فائدة لذلك (تميم) هل العمل بالظن عند عدم العلم بالتعديده يتصف بالحرمة الشرعية ابتداء او بالملازمة فالذى يتراى من كلمات الشيخ قد حرمته بالادلة الاربع ولكن التحقيق خلافه وان العمل الخارجى لا يتغير عما هو عليه واقعا بمجرد الالتزام بما لا يعلم له من الحكم ولا يستتبع ذلك فيه مبعوضة ولا حرمة مولوية اصلا ويشهد على ذلك مراجعة الوجدان لوضوح ان الفعل المطلوب لنا واقعا لا يصير مبعوضا بمجرد الالتزام بانه واجب مع الشك فى وجوبه بل الايمان به محبوب عندنا فى صورة الالتزام بوجوبه مع الشك فيه كصورة عدم الالتزام وبالجمللة الالتزام بحكم للعمل من قبل المولى مع الجهل به لا يوجب حدوث عنوان له يكون بذلك العنوان مبعوضا وحاله كالقطع فى عدم تغير المتطوع عما هو عليه من العنوان كما مر فى مبحث التجزى لوضوح ان موطن الالتزام المتصف بالقبح هو عالم النفس وليس من سنخ افعال الجوارح والبينونة الثابتة بين السنخين مانعة عن الاتحاد و صحة الحمل فاذن لا يكون من العناوين الطارئة على الفعل الخارجى المرجية لقبه واما كونه علة لاحداث خصوصية فيه يستتبع حكم العقل لقبه فالضرورة قاضية بخلافه ضرورة حصول غرض المولى

باتيان ما هو متعلق غرضه والومع التزام العبد بوجوبه المشكوك نعم لايتأتى قصد
القربة فى الواجب التعبدى مع الا لزام المزبور واما مفهوم التشريع فليس منشاء
انتزاعه خصوصية ثابتة فى نفس الفعل الخارجى بل من انتزاع من الفعل المقيد بالالتزام
و توصيف الفعل بالقبح باعتبار كونه مظهرا له كما فى التجزى فظهر مما ذكرنا
ان الالتزام لا يحدث فى الفعل الخارجى خصوصية مستتمة للقبح اصلا و صحة
نسبة القبح الى الفعل بالعناية لكونه مظهرا للنفس المشنوم بالاثم القابى و ليس
مصادقا له الا ترى ان المرأة مظهر للشكل القبيح ولا يتسرى القبح اليها اصلا والافرق
بين المظهر والمصدق يطلب من علم آخر وقد اسمعناك شمة منه فى مبحث التجزى
(نقل و تعقيب) قال المحشى قده فى نهاية در انيه وتوضيحه يعنى توضيح كلام
الا ستاد فى كون التشريع انما قلبيا ان ما هو شان المولى وتحت سلطانه تشريع
الا احكام بالبعث والزجر لا فعل المبعوث اليه او ترك المزجور عنه فالتشريع انما
يتصور من العبد اذا بعث وزجر غيره بمنوان ايه شارع و بعنوان انه بمشء وزجره
منه فح قد تزيابزى المولى و تشان بشانه و تصرف فى سلطانه و اما الفعل بل و كذا
مجرد البناء على صدور امر من المولى فليس شئى منها من شئون المولى لىكون
هتكالحرمة بالتليس به و عليه فلا اثم بحسب فعل الجوارح كك لاثم بحسب فعل
القلب ايض انتهى) وهذا كما ترى تزييف الكلام لا ستاد لا توضيح له) وفيه ان
لسنخ التشريع انحاء كلها تصرف فى سلطان الشارع فتارة يدعى المعتبد الربوية
ويتشان بشئون ذاته تعالى فى رتبة الربوية فلا محالة يتصدى للا نشاء و الجدل و
يصدر منه المبعث والزجر او يدعى الرسالة و يزعم انه ماذون فى الا نشاء والجمل
فكك او يدعى الخلافة و يحرم ما احمله الرسول ص فهو ايض كك و اخرى لا يعود
تصرفه الى ذاته تعالى فى شئونه ولا الى الذوات المقدسة فى شئونها بل يعود نصره
الى فعل الشارع لا فى شئون ذاته وذلك كما لالتزام القلبى والتباني على ان الفعل
محكوم بالحكم الشرعى من ناحية الشارع فانه عند العلم بالخلاف او الشك متى

التزم به فقد نسب الخطاء بلسان حاله الى الشارع في بعثه او زجره على خلاف ما التزم به و مهما اظهره بلسانه فقد افترى عليه فهذا تصرف في ساططان المولى على فعله سواء سمى تشريعا ام لا و هناك لحرمة العقل مستقل بقبحه (ثم انه قد دخل من باب التسمييب والمباشرة في احكامه تعالى لاثبات صحة جعل الفعل الخارجى معنونا بعنوان التشريع المحرم عقلا خلافا للاستاد ونحن قد سدنا هذا الباب في باب الاحكام الالهية و اوضحنا طريقه في مبحث الطلب و الارادة و مرو رائك شطرنه في مقام تحقيق الحكم التعليقى (قال ان بعثه و زجره تعالى تسمييبى منه لفعل العبد و اعدام تسمييبى منه لفعله بحيث لو تمت الدعوة و اثرات العلة و انتهت الى معلولها كان الفعل الخارجى فعلا مباشرا من العبد و فعلا تسمييبيا من المولى فاذا فعل بعنوان انه موجود تسمييبى منه تعالى فقد شرع فى جعله تسمييبا منه تعالى حيث ان الابدان التسمييبى شان و داخل تحت سلطانه فبهذا الاعتبار يصح جعل الفعل الخارجى معنونا بعنوان التشريع المحرم عقلا انتهى) و قد عرفت ان الالتزام على خلاف حكم الشارع تصرف فى فعلة و لا حاجة الى هذا التكلف لكنه اثم قائمى كما افاده الاستاد فى الحاشية و كما لا حرمة ابتداء لا حرمة بالملازمة ضرورة ان كل ما يوجب استحقاق العقوبة عند الفعل لا يكون قابلا للنهى المولى بداعى الزجر اذ الملاك الا نزع وجود فى حكم العقل و معه لا يبقى محل لا اعمال المولى و الحاصل انه فرق بين حكم العقل بقبح فعل من الافعال لاشتماله على المفسدة كالظلم و هذا هو مورد الملازمة و بين استقلال العقل بكونه طغيانا راعصيانا للمولى كالتجربى و التشريع فان هذا ليس مورد الملازمة فما فى تقريرات بعض الاعلام من كون حكم العقل بقبح التشريع من علم الاحكام المستتبع للملازمة ممنوع جدا لما عرفت من عدم كون مورد قابلا للنهى المولى فكيف يكون واقعا فى سلسلة علم الاحكام ثم قال و ان شئت قلت ان التشريع من افراد الكذب) و فيه ان التشريع يتحصل بالا لتمام عند الشك و لو كان مطابقا للواقع و قبحه من هذه

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

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

المماثل فان الحرمة فى مورد استصحاب الحرمة حرمة شرعية مواوية مجمولة فى صورة الشك سواء كانت مطابقة للواقع ام لا فالعمل بالظن على خلافه محرم شرعا يوجب استحقاق العقاب و لو كان فى الواقع واجبا و لكى الذى يترأى من حاشية الاستاد خلافه (قال و مخالفة نفس الحجية المعتبرة اصلا كانت اوامارة بما هى ليست محذورا الا اذا كانت موافقتها مطاوعة فى نفسها وهو بمعزل عن التحقيق بل ليست قضية الحجية شرعا الا تنجيز الواقع فى صورة الاصابة والمعذورية فى غير ها اذا وافقها والتجربى اذا خالفها كما لا يخفى انتهى) و يمكن ان يقال ان جعل الحكم المماثل لما كان بلسان انه الواقع الباقى فى مورد الاستصحاب و بداعى التحفظ على الواقع بمعونة التعبد بمنوان عدم النقض و ابقاء الواقع كان الحكم المماثل للاتصال الى الواقع بمنوان آخر و ليس فى عرض الواقع و لازمه تنجيز الواقع فى صورة الاصابة لا ان الحكم المماثل يصير منجزا بمعونة العام به و يبقى الواقع على ما كان عليه من انشائية او التعليقية كما ان لازمة العذر فى صورة المخالفة هذا بناء على القول بجعل الحكم المماثل فى مورد الاستصحاب (و اما بناء على عدمه و ان التعبد بالابقاء انما يكون ارقاية الواقع فى الجملة و لو فى صورة الاصابة كما ان المقصود من جعل الاحتياط شرعا فى بعض الموارد رعاية الواقع تمام المراعات فلاشك انه كلالامارة يكون منجزا للواقع عند الاصابة و عذرا عند الخطاء و سياتى له زياده توضيح فى محله اسم اله (قوله لا شبهة فى لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع فى تعيين مراده فى الجملة) اقول فلنقدم امورا امام شرح كلام الاستاد (الا مر الاول) ان المتراح من كلام الشبخ قد ارجاع الاصول الوجودية الى اصالة عدم القرينة (قال القسم الاول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادة خلاف ذلك كاصالة الحقيقية عند احتمال ارادة المجاز و اصالة العموم و الاطلاق و مرجع الكل الى اصالة عدم القرينة الصارفة من المعنى الذى يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة انتهى

و لعل الوجه فى ذلك كما فى بعض شروحه هو ان وضع الالفاظ انما هو لتدل على المعانى بانفسها ولكن الواضع رخص فى نصب القرينة مع ارادة خلاف الظاهر فالوضع بنفسه مقتضى المظهر والقرينة مانعة عند ومن المعلوم انه مالم يحرز عدم المانع ولو بالاصل لا يمكن الحكم بالمظهر الفعلى فيكون ظهور اللفظ فعلا فى المعنى الحقيقى بعد احراز المقتضى مسببا عن عدم القرينة ومن المعلوم ان الشك اذا كان سببيا ومسببيا يجرى الاصل فى السبب دون المسبب سواء فى ذلك الاصل اللفظى والاصل العلمى انتهى) وفيه اولا منع السببية (بيانه ان للكلام ظهورين انسباقي تصويرى و ظهور تصدىقى استعمالى والاول ناش من الوضع او الترتيب المقرونة باللفظ كالكلام المسموع من وراء الجدار فان معناه الناشى من الوضع او القرينة منسبب الى الذهن بمجرد سماعه والثانى ناش عن الكلام الذى له ظهور تصويرى فيما اذا كان المتكلم فى مقام البيان فى مجلس التخاطب سواء كان مقاده مراداجديا فى نفس الامرام لافح ان لم يكن للكلام ظهور تصويرى ولولا جل احتفافه بما يوجب الاجمال مما يصلح للمقرينية من حال او مقال فلا ينبغى الاشكال فى التوقف ولو كان الموضوع له معلوما ولا يجدى اصاله عدم قرينية ذلك ولا اصاله الحقيقية لصيرورة اللفظ ظاهرا فى شئ ما لم يكن كك ولم يثبت بناء العقلا على الاخذ بالمعنى الموضوع له تشبها بذيل الاصول العدمية والوجودية بل يبادرون الى الاستعلام عن المراد كما هو المشهود من ديدنهم فى هذه الصورة فاذن لا يبقى مجال لجريان قاعدة السببية والمسببية فيها اصلا ومهما كان للكلام ظهور تصويرى وظهور تصدىقى وشك فى المراد الجدى فتارة يكون الشك ناشيا عن احتمال احتفاف الكلام حين صدره بالقرينة المانعة عن انعقاد الظهور بمعنى انه لو كان هناك قرينة لم يكن هذا الظهور العلمى موجودا لا بمعنى ان الظهور العلمى الوجدانى شائى تعليقى وبمعونة اصاله عدم القرينة يصير فعليا اخذا باطل جدا ضرورة كون اللفظ قابلا للمعنى بحسب الظهور التصورى الوجدانى دائر بين النفى والاثبات و

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

طريقا الى المراد و يكون حجة عند العقلاء لاجل كشفه و طريقته الى المراد فاذا لاتمس الحاجة الى التشبث بذيل الاصول العدمية بتاتا ولازم القول بها مع وجود الطريق الفعلى الى المراد كونها اصولا تعبدية عند العقلاء والبناء الملبى منهم يابى عن التعبدى بلا اثر عملى هناك اصلا فمرجع الاصول وجودية كانت او عدمية الى حجية الظهور وعدم الاعتناء باحتمال خلافه فى كشف المراد بلا سببية و مسببية اصلا فظهر من جميع ما ذكرنا انه على القول بقمح تاخير البيان عن محل الحاجة لاتصل النوبة الى الاصل العدمى ايضا لما عرفت من انه مع احتمال القرينة متصلة او منفصلة اما يكون الظهور الفعلى موجوداً ام لا فعلى الاول يكون ذلك الظهور طريقا بنفسه الى المراد وهو الذى ينهض رافعا للشك من اى سبب كان ناشيا وعلى الثانى لاتكون الاصول حجة على المراد وجودية كانت ام عدمية نعم مع القطع بعد القرينة مطم يحصل القطع بالمراد لاجل قبح تاخير البيان عن محل الحاجة على هذا القول وللقائل بقمح تاخير البيان عن وقت الخطاب ان يقول بكون الدلالة قطعية اذ بمجرد القاء الخطاب من ناحية المتكلم الحكيم بلا الحاق القرينة على خلاف الظهور يحصل القطع بالمراد بلا حاجة الى التشبث بذيل بناء العقلاء الا فى صورة الشك فى القرينة المتصلة وقد مر فى مبحث النسخ جواز تاخير البيان عن قت الحاجة فضلا عن وقت الخطاب فقد استبان انه ليس هناك سوى الظهور اصول عدمية او وجودية فتكثير الاصول الى الوجودية والعدمية كما ربما يترأى من المقالة تبعيد للمسافة (و ثانيا تقدم الاصل فى السبب على الاصل فى المسبب انما يتأتى فى الدليل اللفظى المتكفل بعمومه للفردين من الشك يكون احدهما مسببا عن الآخر كما فى الاستصحاب بالنسبة الى طهارة التوب المتنجس المفسول بالماء المشكوك فى كبريته المسبوق بالكربة فان الشك فى طهارته مسبب عن الشك فى الكربة ومع استصحاب الكربة لا يبقى مجال لاستصحاب نجاسة المفسول ووجهه ان شمول عموم خطاب لا تنقض بالنسبة الى الشك السببى لا يستلزم محذور خلاف اصاله العموم وتخصيصه بالنسبة

الى الشك المسببى بخلاف شموله بالنسبة الى الشك المسببى فانه يستلزم محذور
التخصيص بلا وجه حسبما حقق فى محله و من البين ان هذا الوجه لا يتأتى فى
الدليل اللبى لوضوح ان الشك فى المراد يرتفع بالاخذ بالظهور وعدم الاعتماد
بخلافه ولم يثبت هناك استقرار بناء العقلاء على اجراء اصول عدمية عند احتمال
خلاف الظهور بل العذر المتيقن من بنائهم حجية الظهور عدم الاعتماد باحتمال
الخلاف فظاهر مما ذكرنا انه لم يثبت اصول عدمية بتاتا كى يقال بتقديمها على
الاصول الوجودية وينشبت بذيل قاعدة السببية والمسببية (الامر الثانى) انه لاشكال
فى ان الاصل المعول عليه عند العقلاء هو كون المتكلم فى مقام اظهار مراده وتفهم
مراده بكلامه الملقى الى المخاطب فى مجلس التخاطب بمعنى انه فيما اذا كان
الكلام قابلا لمعنى وكان له ظهور تصورى وشك فى كونه مرادا بالا رادة
الاستعمالية ولو اضرب القانون كان الاصل كونه مرادا كك وليس هذا اصلا تعديدا
يعول عليه عند الشك كالاصول العملية المضروبة للمشاك بل يكون المتكلم ظهور فى
ذلك بحيث يكون هذا الظهور طريقا لاستكشاف المراد الجدى فهناك ظهور تصورى
انسبافى يكون ناشيا عن الوضع و القرينة المحفوفة بالكلام و ظهور تضديقى فى
ارادة المعنى وقصد افهامه للمخاطب و من البين انه ليس لكلام واحد ظهوران فى
عرض واحد بل يكون للكلام دالتان طوليتان انسباق المعنى الى الذهن و ارادة
المعنى منه بحيث يكون ظهور اللفظ فى المعنى ظهورا فى كونه مقصدا بلا فهم (و
السرف فى ذلك) ان غرض الواضح من وضع الالفاظ ليس مجرد انسباق المعنى الى
الذهن بل المقصود تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة
على معانيها بالدلالة التصورية فيكون العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بسبب الوضع
وسيلة الى تفهيم المقاصد المكنونة فى الخواطر التى لا طريق الى ابرازها الا باصغاء
الالفاظ الحاكية عن المعانى فاذا كان يكون ارادة المعنى من اللفظ مقصودة بالذات
للمواضع وحيث لا يتمكن الواضع ان يجعل ارادة المعنى ماخوذة فى الموضوع له

شطرا او شرطا اذ هى مقومة للاستعمال ويمتنع كونها جزء وقيدا للمعنى فى عرض
 المستعمل فيه وقد مريبان المحاذير فى الامر الخامس من مبحث الالفاظ فلا جرم
 انه يضع اللفظ لذات المعنى حالكونه مرادا بالارادة الاستعمالية على نحو الفضية
 الحينية فان ما لا يمكن اخذ فى الموضوع له مع كونه متعلقا المفروض يكفى صدور
 الوضع حاله ولا يسع للتابع التخطى عن مورد الغرض فاطلاق اللفظ و عدم ارادة
 المعنى مخالف لقانون الوضع لمن يريد التبعية للمواضع فى محاوراته و بمعمونة
 الوضع كك يحصل اللفظ دلالتان طوليتان انسباق المعنى الى الذهن و ارادة
 المعنى منه بحيث يكون ظهور اللفظ فى المعنى ظهورا فى كونه مرادا للمتكلم قضية
 لانكاز ذلك القانون فى اذهانهم لا يرفعون اليد عن ذلك الظهور الا اذا قام قرينة على
 خلاف ذلك وهذا ظاهر لاسترة عليه لمن راجع الى وجدانه فى محاوراته ومحاورات
 اهل اللسان فظهر مما ذكرنا نشوء الظهور فى كون المعنى مقصودا بالا فهام من
 ناحية الوضع وهذا هو السند فى استقرار بناء العقلاء على الاصل المذكور وغب
 انعدام الظهور التصديقى يكون حجة على المراد الجدى بلا حاجة الى اجراء الاصول
 الوجودية و العدمية كما انه ظهر مما ذكرنا ان الظهور التصورى حجة بنفسه بلا
 حاجة الى احراز الظهور التصديقى من الخارج نظرا الى كونه هو القدر المتيقن
 من بناء العقلاء الذى هو دليل لبي كما ربما يترأى من المقالة و المقصود فى هذا
 المبحث البحث عن استقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات التصديقية فى تعيين
 المرادات الجدية لا فى مجرد تشخيص الارادة الاستعمالية و ما اريد من اللفظ
 في مقام الاستعمال كما فى الدرر اذ البحث عن الامارات انما يقع عن حجيتها
 و قيامها مقام القطع الطريقي المحض فى تنجيز الواقع عند المصادفة والمعذر عند
 المخالفة و هذا اثر مترتب على استكشاف المراد الجدى لا على مجرد الارادة
 الاستعمالية ما لم تكن طريقا للارادة الجدية (شبهة وازاحة) كيف يحمل
 المطلق الموضوع للذات المهملة الخالية عن السريان والتقييد فى قوله اعتق رتبة

على الاطلاق و مع عدم وضعه الاطلاق كذا في الصيغة الموضوعية لمطلق الطلب على الوجوب مع عدم اقتضاء الوضع كون المراد الاستعمالي هو الوجوب وكذا الظهور الانسباقي في المعنى المجازي بمعونة القرينة المعاندة لا يكون ناشيا عن الوضع بناء على كون الترخيص في المجاز طبعيا ناشيا عن حسن الاستعمال لا وضعيا ناشيا عن ترخيص الواضع فانه لا شك ان الظهورات الناشية عن القرائن لفظية كانت او حالية طرق عقلانية للمراد الاستعمالي وقد استقر بنائهم على حمل الظهور والا نسباقى مطم على كون المتكلم في مقام تفهيم مرامه على طبقه مع عدم انسحاب قانون الوضع في هذه الموارد فلا بد من احراز كون المتكلم في مقام البيان من الخارج فالظهور الناشى من الوضع او بمعونة القرينة سيان ولا وجه للمفرق بيان القبيليتين اصلا (والجواب) انه كما ان غرض الواضع في وضع الالفاظ تفهيم المقاصد كك غرض اهل المحاوره في محاوراتهم وقد ارتكز ذلك في اذهانهم بحيث صار كل ظهور انسباقي طريقا لاستكشاف المراد الاستعمالي بلا حاجة الى احراز كون المتكلم في مقام البيان من الخارج نعم لا بد من كون اللفظ قابلا للمعنى ولو بقرينة المقام كى يكون طريقا لذلك ومن ثم يحمل المطلق تارة على الاطلاق البدائى كما في قوله اعتق رقبة وقد يحمل على الاستيعابى كما في قوله تعالى (احل الله البيع) فاحراز كون المتكلم في مقام البيان الذى هو من مقدمات الحكمة ارتكازى لاهل المحاوره وان كان ينمقد الظهور بمعونتها بخلاف الظهورات الناشية من القرائن (الامر الثالث) انه لا بد من ثبوت امضاء الشارع لطريقة المحاوره في القاء مراداته الشرعية والعلم بينائه على الجزى على طبق السنتهم لكى يكون الملقى منه الى المخاطب حجة شرعية وهذا قطعى ضرورى لوضوح عدم اختراع طريقة اخرى في مقام الافادة المرامه من كلامه وهذا لا شبهة فيه (انما الاشكال فيما اذا علم ان رذاب الشارع افادة مرامه بقرائن منفصلة عن الكلام خصوصا فيما صدر منه بعد زمان الحاجة من المخصصات والمقيدات

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

لو لم يكن المكلف حاضرا فى مجلس الخطاب ويكون مفاده مرادا استعماليا فى مقام اعطاء القانون ولو كان متعقبا بالف تقييد او تخصيص ويكون حجة على المراد الجدى مالم يقم على خلافه حجة اقوى فاذن يكون الفحص عن القرينة المنفصلة فحصا عن المعارض الاقوى لانتحصيلا للظهور التصديقي بمعونة الفحص فتلخص مما ذكرنا ان المكلام الملقى الى المخاطب فى مقام التفهيم ظهورا تصديقا فى المراد الاستعمالى علاوة على الظهور التصورى الانسباقى الحاصل من الوضع او القرينة المتصلة ويحصل الظهور التصديقي ابتداء فى المطلقات الموضوعات للذات المبهمة الخالية عن الظهور الانسباقى بمعونة مقدمات الحكم والظهور التصديقي حجة على المراد لجدى بلا حاجة الى الالتزام بظهور تصديقي آخر كما فى تقريرات بعض الاعلام (قال فى مبحث المطلق والمقيد ان مراتب الدلالة ثلاثا (الاولى) الدلالة التصورية الناشئة من سماع اللفظ (الثانية) الدلالة التصديقية اعنى بها انعقاد الظهور فيما قاله المتكلم بحيث يكون قابلا للنقل بالمعنى وهذه الدلالة تتوقف على عدم وجود القرينة المتصلة ولا يضر بها وجود القرينة المنفصلة (الثالثة) الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم واقعا وهذه الدلالة تتوقف على عدم وجود القرينة مطم متصلة او منفصلة وعلى هذا يمتنى لزوم الفحص عن المقيدات والمخصصات المنفصلة فيما اذا كان داب المولى افادة مرامه بقرائن منفصلة انتهى وانما الجائز الى القول بثبوت الظهورين التصديقيين التزامه بكون البيان هو بيان المراد الواقعى ولو بمعونة القرينة المنفصلة كما هو المنصوص عليه فى كلامه وقد عرفت فساد ما ان المراد من كون المتكلم فى مقام البيان هو كون فى مقام اظهار مرامه فى مجلس الخطاب فمع عدم الحاق قرينة متصلة ينعقد لكلامه ظهور تصديقي فى مراده الاستعمالى ويكون حجة على المراد الجدى وهذا هو الذى جعله ثانى القسمين من الدلالة وقد مر بتحقيق المراد الاستعمالى فى مبحث العام والخاص و انما يجب الفحص لمكان كونه مريضا لورود القرينة المنفصلة حسبا هو قضية

استقرار ديدن الشارع على افادة مرامه الجدى بقرائن منفصلة وقد عرفت انه لا يتحصل بالافحص ظهور آخر علاوة على ما كان الكلام قالبا له من الظهور عند القائه في مجالس التخاطب و في كلامه وجوه من النظر قد نبهنا عليها في مبحث المطلق والمقيد (اذا تمهد ذلك فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد) قوله والظاهر ان سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بافادتها للظن فعلا ولا بعدم الظن كك على خلافها قطعا) اقول اختلفو في ان الظهور حجة من باب الظن النوعى او الظن الشخصى والمراد من الظن النوعى في مقابلة الظن الشخصى هو كون اللفظ بنفسه او خلى وطبعه مفيدا للظن بالمراد بمعنى كونه كاشفا عن المراد بالنظر الى نفس الوضع وان كان محفوظا بما يصلح ان يكون قرينة فان الافتران به لا يكون مانعا عن الكشف الذاتى كالعام المتمقب بضمير يرجع الى بعض افراده وكالجملة المتعقبة بالاستثناء وقد يراد من الظن النوعى الظهور العرفى وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن الممكنة بالكلام وعليه فلا يتمسك باصالة الحقيقة فيما اذا كان الكلام مقترنا بما يصلح للمقربنة لمكان انتفاء الظهور العرفى وطرو الاجمال عايه بخلاف الظن النوعى بالمعنى الاول فانه باق مع قرض الافتران بما يصلح للمقربنة فيصح التمسك باصالة الحقيقة في هذا التصورة ايضا والمحكى عن جماعة اشتراط الظن الشخصى في حجية الظواهر كالمحقق الخونسارى والسيد السند فى المفاتيح وشريف العلماء والمنسوب الى بعض اشتراط عدم قيام الظن الشخصى على خلاف الظاهر مطم او بشرط حصوله من اشارة لم يقد دليل قطعى على عدم اعتباره بالخصوص كالتقياس ولا يخفى ان المشترط ان كان ممن يقول بالظن الخاص ربما لا يقول بالاشتراط حتى مع التعارض بمعنى انه يسمعه ان يقول باشتراط كون الخبر موجبا للظن الفعلى مع قطع النظر عن المعارضة فيكون الخبران المتعارضان الواجدان للشرط المذكور حجة شافية عنده فيكون حاله كحال من يقول بالظن النوعى فى التمسك باخبار

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

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

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

مقصودا بالا فهم اصلا كما (فى قوله اياك اعنى واسمعى باجارة)^(١) وربما يقال بعدم اعتبار الظواهر بالنسبة الى من لم يقصد افهامه وان فرض كونه مخاطبا (بالكلام) كالخطابات الشفاهية بالنسبة الى المعدومين على القول بشمولها لهم ويمكن ان يقال ان الخطاب عبارة عن القاء الكلام نحو الغير للافهام وان قضية المقابلة بين الخطاب الخاص بالمشافهين وكتب المصنفين هى التفصيل المنسوب اليه لوضوح ان ما فى كتب المصنفين مع اشتمالها بالخطايات غير مختصة بمخاطب خاص لاجل كون كل ناظر فيها مقصودا بالا فهم فيدور القول المذكور مدار قصد الافهام وعدمه لا مجرد توجيه الخطاب نحو شخص خاص وكيف كان فبعد اختياره فى القوانين القول باختصاص الخطايات بالمشافهين (قال يظهر الثمرة فى فهم الخطاب فان الخطاب بما له ظاهر وارادة غير بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم من ان ينبو فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم الفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحرى والاجتهاد فى تحصيل فهم المخاطبين ولو بضميعة الظنون الاجتهادية انتهى) ليس مراده قبح تأخر البيان عن وقت الخطاب مع عدم كون المخاطب محتاجا الى البيان حين الخطاب كما ناص عليه الحشى فى شرح كلامه ولعل مراده ان اللازم على المتكلم انقاء الكلام حين حاجة المخاطب على وجه يكون وافيا لافهام مراده فيما اذا كان المخاطب مقصودا بالا فهم والا كان ناقضا لغرضه وهو قبيح على الحكيم وهذا بخلاف من لم يقصد افهامه بالخطاب لعدم تعلق غرض المتكلم بافهامه فاذا لا يتوجه قبح على الحكيم فيما اذا اراد غير الظاهر اتكالا على قرينة مقامية مشهودة عند المقصودين بالا فهم مستورة عند غيرهم وقضية قاعدة القبح ان يحصل القطع بمراد المتكلم لولا احتمال الغفلة فى المتكلم او المخاطب والرجوع الى بناء العقلاء مقصود على صورة احتمال الغفلة خاصة وهذا الوجه كما ترى لو تم لكان سندنا للتفصيل بين

المخاطب الحاضر وغيره لوضوح احتمال سقوط القرينة المتصلة وعدم صراها الى الغائب وان كان مقصودا بالافهام ولا يتوجه قبح الى المتكلم الحكيم لان المفروض عدم اخلاله بالقرينة الا ان يقال بضميمة اصاله عدم القرينة بكون الظهور للغائب المقصود بالافهام حجة من باب الظن الخاص دون غير ويحتمل ان يكون مدرك التفصيل المذكور ما اشار اليه قدس في مبحث السنة من قيام احتمال القرائن اللفظية المتصلة انصافه عن العموم لكن عرض لها الا انفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للاخبار او حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى او غير ذلك من السوانح كما عام فى كثير من المواضع او احتمال مخصصات منفصلة قد اختفيت عليها ولا اصل هناك ينهض دفعا لهذه الاحتمالات اذ ينحصر مورد جريان الاصول اللفظية فيما اذا احرز ما صدر من المتكلم من الكلام المصحوب بما له دخل فى الظهور و يكون منشأ الشك الغفلة عن المتكلم فى الحاق القرينة او عن المخاطب فى سماعه ولا يتيسر ذلك الا للمخاطبين لا غيرهم فيكون الظن الحاصل من الظواهر لغير المخاطبين حجة من باب الانسداد وقضية هذا لوجه ايضا التفصيل بين الحاضر والغائب اذ ربما يكون الغائب مقصودا بالافهام مع حدوث هذه السوانح (و كيف كان ففيه اولا ان غير المشافهين مقصودون بالافهام قطعا حتى فى مثل قوله عم لا تنقض اليقين بالشك فضلا عن العمومات فى قلو الادوات اذ اختصاص الادوات وضما او عقلا بالمشافهين لا يوجب اختصاص القصد بهم مع كون غيرهم مكلفين بمفادها ويمكن دعوى دلالة الروايات المستفيضة عليه كقوله ان حكم الله فى الاولين هو حكم الله فى الآخرين) وبالجمله دعوى القطع بكون غير المشافهين مقصودين بالافهام كما المشافهين قربة من الصواب وعليه يكون قاعدة القبح جارية فى حقهم لكنها لا تدفع احتمال السقط وعدم وصول القرينة المتصلة اليهم وقد مر شطر من الكلام فى ذلك فى مبحث الخطابات الشفاهية واما احتمال انقطاع القوائى وانفصال المخصصات فانما يوجب ذلك لزوم الفحص عنها لاسقوط الكلام

عن الظهور الذي هو طريق الى الرد فبعد الفحص اللازم يصح التمسك به لاستكشاف المراد كما هو قضية كون غير المشافهين مقصودين بالفهم وهذا ظاهرا لامرية فيه (وثانيا) انه لا فرق في العمل بالظهور وجريان الاصول اللفظية بين المقصود بالفهم وغيره لان سند حجية الظهور ليس قاعدة القبح بل بناء العقلاء على جعل ظاهر كلام المتكلم الذي في مقام الفهم طريقا الى مراده سواء كان المتكلم حكيم ام لا او كان مضمونه محل حاجة المخاطب ام لا وربما لا تمس حاجة الى مضمونه بتاتا كالتقصص والحكايات وغيرها مما يكون علمه بمضمونها وجهله بها عنده سيان وقد استقر بنائهم على الاخذ بظاهر الكلام مطر ضرورة ان اهل اللسان اذا نظروا الى كلام صادر من المتكلم الى مخاطب مع احراز كونه في مقام البيان وقصد الفهم واو بالنسبة اليه خاصة فلا يربانهم يحكمون بازادة ظاهره منه اذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظانها فلو فرضنا اشتراك الناظر مع المخاطب فيما اراد المولى منه فلا يصح له الاعتذار في ترك الامتنال بعدم الاطلاع على مراد المولى ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة والمحتاج كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه واو قصد عدم افهامه فضلا عما اذا لم يكن بصدد افهامه وبالجملة نهوض مقدمات الحكمة بالنسبة الى المشافهين كاف لصحة التمسك لغيرهم بالمطلقات وكذا العمومات بعد الفحص عن المخصصات فيما اذا كانت العمومات معرضا للتخصيص وهذا ظاهر لكل من راجع الى ديدن اهل اللسان (وربما يتراى من كلماته ان في التمسك بظواهر الكتاب العزيز مخدورين آخرين يوجبان سقوطها عن الحجية بالخصوص (احدهما) اختلاف الفهم باختلاف الزمان وان توافق اللسان وحاصل اختصاص الحجية بفهم المشافهين لا بفهم المتأخرين (وثانيها) ان الظنون احصاة منها اليوم ليست ظنونا حاصلة منها فقط بل هي ظنون حاصلة للمجتهد بنفس الامر لا ظن حاصل من الكتاب اذ تلك الظنون حاصلة بعد ملاحظة المعارض والعلاج والسوانح التي حصلت في الشريعة (ويرد على الاول) ان لازم

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

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

ولا كك الامر فى الظهور فى المراد الجدى بالنسبة الى المراد التفهيمى اوضح
انه لا تلازم بينهما فى مقام الثبوت بل فى مقام الاثبات فقط فليس هناك الا ظهور
واحد واو بعمومية مقدمات الحكمة يكون طريقا المراد الجدى مالم ينكشف الخلاف
وقد تقدم آنفا ان السند فى حجية الظواهر واستكشاف المراد هو بناء العقلاء و
انه لا حاجة الى التشبث بلزوم نقض الغرض لاثبات المراد التفهيمى فيما اذا كان
للكلام ظهور انسباقى ولو بعمونة القرائن وانما تمس الحاجة اليها فى المطلقات
المبهمات المحتاجة الى مقدمات الحكمة فى حملها على الاطلاق (الثالث) فى قوله جدى (الشي)
وفيه ان الجدى بالكسرى فى اللغة يكون فى مقابلة الهزل والمراد الجدى فى الاصطلاح انما يكون
فى مماثلة المراد التفهيمى لغرض اعطاء القاعدة وضرب القانون او لغرض آخر كما فى
الكناية فان المراد الجدى هو المعنى الممكنى عنه وقد غنا عن تحقيق المراد الاستعانة الى
التفهيمى فى مقابلة المراد الجدى فى مبحث العام المخصوص وقد سبق سابقا ان الظهور فى
المراد التفهيمى حجة على المراد الجدى مالم ينكشف الخلاف لاجل كشفه
النوعى عنه (الرابع فى قوله والخلط بين المقامين) وفيه انه ليس للمطلقات معنى
بحسب الوضع فلا بد لجعلها على الاطلاق من التشبث بديل مقدمات الحكمة التى
منها لزوم نقض الغرض اولم يكن الاطلاق مرادا مع كونه فى مقام البيان وبصد
الفهام مع عدم نصب القرينة فلا فلفصل ان يقول باختصاص فهو ضها لمن قصد
افهامه لاغيره فلا يجوز له التمسك بالمطلقات فلا بد فى الجواب من اثبات استقرار
بناء اهل المجاورة بالتمسك بها لغير من قصد افهامه بمجرد ثبوت الاطلاق لمن
قصد افهامه كما ان لفصل ان يمنع من ثبوت الظهور فى العمومات وبوقوع انفصال القرائن
بالتقطيع ويورود المخصصات المنفصلة فلا بد فى الجواب من اثبات الظهور وعدم
كون الانفصال مانعا عن انعقاد الظهور فيكون حجة بعد الفحص فظهر مما ذكرنا
انه لا وجه لجعل الكشف النوعى مسلما مقبولا عند الفصل كى يجعل البحث كبرويا
بل البحث فى الصغرى كما عرفت فلا وجه لجعل محل البحث فى المقام الاول من

حجية الظاهر - كما يترأى من كلماته (قوله وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجية ظواهر الكتاب) اقول ذهب الاخباريون الى ذلك فممنهم من ذهب الى عدم حجية ما فى الكتاب كله نسا كان او ظاهرا بلا بيان من المصنوع عم وقد نسب هذا القول اليهم المحدث السيد نعمت الله فى محكى منبع الحياة ومنهم من ذهب الى التفصيل بين النصوص والظواهر فاختر حجية الاولى دون الثانية وهو السيد الصدر شارح الوافية زعما منه ان الظواهر داخلية فى المتشابه وربما يترأى من مقدمات الحدائق التفصيل بين الظواهر فى خصوص آيات الاحكام فلا يجوز العمل بها و غيرها فيجوز (قوله اما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله وعن خطوط به) اقول محصول هذا الوجه ان القرآن من نسخ المرموزات التى قصد بها افهام خصوص من خطوط بها وهم الائمة عم ويدل على ذلك ما فى رسالة شبيب ابن انس عن ابي عبد الله عم انه قال لا بى حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم قال عم فباى شيعى تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه ص قال عم يا ابا حنيفة تعرب كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال عم يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما وملك ما جعل الله الا عند اهل الكتاب الذين انزل اليهم وملك وما هو الا عند الخاص من ذرية ببينا ص وماورثك الله من كتابه حرفا) وفى رواية زيد الشحام قال دخل فتادة على ابي جعفر عم فقال عم له انت فقيه اهل البصرة فقال هكذا يزعمون فقال عم بلغنى انك تفسر القرآن قال نعم الى ان قال عم يا فتادة ان كنت قد فسر القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكك واهلكك ان كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكك واهلكك انما يعرف القرآن من خطوط به وفى رواية اخرى وقد جعل القرآن ولعلم القرآن اهلا وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم (قوله او بدعوى انه لاجل احتوائه) اقول ربما يترأى هذا الوجه من الامين للاستزادى فى محكى فوائده (قال ان القرآن فى الاكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية انتهى) ولعل وجه التعمية كونه محتويا على مطالب غامضة لا يكاد يصل

اليها ايدى اولى الاذهان المتعارفة من الرعية والسر فى غموضها كون الكلام مظهر الحقائق الكامنة فى ذات المتكلم ومن البين ان الموجودات بوجوداتها العينية مشهودة بشهود حضورى عند المبدء الاعلى وليس فى الانفس الامكانية الا مفاهيمها وماهياتها ويمتنع اكتناؤه حقيقة الوجود اى وجود كان فى الازهان فلانقران ظاهر وليس فى ظهور قصور لعدم اشتعاله على التعقيد والغرابة ونحوها مما ينافى البلاغة وانه بطن لا يصل اليه الافهام والنبي ص وخلفائه مزاة مجلوة شطر الحق تنعكس فيها الحقائق ولا بد المرعية من الاقتباس من مشكوتهم (قوله او بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه المظاهر لا اقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه و اجماله) اقول قد تشبث بذلك السيد صدر فى شرح الوافية) قال بعد نقل ادلة الاخباريين ان هذه الادلة ان اقيمت على انه لا يجوز العمل بالظواهر التى ادعت افادتها للظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابهها بالنسبة اليها فلم يبق افادته للظن وما افاده منعنا من العمل به مع قبول ان فى القرآن محكما بالنسبة اليها ايضا فلا كلام معهم فلا يرد عليهم شيئى وان كان بعض ادلتهم غير واثق بمطلوبهم واما اذا اقيمت على ما نسبته السيد اليهم فكلا انتهى محل الحاجة) ومقصوده من السيد هو السيد نعمت الله حيث نسب اليهم عدم حجية الكتاب بنصوصه وظواهره جما واستغرب ذلك السيد صدر (وقال ولولا ان السيد نسب هذا القول اليهم وهو يظهر من كلامهم لتبادرت الى تكذيب هذه النسبة اقتهى) (قوله او بدعوى انه وان لم يكن منه ذاتا الا انه صار منه عرضا للمعالم الاجمالى بطرو التخصيص والتقييد والتجوز فى غير واحد من ظواهره كما هو الظاهر) اقول هذا الاستدلال مبنى على سقوط ظواهر الكتاب عن الظهور بالمعالم الاجمالى بطرو الطوارى المذكورة واولدليل منفصل فمهما سقطت عن الظهور دخات فى التشابه فظواهر الكتاب تارة داخلية فى التشابه ذاتا كما ذهب اليه السيد صدر واخرى داخلية فيها عرضا لاجل

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

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

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

متشابه لقوله تعالى كتابا متشابها (ثالثها) وهو الحق انقسامه الى المحكم و المتشابه لهذه الآية (والجواب عن الآيتين ان المراد باحكامه اتقانه والمنع عن تطرق النقص اليه كما هو معناه المغوى وحكمة اللجام هى التى تمنع الفرس عن الاضطراب والمرد بالتشابه كونه يشبه بعضه بعضا فى الحق و الصدق والاعجاز واما المتشابه بحسب اللغة فهو ان يكون احدا الشئيين متشابها الاخر ولاجل التشابه بينهما يعجز الذهن عن التمييز بينهما (قال تعالى ان البقر تشابه علينا) ولمكان شان المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمي كل مالا يمتدى الانسان اليه بالتشابه اطلاقا لاسم السبب على المسبب فان كان اللفظ بحسب الوضع لا يكون محتملا لغيره سمي نصا وان كان محتملا لغيره مع كونه راجعا فى معنى بحسب متفاهم اهل اللسان كان راجعا و كلاهما يكون محكما وان كان محتملا لغيره مع كونه مرجوحا كان ماولا واما المجمع فهو انذى ام يتضح دلالاته فى مقابلة المعين المتضح دلالاته او بمعونة القرائن فالمعين داخل فى المحكم كما ان المجمع داخل فى المتشابه ثم اختلف فى ان المتشابه هل يمكن الاطلاع على علمه او لا يعلمه الا الله على قولين متشاهما الاختلاف فى قوله تعالى (والراسخون فى العلم) هل هو معطوف ويقولون حال او مبتداء خبره يقولون والواو للاستيناف والاو مروي عن ابي جعفر عم ومن ابن عباس والثانى مروي عن عائشة وذهب اليه كثير من اهل السنة (ثم هل المتشابه مرادف للمجمع والذى يظهر من اهل التفسير انه اعم منه وان ماله معنى ظاهر باطل عند العقل السليم داخل فى المجمع قالوا انما المشكل ان يكرن اللفظ باصل وضعه راجعا فى احد المعنيين ومرجوحا فى الآخر ثم كان الراجح باطلا والمرجوح حقا انتهى) والمشكل داخل فى المتشابه وهو كثير فى القرآن منها مفردات ومنها جمالات ومن الاولى اسامى الجوارح كالعين كقوله تعالى ولتصنع على عيني و كالايد كقوله خلقت بيدي واسامى الجوانح كالنفس كقوله تعالى لا اعلم ما فى نفسك والروح كقوله نفخت فيه من روحي واسامى صفات النفس كالغضب والمكر

والاستهزاء والاسف والانتقام ونحوها مماوردت في كتاب الله و من الجملات (استوى على انعرش سنفرغ لكم ايها الثقلان) ومنها ما ظاهره التناقض كاثبات الاضلال له تعالى تارة ونفيه عنه اخرى وقد تشبث كل حزب بما يوافق مذهبه كالاشاعة والمعتزلة وغيرهم وهذه الايات داخله في المتشابهات على ما هو المنصوص في كتاباتهم فللاوجه نقصرها على المجملات (ثم اعلم ان المحكمات ام الكتاب بمعنى اصله فلا بد من رد المتشابه الى المحكم الذي هو اصله و الراسخون في العلم هم الذين يقتدرون على ذلك) قال بعضهم في مقام توجيه الصفات و رد المتشابهات الى المحكمات جميع الاعراض النفسانية اعني الرحمة و الفرح والسرور والغضب والحياء والمكر والاستهزاء لها اوايل وانها غايات مثاله الغضب فان اوله غليان الدم وغايته ارادة ابطال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله لا يحمل على اوله الذي هو غليان الدم بل على غرضه الذي هو ارادة الاضرار وكك الحياء له اول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس انتهى) وعلى هذا الوجه ينزل العبارة المعروفة خذل الغايات و اترك المبادئ (وفي هذا الوجه انه يلزم التجوز في اطلاق الصفات على الغايات لوضوح ان اساميها موضوعة للمبادئ لا للمغايات المذكورة مضافا الى عدم انسحاب هذا الوجه في اسامي الذوات كالعين واليد) والقول الفصل في حل الاشكال ان يقال ان الصفات لا تخلوا اما لها مراتب عالية ونازلة كالسرور والمحبة والرحمة ونحوها فلا حيز في إطلاقها عليه تعالى بما لها من المرتبة العالية فالله تعالى مبتهع بذاته لان ذاته منبع كل كمال وشرف و باثارة في مرتبة فعله الذي هو عين الوجود الانبساطي فهو محب لذاته ومحب لائثار ذاته تعالى والرحمة بمعنى اعطاء كل شئ حقه يطلق عليه لا الرحمة الناشئة من رقة القلب واما ليس لها الامرتبة ساقطة كالاسف في قوله تعالى فلما آسفونا انتقمنا منهم) و كالاتلاء في قوله تعالى (وبلو ناهم بالحسنات والسيئات) ونحو ذلك فحل

الاشكال فيها بان يقال ان الله تعالى ملائكة مدبرات لعالم الناسوت وهم دون الكروبيم رتبة والهم وجه الى الحق ووجه الى الخالق لا يعصون الله ما امرهم وهم بامره يعلمون كالحواس الظاهرة المسخرة تحت حكم النفس الناطقة و تقول انا ابصرت وانا سمعت وبهذا يرتبط المتغيرات الدائرات بالقديم المنزه عن التغيرات فاذن يمكن ان تنفعل نفوسهم المتعدية الى عالم المادة مما يحدث فى هذا العالم مما يوجب الاسف والحزن والغم والهم وينسب الى الله تعالى لكونهم مظاهر له فى المرتبة النازلة و تحقيقة مو كول الى علم آخر ولكل من اسامى الذات وجه وجيه مذكور فى محله فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظاهر من حيث كونه ظاهرا ليس داخلا فى المتشابه بل من حيث القطع بعدم ارادة ظاهره بصير فهم المراد مشكلا فيدخل فيه من حيث كونه مشكلا ولعل مراد الاستاد من المجلد الفنى فسر به هو المشكل لا المجلد المصطلح وكيف كان فليست آيات الاحكام الفرعية الظاهرة فيها داخلة فى التشابهات لعدم القطع بعدم ارادة ظواهرها ولو بعد العثور على المخصصات والمقيدات بل ربما يصير ظهورها قويا بعد العثور عليها فلا تكون مجملات ولا مشكلات ومد عرفت من كلمات اهل التفسير انها مقصورة عليهما وقد صرحوا بعدم دخول ظواهر آيات الاحكام فيها وربما يتراى من كلام السيد صدرانه لا يكفى عدم كون الظاهر داخلا فى المتشابه فى الحجية بل لا بد من احراز دخوله فى المحكم كى يكون حجة ولعل وجهه شمول الآيات الناهية عن العمل بالظن له بدعوى ان الاجماع قام على اتباع المحكم خاصة (قال فى ذيل كلامه واما ثانيا فلا نالو سلمنا الانحصار والظاهر غير متشابه ولكن لانسلم انه محكم ادلا دليل على انحصار الآيات فيها وقوله تعالى منه آيات محكمات لا يدل على الحصر فلا يلزم من وجوب العمل بالمحكم وجوب اتباع الظواهر ام لا يجوز ان يكون الواجب اتباع المحكم ويرد هو والمتشابه الى العالم ويتوقف حتى يظهر تفسير اهل الذكر له انتهى) وفيه ان الظاهر حجة بنفسه ولا حاجة الى ادخاله فى المحكم بناء على عدم الحصر ولا بد للمانع من اقامة

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

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

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

الخامس فاما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه واما النقصان امنه فقد روى جماعة من اصحابنا و قوم من حشوية العامة فى القرآن تغييرا و نقصانا و الصحيح من مذهب اصحابنا خلافه وهو الذى نصره المرتضى قدس فى جواب مسائل الطرابلسيات و ذكر فى ه و اضع ان العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان و الحوادث الكبار و الكتب المشهورة و اشعار العرب المسطورة فان الدواعى توفرت على نقله و علماء المسلمين قد بالغوا فى حفظه و حمايته الغاية حتى عرفوا كل شئى اختلف فيه من اعرابه و قرائته و حروفه و آياته فكيف يجوز ان يكون مغيرا او منقوصا و ذكر ايضا رضى الله عنه ان القرآن كان على عهد رسول الله صم مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن و استدلل على ذلك بان القرآن كان يدرس و يحفظ جميعه فى ذلك الزمان حتى عين على جماعة من الصحابة فى حفظهم له و انه كان يمرض على النبى ص و يتلى عليه و ان جماعة من الصحابة مثل عبدالله ابن مسعود و ابى كعب و غيرهما ختموا القرآن على النبى ص عدة ختمات كل ذلك يدل بادننى تامل على انه كان مجموعا مرتبا غير مبتور ولا ميثوث و ذكر ان من خالف فى ذلك من الامامية و الحشوية لا يمتد بخلافهم فان الخلاف فى ذلك مضاف الى قوم من اصحاب الحديث نقلوا اخبارا اضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحة انتهى ما فى المجمع ملخصا) و انتصر شيخ الطائفة فى تبينه مذهب علم الهدى و ذهب اليه الصدوق فى محكى كلامه فى اعتقاداته و كاشف الغطاء فى محكى كلامه فى كشف الغطاء (ولا بنافى كونه مجموعا مؤلفا على عهد رسول الله ص ما نقل من جمع ابى بكر القرآن بمشاوره عمر فان القرآن كان مكتوبا فى عهد رسول الله فى العصب و الاخاف و الاكتاف و الاضلاع و الاقتاب و قطع الاديم و الرقاع فجمعة ابوبكرين لوحين (قال الحارث المحاسبى فى معكى كلامه كتابة القرآن ليست محدثة فانه صم كان يامر بكتابته و لكنه كان مفرقا فى الرقاع و الاكتاف و العصب فانما امر الصديق بنسخها من مكان الى مكان مجتمعا انتهى) (و العصب) جمع عسيب وهو جريد النخل (و الاخاف

بكسر الهمزة وبخاء معجمه جمع لخفة بفتح الهمزة وسكون الخاء وهى الحجازة الدقاق (والا كثاف) جمع كثف وهو العظيم الذى للبعير او الشاة (والاقناب جمع قنب وهو الخشب الذى يوضع على ظهر البعير ليركب عليه (والاديم) الجلد المدبوغ (والرقاع) جمع رقعة وقد تكون من جلد او ورق او كاغذ (لا يقال انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى واحد بآية او آيتين لم يضعوها فى المصحف الا بقيام بيته او يمين فلو كان القرآن مجموعا فى زمن النبى ص لم يحتاجوا فى وضعها فى المصحف الى عدالة او يمين (لا نناقول ان اختلافهم كان فى موضعه من القرآن وفى التقديم والتأخير فيما بينها وبين الآيات الاخر لا فى كونه من القرآن كما فى المواقف (وكذا لا ينافيه جمع عثمان لانه نقل ان قصده جمعهم على القراءات الثابتة عن النبى ص (قال القاضى ابوبكر فى محكى كلامه فى الانتصار لم يقصد عثمان قصدا بى بكر فى جمع نفس القرآن بين لوحيين وانما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبى ص والغناء ما ليس لك انتهى) واما مصحف أمير المؤمنين ع فلعله كان جامعاً لجميع ما انزل على النبى ص لانه كان ملازماً للنبى فى الخلوة والجاوة ويكتب كل ما نزل وهذا بخلاف المكتوب بايدي غيره من كتاب الوحي ولم تكن المصاحفة فى ايصال القرآن بتمامه الى الامه حتى يقوم القائم ع وكان عرض القرآن التام منه ع عليهم لاتمام الصحبة مع عامه باستنكافهم عنه كما فى رواية اولعله كان محتويها على التاويل وتميز الناسخ عن المنسوخ وبيان التخصيص والتقييد وتقديم السورة المكية على المدنية ونحوها كما فى رواية اخرى فلا ينافى ما افاده علم الهدى من كون القرآن مجموعا فى عهد النبى ص بل نقول يمتنع تطرق التغيير المخل بالاعجاز الى القرآن لانه معجزة باقية الى قيام الساعة و خبر الثقلين يدل على ان القرآن موجود فى كل عصر كسوجوده فى عصر النبى ص بلا تحريف مخل بالمعاني لظهوره فى استقلال كل من القرآن والعترة فى حصول

الهداية للمستمسك بكل منهما بهيأله الى يوم قيام الحجة . نعم لانضائق من عروض التقديم والتأخير فى بعض الآيات كتقديم الآية الناسخة على الآية المنسوخة فى سورة البقرة فى عدة الوفاة وفى غيرها فان قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا) متقدم على قرنه تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول) وكذا فى السور او عروض تغيير فى اللفظ بحيث لا يتغير به المعنى كاستقاط ضمير الموصول فى قوله تعالى وما علمت ايديهم فى موضع وما علمته ايديهم (وقال المحدث الكاشانى فى محكى كلامه فى الصافى ويخطر بالبال فى دفع الاشكال والعلم عند الله ان يقال ان صحت هذه الاخبار فلعل التغير افما وقع فيما لا يخل بالمقصود كثير الاخلال كحذف اسم على ع و آل محمد ص وحذف اسماء المنافقين فان الانتفاع بعموم اللفظ باق وكحذف بعض الابات وكتمائه فان الانتفاع باق ويدل على هذا (قوله ع فى حديث طلمحة ان اخذتم بما فيه نجزتم من النار ودخلتم الجنة فان فيه حجة تدل على ان حقه وانرض طاعتنا) ولا يبعد ايضا ان يقل بعض المحدثين كان من قبيل التفسير والبيان ولم يكن من اجزاء القرآن فيكون التبديل من حيث المعنى اى حرفوه وغيروه فى تفسيره وتاويله اعنى حملوه على خلاف ما هو به ومما يدل على هذا ما رواه فى الكافى باسناده عن ابى جعفر ع انه كتب فى رسالته الى سعد الخير (و كان من نبذهم الكتاب ان اقاموا حروفه و حرفوا حدوده فهم يروونه ولا يرعونه والجهال يعجبهم حفظهم الرواية والعماء يحزنهم تركهم للرعاية انتهى كلامه) ومراد الاستاد من وقوع التحريف هو التغيير الذى لا يتغير به معنا الكلام ويشهد على ذلك قوله لعدم العلم بوقوع الخل فيها بذلك اصلا (لوضوح ان مطلق الاستقاط لا يوجب تغير المعنى وقد عرفت ان اصل التصحيف فى اللغة هو الغلط الصادر من الكتاب فى الكتابة ومن المعلوم ان الغلط المغير للمعنى يرتفع بالمقابلة والمداكرة (قوله ويساعده الاعتبار) اقول لعل مراده من الاعتبار هو العلم العادى بوقوع التحريف فى آيات الولاية ونحوها مما توفرت دوايتهم على

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

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

كما روى ان آية الغدير هكذا انزات (يا ايها الرسول باخ ما انزل اليك فى على)
فان الداعى لهم الى ذلك اخفاء فضائل امير المؤمنين والائمة عم بعدهم والثناء الشبهة
بين الامة فى اما متهم ولم يكن لهم داع الى اخفاء الاحكام الفرعية مع شدة
حاجتهم اليها فى الوقائع الحادثة وذهب المحقق البهبهاني فى محكى فوائده الى
وقوع التحريف بالنقصان فى غير آيات الاحكام وهو مختار المحقق القمى (قوله
والعلم بوقوعه فيها اوفى غير ها من الايات غير ضائر بحجية آياتها لعدم حجية
ظاهر ساير (الآيات) اقول ومع التنزل والعلم بوقوع التحريف فى آيات الاحكام
اوفى غير ها بحيث تكون آيات الاحكام طرفا للعلم الاجمالى فهذا العلم الاجمالى
غير ضائر بحجية آيات الاحكام اذ قد عرفت آنفا انه لا معنى لحجية الظهور فى
العقائد المطلوب فيها العلم واليقين وكذا لا معنى لحجية الظهور فى القصص و
الحكايات (ودعوى وجود اثر عملى بالنسبة اليها ايض وهو جواز النقل والحكاية
على نحو البت والدراية (مردودة) بان هذا اثر للعلم والقطع لا للواقع بمعنى
انه يجوز المقاطع بوقوع واقعة ان يحكى عنها على نحو البت والا كان كذبا لان
القضية الخبرية كما انها حكاية عن الحكم كك حكاية عن لازمه وهو قطع المخبر
بذلك كما فى قول المتكلم قد حفظت التورية فانها اخبار عن اعتقاد المتكلم و
علمه بالحكم ومن البين ان جعل الحجية على الواقع او تنزيل الدوى منزلة الواقع
ليس ناظرا الى تنزيل الظن منزلة العلم للزوم محدور اجتماع اللحاظين حسبما
مرتحقة سابقا (ان قلت فرق بين العلم بخروج بعض اطراف العلم بالتكليف عن محل
الابتلاء الذى ملاك تنجزه العلم بتوجه التكليف فعلا على كل تقدير ومع الدوران
بين محل الابتلاء وغيره لا علم بالتكليف فعلا على كل حال وبين ما نحن فيه
فان العلم بطروخل فى احد الظهورين يوجب اجمالاها راسا ولو كان احدهما
خارجا عن محل الابتلاء فاذن لا تنجرى الاصول اللفظية بتاتا (قلنا) لا ينشأ الظهور
بسبب هذا العلم ولا حجيته لاستقرار بناء العقلاء على اتباع ظهور الكلام ولو مع

العلم اجمالا بطروخلل من خارج منفصل عنه يدور بينه وبين كلام آخر خارج عن محل الابتلاء (ولو سام اصح دعوى ارتفاع الاجمال بالرجوع الى تلك الروايات المشتملة على التحريف لوضح ان منشاء العلم الاجمالى ملاحظة تلك الروايات على نحو الاجمال بحيث لو تفحص عنه فيها لظفر عايه فاذا يرتفع الا لاجمال بالفحص فيها وهذا بناء على تسايم طرو الاجمال بسبب العلم الاجمالى بطرو الخلل المنفصل ولو كان خارجا عن محل الابتلاء ولنا فى منع طرو الاجمال بذلك مجال اول بالفرق بين المنفصل عن الكلام والمتصل به وان الظهور المستقر لا ينتمى بذلك ولو كان الخلل المعامو داخلا فى محل الابتلاء فضلا عما اذا كان خارجا عنه وقد سبق تحقيقه فى مبحث العموم والخصوص (وثانيا) بالفرق بين الخارج عن محل الابتلاء والداخل وانه ينعقد الظهور فى الاول ولو فى المطلقات فضلا عن العمومات ولا يوجب العلم الاجمالى بطرو الخلل المنفصل الخارج عن محل الابتلاء عروض الاجمال فيه بعد انمقاده ويكون حجة على المراد الجدى بلا لزوم الفحص والايلازم طرو الاجمال فى كل ظاهر من الظواهر اذلا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك اصلا لوضح ثبوت العلم لكل احد بخلل فى الخطاب الموجه اليه او فى خطاب آخر غير متعلق به ولا مبتلى به فهل يسمع عذره بذلك عند ترك الامتثال او يصح مؤاخذه المولى على المبادرة الى الامتثال قبل الفحص عن الخلل المعلوم بالاجمال كك (ولعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا) قوله نعم لو كان الخلل المحتمل فيه اوفى غيره بما اتصل به لاخل بحجتيه لعدم انمقاد ظهور (مح) اقول لو كان آية من آيات الاحكام متصلة بآية من القص وعام بسقط شئى من واحدة منهما بمعنى حصول العلم الاجمالى بزيادة متصلة باحدى الآيتين حين نزولها واسقاطها بعد النبى ص حين جمع القرآن كما هو معنى التحريف فلا محالة لا ينعقد ظهور تصديقى لآية الحكم اما فى المطابق فلعدم احراز كون الشارع فى مقام البيان بهذه الجملة الثابتة لوضح ان المتكلم انما يكون فى مقام البيان

مقام بهذه الجملة الثبوتية اوضح ان المشكك انما يكون في مقام البيان بعد
 القاء كلامه بتمامه والمفروض القطع بعدم تمامية هاتين الآيتين اللتين هما
 بمنزلة كلام واحد (واما في العام فلان المفروض العلم بكون ذلك الخلل مما
 يصالح القرينية لو كان مذكورا في الكلام فاذا لا يصح التمسك بالعموم الذي
 هو ظهور انسباقي مع العلم بذلك لعدم احراز بناء العقلاء على جملة طريقا للمراد
 الجدى في صورة العلم بذلك بخلاف صورة الشك نظير الشك في القرينة المتصلة
 وقدر ورائك في حجية الظواهر ان الظهور حجة عند الشك في القرينة المتصلة
 هذا في التحريف واما التصحيف بمعنى وقوع الغلط في الهيئة او المادة فحيث ان مرجع
 الشك في الشك في كونه من القرآن بمعنى عدم احراز كون المقدار الواصل
 الى المكلف من الكلام المنزل فلا محالة يشكل حجية الظهور الانسباقي في صورة
 الشك فضلا عن العلم الاجمالي بذلك ولا كك الامر في التحريف ليمكن العام
 بكون هذا المقدار الواصل من القرآن وانما الشك في سقوط شيئ زائد عليه
 نظير الشك في القرينة المتصلة بقوله ثم التحقيق ان الاختلاف في القراءة بما
 يوجب الاختلاف في الظهور مثل يطهرن بالتشديد والتخفيف يوجب الاختلال يجواز
 التمسك والاستدلال) اقول قبل شرح المرام تقدم مقدمة في المقام وهي ان
 المشتهرين من القراء سبعة من الصحابة في زمان النبي ص وسبعة تالية (اما السبعة
 الاولى فهم على عم وابي وزيد ابن ثابت وابن مسعود وابو الدرداء وابو موسى الا
 شعري وعثمان) واما السبعة التالية فنافع وابن كثير وابو عمرو وعبد الله ابن عامر و
 عاصم وحمره والكسائي) اما نافع فكان امام اهل المدينة وصاروا الى قرائته وتوفي
 سنة - ١٦٩ (واما ابن كثير فاسمه عبد الله وكان قاضي الجماعة بمكة ومات سنة ١٢٥ واما
 ابو عمرو فاسمه عريان ابن العلى وهو بالبصرة وتوفي سنة ١٥٩ (واما ابن عامر فاسمه عبد الله وهو
 بالشام مات سنة ١١٨ (واما عاصم فهو من قراء اهل الكوفة مات سنة ١٢٧ (وكذا حمزة كان من
 قراء اهل الكوفة مات سنة ١٥٧ (وكذا كسائي مات سنة ١٨٩ (واشتهر من دواة كل طريق

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

كالمحكى عن الشيخ قده والطبرسى قده وعلی ابن طاوس قده والمحدث البحرانى
 قده والمحكى عن العامة الزمخشري والزرکشى (قال فى الاتقان للسيوطى بعد
 نقل قول القاضى جلال الدين البلقينى بالتواتر ما هذا لفظه وهذا الكلام فيه نظر
 واحسن من تكلم فى هذا النوع امام القراء فى زمانه شيخ شيوخنا ابو الخير ابن
 الجزرى قال فى اول كتابه النشر كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت احد
 المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها فهى القراءة الصحيحة التى لا يجوز
 ردها ولا يحل انكارها بل هى من الاحرف السبعة التى نزل القرآن بها ووجب
 على الناس قبولها سواء كانت عن الائمة السبعة ام عن العشرة ام عن غيرهم من
 الائمة المقبولين ومتى اختل ركن من هذه الاركان الثلاثة اطلق عليها ضعيفة
 او شاذة او باطلة سواء كانت عن السبعة ام عن من هو اكبر منهم هذا هو الصحيح
 عند ائمة التحقيق من السلف والخلف صرح بذلك الدانى ومكى والمهدوى والو
 ابوشامه وهو مذهب السلف الذى لا يعرف من احد منهم خلافه انتهى كلامه) فظهر من
 جميع ما ذكرنا انه لا وجه لدعوى التواتر ولا حاجة الى ذكر ادلة مدعى التواتر
 وردما لانها ضعيفة جدا وهى مذكورة فى المطولات مع ردها ثم بعد البناء على
 عدم تواتر السبع هل يكون المنقول منها باختيار الآحاد كالمنفول باخبار الآحاد
 فى الاحكام الشرعية فى الحكم بالحجية مع اجتماع شرائط حجية قول الناقل
 فيترتب عليه آثار الواقع من جواز القراءة والتمسك به فى اثبات الاحكام الشرعية
 (قال القاضى ابوبكر فى محكى كلامه فى الانتصار ذهب قوم من الفقهاء والمتكلمين
 الى اثبات القرآن حكماً لاعلماء بخبر الواحد دون الاستفاضة وكره ذلك اهل الحق
 وامتنعوا منه انتهى) ولا يبعد حجية خير الواحد نظرا الى عموم بعض ادلة حجيته
 للمقام لكن الكلام فى احراز اجتماع شرائط الحججية فى ناقل الآية او بعضها عن
 النبى ص بالوسائل المتصلة الواصلة الينا (ثم هل لنا دعوى ثبوت امضاء الائمة
 للمقرات السبع بحيث يسع لنا دعوى الحججية فى جميع اثار الواقع قد حكى الاجماع

عن البحار والفاضل الجواد وعن مرآت المقلون ان تجوزهم قرأه هذا القرآن والعمل به متواتر معلوم اذ لم ينقل عن احد من الاصحاب ان احدا من الائمة اعطاه قرانا او علمه قراءته وهذا ظاهر لمن تتبع الاخبار (ولكن الشيخ قدس في الفرائد ادعى الاجماع على جواز القراءة بكل قراءة من القراءات السبع مع التام في جواز الاستدلال بكل قراءة منها اذ لا ملازمة بين جواز القراءة بواحدة من القرات السبع وجواز العمل بها وكونها حجة على الواقع والمهم اثبات ذلك ولا دلاله فى الروايات على ذلك كقوله عم للرواي اقرء كما يقرء الناس وقوله عم اقرؤا كما علمتم وقوله عم اقرؤا كما تعلمون فيجيبكم من يعلمكم) فان اقصى ما يستفاد منها جواز كل من القراءات السبع المعروفة فيما بين الناس فى اعصار الائمة ص ولا شبهة فى كفاية كل واحدة منها لا ستفاضة نقل الاجماع عليه بل يمكن دعوى القطع بامضائهم لذلك نعم يشكل ذلك فيما اذا كانت القرائتان متعارضتين ولا جمع عرفى بينهما عند اهل اللسان بحيث يحصل العلم بعدم كون واحدة منهما قرانا منزلا على النبى ص فان كانت واحدة منهما ثابتة فى القرآن المتداول الياقى فى ايدينا من عهد الامام عم جاز الاكتفاء بها اذ لا اشكال فى كون ما فى الدفتين قرانا منزلا على النبى ص وهو القدر المتقين من مفاد الروايات الآمرة بصحة قرائته فى الصلوة واما ان كانت كلتا القرائتان خارجتين عما فى الدفتين فلا تخلو قرائتهما عن الاشكال لان المكلف عند الاكتفاء بقراءة واحدة منهما لا يحصل له القطع بفراغ الذمة عن القراءة الواجبة ومع الجمع بينهما يحصل له العلم بقراءة غير القرآن فى صلوته ولكن ربما يتراى من مصباح العقية جوازها وان علم عدمه (قال وكيف كان فلا شبهة فى صحة كل من القراءات السبع فى مقام تفريغ الذمة عن التكليف بقراءة القرآن وان لم يعلم بموافقة المقرء للقرآن المنزل على النبى ص بل وان علم عدمه كما هو مقتضى بعض الاخبار المتقدمة وغيرها من الروايات الدالة على وقوع بعض التحريفات فى القرآن كما فى قوله تعالى (كنتم خيرامة) الذى ورد فى بعض الاخبار انه فى

الاصل خير ائمة وفى قوله (واجعلنا للمتقين اماما) انه فى الاصل واجعل لنا من المتقين اماما الى غير ذلك ومما ورد فى الاخبار انتهى) وفيه ان هذه اخبار آحاد لا تورث القطع بوقوع التحريف فى القرآن والاختلاف اللازم من السمع لا يستلزم التحريف اما فيما اذا كان بين القرائتين جمع عرفى فظاهر ان الممكن كونها قرانا يكون بعضه شارحا وجينا للآخر ولعل ذلك احدى الفوائد والحكم فى اختلافات القراءات الصادرة من النبى ص واما فيما اذا كانتا متناقضتين بحيث يقطع عدم واحدة منهما قرانا فلو بوضوح عدم وقوع التحريف فيما يكون قرانا واقعا والمفروض ان عقد الاجماع على عدم الازدجار فى القرآن نعم لو فرض ان يكون هناك قرائتان متناقضتان لكان ذلك موهنا لدعوى تواتر السمع فظهر مما ذكرنا ان الجواز المستفاد من الروايات لا يشمل ما ليس بقرآن لعدم العلم بوقوع التحريف ولازم كون الجواز مقصورا على ما هو من القرآن عدم فراغ ذمة المكلف بقراءة ما علم انه ليس من القرآن ولو كان داخلا فى السبع نعم لو فرض شمول الجواز لما ليس بقرآن كان حكما ظاهريا مجمولا للنقطة (قال المحدث البحرانى) فى محكى كلامه فى الحقائق ثم ان الذى يظهر من الاخبار هو وجوب قراءة القرآن بهذه القراءات المشهورة لامن حيث ما ذكروه من ثبوتها وتواترها عنه صلى الله عليه وآله بل من حيث الاستصلاح والنقية انتهى موضع الحاجة) لكن الظاهر من مجموع الروايات ومعقد الاجماع المستفيضة ان جواز كل واحدة من السبع بل وجوبها حكم ظاهرى معمول للمشاك ومع العلم تفصيلا بعدم كون واحدة من القرآن لا يجوز قرائتها بتاتا ومع العلم الاجمالى لا يجزى الاكتفاء فى الصلوة بواحدة من طرفى العلم الاجمالى كما لا يجوز الجمع بينهما فيها (واما مسهما معا دفعة فلا يجوز لمحصل العلم الاجمالى بمس القرآن بناء على تحقق العلم بكون واحدة منهما قرانا منزلا على النبى ص واما جواز مسهما تدريجا فمبنى على القول بكون العلم الاجمالى مقتضيا للتنجز لاعلة تامة وشمول الاصول الشرعية للطرفين (تاخيص)

ههنا احتمالات اربعة (الاول) ان يكون الحكم المستفاد من قوله ع (اقرء كما بقرء الناس) حكما ظاهريا مجمولا للثبوتية ومركزه مجرد القراءة بواحدة من القراءات السبع المشهورة فى زمان الاثمة لارتتيب اثار القرآنية باجمعها (ولا يذهب عليك انه لا اشكال ولا خلاف ان ما فى الدفتين قرآن منزل على النبى ص من الله تعالى وانه حجة ومعجزة باقية الى يوم القيعة وان قرائته مجزية فى الصلوة سواء كانت قرائته من عاصم او من غيره من غير السبعة انما الكلام فى القراءات المخالفة لما فى الدفتين (الاحتمال الثانى) ان يكون المستفاد منه حكما ظاهريا للمشاك و مركزه مجرد القراءة بواحدة من السبع خاصة (الاحتمال الثالث) ان يكون مفاده البناء على القرآنية وترتيب جميع الاثار الواقعية فى مرحلة الظاهر فيكون حكما تعبديا للمشاك كالاستصحاب ونحوه من الاصول المثبتة (الاحتمال الرابع) ان يكون المستفاد منه كون القراءات السبع جازية من حيث روايتهم عن النبى ص فجواز القراءة بالسبع لاحل جعل الامام ع اخبارهم حجة كخبر الثقة فتكون طريقا الى الواقع شرعا ويترتب عليه جميع الاثار فتكون روايات ائمة القراء السبع حجة بالخصوص لاجل امضاء الامام ع حجتها عند الجمهور وان كانت حجبية روايتهم لمكان التواتر عندهم لالكونها اخبار آحاد فمرجع هذا الوجه الى دعوى دلالة (قوله ع اقرء) ولو بالالتزام على حجبية اخبار ائمة القراء عن النبى ص فتمامية هذا الوجه مبنى اولا على ثبوت الدلالة الالتزامية فى قوله ع اقرء على حجبية اخبارهم وثانيا على كون اخبارهم مسندة بالوسائط الى النبى ص وفى المبنى منع جلى ولعل القراءات السبع كلا او بعضها حدثت باعمال انظارهم واجتهادهم ومن ثم لم يجوز اهل كل قراءة اتباع قراءه آخر ثم غب ذا حدث الاتفاق بينهم على صحة السبع حسبما نص على ذلك بعضهم فلا يصح من الوجوه الاربعة هو الاحتمال الثانى (اذا تمهد ذلك فلم نشرع فى شرح كلمات الاستاد و (قوله مثل يظهون بالتشديد و التخفيف) من باب المثال وقد بينهما فى المقدمة انه يصح الاستدلال بما هو ثابت فى

القرآن المتداول الذى بايدينا وان كان طرفا للعلم الاجمالى بعدم كون واحدة من القرآتين قرانا للمكان التعارض والتناقض بين مدلوليهما ووجه صحة الاستدلال قيام الاجماع والضرورة على حجية ما فى الدفتين الذى فى ايدينا الباقي لنا من عصر الامام قال الشيخ قده فى اول التبيان ولو صحت يعنى روايات التحريف لما كان ذلك طعناً على ما هو موجود بين الدفتين فان ذلك معلوم صحته لا يعترضه احد من الامة ولا يدفعه ورواياتنا متناصرة بالحيث على قرائته و التمسك بما فيه انتهى) فمحل النزاع انما يكون فى القرائتين الخارجيتين عما فى الدفتين فمهما كانتا متنافيتين عند اهل اللسان ولا جمع عرفى بينهما حصل العلم بعدم كون واحدة من القرائتين من القرآن ويمتنع ثبوت التواتر فيهما معا عن النبى ص اذ لازمه العلم بصدور التناقض عنه ص فتكون من باب اشتباه الحجية بلا حجة فيما اذا عام يكون احديهما قرانا ومع عدم العلم بذلك واحتمال عدم كونهما قرانا فاما ان يثبت جواز الاستدلال بهما ام لا بل الثابت مجرد جواز القراءة) فان علم بكون واحدة منهما قرانا فلا شك انه لا يصح الرجوع الى الاصل المخالف لكليتهما اذ قضية العلم الاجمالى ثبوت احد الحكمين فى الواقع فالحكم فى هذه الصورة هو التساقط والرجوع الى العمومات او الاصول الموافقة لواحدة من القرائتين ومع فرض عدم الاصل الموافق فالتمخير عقلا ولا وجه للرجوع الى المرجح باب السندية اذ هى مقصورة على الروايتين المعتمرتين منندا المتعارضتين دلالة وكذا لا يتأتى فيهما الترجيح الدلالى فيما اذا كانت واحدة ظاهرة واخرى نصا او اظهر اذ المفروض العلم بعدم كون احديهما قرانا والجمع العرفى انما يتأتى فى كلامين صادرين من المتكلم علما او حكما اذ لعل القرآن فى نفس الامر هو الظاهر لا النص او الاظهر فكيف يجوز طرحه والاخذ بما ليس بقرآن واقعا وكذا الكلام فيما اذا علم بعدم واحدة منهما قرانا ولو لاجل تعارضهما فى المدلول مع احتمال عدم كليهما قرانا فان الحكم التساقط لا الرجوع الى المرجح باب السندية ويجب الرجوع

الى العمومات او الاصل ولو كانت مخالفة لكتلتيهما واما الجمع بحمل الظاهر على النص او الاظهر ان كان فمبنى على ثبوت التواتر او ثبوت جواز الاستدلال بهما والا فلا لامر آنفا و مهمما يثبت التواتر و ثبت جواز الاستدلال بهما ظاهرا فح ان كان هناك جمع عرفى فهو الا فالتساقط والرجوع الى الاصل الموافق لا المخالف اذلهما دلالة التزامية على نفى الثالث وهى حجة عليه وقد عرفت انه لا وجه للرجوع الى المرحجاب السندية (وربما يترأى من محكى كلام المحقق القمى ملاحظة المرحجاب ولعله مبنى على ان الاجماع قائم على وجوب الاخذ باقوى الدلائل بطر كما هو المحكى عن العلامة (قوله لعدم احراز ما هو القرآن) اقول الضرورة قاضية بعدم الاختلاف فى القرآن كما فى قوله تعالى (لو كان من غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فلو كان بين القرائين تماقض عند اهل اللسان فلا محالة يحصل العلم بعدم كون واحدة منهما قرانا ولعدم احراز ما هو القرآن واقعا يازم الاختلال بجواز الاستدلال فتكونان ساقطين عن الحجية فهى خصوص مؤديهما فيرجع الى الاصل الموافق فيما اذا علم بكون واحدة منهما قرانا او الى الاعم منه فيما اذا لم يعلم ذلك حسبما مربيانه ولا معنى لثبوت التواتر فى المتناقضين وربما يترأى من عبارة الشيخ ره انهما بمنزلة آيتين تعارضنا (وفيه انه من باب اشتباه الحجية بلا حجة فيما اذا علم بكون احديهما قرانا ومع عدم العلم كلك لا دلائل على الحجية بتاتا اذ المفروض عدم امكان ثبوت التواتر فيهما المورث للعلم بكونهما معارقانا وعدم ثبوت تواتر واحدة منهما على التعيين اولا على التعيين وعدم قيام الدلائل على جواز الاستدلال بهما فكيف تكونان بمنزلة آيتين تعارضنا وهذا بخلاف الخبرين المتعارضين فان دليل الحجية شامل لهما اذ ليس ملاك الحجية فيهما العلم بصدورهما كما فى التواتر بل الشمول بمعونة العموم او الاطلاق كاف لكونهما حجة شانا والحجبة الشانية تجتمع مع العلم يكذب احدهما فضلا عن عدم العلم بذلك ومن المعلوم ان العلم بعدم واحدة منهما قرانا لا يجتمع مع ثبوت تواتر

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

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

فى حل الاشكال ان يقال ان قراءة التخفيف ثابتة فى القرآن الموجود الباقي من عصر الائمة وهذه النسخة بهذه القراءة حجة منصوطة متواترة عنهم عليهم السلام وحيث ان لم يثبت تواتر القراءات الاخرى ولا جواز الاستدلال بها كما هو الحق فلا محالة تكون قراءة التخفيف دليلا على ارتفاع الحرمة بحصول النقاء ولا حاجة الى تكلف الجمع بينها وبين قراءة التشديد اصلا واعلمه لذلك لم يتعرض شيخ الطائفة فى الخلاف لقراءة التشديد اصلا (قال اذا انقطع دم الحيض جازازوجها وطيبها اذا غسلت فرجها الى ان يقول دليلنا) قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فعلق حظر الوطى بزمان الحيض الى زمان حصول الطهر ولم يفصل وهذه قد ظهرت فيجب ان يستباح وطيبها الا ما اخرج الدليل من وجوب غسل الفرج ولا ينافى ذلك قوله تعالى فاذا تطهرن فان المراد به الاغتسال من وجوه) ثم تعرض لوجوه الحمل بحيث لا ينافى صدر الآية بالا تعرض لقراءة التشديد ويظهر منه ان قراءة التخفيف كانت ثابتة فى النسخة الموجودة عنده فى ذلك العصر القريب من عصر الامام ع ويشهد على ذلك اعنى كون هذا القرآن المتداول بايدينا باقيا بمعينه من عصر الائمة التابع فى الروايات التى استشهدوا فيها بآيات القرآن فى موارد عديدة (وفى التفسير الكبير للفخر) قال حجة ابي حنيفة قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهى ان يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن انتهى موضع الحاجة) فيدل ذلك على ثبوت قراءة التخفيف فى النسخة الموجودة فى زمان ابي حنيفة واتكال ابي حنيفة عليهما مع ان قراءة التشديد منقولة عن حمزة والكسائى ومنقول ايضا عن حفص عن عاصم كذا فى التفسير الكبير فليست قراءة التشديد من الشواذ ومن ثم ذهب الشافعى الى بقاء الحرمة الى ما بعد الاغتسال جمعا بين القرائتين فظهر مما ذكرنا ان قراءة التخفيف حجة على مذهب الاصحاب ولا يعارضة قراءة التشديد مع عدم ثبوت التواتر ولا جواز الاستدلال بها فما فى طهارة الشيخ قد لا يخالوا عن النظر (قال فالتحقيق بناء على عدم ثبوت تواتر جميع القراءات

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

بينهما فالحق هو التمسك بقراءة التخفيف الثابتة فى الدفتين ووجهه انه يحصل العلم الاجمالى بعدم كون واحدة منهما قرآنا واقعا لمكان التنافى بين القارئین المنفى بالضرورة من القرآن المنزل على النبى ص ولقيام الدليل على جواز الاستدلال على ما فى الدفتين بالخصوص يصح التمسك بقراءة التخفيف لانحلال العلم الاجمالى ولو حكما كما لا يخفى (تذييل) ربما يترأى من كلام الشيخ قده انه بعد التوقف انه يحكم بجواز الوطى بعد النقاء وقبل الغسل لعموم قوله تعالى (فاتوا احرائكم انى شئتم) بناء على كون لفظة انى للزمان اذ المستفاد من الآية هو العموم الازمانى ولازمه ان يكون الاتيان والوطى فى كل زمان فرداً مستقلاً للحكم بالاباحة وقد خرج من العام الاتيان المقيد بزمان الحيض وبقي تحت العام الاتيانات المتقدمة بغير زمان للحيض التى منها الاتيان فى زمان النقاء والاتيان المقيد بهذا الزمان فرد آخر من العام فلا بد من شمول الاباحة لهوالا يلزم التخصيص الزائد ومن البين انه لا مجال ح لاستصحاب حكم المخصص اعنى حرمة الوطى فى زمان الحيض اوضح انه مع تقطع الزمان وتعدد افراد الوطى يتعدد الزمان يتعدد الموضوع ويكون الوطى المجرم فى زمان الحيض مغايراً للوطى فى زمان النقاء فلا يكون الموضوع باقياً كى يجرى الاستصحاب هذا تقرير كلامه زيد فى علو مقامه (وفيه ان لفظة انى بناء على كونها ظرف زمان متعلقة بالفعل المشتمل على النسبة الحكمية ولازم ذلك كونها بياناً لاستمرار الحكم بالاباحة بمعنى ان جواز الوطى مستمر دائماً بحيث كلما شئتم يجوز لكم الوطى وليست قيداً للوطى بمعنى ان يكون الوطى المقيد بكل زمان ملحوظاً قبل توجيه الحكم اليه ويكون الوطى فى كل قطعة من الزمان فرداً مستقلاً ملحوظاً بحياله كى يكون العموم ازمانياً وكان لازمه تكثر الحكم بتكثر الافراد فى المبدء الذى هو مركز الحكم ولا كك الامر فى كونها ظرفاً محضاً للنسبة الحكمية ضرورة عدم تعدد الوطى الذى هو المبدء ويمتنع تعدد الحكم مع وحدة المبدء الذى هو مركز الحكم فمهما

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

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

صحيح فان بعض تلك الصور الثلاث ظهوره الذاتى معلوم وبعضها غير معام إلا ان مقتضاه عدم احرار الظهور الفعلى فى الشق الثانى فيخرج احتمال القرينة المنفصلة لما لوميه ظهوره النوعى الفعلى مع ان احتمال القرينة المنفصلة كالمتصلة فى الحاجة الى اصاله عدم القرينة مضافا الى ان احتمال القرينة منفى فيما اذا قطع بمدها ومع ذلك اراد خلاف الظاهر مع عدم نصب قرينة احكامه او لفظة فيخرج منل هذه الصورة عن كلا الشقين اتمهى كلامه) وفيه ان المراد هو الظهور الاستعمالى والقطع به يحصل من القطع بالارضاء والمجازات العرفية ومن القطع يكون المتكلم فى مقام البيان وعدم القرينة المتصلة وهذا هو الشق الاول والشك تارة يحصل من عدم العلم بالارضاء فهذا هو الصورة الثالثة من الشق الثانى واخرى من عدم العلم يكون المتكلم فى مقام البيان واحتمال وجود القرينة على خلاف الظهور التصورى فافن يتشبت بذيل بناء العقلاء على حمل كلامه على بيان مراده وتفهم مراده الاستعمالى وغب ذابن عقد له الظهور التصديقى ويكون طريقا لاستكشاف المراد الجدى بلا حاجة الى اصاله عدم القرينة المتصلة والمنفصلة اما عدم القرينة المتصلة فلاجل احرار كون المتكلم فى مقاله بصدد بيان تمام مراده فلا بد من ان يكون مدلول الظهور التصورى تمام مراده ومع وجود القرينة المتصلة الموجبة لانقلاب هذا الظهور الى ظهور آخر ليس ذلك تمام مراده (هف) فمجرد عدم العثور على وجود القرينة المتصلة يكون الظهور الانسباقى حجة على المراد الاستعمالى بعد استقرا ر بنائهم على حمل كلام المتكلم على كون فى مقام البيان) واما عدم القرينة المنفصلة فلاجل كون الظهور الاستعمالى الحاصل بمعونة البناء المذكور حجة على المراد الجدى مالم يحصل الظفر على حجة اخرى اقوى بلا حاجة الى اعمال عدم القرينة فهذا الظهور الاستعمالى صار مقطوعا بمعونة التشبت بذيل بناء العقلاء على حمل كلام المتكلم على كونه بصدد البيان وليس المقطع بالظهور فى الشق الاول مايدم ذلك بل المراد هو القطع بالظهور الحاصل بالعلم بالارضاء ويكون المتكلم فى مقام البيان فالمتقابلة

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

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

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

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

والعدالة ولا الاسلام لاستقراء بناء العقلاء على الرجوع الى اهل الخبرة مطم
المقرون بامضاء الشارع وحيث انه بناء عملى فالمتيقن منه انما هو فيما اذا كان
الرجوع موجبا للوثوق والاطمينان (وهل قول المغوى مندرج فى اى واحدة منها
فبالنظر الى انه ضابط لموارد الاستعمالات فى اللغات بداهة ان همه ضبط موارد الاستعمال
خاصة لتمييز الحقيقة عن المجاز كان قوله داخلا فى باب الشهادة اذ طريق ضبطها
مقصود على السماع من اهل اللسان فيكون قوله اخبارا حسيما عن ثبوت ذلك فاذا يشترط
فيه شروط الشهادة من العدد والعدالة ولو فرض ان المغوى يكون متصديبا لتمييز
الحقيقة عن المجاز كان من اهل الخبرة لوضوح انه لا بد من ضمنية اعمال علائم
الحقيقة لتمييزها عن المجاز ولمكان دخالة النظر والراى يكون قوله مندرجا فى
قول اهل الخبرة فصح التشبث بقول من يوثق به منهم مطم لكن بشرط ان لا يكون
ممن يقول بان الاصل فى الاستعمال الحقيقية اذ لازمه الاطلاع على فساد مبناء و
معه لا يصح الركون الى قوله (واما دخول قول المغوى فى باب خبر الواحد لكى
يشمله ادلة حجيته مع كونه موثوقا به ففيه اشكال لعدم شمول ادلة حجية خبر
الواحد لقول المغوى من الاجماع والاخبار اذ موردها الرواية المسندة الى المعصوم
لا تطلق خبر الواحد نعم نعم آية النبأ لو تمت دلالتها على حجية خبر الواحد
فادراجها فيه كما ربما يترأى من كلمات المحقق الاصبهاني فى حاشيته على المعالم
لا يخلوا عن النظر والا لولية المدعاة فى كلامه ممنوعة كما ان ادخاله فى قول
اهل الخبرة كما ربما يترأى من عبارة السبزواري وغيره لا يخلوا عن الاشكال
ولاجل احتمال كون مدرك دعوى الاجماع هو اندراج قول المغوى فى قول اهل الخبرة
لا يكون كاشفا عن رضا المعصوم عم ومجرد الاتفاق بلا كشف غير مفيد والمنقول
من الاجماع غير مقبول لمكان ذلك الاحتمال فى محصله فحجية الظن الحاصل
من قول المغوى لا يخلوا عن الاشكال (قوله وكون مورد الحاجة الى قول المغوى
اكثر من ان تحصي لانسداد باب العلم بتفاصيل المعانى غالبا) اقول ربما يترأى

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

منه حجة بالخصوص كما هو كك محل الكلام بين الاعلام (على نحو الحكمة
 لا العلة) اقول الفرق بين الحكمة والعلة انه لا بد ان يدور الحكم مدر العلة وجودا
 وعندما بخلاف الحكمة فان الحكم يكون موجودا فى مورد وجود الحكمة ولكن
 لا يكون معدوما فى مورد عدمها ولذا يحكم باعتبار الظن الخاص مع التكن
 من تحصيل العلم فى مورد كالأظن فى باب خبر الواحد فيكون الانسداد حكمة
 لآلة لحجته ولكن الظن الشخصى من قول اللغوى حجة عند انسداد باب العلم
 وان سمي ظنا خاصا حسبما مريانه فى تحرير محل النزاع (قوله فانه ربما يوجب
 القطع بالمعنى وربما يوجب القطع بان اللفظ فى المورد ظاهر فى معنى) اقول
 وجه حصول القطع ان اهل كل صناعة يهتمون فى تصحيح مصنوعاتهم غاية الاهتمام
 ويسعون فى سد مجارى الخلل والنقص فيها غاية السعى لكى تقع محل القبول فى
 طبائع الناس وتعظم مسفوراتهم فى اعين اهل الحل والعقد وتكون مرجما لهم و
 هذا امر محسوس فى مجارى العادات مركوز فى النفوس والطبائع المختلفة
 وان كانوا فاسقين فى بعض الاحوال وغب اختبار ذى صنعة والاطلاع على حسن
 ضيعة وجوده معرفته والثقة بقوله يحصل القطع باصابتة او فى الجملة فيما اودعه
 فى كتابه من معانى اللغات وانما لا يحصل القطع دائما لان الانسان محل النسيان ولا
 يكون مصونا عن الخطاء والزالة الاثرى الى ما فى كتبهم من وقوع المعارض بين
 اقوالهم فى تعيين المعنى اللغوى وتخطئة بعضهم بعضا فى ذلك فمهما نص على
 معنى فى لفظ كان متخذ المعنى ولم يقع الاستعمال فى غيره او صرح بكونه معنى
 حقيقيا له كان يقول هذا اللفظ اسم للمعنى كذائى وكان طريق استعلامه عنده
 اعمال العلام المركوزة من التبار ونحوه فى مقام تمييز الحقيقة فلا محالة يحصل
 القطع بالوضع ومهما كان ذلك اللفظ متكرر المعنى ولم يتميز الحقيقة عن المجاز
 وربما يحصل القطع بكون اللفظ ظاهرا فى معنى كذائى لمكان الظفر به على
 كثرة الاستعمال فيه فى اللغة او يعلم ظهور احد المعاني فى كلام من جهة السياق

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

المتكفلة لها على اللغات المشككة المحوجة الى الرجوع الى اللغة ولمكان العلم
الاجمالى بشبوت احكام الزامية فيها بحيث لا يندخل بالظفر على تلك الروايات
الخالية عن تلك اللغات لا محل للرجوع الى الاصول النافية ولا جل لزوم العسر
والجرح من الالتزام بالاحتياط فى مواردنا تبين الاخذ بالظن الحاصل من قول
اللغوى فيكون حجة من باب الانسداد الصغير نعم نتيجة اعتبار الظن باللغات التى
هى موضوعات الاحكام من حيث هو ظن بالحكم الشرعى هو اعتبار الظن بها مقام
سواء حصل من قول اللغوى ام من غيره بخلاف دليل الاجماع فانه قائم على الظن
من قول اللغوى بالخصوص وكيف كان فللمنع عن الضغرى مجال حسبما ارضينا
سبيله سابقا (قول ان وجه اعتبار الاجمالى هو التقطع برأى الامام) اقول انما يحصل
نقل الاجماع بالنقل والناقل والمنقول والمنقول اليه واليههم فى هذا المبحث
المبحث عن تلك الاربعة بضميمة البحث عن زمان النقل وقبل توضيح المرام لا بد
من تقديم مقدمة فى المقام وهى ان النفس الهولائى خلقت مراة صافية متحاذية شطر
الامور الخارجة عن عالمها للمكى ينطبع فيها علوم ضرورية تكون راس مالها
لاكتساب العلوم النظرية وصور الاشياء منطبعة فى خزانة الخيال من طرق الجواس
الظاهرة ونسبها حاصلة فى خزانة الوهم ومهما اتى المتكلم كلاما مشتغلا على
النسبة واخبر خيرا حاكيا بطبعه عن الخارج انطبع فى عالم النفس بماله من النسبة
الحاكية عن الخارج وليس فى النظرة الاولى قطع وظن وشك ومن ثم يكون
الصدق مدلول نفس الكلام واحتمال الخلاف خارج عنه طار عليه كمانبه على ذلك
اهل المعانى فى مبحث الاسناد وهذا هو الشعور المشترك السارى فى انواع الحيوان
يا جمعها وهو العلم الحصى البسيط الذى مركز فى كمنون انفسهم والهداية
النكونية التى بها يتم النظام الطبيعى فيهن ولكن مرتبة الشعور فى الانسان اقوى
واعلى اذ ربما تحصل النسبة بين حاشيتين كلمتين فى نفس الانسان فى بادية
الامر من الضرورات كقولنا الكل اعظم من الجزء بخلاف الناهقات من الحيوان

وليس لهن وقوة بها تقتدر على تصور خلاف ما انطبع فى انفسهن بخلاف الانسان و متى التفت فى النظرة الثانية الى ذلك الشعور البسيط حصل له صورة اخرى متعلقة بذلك فبحصول له الشك او الظن او القطع وهذا القطع هو العلم الحسولى الذى يكون حاصله بالنظر و الفكر والملاك فى كون القضية من الضروريات فى مقابلة النظريات حصول تلك النسبة فى عالم النفس بلا حاجة الى الالتفات اليها فى النظر الثانية ولا يتوقف على الفكر اصلا فتكون الصورة الحاصلة بالضرورة من نسخ العلوم البسيطة التى هى موهبة من الله تعالى لا اكتساب النظريات التى هى متولدة من علم آخر ومهما اقتدح فى بادى الامر فى عالم النفس تلك النسبة الساذجة بمعونة حس او اخبار واخبر عنها لآخر وهو لثالث وهكذا الى ان تصير القضية مشهورة فمع كون الحاشيتين من المحسوسات كالاخبار بوجود مكة مثلا وتكثر الاخبار عن غير واحد من طريق الحس وياغ الى حد يمتنع عادة قواطعهم على الكذب دخلت القضية فى المتواترات ويكون نفس تكررها وتراكمها بذلك الحد شاهدا على صدق تلك النسبة اذ المفروض ان نفس القضية داخلية فى المحسوسات التى هى واحدة من الضروريات ولمكان تكررها عن حسن على حد يستلزم الصدق باللازمة العادية دخلت فى المتواترات التى هى واحدة اخرى من الضروريات الست فنفس التكثر حجة ظاهرة شاهدة على صدق القضية المحسوسة بحيث لو وقع الالتفات للسامع فى النظرة الثانية اليها واحتمل الخلاف فى بادى الامر لكان نفس التكثر دافعا له وافرض حصول القطع لكل واحد من الاحاد المنعقد عنهم التواتر من طريق حس يخصه و يخطأ طريق غيره بحيث حصص الكثرة من تلك الاحاد فلا محالة انه لا يتحصل هناك الاقضية مشهورة داخلية فى المشهورات لافى الضروريات كاخبار طائفة بكون زيد فى نقطة معينة من الكوفة واخبار طائفة اخرى بخلافه الموجب لتكذيبهم بحيث يحصل التواتر من المجموع ومن ما ذكرنا يستبين انه فيما اذا لم تكن الحاشيتان من المحسوسات كالاخبار عن حكم الله تعالى فى واقعة من الوقاييع وبلغ من الكثرة ما يباغ

كانت القضية داخلية فى المشهورات لما بهنا عليه من ان القضية المحسوسة تصير متواترة بمعونة بلوغ الكثرة حد النصاب وح او فرض استناد كل واحد من احاد المجمعين الى ما ترجح فى نظره من الراى فليس تراكمه و تكثره مستلزما عادة للصواب او ضوح ان حصول الاتفاق بين الاراء اتفاقى والحاصل انه لو انحصر احتمال الخلاف فى تعدد الكذب مع كون المنقول امرا محسوسا لا يتطرق اليه احتمال الخلاف فى بلوغ كثرة المناقلين الى حد يمتنع عادة تواطئهم على الكذب يقوم شاهدا على كون المنقول حقا مطابقا للواقع واما اذا لم ينحصر احتمال الخلاف فى ذلك بل يكون هناك اراء متوافقة يحتمل خطأ كل واحد من ذويها فلا شك انه مجرد عدم تواطئهم على الكذب عملا لا ينهض شاهدا على الصواب اذ ليس تراكمهم على الامر الغير الحسى حاصل من القضية الضرورية والتراكم على القضية النظرية لا يوجب انقلا بها الى القضية الضرورية وان كان ربما يكون حكم الاجتماع والكثرة مخالفا لحكم الفرد والوحدة كالعشرة القادرة على رفع الحجر الثقيل الا انه يتوقف على الاستعلام من الخارج فالقضية الملتزمة من الحاشيتين المحسوستين مع بلوغ الكثرة الى حد النصاب شرطية ازومية كان يقال لو لم تكن مكة موجودة مع تراكم الاخبار المتواترة لزم تواطئهم على الكذب وهذا ممتنع عادة وهذا قياس خفى ملازم للمتواترات طبعيا ولا تخرج به عن الضروريات الى النظريات وهذا بخلاف القضية الملتزمة من غير المحسوس فانها شرطية اتفاقية يتوقف صدقها على عدم الخطأ فى كل واحدة من تلك الاراء فاذن تدخل هذه القضية فى المشهورات لافى الضروريات (اذ اتهم ذلك فنقول لامرية ان الاجماع متحصل من تراكم الحكايات عن الحكم الواقعى الذى ليس من سنخ المحسوسات ولو بالواسطة كالاشجاعة الملازمة لطريق محسوس فلامحالة يكون نفس تراكم الحكايات اجماعا على حكم شرعى محدودا من الادلة الاربعة ولاجل اختلال ركنه اعنى الحكاية عن المحسوس ليس داخل فى الضروريات الست ولم يستقل العقل على صحته كالكتاب المجيد و السنة

الصادرة عن النبي ص فانهما حجة بالضرورة من الدين وهذه جهة القضية ثم تعقبت بالاجماع عليها بما لها من الجهة لانه انعمد عليها الاجماع وبلغت حد الضرورة كما زعم بعضهم ان كل ضروري مسبوق بالاجماع ثم يبلغ حد الضرورة ضرورة ان الاتفاق بما هو لا يبلغ حد الضرورة بحيث يكون منكروه كافرا خارجا عن رتبة الاسلام فظهر من جميع ما ذكرنا ان الاجماع ليس دليلا بنفسه في قبيل الاداة الثلاثة فلا جرم انه لا بد من اقامة الدليل على حجيته ونحن و الجمهور على ذلك سواسية فلا وجه لمقايضة الاجماع بالخبر المتواتر اذ هو كما عرفوه انه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه بمعنى ان نفس التكثر والتراكم على اخبار عن محسوس يفيد العلم للمسمع مع قطع النظر عن القرائن الخارجية وقد اجاب عنه الشيخ قده في العدة بما يقرب مما ذكرنا (قال فيها التواتر لم يكن حجة من حيث انه لا يجوز عليهم الخطاء وانما كان حجة لانهم نقلوا نقلا يوجب العلم الضروري عند من قال بذلك انتهى موضع الحاجة) وكيف كان فعن الغزالي انه عرف الاجماع بانه اتفاق امة محمد ص على امر من الامور الدينية وعن الفخر الرازي انه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد ص على امر من الامور (ومراده من اهل الحل والعقد المجتهدون واجترزبه عن اتفاق العوام فانه لا يعتبر في الاجماع لامنفردا ولا منضما وقد ذكرنا ان هذا مراده وعن الحاجبي انه اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر وعن داود وكثير من اصحاب الظاهر ان اجماع الصحابة هو الحجة دون غيرهم من اهل الاعصار وعن مالك ومن تابعه ان الاجماع المرعى هو اجماع اهل المدينة دون غيرهم غير انه حجة في كل عصر وربما اكنفى بعض الجمهور على المحكي منهم باجماع الفقهاء الاربعة و باجماع الشيخين ويقول واحد لاثاني له في عصره من العلماء مع عدم عصمته ويقول اثنان يتحقق بهما مسمى الاتفاق لاثالث لهما في وقتهم كذلك هذا حال الاجماع عندهم ولا عبرة بواحد من هذه التعاريف ولا طائل تحته اصلا بل لا بد من ملاحظة الدليل على حجيته والنظر في مقدار

مدلوله من حيث السعة والضيق وقد احتجوا على حججته بعدة من الابات وبالرواية المعروفة عندهم وهى (لا تجتمع امتى على الخطاء و بافظ آخر لم يكن الله ليجمع امتى على الخطاء ونحوهما و حججهم كلها مدخولة مذكورة فى المطولات مع ما فيها وقضية بعضها كون الاجماع حجة تعبدية كخبر الواحد نحو قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فاوله ما نولى ونصاه جهنم الخ) فان النهى عن متابعة غير سبيل المؤمنين امر بصدقه فتكون متابعة المؤمنين مأمورا بها تعبدية) وكذا الكلام فى الرواية المعروفة او كانت كناية عن وجوب الاتباع نظرا الى لزوم الكذب على تقدير كونه حكاية عن الواقع للاجماع بل الضرورة على عدم عصمة احاد الامة ووقوع الخطاء منهم ووصف الاجماع امر اعتبارى لا يوجب العصمة فى الاحاد بضميمة الوصف الاعتبارى اليهم اللهم الا ان يقال بجريان عادة الله على حفظهم عن اجتماعهم على الخطاء على خلاف قضية الاسباب لمسبباتها التى تعلقت المشية الازلية بها وبطلان طريقتهم مبرهنة فى علم آخر اويكون المراد اتفاق جميع الامة حتى الصحابة او خصوصهم الكاشف اتفاقهم عن قول النبى ص ولا يلتزمون بذلك حسبما امر حكايته عنهم ولا بد ان تكون هذه الرواية متواترة على تقدير كونها حكاية لكى تفيد القطع بكون الاجماع حجة قاطعة ولم يثبت تواترها ولا يترتب اثر شرعى على ثبوت الحكاية تعبدية كما لا يخفى وربما ينشيثون بذيل الاجماع على حججية الاجماع ويسمون دليلا العقل و يعتذرون عن محذور الدور بانه كاشف عن نص خفى لان اجماع جميع من سلف ممن يعتمد بقوله على القطع بتخطئة المخالف للاجماع المصطلح وتضليله مطم و ان لم يوجد دليل قاطع على نفس الحكم سواء يكشف اجمالا عن النص القاطع وان لم تعرفه تفصيلا) والمحكى عن الغزالي فى المنحول انه لا مطمع من اثبات حججية الاجماع من مسلك عقلى اذ ليس فيه ما يدل عليه ولا من السمع اذ ليس فيه خبر متواتر ولا نص كتابى واثبات الاجماع بالاجماع تهافت انتهى) وحكى الاستوى

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

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

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

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

نصب الامام على الله تعالى بقاعدة اللطف وان نصب الامام لطف من الله في حق العباد
واللطف واحب عليه تعالى (واما الصغرى) فلان اللطف وهو ما يقرب الى الطاعة
ويبعد عن المعصية متحصل بنصبه فان الامة اذا كان لهم رئيس عادل يمنعهم عن
المعظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي
واما الكبرى اعني وجوب اللطف على الله تعالى فقد فرغوا عنه في كتبهم الكلامية
واعترض مخالفونا باننا نقول بعد تسليم المتقدمين نصب الامام انما كان لطفنا واجبا
اذا لم يكن لطف آخر يقاوم له والقول باننا نعم ان اللطف الذي يحصل بالامام
لا يحصل بغيره مجرد دعوى و ليس بيننا ولا مابيننا نعم لو ادعى احد البديهة
في كونه لطفنا اذا كان قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء
لواء الاسلام لكان له وجه ولكن هذا غير واجب عندكم فالامام الذي ادعيتم
وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب (والجواب عن الاعتراض بان وجود
الامام لطف وتصرفه الظاهر لطف آخر وتقويته من قبل الرعية حيث اخافوه وتركوها
نصرته كما نبه عليه العلامة الطوسي) قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعنده
منا) فان قضية قاعدة امتكان الاشرف وجود نبى او امام هو باطن النبوة وله
وجه انى الحق و وجه الى الخلق يفر الفيض منه عليهم ووجوده غاية وجود الخلاق
من الانس والجن (قال ابو عبد الله غم الخجة قبل الخلق ومع الخلق وبعد الخلق)
والامام هو الانسان الكامل الجامع لجميع خيرات العالم ولولاه لساخت الارض
بهاها وتحقيقه يطلب من علم آخر اذ تمهد ذلك فنقول ذكر الشيخ قده في محكي
كلامه ان الامة اذا اتفقت على حكم وام يكن في الكتاب والسنة المقطوع بها
ما يدل على خلافه تعين ان يكون حقا والاوجب على الامام ان يظهر ويظهر خلافه
واو باعلام بعض ثقاته حتى يؤدى الحق الى الامة ولا بد تكون معه معجزة تدل
على صدقه ليمكن التعويل على دعويه واحتج عليه بالعقل والنقل اما العقل
في قاعدة اللطف لان التكليف بما يقتضيه الواقع لطف والاخلال باللطف قبيح و

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

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

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

قد جرت على حفظ الامة عن الخطاء بمعنى حفظهم عن الاجماع على الخطاء فى الحكم الواقعى الالاهى صح دعوى الملازمة بانه متى اتفقت الامة على حكم كان كاشفا عن رأى الامام للقطع بالملازمة من الخارج فيكون هذا طريقا مستقلا فى قبال الدخولى واللطفى اذ مبنى الدخولى على دخول شخص الامام او قوله فى المجمعين ومبنى اللطفى على ثبوت الملازمة العقلية وليس هذا الطريق مبنى على ذلك فيكون طريقا ثالثا لكن المتأخرين لم يتطرقوا من هذا الطريق كما يفصح عنه كلماتهم فى مسغوراتهم ونحن لانضيق من حصول القطع احيانا برأى الامام فان اتفاقهم فى بعض المسائل مع كثرة اختلافهم فى اكثر المسائل وتشتت آرائهم فيها ربما يكشف كاشفا قطعيا عن موافقة امامهم وولى امرهم كما هو المشاهد بالعيان فى اتفاق التابعين لاولى المذاهب والاراء الاخر لكنه لا يكون داخلا فى الحدسيات حسبا او ضحنا سبيلا ثم وقوعه فى زمان الحضور قريب جدا لوضوح حصول العلم من اتفاق اصحاب الائمة الذين لا يصدرون الا عن رأى امامهم الا ان حصوله فى زمان الغيبة مشكل جدا الامن طريق النقل المقرون بالقرائن القطعية عن السلف للخلف ولا يخفى انه لا يشرط فى هذا الطريق حصول الاتفاق من اهل عصر واحد بل لاجدوى فيه مع مخالفة السلف ويقدر فيه مخالفة معلوم النسب ممن يعتمد بقوله فضلا عن مجهول النسب (قوله كما انه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بانه معلوم النسب) قال المحقق فى محكى كلامه فى المعتبر واما الاجماع فعندنا حجة بانضمام المعصوم فلو خلى المائة من فقهاءنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل فى اثنين لكان قولهما حجة لاعتبار قوله انتهى (وقال فى المعالم ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدد عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه فى جملة المجمعين ولا بد من ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه فى جملةهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنها انتهى) ولا يضر على هذه الطريقة خروج معلوم النسب كما صرحوا فى غير

واحد من كلماتهم على ذلك ولكن لا يخفى ان مجهولى النسب اذا كانوا نفرا قليلا كاثنيين وثلاثة وما فوقها بحيث لا ينعقد منهم الاجماع فى قبال الجماعة الكثيرين معلومى النسب انتفتت فائدة الاجماع ايضاً ويدخل القول المسموع من هؤلاء القليلين فى السنة القطعية لا فى الاجماع فهذا من قبيل السالبة بانتقاء الموضوع واسمعناك شطرا من الكلام فى هذه الطريقة (قوله وممن اعتذر عنه بانقراض عصره انه استند الى قاعدة اللطف) اقول لما كان قضية قاعدة اللطف كون الامام م منصوباً من الله تعالى لتبليغ الاحكام الالهية بحيث لم تبق مستورة مجهولة فى كل عصر ولو عند طائفة من الامة وان كانوا نفرا قليلا فلا محالة يمتنع اتفاق الامة باجمعهم فى عصر من الاعصار على خلاف الحق فاذن لا يضر خلاف من انقراض عصره كما لا يضر خلاف من لا يعتد بقوله المعلوم بطلانه الموجود فى ذلك العصر ولا كك الامر فى خلاف من لم يعلم بطلان قوله فانه مانع عن انعقاد الاجماع ولو كان معلوم النسب اذ لعل الحق معه ولا يشترط فى هذه الطريقة دخول مجهول النسب فى المجمعين اذا الاجماع ينعقد ممن سوى الامام م ويكون طريقا لاستبششاف قوله او تقريره وهنا فروع كثيرة منسوبة الى الشيخ لاجدوى فى التعرض لها مع عدم تمامية اصلها وقد تقدم ما فى اصلها (قوله وربما يتفق لبعض الاوحدى وجه آخر من تشرفه برؤيته م واخذ الفتوى من جنبه م وانما لم ينقل عنه بل يحكى الاجماع لبعض دواعى الاخفاء) اقول هذا طريق رابع ذكره العلامة الطباطبائى فى محكى فوائده (قال ربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام م بعينه على وجه لا ينا فى امتناع الروية فى مدة الغيبة فلا يسهه التصريح بنسبة القول اليه فيبرز فى صورة الاجماع جمعا بين الامر باظهار الحق والنهى عن اذاعة مثله بقول مطابق لكن هذا على تقديره طريق آخر بعيد الوقوع مختص بالاوحدى من الناس وذلك فى بعض المسائل الدينية بحسب العناية الربانية فلا يمتنع به ما قررناه انتهى) وحكاية تشرف بعض الاوحدى فى خدمة الامام

الغائب عن مشهورة مذكورة فى الكتب ويتحمل ان يكون العلم بقول الامام ع هو الاساس لكثير من الزيارات التى لا يوجد لها مستند ظاهرا وكذا لاحدى الطرق المشهورة للاستخارة بالسبحة وكذا للدعاء العاوى المصرى المتداول على الالسنه وحكى انه علم محمد ابن على العاوى الحسنى المصرى فى حائر الحسين ع وهو بين اليقضان والنائم وقد اتاه الامام ع مكررا وعلمه الى ان تعلمه فى خمس ليال وحفظ ثم دعا به و استجيب دعائه وكذا الدعاء الذى سمعه ابن طاوس فى السرداب الشريف (ولا يذهب عليك انه يلزم فى دعوى الاجماع على هذا الطريق اتفاق جماعة يكون مصححا للاخبار كك لكىلا يكون كذبا فيكون من اقسام حكاية الاجماع الدخولى لغيره ظاهرا وان كان حكاية السنة القطعية واقعا ولا ضمير فى اطلاق الاجماع على اتفاق طائفة يكون الامام ع داخلا فيهم لمكان تنزيل المخالفين منزلة العدم نظرا الى ثبوت الملاك ووجه الحجية فى قولهم و دعوى اختصاص الخاصة باصطلاح خاص فى لفظ الاجماع على خلاف المشهور عند العرف واللغة بعيد جدا (قوله ولا يخفى اختلاف نقل الاجماع فتارة ينقل رأيه ع فى ضمن نقله حدسا كما هو الغالب) اقول يختلف نقل الاجماع بشهادة حال الناقل فان كان لطفيا كالشيخ فالظاهر انه ينقل السبب اذ الاجماع يعتمد عنده باتفاق اهل عصر واحد من العلماء ماعدى الامام ع وان كان حدسيا كما هو مذهب غالب العلماء فى الازمنة المتاخرة فبعد الحدس القطعى برأى الامام ع يكون الظاهر من حاله انه ينقل رأى الامام ع لوضوح ان الاتفاق طريق الى التطلع برأى الامام فيكون مقصوده الاخبار عن رايه ع وان كان دخوليا فالظاهر من حاله انه ينقل رأى الامام ع فى ضمن آراء العلماء الذين يكون الامام ع داخلا فيهم لكنه ربما يكون ناقل المسبب خاصة كالسيد علم الهدى قدس حيث يقول (ومما انفردت الامامية) فانه ظاهر فيما سوى الامام وكذا الحدسى والمطفى ويختلف الفاظ النقل صراحة وظهورا واجمالا فى ذلك اعنى فى كونه نقل السبب صراحة

وظهورا او اجمالا او نقل السبب والمسبب كمايها كك (قوله او حسا وهو نادر جدا) اقول مراده انه لا يتفق نقل قول الامام فى زمان الغيبة لعدم تمكن الامة من التشرف الى حضرت الامام الغائب عم فى هذه الازمنة لكن المحكى عن ابن زهرة فى الغيبة خلاف ذلك (قال فان قيل كيف يمكنكم القطع على ان قول الامام الغائب عم فى جملة اقوال الامامية مع عدم تميزه ومعرفته ومع استناده وغيبته قلنا قد بينا فيما مضى ان امام الزمان عم عندنا بوجود العين فيما وبين اظهرنا نلقاه ويلقانا وان كنا لانعرفه بعينه ولا نميزه عن غيره ومعنى قولنا انه غائب انه مجهول غير متميز الشخص فلا نريد بذكر الغيبة انه بحيث لا يرى شخصه ولا يسمع كلامه وما منزلته عندنا فى حال الغيبة الامتزلة كل مالا نعرفه ينسبه من جملة الامامية واذا كنا نعرف اجماع المسلمين على المذهب الواحد و نتطع عليه واكثرهم لانعرفه ولانلقاه ولانشاهده فعا المنكر من معرفة اجماع الامامية والامام من جعلتهم على مذهبهم بعينه وهل الامام عم من جملة الامامية الا بمنزلة من لا نعرفه من جملة المسلمين انتهى كلامه) وفيه انه لا يجب على الامام الغائب عم تعليم الاحكام واظهار الحق فى زمن الغيبة ولا يتوقف القيام بملوازم الامامة و وظائفها الثابتة فى حال الغيبة على القاء راية فيما بين الآراء ولم تجر العادة بذكر شئ من اقواله فى المسائل بعد الغيبة على طول المدة ولا اقوال اتباعه المشاهدين له حتى يجعل عدم نقل خلافه وخلافهم دليلا على الموافقة لغيرهم فالطريق للدخولى مسدود فى زمان الغيبة بنانا نعم يمكن العلم من طريق النقل المحفوف بالقرائن بالاجماع الدخولى فى زمان الحضور كما نبيه عليه فى المعامل لكنه نادر جدا كما افاده الاستاد ويحتمل ان يكون مراده من الندرة هو الاجماع التشرفى فى زمان الغيبة (قوله بل كان ممحضا لنقل السبب عن حس الا انه كان سببا بنظر المنقول اليه ايضا عقلا او عادة او اتفاقا) اقول لابد لتوضيح المرام من تقديم مقدمة فى المقام وهى انه لا ريب ان الاخبار عن نسبة حكمية حكاية

عن ثبوتها فى الخارج وعند سماع الخبر تنطبع تلك النسبة بما لها من الخصوصيات فى عالم الذهن قضية امرائمه للخارج و ليس فى النظرة الاولى شك وظن و يقين اصلا و غب ذا اذا التفت السامع ثانيا اليها فان انقدج فى نفسه احتمال الخلاف فلا جرم انه يتجرى لطريق صدق ذلك الخبر فلو كانت الحاشيتان من المحسوسات او غيرها من الضروريات بحيث لا يحتمل الخطاء فى ذلك اولا يعبا باحتماله فاذن يدقق نظره فى صفات المخبر والقرائن المحفوظة بالخبر فمهما كان الخبر موثوقا به صار ذلك الخبر كاشفا نوعيا عن الواقع بمعنى انه معه لا يعتمد باحتمال الخلاف عند العقلاء فليس ببناء العقلاء على اتباع قول العادل تعبدا محضا بل يكون ظهور خبر العادل وكشفه عن الواقع حجة عندهم بما هو كاشف لايها هو خير العادل تعبدا فكما ان ظهور الخطاب الانشائي فى المراد الجدى منوط باحراز كون انأمر فى مقام البيان كك ظهور الكلام فى مطابقتها للمواقع منوط باحراز الوثوق فى خبر المخبر ومعه ينعقد ظهور للكلام فى مطابقتها للمواقع ومن هنا يستبين عدم الحاجة الى ضميمية اصالة عدم الخطاء الى الكاشف النوعى فى احراز الواقع فيما اذا احتمل الخطاء فى الحس كمالا تعس الحاجة الى ضميمية اصالة عدم القرينة فى استكشاف مراد المولى من خطابه الكاشف عن مراده لوضوح انه مع كون الظهور طريقا عندهم للمواقع يلزم كون الاصل العدمى تعبديا محضا عندهم وقدر شطر من الكلام فى ذلك فى مبحث حجية الظهور ومهما كانت الحاشيتان غير محسوستين وكان خبر المخبر مبنيا على اعمال الحدس والراى فلا محالة لا ينعقد الظهور الكاشف اذ عدالته والوثوق به لا ينهض دفعا لاحتمال الخطاء فى حدسه لان المقروض ان الوثوق يكون ساداً لباب احتمال التعمد فى الكذب بعد الفراغ عن عدم احتمال الخطاء فى المحسوسات التى هى من الضروريات وعدم الاعتماد باحتماله وان وقع فيها الخطاء احيانا الا انه لا يكون مانعا عن انعقاد الظهور ومع احتمال الخطاء فى الحدسى يكون احتمال الصدق وعدمه سيان وان

كان القضية الخبرية ظهور انسماقى تصورى الا انه ليس طريقا لاثبات الواقع عند العقلاء وهذا هو الوجه فى كون القدر المتيقن من بناء العقلاء هو كون المخبر به حسميا لاحدسيا . ولا جل غلبة الاخبار عن الحسن يكون المخبر الموثوق به منصرفا الى الحسى ظاهرا فيه عند الشك فى كون مبناه على الحدث وحيث ان حجبية خبر العادل من اى دليل كان انما تكون لاجل الطريقة وكشفه عن الواقع فلا محالة تكون حجة فيما تضمنه من المدلول المطابق وفيما كان لازمه بحيث يكون اخبارا عنه بالدلالة الالتزامية فاذن تختلف مفاد القضية الخبرية (فتارة) لا يكون قصد المخبر الا اخبارا عن اللزوم كما فى الكناية فيما اذا كان المقصود فى قوله زيد كثير الرماد الاخبار عن الجود فقط (وتارة اخرى) يكون اخبارا عن مداوله العظايقى خاصة كتنقل الاجماع المراد به نقل اتفاق اراء العلماء بلا حكاية راي الامام ع (وثالثه) اخبار عنه من حيث كونه طريقا لحكاية راي الامام ع فيكون اخبارا عن السبب والاسباب وهذه صور ثلاث لا رابع لها اذ لا معنى لنقل راي الامام ع بلا توسط نقل السبب فى مقام حكاية الاجماع لانه يرجع الى نقل السنة ابتداء بلا توسط اثباته بمعونة الاجماع وهذا خارج عن محل الكلام لكن حكاية راي الامام ع تكون فى طول حكاية الاجماع اذ يكون غرض الحاكى حكاية راي الامام ع من طريق الاجماع كما اذا قال القائل قد نصبت اعلام السود وكان مقصوده الاخبار عن دخول ايام العزاء عن طريق نصب اعلام السود فاذا يتوقف صدق ذى الطريق على صدق الطريق وهذا بخلاف ما اذا كان الاخبار عن شيئين فى عرض واحد كقول القائل جاء التوم وزعيمهم فانه لا يتوقف صدق احدهما على الآخر الا ان يكون هناك ملازمة بينهما فى الوجود كقول القائل جاء الشتاء والبرد و انما يتوقف صدق الحكاية عن راي الامام ع على صدق الحكاية عن الاجماع لاجل جمل الاول طريقا للمثانى وهذا قضية الطريقة لاجل الملازمة الخارجية والدليل على توقف الصدق اما فى الاجماع الدخولى فلان المفروض ان الناقل للاجماع انما يخبر عن

دخول شخص الامام اورايه في الجماعة المتفقين على راي واحد ومن نسب الاتفاق اليهم في حكم موضوع لاجل قاعدة مساهمة تكون تلك المسئلة داخله فيهما بزمه ولم يكن هناك اتفاق فيها كما صدر عن السيد في نقل بعض اجماعاته لزم عدم كون الخبر عن دخول الامام في الجماعة صدقاً بل يكون كذباً من باب السالبة بانتفاء الموضوع واما في الاجماع المظفي والحدسي فلان طريق استكشاف راي الامام ع هو القياس الاستثنائي كان يقال لو انعقد الاجماع على حكم شرعي لزم موافقة راي الامام لذلك اما لقاعدة المظف او بالحدس القطعي لكن الاجماع منهقد عليه فراى الامام ع موافق له ومن البين ان صدق الملازمة تستدعي ثبوت هذه النتيجة عند وضع المقدم والمفروض عدم انعقاد الاجماع في تلك المسئلة واللازم من انتقائه عدم ثبوت راي الامام من هذا الطريق وان كان يحتمل ثبوت راي الامام في تلك المسئلة واقعا فيكون ناقلاً للاجماع كك مخطئاً في اعتقاده ولازم ذلك عدم شمول دليل حجية خبر الواحد لخبر الناقل عن راي الامام ع كك و او مع تسايم شموله للحدسي كما انه لا يشمل خبر الناقل عن راي الامام فيما اذا كان مبنياً على مبنى باطل عند المنقول اليه اذ المفروض كون الناقل مخطئاً في اعتقاد المنقول اليه لكنه يعمه من حيث نقل السبب في هذه الصورة بخلاف الصورة الاولى المفروض فيها خطأ الناقل في نقل السبب والوجه في شمول دليل خبر الواحد للسبب في الصورة الثانية انحلال نقل الاجماع الى خبرين واحد منه اخبار عن السبب وآخر منه اخبار عن السبب وان كانا طوليين وصدق الخبر عن السبب لا يتوقف على صدق الخبر عن السبب بخلاف العكس فنقل الاجماع الظاهر في اتفاق الكل او اهل عصر واحد حجة في نقل السبب والسبب في الاجماع الدخولي وان كان نادراً وفي نقل السبب خاصة في الاجماع المظفي والحدسي فيما اذا كان حجية الخبر مقصوداً على الحسي فقط لكن شموله للسبب متوقف على وجود اثر شرعي مترتب عليه بلا واسطة او مع الواسطة فلو فرض كون الاتفاق المنقول ملازماً لراي الامام ع لى المنقول اليه

لكفى فى حجبة كما اذا فرض اثر مترتب على الجود فى باب الكناية لاعلى كثرة الرماد فلا
 محالة يعمه دليل حجبة خبر الواحد وسيمر عليك مزيد بيان من فى قبل اذا تم هذا فلنشرع
 فى شرح كلمات الاستاد (قوله فيعاملح مع المنقول معاملة المحصل والالتزام بمسببه
 باحكامه واثره) ليقال خبر الواحد لمكان كشفه وطريقيته عن الواقع يكون
 حجة على مضمونه المطابقى واوازمه ولو بالف واسطة بشرط ان يكون كاشفا عنها
 ولو بالدلالة الالتزامية وهذا هو الفارق بين الامارة والاصل وبشرط ان يكون المدلوله
 المطابقى او الالتزامى اثر شرعى لىكى يصح جعل الحجبة له من ناحية الشارع
 بلحاظ ذلك الاثر والمفروض انتقاء الشرطين فيما نحن فيه اما عدم كشفه عن راي
 الامام ع فلان الناقل انما اقتصر فى نقله على السبب خاصة كما هو محل الكلام
 لاسيما عند عدم اعتقاده بالملازمة اصلا فالناقل لا يخبر عن راي الامام ع بحكم
 شرعى لموضوع ولو بالواسطة كى يشمل ادلة حجبة خبر الواحد مع انه لا عبرة
 بخبره عنه لكونه مبنيا على الحدس المفروض قصورها عن شموله واما عدم ترتيب
 اثر شرعى على نقل الاجماع فلان اتفاق الآراء على حكم ليس موضوعا لذلك الحكم
 شرعا وليس له اثر شرعى آخر كى يصح جعل الحجبة لها ولذلك الحكم موضوع
 مغاير لعنوان الاجماع على تقدير ثبوته واقعا فلا معنى للتعبد بالاجماع بلحاظ
 الاثر المترتب على موضوع آخر مبين له مفهوما ومصداقا والمفروض عدم كشف
 نقل الاجماع عن حكم ذلك الموضوع المبين ولا عبرة به على تقدير الكشف لىكى
 يكون التعبد بالاجماع بلحاظ ذلك الاثر المكشوف به فاذا لا يكون مصحح الحجبة
 الخبر فى مضمونه الذى هو اتفاق الآراء بلحاظ ملازمه الذى هو راي الامام ع فى
 نظر المنقول اليه وجعل الحجبة انما يكون بلحاظ الاثر الواقعية لا بلحاظ صفة
 القطع الحاصل للمنقول اليه نعم او كان نقل اتفاق الكل بمشابة يستلزم عادة
 موافقة راي الامام كحكاية ما يستلزم عادة الشجاعة والسخاوة ونحوهما مما يكون
 فى حكم المحسوسات فلا حجج فى الالتزام بحجبة نقل السبب للمنقول اليه سواء

جعلنا المناط فى حجيته تعالى نقله بنفس الكاشف الذى هو من الامور المحسوسة
المستأنسة ضرورة لامر حدسى وهو راي الامام ع او جعلنا المناط يتعلق خبره
بالمكتشف لوضوح ان اخبار الناقل عن السبب الملازم واقعا يقتضى العادة والضرورة
اخبار عن المسبب وان كان الناقل غافلا عن ذلك اذ ليس دلالة الخبر عن السبب
على ثبوت المسبب اللازم له بالضرورة ادون من دلالة الاشارة فى آياتين على
اقل الحمل مع انها معدودة من المنطوق الغير الصريح وقد خص الشيخ قده فى
الفرائد حجية نقل السبب فى هذه الصورة (لانا نقول لاتفاوت فى اعتبار الخبر
بين ما اذا كان المخبر به ذا اثر شرعى او كان ما يلزمه وما يتعلق به ذا اثر شرعى
كما يشهد بذلك اعتباره بلاريب فى تعيين حال السائل وخصوصية القضية الواقعة
المسئول عنها وحجية رواية ما شتمت عليه الاخبار غير متن الخبر ومن نحو الاسئلة
التي يعرف منها اجوبته والاقوال والافعال التي يعرف منها تقريره ومن حال السائل
من كونه مدنيا فيكون الرغل المذكور فى كلامه مدنيا الى غير ذلك مما يتعلق
بها فان بناء اهل العرف مستقر على الاستناد الى تلك الروايات المتعاقبة بها ففهما
كان اتفاق الآراء المنقولة ملازما لراى الامام ع عند المنقول اليه كفى ذلك اشمول
دليل اعتبار الخبر له وقطع المنقول طريقى محض لثبوت راي الامام ع واقعا
لا ينمك فى نظره عن اتفاق الآراء فيكون الخبر عنها حجة تعبدية لكون ما يتعلق بها
اثرا شرعيا اعنى حكم تلك الواقعة المجمع عليه (ودعوى ان تنزيل شئى منزلة شئى
لا يعقل الا بالمحاط ما لذلك الشئى من الاثر شرعا لا بالمحاط ما لغيره من الاثر وان
كان ملزومه او ملازمه بداهة ان وجه الشبه لابدان يلاحظ بين المشبه به والمشبه
دون ما هو اجنبى عنها وهذا لا ربط له بحجية الامارة فى شئى باطرافه من لازمه
بداهة ان مرجعه الى حجيتها فى مداليتها المطابقة لثبوتها والتضمينية والالتزامية و مصحح
التعبد بكل واحد نفس اثره الشرعى لان الخبر حجة فى مداوالم المطابقى بالمحظ
ملازمه وعليه فلا وجه لحجية الخبر فى مضمونه الذى هو فتوى الجماعة بكذا

بلمحاط ملازمه وهو راي الامام ع فى نظر المنقول اليه ولا اثر شرعى لفتوى الجماعة
 بكلام واقعا كى ينزل الاخبار عنها منزلتها فيه و فرق بين ما نحن فيه وبين ما تضمنه
 الاخبار من الاسئلة التى تعرف منها اجوبتها والااقوال والافعال التى يعرف منها
 تقرير الامام ع لها فانها مشتملة على موضوعات الاحكام ومتعلقاتها وخصوصياتها
 الموجبة لضيقتها وسميتها بها بلمحاط ما لها من الاحكام مما لا يتبغى الرب فيه و
 كذا كون السائل مدنيا مثلا فالرطل المذكور فى كلامه مدنى ايض فان له دخلا
 فى الموضوع سعة وضيقا اذ لولا كونه مدنيا لم يترتب حكمه على الرطل المدنى
 فهو ايض بهذا الاعتبار دخیل فى الحكم الشرعى بخلاف فتوى الجماعة فانها لا دخل
 لها فى راي الامام ع حكما وموضوعا سعة وضيقا (مدفوعة) بانه ليس فى باب
 الامارات تنزيل المؤدى منزلة الواقع مصححا لحجيتها بل جعل نفس الحجية
 التى هى حكم وضعى او الامر الطريقى مصحح لاعتبارها وليس هناك تنزيل
 اصلا كى يتوقف على ثبوت اثر شرعى للمؤدى واقعا والفرق الذى ابدىه بين
 مانحن فيه وتلك الموارد ليس بفارق اذ يدفعه استقرار بناء العقلاء على تدم الفرق
 ومن البين ان ادلة حجية الخبر تكون امضاء لطريقتهم وليس مفادها جملا مستغلا
 فى مقابلتهم فمهما كفى عندهم فى حجيته كون ملازمه قابلا لتعلق الجعل به فلامحالة عمت
 لملازمه ادلته بذلك الاعتبار الا ترى انه لو فرض ان عبدا يقطع بمراد مولاه من اتفاق عدة
 من خواصه على مطاوب مولاه فاخبره ثقة مقبول القبول عنده باتفاق هؤلاء العدة على
 حكم لازم الانباع فوراً فهل يتوقف فى قبوله ولا يبادر الى اتباع قوله وامتنال ما ثبت له
 ظاهرا من الحكم المتفق عايه مضافا الى منع الاخبار عن كون السائل مدنيا اخبارا عن
 كون الرطل مدنيا ولو بدلالة الالتزام مثلا لو سئل ثقة عن وطن رجل فاجاب بانه
 مدنى لم يكن لكلامه وخبره دلالة على ان مراد ذلك الرجل من الرطل ونحوه
 المذكور فى كلامه ماذا ومن البين ان الخبر حجة فى مداولة المطابقى او الالتزامى
 حسبما مر فى عبارة الدعوى فحجية قول ذلك الثقة انما تكون لاجل ملازمه ولو

عند المخبر له فما فى نهاية الدراية من المناقشة غير شديد جدا (قوله و اما اذا كان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه ففيه اشكال) اقول لا اشكال فى عدم نهوض ادلة حجية الخبر له فيما اذا راي المنقول اليه خطاء الناقل فى دعوى الملازمة من باب اللطف مثلا اذا المفروض ان الناقل انما ينقل راي الامام ع وهذا الخبر كذب عند المنقول اليه فكيف يعمله ادلة حجيته ويقال له صدق العادل ومن المعلوم انه لا يفرق فى ذلك بين كون المنقول حديثا او حسيا واما فيما اذا احتمل الصواب فى نقل الناقل فيمحض البحث عن اختصاص الادلة بما اذا كان المنقول حسيا او تعم الحديثي وقد عرفت فى المقدمة انه لا ينعقد الظهور الكاشف عن الواقع فتما كان خبر المخبر مبنيا على الحدث لوضوح ان عدالة المخبر انما تمنع عن العمد الى الكذب لاعن الخطاء فى الحدس بل سلامة الحواس الظاهرة وحدثها وجودة الحواس الباطنة وفطنتها دخيلة فى عدم الخطاء فى الحدس وهذا هو السر فى كون القدر المتقين من بناء العقلاء غير ذلك كما افاده الاستاد كما ان وجه انصراف الآيات والروايات على تقدير دلالتها هو كونها مسوقة لامضاء طريقة العقلاء فلا محالة يكون مقدار دلالتها على قدر حجية الخبر عند العقلاء مضافا الى غلبة الاختيار الحسية الموجبة للانصراف الى الخبر الحسى (قوله على تقدير دلالتها على ذلك) اقول سيمر عليك البحث عن دلالة الآيات والروايات فان لم تكن دلالة اصلا فمن المعلوم انه لا محل لدعوى عمومها او اطلاقها لحجية الخبر الحدسى ومعه لا تمس الحاجة الى دعوى الانصراف ولو كان هناك دلالة على الحكم الحثيثى كما نسب الى الشيخ فى آية البناء فلا جدوى ايضا فى شمولها للخبر الحدسى كى يدفع بدعوى الانصراف (بيانه) ان آية البناء لو لم تكن متعوضة لجميع الجهات بل كانت ممحضة للدلالة على جهة واحدة وهو عدم الاعتماد باحتمال تعبد الكذب فى خبر العادل فلا شك ان الآية على هذا التقدير ليست من ادلة الاعتبار راسا بداهة ان مجرد لائتها على

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

الموضع الثاني اولي بالاعتماد من الموضع الاول ويراعى مع ذلك زمان الناقل وزمان نقله فانه نقل ان السيد علم الهدى قدّم كان في برهة من الزمان على رأى الشيخ فى قاعدة اللطف ثم عدل الى مذهب الدخلى ولكن لا يذهب عليك ان تراكم الاجماع المنقولة وتظافر حكايات الآراء المتكثرة فى مسألة من المسائل الشرعية ليست خالية عن الجدوى بالمرّة بالنسبة الى المنقول اليه اذ بضميمة ما يضم اليه مما حصله او نقل له من سائر الاقوال او سائر الامارات ربما يقيم له السبب الملازم لرأى الامام عنده فكان المجموع كالمحصل ويكون كما اذا كان كلمة منقولة ولا تفاوت فى اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر تمام السبب او شطرا منه او ماله دخل فيه و به قوامه كما يشهد به حجج الخبر فى تعيين حال السائل انه ابن فلان وانه اسدى او انه كوفى مما له دخل فى حكم الواقعة وكذا فى - خصوصية القضية المسئول عنها بحيث يكون سبق السؤال دخيلا فى فهم الجواب كما اذا اقتصر الامام ع فى جواب السؤال بقوله لا او نعم ويفهم منه الحكم من الخصوصيات الواقعة فى السؤال وهذا كثير فى الاخبار لكن التمسك بهذه الطائفة من الاخبار لمانحن فيه لا يخلو عن المناقشة لان ادلة حجج الخبر فى الاحكام تدل بدلالة الاقتضاء على حجج ظواهرها وقع فى تلك الاسئلة مما يتوقف عليه فهم الجواب فلو لم تكن حجة لزم ان تكون حجج ما فى الجواب لغوا محضا ولما غنى عن ذلك بما فى سائر الاخبار من حججها فى حال السائل ونحوه وقد تقدم قبل املك بتحقيقه مستوفى (ولعل قوله فافهم اشارة الى الفرق بين نقل السبب والسبب فان الغلبة فى الحديث ثابتة فى الثانى دون الاول فنقل السبب مع اليك فى كونه مبنيا على الحدث حجة بخلاف نقل السبب فان الغلبة فى الحديث فيه مزيلة للظهور واسيا) قوله فتلخص ذكرنا ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد من جهة حكاية رلى امام بالتضمن والالتزام كنخبر الواحد فى الاعتبار اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة بين رايه وما نقله من الاقوال) اقول قد تقدم فى المقدمة

ان حكاية الاجماع فيما اذا كان حكاية عن المسبب ينحل الى خبرين واحد منه
 اخبار عن السبب وهو اتفاق الآراء وآخر منه اخبار عن رأى الامام وقد عرفت
 عدم حجية خبره عن رأى الامام لعدم قيام ادلة حجية الخبر على حجيته عن
 حدس ولكن الخبر عن السبب حجة وتعمه ادلة اعتباره بشرط كون ملازما لرأى
 الامام عند المنقول اليه حسيما مريئانه مستوفى (وربما يتوهم التهاافت بين قوله
 فتلخص) وقوله فلا اعتبار لهما ما لم ينكشف النخ (وجه التوهم انه حكم بحجية
 نقل المسبب فى عبارة الذيل فيما اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة مع انه
 افاد فى عبارة المصدر بانه لا اعتبار بالاجتماعات باعتبار نقل المسبب لان حجيته من
 تلك الجهة موقوفة على كونه حسيما وبحكم الحس وتلك الاجتماعات مبنية على الحدس
 غلبا (والجواب ان عبارة المصدر استثناء عما افاده من حمل المشكوك بالشك
 البدوى فى كون نقل المسبب مبنيا على الحدث او الحس على الحس لاستقرار
 بناء العقلاء على ذلك نظراً الى ظهور الخبر فى الحس مالم يظهر خلافه لكن
 النقل فى الاجتماعات المتأولة مبنية على الحدس غالباً وتلك الغاية مزيلة للظهور
 راساً فلا بد من الفحص عن مقدار دلالتها بالنسبة الى السبب اذ ربما يكون نقل
 السبب ايضاً مبنيا على الحدس كما وقع فى عبارة السيد قده مبنياً على القاعدة
 المسماة فلو فرض حصول العام الاجمالي بذلك لم يكن مزيلاً للظهور فى السبب
 لكنه ليس حجة قبل الفحص واما عبارة الذيل فنناظرة الى الاجتماعات الحكاكية
 عن رأى الامام باعتبار نقل المسبب والسبب اذ هى منحلة الى خبرين واحد منها
 نقل المسبب وآخر منها نقل المسبب ونقل هذا لاجماع باعتبارين حجة على تقدير
 كونه ملازماً لرأى الامام ع عند المنقول اليه وان علم بنفسه مبنياً كشفه عن رأى
 الامام وباعتبار نقل السبب حجة فيما اذا لم يكن سبباً تاماً و كان محتاجاً الى
 ضميمته ما يحصله المنقول اليه كى يصير سبباً تاماً ففى هذه العبارة تنبيه على
 الفاوت بين السبب التام والناقص فظهر مما ذكرنا انه لا تهاافت ولا تناقض بين

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

على خلاف الآخر فيقع التعارض بين النقلين ولكن لا يذهب عليك انه مهمالم يكن واحد منهما سببا تاما فى نفسه عند المنقول اليه او لا التعارض ان يكونا مشمولين لدالة حجية الخبر بتاتا فليسا كالخبرين المتعارضين لما مر من انها قاصرة عن الشمول للخبر الجدى فهما ساقطان عن الاعتبار راسا بالنسبة الى نقل السبب مع قطع النظر عن التعارض كما لا يخفى (قوله لكن نقل الفتوى على الاجمال بلفظ الاجماع ح لا يصح لان يكون سببا تاما ولا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها) اقول الكاشف عن الاختلاف بين العلماء هو ان المراد من لفظ الاجماع اتفاق جماع كاشفة عن راي الامام ع عند الناقل فلازمه ذهب جماعة الى حكم فى الواقعة و ذهب جماعة اخرى الى خلافه فى تلك الواقعة فتكون المسئلة مختلف فيها كما هو قضيتها نقل كل واحد من الناقلين على خلاف الآخر فاذن لا يكون نقلا للسبب اعنى اجماع الكل لكى يكون حجة تعبدى على راي الامام للمنقول اليه كما هو قضية كون نقل السبب خبرا عن حسى مشمول لدالة الحجية ولا نقلا لجزء السبب اعنى نقل اتفاق جماعة قابلة للمضميمة الملازمة لراى الامام ع عند المنقول اليه اذ المفروض نقل الخلاف على خلافه وانما يكون نقل اتفاق جماعة قابلا لذلك فيما اذا كان خاليا عن مخالفة الاخرى فيكون تحصيل وفاق الجماعة الاخرى ضميمة متممة للسبب عند المنقول اليه فاذن لا يكون نقل كل واحد من الناقلين حجة تعبدى من باب نقل جزء السبب لعدم كونه قابلا للمضم (قوله الا اذا كان فى احد المتعارضين خصوصيه موجبة لقطع المنقول اليه برايه او اطاع عليها و اومع اطلاعه على الخلاف) اقول قد ظهر مما ذكرنا ان باب التعبد محدود فى نقل المسئلة المنقول فيها الاختلاف فى السبب والسبب وجزؤه باسرها من حيث كونه نقلا لها مع قطع النظر عن خصوصية زائدة فى واحد من المنقول وان كان فى احد المتعارضين خصوصية ملازمة لراى الامام ع عند المنقول اليه فتعبد حجة تعبدى فيكون لازم ثبوته بماله من الخصوصية تعبدى الذى هو من الموضوعات الخارجيه هو التعبد برأى

الامام ع فيكون النقل الآخر ساقطا عن درجة الاعتبار راسا لا مكان جريان التراجيح المعمولة فى باب الخبرين المتعارضين اذ تلك مقصورة على باب مضافا الى ما عرفت من عدم كون الناقلين حجة شابتة فى انفسهما لكى يتأتى فيهما الترجيح الخبرى بل لاجل خصوصية ومزية ثابتة فى نفس المنقول الملازمة لراى الامام ع على تقدير ثبوتها بحيث لو اطلع المنقول اليه عليها حصل له القطع براى الامام ع فاذاً يكون لازم ثبوته بنقل الناقل الثقة التعميد براى الامام ع لكن هذا انما يتأتى فى نقل الفتاوى مفصلا فمهما اطلع المنقول اليه على الفتاوى المفصلة بمعونة نقل الناقلين و عشر على مزية فى واحد من المنقولين كجلالة المقتنين وعلو قدرهم ومبلغ علمهم وسعة باعهم بالنسبة الى الآخرين بحيث يكون اتفاق ارائهم واقوالهم ملازما لراى الامام ع عند المنقول اليه تعين حجية هذا النقل عنده دون الآخر ولا يتأتى فى نقل الاجماع مجعلا الا قليلا اذ ينحصر الترجيح ح بحسب حال الناقلين بان يكون واحد من الناقلين متبحرا ما هرا فى جمع الاقول والآخر قليل البضاعة ولكن رب عالم قليل البضاعة قد استفرغ وسعه فى الفحص واستقصى فى جمع الاقول النهاية فلا عبرة بالمهارة ووفور العلم والدراية انظر الى ما قبل ولا تنظر الى من قال واعل قوله فانهم اشارة الى ذلك (هذا كله فيما اذا حمل الاجماع المنقول على نقل اطباق جماعة بمعونة القرينة و اما اذا حمل على نقل اراء الكل كما هو ظاهر هذه اللفظة فلا محالة يقع التعارض فى السبب و المسبب كليهما لان المفروض ان كل واحد من المنقول سبب تام ملازم لراى الامام ع عند المنقول اليه فى نفسه لولا المعارضة فيكون النقلان حجتين شائنا بالنسبة الى نقل راى الامام ع . ولكن باب المرجحات فى الخبرين المتعارضين مسدود فيما نحن فيه فمهما كانا متعارضين فى المدلول المطابق او الالتزامى وليس فيهما جمع دلالى ولا ترجيح سندى كانا ساقطين عن درجة الاعتبار راسا فاذاً لا يصلح واحد منهما لان يكون كاشفا عن راى الامام ع بتاتا فلا يكون سببا

ولا جزء سبب اصلا نعم اذا نقل الاجماع فصلا وفى واحد منهما اسمة ١٠ لاراء والاقوال عن الاعاظم والافاضل بحيث يكون ملازما للكشف عن راي الامام ع عند المنقول اليه دون الآخر فلا غرو فى الالتزام بشمول داييل الحجية له دون الآخر ويكون لازم ثبوته تعيدا ثبوت راي الامام تعيدا للمنقول اليه (وربما يترأى من المحشى فى نهاية درايته ان العلم بكذب احدهما واقعا هو الوجه لعدم الصلاحية للكشف عن راي الامام ع ولا يمكن ان يكون الكاذب جزء السبب ايضا نعم) اذا كان الاتفان المنقول مفصلا امكن ان يكون ذا خصوصية فى نظر المنقول اليه بالاضافة الى الآخرين انتهى ملخصا) وفيه ان العلم الاجمالى بكذب احدهما فى هذه الصورة لا ينحل الى العلم التفصيلى بكون المنقول ذامرية كاشفا عن راي الامام ع والالم يبق محل المتعبد بمعونة شمول دليل الحجية لنقل هؤلاء دون الآخرين كما هو واضح فلو كان العلم الاجمالى مانعا عن الصلاحية لكان مانعا فى هذه الصورة ايضا لوجود المانع فيها اللهم الا ان يقال بالانحلال الحكمى بمعونة شمول داييل الحجية لنقل المنقول ذى المزية دون الآخر وتحقيق الانحلال الحكمى ياتى فى محله انشاء اله (قوله ينقدح مما ذكرنا فى نقل الاجماع حال نقل التواتر) اقول قد عرفوا التواتر بانه خبر جماعه يفيد بنفسه العلم بصدقه و يعتبر فيه امور قد افصح الحد عنها (منها ان يبلغ المخبرون فى الكثرة حدا يمتنع اجماعهم على الكذب عادة) ومنها ان يكون اخبارهم عن محسوس و او بحسب اثاره ولوازمه البينة كما فى تظافر الاخبار بشجاعة على ع وسخاوته فاذن لا ينقد التواتر فى الاحكام العقلية ولا فى الاحكام المبنية على الاجتهاد لابعمنى ان العلم لا يحصل باقوال هؤلاء قط اذ ربما يحصل العلم بها من اطباق المهرة على مسئلة علمية لكنه لا يسمى متواترا فى الاصطلاح العلمى (ومنها ان لا يكون السامع عالما بالواقعة من غير طريق التواتر ولذا لا يقال للمشاهد المرئى السامع متواترا) ومنها لا يكون السامع مسبوقا بشبهة او تقليد يؤدى الى عدم الوثوق بالخبر

حكى ذلك عن السيد ورام بذلك ادخال معجزات النبي ص والنص المتواتر الجلى على خلافة على ع في المتواترات وان انكره من توغل في الشبهة او اخذته العصبية والعصبية وانحرفت عن الفطرة السليمة والتحقيق ان هذا شرط في حصول العلم بالتواتر لافي تحققه ومن ثم نقول ان الحجة قد تمت ولزمت في حقهم ولا عبرة بحجود الجاحد بعد وضوح الحق (ولا يذهب عليك ان التواتر داخل في الضروريات الست ومن ثم يشترط ان يتراكم الاخبار على المحسوسات ويكون الشك منحصرا في تعدد الكذب بعد الفراغ عن عدم احتمال الخطاء في الحس وكان نفس تكثر الاخبار مزبلا للشك في تعدد الكذب وان كان ربما يقع الخطاء في الحس الا انه نادر مقطوع بعدم فاو تشبث لنفيه باصالة العدم عند العقلاء ازم خروج التواتر عن حريم الضروريات لوضوح انه ح تمس الحاجة الى ترتيب قياس بضميمة ذلك الاصل ومن البين انه ينتج نتيجة ظنية اذ النتيجة تابعة للاخس من المقدمتين ولو فرض حصول القطع بعدم الخطاء من تكثر الاخبار ازم دخول تراكم الاخبار على غير المحسوس داخلا في التواتر فاشترط كونه محسوسا مجرد اصطلاح خل عن الجدوى فظهر ان عدم الخطاء في الحس مفروغ عنه في التواتر فيكون المحسوس الذي هو واحد من الضروريات ماخرذا في التواتر لكي يصح عد التواتر واحدا آخر من الضروريات ويكون مقبولا المست ولا كك الامر في تراكم الآراء وتطابق الاقوال على حكم شرعى لمكان احتمال الخطاء فيها فان لا يكون نقل الاجماع داخلا في التواتر وان بلغ فوق حد الاحصاء كما نص على ذلك الشيخ به ثى قده لكيه باعتبار نقل المسبب واما باعتبار نقل السبب فلا حيز في كونه متواترا اذا اقوال مسموعة او مدركة بحس البصر بمعونة ملاحظة العبارات المدونة في مسفوراتهم ولا غرو في حصول القطع برأى الامام من تراكم الاجماع المنقولة المتواترة بالنظر الى الخصوصيات المحقوقة بموضع النقل اعنى في موضع جمع الاقوال لافي موضع الاحتجاج بالنظر الى احوال الناقلين من جلالة قدرهم وسعة سماعهم

وبالنظر الى ازمان النقل المتصل بزمان الحضور فى الغيبة الصغرى الى غير ذلك فاذن تحصل النتيجة بمعونة ترتيب القياس فتكون النتيجة نظرية بالنسبة الى المسبب المبنى على الحدس وقد مرشطر من الكلام فيه فى صدر هذا المبحث (وفى كون التواتر ضروريا اقوال بين قائل به ومنكر له ومفصل ومن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى المطولات) (اذا تمهد ذلك فنقول تارة يكون عدد المخبرين بالغاً حداً يمتنع تواترهم على الكذب عادة عند كل من لم يكن ذهنه مشوباً بالشبهة ومن البين ان الناقل والمنقول اليه سيان فيكون نقل التواتر بخبر الواحد الثقة مشمولاً لدالة الحجية تمعداً بالنسبة الى السبب والمسبب كليهما للمنقول اليه فيما اذا كان اثر شرعى مترتباً عليهما او على واحد منها دون الآخر اذ هما محسوسان قابلان للتعبد بالمحاط الاثر الشرعى فيهما اما كون للمسبب اعنى وجوب السورة مثلاً محسوساً فلان المخبرين قد سمعوا عبارة دالة عليه من الامام ع و هم قائلين له واو كان نقلاً بالمعنى واما كون اخبار المخبرين محسوسة لمكان سماعها من ثبت عنده التواتر والمفروض ان رجلاً ثقة يخبر عند المنقول اليه بان وجوب السورة ثبت بالتواتر فهو يخبر عن تواتر الاخبار عن السورة فيكون اخباره عن السبب والمسبب المحسوسين وليس هذه الصورة محل الكلام (ومما ذكرنا اندفع توهم يكون علم الناقل بالمسبب حدسياً ويكون محسوسه هو التواتر الذى سمعه من الجماعة غاية الامر ان حدسه مسبب عن امر عادى حسى انتهى) وفيه ان المسبب هو العبارة المسموعة عن الامام سواء كانت منقولة بعينها او ما يؤدى معناها فالمسبب محسوس كالمسبب كما هو معنى التواتر المصطاح عليه عند الاصوليين (قوله) انه من حيث المسبب لا بد فى اعتباره من كون الاخبار به اخباراً على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول اليه بما اخبر به لوعلم به (اقول فيما اذا كان الناقل قطعاً حصل له القطع بالمخبر به بسبب اخبار عدة لم تبلغوا حد النصاب واخطاء فى تطبيق التواتر على اخبارهم فلئن كان الاخبار بالمسبب بمقدار يوجب قطع

المنقول اليه او فرض اطلاعه عليه بمعنى انه يرى المسبب ملازما للسبب وان لم يكن
داخلًا فى التواتر فيشملة دليل الحجية لنقل المسبب وهذا اولى بالشمول من نقل
الاجماع الملازم اراى الامام ع عند المنقول اليه اذ المسبب هناك حدثى و هي هنا
حسى كما مر بيانه آتفا (قوله ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره
بالتواتر دالا عليه كما اخبر به على التفصيل) قد عرفت شمول دليل حجية الخبر
للمسبب واما من حيث السبب فيثبت بمعونة دليل الحجية تعبدًا كل مقدار كان
اخبار المخبر بالتواتر دالا عليه وان كان العدد مرددا بين الاقل والاكثر اخذ
بالقدر المتيقن وهو الاقل وح ان لم يكن هذا المقدار ملازما لثبوت المسبب
عند المنقول اليه على تقدير اطلاعه عليه تفصيلا فلا بد من تحصيل اخبار عدة
اخرى وضمها اليه حتى يبلغ النصاب فيكون مركبا من المنقول والمحصل وقد
تقدم قدامك وجه حجية خبر الواحد فى جزء السبب فى نقل الاجماع (قوله نسب
او كان هناك اثر للمخبر المتواتر فى الجملة واو عند المخبر اوجب ترتيبه عليه)
مثاله كما لو نذر ان يحفظ الاخبار المتواترة ولو عند غيره او يجمعها و يكبها
فى رسالة فلا بد من الوفاء بنذره بمجرد ثبوت التواتر فى الجملة بمعونة خبر
الثقة عنه تعبدًا بالاجابة الى الضميمة (ايقاظ) هل لنا طريق الى التمسك بذيل
الاجماعيات المنقولة المملوءة منها الكتب الفقهية لاستكشاف راي الامام ع ولنا الى
ذلك من سبيل ام لا (قلنا نعم يسع لنا استكشاف راي الامام ع من التصفح فى كتبهم
ومصنفاتهم قديما وحديثا حتى يحصل لنا العلم بما هم عليه من قديم الزمان ونعرف
انه مذهبهم فنقطع ح انهم اخذوه يداعن يدعن رئيسهم وقدرتهم ولم يختار عوه من
تلقاء انفسهم بمقتضى اهوائهم مع غاية تورعهم ونهاية تحرزهم ومتى علمنا ذلك
وانكشف لنا قول واحد من الائمة علمنا بالضرورة باقوال سائر الائمة حتى الامام
الغائب ع وكذا قول النبي ص لبداهة اتحاد قول الجميع (والطريق لذلك هو الفحص
عن اتفاق ارباب الفتاوى منذ بدا بينهم الرأى والفتوى كالسيد ومن تقدمه والشيخين

ومن تاخر عنهما ومتى ظهر لنا عدم الخلاف بينهم وعدم نقل الخلاف ممن تقدمهم كشف ذلك عن عدم الخلاف بين القدماء لوضوح انه لو كان هناك خلاف لظهر فى مجارى العادات بين هؤلاء المتأخرين عنهم وكيف وهم اساطين القوم وشيوخهم ومن عادتهم ان يحكموا الخلاف وان ندر بل تراهم كثيرا ما يحكون خلاف المخالفين فما ظنك بخلاف اجلاء الاصحاب وينبئ عن ذلك الرجوع الى مصنفات اللاحقين وليست هذه الاجماع التى ملأت كتبهم الاجماع قدامهم ومهما تصفحنا كتب القدماء والمتأخرين واطلعنا على اجماع المنقولة مفصلا فقد طفرنا على ما هو سبب تام ملازم عندنا لراى الامام فلا محالة يحصل لنا القطع بالحكم الواقعى من هذا الطريق ويسقط عنا كثرة الفحص عن آراء جميع العلماء القاطنين فى اقطار الارض المنتشرين فى مشارقها ومغاربها مع ان الاطلاع عليها معتبر عادة ولئن ابيت عن حصول القطع لراى الامام عم فلا مجال لانكار كونها كشفا قطعىا عن وجود دليل معتبر عند عم بحيث لو عثرنا عليه كمعثر والحكمنا بما حكموا وام نخطئهم فى ذلك وكفى بالعالم لاجمالى بذلك حجة وان لم يحصل القطع بالحكم الواقعى الاولى وكيف لا يحصل العام بذلك الدليل المعتبر من طريق اطباقهم على حكم مع ما هم عليه من اختلاف مسائلهم وتفاوت مشاربهم فى حجية خبر الواحد فمنهم من انكرها راسا ومنهم من خصها بالخبر الصحيح ومع طول باعهم فى معرفة العلوم العربية والظواهر الجارية على وفق اللغة والسنة العرب فظهر مما ذكرنا ان العثور على الاجماع المدونة فى الكتب الفقهية قديما وحديثا طريق قطعى لاستكشاف اتفاتی آراء العلماء واصحاب الائمة ولا اقل انه كاشف قطعى عن دليل معتبر وظاهر حجة لولم يكن كشفا عن الحكم الواقعى الموافق لراى الامام عم وهل تجترى عالم اصولى فاتح لنفسه باب القيل والقال فى اصوله اذا وضع قدمه فى الفقه ان يفتى على خلاف هذه الاجماع المنقولة من المهرة البررة وبطوبها طيا وينبئها وراء ظهره طرا كلا والا لما قام للمفقيه سوق ولا اخضر له عود (ولا يذهب عليك ان

كشفتها عن رأى الامام ع او عن دليل معتبر يتوقف على عدم سند واضح من خبر صريح او ظاهر فى ذلك الحكم او مما يستقل به العقل بحيث امكن عادة اتكال القائلين الى ذلك والا لما حمل القطع من الاجماع برأى الامام ع او بوجود دليل معتبر مستور عنا مكشوف عندهم ومما ذكرنا تستبين حجية نقل الاجماع تعديدا باخبار فقيه ماهر عن تلك الاجماع المنقولة ويكون خبره عنها حجة شرعية عندنا على ثبوت رأى الامام ع تعديدا او عن وجود دليل معتبر شرعا لما اسمعناك من كشفها عنه قطا عند تحصيلاها تفصيلا فيكون نقلها اخبارا عما يكون ملازما عندنا لرأى الامام ع او عن ذلك الدليل المعتبر وكذا اذا اخبر عن ثبوت الاجماع المحصل عنده على حكم شرعى وكنا قد احرزنا ان دينه على الاستقصاء والبحث والتمحيص عن الاقوال حتى اذا نفوه بلفظ الاجماع كان مراده اتفاق الكل وبذلك خرج قوله عن دائرة المعلوم بالاجمال بان الاجماع المنقولة فى السنة الاصحاب غالبا بنية على حدس الناقل باتفاق الكل واما خروج تلك الاجماع عن دائرة فيمانيتها عليه من ضمنية عدم نقل الخلاف فى مقام نقل الاقوال لافى مقام الاحتجاج و ترجيح المقال مع استقرار دينهم على ذلك (قوله مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة فى الفتوى) اقول ينبغى التكام اولا فى المراد من الشهرة و بيان اقسامها لكى يتحرر موضع البحث ومحل الكلام ثم البحث عن حجيتها فنقول قد تضاف الشهرة الى الفتوى وقد تضاف الى عمل الاصحاب وقد تضاف الى الرواية والشهرة فى الفتوى عبارة عن فتوى جل الفقهاء المعروفين سواء كانت فى مقابها فتوى غيرهم ام لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم مع العلم بوجودهم و الفرق بينها وعدم الخلاف انه عبارة عن اتفاق من وقع الوقوف على فتوى مع عدم الاطلاع بوجود غيرهم من العلماء سواء علم خلافه ام لا وتعارق الشهرة الاجماع السكوتى بانه عبارة عن فتوى جماعة مع سكوت الباقيين بان لم يظهر منهم الرضا بها ولا انكذارها وبممتاز عدم الخلاف عن الاجماع السكوتى فى اعتبار استيعاب الجميع فى الاجماع السكوتى

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

يجرى فى الشهره المحصله ايض فيما اذا لم يعثر المتبع على خلافها وهذا خارج عن محل الكلام ومحل الخلاف فى حجية الشهره المبنيه على الحدس لافى حجية نفس الاقوال المحسوسة فمحل الكلام فى ان الشهره المحصله اعنى اقوال جل العلماء حجة على الحكم الشرعى الواقعى الذى ادت آرائهم عليه ام لا اذا تحرر محل الكلام فلنعد الى شرح كلمات الاستاد (قوله ولا يساعده دليل) اقول المحكى عن الشهيد فى الذكرى انه احتج على حجية الشهره بان عدالتهم تنبع من الافتحام على الافتاء بغير علم وبقوة الظن فى جانب الشهره انتهى) وفى العجبة الاولى ان عدالتهم ليست عاصمة عن الخطاء وفى الثانية ان ملاك حجية خبر الواحد و ظاهر الكتاب ليس الظن الفعلى بل هو حجة مع الظن بالخلاف ولم يحرز ملاك الحجية فهما لكى يتعدى منه الى الشهره بدعوى القطع بكون الملاك فيها اقوى اللهم الا ان تكون حجة الشهره عنده مبنيه على قاعدة استداد باب العلم والظن الحاصل منها حجة من باب الظن المطلق فيكون خارجاً عن محل الكلام لكنه خلاف الظاهر من كلامه المفهوم من العجبة الاولى كما لا يخفى (واجاب فى المعالم عن العجبة الثانية بان الشهره التى يحصل منها قوة الظن هى الحاصلة قبل زمان الشيخ لا الواقعة بعدها كما هو الغالب وذلك لان اكثر الذين نشأوا بعد الشيخ ره كانوا يتبعونه فى الفتوى تقليداً له لعن ظنهم به انتهى) ومن كلامه هذا نسب اليه التفصيل بين الشهره قبل الشيخ نهجة وبعده فليست بحجة وقد يورد على القائل بحجية الشهره بانها لو كانت حجة لزم من حجيتها عدم حجيتها لما مر آتفاً ان المشهور عدم حجية الشهره ولا حل دفع هذا دفع المحذور فصل بعضهم بين الشهره المجردة فليست بحجة والمقرونة بالخبر الضيف فتكون حجة وقد مر نقله آتفاً وفيه ان الشهره قد انعقدت على عدم حجية الشهره مطم سواء كان هناك خبر ضعيف ام لا اذ ضم اللاحجة الى مثلها كضم الحجر فى جنب الانسان والتحقيق فى الجواب عن المحذور ان شمول هذه القضية اعنى (الشهره قامت على عدم حجية الشهره) لنفسها ليس طويلاً بمعنى شمولها اولاً لكل شهرة غير نفسها والدلالة على بطلانها ثم شمولها لنفسها بحيث تكون بطلان نفسها متأخراً رتبة عن شمولها لغيرها بل

شمولها لنفسها ولغيرها فى عرض واحد سواء كان بالدلالة اللفظية او بالملاك فاذن يلزم من شمولها لنفسها بطلان نفسها ويلزم من وجود الشمول عدمه وما يلزم من وجوده عدمه لا ينهض دليلا على بطلان غيره فيكون دافعا لنفسه خاصة لان ما يكون قضية نبوته عدمه لا ثبوت له فى نفسه لكى يدفع غيره فح يبقى بقية الشهرة خالية عن ما يدل على عدم حجيتها (قوله و نوهم دلالة ادلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى لكون الظن الذى تفيد اقوى مما يفيد الخبر) اقول لم اعثر على هذا القائل وقيل هو صاحب الرياض فى رسالته المفردة و المحكى عنه فيها انه تمسك فيها بمفهوم الموافقة للاجماع على جواز استعمال الظنون الرجالية فى تعديل الرواة وتفسيرهم وتميز المشتركات و كذا الظنون المستعملة فى ترجيح متعارضات الاخبار لا بفحوى ادلة حجية خبر الواحد وقد عرفت كلامه المحكى بالاولوية لكن مقصوده هو مفهوم الموافقة المسمى بالفحوى لانه عرّح فيه بان ما نحن فيه من قبيل قوله تعالى (ولا تقل لهما اف) وكيف كان فتقريب مفهوم الموافقة بمعونة آية البناء بان يقال انه يفهم منها العرف ثبوت الحكم فى طرف المقوم لما كان اقوى ظنا من خبر العادل على نحو اولى لفهمهم منها ان مناط حجية خبر العادل بقرينة تعليل الحكم فى طرف المنطوق بمرضية الاصابة بالخطاء هو مجرد ابعدية خبر العادل عن الاصابة به من خبر الفاسق فيدل على اولوية الحكم فيما كان ذلك فيه اشد واقوى ومن البين ان اطلاق فتاوى جل العلماء العدول على حكم شرعى ابعد عن الاصابة بالخطاء عن مجرد خبر واحد من العدول به فتكون الشهرة حجة بالاولى فعلى هذا يكون استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظى الدال على حكم الاصل فيكون تسميتها بمفهوم الموافقة فى محله هذا ملخص ما افاده الاستاد فى الحاشية لتقريب القول بمفهوم الموافقة) وفيه ما اورد عليه الاستاد من عدم دلالة ادلة حجية خبر الواحد على كون مناط اعتباره افادته الظن غاية تنقيح ذلك بالظن و هو لا يوجب الا الظن بانها اولى بالاعتبار ولا اعتبار به مع ان دعوى القطع بانه ليس بمناط غير مجازفة (توضيحه ان الملاك فى مفهوم الموافقة كون المذكور فى الكلام دالا بالدلالة الالتزامية على تسرى الحكم الى غير المذكور فيه لكونه اقل مراتبه بحيث يكون مفهوم الكلام

عموم الحكم بالنسبة الى ما فوق المنطوق لان قوام الاقلية انما هو بالشمول الى ما هو فوق الاقل مثلا حرمة قول اف الذى هو اقل مراتب الانثى شامل لحرمة الضرب الذى هو اشد مراتبه وربما يكون المذكور فى الكلام هو الاكثر ويكون المفهوم هو الاقل كقوله تعالى (ومنهم من ان تأمنه بقطار يؤده اليك) مفهومه انه ان تأمنه بدينار يؤده اليه وليس مفهوم الموافقة دخلا فى القياس الجلى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واولى منه فى الاصل ويطلق عليه القياس بالطريق الاولى ايضا لان الملاك فى القياس الجلى ان يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذى يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية يكون مافى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة وهذا بخلاف المفهوم الموافق لان الملاك فيه هو الدلالة الالتزامية لللفظ بلا حاجة الى ترتيب القياس اصلا اصلا فالقياس الجلى طريق عقلى للتعدى من الادنى الى الاعلى وفى المفهوم الموافق طريق عرفى لتسرى الحكم من الادنى الى الاعلى ومما ذكرنا يستبين ان الظن الحاصل من شهره لا يكون دخلا فى واحد منهما بتاتا انما عدم دخوله فى المفهوم الموافق فلم يمتد اشتغال المنطوق فى آية النبأ على لفظ يكون مستتبعا للتسرى من الظن الادنى الى الاقوى والا كان مفهومها هو المفهوم الموافق لحكم المنطوق مع انه هو المفهوم المخالف وهو عدم وجوب التبين لحكم الاصل مستفاد من مفهومها لا من منطوقها فانبات الفرع يكون من قبيل توافق ارمفهوم للمفهوم ومن ائين ان المفهوم من نسخ المعانى وليس فيه لفظ يكون ظهوره مستتبعا للدلالة الالتزامية على حجية الظن الاقوى بالطريق الاولى فاذا لا يكون الظن الحاصل من شهره دخلا فى المفهوم الموافق كما هو ظاهر واما عدم دخوله فى القياس الجلى فموضوع ان الملاك فى حجية خبر الواحد ليس هو الظن افعلى بل يكون حجة حتى مع ان الظن افعلى على خلافه ولو فرض هناك الاولوية الظنية لم تنهض دليلا اصلا اذ هي من باب التشبث بذيل الظن لا اعتبار ظن آخر وكلاهما مثالن فى وصف الاحجية وحكم الامثال فيما يسوز وما يجوز واحد بل دتوى الاتطاع بعدم وجود الملاك فى اشره غير مجازنة لآك مبنى خبر الواحد على السماع من الادماء عم واولو بالواسطة

والخطأ في الخبر الحسى قليل نادر جداً ومبنى الشهرة على الاتفاق في الآراء وهي
 حديثة بتطرق إليها الخطأ كثير أفعالك الحجية في خبر الواحد منزه في الشهرة قطعاً
 والصدالة المشتركة بين الفيئتين عاصمة على الكذب العمدي في الرواية لأعن الخطأ
 في الدراية (قوله لوضوح أن المراد من الموصول في قوله في الأولى خذ بما اشتهر
 بين أصحابك ونى الثانية هو الرواية) (أقول الموصول واحد من المعارف وإذا
 التعريف باعتبار معهودية العلة ومن الين أن المعهود مما اشتهر بين أصحاب الإئمة ع
 هي الروايات ولم يكن في ذلك الزمان خير عى اشتهار الفتوى اصلاً (لا يقال قضية
 التعليل نى قوله ع فان المجمع عليه لا ريب فيه أن المشهور مطم مما يجب العمل به
 وإن كان مورد التعليل خصوص الشهرة في الرواية لأن العبرة بعموم العلة لا بخصوصية
 (المورد (لاياً تقول) تارة تكون العلة من نسخ المصالح أو المقاسد الكامنة في أفعال
 المكلفين بحيث يكون تقريب المكلف منها أو تبعيده عنها دأياً لجعل الحكم فتكون
 داخلة في العلة الغائية كقوله لا تشرب الخمر لأنه مسكر مذهب للعقل (وتارة أخرى
 تكون العلة هو نفس الموضوع كان لا يقال أكرم المعممين لأنهم علماء فان العالم
 موضوع وعنوان المعممين معرف لهم فينبور الحكم مغاز العالمية سواء كان معماً
 أم لا والمدار على عموم العلة في هاتين الصورتين (وثالثة يكون المقصود من التعليل
 ترجيح بعض أفراد الموضوع على بعض آخر و يكون لام التعليل داخلاً في نى الجزية
 من الإراد ومن الين أنه لا وجه للتعدى الى ما هو خارج عن حيط الموضوع في هذه
 الصورة كما إذا قبل نى الجواب عن سؤال الجزية في أداء الصلوة في بعض المساجد
 على الآخر (الصلوة في هذا المسجد المكثري أفضل لان الاجتماع فيه أكثر) فليس
 مقاده أن الصلوة في كل مكان كذا أفضل وما نحن فيه من هذا القيل لان السؤال
 عن الترجيح نى أفراد الروايات والتعليل مسوق لذلك خاصة فلا وجه لدعوى شموله
 للشهرة التنويرية (ولا يذهب عليك أن الكبرى في هذه الثالثة كلية لاجزئية لكن
 دائرتها ضيقة منطبقة على كل فرد من الموضوع يكون واجداً لتلك الجزية فيصح أن
 يقال إن الصلوة في كل مسجد يكون الاجتماع فيه أكثر أفضل ويقال فيما نحن فيه

ان كل رواية مشهورة لاريب فيه فما ربما يترأى من تقريرات بعض الاعلام من علم كون التعليل كبرى كلية لا يخلو من النظر (قوله ولا يخفى ان هذه المسئلة من اهم المسائل الاصولية وقد عرفت في اوائل الكتاب ان الملاك في الاصولية صحة وقوع نتيجة المسئلة في طريق الاستنباط) اقول المحكى عن المحقق القمى في بعض حواشه ما هذا لفظه (وما قد يذكر لمثال ذلك بقولهم الكتاب حجة والخبر حجة لا يرجع الى محتمل اذ ذلك معنى كونه دليلا والمفروض انا نتكلم بعد فرض كونها ادلة وهو خارج عن الفن ويبانه ليس من علم الاصول كما لا يخفى بل هو من نواح علم الكلام الى ان قال وقد بعد من جملة ذلك البحث عن كون خبر الواحد حجة و الاجماع المتقول حجة وليس بذلك اذ ذلك كلام في تعيين الدليل لافى عوارض لادلة انتهى) وهذا كما ترى يستلزم كون كثير من المباحث المهمة للاصول استطراديا خارجا عنها وهذا من قبيل لزوم ما لا يلزم اذ لا ضرورة قاضية بالالتزام بكون الاربعة بوصف كونها ادلته مرضوعا لعلم الاصول فلا جعل ذواتها بما هي موضوعا كما صنعه في الفصول لكان خاليا عن المجتوز ولكن التحقيق لاهذا ولا ذاك وان المايز بين الخارج عن علم والداخل فيه هو الغرض الداعى للمؤسس لكل علم على جعل عنة من المسائل علما واجديرتب عليها ذلك الغرض وان المالك في كون المسئلة من علم الاصول وقوعها في طريق الاستنباط وقد اشبعنا البحث في هذا المضمار في صدر الكتاب بما لامرود عليه (قوله لا يكاد يفيد في ذلك اى كون هذه المسئلة اصولية تجشم دعوى ان البحث عن دليمية الدليل بحث عن احوال الدليل) اقول اختار صاحب الفصول ان الموضوع لعلم الاصول ذات الادلالة الاربعة لا بوصف الدليمية كى يكون البحث عن دليمية الادلة الاربعة بحثا عن عوارض الموضوع (فيرد عليه ان البحث عن حجية خبر الواحد ليس بحثا عن حجية السنة الواقعية اذ هي حجة بتحكم العقل لمكان صدورها عن الحجة الالهية وليست حجة تعبداً من ناحية الشارع نعم لو كان مراد من السنة ما يعم السنة المحكية والحاكية لم يرد عليه هذا الاشكال لكنه مخالف لما صرح به من كون السنة قول المعصوم او نعله او تقريره (قوله كما لا يفيد عليه تجشم دعوى ان مرجع

هذه المسئلة الى ان السنة وهى قول الحججة او فعله او تقريره هل ثبت بخبر الواحد او لا يثبت) اقول هذا ما افاده الشيخ قده لدفع الاشكال المتقدم آنفا وليس مراده ثبوت السنة بخبر الواحد تحقفاً فى مقام الالبات بمعنى القياس لوضوح ان الخبر ليس علة لثبوتها كى يكون البرهان لهما ولا معلولاً لها ولاهما معلومين لعلته نالته كى يكون البرهان انما فلا يقع الخبر حداً وسطاً فى القياس لالبات السنة الواقعية بل مراده هو ثبوت السنة تعبداً (ونوضيحه ان الثبوت التعبدى المستفاد من (قوله ع) صدق (العاذل) هو الثبوت التنزيلى الذى هو الهوة الثابتة فى التنزيلات باسرها سواء كان فى الجملة الخبرية كقوله زيد اسداً وفى الجملة الانشائية امامن باب تنزيل المباين منزلة المباين كقوله ع الطراف فى البيت صلوة فان مؤدى التنزيل ان الطواف بعينه هو الصلوة او من باب تنزيل المؤدى منزلة الواقع فان لحاظ الحاكم مقصور على المؤدى والواقع بلالاحاظ الكشف الناقص و تنزيله منزلة العلم كى يكون من باب تنزيل المباين منزلة المباين وانما تبصير الامارة طريقاً الى الواقع فيما اذا نزل نفس المؤدى منزلة الواقع فى حالة الجهل بحيث يكون الجاهل واجداً للواقع بحكم التنزيل واما اذا نزل المشكوك بوصف كونه مشكوكاً منزلة الواقع كان مرجعه الى الاصول التنزيلية فكما ان تنزيل المباين منزلة المباين لا يفيد الطرقية لامتناع صيرورة المباين طريقاً الى المباين ففضية الهوة هوية فى هذا التنزيل ليس الا الاشتراك فى الحكم نطقك تنزيل المشكوك بقيد كونه مشكوكاً لا يفيد الطرقية لان قضية اخذ الشك قيداً فى الموضوع القأ كشفه رأساً فيما اذا كان كاشفاً بنفسه فضلاً عما اذا لم يكن كاشفاً اصلاً وانما تحصل الطرقية من الهوة هوية فى حالة الجهل لدى امكان انطباق المؤدى على الواقع واقما بالاعتيد بالجهل والشك فاذا كان التنزيل فى خبر الواحد منزلة السنة الواقعية المحكية به راجعاً الى ان السنة ثابتة بخبر الواحد ثبوتاً تعبدياً بالمعنى الذى ذكرنا وهذا من عوارض السنة وتختلف الطريق عن الواقع لا يضر بالثبوت التنزيلى اذ هو حاصل بمجرد التنزيل كما ان الهوة هوية من باب ثبوت الشئ لامن باب ثبوت شئى لشيئى لا يضر بكونها من العوارض اذ ذلك فى ثبوت

الشيئى تحققاً لا فى ثبوت الشيئى تنزيلاً لوضوح تأخيه عن اصل وجود الشيئى فيكون من عوارض الشيئى بعد وجوده ويكون من سنخ الامور الاعتبارية المحضة لان سنخ الامور الانتزاعية وبعونة القياس الاستثنائى يقع فى طريق الاستنباط كما يقال لو كان خبر الواحد منزلاً منزلة الواقع كان لازمه جعل الحكم المسائل للواقع لعدم تصور التنزيل لكنه منزل ذلك فيكون الواقع الكذائية محكومة شرعاً بالحكم المسائل هذا توضيح كلام الشيخ قده (قوله فان التعبد بثبوتها مع ذلك فيها لدى الاخبار بها ليس من عوارضها بل مشكوكها كما لا يخفى) اقول هذا اشكال على كلام الشيخ قده توضيحه انه تارة يكون المجهول فى باب خبر الواحد هو الحجية التى هى حكم وضعى وتقع فى طريق الاستنباط كما يقال قد قام خبر الواحد على وجوب الجمعة مثلاً فيكون حجة عليه وانها تنجز الواقع وتارة اخرى يكون المجهول هو الامر الطريقي الغامى عن التنزيل رأساً كقوله عم اعدل به وقد مرورائك ان الامر الطريقي امر مولوى موضوع لحكم العقل بلزوم الامتثال لكن اطاعته ومخالفته بعين اطاعة الواقع ومخالفته فاذا ن يصلح لان يقع فى طريق الاستنباط فمهما كان نتيجة القياس ثبوت الامر الطريقي على وجوب صلوة الجمعة مثلاً كان لازمه اتيان صلوة الجمعة لكى يتحقق امتثال الامر الطريقي وثالثة يكون هو الامر الطريقي التنزيل كقوله عم (صدق العادل) بقاء على كون مفاده تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما افاده الشيخ قده ولا شك ان مركز الامر الطريقي هو تصديق العادل بمعنى ترتيب آثار الواقع على خبره ولا معنى لتصديق الالة الواقعية ولا حاجة الى الالتزام بتنزيل المؤدى منزلة الواقع اذ امتثال هذا الامر الملوى انما يتحقق فيما اذا اتى المكلف بالفعل الخارجى الذى ادى اليه خبر الواحد كصلوة الجمعة مثلاً اذ التصديق العملى منطبق على ذلك ولازم الامر الطريقي تنجز الواقع المجهول كالمقطع المتعلق به بالضرورة قاضية بالتنزيل المذكور لترتيب النجز وقيام الخبر مقام القطع الطريقي فظهر من جميع ما ذكرنا ان ما يكون مفاد دليل الحجية الذى هو من المبادئ التصديقية بالنسبة الى المسئلة الاصولية اما الحجية او الامر الطريقي المحض او الامر الطريقي التنزيل

وجميعها من عوارض الخبر لامن عوارض السنة الواقية ومقصود الاستدلال من مشكوكها هو مصداق المشكوك اعنى خبر الواحد لا بقيد الشك بل فى حالة الشك على نحو القضية الجينية لا المشروطة كما توهم من كلامه (قوله مع انه لازم لما يبحث عنه فى المسئلة من حجية الخبر والمبحوث عنه فى المسائل انما هو الملاك فى انها من المباحث) اقول توضيحه ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع فعل الشارع ومن نسخ التبانى والاضمار فى النفس ان المنزل هو المنزل عليه بعينه لافادة ترتيب اثاره عليه ومدلول هيئة الامر الطريقي انشاء الامر بالتصديق ومفاد المادة هو التصديق العلمى الذى يحصل بترتيب اثار الواقع على المؤدى وهذا فعل المكلف فاذا كان يكون دلالة الصيغة على التنازل المذكور بمعونة الدلالة الالتزامية على تقدير ثبوت اللزوم اليين بين مفاد الصيغة و ذلك التنازل فعليه يكون التعبد التنازلى من اللوازم لما يقع فى طريق الاستنباط اعنى الامر الطريقي والمبحوث عنه فى هذه المسئلة فى الاصول هو ثبوت الامر الطريقي من ناحية الشارع بالنسبة الى خبر الواحد لاثبوت التنازل اللازم لذلك وهو الملاك فى كون المسئلة من مسائل علم الاصول ام من غيرها لاما هو لازمه واما التعبد بمعنى الجعل التعبدى الطريقي الذى هو مشترك بين الثلاثة فهو مفهوم انتزاعى منها بعد صدورهما من الشارع اذ يصح ان يقال قد تعبد الشارع بخبر الواحد لدى جعله حجة او الامر باتباعه وتصديقه فهذا المفهوم ايضاً عارض على الخبر لا على السنة و يكون متأخراً رتبة عن واحد من الثلاثة هذه جملة من الكلام فى هذا المقام ولا ينبغي الاطناب فى هذا الباب فان اما من المباحث ما هو اهم من ذلك (قوله والجواب عن الآيات فبان الظاهر او المتقين من اطلاقاتها هو اتباع غير العلم فى الاصول (لاعتقادية) اقول آيات النعم انما وردت فى حق الكفار المعولين فى اصول دينهم على الظن كقوله تعالى (ان يتبعون الاظان والظن لا يغنى عن الحق شيئا) وقوله تعالى (ان تتبعون الا الظن) وقوله (ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الاشئ والمالهم به من علم ان يتبعون الا الظن) بقرينة موردتها وشهادتها سياقها تكون ظاهرة فى النعم على اتباع غير العلم فى خصوص العقائد فلا تنعم الفروع الشرعية

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

المنع عن العمل بغير العلم وقدمر ان الجواب عنها بالالتزام بالتخصيص هذا كله بناء على دلالتها على الحرمة الشرعية واما بناء على كونها مسوقة للارشاد الى حكم العقل بانه لا مؤمن عن الوقوع فى خلاف الواقع لدى الاستناد على الظن كما هو الظاهر من سياقها فلامحالة ان ادلة الحجة واردة عليها لوضوح ثبوت المؤمن بركة جعل الحجة لخبر الواحد من ناحية الشارع وانما استند الاستناد الى التخصيص مع انكاره للحرمة الشرعية ولو بالاملازمة لاجل المماشات مع النافين المتشبين بذيل هذه الآيات للحرمة الشرعية حتى ان ظاهر كلام المحكى عن السيد علم الهدى قدم الحاق العمل بخبر الواحد بالعمل بالقياس المحرم بالضرورة من الدين وفى القوانين قال التمسك بهذه الآية بقيد حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن بها هو ما نفاه الآية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال انتهى) ونيه انها مطابقة لحكم العقل بازوم الحذر عن العمل بالظن مخافة الوقوع فى التهلكة فلا تشمل نفسها مضافاً الى لزوم اللقوية اذما يلزم من وجوده عدمه لا يصدر عن الحكم فيها تقيد جريمة العمل بالظنون الاخر التي منها خبر الواحد فاذا نصلح حجة للنافي فالجواب عنها ما نبهنا عليه آنفاً (قوله لا يقال انها وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى الا انها متواترة اجمالاً للعلم الاجمالى بصدور بعضها لا محالة) اقول التواتر ينقسم الى لفظى ومعنوى واجمالى (والاول هو تواطؤ المخبرين على لفظ واحد كعبارة (من كنت مولاه فعلى مولاه) فان المخبرين جميعاً متفقون على نقل هذا اللفظ وان اختلفوا فى نقل الزائد عليها وربما يكون الالفاظ متقاربة لكنها مترادفة كقول بعض المخبرين ان السنور طاهر وبعض آخر الهرة نظيف (والثانى نواتر الاخبار على معنى مشترك بين العبارات المختلفة وان كان بعضها بالمفهوم مثل نجاسته ماء القليل ببلاقات النجاسة كقوله عم (اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ) وقوله عم لا تشرب سور الكلب الا ان يكون حوضاً كبيراً (وقوله الا ان يكون الماء كثيراً قدر كر) والنواتر المعنوى ينقسم الى مطابق وتضمنى والتزامى (والاول كنجاسة الماء القليل المفهوم من الروايات بالمطابقة عنه انزار ما كان بالمفهوم منها ان كانت متواترة كك والا كانت الدلالة

فيها ملفقة من الدلالة المطابقة والالتزامية معا كما لا يخفى (والثانى مثل ان يغير
 جماعة يكون زيد فى مكان خاص من الكوفة واخبار طائفة يكونه فى الكوفة فى مكان
 خاص آخرون فالثالث يكونه فيها فى مكان آخر بحيث يحصل التواتر على كون زيدنى الكوفة
 فان دلالة الاخبار على كون زيد فى الكوفة دلالة تضمينية بالنسبة الى الكون الخاص
 المعين الذى اخبر كل طائفة بذلك (وقال فى الفصول وقد يتحقق
 التواتر فى المدلول التضمنى للخبر كما لو اخبرنا مخبرين زيداً كان فى وقت كذا
 فى موضع كذا من الكوفة وآخر فى موضع آخر منها وهكذا انتهى) فان كان مراده
 تعين الزمان والمكان كليهما فى كل واحد من المخبرين بحيث علم اجمالاً بكذب
 المخبرين فى تعيين الزمان والمكان فبهم امتناع حصول التواتر بالنسبة الى المدلول
 التضمنى لوضوح ان الدلالة التضمنية فى طول الدلالة المطابقة ومع العلم الاجمالى
 بكذب المخبرين فيها يمتنع توافرهم على الصدق فى المدلول التضمنى لذقضية تعيين
 الكون فى الكوفة مكاناً وزماناً نفى الكون فى غيره بالدلالة الالتزامية كما ان
 قضية المدلول المطابقى نبوت الكون الخاص فالكون الجامع مثبت ومففى على نحو
 الطبيعة المهمله فى كل خبر من هذه الاخبار ومع افراز المعلوم الكذب اجمالاً يتقص
 عن الكثرة المتحصلة منها التواتر فالجرى إسقاط الزمان المعين فى المثال المضروب
 فى كلاله كى يحتمل صدقهم فى المدلول المطابقى ومع احتمال تعدد كون زيد فى
 امكنة متعددة من الكوفة لا يحصل التواتر بالنسبة الى تلك الاكوان الخاصة لكنه
 يحصل التواتر بالنسبة الى الكون الجامع التضمنى لتوافرهم على نبوته بالدلالة التزامية
 على نفيه كما لا يخفى (والثالث هو التواتر فى المدلول الالتزامى والمدلول قد يكون
 لازماً لكل واحد من الاخبار كاخبار طائفة بغزوة خاصة من امير المؤمنين ع تفصيلاً بحيث
 يدل بالالتزام على شجاعته فى تلك الواقعة وهكذا الى ان يتحقق التواتر وقد يكون لازماً
 للمجموع كاخبار طائفة بقتل مرحب فقط وهذا بمجرد لا يدل على الشجاعة وطائفة
 آخر بقتل عمرو وهكذا الى ان يحصل التواتر ويكون المدلول الالتزامى للمجموع
 هو الشجاعة والشجاعة وان كانت ملكة نفسانية لكنها محسوسة بالواسطة فلا بأس

للممثل للتواتر بها كما لا يخفى وقد مثل فى الفصول ايضاً بمثال لا يخلوا عن المناقشة المذكورة آنفاً (قال كما لو اخبرنا مخبر بقطع عنق زيد وآخر با حرقه بالقائه من شاهق وآخر بالقاء حجر عظيم عليه فيمكن ان يحصل لنا من تلك الاخبار العلم بموته الذى هو مدلوله الالتزامى وان لم تقطع بشئ من تلك الاسباب بل جوزنا موته بسبب آخر انتهى) وفيه انه مع العلم الاجمالى بكذب تلك الاخبار فى الملزوم يتمتع حصول العلم منها باللازم اذا المفروض ان الخصوصية المدلولة فى كل خبر من تلك الاخبار مستتبعة للدلالة الالتزامية على نفي تحقق الموت بسبب آخر معين فى خبر آخر فكل خبر منها حكاية عن ثبوت الموت بذلك السبب الخاص وعن نفيه بغير ذلك السبب فمع اقرار المعلوم الكذب منها اجمالاً تنقص عن حد النصاب فلا يتحقق التواتر فى اللازم (هذا كله فى التواتر المعنوى باقسامه الثلاثة بقى الكلام فى التواتر الاجمالى وهو الذى ليس فيه القدر المشترك التضمنى ولا لازم هناك اصلاً بل ينتزع منه مفهوم جامع لا يكون محسوساً بتاتاً اذ يشترط فى حصول التواتر المعنوى كوك القدر المشترك او اللازم محسوساً بنفسه او بطريقه كالكون فى الكوفة فى التضمنى والشجاعة المدر كنة من طريق الحس فى الالتزامى وربما يكون اللازم محسوساً بنفسه ايضاً كالملزوم كتواتر الاخبار عن مدينة من المدائن فان لازمها الاخبار عن وجود اناس ساكنين فيها فكلها كان الجامع الانتزاعى غير مدرك بالحس ولو بطريقه لم يكن التواتر معنوياً لكنه يمكن حصول القطع اجمالاً بصدق تلك الاخبار فى واحد غير معين منها بان ينتزع من المجموع قدر جامع مفهوماً منتزع منها ويضاف القطع اليه اذ لو كانت الاخبار متشبهة كل واحد منها وارد فى واقعة خاصة بحيث لا يمكن انتزاع جامع مفهوماً اصلاً لامتنع حصول العلم الاجمالى بتاتاً كما لا يخفى ودعوى عدم حصول القطع من التواتر الاجمالى وانكار كونه من التواتر لعدم عدمه منه فى كلياتهم مكابرة جداً وان لم يسم باسم التواتر لحصول العلم الاجمالى بالوجودان من تراكم الاخبار الى حديثهم تواطئهم على الكذب (اذا تمهد ذلك فنقول لو حصل العلم من تلك الروايات الواردة فى عدم حجية خبر الواحد الغير

العلمي الفاقد لجميع ما هو المذكور فيها الذي هو الجامع الاتزاعي فلاشك انها لانتهض حجة على السلب الكلي بمعنى عدم حجية خبر الواحد الغير العامي رأساً فلا جرم ان المتيقن من العلم الاجمالي انما هو عدم حجية خبر الواحد المخالف للكتاب اذ هو الاخص مضموناً بالنسبة الى الجميع لوضوح انه هو القدر المتيقن مما علم بصدوره من بينها والظاهر ان المراد مما لا يوافق الكتاب هو المخالف له علي نحو السالبة بانتقاء المحمول لا بانتقاء الموضوع كما هو المنساق من السالبة الى اذهان العرف مضافاً الى عدم المنع عن العمل بالخبر التشكفي لحكم لم يكن القرآن متعرضاً له فبقى ما كان مخالفاً له فعلى فرض العلم الاجمالي بصدور هذه الطائفة من الروايات ايضاً لم تكن ناهضة للسلب الكلي كما ان الظاهر ان المراد بالمخالف بشهادة سياق تلك الروايات بضميمة حصول القطع بصدور كثير من الروايات التي تكون النسبة بينهما والقرآن عموم وخصوص هر خصوص المخالفة على وجه التباين والايانزم التخصيص المستهجن بالنسبة الى اخراج تلك الاخبار الكثيرة المقطوع الصدور عنها مع اباء هاعن التخصيص بملاحظة صحتها مما عيب التحذير عن الوقوع في خلاف كتاب الله تعالى الموافق لحكم العقل هذا فيما يكون مشتملاً على النهي كقوله فلا تأخذ وقوله لا تقبلوا علينا ونحوهما واما اباء مثل (قوله ع ما خالف قول ربنا لم انا اوزخرف او باطل عن التخصيص فوضح لكونا حكاية عن عدم صدور الخبر المخالف عنهم بتأنا (ودعوى عدم صدور ما يباين الكتاب من الكذابين والمخالفين نظراً الى عدم تصديقهم في ذلك (مدفوعة بان الجاعلين للخبر المخالف كان مقصودهم من الدس في كتب الاصحاب صرف وجوه الناس عن الائمة ع باشاعة انهم لا يعترزون عن التوى على خلاف كتاب الله والحكم بغير ما انزل الله فلا جرم انه لم يكن ان يروج ضيعتهم الكاسدة الا باسناد الحكم الموضوع المدسوس المبائن لكتاب الله تعالى اليهم مع ان دس الاخبار الموضوع في الفروع ليس باعظم من دس الاخبار المدونة في اصول الدين من الجبر والتفويض والزنقة المدسوسة في كتب الاصحاب ولم يكن الاصحاب يومئذ متنبهين لتلك السوانح الابعث تنبيه الامام ع فنبذها طلقوا يتقون اصولهم عن تلك

المدرسات ويهذبون كتبهم عن تلك الموضوعات فظهر من جميع ما ذكرنا ان تلك الروايات محمولة على نفى حجية الخبر المبائن للكتاب والسنة الذى ليس بين ظاهره وظاهر الكتاب والسنة جمعا دلاليا عنداهل اللسان واما ما كان بينه وبينهما جمعا دلاليا عندهم بحيث لا يعد مخالفة فى نظرهم فهو خارج عن مصب تلك الروايات رأسا كما فى العموم والخصوص مطم وكذا الكلام فى العموم والخصوص من وجه فيما إذا كان هناك بين الرواية والآية والسنة جمع عرفى بان يكون احديهما نصا او يظهر والاخرى ظاهرة ومن هنا اتقدح صحة القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فاذا كان يكون طرح الرواية المخالفة للكتاب والسنة القطعية مقصوراً على ما إذا كان بين الرواية وواحد منهما تبايناً كائما او عموماً وخصوصاً من وجه مع انتفاء الجمع العرفى عنداهل اللسان ولاضير فى ذلك للقول بخجية خبر الواحد (ولا ينهيب عليك انه بناء على قصر المخالف على المبائن بالتبائن الكلى وعدم دخول العموم من وجه فيه نظراً الى كثرة صدوره منهم عم قطعاً فلا محالة يكون الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجه حجة بالنسبة الى مادة الافتراق من جانب مدلول الخبر واما نرفع اليد عن مادة الاجتماع المخالف للكتاب لكونه قطعى السند والخبر ظنى السند مع فرض تكاثرهما فى الظهور (قوله بل لامحيص عنه فى مقام المعارضة) اقول ربما يقال بان القدر المتيقن من اخبار العرض المتواترة اجمالاً هو الخبر ان المتعارضان لورود مثل ذلك فى اخبار العلاج فلا بد من الحكم بدخول المتعارضين فى الاخبار المذكورة ولا يمكن اخراجهما عنها قطعاً فانها تفرغان من لسان واحد ومع القطع بذلك ينحل العلم الاجمالى بالمتواتر الاجمالى وعلى هذا يكون خبر الثقة حجة دائماً ايماناً لا سيما اذ لم يكن له معارض ولا مخالف من الكتاب واما شأننا فيما إذا كان متبلاً بالمعارض او مخالفاً للكتاب مع عدم الجمع العرفى فان الاخذ بمائى الكتاب رجوع الى اقوى الدليلين كما ان موافقة الكتاب لا تفيد القطع بالصدور بل هى دليل على حجية مضمون الخبر تعبداً فلا مخالفة الخبر للكتاب دليل على عدم صدوره ولا دوائقه دليل على صدوره هذا تقريره (وفيه اولا ان حمل اخبار العرض

على صورة المعارضة لا يناسب كون المراد منها خصوص الخبر المبين للمكتاب لوضوح انه نادر جداً بعد تهذيب الاصول الاربعة مائة عن المدرسوسات المبيئات فلا بد من التعميم الى العموم والخصوص مطم ومن وجه ومع القطع بصدور مثل تلك الاخبار منهم عم يلزم تطرق التخصيص فيها مع ابائها عن التخصيص والقول بان معنى قوله عم زخرف او باطل اولم اقله ونحوها هو البناء فى مرحلة الظاهر على كونه زخرفاً او غير ذلك وح لا مانع من التزام التخصيص فيها بعيد عن الصواب لا يساعده النوق السليم (وثانياً) حملها على صورة المعارضة لا يناسب اخبار العلاج التى مقتضاها الرجوع الى سائر المرحجات التى قد تقتضى العمل بالخبر المخالف للمكتاب وطرح الموافق له كما هو قضية التقديم بالشهرة الا ان يلتزم بتقديم الترجيح بموافقة الكتاب على سائر المرحجات طراً وهذا خلاف مفاد اخبار التراجيح فظهر مما ذكرنا فساد حمل تلك الروايات الآتية عن التخصيص على صورة المعارضة كما ظهر ان القدر المتقن منها عدم حجية الخبر المخالف المبين للمكتاب رأساً كما صرح به الاستاد فى مبحث التراجيح وهنا ابحاث تليق بمبحثها فى باب التعارض (قوله ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه اظهرها انه من جهة مفهوم الشرط) اقول فلتقدم اولاً بيان مداليل المفردات الواقعة فى آية النبأ (قال فى الكشف وفى تنكير الفساد والبناء شياع فى الفساد والانباء كانه قال اى فاسق جائكم باى نبأ فتوقفوا فيه وتطلبوا بيان الامر وانكشف الحقيقة انتهى) قال المحشى فى هامش الكشف تسامح بلفظ الشيع والمراد الشمول لان النكرة اذا وقعت فى سياق الشرط تعم كما اذا وقعت فى سياق النفى (وصرح الفخر رازى بذلك ايضاً فى تفسيره الكبير) (والوجه فى ذلك ان القضية المتلوة باداة الشرط تكون لزومية لاتفاقية والعلاقة للزومية لانظراً اما بان يكون المقسم علة للتالى او معلولاً له او لعلته او مضافاً له نحو ان كانت الشمس موجودة فالنهار موجود وبالعكس ونحو ان كان الضوء موجوداً فالحرارة موجودة ونحو ان كان السماء فوقنا فالارض تحتنا وقدر تحقيقه فى مبحث مفهوم الشرط ومن البين ان قضية اللزوم انه كما تحقق الشرط يقوده المأخوذة فيه تحقق التالى ناذاً يجب

التين فى كل بناء كلما كان الجائى به فاسقاً والعموم فيه إنما جاء من إفاضة حرف الشرط إذ مفاده اللزوم الواقعى فى القضية الاخبارية واللزوم الجملى فى القضية الانشائية فيكون الشرط من قيود الهيئة فى الجزاء وح إن كان فى المنطوق شيئاً قابل لتوارد الحالتين عليه فى جانب الاثبات والنفى يمكن القول بالمفهوم والا فلا نفى قول القائل إن رزقت ولدأ فاختة ليس فى المنطوق ما يكون قابلاً لتوارد الحالتين فى جانب الاثبات والنفى لوضوح أن الولد الغير المرزوق معدوم والمعدوم ليس قابلاً للحكم على نحو القضية المعدولة بل هى فى جانب المفهوم سالبة بانتقاء الموضوع و من بين أن البناء فى الآية ليس مضافاً الى الفاسق متقوماً به والا يلزم أن يكون عمومها تاباً لمعوم الفاسق ولازمه تحقق التين الواجب فى خبر واحد صادر من كل فاسق وانه لا يجب التين فى كل خبر صادر من كل فاسق وهذا مناف للعموم المستفاد من اداة الشرط مضافاً الى ان سياق الآية يأبى عن ذلك فلو كان الملحوظ نفس البناء باعتبار وجوده السريانى كما فى قوله تعالى احل الله البيع صح ان يقال هذا هو الموضوع الوارد عليه الحالتان بان يقال البناء ان جاء به الفاسق وجب التين وان لم يجزى به الفاسق لم يجب التين فيه مع فرض تحققه على نحو القضية الحقيقية بمعنى ان كل شيئ لو وجد وصدق عليه البناء ان كان الجائى به فاسقاً وجب التين والا فلا يجب (وقال فى مجمع البيان ببناءى بخبر عظيم الشأن انتهى) ولما كان خصوصية العظمة فى نفس الخبر يكون ملحوظاً بالاستقلال لامتقوماً بالاضافة الى الفاسق فصح دعوى انه الموضوع الثابت فى طرفى النفي والاثبات فيكون المفهوم ان لم يكن الجائى بالخبر العظيم الشأن فاسقاً فلا يجب التين وعظمة شأن الخبر باعتبار ان العمل به باليتين افتحام فى التهلكة الاخرى وبمعونة افاضة حرف الشرط العموم فيه يثبت وجوب التين فى كل خبر صادر عن الفاسق يتعلق بالاحكام الالزامية المستتعة للعقوبة على مخالفتها فان هذا هو الخبر العظيم الشأن (واما الفاسق فهو الخارج عن طاعة الله الى مصيته نزلت الآية فى الوليد بن عتبة بعثه رسول الله ص فى صدقات بنى المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكايت بينهم عداوة فى الجاهلية فظن انهم

هموا بقتله ترجع الى رسول الله ص وقال انهم منعوا صدقاتهم فنزلت الآية وهذا الوليد
 اخو عثمان لأمه وولاه عثمان الكوفة فصلى بالناس وهو سكران صلوة الفجر اربعا
 ثم قال هل ازيدكم كذا في الكشف وفيه انه قال رسول الله ص لبني المصطلق
 لتنتهين اولابعثن اليكم رجلا هو عندي كنفسى يقاتل مقاتلتكم ويسبي ذراريكم ثم ضرب
 يده على كتف علي رضي الله عنه انتهى ملخصا (وكان هذا الكلام من رسول الله ص
 قبل نزول الوحي وامام النبء فهو مطلق الخبر سواء كان حسيا او حدسيا ويشهد
 لذلك (قوله تعالى فينبئكم بما كنتم تعملون) فان علمه تعالى ليس عن حس (وقوله
 تعالى نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم) فان كونه تعالى هو الغفور الرحيم ليس
 امراً حسياً وإطلاق النبء على الامر الحدسى كثير في الكتاب المجيد لكنه منصرف
 الى الحسى في المحاورات العرفية (اما قوله تعالى فتبينوا فمادته اعنى التبين هي
 الاستظهار (قال في القاموس تبينته اوضحته وعرفته فبان وبين وتبين وابان واستبان
 كلها لازمة متعدية (انتهى) فهل مفاد الهيئة وجوب نفسى او شرطى او مقدمى او ارشادى
 والمراد من الوجوب النفسى ان يكون التبين واجبا في نفسه بمجرد صدور الاخبار
 عن الفاسق بحيث يعاقب على تركه كوجوب السلوة عند دخول الوقت والاجماع
 قائم على عدم الوجوب النفسى للتبين في خبر الفاسق كما في الفرائد (والمراد من
 الوجوب الشرطى ان يكون جواز العمل بخبر الفاسق مشروطا بالتبين او يكون
 وجوب العمل به مشروطا بالتبين فيكون التبين من المقدمات الوجوبية بمعنى ان الوجوب
 المولوى الطريقى معلق على التبين وانما يصير فعليا بعد تحقق التبين وكذا جواز
 العمل بخبر الفاسق يصير فعليا بعد تحقق التبين (وفيه مضافا الى عدم صحة
 اطلاق الوجوب على المقدمة الوجوبية لعدم ترشح الوجوب من ذهابها اليها ان تحصيل
 العلم بحقيقة الحال الذى هو مقتضى التبين مغن عن هذا الشرط اذ جواز العمل بالقطع
 عقلى مترتب على انكشاف الواقع ومعه لا يبقى مجال للتعبد بالعدل بخبر الفاسق كى
 يكون جوازه او وجوبه مشروطا بالتبين اللهم الا ان يكون المراد بالتبين فى الآية
 اعم من الظنى الوثوقى فحين يصح تعليق جواز العمل او وجوبه بالتبين الوثوقى (و

المراد من الوجوب المقدمى كون العمل بخبر الفاسق مقيداً بالتين موضوعاً للوجوب الطريقى فيجب التين قبل العمل بخبر الفاسق ولا بد ان يكون التين محمولا على الاعمال من الظنى الوثوقى كى يكون وجوب التين شرعياً لاجل العمل بخبر الفاسق عند حصول الظن الوثوقى النوعى كما لا يخفى (ويرد على الوجوب المقدمى بهذا المعنى ان لازمه وجوب التين مطم تحصيلاً للعمل الواجب كما هو مقتضى اعتباره فى الواجب مع انه لا شك فى عدم وجوب التين عند عدم ارادة ترتيب الاثر على الخبر ولا يخفى ان التين ليس بنفسه مقدمة وجودية للعمل بالخبر كنصب السلم للكون على السطح لوضوح عدم توقف العمل على تحقيق الواقع واستظهاره بل يتحقق بان يكون العمل على طبق المؤدى سواء طابق الواقع ام لا بل ربما يكون عمل المستظهر مخالفاً للواقع وعمل الجاهل موافقاً له فتلخص مما ذكرنا ان التين الشرطى اما قيد مأخوذ فى مقام الهيئة او فى المادة وقد عرفت ما فيها من الاشكال بقى الكلام فى كون طلب التين ارشادياً والدليل عليه التنصيص على التعليل بمخافة الوقوع فى التهلكة المتعقبة بالندم وهذا يناسب كون الامر ارشادياً لانفسيا ولا شرطياً والامر الارشادى مستعمل فى معناه الحقيقى اعنى الطلب الايقاعى بداعى الارشاد مضاناً الى ان المناسق من مادة التين وتحوها كمادة التجسس والتفحص كون طلبها لاجل ملاحظة حال الغير لاملاحظة نفسها ويكون الامر بطلب العلم فى الفروع ارشادياً لامولوايا وحيث ان معنا التين هو الاستيضاح وطلب العلم بالواقع كما هو المتبادر منه فلا محالة بعد حصول العلم يكون العمل على طبقه لاعلى وفق مؤدى الخبر وح لامتضى لتعليق العلم بالواقع على مجئى خبر الفاسق حتى يتفق بانتفائه لوضوح ان التفحص وتحصيل العلم لازم عقلاً فى الاحكام الشرعية الكلية وعفى المروضات التى علم اهتمام الشارع بها كباب هتك العروض وسفك الدماء كما انى مورد نزول الآية سواء جاء الفاسق بخبر ام لا بل المقصود تعليق ملازمه وهو عدم حجية خبر الفاسق فالغرض التنبيه على عدم الاعتناء بخبر الفاسق نمقاد الآية بناء على مفهوم الشرط ان النبأ ان كان الجائى به فاسقاً فلا اعتداده وليس بحجة فلا بد من الاستظهار وان لم يكن الجائى به فاسقاً

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

على مزايا خاصة وككلمات الجمعاء المشتمة على خسيصة ركيكة (واخرى ليس
لكلام صادر من متكلم الاجهة صدور مشتركة بلاجة مايزة لانفى مواده ولانفى كيفية
تأليفة اصلا كالكلمات المتعارفة فى المجاورات فخير الواحد من حيث انه لفظ متصرم
الوجود متقوم بمتكلم معين ويكون قيامه بوجود المتكلم قيام صدور ويتكثر وجوده
شخصاً بتعدد التللفظ به ولو من متكلم واحد هذا هو وجوده الشخصى وله وجود نوعى
متحصل فى نفسه لا يضاف الى متكلم خاص اصلا ويجعل بهذا الاعتبار موضوعا لاحكام
خاصة به بما هو ملحوظ فى نفسه بلا لحاظ تقومه بمتكلمه مثلا المراد من قولهم
(الخبر المتواتر لفظا فيما اذا اتحد اللفظ والمعنى هيشته ومادة مع تكثر المخبرين)
هو النوع لان التواتر عارض على نوع اللفظ ويكون وحدته باعتبار وحدة نوعه لا
باعتبار تكثر وجوداته الخاصة وكذا انقسام الخبر الى اقسامه الكثيرة فى علم الدراية
وعلم الاصول فان تلك المحمولات كلها من عوارض الخبر بما هو نفسه مع قطع
النظر عن وجوده التصرمى بل النظر فى المجاورات العرفية مقصور على نفس الكلام
بالاتفات الى كونه عرضا متصرما متقوما بالمتكلم وهذا ظاهر لا يحتاج الى مزيد
بيان اذا تمهد ذلك فنقول لامرية انه لخصوصية مايزة فى خبر الفاسق بحيث لا يضاف
الا اليه ولو كان صادراً من متكلم آخر فالخبر الصادر منه ومن غيره بيان من حيث
وجوده النوعى مثلا الخبر عن ارتداد بنى المصطلق ان كان عن فاسق لا يترتب عليه
الاثر وان كان عن عادل وجب ترتيب الاثر عليه ولا خصوصية فيه بحيث يختص
اضافته الى الفاسق دون العادل فهما جعل الخبر باعتبار نفسه مع قطع النظر عن
وجوده التصرمى موضوعاً فى القضية الشرطية كان قابلاً لتوارد الحالتين عليه ويكون
محفوظاً فى جانب النفى كجانب الايجاب وقد اسمعناك ان النكرة الواقعة فى حيز
اداة الشرط للعموم السريانى لا للفرد البدلى فتعليق ايجاب التبين عن النبء
النوعى الملحوظ فى نفسه على كون الجائى به هو الفاسق يقتضى انتفائه عند
انتفائه مع كونه محفوظاً فى جانب النفى وقد عرفت ان ايجاب التبين فى
جانب المنطوق كناية عن عدم حجية خبر الفاسق كما ان عداه فى جانب المفهوم

لإفادة حجية خبر العادل فتمت دلالة الآية على حجية خبر العادل بناء على القول بمفهوم الشرط وضعاً وإطلافاً حسبما مر تحقيقه فى مبحث مفهوم الشرط (قوله ولا يخفى أنه على هذا التقرير لا يردان الشرط فى القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له) أقول هذا الإيراد من الشيخ قده فى فرائده وتوضيحه أن المعتبر فى اخذ المفهوم هو إبقاء الشرط والجزاء على ما هما عليه من الموضوع والمحمول والضمائر الراجعة إليهما بحالهما الألفى مجرد النفى والاثبات بأن تجعل الموجبة سالبة وبالعكس بمعنى السلب العدولى لا السلب التحصيلى ومقتضى ذلك كزن المفهوم فى الآية هكذا إن لم يجئكم فاسق بخبر فلا يجب تبين خبر الفاسق إذ مفعول التبين فى المنطوق محذوف وهو الضمير العائد إلى نباء الفاسق فلا بد من إظهاره فى المفهوم ومن البين عدم ارتباط المفهوم بحجية خبر العادل أصلاً فيكون فائدة الشرط مجرد بيان موضوع الحكم المذكور فى الجزاء وهذا السنخ من الشرطيات كثير فى المحاورات وقد مثل فى الفرائد عدة من أمثلتها كقوله تعالى وإذا قرء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا وقوله تعالى وإذا حييتم بتحية فحيوا إليها بأحسن منها أو ردوها إلى غير ذلك (ودعوى أن عدم مجئى الفاسق يشمل مالمو جاء العادل بنباء فلا يجب تبينه فثبت المطلوب) مدفوعة بأن نباء العادل ليس من أفراد عدم نباء الفاسق لوضوح أن الأمر الوجودى ليس من أفراد العدم ويمتنع صدق العدم على الوجود فلا ينسحب حكمه إليه لعدم اتحادهما فى الخارج بل الوجود مقارن للعدم فيكون اسراء الحكم بعدم التبين عند عدم مجئى الفاسق بنباء إلى خبر العادل من باب اسراء حكم موضوع إلى موضوع مبان له مضافاً إلى أنه لاحكم بالتبين من ناحية الشارع فى جانب المفهوم اعنى عنوان عدم مجئى الفاسق بالنباء لمكان عدم الموضوع فيكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع هذا توضيح كلام الشيخ قده) وفيه ما ينهنا عليه من أن لفظة نباء واقعة فى سياق أداة الشرط وليس مضافاً إلى الفاسق فيكون المراد منها ائدية النباء على نحو السريان وهى الموضوع الثابت فى طرفى المنطوق والمفهوم وهى التى تطرأ عليها حالتان فإن كان الجائى بها فاسقاً لم يكن النباء حجة والا يكون حجة ولا ملزم فى تقرير ضمير المفعول التبينوا كى يازم الاستخدام بل المفعول

المقدر هو الاسم اى فتبينوا الامر من الخارج ولا تعتدوا بخبر الفاسق مضافاً الى انه لا تجوز فى الاستخدام بان يراد من الضمير فى فتبينوه خصوص بناء الفاسق الداخل فى قوله تعالى (بناء) كما حقق فى مبحث تعقب العام بضمير راجع الى بعض افراد (قوله او مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم) اقول هذا مستفاد من عبارة الشيخ (قال فالمفهوم فى الآية وامثالها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع انتهى) وفيه 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 اذ المفهوم هو انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء الشرط لكونه علة منحصرة بمعونة دلالة اداة الشرط فيكون انتفاء نسخ الجزاء بانتفاء الشرط من المدليل اللفظية حتى لو دل دليل على خلاف المفهوم لكان معارضاً له بخلاف نبوت الحكم فى مورد انتفاء شخص الموضوع وقد اشبعنا الكلام فى بيان نسخ الحكم فى مبحث مفهوم الشرط بما لا مزيد عليه ولعل قوله فافهم اشارة الى ذلك اوالى ان الموضوع فى الآية نفس طبيعة البناء لا شخص البناء المتقوم بالفاسق حسبما او ضحنا سيئله (قوله مع انه يمكن ان يقال ان القضية ولو كانت مسوقة لذلك الا انها ظاهرة فى انحصار موضوع وجوب التبيين فى البناء الذى جاء به الفاسق) اقول لابد لتوضيح المرام من تقديم مقدمة فى المقام وهى ان اداة الشرط موضوعة لافادة الملازمة بين المقدم والتالى وان التالى لا ينفك عن وجود المقدم ابدأ مع السكوت عن الانتفاء عند الانتفاء حسبما حققنا فى مبحثه واستعمالها فى غير التعليق واللزوم تجوز لابد من العلاقة المصححة لذلك فاقول بكون اداة الشرط لبيان تحقق الموضوع لا للتعليق خال عن التحصيل ثم مبنى القول بالمفهوم دعوى افادة اداة الشرط وضماً او اطلاقاً لكون المقدم علة منحصرة للتالى والضابط فى اخذ المفهوم على القول به ان ينظر فى تلواذات الشرط فان لم يكن هناك خصوصية زائدة علاوة على صرف وجود المقدم بحيث اذا انتفى لم يبق شيئى قابلاً لتعلق الحكم به كانت القضية من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع كما فى قوله ان وجد زيد فاكرمه فان زيدا المعدوم ليس قابلاً للاكرام ولا لعدم الاكرام على نحو المعدولة فكما ان شخص الحكم منتف هناك فكذلك

سنخه وثبوته في موضوع آخر غير مرتبط بهذه القضية وانما يتصور التفكيك بينها عند بقاء الموضوع في جانب المفهوم وعند انتفاء الموضوع في جانب المفهوم يتمتع ثبوت الحكم شخصاً فلا يعقل القول بالمفهوم وان كان هناك خصوصية زائدة على وجود الموضوع في المقدم كفي ذلك لاختلاف المفهوم بمعنى انه يعتبر الذات في جانب المفهوم مجردة عن تلك الخصوصية المذكورة في المنطوق ويرتب عليه نقيض الحكم المذكور مثلاً في قوله ان وجد زيد قائماً فاكرمه يصح اخذ المفهوم باعتبار زيادة خصوصية القيام في المقدم فيقال ان لم توجد زيد قائماً ووجد على حالة اخرى لا يجب اكرامه وكلما زادت القيود في جانب المقدم زاد عدد المفهوم مثلاً في قومه ان وجد زيد قائماً معممنا اكرمه كان المفهوم لا يجب اكرام زيد في غير حال القيام وفي غير حال خلوه عن العمامة وهذا بخلاف ما اذا وقع القيد في التالي فان اداة الشرط ساكنة عن حكمه في جانب المفهوم مثلاً في قوله ان رزقت ولداً فاكرم رجلاً عالماً يكون مفهومه عدم وجوب اكرام الرجل العالم عند عدم الولد مع السكوت عن حكم الرجل الجاهل وقد سبق بيان الفرق في بحث مفهوم الشرط مستوفى و الحاصل ان الملاك في اخذ المفهوم مجرد ثبوت خصوصية زائدة على ذات الموضوع بحيث يمكن تجريد الشرطية عنها في طرف المفهوم سواء سقت لبيان تحقق الموضوع ام لا فلو قيل ان رزقت ولداً ذكراً فاخنته كان مفهومه ان لم يرزق ولد او رزقت اثنى فلاختان مع ان هذه مسوقة لبيان الموضوع وان كان الشرط السوق لاختلاف حال الموضوع اولى بالمفهوم كقوله ان جاءك زيد فاكرمه فان المجئى وعدمه حالتان طاريتان متباينتان على زيد وقد تعلق قصد المتكلم على تعاقب وجوب الاكرام على حالة مجئيه وعدمه على عدمه (و السر في ذلك ان قضية العملية المنحصرة الاستفادة من الاداة ان يكون المقدم بقيوده المأخوذة فيه علة تامة لترتب الجزاء ولازم ذلك انتفاء نسخ الحكم بانتفاء واحد من تلك القيود وثبوت نقيض الحكم لذات الموضوع الثابت في حالتين على نحو المدول ومع اعتبار الخصوصية الزائدة في المقدم المذكور لو لم يثبت نقيض الحكم لذات الموضوع عند انتفاء تلك الخصوصية لزم عدم كون المقدم

بقيوده علة منحصرة لترتب الحكم (هـ) والجهات التقيدية فى المنطوق ينقلب إعدامها الى الجهات التعليلية فى المفهوم بمعنى ان عدم كل واحد من القيود علة لترتب نقيض الجزاء كما هو قضية العلة المنحصرة و انتفاء المقيد بانتفاء واحد من قيوده (إذا تهاد ذلك فنقول قد عرفت ان الموضوع فى آية البناء نفس طبيعة البناء بلاضافة الى الفاسق وقد سبقت اداة الشرط فيها لافادة اختلاف حال الموضوع وانه ان كان الجائى به فاسقاً وجب التبين و الا فلا لاليان تحقق الموضوع حسبما مريانه فى شرح كلام الاستاد ومع التنزيل وتسليم كونها ليان تحقق الموضوع يمكن القول بالمفهوم نظراً الى ان الحكم فى الآية ليس مرتباً على وجود البناء مطم كوجود الولد فى المثال بان يكون مفادها ان وجد البناء وجب التبين حتى تكون من قيل السالبة بانتفاء الموضوع وانما علق الحكم على وجوده الخاص من حيث صدوره عن الفاسق فهذه الحيثية خصوصية زائدة على اصل وجود البناء فمهما كانت الشرطية ظاهرة فى انحصار موضوع وجوب التبين فى البناء الذى جاء به الفاسق كانت مقتضية لانتفاء وجوب التبين عند انتفائه فاذا نتج فى جانب المفهوم قضيتان احديهما عدم وجوب التبين عند عدم البناء رأساً والاخرى عدم وجوب التبين عند وجود بناء العادل والاولى سالبة بانتفاء الموضوع والثانية معدولة وقد اسعناك ان وجوب التبين كناية عن عدم الحجية كما ان عدمه كناية عن الحجية فيثبت حجية خبر العادل بمعونة المفهوم و ليس هذا تمسكاً بعدم مجيئى الفاسق لمجيئى العادل كى يستشكل بان مجيئى العادل امر وجودى ايسر معدقاً لعدم مجيئى الفاسق بل المفهوم يتحل الى قضيتين حسب اقتضاء انتفاء المقيد المأخوذ فى جانب المنطوق وقد اوضحنا سبيله بما لا مزيد عليه هذا شرح كلام الاستاد (قوله لان التعليل باصا به القوم بجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق يكون قرينة على انه ليس لها مفهوم) اقول تقديم عموم التعليل لكونه اقوى ظهوراً من ظهور الشرط فى المفهوم خصوصاً على القول بكون ظهوره فى المفهوم بمعونة مقدمات الحكمة لا بالوضع و خصوصاً فى هذا التعليل الآبى عن التخصيص لمكان سوقه مساق العلة المتلقية بالقبول لدى العقل والعقلاء وان

العاقل لا يقتحم في أمر يكون مستتبعا للندامة مضافا الى تبعية المعاول لليلة فان العلة تاره تعمم كما في لا تشرب الخمر لانه مسكر واخرى تخصص كما في لا تأكل الرمان لانه حامض ففي ما نحن فيه يؤخذ بظهور التعليل في العموم ويتعدى الى كل ما لا يؤمن فيه عن الوقوع في الندم لا انه يؤخذ بالمفهوم ويخصص به عموم التعليل و ان كان المفهوم اخص مطم نظراً الى ان مورد وجوب التبين هو خبر الفاسق الغير العلمى و مورد التعليل مطلق الخبر الغير العلمى فيكون المفهوم اعنى عدم وجوب التبين في خبر العادل الغير العلمى اخص من التعليل والوجه في عدم التخصيص ان لحاظ النسبة بينهما متفرع على ثبوت المفهوم للشرط والمفروض ان اقوائية ظهور التعليل في العموم تمنع عن انعقاد الظهور في المفهوم و ما تقدم منا في مبحث العام من جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف لايضا في ذلك فان الكلام فيه بعد تكافؤ الظهورين في انفسهما مع كون المفهوم اخص بالنسبة الى عموم العام لان في مثل المقام حسبا او ضحنا سبيله (ودعوى ان ظاهر التعليل عدم كونه تعديدا بل يدكر العلة غالبا لتقريب الحكم الى افهام الناس ومن الواضح ان العمل بخبر من يوثق به ليس عند العقلاء من شأن ارباب الجهل كما ان العمل بخبر من لا يبالى بالكذب من زى ارباب الجهل و انما يكون العمل بخبر العادل مع قطع النظر عن هذه الآية من شأن ارباب البصيرة لبناء العقلاء على ان العمل بخبر من يوثق به فالآية ح مبنية على حجية خبر العادل وكشفة عنها لانها مبنية للحجية وجاعلة لما كما هو المقصود هنا (مدفوعة بان هذا يتم فيما لو كانت العلة مجرد الجهالة اذ لا يعد العمل بقول العادل جهالة عند العقلاء والمفروض ان العلة في الآية الجهالة المستتبعة للندم ومن البين ان حجية قول العادل عند العقلاء لا يكون رافعا للندم في الافتحام في الامور الخطيرة كسفك دماء المسلمين و هتك اعراضهم عند الركون الى قوله مع فرض التمكن من الاستعلام والوصول الى الواقع و قد اسمعناك ان الامر بالتبين امر ارشادى كناية عن عدم جعل خبر الفاسق حجة لمخافة الوقوع في الندم فالعمل بخبر العادل فيما اذا كان معرضا للوقوع في الندم كخبر اذ فاسق ليس بحجة بمقتضى التعليل وان كان بناء العقلاء على حجيته فالآية

ليست امضاء لطريقتهم فى الامور الخطيرة التى هى معرض للوقوع فى الندم مع السكوت عن غيرها وتخصيص الفاسق بالذكر للتنبيه على فسق الوليد وان الركون الى قوله مخالف لديدنكم ايضاً فاذن لا يكون الآية كاشفة عن الحجية كما لانكون جاعلة لها فى نهاية الدراية غير شديد جداً (وربما بقال كما فى تقريرات بعض الاعلام المتفهم يكون حاكماً على العموم لانه يقتضى الغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرزاً له وكاشفاً عنه فلا يشمله عموم التعليل 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 فى عالم التشريع انتهى موضع الحاجة) وفيه اولاً ان هذا مبنى على تعلق الجعل بالطريقة بحيث ينهض دلالة على قيام المؤدى مقام الواقع فى ترتيب اثاره على المؤدى وقيام كشفه الناقص مقام الكشف التام وقد تقدم مافيه فى مبحث القطع (و ثانياً ان المفهوم وهو عدم وجوب التبين كناية عن جعل الطريقة لقول العادل فيكون ثبوت الطريقة فى رتبة متأخرة عن ثبوت المفهوم فلا بد ان يكون تقديم المفهوم على عموم التعليل بمعونة التخصيص لابل الحكومة وبعبارة اخرى يتمتع ثبوت الحكومة للمفهوم المعمل منطوقه بما يكون مانعاً عن اقتضاء المفهوم كى يكون دليلاً فى مقام الانبات على جعل الطريقة لقول العادل اذ العلة لمكان اقوائية ظهوره من ظهور المنطوق فى المفهوم تكون مانعة عن انعقاد الظهور التصديقي لدلالة المنطوق على المفهوم فليست المطاردة بين ظهور المفهوم بعد انعقاده وظهور العلة كى يكون لسان المفهوم حاكماً على العموم (قوله ولا يخفى ان الاشكال انما يبتنى على كبر الجهالة بمعنى عدم العلم مع ان دعوى انها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغى صدور من العاقل غير بعيدة) اقول فى القاموس السفه محركة وكسحاج وسحابة خفة الحلم او نقيضه او الجهل انتهى) وليس المراد من السفاهة فى كلام الاستاذ خفة العقل والحلم التى هى صفة نفسانية بل المراد ما يظهر فى الخارج بسبب خفة العقل من فعل ما لا ينبغى ولاضير فى اطلاق السفاهة على فعل السفه بعلاقه السبية وقد تقدم فى كلام الراغب ان المعنى الثابت للجهالة فعل الشئ بخلاف ما حقه ان يفعل وحمل الجهالة

فى اية البناء على هذا المعنى (واما ما يقال كما فى الفرائدان هذا مضافا الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة الاقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعا اذ لما قل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها انتهى)
 ففيه مامر من تصريح الراغب بذلك ولا فرينة فى الآية على خلافه واما اقدامهم على مقتضى قول الوليد فلعله لاجل اعتقادهم بعد التهون ثم ولاد النبي ص لامر الصدقات بل صدقة فى اخباره بارتداد بنى المصطلق وعزم على قتالهم قبل نزول الآية فلم يكن العمل بقول الوليد سفاهة مع ظهور حاله فى العدالة قبل انكشاف الخلاف (ان قلت السفاهة بالمعنى المذكور انما تستتبع الملامة عند العقلاء لالندامة لوضوح ان من اقدام على ما لا ينبغي يكون ملوما عندهم وان صادف الواقع و الندامة هى الوقوع فى خلاف النرض المهم عندهم فلا يناسب التفسير فى الآية بالندامة (قلنا فعل ما لا ينبغي قد يستتبع الملامة فقط كالمعمل بقول الفاسق الغير المتحرز عن الكذب مع عدم الوقوع فى خلاف الواقع او الوقوع فى ما لا يبرم بشأنه وقد يستتبع الندامة فقط كالمعمل بقول الفاسق الواقع انكالا على ظهور حاله فى العدالة مع الوقوع فى خلاف الواقع المهم عند العقلاء فانه لادامة فى العمل فى هذه الصورة فى ظاهر الحال لكنه اتيان لما لا ينبغي واتعا كما فى مورد الآية فان فيها تنبيهها على ان العمل بقول الوليد سفاهة واقعا لكونه فاسقا واتعا وان كانوا معذورين غير ملومين فى الاتكال على قوله لظاهر حاله الكاشف عن عدالته ظاهرا وقد يستتبع الملامة والندامة كليهما كالمعمل بقول الفاسق المعلوم حاله مع الوقوع فى ورطة خلاف الواقع نظهر مما ذكرنا ان ذكر الندامة فى الآية يناسب كون الجهالة بمعنى السفاهة فمهما كان كك لم تكن مطاردة بين التعليل و ظهور الشرط فى المفهوم لوضوح ان الركون الى قول العادل ليس من فعل ما لا ينبغي فليس خبر العادل مشاركا لخبر الفاسق كى يعمه عموم التعليل فنخبر العادل حجة بحكم المفهوم ولا ينافيه التعليل ثم لا يذهب عليك انه بعد نهوض الآية على حجة خبر العادل يمكن القول بان تجارب مخالفة الواقع بادراك مصلحة السلوك كساير الامارات المتعبد بها من ناحية الشارع و مع ادراك تلك المصلحة لا تحصل الندامة

عند عدم النيل بالاغراض المهمة كما لا ملامة مع حججة الامارة الموجهة لمعنوية العامل بها هذا غاية تقرير ثبوت المفهوم للآية وفيه اشكال لمنع المفهوم للقضية الشرطية وضعاً وإطلاقة ولوبعونة القرينة العامة حسباً مريانه فى مبحث المفهوم مستوفى مضافاً الى ما فيها من الاقتران بما يصلح للقرينة على خلاف المفهوم لمكان احتمال كون المراد من الجهالة هى عدم العلم كما هو المنساق منها الى الذهن عند الاطلاق لا السقاهة (تسيم قد ذكر لتقريب الاستدلال بآية النبأ من وجوه آخر ولابأس بالاشارة اليها و ما فيها) الوجه الاول من جهة مفهوم الوصف حيث علق وجوب التبين فيها على خبر الفاسق فينتفى عند انتفاء الوصف وينحل المفهوم الى قضيتين (احدهما عدم وجوب التبين عند انتفاء الخبر رأساً وهى السالبة بانتفاء الموضوع) وثانيتهما انتفاء وجوب التبين عند مجئ العادل به ولازمه حججة قوله (ويرد عليه منع المفهوم للوصف خصوصاً فى مثل هذا الوصف الغير المعتمد على الموصوف وقد تقدم بيانه فى مفهوم الوصف) الوجه الثانى من جهة دلالة الايماء والتنبية حيث اقترن فيها بالحكم ما لو لم يكن علة له من وصف الفسق لاستبعد اقترانه به مع كمال مناسيته له فاستفيد بذلك عليه لهذا الحكم فينتفى عند انتفائه (وفيه منع دلالة الايماء فى الآية فانه لا يبعد ان يكون ذلك للتنبية على فسق الوليد وانما تتم دلالة الايماء فى مثل قوله عم كفر بعد قول الاعرابى (هلكت واهلكت واقعت اهل فى نهار رمضان) فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة فيراد من قوله عم كفر باعتبار اقترانه بقول السائل افادة حكمين احدهما وجوب الكفارة وهو المعنى المطابقى ثانيهما كون الوقاع علة له وهو المعنى الالتزامى و لزومه بواسطة استبعاد الاقتران عرفاً لولا كون العلية مرادة و هذا الاستبعاد من منع فى الآية لاحتمال كون الاقتران للتنبية على فسق الوليد ولا يخفى ان هذا لا يرجع الى الوجه الاول و ان كان استفادة العلية من التعليق على الوصف لوضوح ان دلالة الايماء داخله فى المنطوق الغير الصريح بخلاف التعليق على الوصف فان الانتفاء عند الانتفاء داخل فى المفهوم لا فى المنطوق (وربما يقرر الاستدلال من جهة الوصف من جهة دلالة الاقتضاء الناشئة من استناد وجوب التبين

إلى عنوان الفسق الذى هو من العناوين العرضية لا إلى كونه خبر واحد بتقريب إنه
اجتمع فى خبر الفاسق وصفان أحدهما ذاتى وهو كونه خبر واحد و الآخر عرضى
و هو كون المخبر فاسقا فمن اقتران الكلام بالوصف و استناد الحكم إليه يستفاد
أن ما هو العلة لوجوب التبيين هو هذا العنوان العرضى لا العنوان الذاتى نظير قوله
أكرم عالما حيث يستفاد منه أن ماله الدخلى فى الحكم هو العالمية لا الإنسانية و
الابلزوم بمقتضى الطريقة المألوفة بين أهل المجاورة استناده إلى العنوان الذاتى لكونه
فى رتبة سابقة على العنوان العرضى خصوصا مع لزوم خلو ذكر الوصف عن الفائدة
انتهى) (وفيه إن دلالة الاقتضاء داخلية فى المنطوق الغير الصريح و الانتفاء عند الانتفاء من
التعليق على الوصف داخل فى المفهوم و لا تنطبق دلالة الاقتضاء على ما نحن فيه أصلا لأنها
حاصلة بواسطة توقف صدق الكلام عليها كقوله صم (رفع عن امتى الخطاء و النسيان)
فانه يتوقف صدقه على إرادة رفع المؤاخذة عليهما أو توقف صحته عقلا أو شرعا
عليها كقوله تعالى و اسأل القرية فان صحة هذا الكلام يتوقف على إرادة استدعاء
سؤال أهل القرية (و كقول القائل اعتق عبدك عنى على الف) أى مملكا إلى على
الف إذ لا يصح العتق شرعا إلا فى ملك و من البين عدم توقف صدق الكلام و لا
صحته على كون الفسق علة لوجوب التبيين و يكفى فائدة أن يكون ذكره للتنبيه على
فسق الوليد مضافا إلى أن هذا التقريب ينسحب فى التعليق على كل وصف و هذا هو
الوجه عند من يقول بالمفهوم للوصف فان مبنى القول به كون القضية بملاحظة أخذ
الوصف فيها مشتملة على أمر زائد على نفس النسبة المتقومة بالموضوع يكون ذلك
الأمر قابلا لتعليل الحكم به و هذا إنما يتأتى فى العرضى الذى يكون عنوانا زائدا
على الموضوع و هو منتزع متأخر عن الذات رتبة فمن اقتران الكلام بالوصف و استناد
الحكم إليه يستفاد العلية (وفيه إن الممتزج من أخذ الوصف فى القضية إنما هو تميز
الموصوف بحيث يكون مركز الحكم متميزا معلوما و هذا هو قضية المنطوق التى
مفادها الإيجاب و فى دلالة الكلام على عقد سلبى مؤنة زائدة فلم كان المتكلم فى
مقام البيان من هذه الجهة كان عليه نصب القرينة عليه و مع عدمها يحمل على ما

ذكرنا ولا يلزم اللغوية اصلا وقد اوضحنا بطلان القول بالمشهور فى مبحثه بما لا مزيد عليه (الوجه الثالث) من جهة انه تعالى لما صار بصدد الردع و اكتفى بخصوص الردع عن خبر الفاسق تبين حجية خبر العادل والا لعدم الردع عنه (وفيه) انه لم يحرز انه تعالى تصدى للردع عن كل ما ليس بحجة من الاخبار لكى يستكشف منه حجية خبر العادل عنده تعالى وقد مر الوجه فى اخذ عنوان الفاسق موضوعاً فى الآية (الوجه الرابع) من جهة دلالة المنطوق بناء على عدم اختصاص التبين بالعلمى وشموله للظنى مطم اولا بخصوص الاطمينان منه (وفيه منع المبنى لوضوح ظهور التبين فى خصوص العلمى لاسيما بالملاحظة لفظ الجهالة الظاهر فى عدم العلم مطم (ان قلت حمل التبين على خصوص العلمى يوجب التخصيص الكثير فى العلة المذكورة فى الآية الآتية عن التخصيص بالظنون المعتمدة (قلنا المراد من التبين هو تحصيل الواقع ولم يؤخذ فى الموضوع ولو على نحو الطريقة كما اخذك فى باب الشهادة ونحوها مما يكون القطع مأخوذاً فى الموضوع والتعبير بالعلم المراد به الطريقة المحضة كثير فى الآيات والروايات كما لا يخفى على المتتبع فمعها كان المراد منه هو العلم الطريقى المحض فلا غير فى قيام الظنون المعتمدة مقامه و لو من باب الحكومة الواقعية بمعونة جعل الحجة التى هى حكم وضعى حسبما مرىانه فى مبحث القطع مضاعفاً الى انه يلزم من العمل على الظنى او الظنى الاطمينانى محذور تخصيص المورد لوضوح عدم كفاية الظن ولا الاطمينان فيه بل لابد من العلم او قيام البيئة على ارتداد بنى المصطلقى الذى يكون من الموضوعات الخارجية (الوجه الخامس) من جهة انه تعالى حيث علل لزوم التبين عن نداء الفاسق بخوف اصابة القوم بشون التبين ظهران القبول بدون التبين على وفق الاصل و بعبارة اخرى قضية تعليل الامر العدمى و هو عدم قبول الفاسق بالامر الوجودى و هو خوف اصابة القوم ان الخبر بذاته مقتضى للحجة وإن اضافته الى الفاسق مانع عن الحجية بحيث يستند لزوم التبين و عدم القبول الى المرضى و هو وصف الفسق لا الى ذات الخير ومع عدم المانع فى خبر العادل يكون القبول على وفق الاصل لوجود مقتضى فيه بلا مانع كما اذا علل عدم احتراق القطن المماس المنار

بشوت الرطوبة فيه هذا تقرير هذا الوجه) وقبل الجواب لابد من تهديد وهوان الاحتمالات في مقام الثبوت اربعة احدها كون العلة المذكورة في الآلة مانعاً عن تأثير المقتضى كما في هذا الوجه ثانيها كون العلة المذكورة فيها مقتضياً لجعل عدم الحجية لخبر الفاسق مع ثبوت المقتضى لجعل الحجية لخبر العادل اذ جعل عدم الحجية كجعل الحجية كلاهما مستندان الى الشارع ولا بد هناك من مقتضى في نفس الامر يكون داعياً لجعل عدم الحجية وثالثها ثبوت المقتضى لعدم حجية خبر الفاسق مع عدم المقتضى لجعل الحجية لخبر العادل رابعها هذه الصورة مع ثبوت المقتضى لجعل عدم الحجية لخبر العادل فخير الفاسق والعادل بيان في ثبوت المقتضى لجعل عدم الحجية فيها اذا تمهد ذلك فان كان هناك مقتضى لجعل الحجية لخبر العادل كان الآلة في مقام تمييز الحجية عن اللاهجة تنتهض في مقام الاثبات على حجية خبر العادل وان لم يكن هناك مقتضى لحجية خبر العادل او كان هناك مقتضى لجعل عدم حجية خبر العادل لم تكن الآلة في مقام الاثبات دليلاً على حجية خبر العادل ويكون تخصيص الفاسق بالذكر لنكتة اخرى فكما يحتمل ان يكون المذكور في الآلة مانعاً يحتمل ان يكون علة لجعل عدم الحجية لخبر الفاسق مع السكوت عن خبر العادل في مقام الاثبات ولا خصوصية في ذكر هذا الوصف في الآلة تكون فيها بهادلالة على المفهوم دون غيرها كما لا يخفى مضافاً الى لازم ذلك الوجه ثبوت الحجية لكل خبر لم يكن صادراً من الفاسق فيصير خبر مجهول الحال حجة بناء على جريان اصاله العدم الازلي فيه بمعنى نفى الفسق عنه بمعونة اصاله العدم وهذا مخالف لظاهر الاصحاب لان القائلين بالحجية منهم من قال بحجية خصوص خبر العادل ومنهم من قال بحجية خبر الموثق به ولم يمهّد لهم القول بحجية ذات الخبر بما هو لاجل التشبث بذيل اصاله العدم لنفي الفسق في مجهول الحال حتى ممن يقول بمثل هذه الاصول العدمية (ثم لا يقصد عليك الفرق بين الاحتمال الاول وغيره بان عدم حجية قول الفاسق لاجل عدم الجعل بتاتالاجعل العدم اذ قضية المانعة عدم تأثير المقتضى ومع وجود المانع لا يصدر الجعل من الشارع اصلاً فيكون الامر بالتبين كناية عن عدم صدور الجعل من ناحية الشارع بالنسبة

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

ثم نذر ثانياً ان يأتي بالنذر الاول وحيث ان متعلق النذر الثاني راجع فلا غرو في انعقاده وان كان يتحقق امتثال امره الاولى بالعمل على طبق النذر الاول ويتحقق التداخل في الامتثال كما في غير واحد من موارد وح لو ترك الصلوة جماعة وصلى منفرداً استحق عقوبتين على حث النذرين ولكن العقوبة في مخالفة الامر الطريقي على مخالفة الواقع كتحقق امتثاله بعين امتثال الواقع كما هو قضية حقيقة الامر الطريقي وقد اوضحنا سبيله في مبحث الامر الطريقي فظهر ان جعل الامر الطريقي على الخبر بالواسطة في حيز الامكان في مقام الثبوت واما جعل الحجية عليه التي هي حكم وضمي يكون اثرها تنجز الواقع فممتنع عقلاً لوضوح ان الخبر به بالخبر بالواسطة ليس الا الخبر لا الواقع ولا معنى لتنجز الخبر عن الخبر الا بنحو من العناية بلحاظ كونه حاكياً عن الحاكي عن الواقع وهذا خارج عن محل الكلام فالكلام ممحش في جعل الامر الطريقي الذي مفاده وجوب التصديق للخبر عن الخبر وعلى القول بجعل الحكم المماثل يكون وجوب التصديق مجعولاً للخبر بالواسطة لا حكم الواقعة اذ هذا قضية المماثلة بين الحكمين الثابتين للخبرين ولا معنى لايجاب صلوة الجمعة على الخبر عن الخبر نعم يصح نسبته اليه بالعرض والمجاز ليكون الطريق اليه طريقاً الى الواقع ولا كلام فيه فظهر مما ذكرنا انه يمكن جعل الامر الطريقي للخبر بالواسطة بمعونة جعل مستقل انما الكلام في امكانه بدليل واحد من مثل قوله عم (صدق العادل بان يكون مفاده تصديق زرارة في خبره عن الامام عم بوجوب صلوة الجمعة وهو العمل على طبق قوله بالانبان بصلوة الجمعة وتصديق قول صفار في خبر زرارة مثلاً المفروض احراز خبر صفار بالوجدان ومن المعلوم ان صفار لا يخبر لنا عن حكم عمل من اعمال الجوارح حتى يتحقق تصديقه باتيان العمل في الخارج والمفروض هو الشك في ثبوت خبر زرارة الذي اخبر به صفار لنا فليس هناك اثر شرعي له كي يعمه دليل الحجية ولئن عمه نفس صحت لزم اتحاد الحكم والموضوع لوضوح ان وجوب التصديق بالنسبة الى خبر زرارة حكم شرعي موضوعه العمل على طبق خبره وهو اتيان صلوة الجمعة فالوجوب متأخر رتبة عن تصديق الخبر تأخر الحكم عن

موضوعه، ففى مرتبة لحاظ الموضوع بهتمتع تعلق للحاظ بالوجوب وليس لحاظ الموضوع
 عين لحاظ الحكم وح لو كان لاثرا المصحح الامر بالتصديق لخبر صفار هو نفس
 وجوب التصديق لزم لحاظ الوجوب فى مرتبة الموضوع فيلزم كون الوجوب حكماً
 وموضوعاً إما كونه حكماً فبالنظر الى خبر زرارة عن الامام ع وإما كونه موضوعاً
 فبالنظر الى خبر صفار فلا بد من فرض الوجوب مجعولاً مفروغاً عنه حتى يكون الامر
 بتصديق خبر صفار باعتبار كونه انراً شرعياً له وان لا يكون مجعولاً مفروغاً عنه بل
 كان حكماً محضاً حتى يكون جعله باعتبار الاثر الواقعى فاذن يلزم اتحاد الحكم
 والموضوع نعم لو كان منجلاً الى وجوبين لكان خالياً عن المحذور اذ هو ح بمنزلة
 ان يقال صدق خبر زرارة باتيان الواقع فصار خبر زرارة ذا اثر شرعى بهمونه جعل
 وجوب التصديق عليه ثم بعد الفراغ عن ذلك يقال صدق خبر صفار عن خبر زرارة
 فانه يصح الامر بتصديق خبر صفار لانه يخبر عن خبر زرارة الذى جعل له وجوب
 التصديق وقد عرفت انه لا مانع فى مقام الثبوت عن جعل الامر الطريقى للطريق الى
 الطريق وان كان امثالهما بعين امثال الواقع واما يتأتى الاشكال على وحدة
 الجعل وعدم انحلاله الى جعلين ولازمه محذور اتحاد الحكم والموضوع (الامر الثانى)
 فى التنبيه على الفرق بين مانع فيه والامثلة المضروبة فى الفرائد لكى يتميز موضع
 البحث ويتحرر محل الكلام فان من الامثلة قول القائل كل خبرى صادق والفرق
 ان فى هذا المثال بعد عروض المحمول على الموضوع يتحصل هناك فرد حقيقة للخبر
 فى الخارج سواء شمله العموم ام لا بخلاف ما نحن فيه فان جعل وجوب التصديق
 على خبر زارة على تقدير نبوته واقعا لا يستتبع وجود فرد آخر حقيقة لا للخبر ولا
 للتصديق بمعنى ترتيب اثار الواقع الذى اريد منه فى خبر زرارة فمع الشك فى ثبوت
 خبر زرارة وفرض شمول صدق الخبر صفار لا يتحصل هناك خبر حقيقة فى الخارج
 سوى خبر صفار المعلوم لنا ولا معنى للخبر التنزيلى الاجعل الاثر الشرعى هناك و
 انما يتحصل بهمونة العموم الطبيعى والشمول الانجلى وجوباً وجوب هو حكم
 محض وجوب هو موضوع لوجوب التصديق كما انه يتحصل ايضاً تصديقان

مختلفان باعتبار خبر زرارة فان التصديق فى خبره عبارة عن العمل على طبق الواقع وباعتبار خبر صفار فانه فيه عبارة عن نفس وجوب التصديق بصدور خبر زرارة عن الامام ع ومن السين ان البناء العملى عليه ليس الا العمل بالواقع قضيته لتدخل الامثالين فالتعبد بصدور الخبر عن زرارة لانه لى له الا وجوب التصديق فاذا يكون الاشكال منحصراً فى محدور اتحاد الحكم والموضوع والواقع للاشكال بعدم الموضوع لوجوب التصديق كما صدر عن بعضهم اذ المفروض ثبوت خبر صفار لنا بالوجدان وهذا هو الموضوع ومع فرض انحلال قوله ع صدق الى وجوب احدهما يكون حكماً والآخر موضوعاً ينهض لدفع الاشكال و يفتينا عن كلفة اثبات الموضوع التنزيلى كما انه مع فرض عدم الانحلال لاجدوى فى التنزيل المذكور اصلاً كان يقول المولى خبر زرارة المشكوك فيه كالأواقع لا ممتنع جعل الاثر العملى لنفس الخبر بما هو خبر نعم لو نزل كشفه الناقص منزلة الكشف التام من باب تنزيل المبائن منزلة المبائن لكان لازماً جعل وجوب صلوة الجمعة مثلاً على القول بجعل الحكم المائى او تنجيز الواقع على القول بعدم وهذا خارج عن محل الكلام (ومن تلك الامثلة قول القائل كل خبرى كاذب) و يشارك المثال السابق فى تحقق فرد للخبر فى الخارج بمعونة عروض المحمول على الموضوع ويفارقه بانه لا يلزم محدور من شمول الحكم للفرد الحادث فى ذلك المثال بخلاف هذا المثال فانه يلزم من صدقه كذبه وبالعكس على فرض شموله لنفسه لانه لا يغفلوا المتكلم اما صادق ويتوقف صدقه على كونه كاذباً فى كل كلامه حتى فى هذا الكلام واما كاذب ويتوقف على ان يكون كل كلامه بضميمة هذا صدقاً و بعبارة اخرى صدق هذا الكلام بعدم مطابقته للنسبة الخارجية وعدم مطابقته هو بعينه كذبه فيلزم اجتماع الصدق والكذب فيه مع انهما لا يمكن جمعهما فى قضية ولا خلوها عنهما على نحو المنفصلة الحقيقية (قال التفاضل انى فى شرح المقاصد فى مبحث الحسن والقبح العقليين هذه مغلطة تجبر فى حلها عقول العقلاء ونحول العلماء ولذا سميتها مغلطة الجذر الاصم والصواب عندى فى هذه القضية ترك المقال والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال انتهى) و يتقوى الاشكال فى المثال الذى ضربه فى شرح

المقاصد (قال فيه اذا اعتبرنا قضية يكن مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيتلزم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها و بالعكس انتهى) وجه قوة الشبهة في هذا المثال كون مضمون القضية اخباراً عن نفسها بخلاف كل كلامي كاذب فانه يمكن القول بعدم شمول القضية لنفسها فيما اذا كان للمشكك كلام آخر والمراد من الجذر الاصم هو المشكل الذي بلغ الغاية في الاشكال و لعله مأخوذ من الحجر الاصم الصلب المعصمت (ومما ذكرنا ظهر عدم الممانعة بين مانحن فيه وهذه القضية اصلاً لما عرفت ان المحذور فيما نحن فيه اللازم من شموله لنفسه اتحاد الحكم والموضوع وهذا المحذور فيه يندفع بانحلال القضية الى قضايا متعددة بعونة اعتبارها طبيعية حسبما يأتي بيانه بخلاف هذا المثال فان الموجب للزوم المحذور فيه شموله لنفسه عند اعتبار القضية طبيعية (و من هذا الباب المثال المضرب في الفرائد في ذيل الايراد الثاني القابل للذب وهو قول القائل صدق زيد في جميع ما يخبرك فاخبره زيد بالف من الاخبار ثم اخبر بكذب جميعها) فان في الاخبار بكذب الجميع على تقدير شموله لنفسه ذلك المحذور اذ يلزم من تصديقه تكذيبه ومن تكذيبه تصديقه هذا من مقولة الانشاء وذاك من مقولة الاخبار (واما المحذور في مثال آخر مضروب فيه لما نحن فيه وهو مثل ما لو اخبر زيد بعض عبيد المولى بانه قال لا تعمل باخبار زيد) فهو انه يلزم من النهي عدم النهي على تقدير شموله لنفسه (واما مثال الافراز بالاقرار فالمراد من الجواز في (قوله عم اقرار العقل على انفسهم جائز) هو النفاذ الذي هو حكم وضعي لا الاباحة التكليفية فلا غرو في تفاوته بتفاوت المتعلق فان كان اقراراً يمال اوحى على نفسه كان لازمه استحقاق من له عليه وان كان اقراراً بالاقرار فلازم تنوذه نبوت نفس الاقرار فاذن يكون المحمول شاملاً لهما بلا ترتيب في الشمول وان كان الفرع مضافاً الى الاصل في عالم الذهن لكنه ليس متفرعاً على الاصل في الخارج لامكان عدم صدور الاقرار الذي هو الاصل من المقر وكان كاذباً في اقراره بالاقرار نعم الشهادة على الشهادة منطبقة على مانحن فيه بناء على كون مفاد دليل اعتبارها هو وجوب ترتيب اثار الواقع

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

مقصوداً على الافراد الخارجية سميت القضية خارجية ثم المحمول فى الطبيعية قديكون بحيث يأبى عن العروض على الموضوع خارجاً وهذا إما لامتناع عقلاً كالوجوب ونحوه فان مر كره نفس الطبيعة لا يقيد الوجود الخارجى اذ الخارج ظرف السقوط ولا يقيد الوجود الذهنى ولا يمتنع طلب ايجادها فى الخارج اولكذبه وعدم تعلق غرض المتكلم الى اسرائه الى الخارج كقوله (الرجل خير من المرأة) وقديكون بحيث لا يأبى عن التبعية لها اينما وجدت كالزوجة للاربعه فلتن لو خطت الاربعه بماهى ما فيها ينظر وجعلت الزوجية محموله لازمة لها كانت قضية التبعية اسرائها بحكم العقل الى وجودات الطبيعة اينما وجدت وح لو فرض للطبيعة افراد عرضية و افراد طولية حاصلة من عروض المحمول عليها لم يكن قصور عن سريان الحكم الى القيلتين بلا لزوم محذور فى البين كما اذا قيل الخبرى صادق واريد من الخبر نفس الطبيعة بماهى وجعل المحمول لازماً لها اينما سرت تبعه تحقق فرد آخر من الخبر بنفس هذه القضية يترتب عليه المحمول بالضرورة اذ المفروض انه لا مانع هناك لامن ناحية الموضوع ولامن جانب المحمول للسريان الى هذا الفرد الا قصور نظر المتكلم عن الاحاطة بالرد الطولى حين لحاظ الطبيعة مرأة للافراد ولو اجمالاً اذ المفروض تولده من الحكم الشخصى الممتنع توجيه اللحاظ اليه فى رتبة لحاظ الموضوع فكيف يتسرى الحكم الى الفرد المولود منه فاذا يمتنع السريان للحاظى تفصيلاً واجمالاً بتاتا بخلاف اعتبار القضية طبيعية فانه لا مانع من الاطلاق الذاتى ويكون زمامه بيد العقل ولا ضير فى ادخال لفظة كل فيها فيما اذا كان غرض المتكلم التنبيه على سعة الحكم وعدم ابائه عن التبعية للموضوع اينما تحقق لكنه خلاف الظاهر من لفظة كل والدالة على استيعاب الحكم للافراد (ولا يخفى ان الاشكال فيما نحن فيه من جهة اخرى زائدة على ما فى المثال (بيان) انه لا مزية فى تحقق فرد من الاثر لخبر زرارة المحكى بخبر صفار عنه اذ المفروض انه ترتب على خبر زرارة وجوب التصديق بمعنى ترتيب اثار الواقع عليه على تقدير نبوته واقعاً و صفار يخبر لنا عن موضوع ذى اثر شرعاً فيكون هناك مصحح لجعل وجوب التصديق لخبر صفار لكن فرداً من التصديق بالمعنى المراد لم يتحقق فى خبر صفار ولا يكونان

مثلين بخلاف الفرد المتولد في المثال لوضوح انه لامعنى للأمر بالتصديق بمعنى ترتيب اثار الواقع عليه بالاثبات بصلوة الجمعة التي هي من افعال الجوارح كما انه لامعنى لايجاب التصديق على المكلف بالنسبة الى ما هو فعل المولى اغنى وجوب التصديق فهل لنا الى التفصي عن هذه العويصة بعمونة القضية الطبيعية من سبيل قلنا نعم لنا سبيل الى ذلك باثبات كون الاثر اغنى التصديق سنخاً واحداً (بيان ان التصديق عبارة عن الالتزام العملي بترتيب اثار الواقع على المؤدى عند الشك فيه فمهما اخبر العادل عن وجوب صلوة الجمعة فمن المعلوم انه لا يحصل العلم بوجوبها لا واقعاً ولا ظاهراً الا على القول بالحكم المماثل وهو معزل عن التحقيق فالمراد من تصديق العادل هو ترتيب اثار الوجوب الواقعي شرعاً وعقلاً على مؤداه و حكم العقل يلزوم اثباته من تلك الاثار ومتى اخبر صفار عن خبر زرارة عن الامام ع بوجوب صلوة الجمعة فمعنى تصديق صفار هو ترتيب الاثر على خبر صفار ومعنى ذلك هو الالتزام بصحور الخبر عن زرارة بمعنى ترتيب آثار وجوب التصديق على خبر زرارة ولازم ترتيب الاثر على وجوب التصديق لخبر زرارة هو الالتزام العملي باتيان صلوة الجمعة فظهر مما ذكرنا ان وجوب الصلوة و وجوب التصديق بيان عند الشك فيهما مع كونهما مما قام عليه خبر العادل فكما ان التعبد بوجوب التصديق عبارة عن ترتيب اثار وجوب التصديق عليه فالصديق عبارة عن ترتيب آثار الواقع على المخبر به سواء كان حكماً او موضوعاً ذي اثر شرعى فاذن لا يختلف معنى التصديق في كلتا القيلتين نعم بناء على جعل الحكم المماثل يختلف معنى التصديق اذ عند اخبار زرارة عن وجوب صلوة الجمعة يتحقق هناك وجوب لصلوة الجمعة فيكون معنى التصديق هو الاثبات بصلوة الجمعة لاترتب اثر الوجوب على المؤدى اذ لم يروى حصول العلم بوجوب صلوة الجمعة بناء على القول بجعل الحكم المماثل فلامعنى للأمر بترتيب اثار الوجوب المشكوك على المؤدى الاعلى نحو الكناية عن جعل الحكم المماثل وعند اخبار صفار عن خبر زرارة يتحقق هناك وجوب التصديق لخبر زرارة فليس هناك عمل خارجي حتى يكون قضية الامر بالتصديق اتيان ذلك العمل

فاذن يختلف معنى التصديق في الصورتين ولا كك الامر بناء على عدم جعل الحكم المماثل لما عرفت ان التصديق عبارة عن ترتيب اثار الواقع على المؤدى سواء كان حكماً او موضوعاً ذا اثر شرعى (اذا تحقق ذلك فمهما فرضنا الواسطة بيننا وبين الامام ع واحدين كما اذا اخبرنا صفار عن زرارة عنه ع فلا ريب ان خبر زرارة ذا اثر شرعى وهو وجوب التصديق فيكون صفار قد اخبر عن موضوع ذى اثر شرعى والمفروض ان خبر صفار محرز بالوجدان فلا جرم انه يترتب عليه وجوب التصديق لان هذا قضية كون الاثر من سنخ واحد كما في قوله كل خبرى صادق اذ بعد عروض المحمول بصير هذا الكلام خبراً لمكان وحدة طبيعة الخبر بالنسبة الى هذا الكلام وكذا وجوب التصديق سنخ واحد بمعنى ترتيب الاثر فكما ان المحمول في المثال اعنى مفهوم صادق يصير جزء للموضوع لمفهوم الخبر والمجموع يصير مصدقاً لمفهومه فكك خبر صفار بمعنى ان وجوب التصديق حكم لخبر زرارة ثم يصير موضوعاً في خبر صفار اذ معنى وجوب تصديقه في خبره وجوب ترتيب اثر خبر زرارة وهو وجوب التصديق بمعنى الالتزام العملى بكون وجوب التصديق مجعولاً لخبر زرارة مع الشك فيه وان كان مثاله يحصل بالانبان بمؤدى زرارة وهذا قضية انحلال القضية الطبيعية الى قضايا متعددة بحكم العقل فاذا انحل (قوله صدق العادل) الى انشاءات متعددة لكون هذا الحكم لازماً لطبيعة الخبر لا ينفك عنها فايما تحققت تسرى الحكم اليها وهذا ظاهر لامرية فيه انما الاشكال في تعدد الوسائط ومزيدها على الواسطتين كما اذا اخبرنا الشيخ عن المفيد وهو عن صفار عن زرارة الامام ع فان خبر الشيخ محرز لنا بالوجدان فيشملة وجوب التصديق وخبر المفيد مشكوك فيه وقد عرفت ان معنى وجوب التصديق ترتيب اثار الواقع على المخبر به وليس اثر خبر المفيد واقفاً الا الالتزام العملى بوجوب التصديق وحيث لم يثبت خير المفيد بالوجدان لم يتسرى اليه وجوب التصديق ثانياً وكذا في خبر صفار الى ان ينتهى الى قول الامام ع ومن البين ان الالتزام العملى بوجوب التصديق بالنسبة الى خبر المفيد مغاير للالتزام العملى بوجوب التصديق لخبر صفار اذ كل واحد من تلك الاخبار خبر مستقل فما لم يتحقق الموضوع لم يتسرى

اليه الحكم اللهم الا بعونة التنزيل بمعنى تنزيل المؤدى منزلة الواقع نهما نزل ما اخبر به اعنى خبر المفيد المشكوك منزلة الواقع انسحب اليه وجوب التصديق وكذا بالنسبة الى خبر صفار ولا بد من وجه مصحح التنزيل ومن لحاظ المنزل ولحاظ المنزل عليه ويكون وجه التنزيل وجوب التصديق على خبر المفيد وكذا فى الوسائط الى ان ينتهى الى الامام عم ومن البين ان مجرد كون القضية طبيعية لا ينهض لذلك مضاعفاً الى انه يختلف وجه التنزيل فى الوسائط فانه فى الوسائط هو وجوب التصديق وفى خبر زرارة هو وجوب صلوة الجمعة فاذاً يختلف مفاد وجوب التصديق فكل واحد من الاثار يحتاج الى جعل مستقل حتى فى خبر الشيخ لنا (الامر الرابع) ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع فعل من الشارع ومن سنخ التبانى و الاضمار فى النفس على ان المنزل بمنزلة المنزل عليه لافادة اثاره الشرعية عليه والوجه المصحح للتنزيل هو جعل مثل الاثر الشرعى الثابت للمنزل عليه مع قطع النظر عن هذا التنزيل ويمتنع ان يكون وجه التنزيل هذا الحكم المنشأ بهذا الانشاء للزوم اتحاد الحكم والموضوع ومفاد مادة قوله صدق العادل هو التصديق العملى بمعنى الالتزام بكون المؤدى هو الواقع و ترتيب اثار الواقع على المؤدى ولو كان الاثر عقلياً كالزوم الاطاعة و الامثال وهذا فعل المكلف ومفاد الهيئة هو الامر الطرىقى لتسجيل الواقع والزامه على المكلف فاذاً يكون التنزيل خارجاً عن مفاد الصيغة بتاتا و دلالة الصيغة عليه بالالتزام لا بالمطابقة كما هو كك فى الجملة الخبرية المحتوية على الاستعارة بانحاءها فان مدلول قوله زيد اسد مثلاً بالمطابقة هو الاتحاد بين المحمول والموضوع والتنزيل ومصححه خارج عن حيز المدلول المطابقى ودلالة الجملة عليه بالالتزام والفرق بين القيلتين ان صحة الجملة الخبرية و صدقها تتوقف على التنزيل ومصححه و الا كان كذبا ولا كك الامر فى انشاء الامر الطرىقى فان الغرض الداعى عليه هو تثبيت الواقع وتسجيله على المكلف وهذا لا يتوقف على التنزيل اصلا و إنما يجدى التنزيل قائمة اخرى كافادة الحكومة للدليل الحاوى على التنزيل على ما هو خال عنه ولازم هذا المسلك هو جعل الحكم المماثل لذلك المسلك (ثم اعلم ان متعاقب التصديق هو

خير العادل عن حكم او موضوع يكون المكلف شاكاً فى ثبوته ومعنى تصديقه هو ترتيب اثر الواقع فى حال الشك على المخبر به فالخبر الواقعى عن مشكوك يكون متعلق التصديق بالمأمور به بالامر الطريقى سواء علم المكلف بالخبر الواقعى ام لا غاية الامر عند عدم العلم بالخطاب ولو لعدم العلم بالمتعلق لا يكون الامر الطريقى منجزاً للواقع كالحجبة التى هى حكم وضعى فان الوصول الى المكلف شرط عقلى لترتب انوار الحجبة عليه (اذا تحققت ذلك فنقول مهما اخبر الشيخ عن المفيد عن الصفار عن زرارة عن الامام ع ان صلوة الجمعة واجبة فلا شك ان خبر الشيخ محرز لنا بالوجدان ومؤديه هو خبر مفيد وهو مشكوك فيه فيكون متعلق التصديق متحققاً فيشمله وجوب التصديق فيما اذا كان له اثر شرعى واقعا واما خبر مفيد فله اعتباران فباعتبار انه مؤدى خبر الشيخ وانه مشكوك فيه ليس له حكم واقعى بخلاف مؤدى خبر زرارة فانه وجوب صلوة الجمعة فخبر زرارة على تقدير صدقه ذا اثر شرعى بخلاف مؤدى خبر الشيخ بما هو مؤداه و باعتبار انه خبر العادل يكون موضوعاً لوجوب التصديق على تقدير ثبوته واقعا له مؤدى مشكوك فيه وهو خبر صفار فيشمله وجوب التصديق واقعا كخبر الشيخ لكن خبر الشيخ محرز بخلاف خبر المفيد فعلى تقدير ثبوت خبر مفيد واقعا يكون ذا اثر شرعى فاذا كان يكون الشيخ قد اخبر عن موضوع ذى اثر شرعى وحيث لا يحصل العلم بخبر مفيد فلا جرم انه لا يحصل العلم بشمول وجوب التصديق لخبر مفيد من حيث انه خبره والمفروض انه لا تنزىل هناك اعلا كى يتحصل خبر تنزىلى فيشمله وجوب التصديق فمعنى وجوب تصديق خبر الشيخ هو ترتيب اثر خبر المفيد عند الشك فيه كما هو الشأن فى جميع موارد الطرق والامارات عند من لا يقول بالتنزيل الذى لازمه جعل الحكم المعامل على المؤدى وليس يتحصل لمفهوم التصديق الذى هو ترتيب الاثر هنا فى خبر المفيد من حيث كونه مؤدى خبر الشيخ الا الالتزام بوجوب التصديق والمفروض ان مؤدى خبر المفيد خبر صفار فاذا لا يتحقق الالتزام بوجوب تصديقه الا بالالتزام بكون مؤداه ثابتاً من حيث كونه مؤداه والمفروض ان مؤداه خبر زرارة ولا يتحصل الالتزام به الا بالالتزام بمؤدى خبر زرارة وهو الالتزام

بوجوب صلوة الجمعة والالتزام به عملاً انما يتحصل باتيان صلوة الجمعة فالتفاوت بين الالتزامات بتفاوت المتعلقات و ان كانت من سنخ واحد الا متعلق الالتزام بمؤدى خبر زرارة فانه سنخ آخر وهذا لا يوجب تفاوتاً في معنى التصديق اصلاً ولا في سنخ حكمه و ان كان فرد منه يصير موضوعاً لآخر حسبما مر بيانه و من هنا يستبين ان صدور وجوب التصديق في مقام الاثبات مرات عديدة بعدد الاخبار المشكوكه لغو محض لوضوح ان المطلوب من وجوب التصديق لخبر المفيد مثلاً ليس الالتزام باثر مؤداه اعنى الالتزام بوجوب التصديق لخبر صفار و مهما كان المطلوب من وجوب التصديق بالنسبة الى خبر الشيخ هو الالتزام باثر مؤداه اعنى الالتزام بوجوب التصديق لخبر المفيد والمفروض انه لا يتحصل ذلك الا بالالتزام باثر مؤدى خبر المفيد اعنى الالتزام بوجوب التصديق لخبر صفار كان الامر بالتصديق لخبر المفيد طلباً للحاصل مضاً الى لزوم تعدد اللحاظ ولا يتحصل بكون القضية طبيعية اذ هي آية عن اللحاظ بالنسبة الى الافراد و لو اجبالاً فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الوسائط المتتالية مترتبة في مقام الثبوت من السابقة الى اللاحقة الى ان تنتهى الى خبر الشيخ المحرز بالوجدان و بالعكس في مقام الاتبات كان يقال لو كان خبر زرارة عن الامام عم ثابتاً في الواقع لكان يجب تصديقه لانه اخبار عن مؤدى مشكوك فيه وهو وجوب صلوة الجمعة مثلاً و على هذا التقدير لو كان خبر صفار عنه ثابتاً لكان يجب تصديقه لانه خبر عن مؤدى مشكوك فيه له اثر شرعى وهو وجوب التصديق وهذا حكم في خبر زرارة و موضوع في خبر صفار واقعا و القضية الطبيعية ناهضة بذلك حسبما مر بيانه سابقاً وهكذا في خبر المفيد عن صفار فان وجوب التصديق الذى كان حكماً بالنسبة الى خبر صفار صار هنا موضوعاً ثم يقال لكن خبر الشيخ ثابت وجدانا فيجب تصديقه لانه خبر عن موضوع ذي اثر شرعى على تقدير ثبوت المؤدى واقعا فالامر بالطريقى في خبر الشيخ معلوم فيترتب عليه اثره اعنى تسجيل امثال المؤدى وليس يحصل امثاله الا بالالتزام بثبوت وجوب التصديق لخبر المفيد الذى هو مؤدى خبر الشيخ ويتحصل هناك امثالات طولية الى ان ينتهى الى مؤدى قول زرارة فيتدخل الا امثالات في امثاله

و قد عرفت ان كون القضية طبيعية وافية للتفصى عن العويصة هذا بناء على انكار التنزيل واما بناء عليه فلا بد من تعدد اللحاظ و تعدد التنزيل بالنسبة الى كل خبر مشكوك فيه ماعدى خبر الشيخ واما يكون الاختلاف بين المسلكين في مقام الاثبات لانى مقام الثبوت فانهما سيان في كون القضية طبيعية فى ذلك المقام فعلا بنعل وبعد شمول وجوب التصديق لخبر الشيخ ينزل الشارع مؤداه وهو خبر مفيد منزلة الواقع بمعونة جعل مستقل فلا مجاله يشمله الامر بالتصديق جعلاً لإحقيقة بمعنى جعل وجوب التصديق ظاهراً للمؤدى المشكوك لا بقيد الشك بل فى حال الشك فاذن يتحصل هناك خطا بان عند المصادفة للواقع مفاد كليهما امر طريقى وهكذا الى ان ينتهى الى خبر زرارة والحكم المماثل هناك من نسخ الحكم الواقعى المولوى النفسى فعلى هذا المسلك يتعدد الجعل مرات على عدد الاخبار فى مقام الثبوت والاثبات كليهما بخلاف مسلك الاستاد فان تعددها مقصور على مقام الثبوت فقط حسبما او ضحنا سيله بما لا مزيد عليه ولا يذهب عليك انه لا يرد الاشكال بعدم الحاجة الى عدالة الوسائط سوى قول الشيخ لمكان كفاية شمول وجوب التصديق لخبر الشيخ وحصول الغنى به عن الشمول للوسائط ومع عدم الحاجة الى الشمول لوجه لاشتراط العدالة فى الوسائط (وجه الاندفاع ان وجه الحاجة الى عدالة الوسائط فى مقام الثبوت ظاهر اذ المفروض تعدد الجعل مرات بعدد الوسائط واما فى مقام الاثبات فلان مفاد صدق العادل الشامل لقول الشيخ هو الامر بترتيب الاثر على مؤديه وهو خبر العادل فلا بد من احراز عدالة المفيد لكى يكون مؤدى خبر الشيخ هو الخبر عن العادل وهكذا فى الوسائط الى ان ينتهى الى خبر زرارة ومن جميع ما ذكرنا ظهر انه لا يرد اشكال الدور على مسلك الشيخ ولا يحذور آخر فى مقام الثبوت اصلا الاقصور الدليل الواحد عن الشمول فى مقام الاثبات ولوعلى اعتبار القضية طبيعية وانا يلزم الدور فيما اذا توقف وجوب تصديق الشيخ على ان يكون لخبر مفيد اثر شرعى وليس الاوجوب التصديق وكون ذلك انرا لقول المفيد يكون متوقفا على تحقق خبريته تنزيلا وهذا يكون متوقفا على شمول وجوب التصديق لخبر المفيد فيلزم الدور وقد عرفت ان خبر الشيخ مشمول

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

للخبر عن عدالة المخبر اذ لا اثر له فى نفسه مع قطع النظر عن قوله صدق وهذا على
القول بعدم التنزيل (قوله نعم لو انشاء هذا الحكم ثانياً فلا بأس فى ان يكون بلحاظه ايضاً)
اقول انما يكفى وحدة الجمل المستقل فى مقام الانبات خاصة ولا بد من تعدد مرات
بعد الاخبار فى مقام الثبوت (يباين انه قد عرفت فى الامر الرابع ان متعلق
الامر الطريقي هو الخبر عن مؤدى مشکوك فيه ولاجل الشك فى ثبوتها عند المكلف
مع فرض وجودها فى الواقع يكون الموضوع الامر الطريقي محققاً ولكل خبر من
تلك الاخبار اعتباران باعتبار كونه مؤدى لخبر آخر مع الشك فيه يكون من متعلق
التصديق الذى هو فعل المكلف وباعتبار انه خبر ثابت فى الواقع حسب الفرض يكون
موضوعاً للوجوب بمعنى انه يجب تصديقه فى مؤديه فيتعدد الجمل مرتباً فى خبر زرارة
الى خبر الشيخ مادام الشك باقياً فلو علم بخبر زرارة لزم انتفاء الموضوع بالنسبة
الى خبر صفار عنه اذ ليس اخباراً عن مؤدى مشکوك فيه فلامعنى لجعل الامر الطريقي على خبر
صفار فى مقام الثبوت فاذن ينحصر وجوب التصديق فى خبر زرارة مع الشك فى
مؤديه وكذا الكلام فى خبر صفار وغيره فالوسائل والمجهولة موضوعات لوجوبات
متعددة على تقدير ثبوتها واقعا لست اقول ان الشك مأخوذ فى المؤدى والا يلزم ان
يصير الامارة اصلاً بل الامر الطريقي مجعول فى حالة الجهل رحيث انها امر طريقية
فلا يترتب عليها اثارها عند الجهل بها كما هو كك فى الحجة ايضاً التى هى حكم
وضعى مع كونها مجعولة فى مقام الثبوت على الخبر الواقعى وان لم يعلم المكلف
بذلك فمهما كانت الاخبار ذات اثر شرعى وهو وجوب التصديق فى مقام الثبوت فلا
محالة يصدق ان الشيخ يخبر عن موضوع ذى اثر شرعاً ولكن الجمل الواحد يكفى
فى مقام الانبات اذ قد عرفت فى الامر الرابع ان لازم تصديق الشيخ تصديق المفيد
ولازم تصديق المفيد تصديق سابقه الى ان ينتهى الى الخبر عن الامام ع فلاحاجة فى مقام
الانبات الى تعدد الجمل اصلاً ولعل قوله فتدبر اشارة الى ذلك (قوله ويمكن التنبه عن
الاشكال بانه انما يلزم اذا لم يكن القضية طبيعية والحكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر
بل بلحاظ اثره) اقول قد عرفت الفرق بين القضية الطبيعية والمحصورة فى الامر

الثالث وانه يمنع توجيه اللحاظ الى الحكم وما يتولد منه في مرتبة لحاظ الموضوع ولو اجمالا لان جعل الطبيعة ما بها ينظر الى الافراد اجمالا في القضية الحقيقية انما يجدى للاحاطة الاجمالية بكل ما لا يمكن الاحاطة به من الافراد الغير المتناهية لاجل عدم تناهياها و كل واحد منها قابل لتعلق اللحاظ به ويكون بحيث لو وجد لصدق عليه عنوان الموضوع مع قطع النظر عن الحكم المتأخر عن الموضوع رتبة في مرتبة لحاظه اذ تأخر الحكم رتبة في عالم الذهن عن الموضوع يوجب خروجه عنه عند لحاظه ولازمه تأخر الفرد المتولد من الحكم عن الموضوع بمرتبتين فكيف يعمه الموضوع فالقضية الحقيقية قاصرة عن الشمول للفرد المتولد عن الحكم وهذا بخلاف الطبيعية التي ما فيها ينظر وقد جعل المحمول لازما لها انما سرت فان المحمول يتبعها فيما اذا كان غير آب في نفسه عن التبعية للموضوع انما تحقق والمفروض ان وجوب التصديق من هذا القليل وقد تقدم في الامر الرابع كيفية شمول القضية الطبيعية للوسائط في مقام الثبوت وتزيد توضيحا بان خبر زراة عن الامام ع محكوم بوجوب التصديق بالنسبة الى مؤديه المشكوك فيه الذي هو وجوب صلوة لجمعة على تقدير ثبوت خبره واقعا وغب صير رتبة ذا اثر شرعى في الواقع يكون صفار قد اخبر واقعا عن موضوع ذي اثر شرعى فيعمه قوله ع صدق وهذا فرد من الخبر قد تولد له اثر شرعى من الحكم اذ وجوب تصديق خبر زراة صار من متعلقات وجوب التصديق بالنسبة الى خبر صفار لان مفاده هو وجوب الالتزام بوجوب التصديق لخبر زراة الذي هو مؤدى خبر صفار فح قد اخبر المفيد واقعا عن موضوع ذي اثر فاذا ن يتولد فرد آخر من الاثر لخبره على تقدير ثبوته واقعا وحيث ان خبر الشيخ وجدانا يكون عن موضوع ذي اثر فلا محالة يعمه قوله ع صدق في مقام الاثبات وقد عرفت ان في شموله له غنى عن شموله ثانيا وثالثا بالنسبة الى الوسائط الى خبر زراة في مقام الاثبات وقدم رءك في مبحث الترتب وغيره ان مركز الطلب المولوى هو الطبيعة الخالية عن كافة الوجودات ذهنا وخارجا لكنها لا بهاى بل حين كونه مرة للخارج وليست المرء اية قيما لافى المادة ولا فى الهيئة فاذا ن يكون مركز الامر الطريقى

المولوى هى الطبيعة اعنى طبيعة التصديق حين كونها مارة للخارج على نحو القضية
الجبينة وحيث ان متعلقه تصديق خير العادل بمعنى ترتيب الاثر عليه فمهما تحقق كان
لازمه شمول الحكم له. فى مقام الثبوت ولو كان فرد من الاثرنا شيئا منه الا انه لكان
عظم وصول تلك الاوامر الطريفة الى المكلف لم يترتب عليها الاثار المرجوة منها
وهى تسجيل امر متعلقه و تشيئة على المكلف و الواصل منها الى المكلف هو خير
الشيخ فى مقام الانبات فيترتب عليه الامر الطريقى المتعلق به اثره بالنسبة الى جميع
الاوامر الطريفة المشكوكة و يكون وصوله وصولها الى خير زراة و اثر وصوله
بوصوله تنجز الواقع الذى يكون مؤديه و ليس فى مورد الامر الطريقى اذادة اصلا
فليس هناك مرتبة الشأنية و الفعلية حتى يقال الفعلى منها هو الايجاب الواصل الى
المكلف وقد وقع الخلط فى كلمات القوم بين مقام الثبوت والانبات كما وقع الخلط
بين مسلك التنزيل وعدمه ومن ثم استشكلوا فى الجواب بكون القضية طبيعية ناهضة
للتفصى عن العويصة (قوله هذا مضافا الى القطع يتحقق ما هو المناط فى ساير الآثار
فى هذا الاثر اى وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب) اقول الغرض من جعل
وجوب التصديق للخبر عن حكم واقعى مشكوك فيه تسجيل الواقع وتشية على المكلف
وحيث ان امثال الامر الطريقى المتعلق بالخبر بالواسطة هو عين امثال الواقع و
ان كان هناك تصديقات طولية بمعنى الالتزام بالالتزام كان الغرض الداعى على
جعل وجوب التصديق فى الخبر بلا واسطة هو بعينه المناط الموجود فى ساير الآثار
وقضية ثبوت المناط فيها شمول الحكم لها على تقدير ثبوت الاخبار واقعا مع كون
مؤدى كل واحد منها مشكوك فيه لكى يتم الموضوع بشرائش قيوده هذا فى مقام
الثبوت واما فى مقام الانبات فالخبر محرز بالوجدان فيعنه الحكم لبا و لو بمعونة
انشاء آخر لثبوت المناط و لا يذهب عليك انه على القول بالتنزيل لوجه لدغوى
ثبوت المناط فى الاخبار التنزيية فى مقام الانبات لوضوح عدم احراز الموضوع فى
مقام الانبات بالنسبة الى خبر المفيد وغيره الى ان ينتهى الى الامام ع و عدم العلم
بوجود المناط فى الخبر التنزيلى والشك فى ثبوتها فى مقام الثبوت (قوله والى عدم

القول بالفصل بينه وبين ساير الانار) اقول مراده هو القول بعدم الفصل لامجرد عدم القول بالفصل بمعنى انه يحصل للمتابع فى كلاماتهم ثبوت الاجماع على عدم الفرق فى حجية خبر الواحد بناء على حجيته بين الخبر عن قول الامام ع والخبر عن الخبر عن قول الامام ع لكونه واقعا فى طريق الخبر عن قول الامام ع لالاجل كون القضية طبيعية او لتنتقيح المناط كى يقال بعد احتمال كون مدركه احد الوجهين لا يكون الاجماع دليلا عليه ولعل قوله فانهم اشارة الى ذلك اوالى الفرق بين مقام الثبوت والاثبات فى شمول القضية الطبيعية حسبما نبهنا عليه (قوله ولا يفتى انه لامجال بعد اندفاع الاشكال بذلك للاشكال فى خصوص الوسائط من الاخبار كخبر صفار المحكى بخبر المفيد مثلا بانه لا يكاد يكون خبراً تعبداً بنفس الحكم) اقول تقرير الاشكال ان خبر صفار المحكى بخبر المفيد ليس محرراً بالوجدان والقضية الطبيعية انما تنهض شمولاً لما يتولد من الحكم فيما اذا كان خبرة الخبر محققة كما فى خبر المفيد لنا مثلاً فانه لاما نزع من شمول صدق له فيما اذا كان لمؤديه اثر شرعى ومعناه وجوب تصديقه فى الاخبار عن خبر صفار وليس خبر صفار محرراً فلا اثر شرعى له ولو على نحو التوليد لكى يجب تصديق المفيد فى مؤديه فلا بد من التنزيل فى خبر صفار منزلة الخبر الواقعى لكى يشمل العموم فيلزم الدور اذ يتوقف شمول صدق خبر المفيد على التنزيل فى خبر صفار والتنزيل فيه يتوقف على كون خبره ذا اثر شرعى واقعا كى يصح تنزيل المشكوك منزلة الواقع وليس ذلك الاثر الا وجوب التصديق فيلزم توقف وجوب التصديق لخبر المفيد على وجوب التصديق على خبر صفار ولازمه توقف الشئى على نفسه لان المفروض اتحاد الجعل (و انت خير بان هذا الاشكال لا يندفع بان يقال كما فى تقريرات بعض الاعلام بان الذى لا يعقل هو اثبات الحكم موضوع شخصه لاثبات موضوع لحكم آخر فان هذا بمكان من الامكان والمقام يكون من هذا القليل فان خبر مفيد انما يثبت يوجب تصديق الشيخ فى اخباره عنه الذى فرضنا انه محرر بالوجدان واذا يثبت خبر مفيد بوجوب تصديق الشيخ بعرض عليه وجوب التصديق ومن وجوب تصديق المفيد يثبت خبر الصدوق فيعرض عليه وجوب التصديق وهكذا الى ان ينتهى

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

فان المخبر به بخبر الصغار الحاكي لقول العسكري عم في مبدا السلسلة لما كان حاكماً شرعياً
من وجوب شيء او حرمة وجب تصديق صغار في اخباره عن العسكري عم بمقتضى ادلة خبر
العادل فيكون وجوب التصديق الصغار من الانوار الشرعية على خبر صغارنا الصدوق الحاكي
لقول صغار قد حكى موضوعاً ذا اثر شرعي فيعم قول الصدوق دليل الاعتبار ويجب
تصديقه في اخباره فيكون الوجوب اثرأ شرعياً رتب على قول الصدوق وهكذا الى
ان ينتهي الى قول الشيخ المخبر بالوجدان الى ان قال فلا يلزم ان يكون الاثر
المرتب على التعبد بالخبر بلغاط نفسه ولا حكومة الدليل على نفسه لما عرفت من
تفاير الانوار وتفاير الحاكم والمحكوم اما الاول فلان اثر التعبد بكل خبر باعتبار
ما يترتب عليه من وجوب التصديق في المرتبة السابقة على التعبد به واما الثاني فلان
دليل اعتبار اللاحق يكون حاكماً على الحكم المرتب على الموضوع السابق عليه
اتهي) اقول لا بد لتحمل كلامه في تفاير الانوار على مقام الثبوت وفي تفاير الحاكم
والمحكوم على مقام الانبات توضيح الاول انه لا ريب فيما اذا علم باخبار صغار عن
العسكري عم سقطت السلسلة اللاحقة عن الاعتبار رأساً إذ لا معنى للتعبد بخبر صدوق
مع كون خبر صغار مخزراً بالوجدان وكذا اذا علم بخبر صدوق سقطت الوسائط
اللاحقة عن الاعتبار وهكذا ومن البين ان تلك الانوار طويلة متولدة من (قوله عم
صدق) حقيقة لأعلى نحو الحكومة فلامعنى للحكومة في مقام الثبوت وقد مرينا نهماً بقا
(توضيح الثاني ان المقصود من قوله عم صدق لخبر الشيخ اولا ثم لخبر صدوق بمعونة
الحكومة الى قول صغار جعل الخبر المحكى بقول الشيخ تنزيلاً او بمعنى جعل
الطريقة له على مذاقه وهكذا الى ان ينتهي الى خبر صغارو كما نهى تمييزه عن الحكم
بوجوب التصديق قد جرى على مذاق القوم لاعلى مذاقه من جعل الطريقة وحسب
انه بناء على جعل الطريقة لا يحتاج الى ان يكون في نفس مؤدى الطريق اثر شرعي
بل يكفي الانتهاء الى الاثر ولو بالف واسطة كما صرح قنيل ذلك وكيفكان يرد
عليه ما اوردناه على الشيخ بان الحكومة في مقام الانبات يحتاج الى اللحاظ لوضوح
عدم تولد فرد من الخبر حقيقة ولا فرد من الاثر من مجرد انحلال القضية إذ انحلال القضية

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

لا عقلية فالانتقال من خبر مفيد المخبر بقول الشيخ الى تحقق مضمونه لا يجوز الا
ببركة قول الشارع صدق العادل فيجب ان يكون هذا الحكم باعتبار تعلقه بخبر
الشيخ ناظراً الى نفسه لانا نقول ان الملازمة وان لم تكن عقلية ولا عادية ولكن يكفي
ثبوت الملازمة الجمالية بمعنى ان الشارع جمل الملازمة النوعية الواقعية بين اخبار العادل
وتحقق المخبر به بمنزلة الملازمة القطعية ولا تكون قضية صدق العادل ناظرة الى هذه الملازمة
كما لا تكون ناظرة الى الملازمة العقلية والعادية بل يكفي في ثبوت هذا الحكم
ثبوت الملازمة في نفس الامر حتى تكون منتجة للحكم الشرعي العملي انتهى) وفيه
منع الملازمة النوعية الواقعية بين خبر الشيخ و خبر صفار مثلاً فان الشيخ انما يخبر
عن خبر الصدوق ولا يخبر عن خبر صفار اذ تلك الملازمة انما تثبت بمعونة القياس
الاستثنائي كان يقال لو كان خبر الشيخ عن خبر الصدوق صدقاً مطابقاً للواقع
لكان خبر صفار عن الامام عم صدقاً ومن وضع المقدم ينتج وضع التالي ومن المعلوم
عدم صحته وليس الطريق الى الطريق الى شئى طريقاً الى ذلك الشئى اذ هذا انما
يثبت بمعونة قياس المساوات المتوقفة على مقدمة خارجية غير ثابتة فيما نحن فيه
مثلاً يصح ان يقال المتجدد مع شئى متعدد مع ذلك امكن احرار المقدمة الخارجية
ولا يصح ان يقال القريب من اقريب الى شئى قريب من ذلك الشئى لعدم ثبوت تلك
المقدمة والمقدمة الخارجية ثابتة في الكشف الحقيقي القطعي فالكاشف بالوسائط
عن شئى كاشف حقيقة عن ذلك الشئى بخلاف الكشف الظنى فانه ليس الكاشف
عن خبر المفيد بخبر الشيخ كاشفاً ظنياً عن قول الامام عم فمهما لم يكن هناك ملازمة
نوعية واقعية بين خبر الشيخ وقول الامام عم ولا كونه طريقاً اليه لم يكن مجال
لتنزيلها منزلة الملازمة العقلية او العادية ومع انتفاء الملازمة العقلية والعادية و
انتفاء الملازمة الجمالية لا يعم قوله صدق العادل خبر الشيخ اذ ليس لمؤديه اثر شرعي
ولو بالواسطة فلا بد من تنزيل الخبر المشكوك منزلة الخبر الواقعي في وجوب التصديق
والمفروض انحصار الاثر في نفس هذا الحكم فيلزم محذور الدور مع التنزيل وبدونه
يلزم اتحاد الحكم والموضوع وقد مر بينهما مستوفى (نقل وتعقيب) قال في مقالات

الاصول في مبحث قصد النربة وقد خيجه يقتضى رسم مقدمة وهى ان شخص انشاء الامر
 ولوارد في شخصى الخطاب تارة يراد منه ابراز شخص الارادة القائمة بموضوع الامر
 و مادته و اخرى يراد سنخه ففى الثانى تارة يراد منه السنخ الموجود فى ضمن افراد
 عرضية نظير الامر بكل طبيعة سارية كما كرم العالم فان من شخص هذا الانشاء اريد
 سنخ الوجوب القائم بطبيعة العالم السارية فى ضمن افراد عرضية ولذا يقال بان مثل
 هذا الخطاب قابل للاتحلال بخطابات متعددة بعدد افراد الطبيعة و تارة يراد منه
 السنخ الموجود فى ضمن افراد طولية و ذلك ايضاً تارة يكون طولية الحكم
 بملاحقة طولية لاحد الفردين للآخر ذاتاً حسب معلولية احدهما عن الآخر و ذلك
 كما فى قوله (اذا دخل الوقت وجب الصلوة و الطهور) حيث ان وجوب الطهور من
 جهة كونه معلول وجوب الصلوة و اخرى تكون طولية لاحد الفردين للآخر من اناطة
 موضوعه على قيام الفرد الآخر من الحكم على موضوع آخر و ذلك مثل قوله وجب
 تصديق العادل الشامل باطلاقة الافراد الطولية من مثل الاخبار مع الواسطة حيث
 ان موضوع هذا الانشاء كل خبر لمؤديه اثر فاذا فرض صيرورة موضوعية الخبر
 بالواسطة لهذا الانشاء منوطاً بشمول شخص حكم آخر وفرد وجوب للفرد السابق
 الذى هو محكى هذا الخبر نقهراً يصير الوجوب المتعلق به فرداً آخر من الوجوب فى
 طول الفرد السابق ففى ذلك الموارد اريد من الوجوب سنخ من الوجوب الموجود
 فى ضمن افراد طولية حسب دخل الفرد الآخر فى موضوع هذا الفرد ولا ضير فيه ابداً
 وبمثله ينحل الاشكال المعروف فى باب الخبر بالواسطة انتهى اقول ان كان المقصود
 من الالتزام بسنخ الوجوب الجواب عن الاشكال فى مقام الثبوت ففيه ان نشوء الافراد
 الطولية من قوله صدق العادل تكوينى توليدى لا تشريعى جعلى فلا يحتاج تولد الافراد
 الطولية الى لحاظ الشارع كى يلجئنا الى هذا التكليف نظير تولد فرد من الخبر
 من قوله كل خبرى صادق فانه تكوينى توليدى من ايجاد هذا الكلام لا يحتاج الى لحاظ
 المتكلم اصلاً ومع فرض كون القضية طبيعية بمعنى تلازم المحمول للموضوع اينما
 تحقق يتسرى وجوب التصديق الى هذا الفرد الناشى من نفس هذا الكلام فى نفس

الامر بلا حاجة الى اللحاظ اصلا و لازم ذلك صيرورة المحمول داخلا في الموضوع حين عروض المحمول على الفرد المولود ولاضير فيه اذ ليس من قبيل عروض الشئى لنفسه بل من باب شمول شخص حكم لموضوع يتوقف فرديته على ثبوت شخص حكم آخر متحد معه في السنخ لفرد آخر من العام ففي ما نحن فيه خبر صفار عن الامام ع بوجوب صلوة الجمعة موضوع لوجوب التصديق الذي هو حكم صرف وخبر الصدوق عنه يكون خبراً عن موضوع ذي اثر شرعاً في نفس الامر و قد تولد هذا الفرد حقيقة من شمول صدق لخبر صفار بلا حاجة الى لحاظ وجعل تشريعي اصلا فيكون من قبيل شخص حكم لموضوع تولد من ثبوت شخص حكم آخر متحده معه في السنخ لفرد آخر من العام لا من قبيل عروض المحمول لنفسه و لازمه صيرورة الحكم السابق موضوعا لللاحق و هذا تكويني لا تشريعي لا يحتاج الى اللحاظ بعد جعل الحكم لازماً للطبيعة اينما سرت وهكذا في الوسائط الى ان ينتهي الى الشيخ في مقام الثبوت فظهر ان كون القضية طبيعية ناهضة لدفع الاشكال بلا حاجة الى الالتزام بالسنخ نعم ينحل القضية الى قضايا طواية فيما نحن فيه و الى قضايا عرضيه في قوله اكرم العام واحل الله البيع ونحوه ويكون زمام الانحلال بيد العقل في كلتا القيلتين بخلاف الوجوب في قوله ع اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فان وجوب المقدمة وجوب شخصي مولوي ناش عن وجوب شخصي آخر و هناك اراءتان متعددتان شخصاً فلا محالة يكون لكل واحد انشاء يخصه و لازمه ان يكون قوله ع وجب الصلوة والطهور مستغنياً في سنخ الوجوب و لا ككلامنا فيما نحن فيه مضافاً الى انه لا ارادة ولا كراهة في مورد الامر بالطريقي رأساً علاوة على ارادة ذي الطريق و كراهته حسبما مر بانه عند شرح كلام الاستاد (و ان كان المقصود التقصي عن الاشكال في مقام الابيات ففيه عدم الحاجة الى جعل وجوب التصديق على الوسائط من خبر الشيخ الى خبر صفار عن الامام ع الا على القول بالتنزيل وجعل الحكم السائل بمعنى تنزيل خبر المفيد المشكوك ميزة الخبر الواقعي الذي لازمه جعل وجوب التصديق عليه بحيث يكون هناك عند المصادفة وجوبان و من الين ان سنخ هذه الوجوبات واحد و كلها من سنخ الحكم

الصرف وليس واحد منها موضوعاً للاخر اذ الشيخ انما يخبر عن الخبر الواقعي للمفيد وعن اثره بالالتزام الذي هو وجوب التصديق الواقعي و لا يخبر عن الحكم المماثل المتأخر رتبة عنه فليس فرداً لصديق العادل الناظر الى الاخبار في مرحلة الثبوت وليس في الحكم المماثل على القول به محذور اتحاد الحكم والموضوع بعد الفراق عن مقام الثبوت بل المحذور فيه منحصر في تعدد الحفاظ و تكرر الجعل بعدد تلك الاحكام المماثلة فاذن لا تمس الحاجة الى تكلف الالتزام بالسرخ لافى مقام الثبوت ولا في مقام الانبات ثم انه قدم قياس بين ما نحن فيه و بين قصد التقرب في انحلال عقده بالالتزام بالسرخ (وفيه انه قياس مع الفارق وقد نبهنا على الفرق في مبحثه) قوله ان كلمة لعل وان كانت مستعملة على التحقيق في معناها الحقيقي وهو الترجي الايقاعي (الانشائي) اقول لا ريب ان صفة الترجي التي هي من الكيفيات النفسانية ليست قابلة للابداع بمجرد تعلق القصد الى انشائه بلفظة لعل بل لها اسباب حقيقية بها يتحقق صفة الرجا في النفس فيكون المنشاء بها الترجي الايقاعي و يختلف الدواعي فتارة يكون الداعي اظهار الرجاء حقيقة وهذا متمنع في حقه تعالى اذ لازم توقع المرجو هو الشك في حصوله و هو متمنع على العالم بالحقايق و لان الرجاء من الكيفيات النفسانية المختصة بالممكنات لما فيه من النقص في القدرة ولا معنى للرجاء بالنسبة الى القادر المطلق لكن اظهار الرجاء ينساق الى الذهن عند اطلاق لفظة لعل فلا بد من المناسبة له عند الصرف الى غيره كما هو كك في ساير الصيغ عند الصرف الى غير ما هو المنساق اليه عند الاطلاق كصيغة افعل الى الانذار والتهديد وغيرهما و كلفظه الاستفهام عند صرفها الى غير الاستفهام الحقيقي و يختلف الدواعي باختلاف الجهات المحسنة المناسبة للمعنى المنصرف اليه عند الاطلاق في تلك الصيغ وان كانت مستعملة في المعنى الحقيقي الايقاعي دائماً وحيث ان الترجي يستلزم محبوبة المرجو ومحبوبة الفعل من الغير تستلزم الطلب عنه فاذن يكون الداعي على ايقاع الترجي اظهار طلب الفعل عن الغير و لعل النكته في العدول عن الطلب الى الترجي ان من دأب الملوك والاكابر انهم اذ حاولوا انجاز امر محبوب و تسجيله ان يعبروا بلفظة

لعل وعسى وعليه يكون لفظة لعل فيما نحن فيه ظاهراً فى الطلب الإيجابى بلا حاجة الى ضمنية عدم القول بالفصل بدعوى ان رجحان العمل بتبير الواحد يلزم وجوبه عند الكل فان من اجازته اوجبه و من لم يجزه قال بتحريم العمل بتبير الواحد فلا قائل بالفصل بين الرجحان والوجوب (ودعوى ان لفظة لعل مشترك لفظاً بين ترجى المحبوب (نحو لعل الحبيب مواعيل) وبين الاشفاق عن المكروه نحو (لعل الرقيب حاصل) مضافاً الى معنى التعليل الذى ذهب اليه الاحفش والكسائى وحملوا عليه قوله تعالى (وقوله له قولاً ليناً لعله يتذكر او يخشى) نظراً الى ان التذكر والخشية من فرعون غير مرجى لموسى وهارون واثبت الكوفيون له معنى آخر وهو الاستفهام و حملوا عليه قوله تعالى (لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك امراً) والمحكى عن صحاح الجوهرى ان لعل كلمة الشك ومع اشتراك لفظه بين هذه المعانى لوجه لحمله فى الآية على الترجى الملازم للمحبوبة (مردودة بان الظاهر انه موضوع للجامع بين المعنيين الاولين وهو التوقع كما نص عليه ابن هشام فى المغنى وفى شرح الصمدية و المراد من التوقع كون الشئى فى معرض الوقوع و لا يغفلوا عن كونه محبوباً او منفوراً اذ لا معنى للتوقع لشيئ لا يعبأ بشأنه والمرادف له فى الفارسية (باشد) لكنه منصرف عند الاطلاق الى الترجى ولا بأس بكون الداعى افادة التعليل فيما اذا كان مدخول لعل هو الغاية كمالاً بأس بافادة الشك اللازم للترجى او ما يناسبه مع نصب القرينة واما لفظ لعل فى الآيات المذكورة فهو لا بداع معناه الجامع لاناادة محبوبة المدخول او مكروهية اذ مع القول اللين يكون التذكر لفرعون متوقفاً محبوباً لا مع الغلظة ولم يحصل من فرعون التذكر الخشية فلا وجه لحمل الآية على التعليل و كذا فى قوله تعالى لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك امراً (اى سيكون احداث امر من الله متوقفاً بان يقلب قلب الزوج من بغضها الى محبتها فيراجعها والالفة محبوبة و كذا فى قوله تعالى (لا تدرى لعل الساعة قريب) اى انها قريبة الوقوع تهديد للمستعجلين فيكون الاستعجال مكروهاً و كذا فى قوله تعالى (فلعنك تارك بعض ما يوحى اليك) اى انت لضيق نفسك بما يقولون تكون فى معرض ترك التبليغ فيكون

مكروهاً نظراً لما ذكرنا ان المراد هو الترجي من لفظ لعل في آية النفر اما للانصراف
 او بمعونة القرينة (قوله وعقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه) اقول هذا مفاد قول صاحب
 المعالم (قال لا معنى لتجاوز التحذر او نذبه لانه ان حصل المقتضى له وجب والالام يحسن
 فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضى وحيث يوجد يجب فالطلب
 له لا يقع الاعلى وجهه الايجاب انتهى) وهنا وجه آخر في تقرير الآية لافادة حجية
 خبر الواحد وهو انه لا شك ان الطلب المستفاد من محبوبة التحذر عند الانذار
 طلب مولوى طريقى لا نفسى اذ ليس المراد من التحذر مجرد الخوف الذى هو من صفات
 النفس بل المراد هو التحذر العلمى الذى ينطبق على اتيان المأمور به او المنهى عنه وقدر
 غير مرة ان امثال الطلب الطريقى بعين امثال الواقع كما ان مخالفته بعين مخالفة الواقع
 فمهما كان مؤديه الوجوب او التحريم كان مفاد الطلب الطريقى تنجيزهما فلا معنى
 لتدبيره ولا لرجحانه الغير المانع من التقيض فالطلب الطريقى ح ايجابى وهذا يكفى
 للقول بالحجية وكون الطلب المستفاد من الآية وجوبياً اذ لم يقل احد بالوجوب
 فى مورد تأدى الطريق الى النذب او الكراهة و لعل نظر صاحب القوانين الى ذلك
 وان اطلاق بما لا طائل تحته (ويرد على الوجه الاول الذى ذكره الاستاد بانه يمكن
 ان يكون ايقاع الترجي من الله تعالى بعد تنزيله تعالى منزلة المترجى وبعد هذا التنزيل
 يكون استعمال لعل فى الترجي الايقاعى بداعى افادة الترجي الحقيقى و عليه فلا
 ملازمة بين محبوبة التحذر ومطلوبيته من الغير (يباين ان قضية تشبيه حال المتكلم
 بحالة المترجى ان يكون محبوبة التحذر لله على حدة محبوبة الفعل المترجى المترجى
 ولا ريب ان المترجى انما هو فيما لا يمكن وصول المترجى الى الفعل المترجى الا بعد
 حصول مقدمات غير مقدورة له ويكون المترجى انما يترجى الفعل على تقدير حصول
 تلك المقدمات اتفاقاً ومن الين انه لا ملازمة بين محبوبة التحذر كك وبين مطلوبيته
 من الغير لوضوح التفكيك بين الترجي الحقيقى و طلب الفعل من الغير و حيث ان
 الخطابات الالهية منزلة على متفاهم اهل اللسان فلا غرو فى استعمال لفظ لعل فى معناه
 الايقاعى بداعى افادة الترجي الحقيقى بعد التنزيل المذكور وهذا غير عزيز فى الكتاب

العزير كما في قوله تعالى (وما تلك بيمينك يا موسى) فان التنزيل منه تعالى منزلة الشاك فيما يكون يراه من تعالى ومن المخاطب انما يكون لافادة حب المكالمة مع المخاطب المستلزم لكون المخاطب محبوبا عنده وقد بينا على شطر من هذه المزايا في مبحث معاني الصيغة وامادعوى استقرار دينن الموالي العرفية على التعبير بالترجي في مقام الطلب عن العميد فممنوع جداً وان كان قد يكون كك (ويورد على الوجه الثاني منع انطباق التحذر العملي على الواجبات التوصلية وترك المحرمات اذ هو ناش عن الخوف القلبي وهذا انما يتأتى في الواجبات التعبدية خاصة ومهما لم يكن منطبقا عليها لم يكن الامر بالتحذر امراً طريقيا اللهم الا ان يتشبه بتدليل عدم القول بالفصل بين التعبديات وغيرها وهذا مبني على كون الامر بالتحذر فيها طريقيا وعلى نبوت الاجماع على عدم الفرق وكلاهما في محل منع لاحتمال كونه اوشادية بداعي التحذير عن الوقوع في المفسدة او ترك المصلحة وسيأتى له مزيد ايضاح من ذي قبل (قوله ثانيها انه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفس الواجب كما هو قضية لولا التحضيضية وجب التحذر والافعى وجوبه) اقول في المغنى لولا للتحضيض والعرض فيختص بالمضارع او مافى تأويله (نحو لولا تستغفرون الله) ونحو لولا اخرتنى الى اجل قريب) والفرق بينهما ان التحضيض طلب بحث وازعاج والعرض طلب بلين و تأدب ويكون للتوبيخ والتنديم فيختص بالماضى نحو لولا جاء واعليه باربعة شهداء . انتهى) واختلاف المعنى انما يكون باختلاف مدخوله نفى الماضى توبيخ على ترك الواجب وتنبه على انه حصل الاختلال بذلك الواجب وفي المضارع حيث على اتيان الفعل كانك تقول لولا لا تفعل هذا الفعل الواجب ونفى الماضى تقول لم ما فعلت ذلك الفعل وقد فاتك الواجب فليس لفظ لولا مشتركاً لفظياً بين التوبيخ والتحضيض وفي التفسير الكبير ان لولا كلمتان كهلا ولو ما فظهر ان كلمة لولا تدل على وجوب النفر للنفقة ولو كان وجوباً كفايياً لتعليم الجاهلين و يجب على كل واحد منهم التعلم واخذ المسائل الدينية الفرعية وجوباً عينياً فيما اذا كانت في معرض الابتلاء (وتقرير هذا الوجه بان يقال ان ايجاب الانذار مستلزم عقلالوجوب الحذر للزوم اللغووية

بدونه (ولا يذهب عليك انه بناء على تسليم استلزام وجوب الانذار لوجوب التحذر
لامجال لانكار الاطلاق في وجوب التحذر واحتمال كون وجوبه مقيداً بصورة حصول
العلم للمنذرين لوضوح ان الانذار واجب مطم سواء افاد العلم للمنذرام لا وحيث ان
الانذار واجب للتوصل الى التحذر فاطلاقه كاشف عن اطلاق وجوب التحذر لوضوح
امتناع اطلاق احدهما واشترط الآخر قضية للتبعية الثابتة بينهما اطلاقاً وتقييداً وان
كان يتما كسان في ذلك في مقام الثبوت والاثبات فان التبعية للمقدمة في مقام الثبوت
ولذي المقدمة في مقام الاثبات كما فيما نحن فيه فان الآية ليست مسوقة لبيان غاية
التحذر لكي يقال ان النذر واجب مطم فيكون غايته كك بل تكون الآية بسدد إيجاب
النذر للفقهاء ناذن يقع الشك في اطلاق وجوب التحذر وبمعونة اطلاق وجوب المقدمة
يستكشف الاطلاق في وجوب التحذر في مقام الاثبات قضية للتبعية اللازمة بينهما في مقام
الثبوت فيكون قياساً ايضاً على المطلوب (لا يقال) التبعية في مقام الثبوت انما تكون بين
فعلين صادرين من مكلف واحد يكون احدهما واجباً نفسياً يترشح الوجوب من وجوبه
الى ما يكون مقدمة صادرة من ذلك المكلف نظراً الى عدم المكنة للمكلف على
ايمان ذي المقدمة بدون اتيان المقدمة واين هذا من فعلين لالمكلف واحد كما فيما
نحن فيه لوضوح ان الانذار صادر من المنذر والتحذر فعل المنذرين المتعلمين بقياس
ما نحن فيه بباب المقدمة قياس مع الفارق (لانا نقول ليس المراد هو الوجوب الغيرى
الترشح من الوجوب النفسى بل المراد هو الوجوب للغير ويكون وجوباً نفسياً وان
كان المصلحة في متعلقه التوصل الى الغير والتهياء له فالانذار واجب نفسى ومصلحته
هى التوصل الى تعلم الغير والتوطئة له و من البين ان اطلاقه يستتبع اطلاق وجوب
التحذر في مقام الاثبات اذ وجوب الانذار عند عدم حصول العلم للمنذرين انما يكون
للتوصل الى حصول التحذر فلو لم يكن التحذر في هذا التقدير واجبا لزم كون وجوب
الانذار لغواً وهذا هو المحذور الذى نهى عليه الاستاد في الحاشية (قال و لا يخفى
انه لو سلم الاستلزام لا يرد عليه ما اوردها على الوجهين الاولين ضرورة تبعية وجوبه
لايجاب الانذار في الاطلاق او الاشتراط بحيث لا يجوز ان لا يجب على تقدير مع ايجابه

ضرورة لزوم المغوية على هذا التقدير و ظاهره قد توجيهه عليه ايضاً كما لا ينفى
 انتهى) ومقصوده الاعتراض على الشيخ (قال لا يستفاد من الكلام الامطلوية الحذر
 عقيب الانذار بما يتفقهون فى الجملة لكن ليس فيها اطلاق وجوب الحذر انتهى)
 فان ظاهره منع الاطلاق فى وجوب الحذر حتى على تقدير الاطلاق فى وجوب الانذار
 وقد عرفت استلزام اطلاقه لاطلاق فى مقام الانبات وتبعية اطلاق وجوب الانذار لاطلاق
 وجوب الحذر فى مقام الثبوت اذ هذا قضية كون وجوبه النفسى لاجل التوصل الى
 التحذر (تنبيه) ربما يترأى من بعضهم ان وجوب الانذار وجوب غيرى لاجل وجوب نفسى
 للغير ومن ثم جعل تابعا لوجوب التحذر فى الاطلاق والاشتراط تبعية المعلول للعللة لا
 للزوم للغوية وهذا مبنى على تعلق التكليف في مقام الثبوت بالمصالح الكامنة فى
 المتعلقات فيما اذا كانت تلك المصالح اختيارية ثم ترشح الوجوب منه الى تلك المتعلقات
 وقد وقع التصريح بذلك هنا فى كلمات بعضهم ولكن التحقيق خلافه لان تلك
 المصالح اذا لو حظت فوائد مترتبة على الفعل المأمور به صارت علة غائية للارادة
 و الامر فى عالم التصور ومعه لا يعقل تعلق الارادة و الامر بها فى مرتبة تعلق الامر
 بتلك الانفعال المحتوية على المصالح اذ الملحوظ فى تلك المرتبة نفس الانفعال الخاصة
 و بلحاظ تلك المصالح التى واقعة فى مرتبة العلة تتعلق الارادة من الغير التى هى روح
 الامر بها فكيف يكون تلك المصالح مركزاً للامر فى هذا الحاظ وان كانت محبوبة
 ومشتاقا اليها فان مجبوبة شئ لا يستلزم طلبه من الغير اذ ربما لا يكون مصلحة فى
 الطلب من الغير و ان كانت المصلحة فى الفعل ملزمة و قد تقدم بيان ذلك مستوفى
 فى مبحث الوجوب الغيرى مضافاً الى انه لا معنى لترشح الوجوب من خطاب خاص
 بشخص الى شخص آخر اذ لا يخلوا اما ان يكون المقدمة لذلك الخطاب مقدوراً
 للمخاطب ام لا فعلى الثانى لا يتوجه اليه الخطاب اصلاً وقدرة غير المخاطب على اتيان
 المقدمة لا تكون مصححة لتوجيه الخطاب الى المخاطب وعلى الاول يكون الوجوب
 المسمى متوجهاً الى المخاطب لا الى غيره فقيماً نحن فيه قضية ايجاب التحذر لترشح الوجوب
 الى مقدماته المقدورة للمتحذر فيجب عليه انفر للتعلم بنفسه او وكيله لا على غيره

فظهر ما ذكرنا ان وجوب الانذار ليس وجوبا مقدميا بل هو وجوب نفسى و ان كان لاجل التوصل الى تحذر المنذرين (قوله نالها انه جمل غاية للانذار الواجب وغاية الواجب واجب) اقول اما وجوب الانذار فلكونه غاية للنذر الواجب لوقوعه فى تلوادة التحضيض واما كون التحذر غاية للانذار فلان الانذار علة معدة للتحذر وان لم يكن علة تامة له لمكان دخالة اختيار المكلف فى تحققه و مع كون المكلف فى مقام الاتقياد يكون الانذار جزءا خيرا للعلة فيكون التحذر حائرا مستندا اليه و غاية مرتبة عليه فهما كان التحذر غاية مترتبة على الانذار الواجب لاجله كان مطلوبا من المتحذر اذ المفروض ان التحذر محبوب ومشتاق اليه لنفسه ويجاب الانذار للتوصل اليه فمع كون التحذر فعلا اختياريا يتعلق الطلب و الالتزام به اولا فى مقام الثبوت ثم يتعلق الايجاب نائيا بالانذار فيكون واجبا نفسيا للغير و التحذر واجبا نفسيا لنفسه اذ الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الامر بانتفائه سواء كان من الافعال الاختيارية ام لا ومع كونه منها يكون واجبا على المكلف اذ هذا قضية كونه محبوبا جدا لا يرضى الامر بانتفائه وليكن هذا مراد القوم اعنى كون التحذر غاية لاعلة غائية كما فى تقريرات بعض الاعلام لما اسمعناك آنفا انه يستتبع تعلق الطلب والارادة الى العلة الغائية من حيث كونها علة داعية لتوجيه الطلب الى فعل مستتبع لها فانها متقدمة رتبة على ارادة ذلك الفعل فكيف يتعلق بها و هذا بخلاف الغاية المترتبة على الفعل الواجب فانه لاخير فى تعلق الايجاب به اولا ثم ايجاب آخره ما يكون محتملا له سواء استفيد ذلك من اللفظ او علم من الخارج وليس المراد من نقطة لعل افادة التعليل حتى تدل على كون التحذر علة غائية وقد نهينا على ذلك سابقا بل غاية ما يستفاد من الآية كون التحذر غاية حسبا او ضحنا سبيله فظهر مما ذكرنا انه لو استفيد من الآية كون التحذر علة غائية لما امكن تعلق الايجاب به فى مرتبة لحاظ كونه علة لايجاب الانذار اللهم الا بلحاظ آخر يتعلق به بالاستقلال فاذا لا يكون مجال لاثبات وجوبه من مجرد جملة علة غائية ولا بد لك من التماس دليل آخر من الخارج ومما ذكرنا استبان ان اللامين فى قوله تعالى ليتفقهوا و لينذروا (لمجرد

افادة كون التفقه و الانذار فائدة مترتبة على النفر تكون مقصودة للناشرين و علة غاية لنفرهم لالايجاب الشارع عليهم النفر بمعنى انه يجب عليهم النفر لهذا الغرض وحيث انه يستفاد من ذلك كونها فائدة مترتبة على النفر محبوبة للشارع فلا مجاله يكونان واجبين عليهم و لعل تعبير الاستاء بكون الانذار غاية للنفر الواجب لاعلة غاية للتنبيه على ما ذكرنا (قوله و يشكل الوجه الاول بان التحذر لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مغالفته) اقول هذا اشكال على صاحب المعالم حيث قال لامعنى لجواز الجذر او نديه فانه انما يصح قوله لو انحصر الانذار بالعقوبة على المعصية و ليس كك لصحة الانذار بملاحظة فوت المصالح و الوقوع في المفساد الكامنتين في الافعال على ما هو المشهور بين العدلية من تبعية الاحكام لها ومن اليبين ان عدم الوقوع في محذور فوت المصلحة او الوقوع في المفسدة حسن عند العقل و ليس بواجب عقلا فيالم يكن هناك حجة على التكليف بل التخوف لرجاء ادراك الواقع ح اقيار حسن (لا يقال ان المعارف من الانذار من المبشرين للاحكام في مقام الحيث على العمل بها بيان ما يترتب على الفعل والترك من العقوبات الاخروية دون المصالح و المفساد فيكون المراد من التحذر المنبعث عنه هو التحذر من العقوبة لا التحذر عن فوت الواقع عند احتماله (لانا نقول ان الوجه الاول مبني على دلالة لفظ لعل بعد انسلخه عن الترجي الحقيقي على مطلوية التحذر ودعوى كونها ملازمة للطلب الحتمى عقلا مع قطع النظر عن وجوب الانذار و كون قوله حجة للمتحذر بملاحظة اللغوية كما في الوجه الثاني او كون غاية الواجب واجبة كما في الوجه الثالث و يكون النظر مقصورا على دلالة لفظ لعل مع قطع النظر عن مفاد صدر الآية فاذا يصح ابداء الشق الثالث في مقابلة دعوى الانحصار في الشقين و ان الانحصار بين وجوب التحذر مع قيام الحجية وعدمه و مع عدمه ليس حصراً عقليا اذ الانقياد شق ثالث عند احتمال الوقوع في مخالفة الواقع و التحذر عنها حسن و ليس هذا تعبد بالظن كي يكون مجرماً بالادلة الاربعة حسبما مرياته في تأسيس الاعل (ايقاظ) لا يخفى ان هذا الاشكال لا ينسحب في الوجه الثاني والثالث اما الوجه الثاني فلو ضوح

عدم اندناع محذور اللغوية بمجرد حسن التحذر عقيب وجوب الانذار اذ موضوع حسنه هو احتمال الوقوع في خلاف الواقع سواء وجب الانذار ام لا فيلزم لغوية ايجاب الانذار مع عدم وجوب التحذر فلا ينحسم الوجه الثاني بابداء هذا الاحتمال اعني حين التحذر لرجاء ادراك الواقع واما الوجه الثالث فلان محصوله وجوب الغاية من ناحية الشارع نظراً الى عدم امكان الانفكاك بين وجوبها و وجوب ذبها و من البين ان حسن التخوف من ناحية العقل لا ينهض فكا للتلازم المذكور فظهر مما ذكرنا ان الاشكال الذي افاده الاستاد مختص بالوجه الاول (قوله ولم يثبت ههنا عدم الفصل) اقول مراده كما افاده في الحاشية ان حسن الاحتياط و التحذر بما انذر لئلا يفوت المصالح على المكلف ولا يقع في المفاسد مما لا ينكره احد نلامجال لدعوى الاتفاق على عدم الفصل بين وجوب العمل بخبر الواحد وبين حرمة اذ العمل به لا على نحو التعبد والالتزام بل لرجاء ذلك الواقع لا قائل ببطلانه ولا دليل على حرمة ولا على قبحه حسبما مرينا نه في مبثته نعم المنقول منهم قولان قائل بالوجوب وقائل بالحرمة فيثبت من ذلك عدم القول بالفصل لا القول بعدم الفصل وانت خبير بان العمل برجاء ادراك الواقع ليس عملاً بخبر الواحد كى يكون القول بحسنه قولاً بالفصل فالاولى الاقتصار على ما افاده في الكتاب بقوله ولم يثبت ههنا عدم الفصل) بانه انه لا يجوز القول بالفصل فيما اذا احرز الاتفاق على نفى الثالث والا فمجرد كون المسئلة ذات قولين بلا احراز ذلك لا يكشف عن رأى الامام عم فح يجوز احداث قول ثالث كما هو كك في الاقوال الجاذبة في الازمنة المتأخرة بعد كون المسئلة ذات قولين و يظهر ذلك للمتبع في الكتب الفقهية (قوله و الوجه الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الانذار بايجاب التحذر تعبداً ولا اطلاق يقتضى وجوبه على الاطلاق) اقول اما الاشكال على الوجه الثاني فبعدم انحصار فائدة الانذار بايجاب التحذر تعبداً بل كفى ما في الانذار من اظهار الحق ونشره وبسطه بين الناس ليتم به الحجة عند حصول العلم لهم من جهة كثرة المنذرين او احتفاف الانذار بالقرينة الموجبة لحصول العلم لهم ولا منافات بين كون الانذار واجباً مطم سواء حصل العلم من قول المنذرام لا وبين عدم وجوب

التحذر تعيداً كى تكون الآية دليلاً على حجية خبر الواحد لما نبها عليه من عدم
 انحصار الفائدة فى ذلك لوضوح ان لفظ لعل لا يدل على انحصار الفائدة فى التحذر
 عقيب مجرد الانذار ولولم يفد العلم (ودعوى ان لازمه ان يكون المجموع انذاراً واحداً لان
 المجموع هو المقضى للخوف مع ان كل واحد مكلف بالانذار (مدفوعة بان الخبر
 المشتمل على بيان العقاب انذار وتخويف سواء حصل منه الخوف ام لا الا ترى ان الخبر
 عن العقاب المفيد للعلم ربما لا يؤثر فى نفس العاصى مع انه انذار وليس التخويف
 من مقولة الكسر والانكسار بل من مقولة البعث والانبعث فما فى نهاية الدراية لا
 يخلوا عن النظر (اما الاشكال على الوجه الثالث فبانه لا اطلاق يقتضى وجوب التحذر
 على الاطلاق لان الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لالبيان غاية التحذر ولعل وجوبه
 كان مشروطاً بما اذا فاد العلم لولم نقل بكونه مشروطاً به فان النفر انما يكون
 لاجل التفقه وتعلم معالم الدين ومعرفة ما جاء به النبى صم فكما لا يكون الانذار واجبا
 الا بما علم انه من معالم الدين كك لا يكون التحذر واجبا الاعمال علم انه منها ولا
 يخفى ان الاشكال فى الوجه الثالث مبنى على منع الاطلاق فى الغاية وذهبها معاً بخلاف
 الاشكال على الوجه الثانى فانه مبنى على منع الوجوب فى التحذر تعيداً ولو كان
 وجوب الانذار مطم والوجه فى الفرق بينهما ان اللغوية تندفع بمجرد وجود فائدة
 اخرى مترتبة على الانذار ومعها لا موجب لكون التحذر واجبا تعيداً ولو كان الانذار
 واجبا مطم هذا فى الوجه الثانى واما فى الوجه الثالث فلا بد من منع الاطلاق فى
 وجوب الانذار اذ مع اطلاق وجوبه لا مجال لمنع الاطلاق فى وجوب التحذر اذ الغاية
 تابعة لذيها اطلاقاً وتقييداً فى مقام الاثبات وان كان الامر بالعكس فى مقام الثبوت
 حسبما مر بيانه مستوفى وهذا مبنى على تسليم كون التحذر غاية مترتبة على الانذار
 وان لم تكن الآية مسوقة لبيان غايته وحكمه انمع انكارها نظراً الى كرن الانذار
 من المعدات لها وليس علة ولا جزءاً اخيراً منها كى يكون اثرها ناشياً منه لاخير فى
 المنع عن وجوب التحذر رأساً كما لا حرج فى القول بالاطلاق فى وجوب الانذار
 مع القول باشتراط وجوب التحذر بصورة حصول العلم اذ المفروض عدم كون التحذر

غاية ح فلا يمنع إختلافه مع إطلاقاً و تقييداً و الحاصل ان الاحتمالات هيها ثلاثة
الاول ان يكون التحذر غاية و الآية مسوقة لبيان حكمه فمن المعلوم انه ح مستقل
في اللحاظ وفي الحكم ولا يكون تابعا للانذار إطلاقاً و تقييداً فلامحالة يحمل لفظه
على الاطلاق و هذا مقدار الوجه الاول و ان كان في دلالة على الوجوب إشكال
سبق ذكره الثاني ان يكون التحذر غاية ولكن الآية ليست مسوقة لبيان حكمه فلا
محالة يتعلق به الايجاب قضية لكرنه فعلا اختيارياً غاية للواجب لكنه تابع لوجوب
الانذار إطلاقاً و تقييداً في مقام الانبات وهذا هو الظاهر من كلام الاستاد الثالث ان
لا يكون التحذر غاية رأسا وقد عرفت ان للمنع عن وجوبه مجال فضلا عن اطلاقه
(واعلم انه وقع في بعض النسخ لعدم اطلاق مكان ولا اطلاق) وظاهره انه تعليل للاشكال
على كلا الوجهين ولعله غلط من النسخ اذ قد عرفت ان قضيته الاشكال على الوجه الثاني
يعدم انحصار الفاعلة بالتحذر منع وجوب التحذر رأسا بخلاف الاشكال على الوجه الثالث
فان قضيته منع الاطلاق في وجوب التحذر ولو كان واجبا في الجملة وهذا موافق لما افاده
في الحاشية نعم يمكن ان يكون هذه العبارة اعني لعدم اطلاق تعليل للاشكال على
الوجه الثاني والثالث فيما اذا كان المراد منع الاطلاق مع تسليم الوجوب في الجملة
في كليهما لكنه خلاف الظاهر (ثم لا يذهب عليك ان قضية تخصيص وجوب التحذر
بصورة حصول العلم عدم كون الطلب امراً مولوياً اذ العلم طريق بنفسه الى الواقع
يكون موضوعا لوجوب الانباع فاذا كان يكون طلبا ارشاديا (قوله كى يندروا به
المتخلفين او المنافقين على الوجهين في تفسير الآية) اقول هنا احتمالات ثلاثة (الاول
انه نقل عن ابن عباس ان النبي ص كان اذا خرج الى الغزولم يتخلف عنه الامنافق
او صاحب عذر فلما بالغ الله تعالى في عيوب المنافقين في غزوة تبوك قال المؤمنون
والله لا نتخلف عن شيئ من الغزوات مع الرسول ص ولا عن سرية فلما قدم الرسول ص
المدينة و ارسل السرياء الى الكفار نفر المسلمون جميعا الى الغزوة فتركوه وحده
في المدينة فنزلت هذه الآية انتهى) فالعنى انه لا يجوز للمؤمنين ان ينفروا كافة الى
الغزو بل يجب ان يصيروا طائفتين تبقى طائفة في خدمة النبي ص وتتفر طائفة اخرى

الى الغزو في تعلم المتخلفون احكام الدين ويبلغونها الى النافرين عند رجوعهم اليهم
فالطائفة النافرة يكونون نائين عن المقيمين في الغزو و المقيمون نائون عن
النافرين في التفقه وبهذا الطريق يتم امر الدين وعلى هذا فلا بد في الآية من تقدير
هكذا (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وإقامت طائفة عند النبي ص ليتفقه المقيمون
في الدين و لينذروا قومهم يعني النافرين اذا رجعوا اليهم) فمرجع الضماير الاربع
هم المقيمون ومرجع ضمير اذا رجعوا ويحذرون هم النافرون وهذا خلاف ظاهر الآية
حيث جعل التفقه غاية للنفر والتقدير خلاف الاصل مضافا الي انه لا حاجة الى تخلف
طائفة عند النبي ص للتفقه اذ النافرون بعد رجوعهم الى النبي ص يتعلمون عنه تلك
الاحكام كما كان ديدنهم كك (الاحتمال الثاني) ان المنقول عن الحسن ان التفقه
صفة للنافرين والمراد من التفقه انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين مع
كونهم قليلين عدداً وسلاحاً فيعلمون ان الله خصهم بالنصرة فاذا رجعوا الى قومهم
انذروهم بما شاهدوا من دلائل النصره وعجائب القدرة لعلمهم يحذرون فيتركوا الكفر
والنفاق ولا شك ان التفهم لهذه اللطائف تفقه في الدين اذ التفقه في الاحكام الفرعية
خاصة اصطلاح جديد وقد استعمل في الكتاب في التفهم كقوله تعالى (ما ننقه كثيراً
ما تقول) وعلى هذا فالضماير الاربع راجعة الى النافرين (الاحتمال الثالث) ان
يقال ان هذه الآية ليست من بقايا احكام الجهاد وان كانت مذكورة في سياقها
وانه تعالى لما ين في هذه السورة امر الهجرة ثم امر الجهاد وهما عبادتان حاصلتان
بالمسافرة بين ارض عباداة التفقه وتعلم احكام الدين وهذا ايضاً يحصل بالمسافرة الى
المدينة من البلدان والقرى فقال تعالى وما كان المومنون لينفروا كانه من مساكنهم
الى حضرة الرسول ص فان هذا غير واجب كوجوب الجهاد الذي يجب ان يخرج
للغزو كل من لا عذر له وعلى هذا يكون المراد وجوب خروج طائفة من بلدانهم
الى المدينة ليتفقهوا في احكام الدي ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلمهم يحذرون
وهذا منقول عن الجبائي (قال في محكي كلامه والمراد بالنفرتها الخروج لطلب العلم
وانما سمى نفراً لما فيه من مجاهدة اعداء الدين) يعني باقامة الحجّة عليهم وعلى هذا

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

الرأى والنظر كما يظهر للمتتبع في احوالهم ومجاري عاداتهم والتفقه الحاصل لهم ليس الاتفهم المراد من الخطأ بات لالتفقه المصطلح عليه والتفقه الراوى عن المعصوم عم التأقل عن الحكم الالزامى على قسمين الاول الاخبار عنه عم بانه قال عم الشئى الغلاتنى واجب اوحزام والثانى الاخبار عنه عم بانه قال مثلاً من ترك الصلوة دخل النار والقسم الاول اخبار بالحكم الالزامى بالمطابقة وانذار باستحقاق العقاب بالالتزام والقسم الثانى اخبار باستحقاق العقاب بالمطابقة واخبار بالحكم الالزامى بالالتزام فهما فرض ان الخبر المنقول صريح الدلالة على الحكم الالزامى مطابقة او التزاماً بلامعارض فلا شك ان نقله لغيره يكون انذاراً وتخويفاً لذلك الغير ولو كان مجتهداً ومقتضى الآية بناء على الاطلاق وجوب الحذر وجوب العمل على طبق مضمون الخبر والبناء على صدوره عن المعصوم عم فمتى كان قضية الآية حجية خبر الواحد في المورد المذكور ثبت حجيته في غيره من الموارد بالقول بعدم الفصل (شبهة و اذاحة) ربما يقال نقل الرواية المشتملة على الاعداد بالمطابقة او بالالتزام حكاية للانذار والتخويف وليس انذاراً من الراوى اذ انشاء التخويف مأخوذ في صدق الانذار ولو سلم في الرواية جهتان جهة تخويف واعداد وجهة حكاية لقول المعصوم عم فلا شك ان ظاهر الآية حجية قول المتفقه من جهة كونه انذاراً لامن جهة كونه حكاية لقول المعصوم فلا يثبت بالآية حجية الخبر من حيث انه خبر مثلاً لوقال المولى اكرم الهاشمى والمفروض ان كل هاشمى عالم فلا شك ان مركز الحكم هو الهاشمى لامن حيث انه عالم ولا يتسرى الحكم من احد الملازمين الى الآخر فضلاً عما كان هناك مادة الانتراق كما فيما نحن فيه ومع التنزل عن ذلك كله فلاقل من انصراف الانذار عن الحكاية واختصاصه بجهة التخويف حتى في صورة الاجتماع فضلاً من مورد الانتراق كما في خبر عامى لا يفهم معنى الخبر بل يحكى ما سمعه من الفاظ الخبر وليس هذا مقام عدم القول بالفصل اذ الذى لا فصل فيه جز ما هو حجية الخبر من حيث انه كاشف عن قول المعصوم عم لا من حيث انه انذار و تخويف (و الجواب ان الانذار يحصل بحكاية فيما اذا تعلق القصد به نظير ما اذا

افاد المتكلم مقصوده بحكاية آية او رواية او انشاد شعر من اشعار الشعراء سواء كان انشاءً او اخباراً كما اذا وضع طعاماً عند شخص وقال له (قال الله تعالى كلوا واشربوا) او قيل لواحد هل تشتهي طعاماً فقال في الجواب (قال الله تعالى كلوا واشربوا) وفيما نحن فيه اذاد الراوي الاخبار عن الحكم الالزامي وما يتبعه من العقاب بالمطابقة او بالالتزام وعنوان الانذار يكون في طول الاخبار كك اذ يستتم اجتماع الاخبار والانشاء في قضية واحدة في عرض واحد ومجرد تغلق الانشاء بمفهوم الانذار بلا تعقبه بذكر العقاب لا يوجب حصول الانذار حقيقة في الخارج بالحمل الشايع فمفهوم الانذار يتحصل في الخارج بذكر العقاب ولو كان اخباراً عما يوجبه ويتعلق به القصد اصالة او تبعاً لامحالة واما التفكير بين الجهتين اعني جهة الانذار عن جهة الاخبار فممنوع جداً فيما اذا كانت صريحة او ظاهرة في الحكم عند اهل اللسان بلا معارض له بحيث لا يتوقف الراوي ولا المروي له في فهم المراد وهو التفقه لا التفقه المصطلح والانذار الواجب حاصل بمجرد القصد الى الاخبار عن الحكم الالزامي فلامحالة انه يجب الحذر على كل مكلف سواء كان غامياً او مجتهداً على تقدير اطلاق الآية واما يصح التفكير فيما اذا كان التفقه هو العلم الحاصل للفقهاء باعمال النظر والرأي فالآية ح تكون متكفلة لجهة خبر الفقيه من حيث انه خبر عما تفقه فيه برأيه وقد عرفت خلافه ومن المعلوم ان ثبوت حجية خبر الواحد في هذه الصورة على نحو القضية الجزئية كافية في مقابلة السالبة الكلية المدعاة في كلام الشيخ ويتم دعوى الكلية بغوثة الاجماع المركب ومناذ كرتاظهر بطلان دعوى الانصراف لوضح ان الرواة كانوا غالباً من اهل اللسان عاملين بظواهر الروايات الواصلة اليهم وبالواسطة وكان العامي الغير الفاهم المتحذل للرواية الى غيره قليلا في تلك الازمنة ومراد الاستناد من قوله يصح منهم التخويف انه يتحصل منهم التخويف بنقل فتوى المجتهد بالمطابقة او الالزام وان كان لا يجب عليهم نقل فتاوى المجتهد بل يجوز لهم بخلاف الرواة في الصدر الاول في زمان النبي ص فانه كان يجب عليهم تعلم الاحكام والانذار بها ركذا في زمان الائمة فلا يرد عليه (ان وجوب

الحنذر انما هو فيما كان الانذار واجباً لانما يصح منه الانذار سواء وجب اولاً انتهى
وفيه ان مقصود الاستاذ تنظير الرواية بالفتاوى في مجرد تأني الانذار بمجرد النقل
في مقابلة دعوى التفكير بين الجهتين لا التنظير بينهما من كل جهة فظهر مما ذكرنا
اندناع إشكال الشيخ قدم بما اناده الاستاذ وان كانت الآية غير خالية عن الاشكال
من جهات اخرى حسبما مريانه مستوفى (نقل و تعقيب) قال في تقريرات بعض
الاعلام المراد من الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في الدين وفي قوله لينذروا وفي قوله لينذروا
هو الجمع الاستغراقي الانفرادي لا المجموعي الارتباطي لوضوح ان المكلف بالتفقه
هو كل فرد فرد من افراد الطائفة النافرين او المتخلفين على الوجهين في تفسير الآية
وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع بل المراد ان يتفقه كل واحد منهم
وينذر كل واحد منهم انتهى) اقول هي هنا احتمالات ثلاثة الاول العموم في المنذر
بالكسر والمنذر بالفتح بمعنى ان يكون المراد انذار كل واحد من المنذرين الكل واحداً
من المتحذرين ومن المعلوم انه يحصل العلم للمتحذرين على تقدير تكرار المنذرين الموثوق
بهم ولولم يكونوا ابداً لتواتر اذ المعنى ح ان كلا من المنذرين ينذر كلا من المتحذرين
فيكون كل متحذر سامعاً لانذار الكثيرين و مع كونهم موثوق بهم يحصل العلم عادة
من قولهم فيخرج عن حريم النزاع (الاحتمال الثاني) الانذار على نحو التوزيع بمعنى ان
ينذر كل واحد شخصاً واحداً او جماعة من المتحذرين فهذا المتحذر لا يسمع الا قول منذر
واحد او هذه الجماعة لا يسمعون الا قول منذر واحد فالعموم ملحوظ في المنذر بالكسر
لا في المنذر بالفتح (الاحتمال الثالث) العموم في المنذر بالكسر مع الاهمال عن
بيان التوزيع فتكون الآية على هذا الاحتمال في مقام بيان العموم الانفرادي في
المنذرين مع الاهمال عن بيان كون المنذر واحداً حين الانذار او اكثر والشمول لهذه
الجهة اطلاق حالي لا ينهض العموم على اثباته ومن البين ان ما ينفع المستدل هو
الاحتمال الثاني المبني على التوزيع وليست الآية في مقام بيانه ولو بمعونة الاطلاق
ولا يخفى ان لازم الاحتمال الاول كون الوجوب عينياً على كل متفقه حتى عند تحقق
الانذار من بعض المنذرين للمتحذرين مع قيام اجماع على كون تعليم الجاهل و

ارشاده واجبا كفاثيا فظهر مما ذكرنا ما فى كلامه من عدم نهوض العموم للاطلاق الحالى
ومع الاهمال عنه لوجه التمسك بالآية لاثبات الوجوب التعبدى للتعذر المساوق
لحجية الخبر الواحد (ثم انه قدم تصدى للجواب عن الاشكال الثانى وهو ان وجوب
الحذر انما يكون عقيب انذار المنذر بما تفقه والتفقه عبارة عن العلم باحكام الدين
فلا بد وان يكون المنذر بالنتج عالما بها كى يجب عليه الحذر) ناجاب عن الاشكال
بان نفس الآية تدل على ان ما انذر به المنذر يكون من الاحكام لان قول المنذر
اذا جعل طريقاً اليها ومحزراً لها فيجب اتباع قوله و البناء على انه هو الواقع كما
الشأن فى سائر الأدلة الدالة على اعتبار الطرق والامارات فان نتيجة دليل الاعتبار
كون مؤدى الطريق هو الواقع لاجعل المؤدى حتى يرجع الى التصويب انتهى) و
فيه ان تميم الكشف مبنى على احراز الاطلاق فى وجوب التحذر لصورة حصول العلم
وعندهم فان وجوب التحذر تعبدى عقيب الانذار كاشف عن ان الاخبار بالعقاب انذار ولا يكون
انذاراً الا اذا كان قول المنذر حجة متممة للكشف والمفروض منع الاطلاق و ان قضية انذار
المنذر بـ ما علم من الاحكام كى يصدق الانذار ان يكون وجوب الحذر على المتحذر
عقيب حصول العلم له بان ما انذره هو حكم الله تعالى و الا يمتنع حصول الحذر
فلا بد ان يحصل العلم للمنذر بالنتج بذلك الحكم كى يحصل له الحذر فاذا
يكون طالب الحذر ارشادياً لامولواً اذ العلم موضوع لحكم العقل بلزوم
الاتباع ومن البين ان الامر الارشادى لا يصلح لان يكون دليلاً على حجية خبر الواحد
ولامتصاص للكشف اذ مع وجدان العلم بالواقع لامتصاص لتمييم الكشف (نقل وتعقيب)
قال فى الدرر فى مقام الجواب عن عدم لزوم اللغوية يكفى فى عدم لزوم اللغوية
حصول العلم من جهة انذار المنذر فى بعض الاحيان ووقوع الحذر بعد العلم فان
قلت كيف يمكن القول بوجوب الانذار على الاطلاق وعدم القول بوجوب الحذر كك
مع ان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذهاب الاطلاق وتقييداً قلت قد يجب المقدمة مطم لعدم
كون ما هو المقدمة ممتازاً عند المكلف فيجب مطلق الانذار لعدم تميز الانذار
المفيد للعلم من بين الانذارات الموصلة الى ما هو المقصود الاصلى انتهى) وفيه اولاً

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

عن أمير المؤمنين ع قال في حديث العلماء اذ فسدوا منهم المظهرون للباطيل الكاتمون للحقايق وفيهم قال الله عز وجل اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون (والعياشي عن الباقر ع ان رجلا اتى سلمان الفارسي فقال حدثني فسكت عنه ثم عاد فسكت ثم عاد فسكت فادبر الرجل وهو يتلوا هذه الآية (ان الذين يكتمون) فقال له اقبل انالو وجدنا امينا فحدثناه الحديث) فظهر من هذه الجملة ان الآية عامة لكل ما كتم ما انزل الله و ان كان مورد النزول خاصا مضافا الى ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد فالمنافضة فيها في غير محلها (قال في نهاية الدراية لا يخفى عليك ان الآية اجنبية عما نحن فيه لان موردها ما كان فيه مقتضى القبول لولا الكتمان لقوله من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فالكتمان حرام في قبال ابقاء الواضح والظاهر على حاله لا في مقابلة الايضاح والظهار انتهى) وفيه ان الكتمان بالنسبة الى من يقتدر على فهم الكتاب لو عرض عليه هو ستر الظاهر واما بالنسبة الى الامي الغير الفاهم لما في الكتاب من البينات فهو كتمان السر سواء كان المراد من الكتاب هو التوراة او القرآن فيجب على الكاتم اظهار البينات وكشف معانيها لا مجرد عرض الكتاب عليه والكتمان حرام على الكاتم في كلتا الصورتين و يجب عليه التبيين كما دل عليه قوله تعالى الا الذين تابوا واصلحوا وبنوا) والتبيين هو الاظهار في مقابلة الكتمان اما باظهار نفس الكتاب و عبارته للفاهم و اما باظهار مطالبه للامي فمهما وجب القبول ولو مع عدم حصول العلم ثبت حجية خبره عن ما في الكتاب ويتم حجية خبر الواحد عما عند المعصوم مما ليس في الكتاب بعدم الفصل فيكون الاية مرتبطة بما نحن فيه لاجنبية عنه وان كان الاشكال في الملازمة (قوله وتدريب الاستدلال بها ان حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلا للزوم اللغوية بدونه) اقول حيث ان ما يدل على القبول ليس مذكورا في الآية كى يتكلم في ظهوره في وجوب القبول بخلاف آية النفر فلا جرم ان طريق الاستدلال بهذه الآية مقصور على دعوى الملازمة العقلية توضيحه انه يحرم كتمان الحكم الشرعي ويجب تبينه للجاهل ومهما حرم الكتمان ووجب التبيين وجب القبول فلولم يجب القبول لزم لغوية الايجاب نظير ذلك ما تمسكوا

به على وجوب قبول قول المرئى وتصديقها في العدة من قوله تعالى (ولاجل لهن ان
يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) فان وجوب القبول ليس مذكوراً في الآية والدليل
عليه هو لزوم اللغوية وكذا الاستدلال بآية وجوب اقامة الشهادة على وجوب قبولها
(قوله ولا يغفى انه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للإيراد على هذه بما اورد على
آية النفر من دعوى الاهمال) اقول هذا اشكال على الشيخ قدمه (قال ويرد عليها ما ذكرنا
من الايرادين الاولين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول
وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار انتهى) فان القبول ليس مذكوراً في هذه الآية كى
يقال بانه لا اطلاق له لصورة العلم وعدمه او اختصاصه بصورة العلم وكان ينبغي
له ان يمنع عن اطلاق حرمة الکتمان واختصاصها بالامر الذي يحرم كتمانها على
الکاتم وهو اظهار الحق عند حصول العلم ومع هذا التقييد لا وجه لاجاب القبول
تعبداً وامام تسليم الاطلاق فلا وجه لدعوى التقييد في القبول اذ يستمع ان يحرم الکتمان
ويجب التبيين على تقدير عدم حصول العلم مع عدم ايجاب القبول تعبداً للزوم اللغوية على هذا
التقدير فمع تسليم الملازمة عقلاً لا مجال للإيراد عليها بما اورد على آية النفر فان
الملازمة تكون منافية للاهمال او التقييد في القبول الغير المذكور في الآية وقد ثبت
وجوبه بحكم العقل (قوله ولكنها ممنوعة فان اللغوية غير لازمة لعدم انحصار الفائدة
بالقبول تعبداً وامكان ان تكون) اقول مع تسليم الاطلاق في حرمة الکتمان لحصول
العلم من قول واحد وعدمه يمنع الملازمة فان اللغوية غير لازمة لامكان ان يكون
حرمة الکتمان ووجوب التبيين لاجل وضوح الحق بسبب كثرة الانشاء و الاظهار
بمعنى انه يجب التبيين وجوباً كفايياً الى ان يتبين الحق وهذه الناية مقصودة من
ايجاب التبيين بقول مطلق ليتم الحججة على الناس فانفس وضوح الحق وظهوره حاصل
مرتبة على كثرة التبيين سواء حصل العلم من واحد او كفى به فائدة ويندفع بها
اللغوية ولا يلزم اللغوية من عدم ايجاب القبول تعبداً (نقل وتعقيب) قال الشيخ فان
من امر غيره باظهار الحق للناس ليس مقصوده الاعمال للناس بالحق ولا يزيد بمثل
هذا لخطاب تأسيس حجة قول المظهر تعبداً انتهى) وهذا كما ترى انما يصح ان يكون

عمل الناس بالحق مقصوداً فيما إذا حصل العلم لهم بمجرد قول ذلك الغير كى يكون علة غائية لأمراً موعدهم والتفاوت الأمر بذلك يمنع صدور ذلك الأمر منه فلا بدح ان يكون مقصوده إيجاب العمل بقوله تعيداً (قوله ومنها آية السؤال عن اهل الذكر فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون) هذه وقعت في سورة النحل وفي سورة الانبياء و فى الفاموس الذكر بالكسر الحفظ لشيئ كالنذكر و الشئى يجرى على اللسان (انتهى) وفى تاج العروس التذكر بالفتح وقال الراغب فى المفردات الذكر تارة يراد به هيئة للنفس بها يمكن للانسان ان يحفظ ما يعتنيه من المعرفة و هو كالحفظ الا ان الحفظ يقال اعتباراً باحرازه والذكر يقال اعتباراً باستحضاره وتارة يقال لحضور الشئى القلب او القول ولهذا قيل ان الذكر ذكران بالقلب وباللسان انتهى ملخصاً) و فى مجمع البحرين قال الشيخ ابو على الذكر هو حضور المعنى فى النفس وقد يستعمل الذكر بمعنى القول لان من شأنه ان يذكر به المعنى انتهى) فظهر ان الذكر هو حضور المعنى فى النفس و هو نتيجة الفكر لان الفكر طلب المجهول بترتيب امور معلومة للتأدى الى ذلك المجهول وحضور المجهول فى الذهن ذكر و العمل بالاركان حاصل من الذكر فى الجنان والمبد، القريب لعصمة المعصوم دوام الذكر والمبد، البعيد العالى هو القوة القدسية التى هى موهبة من الله تعالى لمن خصه بها اذ ذكر ما يكون سبباً لترك المعاصى و العمل بالطاعات اذا كان علة تامة لذلك حدوثاً فلا محالة يكون علة مبقية له فلا جرم انه تحصل العصمة من دوام الذكر و ضد الذكر النسيان والغفلة والعصيان نتيجة الغفلة والنسيان فاذا انحلت الصورة الحاضرة من اصلها وهو النسيان او سقطت عظمتها عما كان عليها عن عين العاصى حين المعصية وهو الغفلة صدرت المعصية وهذان ضدان للذكر والنبي صم وخلفائه هم اهل الذكر خاصة كما ورد فى الروايات بل اطلق الذكر على نفس النبي صم واهل كل شئى من له اختصاص وعلقة بذلك ليس لغيره فاذن يكون المراد من اهل الذكر من له اختصاص بحضور ما يمنعه من الاقتحام فى المعاصى وله مراتب و لا يختص بالمعصوم وتختلف مصاديق اهل الذكر بالنسبة الى المسئلة المسئول عنها فان كانت من احكام هذه الشريعة القدسة فاهل

الذكر في الصدر الاول منحصر في النبي ص واصحابه الذين ينتهي علومهم اليه وبعده
ينحصر في الائمة ع واصحابه الآخذين منهم وحصر هذا العنوان في الائمة ع في الرواية
باعتبار سلبه عن اليهود والنصارى كما وقع التصريح بذلك في الروايات فالعصر
اضافي و اطلاق اهل الذكر على علماء اليهود والنصارى انما كان باعتبار انكار
الكفار كون النبي ص بشرا مثلهم فارجعهم الله اليهم لمكان و فوق الكفار بهم و كونهم
اهل الذكر عندهم فتفسير الآية بهم وحصر الرواية في الائمة ع لا يتنافى العموم لكل
اهل الذكر في كل زمان وليس المراد من لفظ الذكر التوراة والقرآن وان اطلق
عليهما وعلى كل كتاب وصحيفة سماوية بل المراد معناه اللغوي كما هو قضية الظهور
في العموم و العبرة به لا بخصوص مورد النزول فظهر مما ذكرنا ان اهل الذكر اخس
من اهل العلم اذ هو مطلق الادراك وحصول الصورة في الذهن سواء بقيت او نسي
والذكر هو بقاءها في عالم النفس وحفظها فيه (قوله وتقريب الاستدلال لها ما في
آية الكتمان) اقول لما لم يكن لوجوب العمل بقول اهل الذكر لفظ في هذه الآية
كآية الكتمان فلا جرم انه ينحصر طريق الاستدلال بها بلزوم محذور اللغوية بمعنى
ان ايجاب السؤال عن اهل الذكر يستلزم ايجاب القبول تعبداً عند عدم حصول العلم
للسائل من قول واحد منهم فتكون الآية دليلاً على حجية خبر الواحد (قوله وفيه ان
الظاهر منها ايجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب) اقول وجه الظهور قوله
تعالى ان كنتم لاتعلمون اى اسئلوا حتى تعلموا مضافاً الى ان اهل الذكر هم العلماء
العاملون بعلمهم حسبما مريانه آتفاً فخير العالم العامل يفيد العلم غالباً لا احتفانه بما
يوجهه عند السائلين غالباً و يبادرون الى السؤال عن واحد من اهل الذكر لتحصيل
العلم فاذن يكون الامر بالسؤال امراً ارشادياً لا تعبدياً (قوله وقد اورد عليها بانه
لو سلم دلالتها على التعبد بما اجاب اهل الذكر فلا دلالة لها على التعبد بما يروى
الراوى) اقول المورد هو الشيخ قمه (قال المراد من اهل العلم ليس مطلق من علم
و لو بسامع رواية من الامام ع و الادل على حجية قول كل عالم بشيئ و لو من
طريق السمع والبصر مع انه يصح سلب هذا العنوان عن مطلق من احس شيئاً بسمعه

او بصره و المتبادر من وجوب سؤال اهل العلم بناء على ارادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هو عالمون به ويعدون من اهل العلم في مثله فيتحصر مدلول الآية في التقليد انتهى) (قوله و فيه ان كثيراً من الرواة يصدق عليهم انهم اهل الذكر و الاطلاع على رأى الامام عم كزادة) اقول هذا جواب عن الايراد وتقريره ان اهل الذكر يصدق على زادة ومحمد بن مسلم واضرا بهما من كانوا عاكفين على ابواب الائمة عم حاملين لاحاديثهم بلا اعمال نظرو رأى من انفسهم فيها وقد عرفت ان ملاك صدق اهل الذكر على شخص هو الادراك مع حفظه و حضوره الموجب للعمل على طبقه فيما اذا كان له ادراكات كثيرة بحيث يعد اهلا لها و كذا اهل العلم يصدق على من اختصاص بذلك لمكان كثرة اطلاعه على مسائل واحكام مأخوذة من الائمة بلاعمال نظرو رأى فيها لوضوح ان العلم هو الادراك من غير اعتبار ان منشأه هو الاجتهاد او السماع عن المعصوم عم ومن المعلوم عدم صحة سلب اهل الذكر و اهل العلم عن اصحاب النبي ص و الائمة عم مع انهم لم يكن جلهم لو لم يكن كلهم من اهل الاجتهاد بالمعنى المصطلح و كيف لا يصدق عليهم مع افتتاح باب العلم لهم من طريق السماع عن المعصوم عم وانسداده على المجتهد وان كان الحاصل له ظناً خاصاً فلا وجه لدعوى عدم صدقه عليهم و صدقه على المجتهد ومهما صدق اهل الذكر على هؤلاء صدق على السؤال عنهم انه السؤال عن اهل الذكر و المفروض انه سؤال عن حكم المسئلة من حيث ان المسئول عنه ذو اطلاع على رأى الامام عم لامن حيث انه ذو نظرو رأى فاذا كان جوابه حجة تعبداً من حيث اطلاعه على رأى الامام و اخباره عن رأيه عم كان روايات غيرهم من العدول حجة مطم ولو كانت مجرد نقل المسموعات من الامام عم ولم يكن الناقل اهل الذكر و لا من اهل العلم و كان المنقول له من اهله لعدم الفصل زمانى الحجية بين تلك الصور اصلاً (ولعل قوله فافهم اشارة الى اتحاد حيثية اهل الذكر وحيثية كونه مخبراً عن رأى الامام عم فلا وجه لدعوى ان حجية قول اهل الذكر من حيث كونه اهل الذكر لا يلزم حجية قوله من حيث كونه اخباراً عن المسموعات وان كان بين الوصفين تلازم فى الخارج اذ لا يتسرى حكم احد المتلازمين

الى الآخر و ان كان يمنع جعل ماينا فيه للملازم الآخر وقد عرفت ان الرجل فى زمان الامام عم انما يوصف بكونه اهل الذكر لمكان كثرة اطلاعه على رأى الامام عم وحفظه الروايات فى صدره بلا اعمال نظرو رأى فيها فيكون الحيثتان متحدتين فى الخارج فجعل الحجية لاحديهما جعل لها للاخزى (ثم ان الشيخ قد اورد عليها ايضاً بان ظاهر الآية بمقتضى السياق ارادة علماء اهل الكتاب ومراده من السياق ما يستفاد من صدر الآية وهو (قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم) فتكون الآية مسوقة لرد الكفار الزاعمين ان الرسول لابد ان يكون ملكاً فارجمهم الله تعالى الى علماء اليهود و النصارى فى رفع الشبهة وان المراد مسئلتهم من احوال الانبياء الماضين و كونهم بشرأ لاملأئكة ولا ينبغي ارجاعهم فيها الى النبي صم والقرآن لعدم اذنانهم بهما) (والحواب ان العبرة بعموم اللفظ او اطلاقه لا بخصوص المورد و ان كان المصداق لاهل الذكر منحصرأ فيهم فى خصوص تلك المسئلة فى ذلك الزمان (واورد عليها ايضاً انه ورد فى الاخبار المستفيضة ان اهل الذكر هم الائمة عم وزاد فى الدرر انها لودلت على حجية الخبر لدلت على حجية الاخبار التى وردت فى ان المراد باهل الذكر هم الائمة عم فصحة الاستدلال بها توجب عدم صحة الاستدلال بها انتهى) (والحواب ان الحصر اضافى بالنسبة الى علماء اليهود والنصارى حسبما مر بيانه آفانعم ما افاده الشيخ قدم من ان الآية واردة فى اصول الدين وعلامات النبي صم التى لا يؤخذ فيها بالتعبد اجماعاً ايراد و ارد لادفع له اذ الامر بالشؤال ح امر ارشادى لامولوى تعبدى وقد تقم فى مبحث الامر الارشادى عدم امكان الجمع بينهما فى خطاب واحد وان كان الارشاد والبعث من الدواعى الخارجة عن مدلول الصيغة (قوله ومنها آية الاذن (ومنهم الذين يؤذون النبي صم ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) اقول هذه الآية فى سورة التوبة وبقية الآية (و رحمة للذين آمنوا منكم) ونقل عن ابن عباس ان جماعة من المنافقين ذكرو النبي صم بما لا ينبغي من القول فقال بعضهم لا تفعلوا فانا نخاف ان تبلغه ما نقول فقال الجلاس ابن سويد بل نقول ماشئنا ثم نذهب اليه ونحلف انا ما قلنا فيقبل قولنا و انما محمد صم اذن سامعة و نزلت هذه الآية و

ونزلت هذه الآية ومقصوده ان النبى ص ليس له ذكاء بل سريع الاغترار بكل ما يسمع
ولهذا سموه بانه اذن كانه ص آلة السماء كما يقال للمجاسوس انه عين يقال جعل
الحاكم علينا عيناً اى جاسوساً متجسساً عن امورنا (قوله فانه تبارك وتعالى مدح
نبيه ص بانه يصدق المؤمنين وقرنه بتصديقه تعالى) اقول توضيحه ان الله تعالى مدح
نبيه ص بانه اذن خير لكم كما يقال زيد رجل صدق وشاهد عدل ثم بين ذلك بقوله
(يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين و رحمة للمؤمنين آمنوا منكم) وهذه الجملات الثلاث
واقعة موقع التعليل لقوله تعالى اذن خير لكم (اما الاولى فلان كل من آمن بالله
كان خائفاً عن الله تعالى والخائف لا يقدم على ما هو شر للناس (واما الثانية فلان
المعنى انه يسلم قول كل واحد من المؤمنين ويصدق به بترتيب الآثار عليه وهذا خاص
بالمؤمنين و خير لهم و الاول عام للمؤمنين والكافران جهادهم للتشرف فى الدين خير لهم
ويكون النبى ص رحمة للعالمين و المراد من تصديق قولهم بقرينة اقتراحه بالتصديق
بالله تعالى هو التصديق الحقيقى لا الصورى وان كان الفرق بين الايمان بالله والايمان
للمؤمنين ان الايمان بالله هو الاعتقاد فى الجنان والايمان للمؤمن هو ترتيب الآثار
فى مقام العمل بالاركان وهذا الفرق انما جاء من تعدية الاول بالباء و الثانى باللام
كما فى قوله تعالى (وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين لان معنى (يؤمن للمؤمنين)
يصدق فعدى باللام كما عدى مصدقا به فى نحو قوله تعالى مصدقا لما بين يديه
كذا فى مجمع البيان) وقضية الجمع المجلى باللام هو العموم الافرادى لا المجموعى ولا
معنى للتصديق الصورى بالنسبة الى المؤمن الحقيقى كما هو الظاهر من الاطلاق و
عن العياشى عن الصادق ع معنى يصدق الله تعالى ويصدق المؤمن لانه كان رؤفاً
رحيماً بالمؤمنين انتهى (وهذا ظاهر فى المؤمن الحقيقى (واما الثالثة فلان النبى
ص كان يجرى على ظاهر الحال بالنسبة الى من يظهر الايمان ولا يبالغ فى التفتيش
عن البواطن و لا يسعى فى هتك استارهم مع علمه ص بما فى قلوبهم فهذا ايضاً خير
لهم وحيث كان التصديق للمؤمن ممدوحاً حسناً كان واجباً اذ لا معنى لتصديق المؤمن
عند الشك الاكون قوله حجة على الواقع فيجب ترتيب الآثار عليه فحسبه ملازم لوجوبه

وكون قوله حجة فتم الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد (قوله وفيه اولا انه
 انما مدحه بانه اذن وسريع القطع لا الاخذ بقول الغير تعبداً) اتول توضيحه ان المنافقين
 كانوا يؤذنه ويعتنبونه بسلامة القلب وسرعة القبول فقال الله تعالى هو كك ولكن
 بالنسبة الى الخير فانه صم ذو قلب سليم وكلما كانت النفس البين عريكة واسلم قلبا
 واسهل قبولاً كانت اشرف وليس هذا الدين من باب الضعف والبلاهة الذي يقتضى
 الانفعال من كل ما يسمع حتى المحال والتأثر من كل ما يرد عليه ويريه حتى الكذب
 والشروع والضلال بل هو من باب اللطافة وصفاء الباطن فيرى الاشياء على ما هي
 عليه من الخير والصالح فيكون سريع القطع لذلك لا للتعويبه والتعمية وبهذا البيان
 يندفع الاشكال عليه بان هذا لا يناسب مرتبة النبوة لا سيما نبوة نبينا صم لان سرعة
 الاعتقاد بكل ما يسمع تنشأ عن عدم اعتدال المزاج وعدم الذكاء والظفانة وهذا
 حال البلهاء ولكن هذا الوجه خلاف الظاهر من الآية لانه مطلب غامض بعيد عن
 افهامهم (قوله وثانيا انه انما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي
 تنفعهم ولا تنضر غيرهم) اقول في تفسير الصافي عن التمي (يومن بالله ويومن للمؤمنين)
 اى يصدق الله تعالى في ما يقول له ويصدق فيما تصدر اليه في الظاهر ولا يصدقك
 فى الباطن (قوله تعالى ويومن للمؤمنين) يعنى المقربين بالايمان من غير اعتقاد ثم
 قال فى الصافي (ورحمة) اى هو رحمة للذين آمنوا منكم لمن اظهر الايمان حيث
 يقبله ولا يكشف سره وفيه تنبيه على انه ليس يقبل قولكم جهلاً بحالككم بل وفقاً بكم
 وترحمنا انتهى) وليس المراد هو التصديق الصورى بمعنى صدور الكذب الحسن او
 التورية عن النبى صم فانه مضافاً الى صحة سلبه عنه يلزم المغايرة بين تصديق الله
 وتصديق المؤمنين فى المعنى المادى مع ان الظاهر بحسب وحدة السياق مجرد التغاير
 بحسب المتعلق اعنى التعدية بالباء واللام مع كونها تصديقا حقيقة فاذن يكون المراد
 من تصديق المؤمنين ترتيب بعض الآثار التي تنفعهم ولا تنضر غيرهم وكذا مراد النبى
 صم من قوله (قد قبلت منك فلا تنزع) فى جواب عبدالله النفي للمنافق بعد حلفه انه لم
 يفعل فان مراده صم من القبول ترتيب الآثار التي كانت نافعة للمنافق من عدم المسارعة

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

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

قطع مودته وعدم تغيير حسن المعاشرة معه لكنه يصدق القسامة في الباطن في عدم الاطمينان والوثوق به (قوله فانها غير متفقة على لفظ ولاعلى معنى فتكون متواترة لفظاً او معنى ولكنه منفع) اقول قد تقدم بيان التواتر اللفظي والمعنوي عند ذكر الاخبار التي تمسكوا بها للامنع عن حجية خبر الواحد وقلنا يشترط في التواتر المعنوي ان يكون القدر المشترك محسوسا ولو كان مدلولاً بالدلالة الالتزامية واشبعنا الكلام في انحاء التواتر اللفظي والمعنوي (اما بيان عدم التواتر اللفظي والمعنوي في هذه الروايات المستدل بها على حجية خبر الواحد فبانها طوائف غير متفقة لفظاً او معنى) فمنها مورد اعتبارها صنف خاص وهو خبر العدل الامامي المفيد للوثوق اعني خبر الثقة بالمعنى المصطلح في علم الرجال وهو العدل الامامي الضابط كما في قوله ع في مرفوعة زرارة (خذبا عدلها عندك و او ثقهما في نفسك) فان الاستفادة من افعال التفضيل كون العدالة والوثوق في الراوى مورد هذه الرواية ومن ثم قال زرارة انهما معا عدلان مرضيان موثقان و لكن لا تدل على اشتراطهما في كل رواية و كما في قوله ع (عليك بـ كريابن آدم المأمون على الدين والدنيا) و كما في قوله ع في حق العمري وابنه (فانهما الثقتان المأنونان) فان المأمونية فيمزدائد على العدالة وبين الوثوق والعدالة عموم من وجه اذ المراد بالثقة عند اهل العرف من يوثق بخبره و يؤمن منه الكذب عادة ولو كان كافراً وربما يكون كثير السهو فلا يكون ضابطاً فلا يكون مأموناً على الدين والدنيا ومنها مورد اعتبارها خبر الامامي العادل كما في مقبولة عمر بن حنظلة فان المذكور فيها اعدلها ومقاد افعال التفضيل كون مورد اعتبارها عداله كلا الراويين (ومنها مورد اعتبارها خبر امامي صادق كما في قوله (حديث واحد في حلال حرام تأخذه من صادق خبر لك من الدنيا) ومنها مورد اعتبارها خبر الامامي كما في قوله (لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا) و منها مورد اعتبارها خبر الغير الامامي كما في قوله ع (اذ انزلت بكم حادثة لانجدون حكمها فيما يروى عنا فانظروا فيما روه عن علي ع) و منها مورد اعتبارها خبر الموثوق به مطم كما في رواية حسين ابن روح عن كتب الشلمغاني (قال الشيخ قده ومثل ما في كتاب

الغيبة بسنده الصحيح الى ابي عبدالله الكوفى خادم الشيخ ابي الغاسم الحسين ابن روح رده حيث سئل اصحابه عن كتب الشافعى فقال الشيخ اقول فيها ما قال العسكري عم فى كتب بنى فضال حيث قالوا له عم ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء (قال خذوا ماروا وذرروا ماروا) انتهى) والمراد من بنى فضال هو الحسن واحمد ومحمد ابنا على ابن فضال كانوا فطحي المذهب فتدل هذه الرواية على جواز الاخذ بكتبهم وبعدم الفرق بين روايتهم وبين روايات المدول الثقات ومن المعلوم انه ليس فى تلك الطوائف لفظ واحد ولا قدر مشترك متفق فيه يكون مسموعا عن الامام عم نعم لها قدر مشترك انتزاعى من المعجوع وهو اعتبار خبر الواحد فى الجملة فى مقابلة السلب المطلق ولكنها المكان تكثرها يحصل لنا العلم اجمالا بصدر واحد من تلك الروايات فلا محيص الا عن الاخذ بما هو الاخرى منها مضمونا ولازم ذلك هو الاخذ بالاخبار التى تكون الرواة الواقعة فى السلاسل منا الى الامام عم كلهم عدلا اماميا مؤمونا على الدين والدنيا وهذه الطائفة قليلة جداً لولم تكن غير موجودة اصلاً فيازم اسناد باب العلم والعلمى فى معظم الاحكام الشرعية و لازمه حجية الظن المطلق و هنا طريقتان للتعدى من الاخرى الى الاعم (الطريقة الاولى التثبت بذيل الخبر الصحيح بالمعنى المصطلح الدال على حجية ما كان اعم وهو ما مر آتفاً فى جواز الاخذ بكتب بنى فضال مع كونهم فطحي المذهب بناء على صحته الى الشيخ الحسين ابن روح قده فان مفاده اعتبار الوثوق فى الراوى لا العدالة والمراد من الوثوق فى الراوى هو الذى يضعف فيه احتمال تعدد الكذب على وجه لا يمتنى به العقلاء ويقبحون التوقف فى الاخذ بخبره لاجل ذلك الاحتمال وليس المراد الظن الفعلى الاطمينانى ولكن لا مسرح لنا فى التعدى من الوثوق فى الراوى الى كل وثوق حاصل من القرائن المفيدة للوثوق بالخبر بحيث يكون الخبر موثقاً به من حيث الصدور الا بالعثور على خبر من الرواة الموثوق بهم منا الى الامام عم يكون مضمونه جواز الاخذ بمطلق الخبر الموثوق به نوعاً سواء كان ذلك الوثوق بالراوى او من القرائن الداخلية او الخارجية (لا يقال لوجه للاخذ بالاعم بما هو دون الصنف الخاص اذ قضية حمل مطلقها على

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

العلم الاجمالى باقيا ايضاً صح الاخذ بما هو الاخص بالنسبة الى الباقي والا فلا (والانصاف وجود العلم الاجمالى بصدور واحد مادل منها على حجية مطلق خبر الثقة بعد انراى الاخص المطلق منها والذي يظهر من هذه الطائفة ان اعتبار وصف الوثوق فى الراوى انما يكون لاجل حصول الوثوق بالصدور فاذا كان يكون العبارة به من اى سبب حصل ومن المعلوم علم انحصار اسباب الوثوق بالصدور فى وثاقة الراوى وقد عد فى آخر الجلد الثالث من الوسائل كثيراً منها و يعلم من مطالوى كتب الرجال عدة اخرى منها و خمسة منها معدودة فى مشرق الشمسين وقد نبهنا عليها آنفاً (حكاية ودراية) قد استشهد فى آخر الوسائل فى الفائدة السادسة على صحة الاخبار المودعة فى الكتب الاربعه بشهادة اربابها على صحتها بالمعنى المعروف بين القمءاء والمراد من الصحة عندهم كما صرح به فى محكى مشرق الشمسين ما اعترض بما قد نرى اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به او الركون اليه وحاصله اطلاق الصحيح عندهم على الخبر الموثوق بصدوره عن الامام ع و الاصطلاح على تريع الخبر مستحدث فى زمان العلامة قد ماخوذ من العامة على ما قيل و لم يكن فى كلمات قدماء الاصحاب منه عين ولا اثر ونحن نقبه بما فيه تأييد لقوله ونذكر موضع الاستشهاد من كلام الصدوق والكلىنى ولكننا نقول بكون ما فيها من الاحاديث مقطوع الصدور بل نقول ببوت الوثوق فى الصدور فيها تعبد لقيام شهادة العدول على ذلك فتكون حجة عليه تعبداً (وهاهى عبارة الصدوق فى اول كتاب من لا يحضره الفقيه) قالوا جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليه المرجع ثم ذكر عدة من الكتب المسخرجة منها ثم قال و غيرها من الاصول والمصنفات التى طرقت اليها معروفة فى فهرست التى رويتها عن مشايخى واسلافى انتهى) وفيه شهادة بصحة الكتب المذكورة وغيرها بما فيها من الاحاديث ومن المعلوم ان طريق ذلك ان كان حسياً بان يكون تركية الرواة منه الى الامام ع من طريق السماع ولو بالواسطة كانت شهادته على صحة تلك الروايات المدونة فى تلك الاصول والكتب شهادة حسية لاحدية مبنية على الراى والاجتهاد وكفى احتمالاً ناهضاً على الحجية لما مر فى

مبحث الاجماع المنقول من استقرار بناء العقلاء على حجية الخبر ما لم يعلم كونه مبنياً على الحدس لاجل كون المتخير به ظاهراً في الحس لمان غابة الاخبار عن الحدس نوعاً وخصوصاً في مورد اخبار قدام الاصحاب بالصحة لاستنادهم في ذلك غالباً الى القرائن المحسوسة كما يظهر للمتتبع في حالانهم وبضيمية شهادة اخرى كك يجوز العمل بما في تلك الكتب من الروايات لما عرفت من حجية الخبر الموثوق للمصدر وهذه شهادة على ذلك ويمكن ان يقال بكفاية شهادة عدل واحد فيها نحن فيه اد الثمرة المترتبة عليها ثبوت الاحكام الكلية لا الموضوعات الصرفة وقدر في مبحث الاجماع المنقول انه لا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما اذا كان المتخير به نفس الحكم الشرعي او ماله دخل في ثبوته من حال الراي ونحوه (وقال الكليني قدس في اول كتاب الكافي في ذيل كلامه وبأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين والسنن القائمة التي عليها العمل وبها تؤدي فرائض الله وسنة نبيه صم انتهى موضع الحاجة) وهذا صريح ايضاً في الشهادة بمسحة احاديث كتابه وقد ذكر في الوسائل شهادة غيرها من المشايخ على ذلك واستدل على ذلك في الفاتحة التاسعة بحجج كثيرة تبلغ اثنين وعشرين) فلئن اقمك ذلك لكان في ذلك عني عن كثرة الفحص عن احوال الرواة في كتب الرجال ولكن للناظر فيها فوائد اخر منها العثور على بعض المرجحات عند تعارض الاخبار ومنها الوقوف على بعض القرائن التي عرفها المتقدمون الى غير ذلك مما فيه جدوى للاعتبار والاستبصار ولو ايسر عن ذلك فلا يقل من حصول الوثوق بالمصدر من شهادة المشايخ بضيمية القرائن الكثيرة المعدودة في الوسائل وغيره من كتب الرجال فيكون ثبوت الوثوق بالصدور الذي هو الموضوع لحجية الاخبار وجدانياً لكل متتبع خبير ماهر و المراد بالوثوق هو الوثوق النوعي بحيث يستقبح العقلاء ترك العمل على طبقه لشبهة عرضت له) ولا يذهب عليك ان اعراض الاصحاب عن رواية من تلك الروايات المدونة في الكتب الاربعة او فتوى المشهور على خلافه ونحوهما مما يوجب الوهن وذهاب الوثوق عن ذلك الخبر بالخصوص لاينا في القول بحجيتها في انفسها حسبما يأتي التنبيه عليه في محله انشاء الله (قوله ولا يخفى

مجازنة هذه الدعوى لاختلاف الفتاوى فيما اخذ في اعتباره من الخصوصيات (اقول منهم من قال باعتبار خبر الواحد من حيث افادته الظن مع قطع النظر عن حال الراوى وربما ينسب ذلك الى الشيخ لمكان اشتراطه في حجته كون الراوى متحرراً عن الكذب (ومنهم من قال باعتباره من حيث افادته الوثوق بالصدور كما هو المحكى عن قدماء الاصحاب و اما بالنظر الى حال الراوى فمنهم من اشترط العدالة في الراوى و نسب ذلك في المعالم الى الاكثر (و منهم من اضاف الى ذلك كون الراوى ضابطاً كما يترأى من كلمات جماعة (و منهم من اشترط كون الخبر مما قبله الاصحاب كالمحكى عن المحقق والمحدث البحراني ولكن يمكن ان يكون هذا القيد لاجل كون قبول الاصحاب وعدم اعراضهم عن خبر من القرائن المورثة للوثوق بصدقه لالاجل خصوصية زائدة فيه كما ربما يترأى ذلك من كلام المحقق المحكى عن المعبر حيث اعتبر احد الامرين اما كون الخبر مقبولا عنه الاصحاب او احتفائه بقرائن الصدق انتهى) (وربما يترأى من كلمات الرواة وقدماء الاصحاب اشتراط كون الخبر مأخوذاً على وجه السماع و الاجازة من الشيخ دون الوجدادة ويمكن ان يكون هذا القيد لاجل التعرّض عن الاخبار المدسوسة في زمان الصحابة فالترام الرواة بالسماع والاجازة دون الوجدادة من جهة كون مشايخ الاجازة عارفين بسنخ الاخبار مميزين بين المدسوسة وغيرها فالسماع والاجازة كائنا طريقتين للتمايز بين السنخين وبعد التهذيب يكون هذا القيد ملغى ومن المعلوم انه مع اختلاف معاقدة الفتوى فيما اخذ في اعتبار خبر الواحد لاجل التحصيل القطع برأى الامام ع ومهما كان حال الاجماع المحصل كك لم يكن جنوى في الاجماعات المنقولة بتاتا (ان قلت ان الخبر الجامع لتلك القيود باجمعا هو القدر المتقين في تلك الفتوى فيكون حجة فعلى تقدير وجود خبر صحيح جامع لتلك القيود يكون مضمونه حجة الاعم يتم المطلوب نظير ما مر في الاخبار المتواترة اجمالا (قلنا لاجماع دليل لبي و القدر المتقين من معقده حجة ذلك الخبر في الاحكام الفرعية العملية لا في حجة الخبر في المسئلة الاصولية ولا ريب ان الخبر الجامع لتلك القيود المتكفل

للحكم الشرعى الفرعى قليل الوجود فى اخبارنا الموجودة فى ايدينا وهو غير كاف فى استنباط معظم مسائل الفقه فلا بد من التثبت بذيل دليل الانسداد ومع الغض عن ذلك ان النى يكون كاشفا حديسيا قاطعيا عن رأى الامام ع هو اتفاق قدناء الاصحاب وارباب الفتاوى منذ بدايتهم الرأى ومن تأخر عنهم من اهل الحل والعقد ولا سبيل الى ذلك مع مخالفة مثل السيد علم الهدى عنه واتباعه مضافا الى احتمال اتكاليهم الى الآيات والروايات فى حجية خبر الواحد كما هو المشهود من مصنفاتهم ومعه لا يحصل القطع من اتفاقهم برأى الامام ع (قوله اللهم الا ان يدعى تواطئها على الحجية فى الجملة وانما الاختلاف فى الخصوصيات) اقول انما يتم هذه الدعوى فيما اذا احرز اجماعهم على هذا العنوان اعنى حجية خبر الواحد فى الجملة فى مقابلة السلب الكلى وكان اختلافهم فى القيود المعبرة فيها بحيث لو عثر كل طائفة من القائلين على بطلان منذهب لم يرفع اليد عن حجية الخبر بالخصوص ولم ينسحب الى حجية الظن المطلق ودون اثباته خرط القناد مضافا الى ان المتحصل من حجية الخبر فى الجملة قضية مهملة وهى خالية عن الثمرة لعدم وقوعها كبرى فى طريق استنباط الاحكام الشرعية وقد عرفت آفتان الاخذ بالقدر المتقين من معقد الاجماع وهو الاخص لا يفتينا ولا يقضى وطرنا فح نضطر الى فتح باب الظنون المطلقة (قوله ثانيا دعوى اتفاق العلماء عملا بل كافة المسلمين على العمل بخبر الواحد) اقول ينقسم الاجماع الى الاجماع القولى والعملى وينقسم السيرة الى سيرة المسلمين بما هم مسلمون والى سيرة العقلاء اما الاجماع القولى فهو عبارة عن اتفاق ذوى الآراء على حكم شرعى فى المسئلة الاصولية او فى المسئلة الفرعية واما الاجماع العلمى فهو تراكمهم على عمل ابكم لالسان له فى تعيين حدود موضوع المسئلة وخصوصية المحمول بخلاف السيرة فانها وجدانية بحدودها ولا يجدى الاجماع العلمى فى كشفه عن تقرير الامام ع الا بعد احراز تلك الحدود والخصوصيات لكى يستعلم من ذلك ان تلك الكبرى منطبقة علينا ام لا مثلا لو اتفق جماعة على عمل يعلم برضاء الامام بذلك العمل كالنظر الى امرأة لكن لم يعلم السبب المجوز لذلك ويحتمل كونها زوجة لبعضهم واما لآخر وبنينا لثالث وام زوجة لرابع

وبت زوجه لخامس وهكذا فهل يجوز لنيرهم ممن لامعجمة بينه وبينها ان ينظر اليها استناداً الى اتفاق الجماعة الكاشف عن رضا الامام ع ولا شك في عدم الجواز وليس ذلك الامن جهة ان الفعل ابكم لادلالة فيه على الحدود والخصوصيات في الاجماع العملي وهذا المثال مضروب في الفرائد والحكم فيه حكم فرعي فالوجه لقصر الاجماع العملي على المسئلة الاصولية كما في تقارير بعض الاعلام (قال لامعنى للاجماع العملي في المسائل الفرعية للاشتراك المجتهد في العمل بهامع غيره انتهى) وفيه ان علمهم بما هم مجتهدون كاشف عن رأيهم ومع الكشف عن رأى الامام يكون اتفاقهم على رأى واحد حجة من هذا الجهة لامن جهة السيرة ولا يشترط في حجته مايشترط في حجة السيرة (واما سيرة المسلمين فهي سيرة المسلمين بما هم متشرعون ملتزمون بمعالم الدين غير مكترئين ولا متعصيين فلا عبرة بسيرة الهمج الرعاء الذين يصغون الى كل ناعق ولا بسيرة اهل الحمية والعصية الذين ينتحلون بالاسلام و يتحشم التصريح بخلافهم وهذه السيرة على تقدير تحققها لازية في الاعتداد عليها ضرورة كونها كاشفة عن تقرير الشارع اذ هما توأمان لامجال لفرض الردع عنها اذ المفروض انهم ملتزمون بشرايع الدين لا يصدر منهم قول او فعل الا عن رأى رئيسهم ولا يتخطون عن طريقته نفرض الردع عن سيرتهم خلف فاذا لا يحتاج في حجتها الى اثبات عدم ردع الشارع عنها ولا تصلح الآيات والروايات الناهية للردع عنها (واما بناء العقلاء فهو بنائهم على امر من حيث كونهم عقلاء سواء كانوا منتخلين الى ملء ام لاوبنائهم ناش عن عقلمهم العملي في تدبير امورهم لحفظ نظام معاشهم ويشترط في حجته امور بعضها راجع الى صدور الردع من ناحية الشرع وبعضها متعلق بالامر المردوع عنه وبعضها راجع الى اهل السيرة المستمرين عليها) فما يشترط في صدور الردع عن المعصوم هو علمه بما جرت عايه سيرتهم وكون علمه على طريق العادة لابعلم النبوة والولاية التي آثرهم الله وخصهم به فانهم لم يكونوا مأمورين بالعمل به وعدم الخوف لتقية ونحوها) وما يشترط في الامر المردوع عنه ان يكون من الامور الشرعية لا من الامور العادية التي لا الزام فيها من جانب الشرع فانه لا يجب الردع فيها وان

يكون سيرتهم على خلاف الواقع او على وفق الواقع لكن مقر استقرار السيرة يكون مخالفاً للمحل القابل للامضاء بالعموم والخصوص بمعنى ان مقر السيرة اعم و محل القابل للامضاء اخص كما اذا فرض بنائهم على حجية الخبر من باب الظن المطلق والقابل للامضاء هو خبر الثقة بالخصوص فان سيرتهم كك ليست قابلة لامضاء الشارع اذ يرجع الى امضاء الظن المطلق لكنه لا يجب ردعهم ايضاً لان عملهم بالخبر مطابق للواقع فلا بد من قصر الردع على مادة الافتراق ولو بقصر الحجية على خبر الثقة وهذا بخلاف ما اذا اتحداً مورداً وكان الاختلاف فى الوجه الخارج عن الموضوع كما لو كانت طريقتهما فى العمل بخبر الثقة فى الامور الشرعية متساوية خطأ و صواباً مع العلوم التى يتطرقون بها الى الواقع او تكون منحصرة فى العمل بخبر الثقة ويكون باب العلم والوصول الى الواقع مسدوداً عليهم او تكون مشتملة على مصلحة جائرة متداركة بها عند الخطأ واقعا ولم يكونوا مطلعين على ذلك وزعموا انفتاح باب العلم عليهم وكان بنائهم على اتباع الخبر من باب كونه اسهل من تحصيل العلم الواقع الى الواقع فان كان يكون مورد السيرة اعنى العمل بخبر الثقة بالخصوص موافقاً للمحل القابل للامضاء الشارع وان كان نظرهم فى وجهه مخالفاً لنظر الشارع ولازم ذلك ان يكون عدم الردع دليلاً وكاشفاً عن امضاء الشارع تلك السيرة (وما يشترط فى الردع عين ان ينجع الردع فيهم ولو احتمالاً لاملل اهل الجاهلية فى صدر الاسلام او اهل العصية فى زمان الائمة ع فانه لا يجب ردعهم مع عدم احتمال التأثر فيهم خلافاً لما يترأى من كلام الشيخ قده) قال الا ان يقال انه لو كان عملهم يعنى المتأثرون منكراً لم يترك الامام ع بل ولا اتباعه من الصحابة التكبير على العاملين اظهاراً للحق وان لم يظنوا الارتداد اذ ليست هذه المسئلة اعظم من مسئلة الخلافة التى انكرها عليهم من انكر لاهتمام الحق ودنعا لنوهم دلالة السكوت على الرضا انتهى) وفيه ان ايجاب التبليغ و ارشاد الجاهل وانكار التكبير وردع الباطل و اظهار الحق على النبى ص و اوصيائه ع كلها مبنية على قاعدة اللطف فيما اذا كان ترك اللطف نقضاً للغرض والغرض من تبليغ الاحكام الواقعية اظهار

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

التمايز بين الاجماع القولى والاجماع العلمى وسيرة المسلمين وبناء العقلاء فتكون وجوها اربعة لانبات حجية الخبر الموثوق به وكلها مدخولة الالباء العقلاء و يظهر للمتبع فى الروايات الدالة على حجية خبر الواحد انها امتضاء لطريقة العقلاء (قوله ولا يكاد يكون الردع بها الاعلى وجه دائر) اقول لا بد لكشف الابهام عن وجه المرام من تقديم مقدمة فى المقام وهى ان مراتب استقرار بناء العقلاء على طريق متفاوتة قوة وضعفا باعتبار قوة الطريق وضعفه فى نظرهم فتارة يكون الطريق الى الواقع حجة بنية عندهم ويعاملون معه معاملة الحجية الذاتية كالقطع وهذا كالمقياس فانه بمثابة من الاتقان والاحكام على حد لا يعتنون باحتمال الخلاف ولا يرتدعون بمجرد نهى ظاهر فى الردع الابلانص الصريح وتشديد النكير عليهم مثل قوله عم السنة اذا قيسست محق الدين) ومن المعلوم ان عموم نحو قوله تعالى (لا تقف ما ليس لك به علم) لا يصلح ردعا لهم عنه اذ القياس عندهم ليس داخلا فى عنوان عدم العلم كىعمه النهى (وتارة اخرى يكون طريق تعليقى فى نظرهم ويكون استمرار بنائهم على الجرى على طابقه مالم يكن فى مقابلته اشارة اخرى وهو حجة عندهم على الواقع لكنه فى غاية الضعف وهذا كالاستصحاب بناء على القول بكونه حجة من باب الظن النوعى فانه اشارة حيث لا اشارة ومن ثم لم يذهب احد من القدماء القائلين بحجيتها من باب الظن الى تقدمه على الامارات الشرعية ولو كانت فى غاية الضعف فيما حكى عنهم خلافا لما يظهر من كلام الشيخ قدس فى باب الاستصحاب (قال ثم ان ظاهر كلام العضدى حيث اخذ فى افادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع ان الاستصحاب اشارة حيث لا اشارة وليس فى الامارات ما يكون كك نعم لا يبعد ان يكون الغلبة كك انتهى) ويظهر من كلمات الاستاد فى باب الاستصحاب ان الاستصحاب الظنى تعليقى قابل للردع بمعونة العمومات (قال و يكفى فى الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنة على النهى عن اتباع غير العلم انتهى) و فالتة يكون عندهم طريق ليس قويا بتينا ولا تعليقا محضا بل يكون حجة فعلية تنجزية وهذا كخبر الواحد فانه لمكان تطرق احتمال الخلاف فيه من جهات عديدة استقر بنائهم على العمل بخبر الثقة فى

امور معاشهم من لندن آدم الى زماننا ويدور عليه رضى نظام امورهم نظير العمل بالظواهر فاذن يكون الاقتضاء فى بناء العقلاء تاماً غير معلق على عدم الردع و يستمر بنائهم على الجرى على طبقه الى ان يعلموا بالردع فعدم العلم به كاف فى ذلك ولا اثر للردع الواقعى اصلاً ولا كك الامر فى الحجة المعلقة فانها حجة معلقة على عدم الردع واقعا بحيث اذبان ردع سابق كشف ذلك عن عدم الحجية واقعا من اوان صدور الردع ومع الشك فيه لا بد من التوقف او التثبت بتدليل اعمالة العدم اذا تمهد ذلك ظهوران محذور الدور انما يتصور فى هذا القسم خاصة لافى البتة فانه بمنزلة العلم ولا فى التعليق فانه نظير الظن الانسدادي لان خبر الثقة حجة تامة فى نفسه فى عرض العمومات الناهية عن اتباع الظن فكما ان الشك فى حجية العموم بالنسبة الى مورد السيرة بعد شمول العموم له فيكون قضية الشمول كونه ردعا عن السيرة لولا كونها مخصصة له كك الشك فى كون السيرة مخصصة للعموم بعد الاستقرار على حجيته لو لا كون العموم ردعا له والوجه فى لزوم محذور الدور ان بين تخصيص السيرة للعمومات وردع العمومات للسيرة تناف فى مرتبة واحدة كالضدين فان قضية التمانع من الجانبين كون كل واحد من التمانعين رفعا للآخر فى مرتبة واحدة بالاتقدم رتبى لواحد منهما على الآخر والا كان المتقدم مانعا والمتأخر ممنوعا ويكون المانع علة لعدم الممنوع وعدم الممنوع مترتبا على وجود المانع فاذن يكون التوقف من جانب الممنوع خاصة لا العكس فهما كان كل امرين متماعين فى عرض واحد وفرض لواحد منهما تقدم على الآخر لزوم الدور مثلا اذ افرض ان السواد علة لرفع البياض لزوم الدور اذ يتوقف كون السواد رفعا له على عدم كون البياض رفعا للسواد والا كان السواد مرفوعا لارتفاعه ويتوقف عدم كون البياض رفعا له على كون السواد رفعا للبياض فيلزم من ذلك توقف الشئ على نفسه اعنى توقف كون السواد رفعا للبياض على كون السواد رفعا له و محذور الدور انه جاء من تقدير التقدم لواحد منهما على الآخر مع كونهما متماعين واستواء المطاردة من الجانبين وكما يلزم الدور من فرض السواد رفعا للبياض فكك يلزم الدور من

فرض اليأس دوماً للسواد والدور الثاني كالاول ناشيان من تقدير التقدم لخصوص واحد من الطرفين مع كونهما متمايعين في عرض واحد يظهر مما ذكرنا ان ملاك لزوم الدور فيما نحن فيه هو استواء المطاردة من الطرفين مع فرض التقدم لواحد منها على الآخر (ولا يذهب عليك ان التنافي فيما نحن فيه ليس من سنخ التضاد اذ التضاد انهما الامر ان الوجوديان بخلاف الردع والتخصيص فانهما امران اعتباريان اما الردع فهو منتزع عن النهي عن العمل على طبق الظن الخبرى و اما التخصيص فهو منتزع عن امضاء بناء العقل على العمل بالخبر الظنى والامضاء ليس قيصاً للنهى بل نقيضه عدم النهي فهو ملازم للنقيض وهذا القدر يكفى في ثبوت التنافي بينهما وان لم يكونا داخلين في واحد من اتحاد التقابل وكذا التنافي بين الردع والتخصيص فانهما تبع لبناء انتزاعهما اذا تهتدت هذه المقدمة فنرجع الى شرح كلام الاستاد (وتقرير الدوران الردع بعموم النواهي يتوقف على عدم تخصيص عمومها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة وعدم التخصيص يتوقف على الردع عن السيرة بعموم النواهي وقد عرفت ان الوجه في لزوم الدور هو فرض التقدم الرتبى لواحد من المتنافيين على الآخر كما فرض كك في الردع بالنسبة الى التخصيص وقد تقدم بيان مستوفى و مراد الاستاد امتناع تحقق ردع السيرة بالنواهي للزوم محذور الدور فيبقى السيرة حجة على خبر الثقة (قوله لا يقال على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة ايض الاعلى وجه دائر) اقول هذا اشكال على اعتبار خبر الثقة بالسيرة بان اعتباره مستلزم للدور وهذا الدور ايضاً نشأ من فرض تقدم المنافى الآخر اعنى التخصيص على الردع مع استواء المنافع بينهما تقرير الدوران اعتبار خبر الثقة بالسيرة فعلاً يتوقف على عدم الردع بالنواهي عن السيرة وعدم الردع يتوقف على تخصيص النواهي بالسيرة و التخصيص كك يتوقف على عدم الردع بالنواهي عن السيرة و بعبارة اخصر ان تخصيص النواهي بالسيرة يتوقف على عدم ردع السيرة بها وهو يتوقف على تخصيصها بالسيرة هذا بناء على اعتبار التنافي بين التخصيص والردع ويمكن اعتبار التنافي بين حجة السيرة على الخبر الظنى فعلاً وبين الردع وح لا بد من توسط التخصيص اذ حجة

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

فى اصل وجوب الاطاعة فانه ليس قابلاً للمنع والمفروض انه لم يخترع الشارع طريقاً مغايراً لطريقة العقلاء فى مقام احراز اوامره وان كان ردع عن بعض الطريق كالقياس الا انه لم يثبت الردع منه فى خبر الثقة و بضميمة ما اصلناه من كون طريقته تنجزية عند العقلاء يكفى مجرد عدم ثبوت الردع فى كونه حجة بالفصل (نقل وتعقيب) قال المحشى فى نهاية درايته بعد توضيح كلام الاستاد والجواب ان الردعية وان كان موقوفة على الاحراز المستلزم للدور لكنه كما ان حجية السيرة مستقرة فى نفسها بعدم ثبوت الردع كك حجة الامام منوطة بعدم ثبوت المخصص لاثبوت عدمه فكما انه بعد التراجع والسقوط يقال لم يثبت الردع فالسيرة حجة كك يقال لم يثبت المخصص فالامام حجة فى مدلوله العمومى وفعليه المتنافيين مجال انتهى (و فيه انه بعد الفراغ عن كون السيرة حجة فعلية تنجزية يتقدح الشك فى بادية الامر فى كون النواهي بعمومها رادعة عنها و من الين انه مع هذا الشك البادى يكون عدم ثبوت الردع محرراً بالوجدان اذ المفروض ان هذا لازم التنجزية فى مقابلة التعليقية ثم لما حاولنا اقامة البرهان على امتناع الردع و لزوم تخصيص النواهي بالسيرة بمعونة الدور وقتنا فى ورطة محذور الدور الثانى فلا محالة رجعنا قهقري الى اصلنا واكتفينا به فى ثبوت المطلوب فهذا الشك الحاصل من قوله يقال ويقال ليس طارداً بعد التراجع كى يلجئنا الى الرجوع الى اصل آخر بل هو الشك فى بادية الامر نعم يسمع لمن ينكر المبنى ان يقول بعدم كفاية عدم ثبوت الردع بل لابد من الردع كما هو المحكى عن بعض الاعاظم (قال ان حجية السيرة منوطة بالعلم برضاء الشارع و امضائه فالشك الحاصل من قبل كاف فى عدم حجية السيرة وان كان ثبوت الردع بالآيات مستلزماً للدور و المقضى للحجية هو امضاء الشارع و ثبوت عدم الردع احد الطرق الكاشفة عن امضائه انتهى ملخصاً) وهذا كما ترى مبنى على كون حجية السيرة تعليقية ومع الشك لابد من العلم بامضاء الشارع او ما يقوم مقام العلم ولو كان اصالة عدم الردع وفى مقابلة هذه الدعوى من يقول ان العمل بالسيرة عمل بالعلم فلا يشمل الآيات الناهية عن العمل بالظن (قال فى تقريرات بعض الاعلام

ان العمل بخبر الثقة ليس من العمل بما وراء العلم بل هو من افراد العمل بالعلم لعدم التفات العقلاء الى مخالفة الواقع لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عاداتهم فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا والردع عنه يحتاج الى قيام الدليل عليه بالخصوص بل لا بد من تشديد النكير على العمل به كما شدد النكير على العمل بالقياس لاشتراك العمل بخبر الثقة فى كونه مما طبعت عليه جبلتهم انتهى) و فيه ان الوثوق بالراوى عاصم عن التعمد بالكذب ولا يكون ساداً لاحتمال الخطاء والزلة ولا كك الامر فى القياس الذى طبعت عليه جبلتهم فكون خبر الثقة طريقاً الى الواقع مع هذا الاحتمال ليس بمثابة القياس فى الاتفاق والاحكام وبالجمله الحاكم فى هذا الباب الرجوع الى الوجدان اذ نحن واحد من العقلاء ونجد الفرق بين الطريقين بالضرورة كما ان خبر الثقة ليس كاستصحاب الظنى ونجوه من الطرق الظنية التعليقية فيها فهاتان الدعويان خارجتان عن طريق الاستواء تفريطاً وافراطاً (ثم ان ان المحشى قد فرق فى ذيل كلامه بين مقام الثبوت والاثبات وقصر الدور على مقام الاثبات) قال ثم اعلم ان تقريب الدور فى المقام واشباهه ليس بملاحظة مقام الثبوت فان الوجوب والحرمة او الوجوب وعدمه او الحرمة وعدمها او المنجزية وعدمها والبرية والمعدنية وعدمها جميعا اما متناقضان او متضادان ولا توقف للتقيض على تقيضه ولا للضد على عدم ضده ولا لعدم الضد على وجود ضده بل بملاحظة مقام الاثبات ولكنه لا من حيث سببية الظهور او الخبر للكشف التصديقى ولو ظنيا اذ لا يعتبر فى شئى منها عملية الكشف التصديقى ولو ظنيا والكشف النوعى محفوظ فى الدليلين المتعارضين بل بلحاظ ان الظهور او الخبر باعتبار دليل اعتبارهما سبب للكشف القطعى اما عن الحكم المائل او عن المنجزية للواقع و سببية كل منها للكشف التصديقى عن احد الامرين و تأثيره فيه مشروط بعدم تأثير الآخر انتهى) و فيه اولا ان محل الكلام فى هذا المقام فى الردع والتخصيص سواء سعى هذا المقام بالمقام الثبوتى او الاثباتى وثانيا ان الدور بمعنى توقف وجود احد الطرفين على عدم الآخر وبالعكس انما يتأتى فى المتنافيين المتساويتين فى الرتبة اذ مع كون تأثير واحد منها مشروطا

بعدم تأثير الآخر بكون التوقف من جانب واحد و يكون عدم الآخر شرطاً لوجود
 هذا واقفاً في ناحية العلة فلا يلزم الدور الا اذا قدر كون عدم هذا ايضاً شرطاً لوجود
 الآخر ومعنى ذلك كون كل واحد مانعاً عن الآخر كى يكون عدم كل واحد من الطرفين
 شرطاً للآخر وعدم الضد او المنافي باعتبار ما نعتيه يكون متمماً لفاعلية الفاعل فيثبت
 لنفى كون عدم كل واحد شرطاً لوجود الآخر بل يزوم محذور الدور و هذا اجنبى عن
 محل الكلام بناتاً وانما الكلام في ان الردع يتوقف على عدم التخصيص لانه مناف
 للردع فلا بد من نفيه و اخلاء المحل عن التخصيص كى يتحقق الردع و يصير شاغلاً
 للمحل وعدم التخصيص يتوقف على ثبوت الردع و كونه شاغلاً للمحل كى ينتفى التخصيص
 وهذا الدور لاجل كون فراغ المحل شرطاً لثبوت الآخر فلا بد من فراغ المحل عن
 احد الضدين الذين لانالثلهما او ما يكون بمنزلة لهما لكى يوجد الآخر لوضوح ان
 الظن الخبرى انما مخصص بمعونة بناء العقلاء على حجينة للآيات او مردوع بها و حيث
 لانعلم ايهما نابت في الواقع فلو فرضا كون الردع نابتاً للخبر الظنى لزم الدور لانه
 موقوف على عدم كونه مخصصاً اذ فراغ المحل عنه شرط لثبوت الردع وعدم كونه مخصصاً
 موقوف على شغل المحل للردع لكى يكون طارداً له وهذا كما ترى يرجع الى شرطية المحل
 للمساوية النسبة اليهما التى هي متممة لقابلية المحل وهذا محل الكلام كما يظهر مما اناد
 الاستاد في تقرير الدور (قوله فافهم وتامل) اقول قد نبه الاستاد على وجهه في هامش
 الكتاب (قال قولنا فافهم وتامل اشارة الى كون خبر الثقة متبعاً ولو قيل بسقوط كل من
 السيرة والاطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الامر بين ردعها به و تقييدها بها (الخ)
 توضيحه انه مع فرض تساوقهما والاعراض عن كون مجرد عدم ثبوت الردع كافياً
 فى كون السيرة حجة مخصصة للنزاهة يكون هناك دليل آخر على تقديم السيرة
 على عدم النزاهة و هو ان حال السيرة مع الآيات الناهية كحال الخاص المتقدم
 والعام المتأخر فى دوران الامر بين التخصيص بالخاص او النسخ بالعام فيدور الامر
 بين التخصيص بالسيرة المتقدمة على نزول الآيات الناهية وبين الردع عن السيرة بها
 وقد سبق فى مبحث النسخ ان الاظهر تقديم الخاص وتخصيص العام المتأخر بالخاص

المتقدم لانسخ حكم الخاص بعموم العام ولازم ذلك ان يكون السيرة مخصصة للنواهي (و دعوى ان مساق الايات الناهية عدم اعتداد الشارع بالظن من اول الامر وانها مع تاخرها كاشفة عن عدم امضاء الشارع للسيرة) مدفوعة بالمنع عن ذلك مع كون النهي مولويا كما هو المفروض نعم لو كان النهي ارشاديا كما هو قضية مساقها كان كاشفا عن منقصة في العمل بالظن من اول الامر ولكن النهي الارشادي لا يصلح للراعية بتاتا (و توهم ان ملاك تقديم الخاص المتقدم هو اقوائية ظهوره في الدوام وللدليل الامضائي لكونه لييا لا ظهور فيه فضلا عن الاقوائية و كون دليل السيرة قطعيا للقطع بامضاء الشارع لها قبل نزول النواهي لاجدوى فيه ان دليليته في كل زمان يحتاج الى عدم الردع في ذلك الزمان و هو غير ثابت لاحتمال كونها مودعة بالعام (مدفوع بان ملاك تقديم الخاص المتقدم و تخصيص العام المتأخر به انما هو كثرة التخصيص و كونه ارتكازيا مع قلة النسخ ومن ثم يقدم الظهور الاطلاق في الخاص في الدوام على الظهور الوضعي في العام وهذا الملاك موجود في السيرة المتقدمة بل فيها اقوى لكون الحجية فيها مقطوعة في كل زمان قبل نزول الآيات الناهية و محل الكلام في كون الآيات رادعة عنها و قد عرفت ثبوت الملاك فيه في هذا الزمان ولازمه تخصيصها بالسيرة (ثم لو اغمضنا عن الدليل على تقديم السيرة من باب تقديم التخصيص على النسخ فلا مانع من جريان الاستصحاب حسب افاده الاستاد في هامش الكتاب للقطع بحجية السيرة قبل نزول الآيات والشك في كونها رادعة فيستصحب حجيتها و هذا انما يتم بناء على كون مدرك الاستصحاب التعبدى الاخبار المستفيضة المعلومة الصدور لا خبر الواحد والا يلزم التثبت بتدليل خبر الواحد لحجيتها كما لا يخفى (قوله احدهما انه يعلم اجمالا بصدور كثير مما بايدنا من الاخبار من الائمة الاطهار) اقول لابد لتوضيح المرام من تقديم امور في المقام (الامر الاول انه ربما يستشكل في حصول العلم الاجمالي بصدور الاخبار عن المعصوم ٤) تقرير الاشكال ان تلك الاخبار ليست متعلقة بواقعة واحدة يترأكم فيها اخبار كثيرة تورث كثرتها في تلك الواقعة علما اجماليا بصدور واحد منها وانما هي في وقائع مختلفة متشعبة لا ارتباط

بينها ولو بمفهوم انتزاعى جامع بينها كما مربيا نه فى التواتر الاجمالى و ليست تلك الاخبار الانظير الاخبار الكثيرة الواردة فى قضايا متشعبة غير مرتبط بعضها ببعض فلاشك انه لا يحصل العلم الاجمالى بصدور واحد منها فضلا عن العلم بصدور كثير منها اذ كل واحد خبر واحد فى واقعة خاصة لا يورث الاطلائاً بشبوت تلك الواقعة (والجواب انا نعلم بتبليغ النبى ص و اوصيائه عم كل ما يحتاج اليه الامة حتى ارش التحدث الى زمان ظهور الحجة عم و اهتمام كل طبقة سابقة على اتصال ما سمعوه الى الطبقة اللاحقة و تلك الاخبار مودعة فى الكتب التى بايدينا و ان لم نعلم بصدور جميعها فهناك قدر جامع و هرا التكليف الا لآهى الذى بلغه النبى ص و اوصيائه فاذن يسمع لنا دعوى العلم الاجمالى باشمالها على تلك التكاليف الا لآهية و ليست نظير تلك الاخبار المتشعبة المتفرقة فى وقائع غير مرتبطة (ثم اعلم ان ما هو متطوع السند خارج عن اطراف المعلوم بالاجمال كالايات والروايات المتواترة او المحفوفة بالقربة القطعية لوضوح انحلال العلم الاجمالى المتعلق بمطلق الصادر المردد بين المعلوم التفصيلى وغيره اذ بعد افرز المعلوم بالتفصيل يكون الباقي مشكوكا بالشك البدوى وفى حكم العلم التفصيلى قيام الحجة المعتبرة على جملة من الاطراف بحيث اذا افرزت تلك الجملة لم يبق العلم الاجمالى بالباقي لوضوح ان العلم الاجمالى ح لا يكون منجزاً للمعلوم على كل تقدير اذ واحد من التقديرين كون الحكم الواقعى فى موارد الحجة المعتبرة و معه يتمتع تنجز آخر للمتنجز لاجل العلم الاجمالى (ثم اعلم انه يتمتع الانحلال فيما نحن فيه ولو بعد الظفر على المقدار المعلوم بالاجمال لان المفروض عدم حجية الروايات تعبداً و انما يكون متعلق العلم الاجمالى نفس السنن الواقعية الصادرة عن المعصوم و هى مختلطة بالكاذبة ولا يرتفع الاختلاط قط بالفحص والظفر على المقدار المعلوم بالاجمال اذ كل خبر مشتمل على حكم الزامى من وجوب او حرمة يحتمل ان يكون غير السنة الواقعية من الاخبار الكاذبة و ان يكون السنة الواقعية واقعة فى غير ما ظفرنا عليه مشتملة على ضده بان يكون المظفور به الذى هو خبر كاذب مشتملا على الوجوب والخير الصادر الغير المظفور به مشتملا على الحرمة وحالنا

بعد الظفر بما تكون وافية بمعظم المسائل كحالنا قبله فالتعبير بالانحلال كما وقع فى بعض العبارات لا يخلوا عن المناقشة و سيأتى له مزيد إيضاح من ذى قبل (الامر الثانى) فى تعدد مراتب العلم الاجمالى فيما نحن فيه (الاولى المرتبة العليا وهى العلم الاجمالى بشبوت الاحكام الشرعية فى مجموع الوتايع المشتبهة و يحصل ذلك من العلم بان الغرض من بعث الرسول ص تبليغ الاحكام الالهية و لازمه هو العلم بوجود احكام كثيرة بعدد الوقايح الكلية اذ ليست واقعة الا وفيها حكم من الله تعالى فمهما لم تعلم تلك الاحكام تفصيلا فلا محالة يعلم بوجودها بين الاخبار وغيرها من الاجماع المنقولة والشهرات والوقايح المشكوكة والموهومة من غير اختصاص بجملة منها دون اخرى (الثانية المرتبة الوسطى المنحصرة فى خصوص الاخبار والامارات الظنية الغير المعتمدة ومنشاء حصول العلم الاجمالى فيها تراكمها بماهى كاشفة على ثبوت التكالييف الواقعية بحيث اذا عزلت الوقايح المشكوكة والموهومة كان العلم الاجمالى باقيا فيها (الثالثة المرتبة السفلى المقصورة على خصوص الروايات المدونة فى الكتب الاربعة و يحصل هذا العلم من تصفح احوال الرواة و شدة اهتمامهم و بذل جهدهم فى تنقيحها و تهذيبها عن المدسوسات والموضوعات بحيث اذا عزل غيرها عنها كان العلم الاجمالى باقيا فيها و من اعمال علامة العزل فى الوسطى والسفلى يعلم انهما طرفان للعلم الاجمالى وان الاحكام المعلومه بالاجمال مبثوثة فى كليتهما و ان كان كثير منها فى خصوص الاخبار المدونة ولكن نعلم بعدم وجود احكام فعلية زائدة على ذلك فى الوقايح المشكوكة والموهومة التى لم تقم عليها رواية او اماره اصلا و ان كانت فيها فهى مما سكت الله عنها فتكون شأنية محضة ضرورة عدم اهمال النبى ص و اوصيائه ع ما يصلح ان يكون بيانا لها فلا تكون تلك الوقايح طرفا للعلم الاجمالى بتاتا فالعمدة ملاحظة المرتبة الوسطى والسفلى و لا عبرة بالعليا اصلا و مما ذكرنا ظاهر انه لو احتمل وجود احكام فعلية فى الوقايح المشكوكة والموهومة و ان لم تفصل الينا كان لازمه كونها طرفا للعلم الاجمالى و لا يجدى الضابطة التى اعتمد عليها فى تقريرات بعض الاعلام لخراجها

عن الطرنية (قال ينحل العلم الاجمالي يعنى العليا بالوسطى لان المعلوم بالاجمال بين الوقايع المشبهة لا يزيد قدرا عن المعلوم بالاجمال بين جميع الامارات الظنية والذي يدل على ذلك هو انه لو عزلنا من الامارات الظنية بقدر المعلوم بالاجمال بينها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال فيها عليها ثم ضمنا الوقايع المشبهة الى الباقي من الامارات الظنية لم يكن لنا علم اجمالي بتكليف بين الوقايع المشبهة مع الباقي من الامارات ثم قال لان نفس بقية الامارات ليس فيها علم اجمالي فضم الوقايع المشكوك لا يؤثر في حصول العلم لان الشك لا يثقل عن كونه شكاً فلا يعقل ان يكون ضم الشك الى الظن موجبا لحدوث العلم الاجمالي انتهى) وفيه ان العلم الاجمالي في مجموع الوقايع المشبهة اما حدث من العلم بارسال الرسول ضم لتبليغ الاحكام و من الين ان نسبة هذا العلم الى جميع الاطراف متساوية و ليس منشاء هذا العلم قيام الامارات الظنية كى يقال ان ضم الشك الى الظن لا يوجب حدوث العلم الاجمالي ولا معنى لدعوى الانحلال ببركة العلم الاجمالي بثبوت التكليف بين الامارات الظنية لوضوح عدم العلم التفصيلي بما فيها من الاحكام والقيام الدليل القطعي على حجيتها بالخصوص كما هو المفروض و من الين ان واحداً منهما منها سبب الانحلال اذ هو انقلاب المنفصلة الى قضية حملة قطعية وما فى حكمها وشكينة بدوية و بعبارة اعمال الضابطة ينكشف عدم كون العليا طرفا للعلم الاجمالي من اول الامر وانه من باب اشتباه الطرف بغيره و اين هذا من الانقلاب مع ان الضابطة المذكورة لا نفيد ذلك اذ مجرد عدم مزيد احكام اخر فى خصوص الوقايع المشكوك والموهومة بمعونة اعمال الضابطة المذكورة لا يوجب خروجها عن الطرنية فضلا عن الانحلال لان لازم عزل واحد من اطراف العلم الاجمالي ذهاب العلم الاجمالي وعدم الفود بضم بعض الاطراف اليه نعم بعد العزل والضم لو حدث علم اجمالي بين المضمومين خاصة كشف ذلك عن علم اجمالي آخر صغير مضافا الى علم اجمالي كبير وسياتى بيان من ذى قبل فظهر مما ذكرنا انه لا جدوى فى الضابطة المذكورة لاجراء تلك الوقايع عن الطرنية فضلا عن اثبات الانحلال بها) (و هل يكفى رعاية المرتبة السفلى فالذى يظهر من الشيخ

قدمه (قال فهنا علم اجمالى حاصل فى الاخبار و علم اجمالى حاصل بملاحظة مجموع الاخبار وسائر الامارات المجردة عن الخبر فالواجب مراعات العلم الاجمالى الثانى نظير ذلك ما اذا علمنا اجمالا بوجود شياة محرمة فى قطيع غنم بحيث يكون نسبة كل بعض منها كنسبته الى البعض الاخر و علمنا ايضا بوجود شياة محرمة فى خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم الا هذه علم اجمالا بوجود الحرام فيها ايضا ثم تشبث قدمه بضابطة العزل المذكورة انتهى) و فيه بعد تسليم ان ههنا علمين كبير و صغير انه لاثار للعلم الاجمالى الكبير بعد قابلية انطباقه على الصغير ولتوضيح ذلك لابد من التكلم فى موضوعين (الموضوع الاول فى الفرق بين الانطباق والتطبيق) الموضوع الثانى فى كون ما نحن فيه من قبيل الانطباق القهرى و لازمه جواز الاكتفاء عقلا بامثال المعلوم بالاجمال الصغير (اما الموضوع الاول فنقول ان المعلوم بالاجمال الذى لم يتعلق العلم به بعنوان من العناوين ليس له واقع معين حتى يكون بعنوان المعلومية معينة واقعا و غير معين ظاهرا لان متعلق العلم الاجمالى هو مفهوم الواحد الصادق على اثنين او ازيد وهذا هو المعلوم بالذات الذى تعلق العلم الاجمالى به لا المصادق الخارجى الذى هو المعلوم بالعرض و لا المصادق المردد بما هو مبهم حسبما مر بيانه فى مبحث القطع مثلا لو علم بنجاسته احد الاناثين بلا عنوان و فرض نجاسة احدهما او كليهما واقعا فلا واقع للمعلوم بان يقال النجس المعلوم واقعا هذا او ذلك فالنجس الواقعى غير ما هو النجس المعلوم بالاجمال ولو صادفه اتفاقا والتكليف انما تنجز بالثانى لا الاول و ان كان العلم علة لتخبر الواقع المرئى بعنوان احدهما فح اذا علم ثانيا بنجاسة احدهما او انا ثالث بلا عنوان فلا شك انه ينطبق المعلوم بالاجمال ثانيا على المعلوم الاول اذ المفروض انه لم يتعلق العلم بعنوان لا اول ولا ثانيا و لازم ذلك هو الانطباق القهرى و كذا لو تعلق العلم بنجاسة احدهما او انا ثالث بلا عنوان فان العلم بنجاسة انا زيد يوجب الانطباق القهرى للمعلوم الثانى لعدم تعاقب العلم الثانى بعنوان آخر بل انما تعلق بعنوان انه

أحدهما المنطقي على المعلوم أولا (ولا يذهب عليك ان محل الكلام اتحاد زمان حدوث
 البنجاستين وان كان زمان العلم الثانى متأخراً لوضوح انه لو كان المعلوم بالاجمال فى
 احد العلمين متقدماً زماناً فقد تنجز التكليف بذلك فلا يبقى اثر للعلم الاجمالى اللاحق
 فاذن لا تمس الحاجة الى دليل الانطباع لالغاء اثر الثانى ومن النين اتحاد زمان التكليف
 المعلوم فى الامارات والروايات وقام ولو فرض تنجز ما فى الاخبار كان لازمه رجوع
 الشك بالنسبة الى ما فى الامارات الى الشك البدوى لوضوح ان الشك فى حدوث احكام
 اخر فى الامارات من ناحية الشارع ومع فرض العلم بذلك فيها ايضاً فلازمه ان يكون
 هناك علمان ومعلومان متمايزان بالتقدم والتاخر ولازمه الاحتياط فى كلا المعلومين
 و على كلا التقديرين لا تمس الحاجة الى التشبث بذيل قاعدة الانطباع فظهر ان مورد
 الانطباع اتحاد زمان المعلومين بالاجمال مع كون كلا المعلومين بلا عنوان او الثانى
 خاصة واما اذا كان كل منهما بعنوان كما اذا علم بنجاسته اثناء زيد بين اثنائين و
 اثناء اسود بينهما و بين ثالث فقد تنجز التكليف فى كل منهما بعنوان غير عنوان غاية
 الامر يتمل تصادقهما فى الخارج وهذا هو التطبيق وقضيته تنجز التكليفين فيجب
 عقلاً الخروج عن عهدهما ولا يجدى مجرد احتمال الانطباع فى مصداق واحد نظير
 ما اذا علم بوجوب اكرام هاشمى مردد بين اثنين و وجوب اكرام عالم مردد بينهما
 و بين ثالث فهنا تكليفان معلومان بالاجمال غاية الامر يحتمل كون اكرام زيد مجمعا
 لكلا العنوانين ولا بد من القطع بالخروج عن عهدهما بخلاف ما اذا علم بوجوب اكرام
 رجل مردد بين اثنين بلا عنوان و علم ايضاً بوجوب اكرام واحد مردد بينهما و بين
 ثالث فان الوجوب المعلوم بالاجمال بانه معلوم بالاجمال لا واقع له فيكون انطباع
 المعلوم الثانى على الاول قهرياً فاذن لا يكون اثر للعلم الاجمالى ثانياً عند العقل وان
 كان العلمان موجودين باقيين على اجمالهما فهنا امور ثلاثة الانحلال الحقيقى و ما
 فى حكمه و الانطباع القهرى والتطبيق و الانحلال فى الاخيرين و قد مر ملك
 الانحلال (الموضع الثانى فى بيان كون ما نحن فيه من باب الانطباع القهرى فلو وضوح
 ان الروايات و الامارات الغير المعتمدة كلها طرق و كواشف عن التكليف الواقعية

بناء على الطريقة وليست بانفسهامر اكز للتكاليف اصلاناذن تكون العناوين الواقعية المجهولة متعلقات للاحكام المجهولة وقد تعلق العلم بها كك من هذه الطرق بلا مايز بين العلم الاجمالي الكبير والصغير وليس المراد انكار وجودالعلمين رأسا ضرورة ثبوت العلم بتضمن الامارات الآخر كلالجماعات المنقولة والشهرات ونحوهما للتكاليف ولكن لا نعلم ان تلك الاحكام مقابلة لما في الاخبار او مطابقة لها فبعد عدم كون المتعلقين للعلمين معنوين بعنواين متمايزين تشبث باعمال علامة العزل لاثبات المطابقة بين الطائفتين كان يقال لو عزلنا مقدارالمعلوم بالاجمال عن الاخبار مع عزل ما يطابقها مضمونا من الاجماعات المنقولة والشهرات ثم ضمننا البقية من الاخبار الى بقية الاجماعات والشهرات فان حدث علم في هذه المضمومة فهو شاهد على ان العلم الاجمالي الكبير متضمن لما يفايرالمعلوم بالاجمال الصغير فلا يكون الكبير منطبقا على الصغير وان لم يكن الضم بعدالعزل مودنا العلم اجمالي بالتكليف كشف ذلك عن قابلية الانطباق ومن البين وفاء المعلوم بالاجمال من الاخبار بمعظم مسائل الفقه والعلم بصدور كثير من تلك الاخبار فدعوى عدم حصول العلم بتكليف زائد في البقية المضمومة من القليل منها الى بقية الاجماعات المنقولة والشهرات التي لم نعلم انها مطابقة مضمونا للعزولة قريبة جداً و يكفي القطع بذلك في بادى الامر للاجترأ بوافقة المعلوم بالاجمال الصغير ولا حاجة الى مراجعة الفقه واستفراغ الوسع في مضامين الاخبار المدونة وغيرها مما تكون من اطراف العلم الاجمالي الكبير ثم التشبث بتدليل علامة العزل لتحصيل العلم بقابلية الانطباق الكبير على الصغير فظهر من جميع ما ذكرنا ان قابلية الانطباق يتحصل من امرين عدم عنوان للمعلومين اولدالمعلوم الثاني وعدم حدوث العلم بالتكليف بعد افعال علامة العزل و بانتفاء احدهما ينتفى القابلية فيجب رعاية العلم الاجمالي الكبير فيتحصل القابلية للانطباق من الكيفية بمعنى عدم كون العنوان الثاني ذا خصوصية معينة يرجع الى لحاظ كيفية العلم الاجمالي الثاني واعمال العلامة يرجع الى لحاظ العدد و ان العدد الموجود في الامارات مغاير للعدد الموجود في الاخبار او موافق له (اي قاط) لا يذهب عليك انه لا مجال لدعوى انحلال العلم الاجمالي الكبير

بما فى دائرة الاخبار المدونة تشبهاً بذيل قاعدة الاقل والاكثر لكونه من باب العلم
 الاجمالى المردد بين الاقل والاكثر فيكون المعلوم بالعلم الاجمالى الصغير متيقناً
 والشك فى الزائد شكاً بدوياً فلا يجب الاحتياط فى المعلوم بالعلم الاجمالى الكبير
 (وجه فساد هذه الدعوى ما نهىنا عليه فى الامر الاول من ان المفروض فى هذا المبحث
 عدم العلم تفصيلاً بصدور جملة من الاخبار الوافية بعظم الفقه وعدم حجيتها تعبداً و
 المولومة الصدور منها اجمالاً محتلفة بغيرها من الاخبار الكاذبة ولا يرتفع هذا
 الاختلاط قط ولو بعد الظفر على المقدار المعلوم بالاجمال وانما يجدى ذلك فى باب
 وجوب الفحص عن المخصصات قبل العمل بالعمومات وعن الاحكام الالتزامية قبل
 العمل باصالة البرائة فان تلك الروايات حجة شرعاً واقماً والتردد انما يكون فى
 مقدار المخصصات والاحكام الالتزامية وبعد الظفر على المقدار المتيقن حصل لنا علم
 تفصيلي بالحجة الشرعية فلامحالة ينحل العلم الاجمالى ولو حكماً بالنسبة الى المقدار
 المتيقن ويكون الزائد مشكوكاً بالشك البدوى وهذا مورد اجراء كون المعلوم
 بالاجمال مردداً بين الاقل والاكثر لاما نحن فيه وسيتلى عليك شطر من الكلام فى
 الانحلال الحكمى فى مبحث البرائة وغيرها (الامر الثالث) انه بعد انحصار لزوم الجرى
 على طبق المعلوم بالاجمال فى خصوص الروايات هل ينهض حكم العقل على حجية
 الظن بالصدور فى الروايات المدونة فان النرض من الوجه الاول من وجوه تقرير
 حكم العقل هو اثبات حجية الظن بالصدور واثباته انما يكون بمعونة اجراء مقدمات
 الانسداد الصغير بان يقال انا نعلم اجمالاً بصدور هذه الاخبار المدونة عن المعصوم ع
 وباب العلم مسدود لمعرفة تفصيلاً ولما لم يجب الاحتياط التام بالعمل بكل خبر
 اما الاجماع او لاستلزامه العسر والحرَج فلامحالة يجب بحكم العقل العمل بمضنون الصدور
 منها لان الظن بالصدور مرجح فى حكم العقل للاخذ به وطرح الموهوم والدليل عليه
 ان عدم حجية الظن بالصدور مستلزم لسد باب استنباط الاحكام الشرعية (بيان
 الملازمة ان افترض جميع جهات الاخبار قطعية او مظنونة بالظن الخاص كحجية الظهور
 والطريق لاحرار الظهور واحراز عدم التيقن ونحوها التى هى جهة الصدور فلا شك

ان مجرد الانسداد فى الصدور مستلزم للانسداد فى الاحكام لان النتيجة تابعة للاخس من المقدمات فمهما فرض سائر الجهات مفروغاً عنها فلا محالة تكون قضية انسداد باب الاحكام بسبب انسداد الصدور هي حجة الظن بالصدور و الفرق بين هذا الانسداد والانسداد الكبير ان نتيجة الاول خصوص الظن بالصدور ونتيجة الثانى حجة مطلقة الظن بالاحكام من اى سبب حصل هذا غاية تقرير هذا الوجه (وفيه اولا منع لزوم العسر والخرج من الاحتياط التام بالعمل على طبق مجموع الاخبار اذ المفروض انها وافية بمعظم مسائل الفقه اللازمة الانبعاث فاذن يجب العمل على طبق جميع هذه الاخبار المدونة المثبتة للتكاليف اللازمة سواء انادت ظناً فعلياً بالصدور ام لا لوضوح ان اتباعها موجب لليقين بفراغ الذمة عن المعلوم بالاجمال فيها (فقول الشيخ قد فكلما ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به انتهى) منظور فيه لما عرفت انه يجب الاحتياط فى دوائر تلك الاخبار سواء افاد ظناً فعلياً ام لا ولا يجب الاحتياط فيما سويها ومع تطابق المضمونين يجب العمل على طبق الخبر ولولم يقدر الظن ولا يجب العمل على طبق الشهرة ولو افادت الظن اذ هذا قضية انسداد باب الاحكام بالنسبة الى الصدور ووفاء تلك الاخبار بمعظم الفقه ومما ذكرنا ظهر انه لا وجه للقول بالتنخير عقلاً فى مقام الاحتياط بين الاخذ بتمام الاخبار المدونة وبين الاخذ بتمام الامارات وجملة من الاخبار المعزولة من جميع الاخبار المطابقة مضمونا معها للعلم بوفاء تمام الاخبار بمعظم الفقه والشك فى وفاء الامارات بضميمة تلك الجملة من الاخبار المعزولة فلعل العدد فيها اقل مما فى مجموع الاخبار اللهم الا عند القطع بالتساوى فى عدد المثبتات للتكاليف اللازمة (و ثانياً ان حكم العقل بالاحتياط لا يقاوم ظواهر الكتاب والسنة القطعية لوضوح ان الاحتياط اصل وتلك دليل بل لا يقادماً الاصول المثبتة الجارية فى موارده فيما اذا لم تكن مستوعبة لجميع موارد الاخبار حسبما ياتى تفصيله فهذا الوجه لا ينهض حجة على خبر الواحد بالخصوص اذ معنى حجته كونه دليلاً متبعا فى مخالفة العمومات والمطلقات والاصول العلمية ولا

ثبت ذلك بالوجه المذكور (إبقاء) لا يذهب عليك إن الانسداد الصغير ولد صغير متولد دائماً من الانسداد الكبير ولا مادة افتراق من جانب الانسداد أصلاً مثلاً لو انسدت باب العلم بمعاني اللغات وكان الرجوع إلى الأصول العلمية مستلزماً لطرح المعلوم بالاجمال من التكاليف المعلومه بالاجمال المتعلقة بتلك الموضوعات وكانت كثيرة على حد يستتبع الاحتياط فيها للموقوع في العسر والحرج ولو لم تكن مستلزماً لانسداد منظم مسائل الفقه و المفروض إحراز الجهات الأخرى ولو بقيام الحجة أعني صدور الأخبار الواقعية بمعظم الفقه وإحراز حجية الظهور تبعاً وإحراز جهة الصدور من كونها لبيان حكم الواقعي لا للثبوت ونحوها بحيث لم يبق هناك إلا الجهل بتلك المعاني فلا شك أن الجهل بها يستتبع الجهل بالحكم الواقعي ضرورة أن النتيجة تابعة للأخس من المقدمات مثلاً إذا كان معني الصعيد في قوله تعالى (فتميموا صعيداً طيباً) مجهولاً لنا من جهة تردده بين خصوص التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض فلا شك أن الجهل بذلك مستلزم للجهل بالحكم الشرعي الكلي وإن كان الوجوب معلوماً فإن المنشأ في الشبهة الحكمية تارة هو عدم العلم بالوجوب وأخرى هو عدم العلم بالموضوع الكلي فداًئماً يكون انسداد العلم بالأحكام الواقعية مستتبعا لحجية الظن في مورد الانسداد الصغير نعم الفرق بينه وبين الانسداد الكبير أن الظن الفعلي حاصل هناك بالحكم الواقعي دائماً بخلاف الظن في الانسداد الصغير إذ ربما تكون الجهات الأخرى التي تكون حجة تبعاً لا تكون مفيدة للظن الفعلي ولا جل ذلك لا يحصل الظن الفعلي من قول اللغوي بالحكم الواقعي فاذاً يكون الظن الفعلي الحاصل من قول اللغوي حجة من باب الانسداد الصغير ولم يفد الظن بالحكم الواقعي وهذا إنما جاء من ناحية تصور تلك الجهات التبعية لإفادة الظن الفعلي لأمن غاحية قول اللغوي فظهر مما ذكرنا صحة جريان مقدمات الانسداد مطم في أي حجة من الجهات المتوقفة عليها إستنباط الحكم الشرعي ولا وجه للتفصيل المذكور في تهريرات بعض الاعلام (قال في مقام التفصيل بين الجهات نأى جهة توقف العلم بأصل ثبوت الحكم على العلم بها لا يصح جريان مقدمات الانسداد الصغير فيها بل لا بد إمام إقامة الدليل بالخصوص

على اثباتها واما من جريان مقدمات الانسداد الكبير لاثبات حجية مطلق الظن بالحكم الشرعى وای جهة توقف تشخیص الحكم وتعيينه على العلم بها من دون ان يكون لها دخل فى اصل العلم بالحكم تجرى فيها مقدمات الانسداد الصغير ثم مثل بقوله تعالى (فتيهوا صعيداً طيباً) وان الاجمال فيه لا يضر العلم باصل الحكم لان المكلف يعلم بانه مكلف بما تضمنه الآية الشريفة من الحكم انتهى وفيه ان طريق حجية الظن فى الانسداد الصغير منحصر عقلاً فى اجراء تمامية مقدمات دليل الانسداد الكبير بالنسبة الى الجهة التى انسدت فيها باب العلم وليس هناك دليل آخر على حجيته لا عقلاً ولا شرعاً فلا وجه للتفكيك بين الانسدادين اصلاً حسبما مر بيانه آنفاً

(الامر الرابع) فى الاصول الشرعية الجارية فى موارد الاخبار المعلومة بالاجمال فتارة تجرى فى بعض مواردھا بحيث لا يعلم بتخالفتها ولو اجمالا للعلوم بالاجمال من الاخبار واخرى يعلم بذلك (إما الكلام فى الاول فنقول إما ان يكون مضمون الخبر والاصل الجارى فى مورده متوافقين واما ان يكونا مختلفين وتوافقهما تارة فى الاثبات واخرى فى النفي والاول كان يكون مضمونهما هو الوجوب او التحريم فى موضوع واحد فلما كان المجموع فى مورد الاصل المثبت للتكليف هو الحكم المماثل ويتجزأ الحكم الواقعى به فلا جرم ان الخبر الموافق له لا يكون مؤثراً لعدم العلم بصدوره تفصيلاً كى يكون مقدماً على الاصل ويستنع حصول التجزؤ بهما معا اذ يلزم اجتماع الحكمين الفعليين المنجزين هذا اذا كان الموضوع واحداً واما مع اختلاف الموضوع فمن المعلوم عدم لزوم المحذور المذكور مثلاً اذا جرى الاستصحاب فى وجوب صلوة الجمعة وقام الخبر على وجوب صلوة الظاهر والمفروض العلم بوحدة التكليف فهل يجب الاحتياط باتيانهما معا (الجواب لا بل يكفى الاثبات بصلوة الظاهر لان المفروض العلم التفصيلى بجعل الحكم المماثل فى مورد الاستصحاب والشك فى صدور الخبر فيكون فى حكم الإلتحاح بالنسبة الى العلم الاجمالى بصدور الاخبار واذا كانا متوافقين مضموناً فى الحرمة فكلاً التوافق فى الوجوب (واما اذا كانا متوافقين فى النفي فلا عبرة بالخبر النافى اذ مع جعل العذر بمعونة الاصل النافى لاعمضى

اجعله بالخبر النافى والمفروض الشك فى صدوره (واما اذا كانا مختلفين مضمونا مع كونهما مثبتين للتكليف بان يكون مضمون الاصل هو الوجوب ومضمون الخبر هو الحرمة او بالعكس في موضوع واحد فلا شك انه يتمتع هناك حكمان متضادان على نحو التجزؤ مع العلم التفصيلي بجعل الحكم المماثل فى مورد الاصل الذى يتجزؤ به التكليف الفعلى ينحل العلم الاجمالى بالنسبة اليه ولو حكما وكذا الكلام فيما اذا كانا فى موضوعين مع العلم بوحدة التكليف كما اذا علم اجمالا بوجوب شئ او حرمة شئ آخر وكان احدهما مجرى الاصل والآخر مضمون الخبر فمع تنجز المجهول فى مورد الاصل ينحل العلم اجمالى فيهما وفى مورد الاخبار ولو حكما (واما اذا كانا مختلفين بالنفى والاثبات فان كان الاصل نافيا والخبر مثبتا فلا مانع من الاخذ بالنافى و ان كان الخبر نافيا والاصل مثبتا فالعبر بالاصل ولا اثر للخبر النافى (هذا كله فيما اذا كانت الاصول الجارية فى بعض اطراف المعلوم بالاجمال من الاخبار ولا تكون مستوعبة لجميعها ولا لجملة من الموارد التى يعلم اجمالا بالاخبار الصادرة فيها والعلامة لذلك ان يعزل الموارد الجارية فيها الاصول من الاخبار المعلوم بالاجمال فان كان العلم باقيا بالمقدار المعلوم ولم ينقص منه شئى اصلا فالحكم كما مر تفصيله آنفا والا فيشكل جريانها فى دائرة العلم الاجمالى سواء كان الخبر والاصل متوافقين مضمونا او متخالفين اذ قضية تعلق العلم الاجمالى بصدور الاخبار عن المعصوم هو العلم بصدور الظهورات على خلاف الاصول العملية ومعها لا مجال لجريان الاصول فى موارد الاخبار المقدمة عليها ورودا او حكومة ولمكان عدم تميز موارد الاخبار الصادرة عن الكاذبة تسقط الاصول عن الاعتبار باسرها للزوم الترجيح بلا مرجح نعم فى صورة التوافق مضمونا يعلم بالحكم الفعلى فى المثبتين وثبوت العذر فى النافيين وان كان التردد فى المنشاء نظرا الى عدم العلم بصدور الخبر الموافق كى يكون العلم به مستندا الى ذلك الخبر واما فى صورة تخالف المضمونين بان يكون الخبر نافيا والاصل مثبتا فلا عبرة بهما اصلا لمكان سقوط المثبت بما مر بيانه وعدم احراز صدور الخبر النافى كى يكون الاستناد اليه فى الاقتحام فى الواقعة

المشكوك. فيكون عدم وصول البيان وجدانا عذرا عقلالا لخبر النافى و سياتى مزيد
ايضاح له عند تعرض الاستاد واما عكس ذلك بان يكون الخبر مثبتا والاصل نافيا
فالعبرة بالخبر لانه طرف للعلم الاجمالى ولا عبرة بالاصل النافى فى مقابلة العلم
الاجمالى المنجز (وامانى صورة تخالف المضمونين المشبتهن للتكليف فالعبرة بما فى
مضمون الخبر اذ المفروض حكم العقل بالاحتياط فى اطراف الاخبار المعلومه بالاجمال
وسقوط الاصول عن درجة الاعتبار بالعلم بظهورات الاخبار التى هى حجة على خلاف
الاصول ولمكان تأخر الاصول رتبة لاتصلح سببا لاحتلال العلم الاجمالى بالاخبار
وان فرض كونها بمقدار المعلوم بالاجمال من الاخبار (ودعوى عدم احراز بناء
العقلاء على اتباع الظهور المعلوم بالاجمال بل القدر المتيقن منه بنائهم على جريان
الاصول العقلية فى الظهور المعلوم تفصيلا فلا يترتب على الظهورات المجملة ما
يترتب من الاثار على الظهورات المحرزة تفصيلا) مدفوعة بان الاجمال طار عليها
عندنا بعد بناء العقلاء على حجيتها عند صدورها عن المعصوم والعمل على طبقها فى
براهة من الزمان نعم عند الشك فى الحجية لا يترتب عليها الاثار المترتبة على الحجية
المعلومة وقضية العلم الاجمالى بالصدور هو العلم بحجية تلك الظواهر الموجب لسقوط
الاصول عن درجة الاعتبار ولعل ما ذكرناه موافق لما افاده فى مقالات الاصول لكن
فى ذيل كلامه ما لا يخلو عن النظر (قال وذلك لولا دعوى امكان تقييد دليل الاصل
فى مقدار ما هو طرف المعلوم بصورة عدم العمل بالطرف الآخر فلازمه ح التخيير
فى العمل بالاصول المشبهة بين الظائفتين من دون اقتضاء الحكومة المزبورة سقوط
الجميع انتهى) وفيه انه يلزم من العمل على وفق الاصل المخالف القاء مضمون الخبر
المنجز بحكم العقل ولا معنى للتخيير فى المشبتهن المتوافقتين مضمونا مضافا الى ان
قضية تأخر رتبة الاصول عن الظهور المقدم عليها وريدا او حكومة عدم شمول دليل
الاصل لموارد الاخبار فكيف يتأتى التقييد بعدم العمل بما فى الاخبار (شبهة وازاحة
ربما يقال ان قضية العلم الاجمالى بصدور ظواهر الاخبار عن المعصوم عم هو سقوط
عمومات الكنتات ومطلقاتها عن الحجية لمكان العلم بمخالفة تلك الظواهر لها بالعموم

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

خصوص الروايات وان كان فى خصوصها علم اجمالى آخر والوجه فى الانحلال فيما اذا فرض العلم التفصيلى بذلك ما استثناء من الضابطة فى الامر الثانى من قابلية الانطباق المتحصل كيفية بعدم عنوان خاص للمعلوم بالاجمالى لكلا العلمين او للمعلم الثانى وكمية بمعونة العزل والضم حسبما اوضحنا سبيله و لازم ذلك انحلال العلم الاجمالى فيما اذا فرض العلم التفصيلى بما فى الروايات وليس مراد الاستاد انحلال العلم الاجمالى بالظفر على ما فى الروايات من الاحكام الالزامية لما بينها فى الاموال اول من ان الاجمال باق بعد الفحص كما كان قبله بل مقصوده فرض العلم التفصيلى على نحو الشرطية للزومية لاثبات قصر لزوم الاحتياط على العمل على طبق الاخبار خاصة و اما يتم هذا الفرض بما مر من قابلية الانطباق فان تبيحتها صحة الفرض المذكور (قوله و لازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة) اقول قد مر فى الامر الثالث ان نتيجة جريان مقدمات الانسداد الصغير لزوم الاحتياط فى اطراف الاخبار المعلوم بالاجمال و عدم الاقتصاد على مظهراتها خاصة لمنع لزوم العسر والحرج فى العمل على طبق مجموعها اذ المفروض ان الاخبار المدونة باجمعها وانتهى بمعظم مسائل الفقهاء يبقى هناك احكام قليلة لا بد من الرجوع فيها الى العمومات او الاصول العملية و لا يلزم من ذلك محذور اصلا (قوله وجواز العمل على طبق النافى منها) اقول الاخبار النافية التى ليس فى موردها اصل مثبت على قسمين تارة ليس فى موردها اصل نافى شرعى كاصالة الاباحة الشرعية فتكون البرائة العقلية جارية فى موردها خاصة فالمراد من الجواز هو الجواز العقلى لا الجواز الشرعى المجمعول من ناحية الشارع (بيانه ان الخبر المتضمن لعدم الالتزام اذا علم بصدوره تفصيلا سواء كان مفاده الاباحة او الاستحباب او الكراهة فلا شك انه يحصل العلم بالجواز الشرعى الذى هو الجامع للاتزاعى منها فيكون و اردا على حكم العقل بالبرائة اذ موضوعه عدم البيان والخبر النافى المقطوع الصدور بيان لعدم ومن البين ان عدم البيان يرتفع ببيان عدمه وكذا اذا كان حجة تعبدا و اما اذا علم بصدور الاخبار النافية اجمالا بمعنى تعلق العلم بصدور بعضها عن المعصوم عن فن المعلوم انها لا تكون يانا لمكان عدم تميز ما يكون منها صادرا و اردا على حكم

العقل بالرائة فلا محالة يكون الملبا فى كل واقعة مشكوكه هو حكم العقل بالرائة لا الخبر المشكوك الصادر لوضوح ان الشك لا يصلح لان يكون ملجأ لجواز الاقتحام فى الواقعة المشكوكه فعدم البيان وجداناً يكون مؤمناً عقلاً لا لا الخبر المشكوك الصادر فاذن لا يكون اثر شرعى ولا عتلى للخبر النافى بما هو خبر ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اذا كانت الاخبار النافية طرفاً للعلم الاجمالى المتعلق بمجموع الاخبار النافية والمثبتة ولم يتعلق العلم بصدور النوافى بالخصوص فان موردها اولى بالجواز العتلى كما لا يخفى (واخرى تكون الاباحة الشرعية فى مورد الاخبار النافية فمع استيعابها لموارد الاخبار النافية المعلومة بالاجمال تسقط اصاله الاباحة عن الاعتبار للعلم بحجية ظواهر الاخبار النافية على الاجمال المقدمة عليها وروداً او حكومة فلم يميز الصادر عن غيرها لا يسعنا التثبت بذيل الخبر النافى لجواز ارتكاب المشكوك كما لا يسعنا الانتكال على اصاله الاباحة فى ارتكاب المشكوك ولكن نعم بالجواز الشرعى فى مورد الشك اذ لا يخلو الواقعة اما عن صدور الخبر النافى واقعا فيكون الجواز منه لامن اصاله الاباحة او من عدم صدور النافى واقعا فتكون الواقعة مشمولة لعدم دليل الاباحة لان المفروض عدم صدور الظهور المقدم عليها واقعا وكذا فيما اذا كانت النوافى طرفاً للعلم الاجمالى المتعلق بالمجموع اذ قضية العلم بصدور الاخبار اعم من النافى والمثبت عدم الجريان الاصول اعم من النافى والمثبت ولمكان عدم التميز لا يسعنا الاخذ بالاصول باجمعها للزوم الترجيح بلامرجح فمع توافق الخبر والاصل على النفى يحصل لنا العلم بالجواز الشرعى مع عدم تميز ما منه بالخصوص هذا كله مع الاستيعاب واما اذا كان بعض الاطراف مجرى لاصالة الاباحة بالخصوص بحيث لا يعلم بمخالفتها للعلم الاجمالى فلا اشكال فى جريانها ويكون العلم بالجواز ناشياً منها لامن الخبر النافى المشكوك الصادر لان المفروض عدم العلم بصدور الظهور على خلافها ولو اجمالا وعدم كون موردها مجرى لقاعدة الاشتغال ولا لاصل مثبت للتكليف فلاننا من جريان اصاله الاباحة فى مورد خاص من الاخبار النافية ومن جميع ما ذكرنا ظهر ان مراد الاستاد

من قوله (جواز العمل على طبق النافى) هو الجواز بالمعنى الاعم من الجواز العقلى
والشرعى حسيما او ضحنا سبيلا (قوله فيما اذا لم يكن فى المسئلة اصل مثبت له
من قاعدة الاشتغال او الاستصحاب) اقول قد مر تفصيل القول فى ذلك فى الامر الرابع
ونريد توضيحا فنقول عدم جواز العمل على ونق الخبر النافى مع جريان الاستصحاب
فلان المفروض جعل الحكم المماثل فى مورد وتنجز الواقع به لكن الاشكال فى
جريان الاستصحاب فى اطراف ما علم اجمالا بانتفاض الحالة السابقة قى بعضها
او قامت الامارة على انتفاضها فى بعض موارد وانما نشأ الاشكال من كون النافية
اعنى اليقين اعم من اليقين الاجمالى او خصوص اليقين التفصيلى والمفروض ان محل
الكلام فيما اذا كانت الاستصحابات الجارية فى موارد الاخبار النافية على حد يعلم
اجمالا بمخالفتها للمعلوم بالاجمال فى تلك الاخبار النافية او فى مجموع الاخبار
النافية والمثبتة والا فلا اشكال فى جريان الاستصحاب فى بعض موارد الاخبار النافية
لعدم العلم بانتفاض الحالة السابقة على الاجمال فى هذه الصورة (ولكن لا يذهب
عليك ان الاشكال ليس منحصرا فى ذلك بل عمدة الاشكال فى كون تلك الاستصحابات
الكثيرة على خلاف الظواهر المعلوم بالاجمال فى الاخبار المصادرة واقعا فانها
حجة على خلافها مقدمة عليها ورودا او حكومة ومعه لا مجال لجريانها اصلا ولمكان
عدم تميز موارد الوارد والمورود عن غيرهما لم يسع لنا اجراء الاستصحاب ولو فى
مورد واحد للزوم الترجيح بلا مرجح واما قاعدة الاشتغال فحيث انها غير مغيية
باليقين بالخلاف فلا مانع من جريانها فى مورد الخبر النافى فيما اذا كان الشك
فى المكلف به كالدوران بين وجوب الجمعة او المظهر مع قيام الخبر على نفى واحد معين
منهما لان المفروض عدم كون الخبر النافى مؤمنا فى موردها ولا اصاله البرائة و
الاباحة فلا جرم ان المتيين بحكم العقل هو الاشتغال هذا كله فيما اذا كانت الاخبار
نافية و الاصول مثبتة واما اذا كان الامر بالعكس فلا شك انه لا مجرى للاصول
النافية مع تنجز العلم الاجمالى ولزوم الاثبات بجميع الاطراف عتلا ولولم تكن الاصول
النافية مستوعبة لموارد الاخبار المعلوم بالاجمال فضلا عن صورة الاستيعاب (واما

إذا كانتا مثبتتين للتكليف فمع استعاب الاصول لمجاري الاخبار او جملة منها بحيث يعلم بمخالفتها للظواهر من الاخبار المعلومة بالاجمال لانجری الاصول اصلاً لاقاعدة الاشتغال فى مورد الشك فى المكلف به المقضية للجمع بين المحتملين فى دوران الامر بين المتباينين كالدوران بين وجوب الظاهر او الجمعة فهما دل الخبر على وجوب احدهما لم يجز رفع اليد به عن الآخر بل يجب الجمع بينهما بقاعده الاشتغال اذ لم يعلم صدور ذلك الخبر المثبت ولا حجتيه تبداً كى يكون مقدماً عليها بدلوله الالتزامى على نفى وجوب الآخر فالخبر المثبت لاحدهما تعييناً وجوده وعدمه سياتى فى مقابلة قاعدة الاشتغال بل و كك اذا كان دالاً على تحريم احدهما كما لا يخفى واما مع جريانها فى بعض موارد الاخبار خاصة فلا مانع ح وان كانت مخالفة لمضمون الاخبار المثبتة لما نبهنا عليه من جعل الحكم المائل فى مورد الاصول الشرعية الموجب لتبجيز الواقع ومعه لاجمال لقاعدة الاحتياط فى اطراف الاخبار المعلومة بالاجمال لتوضوح تقسم الاصول الشرعية على قاعدة الاحتياط العقلية (قوله وفيه انه لا يكاد ينهض على حجية الخبر بحيث يقدم تخصيصاً او تقييداً او ترجيحاً على غيره من عموم او اطلاق او مثل مفهوم) اقول اللازم من حجية الخبر بالخصوص ان ينهض دليلاً على تخصيص عمومات الكتاب و السنة القطعية و تقييد مطلقاتها فيما اذا كان الخبر اخص او اعم من وجه مع كون حق التقديم للخبر لكونه نصاً او اظهير وليس حال الاخبار المعلومة بالاجمال كك اذ يحتمل فى كل واحد منها ان لا يكون صادراً عن المعصوم ع وان كان يجب عقلاً العمل على طبقه للملا يقع المكلف فى خلاف الواقع وقد عرفت فى الامر الرابع ان العلم بحجية ظواهر الاخبار المعلومة بالصدور ليس مانعاً عن التمسك بظواهر الكتاب على خلاف مضمون الخبر (قوله لما عرفت من انحلال العلم الاجمالى بينهما بما علم بين الاخبار بالخصوص ولو بالاجمال) اقول فى التعبير بالانحلال مسامحة من جهتين الاولى من جهة كون الامارات الغير المعبرة عارناً للعلم الاجمالى ولم تخرج عن الطرفية بمجرد قابلية الانطباق على المعلوم بالاجمال فى الاخبار و كانت قابلية الانطباق سبباً لجواز الاقتصار على

الجري على طبق المعلوم بالاجمال فى الاخبار لا الانحلال حسب ما مر بيانه مستوفى
 (الثانية من جهة كون ذلك من باب اشتباه الطرف بغيره لانه باب الانحلال بعد
 تسليم كونها خارجة عن الطرفية اذ باعمال علامة العزل و الضم مثلاً ينكشف ان
 الامارات الغير المعتمدة لم تكن طرفاً للمعلم الاجمالى من اول الامر و هذا ليس
 من باب الانحلال اذ قد عرفت ان الانحلال هو انقلاب المنفصلة الى العملية القطعية
 والشككية البدوية ولا كك الامر فيما نحن فيه لوضوح انه قد انكشف انحصار المعلوم
 بالاجمال فى الاخبار وخروج تلك الامارات عن كونها طرفاً مع بقاء الاجمال فى
 الاخبار وبقاء القضية المنفصلة فيها على حالها ونظير ذلك ما اذا علم بنجاسة احد الاناثين
 مع القطع بطهارة اثناء زیدتم ضم اثناء زيد اليهما وبعد الضم حمل الاشتباه بين الثلاثة
 وهذا من باب اشتباه الطرف بغيره لوضوح تنجز المعلوم بالاجمال بين الاثنين خاصة ويقال
 على نحو الانفعال واحد من الاناثين بلا عنوان نجس واثناء زيد طاهر على نحو القضية
 العملية القطعية وان كان الاشتباه موجبا للزوم الاجتناب عن الثلاثة من باب المقدمة
 العلمية و بعد تميز اثناء زيد عنهما انكشف الطرف عن غيره و لما يحصل الانحلال
 بذلك كما هو واضح فظهر من جميع ما ذكرنا انه لانحلال اصلاً بالنسبة الى
 المرتبة العليا التى كانت دائرة العلم الاجمالى شاملة للوقائع المشتبهة ايضاً و قد
 انكشف بما مر فى الامر الثانى عدم كون الوقائع المشتبهة طرفاً للمعلم الاجمالى ولا
 بالنسبة الى المرتبة الوسطى التى كانت دائرة العلم الاجمالى شاملة للامارات الغير
 المعتمدة وقد ثبت كونها طرفاً للمعلم الاجمالى وان كنا استرحنا عن كلفة الاحتياط
 فيها بمعونة قابلية الانطباق ولا بالنسبة الى خصوص الاخبار لما نبهنا عليه من بقاء
 الاجمال على حاله بعد الظفر على جميع الاخبار المثبتة للتكاليف الالتزامية فلا وجه
 لاطلاق الانحلال بالنسبة الى المراتب الثلاث بتاتا ولعل قوله فتأمل جيداً اشارة الى
 ما ذكرنا (نقل وتعقيب) قد ضرب مثلاً فى تقريرات بعض الاعلام لتقريب كون الامارات
 الظنية كالاجماعات المنقولة والشهوات ونحوها من اطراف العلم الاجمالى (قال قد
 يكون الشئ بنفسي ليس مورداً للمعلم الاجمالى الا ان ضمه الى بعض اطراف المعلوم

بالاجمال يوجب حصول العلم الاجمالى مثلاً لو كان اثناءات ثلاث فى الجانب الشرقى من الدارو واءاءات ثلاث اخرى فى الجانب الغربى وعلم اجمالاً بأنه اصاب احد اثناءات فى الشرقية قطرة من الدم وعلم اجمالاً ايضاً ان زمان وقوع تلك القطرة وقعت قطرة اخرى من الدم اما فى اثناءات الشرقية غير ما وقعت فيه تلك القطرة واما فى اثناءات الغربية ففى الغرض اثناءات الغربية ليست مما تعلق العلم الاجمالى بنجاسة احدهما لاحتمال ان تكون كلتا القطرتين وقعتا فى اثناءات الشرقية ولكن ضم اثناءات الغربية الى اثناءات الشرقية يوجب زيادة فى اطراف المعلوم بالاجمال ولو بعد عزل ما يوجب انحلال العلم الاجمالى فى اثناءات الشرقية فتكون اثناءات الست كلها من اطراف العلم الاجمالى فانه لو عزلنا احد اثناءات الشرقية فالعلم الاجمالى الذى كان بنجاسة احدهما بسبب وقوع احد القطرتين فى خصوص احدهما ينحل لامحالة لانه لا يعلم اجمالاً بنجاسة احد اثناءات الباقيين كما لا يعلم بنجاسة احد اثناءات الغربية ولكن من ضم اثناءات الغربية الى اثناءات الباقيين فى طرف الشرق يحصل العلم الاجمالى بنجاسة احدهما و حال الامارات الظنية مع بقية الاخبار بعد عزل طائفة منها حال اثناءات بعينه و عليه تكون الامارات الظنية من اطراف العلم الاجمالى وحالها حال الاخبار انتهى وفيه انه يكون فى هذا المثال عنوانان متغايران متعلقان للعلمين الاجمالين ويكون العلم الاجمالى الكبير الذى اطرافها ستة باق بعد عزل واحدة من اثناءات الشرقية ولا يرتفع بعزلها وان العلم الاجمالى الصغير يصير مرتفعاً بالعزل والدليل على بقاءه بالسبر والتقسيم بان يقال اثناء المعزول اما خال من كلتا النجاستين واقعا فمن المعلوم بقاءهما فى مجموع الست واما نجس وهذا لا يدخلوا عن واحد من الاحتمالين اما فى اثناء المعزول يكون النجاسة المرددة بين الست فالنجاسة باقية او فيه النجاسة المرددة بين الشرقية فالنجاسة ايضاً باقية فلا محالة يكون العلم بالنجاسة فى المجموع باقياً كما كان قبل العزل نعم قبل العزل كانت اثناءات الست كلها طرفاً للعلم الاجمالى الكبير و بعد العزل يحصل الشك فى كون اثناءات الغربية طرفاً ام لا ومن المعلوم وجوب الاجتناب عن

الكل ما لم يتميز الطرف عن غيره فظهر مما ذكرنا ان العنوانين اذا كانا متغايرين فلا محالة يحكم العقل برعاية كلا العلمين ولا يحصل الا بالاحتياط فى اطراف العلم الاجمالى الكبير ضرورة عدم قابلية انطباق الكبير على الصغير مع تغايرهما بخلاف ما اذا كان الكبير غير معنون او كان الصغير والكبير كلاهما غير معنوين كما فيما نحن فيه فان قابلية انطباق الكبير على الصغير يوجب جواز الاكتفاء برعاية الصغير حسبا او ضمنا سبيلا بما لا مزيد عليه والمثال المناسب لما نحن فيه ان يعلم بوقوع قطرة دم فى الاناث الشرقية وعلم بوقوع قطرة اخرى فى واحدة من الاناث الست بحيث يحتمل وقوعها فى تلك الاناء النجس بعينه فقابلية انطباق المعلوم بالاجمال الثانى على الاول تدفع عنا كلفة الاجتناب عن الفرية وكذا فيما نحن حسبا ووضحنا سبيله بما لا مزيد عليه (قوله واورد عليه اولا) اقول المورد هو الشيخ قدس قال الشيخ فاللزم ح اما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شئى او شرطيته و اما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية انتهى والظاهر ان لفظة (او) فى عبارة الاستاد غلط من النساخ والمراد من المشروطة كون الاخبار موجودة فى الكتب المعتمدة للشيعه مع كونها معمولا بها عند جمع من غير رد ظاهر ومع اعتبار هذه القيود تصير دائرة الاخبار المعلومه بالاجمال اضيق من مطلق الاخبار المعلومه الصادر بالاجمال كما مر فى الوجه الاول (قوله نلت يمكن ان يقال) هذا جواب عن ايراد الشيخ قدس توضيحه انه قدم ورائك ان قابلية الانطاق تدفع عنا كلفة الاحتياط فى اطراف العلم الاجمالى الكبير والقابلية متحصلة كيفية من كون المعلومين بالاعنوان او المعلوم الثانى كك وكمية من عدم حصول العلم بتكليف زائد بعد اعمال علامة العزل والضم للمنظر فى هذه الطائفة الخاصة بالجامعة لتلك الشرائط فهل يمكن ان يقال ان المعلوم بالاجمال الكبير بين جميع الاخبار قابل للانطباق على المعلوم بالاجمال الصغير فى خصوص هذه الطائفة (الجواب نعم اما عدم العنوان لكلا المعلومين فواضح ثم نعود الى اعمال العلامة فنغزل من هذه الاخبار المشروطة مقداراً بضميمة ما يوافقهما مضمونا من الاخبار الاخرى على حديثى العلم الاجمالى بالنسبة الى

البقية من المشروطة تم تضم إليها البقية من المطلقة فان حصل لنا العلم بتكليف بينها علم ان فيها تكاليف آخر مغايرة لما في خصوص المشروطة والاجاز الاكتفاء بالعمل على وفق المشروطة خاصة والوجه في صحة دعوى قابلية الانطباق ان هذه الاخبار المدونة في الكتب الاربعة واجدة لتلك الشرائط اذ هي المعتمدة للشعبة معمول بها عند جمع من الاصحاب من غير رد ظاهر الابهض النواذر منها بل ادعى في الوسائل الاجماع على صحتها وهذه الاخبار المدونة وافية بمعظم الفقه فلا غرو في دعوى قابلية الانطباق وبها نستريح عن كلفة الاحتياط فيما هو خارج عنها من الاخبار المذكورة في المستدركات للشيخ الاجل النوري قده (فلعل قوله فتأمل إشارة الى ما ذكرنا وان الوجهين المذكورين ضعيفان لانهضان على لزوم رعاية العلم الاجمالي الكبير (قوله و ثانيا بان قضية انما هو العمل بالاخبار المثبتة الجزئية او الشرطية دون الاخبار النافية لهما) اقول هذا لا يراد ايضا من الشيخ قده (تقرير الايراد ان التثبت بذيل دليل الاسناد الصغير لاثبات لزوم العمل على طبق هذه الاخبار المشروطة خاصة يرجع الى الالتزام بالتبعيض في الاحتياط بالاعتصار على العمل بهذه الاخبار المشروطة المتكفلة للاجزاء والشرائط وقضية ذلك عقلا لا يقتصر على العمل على طبق الاخبار المثبتة وعدم العمل بالنافية لوضوح ان حكم العقل بلزوم العمل على طبقها للتوصل الى امتثال التكاليف المعلومة بالاجمال في هذه الطائفة من الاخبار لكيلا يقع المكلف في تبعة مخالفتها والعمل بالخبر النافي ليس مقدمة لذلك خصوصا اذ يقتضى الاصل الجزئية او الشرطية فلا يثبت بهذا الوجه حجية الخبر اذ معنى حجية الخبر بما هو خبر كون مثبتة وثانيه حجة في مقابلة الاصول المثبتة والثانية هذا تقرير هذا الايراد (قوله والاولى ان يورد عليه بان قضيته انما هو الاحتياط بالاخبار المثبتة نيما لم تقم حجة معتبرة على نفيها) اقول وجه الاولوية ان مقتضى هذا الوجه المذكور في الوانبة ليس لزوم العمل على طبق الخبر المثبت مطم ضرورة ان هذا فرع العلم بصدوره او العلم بحجتيه تعبداً والمفروض عدمهما فالاحتياط ح اصل والعمومات والمطلقات دليل مقدم على الاصل كما ان مقتضاه ليس طرح الخبر النافي اذا كان موافقا لاصالة البرائة خصوصا مع

العلم الإجمالى بصدور النوانى فالاولى ان يورد على صاحب الوافية بان قضية وجه المذكور انما هو الاحتياط بالعمل على طبق الاخبار المثبتة فيما اذا لم تقم حجة معتبرة على نفى الجزمية او الشرطية ومع قيامها فالمتبع تلك الحجة لا الخبر المثبت ولا يشبث بهذا الوجه الحجية للخبر بما هو بحيث يخص به العمومات الثانية او يفيد به المطلقات الثانية او يعمل بالنافى فى مقابلة اصل فضلا عن الحجة على الثبوت هذا توضيح كلام الاستاد و لعل التعبير بالاولوية للتنبيه على قصور عبارة الشيخ عن بعض ما يرد على صاحب الوافية لا الاشكال على الشيخ قدس (قوله ثالثا ما اناده بعض المحققين) اقول هو المحقق الشيخ محمد تقى قدس و قد استدل على حجية خبر الواحد فى حاشيته على المعالم بوجه ثمانية وهذا الوجه سادسها وقد اطال فيه بالايراح والجواب و قال فى ذيل كلامه فان قلت ان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا و سنة و ان كان الاخذ منهما على سبيل الظن الحقيقية للموضوع كما هو قضية الاصل فلا عبرة بالكتاب الواصل اليها على سبيل الظن حسبما اشاروا اليه فى بحث الكتاب وكذا ينبغي ان لا يعتبر من السنة الا ما يتصل اليها على وجه اليقين من المتواتر والمجفوف بقربة القطع وح فلا يتم ما قرر فى الاحتجاج لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالاحكام و ان كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظن فلا بد ايضا من الرجوع الى مطلق الظن قلت لارب ان السنة المقطوع بها اقل قليل و ما يدل على الرجوع الى السنة فى زماننا يفيد اكثر من ذلك لنقطع بوجوب رجوعنا اليوم فى تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة من الكتب المعتمدة فى الجملة باجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظن الخاص فلا وجه للقول بالاقتران على السنة المقطوعة و بذلك يتم التقريب المذكور انتهى) ويستفاد من هذه العبارة دعوى القطع والاجماع بوجوب الرجوع فى تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة ودعوى حجيتها فى الجملة و حيث لا يمكن تحصيل العلم بحجية تلك الاخبار المودعة فيها تفصيلا و لم يتم دليل خاص على حجيتها باجمعها فلا محيص الا من العمل على طبق الظن سواء كان ظنا بالدلالة كما فى الخبر المتواتر او كان ظنا بالصدور

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

اعتباره بالاضافة الى غيرها فيتعنى من الاخيار الصحيحة الى الموافقة من بين مجموع
الاخبار فيما اذا كان معقد الاجماع شاملا لهذا القسم ايضاً وكان وافر ابعظم الفقه والافلا
بد من الاحتياط بالاختصاص بها الا لاعتبار على خصوص مظهرنا هذا وهذا من مخالفات لحكم
العقل بالاحتياط اللازم من بقاء التكلف والاجماع على حجية الاخبار المودعة في
الكتب الاربعة مضافاً ان المنع عن ثبوت التكاليف بعلمه الاخبار مع عدم العلم بالصدور
ولا باعتبارها بالخصوص مجالاً واسعاً لعدم ثبوت الاجماع المدعى على حجيتهما في
الجملة اولاً وعدم كشفه عن رأى المصنوع ثانياً وقدم ورائك سند المنع في فصل
دعوى الاجماع على حجية الاخبار (قوله ان في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم
الوجوبى او التحريمى مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم) اقول لا بد للكشف
الابهام عن محل الكلام من تهديد امور في المقام (الامر الاول ان الاثر المطلوب اثباته
في هذا الوجه ليس حجية الظن بالوجوب وتنجز الحكم الواقعى بالظن بالوجوب بل
المقصود اثبات حكم العقل بلزوم التحرز عن الضرر المظنون المسبب عن الظن بالالتزام
فمحل الكلام في هذا الوجه فى المسبب لافى السبب وقدم ورائك ان الاحكام الواقعية
تعليقية لا تبلغ مرتبة الفعلية والمنجزية لا تتعلق القطع بها لا بالظن لمكان السترة
فيه الا اذا كان حجة شرعاً او عقلاً على الواقع و المفروض انتفائهما لوضوح عدم
كون الظن حجة شرعاً وعدم كونه حجة عقلاً بمعونة مقدمات الانسداد والافليس هذا
وجهاً مستقلاً فى مقابلتهما فمحل الكلام هنا فى الظن بالمقاب او الظن بضرر آخر
وانه موضوع لحكم العقل بالتحرز عن الوقوع فى التهلكة فيجب عقلاً اتيان مظهر
الوجوب وترك مظهر الضرر للتوصل الى التحرز عن الضرر المظنون لا لكون
الظن بالحكم حجة منجزة للواقع بل لكون الظن بالضرر بما هو ظن به متعلقاً للزوم
الاحتراز عن العطب فهذا الوجه مبني على تسليم المدعى اعنى كون الظن بالحكم
الواقعى سبباً للظن بالضرر ومع كون الحكم الواقعى تعليقياً او فعلياً غير منجز على
القول بالترتب لا تكون هذه القاعدة بياناً للواقع و منجزاً له لان موضوع هذه
القاعدة دفع الضرر المظنون بما هو مظهر بغير بكون الظن بالضرر تمام الموضوع

للزوم التحرز عنه و ان لم يكن في مورده تكليف اصلاً كما يظهر من الشيخ في
مبحث الدليل العقلي للبرائة فليس نظير الامر الطريقي الذي يكون منجزاً للواقع
عند الاصابة ويكون موافقه ومخالفته بعين موافقة الواقع ومخالفته ومن ثم لا طاعة
له عند الخطاء ومع كون حكم العقل ارشادياً لا يصلح كونه منجزاً للواقع ايضاً لكونه ارشاد
ياً الى التحرز عن الضرر والحكم الارشادي لا يصلح للمنجزية (ولا يذهب عليك انه لا سبيل الى
القول بتنجز الحكم التعليقي بمعونة ثبوت الملازمة بين القاعدة والحكم الالتزامي من
ناحية الشارع سواء كان الضرر المظنون هو العقاب ام المفسدة لان قضية الملازمة
ثبوت الالتزام الشرعي لعنوان الضرر المظنون الذي هو الواقع في رتبة متأخرة عن
فعل المكلف كما هو الشأن في تبعات الافعال وملاكانها ويكون التحرز عنها مقدوراً
بالواسطة بواسطة الاتيان بفعل الواجب وترك الحرام ومن البين ان هذا العنوان مغاير
للموضوع الواقعي مثلاً اذا فرض تعلق الواجب بصلوة الجمعة واقعا ومع الظن بالوجوب
حصل الظن بالضرر وموضوع حكم العقل التحرز عن الوقوع في العطب و بمعونة
الملازمة يثبت وجوب التحرز لهذا العنوان ويكون صلوة الجمعة وسيلة لحصول التحرز
عن الضرر لا امر كثر الحكم العقل ولا للتشرع ومن البين ان هذا العنوان مغاير لمتنوع
الجمعة المتعلقة للوجوب فهناك وجوب بان نفسيان للعنوانين المتغايرين وانما يتنجز الواقع بمعونة
الامر الطريقي الذي يكون بداعي تنجز الواقع عند المضادة والتحرز عن الوقوع في العطب
مركز الامر النفسي ومع ان وجوب الواقعي يكون هناك اطاعتان ومعصيتان وثوابان وعقابان
هذا بناء على الموضوعية وكذا بناء على كون حكم العقل بالتحرز ارشادياً لوضوح انه ارشاد
الى التحرز عن مضرة الواقع ولا يصلح لان يكون تنجزاً للواقع مصافاً الى امتناع ثبوت
الملازمة راساً في خصوص الظن بالعقاب لوجهين من جهة عدم الملاك لاعمال جهة المولوية بعد
استقلال العقل بالزوم التحرز عن العقاب المظنون ومع الحكم البتني من ناحية العقل
على لزوم التحرز لا يبقى ملاك لتعلق الامر المولوي بعنوان التحرز عن العقاب المظنون
ومن جهة لزوم التسلسل اذ بعد ثبوت الامر المولوي بعنوان التحرز عن العقاب المظنون
يتحقق هناك القطع بالضرر اعني القطع باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف

النفسى الثابت بالملازمة ومن البين ان القاطع بالضرر كالظن به موضوع للقاعدة العقلية ومع ثبوت الملازمة يحصل امر مولوى نفسى متعلق بعنوان التميز عن الضرر المقطوع فاذا حصل قطع آخر بضرر آخر وهكذا الى ان يتسلسل فظهر من جميع ما ذكرنا ان محل الكلام هو الظن بالضرر المسبب من الظن بالحكم الفعلى وقد عرفت ان حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ليس منجزا للتكليف على تقدير كونه غير منجز في نفسه اذ مر كره هو الظن بالضرر الحاصل من الظن بالتكليف ولولم يصادف الواقع وليس كالامر الطريقى الذى يكون منجزا لواقع عند المصادفة ومع عدمها يكون امرا صوريا هذا كله فى الظن بالضرر فى الاحكام الكلية واما فى الموضوعات الخارجية فلا مانع من كونه موضوعا للحكم الشرعى اما على نحو الموضوعية او على نحو الطريقة حسبما يانى تحقيقه فى مبحث البرائة وغيره ومن جميع ما ذكرنا ظهر اندفاع اعتراض المحشى على الاستاد (قال لا يذهب عليك ان ترتب الاثر المهم من الحجية اما ان لا يحتاج الى كبرى عقلية اصلا واما ان يحتاج الى كبرى عقلية بلاك الحسن والقبح وذلك لانه ان اريد بالضرر العقوبة فمن الواضح ان تسليم الصغرى وهو الظن بالحكم كاف فى المقصود من دون اضافة كون الضرر المظنون مما يفر عنه كل ذى شعور او مما التزم بدفعه العقلاء عملا ضرورة ان المراد من الحجية تنجز اواقع عند اصابة الطريق والظن بالحكم لو سلم كونه ملازما للظن بالعقوبة كان كك والالام يكن ظنا بالعقوبة فلا حاجة فى ترتيبها عند اصابة الظن الى حكم العقلاء اصلا وان اريد بالضرر المفسدة فمن البين ان مجرد كون الضرر مما يفر منه لا يجدى فى ترتب العقوبة على مخالفة المظنون الا اذا اندرج فى القضايا العقلية بلاك الحسن والقبح حتى يكون فعله مما يندم عليه عند العقلاء فيكون مما يعاقب عليه شرعا انتهى) وفيه ان الظن بالعقوبة ليس حجة شرعا او عقلا على ثبوت الالتزام الواقعى المجهول كى يكون بنفسه منجزا بلا حاجة الى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون نعم يكون كاشفا عن كون الحكم الواقعى منجزا على تقدير ثبوته لامشئاله وقد عرفت ان حكم العقل بذلك ليس يانا وحجة على الحكم الواقعى لانبفسه ولابا بالملازمة وقد اسمعناك

ان الكلام ليس فى تنجز الحكم الواقعى بالظن بالعقوبة بل محل الكلام هو الظن
 بالعقوبة من حيث كونه موعودا بحكم العقل بالتحرز وكفى به داعيا ومحركا
 للمكلف للعمل على طبق مظنون الالتزام توصلا الى دفع الضرر الذى هو مركز
 للحكم العقلى ولولم يكن بلاك الحسن والقبح العقليين ومع امتناع الملازمة لاجدوى
 فى مجرد الذم العقلاى بالاثبوت الحكم المولوى المستتبع للعقوبة على المخالفة بل
 قد عرفت ان الحكم المولوى اللازم بمعونة الملازمة لا ينهض منجزا للواقع اذ هو الزام
 نفسى مركزه مغاير لمركز الحكم الواقعى نظهر مما ذكرنا انه لا يضمن التثبت بذيل
 القاءة العقلية فى الظن بالعقاب والظن بالمفسدة ويتم المطلوب بها ولولم تكن
 بلاك الحسن والقبح العقليين ولازمه استحقاق عقوبة الواقع على تقدير الاصابة (الامر
 الثانى ان حكم العقل بدفع الضرر المظنون ليس من باب التحسين والتقيح العقليين
 الذين وقع النزاع فيهما بين الاشاعرة والمذبية وقد اطبق العقلاء عليه مع خلافهم
 فيهما والذى يرشدك الى ذلك ما وقع فى ذيل الحجة المعروفة للقول بهما (وهاهى
 الحجة المعروفة لولم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم انعام
 الانبياء) بيان الملازمة ان النبى صم اذا قال انظر وافى معجزاتى لتعلموا صدقى كان
 لهم ان يقولوا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب حتى ننظر وهذه معارضة لامدفع للنبي صم
 عنها وهو معنى الانعام واعتراضوا عليها بانه مشترك الورد ولا انكم وان قلتم بوجوب النظر
 عقلا لكنه ليس معلوما بالضرورة لتوقفه على اثبات مقدمات عديدة من كون النظر
 مفيدا للعلم مطم وفى خصوص الالهيات وان معرفته تعالى واجبة وانها لا تنتم الا بالنظر
 وان مقدمة الواجب واجبة وهذه كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها حيث خالفت السمية
 فى الامر الاول والمهندسون فى الثانى والحشوية فى الثالث والصوفية فى الرابع و
 جماعة من علماء الاصول فى الخامس وعلى تقدير نظريتها كلا او بعضا يلزم الانعام
 ايضاً اذ للمكلف ان يقول ح لا ننظر حتى يجب ولا يجب حتى ننظر (وما وقع فى الذيل
 جوابا عن هذه الشبهة ها هو ذا ان رفع الانعام على طريقة المذبية لا يتوقف على
 اثبات المقدمات المذكورة بل على احتمال ثبوتها على وجه يتحقق معه خوف الضرر

فيجب النظر للتوصل الى دفع الضرر المخوف ووجوب دفع خوف الضرر لاسيما اذا كان ضرراً احزوباً ضرورى حتى ان ذلك مودع فى طباع الحيوانات ولذا تتحرزن فى موارد خوفها (ومن اليبين ان قاعدة دفع الضرر لولم تكن مسلمة عند الخصم لم يكن هذا الجواب انحصاراً له وكون هذا الحكم مودعاً فى اوهام المناهقات على نحو النسب الجزئية لا يستأزم كونه كك فى النفوس الناطقة اذ قضية التفاوت بالمرتبة بين الفريقين التفاوت فى الادراكين بالجزئية والكلية فاذن يكون دفع الضرر الاجل والعاجل على نحو القضية الكلية من القضايا الفطرية للانسان ومن النسب الجزئية المرتكزة فى القوة الوهمية لغير الانسان من الحيوان فظهر مما ذكرنا ان هذه القاعدة من المستقلات العقلية كقاعدة التحسين والتقييح كما اناده الاستاد والفرق بين القاعدتين ان مركز التحسين والتقييح العقليين هى الانعال والمصالح والمفاسد سجهات تعليمية بخلاف قاعدة الضرر فان مركز اللزوم نفس دفع الضرر والافعال مقدمة للتوصل اليه وقد عرفت انه يمتنع الطلب المولوى فى موردها من ناحية الشارع بمعونة الملازمة نظير حسن الاطاعة وقبح المعصية (و هل الظن بالمفسدة او الظن بترك المصلحة ظن بالضرر الديوى فيه تفصيل و اليك يانه فنقول الوقوع فى المفسدة او فوت المصلحة الكامنتين فى الانعال المحرمة والواجبة و ان كان مظهرنا الا انه لا يوجب ظناً بالضرر لانها و ان كانتا علة تامة للحكم الواقعى لكنهما ليستا لازمتى الاستيفاء فيما اذا كان الحكم الواقعى تعليقياً وهى المرتبة التى لم ينقدح الزجر والبث فى نفس النبى صم ومالم تقم عليها حجة عقلية او شرعية لم تكن فى موردها ارادة جدية فاذن لا يكون الوقوع فى تلك المفسدة و فوت تلك المصلحة ضرراً بحيث يلزم العقل بالتحرز عنها اذهما لما فيهما من النقصان فى المرتبة لم تكونا علتين للزجر والبث فكيف يكون الوقوع فيهما عطفاً فى نظر العقل كى يحكم بالتحرز عنهما هذا بناء على كون الاحكام الواقعية تعليقية ناقصة فى ذواتها وفى مقتضياتها من المفسدة والمصلحة و اما على تقدير فعاليتها فى انفسها وتامة مقتضياتها فنقول الوقوع فى المفسدة ليست بضرر على كل حال لان كلما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يازم ان يكون ضرراً

دنيويا على فاعله بل ربما يكون حزازة و منقصة في الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه اصلا لوضوح انه ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة هو كونه مضراً بحال الفاعل كالكذب الغير المضر بحاله فانه قبيح لما فيه من الحزازة والمنقصة لا لكونه مضراً بفاعله او بغيره و كالظلم النافع للظالم الى غير ذلك من الانفعال القبيحة لا بما هي مضرة بفاعلهما هذا في المفسدة و اما تقويت المصلحة فلا شبهة انه ليس فيه مضرة اذ هو مجرد عدم الفائدة وفوات الفائدة ليس موضوعا لحكم العقل بالتجزر عنه الا ان يكون مستلزما لضرر آخر وربما تكون ملاكات الاحكام راجعة الى النظام الكلي للنوع مثلا في النسيمة والغيبة ونحوهما اثارة الفتنة وفي الزنا اضرار النطفة واختلاط الانساب وفي ترك الحرافات و الصناعات اختلال نظام المعاش الى غير ذلك من المجرمات والواجبات التي يوجب الاختلال بها الهرج والمرج وعدم عود الضرر الدنيوي الى فاعل القبايح وجداني قطعي فليس هناك احتمال له لكي يقال يكفي كونها ضراً في بعض الاحوال فان الظن بالمفسدة يجامع احتمال كونها مضرة ودفع الضرر المحتمل لازم كالضرر المظنون) وفيه ان احتمال موهون على تقدير الاحتمال الامر (الثالث) ان الفرق بين هذا الوجه والوجه الرابع المعروف بدليل الانسداد هو ان هذا الوجه لا يتوقف على مقدمات الانسداد التي منها انسداد باب العلم والعلمى في معظم الاحكام بل يكفي انسداد باب العلم والعلمى ولو في مسألة واحدة وان لم ينسد في غيرها فهذا انسداد شخصي وذاك انسداد نوعي ويتوقف صحة دعوى سببية الظن بالحكم للظن بالعقاب على كون الحكم الواقعي فعليا منجزاً لوضوح انه مهم ما طلب الشارع من المكلف طلبا حتميا منجزاً لا يرضى بتركه او حرم فعلا ككالا له اخفى على المكلف ذلك الالتزام فلا شك ان الظن به سبب للظن بالعقوبة ويكون الظن بالعقوبة موضوعا لحكم العقل بالتجزر عنه وكون حكم الواقعي فعليا منجزاً يبتنى على انكار الاصول المرخصة رأساً بدعوى عدم تمامية اخبار الاستصحاب واخبار الاباحة الشرعية سنداً او دلالة ولاضير في كون الاستصحاب حجة من باب الظن اذ هو يحكون اماره حيث لا اماره فتكون قاعدة دفع الضرر مقدمة عليه وكذا في البرائة العقلية اذ موضوعها لا يبان والقاعدة يبان لها (وجه

الابتناء انه يتمتع كون الحكم الواقعي فعليا منجزاً مع جعل الترخيص من ناحية الشارع اما المكان التنافي بين الالتزام والترخيص وللزوم كون الترخيص من الشارع القاء في مقسدة العقاب لان المقروض ان المكلف لو خالف وصادف الواقع كان معاقباً بل يتمتع احتمال صدور الترخيص من الشارع اذ هو اما احتمال اجتماع المتنافيين في الواقع او احتمال صدور القبيح من الشارع واحتمالهما كالقطع بهما متقيان بالضرورة فصحة هذه الدعوى مبنى على القطع بعدم جعل الترخيص الشرعي في صورة الجهل بالواقع الشامل للظن بالحكم وح يفتقر هذا الوجه من دليل الانسداد من وجهين من جهة الموضوع فان الموضوع للزوم التجزؤ هو الظن بالعقاب المسبب عن الظن بالحكم بخلاف دليل الانسداد فان قضيته حجية الظن بالحكم و من جهة الانسداد الشخصي والنوعي لكن لاسيما الى انكار الاصول المرخصة كما ان دعوى انسداد الشخصي مخالف للاجماع ظاهراً (قال الشيخ دعوى وجوب العمل بكل ظن في كل مسألة انسديها باب العلم وان لم ينسد في غيرها الظاهر انه خلاف مذهب الشيعة لاقول من كونه مخالفا لاجماعهم المستفيضة بل المتواترة كما يعلم مما ذكره في القياس انتهى) وهل هناك ما يزيين هذا الوجهين دليل الانسداد بناء على رجوعه الى دليل الانسداد قيل نعم ويقال في تقرير الفرق بينهما ان التكليف بالاحكام الواقعية باق وسيل العلم اليها منسداً غالباً وح اما ان تقول ان مخالفة المجتهد لما ظنه مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب فهنا قضية هذا الوجه او تقول ان ما ظنه المجتهد اقرب الى الواقع فيتمين الاخذ به في حكم العقل فهنا قضية دليل الانسداد وربما يتراى ذلك من اوفق الوسائل في شرح الفرائد) وفيه ان قضية دليل الانسداد حجية الظن بالحكم ابتداء وقضية هذا الوجه حجية الظن بالضرر المسبب عن الظن بالحكم ومن المعلوم انه لا تنصل النوبة الى الحكم المترتب على المسبب مع طرؤ الحكم على السبب من ناحية العقل لوضوح انه مع حجية الظن بالحكم لا يبقى مجال لحكم العقل على الظن بالضرر المتأخر رتبة عن الظن بالحكم هذا كله في الظن بالعقاب وقد عرفت انه لاسيما الى دعوى كون الحكم الواقعي سبباً للظن به مع جعل الاصول

المرخصة ولو احتمالا فالجواب عن هذا الوجه بمنع الصغرى كالجواب عن دعوى كون الحكم الواقعي سببا للظن بالضرر الديني و قد مر بيانه في الامر الثاني (و ربما يترأى من الشيخ قدمه في الفرائد الجواب عنه بالتدارك) قال فالاولى ان يقال ان الضرر وان كان مظنونا الا ان حكم الشارع قطعاً او ظناً بالرجوع في مورد الظن الى البرائة والاستصحاب وترخيصه لترك مراعات الظن اوجب القطع او الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون والا كان ترخيص العمل على الاصل المخالف للظن القاء في المفسدة انتهى) وفيه اولان الغرض من البعث الفعلي المقرون بالارادة الجدية تحريك المكلف الى اتيان الفعل لاستيفاء المصلحة الملزمة و من الزجر كفه عن المفسدة و قد صرح في كلامه اثنان ان الحكم الواقعي حتمي منجز ومن البين انه يلزم من جعل الترخيص في مررده نقص الغرض ومع فرض كون المصلحة في مورد الترخيص مما يتدارك بها الواقع يكون جعل الحكم الواقعي الفعلي المنجز بلا ملاك ملزم و لازم ذلك ح كرن الحكم الواقعي شأنيما و بطريق الان يستكشف ان مقتضيه كنفه ليس عطبا لازم التحرز عند العقل و قياس ما نحن فيه بالكفارة او التوبة كما وقع في كلامه قياس مع الفارق لانهما مكفرتان للمعصية وهي زمان سقوط البعث والزجر فلا حرج في تداركها بهما و كذا اذهب الحسنه بالسيئة بعد صيرورة العمل معنونا بعنوان السيئة و قد ورد في الروايات ان الصلوات الخمس يذهبن السيئات (قال الله تعالى واقم الصلوة طرفي النهار و زلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات) والتكفير من باب التفضل ولا شرط فيه الاقابلية الحمل ولا حاجة الى الالتزام بمصلحة في الفعل ولعل ارتكاب بعض المعاصي يذهب قابلية المحل للتفضل فليس المراد من هذه الآية ان كل ما يعود الى الفاعل من مصالح الحسنات ينجبر بها ضرر السيئات و الا لكان يسعه الاقتحام في السيئات مع الاتيان بالحسنات و بطلانه ضروري (وثانيا انه يحتمل ان يكون جعل الترخيص لمصلحة نوعية التي لا يتدارك بها ما فات من المكلف فلا يحصل الظن بالتدارك فيكون الظن بالضرر باقيا موضوعا لحكم العقل بالتحرز فعلى هذا تكون القاعدة العقلية مقدمة على الاصول المرخصة اذا تمهدت هذه الامر فلنرجع الى شرح كلمات

الاستاد (قوله وإما الصغرى فلان الظن بوجود شئى او حرمة الظن بالعقوبة
اقول الوجوب هو الطلب الالزامى الذى يستحق تاركه العقاب والحرمة هو الزجر)
الالزامى الذى يستحق فاعله العقاب فالظن بهما يلزم الظن بالعقوبة وهذا انما يتم
على تقدير كون الاحكام الواقعية فعلية منجزة فى انفسهما وانما التردد فى ثبوت
الحكم الالزامى مثلا اذا قام خبر الواحد على وجوب صلوة الظهر فى يوم الجمعة و
المفروض كون وجوبها على تقدير ثبوتها منجزاً وانما التردد فى صدق خبر الواحد
و المفروض انه ليس خبر الواحد حجة تعبداً من ناحية الشارع ولا الظن بالوجوب
الجاصل من خبر الواحد حجة عقلا من باب الانسداد وح متى حصل الظن من خبر
الواحد بوجوبها فلا محالة يحصل الظن بالعقوبة ومن الين ان الظن به ليس طريقا
شرعيا او عقليا مثبتا لوجوب الظهر والالم تصل النوبة الى التشبث بديل حكم العقل
بدفع الضرر المظنون اذ موضوع حكم العقل هو الظن بالضرر المسبب عن الظن بالحكم
ومع فرض ثبوت السبب تعبداً او عقلا لا يبقى مجال لحكم المسبب فاذا لا يكون هذا
الوجه راجعا الى دليل الانسداد وان كان صغراه ممنوعة وليس حكم العقل بدفع الضرر
المظنون بيا للوجوب صلوة الظهر لكنه مضجح لاستحقاق عقوبة الواقع اذهذا لازم
استقلال العقل بلزوم دفع العقاب المظنون فمع عدم ثبوت وجوب صلوة الظهر بالحجة
الشرعية والعقلية تتم الحجة بمعونة هذه القاعدة على استحقاق عقوبة الواقع هذا
بناء على الموضوعية بمعنى كون الظن بالضرر بما هو موضوعا لحكم العقل وإما على
على الارشادية فلا شك ان الحكم الارشادى لا يوجب تنجز الحكم
الواقعى ولا طريقا مثبتا له عند الجهل به سواء كان الارشاد من ناحية العقل
او من الشارع لكنه كاشف عن استحقاق عقوبة الواقع فمحل البحث فى هذا الوجه هو
المسبب لا السبب ولمكان خلط المبحث زعم بعضهم رجوع هذا الوجه الى دليل الانسداد
وقد عرفت فساده وقد او ضحنا فى الامر الاول عدم كون القاعدة العقلية حجة و
بياننا للحكم الواقعى لانفسها ولا بمعونة الملائمة (قوله و اما الكبرى فلا استقلال
العقل بدفع الضرر المظنون ولولم نقل بالتحسين والتقبيح) اقول قد نبهنا على الفرق

بين القاعدتين فى الامر الثانى ومن هنا يظهر فساد ما اجاب الحاجبى بمنع الكبرى
 وان التحسين والتقيح احتياط حسن (ولعل قوله فتدبر جيداً إشارة الى الفرق الذى
 ذكرنا (قوله الا ان يقال ان العقل وان لم يستقل بتنجزه بمجرد) اقول التحقيق ما
 اناده من منع الصغرى لوضوح ان الظن بالحكم التعليق ليس سبباً للظن بالعوبة
 ومع عدم الموضوع لحكم العقل بالتحرز عن الضرر يمنع ثبوت الحكم ومع عدم قيام
 الحجة على الحكم الواقعى لاشراً ولا عقلاً يكون موضوع البرائة العقلية اعنى لا
 بيان محرزاً بالوجدان فليس هناك احتمال العقاب كى يحكم العقل بلزوم التحرز
 عنه وسيأتى لذلك مزيد بيان فى مبحث دليل العقل للبرائة نعم ينقدح احتمال العقاب
 على القول بكون الاحكام الواقعية فعلية منجزة لاقل من احتمال كونها كك فمع
 عدم استقلال العقل باستحقاق العقوبة بمخالفة المظنون الضرر ولا باستقلاله بعدم
 استحقاقها يحتمل العقوبة على مخالفة الواقع لمكان احتمال كون الاحكام الواقعية
 فعلية منجزة لو لم تكن كك قطعاً وقد مر فى الامر الثالث ان هذا مبنى على عدم
 جعل الاصول المرخصة بتاتا ومع جعلها ولو احتمالاً يمنع كون الحكم الواقعى
 فعلياً منجزاً للزوم محذور نقض الغرض والالفاء فى المفسدة وكلاهما قبيحان منفيان
 عن الحاكم الحكيم بالضرورة ومقصود الاستاد ابداء الاحتمال لارتضاء هذا المقال (قوله
 ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالاظنون قريبة جداً) اقول لا إشكال فى
 استقلال العقل بلزوم التحرز عن الضرر المشكوك بل الموهوم فى مقام الانبات و
 الاسقاط فيما اذا كان الضرر هو العقاب على تقدير كون الحكم الواقعى فعلياً منجزاً
 او على تقدير كونه محتملاً كك مثلاً لو كان عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال
 مظلوناً ووجوبه موهوماً فى مقام الانبات فحيث ان الظن بالعدم ليس مؤمناً عن
 الوقوع فى الهلكة لعدم كونه حجة لاشراً ولا عقلاً فلا مجالاً يحكم العقل بلزوم
 اتيانه على هذا المبنى اعنى كون الحكم الواقعى منجزاً على تقدير ثبوته فى الواقع
 كما هو كك فى باب الدماء والاعراض هذا فى مقام الانبات واما فى مقام الاسقاط
 فلحكم العقل بتحصيل اليقين بفراغ الذمة عما اشتغلت به ومن ثم لا تكفى الاطاعة

الظنية في مقام الاسقاط عند التمكن من الاطاعة اليقينية مع ان الوقوع في تبعة العقاب موهون في هذه الصورة وقد عرفت في الامر الاول ان حكم العقل بالتحرز عن العقاب المظنون لا يكون دليلا على حجية الظن بالحكم الالتزامي لا بنفسه ولا ببعونه الملازمة بل يكون دليلا على صحة المواخاة على الواقع المظنون على تقدير ثبوته واقعا وفي نفس الامر وهذا ثابت في المحتمل والموهوم مع عدم كون الاحتمال كاشفاً عن الواقع كي يكون حجة من حيث كونه طريقا الى الواقع هذا كله في الضرر الاخرى (ا و اما الضرر الدنيوي فتارة يكون ابتداءيا غير ناش عن الظن بالحكم الالتزامي او احتماله كالظن بالضرر في الموضوعات الخارجية كما قالوا ان سلوك الطريق المظنون الضرر معصية يجب اتسالم الصلوة فيه ولو بان عدم الضرر فهذا خارج عن حريم النزاع ويمكن ان يكون موضوعا للحكم الشرعي بالتحريم بما هو ظن بالضرر او مطلق الخوف ولو كان ناشيا من احتمال الضرر واخرى يكون الظن بالضرر ناشيا عن الظن بالحكم الالتزامي فان كانت الشبهة موضوعية فهو ايضا خارج عن محل البحث فالكلام هنا محض في الظن بالضرر الدنيوي الناشئ من الظن بالحكم الكلي ومن المعلوم ان حكم العقل بالتحرز عنه ليس حجة على صحة العقوبة على مخالفة الواقع ولا دليلا على حجية الظن بالحكم الالتزامي واما الثاني فظاهر وقد مر بيانه واما الاول فلان المفروض عدم احتمال العقاب والا كان احتماله مصححا لصحة العقوبة وح تكون تبعة مخالفة حكم العقل منحصرة في الوقوع في الضرر الدنيوي ولا سبيل الى دعوى الملازمة واثبات الحرمة الشرعية ببعوتها ولو كان الظن بالضرر مركزا للحكم العقلي على نحو الموضوعية فضلا عن الطريقة والارشادية على طريقة الاحتياط اذ المفروض ان حكمه كك ليس من باب التحسين والتبقيح والملازمة مقصورة على ذلك الباب ولو فرض اثبات الحكم الالتزامي الشرعي ابتداء او بالملازمة كان ذلك مستتبعا لصحة العقوبة على مخالفة هذا الحكم الالتزامي وليس حجة مصححة لاستحقاق عقوبة الواقع اذ المفروض ان هذا حكم التزامي مولوى معلوم للمكلف بالتفصيل وله موافقة ومخالفة بحياله وقد مر بيانه في الامر الاول

مستوفى والكلام هنا في انسحاب حكم العقل بالتحرز الى احتمال الضرر فنقول مراتب الضرر متفاوتة فان كان هلاك النفس امكن تسريته الى احتماله امامع ومنه وظن السلامة فلا خصوصاً فيما عدى هلاك النفس لاستقرار بناء العقل، على عدم الاعتداد به مع ظن السلامة ولو كان هناك دلالة لفظية على الجريمة كان المتبع مقدار دلالة الدليل كما لا يخفى (قوله فلامجال لقاعدة دفع الضرر المظنون ههنا اصلاً) اقول مراده من الضرر هو الضرر الدينى الراجع الى النفس والعرض والمفسدة الكامنة فى الاعمال ليست بضرر على كل حال الا ترى ان احوال الفساق والكفار احسن من المتدينين سلامة فى النفس وعزة فى الحال وثروة فى المال ولو كانت المفسدات الكامنة من سنخ الرزائل النفسانية كمفسدة الاسكار وتخوير العقل وقساوة القلب ونحوها من المفسدة المترتبة على المجرمات فالجواب ان الاحكام الواقعية لو كانت تعليلية كشف نقصاتها فى ذاتها بطريق الان عن نقصان تلك المفسدات المترتبة بحيث لا تستتبع الرين على القلب والحرمان عن الفبوضات اللآلهية والا كان قضية قاعدة اللطاب ايجاب الاحتياط صونا عن الوقوع فى الهلكة الدائمة اذ العقل لا يستقل بقبج مافيه احتمال المفسدة او ترك مافيه احتمال المصلحة لكى يكون بياناً يتم به الحجة من الله على الناس اذ حكم العقل منرب على الموضوع الوجدانى ولا يعقل عروض الحكم للموضوع النفس الامرى المجهول عنده بحيث يكون الحكم ثابتاً عند جهله به لاجل ولعل قوله نافهم اشارة الى ما ذكرنا (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام وعلى كل حال سواء قلنا بان حكم العقل فى موارد احتمال الضرر طريقى او موضوعى فحيث كان واقعا فى سلسلة علل الاحكام فيستتبع الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة على طبق ما حكم به العقل فان كان الحكم العقلى طريقياً فالحكم الشرعى ايضاً يكون كك وهذا الحكم العقلى يكون حاكماً على الادلة الشرعية من البرائة والاستصحاب كما يكون وارداً على البرائة العقلية فانه يخرج المورد عن كوته ما لا يعلمون وعن نقض اليقين بالشك وعن كون العقاب بلا بيان انتهى) وفيه ان حكم العقل بالتحرز عن الضرر الدينى ليس من باب التحسين والتقبيح العقلين كى يستتبع

الحكم الشرعى بمعونة الملازمة لوضوح ان تحرزهم عن الضرر الدنى من جهة كونه امراً مركزاً فى جبلتهم ومن الين ان مثل هذا الامر الاراذل كازى ليس ملاكه الحسن والقبح فلاوجه للملازمة ومع التناول ان لازمه ثبوت الالتزام الشرعى على محتمل الضرر بما هو هذا العنوان على الموضوعية سواء صادف الضرر الواقعى ام لا وهذا لا يصلح حجة على ثبوت الحكم الواقعى المجهول اعنى وجوب صلوة الجمعة مثلاً كما ان حرمة الاضرار الواقعى حكم آخر مغاير لوجوب صلوة الجمعة لان تكون حجة على اثبات صلوة الجمعة المجهولة التى هى محل الكلام هذا بناء على الموضوعية وعلى الطريقة لاشك ان حكم العقل ارشادى من باب الاحتياط وحكم الشارع بايجاب الاحتياط طريقى لا يترتب على مخالفته سوى العقوبة على تقدير المصادفة ولا معنى لثبوت الملازمة بين الحكم الارشادى المحض من العقل واليجاب الشرعى النفسى على مختاره فى وجوب الاحتياط لعدم السخية بينهما بتاتا ومن الين ان الحكم الارشادى من العقل او من الشرع ابتداء او بالملازمة لا يصلح حجة على ثبوت الحكم الواقعى المجهول وقد مر بانه مستوفى (واما حديث الحكومة والورود فهو اجنبى عما نحن فيه بتاتا اذ محلها وحدة الموضوع للحكمين و الموضوع لهما هنا متغاير جدا (بما نه ان المصالح والمفاسد الكامنة فى الافعال الواقعة فى سلسلة علل الاحكام غايات مترتبة على الافعال معلولات متاخرات رتبة عن تلك الافعال كما هو الشأن فى العلة الغائية فانها بصورها الحاضرة فى عالم العقل علل لاحكام وبوجوداتها العينية معلولات للافعال وهى علل لها ولوبنحو الاعداد ومن المعلوم ان العلة مبينة للمعلول وهى مترتبة على الافعال ولا نصيح حملها عليها الا بمعونة ذو او الاشتقاق فلا يقال شرب الخمر مسكر او تخمير للعقل بل يقال انه ذو مسكر او مسكر مخمر للعقل ولمكان المبينة بينهما يكون كل واحد منهما مركزاً لحكم مغاير للآخر مثلاً شرب الخمر مركز للحرمة ودفع الضرر الكامنة فيه مركز للزوم العقلى والجهل بالحرمة مركز للإباحة او لعدم الحرمة بحكم الاستصحاب والظن بالضرر الحاصل من الظن بالحرمة موضوع للتحرز عقلاً فالموضوعان متغايران واقعا وظاهراً وموضوع حكم العقل هو دفع المضار التى ملاكات الاحكام وتكون مقدورة

بالواسطة وهى ايضاً مر كز لحكم الشرع بالمالزمة لافعل الكلف وح لو فرض حصول التدارك قطعاً او ظناً بمعونة جعل الاصول المرخصة فلاشك فى انتقاء الظن بالمضرة الذى هو الموضوع لحكم العقل بالتحرز ولولم يكن هناك تدارك فمن المعلوم ثبوت الموضوع لحكم العقل ومع ثبوت الالتزام الشرعى بدفع الضرر المظنون ابتداءً او بالمالزمة يلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم فيما اذا كانت الاباحة الظاهرية او عدم الحرمة مجعولة للجهل بالحرمة فان المفسدة المظنونة التى هى مضرة حسب الفرض تكون واجبة الدفع شرعاً ويكون التحرز منها ملازماً لترك شرب الخمر مع انه مباح شرعاً فيلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم ولازم ثبوت الالتزام العقلى المستتبع للالتزام الشرعى انقضاء الاباحة الشرعية واين هذا من الورد والحكومة ومع ترشح الالتزام الشرعى الى ترك شرب الخمر على تقدير كونه مقدمة يلزم كون تركه مجعولاً للاباحة والالتزام وتنقضى الاباحة وعلى تقدير كون الفعل علة تامة لترتب الاضرار المحرم يكون الفعل حراماً ومباحاً وعلى كل حال لا يرتبط مانع فيه بباب الحكومة والورود اصلاً سواء كان حكم العقل موضوعياً او طريقياً احتياطياً صوناً عن الوقوع فى المضرة الواقعية هذا كله فيما اذا كان هناك التزام شرعى ابتداءً او بالمالزمة ومع عدمه رأساً يكون الحكم منجّزاً فى الحكم العقلى بلزوم دفع الضرر المظنون المسبب عن الظن بالالتزام الواقعى نَحْ لا مانع من شمول ادلة الاصول المرخصة ومع مخالفة حكم العقل لم يكن هناك محذور الا الوقوع فى الضرر الدينى وليس حكم العقل حجة على ثبوت الالتزام الواقعى ولا على ثبوت تبعته وعقوبته عند المصادفة نعم حكم العقل بالتحرز عن الضرر الاخرى المظنون يكون حجة على صحة عقوبة الواقع وان لم يكن حجة على ثبوت الالتزام المجهول ومعها يمتنع الترخيص شرعاً وعقلاً سمي وروداً اصطلاحاً ام لا وقد مر بيان ذلك كله مستوفى (ثم انه قد تصدى فى الامر الرابع للجواب عن الاستدلال بحكم العقل بلزوم التحرز عن الضرر الدينى) قال فان كان من العبادات فالصلحة فيها تدور مدار قصد الامثال وهو يدور مدار العلم بالتكليف او ما يقوم مقامه ليتمكن المكلف

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

والظهور التصديقى لا يتوقف على مونة زائدة بل كون العموم مراداً جديداً يتوقف على
 والتدراك الدافع المقيح على إلحاحكم وليس إحراز القابلية شرطاً للتمسك بالعمومات
 فبعد شمول أدلة الأصول لمورد المظن بالحكم يستكشف التدراك صونا عن محذور القبح
 (قوله الرابع دليل الانسداد وهو مولى من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة
 الظنية) أقول وجه عقلية النتيجة فى القياس الحلقى من الشكل الأول هو كون الكبرى عقلية
 لأن النتيجة حاصلة من الاندراج البين بمعنى كون الموضوع فى النتيجة مندرجاً فى
 الموضوع للكبرى كى يتسرى حكم الكبرى الى الموضوع فى النتيجة ويكون
 النتيجة بموضوعها ومحمولها مندرجة فى الكبرى فتكون تابعة للكبرى فى العقلية
 وغيرها ولو كانت الصغرى غير عقلية مثلاً إذا قلنا خبر الواحد حجة شرعاً وكل
 حجة منجزة للواقع عقلاً تكون النتيجة خبر الواحد منجزة عقلاً ومرادهم من كون
 النتيجة تابعة للملاخى من المقدمتين انها تابعة له فى الكلية والجزئية والقطعية و
 الظنية وهذا ظاهر لا يحتاج الى مزيد بيان واما القياس الشرطى او الاستثنائى
 فتدور العقلية فيها مدار الملازمة فان كانت عقلية لزومية كانت النتيجة كذلك ولا
 عبرة بالمقدم و التالى لكن الوضع او الرفع فى القياس الاستثنائى لا بدان يكون
 على نحو البت كى يكون النتيجة بنية وهذا ايضاً ظاهر إذا نهى ذلك فلنظر فى
 المقدمات الخمس فى دليل الانسداد فنقول كل واحدة من هذه المقدمات الخمس
 لها صغرى وكبرى كلية ولها نتيجة تخصها والمجموع يصير مقمداً للقياس الاستثنائى
 اللزومى ومع وضع المقدم على نحو البت يكون النتيجة بنية (توضيحه ان المقدمة
 الأولى وهى انه يعلم اجمالاً بثبوت تكاليف فعلية هى صغرى والكبرى هو كل ما كان
 كذلك يحكم العقل بلزوم امثالها والخروج عن عهدتها والمقدمة الثانية انه قد انسد
 علينا باب العلم والعلمى الى كثير منها هى صغرى وكلما كان كذلك فلاحالة يمتنع تحصيل
 التكاليف الواقعية بطريق العلم والعلمى لكن الصغرى فى المقدمة الثانية تحتاج
 الى قياس آخر بخلاف الصغرى فى المقدمة الأولى فانها ضرورية وبضمنية اثبات ما تحتاج من
 المقدمات الى الاثبات يصير المجموع مقمداً فى القياس الاستثنائى كان يقال انه لو ثبت ذلك

المقدمات الاربع كان لازمها الاطاعة الظنية والمفروض تبوت تلك المقدمات فالمستعين حهى
الاطاعة الظنية (ثم اعلم ان المراد من الحكم الفعلى ليس هو الحكم الحتمى المنجز
بل المراد هو الحكم الفعلى التلقى لوضوح امتناع كونه حتميا منجزا مع جعل
الاصول الثمانية او المشتبة على خلاف الواقع للزوم المحاذير المذكورة فى صدر
مبحث الظن وكفى بالعلم الاجمالى داءيا ومحر كالتصدي لامثال الاحكام المعلومة
بالاجمال فيما اذا لم يثبت حكم من الشارع على خلافه كما هو المفروض وهذه
المقدمة ضرورية لا بد من جعلها اولى المقدمات لكى تنهض حجة قاطعة على لزوم
امثال الاحكام الواقعية وتكون قضيتها تحرى الطريق اليها علما او علميا او ظنا
او احتمالا على نحو الترتب بين مراتب طرق الامتثال الى الواقع وغب ذا يجعل
النظر فى المقدمات الاخر فى مقام تعيين الطريق الميسور بعد اليأس عن طريق
العلم و العلمى فلا وجه لاهمال هذه المقدمة كما اعمله الشيخ قده نعم بناء على
القول بعدم منجزية العلم الاجمالى فى نفسه اولاجل لزوم محذور العسر والحرج لا بد
من التثبت بذيل الاجماع ومحذور الخروج عن الدين لا بطلان الاهمال وعدم التعرض
لامتثال الاحكام الواقعية فبهوثة الاجماع يستكشف وجود منجز واصل بنحو
الاجمال ينهض بياننا وبه يرتفع موضوع البرائة العقلية وسيمر عليك بيانه انشاء الله
فان ينهض اضافة مقدمة اخرى والتكلم فيها على هذا التقدير لكى ينسد باب الاحتمالات
وتكون النتيجة بنية على كل حال (قوله الا انه قد عرفت انحلال العلم الاجمالى) اقول
قدسريانه مستوفى فى الوجه الاول من الوجوه العقلية المقامة على حجية خبر الواحد
(قوله واما الثالثة فهى قطعية ولو لم تقل بكون العلم الاجمالى منجزاً مطم اوفيا
جازا ووجب الاقتحام فى بعض اطرافه كما فى المقام) اقول هنا احتمالات خمسة
وفى ثلاثة منها لا تمس الحاجة الى دعوى القطع والاجماع على عدم جواز اهمال
الاحكام الكثيرة المشبهة (الاول احتمال كفاية الالتزام بما ثبت فى الشريعة
من الضروريات والاجماعيات والمتواترات والمحفوظات بما يوجب اليقين من
العبادات واجزائها وشرائطها وغيرها من العقود والايقاعات وسائر ابواب الفقه و

عدم لزوم محذور الخروج من الدين وعدم التبين بشرعية خاتم النبيين ص من الرجوع فى سائر الوقائع المشتبهة الى اعمالة البرائة فللمنع عن ثبوت الاجماع على عدم جواز الاهمال مجال مضافا الى تحصيل الاجماع فى هذه المسئلة بعيد جدا لمكان احتمال ان يكون مدرهم حكم اعقل بعدم جواز مخالفة الاحكام المعلومة بالاجمال ومن المعلوم انه لا يبقى مجال لدعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال على تقدير منع الاجماع رأسا او على تقدير الالتزام بكفاية الالتزام بتلك الاحكام القطعية وعدم لزوم محذور الخروج عن الدين فاذن لانس الحاجة الى اضافة المقدمة الثالثة الى مقدمات دليل الانسداد فتكون المقدمات اربع (الثانى احتمال منع لزوم العسر الشديد و الحرج الاكيد من الاحتياط الكلى و ان كان يلزم احيانا لبعض الاشخاص فى بعض الاحوال كفرض انحصار الماء المستعمل فى رفع الحدث الاكبر كما مثل به الشيخ لذلك نظراً الى عدم لزوم الحرج من ترك ما احتمل حرمة الا نادراً ولا من فعل ما احتمل وجوبه مما يتبلى به غالباً فان من اكفى بما علم حليته من المأكول والمشروب والمنكوح والمركوب مع وفورها وكثرة اصنافها والتزم بالصلوة والصوم بما فيهما من الاجزاء والشرايط المتحملة لايقع فى عسر و حرج شديد ولزوم الحرج الاتفاقى لا يوجب نفى الحكم الحرجى الا فى مورد بل لو كان العسر غالباً لا يوجب رفع الاحتياط فى حق خصوص من لا عسر له اصلاً او فيما لا عسر فيه عليه اتفاقاً فانه لا يوجب رفع اليد عن حكم العقل به الابهذا المقدار اذ الكلام فيما يوجب اختلال النظام من الحرج الشديد بعد منع شمول ادلة الحرج لما عرض من الجمع بين المعتملات حسبما ياتى بيانه و من المعلوم انه على تقدير هذا الاحتمال لانس الحاجة الى دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال اذ المفروض ان قضية العلم الاجمالى ذلك وفى المقدمة الاولى غنى عن المقدمة الثالثة (الثالث احتمال انحلال العلم الاجمالى فيما اذا كان موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم من التكاليف الفعلية بالاجماع والضرورة وغيرهما ولو كان اصلاً معتبراً قطعاً بمقدار ما علم اجمالا منها بحيث لا يعلم بوجود تكليف فى غير

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

إلى دعوى الاجماع او القطع بعدم جواز اجمال الوقايع المشتبهة فظهر ما ذكرنا
 ميسر الحاجة الى المقدمة الثالثة على تقدير واحد من الاحتمالين الاخيرين خاصة و
 ليس المحذور فى عدم التعرض لامثال الوقايع المشتبهة هو الخروج عن الدين
 المذكور فى كلام بعضهم بمعنى ان المقتصر على التدين بالعمومات التارك للاحكام
 المجهولة جاحلا لهما كالمعمومة يكاد يعد خارجا عن الدين لقلة المعلومات التى
 اخذ بها وكثرة المجهولات التى اعرض عنها وقد نسر الشيخ قدم الخروج عن الدين
 بهذا المعنى ليس كشرأ فان من اعتقد بالعقائد ولم ينكر ضروريات الدين وعمل بما
 ثبت من الفروع بالضرورة والاجماع ونحوها ليس كافرا خارجا عن الدين ولم يقد
 دليل قاطع على محذور آخر يعبر عنه بانه يكاد يعد خارجا عن الدين بعد عدم كون
 العلم الاجمالى متجزا لتلك الاحكام المشتبهة او سقوطه عن المنجزية كما هو المفروض
 فى هذين الاحتمالين ولا غرو فى دعوى القطع بان ذلك امر مرغوب عنه شرعا كما
 وقع فى عبارة الاستاد والتبشير بذلك اولى مما صدر من القوم ثم لا يذهب عليك
 انه على القول بعدم منجزية العلم الاجمالى رأسا تكون المقدمة الاولى ساقطة عن
 الاعتبار وتقوم المقدمة الثالثة مقامها وكذا على القول بعدم ثبوت اثر العلم الاجمالى
 بالترخيص فى بعض الاطراف لوضوح ان ثبوت الحرج فى الاحتياط الكلى يكون
 مانعا عن تنجيز العلم الاجمالى لمكان مقارنتهما معا زمانا فلا بدح من التشبث بدليل
 آخر للتبعض فى التنجز (قوله ان قلت اذا لم يكن العلم بها منجزا لها للزوم الاقتحام
 فى بعض الاطراف) اقول هذا الاشكال مبنى على عدم الفرق بين طرو الحرج الشديد
 على خصوص اطراف معينة من المعلوم بالاجمال وبين طروه على اطراف غير معينة
 كما فيما نحن فيه وربما يستفاد من كلام الشيخ قدم فى مبحث الاضطراب الفرق بين
 الصورتين وان الترخيص فى طرف غير معين ليس مانعا عن تنجز التكليف الواقعى
 ولو كان حصول العلم الاجمالى مقارنا لعروض الحرج او متأخرا عنه بخلاف
 الترخيص فى الطرف المعين فان الترخيص فيه لاجل كونه حرجيا يكون مانعا عن
 تنجز التكليف الواقعى نعملى قول الشيخ قدم يكون العلم الاجمالى بتكاليف واقعية

مستلزما لتبعيض الاحتياط بالنسبة الى ما لا يكون حرجا منها بحكم العقل بلا حاجة الى وصول البيان من ناحية الشارع وهذا بخلاف القول بعدم الفرق بين الصورتين فى سقوط العلم الاجمالى عن المنجزية فيها فعليه يحتاج الى وصول البيان من الشارع وتحقيق مبنى القولين فى محله ولا يذهب عليك ان العلم الاجمالى مقارن فى ما نحن فيه لطرو الحرج على بعض الاطراف لوضوح ان العلم الاجمالى بشيوت تكاليف واقعية اما تعلق بها بماهى عليها من الكثرة التى تكون اتيانها باجمعها حرجا قطعاً فيكون العلم الاجمالى مقارنا لعروض الحرج فلا سبيل الى القول فيما نحن فيه بكون العلم الاجمالى منجزاً بالنسبة الى غير مورد الترخيص بناء على كون المقدم منه منجزاً وعدم ما نعية طرو الحرج بعد العلم عن تنجز العلم الاجمالى لما عرفت من تقارنها فيما نحن فيه (و دعوى ان تعين الاحتياط بحكم العقل فى المظنونات يستلزم كون متعلق الحرج متيناً فى المشكوكات والموهومات فيكون ما نحن فيه من باب الترخيص فى طرف معين لا غير معين) (مدفوعة بان لزوم العمل بالظن واقع فى مرتبة الامتثال المتأخرة رتبة عن طرو عنوان الحرج على جملة غير معينة من العناوين الاولى وغب ذاتصل النوبة الى الترحيح فى مقام الامتثال عقلا فاما فى تقارير بعض الاعلام لا يغلو عن النظر وحاصل الاشكال فى كلام الاستاذ انه على تقدير عدم كون العلم الاجمالى منجزاً نظراً الى لزوم الاقتحام فى جملة من الاطراف دفعا للزوم اختلال النظام من الاحتياط التام لانكون جملة من الالتزامات الواقعية التى اقتحم فيها المكلف احكاماً تنجزية لمكان الترخيص فى اقتحامها ولو بحكم العقل فيكون احتمال تنجزها لاحتمال كونها فى ما عدى ما اقتحم فيها من الوقايح الاخر شكاً بسوبى فادن يكون العقاب على المخالفة على تقدير المصادفة عقاباً بلا بيان (قوله قلت هذا انما يلزم لولم يعلم بايجاب الاحتياط وقد علم به بنحو العلم حيث علم اهتمام الشارع ببراءات تكاليفه) اقول ليس اهتمام الشارع ببراءات تكاليفه كاشفاً عن كون الاحكام الواقعية فعلية حتمية منجزة اذ مع كونها كك يستتبع جعل الاصول المرخصة و المثبتة على خلافها كما تكون الاحكام الواقعية فى موارد الدماء والاعراض فعلية حتمية يجب فيها الاحتياط بل

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

ولا ضير فى جعل الطريق الناقص فيما اذا دعت مصلحة الى جعله كما فى ساير الامارات وما ذكرنا يتوجه النظر فيما افاده المحشى قده فى نهاية درايته (قال يمكن ان يقال اذا كان العلم بالاهتمام صالحا للكشف عن وجوب الاحتياط شرعا كان صالحا لتنفيذ الواقع من دون حاجة الى جعل الاحتياط شرعا اذ لانعنى بالبيان الرافع لقبح العقوبة بدونه الا ما يصلح لتنفيذ الواقع ونفس العلم بالاهتمام صالح للاحتجاج به فى المؤاخذه على الواقع المجهول ويندفع به نقض النرض اللازم من عدم تنفيذ ماله الاهتمام مضافا الى ان ايجاب الاحتياط شرعا فيه احد المحذورين اما المتناقضة مع المقدمة الرابعة اذا اريد الاحتياط من حيث المخالفة القطعية والموافقة القطعية معا واما التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية وجوب الموافقة القطعية وهو مناف لمسلكه قده لا يقال هذا اذا كان القول بحرمة المخالفة القطعية من باب منجزية العلم الاجمالى واما اذا كان من باب وجوب هذا المقدار من الاحتياط شرعا فلا محذور فى التفكيك لانا نقول نعم اذا كان وجوب الاحتياط شرعا وجوبا نفسيا واما اذا كان طريقا بداعى تنفيذ الواقع فمحذور التفكيك على حاله لاستحالة رفع عقاب الواقع على تقدير المصادفة فى اى طرف كان مع ثبوت عقاب الواقع انتهى) وفيه ان العلم باهتمام الشارع بحال الانام كيلا يكونوا كالانعام لا يكون صالحا لتنفيذ الواقع بل العلم بالاهتمام بشئى من الاحكام لخصوصية زائدة فيه كباب الدماء و الاعراض يكون صالحا للتنفيذ والفرق بين القيلتين بين جلى كما نبهنا عليه آنفا فهما لم يكن العلم بالاهتمام كك فلا بد من البيان الرفع لقبح العقوبة وليس الاجعل الاحتياط لبعض طريقا منجزا لجملة من الاحكام التى لا يكون فى اتيا نهما حرج ومتى شرع المكلف فى امثال الاحكام المشبهة واشتغل به واتى بها واحدا بعد واحد الى ان بان له الحرج كشف له ان المرخص فى ترك الامثال تلك الجملة الباقية وقد جعل الشارع الاحتياط الناقص طريقا للجملة الاولى فعلى تقدير المصادفة للاحكام الواقعية يكون الاحتياط الناقص منجزا فلا يجوز المخالفة القطعية كما يجب الموافقة القطعية فى تلك الجملة التى يكون الاحتياط الناقص طريقا مجعولا لها فلا يلزم التفكيك بين المرحلتين

ولا يلزم رفع عقاب الواقع على تقدير المصادفة فى اى طرف كان مع ثبوت عقاب الواقع اذ المفروض ان المفعول الطريقية هو الاحتياط الناقص ولا يترتب عليه الا تنجز جملة من الاحكام المشبهة التى لم يلزم من اتيانها محذور الحرج ومع المصادفة يثبت العقاب فيها خاصة على تقدير المصادفة ويكون تلك الجملة الاخرى التى يلزم منها الحرج مورد رفع العقاب علل تقدير المصادفة فالموردان لثبوت العقاب ورفعها متغايران نعم هذا المحذور انما يلزم من جعل الاحتياط التام طريقا للواقع وليس هذا بمراد فى هذا المقام وعلى القول بكون الامر بالاحتياط ايجابيا فسيب يجب الايمان بتلك المحتملات لاجل تحقق امثال الواجب النفسى لان المفروض اتحاد المصاديق ولكن ليس الوجوب النفسى ينافى منجزا للواقع وعلى تقدير المخالفة و مصادفة الواقع لا يستحق الا عقوبة هذا التكليف النفسى لا عقوبة الواقع وقد عرفت ان الامر بالاحتياط البعض امر طريقى منجز للواقع ولا اشكال فيه (قوله ففى بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام) اقول العسر الذى يوجب اختلال نظام المعاش مستلزم لاختلال نظام المعاد فيكون منافيا للغرض من تشريع الاحكام فيستقل العقل بفتح صدره من الشارع الحكيم (وربما يترأى من المحكى عن العوائد المنراعى قده ان التكليف العسرى قيح مطم ولو لم يبلغ الى حد الاختلال لانه مناف لللطف وان ما فى الشرعيات مما حكموا بكونه تكليفا عسريا مثل الجهاد ونحوه لا يكون عسرا بعد ملاحظة ما اعد الشارع له من الاجر والثواب انتهى) وفيه ان قاعدة اللطف انما تتم فيما ان كان خلاف اللطف نقضا للغرض والتكليف العسرى مخالف للمنة على هذه الامة الذين شرع لهم الملة السمحة السهلة ومن المعلوم انه لا تتأنى المنة على تقدير كون التكليف العسرى قيحا متمتعا صدره عن رب العزة (قوله واما فيما لا يوجب فمحل نظربل منع لعدم حكومة قاعدة العسر و الحرج على قاعدة الاحتياط) اقول قد ذكر الاستاذ فى ذيل مبحث البرائة والاحتياط ان الظاهر ان يكون النفى فى لا ضرر لطفى الحقيقة كما هو الاصل فى مثل هذا التركيب حقيقة او ادعاء كناية عن نفي الانار كما هو الظاهر فى مثل لاصولة لجار المسجد الا فى المسجد

ويا اشباه الرجال ولارجال فان قضية البلاغة فى الكلام هو ارادة
نفى الحقيقة ادعاء لنفى الحكم او الصفة ونفى الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم او الصفة
غير نفى احدهما ابتداء مجازاً فى التقدير او فى الكلمة مما لا يخفى على من له
معرفة بالبلاغة انتهى ملخصاً) فهنا مرحلتان المرحلة الاولى فى دعوى الظهور و
عدم التجوز فى نفى الحقيقة ادعاء بخلاف نفى الحكم ابتداء والمرحلة الثانية فى نفى
الحكومة بناء على نفى الحقيقة (اما الاولى فمحمل القول فيها ان نفى الجنس والحقيقة
المدلول للحرف النفي وضعا مساوق للسلب التام الذى مفاد ليس التامة التى مفادها سلب الشئى
فى مقابلة سلب الشئى عن الشئى الذى مفاد ليس ناقصة والمبالغة انما تحصل فيما اذا كان
النفي نفس الجنس و الحقيقة بان يكون المتكلم قد اضر فى النفس تشبه
الموجود بالمعدوم نظراً الى فقدان اثره المرغوب عنه ثم يدخل حرف النفي عليها
الذى من لوازم المشبه به كما فى قولهم انشبت النية اظفارها حيث انه اثبت الانشاب
والاظفار الذين من لوازم السبع بعد اضرار التشبيه و ادعاء ان النية هي
السبع وقد صرح اهل البيان بانه لا تجوز فى هذا التركيب الذى ذكر فيه المشبه
واضر فيه التشبيه فى النفس بخلاف العكس وهو ذكر المشبه فى الكلام واثبات لوازم
المشبه للمشبه به نحو رأيت اسداً يرمى فانه تجوز فى لفظ الاسد على المشهور
لانه استعمل فى الرجل الشجاع بخلاف النية فانها استعملت فى الموت الذى هو
معناها الحقيقى وقد اضر تشبيهاً بالسبع فى النفس و كذا فيما نحن فيه نعم لابد من
نصب القرينة كما فى الكناية مع انها ليست مجازاً فى الكلمة فظهر مما ذكرنا ان
لا حرج ولا ضرر و نحوهما من هذا التركيب ظاهر فى نفى الموضوع اعنى الفعل
المسركا لوضوء الحرجى ويكون نفى الحكم بلسان نفى الموضوع وهذا بخلاف ارادة
نفى الحكم ابتداء بمعنى ان الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه حرج لوضوح ان اتيان
الفعل حرج على المكلف لا حكم الشارع فاطلق الحرج على حكم الشارع بعلاقة
السببية و ان كان سبباً ناقصاً اذ لولاه لم يقع المكلف فى الحرج (و اما الثانية
فملخص القول فيها ان الحكم الذى اريد نفيه بنفى الحرج هو الحكم الثابت للانفعال

بناوينها الاولى و قضية التوفيق بينهما بالنظر الى طرو عنوان الحرج والعسر على تلك العناوين الذى يكون فى طولها ان يكون دليله مقدما على ادلتها لمكان الاظهرية وكون مفاده فى مقام المنة وان كان بين كل واحد منها معه عموم من وجه وليس فيها ملاك الحكومة ولو كان بلسان نفى الحكم فضلا عن نفى الموضوع اذ قد صرح الشيخ قده فى غير موضع من كتابه ان المراد بالحكومة ان يكون احد الدليلين ببدلوله اللفظى متعرضا لحال دليل آخر من حيث اثبات حكم الشئى او نفيه عنه ومن البين ان قوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج ظاهر فى نفى الجعل فى مقام الثبوت ولا نظره ببدلوله اللفظى الى الاحكام الواقعية اصلا واما تنزيل الدال من منزلة الخارج الذى هو قسم من الحكومة فانما يتأتى فى السلب الناقص كقوله زبدليس بعالم لانى السلب التام كما فى نحن فيه وسيأتى تحقيقه فى محله انش الله هذا كله يبان عدم الحكومة بالنسبة الى احكام العناوين الواقعية وان كان دليل الحرج مقدما على ادلتها للاظهرية واما بالنسبة الى الاحتياط العسر فلا وجه لتقدمه عليه اصلا فضلا عن كونه على نحو الحكومة لوضوح عدم العسر فى متعلق التكليف الواقعى وانما هو فى الجمع بين احتمالاته احتياطا بحكم العقل بمعنى انه يتوقف تحصيل العلم بامثال التكاليف المجهولة على الجمع بين جميع احتمالاته والجمع بينها ليس واجبا شرعيا بل هو حكم عقلى لامثال الاحكام المعلومة بالاجمال ولا معنى لفيه نعبداً من ناحية الشارع (قوله نعم لو كان معناه نفى الحكم الناشى من قبله العسر كما قيل لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط) اقول القائل هو الشيخ قده وقد اسمعناك آففا انه مستلزم للتجاوز فى الكلمة او الاضرار بخلاف القول بكون معناه نفى الموضوع فانه لا تجوز فيه اصلا ويشكل ثبوت العلاقة المصححة للتجاوز بالنسبة الى التكاليف المجهولة بىانه ان الاحكام الواقعية فعلية تعليقية بحيث متى تعلق العلم التفصيلى بها صاوت حتمية منجزة ومع كون المكلف بصدد الامثال يكون جزءاً اخيراً لللة التامة للانبعاث فلا حرج فى اطلاق الحرج والعسر على الحكم الجائى من قبله الحرج اذ لولا رنعه من ناحية الشارع لكان سببا لوقوع المكلف

في ورطة الحرج اذ المفروض انه جزء اخير لذلك فلا غروح في دعوى علاقة السببية والمسببية المصححة لاطلاق العسر على الحكم العقلي واما دعوى ذلك بالسببية الى التكاليف المجهولة ففي غاية الاشكال لوضوح ان الاحكام الواقعية التي تعلق العلم بالاجمالي بها ليست حرجية اذ ما يكون منها حرجيا خارج عن دائرة المعلومات الاجمال التي يكون العلم موجبا لتنجزها اذ الاحكام الحرجية على تقدير ثبوتها في الواقع اقتضائية محضة لا تصلح لان تبلغ مرتبة الفعلية الحتمية بتعلق العلم بها فالاحكام المجهولة المعلومة بالاجمال ليست حرجية ولم يحدث بسببها حرج و عسر للمكلف قطعا وانما جاء الحرج من ضم الوقايع الاخر غيرها اليها وحصل من اختلاطها بغيرها حرج على المكلف بحيث اذا افرزت عن الاحكام الفعلية التعليقية ارتفع الحرج عن المكلف فاذن يكون اطلاق الحرج على الاحكام المجهولة خاليا عن العلاقة المصححة للتعجوز ولعل تسليم الاستاد لذلك من باب المماشاة لطريقة الشيخ قده كما ان اطلاق الحكومة على الجمع المعرفي بين دليل الحرج وادلة الاحكام الاولية يكون من باب المماشاة فالقول بان المنشاء لطرو الحرج لما كان فعلية الاحكام المجهولة في حال العلم الاجمالي فلامعالة بنفيها يرتفع لزوم الاحتياط العقلي لانه من لوازم فعية التكاليف الواقعية في هذا الحال بعيد عن الصواب اذ الكلام في نفيها وليس هناك دليل على نفيها الامثل (قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج) وعلى تقدير كون المراد الحكم الحرجي لا الموضوع ليس في الاحكام الواقعية في حال العلم الاجمالي بها حكم حرجي اصلا وانما جاء الحرج من ضم الوقايع الكثيرة الى الاحكام المجهولة ولا معنى لنفيه عن غير الحكم المجهول فمع عدم شمول دليل الحرج لما نحن فيه لا وجه لارتفاع الاحتياط العقلي بل لو كان وجوب الاحتياط شرعا واقعا لم يرتفع بدليل الحرج الا الاحتياط في جميع الوقايع المشتبهة فيكون متعلق النفي وجوب المجموع لا وجوب البعض فلو دل دليل على الاحتياط المبعوض لم يكن بينه وبين دليل الحرج تناف اصلا (قوله ولا يخفى انه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الاطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها) اقول هذا ظاهر

كلام الشيخ قده هنا وفى ذيل التنبيه الخامس فى الاضطراب وقد اشرنا الى وجه الاشكال فى كلامه فى شرح المقدمة الثالثة واولى بالاشكال ما اذا كان رفع الحرج بحكم الشرع فيما دون اختلال النظام اذ ربما يتوهم ان الرخصة العقلية لا تنافى لزوم الاحتياط المبعوض بحكم العقل وانه لاحاجة الى ضم الاجماع على هذا التقدير بخلاف ما اذا كان رفع الحرج بحكم الشرع فانه مناف لمعجزة العلم الاجمالى فيسقط عن الاثر رأساً فى هذه الصورة فيحتاج الى ضم الاجماع وسيبر عليك تحقيقه فى ذلك المبحث ولعل قوله فانهم وتامل جيداً اشارة الى ما ذكرنا من عدم الفرق بين الصورتين (قوله واما الرجوع الى الاصول فبالنسبة الى الاصول المثبتة من احتياط او استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع من اجرائها عقلاً مع حكم العقل وعموم النقل) اقول هذا مبنى على كون العلم الاجمالى منجزاً و عدم سقوط اثره بطرو الحرج الشديد الموجب لاختلال النظام اما لانكار لزوم الاختلال حسبما مر بيانه او عدم سقوط اثره بذلك كما على طريقه الشيخ قده واما بناء على سقوط اثره بذلك وجعل الاحتياط طريقاً شرعياً بالنسبة الى جملة من الاحكام المشبهة التى لا يلزم من اتيانها اختلال النظام فلا شك انه لا تصل النوبة الى الاصل فى موارد الاحتياط نعم لا مانع من الاحتياط الشخصى فى خصوص واقعة خاصة كما لا مانع من الاستصحاب المثبت من حيث كونهما موافقين للاحتياط الطريقى فان الركون اليه لا اليهما (واما تقرير جريانهما بناء على كون العلم الاجمالى منجزاً فبان يقال المقتضى لجريانهما ثابت مع عدم المانع اما الاول فهو العلم الاجمالى بالتكليف فى خصوص الوقائع الخاصة فانه مقتضى لجريان الاحتياط فيها وعموم ادلة الاستصحاب فى موارد اليقين السابق والشك اللاحق مقتضى له واما عدم المانع فلان المفروض موافقتها القضية العلم الاجمالى باتيان جميع الاطراف او جملة منها مما لا توجب اختلال النظام باتيانها (قوله هذا و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى لاستلزام شمول دليله لهما التناقص فى مدلوله) اقول قد مر ورائك فى مبحث القطع فى العلم الاجمالى انه مقتضى للتنجز ولمكان بقاء السيرة لا مانع من الرخصة فى اقتحام الاطراف

ولا يلزم محذور التضاد والتماثل لكون الحكم الواقعي في موده نعليقا ولكن الاصول المرخصة كاصالة الاباحة لا تجرى في الاطراف اما لعدم شمولها بانفسها حسبما يأتي بيانه في مبحث البرائة او لعدم كون ا خيارها قطعية السند فيحتاج في جريانها الى القول بحجية الظن المطلق الذي الكلام فيه فظهر مما ذكرنا انه لا اشكال في مقام الثبوت في جريان الاستصحابات التي علم اجمالا بمخالفة بعضها للواقع اما الاشكال في مقام الاثبات في لزوم محذور التناقض في مدلول قوله عم (لانتقض اليقين بالشك ولكن تنقضه ييقن آخر) لوضوح تناقض حرمة النقض في جميع موارد الاستصحاب مع عدم حرمة النقض منها في بعض منها كما هو قضية العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمعمرات في الاستصحابات المثبتة بناء على شمول قوله عم ييقن آخر للعلم الاجمالي بالتناقض وعدم اختصاصه بالعلم التفصيلي ولكن التحقيق اختصاصه به وبأنى بيانه في مبحث الاستصحاب (قوله و ذلك لانه انما يلزم فيما اذا كان الشك في اطرائه فعلا واما اذا لم يكن كك) اقول هذا جواب عن الاشكال بعد تسليم شمول قوله عم ييقن آخر لليقين الاجمالي (تقرير الجواب انه لا شك ان ا خيار الاستصحاب سبقت لبيان وظيفة الشاك شكاف فعليا في بقاء اليقين السابق وان حكمه بعد الياس عن العلم والعلمى البناء العلمى على بقاءه فلا يشمل الا ما يتلى به فعلا بحيث يكون الشك واليقين حاصل للمكلف بالفعل لا مالا ابتلاء له به فعلا و كان الابتلاء به سابقا لو سيكون كك من دون ان يتعلق به عمل بالفعل ولو كان شا كافيه فعلا فضلا عن حال الغفلة وسيمر عليك وجه اشتراط فعلية الشك واليقين في باب الاستصحاب و من المعلوم ان حال المجتهد كك في مقام الاستنباط لوضوح ان الاستنباط امر تدريجي لا يكون الشك واليقين فعلا الا في بعض اطراف الاستصحابات و يكون اطرافها الاخر غير ملتفت اليها فعلا و حيث ان موضوع الاستصحاب في فيما عدا ما ابتلا به من الاطراف غير ثابت فعلا فلا يتعلق بها حرمة النقض لكى يلزم التناقض (وتوهم ورود الاشكال في الروايات والامارات المعتبرة في حال الانفتاح بانه لا ريب ان مثل هذا العلم الاجمالي حاصل في تلك الروايات

والامارات لولم يكن حاصلها فى الاستصحابات فى حال الافتتاح لقلة مجاريها مع تقدم الطرق الشرعية عليها ضرورة انه يعلم كل مجتهد اجمالا بمخالفة تلك الطرق الشرعية للواقع ومع العلم الاجمالى بكذب جملة منها يجب العمل شرعا بكل واحد منها فاجتمع وجوب العمل بكل منها مع عدم وجوبه فى بعض منها ومن المعلوم نبوت التناقض بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية والاشكال فيها اصعب اذ وجوب العمل الذى هو حكم طريقى ثابت بالفعل لجميها وكذا جعل الحجية التى هى حكم وضعى ثابت لها باجمعهما فعلا مع عدم حجية الكاذب منها المعلوم بالاجمال فتكون الموجبة الكلية اعنى حجية كل واحد منها مناقضة للسالبة الجزئية اعنى عدم حجية بعض منها (مدفوعة بان جعل الطرق وعدمه انما تقابلهما تقابل العدم والملكة لا تقابل النقيضين بمعنى ان الطريق معمول فى حالة الجهل على نفو القضية العينية فجعله وعدمه فى محل قابل اعنى حالة الجهل وفى حالة العلم يكذب الطريق او صدقه يكون المتقابلان مسلموين معا كما هو الشأن فى هذا السخ من التقابل فمعلوم الكذب ليس قابلا للجعل ولا لعدمه المقابل له والممتنع اجتماع الجعل وعدمه او ارتفاعهما فى حالة الجهل وقدم وراثك ان هتاك مصلحة اما فى الجعل او فى سلوك الطريق داعية لجعل الطريق فلا حرج فى كذب الطريق واقعا ويكون الجعل ساريا فى حالة الجهل الى الطرق المجهولة باجمعهما حتى فيما يكون منها كاذبا واقعا قلا اشكال نعم يتوجه الاشكال فيما اذا كانت الطرق المفيدة للظن الفعلى حجة فان الظن الفعلى بطبيعة جميعها للواقع و العلم بكذب بعض منها لا يجتمعان اذ قضية الظن بهار جحان المطابقة والعلم بعدمها مرجوعية المطابقة ويمتنع اجتماع رجحان الجميع ومرجوعية بعض منها والمفروض ان الحجية تدور مدار الظن الفعلى وتنطفى بانتفائه ولكن لا يرد هذا الاشكال فيما نحن فيه لان الشك فى جميع موارد الاستصحابات مع العلم بالانتقاض اجمالا فى بعض منها يجتمعان مما بخلاف الظن بالجميع مع العلم الاجمالى بالخلاف فانها لا يجتمعان (ويمكن الجواب عن الاشكال بان الظن بالجميع اذا كان موجودا دئمة وفى زمان واحد فلا حرج انه لا يجتمع مع العلم الاجمالى بالخلاف

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

الاستنباط (مدفوعة بان كفاية علم المجتهد في بادي الامر بمخالفة الاستصحابات للواقع للمناقضة ممنوعة جداً اذ شرط اعتبار ناقضية العلم الاجمالي ان يعلم المجتهد بانه سيصير جميع مواقع حدوث الشك و اليقين في جميع موارد الاستصحابات من باب الطهارة الى آخر الديات فعلية قطعاً ولازم ذلك هو العلم بالمناقضة بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية اذ يعلم قبل الاستنباط بحرمة النقض في جميع الاستصحابات وجوازه في بعض منها ولكن علم المجتهد بذلك ممنوع جداً اذ لا يكاد ينقلب التدرج في مواقعها الى المدفعية بتاتا (توضيحه ان كل قضية محتوية على اليقين والشك الفعلي بعد تطبيق الكبرى الكلية اعني قوله عم لاتنقض اليقين بالشك عليها والعمل على طبقها او القنوى لمى وفقها تنتقل من محضر العقل التفصيلي الى خزانة قوة الحافظة فينقلب اللحاظ التفصيلي اليها الى المحاظ الاجمالي وربما تمس الحاجة بعد برهة من الزمان لتذكرها وإحضارها في محضر العقل التفصيلي الى الانتقال الى ما يناسبها من الخصوصيات وربما تصير نسيا منسيا ويحتاج المجتهد الى اعمال النظر ثانياً و من البين ان تلك القضية لو بقيت على كانت عليها حال حضورها عند العقل التفصيلي ثم يعتور عليها حالة السهو والنسيان اصلاً وبعد طرو احدى الحالتين عليها لا يكون الشك فعلياً قاذن ينقلب من الفعلية الى الشائية ومع انتفاء الفعلية ينتفى الحرمة كما هو الشأن في ثبعية الحكم للشك الفعلي في الاصول العلمية وهذا حال المجتهد حين اشتغاله بالاستنباط ومن المعلوم انه لا يحصل له العلم والحال هذه بحرمة النقض في جميع مواقع الاستصحابات كى تكون مناقضة لجواز النقض في الجملة المعلوم بالاجمال فالترج ثابت في ككون الاستصحابات المتتالية دائماً لا ينفك عنها هذا الشأن قط مضافاً الى عدم الامكان العادى في استيعاب الاجتهاد الى جميع الاستصحابات من الطهارات الى الديات لكى تتحصل عنده موجبة كلية مستوعبة لمواقع الاستصحابات باسرها دفعة واحدة تكون مناقضة للسالبة الجزئية المعلوم بالاجمال فما في نهاية الدراية غير سديد جداً (قوله فافهم لعله اشارة الى ان محذور التناقض انما يلزم فيما اذا كان قوله عم ولكن يتقضه ييقين آخر) في مقام التحديد شرعاً لحرمة النقض

و جعل الغاية لها اما بجعل الوجوب الظاهرى عند حصول يقين آخر او بجعل عدم
الحرمة عنده و اما اذا كان ذكره لبيان التنبيه على حصول الغاية عقلا نظراً الى
ان الحكم الظاهرى يرتفع بنفسه عند تحقق اليقين بالخلاف و يكون ح موضوعاً
لحكم العقل بالاتباع فلا شك انه ح لا يلزم محذور التناقض فى مقام الاثبات كى
تمس الحاجة الى الجواب عن الاشكال بالتدوج فى حدوث موارد الاستصحابات
حسبامر بيانه مستوفى (قوله ومنه قد انقذ ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة
الى الاصول النافية ايضاً وانه لا يلزم محذور لزوم التناقض) اقول اما ثبوت حكم
العقل فبحكم العقل بالبرائة بعد انحلال العلم الاجمالى باستيعاب موارد الاصول المثبتة بضميمة
المعلومات علمياً او علمياً لمقدار العلم بالاجمال حسبما ياتى بيانه فى الذيل و اما
عموم النقل فبعموم شمول دليل الاباحه الشرعية ودليل الاستصحابات النافية للموارد
المشكوكه بالشك البسوى بعد انحلال العلم الاجمالى والجواب عن اشكال التناقض
فى مقام الاثبات بين صدر قوله عم كل شيئ لك حلال حتى تعرف انه حرام) و
ذيله هو الجواب (قوله لولم يكن هناك مانع عقلا او شرعاً من اجرائها) اقول اما
المانع العقلى فمخالفة العلم الاجمالى المنجز بالعمل على طبق الاصول النافية و اما
المانع الشرعى فمخالفة الاحتياط المبعض المستكشف من ناحية الشرع بعد ثبوت
جواز ارتكاب جملة من الاحكام الالزامية المشتبهة للفرار عن الحرج وقد ثبت فى
المقدمة الثالثة طريق الاستكشاف فالعمل بالاصول النافية فى غير مورد الحرج
مخالف لرعاية ذلك الاحتياط الشرعى وقضية المانع العقلى والشرعى مانعة الجمع
كما سير عليك وجهه من ذى قبل (قوله ولا مانع كك لو كانت موارد الاصول
المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً او نهض عليه علمى بمقدار العلم بالاجمال) اقول ان
كان الوجه فى لزوم التعرض لامتنال الاحكام المجعولة هو العلم الاجمالى بشيئها
كان المانع عقلياً وذلك بمنع لزوم الحرج الشديد البالغ حداختلال النظام بضميمة
منع شمول ادلة الحرج لما نحن فيه حسبامر بيانه سابقاً فاذن يكون قضية تنجز
العلم الاجمالى لزوم التعرض لامتنال جميع التكاليف المجهولة ولا محيص عن ذلك

الاذا كانت موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم من الاحكام تفصيلا بالضرورة والاجماع وبضميمة موارد الامارات العلمية بمقدار المعلوم بالاجمال عددا فلا محالة ينحل العلم الاجمالى ببركة جريان الاصول المثبتة و تلك الضميمة و لو كان انحلالا حكيميا فح لا موجب للاحتياط عقلا اذا المانع العقلى يرتفع بذلك والمفروض شمول دليل الاصول المثبتة لما نحن فيه لان الاحتياط اصل عقلى وللأصول المثبتة المجولة شرعا حق الورد على الاصول العقلية وغب ذا الامانع من جريان البرائة العقلية والاصول النافية اذ الشك فى سائر الموارد يرجع الى الشك البدوى انما الكلام فى تساوى موارد الاصول المثبتة مع الضميمة لمقدار المعلوم بالاجمال وقدا دعى الشيخ قده ان العمل بالاصول المثبتة مستلزم للعسر لكثرتها وسنمرد الى بيانه من ذى قبل (قوله بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط وان لم يكن بذلك المقدار) اقول الاحتياط المبعوض مائع شرعى عن الرجوع الى الاصول النافية و ذلك بمنع تنجيز العلم الاجمالى وسقوطه عن الاثر بواسطة طر و الحرج الشديد الواصل حداختلال النظام وقدم وجهه فى المقدمة الثالثة فاذا ن يكون لزوم التعرض لامثال التكاليف المجهولة لاجل الاحتياط المبعوض المجمعول من ناحية الشارع فهو ح مائع شرعى عن الاصول النافية فلما حص الا عن الاحتياط فى ما عدى موارد الحرج الشديد الا اذا كان موارد الاصول المثبتة بمقدار موارد الاحتياط المبعوض التى لم يلزم من اتيانها حرج شديد ولو لم تكن بمقدار المعلوم بالاجمال بل كانت اقل من ذلك اذ المفروض انتفاء الاثر للعلم الاجمالى وانما كان وجه استكشاف الاحتياط المبعوض عدم لزوم القبح من ترك البيان مع الاهتمام التام بخال الانام فى زمان انسداد الاحكام ومن المعلوم ان الاصول المثبتة المجمعول فى موارد ها احكام مماثلة بيان تام من ناحية الشرع ومعها لاتصل النوبة الى الاستكشاف المذكور لكن بشرط ان تكون موارد تلك الاصول بمقدار المورد التى لم يلزم من الاتيان بها حرج شديد موجب لاختلال النظام وح لامانع من اجراء الاصول النافية بالنسبة الى الاحكام المشكوكة الباقية لاتفاء المائع الشرعى فيها وما ذكرنا ظهر ان مورد المائع العقلى مغاير لمورد المائع

شرعى ولايجتمعان بتاتا وقدنبه الاستاد بذكر لفظة بل الاضراية ان المانع منحصر فى المانع الشرعى وانه يرتفع باذكره من التساوى بين المقدارين لما افاده فى المقدمة الثالثة من عدم كون العلم بالاحكام المشتبهة منجزاً للزوم الاقتحام فى بعض الاطراف فرااعن الوقوع فى العرج الشديد البالغ حد اختلال النظام (قوله ومن الواضح انه يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال) اقول اختلاف المعلوم بالاجمال باعتبار كثرة ما علم تفصيلا وما ثبت حجية من الامارات الشرعية وقلته مثلاً مهما ثبت عند مجتهد حجة خيرة الموق به ولكن ليس وافيا بمعظم مسائل الفقه البضيمية الاصول المثبتة فلامحالة ينحل العلم الاجمالى بهما بخلاف ما اذا كان خبر العدل الامامى الضابط عنده حجة ولكونه قليلاً ربما لا يكون عدد الاحكام المنخبر بها بضيمية الاصول بمقدار المعلوم بالاجمال واما اختلاف ما فيه عرج وما ليس فيه فيما اذ الوحظ العرج باعتبار الاشغاض والاحوال وكان الرفع بهذا الاعتبار فواضح وعلى هذا يكون (قوله ومن الواضح الخ) راجعاً الى كلمتا الفقرتين المذكورتين فى كلامه لالى خصوص الفقرة الاخيرة (قوله كما ظهر انه لولم ينحل بذلك كان خصوص موارد الاصول النافية مطم ولومن مظنونات عدم التكليف مجلاً للاحتياط فعلاً) اقول مراده انه لوجه لرفع اليد عن العمل على طبق الاصول المثبتة سواء كان مساوية المقدار المعلوم بالاجمال ام كانت اقل ويكون خصوص موارد الاصول النافية مطم حتى من مظنونات عدم التكليف مجلاً للاحتياط ومورداً للترجيح لالاصول المثبتة لكونها واردة على الاحتياط العقلى وعلى تقدير كونها اقل بحيث تبقى بقية من المعلوم بالاجمال فى الاصول النافية نظراً الى قلة موارد الاصول المثبتة فى الشبهات الحكمية وكثرة المعلومات بالاجمال فلامحيص عن الترجيح فى خصوص الاصول النافية والالتزام بالتبعيض فيها بان يفرز منها مظنونات التكليف ويرفع اليد عن الاصول النافية فيها فان كانت موارد الاصول المثبتة بضيمية المعلومات تفصيلاً علماً او علمياً وبضيمية مظنونات التكليف بمقدار المعلوم بالاجمال فلاحرج فى اجراء الاصول العدمية فى المشكوكات والموهومات والاضم اليها من المشكوكات ما يكون

مساويا لمقدار المعلوم بالاجمال والاضم اليها من مظنونات عدم التكليف حتى تتم
 المساوات بين المقدارين فيقتصر في اجراء الاصول العدمية على سائر الموارد هذا
 بناء على تنجيز العلم الاجمالي (واما بناء على عدمه وكون الاحتياط المبعوض طريقا
 شرعيا فلا بد من رعاية قاعدة الحرج ومن المعلوم انه لا يلزم الحرج من العمل بمقادير
 الاصول المثبتة باسرها اذ هي في الشبهات الحكمية قليلة جداً والاحتياط في جميع
 موارد الاصول النافية موجب للحرج لمكان كثرتها فلا بد من التبعض فيها بمعنى
 انه يبدء باثنيان مظنونات التكليف فان ظهر له الحرج في اثنيان البواقي تركها
 والاتى بالمشكوكات او بجملة منها حتى يظهر له الحرج في اثنيان سائر المشتبهات
 فيقتصر على تركها ويرفع اليد عنها خاصة لا عن محتملات التكليف مطم وقد وقع
 في بعض النسخ (ولو من مظنونات عدم التكليف) اذ المقصود تحديد محل الترجيح من مظنونات
 التكليف الى مظنونات العلم لاجراج الاصول المثبتة عن حريم الخدوانها لازم
 الانباء مطم (تتميم) قد عرفت ان قضية العلم الاجمالي تنجيز التكليف المثبتة
 التي هي اطراف العلم الاجمالي ومن اليبين ان اطرافه مستوعبة من اول باب الطهارة
 الى آخر الدييات ولمكان قلة الاصول المثبتة في الشبهات الحكمية لا يكون مقدارها
 بعدد المعلومات بالاجمال ولو مع ضمنية ما علم تفصيلا علما او علميا فلا بد من
 ضم المشتبهات الاخر بمقدار يكون المجموع وافيا بمعظم مسائل الفقه من باب الطهارة
 الى الدييات مما يكون متكفلا للحكم الالتزامي ومما عزلنا هذه الجملة الوافية
 بمعظم الفقه حصل الانطباق الفهري على المعلوم بالاجمال فاذا نحل العلم الاجمالي بذلك
 ولو حكما وحيلا لمانع من اجراء الاصول العدمية النافية في سائر المشتبهات ولا يحصل
 القطع عند الاكتفاء بما دون ذلك والاصل الاشتغال حتى يحصل اليقين بانطباق
 العزول على المعلوم بالاجمال كما هو قضية تنجيز العلم الاجمالي وهل يحكم
 العقل بلزوم تحصيل الظن فيه كلام سينتفى عليك انشاء الله هذا كله على
 تقدير عدم لزوم الحرج البالغ حد اختلال النظام وهو كك على تقدير الانحلال بما

ذكرنا لوضوح عدم لزوم الحرج البالغ حد الاختلال بذلك قطعاً فاذن لا تصل النوبة الى كشف الاحتياط لبعض الموقوف على لزوم معذور الاختلال هذا على القول بتجيز العلم الاجمالي واما على القول بعدم فلا شك انه يلزم معذور الحرج من الاتيان بجميع الاحتمالات فمع قيام الاجماع على وجوب الاحتياط فيما لا يلزم منه حرج عقلا او شرعا لامانع من جريان الاصول العدمية فيما اذا شك في لزوم الحرج لوضوح ان الاحتياط امر انتزاعي في طول التكاليف يتعدل الى تكاليف متكررة فيكون من باب الدوران بين الاقل والاكثر فمع الاتيان بالاصول المثبتة لعدم لزوم الحرج في اتيانها لقلتها بضميمة جملة من الاحتمالات الاخر فيما اذا كان هناك قطع بلزوم الحرج في اتيانها ولو شرعا الى ان يحصل الشك في ذلك فح لا مانع من اجراء الاصول العدمية و مع فرض حرمة الاتيان بما فيه حرج شرعا تكون الشبهة موضوعية فلا مانع من اجراء الاصول العدمية فيها (قوله واما المقعدة الخامسة فلاستقلال العقل بها وانه لا يجوز النزول بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية) اقول لا بد لكشف الابهام عن وجه المرام من تقديم مقعدة في المقام وهي ان الفعل الاختياري لا يخلو عن غاية داعية مرجحة لارادة احد متساويين لوضوح ان الارادة وان كانت من الكيفيات النفسانية الا انها ذات اضافة ولا تتحقق في النفس الا مضافة الى متعلق ومهما حصل تصور فائدة قبل وجودها وصارت مرجحة لاحد جانبي اسكان المتعلق فح تتحقق الارادة المتعلقة الى جانب الراجح فالترجيح منقسم على الارادة والترجيح بلا مرجح قبيح كقبح ترجيح المرجوح على الراجح بمعنى ان الارادة الجزائية ممكن الصدور من المختار وليست من المستعانت الا ان صدورها من العاقل لقو قبيح كما ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح لاجل كونه مخالفاً للفرض مثلاً اذا عن له طريقان ويكون القرض من سلوك الطريق لقاء الصديق و القروض ان واحداً منهما اقرب و من المعلوم ان ترجيح الابعد على الاقرب مخالف للفرض مذموم عند العقلا كما انه لو كان متمكناً من تحصيل العلم بالاقرب وتهاون في ذلك وسلك واحداً منهما يبرجح غير عقلائي كان مقموماً عندهم كما انه

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

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

الاحكام المشبهة فيما عدا موارد الحرج نعم بناء على المنع من لزوم تحصيل الظن عقلا على القول بتنجز التكالييف المشبهة فيما عدا موارد الحرج ليس هناك مقام الانبات رأسا وال ترجيح فى مقام الاسقاط موكول الى نظر المكلف و له ان يختار العمل بالموهومات والشكوكات لمرجح نفساى وترك العمل بالمظنونات مع وجود الظن بالتكليف لكن هذا البناء مرجوح عند العقل السليم فظهر من جميع ما ذكرنا ان لازم القول بالتبعض عدم كون الظن بالتكليف منجزا للواقع بل لازمه حكم العقل بلزوم الامتثال بمعنى استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع المنجز لان الظن به كاشف عن الحكم المنجز كنهناقصا وليس موجبا للتنجز بخلاف القول بالحكومة فان الظن موجب له موصل للحكم الفعلى الى مرتبه التنجز بعد سقوط العلم الاجمالى عن الاثر وسياتى بيانه من ذى قبل (تتميم فى بيان الفرق بين المسالك الثلاثة اعنى مسلك الاستاد ومسلك الشيخ ومسلك المشهور فالذى يترأى من مجموع كلمات الاستاد فى الكتاب و فى حاشيته ان تنجز الاحكام المشكوكه مستند الى العلم الاجمالى ولو كان بنحو الاقتضاء بعد عدم ثبوت المانع من ناحية الشارع والمنع من لزوم الحرج البالغ حد الاختلال والمنع من شمول دليل الحرج لما نحن فيه وينحل هذا العلم الاجمالى باعمال الاصول المشبهة بضميه المعلومات علما او علميا فان لم تكن بمقدار المعلوم بالاجمال فلا بد من ضم المظنونات كلا او بعضا وبضم المشكوكات كك حتى تصير بمقدار المعلوم بالاجمال وانما يعلم الانطباق القهرى فيما اذا كان المجموع وافيا بمعظم مسائل الفقه فتح ينحل العلم الاجمالى بذلك ولو حكما ومن الين ان الالتزام بما يكون وافيا بمعظم الفقه فى مقام العمل ليس فيه حرج اصلا فضلا عن كونه مغلا بالنظام وحيث ان اختيار طائفة من بين مجموع الاحكام المشبهة يحتاج الى مرجح ولا بد ان يكون ذلك المرجح واقعا فى طريق امتثال التكالييف المعلومه بالاجمال لا بمرجح اجنبى عن ذلك فلا ميعص الا عن تحصيل الظن بالواقع كى يكون مرجحا فى مقام الامتثال لكنه ليس منجزا للواقع اذ المفروض تنجز الواقع بالعلم الاجمالى وانما يكون قيام الظن الطريقى على كل تكليف بالخصوص من بين المعلومات بالاجمال

معينا له في مقام الاثبات كى يلزم اتياه في مقام الاسقاط لامنجزا له فمقام الاسقاط متفرع على مقام الاثبات فيما اذا مست الحاجة الى ترجيح بعض الاحتمالات على بعض آخر منها. كما فيما نحن فيه واما مسلك الشيخ فانه حسبما يترأى من مجموع كلماته هو الانكسار في التنجز الى العلم الاجمالي في مقام الاثبات والتبعض في مقام الاسقاط بعد الالتزام بعدم انتفاء اثر العلم الاجمالي بالترخيص في ارتكاب بعض الاطراف دفعا للجرح و لابد من الاقتصار على ترك ما يندفع به الحرج من الموهومات خاصة والاثبات بالمظنونات والمشكوكات للمعروج عن عهدة العلم الاجمالي المنجز لما عدى موارد الحرج و لازم هذا القول عدم انحلال العلم الاجمالي بالاثبات بذلك لعدم كون الظن حجة على الواقع و عدم العلم بمساوات المظنونات بمقدار المعلوم بالاجمال و عدم كونها هي القدر المتيقن من بين مجموع الاحتمالات المتعلقة للعلم الاجمالي كى يرجع الشك فيما عداها الى الشك البدوى بل الاجمال باق بعد الاخذ بالمظنونات كما كان قبله ويحتمل كون جملة من الاحكام المعلوم اجمالا في المرخصات بدليل الحرج ومجرد القطع بمساوات المظنونات والمشكوكات بمقدار المعلوم بالاجمال لا يجدى في الانحلال اذ الترخيص في ارتكاب جملة من الاطراف منافي لقضية العلم الاجمالي كالاصول النافية لانه يكون عملا على مقتضاء بخلاف العمل بالاصول المثبة فانه عمل على وفق مقتضيه فلا ينحل العمل الاجمالي بالتبعض في مقام العمل كما ان الظن بالتكليف ليس منجزا له و انما يكون معينا في مقام الترجيح (واما مسلك المشهور فانه هو تعيين العمل بالظن بعد فرض تمامية المقدمات من بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم تفصيلا واجمالا وعدم وجوب الاحتياط راسا وعدم جواز الرجوع الى الاصول طرا ويكون المرجع حكومة العقل بحجية الظن وبعبارة اوضح بعد سقوط اثر العلم الاجمالي بالترخيص في جملة من الاطراف دفعا للجرح اوللاجماع على عدم لزوم الاحتياط راسا وعدم جريان الاصول مطم فلا معالة ينتهى الى حكم العقل بالعمل بالظن لانه اقرب الى الواقع من غيره في حال الانسداد لاي معنى الكشف عن كون الظن حجة عند الشارع اذ يكفي في ابطاله احتمال ايكال

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

الالهال فى هذا الحال والمدر ك لذلك هو العقل والجزم منه بها يتوقف على القطع
 بالغزال العقل فى هذا المجال وعدم ايكال الشارع الى العقل فى هذا الحال فمع احتمال
 ذلك لامسرح للعقل فى ادراك الوجوب على الشارع فاذا ن يكون المرجع الى حكم
 العقل وهو مستقل بلزوم تحصيل الظن فى مقام الانبات حسما اوضحناه آتفا
 وقياسه بمقام الاسقاط كالصلوة الى اربع جوانب ونحوه قياس مع الفارق اذ التكاليف
 الواقعية باقية على التعليقية وتتجز بالظن فى حال الانسداد بخلاف التكليف فى
 الامثلة المضروبه فى كلامه فانه بعد تنجزه لامقام له الامقام الاسقاط وليس المرغوب من
 الظن الانسدادى مطم كونه صالحا لتخصيص العمومات وتقيد المطلقات المتكلفة
 للالزامات لان قضية المقدمات هى حجية الظن فيما لم يكن هناك حجة معتبرة
 بالخصوص اذ الظن الانسدادى فى طولها لافى عرضها نعم لا بد من رنع اليد عن
 العمومات والاطلاقات المرخصات اذ هذا قضية منجزية الظنون الانسدادية القائمة على
 الاحكامات الالزامية (نم لا يذهب عليك ان ايجاب الظن على الكشف امر طريقي
 لاوجب تعيين الحكم الواقعى بعنوانه ولا يتمكن المكلف من اتيان الواقع بعنوان
 ماهو عليه واقعا من الوجوب والندب وغيرها فالانر الطريقي على الكشف لا ينهض
 دفعا لمحتور الامتثال على وجه الاحتمال الذى قام الاجماع على بطلايه لاجل دفع
 هذا المحتور فحال المكلف قبل حصول الظن بالواقع وحاله بعده سيات فهمما لم
 يكن علاجا للمحتور لم يكن الاجماع على ذلك موجبا للانتقال من المقدمة
 الثالثة الى الرابعة واما عدم ايجاب الامر الطريقي لذلك فلما مرفى اواخر مبحث
 القطع من ان قضية الامر الطريقي ليس الانجز الواقع لو صادف لاجعل الحكم
 المائل ولا تتم الكشف فاذا ن لا يحصل من الظن المعتبر القطع بعنوان الوجوب و
 نحوه لا بالوجوب الواقعى ولا بالوجوب الظاهرى فلا يتاتى من المكلف قصد عنوان
 الواقع اصلا ويبقى على ما كان عليه من عنوانه المجهول بل لو قيل بالوجوب
 النفسى للظن الكشفى لم يكن فيه علاج للمحتور المذكور كما لا يخفى ومن جميع
 ما ذكرنا انقدح النظر فيما صدر منه قده ثانيا وثالثا فراجع (قوله والتحقيق ان يقال انه

لاشبهة فى ان هم العقل فى كل حال انما هو تحصيل الامن من تبعة التكاليف المعلوم
من العقوبة على مخالفتها) اقول لاشك انه على مسلك الاحتياط المسبب عن العلم
الاجمالى بالتكاليف الواقعية يكون حكم العقل يلزم تحصيل الظن لاجل تعيين المعلومات
بالاجمال فى مقام الامتثال و تفرغ الذمة من كلفة ماثبت على ذمته و تحصيل الامن
من تبعته وقضية التلازم بين حال الانفتاح وحال الانسداد هو كفاية الجرى على طبق
الظن بالواقع او الظن بالطريق و هى ان كلما كان القطع به مؤمنا فى حال
الانفتاح كان الظن به مؤمنا حال الانسداد بيان الملازمة ان التكاليف المعلوم
تفصيلا او اجمالا فى حال الانفتاح هى الثابتة بعينها فى حال الانسداد و كما ان القطع
بها طريق محض كذا الطرق المعمولة فى حال الانفتاح فكك الظن فى حال الانسداد
و من البين ان ثمة احراز الواقع عقلا او شرعا هو الخروج عن عهدة التكاليف المنجزه
والامان عن العقوبة عند الجرى على وفق الطريق العقلى او الشرعى (قوله لا بما هو
معلوم و مودى الطريق و متعلق العلم وهو طريق شرعا و عقلا) اقول لو كان العلم
بمرتبة الاشياء ما خوذ فى مرتبة الفعلية خرج العلم عن كونه طريقا محضا و كذا لو
كان مودى الطريق بيا هو كك موضوعا للتعمد خرج عن كونه طريقا مجمولا من حيث
كونه طريقا كاشفا عن الواقع و قد مر و ذلك ان الظاهر من الامارات الشرعية هى
الطريقة لا الموضوعية (قوله ولا منشاء لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع الا توهم
ان قضية اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم فى الاصول وعدم الجاء
فى التنزل الى الظن فيها) اقول هذا محكى عن شريف العلماء قده و منشاء التوهم
دعوى تعلق العلم الاجمالى بالاحكام الفرعية و اختصاصه بها و عدم انسداد باب
العلم فى غالب المسائل الاصولية كحجية جز الواحد والاجماع المنقول والشهرة و
نحوها فانها لا تغلوا امان علم حجيتها فح لا تصل النوبة الى الانسداد فيما اذا كانت
وافية بمعظم الفقه والا فالرجوع الى الانسداد و اما ان علم عدم حجيتها فلا يحصل
الظن بها احصا امان لم يعلم التعمد بها فلا يترتب عليها اثار الحجية من التجز و
المعذرية فاذن يحصل العلم الوجدانى بعدم الحجية بالمعنى المذكور فلا يحصل الظن

بالحجة كى تكون النتيجة اعم منه حسبا مريانه فى مبحث تاسيس الاصل و ان
التي انسدد فيها باب العلم ليست من الكثرة على حديثستلزم محذورا من اجراء الاصول
العملية فى موارد كسائل الموضوعات المستنبطة من الالفاظ الواقعة فى الكتاب والسنة فانه
بعد انبات كون صيغة صيغة الامر مثلاً حقيقة فى الوجوب يتحصل هناك ظواهر تكون حجة من
باب الظن النوعى المجامع للشك فلا تفيد الظن الشخصى بالحكم الاصولى عند القطع
بكونها موضوعة للوجوب فضلاً عن صورة الظن به وان كانت ربما تفيد وح ان كانت
هذه المسائل حين الظن بها مفيدة للظن بالحكم الفرعى فيها اذ هو مشمول لدليل
الانسداد و الا فليست بمثابة تستلزم محذورا من اجراء الاصول العملية فى المسئلة
الفرعية بعد عاية العلم الاجمالى فى الاحكام الفرعية فظهر ما ذكرنا عدم انسداد باب
العلم فى غالب مسائل اصول وانتفاء العلم الاجمالى فى الباقي وعلى كلاً التقديرين لامنجال
لكفاية الاتيان بالظن بالطريق الغير المفيد للظن بالحكم الفرعى إما على الاول فلان
المفروض العلم بالحجة او بعدم الحجة و معه يمتنع الظن بها لعدم الاكتفاء
به لعدم الموضوع واما على الثانى فالموضوع تبعية الظن لمقتضا العام الاجمالى و
المفروض ان العلم الاجمالى متعلق بالاحكام الفرعية و قضية الخروج عن عهده فى
مقام الامثال الاقتصار على الجرى على طبق الظن بعين ما تعلق به العلم الاجمالى
من الاحكام الفرعية اذ المسائل لاصولية بين ما هى باب العلم بها مفتوح و بين ما هى
مجرى للاصول العملية فى المسئلة الفرعية هذا توضيح التوهم (قوله والغفلة عن ان
جربانها فى افروع موجب لكفاية الظن بالطريق فى مقام تحصيل الامن) اقول هذا
جواب عن التوهم توضيحه ان فى جريان المقدمات فى الفروع التى قضيتها لزوم
تحصيل الظن فى مقام الامثال كفاية لجواز الاكتفاء بالظن بالطريق و ان لم
يكن موجبا للظن بالحكم الفرعى لعدم التفات فى نظر العقل فى ذلك بين الثابتين
اذ هم العقل تحصيل الا من من عقوب التكاليف الواقعية و مع الجرى على طبق
المظنون الحجة يحصل الامان كما هو قضية التلازم بين حال الانفتاح و حال
الانسداد حسبا اوضحناه آنفا ولا يذهب عليك ان العلم الوجدانى بعدم الحجة

عند عدم العلم بالتعبد لا ينافي الظن بالطريقة اذ هي مجعولة واقعا و ليس العلم)
دخيلاً في مقام الجعل فكما يتطرق الشك في جعلها كك يتعلق الظن به فالجري
على طبقه مبرء للذمة في مقام امثال التكاليف الواقعية المعالومة بالاجمال (تنعيم
بناء على الحكومة عند المشهور ربما يدعى اجتنابها بخصوص الظن المتعلق بالواقع
فيما اذا كانت بلاك الاهتمام لان القدر المتيقن منه انما هو اهتمام الشارع بالتكاليف
الواقعية و لم يحرز اهتمامه بالطرق المجعولة بحيث لا يرضى بتركها ولو في ظرف
الجهل بهادلا يبقى مجال لتعميم النتيجة لمطابق الظن الاعم من الظن بالطريق
انتهى) وفيه ان التكاليف الواقعية في حال الانسداد كما هي في حال الانفتاح لم
تبلغ من مرتبة الفعلية التعليقية الى مرتبة الحتمية المنجزة والامتتع جعل الاصول في
مرتبة الشك فيها والمراد من الاهتمام اهتمام الشارع بحال الانام في زمان الانسداد كي
لا يكونوا مطلقي العنان كالانعام وهذا طريق لمى على استكشاف طريق والايكال
الى حكم العقل وليس ذا الا لظن بعد قيام الدليل على بطلان الاحتياط راسا و من
البين ان النتيجة ح مطلق الظن اعم من الظن بالطريق الشرعية و كذا على تقرير
الكشف اذ بعد استكشاف ان الطريق الواصل هو الظن لافرق فيه بين الظن بالواقع و
الظن بالطريق (شبهة و اذاحة) ربما يقال ان مورد الظن بالطريق الذي يقال
بحجته من حيث الظن بالفراغ هي مشكوكات التكليف ومو هوماته والا لو كان
الطريق مفيدا للظن بالتكليف لكان حجة سواء كان الطريق مظنون الحجة ام لا
ومحتمل التكليف من حيث نفسه لا يوجب الا احتمال الفراغ وهو غير لازم التحصيل
فسببية الظن بالطريق للظن بالفراغ ليست الابلحاط ان الظن بالحجة ظن بالمعذرية
و المنجزية و حيث ان الاحكام الطريقية مرتبة فعليتها و تنجزها واحدة فمال يصل
الحكم الطريقي لا يكون منجزا و لامعذراً فالظن بالطريق في الحقيقة ظن بالانشاء
بداعي تنجيز الواقع لا ظن بالمنجز و المعذر بالحمل الشايح حتى يفيد فائدة الظن
بالواقع فقياس حال الانسداد بحال الانفتاح قياس مع الفارق اذ الجري في حال
الانفتاح على طبق الحجة الواصلة المنجزة و المعذرة بالحمل الشايح بخلاف حال

الانسداد فان العمل بالظن بالطريق عمل على طبق الظن بانشاء الطريقة و ليس عملا على طبق الظن بالمنجزية والمعدنية فلا مجال لتعيم النتيجة الى الظن بالطريق (والجواب ان المنجزية انما جاءت من جانب العلم الاجمالى بالتكاليف الواقعية و ليس هم العقل الا الخروج عن عهدها والامان عن تبعثها وغب تعلق الظن بالحكم المولوى الطريقى فى مقام الالبات يحصل الظن بالفراغ عن عهدها والا من عقوبتها كما ان العمل بالحكم الواقعى المظنون يوجب الظن بالفراغ والظن باحدهما موضوع لحكم العقل بكفاية ذلك فى مقام تعذر الامتثال العلمى هذا على القول بتنجز الاحكام المشتبهة بمعونة العلم الاجمالى واما على القول بالحكومة المستكشفة من الاهتمام فلا شك ان الظن انما يتعلق بالحكم الانشائى الطريقى المولوى كما ان العلم فى الانفتاح يضم يتعلق بذلك ولحوق عنوان التنجز والمعدنية متأخر رتبة عن العلم بذلك لوضوح ان العلم موضوع للمنجزية والمعدنية و يتمتع تعلق العلم بما هو لاحق له متأخر عنه فكما ان متعلق العلم فى حال الانفتاح نفس انشاء الطريقة فكك الظن فى حال الانسداد ثم يترتب عليه المنجزية و المعدنية فظهر من ما ذكرنا انه يتمتع الظن بالمنجزية وانها طارية لاحقة متأخرة رتبة عن الظن بالحكم المولوى الطريقى فقياس حال الانسداد بحال الانفتاح مطرد واقع فى محله (قوله و جهان احدهما ما افاده بعض الفحول و تبعه فى الفصول) اقول قد اقام المحقق الشيخ محمد تقى قدس المحشى على المعالم وجوها ثمانية على حجية الظن بالطريق المجعولة بعد انسداد باب العلم بها و استنتج منها حجية الظن الحاصل من خبر الواحد بالخصوص فى مقابلة القول بالظن المطلق كالمحقق القمى قدس وذهب الى استكشاف حجية ظنون خاصة على نحو الكشف لا على نحو الحكومة و قد سبق نقل الوجه السادس من الوجوه الثمانية فى كلام الاستاد فى مبحث ذكر الوجوه العقلية المقامة على حجية خبر الواحد و الوجهان المذكوران هنا هو اول الوجوه الثمانية و ثانيهما وجعله الاستاد اول الوجهين وسيأتى ذكر الثانى فى كلام الاستاد والاولى نقل عبارته المحقق (قال الثانى انه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها)

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

حق له ان يدعى في صدر كلامه وان لم يسبقني اليه احد ولا وجه لتعريض الشيخ قده عليه بقوله (الوجه الثاني ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الاول وبعض الوجوه الآتية انتهى) فان مراده من بعض المحققين هو المحشى على المعالم ومقصوده التعريض على صاحب الفصول حيث نسب الوجه الاول الى نفسه وقال لم يسبقني اليه احد وقد عرفت انه حقيق بهذا الدعوى (قوله كلفنا تكليفا فعليا) (اقول قد سقط من عبارة الفصول هذه العبارة (بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد وهو القطع باننا مكلفون تكليفا فعليا) وقد حمل المحشى قده في نهاية درايته والنائني قده في تقريراته كلام الفصول على الانحلال وحمله الشيخ قده على التقييد كما يدل عليه (قوله في الفرائد بناء منه على ان الاحكام الواقعية بعد نصب الطرق ليست مكلفا بها تكليفا فعليا الا بشرط قيام تلك الطرق عليها فالمكلف به في الحقيقة مؤديات تلك الطرق لا الاحكام الواقعية من حيث هي انتهى) والحق مع الشيخ حسبا يترأى من كلمات صاحب الفصول هنا وفي مبحث التصويب (قال في الفصول في هذا المبحث اذ قضية هذا العلم الاجمالي علمنا باننا مكلفون بشرط مساعدة ذلك الطرق عليها انتهى) وقال في مبحث التصويب التكليف الواقعي ليس تكليفا فعليا بل تكليف شأني فتسميته تكليفا جاز في الحقيقة كنسبة الواجب المشروط عند عدم شرطه واجبا ثم قال وبالجمله فالتكليف الواقعي عندنا هو التكليف الذي يتعلق بالمكلف تعلقا فعليا بشرط علمه به فالتكليف الواقعي ليس تكليفا مطم بل مشروط بعلم المكلف به فحيث لاعلم لا تكليف لكن شأنية التكليف متحققة في حقه اذ ليست شأنيته مشروطة بفعلية العلم بل بشأنية وهذا التكليف الشأني لازم لمادل على فعلية التكليف في حق العالم فانه اذا ثبت حكم في حق المكلف الواجد للشرط لازم منه نبوته في حق الفاقد للشرط مشروطا بكون واجدا له ولا حاجة الى وفوده في حق غير العالم بخطاب مستقل حتى يلزم منه اللغو والعبث انتهى كلامه) توضيحه ان الشارع قد اخذ في مرتبة انشاء الحكم الواقعي في مقام الثبوت علم المكلف بها في مرتبة العقلية المجتوية على البعث والزجر فيكون علم المكلف قيدا

من ناحية الشارع لمرتبة الفعلية فليس العلم قيد الاصل انشاء الحكم كى يلزم الدور او الخلف بل هو شرط لمرتبة اخرى من الحكم و كما يستفاد هذا القيد فى مقام الالبات من اعتبار القضية شرطية فكذلك يستفاد ذلك من اعتباره عنوانا للمكلف كان يقال يجب على العالم كذا كما يقال يجب على المستطيع كذا وللأفراد عن لزوم مخدور الدور والخلف لا بد من الالتزام بالمرتبتين للحكم الواقعى وقد مرىانه فى مبحث القطع (ومهما كان زمام التقيد بيد الشارع امكن ان يعتبر العلم تفصيلى شرطاً للمرتبة الفعلية خاصة لا العلم الاجمالى بالاحكام الواقعية المشتقة فى جميع الوقائع المشبهة فاذا لاتصل الى مرتبة الفعلية بالعلم الاجمالى فتكون باقية على ما كانت عليه من الشانية المحضة كما ينبئ عن ذلك (قوله هنا فان الاجماع منعقد على بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بقول مطلق بعد انسداد باب العلم اليها غاية الامر البقاء مشروط عقلا ونقلا بمساعدة دليل عليه ولو فى الظاهر لكيلا يلزم التكليف بالمحال انتهى) فح لاعمضى لانجلالها بمعونة العلم الاجمالى الضعيف بالامارات المجعولة اذ المفروض ان العلم الاجمالى بالاحكام الشانية لاثاير له فى لزوم الامثال اصلا كى يتخل فى اثره الى العلم الاجمالى الضعيف (وقال فى الفصول فى فصل معدورية الجاهل للواقع مراتب باعتبار نفس الفعل وباعتبار الاحوال الطارئة على المكلف ثانية كل مرتبة الى سابقها ظاهرية فالواجب من الصلوة مثلا على المكلف اولاً هو الصلوة الواقعية وان كانت فعلية مشروطة بمساعدة طريق معتبر مظم كالقطع فان ما قطع بانها صلوة واقعية ظاهرية واجبة بالوجوب الظاهرى فان طابقت الواقع فهى صلوة واقعية واجبة بالوجوب الواقعى انظم فوجوب ماهى صلوة واقعية فى المرتبة الاولى من الواقع ووجوب ما قطع بانها صلوة واقعية فى المرتبة الثانية من الواقع ان غابرت الاولى ويتداخل الامثال على تقدير المطابقة ويتفارقان على تقدير عدمها انتهى موضع الحاجة) وهذا كما ترى مبنى على كون القطع قيدا شرعيا مأخوذا فى الحكم الفعلى كالأطرق الظنية وهذا المسلك وان لم يكن خاليا عن بعض المخاذير لكنه يكون مبنى للقول بحجية الظن فى الطريق بمعونة الملازمة بين حال الافتتاح وحال الانسداد اذ على هذا المبنى يكون هم العقل

فى حال الانفتاح على تجرى العلم بالطريق والجري على وفقه لتحصيل الامن من تبعة الحكم الفعلى الذى يكون مفاد الطريق فكك حال الانسداد وعلى هذا المسلك يبتنى جملة من اشكالات الاستاد عليه حسبما ياتى بيانه من ذى قبل (قوله وفيه اولاً بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بايدينا من الطرق الغير العلمية وعدم وجود القدر المتيقن بينها اصلاً) اقول هذا اشارة الى اعتراضات الشيخ قده على صاحب الفصول (قال وفيه اولاً امكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للاحكام الواقعية الخ) ولعل مقصود الشيخ قده منع الطرق المنصوبة شرعاً ابتداءً واحتمال كون ماورد من الآيات والروايات والاجماع على تقدير تماميتها امضاء للطرق العقلية المعمولة بين الموالى والعبيد قى مقام الامتثال ومن الين ان تلك الطرق كواشف محضة عن الاحكام الفعلية بالاتقييد وصرف اصلاً فاذن يتعين الرجوع فى تعيينها الى العلم او مايقوم مقامه ومع تبذرهما فى زمان الانسداد تعين الرجوع بحكم العقلاء الى مطلق الظن بالحكم الواقعى لالظن بالطريق ثم قال الشيخ (وثانياً سلمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لناغير معلوم اذلعل الطريق المنسوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلى بالصدور الذى كان كثيراً فى الزمان السابق لكثرة القرائن وندرة هذا القسم فى هذا الزمان اوخبر العادل الثقة الثابت عدالته او وناقته بالقطع انتهى ملخصاً) ثم قال وثالثاً سلمنا نصب الطريق ووجوده فى جملة ما بايدينا من الطرق الظنية من اقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة والاستقراء والاولوية الظنية الا ان اللازم من ذلك هو الاخذ بما هو المتيقن من هذه فان وفى بغالب الاحكام اقتصر عليه والا فالمتيقن من الباقي انتهى) ويمكن دفع هذا الاعتراض بان هذا خلاف فرض الانسداد المذكور فى كلام صاحب الفصول لوضوح افتتاح باب مايقوم مقام العلم مع وجود القدر المتيقن وهو الطريق المعين شرعاً ومعه لاتصل النوبة الى حجية الظن بالطريق من ناحية العقل (قوله فان قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه فى غير مواردنا والرجوع الى الاصل فيها ولو كان نافياً) اقول لما افاد ان قضية العلم الاجمالى يكون التكليف الفعلية فى

مؤديات الطرق خاصة هو الاحتياط عقلا في اطراف هذه الطرق لاتعين العمل بالظن استشكل عليه بان الاحتياط في الطريق يرجع الى الاحتياط في الاحكام لوضوح ان الاحتياط في الطريق انما يكون باعتبار المؤدى ومؤديات الطرق هي الاحكام الفرعية فالاحتياط في الطرق هو الاحتياط في الاحكام بعينها و المفروض عدم وجوب الاحتياط او عدم جوازه فيها لزوم العسر و هذا بخلاف الظن بالطريق فانه يتفكك عن الظن بالحكم وان كان ربما يؤدي اليه (فاجاب عن الاشكال بان قضية الاحتياط في الطرق رفع اليد عن الاحتياط في الاحكام في موارد كثيرة بحيث لا يلزم العسر من الاقتصار على الاحتياط في الاحكام الفرعية التي هي مؤديات الطرق في غير تلك الموارد اصلا ثم شرع في تعداد تلك الموارد (متها ما كان خاليا عن اطراف العلم بالطريق راسا بمعنى عدم وجود واحد من الامارات المعلومة حجيبتها اجمالا على حكم واقعة من الوقائع كشرط التثن مثلا و هذا هو المراد من قوله في غير مواردنا فيجوز رفع اليد عن الاحتياط في ذلك الحكم الفرعي والرجوع الى الاصل ولو كان نافيا للتكليف لان المفروض عدم العلم الاجمالي بالحكم الالزامي الذي هو مؤدى الطرق كي يكون العلم بالاصل النافي منافيا للعلم الاجمالي فضلا عن كون الاصل مثبتا للتكليف والمفروض قلة مواردنا على حد لا يلزم العسر من ضمه الى موارد الامارات ضرورة ان معظم الاحكام الشرعية ثابت في الامارات وقلو واقعة خالية عن قيام واحدة منها عليها ولا بد من سبقها بشبوت الحكم الكفي فيها كي يكون مجرى للاستصحاب المثبت للتكليف و هذه الموارد ايضا قليلة جدا (قوله وكذا فيما اذا نهض الكل على نفيه) اقول منها ما اذا نهض جملة من الامارات على نفي الحكم الشرعي بحيث علم اجمالا بحجية واحدة منها على نفي الحكم واقعا فنعلم بانه لا احتياط من قبل العلم الاجمالي بالطرق المتضمنة للحكم الالزامي فلا يلزم عسر من ضمها الى تلك الطرق المتكفلة للاحكام الالزامية ولكن لا مجرى للاصل في هذه الصورة سواء كان نافيا او مثبتا لان المفروض عدم الشك في الحكم الموضوع للاصل (قوله وكذا فيما اذا تعارض فردان من بعض

الاطراف فيه نفيا او اثباتا مع ثبوت المرجح للنافي) اقول منها ما اذا تعارض فردان من بعض الاطراف كفردين من الخبرين او من الشهرة او من الاجماع المنقول وكان تعارضهما بالنفي والاثبات بان يكون مفاد احد الفردين ثبوت الالتزام والآخر نفيه فمع ثبوت المرجح للفرد النافي يتعلق الظن بالفرد النافي من الطريق و يكون المثبت موهوما فاذن لا يلزم الاحتياط من قبل المثبت هذا بناء على ثبوت الترجيح الشرعى فى كل فردين متعارضين سواء كانا خبرا او غيره اما مع اختصاصه بالخبر فلا عبرة بثبوت المرجح لغير الخبر فالراجح والمرجوح من الفردين للاجماع المنقول والشهرة ونحوهما بيان فالتنافي والمثبت يتساقطان بالتعارض فلا موجب للاحتياط افى المثبت منهما فلا يكون ضمه الى المعلومات بالاجمال موجبا للزوم مخذور العسر (قوله بل مع عدم رجحان المثبت فى خصوص الخبر منها و مطم فى غيره بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار فى غير الاخبار) اقول ومنها ان يتعارض الاثنان منها فى غير الخبرين فى النفي والاثبات مطم سواء كانا فردين من نوع واحد او كانا نوعين كما اذا تعارض الاجماع المنقول والشهرة مثلا و سواء كان لاحدهما مرجح من المرجحات المنصوصة ام لا بناء على عدم ثبوت الترجيح بها فى غير الاخبار فيتساقطان بالتعارض ويندفع مخذور العسر بذلك واما اذا كان للخبر لمثبت مرجح فلازمه صيرورته مظنون الصدور تعبدا فيجب العمل على طبقه واما فى غير هذا الصورة فيرجع الى الاصل الجارى فيه و لو كان نافيا اذ لا مانع من الجريان مع عدم الظن بالحجة على الحكم الالتزامى خصوصا فيما اذا كان الخبر النافى راجحا (اعضال) ربما يشكل جريان الاصل المثبت عند ثبوت المرجح للفرد النافى من الخبر يانه ان الفرد النافى من الخبر الراجح يكون مظنون الحجة على عدم الحكم الشرعى وعند جريان الاصل المثبت يحصل القطع بجعل الحكم المماثل الذى هو امر وجودى ومن اليين ثبوت التنافى بين القطع بالحكم الفعلى والظن بقيام الطريق على عدم الحكم الفعلى الذى هو حجة على العلم بسبب افتراءه بالمرجح الشرعى والاشكال باجتماع المثليين لا ينسحب فى جانب الاصل النافى المجمول فى

مورده العلم اذ لا جعل للعدم فى جانب الامارة حسبا مريانه فى محله (ويمكن دفع الاشكال على مسلك الاستاد يكون الحكم الواقعى تعليقيا حتى عند تعلق العلم الاجمالى به وليس المجهول فى موارد الامارات الا الحجة التى هى حكم وضى والعلم الاجمالى مقتضى يجتمع مع جعل الحكم المماثل على خلاف الواقع (لكن هذا الجواب لا يصلح على مسلك صاحب الفصول بكون مؤديات الامارات احكاما تكليفية فعلية ويمكن التفصى عن الاشكال على هذا المسلك بمنع شمول دليل المرجحات التعبدية للمورد نظرا الى ان موردها هما الخبر ان الحجتان ذاتا بمعونة شمول دليل التعبد والمفروض انسداد بابه فى حال الانسداد ومجرد كونها طرفا للعلم الاجمالى لا يجدى فى الحجة الذاتية كى يشملها دليل التعبد بالمرجحات فاذا لا يحصل الظن بحجة الخبر النافى لاجل كونه دامية الترجيح فلان من اجراء الاصل ولو كان مثبتا (ان قلت لاقل من احتمال حجة الخبر النافى فعلا لوضوح انه طرف للعلم الاجمالى بحجة الامارات وكون مؤدياتها احكاما تكليفية فعلية على قول صاحب الفصول فيلزم محذور احتمال اجتماع المتنافيين فكما ان القطع او الظن بهما مستنوع كك احتمالهما مستحيل قطعا (قلنا بعد جعل الحكم المماثل فى مورد الاصل والعلم به تفصيلا ينحل العلم الاجمالى بالنسبة الى هذا المورد الخاص فيكون الشك بدويا بالنسبة الى حجة الخبر النافى فمع تعارض الميث مع النافى يتساقطان والمرجع هو الاصل مثبتا كان او نافيا (ولا يذهب عليك انه مع عدم كون المورد مشمولا للمرجحات لا اثر لكون الخبر الميث دامية الترجيح فلان من اجراء الاصول فى مورده ولو كان نافيا كما لا يخفى (ودعوى ان هذا المقام من باب اشتباه الحجة بالاحجة وحيث ان احد المتعارضين حجة واقعا فلا مجرى للاصل لاحتمال التناقض لاجل احتمال كون مؤدى الحجة مخالفا لمؤدى الاصل واقعا فالتمسك بعموم لا تنقض فى المورد تمسك بالعام فى الشبهة المصداقية وهذا الاشكال سار فى جميع موارد التعارض بين انواع الامارات كما لا يخفى ومعه لا مجرى للاصل سواء كان نافيا او مثبتا (مدفوعة بمنع العلم الاجمالى فى خصوص موارد جريان الاصل كى يكون من باب اشتباه

الحجة بلا حجة وسند المنع ظاهر منلا إذ او رد خبر ان متعارضان في حرمة شرب
التن وعدمها فلا علم بصدور واحد منهما اجمالا بل يحتمل كذبهما معا وان كانا طرفا
للعلم الاجمالي بحجية الامارات وكذا الكلام في تعارض غير الخبرين من الشهرة
والاجماع المنقول ونحوهما فانه لا علم اجمالا بخصوص حجة واحد من المتعارضين
منها ومع عدم العلم الاجمالي في خصوصها لا علم بكون احدهما حجة واقعا كي
يكون المقام من اشتباه الحجة بلا حجة فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا مانع من اجراء
الاصل مثبتا كان او نافيافي مورد تعارض اثنين من الامارات سواء كانا فردين منها
او نوعين منها وسواء كان هناك ترجيح للمثبت من الخبرين المتعارضين ام لاحسبما
اوضحا سبيله مستوفى فاذا لا يلزم عسر من ضم هذه الصورة الى ما يجب فيها الاحتياط
من الطرق والامارات (قوله وكذا لو تعارض اثنان منها في الواجب والتحريم) اقول
ومنها ما اذا تعارض اثنان من الطرق في الوجوب والتحريم بان يكون احدهما
متكفلا لحرمة شيءي والآخر لوجوبه فان هذا المورد من باب الدوران بين المحذورين
ولا يمكن فيه الاحتياط يتاتا من حيث الموافقة القطعية لوضوح ان المكلف اما فاعل
او تارك ويمتنع خلوه عن واحد منهما في كل واقعة من الوقائع المتندجة فان المكلف
في كل واقعة اما تارك فيكون تركه موافقة للحرمة على تقدير كونها محرمة واما
فاعل فيكون فعله موافقة للوجوب على تقدير كونها واجبة والمفروض ان الوجوب
والحرمة في كل واقعة تكليف مستقل وان كان الخطاب واحدا واما من حيث الموافقة
الاحتمالية فهي حاصلة قهرا فيها فلا معنى لوجوب الموافقة الاحتمالية بحسب حكم
العقل فلا مانع من اجراء الاصل في هذه الصورة ايض ولو كان نافيافي للتكليف وفيه
كلام سيمر عليك في مبحث البرائة (قوله فافهم) لعله اشارة الى ان الخبر النافي
الراجع وان لم يكن ساقطا بالمعارضة لمكان رجحانه الا انه ليس طرفا للمعلم
الاجمالي المتعلق بالتكاليف الالتزامية اذ لا اثر للمعلم الاجمالي بالنوافي اوالى ما نبهنا
عليه من عدم العبرة بالترجيح للخبر اصلا فيما نحن فيه (قوله وكذا كل مورد لم
يجر فيه الاصل المثبت للمعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه اجمالا) اقول ومنها موارد

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

على وفق الجميع (مدفوع بان العلم بذلك متفرع على شمول عموم لانتقاض لتلك الموارد واقما وهو موقوف على احراز الموضوع اعنى الشك واليقين السابق وعدم انتقاض الشك بالعلم الاجمالي بوجود اشارة نافية ولمكان عدم احراز الناقض بعينه يكون الشبهة موضوعية فلا يصح التمسك بالعام فيها فاذن لا يحصل العلم بجعل الحكم المماثل في تلك الموارد كى يجب الاحتياط (هذا كله فيما اذا كان الابتلاء بتلك الموارد دفعة والا كان كل واحد من الاستصحابات الجارية في مورد متبعا حسبما مر بنا انه في المقدمة الرابعة من دليل الانسداد (ولا ينهب عليك لزوم الاحتياط في مجارى الاستصحابات النافية فيما اذا قامت امارات على اثبات التكليف بحيث يعلم بحجية واحد منها لان المفروض العلم بقيام اماراة معتبرة على التكليف في واحد منها بناء على شمول اليقين الناقض لليقين الاجمالي بالانتقاض اوقيام اماراة معتبرة عليه (قوله بسبب العلم به اوقيام اماراة) اقول لا يخفى ما في العبارة من الغلل من جعل العلم بالانتقاض سببا للعلم بالانتقاض ولعل قوله بسبب العلم به بدل من قوله للعلم بالانتقاض الحالة السابقة (قوله اذالم يصرف التكليف الفعلي عنه الى مؤديات الطرق ولونبحو التقييد) اقول قد احتمل الشيخ قده ان يكون مراد صاحب الفصول هو الصرف (قال وكان المستدل توهم ان مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدى الطريق كما ينشئ عنه قوله وحاصل القطعين الى امر واحد هو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق انتهى) ويمكن تصوير الصرف بحيث لا يرجع الى التصويب بان يقال اذا كان الواقع ذا ملاك في نفسه بحيث يكون مقتضيا لجعل حكم على مقتضاه مرتبط بالعلم به اوقيام الامارة تحدث مصلحة غالبية على ملاك الواقع بحيث يكون تعلق العلم اوقيام الامارة في طول الواقع لامنوعه لبعنى ان المصلحة تحدث فيما اذا كان الواقع ذا حكم عن ملاك في نفسه فلا شك ان الحكم الواقي لا يندم بتناق العلم اوقيام الامارة على خلافه اذ المفروض انه لو لا طر وعنوان العلم او مؤدى الامارة على الحكم الواقعي لم يكن المؤدى ذا مصلحة اصلا ولازم ذلك كون الحكم شائبا علم للعالم به ولئن قام عنده للامارة اذ المفروض غاية مصلحة الطريق علما كان او اماراة على ملاك الواقع فهذا هو الصرف في فعلية

الحكم الذي لا يوجب التصويب والعلم والإشارة سيان في احداث المصلحة الغالبة على الواقع عند تعلقهما به وان كان العلم اقوى الطرق في ذلك وهذا بخلاف التنوع بمعنى اضمحلال الحكم الواقعي عند قيام الطريق على خلافه نظير طرو العناوين الطولية على الواقع كالعسر والضرر ونحوهما وح ان اعتبر قيام الطريق على الواقع بنحو الشرط المتقدم كان تصويبا بقاء اذ المفروض بقاء الحكم الواقعي الى طرو وعنوان الطريق على الواقع ثم ارتفاعه بطووه كما هو كك في العناوين الطولية فهذا هو الصرف بقاء في اصل الحكم لافي فعليته فيكون تصويبا باطلا جماعا وان اعتبر على نحو الشرط المتأخر بمعنى ان يكون الواقع المتعقب بقيام الطريق عليه محكوما بما يؤدي اليه الطريق من اول الامر كان تصويبا حدونا وبقاء وهذا تصويب باطل عقلا لما فيه من محذور الدور او الخلف حسبما مر بنا انه في صدر مبحث الظن فعني الصرف في فعلية الحكم ان يكون الحكم الواقعي محفوظا ثابعا على شأنيته حدونا و بقاء ويكون في فعليته وبعثه و زجره وتنجزه مصروفا الى متعلق به او مؤدى طريق ظني معتبر شرعا ولازم ذلك ان يكون الاحكام الفعلية هي مؤديات الطرق ففي حال الانفتاح لابد من تحصيل العلم بها فكذا في حال الانسداد والتقييد ممتنع في الصرف بهذا المعنى اذ المفروض طرو عنوان المؤدى على الحكم الواقعي بعد نبوته واقعا وقدمان المترأى من مجموع كلمات الفصول هو التقييد بالمعنى الذي ذكرنا فيكون هو الصرف بنحو التقييد هذا توضيح كلام الاستاد (قوله فان الالتزام به بعيد اذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا فلا اقل من كونه مجمعا على بطلانه) اقول هذا رد للقول بالصرف توضيحه ان الحكم الثاني الذي يمتنع بلوغه الى مرتبة الفعلية لا بالقطع به ولا بطريق غيره ليس حكما تكليفيا شرعيا بتاتا ولا يتصور ان يكون له ملاك في الواقع مقتضى لانشائه اصلا ففرض حدوث المصلحة الغالبة عند تادى القطع او طريق آخر اليه فرض للمحال فلا بد من الالتزام بجعل الاحكام الفعلية على طبق مؤديات الطرق ابتداء بعد آراء المجتهدين وهذا تصويب محال فمرجع القول بالصرف الى التصويب المحال واما بيان عدم بلوغه الى مرتبة الفعلية قط فلان القطع به يصير منشاء لحدوث حكم فعلى هناك لا موجبا لبلوغه الى مرتبة الفعلية بل الحكم الثاني على ما كان

عليه من الثانية بعد تعلق القطع به ومع الاغماض عن ذلك فلا اقل من كونه مجعاً على بطلانه والطريق لاستكشاف الاجماع ان القطع بالواقع يجدى في الاجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى الطريق (يبان ان القطع هو انكشاف الواقع على ما هو عليه وليس من الجهات المغيرة لملك الواقع حسبما مر يبانه في مبحث التجري نعم يمكن اخذه في موضوع حكم آخر على نحو التقييد وليس الصرف الى الفعلية مبنياً عليه فلا يناله يد الجعل اثباتاً ونفيًا حتى يكون على طبق المقطوع حكم شرعى كى يكون مدار الامتثال والاجزاء على اتيان المأتى به بما هو مقطوع به نخبية القطع وطريقته انما تكون منتزعة عن كفايته في مقام الامتثال لا ان الكفاية به لاجل حجته وطريقته شرعا كما هو لازم القول بالصرف فالاجماع قائم على عدم كون القطع ماخوذاً في المرتبة الفعلية فيكون طريقاً محضاً وغب ذا بصير موضوعاً لحكم العقل بانه لا يناله يد الجعل اثباتاً ونفيًا وبهذا البيان يندفع اعتراض المحشى في نهاية درايته على كلام الاستاد (اعترض اولاً بان الصرف ليس بمحال حتى يقطع النظر عنه ويكتفى في البطلان بالاجماع على خلافه وما هو محال ليس من مقولة الصرف فانه لا واقع حتى يصرف الى الطريق نعم لو كان التعبير هكذا اذ الصرف و لو لم يكن محالاً لكنه تصويب مجمع على بطلانه لنسلم عن هذه الخدشة) واعترض ثانياً بان قوله قده ضرورة ان القطع بالواقع (وجه آخر لبطلان الصرف فلا بد في مقام التعليل به من العاطف وليس علة للاجماع كما هو واضح انتهى ملء نصاً) وقد عرفت ان وجه امتناع الصرف اوله الى التصويب المحال كما ان وجه كون قول الاستاد (ضرورة ان القطع بالواقع) علة للاجماع ان الاجماع قائم على الاجزاء باتيان الواقع بما هو واقع وعدم كون القطع ماخوذاً في المرتبة الفعلية وهذا العنوان قابل لانعقاد الاجماع عليه (قوله و من هنا انقح ان التقييد ايض غير سديد) اقول قد عرفت في صدر الكلام ان القطع بمرتبة الانشاء قد اخذ قيدا لمرتبة الفعلية لتوجيه قول صاحب الفصول ولازم ذلك عدم اجزاء القطع بالواقع بما هو واقع بل بما هو مؤدى القطع بما هو موديه فيرد عليه ماورد على القول

بالصرف (قوله مع ان الالتزام بذلك غير مفيد فان الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن يانه مؤدى طريق معتبر) اقول يانه ان الظن بالواقع فى المسائل الابتدائية يكون دائما مستلزما للظن بكونه مؤدى طريق معتبر للعلم اجمالا يانه ما من واقعة الا وقد نهض عليها طريق معتبر الا ما شذ وندر كشرب التين ونحوه مما لم يكن مبتلى بها فى تلك الازمنة وكالاحكام التى سكنت الله عنها فاذا ان يكون الظن بالواقع المبتهلى به ظنا بالامرين ولو لم يكن ظنا بحجية طريق بالخصوص وتلك الغلبة موروثة للظن الشخصى بوجود اعادة معتبرة فى كل واقعة تعلق الظن بحكمها الواقعى ولو مع احتمال عدم كونه مبتلى به فى زمان المعصوم وح لا يترتب امره بين هذا القول والقول بالتعميم (ودعوى ان الظن بالطريق او بكون الواقع مؤدى الطريق انما يكون حجة فى دائرة العلم الاجمالى اذ الطريق المنسوب لو لم يصل حكما وموضوعا ولو بالعلم الاجمالى لا اثر له فى جعل الحكم الواقعى فعليا فكما اذا ظننا بحجية طريق حكما فقط من دون الظن بقيامه على شئ لا اثر له كك اذا ظننا بان هذا الحكم الواقعى مؤدى طريق معتبر غير واصل اذ مع فرض وصوله موضوعا بقيام خبر او اجماع منقول او شهرة مثلا على هذا الحكم المظنون لكان هناك يقين بانه مؤدى احد اطراف الطرق المملومة بالاجمال فلا يتصور الظن بانه مؤدى طريق من الطرق المعتبرة الا بفرض عدم وصوله خارجا فى ضمن ما بايدينا من الطريق ومعه فلا اثر للظن به حيث لا اثر للطريق الغير الواصل موضوعا كغير الواصل حكما (مدفوعة بان الوصول شرط لصيرورة الطريق مبلغا لمرتبة الشانية الى الفعلية او من الفعلية الى المنجزية والمفروض انى مسلك صاحب الفصول كون الحكم الواقعى شائيا لا يتخلع عنه هذا الشأن ولا يترقى بقيام الطرق عليه الى مرتبة الفعلية والتنجز قط وانما تكون الاحكام الطريقية فعلية فى نفسها وبالعلم بها ولو اجمالا تصير منجزة كما هو الشأن فى الحكم الفعلى فيح اذا تعلق الظن بالحكم الواقعى فى الوقايح المبتهلى بها فى الصدر الاول وتاليه فلا محالة يلزم الظن بكونه مؤدى طريق معتبر والظن به ظن بالحكم الفعلى ولمكان تعلق العلم الاجمالى بجعل الطريق شرعا يصير

مؤدى الطريق منجزاً ولا حاجة الى تعلق الظن بحجية طريق خاص اصلاً فالظن بالحكم الواقعى والظن بالطريق سياتى فمهما حصل الظن بالحكم الواقعى ولومن طريق مشكوك الحجية كان العمل على طبقه مبرراً للذمة لمكان كشفه عن كونه مؤدى طريق معتبر شرعاً وكونه طرفاً للعلم الاجمالى يجعل الطرق فالظن به تفصيلاً يلزم العلم به اجمالاً وان لم نعلمه بعينه فيما بين الطرق الذى بايدينا فما فى نهاية الدراية غير سديد جداً (قوله والظن بالطريق ما لم يظن باصابة الواقع غير مجديناء على التقييد) اقول اذا لم يكن ذات المقيد مظنوناً لم تكن فائدة فى الظن بالقيده فقط بناء على التقييد اذ مقتضاه كون العمل بالظن بحجية طريق قائم على واقعة خاصة مبرراً للذمة ومن المعلوم ان الظن بالطريق ربما ينفك عن الظن بالواقع كما صرح به فى الفصول وهذا بخلاف الظن بالواقع فانه لا ينفك عن قيام الظن بطريق معتبر عليه فالظن بالقيده والمقيد حاصل فى هذه الصورة فتكون النتيجة من دليل الانسداد بناء على قيامه على الظن بالطريق هو الظن بالحكم الواقعى لا الظن بالطريق الخاص الا فيما اذا كان مستلزماً للظن بالواقع ايضاً كما هو كك فى الظن بالطريق المتداول فانه يؤدى الى الظن بالواقع (ودعوى ان مقتضى القطع بحجية الطريق الدخيل فى فعالية الواقع بعثاً و زجراً ليس القطع بالواقع ولا الظن به بل الطريق المنجز ينجز الواقع على تقدير ثبوته نال قطع بالحجية يوجب القطع بفعالية الواقع على تقدير ثبوته والظن بها يوجب الظن بفعاليته على تقدير ثبوته (مدفوعة بان هذا مبنى على كون الطريق منجزاً للواقع وقد عرفت ان هذا خلاف مسلك صاحب الفصول فما فى نهاية الدراية خروج عن طريق السداد وقد حمل كلام صاحب الفصول على وجه يوافق مسلكه لا مسلك صاحب الفصول ويكون مبنى جملة من اعتراضاته على الاستاد هذا المسلك المرضى عنده وغير مرضى عند صاحبه (قوله مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد غايته ان العلم الاجمالى) اقول قد مر غير مرة ان اعتبار الطرق عند الشارع بلحاظ كونها طرقاً وكواشف عن الواقع كما انها كك عند اهل العرف ولا سببية ولا تقييد بوجه من الوجوه اصلاً (اها اقول الاستاد بالانحلال فلا يخافوا عن مسامحة اذ خروج الواقع

المشتبهة عن الطرفية للعلم الاجمالى وانحصاره فى خصوص الطرق والامارات لا يوجب صحة اطلاق الانحلال اذ هو انقلاب المنفصلة الى قضية قطعية وقضية شكية ومع بقاء الاجمال فى اطراف الطرق لم يكن هناك انقلاب كك و قد مر بيانه فى الوجه الاول من الوجوه العقلية مستوفى (قوله الا انه اذا كان رعاية العلم بالنصب لازما والمفروض عدم اللزوم بل عدم الجواز) اقول الانحلال انما يوجب حجة الظن بالطريق فيما اذا كان الاحتياط المبعض بالاخذ بجملة من الطرق لازما عقلا بعد عدم لزوم الاحتياط التام بل عدم جوازه لادخاله الى العسر والمخل بالنظام كما ذهب اليه الشيخ قده واما على مذهب الاستاد من سقوط العلم الاجمالى عن التأثير راسا بعد الترخيص فى بعض الاطراف عقلا او شرعا فلا شك ان رعاية العلم بالنصب ليس لازما عقلا فهما سقط العلم الاجمالى بالطرق عن التأثير رجوع الامر الى التكاليف الواقعية كان لم يكن هناك علم بالنصب اصلا وحيث ان المفروض انحلال العلم الاجمالى بالتكاليف الواقعية الى ما فى الطرق وعدم لزوم الاحتياط فيها فلا بد ح من عناية اخرى فى لزوم رعاية الواقعيات وتلك العناية ايجاب الاحتياط فى الجملة المستكشف بنحو العلم من جهة الاهتمام بالتكاليف الواقعية وعدم الاهمال فى حال الانسداد اجماعا بل ضرورة ومع فرض التنزل من الاحتياط المبعض الى الظن يكون قضيته التنزل الى الظن بالواقع الحقيقى والجملى فيما اذا كان استكشاف الاهتمام بالنسبة الى التكاليف الواقعية للملازمة الثابتة فى حال الانفتاح والانسداد من كفاية القطع بالواقع الحقيقى والجملى فى حال الانفتاح فكذلك الظن فى حال الانسداد ولو كان استكشافه بالنسبة الى مؤديات الطرق المعبرة او مطلق المؤديات كان قضيته التنزل من الاحتياط الى الظن بخصوص الواقعيات التى تكون مؤديات الطرق المعبرة او مطلقها وعلى كل حال لا يكاد تصل النوبة الى الظن بحجة الطريق الخاص بما هو كك الذى يقو، به صاحب الفصول وان كان يكفى ذلك اضم لكونه مستلزما للظن بكون مؤديه مؤدى طريق معتبر وانت خير بان لا وجه لاحتمال ذلك وانما المتيقن هو لزوم رعاية الواقعيات فى كل حال بعد عدم لزوم رعاية الطرق المعلومه بالاجمال

لمكان سقوط العلم الاجمالي بها عن التأثير فالاهتمام يكون دليلا لعلها على لزوم الاحتياط المبعوض بالنسبة الى الاحكام الواقعية وعند التنزل عنه فالى الظن بالحكم الواقعي او الجعلى هذا شرح كلمات الاستاد متنا وهامشا (قوله فانهم لعله اشارة الى انه على تقدير كون مراد صاحب الفصول هراجلال العلم الاجمالي الكبير المتعلق بمطلق الاحكام الواقعية بمعونة العلم الاجمالي الصغير فى خصوص الطرق ليس نتيجة حجية الظن بالطريق المخصوص لسقوطه عن التأثير فالنتيجة ح ما هو قضية الدليل العلمى وهو لا يساعد على ما رامه صاحب الفصول حسبما مر بيانه مستوفى (تنبيه) لا يخفى انه لو كان التقييد بالقطع ساريا الى القطع بالقطع بالحكم لزم التسلسل (بيانه ان الحكم الثانى المقيد بالقطع لا يصل الى مرتبة التجزى الا بوصله الى المكلف بالقطع بثبوت الحكم الفعلى القطع بمرتبة الانشاء فلو كان هذا القطع فى المرتبة التالية ما خوذ لم يكن الحكم فى هذه المرتبة منجزا الا بالوصول وهكذا فى التسلسل وقدم بيانه فى اول مبحث القطع اللهم الا ان يكون القطع فى المرتبة الاولى ما خوذ فقط (نقل وتعقيب) قال فى الدرر انه على فرض كون العمل بالاحتياط فيما بايدنا من الطرق موجبا للمسرح والخرج فهل المتعين العمل بالظن بالطريق اولا يتعين ذلك ومبنى ذلك ان الطرق المجمعولة بعد العلم بها هل هى مثل العلم فى انحلال التكاليف العلومة بالاجمال اولا غاية الامر الاتيان بمؤداهما يجب بدلا عن الواقع ثم قال اذا قام طريق معتبر على احد الطرفين تفصيلا او اجمالا فى بعض اطرافه فهل يحكم بالبرائة فيما لم يقم عليه طريق بمجرد قيام الطريق على بعض الاطراف وان لم يعمل عصيانا وان الحكم بالبرائة فى الطرف الغالى عن الطريق، وقوف على العمل بمؤدى الطريق ثم قال الاقوى هو الثانى لان قيام الطريق لا يوجب انحلال العلم الاجمالي حقيقة بداهة ان الاجمال باق فى النفس بعد فلا يرتفع اثره عند العقل غاية الامر انه لما نزل الشارع بمؤدى الطريق منزل الواقع يجب بحكم العقل قيامه فى مقام الامثال مقام الواقع ويكون الاتيان بمؤداه بدلا عن الواقع فى مرحلة الامثال انتهى (ملخصا) وفيه ان الطرق والامارات كواشف عن الواقع لا يترتب عليها الانتجيز الواقع عند الاصابة والعذر

عند المخالفة ولا يستفاد منه البدلية إلا على الموضوعية التي هي بمعزل عن التحقيق بل بناء على كون سلوك الطريق محتويا على المصلحة ليس لازمه البدلية عن الواقع وإن كان ينجر بهما يفوت عن المكلف إذ الأمر به أمر طريقي بداعي تنجيز الواقع ولا يترتب عليه الانتجيز الواقع ولا يستفاد البدلية من مجرد تنزيل المؤدى منزلة الواقع إذا قصاه هو الحكومة في مقام الاثبات وليست ثمرتها الاحق التقدم للحاكم على المحكوم ووعاء جعل البدلية هو مقام الثبوت لا مقام الاثبات وقيام الطريق تفصيلا على بعض اطراف العلم الاجمالي يوجب الانحلال حكما إذ لو كان منجزا بالعلم الاجمالي يمتنع تنجزه ثانيا بقيام الحجة عليه فلا بد أن يكون التنجز مستندا إلى الحجة فيكون الإشك في الطرف الآخر بدويا مجرى للبرائة و سيأتى له مزيد بيان في مبحث البرائة وإما قيام الطرق اجمالا على جملة من الاطراف فلا يوجب الانحلال لاحقية ولا حكما كما فيما نحن فيه بل إن كان هناك انطباق قهري لم يكن للاطراف الاخر وجوب الامتثال عقلا وقسم وراثك يئانه في الوجه الاول من الوجوه العقلية (وإما سقوط عقاب الواقع بشروط الاثبات بمؤدى الطريق فيمكن الالتزام به لالاجل البدلية بل لأن اثر الحجة للعبد في مقام الاعتذار إنما يتم فيما إذا أتى بمؤداها لوضوح أن العبد إنما يصح أن يحتج على المولى بالعمل على طبق الحجة على تقدير المخالفة للواقع إذ لا معنى لاحتجائه على المولى بمجرد المخالفة للواقع مع كونها مجهولة عنده نعم في صورة الانكشاف يتبين أن تركه للعمل على طبقها كان تجربا على المولى (قوله ثانيهما ما اختص به بعض المحققين قال لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية) اقول هذا هو الوجه الاول من الوجوه الثمانية ولتوضيح مراده تنقل جملة من كلماته (قال ان قلت ان الظن باداء الواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة ثولا قيام الدليل على خلافه كما في القياس ونحوه إذ اداء المكلف به وإقما يستلزم تفريغ الذمة بحسب الواقع قطعا لقضاء الامر بالاجزاء على الوجه المذكور والظن بالملزوم قاض بالظن باللائم فكما يفيد الظن بالواقع يقيد الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع لولا قيام الدليل على خلافه إلى أن قال قلت قد حرفت مما مر أن الظن

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

كى يكون امثالها فى عرض امثال الواقع بل هى كواشف عن الحكم الواقعى و الامر بها امر طريقى يكون اطاعته بعين اطاعة الواقع فالمقل يستقل بلزوم القطع باداء الواقع ومع الانسداد ينزل الى الظن باداء الواقع حقيقة او جملا (والجواب ان المقصود كونها فى عرض الواقع بالنظر الى رضا الشارع فى مقام الامثال لا فى عرض الواقع فى مقام الجعل بمعنى ان العقل يستقل بلزوم القطع بفراغ الذمة عن التكليف الواقعى وهذا القطع كما يحصل من القطع باداء الواقع كك يحصل بالعمل على طبق الحجة على الواقع فى حال الانفتاح فلا بد عند الانسداد من النزول الى الظن بالحجة لامجرد الظن باداء الواقع اذ من الظن بالحجة يحصل الظن بالتفريغ لامن مجرد الظن باداء الواقع (ومنها انه ان اريد من حكم المولى بالفراغ ان هذا الحكم بالفراغ حكم مجمول بالاستقلال من ناحية الشارع بحيث يجب على المكلف تحصيل هذا الحكم بعد اداء نفس الواقع ففساده ظاهر ضرورة انه لا يعقل للشارع حكم تمبدى فى طريق اطاعة الاحكام التكليفية بل الحكم فى هذا المقام مفوض الى العقل (و الجواب ان لازم جعل الطريق من الشارع هو حصول الفراغ بالعمل على طبقه وهذا حكم عقلى وليس مجمولا من ناحية الشرع فالظن بالطريق مستلزم للظن بالفراغ وهذا هو المراد فلا اشكال (ومنها ان الظن بالطريق لا يفيد الظن بالواقع فلا يظن منه سقوط الخطاب الواقعى مطم ولو فى التوصليات واما الخطاب المتعلق بالطريق وان كان المظنون سقوطه بسقوط الطريق الا انه خطاب طريقى ليس مطلوباً بالذات حتى يترتب عليه اثر (والجواب ان الظن بحجة الطريق مستلزم للظن بتفريغ الذمة عن التكليف الواقعى وان كان لا يفيد الظن باداء الواقع ولاضير فيه لان الملاك فى نظر العقل هو القطع بالتفريغ فى حكم الشارع لاداء الواقع وعند الانسداد هو الظن به لا الظن باداء الواقع حسبما مر بيانه مستوفى (ومنها ان قوله قد يظن بالواقع مع القطع بعدم التفريغ فى حكم الشارع كالظن بالواقع الحاصل من القياس منقوض بانه آت فى الطريق المظنون الاعتبار اذ قد يحصل الظن به من طريق معلوم عدم اعتباره كالقياس وح نقول لابد فى حصول الظن بالفراغ

بالعمل على طبق الطريق المظنون الاعتباران يكون الطريق اليه ايضاً مظنوناً إذ لو لم يكن كذلك لم يحصل الظن بالفراغ إذ النتيجة تابعة للاخس من المقدمات فاذن تنقل الكلام الى الظن القائم عليه فى المرتبة الثالثة والرابعة ولا بد ان ينتهى الى القطع بالاعتبار او الشك فيه لوضوح انه لم يقم على كل اشارة ظنية اشارة اخرى مظنون الاعتبار (والجواب بالمنع من حصول الظن بحكم الشارع بفراغ الذمة مع القطع بعدم حجية القياس ومع التنزل ليس هذا الظن بالفراغ حجة وهذا خارج عن دائرة الظنون المعبرة لان نتيجة دليل الانسداد عند المحقق مهمة والندرا المتيقن هو الظن الحاصل من طريق مظنون الاعتبار نفى حال الانسداد يحصل القطع بتفريغ الذمة فى حكم الشارع عند الاكتفاء بتلك الظنون الخاصة دون غيرها (قوله وفيه اولا ان الحاكم على الاستقلال فى باب تفريغ الذمة بالاطاعة والامثال انما هو العقل) اقول لابد لتوضيح المرام من تمهيد مقدمة فى المقام وهى انه لابد فى مقام اثبات التكليف واسقاطه من ترتيب قياس من مقدمتين صغيرى وكبرى قطعتين تكون النتيجة الحاصلة منهما قطعية فيكون الاشتغال باليقين والفراغ باليقين وما لا يثبت له باليقين لاحكم للعقل بلزوم الامثال ضرورة ان الظنون المعبرة حجة بالذات وما بالعرض ينتهى الى ما بالذات فاذا قامت اشارة معتبرة على حرمة الخمر فلا بد من القطع بلزوم ترتيب اثار الحرمة الواقعية على الخمر المعلوم فبعد القطع باعتبار تلك الاشارة من ناحية الشارع لابد من ترتيب قياس من مقدمتين قطعتين كى تكون النتيجة قطعية بان يقال هذه الاشارة مقطوع الاعتبار فيجب بحكم العقل ترتيب اثار الواقع عليه اذا اعتباره من ناحية الشارع الواجب الاطاعة بالضرورة فدائماً يكون اثبات التكليف منتهياً الى حكم العقل القطعى وكذا مقام الاسقاط لوضوح ان حكم العقل بالاجزاء قطعى ناش من المقدمتين كان يقال هذا الماتى به ينطبق عليه المامورىه قطعاً فيكون مجزياً واذا اريد الاكتفاء بالظن فى مقام الاسقاط ولو حال الانسداد فلا بد من الانتهاء الى القطع بترتيب قياس قطعى عليه من ناحية العقل بان يقال هذا ظن بانطبق المامورىه على الماتى به

وهو كاف قطعاً فى هذا الحال او يقال هذا ظن بتفريغ النعمة عن المأمور به وهو كاف قطعاً فى هذا الحال فظهر مما ذكرنا ان الانيات باليقين والاسقاط باليقين وهذا هو القطع الذى لاتناله يد الجعل لانياتنا ولا نفيها وقدر ورائك بياناه فى صدر مبحث القطع مستوفى فليس للشارع فى هذا الباب حكم مولوى اصلاً ولو حكم فى هذا الباب كان حكمه ارشادياً اذا تمهد ذلك فنقول لاشك ان نفس سلوك الطريق المجعول ليس فى عرض الطريق العقلى الغير المجعول فى حال الانفتاح بمعنى كونه فى قبالة القطع بلزوم اداء الواقع و عدم انتهائه الى القطع بالاكتفاء به عن اداء الواقع حتى اذا انسدد باب طريق العقل لزم الاكتفاء بالظن بالطريق لامتناع تعلق الظن بالقطع الذى هو عدل للظن بالطريق بل الطريق العقلى فى طول الطريق الجملى فلا بد من الانتهاء الى حكم العقل بالاكتفاء به فى صورة الانفتاح كصورة الانسداد ومن المعلوم ان الطريق المعلوم ولو اجمالا حجة على الواقع والطريق الغير المعلوم لا يترتب عليه اثار الحجية اصلاً والمفروض عدم ابتناء هذا الوجه على العلم الاجمالى بالطريق كما كان كك على قول صاحب الفصول فاذا لا بد من التثبت بتدليل عناية اخرى وهى العلم الضرورى باهتمام الشارع بالتكاليف الواقعية ومهما كان الاهتمام مبنى للتناول الى الظن فلا شك ان اهتمام الشارع بالتكاليف الواقعية المحتوية على المصالح والمفاسد الواقعية يكون دليلاً لمياً على حجية الظن باداء الواقع حقيقة او جعلاً بعد بطلان الاحتياط وهذا هو الذى تعلق المقطع من ناحية العقل الذى لاتناله يد الجعل (قوله قلت الظن بالواقع ايضاً يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ ولا ينافى القطع بعدم حجيته لدى الشارع) اقول قد عرفت ان اهتمام الشارع بالاحكام الواقعية المشتملة على المصالح والمفاسد الواقعية دليل على التناول الى الظن بادائها بعد بطلان الاحتياط وان نصب الطرق ليس الا من جهة كونها كواشف عنها لامن حيث كون سلوكها فى قبالة القطع باداء الواقع بل لاحتراز الواقع فالانيان بالواقع يستلزم حكم الشارع بالفراغ بطريق اولى ولا ينافى القطع بعدم حجية ما يوجب الظن باداء الواقع كالمقياس ان المفروض ان النهى عنه نهى طريقي ولازمه عدم معنوية العامل على

طبقه فيما اذا خالف الواقع فيكون الظن الحاصل منه باداء الواقع مستلزما للظن بالفراغ في التوصلات وان كان تجريا لدى الاستناد اليه في صورة الاصابة للواقع ويستحق عقاب التجري ولا ينفقه موافقة الواقع حسبما مر تحقيقه في مبحث التجري (لا يقال الظن باداء الواقع انما يكون مستلزما للظن بالفراغ فيما اذا حصل من طريق مظنون الاعتبار لا فيما اذا حصل من طريق مشكوك الاعتبار فلا يلزم منه الظن بالفراغ لوضوح ان النتيجة تابعة للاخس من المقدمات فهما كان الطريق الظني في نفسه مشكوك الاعتبار فمجرد قيامه على الظن باداء الواقع لا يستتبع الظن بتفريغ الذمة فان حصل الظن بتفريغ الذمة من الظن بالطريق لامن الظن بالواقع بنفسه فيكون الظن بالطريق اولي بالحجية من الظن باداء الواقع اللازم من الظن بالطريق (لا ما قول اللازم من ذلك عدم حصول الظن بالفراغ قط لما فيه من لزوم مخدور التسلسل) بيانه انه لا بد من كون الطريق الظني الذي قام على اعتبار الطريق مظنون الاعتبار و الا لم يحصل الظن بالفراغ لما مر من كون النتيجة تابعة للاخس من المقدمات ثم تنقل الكلام في المرتبة الثانية والثالثة في السلاسل المتتالية فيلزم التسلسل الا ان يقطع باعتبار واحد منها متقطع عليه وهذا خروج عن محل الكلام من اعتبار الظن في حال الانسداد وحل الاشكال ما نبهنا عليه من ان الاهتمام دليل لى على اعتبار الظن بالواقع المستلزم للظن بالفراغ وهذا الظن مقطوع الحجية في حال الانسداد و معه لا حاجة الى قيام الطريق المظنون الاعتبار على الظن بالواقع كى يرد مخدور التسلسل وحصول الظن من الامارات الكاشفة نوعا وجداني فاته كثيراً اما يحصل الظن منها في بارى الامر في النظرة الاولى ويتقدح خلافه في الذهن في النظرة الثانية و قد سبق شطر من ذلك ما يناسب المقام في صدر مبحث الاجماع المنقول ومن المعلوم انه بمجرد حصول الظن في النظر الاولى ينسحب اليه حكم العقل بحجيته في حال الانسداد على نحو البت فلا ضير ح في كون السبب لحصوله مشكوك الاعتبار نعم لو ارتفع الظن في النظرة الثانية انتفى الحكم باتقاء موضوعه (لعل قوله فانهم اشارة الى ما ذكرنا) ولا يخفى انه وقع في بعض النسخ (قلت الظن بهما على) (الا قوى يستلزم الحكم بالتفريغ)

بدل قوله (قلت الظن بالواقع ايضاً يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ وهذه النسخة هى المصححة بخط الاستاد فلا اعتبار بها) قوله ولا يخفى عدم مساندة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً) اقول لا يخفى عدم مساندة مقدمات الانسداد التى حاصلها بقاء التكليف و انسداد باب العلم وعدم وجوب الاحتياط رأساً وعدم جواز الرجوع الى الاصول طرأ على كون الظن طريقاً مجعولاً من ناحية الشارع بل لامجال معها لاستكشاف الطريق الشرعى واقعا سواء كان الظن او غيره لوضوح ان استكشاف الظن او غيره مبنى على وجوب الجعل على الشارع فى حال الانسداد وكون تركه قبيحا لمكان لزوم التكليف بالمجال مع بقاءه حين الانسداد او نقض الغرض من عدم الجعل فى هذا الحال ولا مسرح للعقل فى ادراكه مع جواز الابطال الى ما استقل به العقل فى هذا الحال من كون الظن طريقاً الى الواقع عند الدوران بين الظن والشك والوهم والعمل بالظن عند انسداد باب العلم هى الطريقة المألوفة بين الموالى والعبيد ومع جواز ذلك لا يبقى مجال للكشف اصلاً بل لابد من القطع بعدم اجتزاء الشارع بحكم العقل وطريقة العقلاء كى يحصل القطع بجعل الطريق الشرعى عنداذ (ثم لامجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل بلزوم العمل بالظن بمعونة القاعدة الملازمة اذ قد مر فى مبحث التجري وغيره ان كل مورد استقل العقل باستحقاق العقوبة عند المخالفة والمنوبة عند الموافقة فليس قابلاً للحكم المولوى لوضوح ان الغرض من البعث والزجر جعل الداعى للمكلف على الامتثال فلم ينجح حكم العقل بالاستحقاق فى نفس المكلف لم يتقدح الداعى من الحكم المولوى فى نفسه فيلزم اللغوية هذا بالنسبة الى فعل المكلف واما بالنسبة الى عدم جواز مؤاخذة الشارع بازيد من الاطاعة الظنية فلانها فعل الشارع وفعله غير قابل للتكليف بتاتا (لا يقال قضية ذلك امتناع كون الظن منصوباً شرعاً فى حال الانسداد وكونه حجة بمعونة مقدماته او بدليل آخر (لانا نقول جعله فى حال الانسداد بلاك يوجب نصبه وحكمة داعية اليه لا ينافى استقلال العقل بلزوم الاطاعة بنحو الاطاعة الظنية فى حال الانسداد كحكم العقل بلزوم الاطاعة بنحو الاطاعة القطعية فى حال الافتتاح فكما ان نصب

الطريق بملاك يوجب نصبه في حالي الافتتاح لا ينافي كون حكم العقل بالاطاعة القطعية غير قابلة للحكم المولوي فكذا نصب الطريق في حال الانسداد اذ الاطاعة الظنية من مراتب الاطاعة في هذا الحال فظهر من ذلك كله ان لانا ذات بين جعل الطريق في كل حال وبين عدم قابلية حكم العقل بالاطاعة للملازمة على كل حال (قوله فانقدح بذلك عدم صحة تقرير القدمات الاعلى نحو الحكومة دون الكشف) اقول الكلام هنا في الحكومة على قول المشهور وهو التنزل من الامثال القطعي الى الامثال الظني لا الحكومة على قول الشيخ ره المستازمة للتبعض في الاحتياط والفرق بينهما في النتيجة هو لزوم العمل على طبق الظنون المثبتة للتكليف على الحكومة عند المشهور اذ ماله اطاعة ظنية في حال الانسداد هي الاحكام الازامية التي تكون باقية على ما عليها في حال الانسداد لا غير ها الذي لا اطاعة لها اصلا بخلاف القول بالتبعض لان قضية العلم الاجمالي هو اتيان المعلومات اجمالا بمقدار لا يستلزم العسر والظن وغيره سيان في عدم كونه حجة منجزة للواقع فليس ذاتنزا من الاطاعة القطعية الى الاطاعة الظنية فاذن يختلف التعميم والتخصيص على حسب المسلكين فمورد التعميم والتخصيص على مسلك المشهور هي الظنون المثبتة للتكليف حسب ما ياتي بيانه من ذي قبل بخلاف مسلك الشيخ قده فان مورد التعميم والتخصيص هي الظنون النافية للتكليف لكي يرفع اليد عنها عن الاحتياط المبعوض دون الظنون المثبتة الموافقة للاحتياط وقد تعرض الشيخ قده لذلك بعد ذكر الوجوه الثلاثة للتعميم بقوله (ثم ان العقل حاكم بان الظن القوي الى قوله لكنك خير بان هذا ليس من حجة مطلق الظن ولا الظن الاطميناني في شيئي الخ) لكنه ربما يترأى ان صدر كلامه مخالف لذيل كلامه (اعني قوله واما على تقدير تقرير ها على وجه يوجب حكومة العقل بوجوب الاطاعة الظنية) لانه يترأى منه الحكومة على قول المشهور كما لا يخفى (ومراد الاستاد بيان التعميم والتخصيص على الحكومة عند المشهور وقد تقدم في ذيل المقدمة الخامسة من دليل الانسداد ان مسلك الاستاد مخالف لمسلك الشيخ قده ومسلك المشهور (لا يقال بعد بطلان الاحتياط الكلي رأسا لم يبق اثر

للعلم الاجمالي بالاحكام الواقعية بتاتا فح لابد من التثبت بذيل الاجماع على عدم جواز اهمال معظم الاحكام فاذا ن يستكشف بنحو اللم جعل طريق من ناحية الشارع وليس ذابعد بطلان الاحتياط الاالظن فالحكومة باطلة من اصلها (لانا نقول لابد من القطع بذلك من ناحية الشارع ولا مجال له مع احتمال ايكال الشارع الى حكم العقل بالاطاعة الظنية حال الانسداد ومع استقرار بناء العقلاء على ذلك بل يسعنا ان نقول بالحكومة على تقدير جعل الطريق الغير الواصل الى المكلف ولو بطريقة بعد بطلان الاحتياط للزوم محذور العسر حسبما نبه عليه الاستاد في كلماته (ولا يرد عليه ما في الدرر ان القائل بهذا لمعنى ليس قائلا بحكومة العقل والالم يقل بالطرق الشرعية المجعولة حال الانسداد انتهى) والجواب انه لا اثر للطريق الغير الواصل وجدانا اصلا فاذا ن يكون المرجع الى حكم العقل بالاحتياط ومع لزوم محذور العسر فيه يستقل العقل بالاطاعة الظنية فيكون الظن ح حجة منجزة للواقع ولا نفى من الحكومة الاذلك (قوله وعليها فلا اهمال في النتيجة اصلا سببا ومورداً ومرتبة لعدم تطرق الاهمال والاجمال في حكم العقل انتهى) اقول تارة يقرر دليل الانسداد في كل مسألة بنفسها ويلاحظ انسداد باب العلم والعلمى فيها مع فرض افتتاح باب العلم في غيرها من المسائل الاخر وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين ويظهر من صاحب المعالم والشيخ البهائي في الزبدة على ما حكى عنهم في الفرائد وبناء هذا القول على ابطال البرائة والاحتياط في كل مسألة لان اعتبار اصاله البرائة لاجل افادتها الظن فلا دليل على اعتبارها مع حصول الظن بخلافها وكذا الاستصحاب ولعدم الدليل على وجوب الاحتياط في موارد العلم الاجمالي فانه انما يوجب عدم جواز المضالفة القطعية لا وجوب الموافقة القطعية فيها انسداد باب العلم في مسألة واحدة وبطل الاصول والاحتياط فيها كان لازمه حجة الظن المطلق فيها مطم فيما اذا كانت نتيجة دليل الانسداد حجة الظن في الفروع لا في الاصول اذ لايتأتى الترجيح مع وحدة الظن في المسئلة الفرعية لان الللازم من فرض تمامية المقدمات في كل مسألة حجة الظن الموجود فيه مطلقا وفرض الاهمال ملازم لعدم تماميتها

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

افاده الاستاد من الترجيح من حيث المورد يناسب القول بالتبعيض فى الاحتياط لا الحكومة على قول المشهور بعيد عن الصواب (قال فى نهاية الدراية واما الترجيح من حيث المورد فلان موارد الدماء و الفروج و شبههما حيث انه علم اهتمام الشارع بها ازيد من غيرها فرفع اليد عن الاحتياط فى غيرها اولى والالزم ترجيح المرجوح انتهى) و فيه ان التنجز فيها مستند الى العلم بالاهتمام لا الى العلم الاجمالى الذى هو الاساس للقول بالتبعيض فى الاحتياط والتنجز فى غيرها مستند الى الظن من باب الحكومة بعد سقوط العلم الاجمالى عن الاثر راسا ومن الواضح ان هذا يناسب القول بالحكومة لا القول بالتبعيض (قوله و اما بحسب المرتبة فكذلك لا يستقل الا بلزوم النزول الى مرتبة الاطمينان من الظن بعدم التكليف الا على تقدير عدم كفايتها فى دفع محذور العسر) اقول مفاد هذه العبارة منطبق على التبعيض فى الاحتياط لا على الحكومة على قول المشهور (بيانه ان قضية العلم الاجمالى هو الاحتياط فى اتيان كل محتمل الوجوب وترك كل محتمل الحرمة وللفرار من محذور العسر لابد من التبعيض فى الاحتياط على ما هو مختار الشيخ قده ولا يشبث من ذلك الاجواز العمل بالظن بعدم فى الجملة فلا بد من الفرق بين مراتب الظن قوة ودونها بان يؤخذ بالظن الاطمينانى بالعدم ويحتاط فى غيره ويرجع فى مواده الى الاصول المثبتة الاعلى تقدير عدم كفاية مرتبة الاطمينان فى دفع محذور العسر فحلا بد من ضمنية جملة من موارد الظن بالعدم الذى دون مرتبة الاطمينان لكيلا يقع المكلف فى العسر والخرج وهذا كما ترى منطبق على التبعيض فى الاحتياط وهو خروج عن محل الكلام (وفى بعض النسخ اسقاط لفظ بعدم التكليف وحق العبارة هو الاقتصار على (قوله لا يستقل الا بلزوم النزول الى مرتبة الاطمينان من الظن) واسقاط الزيادة عليها وح تنطبق على الظن من باب الحكومة (توضيحه ان قضية الحكومة لزوم العمل على طبق كل ظن بالحكم الزامى مطم والرجوع الى البرائة فى مورد الظن بالعدم الا اذا فرض لزوم الحرج والعسر من الالتزام بالظنون كلها ولا بد من لزوم النزول الى مرتبة الاطمينان من الظن بالحكم الالزامى وترك العمل بغيرها للفرار عن محذور العسر ولو ارتفع المحذور بالاقل من ذلك فاللازم الاقتصار

عليه (قوله واما على تقدير الكشف فلو قيل يكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا اهمال فيها ايضاً بحسب الاسباب) اقول ينبغي ان نتكلم فى موضعين الموضوع الاول فى التعميم والتعيين على المباني بعد استكشاف الطريق على نحو من الانحاء الثلاثة الموضوع الثانى فيما هو الحق من الانحاء الثلاثة والمهم فى هذا المبحث التكلم فى الموضوع الاول فنقول الذى يستفاد من الوجه الثالث من الوجوه الثمانية للمحقق صاحب الحاشية على المعالم هو الطريق الواصل بنفسه ومقتضاه ترجيح بعض الظنون المتعلقة بالواقع على بعض آخر نظراً الى حصول القوة لانضمام الظن بحجيتها الى الظن بالواقع وقد نقل الشيخ قده جملة من كلماته بعد ذكر المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض الظنون فراجع ومن المعلوم انه بعد استكشاف حجية الظن بالواقع بالخصوصية فى الطريق الى الظن فلامحالة يكون الكل حجة بحسب الاسباب لولم يكن بينها ما هو المتيقن وكذا بحسب الموارد والالزام وعدم وصول الطريق الى المكلفين ويقوا خيارى مع ان الغرض من جعل الطريق فى حال الانسداد رفع الحيرة وكشف الطريقة واتمام الحجة كما هو مبنى هذا القول فالذى يصلح ان يصل الى المكلف ويتعين لديه من دون نصب طريق آخر عليه من الخارج هو الظن المطلق بعد بطلان الاحتياط رأساً وعدم جريان الاصول طراً وهذا هو الطريق الواصل بنفسه ولا اهمال فيه اصلاً لامورداً ولا سبباً ولا مرتبة اذ لو كان فى الظنون قدر متيقن سبباً ولو من جهة الظن بالحجية او مرتبة من جهة وجود الظنون الاطمينية الوافية لكانت هى المتعينة فلا اهمال ايضاً حيث ان الغرض انما تعلق بوصول الطريق الى المكلف وتعيينه لديه من دون نصب علامة عليه وهذا نظير قرينة الحكمة الموجبة لحمل المطلق الوارد فى مقام البيان على الاطلاق بعد عدم نصب القرينة ومعها يحمل المطلق عليها فالاهتمال مع كونه فى مقام بيان الحجة مناف للغرض فمراد الاستاد من قوله ففيها اهمال انه لا يعامل مع الطريق الواصل ح معاملته الاطلاق ولا بد من الاقتصار على خصوص الاطميناني من الظنون لانه تبقى حيرة للمكلف فى هذه الصورة فالخصوصية المتعينة بنحو من انحاء التعيين المذكورة ايضاً واصلة بنفسها كنفس الاطلاق

عند عدم واحد منها (قوله ولو قيل بان النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه)
اقول قد عرفت ان الظن المطلق او واحد من انحاء التعيين هو الطريق الواصل بنفسه
وهو الذى يكفى فيه اجراء مقدمات دليل الانسداد فى الفروع بضميمة وجوب النصب
على الشارع ولا تمس الحاجة الى اجراء مقدمات اخرى فى مسألة الاصول فى تعيين
الطريق على الطريق ومع ميسر الحاجة الى ذلك فلا جرم ان النتيجة ح هو اعم من
نصب الطريق الواصل بنفسه وهذا هو الترائى من النراقى قدس سره محكى عوائده وهو منكر للحجية
مطلق الظن وانما اورده الزاما على القائلين بالظن المطلق (فقال كما يقولون
يجب علينا فى كل واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوما لنا يجب فى تعيينه العمل
بالظن فكذا) نقول بعد ما وجب علينا العمل ولم نعلم تعيينه يجب علينا فى تعيين هذا
الظن للعمل بالظن ثم اعترض على نفسه بما حاصله ان وجوب العمل بظنون الحجية
لا ينفى غيره فقال قلنا نعم ولكن لا يكون ح دليل على حجية ظن آخراذ بعد ثبوت
حجية الظن المظنون الحجية يفتح باب الاحكام ولايجرى دليلك فيه ويبقى تحت اصاله
عدم الحجية انتهى) فبعد اجراء المقدمات فى المسائل الفرعية وكون النتيجة هى الحجية
الواصله ولو بطريقها لا بد من اجرائها مرة اخرى فى المسئلة الاصولية لاستكشاف
الطريق الى الطريق ومعه لاحاجة الى اجراء المقدمات مرة ثالثة فيما اذا لم يكن
بين الظنون تفاوت بالظن بالاعتبار او بالقوة والحاصل انه بعد اجراء المقدمات فى
المسئلة الاصولية فان كان هناك ظن واحد سنخا ولا اختلاف فيه بواحد من انحاء
التعيين اصلا كما اذا قام الاجماع المنقول على حجية الظن الحاصل من الخبر الموثوق
به الوافى بمسائل الفقه فان الظن الحاصل من الاجماع المنقول على ذلك ظن واحد
فلا إشكال فى صيرورته حجة بمعونة اجراء مقدمات الانسداد فى الظن الحاصل منه
الذى هو مسألة اصولية وان كان هناك ظنون متعددة لاتفاوت بينها ينحو من انحاء
التعيين فلا إشكال ايض فى حجيتها كما اذا قام الاجماع المنقول على حجية الظن الحاصل
من الخبر الصحيح وقامت الشهرة على حجية الظن الحاصل من الخبر الموثوق مع
عدم التفاوت بين الظنين الحاصلين من السببين وكان الخبر الصحيح والموثق واثمين

بمسائل الفقه فانه لا إشكال ايض فى كون الظنون الحاصلة من الخبرين بالمسائل
 الفقهية حجة بمعونة دليل الانسداد الجارى فى المسئلة الاصولية واما اذا كان الصنون
 الحاصلة من الاجماع المنقول التى هو مظهر للاعتبار دون غيره وافية فلا بد من الاقتصار
 عليه بمعونة اجراء المقدمات مرة اخرى وسيمر عليك بياته (ايقاظ) لا ينهض عليك
 الفرق بين الواصل بنفسه وبين الواصل ولو بطريقه من جهة الاسباب الطولية فان
 الملاك فى الترجيح فى الواصل بنفسه هو كون الطريق المقيد للظن بالواقع هو مظهر
 الاعتبار ولا اعتبار بالظن بالطريق كما اذا فرض حصول الظن بالواقع من الخبر
 الواحد ثم حصل الظن من الاجماع المنقول بحجة خبر الواحد لوضوح ان الواقع
 لا يصير اقوى من غيره كى يكون اقرب الى الواقع وحيث ان ملاك الخصوصية التى
 يصح للشارع الايكال اليها لكيلا يلزم تقضى الغرض من عدم ارادة الاطلاق ان تكون
 بمنزلة قرينة مصحوبة لجعل الطريق الواصل بنفسه فليس كل خصوصية كك اذا كان
 قضية جريان مقدمات دليل الانسداد فى القروع صحة الايكال عليها فى الطريق الواصل
 بنفسه فلا جرم ان تلك هى التى تكون موجودة فى نفس الطريق الى الواقع لان
 الطريق الى الطريق اذ تلك محتاجة الى اجراء المقدمات مرة اخرى فى المسئلة
 الاصولية لكى ينسحب فيها الملاك فخصوصية الظن بالطريق الى الطريق انما يصح
 الايكال اليها فى الطريق الواصل ولو بطريقه لافى الطريق الواصل بنفسه فكما ان
 تلك الخصوصية لا تنزل من المرتبة التالية الى المرتبة المتلوة كك لا تترقى من المتلوة
 الى التالية مثلا اذا قام خبر الواحد الصحيح على ثبوت احكام فرعية وافية ويكون
 الظن الحاصل مظهر للاعتبار او قويا وقد حصل ظنون من قيام الشهرة والاجماع
 المنقول ونحوهما متساوية فيها بواحد من انحاء التعينات قضية اجراء دليل الانسداد
 فى المسئلة الاصولية حجة جميعها بناء على الطريق الواصل ولو بطريقه وان كانت
 تلك الظنون قائمة على حجة غير خبر الواحد ايض ولا يسع للمقل ان يرجح خصوص
 الظن الحاصل من خبر الواحد على غيره لمكان تلك المزية فيه دون غيره فلا جرم
 ان تلك الظنون الحاصلة من تلك الاسباب تقع وسطا لاستنباط احكام فرعية اكثر

مما يقع خبر الواحد وسطاها (قوله والا فلا بد من الاختصار على متيقن الاعتبار منها او مظنونه باجراء مقدمات دليل الانسداد مرة او مرات في تعيين الطريق المنصوب) اقول الظن لا يصير مقطوع الحجية بمجرد الظن بالاعتبار او بقوة الظن مع عدم قيام الحججة على ذلك الظن لاحتمال عدم حجتيه وحجية غيره لدى الشارع و يكون الواصل هو الطريق المعبر لان المفروض ان النتيجة اعم من الوصول بطريقه ومع هذا الاحتمال لا يصير مظنون الاعتبار او الظن القوي طريقا واصلا الا باجراء المقدمات مرة اخرى في المسئلة الاصولية لاستكشافه طريقا واصلا بان يقال قد انسد باب العلم بالطريق الواصل ولا مجال لاصالة البرائة بعد العلم بجعل الطريق ولا للاحتياط اذ لا وصول للطويق و لو بطريقه مع لزوم الاحتياط عقلا لان لازمه الاهمال في الايصال وحيث ان الطريق بتلك الخصوصية قابل للاجزاء به دون الفاقد لها على تقدير كونها وافية بمسائل الفقه فلا محالة يتعين الواصل في الظن الحاصل منها سواء كان ظنا واحدا او اكثر مع تساوى الابعاض ولا يذهب عليك انه لا بد ان ينتهى الى حجة واصلة بنفسها في السلسلة الطولية على هذا المبني ايض والايلازم التسلسل ولا معنى للاهمال في النتيجة في المسئلة الاصولية والا يلزم الخلف اذ المفروض وصول الطريق و لو بطريقه وتنتهى السلسلة في المرتبة الثالثة و تقف عندها في المسئلة الاصولية بمعنى ان التفاوت بواحد من التعينات انما ينحصر في علم الاصول في المرتبة الاولى والثانية و يكون الظنون في المرتبة الثالثة متساوية و لمكان تساويها حجة كلها فيما اذا وصلت النوبة اليها باجراء مقدمات دليل الانسداد مرة اخرى مثلا اذا حصل الظن بوجوب شئ من خبر الواحد ففي هذه المرتبة يتحقق التفاوت بواحد منها ثم اذا فرض قيام الاجماع المنقول على حجية الخبر وكان الاجماع مظنون الاعتبار وهذه مرتبة ثانية وفيها ايض يتحقق التفاوت بواحد منها وغب اذا ما ان ينتهى الى القطع في حال الانفتاح او الى اظن المطلق في حال الانسداد متساوى الابعاض وليس لنا في علم الاصول ادلة على حجية الظن في المرتبة الثالثة لكى ينسحب فيها التفاوت بواحد منها لانه انما يتحصل المرتبة الثالثة من صيرورة

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

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

حجية الظواهر بحصول الظن منها مع انه من اهل الظنون الخاصة فالميزان فى التميز بين القيلتين هو ما ذكرنا ومن هنا ظهر انه لو قام الاجماع مثلاً على حجية الظن حال الانسداد لابه كان ظناً خاصاً لا مطم والمقصود هو التفرقة بين الظن الانسدادي والظنون الاخرى من حيث تاخر رتبته عنها ولا مشاحة فى التسمية سى هذا ظناً مطم وتلك ظناً خاصاً او بالعكس وقدر شطر من ذلك فى مبحث حجية قول اللغوى (و اما بيان طريق الاستدلال انه اذا قام الاجماع على ثبوت قضية شرطية المتضمنة للملازمة بين حجية مطلق الظن والظن الحاصل من الخبر الصحيح مثلاً من درن عكس بان يقال لو كان ظن حجة لكان الظن من الخبر الصحيح حجة فلا محالة يكون مفادها الاولوية بالنسبة الى الظن الخبرى فى الاعتبار ومن الين ان مناط صدق الشرطية ثبوت الملازمة حقيقية او جعلاً وهى تجامع صدق الطرفين و كذاهما فاذا تحقق مع العلم باعتبار مطلق الظن وعدم العلم بذلك ومعنى كون الشرط اولى بالاعتبار من غيره انه لو كان غيره معتبراً لزم اعتباره واما لو كان هو معتبراً لم يلزم اعتبار غيره فليس المراد من متيقن الاعتبار متطوع الاعتبار فى كل حال بان يقوم قاطع على اعتباره مطم فان مفاد ذلك قضية بنية لشرطية وبالجملة وجود خصوصية مستفادة من دليل خارج فى بعض الظنون بحيث توجب الاولوية بالاعتبار من غيره ولا يلزم القطع بحجيته ولا بحجية غيره شرعاً ومهما ثبتت الملازمة بدليل خارج فلا شك ان الدليل على احد المتلازمين انما هو الدليل على الآخر لا على الملازمة المتقدمة رتبة على ذلك مثلاً الدليل على وجود الشمس هو وجود النهار لا على الملازمة الثابتة بعلة اخرى هذا فى التلازم الحقيقى و كذا فى التلازم الجعلى ويقال فيما نحن فيه ان دليل الانسداد قام على حجية الظن فى الجملة وبمقتضى الملازمة الثابتة من الخارج يثبت حجية الظن من الخبر الصحيح مثلاً على تقدير كونه واقياً وهو المراد من القدر المتيقن فى هذا المبحث ولا ينهب عليك ان عدم ثبوت الاجماع على حجية الخبر الصحيح بنحو البت فى كل حال لما مر فى مبحثه من المناقشة فى ذلك لاينا فى ثبوت الملازمة بالاجماع بدعوى اتفاق الكل على انه لو كان الظن

معتبرا لكان هذا الظن الخاص معتبرا بل يمكن تسرية ذلك من المتيقن الحقيقى الى المتيقن الاضافى ايضاً والمراد من المتيقن الحقيقى هو الظن الاولى بالاعتبار بالنسبة الى كل ما يفيد الظن والمراد من المتيقن الاضافى هو الظن الاولى بالاعتبار بالنسبة الى ما دونه ذلك او بالنسبة الى بعض الامارات و الوجه فى التسرية بان يقال بعد عدم وفاء الخبر الصحيح بمسائل الفقه يتعدى منه الى مادونه من الاعتبار كخبر الموثق مثلاً وعلى تقدير وفائهما بها يستدل على حجيتها بدعوى اتفاق الكل بانه لو كان هناك ظن معتبر لكان الظن الحاصل منهما معتبرا لكن الظن فى الجملة حجة بدليل الانسداد فيكون الظن الحاصل منها حجة و القياس فيما نحن فيه استثنائى قد ثبت القضية الشرطية بالاجماع وثبت المقدم بمعونة دليل الانسداد فثبت ان كان دليل الانسداد عقلياً لزم كون نبوت المقدم عقلياً لوضوح ان النتيجة تابعة للكبرى واما ثبوت نفس الملازمة بالاجماع فهو شرعى لاعقلى وليس المهم فى هذا المقام تميز العقلية عن الشرعية بل المهم تحصيل القدر المتيقن فالمناقشة فى ذلك خال عن الجدوى (ثم لا يذهب عليك ان القدر المتيقن بالمعنى المذكور سار فى الانحاء الثلاثة من الطرق اذ من السريان فى ادناها اعنى الطريق الغير الواصل ولو بطريقة يثبت السريان فى اوسطها و اعلاها بطريق اولى كما يخفى وقدم بيان جريانه فى الارضى سابقاً (قوله ان الظن باعتبار ظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقدير الكشف) اقول المظنون الاعتبار بمجرد الظن به لا يكون حجة على الواقع لمكان احتمال عدم حجيته عند الشارع وحجية غيره كما صدر منه اعتبار جملة من الامارات بلا ظن باعتبارها بمعنى عدم كون مظنون الاعتبار موضوعاً للاعتبار عنده وهذا لا ينافى القطع بحجيته بملاحظة دليل الانسداد ضرورة انه على الفرض لا يحتمل ان يكون غيره حجة بلا نصب قرينة بان يكون مشكوك الاعتبار و موهومه حجة دون مظنون الاعتبار ويسع للشارع الايصال اليه فى مقام الايصال فيما اذا كانت النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه وكان مظنون الاعتبار وافيًا بمسائل الفقه فيكون مظنون الاعتبار بمنزلة القرينة المصحوبة فى مقام البيان واحتمال التعميم الى مطلق الظن منسدل وجود

الظن الذى له مزية زائدة لدى العمل بقدر الكفاية ويمكن ان يكون وجه عدم نصب العلامة مع تعلق الفرض بوصول الطريق هو الانكال على استقلال الفعل بلزوم الاختصار على ذلك والايلازم نقض الفرض فاذن يجرى اصاله عدم الحجية فى غيره وقدمر شطر من الكلام فيه سابقا والمقصود الاشكال على الشيخ قدم حيث انه سلم اعتبار القدر المتيقن وانكر اعتبار الظن بالاعتبار فى مقابلة المحقق صاحب الحاشية على المعالم (قال ان المرجح الاول وهوتيقن البعض الى الباقي وان كان من المرجحات لكنه لاينفع لقلته وعدم كفايته انتهى) (وقال واما المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض نفيه انه لادليل على اعتبار مطلق الظن فى مسألة تعيين الظن المجمل انتهى ملخصا) وقد عرفت الدليل على اتياره بملاحظة دليل الاستناد (قوله ومن هناظهر حال القوة) اقول الترجيح بالظن الاطمينانى كالترجيح بالظن بالاعتبار طابق العمل بالنعل (قوله ولعل نظرم رجح بها الى هذا الفرض) اقول الظاهران مرجع الضمير هو القوة لقرنها لخصوصية الظن والوجه فى تخصيصها بالذكر مع اشتراكهما فى صحة الترجيح بهما ان المحقق يقول بالترجيح بالظن بالاعتبار لاجل ايجابه القوة فى الظن بالحكم الشرعى وظاهر كلامه فى الوجه الثالث من الوجوه الثمانية هو الطريق الواصل بنفسه وربما يترأى من بعض كلمات الشيخ ان اشكاله يتوجه الى الطريق الواصل ولو بطريقه (وفى بعض كلماته كقوله فاعلم انه قد يصح تعيينها بالظن فى مواضع الخ) ما لا يخفى من التشويش (يفاظ) لا يذهب عليك ان الترجيح بالظن بالاعتبار بقوة الظن ينسحب فى كلا الطريقين وانما خص الاستاد الطريق الواصل بنفسه نظرا الى انه محل الكلام فى كلام المحقق وعلى هذا الطريق يكفى وجود احدى المزيتين فى المرتبة الاولى بعد اجراء المقدمات فى المسائل الفرعية. بلحاجة الى اجراء المقدمات فى المسئلة الاصولية بخلاف الطريق الواصل ولو بطريقة فانها مرجحان بعد اجراء المقدمات فى المسئلة الاصولية وقدنبهنا على ذلك سابقا نلاتهافت بين كلمات الاستاد كى تمش الحاجة الى التوجيه كما صدر عن المحشى قدم فى نهاية درايته (قال واما ما افاده قدم بقوله) واما بحسب الموارد والرتبة فكما

إذا كانت النتيجة هي الطرفين الواصل بنفسه) من اتحاد الحكم في المراتب بين الواصل
 بنفسه والواصل ولو بطريقه فهو بحسب الظاهر منافي لقوله (و من هنا ظهر حال
 القوة) من ابتداء الترجيح بالقوة على حجة الواصل بنفسه وابتداء المنع على حجة
 الواصل ولو بطريقه أولم يعمل أصلا ويمكن رفع المنافات بأن ما ذكره أولا حكم
 ظاهري للظن القوي بالنسبة إلى الضعيف أي الظن القوي بما هو أقوى يتعين في قبالة
 الضعيف وما ذكره ثانيا مبنى على الترجيح بملاحظة جميع العوارض فانه ربما يكون
 للظن الضعيف مظهر الاعتبار ملائم للقول بحجة الواصل ولو بطريقه يمكن إجراء
 دليل انسداد آخر لتعيينه وتعيين القوي من حيث صحة اتكال الشارع عليه بعدم نصب
 الدال على خلافه انتهى (ملخصا) وفيه أن مقصود الاستاد من (قوله و من هنا ظهر
 حال القوة بيان وجه الجمع بين الكلمات المختلفة الصادرة من الأعلام وليس محل
 كلامهم مورد التعارض فهذا الجمل اجنبى عن مراد الاستاد وقد مر آتفا توضيحه بما
 يتخلوا عن المخال والتراجع بالظن القوي الاطميناني منصوص عليه في كلام الشيخ قدس
 وغيره في مقام التعارض وليس ذا محل الاختلاف بينه وبين غيره (قوله لا يدغم عليك
 أن الترجيح بها إنما هو على تقدير كفاية المراجع والا فلا بد من التعدي إلى غيره بقدر
 الكفاية فيخالف الحال باختلاف الانظار في الإجمال) أقول ربما تعلق نظروا حله
 إلى أن الظن الحاصل من الخبر الصحيح قوي دون غيره وتعلق نظر آخر إلى أن
 الظن الحاصل من مطلق الخبر الموثق قوي وربما يختلف حال واحد في بادي
 نظره في مسائل الأصول وثاني نظره فيها وهذا الاختلاف جار في الظن في الاعتبار
 أيضا وهذا الكلام فيه إنما الكلام في الاكتفاء على مقدار الكفاية بأن يضم إلى الظنون
 والقوى الغير الكافية من غيرها إلى أن تتم بها الكفاية وكذا في مظهر الاعتبار
 من مشكوكه وموهومه كك ويشكل بأن القاعدة مع تقتضى العمل بالكل لأن
 المفروض أن الطريق واصل بنفسه فمع عدم كفاية ذاتي المزية وعدم الرجحان في
 البقية يصير الكل مقطوع بالحجة بعبارة أجزاء المقدمات في المسائل الفرعية ولو كانت
 للظنون الرجحة وغيرها ناهضة على حجة الزيد من المقدار الوافي بمعظم المسائل

كما هو كك في الظن الواحد (والجواب عن الاشكال بالفرق بين الظن الواحد والظنون المتعددة بان الظن الواحد ليس قابلا للتبويض بان يكون بعض منه حجة وبعض آخر منه غير حجة فيكون حجة ولو كان متكفلا للازيد بخلاف الظنون المتكثرة فهما يتدفع معذور الخروج من الدين بالعمل بجملة كثيرة من الظنون بحيث لا يرد هذا المعذور باجراء الاصول في البقية وكانت بينها ذات منزلة غير وافية فلا معالجة يكفي ضم جملة من غيرها بحيث يكون المجموع وافيا ولا يلزم ج العمل على طبق المظنون كلها وإن كانت قائمة على احكام الزامية وتكون مجرى لاصالة البرائة اذ هذا معنى حجة الظن على الكشف بعد كون ذات المنزلة بضمية جملة اخرى من غيرها وافيا فيكون الطريق الواصل بنفسه هذا الجملة الوافية ولا رليل على حجة غيرها وما ذكرناه جار في الطريق الواصل ولو بطريقه كما لا يخفى (قوله مع ان التعميم بذلك لا يوجب العمل الاعلى وفق المشتات دون التافيات الافيا اذا كان هناك ناف من جميع الاصناف) اقول هذا قول شريف العلماء قد فاته قد عم النتيجة بسبب الاحتياط ومن المعلوم ان قضية الاحتياط في الطريق هو العمل على وفق المشتات للاحكام الالزامية دون التافيات لها اذ لا معنى للاحتياط بالعمل على طبق نفى التكليف ولنفذ حجة التافيات على نفى التكليف لابد من الاحتياط في المسئلة الفرعية اضم فيما اذا كان الشك في المكلف به اذا ولانا في الاحتياط في الطريق كما اذ علمنا اجالا بخرمة شئى من الاشياء وذل على وجوب كل منها امارات عقيدة الظن به فان هذا مورد التافى بين الاحتياطين فالاحتياط في الطريق لاتعميم فيها حقيقة يل مرجه الى بقاء الطريق الغير الواصل على ما عليه من الاهمال والاجتال وتحصيل العلم بخروج المهدة في موردته انما هو يحكم القفل بالاحتياط في الطريق ثم اذا قام النافى على نفى الحكم من جميع اصناف الطرق التى علم حقيتها اجالا فلا معالجة لا يكون الاحتياط لازمانى المسئلة الفرعية لقيام الحجة على عدم الاحتياط (قوله كيف ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة التافية كما لا يخفى فما هنالك بما لا يجب الاخذ بنوجيه الامن باب الاحتياط) اقول

معنى وجوب العمل على طبق الظن بعدم حكم الزامى انه لا يتعين على المكلف ذلك الفعل كمالو لم يكن هذا الظن وكان غير واجب يقتضى الاصل وليس معنى الوجوب الطريقى فى المسئلة الاصولية انه يجب ان يوقع الفعل على وجه عدم الوجوب اذ لا يعتبر فى الوجوب الطريقى قصده فى مقام العمل على طبقه فى الاحكام الفرعية ومن ثم يستحب الاحتياط واثبات الفعل لاحتمال انه واجب و هذا فى الظن الذى يكون حجة بالخصوص او من باب الانسداد فكيف فيما اذا وجب الاحتياط بعدم يقتضى وجوب الاحتياط فى المسئلة الاصولية ولو كان وجوده طريقا شرعيا فضلا عن كونه عقليا كما فيما نحن فيه اذ لو كان وجوب الاحتياط فى الطريق شرعيا لم يكن من الطرق الغير الواصل ولو بطريقه ومما ذكرنا ظهر سقوط توهم عدم جريان قاعدة الاشتغال هنا لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل كما هو المحكى عن صاحب هذا القول فى الفرائد (و توهم عدم وجوب الاحتياط او بطلانه يقتضى فرض تمامية مقدمات الانسداد التى منها عدم وجوب الاحتياط او عدم جواز (مدفوع بان ذلك فى الاحتياط الكلى فى مجموع المسائل لا فى الاحتياط فى المسئلة الخاصة) و لعل قوله فانهم اشارة الى جملة مما ذكرنا هذا تمام الكلام فى الموضع الاول (الموضع الثانى فيما هو الحق من الانحاء الثلاثة بعد البناء على الكشف والحق هو الطريق الواصل بنفسه لانه المتيقن بعد اجراء المقدمات فى المسائل الفرعية بمعونة المقدمة المطوية فى المقدمة الثالثة من دليل الانسداد وهى وجوب النصب على الشارع فى حال الانسداد المستكشف بطريق اللم بحيث يكون فى معرض الوصول الى المكلف لكى لا يبقى متحيراً فى مقام العمل و من المعلوم انه بعد عدم جريان الاصول وعدم وجوب الاحتياط فضلا عن عدم جوازه يتعين الظن بمعنى ان العقل يستقل بادراك ان الظن هو المجهول لدى الشارع فى مقام امثال الاحكام الواقعية لمكان رجحانه واقربته الى الواقع من الشك والوهم ولا يحصل القطع بجعل علامة و خصوصية للطريق بمجرد هذه المقدمات الجارية فى الفروع كى يتحرى لتعيينه بمعونة اجراء المقدمات مرة اخرى فى المسئلة الاصولية اذ المفروض ان القائل بالطريق الواصل ولو بطريقه

لا يدعى القطع بجعل العلامة على الطريق من ناحية الشارع بل يقول بان رفع التحيز لا يدور مدار الوصول بنفسه بل يكفي في ذلك جعل الطريق الى الواقع ولو بجعل علامة عليه و خصوصية فيه فليست تلك العلامة متطوعة من الشارع كى يتشبه لانباتها بذيل اجراء المقدمات فى المسئلة الاصولية ولا يسع للحكيم الاتكال على مالا يعلم الا من قبله مع كونه فى مقام الاتصال وعلى هذه الطريقة لا يجب الا تحصيل الظنون الوافية بمسائل الفقه ولا يجب تحصيل الظنون الواقعة فى طريقها حتى تصير جملة منها مظنون الطريق فى مقابلة مشكوك الطريق وموهومها ولا تحصيل القوة كك بل يكفي بالعمل على طبق مشكوكات الطريق وموهوماتها فيما اذا كانت الظنون ام متفقة بالواقع وافية اذ المفروض ان الظن بالواقع هو الطريق الواصل بنفسه نعم لو حصل له الظن بالطريق او الظن القوي اتفاقا و كان وافيا جاز الاتكال عليه والا كفاء به هذا فيما اذا حصل الظنون الوافية المتعلقة بالواقع واما مع عدم التمكن من تحصيلها فلا تصل النوبة الى تحصيل الظن بالطريق او القوة فح لا بد من تميمها بالشكوكات حتى يتم الوفاء بمعظم الفقه حسبما مر بيانه سابقا هذا كله على هذه الطريقة واما على الطريقة الاخرى فانه لا بد من تحصيل ذى المزية حتى يصير الظن بالواقع ذاعلامه وخصوصية يكون بمعوتها متيقن الحجية باجراء المقدمات فى المسئلة الاصولية (واما دليل هذا القول فهو ان رفع تحيز المكلف وقضاء وطره فى مقام العمل يتحصل بطريقتين اما بجعل الظن بالواقع طريقا له او بجعل خصوصية وعلامة على الطريق الى الواقع بان يكون الظن بالواقع المنخصص بكونه مظنون الاعتبار مثلا حجة لامطلق الظن بالواقع ومن البين انه يرتفع تحيز المكلف بالاعم من الطريق الواصل بنفسه فلا وجه للالتزام بخصوصية هذا تقرير دليله وقد ظهر الجواب عنه مما ذكرنا (واما القول بالطريق الغير الواصل فلعل نظره الى منع المقدمة المطوية اعنى وجوب النصب على الشارع وان الثابت من دليل الانسداد بنفسه هو وجوب العمل بالظن فى الجملة فاذا لم يكن قدر متيقن كاف فى الفقه وجب العمل بكل ظن كما حكى عنه الشيخ ره فى المعجم الثالث

وحاصله استكشاف حجية الظن من ناحية الشارع بمعونة دليل الانسداد ومن الين ان نتيجته حجية الظن في الجملة على نحو الاهمال والاجمال اذ لم يثبت منه بمجرد كونه الشارع في مقام نصب الطريق الواصل ولو بطريقه (إيقاظ لا يخفى انه ينسحب الحكومة والكشف في مؤديات الطرق على قول صاحب الفصول بحجية الظن في الطريق اذ المفروض على قوله كونها احكاما فعلية وبقاء الاحكام الواقعية على الشأنية فاذا يسمه ان يثبت بذيل دليل الانسداد واجراء مقدماته في بادى الامر في نفس مؤديات الطرق ولا جدوى في اجرائه في الاحكام الواقعية لمكان شأنيها وجواز اهمالها وعدم التعرض لامثالها ولا مسح لدعوى تنجزها بمعونة العلم الاجمالي والدعوى الاجماع على عدم جواز اهمالها وح فلهذا القائل ان يقول بالحكومة نظرا الى منع المقدمة المطوية الناهضة على وجوب النصب على الشارع في حال الانسداد وان يقول بالكشف بالطريق الواصل بنفسه ولازمه كون الظن المظنون بالحجية حجة خاصة وله ان يقول بالطريق الواصل ولو بطريقه لو كان ادلة ظنية في طولها وان يقول بالطريق الغير الواصل ولازمه الاحتياط بالعمل على طبق جميع مؤديات الطرق القائمة على الاحكام الالزامية ولا يجب الاحتياط في المسئلة الفرعية لكونها شأنية لا يريد الشارع امثالها فظهر من اذكرنا انه ليس لازم القول بحجية الظن في الطريق ان يقول بالكشف فضلا عن القول بالطريق الواصل بنفسه ولا ارتباط بين المستلذين بتانا كما ان القائل بقصر النتيجة على حجية الظن في المسائل الفرعية كشرىف العلماء قد ان يقول بالكشف بواحد من افحائه ولا منافات بين قوله بانفتاح باب العلم في المسائل الاصولية واجراء المقدمات هنا في المسئلة الاصولية لوضوح ان القطع بنصب الطريق من ناحية الشارع في حال الانسداد انما يحصل من مجرد اجراء المقدمات في المسائل الفرعية ونعب ذاتصل التوبة الى القول بواحد من انحاء الكشف فمع اختكار المقدمة المطوية يقول بكون النتيجة مهمة من كل جهة وهذا هو القول بالطريق الغير الواصل ومع تسليمها والقول بكون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه متصل التوبة الى اجراء الدليل لتبين ذلك الطريق بان يقال قد انسد

باب العلم بخصوصية الطريق الواصل والامجال لاصالة البرائة مع القطع بنصب الطريق
ولالاحتياط اذلاوصول للطريق واوبطريقه مع لزوم الاحتياط عقلان لازمه الاهمال
فى الايصال فينتج حجية الظن بالواقع المتميزبزية بنحومن انحائها فظهر مما ذكرنا
انه ليس لازم القائل بحجية الظن فى المسائل الفرعية خاصة الالتزام بعدم الطريق
الواصل بنفسه او بطريقه فلا ارتباط بين المسئلتين اصلا واولى بذلك هو القول بان
نتيجة دليل الانسداد فى الفروع اعم من حجية الظن فى الطريق كقوله الشيخ والاسناد
قدهما فيسعه القول بالحكومة او الكشف بانحائه كما لا يخفى (نقل وتعقيب) قال
فى تقريرات بعض الاعلام معنى كون الطريق واصلا بنفسه هو انه لا يحتاج فى استنتاج
النتيجة وتعيينها الى مقدمة خارجية اخرى وراء مقدمات الانسداد ومعنى كون الطريق
واصلا بطريقه هو انه لا تكفى تلك المقدمات فى اخذ النتيجة بل لابد من ضم مقدمة
اخرى اليها وتلك إما ان تكون عناية اخرى من العقل فى عرض اخذ النتيجة كقبج
الترجيح بالمرجح دتحو ذلك واما ان تكون تلك العناية انسداد آخر غير المقدمات
المتقدمة التى يتركب منها دليل الانسداد المعروف و على كلا التقديرين تكون النتيجة
واصلة بطريقها لانفسها ولكن العناية التى تكون فى عرض اخذ النتيجة متقدمة على
عناية مقدمات انسداد آخر فان اول مقدمة من مقدمات الانسداد الآخر هو انسداد
باب العلم والعلمى فيما هو الحجة والطريق المتبع عند انسداد باب العلم والعلمى
بالاحكام فاذا كان فى رتبة اخذ النتيجة ما يوجب تعميمها من حيث الموارد
والمراتب والاسباب او تعيينها فى بعض هذه الجهات فلا تصل النوبة الى ترتيب
مقدمات انسداد آخر لانفتاح باب العلم والعلمى فيما هو الحجة والطريق انتهى) وفيه ان
قبج الترجيح بالمرجح معمم متمم للطريق الواصل نفسه وليس من مقدمات الطريق الواصل
ولو بطريقه بيا انه اذا كانت نتيجة المقدمات حجية الظن بالحكم الفرعى و فرض
تساوى الظنون القائمة على الاحكام الفرعية بمقدار واف لازم بمعونة قبج الترجيح
بلامرجح بين الظنون المتساوية حجيتها باجمعها و قدم بذلك وصول الطريق
الواصل بنفسه ولا يجب على المكلف ح تحرى الظن بالطريق اوقوته باستقصاء الادلة

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

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

بعد عدم ترتب التنجيز على العلم الاجمالى حسبما مريانه هنالك ومقاد المقدمة الرابعة وهو عدم وجوب الاحتياط وعدم جريان الاصول العلمية لايصلح لان يكون علة او جزء للعلة لكونها امور عديمة ومرجع العلية الى العلة الغائية بمعنى ان الشارع لغرض صون حال الانام ان لا يكونوا كالانعام نصب لهم طريقا فى حال الانسداد بضميمة ان التكليف بلا جعل طريق قبيح وان جعل غير الظن ح اعنى الشك والوهم ترجيح للمرجوح على الراجح لاجل كون الظن اقرب الى الواقع بل لا قرب فى الشك والوهم فعند اذ يدرك العقل ان الظن هو الطريق المجهول لدى الشارع ومن الواضح عدم احاطة العقل فى مقام الاثبات بحدود العلة الغائية و خصوصياته فى نظر الشارع وفرق بين استقلال العقل بان الوظيفة فى حال الانسداد هو التناول الى الامثال الظنى على الحكومة فان مركز الحكم بحدوده وجد انى حاضر لديه وبين ادراك النصب لدى الشارع لمكان عثوره على العلة الغائية فى الجملة فيتطرق الاهمال فيه لاجل عدم احاطته بحدود العلة الداعية على جعل الطريق فتبعية المعلول للعلة ضيفا وسعة فى مقام الثبوت لانلازم انكشافها بحدود هالدى العقل فى مقام الاثبات كى تسرى التبعية الى هذا المقام ايض نعم لا بد ان يرتفع الاهمال وينتهى الامر بالاخرة الى التعيين ولو بمعونة لحاظ القدر المتيقن او مزية قابلة للايكال الى العقل فى الطريق الواصل بنفسه لكى تنهض المقدمات الجارية فى الفروع للانطباق على ذلك و ببركته ترتفع الحيرة عن المكلف فى مقام العمل والايلزم نقض الغرض والمراد من الاهمال فى المقام ليس ما يتوهم من عدم حصول العلم بالعنوان وبقاء التحير الى الابد بل المراد منه هو العنوان الذى يجامع العموم والخصوص فى بادى الامر ثم يتعين بالسبر والترديد بمعونة القضية المنفصلة بين المحتملات اما الاطلاق عند تساوى الظنون بقاعدة قبح الترجيح بلا مرجح او التعيين فى طائفة خاصة من الظنون المتفاوتة حسبما مريانه مستوفى ومما ذكرنا اندفع اعتراضه على الاستاد (ثم قال قده سلمنا ان معنى الاهمال لاقتضائية المقدمات عن اعتبار الخصوصيات الا انها مهمة بهذا المعنى عن اقتضاء الخصوصية وعن اقتضاء عدمها فكما ان اثبات الخصوصية إما بما هو كالقرينة اطلاقا بالكلام

او بالاجماع على الملازمة او باجراء دليل الانسداد ثانيا وثالثا فكك نفى تلك الخصوصية
 واثبات التعميم بعدم خصوصية محتملة او بعدم وصولها بنفسها او بعدم وصولها
 بطريقها فان كل ذلك بضميمة البرهان وهولزوم الغلف عن اعتبارها فيحكم بالتعميم
 لا باقتضاء نفس المقدمات للتعميم انتهى) وفيه ما نبهنا عليه آتفا من المراد بالاهمال
 و اوضحنا الفرق في حصول المزية قبل تنجز الظنون المتساوية وبعده واثنا الفرق
 بين الطريق الواصل بنفسه و بين الواصل ولو بطريقه ثم لا وجه لقياس القدر المتيقن
 بالمزية فان القدر المتيقن انما يثبت بدليل خارجي خارج عن طبع المقدمات وثبوته
 تابع لشمول دليله ولا معنى لتطرق الاهمال فيه اصلا الذي يلاحظ بالنسبة الى المزية
 خاصة (قوله قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج القياس عن عدم نتيجة دليل الانسداد
 بتقرير الحكومة) اقول قبل الخوض في المرام ابتداء ببيان المراد من القياس المحرم
 بالضرورة البحوث عنه في هذا المقام (القياس بحسب الاصطلاح الحاق فرع باصل في
 حكم لقيام علته به والمراد بالاصل معلوم الحكم وبالفرع مجهوله كقياس تحريم
 بيع الكلب المجهول حكمه على تحريم بيع الخنزير المعلوم حكمه بجامع نجاسة
 المبيع وللقياس ان كان اربعة الاصل والفرع والعلة وحكم الاصل واما حكم الفرع
 فهو نتيجة القياس فلا يكون من الاركان والاصل محل الحكم المقيس عليه كالخنزير
 والفرع محل الحكم المقيس والعلة ان كانت تامة معلومة في الفرع ثبت الحكم فيه
 بالضرورة لامتناع تخلف المعلوم عن علته ومن هذا الباب قياس الاولوية وتنقيح
 المناط ومنصوص العلة وهذا خارج عن محل الكلام وان ظن علية العلة
 بحدس وشبهه فهو مستنبط العلة وهذا هو المراد من القياس المحرم وقد اطبق
 اصحابنا على عدم حجتيه وبطلانه يعد من ضروريات المذهب وقد مر شرط
 من الكلام في القياس الجلي والسبر والتقسيم في بحث مفهوم الموافقة
 (واما الاستحسان المعتبر عند العامة فهو المدول من حكم الدليل الى المادة التي
 لم تعتبر شرعا فمثل المدول عن قاعدة الاجارة في دخول الحمام من دون تعيين
 مدت المكث ومقدار الماء المسكوب ليس من باب الاستحسان لقيام المادة على ذلك

المضادة شرعا (و اما توضيح الاشكال فى خروج الظن الحاصل من القياس على الحكومة بان يقال ان استلزام دليل الانسداد لحجية الظن عقلى من باب القياس الاستثنائى حسبما مر بيانه فى صدر البحث والتالى قبح العدول عن الاطاعة الظنية الى الشكية والوهمية فيلزم من منع الشارع عنها فى الظن القياسى واحد من المجاذير (اما عدم تمامية الملاك العقلى فى ترجيح الظن على الشك والوهم فيلزم الخلف لان المفروض كون الظن بما هو ظن موضوع لحكم العقل بملاك الاقرية الى امثال الواقع وهذا الملاك ثابت فى الظن القياسى ايض (واما انفكاك الحكم عن موضوعه التام بثبوت ملاكه فيه وهذا هو التخصيص المتنوع فى حكم العقل و التخصيص الجائز فى العمومات راجع الى المراد الاستعمالى لالى المراد الجدى (و اما لزوم القبح على فعل الشارع بترجيح الاطاعة الشكية والوهمية على الاطاعة الظنية مع ان المفروض عدم رفع اليد عن الحكم الواقعى فى مورد الظن القياسى و كون النهى عنه طريقا لاموضوعيا لمكان مفسدة غالبية فيه او فى سكو كه اذ الاشكال مقصود على النهى الطريقى لا فى الموضوعى حسبما يترأى من كلمات الشيخ فده فان نهى الشارع طريقا عند فقد العلم عن سلوك الطريق القياسى من حيث انه طريق الى الواقع قبيح لانه معرض لفوات الواقع فيكون نقضا للغرض مع الاهتمام بالاحكام الواقعية فى حال الانسداد و كون الظن القياسى اقرب الى الواقع من الشك والوهم وانحصار الطريق فى هذا الحال فى الظن لما فيه من الكشف الناقص بخلاف الشك والوهم لخلوهما عن الكشف بتاتا ومع افتتاح باب جواز المنع عن القياس يفتح باب احتماله فى كل اماراة مفيدة للظن فاذن لا يكون العقل مستقلا فضلا اذ لعل الشارع نهى عن اماره كما نهى عن القياس و اختلف علينا فيازم بطلان الحكومة رأسا ولا يخفى ان قصر الاشكال على الحكومة لاجل اخراج طريقة الكشف عن حريم الاشكال لان ادراك العقل لجعل الشارع ظنونا فى حال الانسداد مقصور على ما سوى الظن القياسى بعد قطعه بنهى الشارع عنه ولايتأتى فيه الترجيح بلا مرجح مع ثبوت الترجيح لغيره وهو نهى الشارع عنه (قوله وانت خير بان لاوقع لهذا الاشكال

بمد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا و اصلا)
اقول قد مرورائك في مبحث القطع ان الظن ليس كالقطع قى انه لا تناله يد الجمل
لا اثباتا ولا نفيا لمكان انكشاف الواقع تمام الانكشاف بسبب القطع به بخلاف
الظن لمكان بقاء السترة فيه فلا مانع عقلا من جعل الحكم الظاهري على خلافه
فحجية الظن معلقة على عدم جعل حكم على خلافه و لو في حال الافتتاح هذا في
مطلق الظن بما هو ظن و اما الظن الانسدادي فنجيبته معلقة على انسداد باب العلم
و العلمى و المفروض انفتاح باب العلم بالنسبة الى المنع عن القياس الشامل لحال
الانسداد فكما انه لو جعل ظن من الظنون حجة في حال الانسداد لا بسبب الانسداد
كان ظنا خاصا دخلا في العلمى خارجا عن دائرة الظن المطلق الذى هو الموضوع
للحكومة ومع عدم وفائه بمسائل الفقه تكون الحكومة مقصورة على غيره من الظنون
الاخر فكك المنع عن قسم من الظنون والسرفى ذلك ان ما كان تحققه معلقا على عدم شئى
ي شنع ان يكون مانعا عن ثبوت ذلك الشئى اذ لا ثبوت له عند ثبوت ذلك الشئى لكى يكون مانعا
عنه فحجية الظن على الحكومة لا تكون مانعة عن جعل عدم الحجية للظن القياسى او جعل
الحجية او احد من الظنون ولو في حال الانسداد لان المفروض تأخر رتبة حجة الظن
على الحكومة عند العقل عن المجمعول فى نفس لا بسبب الانسداد فكيف تكون مانعة عن
ذلك (قوله و النهى عن ظن حاصل من سبب ليس الا كنصب شئى بل هو يستلزمه
فيما كان فى مورد اصل شرعى) اقول جعل عدم الحجية لشئى لا بلحاظ الانسداد
و جعل الحجية له لابه سيان فى كونهما مندرجين تحت الدليل العلمى الذى يكون
حجية الظن المطلق عند العقل متفقة على انسداده و ح لا بد من صرف الحجية الى
ظنون اخر بل النهى عن اتباع القياس يستلزم الارجاع الى سائر الاصول اللفظية
او العلمية فى مورد حصول العلم لاجل نهى شارع عن العمل بالقياس ان حكم الله
غير مؤدى القياس وان لم نعلم اى شى هو فلا بد فى تعيينه من الرجوع الى الاصل فى
مورده وان كان الرجوع الى الاصول فى غير مورد باطلا بالاجماع لكى تصل
النوبة الى حجية الظن من باب الحكومة فكان النهى عن القياس بمنزلة الاستثناء

المنفصل بالنسبة الى عموم دليل الاصل الجارى فى مورد ومهما كان لازم سد باب القياس فتح باب الاصل صح دعوى افتتاح باب الدليل العلمى فى مورد القياس باعتبار الاصل الجارى المجمعول فى مورد ولو على تسليم عدم التعليق على نفى الجمل وقصره على جمل الحجية نسقط توهم تعميم النتيجة الى الظن القياسى وان انسداد باب العلمى يرتفع بالجمل فقط ولا يرتفع بالمنع وسيمر عليك زيادة توضيح له فى ذيل شرح كلمات الاستاد ومن جميع ما ذكرنا ظهر ان النهى عن القياس ليس رفعا لحكم العقل عن موضوعه حتى يلزم التخصيص فى حكم العقل بل بالنهى يرتفع موضوع حكم العقل اذ موضوعه ظنون اخر غير الظن القياسى حسبا او ضحنا سبيله (قوله نعم لا بأس بالاشكال فيه فى نفسه كما اشكل فيه برأسه) اقول قد عرفت انه لا اشكال فى المنع عن الحجية كنصبها بملاحظة حجية الظن بسبب الانسداد لمكان تأخر رتبته عنها نعم لا بأس بالاشكال فى المنع و النصب بملاحظتهما فى انفسهما باستلازمهما محذور اجتماع الضدين او المثلين كما استشكل ابن قبة فى النصب فى نفسه وبرأسه لا بملاحظة الانسداد بل بملاحظة توهم استلزامه لمجاذير تقدم الكلام فى تقريرها والجواب عنها ومن الين ان هذا اشكال سار فى جميع الطرق والامارات ولا اختصاص لهذا الاشكال بمورد النهى عن القياس ولا ريب ان العقل كما يستقل بحجية الظن بسبب الانسداد كك يستقل ايضا بعدم جواز الاقتصار على الشك والوهم ولكنه مع نصب طريق الامر باتباعه ولولم يفد الظن وطرح الظن الخاص بخلافه فى حال الاسناد لاشك فى انتفاء حكم العقل بحجية الظن مع وجود تلك الامارة الغير المفيدة للظن وليس الا لاجل ان الحكم بها مطلق على عدم النصب كما هو كك مع النهى عن الظن القياسى حسبا مربا انه آتفا ومما ذكرنا ظهر انه لا ماس لهذا الاشكال على دليل الانسداد ضرورة انه بعد الفراغ عن صحة نصب الطريق ونفيه قد استشكل فى عموم النهى لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل بحية مطلق الظن ولزوم محذور التخصيص فى حكم العقل وقد عرفت حسم مادة الاشكال ومن هنا يتبين ان عمدة المجاذير المذكورة هى محذور التخصيص ولا ماس للاشكال بل لزوم

القيح على نعل الشارع بما نحن فيه أصلاً إذ أحد المجاذير في نصب الطرق لزوم
 تقضى الغرض عند عدم المصادفة حسبما مر عند بيان المجاذير نعم هنا محذور قد نهينا
 عليه في قبل المجاذير وهو أنه عند افتتاح باب جواز المنع عن القياس يفتح باب
 احتماله في كل إمارة مفيدة للظن وهو قاذح في استقلال العقل بحجية مطلق الظن
 في حال الانسداد واليك الجواب المذكور في كلام الاستاد (قوله إلا أنه إنما يكون
 بالإضافة إلى تلك الإمارة لو كان غير ها ما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية)
 أقول ههنا جواب عن المحذور المذكور توضيحه قد سبق في المقدمة الثالثة أنه عند
 سقوط العلم الاجمالي عن الأثر فيما جاز وأوجب الاقتحام في بعض أطرافه لا بد من
 التثبت بنيل الأجماع والضرورة على عدم جواز المخالفة الكثيرة للأحكام
 الواقعية وقد عبر عنها بالخروج عن الدين ومهما كان حجية الظن للفراغ عن هذا
 المحذور فلا شك أنه بالاختصار على اتباع الظنون المتعلقة بجملة معظمة من الفقه يرتفع
 هذا المحذور وتنحصر دائرة التجزء والحجية في تلك الظنون الواقعية بها ولا يجب
 عقلاً العمل بكل ظن حاصل بحكم الزامى بعد الوفاء بها مضافاً إلى أن هم العقل
 التامين عن العقوبة ومع احتمال الخطأ في ذلك الظن لأمن في العمل به على نحو
 الاستناد وهذا بخلاف ما إذا كان حجية الظن للفراغ عن محذور مخالفته العلم الاجمالي
 بالتبعية في الاحتياط فإنه لا بد من الاتيان بالظنون القائمة على الأحكام الالتزامية
 بأسرها إذ بعد تنجزها بالعلم الاجمالي لا مسرح لحكم العقل بجواز الاختصار على
 جملة واقعية بمعظم الفقه وإهمال العمل بأسرها إذ كل ظن بحكم الزامى بعد
 انوار موارد الحرج طرف للمعلومات بأجمال يكون مخكوماً بازوم الاتيان قضية
 لتنجز العلم الاجمالي فيما وراء موارد الحرج ولا كك الأمر على الطريقة الأولى
 فمهما احتمل المنع بالخصوص في إمارة مفيدة للظن فلا ضير في طرحها فيما إذا كان
 ما سواها بمقدار الكفاية ضرورة عدم استقلال العقل بحكم مع احتمال وجود ما نعوذ لم
 يكن بمقدار الوفاء فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع ارض استقلال العقل بحجية الظنون المتعلقة
 بالأحكام الالتزامية بمقدار الكفاية لأن المفروض حصول الوفاء بضميمتها فتكون

داخلة في دائرة الظنون المحكوم عليها بالحجية هذا بناء على محذور الخروج من الدين كما هو الأساس للحكومة على قول المشهور (و إما الجواب عن الاشكال بناء على العلم الاجمالي هو ان وجود النهي الواقعي مع عدم وجدان العقل اياه لا يمكن ان يكون مانعا عن حكم العقل بل لا بد من وصول المانع اذ المقروض ان احتماله يجامع الظن بالواقع ويدور الامر مع احتمال المانع و لو في واحد من الظنون على البديل بين الاطاعة الظنية والشكية والوهمية فلو لم يكن الاطاعة الظنية تمام الموضوع لحكم العقل و كان مشروطا باحراز عدم المانع كان لازمه انتفاء استقلال العقل بتاتا هف هذا اذا كان احتمال المانع ساريا في الظنون كلها ولو على البدلية وكذا الكلام في ظن واحد بالخصوص اذ المقروض انسحاب الحجية الى الظنون بأسرها كما هو قضية تنجز الجميع بالعلم الاجمالي اذ مع احتمال المانع في ظن واحد بالخصوص يدور الامر فيه ايضاً بين المراتب الثلاث وقضية العلم الاجمالي سلوك الاطاعة الظنية بالنسبة الى متعلق ذلك الظن الذي هو طرف للعلم الاجمالي (ولا يذهب عليك انه بناء على محذور الخروج عن الدين لو فرض تطرق احتمال المانع في جميع الظنون كان اللازم ح حجة الجميع لقاعدة قبح الترجيح مع تساوي الظنون ولا يبقى ح احتمال للمنع الجتمى الفعلى من ناحية الشارع لقبح توجه المنع الفعلى بالنسبة الى الظنون المتساوية مع بقاء التكليف ومجنور المخالفة الكثيرة للاحكام الواقعية فلو كان هناك نهى في الواقع عن بعض منها كان نهيا تعليقيا لاحتمالاً و محل كلام الاستاد في الاقتصار على العمل على طبق جملة من الظنون الواقية انما يكون في صورة تفاوت الظنون في احتمال المانع بالخصوص في بعض منها دون الجميع (قوله وقد انقذ بذلك انه لا وقع للجواب عن الاشكال تارة بان المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفة) اقول هذا هو الجواب الذي اختاره الشيخ قده بعد تخصيص الاشكال على الطريقة وجعله سابع الوجوه (قال الوجه السابع هو ان خصوصية القياس من بين ساير الامارات هو غلبة مخالفتها للواقع فاذا كشف الشارع عن حال القياس و تبين عند العقل حال القياس فيحكم حكماً اجمالياً بعدم جواز

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

هو العلم بالمطابقة للواقع وهذا بخلاف الوسواسى فانه يكون فاطما بنجاسة نوبه ولا يرتدع الا ان يقول الشارع ما اريد منك الصلوة بطهارة الثوب ومن المعلوم ان الحكم الالزامى عند مصادفة الظن القياسى للواقع حكم فعلى تعليقى كمورد الامارة المنصوبة عند الخطاء وليس الحكم الواقعى مقيداً بعدم تعلق الظن القياسى به كما لا يكون كك بالنسبة الى مؤدى الامارة فالحكم الواقعى ثابت فى الواقع فى كلتا الطائفتين والظان بالظن القياسى يرتدع بمجرد نهى الشارع مع علمه بثبوت الحكم الواقعى على تقدير المصادفة ولا حاجة الى التكلف المذكور اصلاً (قوله و اخرى بان العمل به يكون ذامسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الاصابة اقول هذا هو الوجه السادس الذى اختاره الشيخ قده سابقا وقد عدل عنه الى اختيار الوجه السابع (قال وهذا الوجه وان كان حسنا وقد اخترناه سابقا الا ان ظاهر اكثر الاخبار الناهية عن القياس انه لامسدة فيه الا الوقوع فى خلاف الواقع وان كان بعضها كذا عن ذلك وبعضها ظاهراً فى ثبوت المفسدة الذاتية الا ان دلالة الاكثر اظهر وهى الحاكمة على غيرها كما يظهر لمن راجع الجميع انتهى) وفيه ان حكم العقل بلزوم سلوك الاطاعة الظنية فى حال الانسداد لو كان على نحو التنجيز كان حاله كالقطع فى حال الانفتاح لا يكاد تناله يد الجعل نفيا و اثباتا ولا يكاد يجدى صفة صدورهِ عن الشارع فى الذب عن الاشكال فلا بد اما من تخصيص اطلاق النهى عنه بصورة الانفتاح ولازمه كون الظن القياسى متبعاً فى حال الانسداد كغيره من الظنون الاخرى اما من تقييد الحكم الواقعى بعدم تعلق الظن القياسى به ولازمه انتفاء الحكم الواقعى فى مورد القياس وبطلان كلا الشقين غنى عن البيان اما الاول فلانه التزام بالاشكال لاذب عنه واما الثانى فلا متنازع تقييد الحكم بما يكون متاخراً عنه رتبة فى عالم اللحاظ مضافاً الى ان ثبوته فى موردِهِ ضرورى فينحصر الجواب عن الاشكال بكون النهى عن القياس تعليقياً حسبما مريانه مستوفى ثم لا يخفى ما فى قوله من الحكومة اذهى لاتسحب فى الملاكات للاحكام التى هى الدواعى على الاوامر والنواهى مع عدم اثر شرعى لها فيما اذا كان ثبوتها بمعونه خبر الواحد كما

هو كك بالنسبة الى ثبوت الملاك وان كانت الاخبار بالنسبة الى ثبوت النهى عن القياس متواترة اذلا معنى لجعل الحجية لخبر الواحد فى نفسه كى تصل النبوة الى الجمع العرفى بينها فى مقام التعارض مضافا الى عدم التنافى بين كيونته المفسدة وغلبتها على المصلحة وغلبة المخالفة للمواقع فانهما ليستا مانعتى الجمع لكى يقع التعارض بين الظهورين كما لا يخفى وفى بعض تلك الروايات (اما انك ان اصبحت لم توجر وان اخطأت كذبت على الله) (قوله فانهم فانا لا تخلو عن دقة) لعله اشارة الى الدوران بين الشيقن الباطلين بالضرورة كما مريانه آقا (قوله واما ما قيل فى جوابه من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد او منع حصول الظن منه) اقول المحكى فى الفرائد عن المحقق القمى وجوه اربعة بها ايجاب عن اشكال القياس ثلاثة منها مع عدم تماميتها فى نفسها خروج عن محل الكلام (الوجه الاول هو منع حرمة العمل بالقياس فى امثال زماننا) وفيه مضافا الى ان الاجماع قائم على عموم المنع لحال الانسداد خروج عن محل الكلام اذ الجواب عن الاشكال مبنى على العموم والمنع من العموم غير فرض الاشكال (الوجه الثانى منع افادة القياس للظن) وفيه مضافا الى شهادة الوجدان بحصول الظن منه خروج عن موضع البحث حسبما مريانه (الوجه الرابع كون نتيجة دليل الانسداد جواز العمل بما يفيد الظن فى نفسه من الادلة الظنية دون مطلق الظن الفعلى) وفيه ان نتيجة دليل الانسداد حجية الظن الفعلى على القول بالحكومة اذ التنزل انما يكون من الاطاعة القطعية الى الاطاعة الظنية فهذا ايضا خروج عن محل البحث نعم لا باس به بناء على القول بالكشف بان تكون نتيجة دليل الانسداد حجية الامارات ولو لم يفد الظن فعلا والنتيجة على الكشف مهمة لا يشكل مع الاهمال خروج القياس وقدمت الاشارة الى ذلك سابقا (الوجه الثالث ان باب العلم فى مورد القياس مفتوح للعلم بان الشارع ارجعنا فى هذا المورد الى الاصول اللفظية او العلمية فلا يقتضى دليل الانسداد اعتبار الظن القياسى فى مواردته انتهى) ولا باس بهذا الجواب ولا يرد عليه اشكال الشيخ قدمه (قال وفيه ان هذا العلم انما حصل من جهة النهى عن القياس ولا كلام فى وجوب الامتناع عنه بعد منع

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

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

عدم اختصاص الاشكال بما اذا قلنا بحكومة العقل واستقلاله بالحجة فى حال الانسداد بل نعم ما اذا قلنا بتبعض الاحتياط فى هذا الحال واستقلاله فى تعيين ما لا يجب فيه الاحتياط عما عداه فيشكل فيما كان موهوم التكليف بالقياس لالمظنون به بناء على لزوم الاحتياط فى المشكوكات للزوم الاحتياط فيه على كل حال انتهى) وانت خبير بان مركز استقلال العقل هو عنوان الاحتياط المبعض لالظن وتنجز الواقع بالعلم الاجمالى لبالظن وترجيح الظن على الشك والوهم انما يكون لاجل تحصيل الاقرب الى امثال التكليف المنجزة بالعلم الاجمالى فلولزم من ضم موهوم التكليف بالقياس الى المظنونات والمشكوكات محذور العسر لم يجب الاحتياط فيه كما ان موافقة الظن القياسى بالحكم الالزامى لاجل امثال الاحتياط اللازم للاستناد الى القياس ولئن ايت الا عن كون ذلك عملا بالقياس فلا يسهك انكار استلزام النهى عن القياس للارجاع الى الاصل فى مورده ولازمه انحلال العلم الاجمالى باحكام الالزامية بمغونة الاصل الجارى فى مورده و لو حكما فيخرج مؤدى القياس عن دائرة العلم بالاجمال (نقل وتعقيب) (قال فى الدرر ان وجه الزام العقل العمل بالظن انما هو تنجز الواقعيات بواسطة قيام الحجة عليها من العلم الاجمالى وانه مع هذا الوصف لا يأمّن المكلف عن العقاب لو ترك العمل بما يظن كونه حكما واقعا و بعد منع الشارع عن العمل بظن يقطع بعدم العقاب على مؤدى ذلك الظن وان كان حكما واقعا انتهى) وفيه ان قضية العلم الاجمالى تنجز المظنونات باسرها فلو كان العلم الاجمالى علة للتنجز امتنع الترخيص فى واحد منها فضلا عن النهى كالمعلوم تفصيلا فالكلام فى صحة المنع المأمّن عن العقاب على تقدير كون العلم الاجمالى علة للتنجز كما هو مذهب الشيخ قده (قوله اذا قام ظن على عدم حجة ظن بالخصوص فالتحقيق ان يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون فى حال الانسداد) اقول اختلغوا فى وجوب العمل بالظن الممنوع او المانع او الاقوى منهما او التساقط ونسب الشيخ قده الى استاده شريف العلماء الاول بناء على مختاره من ان نتيجة دليل الانسداد هو حجة الظن فى الفروع وعدم ثبوت اعتباره فى المسائل الاحصائية وقد مر حكاية هذا القول

منه في صدر مبحث حجية الظن بالواقع اوبها (ثم قال الشيخ قده و لازم بعض المعاصرين يعني صاحب الفصول الثاني بناء على ما عرفت منه من ان اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق انتهى) وانت خير بان البناء على عدم حجية الظن الا في الفروع لا يلزم حجته فيها مطم حتى مع الظن بعدم اعتباره ولا ينافي حجية خصوص ما لا يحتمل المنع عنه بالخصوص ولو وهما فضلا عن الظن به نظراً الى ان العقل لا يستقل بحجية ظن احتمال المنع عنه فضلاً عما اذا ظن فلا بد من الاقتصار على ظنون متعلقة بالاحكام الالزامية قطع بعدم المنع عنها بالخصوص فيما اذا كانت وافية بمسائل الفقه ولا فرق في ذلك بين قول شريف العلماء وبين القول بتعميم الحجية الى الظن بالطريق كما هو مختار الاستاد نعم لو احتمل المنع فيها باسرها ولو على نحو العموم البدلي كان الكل حجة لثلايلزم الترجيح بالمرجح وقد مر بان ذلك في مبحث المنع عن القياس مستوفى (ودعوى ان الاشكال في هذا المبحث انما يكون بلحاظ ان الحكم بحجية كلا الظنين محال والحكم بحجية احدهما بالمرجح قبيح فاما ان يبين المراجع لاحد الظنين او يحكم بتساقطهما لاستحالة حجية المتنافيين وعليه يبتنى جعل البحث في حجية الظن بالطريق اذ على القول بقصر الحجية على الظن في الفروع لا يترقب دخول الظن المانع في محل البحث لعدم حجية الظن بالطريق كى يدور الامر بين المتنافيين (مدفوعة بان محط الكلام بين الاعلام ما عبر به في العنوان من وجوب العمل بايهما او التسايف والاشكال في المسئلة من جهتين الاولى مفهومة من كلام الشيخ قده والثانية مفهومة من كلام الاستاذ قده وهو عدم استقلال العقل بحجية الظن مع احتمال المنع ومن الين ان هذا الاشكال يتطرق الى قول شريف العلماء ايضاً حسبما مر بآفة كما انه ليس لازماً قول صاحب الفصول حجية المانع مطم لامكان ان يكون كل من الظن المانع والمنوع متعلقين بالطريق كما اذا قام ظن على عدم حجية ظن قام على حجية امارة وانما يصح ذلك فيما اذا كان الظن المنوع متعلقاً بمسئلة فرعية كما لا يخفى فظهر مما ذكرنا ان الاشكال سار في جميع الاقوال واستدل بعضهم على وجوب طرح الظن المنوع بان مفاد دليل الانسداد هو اعتبار كل ظن لم يقم

على عدم اعتباره دليل معتبر والظن ١ الممنوع قد قام على عدم اعتباره الظن المانع وهو معتبر حيث لم يقم دليل على المنع عنه لان الظن الممنوع لم يدل على حرمة الاخذ بالظن المانع غاية الامر ان الاخذ به مناف للاخذ بالمانع لا انه يدل على وجوب طرحه بخلاف الظن المانع فانه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع فخرج الممنوع من باب التخصص لا التخصيص فلا يقال ان دخول احد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلا لخروج الآخر مع تساويهما فى قابلية الدخول من حيث الفردية ونظير ذلك هو الشك السببي والسببي فى باب الاستصحاب انتهى) وفيه ان حديث ترجيح التخصص على التخصيص انما يتأتى فى العموم اللفظى فى مقام الالبات فيما اذا لم يمكن الجمع فى حكمه بين فرديه فيرجح كل فرد لا يلزم من الدخول تحت العموم تخصيص للزوم اتباع اصابة العموم وعدم جواز التخصيص بالامخصص ولا كك الامر فيما نحن فيه اذ النتيجة هنا عقلية والكلام فيها فى مقام الثبوت فمهما تنافى دخول فردين فيها فلا بد ان يحصل القطع بدخول احدهما و خروج الآخر فلا معنى للدوران والترديد بينهما و الاخذ بالعموم تعبداً والنزى يشهد على ذلك ان لازم دخول الفرد السببي تحت العموم خروج السببي عنه وروداً او حكومة فيكون تخصصا بخلاف دخول الفرد السببي فيه ومن ثم يكون تخصيصا مخالفاً للحجية العموم والامر بالعكس فيما نحن فان دخول الممنوع مستلزم لخروج المانع موضوعا بخلاف العكس اذ بعد تقدير شمول دليل الانسداد للظن الممنوع المتعلق بالحكم الفرعى يكون حجيته مقطوعة فى حال الانسداد لازمه انتفاء الظن بعدم حجيته بتاتا فاذا ينطفى الظن المانع على فرض شمول دليل الانسداد للظن الممنوع ولكن شموله للظن المانع لا يستلزم انتفاء الظن الممنوع من اصله وربما يترأى من كلام الشيخ قده انه لا بد من تقديم الظن الممنوع على الظن المانع لاجل ما ذكرنا من انتفاء الموضوع بالنسبة الى المانع دون الممنوع غاية الامر لازم شمول دليل الانسداد للظن المانع الغاء حجية الظن الممنوع لا انتفائه رأساً (وفيه ان الكلام فى تقديم تطبيق دليل الانسداد على الظن الممنوع مع وجود الظن المانع وكلاهما سواسية عند العقل والفرق بينهما كما يترأى من عبارة الشيخ

بان القطع بحجية المانع عين النقطع بعدم حجبية الممنوع لان معنى حجبية كل شئى وجوب الاخذ بمؤديه ولكن القطع بحجية الممنوع التى هى تقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع فدخل المانع لا يستلزم خروج الممنوع وانما هو عين خروجه فلا تخصيص بخلاف دخول الممنوع فانه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحا من غير مرجح انتهى) ليس بفارق فيما نحن فيه لوضوح ان العينية من جانب المانع والا ستلزام من جانب الممنوع كما بيان لشبوت التمانع عقلا بينهما من واحد بالعينية ومن آخر بالاستلزام وفى مثله لابد من الرجوع الى حكم العقل فى الترجيح نعم هذا الفرق انما يجدى فيما اذا كان فى البين عموم يلزم تخصيصه فى نفس مؤديه فيما اذا كان مؤديه عين نفي الحكم عن الآخر ولازم الآخر نفي الحكم عنه فانه ح لابد من الاخذ بمؤدى العموم وتقديمه على الآخر لكيلا يلزم تخصيص العموم بالامتناع وبين ذا وما نحن فيه بون بعيد فقطهر من جميع ما ذكرنا ان الوجوه المذكورة فى كل ما منهم لترجيح واحد من المانع والممنوع على الآخر لا يسمن ولا يغنى من شئى (نقل وتعقيب) استدلال المحشى قده فى نهاية درايته على تقديم المانع على الممنوع بتمامية الاقتضاء فى المانع دون الممنوع (قال اذا دار الامر بين مقتضين احدهما يكون تأثيره رافعا لوجود الاثر ومبطلاله عن تمامية الاقتضاء والآخر يكون تاثيره منافيا لتاثير الاخر لا لتمامية اقتضائه فى نفسه فالتاثير الاول اذ لا يعقل المزاحمة من الثانى الا بعد تمامية اقتضائه فى نفسه ولا يكون تمام الاقتضاء الا بفرض عدم تاثير الاول ولا مانع من تاثير الاول الا ما هو تام الاقتضاء فيتوقف مزاحمة الثانى لتاثير الاول على عدم تاثير الاول وكيف يكون ما نعا عن تاثيره ولعل هذا مراد من جعل المسئلة نظير دوران الامر فى العمومات بين التخصيص والتخصيص لا ان غرضه انه عينه انتهى) وفيه انه ليس فى مقدمات الانسداد ما يكون فيها عليية واقتضاء كالعلل والمقضييات الدقيقية والتى منها تصلح للاقتضاء ليست الا ما هو مفاد المقدمة الثالثة اعنى اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه الواقعية بعد عدم تنجزها بالعلم الاجمالى ومفاد المقدمة الرابعة هو عدم جريان الاصول طرا و لكونه امرا عدميا لا يصلح لان يكون مقتضيا او جزء له و مرجع العلية فى

المقدمة الثالثة الى العلة الغائية لا الى السببية و الاقتضاء بمعنى ان الشارع اهتم بتلك الاحكام لصون الانام ان لا يكونوا كالانعام ومن البين ان قضيته تنجز الاحكام الواقعية بتعلق الظن بها بعد فرض انحصار الطريق به على مقدار واف بمعظم السائل الفرعية للفرار عن محذور المخالفة الكثيرة لها ومع القاطع بعدم المنع عن جملة وافي من الظنون لا يستقل العقل بحجية الظنون التى احتمل المنع فيها فضلا عن الظن به اذ لا امن من الوقوع على خلاف الواقع عند العمل على طبقه مع وفاء ما سواه بمعظم الفقه وهذا هو الوجه لطرده الظن المانع حسبما سلكه الاستاد وباب العلية والاقتضاء مسدود فى باب دليل الانسداد بتاتا (ومن هنا يستبين لك انه لا ينصل النوبة الى مقام الترجيح بين المانع والممنوع بواحد من الوجوه لان نفس احتمال المنع عن الظن الممنوع موضوع لحكم العقل بعدم حجبيته وقصرها على غيرها من الظنون ومع استقلال العقل بحجية غيره فى بادى الامر عند احتمال المنع لا يبقى مجال للتشبيب بذيل واحد من الوجوه للترجيح اصلا فتلك الوجوه مع ما فيها لاطائل تحتها ولعل قوله نافهم اشارة الى ما ذكرنا (ثم لا يذهب عليك ان محل الكلام ما اذا حصل الظن المانع والممنوع من امارتين بخلاف ما اذا حصل من اماراة واحدة فانه يحصل من المنع عدمه مثلا اذا قامت الشهرة على وجوب شيئى وحصل الظن منها بوجوبه وقامت الشهرة على عدم حجبية الشهرة فانه يلزم من فرض حجبية الشهرة عدم حجبيتها فلا محالة لا يحصل الظن منها بالمنع عن الظن بالوجوب على فرض حصول الظن منها بالوجوب مع كونها مشكوكة بالحجية كما ان محل الكلام ما اذا كان العمل بالظن المانع سليما عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع والا فيتعين العمل بالظن الممنوع مثلا اذا كان مؤدى الظن الممنوع وجوب السورة وقلنا بالاشتغال فى مسألة الاقل والاكثر و كان مؤدى الظن المانع عدم حجبية الظن الممنوع فاللازم العمل على طبق الظن الممنوع هذا كله بناء كون المنع طريقا على تقدير نبوته واقما و اما على فرض كونه موضوعيا ناشيا عن مفسدة فيه او فى سلوكه فلا ريب فى طرح العمل بالظن الممنوع حذراً عن الوقوع فيها مع عدم استقلال العقل بحجبيته لاجل

احتمال المنع عنه حسب ما مر بيانه (ولا يذهب عليك ان محل الكلام هو الظن بالمنع او احتماله بمعنى جعل عدم الحجية لاحتمال عدم الحجية اذ احتمال عدمها بل القطع به يجامع حكم العقل بحجية الظن فى حال الانسداد على الحكومة وانما يتنافى الكشف اذ لا بد فيه من القطع بجعل الطريق الواصل بخلاف الحكومة اذ مجرد احتمال الايصال الى حكم العقل فى حال الانسداد كاف فى استقلال العقل بحجية الظن مع انحصار الطريق فيه فالقطع بعدم الجعل فى حال الانسداد اولى بحصول الاستقلال للعقل بالحكومة وانما يتنافى بالمنع اذ فيه قطع عن المكلف فى العمل على طبق الظن المنوع ولو مع المصادفة اذ لا تخلو عن التجرد على المولى فضلا عن صورة المخالفة للواقع فمع احتمال المنع فى واحدة من الامارات المفيدة للظن يأبى العقل عن العمل على طبقه خوفا من الاقتحام فى التهلكة فما فى الدرر لا يخلو عن النظر (قال بعد نقل كلام الاستاذ ان الجعل الواقعى للطريق اثباتا ونفيا لا يترتب عليه اثر الحجية ما لم يثبت بعلم او على فاذن لا منافاة بين احتمال منع الشارع عن اتباع ظن واستقلال العقل بحجيته انتهى) وفيه ان هذا انما يتم بعد نهوض دليل الانسداد على حجة مطلق الظن ولازمه عدم رفع اليد عنه الا بعد ثبوت المنع بعلم او علمي وانما الكلام فى ذلك والمدعى عدم نهوض الاعلى حجة سائر الظنون الوافية بمعظم الثقة لوضوح ان القطع بالحجية لا يجامع احتمال المنع بالنسبة الى واحدة من الامارات فاذن يحصل القطع بحجية ما سواها مما لا يجتمل المنع فيه فنفس الاحتمال موضوع لقصر الحجية على غيرها ولولم يثبت المنع بعلم او على نعم بناء على تنجز الاحكام الواقعية بالعلم الاجمالى لاوقع لاحتمال المنع بل ظنه الا اذا ثبت بدليل علمي كما هو واضح ومن هنا يظهر انه على القول بالتبويض فى الاحتياط لامجال لطرح الظن المنوع فان العمل حقيقة على طبق الاحتياط اللازم عقلا لاعلى وفق الظن المنوع على نحو الاستناد اليه حسب ما مر بيانه فى الظن القياسى مستوفى (ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرنا من ان احتمال المنع لا يجامع القطع بالحجية انما كان على القول بالحكومة واما على القول بالكشف فالامر اوضح لوضوح ان القطع بجعل الحجية لواحدة

من الامارات في حال الانسداد لا يحتم مع احتمال المنع من ناحية الشارع فضلا عن
الظن به كما لا يخفى (قد تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب ولا يخفى ان في هذه النسخ اغلاطا
كثيرة قد صحنا هامن اغلاط تورث ركود الذهن عن الانتقال الى المطلوب وبقي الباقي
فيها والعلل نظامه ملحقة بها والمرجوان يبادوا الى تصحيح النسخة قبل الرجوع اليها

غلطنامه

صفحة	سطر	خطا	صواب	صفحة	سطر	خطا	صواب
٣	٥	رقات	الثقات	٢٧	٢٣	مغضوب	مغضوب
٤	١٨	الثو	الثبوت	٢٩	١٩	حقيقه	خفيفة
٥	١٥	منفى	النفي	٣٠	١٥	حاشية	في الحاشية
٦	٣	مذكور	المذكورة	٣٣	٧	توحد	توجد
٨	٧	ينعن	بتعين	٣٤	٤	ئد	ودائك
٨	٢٣	لكن	لكنها	٢٤	٥	معموم	للمعوم
٩	٥	البحث	الحث	٣٤	١١	اضافه	لا الاضافة
١٢	٣	شمل	فيشمله	٣٥	٧	كاشفية	كاشفيتها ومظهريته
١٣	١	مولى	مولويا	٣٥	٢٢	ضوغ	الموضوع
١٣	٤	وقته	وقته	٣٦	٨	للهم	للهم
١٥	٦	كرا	الكراهة	٤١	١٢	لحاظ	لحاطه
١٥	١٢	التمد	المتعلقين	٤٤	٢١	لجامع	لجامع
١٦	١	المستبع	الغير المستبع	٤٥	١٧	عله	عليه
١٩	١١	نحو	نشوه	٤٥	١٩	صا	صاد
١٩	١٤	بها	بهما	٤٨	٢١	اذ المتأخر	الى
١٩	١٧	عقلين	عقلين	٥٢	٨	الطر	الطريق
٢٠	٤	لها	بدخولها	٥٤	٨	لكون	ولكونها
٢١	٣	حقيقه	حقيقته	٥٤	٢٢	آخر	الى آخر
٢٤	١٩	ولزم	لزم	٥٩	١٣	حقيقة	خارجية لاحقيقية
٢٤	٦	مقولتين	مقولتان متباينتان	٦١	٢٢	وعندنا	ولازمه كما ترى عدم
٢٥	١٩	والجب	والحب				

صفحة	سطر	خطا	صواب	صفحة	سطر	خطا	صواب
٦٢	٨	مجالا	او مجاللا	٦٤	٦	كلى	كل انسان كلى
٦٦	١٩	مجرد	وبمجرد	٦٧	٢٣	الا	الاعم
٧١	١٩	ما	اما	٧٤	١٨	ليسا	وليسا
٧٩	١	مخالفة	فمخالفة	٧٩	١٩	الفرق	ما الفرق
٨٠	١	منزلة	منزلة منزلة	٨٤	١٢	اله	الله
٨٥	١	حدة	واحد	٨٦	٢٣	بم	بها
٩٠	٢	انشائه	الانشائية	٩٠	٣	تعليق	التعليقية
٩١	١٧	عيين	الاتزان عينان	٩٢	٣	و	او حرمة
٩٢	١١	الاشة	الاشتغال	٩٣	١٠	عنها	عنهما
٩٨	١٨	المر	المرحلتين	٩٩	١١	تو	توأمان
١٠٠	٢٤	النة	التنجز	١٠٢	٢١	ط	سقوطه
١٠٤	١٩	جما	الاجمالى	١٠٥	١٤	ط	واختلاطه
١٠٥	١٩	با	بالامثال	١٠٨	٢	او	الضغوى
١٠٨	١٦	اوشبهه تاغن	قلعى تقدير عدم انحلال				
١٠٨	١٦	اوشبهه تاغن	قلعى تقدير عدم انحلال				
١٠٩	١٥	الوا	الشبهتين زياد العلم الاجمالى	١٠٩	١٦	المس	ولو حكما فى هذه الصورة صحيح است
١١٠	١٢	جو	ووجه	١١٠	٢٢	فى	الواقى
١١٢	٣	خا	خارجة	١١٥	٦	اسل	اسهل
١١٦	٥	ثم	لكى يتأتى منه قصد الوجه	١١٨	١٣	و	ففى اثباته ثم
١١٨	١٦	الظن	واما الظن	١٢٠	١١	بامتناع	فى الظن
١٢٧	٩	وانه	بالامتناع	١٢٨	١٠	ولولا عدم	انه وان
١٢٨	١٦	للو	ولولا طرو	١٢٩	١٦	وهذا	للمواقعة
١٣٢	٢	حر	والدور	١٣٣	١٠	ستباع	الحرمة
١٣٨	١٠	وصحة الاصابة	استتباع	١٣٨	١٩	واشكال	زباد است
١٤١	٦	فى المادة	ولا اشكال	١٤١	١٤	ذا	مافى المادة
١٤١	١٨	فا	اذ	١٤١	٧	تان	فانها
١٥٤	١١	بأشياء	نان	١٥٤	٢٣	فا	بالاشياء
١٥٤	٢٣	فا	فانها				

صفحة	سطر	خطا	صواب	صفحة	سطر	خطا	صواب
١٥٥	١٣	الارادة	الارادة	١٨١	٢١	موضوع	موضوع
١٥٥	١٦	تتضر	لاتضاد	١٨٢	٣	عن	الآبى عن
١٥٦	١٩	التزام	الالتزام	١٨٢	١٦	روض	المفروض
١٥٩	٢	الاعمى	لاعمى	١٨٣	٧	خلا	خلاف
١٦٠	٤	ذا	اذ الاباحة	١٨٥	٢٠	رد	مورد
١٦٠	١٩	لطف	اللطف	١٨٦	٣	الظاهرى	الواقى والظاهرى
١٦٠	٢١	بل نحو	بل على نحو	١٨٧	١٨	خبر	المخبر به
١٦٣	٢٢	المو	المودة	١٨٨	٢٢	يما	انما
١٦٤	٢١	الى	عائدة الى	١٨٩	٢	وق	المساوقة
١٦٦	٤	من	وهومن	١٩١	١٧	ككا	تتوكأ
١٦٦	٨	فلوجه	وبها يتم التبليغ فلوجه	١٩٣	٥	بغ	سبخ
١٦٧	٣	ولذا	ولذا قيده	١٩٣	٩	فيها	فيهما
١٦٨	٦	تبا	تبليغ	١٩٣	١٣	في	فيما
١٧٠	٢٢	فالتحقيق	فليس قابلا للبحث اليه	١٩٥	١٤	معنى	ولامعنى
١٧١	١٥	ويجز	فلوجه لدلالة الاقتضا فالتحقيق	١٩٦	٢٣	حد	بعد
١٧١	١٥	محدو	وينحصر	١٩٨	١٩	وجد	وجدانا
١٧٥	٧	لا ينقسم	المحدورين	١٩٩	٥	ل	يقال
١٧٥	١٨	فى الطابعه	ينقسم	١٩٩	٢٣	لوطوح	وليس بياق لوضوح
١٧٥	١٨	الذهن	على الطبيعة	٢٠١	٣	حكم	عن الحكم
١٧٦	١٨	للغة	فى الالذهن	٢٠٣	٤	لعلم	العلم
١٧٧	٢٨	و	للسعة	٢٠٤	١٨	نبات	لانبات
١٧٧	١٩	لا	ولا	٢٠٦	٢٣	لراد	مالراد
١٧٧	٢٢	خوذ	والا	٢٠٧	٢	متاخر	المجمول بالاستصحاب
١٧٨	٢	يتع	ماخوذاً	٢٠٧	٢١	فاذن	متاخر
١٧٨	٣	لحاظ	ولم يقع	٢٠٩	١١	شان	بين المبدئين فاذن
١٨٠	١٤	ولا جر	ان لحاظ	٢١٠	١٥	عيته	شأنه
			والمقسم هو الذات				البدء وارادة
			المبهمه ولاخير				

صفحة	سطر	خطا	صواب	صفحة	سطر	خطا	صواب
٢١٠	١٨	مان	ما كان	٢٣٠	١٦	فلا	فلمفضل
٢١١	٩	حرمة	بجرمته	٢٣٠	١٩	وبو	بوقوع
٢١١	٩	اتصا	اتصافهما	٢٣٢	٥	ظهور	ظهوره
٢١٢	١٢	لازمة	لازمه	٢٣٤	٩	التشباها	التشبيهات
٢١٢	١٤	ازعا	لرعاية	٢٣٤	١٠	وفر	وظلفها
٢١٣	٣	عن	عنه	٢٣٥	١٩	الحج	المجمل
٢١٤	١٠	ظهر	وظهر	٢٣٥	٢٢	ل	اقوالا
٢١٤	١٨	معا	معناه	٢٣٦	١٨	المجمل	المتشابه
٢١٥	١٧	والوجودية	الدافعة لاحتمال العمد	٢٣٨	٩	الله	لله
		الى اخفاء القرينة والعدمية الدافعة لاحتمال وجود		٢٣٨	١٩	والظاهر	يعني انحصار المتشابه
		القرينة افتاده است				فى المشكوك افتاده است	
٢١٦	٥	اعدم	وعدم	٢٤٢	٢٠	جهم	فجميعه
٢١٧	٤	اخذ	اخذ	٢٤٣	١	لحفة	لخفة
٢١٨	٧	والا	الانسابى	٢٤٣	١٦	اصا	اصله
٢١٩	١٢	الا	لاسيما	٢٤٤	١٢	ويا	وبيان حقنا
٢٢٠	١٧	بته	بشنية	٢٤٥	٣	هم	وجه التوهم
٢٢٠	١٩	كون	كونه	٢٤٥	٩	الص	الصغار
٢٢١	١٦	تصور	الصورة	٢٤٥	٢٣	انها	انها
٢٢٢	٣	ذهب	قد ذهب	٢٤٩	١	لوضوح	تا البيان زياد است
٢٢٢	٩	عند	عنده	٢٤٩	٩	ف	فيه
٢٢٣	١	عند	عندهم	٢٤٩	٢٣	رواة	من رواة
٢٢٣	١٠	للمقاصد	ظهور للمقاصد	٢٥٠	١	قالو	قالون ورش
٢٢٤	١٠	المكنا	المكاتب	٢٥١	١١	والو	وابوشامة
٢٢٥	١٠	غير	غيره	٢٥٢	٢	اتمه	اتمتنا
٢٢٥	٢٢	مقصود	مقصود	٢٥٢	١٦	تمها	قرائتها
٢٢٦	٦	لا	الاتصال	٢٥٣	٥	وبينه	ومبيننا
٢٢٩	١٣	بداعى	زياد است	٢٥٤	٢٣	ين	قدينا

صفحة	سطر	خطا	صواب	صفحة	سطر	خطا	صواب
٢٥٥	٦	حيث	بالحث	٢٥٥	٨	جصل ولا جمع عرفى بينهما اذ معه	يحتمل كونهما قرانا معا حصل العلم
٢٥٥	١٨	فيما اذا	مع عدم التنافي	٢٥٥	١٩	واحتال كونهما قرانا فيما اذا	اذ المفروض تا قرانا زياد است
٢٥٥	١٩	الجمع	اذا الجمع	٢٥٥	١	واما الجمع	وكذا مع احتمال
٢٥٦	٢٣	او	و	٢٦٠	٥	اذا	وكان لا يحصل
٢٦٢	٨	وكان	والحيث	٢٧٢	٩	جما	والاجماع
٢٧٢	١٠	واله	والمهم	٢٧٣	١٤	حسن	عن حسن
٢٧٤	٢٢	تك	التكثر	٢٧٤	٢٣	الا-	الاسنوى
٢٧٧	٢٢	جب	بونجوب	٢٧٨	١٩	عا	علم
٢٧٩	١٤	ية	برأيه	٢٨٠	٩	نجد	نجد بدا
٢٨١	٢	ان الاخبار	زياد است	٢٨٤	١٣	واد	وادرجوا
٢٨٤	١	النظرة	في النظرة	٢٨٥	١٩	الاجماع	ان الاجماع
٢٨٥	١٩	لا باعتبار	باعتبار	٢٨٦	٢٤	ير	تقدير
٢٨٦	٢٤	ير	تقدير	٢٨٦	٢٤	ير	تقدير

صفحة	سطر	خطا	صواب	صفحة	سطر	خطا	صواب
٤١٩	٢	اصلا	الصغير اصلا	٤٧٢	٧	وبشكل	ولا يخفى
٤٢٣	٢	وهذا	وهذه	٤٧٣	٢٢	محص	محيص
٤٢٥	١٦	الجر	جريان	٤٧٦	٢	العوال	بانعزال
٤٣١	١٠	قضية	قضيته	٤٧٦	٥	وقياسه	وقياسه قد
٤٣٣	٢٤	فها	فيها	٤٧٦	٢٠	تتم	تتميم
٤٣٤	٥	ذه	بهذه	٤٧٧	٩	كذا	وكذا
٤٣٥	١٤	للتشر	ل للشرع	٤٧٨	١٦	احكام	الاحكام
٤٣٦	٧	للو	ل للواقع	٤٧٨	٢١	التفات	التفاوت
٤٣٧	١٩	السم	الستية	٤٨٠	٢٢	وجعله	وقد تبع صاحب
٤٤١	١٨	الحمل	المحل	الفصول ثانيهما وجعله			
٤٤٣	٤	الو	بالعقوبة	٤٨٣	١٩	بشأ	بشأ نيته
٤٤٥	١٦	عند	في الواقع عند	٤٨٣	٢١	ن	بكونه
٤٤٥	١٦	لاجل	لاجل جهله بموضوعه	٤٨٣	٦	لفصيلي	التفصيلي
٤٤٦	١٨	نصح	يصح	٤٨٤	١٣	الطن	او الطن
٤٥٠	١٤	سعو	فبمونة	٤٨٨	١٤	دجه	المتدرجة
٤٥١	٣	تحصيل	ان تحصيل	٤٨٩	١٣	منهما	منها
٤٥٢	١٨	ثت	ثبت	٤٩١	٦	بطو	بطروه
٤٥٣		الى دعوى	چهار سطر از	٤٩١	١١	به	العلم به
اول اين صفحه زياد است				٤٩٥	١٤	العلم	اللام
٤٥٣	٧	ليس	وهذا ليس	٤٩٦	١٠	القطع	للقطع
٤٥٤	٢١	العلم	اللم	٥٠١	١٧	القطع	القطع به
٤٥٨	١٤	المشبه	المشبه به	٥٠٢	١٤	ينقطع	فتنقطع
٤٦٠	٥	الاجمال	بالاجمال	٥٠٢	١٨	اما	كثيراً ما
٤٦٠	١٥	فلية	فلية	٥٠٥	٧	يقب	بطريقة
٤٦٦	٢١	المجمو	المجهولة	٥٠٧	٣١	الزامي	الالزامي
٤٦٧	٥	المجو	المجمولة	٥٠٨	١٤	رج	الخارج

صفحة	سطر	خطا	صواب	صفحة	سطر	خطا	صواب
٥١١	١	لها	لها بقدر معظم الفقه	٥٣٦	١٧	بغيره	بغيره
٥١١	١١	ذا ما	ذا اما	٥٣٧	١١	باحكام	بالاحكام
٥١٢	١٥	حجية	اثرا الحجية	٥٣٧	١٢	العلو	المعلوم
٥١٦	٣١	يقة	بطريقه	٥٤١	١٤	يحصل	يلزم
٥١٦	٢٢	نها	فانهما	٥٤٢	١٨	على	علمي
٥٢١	١٧	القا	القائل	٥٤٣	٤	ددا	ان يبادروا
٥٢٢	٩٣	التقدر	التقديرين	غلط در غلطنامه			
٥٢٣	٢٤	نحر	تحري	٤	١٨	الثبوت	لثبوت
٥٢٥	١٥	مز	مزية قالملة	١٦	١	الغير المستبع	الغير المستبع
٥٢٥	٢٤	اطلا	الحافة	٢٨	٤	وداتك	وراثك
٥٢٨	٦	جته	فدجته	١٠٨	١٦	اوشبهة ناعن الشبهتين زياداست	اوشبهة ناعن الشبهتين زياداست
٥٣٣	١٣	سواس	الوسواسي	فعلى تقدير عدم انحلال العلم الاجمالي ولو حكما			
٥٣٤	٧	الثقة	الشقين	فى هذه الصورة صحيح است			
				٣٣	١٠	استتباع	الاستتباع

هذا
جزء ملحق
بالمجلد الرابع
للمحقق المدقق الشيخ محمد سلطان
العلماء مد ظله العالی
عابی رؤس
الانام

سنة ١٣٣٢

طُبعت فی المطبعة المیسری (اراک)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد و آله الطيبين الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم اجمعين الى قيام يوم الدين هذا جزء فى الظن فى العقائد ملحق بالمجلد الرابع من حاشيتنا على مباحث القطع والظن من كفاية الاصول لاستادنا العلامة الخراسانى قدس (قوله بل الظن كما يتبع عند الانسداد)

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

اقول الفرق بين فروع الدين واصوله ان فروع الدين هى التى لا يطلب فيها اولا وبالذات الا العمل وان وجب الاعتقاد بها باطنا من باب وجوب الاعتقاد بساجاء به النبى صم واما اصول الدين فالمطلوب فيها العلم والمعرفة وعقد القلب والتبانى عليها والاقرار باللسان والعمل بالاركان خارجا عن حسيما يأتى تحقيقه انشاء الله (ثم اعلم ان الحكمة تنقسم الى حكمة نظرية و حكمة عملية و معرفة الامور التى ليس وجودها باختيارنا وفعلنا تسمى حكمة نظرية و معرفة الاشياء التى وجودها باختيارنا وفعلنا تسمى حكمة عملية والغاية فى الحكمة النظرية تكميل النفس بان تعلم فقط والغاية فى الحكمة العملية تكميل النفس لابان تعلم فقط بل بان تعلم ما يعمل به فيعمل فالنظرية غايتها اعتقاد برأى ليس بعمل والعملية غايتها معرفة رأى هو فى عمل هذا ما يستفاد من الكلام المحكى عن الشيخ ابي على فى المنطق فعلى هذا تكون معرفة اصول الدين داخلية فى الحكمة النظرية وليست منحصرة فيها فان معرفة ما لا يكون من الدين كمعرفة طبقات السماء والارض وما فيها وطبقات الجنات وما فيها من الحور والقصور خارجة عن الدين داخلية فى النظرية فان النبى صم اذا اخبر عن شئى من حيث كونه شارعا ومبلفا للحكم عن الله كان ذلك داخلا فى الدين واذا اخبر عن شئى من حيث كونه عالما بالغيب بافاضة الله تعالى لم يكن من الدين وهذا القسم خارج عن محل البحث بتانا (قوله من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له) اقول لا بد لكشف الابهام عن وجه المرام من تقديم امور فى المقام (الامر الاول هل عقد القلب مغاير للعلم والمعرفة وعلى تقدير المغايرة اهو يلزم العلم ام ينفك عنه وله مادة الانتراق عن العلم ام لا) قال بعض المحققين فى محكى كلامه المتميز فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا كما اذا ادعى النبى النبوة و اظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختياراً فانه لا يقال فى اللغة ان صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأموره فيكون فعلا اختياريا زائداً على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى فى القلب والفعل القلبي ليس كك بل هو ايقاع

النسبة اختياراً الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائى عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبى صم لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختياراً بل ينكرون انتهى) ويتراى من كلامه ان التصديق المقابل للتصور من سنخ الكيفيات النفسانية التى لها اسباب خارجية ومالم تتحقق لم يحصل التصديق ولكن ربما يتراى من الشيخ فى الشفاء انه هو التصديق بالمعنى اللغوى (قال التصديق فى قولك اليباض عرض هو ان يحصل فى الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك انتهى) فانه جعل التصديق نفس النسبة لالعلم بها ويتراى ايضا من كلامه ان الايمان ليس معرفة لكونها غير اختيارية وانه معنى مغاير لها ولازمه ان يكون نسبة الصدق الى الشارع ايماناً مع خلو القلب عن العلم والمعرفة وبطلانه غنى عن البيان (وعن المحقق الدوانى فى شرح العقائد اعلم انه لو فسر التصديق المعتبر فى الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد فى اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادى وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد وهو يحرم حول ذلك وان لم يصب النحر انتهى) ولعل نظره فى كلامه الاخير الى بعض المحققين (والتحقيق ان يقال ان ههنا امورا ثلاثة (١) النسبة الواقعة فى القضايا المرجحة (٢) والاعلم بها (٣) والتباني وعقد القلب عليها ويعبر عن الاولى بالوجود الرابط وهو الذى يوقعه النفس بين الحاشيتين ويكون زمامه بيده بخلاف العلم فان له اسباباً خارجية عن صقع النفس ومالم تتحقق فى عالم الذهن لم يحصل العلم والسبب لحصول العلم بالنسبة تركيب و ترتيب على طبق واحد من الاشكال المنتجة واما التباني على ثبوت الشئى فهو ينفك عن العلم ويكون النسبة بينهما عموم و خصوص من وجه فقد يكون علم بالتبان كما نص عليه الآية المباركة فى سورة النمل فى قصة موسى ع (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم) ولاوجه لحمل الجحد على انكار اللسان فقط كما حمله عليه بعضهم اذ مجرد الانكار للسانى مع العلم والتباني والتسليم لا يستتبع الكفر الموجب للخلو دنى النار وان كان يترتب عليه اثار الكفر فى الدنيا

تعبداً كالنجاسة وحرمة المناكحة و نحوهما و سياتى له مزيد إيضاح انشاء الله وقد لا يكون هناك علم مع تحقق التبانى وعقد القلب كالانقياد و التشريع فان الانقياد هو التبانى وعقد القلب على ما هو الواقع على نحو الاجمال عند الشك والتشريع هو الالتزام وعقد القلب على ما اخترعه عند العلم بخلافه او الشك فيه بلا عمل الجوارح فى الاعتقادات فان الانقياد والتشريع يتأتيان فى فروع الدين واصوله وقدم شرط من الكلام فى الفرق بين العلم بالنسبة والتبانى على ثبوتها فى مبحث المخالفة للالتزامية (واما الفرق بينه وبين النسبة العكسية المسماة بالوجود الرابط وان كان كلاهما من فعل النفس وليس داخلين فى مقولة من المقولات انها مرأة للخارج عن صقع النفس بخلافه) يبان ان ما اخترعه النفس ويبده فى عالم الذهن يكون جملة منها مرأه لما فى الخارج بمعنى انه بحضوره بذاته عند النفس يكون كشفاً وظهوراً لشيئ فى خارج النفس سواء كان لذلك وجود فى الخارج ام لا اذ لا يشترط فى كون مبدعات النفس مرأة للخارج ان تكون متوقفة على كون المرئى موجوداً فى الخارج وهذا يكون شرطاً فى الجسم المصيقل الذى يكون مرأة للخارج فان المقابلة بين المرئى والمرأة شرط فى الانطباع ولا كذلك الامر فى الوجود المرئى الذى ينشأه النفس المجرد عن غواشى المادة الانرى ان النفس قد يخترع فى الليل المظلم شكلاً مهيئاً منكراً يراه خارجاً مقابل له يحسبه جنا او ميتاً فان الصورة الحاضرة عند النفس مرأة للخارج مع عدم وجود المرئى فيه اصلاً فالنفس رائية و مرئية و رؤية و شكل مهيى ومشكلة له كما انها فى عالم العقل عقل وعاقلة ومعقولة وفى عالم الحس حس وحاسة و محسوسة هذا فى التصورات وكذا فى التصديقات فى القضايا الكاذبه فان المتكلم يجعل الوجود الرابط فيها مرأة للخارج مع عدم وجود المرئى فيه ولئن شئت الوقوف على سر المرئية فى مبدعات النفس فاطلب شمة منه من باب اتحاد العاقل والمعقول وبالجمله هذه جملة من مخترعات النفس بكون بذاتها مرأة للخارج فلها ظهور لنفسها وظهور لغيرها كالنور فانه ظاهر بذاته مظهر للغير (وهناك جملة اخرى من بدع النفس فاقد لبعث المرئية بتاناً كالتبانى والالتزام والتسليم والانقياد والتشريع

ونحوها مما لا يتوقف على اسباب خارجية وتحصل بمجرد توجه النفس اليها ولا مرأية لها لما وراءها اصلا وما ذكرنا انكشف الفرق بين العلم والنسبة الحكيمية والتباني فان هذه الثلاثة متباينات مفهوما ولكل واحد مع الاخرى عموم من وجه بحسب المورد وربما يترأى من كلمات بعضهم انكار المغايرة ومن بعض آخر انكار المفارقة فتارة يدعى اتحاد عقد القلب مع التصديق الذى هو نسبة الصديق الى المتكلم اختياريا وانه زائد على العلم وانه كلام النفس كما مر حكايته عن بعض المحققين وقد عرفت مغايرته للنسبة اى نسبة كانت اذ هي مرأة للنسبة الخارجية وتكون القضية الدشملة عليها قضية معقولة حاكية عن ما هو خارج عن صقع النفس ولاجل دلالتها على النسبة الخارجية تكون كلاما للنفس وهذا بخلاف الالتزام وعقد القلب على ثبوت شئى فانه خال عن المرأية بتاتا وغب ذا ربما يؤلف القضية المعقولة او الملفوظة على طبق التباني وعقد القلب كما فى الكواذب فان المتكلم بعد عقد القلب على ثبوت الكذب فى الخارج يؤلف قضية محتوية على النسبة الايقاعية ويقصد الحكاية عن الخارج فظهر مغايرته للنسبة بتاتا (ولا يذهب عليك ان النسبة الايقاعية غير الكلام النفسى الذى يقول به الاشاعرة اذ هو من مقولة الكيفيات النفسانية وتلك من فعل النفس وابداعه وقدمه بانه فى المجلد الثانى فى مبحث اتحاد الطلب والارادة مستوفى وتارة اخرى يدعى اتحاده مع العلم والمعرفة وربما يترأى ذلك من التفناذانى فى شرح مقاصده (قال انا لانفهم من نسبة التصديق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقوله وادراكه لهذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها ولو كان من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة الاحال، المباشرة و التحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة انتهى) وفيه انه ليس من مقولة الفعل التجديدى التصرمى كسجين النار الماء الذى هو مقولة من المقولات التسع لكيلا يصح الاتصاف به الاحال المباشرة وبعد انقضائه لم يصح الاتصاف به الاعلى القول بكون المشتق موضوعا للاعم من الماضى بل فعل حاصل دعة بنحو الابداع

فى عالم النفس على نحو القيام الصدورى لالحلولى وهى العلة المبقية فى عالمها
 كما تكون علة محدثة فلاغروفى اتصافها به غب الحدث فى زمان البقاء نعم تخيل
 كون العلم غير اختيارى كما ربما يترأى ذلك من كلام ذلك المحقق خيال واه اذ
 يكفى فى كونه اختياريا كونه زمام الاسباب بيد المحصل له ولوحصل احيا نابلا اختيار
 وكلام التفتازانى ناظر الى رد قول ذلك المحقق القائل يكون التصديق مفايراً
 للعلم والتفتازانى يدعى اتحاد التصديق مع العلم الذى هو من الكيفيات النفسانية
 وينكر وجود فعل وتأثير من النفس راسا فيقع وجه البحث معه فى موضعين مفايرة
 التصديق الذى هو اسناد الصديق الى المتكلم ولو على نحو القضية المعقولة للعلم
 (ووجود التبانى وعقد القلب الذى هو فعل وتأثير من النفس وقد عرفت ما هو الحق
 فى الموضعين) وثالثة يدعى ملازمته للعلم (قال المحشى فى نهاية درايته والعقد القلبى
 لازم دائمى للعلم التصديقى المتقابل للتصور فكل علم تصديقى ملزوم لهذا الفعل القلبى
 فما معنى اعتباره زيادة على العلم التصديقى وتقريبه اجمالاً ان العلم المطلق ليس
 بالاحضور ذات المعلوم عند القوة الادراكية سواء كان ادراكا تصوريا او تصديقا
 والتفاوت بينهما ليس بتعلق الاول بالمفردات وتعلق الثانى بالنسبة لان فرض ثبوت
 القيام لزيد خارجا فى افق النفس معقول وليس الغرض الا احضار النفس للنسبة
 بالحمل الشايع عند النفس مع ان الحضور ليس الا مجرد التصور لاتصديق فيه اصلا
 كما ان كون النسبة الحاضرة ذات مطابق فى الخارج اولا لا يوجب تفاوتاً فى ناحية
 الصور العلمية الادراكية حتى يكون هناك سنخان من العلم بما هو علم ليكون احدهما
 تصوراً والآخر تصديقا بل التحقيق كما عليه اهله ان الحضور السازج المحض تصور
 والحضور المتخصص باقرار النفس تصديق فان صورة هذا ذك فقط تصور محض
 ونفس هذا ذاك عند النفس اقرار من النفس وتصديق منتها يوجب كون تلك الصورة
 الادراكية الملزومة له علما تصديقا فما من علم تصديقى الا وده اقرار النفس بان
 هذا ذاك انتهى) وفيه انه لاشك انه يكون فى المعلومات الاولية البديهية الحاصلة
 بلا كسب سنخان متباينان بالذات لاجامع ذاتى بينهما اصلا سنخ منها صور مفردة

خالية عن النسب رأسا وهى المفهومات العامة كمفهوم الشيئى والوجود والجوهر والعرض ونحوها من المفاهيم البسيطة المغاضة على النفس الهولائى لدى قابليتها لانفاضتها الا ترى ان الرضيع فى حجره اذا فقد شكل امه ادار وجهه فاحصا عنه حتى اذا رآه مدبصره اليه ضاحكا فرجا من وجد انه نهذا وان انفاضة الفرق بين الوجود والعدم على ذلك الرضيع بلانجشم ونظر واكتساب اصلا وسنخ منها جملة من النسب والاحكام الاولى الحاصلة لدى النفس الهولائى بالافكر ونظرا اصلا كالتيقذين لاي اجتماع والكل اعظم من الجزء والضدين لاي اجتماع ونحوها من القضايا البديهية التى تنتهى اليها النظريات ومن الين ان مايكون مصداق النسبة بالحمل الشايع فى تلك القضايا متبائة بالذات لتلك المفاهيم المفردة بتاتا اذ كل واحد من المفاهيم ماهية او امور اعتبارية خالية عن النسبة رأسا محمولات على انفسها بالحمل الاولى بخلاف النسبة بين تلك القضايا فانها نسبة بالحمل الشايع فتلك من سنخ المفهوم و هذه من سنخ الوجود فى صقع النفس ولا جامع ذاتى بين المفهوم والوجود اصلا وقد اينا الفرق بين الفريقين فى المجلد الاول فى تحقيق المعنى الحرفى مستوفى ومن المعلوم ان النسبة بين القضايا الضرورية لا تحصل من ثبوتها للحاشيتين فى الخارج ولا من فرض ثبوتها لمها خارجا عن ادق النفس والا لخرجت عن كونها بديهية ولزم التسلسل وليس هناك علم وظن وشك بل نفس النسبة حاضرة فى النفس بالعلم الحضورى واما يحصل واحد منها فى القضية النظرية فوضيحه ان المطلوب الخبرى الذى رام الطالب تحصيل العلم او الظن به يكون فى بادى الامر قضية محتوية على النسبة الايقاعية المبدوة بلفظة هل التى حاكية عن الشك نغب حصول النتيجة من العلمين او انظنين بنسبة الصغرى بنسبة الكبرى يحصل علم او ظن بالنتيجة واللم او الظن مرأة لثبوت نفس النسبة الايقاعية فى النتيجة لا يلتفت اليه فى النظرة الاولى بل فى النظرة الثانية وهما خاجان عن النتيجة بتاتا كما هو قضية التقاير بين المرأة والمرئى وهما من سنخ الكيفية النفسانية القائم وجردها بوجود النفس والنسبة من سنخ فعل النفس وابداعه تكون بنفسها قائمة بالنفس قيام صدور لا بصورتها بخلاف الاشياء الخارجية الحاصلة

لدى النفس فانها بصورتها حاصلة عند النفس فالنسبة من سنخ العلم الحضورى وتلك من سنخ العلم الحصى فافترق الفريقان افتراقا بينا فمهما اتضح ان العلم بالنسبة من سنخ العلم الحصى صح ان يقال العلم الحصى ينقسم الى علم حصى بالمفردات والى علم حصى بالنسبة والاول تصور و الثانى تصديق والصورة الحاصلة مقسم ذاتى لهما ولا كك الامر فى سنخ المفاهيم مع سنخ النسب الايقاعية فانها متباينات بالذات حسبها اوضحنا سبيله وليس فى النسب البدئية فى القضايا الضرورية علم حصى اصلا اذ هو مكسوب من الخارج وتلك حاضرة بذاتها بالافاضة للمآلية فاذا لا يكون فيها علم تصديقى كى يكون ملزوما لعقد القلب و من البين ان عقد القلب على ثبوت المذهب حاصل للمصطفى المراهق على وفق مذهب الابوين فى بادى الامر بالاتجاه اكتساب ونظر اصلا فليس هناك علم تصديقى يكون ملزوما لعقد القلب كعدمه فى العقود والايقاعات التى هى من سنخ الابداع والانشاء مع وجود التبانى وعقد القلب على مضمونها فيها وهذا مادة الافتراق من جانب عقد القلب عن التصديق وعلم الكفار بالحق مع جحدتهم بمادة الافتراق من جانب التصديق فظهر من جميع ما ذكرنا ان التصديق ليس ملزوما لعقد القلب ولا هذا ملازم له سواء اريد من التصديق العلم الذى هو من الكيفيات النفسانية او نسبة الصدق الى المتكلم فى مقابلة التكذيب التى هى نسبة ايقاعية وانها مغايرة لهما ذاتا والنسبة بين الثلاثة هى العموم من وجه بحسب المورد لا بحسب الصدق (واما قوله والحضور السازج المحض تصور فحق كالتى يحصل فى الذهن من الخارج بمعونة احدى الحواس فانه صورة بسيطة فى بادى الامر وتكون من مقولة التعور ومهما وقعت فى شبكة التحليل العقلى وقشر ذات عن صفة تحصل هناك مفهومان هما ايضا من مقولة التصور وعند إقاع النسبة بينهما يتحصل قضية ذات المفهومين حاشيتيهما فان بدا فى الذهن شك و تردد فيها وظفر بمعونة ترتيب القياس على العلم بالنسبة فلا جرم انه يحصل قسم من العلم الحصى الذى يسمى تصديقا ولا يشترط فى صيروه تصديقا الى التخصص باقرار النفس وعقد القلب عليه اصلا فان ذا اجنبى عن ذلك بتاتا كما يفصح عنه كلمات اهل الميزان فى قولهم (العلم ان كان

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

القاعدة مقدمة على قاعدة قبح العقاب بلايان لوضوح ان وصول البيان وعدمه من ناحية الشارع يتوقف على معرفة الله تعالى ومعرفة وسائل التبليغ وغذايتحصل موضوع وصول البيان والوصول وبالاول تتم الحجة وبالتالي يتم موضوع حكم العقل بتبجح العقاب بلايان فلا يبقى محل لقاعدة دفع الضرر المحتمل واما مع اقتداح احتمال كون الكفر مستتبعا للدخول فى الميران فى نفس الانسان فلا مسرح لرفعه بالتثبت بذيل قاعدة القبح اصلا اذ مع فرض وصول وجوب الايمان من ناحية الشرع ليس حجة كى يكون الاصول موضوعا لحكم العقل بالقبح اذ حججه متوقفة على وجوب اتباع قول المشرع وهو متوقف على معرفته وحيث ان التقابل بين البيان والايان من باب تقايل العدم والملكة فمع الشك فى وجود المشرع يرتفعان معا فليس هناك بيان ولا لايان كى يتم الحجة بالاول ويتم موضوع العقل بالقبح بالتالى ضرورة ان اساس التشريع مبنى على المشرع والمكلف فمع عدم واحد منهما او الشك فى واحد منهما لم يكن قابلية المحل محرزة راسا فلم يبق محل للبيان والايان اصلا فكما انهما مرتفعان بالنسبة الى البهائم لمكان عدم قابلية توجيه التكليف اليها فكذلك انهما مرتفعان بالنسبة الى الطيعة والدهر الفاقدين للعلم والارادة لاتقاء قابلية صدور البيان منهما فظهر انه بعد اثبات الصانع العالم المختار يتحصل هذا البيان والايان وقبله ليس الاجرى قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل وهو الباعث المحرك للشاك الى تحرى مقدار من المعارف التى تدون مؤمنة عن الدخول فى النار حسبما يأتى بيانه فى الامر الثالث وربما يترأى من مقالات الاصول تقدم قاعدة القبح على قاعدة دفع الضرر (قال بعد التمسك بقاعدة وجوب الشكر وليس هذا الاحتمال مجرى قبح العقاب بلايان اذ هو فى حكم لم يحرز الاهتمام ببطلانيته حتى فى ظرف الجهل به والافهم احراز هذا الاهتمام العقل يحكم بمنجزية هذا الاحتمال ومن ذلك نقول ان البيان الراجع لموضوع القبح مطلق ما يحكم العقل بالمنجزية وبهذا الوجه ايضا نقول بوجود النظر الى المعجزه لا بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل والانتفاء قاعدة قبح العقاب وارادة عليها كما لا يخفى انتهى ملحضا) وفيه ان المفروض لزوم المعرفة مع قطع النظر عن قاعدة

حسن شكر المنعم فان هذه دليل آخر على لزوم المعرفة و سيمر عليك التكلم فيه عند شرح كلام الاستاد ومن الين ان الطريق الى العلم بالاهتمام بوجود المعرفة يستتبع ان يكون من ناحية الشارع اذ مع عدم اثبات ذات المشرع كيف يعرف الاهتمام بحكمه ولا شك ان العقل قاصر عن كشف ذلك لولا قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل فلا محيص الا بالتشبيث بنيلها للبحث على تحصيل المعرفة وقد اسهمنك وجه تقدمها على قاعدة القبح آخفا (ولا يذهب عليك ان لزوم دفع الضرر المحتمل ليس بملاك التحسين والتقيح العقليين فان لزوم دفع الضرر المحتمل لاسيما اذا كان ضرراً اخروياً ضروري حتى ان ذلك مودع في طباع النواهي فانهم تتحرزون عنه في موارد الخوف (ثم ان ناس احتمال الدخول في النار الذي هو من تبات الكفر كفي به زاجراً ومحرراً كما لتحري المعرفة بلا حاجة الى التشبيث بديل لزوم الفحص قبل اجراء البرائة (قال المحشي في نهاية درايته ان الاقتحام في الفعل والترك مع عدم البحث والفحص عن امر المولى ونهيه اللذين لم يعلما عادة الا بالفحص والبحث عنهما مع علمه بانه غير مهمل خروج عن ذي الرقية ورسم العبودية وهو ظلم على المولى فيستحق به العقاب انتهى) وفيه ان لزوم الفحص متفرع على احتمال تكليف منجز واقعا وهو متفرع على اثبات وجود المولى العالم المرید وقد عرفت ان البيان واللايان منتفیان في هذه المرحلة رأسا فمجرد احتمال الوقوع في تبعة الكفر كاف في حكم العقل بلزوم الدفع ضرورة ان تبعة الكفر ليست لاجل ارتكاب النهي المولوي عن الكفر بل نفس الكفر الذي هو ستر لنور العقل مستتبع للعذاب في الآخرة ولولم يكن هناك نهى عنه اصلا هذا كله في وجوب العلم والمعرفة عقلا (واما وجوب عقد القلب والالتزام على الواقع عقلا فالكلام فيه في موضعين (الموضع الاول في وجوبه عقلا في بادى الامر قبل السعي في تحصيل المعرفة ومحل الكلام في الملفات الشاك لاني الغافل القاصر فهل يجب عقلا على الملفات عقد القلب الجواب نعم لان باب المعرفة تفصيلا وان كان منسداً عليه فعلا قبل التصدي للتحري الا ان باب الالتزام بما هو واقعه اجمالا مقتوح وعقد القلب بما هو الحق واقعا اقياد له ولئن لم يكن في الخوف الحاصل له نقصان

فلا محالة انه يبادر الى التبانى على ما هو الحق واقما وينقاد له ثم يسمى في طلب الحق فالمضايقة عن الانقياد مع كونه في مكنته كاشف عن نقص في مرتبة الخوف ومنه يفتح كوة لو ساوس الخناس تتعقب بالفتور في الطلب وربما ينجر الى رسوخ الجهل والاعتقاد الفاسد في نفسه غاب اثناء شبهات و توهيات بغلبة القوة الوهمية واغواء الجنود الشيطانية اذ عالم الخيال ميدان لجنود الرحمان من جانب اليمين و جنود الشيطان من جانب اليسار ولا تغلوط امامن الهام الرحمن او من وسوسة الشيطان والانقياد في بادى الامر يسد باب وسوسة الشيطان في صدر السالك الى الحق المجاهد في سبيل الله تعالى وتركه فتحابها ويكون في معرض الوقوع في التهلكة والخوف عنه موضوع لحكم العقل بوجوب عقد القلب والانقياد لما هو الحق واقما اجمالاً فثبت مما ذكرنا وجوب الالتزام عقلاً بما هو واقعه اجمالاً في بادى الامر (الموضع الثاني وجوب الالتزام عقلاً وعقد القلب على المعارف تفصيلاً بعد الفوز بها والدليل عليه ان عقد القلب على ثبوت امر من سنخ ظهور النفس في مظاهرها فان كان ذلك الامر حقاً كالمعارف الحقّة كان الالتزام على وفقه ظهوراً للحق وكما للنفس وان كان العقد على الباطل كان ظهوراً للباطل ونقصا القوة المعادلة لوضوح ان الباطل لاحقيقة له وهو امر عديم لا وجود له اذ كل حق داخل في دائرة الوجود الذي هو كمال وخير محض ولم يبق في مقابلته الا العدم والعدمى فيكون الباطل امراً عديماً ومن البين ان ظهور النفس بالعدم انحطاط وشز لها كظهورها بغواشى الماديات فانه ظهور لها بالظلمات وتلك ايضا امور عديمة ومهما لا يخلو الانسان الملتفت حين العلم بالمعارف اما انه يعقد القلب عليها او انه يعقده على خلافها فلا محيص الا عن القول بوجوب عقد القلب عقلاً على المعارف بعد حصولها للنفس اذ لولاه لكان يقع في ورطة تبعة عقد القلب على خلافها المستتبعة للكفر الذي هو سائر مطلقاً لنور المعارف من اصلها الموجب للدخول في النار ومع احتماله يكون مجرى لقاعدة دفع الضرر المحتمل عقلاً فظهر من جميع ما ذكرنا ان تحصيل المعرفة واجب عقلاً وعقد القلب قبله وبعده واجب عقلاً ايضا وهذا رأس ماله في طريق النجاة فلو فاز بالمعارف فله درجة

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

فى صقع النفس ماسوى المعرفة والعلم والمحكى عن اى حنيقة ان الايمان اسم لفعل القلب و اللسان فهو اسم للتصديق مع الاقرار وربما يترأى ذلك من عبارة العلامة الطوسى فى التجريد (قال الايمان بالقلب واللسان ولايكفى الاول ولايغنى الثانى انتهى) والمحكى عنه فى فصوله هو الاعتقاد والتصديق بالقلب فقط فعلى هذا القول من صدق قلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود فى النار ولا كك الامر فيما اذا كان الايمان اسما للمعرفة والتصديق فقط فان صاحبه مستحق لدخول الجنة وان كان الاقرار باللسان واجبا مستقلا وشرطا لاجراء احكام الاسلام عليه فى الدنيا من الطهارة والمناكحة وصحة الصلوة خلفه وعليه بعد موته ودفنه فى مقابر المسلمين الى غير ذلك من احكام الاسلام ولا يذهب عليك ان الاقرار على هذا لفرض لا بد ان يقع فى مجامع المسلمين على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفى فيه مجرد التكلم باللسان وان لم يطلع عليه غيره من الانام ثم الخلاف مقصور على ما اذا كان قادرا وترك التكلم لاعلى وجه الالباء والامتناع اذ العاجز كالآخرس مؤمن اجماعا والآبى الممتنع عن الاقرار كافر اتفاقا لمكون الالباء امارات عدم التصديق فى القلب (وذهب الخوارج الى ان الايمان اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان حتى ان تارك العمل خارج عن الايمان داخل فى الكفر ولكن المحكى عن المعتزلة انه غير داخل فى الكفر وهو القول بالتمثلة بين المنزلتين هذه جملة من الاقوال فى معنى الايمان وكلها مبنية على كون لفظ الايمان منقولا من معناه اللغوى الذى هو التصديق والاصل عنده (قال النبى (ص) لمن سئله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث) فالإكتفاء بذلك لفظ تؤمن بلا تفسير بشيئ آخر يدل على ان مراده هو الايمان بمعناه اللغوى المتداول عند اهل اللسان ثم قال ص هذا جبرئيل اتاكم يعلمكم دينكم ومن المعلوم ان الايمان لو كان غير التصديق لما كان هذا تعظيما من الله للبشر بواسطة جبرئيل اذ المتفاهم منه عند اهل اللسان ليس إلا هذا المعنى وكذا الروايات الاخر التى وردت فى تحديد معنى الايمان خالية عن تفسيره بغير الايمان

والتصديق فثبت من جميع ما ذكرنا ان الايمان شرعا هو المعرفة المقترنة بعقد القلب وان الاقرار باللسان امانة عليه كما ان الالباء من الاقرار امانة على ضده والطريق للنجاة عن الخلود في النيران والدخول في الجنان هو الايمان بالمعنى المذكور فقط (ان قلت ان كان معنى الايمان هو التصديق في الجنان فلم لم يعامل النبي (ص) واصحابه مع المنافقين معاملة الكفر مع علمهم بخلو قلوب المنافقين عن التصديق وان الايمان كان منهم مجرد لقلقلة اللسان فالإيمان كان اسما للاقرار باللسان فقط كما ذهب إليه الكرامية) قلنا معاملتهم مع هؤلاء المنافقين في صدر الاسلام كانت لاجل مصالح عديدة كتكثير السواد في انظار المشركون الموجب للرعب في قلوبهم الذي نصر الله به الاسلام وكحفظ الدين في اصلانهم من اولادهم المؤمنين وكسدا باب المنكر من قتل بعضهم بعضا بدعوى انه لم يكن مصدقا في قلبه وكان هذا طريقا للتشفي من كان بينه وبين مقتوله عداوة في الجاهلية (وقال ص لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله متعترا انه لم يكن مصدقا في قلبه هلاشتقت قلبه) وقال الله تعالى (ولا تقولوا لمن اتى اليكم السلام لست مؤمنا) الى غير ذلك من الحكم والمصالح التي لا يعلمها الا الله ورسوله ص واوصيائهم صلوات الله مضافا الى انه يستمع ان يكون مركز الوجوب الشرعي مجرد الاقرار او ما هو اعم من موضوع حكم العقل بالوجوب العقلي اذ لازم اختصاص استحقاق المثوبة بالتصديق العقلي وعدم كفاية مجرد الاقرار باللسان استحقاق العقوبة على تركه فيلزم مخالفة حكم الشرع لحكم العقل القطعي ولازم ذلك القطع بعدم كون ذلك الوجوب من ناحية الشارع الحكيم نتم لا باس باضافة قيود وشروط الى موضوع الحكم العقلي الذي يكون ادراك العقل قاصرا عنه نفيا واثباتا فيكون مركز الوجوب الشرعي اخص من موضوع حكم العقل فظهر ما ذكرنا ان الايمان ليس مجرد الاقرار باللسان (شبهة وإزاحة) ما معنى الوجوب المولوى بداعي البعث على الايمان والنهي المولوى بداعي الزجر عن الكفر مع استقلال العقل بلزوم الايمان وترك الكفر على نحو البت قبل اثبات الشارع والشرعة مع عدم امكان الملازمة بين حكم العقل والشرع قبله لوضوح

ان مورد الملازمة بعد الفراغ عن اثبات المبدء الاعلى ووسائله فى تبليغ الاحكام وقبله يتمتع استكشاف حكم الشرع من طريق حكم العقل كما هو بين غنى عن البيان (وتقريراً للشبهة بعد عدم الملازمة من وجهين (الاول من جهة عدم كون الطلب المولوى بياناً و حجة (توضيحه انه قبل عدم معرفة الشارع و الشريعة و مصدعها لا يكون الطلب المولوى بياناً لمن لم يجد طريقاً للاذعان به فاذا يتمتع ان يكون باعثاً ومحرراً كاله بتاتاً وبعد وجدان المعرفة والنيل بالمعارف الحققة قد حصل الامتثال للطلب المولوى فالبحث اليه يكون من باب تحصيل العاقل (الثانى) من جهة لزوم اللغوية اذ مع استقلال العقل بذلك والتحذير عن الوقوع فى التهكة الاخرية ينهض حكم العقل باللزوم داعياً ومحرراً لمن ينجع فيه احتمال الضرر فاذا يكون صدور الطلب المولوى لغوياً لا يتقرب منه الداعوية وقد مريانه فى مبحث التجري وغيره فلا محيص الا عن الالتزام بكون تلك الاوامر المتعلقة بالايمان و النواهي المتعلقة بالكفر فى الآيات والروايات ارشادية محضة و هذا مخالف لتصريح جملة من الاصحاب بكون الامروالنهى مولوين نفسيين وان التزم بعضهم بكونها ارشادية لامولوية (الجواب اما بناء على عدم استقلال العقل بوجوب عقد القلب علاوة على وجوب المعرفة كما هو المتراى من كلمات بعضهم فواضح اذ مركز الطلب المولوى هو الايمان بمعنى عقد القلب والالتزام اجمالاً بما هو واقعه لمن لم يفز بالمعارف و تفصيلاً لمن فاز بها وقد صرح غير واحد منهم بان معنى الايمان هو التصديق الذى هو عقد القلب لا العلم والحرنة وقد مريانه سابقاً فمع احتمال الوجوب الشرعى فى بادى الامر يكون مجرى لقاعدة الاشتغال لمكان قاعدة دفع الضرر المحتمل وليس مجرى للبرائة قبل ثبوت الشارع والشريعة حسبما مريانه فيكون احتمال الوجوب المولوى منجزاً ولازمه لزوم عقد القلب على ما هو واقعه قبل التصدى للتحرى و غب الفوز بالمعارف والعلم بخطاب الشارع تفصيلاً يحكم العقل بلزوم امتثاله بعقد القلب عليها تفصيلاً ومهما كان معنى الايمان هو عقد القلب فلا جرم ان الكفر عدمه لان تقابلها تقابل العدم والملكة كما لا يخفى فاذا يكون مركز النهى هو عدم عقد القلب فلا

اشكال ايضا (واما بناء آ على استقلال العقل بذلك فلا مسرح لحل عقدة الشبهة الابالالتزام بكون مركزاً لوجوب الشرعى هو الاخص كما بمعنى انه تجب عدة من المعارف التى لا يستقل العقل بلزومها كمعرفة المعاد الجسماني ونحوه بمعنى ان الايمان الموضوع للوجوب الشرعى هو المركب او المقيد بما لا يستقل العقل بلزومه من حيث هو موضوع للوجوب الشرعى وانه لا ينحل الى وجوبات بتكثر الموضوعات والالعاد الاشكال كما لا يخفى (ولا يذهب عليك ان هذا الجواب انما يجدى فى دفع الشبهة على وجوب الايمان تفصيلا بعد حصول المعرفة واما قبله فاستقلال العقل بلزوم عقد القلب على ما هو واقعه يغنى عن التشبث بذيل تنجز احتمال التكليف الشرعى الواقعى بالايمان لما اسمعناك ان نفس احتمال الوقوع فى مضرة الكفر دافع ومحرك للسالك فى بادى الامر لا النهى عن الكفر (الامر الثالث فى بيان مقدار المعارف اللازم التحصيل كما وتميز ما هو الدخل فيها عما هو خارج عنها والكلام فيه يقع فى مقامين (المقام الاول) فى تعيين الكمية بحسب حكم العقل وهل للعقل الى ذلك من سبيل قلنا نعم (بيانه انه لا شك ان احتمال الضرر والوقوع فى التهلكة الاخرويه انما ينقدح فى جانب احتمال التكليف من ناحية المقدور المنقذ عن المنكر العاصى ولا يتأتى على فرض عدم الفاعل المختار واستناد الكائنات الى الطبيعة العمياء والدهر الدائر والمادة الفاترة اذ لا يحتمل صدور التكليف المتمقب بالجزاء من ناحية الطبيعة والدهر فالانسان المتألف الى ذلك يشمر للفحص والبحث عن ذلك و يكون همه مصروفا الى الجانب الذى يواجهه الضرر لا الى الجانب المأمون منه الضرر فالانسان بصرافة عقله فى بدو بلوغه لا يصير طبيعيا اودهريا لولاناثير عقيدة والده فيه تقليداً (وابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه) ففضية الفطرة الآلهية فى بدو نشوء العقل فى الانسان ان تنبعث بحكم عقله الفطرى الى تحرى المعارف التى هى طريق للنجاة ومن البين ان مقدارها بقدر ما يكون مؤمنا عن العطب ولا يدور امره بين المجنودين بمعنى ان يكون فى وجود الاعتقاد به وعدمه احتمال الضرر الاخرى فح لاحكم للعقل لا بالبرائة لما مر من كونه مجرى للاشتغال ولاللتخير لان اللازم

هو الواقع على التعيين والتخيير معرض للموقع في خلاف الواقع فلا محيص الا عن الالتزام بما هو واقع اجمالا (ثم المعارف التي تكون وسيلة المنجاة هي الصفات الثبوتية من الحيوة والعلم والارادة والقدرة والعقل يستلزم بلزوم تحصيل هذه المعارف وهي ملازمة لنفي الصفات السلبية اذ تلك الصفات امور عدمية غير لايفة بجنايه ومن المعلوم ان سلب السلب اثبات فالعلم بانه تعالى حي دائما لم يزل ولا يزال عنه ابداً وانه محيط علمه بما كان وما يكون وان ارادته تامة لم تتوقف على شئ خارج عن ذاته وانه قادر على كل شئ متضمن لنفي الجسمية ونواقصها ضرورة ان القوى اِنْحالة في الجسم محدودة ناقصة فاقدة لتمام الصفات الوجودية فالاعتقاد بالصفات الثبوتية تفصيلا على نحو يليق بحضوره اعتقاد اجمالا بنفي الصفات السلبية عنه تعالى وغب ذا لا بد من تحصيل الاعتقاد بانه حكيم وان حكمته مقتضية لارسال الرسل لتكميل الانسان لتكويلا يكون إهداء الوديعة الرأبانية واعطاء الامانة الآلهية اعنى العقل عبثا فلا بد من معرفة الوسائط والاذعان بلزوم اطاعة الاجكام الآلهية التي يملئونها للناس ومهما فاز بهذه المعارف فلا بد من تحصيل العلم بانه تعالى لا يترك الحسن ولا يفعل القبيح فيعلم من ذلك ان وراء هذه الدار الدائرة دار باقية وهي ارجزاء الاعمال (ليجزى كل نفس بما كسبت) فيجزى على وفق عدله المحسن باحسانه والمسمى بأسائه ويتفاضلون في الدرجات ويتفاوتون في الدرجات (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وح قد فاز بمعرفة السعد والمعاد فلا بد من عند القلب على تلك المعارف فتد اذ قد حصل له الامان وتم الايمان وانشرح صدره بالايقان اذ تمهت هذه الامور فلزج الى شرح كلمات الاستاد (قوله الظاهر لان الامر الاعتقادي وان انسد باب القطع به الا ان باب الاعتقاد اجمالا بما هو واقع والانتقاد له وتحملة غير منسد) اقول قد عرفت في الامر الثاني استقلال العقل بلزوم الالتزام وعند القلب بما هو الحق واقعا على نحو الاجمال قبل السعي في تحصيل المعرفة لان باب المعرفة تفصيلا والمقد عليها كك وان كان منسداً عليه في بادى الامر الا ان باب عند القلب بما هو واقع اجمالا فتوح له ولا شك ان

عقد القلب عليه اجمالا انقياد للحق فلتن تواني في ذلك كشف ذلك عن نقصان في
الخوف في نفسه المحرك له الى الجهد والجهد في طلب الحق ومن التفتان فيه يفتح
كرة في قلبه لوسوسة الشيطان العائقة عن السالك في سبيل النجاة وغب السعي
والجد والجهد ان فاز بالمعارف تفصيلا لزم عقد القلب عليها تفصيلا وان عجز عن
ذلك كفى ذلك العقد الاجمالي ناهضا للنجاة عن الدخول في النار لان المفروض
انسداد باب المعارف تفصيلا عليه (لا يكلف نفسا الا وسعها) هذا على القول
باستقلال العقل بلزوم عقد القلب اجمالا عند الانسداد وكذا على القول بالوجوب
الشرعي فان احتمال تنجزه واقعا المستتب للخوف يصير داعيا ومحركا لعقد القلب
في بادى الامر لمكان احتمال المشرع المنتقم عن تاركه وكيفكان
لا يبقى مجال لحكم العقل بتجنية الظن في هذا الحال قياسا على الانسداد في فروع
الدين لوضوح انه لا يعلم مطابقة الفعل المأمى به للواقع الا بالاحتياط والمفروض
عدم وجوب الاحتياط شرعا او عدم جوازه عقلا فاذن يتعين العمل بالظن في فروع
الدين حسبما مريانه في مبحث الانسداد ولا كك الامر في باب انسداد المعارف
تفصيلا اذلا عدل ح الاعمال الجوانح والمفروض اسكان ذلك في هذا الحال ولا بد من
عقد القلب على الواقع لاعلى المظنون بما هو مظنون اذ يحتمل عدم انطباق هذا العنوان للواقع
فيلزم ترك الالتزام وعقد القلب على الواقع ومع هذا الاحتمال يمين الالتزام بالواقع
عقلا وبهذا يحصل الانقياد قطعا لا الالتزام بالمظنون بما هو مظنون هذا بالنسبة
الى عقد القلب الذي هو فعل وزمامه بيد النفس واما العلم الذي يتوقف حصوله على
اسباب خارجية فان انسدادها فلا يجب غلا تحصيل الظن اذ ليس الظن معرفة
قطعا نعم العجز عن المعرفة يكون معذورا عقلا فظهر ما ذكرنا ان الظن ليس
حجة في باب المعارف نعم قد رقع النزاع في انه اذ اقام الظن الشخصى او الخبر
الواحد او ظهورية او رواية مقتبوعة الصور على امر من الامور الاعتقادية ما تدعى
المعارف التى بها يتحقق ادنى الايمان هل يجب اتباعه شرعا والالتزام على وفقه
قلبا بحيث يوجب عدم التعبد به استحقاق الدقوبة عند المطابقة للواقع كما يجب

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

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

وتترقى من الانسان الملكى الى الانسان الملكوتى ويدخل فى زمرة الملائكة ولئن كفر هذه الانعم الالهية وصرفها فى التوغل فى الشرور كانت ابواب دخول النيران فان كلامنا المشاعر السبعة اعنى الخمسة الظاهرة والخيال والوهم باب الى الشهوات الدنيوية ستصير ظلمات وهينات موزية معذبة للنفوس الامارة فى دار الآخرة اذ يكون تبعه السير الى الشرور والاعدام الوقوع فى الظلمات واول ما يقع فيه هو الحسرة على فقدان ما احبه من الملذات والمشتبهات وهذا له عذاب اليم ولكل من الاعمال السيئة صورة مولمة حسبما حقق فى مبحث صور الاعمال فى علم آخر والخوف من العذاب الذى يحصل للعاقل الملتفت من ترك الشكر انما ينطبق على هذه المولمات اللازمة من التوغل فى المشتبهات لا على العذاب المجمعول على كل واحد من المنهيات اذ يمتنع ان يكون الشكر ان واجبا شرعيا والكفران حراما منها عنه شرعا فى يادى الامر قبل اثبات المشكورة مريانه فى امتناع كون المعرفة مركزاً للوجوب الشرعى فى الامر الثانى فظهر من جميع ما ذكرنا ان وجوب الشكر عقلا دليل على وجوب النظر فى معرفة الله وصفاته العليا وقد اسمعناك مقدار ما يجب عقلا تحصيله فى الامر الثالث (ولا يندب عليك ان الاعتراف بالمنعم وعقد القلب على وجوب المنعم وجوداً يليق به فى نفس الامر شكر اجبالا قبل السعى فى تحرى المعرفة وسماءه فى مجمع البحرين شكراً مبهما فاذا انتهى بالنظر الى معرفة المنعم وصفاته العليا شكر شكرا مفصلا فاللازم للانسان الملتفت الى ذلك ابتداء الشكر فى نفسه على نحو الاهمال والاجمال وعقد القلب عليه لكى يكون رأس ماله فى السلوك فى طريق طلب الحق ولثلا ينفذ من التوانى والاعمال كره لوسوسة الشيطان فيسول الشر خيرا والخير شرأ فى نظره (ثم اعلم انه لم يزل من واحد من اهل اللغة اطلاق الشكر على معرفة الله بذاته وصفاته العليا وفى تاج العروس (قال المصنف والشكر على ثلاثة اضرب شكر بالقلب وهو تصور النعمة وشكر باللسان وهو الثناء على المنعم وشكر بالجوارح وهو مكافاة النعمة بقدر استحقاقه وقال ايضا الشكر مبنى على خمس قواعد خضوع الشاكر للشكور وحبه له واعترافه بنعمته والثما عليه بها وان لا يستعملها فيما يكره

وهذه الخمسة هي اساس الشكر وبنائه عليها فان عدم منها واحدة اخلت قاعدة من قواعد الشكر وكل من تكلم في الشكر فان كلامه اليها يرجع وعليها يدور انتهى) والوجه في ذلك ان الشكر من سنخ الاخلاق الحسنة والصفات الفاضلة كالزهد والصبر والرضا ونحوها وكلها من حالات القلب وكلام مسبوقة بالعلم فان كل حال وتأثر حاصل في القلب ناش عن العلم بحسنة عقلا او شرعا او وضوح ان الواردات القلبية اذا كانت متتالية متتابعة فقد اثمرت في الحال الذي محله القلب فاذا حسن الحال صلح فعل الجوارح واذا اشتدت الحال صار ملكة من الملكات الفاضلة فظهر ان معرفة الله بذاته وصفاته الفضلى سبب لحصول الشكر واطلاقه عليها تجوز فوجوبها عقلا وجوب مقدمي لوجوب الشكر عقلا ولاينا في ذلك كون وجوبها لنفسها وسيتلى عليك وجهه من ذي قبل فلا يرد الاشكال على كون وجوب المعرفة لنفسها كما هو المترأى من عبارة الاستاد (و ربما يترأى من المحشى في نهاية درايته ان المعرفة مرنة من الشكر) قال والتحقيق كما عليه اهله ان الشكر وسائر مقامات الدين لها مراتب ثلاث علم وحال وعمل فمعرفة المنعم من الاول والتخضع له قلبا من الثانى وصرف النعمة من الثالث انتهى) وفيه ان العلم ليس من مراتب الشكر ونحوه من صفات القلب ولا يصح اطلاقه عليه لغة ولا عند اهل علم السير والاخلاق (ثم قال لا يخفى عليك ان هذه المعرفة ليس مصداقا لهذه المرتبة من الشكر بل ما هو مصداقه معرفة النعم بما هو منعم لابتدائه لان الجيشية التعليمية وهي النعمة لوجوب الشكر حيثية تقيدية له كما في جميع الاحكام العقلية فلا تجب معرفة الذات لانعامه نفسا انتهى) وفيه انه قد ثبت في محله ان الجهات المحسنة و المقبحة جهات تعليمية لا تقيدية الا ترى ان للقصد دخلا في كون الفعل شكرا للمنعم وليس القصد الذى سبب لتحقيق عنوان الشكر في عرض افعال الجوارح بل يكون في طولها كما هو الشأن في العلة بالنسبة الى معلولها مثلا اذا قام انسان عند قدوم منعم عليه فان كان قصده تعظيمه على انعامه كان شكرا له وان قصد من القيام غرضا آخر لم يكن شكرا للمنعم فيكون القصد من الجهات التعليمية و يمنع تقيد القيام به كي يكون الشكر هو القيام المقيد بالقصد عند العقل اذ السبب عند العقل

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

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

ينقدح النظر فى كلام المحشى قده (قال وربما يستند فى وجوب شكر المنعم الى قاعدة دفع الضرر المحتمل فى ترك الشكر ونتيجة هذا الاستدلال ليس وجوب الشكر بما هو شكر عقلا بل بما هو واجب شرعى كسائر الواجبات المولوية فلا يحتاج الالتزام بتحصيل المعرفة الى الالتزام بوجوب الشكر لاحتمال وجوبه مولويا فان نفس هذا الاحتمال متحقق فى نفس وجوب تحصيل المعرفة بعنوانها انتهى ملخصا) وفيه ما اسمعناك ان الضرر المحتمل فى قاعدة الشكر مغاير للضرر المحتمل فى قاعدة دفع الضرر فان الاول من التبعات اللازمة لارتكاب القبيح ولا ينافيه استقلال العقل بالنتج و الثانى من المولى القادر المنتقم ولا يمتنى على قاعده التقييح العلمى اعلا (قوله ومعرفة انبيائه فانهم وسائط نعمه والآثمة) اقول قد عرفت فى الامر الثالث انه يجب عقلا تحصيل المعرفة بان الله تعالى حكيم يجرى الامور تلى وفق الحكمة و هى مقتضية لارسال الرسل و انزال الكتب فيعلم من ذلك بالنبوة العامة وغب ذالابدن النظر فى علائم نبوة كل نبي وخصائص نبينا (ص) من المعجزات الباهرات لكى يحصل له التصديق بنوتهم عليهم السلام وكما ان النظر فى معرفة الله تعالى وصفاته العليا واجب عقلا بدليل وجوب الشكر فكك انظر فى المعجزة لانهم وسائط نعم الانسان ومنها ماتموت الى نوع الانسان لانه مدنى بالطبع ولا بد من السياسات الكاملة العائدة الى الجماعات ولا تتم الا بالقانون الالهي الموحى الى النبي ص ومنه ماتعود الى الاشخاص كعماضدة العقل فيما يستقل به كعرفة البارى وصفاته العليا و كإبادة الاحكام التى لا يستقل به و كإهداء البشر الى منافع الاعدية والادوية ومضارها وتعليم الصنائع وكتكميل النفوس بحسب استعدادهم المتفاوتة فى العقل النظرى والعقل العلمى الى غير ذلك من المصالح التى لا تحصى فهذه هى نعمهم والآثمة المائدة الى الانسان فيشكرهم على ذلك بالتذضع لهم والاعتراف بحقوقهم وامثال اوامرهم ونواهيهم من حيث كونهم رسل الله وسائط مرور الفيض بهم الى الناس من العبد، الغياض ومن الواضح ان هذا ليس كفرا ولا شر كإصلا وفوق ذامرتبة أخرى وهى ان لا يرى النعم الا من الحق فلا يشكر غير الحق ومراتب السير من الخلق الى الحق

مذكور في علم آخر (قوله وكذا معرفة الامام عليه السلام على وجه صحيح) اقول
المراد من الوجه الصحيح هو كون الامامة كالنبوة منصبا آلهيا قد ارحى الله الى نبيه
وهذا هو الصحيح عند العقل فن مقابلة القائلين بكون نصب الامام واجبا على الامة
سمعا لاعلى الله تعالى (و الدليل عليه قاعدة المطف ولكشف الاوهام عن وجه
المرام لابد من تمهيد مقدمة في المقام وهي ان الله تعالى جعل في طينته الانسان بذورا
اربعة الاول بذر التضرع والاستكانة منديوم ولد من بطن امه نانه بمجرد الخروج
عنه يرفع صوته بالبكاء ويجلب به حنان امه ويتوسل بالبكاء و التضرع الى جلب
غذائه من ثدي امه و البكاء من خصائص الانسان من بين ساير الحيوانات قد فطره
الله عليه ويكون وسيلة له الى النيل الى حوائجه من ابويه الذين رياء صغيرا الى ان
ينفتح بصيرته ويعلم ان امه وايه لا يملك ان نفعا ولا ضرا فعند اذ اوان توجهه الى
القادر المتعال وزمان استنجاح الحاجة من قاضي الحاجات وقدحان ح ان يثبت اصل بذر
التضرع في اعماق قلبه وينمو شجرته ويتصل فروعه الى الملكوت الاعلى ومن السنين ان
التضرع والخشوع والغشوع روح العبادة (الثاني بذر العاطفة فان الله تعالى قد
جعل في جبلة الانسان الرحمة ورقة القلب بحيث مهما سمع حنين المستكين وائين
المضطربين سلب عنه القرار ولم يملك نفسه عن البدار الى الترحم على المستغيث
و التحنين على الملهوف المستكين و من صفة العاطفة تنمو خصلة الجود و الكرم
والاحسان ويسهل عليه اعطاء الزكوة والصدقات ويعامل مع بني نوعه بالرأفة والرحمة
وينظر اليهم بعين الشفقة ومن البين ان الجامعة المؤلفة من مثله جامعة راقية سامية
خالية عن الجور والبغضاء والعداوة (والثالث بذر العلم وادراك الحقائق فان نفس
الانسان منذ خلقت فطرت مرأة صافية قابلة لا تتقاس المعارف الحققة و بها اتسمت و
انصلت بالعقول المفارقة وصار عالمها الصغير مضاهيا للعالم الكبير و عند اشراق
شعاع العقل حان اوان تنمو هذا البذر و بلوغ شجرة قوة العقل الى ثمرة المعرفة
(الرابع بذر التطلمع على شئ من عالم الغيب و الوقوف على نذر يسير من دقائق
المرجودات التي لها صور و قدر بلا مادة دائرة الموجودات في عالم المثال الكبير الذي

فيه ما كان وما يكون بلا حركة متصرمة ولامادة منفعة و الوقوف على ذلك إنما يكون باتصال ساقية عالم المثال الصغير ببحرالعالم المثال الكبير فى عالم اللطيف او اليقضة ويتفق له ان يريه عالم الغيوب شيئاً ما سيكون وسوف يكون فى عالم المادة فى المنامات الصادقة او فى الخلسات الحققة ومن نمو هذا البندالى الشجرة وبلوغها الى الثمرة يفتح البصيرة ويسهل له الازعان بالمعاد والدار الآخرة هذه بذور اربعة قد او دعها الله فى طبيعة الانسان وهى الفطرة التى فطر الانسان عليها و خصها به دون سائر الحيوانات وينشأ من الاولين ما هو داخل فى الحكمة العملية و يبدو من الاخرين الحكمة النظرية ولهذه البذور آفات وهى حرنا بالقوة الشهوية المهيبة لجلب الخير التخيلى الذى هو شر واقعى والغضيه المحركة لدفع الشر التخيلى الذى هو خير واقعى وبرد الاوهام من اقوة الوهمية المخوفة عن فوات الخير الوهمى الذى هو شر واقعى كالشجرة المثمرة التى يعوقها عن البلوغ الى الثمرة حر او برد شديد ولكن هذه القوى الثلاثة الجالبة للملايمات والدافعة للمنافراتهى التى ينظم بها عالم الانسان الملكى الى ان ينتقل فى قوس الصعود الى عالم الانسان الملكوتى ومهما طفق فى السير وتخلي عن مبادئ اعادةاتها ولذاتها الطبيعية الغاية بلازمة الاوامر ومتاركة النواهي الآلهية فى جميع حر كاتها قولاً وفعلًا انتزع لباس الانسان الملكى وتحلى بعلمية الانسان الملكوتى وح يرتحل حواسه الظاهرة والباطنة من عالم المادة الى عالم الملكوت ويصير كل واحد مظهراً لاسم من اسماء الله و ينزل الروح بلا تجاف عن مقامه الشامخ الى تلك المنازل ويظهر بتلك المظاهر فى مقام الفرق ويكون له مقام الفرق فى مقام النزول ومقام الجمع فى مقام الصعود وليس فيما سوى الله مخلوق جامع لمظاهر اسماء الله الا الانسان الكامل (تبارك الله احسن الخالقين) وحيث ان المدير لعالم الانسان الملكى هو النفس فى مقام التخيل ولها الحكم و الامر و هو الامير الأمر فى مملكة البدن وينشأ حكم هذا الامير من تخيل الخير وان كان شراً فى نفس الامر وشأن العقل فى مملكة البدن شأن الوزير الناصح المشفق ولا شغل له الارشاد الى طريق النجاة و زمام الامور بيد النصر يحكم ما يشاء

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

وجود الامام فى علم اخر طويلا عنها كشحا والحواله على محلها واما معرفة شخص الامام بعد النبى صم فبالنص الجلى منه على الوصى او بكونه ذات نفس ملكوتية وقوة آلهية بها يظهر منه الكرامات وهى تكون على ولايته شواهد جلية وكفى بها شاهدة عليها كما ان معرفة شخص النبى واحدا بعد واحد بالنظر فى معجزاته وخوارق عاداته وخصايصه فى نفسه وبدنه (قوله ولا احتمال الضرر فى تركه) اقول قد مر و راءك انهم استدلووا على وجوب النظر فى معرفة الله عقلا بوجهين الاول خوف الضرر فى ترك النظر الثانى وجوب الشكر وقد اشبهنا الكلام فيهما بما لا مزيد عليه ولعل تأخير الوجه الاول وتعقيب المعارف الثلاث به فى كلامه للتنبيه على انه دليل على وجوبها باجمعهما ولا وجه لتخصيصه بمعرفة البارى تعالى وهذا صريح حاشيته على الفرائد والوجه لجملة معطوفا على قوله (لذلك) لئلى يكون تعليلا لخصوص معرفة النبى صم والوصى ع كما جعله المحشى قلعه اقرب الوجهين (قوله او امر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته) اقول كمعرفة المعاد الجسمانى وقد دلت الآيات على وجوبها فان (قوله تعالى بحبيها الذى انشأها اول مرة) بيان للموضوع والامر بالايمان باليوم الآخر فى الآيات الاخرى ان للحكم وكذا الروايات دالة على وجوب معرفته ولا جناح فى كون الامر بها مولويا بداعى البعث والتحريك فانه بعد معرفة البارى تعالى والنبى صم المبلغ لهذا الخطاب بخلاف الامر بمعرفة الله تعالى ونبيه قبل معرفتهما فانه بمنتهى ان يكون بداعى البعث والبحث حسبا مرييا نه سابقا واما معرفة اصل المعاد فالعقل يستقل بوجوبها لانها منبئة من معرفة الله تعالى بكونها عادلا لايفضل القبيح ولا يترك الحسن لوضوح ان باب الاذنان بالشواب العظيم واليقاب للعاصى يفتح عن معرفة الله بالعدل ونفى الظلم والجور عنه تعالى (قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة ولا تظلم نفس شيئا) وقد مر و راءك ان معرفة الله تعالى بذاته وصفاته العليا كمال للنفس فيكون معرفة المعاد كمالا لها وصورة نورية وحيوة دائمية لها وليس ذا كنف صيل الحشر والنشر فان معرفتها ليست كمالا للنفس اذ شرف العلم بشرف المعلوم الحاصل فى عالم النفس وشراة العودة الحاصلة هى التى بها يتشرف النفس

وبها تترقى من حضيض خسايس المادة الى اوج خصائص عالم الملكوت (افادة)
هل علمت ان باطن الانسان فى الدنيا هو القشر الظاهر فى الآخرة ومادام الانسان
فى عالم المادة يكون العقيبى عالم غيب بالنسبة اليه واذا ارتحل من الدنيا الى العقبى
يصير ذلك العالم شهادة له وان التى تنفتح الى الجنة ماهى الا بواطن الحواس الظاهرة
والباطنة المحشورة مع النفس الملكوتية وهل ايقنت ان للنفس فى ذاتها لسا
وذوقا وشماوسما وبصراً وتذكر او تصرفا وعينها ناظرة الى مواهب ربها واذنها
سامعة لآيات بارئها واصوات طيور الجنة ونفما تها وشمها يشم روايح الانس ونسائم
القدس وذوقها يذوق ظموم فواكه الجنة ولمسه يلمس الكواكب والارتاب وهى مشاعر
الانسان الملكوتى وحواسه الباطنة والنفس الملكوتية مع محسوساتها من اهل الجنة
واما هذه الحواس الظاهرة فى عالم المادة فهى امور مستحيلة دائرة فاسدة وهى
المستتبعة لعذاب الجحيم لانها من حيث تصرفها وعدم الثبات فيها شرور و امور
عدمية فمهما توغلت النفس فيها تصورت بها فى مرتبة فعلها وهى صور اعمالها
خارجة عن ذاتها قائمة بها قيام صدور لاقيام حلول مشهودة لها فى قبال وجهها غير
ملائمات لذاتها مولمات لها لان النفس فى ذاتها خلقت على الفطرة وتلك الصور
شرور منافرات لذاتها ولم تنقلب النفس اليها والالم ترها خارجة عن ذاتها والدليل
على خروجها عن ذاتها انه يكون هناك إدراك متعلق بذاتها و إدراك آخر متعلق
بتلك الصور القابلة لها مضافا الى انه يمتنع تألم النفس عن ذاتها بان تكون خيراً
متألماً وشرأ مؤلماً فالنفس باقية على ما كانت عليه من الوجود والخير وتلك الصور
على ما هى عليه من الشر والعدم فلامحالة يتألم النفس بها فى عالم القيمة للمنافرة
والمضادة بين ذاتها وصور اعمالها وانما لم تكن متألمة فى الدنيا بتلك الصور لحبها
وتعشقها للمشتبهات كالعاشق المصروف خياله الى المعشوق وقد امتأنت خزانة الحس
المشترك من صورة المعشوق ولم يبق محل خال لخطور صورة الالم فيها كما هو المشهود من
احوال العشاق ولئن اتقنت هذا الاصل كان الاذعان بالقيمة ودرجات جناها ودرجات
نيرانها سهلاً عليك ولا شك ان معرفة القيمة كمال للنفس الناطقة من وجه معرفة باطن

حواسها لانها مثال الله تعالى (ولله الامثال العليا وفيها تمثلك اطلال اسماء الله تعالى وصفاتها العليا) (من عرف نفسه فقد عرف ربه) فالعقل يستقل بمعرفة المعاد من هذه الطريقة المستقيمة وان كان النقل معاضداً له لكن العقل لا يحكم بوجود معرفة النفس بهذه الخصائص المؤدية الى معرفة المعاد بخلاف معرفة الله تعالى بكمال القسط والعدل الموصلة الى معرفتنا المعاديات واجبة عند العقل حسب ما ربيانه مستوفى فظهر مما ذكرنا ان معرفة المعاد على نحو الاجمال واجبة عقلاً وكذا عقد القلب والالتزام به اجمالاً ربما يترأى من حاشية الاستاد على الفرائد ان معرفة المعاد واجبة عقلاً لاجل اندراجها فيما جاء به النبي ص لالذاتها (قال ما يجب معرفته على اقسام احدها ما يجب معرفته عقلاً بما هو تائها ما يجب معرفته كك لكونه مما جاء به النبي ص واخبر به والالم يعرف له خصوصية موجبة للزوم معرفته من بين الاشياء ثالثها ما يجب معرفته شرعاً انتهى) وادرج المعاد في ذيل كلامه في الثاني (قال وكذا المعاد لبداية انه من ضروريات الدين ومما اخبر به سيد المرسلين وان استقل العقل بشوته ضرورة انه لا يوجب استقلاله على وجوب تحصيل المعرفة به في نفسه او للتدين به كما لا يخفى انتهى) وانت خبير بانه لا يستقل العقل بوجوب معرفة ما جاء به النبي ص سواء كان متعلقاً بالعتايد او بالفروع نعم يجب عقد القلب اجمالاً بما جاء به النبي ص ويجب عقد القلب تفصيلاً فيما اذا اتفق معرفة شئ منها تفصيلاً فالصواب ما افاده في الكتاب من اسقاط ثلث الاقسام رأساً وقصرها على ما يجب معرفته عقلاً وما يجب معرفته شرعاً و كان الحرى ذكر معرفة المعاد اجمالاً وادراجها فيما يجب معرفته عقلاً (قوله و ما لادلالة على وجوب معرفته بالخصوص لامن العقل ولامن النقل كان اصالة البرائة من وجوب معرفته محكمة) اقول ان كان ما يشك في جوبه ما يتعلق بالله تعالى او بالنبي ص قبل تبليغ الاحكام فاصالة الاشتغال فيه محكمة لما مرفى الامر الثاني من انتفاء البيان واللايان قبل معرفة الشارع فيكون مجرى لقاعدة دفع الضرر المحتمل وان كان الشك فيه بعد معرفة الشارع كالشك في وجوب معرفة تفاصيل المعاد ونحوها فلاحجر في اجراء اصالة البرائة لثبوت اللايان الذي هو موضوع حكم العقل بالبرائة

وهذا مراد الاستاد كما ينبئ عنه ذكره بعد التصريح بوجوب المعارف الثلاث عقلا لقاعدة دفع الضرر المحتمل فلم يبق الا ما يشك فى وجوب معرفته بعد معرفة الشارع واصالة البرائة فيه محكمة (قوله على وجوب معرفته بالعموم) اقول الضمير راجع الى الموصول المذكور فى قوله غير ما ذكر (وقد صرح فى صدر كلامه بانه يجب تحصيل العلم فى بعض الاعتقادات وان اصالة البرائة جارية فى غير ما ذكر خلافا لما يترأى من كلام الشيخ قده من وجوب تفاصيل جميع العقائد شرعا ان امكن ولا مجرى لاصالة البرائة مع قيام الاطلاقات والعمومات على وجوبها شرعا) قال يمكن ان يقال ان مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون) وقوله ما اعلم شيئا بعد المعرفة افضل من هذه الصلوات الخمس) بناء على ان الافضية من الواجب خصوصا مثل الصلوة تستلزم الوجوب وكذا عمومات وجوب التفقه فى الدين الشامل للمعارف بقريئة استشهاد الامام ع بها لوجوب التفكر لمعرفة الامام ع بعد موت الامام السابق ع وعمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله ومعرفة النبى والامام ومعرفة ما جاء به النبى ص على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس انتهى) وفيه اولا انه انما يصح التشبث بنيل الادلة الظنية على وجوب معرفة ما جاء به النبى بعد الفراغ عن معرفة الله والنبى ص فان هذا حكم شرعى متعلق بالعلم لكونه مقدورا بالواسطة ولا حجب فى ثبوته تعبدأ بالادلة الظنية دلالة اودلالة وسندأ كغيره من الاحكام الشرعية بخلاف معرفة الله تعالى و النبى ص فان التشبث بها لاثباتهما لا يتخلو من محذور الدور كما لا يخفى اللهم الا ان يكون مراده المعرفة بتفاصيل صفات الله مثل كونه ارادته صفة الفعل لاصفة الذات وغيرها مما هى مذكورة فى الروايات وكذا تفاصيل اوصاف النبى مثل كونه علمه حضوريا او حصوليا دائما او اراديا وغيرها مما هى مذكورة فيها فانها مما جاء به النبى ص بمذنبوت البارئ تعالى ونبوة النبى ص فلا جناح فى التمسك بالآية لاثبات وجوب المعرفة فان ما فى الكتاب المجيد مما جاء به النبى وكذا ما فى الروايات المروية منه او من اوصيائه ع (وثانيا منع العموم والاطلاق

فيها باجمعتها اما في الآية ففيها انها مسوقة لبيان حكم آخر وهو حصر غاية الخلق في المعرفة وليست في مقام بيان المعرفة كي يؤخذ باطلاقها وليس فيها اداة العموم كي تكون ظاهرة في العموم وضعا لا اطلاقا (واما الرواية فلانها واردة في مقام بيان فضيلة الصلوات الخمس لاني مقام المعرفة (واما آية النفر فهي بصدد بيان الطريق الذي به يتوسل الى معرفة ما يجب معرفته لبيان ما يجب معرفته و استشهاد الامام ع بها انما هو لبيان ان النفر طريق لتحصيل المعرفة الواجبة لا لوجوب معرفة الامام ع فان وجوبها كان مقروعا عنه مركزوا في ذهن السائل ومقصود من السؤال هداية الامام ع الى سبيل تحصيلها كما هو ظاهر من مساقها وروايات طلب العلم انما تكون في مقام البحث على طلبه لاني مقام بيان ما كان العلم به مطلوبا والا يلزم تخصيص الاكثر اذا كثرا العلوم غير واجبة التحصيل مع ان هذه الروايات آية عن اصل التخصيص لكونها مسوقة لبيان مجبوبة تحصيل العلم عند العقل (واورد على الشيخ قوله في الآية الاولى بان متعلق ليعبدن محذوف وهو يا المتكلم اي ليعبدوني فالمراد خصوص معرفة الله والدليل على ذلك هو الكسرة الموجودة في نون الوقاية كما توافق عاينها القرأت من القراء مضافا الى ان نون الجمع تعذف بعد لام التعليل المقدر بعدها لفظه ان الناصبة هذا تقرير الابرار (ويمكن دفعه بان مراد الشيخ عنه ليس التمسك بالآية لمعرفة غير الله تعالى من معرفة النبي والوصي وما جاء به النبي ص بل ثمل مراده هو عموم الآية لمعرفة تفاصيل صفات الله تعالى مثل كون الارادة صفة الفعل لا صفة الذات الى غير ذلك مما ذكرت في الروايات فيجب تحصيل تلك التفاصيل لمكان عموم الآية المراد به الاطلاق الشمولي في مقابلة الاطلاق البدلي لا العموم الوضعي ولا ظن ان يخفى على الشيخ ما لا يخفى على اصاغر الطلبة من كون النون في الآية نون الوقاية لان نون الجمع ومن ثم لم يترض الاستاد لهذا الإشكال مع وضوح وروده عليه (بتذيل ربما يستشكل بان لازم جعل المعرفة في الآية غاية للخلق ان تكون غاية ضرورية الحصول لا واجبة التحصيل على المكلف والكلام في الثانية لان الاولى راجعة الى المعرفة الذاتية الفطرية وهي غير لازمة ولا ملزمة للمعانة الشرعية المذكورة في

الآية واما ان الغاية لابدان تكون ضرورية الحصول فلان الغرض اذا كان من تكوين الخلق هى المعرفة فلاجرم انه يستنع انفكاكها عنه لان العلة الغائية هى الفائدة التى ترتب على ذبها وتكون صورتها الحاضرة فى لوح القدر علة لارادة ذى الغاية لاجل ترتيبها عليه بحيث لولم تكن مترتبة عليه لم تكن صورتها باعثة على ارادة ذبها فمع مصادفة العلم بترتيبها عليه لا يمكن انفكاكها عنه والا يلزم محذور الجهل على العالم بالحقائق (هـ) (و لكشف الحال والجواب عن الاشكال لابد من بسط المقال فى هذا المجال ولنسرد اولا انحاء العلم البسيط والمركب من سنخ التصورات لكى يعلم ان ايا منها ضرورى الحصول وايا منها اكتسابى غير ضرورى الحصول فنقول المراد من العلم البسيط هو ادراك شئ مع الذهول عن ذلك الادراك حين حصوله للمدرك وان التفت اليه فى النظرة الثانية والمراد من العلم المركب ان يكون مسبوقا بهول البسيطة وباء الحقيقة عن الماهية فلا محالة يكون الصورة الحاصلة ملتفتا اليها قبل الحصول وحين الحصول وهذا هو العلم الارتسامى الاكتسابى قال لتعلق التكليف به لكونه مقدورا بالواسطة وينقسم الى العلم بالكنه كحصول تمام ذاتيات الانسان للعقل على وجه الجنسية والفصلية لاعلى وجه الصودية و المادية فيؤخذ ان لا بشرط اذ لو اخذنا بشرط لالحكيا عن مقام الفرق فقط وهذا ليس تمام حقيقة الانسان لانها مشتملة على الذاتيات بنحو الجمع والاتحاد وبنحو الفرق والمباينة فحقيقته جامعة للوحدة والبساطة اعنى الكثرة فى الوحدة و للسريان اعنى الوحدة فى الكثرة وهانان المترتيان تمام الذاتيات ولذا قيل الذاتيات فى الحد بنحو التفصيل وفى المحدود بنحو الاجمال والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل والالبشرطية وصلاحية الحمل بين الذاتيات وحملها على المحدود كاشف عن وحدة الدرجات فكثرة المعانى الذاتية على وجه العموم والخصوص بحسب المفهوم فى مقام التحديد حاكية عن كثرة الدرجات المترتبة بحسب العموم والخصوص فى عالم الوجود والتعريف بالمادة والصورة تعريف ناقص حاك عن الكثرة فقط (والى العلم بالوجه كحصول وجه من وجود ماهية الانسان فى العقل مثل الناطق الذى هو الفصل المشهورى فى الذاتيات

ومثل الضاحك فى العرضيات لكن الناطق حاك عن وجه ذاتياتها والضحك كاشف عن شأنه الخاص به (ومن العلم بالوجه هو العلم بالبارى وصفاته العليا وذاته تعالى مجهول الكنه ولا يتيسر معرفته الا بالوجوه والعنوانات وهذا ايضا قسم من العلم الحصى وهو اعلى واشرف من العلم الحصى المتلقى بالماهية ولو كان بالحد لا بالرسم ضرورة ان الماهية المعلومة بالحد امر اعتبارى موجود بالوجود الخاص بخلاف وجود البارى العاوى لجميع النعوت والكمالات بنحو اتم واعلى وشرف العلم بشرف المعلوم فكما تحصل للعقل اكثر من الوجوه والعنوانات الحاككية عن ذلك الوجود كان علمه انور وعرفانه آثر وصفاء سريره اشد وعين بصيرته احدى (وينقسم العلم البسيط الى الحصى كحصول مفهوم الوجود والوحدة والكثرة ونحوها من المفاهيم العامة بلا كسب ونظر فانها موهبة من الله للانسان تكون رأس ماله لاكتساب المعارف وهى علوم بديهية بلا التفات اليها قبل حصولها وحين حصولها فتكون من سنخ العلوم البسيطة الحصى (والى العلم الحصى بالوجه لا بالكنه كحضور وجود العلة المجردة لمعلوله المجرد فانهما لتجرد هما كل حاضر للآخر لكن حضور المعلول للعلة بالكنه وحضور العلة للمعلول بالوجه لان معلول الفاعل المجرد وجه من وجوهه و شأن من شئونه فلا يسم مرأيته الضيقة المحدودة لحضور تمام هوية العلة الجامعة لتمام الكمالات ومنه إدراك النفس وجودها وذاتها بالعلم الحصى فانه بعينه إدراك لوجود بارئه ومبدعه بالوجه وهو الحق تعالى لان وجود النفس حاضر للحق بالكنه اذ وجود الحق وجود جمعى حاو للوجودات التى دونه بنحو الجمع لا بنحو الفرق فلا يدخل هو فى الوجود الجمعى ولا هذا فى ذلك فان بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشئ منها لاهو داخل فى الاشياء بالمازجة ولا هى خارجة عنها بالمباينة والمراد من بساطة الوجود الحق تعالى ما يكون لازمها نفى التركيب عن الاجزاء القدرية والحدية والعلم البسيط والمركب بالمعنى الذى ذكرنا مسلوبان عنه تعالى لان تقابلهما تقايل العدم والملكية وموضوعهما العلوم المحدودة فظهر مما ذكرنا ان علم النفس بذاته بالعلم الحصى بعينه علم بسيط بوجود بارئه وخالفه لکنه بالوجه لا بالکنه لعدم سعة المرأة الضيقة المحدودة للنفس

لحضور الوجود الذى هو فوق ما لا يتناهى فى صقعها وهذا هو العلم الفطرى بوجود
البارى وهو علم بسيط حضورى من دون شهور بذلك نعم قد يحصل العلم بالعلم كما
يحصل للانبياء والا ولياء العلم الشهودى بالبارى تعالى وهو مرتبة حق اليقين فظهر
من جميع ما ذكرنا ان ما يعتدل ان يكون غاية فى الآلة من انحاء العلم والمعرفة
هو العلم البسيط الحضورى بالوجه او العلم المركب الحصى بالوجه
و هذا الذى رمناه من تحقيق الاقسام ومن البين ان العبادة التشريعية الاختيارية
لازمة او ملزمة للمعرفة الحصىية لا للمعرفة الحصىورية الفطرية فلنشرع فى
الجواب عن الاشكال فنقول المراد من المعرفة فى الآلة هى المعرفة تشريعا لا تكوينيا
(ببانه ان الغرض من الفعل اذا كان متعلقا بفعل الغير بالاختيار فلامحالة يكون الغرض
التمهيد والتوطئة لفعل الغير كان يصنع الصانع سريراً لجلوس السلطان عليه فلا شك
ان ارادة السلطان سبب لحصول الجلوس لاصنع الصانع فيكون تصور التمهيد علة
غائية لصنع السرير لالجلوس الخارجى وان كان مذكوراً فى اللفظ بان يقول الصانع
صنعت السرير لجلوس السلطان ومهما كان فعل العبد متصفا بالحسن مشتملا على
المصلحة كان فعل المولى لاجل التمهيد والتوطئة لوصول العبد الى تلك المصلحة
لطفاً حسناً ويكون فعل المولى معنونا بعنوان الاحسان الى العبد والمفروض ان اعمال
اختيار العبد دخیل فى عود تلك المصلحة اليه فلامحالة يكون فعل المولى تمهيداً
لاختيار العبد و به تحصل المكنة للعبد على ايجاد ذى المصلحة العائدة اليه فالعلة
الغائية فى نفس الامر تكون حصول التمكن للعبد لانفس وجود الفعل فى الخارج
فاذن لا يلزم الانفكاك بين العلة الغائية وذيها والمتدوال فى العبارات ادخال لام
الغاية على نفس فعل الغير لاعلى التمكن المفهوم من سياق الكلام كما فى موارد اعطاء الآلات
لعمل كذا فيقال اعطيتك المنحت للمنحت فمعنى الآية خلقت دوى المقول لاجل تكنهم
من المعرفة بمعونة ارشاد عقولهم اليها فلا اشكال (قال صدر المتالين فى شرح
اصول الكافى فى كتاب التوحيد فى ذيل ذكر الآلة المباركة والحاصل انه لما فطر
عباده فطرة منفصلة من البهائم وكرمهم بكرامة النطق وفضيلة النفس اقدرهم على

طاعة بما جعل فيهم انتهى) ثم انه ربما يستشكل في دلالة الآية على وجوب المعرفة رأسا فضلا عن العموم والاطلاق سواء كان المراد منها هي المعرفة المتأخرة الحاصلة من العبادة او المعرفة المتقدمة الباعثة على العبادة او كلتاها نظراً الى ان الامر والاجاب لم يجعل غاية للمخلق كي يكون صدوره من الامر ضروريا وكفى حسن الفعل عند العقل الكلي ناهضا على حسن ايجاد ذوى العقول وان لم يكن هناك امر من المولى اصلا والمقروض استقلال العقل بحسن المعارف الثلاث حسنا لزوميا قبل اثبات الشارع وقد تقدم انه لا يستقل العقل بلزوم ازيد منها (قوله ثم انه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا او شرعا حيث انه ليس بمعرفة قطعا) اقول لا يجوز عقلا الاكتفاء بالظن في العقائد سواء ثبت وجوب معرفتها عقلا او شرعا ضرورة ان الظن هو الاعتقاد الراجح الغير المانع عن احتمال خلافه لواقع ومع احتمال الخلاف غير مصون عن الوقوع في التهلكة ومفسدة التدين بخلاف الواقع في باب العقائد اهم والمجذور فيها اعظم فالاصل عدم جواز التدين بالظن ولو عند العجز عن تحصيل العلم فضلا عن صورة التمكن منه هذا فيما يجب معرفته من المعارف عقلا واما عدم الجواز فيما يجب شرعا كالمعاد الجسماني وغيره بما قام الدليل الشرعي على وجوب معرفته فلصحة سلب المعرفة والعلم واليقين و نحوها مما جعل موضوعا للرجوع شرعا عن الظن فلا يصدق عليه تلك المفاهيم المنساقة منها فلا بد من تحصيل العلم فيها لو امكن ومع العجز عنه لا يجوز الالتزام والتدين بالظن فيها لما مر آنفا وربما يتشبت بنيل عموم دليل خبر الواحد على وجوب التدين بما قام به خبر الواحد نظرا الى ان التدين الذي هو من افعال الجوانح من اثار المخبر به واقعا فيجب تصديقه في حال الانفتاح ايض فيجوز الالتزام والتدين بمودى الخبر ولو سمي رفيق الظن الفعلي ولا يجب تحصيل العلم بناء على كون وجوب المعرفة مقدمة للتدين لا واجبا نفسيا مستقلا ويسمر عليك تحقيق الحق في ذلك عند تعرض الاستاد (قوله ومع العجز عنه كان معذورا ان كان عن قصور لثقله او لغموضه المطلوب مع قلة الاستعداد) اقول لابد لتوضيح المرام من تقديم مقدمة في المقام (وهي انه قد ثبت في علم العقول في مبحث الغاية

ابطال البعث والخبث والصدفة وان لكل موجود من الموجودات غاية و للانسان غاية خاصة وان طبيعة الانسان منذ فطرها الله متوجهة الى جهة واحدة تقصدها على وجه الدوام والاستمرار وتنحو بجميع ما اوتيته من القوى المتعددة المتخالفة نحو غاية تنتهي اليها تكون كما لاله ويطلق على الغاية لاجلها الشئ اسم الخير وهو الملام للضيعة وهو المطلوب بالذات فيكون الوصول الى الغاية خيرا بالذات والخير اما حقيقى او وهمى او تخيلى (يانه ان ما يطلبه الانسان ان كان ذا وجود حقيقى كان خيرا حقيقيا لان الوجود كله خير وان لم يكن كذلك اما لعدم الوجود له واقما وحسبه الزاعم موجودا فطلب الوصول اليه (كما قال تعالى كسر اب ببيعة يحسب الظمئان ماء) فلا يكون الوصول اليه وصولا الى الخير او لعدم كون وجوده على النحو الذى تخيله كما فى تخيل الزمان الغير القار قارا ويرعى ان عمره حبل موقوف ممدود قار مع انه امر غير قار متصرم بذاته فلا جرم انه يصرف نقد عمره فى تأمين الآتية وتأسيس اساس الحياة الدنيوية على دعائم مرصوفة و بصير حريصا على جمع المال وترفيه الحال فهذا خير تخيلى لا واقع له ولا وجود به على النحو الذى زعمه فظهر ان الانسان سائر بجبلته الى الخير الواقعى او الخير التخيلى والوهمى وبحسبه خيرا حقيقيا اذا تمهد ذلك فنقول ان الناس على قسمين قاصر ومقصّر والقاصرون هم الذين لم يخطر فى بالهم خلاف عقيدتهم ولم يتخيّلوا بطلان طريقتهم ولم ينقدح الخوف فى انفسهم لكى يقع موضوعا لحكم العقل بوجوب الفحص ويحسبون انهم يحسنون صنعا فيكون خطأهم فى التطبيق فالخير مطلوبه من حيث هو خير وان كان ينطبق على الشر الواقعى وحيث لم يرسخ فى هذه النفوس هيات ردية وردائل نفسانية حتى يكونون متأذين بها معذنين بشهودها فلامحالة لهم بقدر حفظهم من الوجود حظ اللذة والسعادة لكنها ضعيفه قليلة لان لهم سعادة غير حقيقة من سنخ التخيليات حسبوها خيرات ولمكان خلوصها ياف اعمالهم عن آثار السيئات فلا جرم ان لهم حالة امكانية فينالهم الله برحمته منه لان رحمته سبقت غضبه والامكان مصحح المقبول مع عدم المنافى فهو لآء ناجون مشمولون للرحمة الواسعة واما المقصرون فهم الذين انقدح فى اذهانهم خلاف عقيدتهم وحكم عقولهم عليهم بوجوب الفحص عن الحق

ولم ينبج فيهم نصيح عقولهم واتبعوا هواهم وقصر وافى الجد و الجهد فى الفحص عن الحق و جرو اعلى طريقة آباءهم واسلافهم شغفا و حبا لرويتهم و اخذتهم الحمية و العصبية و بذلوا غاية جهدهم فى تطبيق مذاهبهم الباطلة على الحق لرسوخ حب الرياسة فى اعماق قلوبهم وبقى طائفة اخرى هم معذرون ايضهم وهم الذين بذلوا جهدهم فى الفحص والبحث عن الحق ولم يظفر و اعليه و عجز و اعنه و بقواشاكين مترددين فى ذلك فهم اهل النجاة مشمولون للرحمة الواسعة و كك الذين لم يقصر وافى مقام الاجتهاد ولم يأخذهم العصبية والعناد وحمية روية الآباء والاجداد ولم يصيبوا الحق والصواب فيما ادى اليه النظر والاجتهاد فهم معذرون ايضهم فى الخطاء (لا يكلف نفسا الا وسعها) فتحصل مما ذكرنا ان القاصرين طوايف ثلاث النفوس السازجة والمتردة والمخطئة واقرب الى النجاة الطائفة الاولى ثم الثالثة اما الاولى فمخلو لوج نفوسهم عن رسوم الرذائل فاهم حالة امكانية محضة لشمول الرحمة و اما الثانية فلان عقد القلب على الحق اجمالا فى بدر المسير الى الحق يكون رأس مالهم فى صفاء قلوبهم وحسن سريرتهم مع عدم تلوثهم ببلوث الباطل بخلاف الثالثة فانهم كانوا متمسكين بعروة عقد القلب على الحق لكن عرض لهم التدنس بدنس العقيدة الباطلة لكنه عرضى يزول والله يخرجهم من الظلمات الى النور (قوله والمراد من المجاهدة فى قوله تعالى) و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا هو المجاهدة مع النفس) اقول هذا جواب عن سؤال وهو ان الله تعالى جعل الهداية لازمة للمجاهدة و لازم ذلك نفى الجاهل القاصر رأسا اذ الضلالة ناشئة من التقصير فى المجاهدة فلو كان مجاهداً فى طلب الحق كان مهتديا اليه فالتارك للمجاهدة و المجتهد الشاك او المخطئ مقصر لامحالة فى نفس الامر والله يلقى احتمال الخلاف فى بادى الامر فى نفوس البشر لكى يهتدون لا سير الى طلب الحق وغب المجاهدة يهديهم الله الى الحق (وتقرير الجواب ان المراد هو المجاهدة مع النفس لا النظر والاجتهاد اذ لو كان المراد هو النظر والاجتهاد للزم ان يودى الى الهداية مع انه ربما يودى الى الفوايه والضلالة كما هو الشهود فى اختلاف ذوى الارآء وتكفير بعضهم بعضا وهذا بخلاف الرياضة

على طبق الطريقة المستقيمة المأثورة من الشريعة القوية فانها منعقة بالهداية
 للآلهية بشرط التخلية عن العصية والحمية لنصرة ما عليها الآباء والاجداد من المذاهب
 الباطلة والآراء الفاسدة كما نبه عليه الاستاد (ثم اعلم انه ذهب بعضهم الى انكار وجود
 الجاهل القاصر وادعى الاجماع على ان المخطئ فى العقائد غير معذور وانت خبير
 بان دعوى الاجماع فى هذه المسئلة العقلية مجازفة لا يصغى الى مدعيها واستدل فى
 اوثق الوسائل فى شرح الفرائد بقاعدة اللطف على عدم وجود القاصر فى المعارف
 الخمس (قال اذ لا شك ان نصب الامارة القطعية فى المعارف الخمس من اقوى اللطاف
 على الله تعالى اذ لا ريب ان معرفتها والاعتقاد بها من اقوى اسباب القرب الى الله تعالى
 والبعد عن معاصيه ولولا وجوب هذا اللطف لا يمكن اثبات وجوب ارسال الرسل و
 نصب الاوصياء عليه تعالى فكيف يجوز لله تعالى ان يهمل عباده كالهجج الرعاع
 ولا ينصب اماره على التوحيد والعدل والمعاد والنبوة والامامة انتهى) وفيه ان احاد
 الناس متفاوتين فى الفطانة والذكاء والبلادة ومختلفين بحسب مقدار استعداداتهم
 فى تلقى المعانى الكلية وفى كل جيلة و قبيلة حمقاء وبلهاء لا يقدررون على ادراك
 الحقائق بتاتا وليست معلوما منهم الا ما تلقونها من الآباء والاجداد حقا او باطلا ولم
 ينقدح فى اذهانهم خلاف ما او دعوها فيها وهذا امر مشهود لا ينكره الامكار فكيف
 يجوز على العالم الحكيم العادل ان يكلفهم فوق ما آتيهم وان يعاقبهم على ترك
 ما لم يكن فى وسعهم نعم لو كانوا متساوين فى الذكاء والجودة كان عقلمهم النى هو
 رسولهم فى الباطن اماره يثمة منصوبة لهدايتهم الى طريق كسب المعارف اللازمة
 ولم تمس الحاجة الى مزيد اماره اخرى عليها (ولا يخفى ان قصر المعارف على
 الخمسة المعروفة فى كلامهم لاجل اهميتها من بين المعارف وقد انكر الاشاعرة العدل
 رأسا وادرجوا الامامة فى فروع الدين وقالوا انها واجبة سمعالا عقلا وقالوا بالقدماء
 الثمانية فيرجع ذلك الى نفى التوحيد بعماء التحقيق والمعاد الجسماني ثابت بالشرع
 بالضرورة من الدين والنبوة العامة ثابتة عندنا بقاعدة اللطف فالاهتمام بهذه
 الاصول الخمسة لاجل ذلك (ولا جناح فى تسمية التوحيد والنبوة والمعاد باصول

الدين وتسمية العدل والامامة باصول المذهب كما هو مشهور على الالسنه نظراً الى كفر المنكر لواحد من الثلاثة في الانار الديوية دون المنكر لواحد من الاثنين واما بالنظر الى الآثار الاخرية فالخمس كلها من اصول الدين و المنكر لواحد منها مستحق للعذاب الاليم (واستدل بعضهم بالآيات والروايات على نفى القاصر مثل قوله تعالى (ان جناهدنا وافيئنا لنهدينهم سبلنا) وكفولة تعالى (وما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون) والحديث القدسي كنت كنزاً مخفياً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف) فلو كان بعض المكلفين قاصراً عاجزاً عن المعرفة لزم كون خلقه عبثاً ولفوا ونحو (قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها) و مثل (قوله عم كل مولود يولد على الفطرة الا ان ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه) فان مفادها كون معرفة الله مما اودعها الله في طبيعة الانسان فمهما كانت المعرفة مقطوعة في النفوس بحسب التكوين فكيف يكون العجز عنها مركزوا في جبلة الانسان كي يكون قاصراً في ذاته فالاجرم ان العجز يعرض عليه عن تفسير في السعي في طلب الحق هذا تقرير حججهم على انكار الجاهل القاصر وقد مر الجواب عن الآية الاولى في كلام الاستاد وكذا عن الآية الثانية في كلمائنا السابقة والمراد من الخلق في الحديث القدسي نوع الخلق لا احادهم فتكون القضية طبيعية لا محصورة و يكفى في صدقها عرفان الانسان الكامل لله تعالى حق المعرفة و لا يتأتى ذلك في الآية بان يكون المراد طبيعة الجن و الانس اذينا فيه كلمة ليعبدون الظاهرة في العموم الانرادي فالجواب عن الآية بالحمل على الجنس غير وجيه كما صدر عن بعضهم و الجواب عن الآية الثالثة والرواية ان المراد ابداع فطرة ادراك الخير والشر في طبيعة الانسان الممتاز بها عن ساير انواع الحيوان وهذه داس ماله في الانبعاث الى طلب الخير والانتزاع عن ارتكاب الشر وهذه الفطرة في العقل العملي مقتضية لا يثار الاحسان على الظلم واثار كل ما يكون خيراً عند الناس لولا غلبة القوة البهيمية والطبيعية على الفطرة الالهية هذه ثمرة الفطرة في العقل العملي واما في العقل النظري فربما يقع للخطاء في التطبيق لاجل ركوز التعمية لعقائد الآباء والاجداد او سوء التعليم من

علماء السوء وجلساء الشر فلولم يقع الخطاء عن تقصير لآخذه الله من الظلمة العارضة وادخله في نور الفطرة الذاتية فظهر ان تأثير الفطرة في المعرفة انما يكون ينحو الاعداد لا العلية فلا ينافي طرو الغواية والضلالة على صاحب الفطرة هذا مضافا الى ان تلك الآيات والروايات ظواهر لا تفيد القطع بعدم وجود القاصر (قوله ثم لاستقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلا) اقول قد وقع البحث في هذه المسئلة نارة في كفاية الظن مطم ولو عن تقليد واخرى في وجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم وقد تقدم الكلام في الجهة الاولى مستوفى والكلام هنا في الجهة الثانية (وربما يستدل على وجوب تحصيل الظن عند اليأس عن تحصيل العلم بان العقل يحكم بلزوم تحصيل الظن اذ احتمال قيامه مقام الاعتقاد العلمي لاجل ازالة الخوف الحاصل للنفس من جهة احتمال تعيين الظن في حنى العاجز عن تحصيل العلم ولا ينافي ذلك كون حكم الظن في الواقع عدم الحجية اذ المفروض انه دار امر الجاهل بين البقاء على الشك و تحصيل الظن واحتمل تعيين الثاني من باب كشفه الناقص فلامحالة يحكم عقله بلزوم تحصيل الظن من باب الاحتياط كيف وقد ذهب بعضهم الى وجوبه في هذا الحال و لكن لا يجوز التدين وعند القلب بالمظنون لمكان احتمال تخلفه عن الواقع فلا بد عند حصول الظن التدين بالواقع اجمالا وعدم التدين بالظن خصوصا اذا كان الرجل من اهل الاجتهاد وادى نظره الى حرمة التعبد بالظن فلا جرم انه يحرم عليه التدين به لانه تشريع محرم بالادلة الاربعه هذا غاية تقرب هذا الوجه للقول بوجوب تحصيل الظن عند اليأس عن العلم) وفيه ان فشرح الصدر وصفاء الباطن وسعة النفس انما يحصل بالكشف التام لا بالكشف الناقص الحاصل بالظن اذ الظن يجتمع مع احتمال الخلاف ولازمه عدم حصول المعارف الخمسة في صقع النفس ونفس الظن ليس كما لا للنفس بل نفس المعارف الحاضرة في عالم النفس كمال لها والآثار مترتبة عليها خاصة في عالم الآخرة لا على العلم بما هو علم والعلم طريق محض وشرف العلم تابع لشرف المعلوم ومهما حصل اليأس عن العلم بالمعارف فقد حصل اليأس عن ارتسامها في صقع

النفس والمفروض انه لا يحصل الارتسام فيها بالظن فاذا لم يمتري الآيس خوف من تبعات الجهل فيكون آمنا زاجيا للرحمة الواسعة و المفروض ان الخوف موضوع لوجوب تحصيل الظن لا الامر المولوى الصادر من الشارع بداعى البعث اذ - مر فى مطاوى كلما تناغير مرة انه لا يتصور صدور الامر المولوى بداعى البعث قبل اثبات الشارع كى يكون احتماله باعثا ومجركا للعبد لتجرى المعارف (قوله لو لم نغل باستقلاله بعدم وجوبه او بعدم جوازه) اقول قد تقدم آفاناه لا يجب عقلا تحصيل الظن بالمعارف اللازمة فى ذاته مع قلع النظر عن التدين به بخلاف العلم بها فانه يجب تحصيله فى ذاته كما انه يجب التدين بها تفصيلا بعد حصول العلم بها فان كل واحد من العلم والتدين واجب مستقل عقلا وان كان تحصيل العلم مقدمة وجوبية للتدين بها تفصيلا والكلام هنا فى جواز تحصيل الظن بالمعارف مقدمة للتدين بالمظنون تفصيلا فنقول العقل يحكم بعدم جوازه من حيث كونه مقدمة للتدين بالمظنون اذ باب التدين بالواقع اجمالا مفتوح فيتدين بما هو واقعا وينقاد لها اذ لا الجاء الى التزل الى الظن ثم التدين بالمظنون بل لا يخلوا التدين بالمظنون بما هو عن محذور الانطباق على خلاف الواقع ولخافة الوقوع فى هذا المحذور يحكم العقل بعدم جواز التدين بالمظنون ولازم ذلك استقلال العقل بعدم جواز تحصيل الظن مقدمة للتوصل الى التدين بالمظنون كما هو قضية تبعية المقدمة فى الحكم لذيها و اما تحصيل الظن بالمعارف لالذلك فلا منع فيه من ناحية العقل اصلا لوضوح ان الظن بها لو لم يكن مرتبة ناقصة عن الايمان عند الاصابة للواقع ليس موجبا للكفر عند الخطاء اذ المفروض تحصيل الظن يدعى رجاء درك الواقع ومع قيام احتمال الخلاف عند حصول الظن لم يرتكز رسوم الكفر فى عالم النفس فلا يمتريها ظلمة الكفر فلا وجه لاستقلال العقل بعدم جواز تحصيل الظن بالمعارف فعدم الجواز لاجل المقدمية لانفسه هذا توجيه كلام الاستاذ (و انت خير بيان الطان بعد تحصيل الظن مختار فى التدين وعدمه ان شاء تدين بالمظنون وان شاء تدين بالواقع وليس التدين لازما غير منفك عن الظن فلا وجه للاستقلال العقل بعدم جواز تحصيله كما لا يخفى ويحتمل سقوط لفظ ولا للتدين به

بعد قوله لو امكن ويكون مرجع الضميرين الآتين فى كلامه هو التدين لانهما
الظن فيرتفع الاشكال وعليه فلاحاجة الى ما حملنا عليه كلامه من التوجيه الغير
الوجيه كما لا يخفى (قوله وكك لادلالة من النقل على وجوبه فيما يجب معرفته مع
الامكان شرعا) اقول اذادل دليل شرعى على وجوب معرفة ما هو خارج عن المعارف
التي استقل العقل بلزوم تحصيله كالمعاد الجسماني ونحوه فان امكن تحصيل العلم
بها فيها والا فلا يجب تحصيل الظن شرعا اذ لادلالة فى الآيات والروايات على وجوب
تحصيل الظن عند اليأس عن تحصيل العلم (قوله بل لادلالة الدالة على النهى عن اتباع الظن
دليل على عدم جوازه ايضا) اقول طائفة من الآيات ظاهرة فى ذم الكفار المعولين
فى اصول دينهم على الظن بقرينة موردها وشهادة سياقها مثل قوله تعالى (ان يتبعون
الا لظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا) وطائفة منها ظاهرة فى العموم نحو قوله
تعالى (لا تقف ما ليس لك به علم) فانها بعمومها تشتمل الظن فى العقائد ايضا)
وانت خير بان محل الكلام تحصيل الظن عند اليأس عن تحصيل العلم والظاهر من
هذه الايات هو النهى عن اتباع الظن والا كفاء به مع افتتاح باب المعرفة مع ان
اتباع الظن فى العقائد انما يتحقق بالالتزام وعقد القلب لامجرد تحصيل الظن مع
عقد القلب على الواقع فيشيكلك القول بالنهى عن تحصيل الظن عند اليأس عن
العلم مع عدم ترتيب الانزعالية راسا ويحتمل ان يكون مرجع الضمير فى قوله عدم جوازه
هو اتباع الظن بمعنى التدين بالمظنون لانهما لا يتبعون الظن وعليه فيرتفع الاشكال كما
لا يخفى (تميم بقى هنا سؤال وهو انه هل يسمع لاحد التثبت بذيل اطلاق دليل حجية
خبر الواحد للقول بوجوب الالتزام والتدين بؤديه فيما اذا قام على ثبوت شى مما هو
خارج عن المعارف كالمعاد الجسماني ونحوه مما لا يستقل به العقل (يانه ان التدين
والا لالتزام الامر اعتقادى نوع من العمل ولو كان من افعال الجوانح وزمامه بيد المكلف
ودليل اعتبار الخبر شامل لمثل هذا الاثر ايضا فمهما اخبر العادل عن ثبوت المعاد
الجسماني مثلا كان قضية شمول قوله عم صدق العادل هو وجوب التدين تعيدا به الى
هو اختيارى للمكلف وان لم يحصل منه العلم بثبوت المعاد الجسماني وكذا التمسك

بظواهر الكتاب في اثبات وجوب التدبير بما قام ظاهر منها على امر من الامور الاعتقادية وقد تقدم في ذيل شرح كلمات الاستاذان مركز التدبير هو نفس الواقع لا المعلوم بما هو معلوم فلا وجه لان يقال ان معنى التعبد بخبر الواحد هو وجوب ترتيب اثار الواقع لا الاتار المرتبة على المعلوم فلو لم تكن هذه الروايات الكثيرة الواردة في تفاصيل وقايع القبر والبرزخ والمحشر ودرجات الجنان ودرجات النيران شاملة باطلاقها لعمل الجنان لزم كثرة التقييد فيها فلا وجه لدعوى انصرافها الى خصوص اعمال الجوارح او كونها هي القدر المتيقن من اطلاقها هذا تقرير السؤال (الجواب لالان التعبد بخبر الواحد انما يتأني في حال الجهل و عدم العلم بالوظيفة الثابتة للمكلف لعمل الجنان عند الجهل بتفاصيل ما هو خارج عن المعارف والعقل يستقل بكفاية التدبير به على نحو الاجمال وبه يحصل الانقياد ولاجل مخافة الوقوع في خلاف الواقع من جهة انطباق عنوان ما تدبر به تفصيلا على العقيدة الفاسدة ومفسدته اعظم من المصلحة العائدة الى المكلف عند المصادفة ومع العلم بالوظيفة المقررة في هذا الحال لا يمكن التعبد بخلافها مع ان التعبد بخبر الواحد من ناحية الشرع ليس الا لجعل الطريق الى الواقع للمصلحة ثابتة في المودى غالبية على مفسدة الواقع فان القول بالسيية في خبر الواحد بمعزل عن التحقيق وهذه الوظيفة لا تثبت عقلا في حق الرواة المشاهير الحاضرين في عصر النبي صم او وصي من اوصيائه لوضوح انه يحصل لهم العلم من قول النبي صم او الامام ع عند سماعهم شفاها بتفاصيل البرزخ والمعاد فيتأني منهم التدبير بها تفصيلا ولا كك الامر بالنسبة الى زمان الغيبة الذي ليس في ايدينا في هذه الازمنة الالهة الروايات المدونة المنقولة عن المصنوع بوسائط كثيرة فمع عدم حصول العلم منها بتلك التفاصيل المروية لا وظيفة لنا الا للتدبير بما هو واقعه في كل ما ورد فيه رواية متضمنة لخصوصية زائدة لم تبلغ الروايات الواردة فيها حد التواتر ومن هنا ظهر عدم جواز الاخبار على البت بتفاصيل المحشر والنشر بمجرد قيام رواية او آية عليه كما هو شغل بعض الوعاظ نعم لا باس بالاخبار عنه على وجه الحكاية عن آية او رواية كما هو ديدن ذوي الدراية منهم (تدنيب) هنا مسائل عديدة قد تعرض الاصحاب لها و

بعضها اشبه بمسائل الفقه وبعضها اشبه بمسائل الكلام ونحن نفتقئ اثرهم ونوردها على وجه الایجاز والتفصيل يطلب مى مجالها (المسئلة الاولى فى ان انكار الضرورى سبب مستقلا للكفر او لكشفه عن انكار النبوة فلا جرم ان حصول الكفر لمنكرى الضرورى يدور مدار الكشف عن ذلك والحكم بكفره ح موافق لحكم العقل اذ النبوة واحدة من المعارف التى استقل العقل بلزوم معرفتها ومع التقصير فيها يكون المنكر كافراً معاقباً فى الآخرة داخل فى زمرة الكفار المحكومين بالنجاسته و غيرها من احكام الكفر وهذا هو الاصل فى المسئلة ولا بد للخروج عنه من قيام دليل معتبر من آية او رواية عليه والاجماع محصله لا ينهض حجة على ذلك فضلا عن منقوله لمكان احتمال استنادهم الى ظواهر بعض الآيات والروايات مع تطرق المناقشه فيها ظهوراً او سنداً ثم على القول بكونه سبباً مستقلاً يقع الاشكال فى جملة من اقسام المنكرين للضرورة اذ المنكر للضرورى الذى لا يرجع انكاره الى النبى ص اما ان يكون قاصراً او مقصراً وعلى التقديرين فاما ان يكون الضرورى الذى انكره من العقاید اللازمة او الذى ثبت وجوب معرفته شرعاً كاملاً عاد الجسمانى او يكون فعلاً كسب النبى ص والقاء المصحف فى البالوعة و التزم بعضهم بعموم الحكم بالتكفير لجميع الاقسام الستة ستاداً الى اطلاق انصوص والفتاوى والسيرة المستمرة من الاصحاب فى تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروريات مع العلم بانه لم يكذب النبى ص فى ذلك لا اقل من احتمال ذلك فى حقهم (و انت خير بان القاصر الجاهل بالاحكام العملية الضرورية ليس مكلفاً بالتدين بذلك الحكم المجهول عنده ولا بالعمل على طبقه فكيف يحكم بكفره بترك التدين بحرمة مع عدم حرمة فعله عليه بان يقال شرب الخمر مثلاً لا يحرم على شخص لكنه يصير كافراً بانكار حرمة والالتزام بذلك خروج عن طريق الاستواء فظهور انه لا وجه للحكم بكفر من اقر بالالوهية والرسالة مع انكار الضرورى لشبهة عرضت له نعم يمكن الالتزام بكفر القاصر المنكر للالوهية او الرسالة و ان كان معذوراً عند الله ككفر المرتد التائب عند الله بناء على شمول الروايات و معاهد الاجماع لذلك و اما المعاد الجسمانى فان كان اصلاً مستقلاً حسبما يترأى

من كلمات الاصحاب ونساعده ظواهر الآيات والروايات فلان انكاره يوجب الكفر ولولم يرجع الى تكذيب النبى ص ولا كك الامر لو كان مندرجاً فى وجوب تصديق النبى ص فيما جاءه فانه من باب انكار الضرورى المعتبر فيه رجوعه الى تكذيب النبى ص كما اختاره بعضهم (ولا يذهب عليك انه مهما كان الملاك نى كفر منكر الضرورى هو تكذيب النبى ص فيما جاء به فلا فرق بين الضرورى وغيره فاذا انكر حكماً فرعياً مع علمه بانه مما جاء النبى ص صار كافراً كما انه اذا انكر ضرورياً من العقائد مع عدم علمه بانه مما جاءه النبى ص لم يصير كافراً وانما يحكمون بكفر منكر الضرورى الذى تولد فى بلاد الاسلام وقرع سمعه الضروريات لاجل كون انكاره اشارة قطعية على رجوع انكاره للضرورى الى نسبة الكذب الى النبى ص فانكار خلافة على ع واولاده المعصومين اذا كان مستنداً الى عدم الثبوت من النبى ولو بخبر الواحد المقطوع الصدور لا يوجب الكفر كما هو كك فى حال الجهال من المخالفين لولم يكن كك فى حق العالم منهم المطلع على ذلك وانما انكر باللسان وهو مستيقن بشوته عن النبى ص وكذا الحال فى حق فرق المتشيعين كالزيدية والفضائية والاسماعيلية وغيرهم من المنكرين لامامة بعض الائمة مع الاقرار بالمارف الخمسة فان انكارهم لها لا يوجب الكفر لو كان لشبهة حصلت لهم واما استحقاقهم لدخول النار فان كان عن تقصير فى السعى فى تجرى الحق فلاشبهة فى استحقاقهم لدخول النار بخلاف ما اذا كان عن قصور فانهم مشمولون للرحمة الواسعة (وعن الحديث الحكيم بكفر المخالفين تمسكاً باخبار كفر الناصبى مع وضوح عدم صدق الناصبى الا على الخوارج وامثالهم ممن يتبرئون عن على ع ويسبونه ولا ريب فى كفرهم لقيام الاجماع والروايات على كفرهم وكذا حكم بكفر فرق الشيعة غير الامامية تمسكاً بذلك الاخبار مع ان طائفة منهم كعملى ابن حسن ابن فضال واخيه وابيه كانوا اجلة موثقين معتمدين عند اصحابنا وتلقوا منقولاتهم بالقبول وكان اصحاب الائمة ع يعاشرهم ويواكلونهم ويفسحون لهم فى المجالس ولم يردعهم الائمة ع وكيف ذلك مع كونهم كفاراً محكومين باحكام الكفر (المسئلة الثانية) فى الاسلام والايمان وهل فرق

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

جوهري بعين جوهرية حتى لو كان ذلك الشئى امرأ عديميا فان الوجود يظهر باثار
العدم فالعدم ح ظاهر لا الوجود وهذا شأن عجيب للوجود حيث انه اذا تعلق بالعدم الذى
هو مقابله يظهر بما هو مقابله ومن البين ان السمة والسريان فى كل الاشياء و عدم
تقيدهما بهما من الماهيات وشئى من الاشياء كمال للوجود يكون فى طولها قيوما
لهما ولما كان الادراك المتعلق يتفرق بالاتصال اذا كانا حضوريا فلامحالة انه اقوى
من الادراك الحضورى فحقيقة الالم عبارة عن وجدان تفرق الاتصال الذى هو امر
عدمى وهذا الامر العدمى حاضرى عالم النفس فى مرتبة فعلها وليس هناك امر ان
احدهما نفس التفرق وثانيهما صورة حاصلة منه تكون من سنخ الوجود بل حضور
ذلك المنافى هو الالم بعينه فهو وان كان من سنخ الادراك لكنه به حضر العدم و
العدم شر بالذات فيكون الالم بما هو عدم شرا بالذات والوجود على ما هو عليه
من الوحدة السعية والتفاوت بالمرتبة وادراك الالم لم يصير بتعلقه به مباينا لادراك
الفرح كى يكون هذا شرا وذاك خيرا بل الادراك فى كليهما من حيث انه وجود
باق على وحدته السعية ومما ذكرنا ظهر ان الاعتقاد المتعلق بالباطل شر لصاحبه
اذ هو ظهور النفس بالعدم وصار الباطل صورة النفس فى مرتبة فعله وظهور النفس
بالعدم شرغ ملائم للفطرة الاصلية فاستبان من ذلك ان التقابل بين الايمان والكفر
تقابل العدم والملكة ويمتنع خلو المحل القابل عن كليهما معا وقد صرح المحققون
بان الكفر امر عدمى كالعلامة الطوسى فى التجريد والتفتازانى فى شرح المقاصد و
الغزالي فى الجزء الاول من احياء العلوم وغيرهم اذا عرفت ذلك فنقول الكافر
نجس بالاجماع المحقق والروايات المستفيضة والقدر المتيقن من الكافر الموضوع
للنجاسة وسائر احكام الكفر هو من لا يعتقد بالالوهية او الرسالة فان هؤلاء
محكومون باحكام الكفر فان اظهر الايمان وابطن الكفر خص باسم المنافق وان
طره عليه الكفر بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان اعتقد ازيد
من اله واحد خمس باسم المشرك لاثباته الشريك فى الالوهية وان كان متدينا ببعض
الاديان والكتب المنسوخه خص باسم الكتابى كاليهودى والنصرانى وان قال بعدم

الدهر و كونه مبدء للمخلوقات خص باسم الدهرى وان كان لا يثبت البارى تعالى
 خص باسم المعطل ومن البين ان المنافق كافر محكوم بالنجاسة لكونه داخلا فى
 معقد الاجماع مشغولا للرويات قطعا فيستبين من ذلك ان مجرد الاقرار باللسان
 لا يترتب عليه احكام الاسلام فلا بد من الالتزام بكون المنافقين فى المصدر الاول
 مع كونهم كافرين محكومين باحكام الاسلام لاجل مصالح موجبة لذلك وهذا
 استثناء من حكم الكفار لانهم مسلمون اذ يمتنع اجتماع عنوان الكفر والاسلام فى
 موضوع واحد فظهر مما ذكر انه لا يفترق الاسلام عن الايمان من جهة الاحكام
 فيكون الاقرار باللسان اشارة شرعية على الايمان القلبى الذى هو موضوع للاحكام
 حقيقة ولا موضوعية له فى قبيل الايمان (لو كان قلب رجل خاليا عن الايمان مع
 الاقرار باللسان ومات فى الحال قريب له مؤمن ثم صدق بقلبه بعد موت قريبه فهل
 يحل بينه وبين الله ذلك الميراث وكذا لو نكح مسلمة فى ذلك الحال ثم صدق بقلبه
 فهل تلزمه اعادة النكاح فالتحقيق عدم حلية الميراث وعدم صحة النكاح لما ذكرنا
 ان الاقرار باللسان اشارة حجة للمغير مالم ينكشف الخلاف وليس احكام
 الاسلام منوطة بالاقرار ظاهرا واما الفرق بين الاسلام والايمان
 من جهة اخرى فمبنى على بيان النسبة بينهما هل هما متلازمان او الاسلام
 اعم من الايمان عدوما معط فنجعل الكلام فى المعنى اللغوى فنقول الايمان عبارة
 عن التصديق القلبى باتفاق اهل اللغة والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام والانقياد
 وترك التمرد والعناد فكل تصديق فهو تسليم وانقياد وترك للعناد فلو لم يكن فى
 القلب علم وايمان ولكن التزم بذلك وعقد القلب عليه صدق الاسلام ولا يصدق
 الايمان الا بدخول الاذعان فى الجنان وامل ذلك هو المراد من قوله تعالى (قالت
 الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم)
 فان البيعة المتداولة فى طوائف الاعراب انما كانت تنعقد بعقد القلب على شئى الذى
 هو فعل اختياري بالمباشرة لا المعرفة التى لها اسباب خارجية مقدورة بالواسطة
 فالاسلام يحتمل بمجرد التدين والالتزام بخلاف الايمان واما حصوله بمجرد الاظهار

باللسان مع كون العناد والشقاق فى الجنان كما فى المنافقين فى زمان النبى ص
الذين كانوا يترصدون به وباصحابه الدوائر منوع جداً فظهر مما ذكرنا ان النسبة بينهما
عموم مطلق خلافاً للتضاد فى فائه قال بانضمامهما ونسبه الى الجمهور (قال الجمهور
على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبى ص صدقته ومعنى
اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف و الانقياد
والاذعان والقبول انتهى) وفيه ان العلم والمعرفة معتبر فى الايمان ولا يكفى مجرد
التسليم والانقياد بخلاف الاسلام فانه متحد مع هذه المفاهيم نعم لو كان الايمان
هو مجرد نسبة الصديق الى المتكلم لا المعرفة امكن القول بانضمامهما معنى وقدر
تحقيقه فى الامر الاول فظهر مما ذكرنا ان الفرق بين الاسلام والايمان هو العموم
المطلق وعليه يبنى الفرق بين احكام الاسلام وآثار الايمان فالاسلام موضوع للاحكام
الدينية من الطهارة وصحة المناكحة ونحوهما والايمان موجب للنجاة عن النيران
والدخول فى الجنان فالمتخالفون مع عدم كونهم مؤمنين متصفون بالاسلام فيترتب
عليهم احكامه اما عدم كونهم مؤمنين فلاجل ان معرفة الامامة على الوجه الصحيح
تكون واحدة من المعارف التى استقل العقل بوجودها فى نفسها مع النقص عن كونها
مما جابه النبى ص فلامحالة تكون معرفة الامامة وسائر المعارف سواسية فى نظر
العقل ولازمه عدم تحقق الايمان بدون الاذعان بالامامة واما كونهم مسلمين فلمحصل
التسليم والانقياد لهم حتى بالنسبة الى الامامة وان نزلوا عليها عن المنزلة التى جعلها
الله بخلاف الناصب المبطن للعناد والمظهر للشقاق فانه مناف للتسليم والانقياد الكافر
الخارج عن حصن الايمان هو الفاقد للمعرفة وان كان واجداً للتسليم او الفاقد للتسليم
وان استيقنته نفسه كفاي المستيقن الجاحد وهذا كافر بكل المعنيين كما ان المنافق
المبطن للعناد كافر كرك وان اقر بلسانه والمستسلم الفاقد للمعرفة كافر فى مقابلة
الايمان مسلم بترتب عليه احكام الاسلام ولا منافات بين اجتماع عنوان الكفر والاسلام
فى شخص واحد من جهتين لا تقابل بينهما وقد عقد فى الكافى باباً لذكر ما ورد
فى الفرق بين الاسلام والايمان ولا يبعد دعوى تواترها المعنوى فيها ان الايمان

يشارك الاسلام والاسلام لا يشارك الايمان وفيها التصريح باسلام جماعة الناس وفيها التصريح ايضا بان الجماعة مع عدم عداوة لامير المؤمنين ليسوا كفارا والحاصل ان الخير المتبع للروايات بقطع بالفرق بين الاسلام والايمان ولعل اخصية الايمان من الاسلام باعتبار دخول التصديق بامامة الائمة فى الايمان دون الاسلام كما ربما يترأى ذالك من جملة من الاخبار ولعله من باب اطلاق الكلى على فرد خاص منه لادن باب النقل عن المعنى اللغوى الى معنى آخر وحيث لم يثبت نقل لفظ الاسلام عن معناه اللغوى الى معنى شرعى كان الاصل الحكم باسلام كل من استسلم وانقياد وتدين بدين الاسلام سواء كان شاكا او ظانا بالحق او بالباطل وسواء كان قاصرا او مقصر مع فرض تأتى الانقياد والاستسلام منه فى قلبه حقيقة وهذا هو الاصل ولا بد من الخروج عنه من قيام دليل على ذلك (والاستبعاد من كفر القاصر فى مقابلة الايمان مع عدم ترقب حكم الكفر عليه لانى الدنيا لكونه مسلما محكوما باحكام الاسلام مع التدين بدين الاسلام ولا فى الاخرة لكونه مشمولا للرحمة الواسعة ليس دليلا قاطعا على خروج القاصر عن حكم الاسلام وان كان ذلك مستبعدا جدا) وقد دل جملة من الروايات على كفر الشاك لكن فى رواية محمد بن مسلم (قال كنت عند ابي عبد الله جالسا عن يساره وزرارة عن يمينه فدخل عليه ابو بصير فقال يا ابا عبد الله ما تقول فيمن يشك فى الله فقال كافر يا ابا محمد قال فشك فى رسول الله فقال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد وعن زرارة عن ابي عبد الله ع لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا (ومن البين ان الجحود هو عقد القلب على الخلاف وهو منافي للتدين والانقياد فقضية التقييد هو عدم كفر الشاك الغير الجاحد بل يفهم منهما ان الملاك فى الكفر هو الجحود ومع عدمه لا يحكم بالكفر) (اي قاط) لا يذهب عليك ان الكفر فى مقابلة الايمان بمعنى الستر والحجاب ثابت فى نفس من لم يتحل بالمعارف ولو كان غافلا قاصرا فضلا عن المقصر لوضوح ان عدم تحلى النفس بها يستتبع ركودها على الخمود فيكون محروما عن الفيوض الخاصة بالمؤمنين لعدم قابلية المحل للافاضة مادام كك وان كان يرتفع الحجاب عند انقلاب الباطن ظاهرا

في اليوم الآخر فيظهر نور الفطرة الاصلية في القاصر يوم تليق السرائر هذا في الكفر
المقابل للإيمان واما الكفر المقابل للإسلام فان كان التقابل بينهما تقابل العدم
والملكية كان مجرد خلو النفس عن الاستسلام والالتحاق موضوعا لاحكام الكفر في
الدنيا ومن البين ان القاصر الغافل بل الشاك لم يطره الجزاة والمنقصة على نفسها
حتى تكون مستبعدة للنجاسة وسائر احكام الكفر بخلاف ما لو كان الكفر عوا الجحد
والاستنكاف فانه يلزم منه طرو المنقصة على النفس بالالتزام وعقد القلب على عدم
قبول الحق ومن البين ان ظهور النفس بذلك شرطار عليها بالاختيار و لمكان
المناسبة بين الحكم والموضوع يكون الكافر الموضوع لاحكام الدنيا هي النفس
المتدنية بقدارة الجحود قضية للتما كس الثابت بين النفس والبدن ايجابا من النفس
كحجرة وجه الخجل و صفرة وجه الوجع واعدادا من البدن كدرك الالم عند طرو
الانشقاق على البدن ولكن لا يحصل القطع بذلك بل لا بد من استظهار ذلك من الادلة
الشرعية و الظاهر منها ان الملاك هو الجحود لا مجرد عدم الالتحاق الذي هو
امر عديمي والجحود وعقد القلب امر وجودي من سنخ فعل النفس وان كان متعلقا بالامر
العدمي و من ثم يكون شرا للنفس فالجحد كافر و غيره مسلم محكوم باحكام
الاسلام و على تقدير قصور الروايات عن افادة حكم غير الجاهد وكون القدر
المتيقن منها هو كفر الجاهد فلا بد من الالتزام بالواسطة بين الاسلام والكفر والمنزلة
بين المنزلتين وقد عبر عنها في الروايات بالضلالة فيقع الكلام في حكم الواسطة
وهي القاصرون والمستضعفون و من يحذر حذوهم ممن لا يعتقد العقائد الحققة مع عدم
الجحود وعقد القلب على خلاف الحق و تدل جملة من الاخبار ايضا على الواسطة بين
الإيمان والكفر والظاهر من سياقها ان المراد من الكفر هو الكفر الجحودي لا مطلق
الكفر فهذه الروايات قاصرة عن حكم الواسطة بين الاسلام والكفر وكيف كان
فالذي لا مسلم ولا كافر لا يترتب عليه حكم كل من الكافر والمسلم فهو محكوم
بالطهارة اذ النجاسة من احكام الكفر ولا يجوز له نكاح مسلمة ولا يرث من مسلم
لانهما من احكام الاسلام و بالجملة لا بد من تشخيص موضوع الاحكام الدينية من

كونه عنوان الاسلام او عنوان الكفر وهو منوط بنظر الفقيه (لا يذهب عليك ان
 الشاك الفاحص عن الحق فى ايام طلب الحق محكوم بالاسلام لانه مستسلم ملتزم بما هو
 واقعه اجمالاً وكفى به فى اسلامه فى بادى الامر وكذا الظان بالخلاف مع تدبئه
 بدين الاسلام فضلاً عن الظان بالحق لكن هؤلاء ليسوا مؤمنين حسب ما مر بنا من مستوفى
 واما القاطع بالباطل عن تقصير وهو كافر قطعاً لعدم الالتفات فى قلبه حقيقة و
 ان اظهره بلسانه واما المرتد لملئنا بقبول التوبه عند الله و ان كان مؤمناً مسلماً
 الا انه خارج عن حكم الاسلام بالاجماع (تلخيص) قد تلخص من جميع ما ذكرنا
 ان الملتزم المستسلم المنقاد مسلم تجرى عليه احكام الاسلام وهذا هو الاصل الا ان
 يتثبت للخروج عن الاصل باطلاقات الروايات الدالة على كفر غير المعتقد والشاك
 بناءً على كونها فى مقام بيان الكفر المقابل للايمان لا الكفر المقابل للايمان و عدم
 تقييدها بالجهود جسماً من التنبه عليه كما ان الاصل فى القاصر المستضعف الخالى
 عن الاستسلام والجهود عدم كونه مسلماً ولا كافراً ولا يجرى عليه حكم الكفر
 ولا حكم الاسلام اللهم ان يستدل بمفاد التقييد بالجهود على اسلامه بدعوى ان المستفاد
 من التقييد كون الملاك فى الاسلام والكفر هو الجهود ومع عدمه فى الشاك والظان
 والغافل يجرى عليهم حكم الاسلام بناءً على كون الروايتين المتكفلتين للتقييد فى
 مقام بيان الملاك فى الكفر والاسلام ايضا بدعوى ان الظاهر ثبوت التلازم بين الامرين
 عند العرف بمعنى انه اذا لم يكن الغير الجاهد كافراً بالكفر المقابل للايمان لم يكن
 كافراً ايضاً بالكفر المقابل للاسلام كما يظهر ذلك بالمراجعة الى اهل المحاوره
 (المسئلة الثالثة فى ان الايمان هل يزيد وينقص ذهبت الشاعرة والمعتزلة الى ذلك
 وعن ابي حنيفة انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البانح حد الجزم والاذعان و
 لا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه اوارتكب المعاصي
 فتصدق به بحاله لم يتغير اصلاً و انما يتفاوت اذا كان اسماً للطاعات المتفاوتة قل و
 كثرة فهذا الخلاف فرع تفسير الايمان وهذا إما يتم على قول من يقول بعدم انتفاء
 الايمان بانتفاء شئ من الاعمال مادام التصديق باقياً و اما على مذهب المعتزلة و

الخوارج القائلين بانتفاء الايمان بانتفاء شئى من الاعمال فلا يتحمل الزيادة والنقصان كما لا يخفى (و التحقيق ان يقال ان الايمان ان كان اسما لعقد القلب والالتزام والاستسلام مع خروج الاعمال عن حده فلا يقبل الزيادة والنقصان ولا الشدة والضعف اذ هو فعل ابدعى للنفس وليس من مقولة الكيف القابل للشدة والضعف وكذا مع دخول الاعمال فى حده لوضوح انتفائه بانتفاء الاعمال فلا معنى للزيادة و النقصان فيه بنفسه بما هو تصديق فى القلب وان كان اسما للمعرفة والعلم بشرط الالتزام وعدم الجحود فلا شك انه من مقولة الكيف وهو قابل للشدة والضعف ونمرة شدته هى المواظبة على الطاعات وترك المعاصى وتبعية ضعفه هى التوانى والتساهل فى الاعمال فالكثرة والقلة من مقولة الكم مضافة الى اثر الايمان و نمرته لالى نفسه و الشدة و الضعف فى نفس الايمان واختلاف الروايات فى حد الايمان محمولة على تفاوت مراتبه و الآيات ناطقة بذلك وعن ابى عبدالله (ع) قال الايمان حالات و درجات وطبقات فمنه التام المنتهى تمامه ومنه الناقص الين نقصانه قال الراوى قلت ان الايمان لیتم ويزید و ينقص قال نعم) مثاله الحديدية الفحمة بالنار فاذا كانت قريبة قربا اثرت النار فيها حرارة ضعيفة لم تزد ولا تنقص مادام لم يزد القرب واذا زاداشتدت حرارتها ومهما تماسست الحديدية بكليتهما للنار صارت مظهراً للنار فى كمال الحرارة و تمام الاشتعال ولكن لم تنقلب حقيقتها الى حقيقة النار بل هى الحديدية بتمام ذاتياتها وتلك النار بتمام حقيقتها (قال فى البحار فى باب درجات الايمان اليقين الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وفى عرف الاخبار هو مرتبة من اليقين يصير سببا لظهور اثاره على الجوارح وله مراتب اشير اليها فى القرآن المجيد وهى علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين وقالوا الاول مرتبة ارباب الاستدلال كمن لم يرا النار و استدلل بالدخان عليه والثانى مرتبة اصحاب المشاهدة واليمان كمن رأى النار بعينها والثالث مرتبة ارباب اليقين كمن كان فى وسط النار و اتصف بصفاتنا و لم يصر عينها كالحديدية المحمأة فى النار فانك تظنها ناراً وليست بنار وهذا هى التى زلت فيها الاقدام وضلت العقول والاحلام وليس محل تحقيقها هذا المقام انتهى) هذه مراتب الايمان

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

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

مجالس العلماء الاتقياء فان اسلم الطرق طريق الاستدلال بشرط عدم اغترار العالم بعلمه اياك والغرور فانه حجاب عظيم بين العبد والرب ثم اعلم انه يتفاوت الدرجات فى الجنات بتفاوت المراتب فى المعارف الى أن تنتهى الى درجة المقربين كما تختلف درجات النيران باختلاف مراتب الكفر الى أن تنتهى الى الخلود فى الدرك الاسفل من النار للمنافقين (وربما يترأى من كلمات بعضهم ان العذاب سيصير عذابا للكافر ولا يتألم بها كالسمندر فى النار وهذا مع كونه مغالاة للآيات كقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) وقوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا من غم اعيدوا) باطل جداً لان الملكات الرذيلة المكسوبة فى دار الدنيا لازمة لهم غير منفكة عنهم وروسهم منكوسة الى نشأ الطبيعة التى هى متحركة بذاتها فلمهم حركة دورية على أنفسهم والحركة عين التجدد والتبدل ولا يتيسر لهم الصعود الى نشأة فوق نشأة الطبيعة اذ لا مبدء لهم من داخل انفسهم لتلك الحركة المستقيمة الى نشأة الرحمة فلا حركة لهم على وجه الاستقامة طولا لكى يتخلصوا عن العذاب ومن البين ان الحركة الدورية اذا كانت منشأها الملكات الرذيلة اللازمة لذات المتحرك كانت دائمة بدوامها فحركة الكفار فى العذاب دائمة وغاية حركتهم هى ذوقهم العذاب دائما وهذه غاية اخيرة لما اجترحوه بايديهم ولكل حركة غاية اخيرة لا يتجاوز عنها ولعل كلمات بعض المحققين فى هذا المضمار ناظر الى ما ذكرنا (المسئلة الرابعة فى كفاية المعرفة الحاصلة عن التقليد ولا يذهب عليك ان القول بجواز التقليد فى العقائد لا يلزم القول بجواز العمل بالظن والنسبة بينها عموم من وجه اذ للمانع عن جواز التقليد ان يجوز العمل بالظن الحاصل من الاستدلال كما ان للمانع عن العمل بالظن ان يجوز التقليد فيها بل يسمع لقائل ان يجمع بين الامرين حسبما يظهر ذلك من ملاحظه الادلة والاقوال فى المسئلة (فمادى يترأى من الشيخ البهائى فى الزبدة من ان التقليد لا يفيد الا الظن فيكون جواز التقليد بناء على جواز العمل بالظن) ليس فى محله لوضوح افادة التقليد للقطع للبناء المربوئين فى هجر آبائهم فالكلام فى كفاية العلم الحاصل من التقليد وقد اختلفوا فيه على اقوال الاول جواز التقليد والثانى وجوب النظر والاستدلال

الثالث حرمة النظر والاستدلال واستدلوا على الجواز ان النبى ص كان يكتفى بالاقرار بكلمتى الشهادة ويحكم باسلامهم ثم لا يكلفهم الاستدلال ولقوله ص عليكم بدین العجائز ولا شك ان دينهم بدريق التقليد وفى الزبدة ان هذه الرواية من كلام السفیان النورى وفى الشرح روى عمر وابن عبيد لما اثبت سفیان الثورى منزلة بين الكفر والايمان قالت عجوزة قال الله تعالى (هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا كافراً او مؤمناً) فبطل قولك فقال سفیان عليكم بدین العجائز) وفى الدليل الاول انه لم يكن علم الصحابة حاصل من التقليد بل من النظر فى علائم النبوة وهى تدل على صدق صاحبها دلالة ضرورية فلعل عدم امرهم بالاستدلال استغناء عنه بدلالة المعجزة (واستدلوا على حرمة النظر ان الشبهات فى مسائل العقائد كثيرة والنظر مظنة الوقوع فى الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيكون النظر مظنة الوقوع فى ضرر الضلالة ودفع الضرر واجب فلا فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم (والتحقيق ان يقال البالغ العاقل ان احتمل بطلان مذهب ابيه فلامحال انه يفتدح فى نفسه الخوف من تبعة بطلانه ومن اليبين ان خبر ابيه عن حقانية مذهبه خبر حدى لاحس وقدر وذاك فى مبحثه العقل لم يتلقوه بالقبول بل و خبر الله عن لاله الا الله وخبر النبى ص والوصى ع لم يكن حجة له فى بادية الامر فضلاً عن خبر غيره وحيث ان محذور الوقوع فى التهلكة الاخرية انما يكون فى مقابلة الضرر والطبيعة التى لا امر لها ولا نهى ولا عقاب منها ولا ثواب فبالضرورة يحكم عقله بلزوم النظر واعمال الفكر على طريق الاستدلال فى تحصيلها بل لاسبيل له فى ترك النظر فى معجزة شخص النبى فى تشخيص نبوته اعتذاراً بان النظر مظنة الوقوع فى خلاف الواقع لاحتمال كونه ساحراً وليس عذره مقبولا عند العقل فى ترك النظر والا يلزم افحام الانبياء اذ يسمعه ح ان يقول انى لا انظر فى معجزتك مخافة الوقوع فى الضلالة فيلزم نقض الغرض من ارسال الرسل وانزال الكتب وبطلانه ضرورى عند العقل السليم نعم بعد الفوز بمعرفة رؤس المعارف ومعرفة شخص النبى ص والوصى ع والتدين بالدين لا يجب عليه ازيد من ذلك ولومع قطع النظر عن

الدوران بين المحذورين ولا بد من عقد القلب على ما هو واقعه اجمالاً هذا كله فينب
يشك في بطلان المذهب الذي ورثه أبوه وأما من رسخ في نفسه دين ابيه عند نشأ
في حجر ابيه فلامحالة يكون قاطعاً بحقيته والقطع موضوع لحكم العقل بوجوب
الاتباع فلامجال للبحث عن وجوب النظر عليه إذا النظر طريق لتحصيل الواقع
والنظر عند القاطع من باب تحصيل الحاصل نعم على القول بكون النظر واجباً
مستقلاً كما هو المحكى من الشيخ قده وإن كان معفواً عنه فاللازم ذلك لولا دوران
الأمر بين المحذورين اللازمين من القول بالوجوب والقول بالجرمة و معه لا تكليف
له إلا الالتزام وعقد القلب على ما هو واقعه اجمالاً حسباً مرياً نه غير مرة وإما حله
في الآخرة مع الوقوع في الضلالة فيدور مدار التقصير والقصور فلو حصل له الشك
في بطلان دينه الذي تدين به وتوانى في الطلب لحقته التهلكة والاشمלתة الرحمة
(إيقاظ) يبقى سؤال عن القائل بحرمة النظر في العقائد فيقال كيف صنعت في
طريق تحصيل العقائد فلا بد أن يقول في الجواب جصلتها من طريق التقليد لأن طريق
النظر والاستدلال حرام فيقال له قد انتهى طريق تحصيلك إلى النظر من حيث لا تشمر
لأنك تشبث بالقياس الاستثنائي المركب من المنفصلة برفع التقدم كان يقال تحصيل
العقائد إماماً من طريق النظر وإما من طريق التقليد ولكن الأول باطل فالثاني حق
فتعين التقليد إنما جاء من ناحية النظر والاستدلال الاتكاذي اللهم إلا أن يكون
الرجل ممن تلقى العقائد من ابيه حين نشوئه في حجره بطريق التلقين وغب صيرورته
من أهل الاستدلال أدى نظره إلى حرمة النظر وح لنا قلب الدليل عليه بأن يقال
إن التقليد في العقائد مظنة ضرر أخروي لقيام احتمال مطلوية العلم فيها من
طريق الاستدلال فيكون حراماً وكيف يجوز التقليد مع تشتت فرق أهل الإسلام
وتكسر المسائل الخلافية في العقائد بينهم والمفروض أن كل ذي طريقه يصوب نفسه
ويحذر عن غير طريقته فإذن ينحصر طريق التميز في النظر والاجتهاد (قوله الظن
الذي لم يقم على حججته دليل) أقول وجه كون هذا المبحث استطرادياً كالمبحث
السابق أن البحث ليس عن حجية الظن الجابر والموهن كى يقع في طريق الاستنباط

بل البحث عن الجبر به او الوهن به بعد الفراغ عن عدم كونه حجة فيكون المجبور
 به هو الذى يقع فى طريق الاستنباط كما ان الموهون به يسقط بالوهن عن درجة
 الاعتبار فالبحث عن الامور الخارجية الموجبه للوثوق او الوهن لاعن الحجية فيكون
 البحث عنها استطراديا والوصول الاول فى كلام الاستاد فاعل صار والوصول الثانى ما يرب
 فاعل بوهن (قوله ومجمل القول فى ذلك ان البرة فى حمل الجبر ان او الرجحان بموافقة)
 اقول البحث فى هذا المبحث يقع تارة كبريا فيبحث عن ملاك الجبر والوهن والترجيح
 ولارب ان الملاك فى الموارد الثلاثة دخول الخبر بتعلق الظن الغير المعتبر على
 وفق مؤديه فى عموم دليل الحجية او خروجه عنه بتعلق الظن الغير المعتبر بخلاف
 مؤديه او دخوله تحت ادلة المرجحات بقيام الظن الغير المعتبر على وفقه لوضوح انه
 لدليل على الجبر والترجيح غير شمول ادلة الاعتبار والمرجحات للمظنون مع عدم
 حجية الظن فى نفسه كما انه لاوجه للوهن الاخروجه به عنها وكذا الكلام فى الظن
 المنوع كالظن الحاصل من القياس وكلامه هذا ناظر الى الكبرى (وتارة اخرى
 يقع البحث صفويا وكلامه التالى ناظر الى الصغرى) قوله فلا يبعد جبر ضعف السند
 فى الخبر بالظن بصدوره او بصحة مضمونه) اقول مراده من الظن بالصدور ان
 يكون خبرا معيناً مرويّا من راو معين مضمون الصدور ولو بعونة القرائن الخارجية
 و مقصوده من صحة مضمونه ان يكون الظن بطابقته للواقع موجبا
 للظن بصدور خبر عن الامام ع على طبق هذا المضمون اما هذا الخبر
 او خبر آخر من راو آخر وان كان الظن بالصدور ناشيا من القرائن الخارجية (و
 توضيح مراده انه بعد الفراغ عن اعتبار مطابق الخبر الموثوق الصدور سواء حصل
 الوثوق من جهة الراوى او من الشهرة الفتوائية المستند فتواهم الى تلك الرواية او
 من القرائن التى ذكرها الشيخ البهائى فى مشرق الشمسين و فى الوسائل لاشك ان
 الخبر الضعيف المحفوف بذلك المفيد للظن ينقلب من الضعف الى الموثوق به فيعمه
 دليل الاعتبار و حيث ان المراد بالوثوق هو الوثوق النوعى بحيث يضمن فيه احتمال
 عدم الصدور على وجه لا يمتنى العقلاء بذلك الاحتمال ويستقبحون ترك العمل على طبق

ذلك الخبر لشبهة عارضة وليس المراد منه هو الظن الشخصي فلامحالة إذا حصل
الظن من قرينة على خلاف مضمون ذلك الخبر وصار موهنا لذلك الخبر على وجه
يتوقف العقلا معه عن العمل على وقفه خرج ذلك الخبر عن حیطة دليل الاعتبار بتاتا
بخلاف ما إذا لم يصر به موهونا عندهم وكان باقيا على ما كان عليه من الوثوق
فان الظن الحاصل من تلك القرينة كالعدم نعم لو كانت الحجية دائرة مدار الظن
الشخصي سقط ذلك الخبر بقيام الظن على خلافه عن الاعتبار إذ يمتنع اجتماع الظنين
بالصدور واللاصدور لشخص في زمان واحد وما ذكرنا استبان الامر فيما إذا
كان حجية الخبر من جهة الوثوق في الراوى بمعنى كون الراوى ثقة او موثقا او
إما ميا فقط وان لم يكن عدلا فان الظن بالخلاف لا يكون موهنا له اصلا لوضوح
عدم انتفاء عنوان الموضوع للحجية بقيام الظن على الخلاف كما لا يخفى هذا كله
في السند وإما الكلام في الدلالة فلا جبر ولا وهن فيها اصلا بناء على قيام دليل اعتبارها
على حجيه الظهور النوعي مطم بلا اشتراطها بحصول الظن الشخصي على طبقها ولا
اشتراطها بعدم الظن على خلافها إذ مع عدم الظهور للكلام الملقى الى المخاطب
لا يوجب الظن بالوافق ظهورا لها بحيث يصير الكلام به قالبا للمعنى الا فيما اوجب
القطع ولو اجمالا باحتفائه بما كان موجبا لظهوره فيه لولا عروض اقتفائه و مع
القطع بسقوط تلك القرينة عن الكلام اذا ظن بالمراد فلا محالة يوجب ظهور اللفظ
في المراد فيدخل بذلك تحت ادلة حجيته فانهيجار ضعف الدلالة لاجل حصول الظهور
بذلك الظن لا بالظن بما هو ظن كما ان الكلام الظاهر لا يتقلب عماله من الظهور
الى الاجمال بقيام الظن على خلاف مضمونه اللهم الا ان يحصل القطع او ما يقوم
مقامه ولو اجمالا باحتفاف الكلام بما كان موجبا لظهوره على وفق الظن بالخلاف
وقد سقط ذلك عن الكلام فح لا يصح التمسك بهذا الظهور الانساقى لكشف المراد
الاستعمالى فضلا عن المراد الجدى فالقطع بذلك ح قاذح لا لظن بالخلاف (قوله
و اما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الامارتين بالتعارض
من اليين) اقول الكلام هنا في المرجحات الخارجية المعاضدة لمضمون احد الخبرين

الموجبة لصيرورة مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الآخر والترجيح بالمرجحات الداخلية خارج عن محل الكلام مشمول لادلة المرجحات المنصوصة كالاעדلية والانقضية والاشهرية ونحوها فالكلام فى قيام اماره غير معتبرة كالاستقراء او الاولوية الظنية او قرينة من القرائن المذكورة فى مشرق الشمسين والوسائل على وفق واحد من الخبرين المتعارضين الموجب للظن بالاقربيه من الواقع فهل يجب ترجيحه على الآخر اذا عرفت ذلك فاعلم ان الترجيح بالظن الحاصل من اماره خارجيه مبني على التعدي من المرجحات المنصوصة بان يقال ان المناط فى الترجيح المستفاد من بعض الاخبار العلاجية كون احد الخبرين اقرب مطابقة للواقع سواء كان لمرجح داخلى كالاעדلية مثلا او لمرجح خارجى كقيام قرينة او اماره خارجيه غير معتبرة وسيمر عليك فى مبحث التعارض ان الحق الاقتصار على المرجحات المنصوصه وعليه فلا دليل على الترجيح بعد سقوط الامارتين بالتعارض من اليقين وعدم حجيه واحد منهما بخصوصه وعنوانه وان بقى احدهما بالاعنوان على العجبيه حسبما أتى بيانه فى ذلك المبحث (قوله ومقدمات الانسداد فى الاحكام انما توجب حجيه الظن بالحكم او بالحجة لا الترجيح به مالم يظن باحدهما) اقول هذا اشكال على اسراء دليل الانسداد فيما نحن فيه وربما يترأى ذلك من كلام الشيخ قده (قال ولا بد من العمل به يعنى بالظن بالترجيح لان التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت لان التخيير فى جميع الموارد و عدم ملاحظه المرجحات يوجب مخالفة الواقع فى كثير من الموارد لا نعلم بوجود الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة وطرح بعضها معينا والمرجحات المنصوصة فى الاخبار غير وافية وحاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء مادل الشرع على كونه مرجحا فينحصر العمل بالظن بالمرجح انتهى ملحضا) ويمكن تقرير الانسداد من وجهين (الاول) ان يقال اننا نعلم اجمالا بوجود اخبار مطابقة للواقع فى جملة من الاخبار المتعارضة المتكفلة للاحكام الانزامية والمفروض عدم امكان العمل بكل من المتعارضين و يلزم من طرحهما و العمل على طبق الاصول التجارية مخالفة العلم الاجمالى بل هو مخالف للدالة الدالة على اعتبار المتعارضين

بناءً على عدم سقوطهما بالمعارضة والاخذ بالتخيير يستلزم التسوية بين الراجح والمرجوح والعمل بالموهوم وترك المظنون يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح والمفروض الاغماض عن لزوم العمل بالاحتياط فاذن يتعين العمل بالمظنون (وفيه بعد تمامية المقدمات ان النتيجة حجية الظن بالحكم الفرعى الانزامى الغير المخالف لغيرهما لعضون كلا المتعارضين او الظن بالحجة على الحكم الانزامى الغير المخالف لكليهما حسبما مرفى دليل الانسداد من التسميم الى الظن بالحكم او الظن بالطريق وليست النتيجة الترجيح بالظن بمعنى ان يكون الخبر المظنون من المتعارضين حجة بالخصوص بمدلوله اللفظى كما هو الشأن فى الترجيح بواحد من المرجحات فالظن بالصدر او الظن بالاقربية لايجدى مالم يحصل الظن بالحكم الفرعى او انظن بالطريق ومع حصول الظن بواحد منهما لايبقى حاجة الى الظن بالترجيح (الثانى) ان يقال انا نعلم اجمالاً بالتكليف بالترجيح بامور غير معلومة بالتفصيل ولامظنونة بالظن الخاص مع كون المرجحات الخارجية من اطراف العلم الاجمالى مع عدم جواز الرجوع الى الاصول ولا الاخذ بالتخيير مع الاغماض عن لزوم الاحتياط فاذن يتعين الاخذ بالظن بالترجيح (وفيه اولاً ان الامر بالترجيح بقوله عم خذ باعدهما مثلاً امر طريقى يكون لاجل تنجيز الواقع ويكون امثاله بعين امثال الواقع ولم ينقلب الاحكام الفعلية الواقعية الى مفاد ذلك الامر الطريقى فاذن لابد من ملاحظة العلم الاجمالى بالنسبة الى مؤديات الخبرين المتعارضين وعلى تقدير تمامية المقدمات تكون النتيجة حجية الظن بالحكم الفرعى او الظن بالطريق لاالظن بالترجيح حسبما مريبانه آنفاً (وثانياً) ان هناك قدر متيقن بين الاطراف لوضوح ان الترجيح بالمرجحات المنصوصة لاشكال فيه وهو القدر المتيقن منها فالمعلوم بالاجمال مردد بين الاقل والاكثر فلان من الرجوع الى اطلاق دليل التخيير بالنسبة الى المرجحات الخارجية اوالى الاصول العلمية مع اهمال دليل التخيير فالظن بالترجيح الحاصل من اشارة غير معتبرة لا يكون حجة لاجل العلم الاجمالى (وثالثاً بعد التنزل عن ما ذكرنا انما توجب تلك المقدمات حجية الظن فى تعيين المرجح لانه بنفسه يكون

مرجحا مثلا إذا قامت الاولوية الظنية على ان كون الراوى اضبط اولى بالترجيح من كونه عدل إذ العدالة غير عاصمة عن الخطاء فهذا ظن بالترجيح فعلى تقدير تعلق العلم الاجمالى بالاعم من المرجحات المنصوصة كان هذا الظن حجة لانه يرجع انى تعيين ماهو طرف للعلم الاجمالى بمعونة الظن فيكون حجة و هذا بخلاف ما إذا قامت الاولوية على حكم فرعى مطابق لمضمون واحد من المتعارضين فان الظن الحاصل بالحكم الفرعى ليس طرفا للعلم الاجمالى لوضوح ان متعلق العلم الاجمالى هو الترجيح بمطلق المرجحات والظن بالحكم الفرعى ليس ظنا بالترجيح اللهم الا ان يقال انه يحصل الظن بان هذا الظن مرجح نظراً الى كون الظن بالواقع المطابق لمضمون واحد من المتعارضين بوجوب صيرورته اقرب الى الواقع والاقربية هي الملاك للترجيح (وفيه انه لو حصل العلم بالملاك لم تنس الحاجة الى التثبت بديل العلم الاجمالى باوسعية المرجحات من خصوص المنصوصات فهذا ايضا ظن بالملاك لاعلم به ومن اليبين ان الظن بالملاك ليس طرفا للعلم الاجمالى بل الظن بالترجيح بشيئ خارج عن المنصوصات طرف للعلم الاجمالى فلا الظن بالحكم الفرعى طرف للعلم الاجمالى ولا الظن بالملاك طرف له فظهر مما ذكرنا ان الظن بالحكم الفرعى الحاصل من الامارات الظنية الغير المعتبرة الذى هو محل الكلام لا يصلح لان يكون مرجحا اصلا هذا مضافا الى منع الانسداد رأسا بدعوى ثبوت تلك المرجحات المنصوصة بين غالب الروايات المتعارضات بحيث يكون ما لم يكن بينها ترجيح بحسبها فى غاية القلة خصوصا اذا كان محل الكلام مقصوراً على المرجحات الخارجية فى المتباينين الذين لاعموم ولا اصل مطابق لاحدهما وقدمه الشيخ فى ذيل كلامه على منع الانسداد لاجل اختصاص محل الكلام بذلك هذا كله بمد تسليم كون العلم الاجمالى كالتفصيلى علة للتنجز واما على الاقتضاء فلا مانع من التمسك باطلاق رواية التخيير فى غير موارد التراجيح وان كانت كثيرة بحيث يعلم اجمالا بمخالفة الحكم بالتخيير للواقع فيستكشف من ذلك ان الاحكام الواقعية فى موارد التخيير تعليقى لاحتمى جسم ما تحقيقه فى مبحث القطع (قوله واما

ما قام الدلائل على المنع كك القياس فلا يكاد يكون به جبر او وهن او ترجيح)
اقول النسبة بين اطلاقات النهى عن القياس واطلاقات الادلة الدالة على حجية الخبر
المظنون الصادر عموم من وجه كما لا يخفى لكن لاطلاقات النهى عن القياس حق
التقدم بحسب الجمع العرفى لمكان قوة ظهورها لاجل التلميذات الموجودة فيها
كقوله ع (السنّة اذا قيست مع حق الدين) وان لم يكن على طريقة الحكومة الشارحية
لعدم اشتغالها على كلمة اعنى وشبهه او التنزيلية لعدم تضمينها تنزيل الظن القياسى
منزلة الوهم وقضية ذلك تقييد الاطلاق فى مطلق الظن بالصادر بالظن الغير القياسى
سواء كان الظن بالصادر تمام الموضوع او كان مأخوذاً فيه شطرا او شرطا وهذا
لاشكال فيه فلا يكون الظن جابرا للسند لعدم دخول الخبر المظنون بالظن القياسى
فى دائرة دليل الاعتبار وكذا لا يكون الظن القياسى بخلاف مؤدى الخبر موهنا له
فيما اذا فرض اعتباره مشروطا بعدم الظن بالخلاف اذ المفروض تقييد دليل الاعتبار
بغير الظن القياسى بالخلاف من المظنون الاخر فالظن الحاصل من القياس بخلاف
المؤدى ليس موهنا موجبا لسقوط الخبر عن الاعتبار وكذا الكلام فى الدلالة الجبرية
ووهنا فمهما فرض اشتراط حجية الظواهر بالظن بالوفاق فالظن القياسى بالوفاق
لا يكون جابرا كما هو مقتضى تقييد الظن بالوفاق بغير الظن القياسى ومتى فرض
اشتراطها بعدم الظن بالخلاف فالظن القياسى بالخلاف لا يكون موهنا مسقطا للظهور
المظنون بالخلاف عن الاعتبار بل لو فرض دوران حجيتها مدار الظن الشخصى على
نحو تمام الموضوع لم يكن الظن القياسى بالوفاق جابرا مصححا لاعتبار ذلك
الظهور المظنون بالظن القياسى ولا اشكالا، فى هذه الصور انما الاشكال فى ثلاثة
موارد (المورد الاول فيما اذا كان دليل الاعتبار فى السند او الظهور مشروطا
بالظن بالوفاق وقام القياس على خلاف مؤدى السند او الظهور فلا شك ان الظن
بالوفاق ينتفى بقيام الظن القياسى على الخلاف فينتفى الموضوع باتقاء شرطه
وكذا فيما اذا كان موضوع دليل الاعتبار فى الخبر هو مظنون الصادر ولو بعونه
القرائن الخارجية فمع انتفاء الظن بالصادر بقيام الظن القياسى على الخلاف ينتفى

الموضوع بتمامه والوجه في الاشكال انتفاء العنوان المعتبر في الحجية في الظهور والسند بوجود الظن القياسي على الخلاف وانتفاء الموضوع بانتفاء شرطه او بانتفاء تمامه امرى قهرى وجدانى لامدخل لاختبار المكلف فيه بتاتا فلا يتعلق به النهى عن العمل بالقياس فليس هذا استعمالا له في الشرعيات لكى يشمل النهى ولو فرض استفادة تنزيل الظن القياسي منزلة الوهم من الروايات لم يكن هذا المورد مشمولا لذلك اذا التنزيل كك لاجل نفي الانار الشرعية عن الظن القياسي والمفروض ان الظن القياسي ههنا معدم لموضوع الاثرو ليس له اثر شرعى كى ينتفى بمعونة التنزيل المذكور فلا جدوى في تنزيل الموجود منزلة المعدوم بل لابد من تنزيل المعدوم منزلة الموجود بمعنى ان يكون دليل القياس متكفلا للتنزيل الظن المعدوم المأخوذ في دليل الاعتبار منزلة الموجود لكى يصير الخبر او الظهور حجة مع انتفاء الشرط وانى انا بانبات هذا النحو من التنزيل فى شئى من روايات المنع من القياس هذا تقرير الاشكال (ويمكن الجواب بالتشبت بنيل رواية ابان (السنة اذا قيست محق الدين) تقريره انه قد بلغ خبر دية الاصابع الى ابان وقد طرحه لمخالفته للقياس ومن المعلوم ان لازم ردع ابان ارجاعه الى العمل بالخبر فهذا الكلام من الامام عم قضية شرطية خبرية تكون كناية عن اعتبار هذا الخبر فى مقابلته لان لازم محق الدين بالقياس انحفاظ الدين بالعمل على طبق الخبر المقابل للقياس فىكون العمل به مطلوبا بالطلب الطريقي المنجز للواقع فالامر الطريقي لكل خبر مقابل للقياس مدلول التزامى لهذه القضية الشرطية فيستفاد منها اعتبار الخبر المقابل للقياس وان انتفى الظن المأخوذ فيه بسبب الظن القياسي فان نفس الكشف الذاتى كاف ح فى اعتباره عند الشارع وكذا الكلام فى الظهور (لا يقال انه لاشك ان لابان حصل القطع من القياس على خلاف الخبر كما يظهر من قوله (ان الذى جاء به شيطان) وبسبب ردع الامام ع انتفى قطعه ولازمه انقلاب الخبر الى درجة الاعتبار لعود الظن المأخوذ فيه الداهب بالقياس فوجه الاعتبار فى هذا الخبر عود ملاك الحجية فى الخبر بعد ذهابه ولا كك الامر فى الاخبار الاخر المقابلة للقياس فان الظن الداهب لا يمود اذ الظن القياسي لا ينتفى

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

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

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

صواب	خطا	صفحہ	سطر	صواب	خطا	صفحہ	سطر
فخلو	خا	۴۱	۱۰	شمول	مول	۲	۱۷
و ان	ن	۴۱	۱۳	انه	ان	۳	۲۲
متسکین	سک	۴۱	۱۳	قائدة	قد	۵	۲۴
بدلس	بدمس	۴۱	۱۴	الفرض	الفر	۷	۱۵
القراءة	الف	۴۱	۲۳	المتعلق	مط	۱۰	۶
الافرادى	د	۴۳	۱۷	بقبح	بد	۱۱	۳
انشراح	نشر	۴۴	۱۹	التيران	الذ	۱۱	۵
واقعهها	قعا	۴۵	۱۲	مجرى	مجد	۱۱	۱۵
مع	ومع	۴۷	۱۲	بمنجزية	بمنذ	۱۱	۲۱
غير	غ	۵۱	۱۵	اعتراء	انر	۱۳	۴
اذعان	ا	۵۲	۱۹	للقوة	القوة	۱۳	۱۴
مقصر	صر	۵۴	۸	عدله	له	۱۹	۱۵
التائب	لم	۵۶	۶	مفتوح	فنو	۱۹	۲۴
للاسلام	الا	۵۶	۱۰	المقداد	و	۲۲	۹
البائع	خ	۵۶	۲۰	المعرفة	ال	۲۲	۱۷
يتغير	يت	۵۶	۲۲	النعم	نع	۲۷	۲۴
قلة	قا	۵۶	۲۲	التحنن	الت	۲۸	۱۶
تفارق	ف	۵۸	۹	زياد است	الموجودات	۲۸	۲۴
حجر	ه	۶۰	۲۳	الاذعان	ذ	۲۹	۵
جواز	جود	۶۱	۱	القضية	بيه	۲۹	۹
ان العقلاء	العقلاء	۶۱	۱۴	القوة	قوة	۲۹	۱۰
طبق	طق	۶۳	۱۷	النفس	نف	۲۹	۲۴
ذلك	دا	۶۴	۲	طعوم	ظ	۳۲	۸
لا اشكال	شكال	۶۶	۲۰	الجنة	جيه	۳۲	۸
انا	انا	۶۹	۱۰	محسوسات هذه	هذه	۳۲	۱۰
وعدم	عدم	۷۱	۱۴	وربما	ربما	۳۳	۷
رأسا وعلى فرض	على	۷۱	۱۷	قابل	ل	۳۶	۱۲
كثرة هذه المورد على				البحث	ال	۴۰	۱
اضعف	لضعف	۷۲	۱۶	للطبيعة	ص	۴۰	۴
				وهي	د	۴۰	۵
				يتخيلوا	لو	۴۰	۱۵
				طائفة	مد	۴۱	۴