

جلد اول
الإصحاح الفرائد مع الضارفي علم الأصول سيد محمد تقی شاکر صاحب بیروت سن
اشتیانی



3 1142 02919 8150



New York University
Bobst Library
70 Washington Square South
New York, NY 10012-1091

Phone Renewal:
212-998-2482
Web Renewal:
www.bobcatplus.nyu.edu

DUE DATE	DUE DATE	DUE DATE
----------	----------	----------

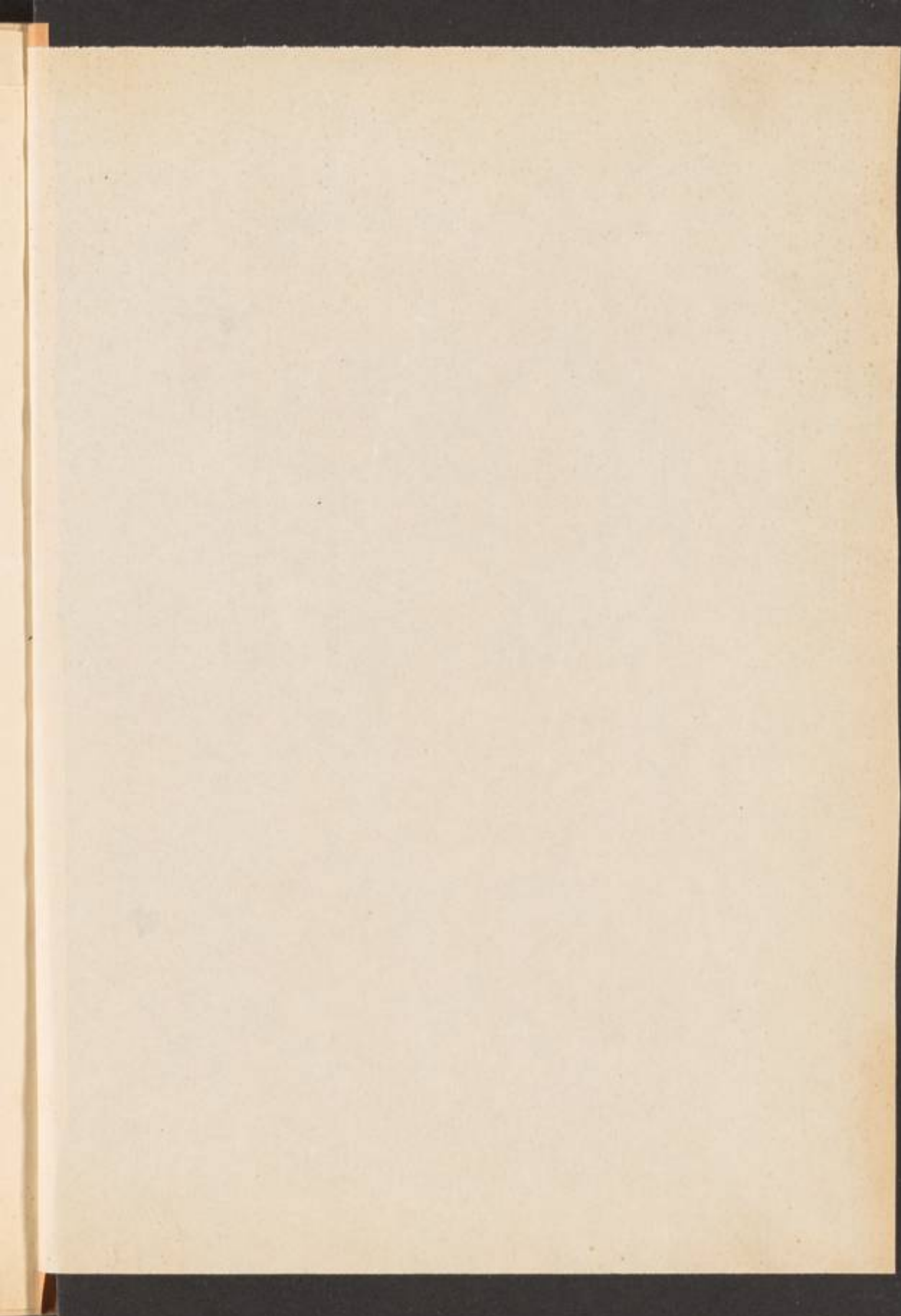
ALL LOAN ITEMS ARE SUBJECT TO RECALL

PHONE/WEB RENEWAL DATE

149613

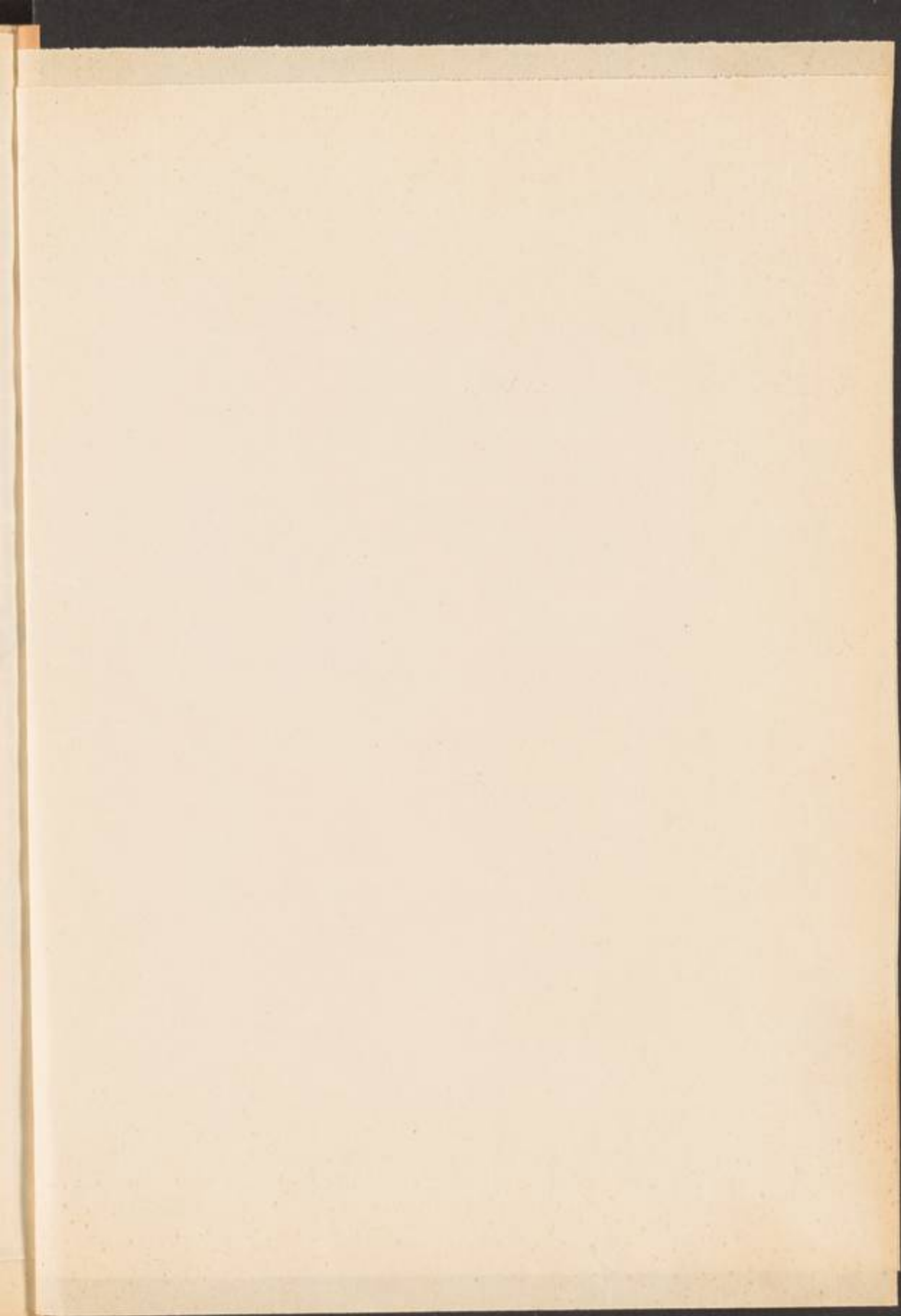
dr

107



Handwritten text at the top of the page, possibly a title or header.

Main body of handwritten text, consisting of several lines of cursive script.



Tunukābunī, Muḥammad

"

/Hādihā huwa al-Kitāb
al-Mustatāb al-Musammā'
bi-Idāh al-Farā'id fi
'ilm al-Uṣūl /

BP

156

.T79

1940

v. 1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله الذي

من على عباده

الذين خصوا بالعلم اذ جعل مدادهم

افضل من طمء التمهيد ووصلى الله على محمد والرسقاء
الجزاء واعتقد الله على اعدائهم الى يوم اللقاء اما بعد

فلا يظن في روى المسك والذين هم اذ في دراسته فطنتان علم اصول الفقه

بعد علم الكلام من اجل العلوم قدرا واهمها نفعا اذ فيه يكسب غزوة الاحكام

استارها ولقد صنفنا في ذلك ما لا يحصى عدد من المتقدمين للتأخر في حق الله عليه السلام كان

الكتاب للسطا الفرائد الذي ختمه الفقهاء وجمعته علماء العلماء المتبحرين العالم الرباني الشيخ
مريض لا نصامر فقد الله بغير انه من اوراق المصنفا واحسنها فتم عن ساعد الاحكام في بلد الجهد من

قدما الجبابر المستطاب الميرزا الحاج الذاهر وعلم الاعلام المفاضر الحاج بين العلمين والحائرين للفقهاء في اخر

الجهت المحقق المدقق سيدنا ومولانا واستاذنا السيد محمد التكاوي ايام الله اياما فاذ ان يعلق

عليه الاستفاه من شيخنا استاذنا المحقق المدقق المرحوم الميرزا الحاج ميرزا محمد حسن الاشمياني

مرفوع مع ما نسخ بخطه الشريف بالدين في ما استفاه مركب العلماء قدس الله ارواحهم الامه به من

يجب عليه طاعته ووعده بطبعه في حق الله والمنه قلتم ما قصدت وذلك بعد سنين

متمارين وواعار متساوية تقرب من ثلثين سنة وتمامه بايضاح الفرائد ولعل

الله يصونه مطلقا بالحق من شكر الله سعيدا في اجل فخر عليه عاجلا واجلا بحسب

المصطفى والمطيبين انا الفقير الى الله الغني بطبع السيد التكاوي
وقد تصدك لطبعه الذي تصدك لطبع الكتاب استلا والتا

وقد نشر الكتاب بمحضه الحاجي الشريف
في شهر رجب سنة 1285

المؤيد له الامام
طاهر القصار الذي له الهدية الاحكام
والباقي الحاج السيد احمد فتح الله

وهو يشاهق العيوب
وهو يشاهق العيوب
وهو يشاهق العيوب

هذا
هو الكتاب
الأسنى المسمى بإيضاح
الفرائد في علم
الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين وبعد فقد تكلمنا
علقمها على فرائد الأصول للعلم العلامة خاتم الفقهاء والمجتهد الشيخ مرتضى الأنصاري رضي الله
درجاته جعلتها تذكراً لنفسه للمشتغلين وأرجو من الله أن يفتقير به يوم الدين وهو حبيب
ونعم المعين سميها بإيضاح الفرائد قوله أعلم أن المكلف المراد به الأتم من المجتهد و
المقلد وإن كان فهم حجية الأصول والأدلة الظنية المحتاجة إلى النظر والاستدلال
وتلخيص موارد درجاتها وأحوالها بشرائطها التي من جعلتها الفحص عن الدليل على الأصول
الحاكمة والوارد في الرجوع إلى الأصول في الثبوت الحكيم وعن المعارض وغير الرجوع
إلى الأدلة من وظيفة المجتهد ليس إلا لكن ما يصير حكماً ظاهرياً له يكون حكماً ظاهرياً بالمقلد
لأن الناس في حكم الله وأفعيها وظاهرها يمشع سواء وأما الرجوع إلى الأصول في الثبوت
الموضوعية فلا يحتاج المقلد في اجرائها في الموارد الشخصية إلى المجتهد بعد أخذ حجتها منه
والمراد به هو خصوص البالغ العاقل وأما غير البالغ فلا مانع من جعل الأحكام الغير الأثرية
في حقها ما لم يكن في أفق الحيوانات بان كان متميزاً لئلا يذهب جميع من المحققين إلى كون عبادات
الصبي صحيحة شرعية لا تمينية وهوتهم بما ذكرنا وإن كان يمكن إثباته على نحو آخر وهو الأثرية
بوجود الجهة حقه مع عدم الأمر الإلزامي والاستحبابي فيما هو واجب على المكلفين
على عدم جواز استعمال اللفظ في معنیه الحقيقي المجاز وعدم كون الأمر بالأمر إن
اكتفينا في شرعية العبادات بوجود الجهة كما هو ظاهر وأما الأحكام الأثرية فغير ثابتة في حق

في حجية القطع

(٣٠)

قطعا وضرورة ولا ينافي ذلك ثبوت الاحكام الوضعية في حقهم مع كونها انتزاعية من الاحكام
التكليفية على ما هو رأي المحققين كما قررت في مقامه ان كان فيه نوع غرابة من حيث انتزاع شيء
شيء غير موجوب حين الانتزاع وهذا هو الباعث لمن جعل الحكم الوضعي ايضا مجزوا كما للتكليف
سبب في محله والتقليد بالالتفات من جهة عدم امكان حصول الاحوال الثلاثة لغيره لكن حجية
خبر العادل مثلا لا يفرق فيه بين الملتفت وغيره لان الاحكام الظاهرية تثبت لموضوعاتها
لا بشرط العلم والمجهل مثل الاحكام الواقعية ووجه كونها لا بشرط لزوم الدوام فيها مثلها
لذا قالوا ان عبادات الجاهل مع مطابقتها للرأي المجتهد الذي تكليف الرجوع اليه في زمان صحته
مع فرض قصد القرينة مع عدم استناده الى رأي المجتهد مع عدم علمه به وموضوعها غير العا
بالواقع لا خصوص العاجز عن تحصيل الواقع لان الظنون الخاصة حجة في زمان الانفتاح
ايضا لان المعاصرين للائمة عليهم السلام كان طائفة منهم يعملون باخبار الاحوال التي لا تو
العلم بل كان للعوام منهم التقليد ايضا ولذا قال الامام عليه السلام لا بان بزقيل اجلس
في مسجد الكوفة وافت الناس فاتي احبان يري مثلك فلو لا وجوع عمل الناس بقبواه ايضا
لم يكن لامرهم بالافتاء فائدة وكذلك سائر الاخبار الواردة في وجوب التقليد شامل لزمانها
ايضا واخصاصها بزمان الغيبة المتأخرة عن زمان ورود الرواية بسنين كثيرة بعيد جدا
قوله الى حكم شرعي المراد به الاتم من الحكم الشرعي الفرعي والحكم الاصولي العلي فيخرج عنه
الاصولي الاعتقاد لعدم نقله عن اصولي بالبحث عنه ورجح فقرض المصنف بحجية
الظن في اصول الدين وعدمها ونقل الاقوال فيها استطراد ويدل على ما ذكرنا مع وضوح
عدم جريان اصول العلية في الاعتقادات وما في بعض كتب الكلام من الرجوع الى
اصالة عدم التقدير الواجب عدم الزيادة في الصفات فاعل مراد المتكلم جعل الخصم
مدعيًا فعليها الاثبات كما سيوجه به كلام الكتابي في بحث الاستصحاب على اشكال فيه ايضا
والا فهو سهو وكذلك الرجوع الى اصل الامكان في صحة احتمال كون شيء ممكنا ومتغلا اثبات
الامكان المقابل للامتناع في بعض مسائل الحكمة بناء على ان يكون مراد المتكلم به هو الاستصحاب
على ما ذكره صدق المحققين مع رده وغيره فهو غلط فاحش مضافا الى عدم الحالة السابقة و
مبنى الغلط عدم فهم مقصود الحكماء من الامكان في العبارة وان مرادهم صرف الاحتمال

العقل وقد ذكرنا خطأ هذا الوهم في الموضوع الا لتوبه والتعبير بتوليه حكم شرعي للاشارة
الى ان المقصود بالبحث بيان الاصول الجارية في الشبهة الحكيمه اذ البحث مقصور على بيان الاصول
التي هي المرجح للشك في الحكم الشرعي الكلي الالهي فالبحث عن الاستصحاب الموضوعي وعن اصل
البراهنة الجارية في الشبهة الموضوعية وعن اصل التخيير الوارد في الشبهة الموضوعية ايضا كما
في صورة دوران الامر بين الواجب الحكيم لا الرخو والحرقة فان الشبهة فيها حكيمه استطراد
وكذلك التخييل بالامارات كالبينة التجارية في الموضوعات كما سيأتي من التمثيل بشرط الجزم
يكون من باب التقرين ان الامارات داخله في البحث مقصودة به ورجح فالتفصيل بعد انحصار
الاصول التي هي المرجح للشك في الاربعه المذكوره بدعوى وجود اصول اخر غير ما ذكر
كاصالة الصحة وقاعد الشك بعد الفراغ والقرعة وغيرها من هذا القبيل في غير محل
لاضفا اصول موضوعية خارجة عن البحث كما ذكرنا مع ان بعضها معتبر من باب الظن وهو
خارج من اصله يدخل في الامارات حج قوله فاما ان يحصل الشك الشك هنا بمعنى
تساوي الطرفين اما بقرينة المقابلة للظن فان الظاهر من الانفصال هو الانفصال الحقيقي
فلو كان الشك هنا بمعنى خلاف اليقين لكان قسم الشيء تسيمالا اولان الشك حقيقة فيه
في عرف الفقهاء والاصوليين فلا بد من حمل عليه فيظهر ذلك من تغيير اتم في مباحث الشكول
بلا قرينة حيث ان الظن المتعاقب بالآخرتين من الرباعية حجة قطعا وكذا في الافعال مطلقا
وفي عمدا ولايين فيها وفي الثنائية والثلاثية ايضا على المشهور ودعوى اذ قد منه مجاز التكا
على القرينة الخارجية في غاية البعد بل لا وجه له بل يمكن كون الشك حقيقة في تساوي الطرفين
في العرف العام ايضا المقدم على اللغة عند التعارض بل يظهر مما نقل عن الزمخشري وغيره انه
حقيقة فيه فيها ايضا فيل ان المعروف من الشك الذي صرح به في اللغة والاصول والفقهاء
كما عن الزمخشري وغيره بل هو الموافق للعرف تردد الذهن من غير ترجيح لاحد من الطرفين
بل في المصايح انه الذي اشتهر به الفقهاء وعامة العلماء وقد صرح بمثلها ايضا تبهم و
ان كانت دعوى كونه حقيقة فيه في اللغة في معرض المنع وقد صرح جماعة من اللغويين مثل صاحب
القاموس بكونه بمعنى خلاف اليقين واسقط المصنف الوهم لانه ملازم للظن بخلاف الوهم
مع اننا نجد موضعا يكون الوهم مخصوصه موضوعا لحكم من الاحكام الشرعية وان امكن

في حجة القطع

كون الموضوع عنوانا عما يشاء يكون احد مصدايقه الوهم كما في موارد الاصول الشرعية حيث
ان موضوعها هو عدم العلم سواء حصل الشك والوهم والظن الغير المعتبر وما يترأى من
بعض الاخبار في الشكوك من كون الوهم موضوعا مثل قوله فان ذهب ههنا وغير ذلك
فالمراد به الظن لا معناه للمصطلح وقد عبر القدماء عن الظن بالوهم كما لا يخفى على من
راجع الاخبار وكلمات القدماء من الفقهاء الاخيار في باب الشكوك قوله فان حصل الشك
لا بد من ان يكون المراد من الشك المذكور هو المعنى الاخص المذكور للوجوه المذكورة ولا
ان هذا تقييد لما سبق فلا بد ان يكون المراد من كلا اللفظين واحدا خصوصا مع ملاحظة
قوله ان المعرفة اذا اعتيد كانت عين الاولى وفي غير عليا ان مجازي الاصول ليست متصرف في
الشك بمعنى تساوي الطرفين بل موضوع الاصول سواء كانت من باب العقل أم من باب النقل
هو عدم العلم سواء حصل الشك بمعنى المصطلح أم حصل الوهم أم حصل الظن الغير المعتبر
بل موضوع أصل البرائة والاستصحاب اذا كانا شرعيتين هو عدم العلم وان حصل الظن الغير
ايضا كما دل عليه قوله الناس في معتق ما لم يعلموا ورفع عن امتي ما لا يعملون وما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله عليه لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وقوله عليه السلام
لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر فان الشك المذكور بمعنى عدم العلم قطعاً ما
لكونه حقيقة فيه في اللغة كما يظهر من جماعه من اللغويين او مجازاً من جهة ملاحظة الاخبار
الاخر وقوله ولكن تنقضه بيقين اخر وان لم يرجع الى الاصول في صورتين المعتبر بحكمته عليهما
على التقدير المذكور وهو قسم من التخصيص الذي هو اخراج حكمه لا موضوعي لكنهما اليسان
التفسير وسيأتي تفسيرها في باب التقادير والتمحيص وغيره بخلاف ما اذا كان الاصل
عقلياً فان الظن المعتبر وارد عليه ودافع لموضوعه هذا ويمكن دفع الايراد بان يقال ان
موضوع الاصل هو الشك بمعنى تساوي الطرفين لكن الظن الغير المعتبر بمنزلة بل كأنه هو
او يقال ان العبارة ليست في مقام المحصر والمراد انما اذا حصل الشك فلا بد من الرجوع
الى الاصول وهو لا ينفي الرجوع الى الاصول في غيره ايضا وفي كلا التوجهين بعد لا يخفى وفي
العبارة خزاة اخرى هي ان المراد من الشك القطع هو المعنى التخصيص وان اعتبر فيهما الاستقراء
من جهة ان الشك لا يتبدى في الرائل لا حكم له وكذا القطع مع انه المستظهر من الادلة

في حجة القطع

للاحكام في الموضوعين المزبورين ولذا اعتبر في باب شكوك الصلوة كونها مستقرة لا تتغير
 المذكور وحيث فلا بد ان يكون المراد من الظن ايضا هو الفعل الشخصي فتخرج الظنون النوعية المطلقة
 المجتمعة مع الشك بل ومع الوهم في بعض المقامات والظنون النوعية المفيدة وكذلك الظهورات العرفية المعبرة مع عدم
 مع الوهم في بعض المقامات والظنون النوعية المفيدة وكذلك الظهورات العرفية المعبرة مع عدم
 افادة الظن في بعض الموارد عن البحث مع انها مقصودة بالبحث في الاصول وفي الكتاب ان اريد من
 الظن الاتم من الظن الشخصي فيه ارتكاب خلاف الظاهر من وجهين مع عدم القرينة من جهة
 التفكير في السياق ومن جهة الخروج عن الانفصال الحقيقي حيث ان الظنون النوعية كما ذكرنا
 تجتمع مع الشك قوله فالمرجح فيه هي القواعد الشرعية المراد بالتواعد الشرعية هي الاتم فما انشا
 الشارع او امضاه فيتمثل الاحكام العقلية ايضا بناء على ثبوت الملازمة بين حكم العقل
 وحكم الشرع سواء كان حكما ظاهريا او واقفيا فلا يتران اصل التخيير اصل عقلي واصل البرائة و
 اصل الاشغال عند عقليان ايضا وفي العبارة اشكال وهو ان المراد بالمكلف كما ذكرنا وعلى
 ما هو ظاهر اللفظ هو الاتم من العاقبة والمجتهد بمقتضى التفرغ وظاهر لفظ الشاك لا بد من القو
 بر جوع العاقبة ايضا الى الاصول العملية مع ان الرجوع اليها في النيات الحكيمة المقصودة بالبحث
 وظيفته المجتهد لغيره الا اذا اعمال الاصول فيها مشروط بالفحص عن الدليل المتبع في حق العاقبة
 العاجز قطعاً كما سيصريح به المصنف في باب الاستصحاب فعملوا الاصول في النيات الموضوعية
 ليس مختصراً في المجتهد لعدم اشتراط الفحص فيها وان كان استنباط حجتها وظيفته المجتهد دون
 المقلد ومنه الاصول في النيات الحكيمة كثير من المباحث المتعلقة بالظن مثل حجة خبر الواحد
 والاجماع المقبول وغيرهما فان خبر الواحد مثلاً ليس حجة الا للمجتهد لان العمل بخبر الواحد شرط
 بالفحص عن المعارض واعمال وجوه التراجع التخيير عند فقدها على الاظهر وكل ذلك وظيفته
 المجتهد لغيره لا ويمكن الجواب عن الاشكال بان يقال ان التفرغ لا يقتضيه الاثبات بالحكم
 لبعض المصاديق فكيف فيه ثبوت الرجوع الى الاصول العملية في المجتهد الذي هو بعض افراد المكلف
 او يقال ان المجتهد بعد تخصصه في المسائل الخاصة عن الادلة وعن المعارض وعدم وجدانها
 يفتقر بمقتضى الاصل بمقتضى خبر الواحد مثلاً فيعمل به المقلد ايضا كما يعمل به المجتهد لان ما
 ادعى اليه فمشارك بينه وبين المقلد فيصير الرجوع للمقلد الى الاصول وعمل بخبر الواحد وفي

في حجة القطع

(٧)

هذا الجواب تام لا يمكن منع صدق عمله بخبر الواحد مثلاً حيث لا يمكن العمل بمعنى الاستناد واستناده إلى فتوى المفتي لا إلى الخبر قوله وهي مختصة في أربعة الحصر المذكورين عقلياً واثريين التقي والاثبات بعد سقاط الوهم بالبيان المذكور وأما الحصر المذكور هنا فاستقراء فان مجاري الاستقراء أو بعضها يمكن ان يكون مجازاً للاصطلاح الاخر لكن الاستقراء يشهد باحصارها فيها مثلاً مورد الشك في التكليف الذي هو مجري البرائة يمكن ان يكون مجزئاً لأصل اخر غير أصل البرائة وكذلك مورد الشك في المكلف به يمكن ان يكون مورد الأصل اخر غير الاحتياط لكن الاستقراء يشهد باحصارها فيها ويمكن التغيير عن الحصر المذكور بكونه عقلياً لا محضاً بل بمعنى الاستقراء وعلى هذا فما سيذكره في قول أصل البرائة من ان اختصاص موارد الاشتباه في الاصول الأربعة عقلياً فلا بد من توجيهها ذكرنا وان كان فيه مسامحة وخروج عن الاصطلاح والواجب ان يقال ان مراده فيما سيذكره اختصاص موارد الاشتباه في مجاز الاصطلاح الأربعة ولا يشك كونها عقلياً لكونها دائرياً من التثنية والاثبات ففي تغييره أو في مسامحة ولا بأس بما بعد وضوح المقصود ويشير إلى ذلك قوله هنا فالأول فالأول مجزئاً الاستصحاب والثاني مجزئاً البرائة تبقى الكلام في كون الحصر حاصراً فقول قد يتوهم وجوه اصول اخر غير ما ذكر مجموعاً للشك في مقام العمل وهي أصل العدم واصالة نفى الأكثر عند دوران الأمر بينه وبين الأقل والأقل والاكتر الاستقلال بين الأرتباطيين وعدم الدليل دليل على العدم والاباحة والخطرة في الاشياء الخالية عن المضرة قبل العزو على الشرع واصالة عدم الزيادة واصالة عدم تقدم الحادث واصالة الطهارة بمعنى قاعدة الطهارة لا بمعنى استحسانها ان قلنا بثبوتها في الشرع كما هو من المسلمات عند الاصوليين والاجاريين وكذا قلنا بجريانها في البهائم الحكيمية كما هو المشهور كما في الشك في الحيوان المتولد من حيوانين نجسين مع عدم كونه مشاركاً لهما في الاسم وكما في الشك في طهارة الملاقاة للماء المشتبه بالنجس وغير ذلك واما على القول المحكي عن المحقق السبزي صاحب الذخيرة الذي استشكل فيها فإنا لان الطهارة حكم شرعي يتوقف على الضر كالتجاسة من دون تفاوت وما ورد في الموثق من قوله عليه السلام كل شيء يطهف حتى تعلم انه قد موثق فلا يكون تجزئاً وعلى تقدير التسليم لادلاله فيها لا مكان واداة كل ما طاهر طهارة مستصحب حتى تعلم انه قد موثق مع ان ثبوت هذا الأصل الكلي بهذا العمل تامل انتهى وعلى

في حجية القطع

القول المحكي عن المحقق الخوئساري من عدم جريانها في التهمة الحكيمية الضعيفان في عمله فلا يرد
 البرهان أصلا وقد ذكرنا أن البحث إنما هو في الأصول المجارية في التهمة الحكيمية ويتجاع التوهم أما
 عن أصالة العدم فإنها ليست أصلا على حد بل هي إما داخلية في الاستصحاب أو في أصل البرائة
 وإمكان ظاهر الفقهاء وجمع من الأصوليين إنما أصل على حد قال في الفصول ومن الأدلة العقلية
 أصل العدم عند عدم الدليل وقد عرفت أن مورد إعم من مورد أصل البرائة من وجه تجريبانه
 في نفي الأحكام التكليفية التوجيهية فيها أصل البرائة في الأحكام الوضعية التي لا يخرج فيها وإن
 جريها يترتب عليها من الأحكام التكليفية وعدم جريانها في المواد الجزئية التي يخرج فيها أصل البرائة
 وهذا الأصل معروف بينهم متداول ذكره في الكتب الفقهية إلى أن قال نعم إن أقسام هذا الأصل
 كإقسام أصالة البرائة وموارد حجيتها كإقسام حجيتها وكإقسام حجيتها في موارد حجيتها إتماما للنسبة إلى
 الحكم التكليفي فإدراك على حجيتها أصل البرائة من العقل والنقل وإتماما للنسبة إلى الحكم الوضعي
 فأمران الأول الاستصحاب ثم قال واعلم أن أصل العدم المستفاد من هذا الدليل في نفي احتمال
 اعتباره شرط أو شرطاً في الموارد التي تثبت لها أحكام تكليفية أو وضعية كالعباد والعمال
 اللاذمة لا يصلح لتعيين الماهية وإثبات كونها هي المجردة عرفاً لا الجزئية والشرط كما هو أصل
 البرائة فإن استصحاب عدم اعتبار الشارع آياه باعد الوجهين لا يقتضي كون العدم في ثبوت الحكم
 عند هو المجردة عن الإباضة مقدمة عادية هي العلم باعتبار الشارع في تلك الواقعة حكماً
 فيكون الاستصحاب الثابت الذي لا يقبل بحجته بين وجهه على حجة الاستصحاب الثابت بما لا يتأخر
 لنا هنا في ذكره ثم قال الثاني عموم ما دل على أنه دفع عن هذه الأمانة لا يعلمون وإن ما يجب
 الله عن علمه عن العباد هو موضوع عنهم إلى غير ذلك وتخصيصها بالحكم التكليفي خروجاً عما
 وضع اللفظ من غير دليل إلى أن قال ثم طرأ أصل العدم بحجبه هذا الدليل لعموم الأخبار
 من دائرة بحجبه الدليل السابق بجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق أحكام الوضع حتى البرائة
 منها والشرطية والماتية لأن المفهوم من أخبار الباب في الحكم المجهول وإثبات ما يترتب عليه
 أحكام شرعية عملان ظاهر الأطلاق التام يقتضيه ضرورة هذا الوجه الذي قرناه في منع الملاحقة
 أخبار الاستصحاب غير مطروق إلى إطلاق هذه الأخبار ولذا لا تفرقنا بالإطلاق هناك
 أيضاً فافهم فإن الأصل الثابت بالمعنى المذكور وإن كان استصحاباً لا يعتبر وإن كان أصل

منه
 لا يرد
 البرهان
 أصلاً
 وقد
 ذكرنا
 أن
 البحث
 إنما
 هو
 في
 الأصول
 المجارية
 في
 التهمة
 الحكيمية
 ويتجاع
 التوهم
 أما
 عن
 أصالة
 العدم
 فإنها
 ليست
 أصلاً
 على
 حد
 بل
 هي
 إما
 داخلية
 في
 الاستصحاب
 أو
 في
 أصل
 البرائة

في حجة القطع

العدم بالاعتبار الذي ذكرنا يكون مقبولا هذا تحقيق ما ادعى اليه نظري سابقا والذي ادعى اليه نظري لاحقا فساد هذا الوجه فان الظاهر من اخبار الوضع والرفع وما في معناهما انما هو وضع المواخذة والعقوبة ورفضها فيدل على دفع الوجوب والتخريم الفعليين في حق الجاهل خاصة دون غيرهما وحملها على دفع نفس المحكم وتعيينه الى حكم الوضع مع بعده عن مساق الرواية مناف لما تقر به عند اصحاب من ان احكام الوضع لا تندرج مدار العلم بل ولا العقل البلوغ الى ان قال في نوكد الكلام في منع دلالة هذه الاخبار على اصالة عدم الجزئية والشرطية وما في معناهما بالنسبة الى ما شك في اتصافه بذلك بان مرجع عدم وضع الجزئية والشرطية الى عدم وضع المركب والشروط ولا يبيح عدم جريان اصل عدم بالنسبة الى المركب والشروط لان اصالة عدم وضع الاكثر في مرتبة اصالة عدم وضع الاقل وعدم وضع المقيد في مرتبة اصالة عدم وضع المطلق فيعارضهما العلم الالهي بوضع احدهما فيقطعان عن درجة اعتبار الالهي ان قال سلمنا لكن لا يبيح ان الجزئية والشرطية كليهما عن اعتبار الجزء في الكل والشرط في الشرط كذلك يتبرع عدمهما من عدم اعتبارهما فيكون عدمهما ايضا حكما وضعيا كغيرهما ونسبة عدم العلم الى كل منهما بالخصوص سواء فلا وجه لترجيح اعمال الاصل بالنسبة الى هدهما بالخصوص مع العلم بانتقاض الاصل بالنسبة الى احدهما لا على الثمين بقى الاحتجاج برواية من علم كفي ما له حيلة فالوجه في الجواب القدر في دلالة بيان الظاهر بما علم ما علم من المطالبات النفسية والغيرية سلمنا لكن معنى ما علم ما علم مطروقة لا ما علم جزئية وشرطية ولا يبيح العلم بمطروبة الجزء والشرط المشكوك فيها من باب المقدمة انتهى ما اردنا نقله فلنشر الى بعض ما يتعلق بكلماته قدس سره فقول قوله بجوابه في نفى الاحكام التكليفية التي تجرى فيها اصل البرائة والظاهر بغيرية ما ذكره في محج البرائة كون الاحكام التكليفية والاحكام الاربعة الوجوب والاستحباب والتخريم والكرهه وفيه ان اصل البرائة لا يجري في جميعها لان التكليف محض في الوجوب والحرمه كما ذكره المحقق قدس سره لا ندفاعا عما ذكره في ذلك من ان التكليف يجب الاصطلاح لتمامها بل لان ما هو مناط اصل البرائة لا يجري في غير الوجوب والحرمه فان اصل البرائة ان كان من باب العقل المحاكم يقع العقاب بلا بيان فظاهر عدم جريانها في جميعها وان كان اخبار الوضع والرفع وغيرهما مستقيم مساهما فالظاهر ان معاهد دفع الواجب

في حجيت القطع

والعقاب هو لا يجري في غيرهما وقد اختلف في كلامه الذي نقلنا بطوره في ما ذكرنا و -
 كذلك اخبار كل نبي لك حلال حتى تعرف انه حرام وكثير مطلق حتى يرد فيه نهي او امر ونهى
 في رواية الشيخ قدس سره من يجر فيها يحتمل الوتر والمحرمة وسائر الاخبار والايات المخالفة لها
 لما ذكرنا غير ذلك على المطلق كما سيأتي بيان في مباحث البرائة نعم لو كان مستندا اصل البرائة فيجوز التكليف
 بلا بيان لان التكليف معه تكليف لا يطاق مع كون التكليف اعم كما سيأتي نقله عن السيد في الكافي
 قدس سره فلا وجه في الجملة الا انه غير تام كما سيأتي انشاء الله قوله والاحكام الوضعية التي لا
 يجري فيها بيان الاحكام الوضعية غير مجعولة على التحقيق بل هو لا يستقر عليه رأى المحققين كما في
 محكي شرح الوافية بل هي امور اعتبارية انتزاعية كما سيحكي في باب الاستصحاب تحقيقه فلا يمكن
 تكون مجارى لاصل من الاصول اذ مفادها هو المجل في مرحلة الظاهر مع ان مستندا اصل
 عنده الاستصحاب واجبا البرائة وهما بينهما مستندا لاصل البرائة ضلي تقدير قابلية الاحكام
 الوضعية للمجل فلا بد من عدم الفرق بين الاصلين من هذه الجهة فلو حكم بعدم جريان اصل البرائة
 في قطع الاحكام الوضعية قوله وعدم جريانه في الموارد الجزئية في ان مستندا اصل العدة كما ذكره
 الاستصحابا واخبار البرائة وهما عامتان يمتلان الثبوت الموضوعية ايضا بل بعض اجاب البرائة التي
 هي مستندا اصل العدم عند ظاهر في الثبوت الموضوعية فقط ولو قيل يخرج هذا البعض وعدم
 كون مستندا اصل العدم فيبقى اطلاق الاخبار والاخر اعم مما يجال فالفرق بين الاصلين من
 هذه الجهة يحكم قوله الاول الاستصحابية مضافا الى عدم معناه للاستصحاب في الحكم الوضعي لعدم
 الحالة السابقة ان اصل العدم على التقدير المذكور داخل في الاستصحابا وعلى تقدير اخذها
 الاخبار فالذي ان اخبار الوضع والرفع لا تدل على نفي الحكم الوضعي وقد اختلف فيه ايضا ونفي
 اخبار الرفع على ثبوت المحلية الظاهرية في مورد الشك ونفي ما عداها من الاحكام التكليفية
 وهو مفاد اصل البرائة فاصل العدم المذكور اما عبارة اخرى عن استصحابا او عن اصل البرائة
 فان ما دام من اجل اصل العدم اصلا علمية وعقد له فضلا بانقراؤه وسيحكي بيان ذلك
 مفصلا في مباحث اصل البرائة قوله ثم دائرة اصل العدم بحسب هذا الدليل على الاخبار اعم
 غير بما ذكرنا ان الاستصحابا الثبوت لغير محجة كذلك اصل العدم واصل البرائة المتيقن ليسا
 بحجتيه والدليل هنا هو الدليل فيما تسمى بالاستصحابا من عدم دلالة الاخبار الاعلى في

في حجة القطع

الحكم الشرعي بلا واسطة في مرحلة الظاهر ومع اثبات الاباحة ايضا منها فلا تدل على ضعف
 الاحكام الغير الشرعية ولا الشرعية مع الواسطة وقد سلم في مجتاهل البرائة وقال بعده
 حجة اصل البرائة المثبت لان المستفاد من دلته انما هو مجرد نفي الحكم لا اثبات لوازمه العادية
 ومستند اصل البرائة ايضا هو الاخبار المذكورة ولو وجد احد الفرق بين الاصل المثبتة بالحجة
 في بعضها وعدمها في بعضها الاخر لم لو كانت الاصل حجة من باب الظن كان المثبت منها ايضا
 حجة مع عدم الفرق بينها لكنها على تقديرها تدل على الامارة وتخرج عن الاصل بالمعنى الذي
 يخرج فيه علم ما ذكرنا فاشهد الوجه من الحجة التي ذكرناها ايضا مضافا الى الوجه التي ذكرها
 في ضاده قوله سلمنا لكن لا ريب فيه ان عدم الجزئية المتع من عدم اعتباره في الكل امر حائنا
 حتى يخرج في اصل العدم وتصح بان يقال ان عدم الجزئية عبارة اخرى عن كلية ساير الاجزاء
 المترعة من اعتبارها مستقلة وهي لكون منشاء انتزاعها امرا حاديا يخرج في اصل العدم
 وان امكن الا انه يرجع الى الوجه السابق الذي ذكره وحكمه بالتعارض فيه مضافا الى المناقشة
 في جعل عدم الجزئية والترطية ايضا حكما وضعيا والاحكام الوضعية وان لم تنص فيما ذكره
 بعضهم من الاثنين والخمسة الا انه يستلزم كون عدم الرجوع وعدم الحرمة ايضا حكما تكليفيا
 غير الاحكام الخمسة وكذلك عدم ساير الاحكام التكليفية فتريدا لاحكام التكليفية عن
 الخمسة وانحصار الاحكام التكليفية في الخمسة او الستة كما تمسك عندهم وقد ذكرنا هذا التام
 في تهديد القواعد عن بعضهم انه زاد قسما سادسا وسماه خلافا لاولى منى على منهاج
 الروضة في باب مكرها المصلي ومستحباته الا انه لم ينقل عن احد يادها عليها ويستفاد
 من كلام المحقق القمي قدس سره في حاشية منه في باب مقدمة الواجب ان الاخصاص لم عند
 بل قيل ان انحصار الاحكام الشرعية في الخمسة ثابت بالضرورة من الدين بل جميع الملل والاديان
 قوله سلمنا لكن معنى ما علم ما علم مطلوب بینه فيه مع المناقشة في كون الظاهر من الرواية ما ذكره
 ان دعوى العلم بمطلوبية الجزء المشكوك من باب المقدمة ممنوعة فان الثابت هو اشتغال الذم
 بما علم من الاجزاء والشرائط دون غيره وسيجيء في باب البرائة والاشتغال من المصنف قدس
 سره بتحقيق الكلام في ذلك وليس هذه من المقدمة العلمية التي قيل انها خارجة عن عموم البحث
 وعمل النزاع في مقدمة الواجب ان وجهها مسلم فلنرجع الى ما كنا بصدد فقوله وانما اصله

الاكثر فهو اخلة في أصل البرائة وليست أصلا عليها كما ينبغي وما قاعدته عند الدليل الجليل
 على العدم فليست ايضا أصلا عليها توضح ذلك ان عدم الدليل قد يكون دليلا قطعيًا على العدم
 كالوادة مع مدع الامامة مع العجز عن اثبات مدعاه بمجزة فيحصل القطع بهد كونه اماما وهذا ^{القطعي}
 خارج عن مقصدنا وقد يكون دليلا ظاهريا على العدم كما في اقرب البتة على ما نقل عن المحقق في
 الاعتبار من التفصيل بينه وبين غيره فاخاف ان عدم الدليل عام البتة دليل على عدم بخلاف غيره بناء
 على التوجيه الذي ذكره القوانين بقا الحمد الامتنان ياد وسينقله المصنف عنه في بحث أصل
 البرائة ايضا من اعادة تقضيه بانه لو كان حكم مخالف لأصل فيما يقرب البتة نقل اليها فيحصل
 الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود كما في نسبة التفصيل في مسألة البرائة الى المحقق ما لا يخفى هذا
 القم من عدم الدليل فمن كونه دليلا على العدم لأجل عدم الدليل على حجية الظن المذكور مع انه قد
 يكون خارجا عن الاصل وداخل في الامارات وقد يراد منه انه مع عدم الدليل ينبغي في حله
 الظاهر على العدم فتبينه دليلا في مسامحة وهو راجع الى أصل البرائة وقد يكون هذا الدليل
 دليلا على العدم أصلا متفقا عليه بينهم لا يقتضيه كونه أصلا عليها غير أصل البرائة وقد جعل
 التمهيد قاض مترو في محكي الذكر مرجع عدم الدليل الى أصل البرائة كما ذهب اليه ^{المحقق} وما لا يخفى
 من ان الفرق بين أصل البرائة وبين الاصل الاخر المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل على العدم
 هو ان الثاني اعم باعتبار جريانها في الحكم الرضعي دون الاول كان الاول اعم باعتبار جريانها في
 الرضوخا دون الثاني فالنسبة بينهما عموم من وجه انتهى فيظهر وجه النظر فيه مما ذكرناه سابقا
 فان وجه البناء على العدم عند عدم الدليل في مرحلة الظاهر اتمها هو اخبار البرائة الجارية في
 الشبهات الموضوعية مع عدم قابلية الاحكام الوضعية للجعل كما ذكرنا سابقا وفي القوانين بعد
 ان ذكرنا أصل هذا في مقام أصل البرائة قابل لثلاثة منها الاول استحسان البرائة السابقة
 والثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان للزوم التكليف بما
 لا يطاق لولاه والثالث ان الراجح عند العقل برائة الذمته ان جعلها الراجح من معاني الاصل اعم
 من المتيقن والمظنون قال ولكن الاصوليين جعلوا لكل واحد من العيين الاولين أصلا برأسه
 ودليلا عليها واصالة البرائة دليلا ثالثا والاول هو ما يتصوره استحسان التقوى واستحسان
 حال العقل والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل على العدم

في حجية القطع

يجعل اصل البرائة قما علي حدة مشكل قال في الحاشية لعدم معاني مع قسمة فانه قد مر ان
 الكل منهما ثم قال نعم هو نوع خاص من هذا الاصل وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع احكام
 الشرعية واصل البرائة مختص بقسمين منها انتهى باختصاصه وانه لا يحتمل كون اصل
 البرائة بمعنى استصحاب البرائة كما صرح به في الاصل في الحاشية غير صحيح لان حجية اصل البرائة عندنا على
 ما هو التحقيق تماما هو من باق العقاب بلا بيان وهذا الحكم العقلي ثابت في موثبات فلا يحتاج
 الى الاستصحاب ان الاستصحاب هو ترتيب الاثار الشرعية الثابتة للثبوت المشكوك في مرحلة
 الظاهر والاشراك ذكرنا للشك لا للثبوت السابق فلا يثبت المشكوك فلا يجري الاستصحاب
 وثانيا ان القاعدة التي استدل بها في اثبات كون عدم الدليل دليلا على عدم غير تامة الا
 ان ترجح الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان وتضم اليها فلا تكون اصلا برأسه والثالث ان جعل
 القاعدة المرجوة لزوم التكليف بما لا يطاق يعطى اختصاصها بمحمل الوجوه او الحوادث مثل
 البرائة بملاحظة ما ذكره سابقا من ان التكليف محض الوجوه والحوادث من ان حكم بثبوت القا
 في جميع الاحكام الشرعية الا ان يتكلم في وجهه يجعل التكليف هنا عمما ذكره سابقا وان
 بيان المستند في بعض افراد القاعدة ويعلم المستند الباقي بالمقايضة ثم قال قدس سره
 الفرقين جوهر وهو ان يقال ان ذلك الاصل اي عدم الدليل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية
 وفيها الموضوعات العامة وهي اصل البرائة ناظرة الى عقابها خصوصا في حال الخطفين
 انتهى و مراده بقرينة قوله والحاصل انه وما ذكره في رد كلام المحقق وتوجهه ان اصل البرائة
 لا ينظر الى الواقع بمعنى ولا اثبات بل هو متكفل لبيان الحكم الشرعي الظاهري في مقام العمل
 بخلاف قاعدة عدم الدليل فانه ناظر الى نفي الحكم الواقعي ظنا فتكون هي من الامداد والاصول
 المجتوز عنها في المقام فتح يكون الفرق بينهما بالتباين دون العموم والخصوص مطلقا فيكون
 هذا الكلام عدلا عما ذكره سابقا من نوع خاص من هذا الاصل وفيه ان القاعدة المرجوة للظن
 حجية ممنوعتان فكان المحقق القمي قدس سره اثبت الاصل المذكور بمعنى القاعدة بناء على اصله
 من حجية الظن مطلقا لكن الاصل عند المحققين القائلين بان الاصل حرمة العمل بالظن الا
 ما خرج بالدليل واما الاباحة والخطرفان قلنا بالاباحة الواقعية كانه الي المحقق في القوا
 بل نزل النزاع والخطا عليها وعلى الخطر الواقعي في خارجة عن الاصل العملية التي هي احكام

في حجية القطع

ظاهرة الثالث مقل العمل وكل ان قلنا بالخط الواقع ان قلنا بالاباحة الظاهرة كما ارتضاها صاحب الفصول مع تنبيه النزاع على الاعم من الظاهريين والواقعيين في داخله في اصل البرائة غاية الامر لظانوع من اذ هو محقق فيما يجهل الاباحة الخامسة وفيما لا يجهلها كما في ضرور الامرين الاستحسان والوجوب والكره والخير والكره الوجوب بخلاف اصل الاباحة فانه لا يجهلها فيما يجهلها كما لا يجهلها وكل ان قلنا بالخط الظاهر فهو داخل في الاحتمال واما اصله عند الزيادة واصالة عند نقل الحد وما يجهلها على تقدير حجيةها فهي امور موصوفة لا ينقصها التصديق اما اصلها لظهورها في لبيت اصلا عليها ايضا لان الاحكام الوضعية غير محمولة عند المصنف شيئا تحقيقه في تحت الاستحسان في صفة عن الاحكام التكليفية مع الشك بخلاف الاصل في منشاء النزاع فيقال لا اصل برائة الذمة عن وجوب الاجتناب هو معنى الظاهر والى هذا ينظر كلام الشهيد قدس سره حيث قال ان النجاسة ليست لا وجوب الاجتناب الظاهر ليست الاعداد وجوب الاجتناب فتقود ثبت بما ذكرنا كون المحصر حاصرا قوله لان الشك اما ان يلاحظ انه يفهم من ان الاستحسان لا يثبت من امرين الحالة السابقة والاستحسان الية ملاحظة سوله كان الاستحسان حكم العقل بالبقاء والشرع بالبقاء على الاختلاف ويدل عليه تقاريفهم بانه ابقاء ما كان ازيدا على ما كان بناء على اشعار القيلق بالوصف على العلية وان علة الحكم بالبقاء الكونه كان قوله ان هذا قد كان ولا يظن عند وكلما كان كك فهو موصوفا بالبقاء وغيرهما من التعارض وتعليلا بان ما ثبت في ام في غير ذلك في الاجتناب ايضا دلالة كقوله في خبره وان لا تلك كنت على يقين من ضوابط فتكك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ومن امثال الخبر المذكور يستدل على تقديم الاستحسان على سائر الاصول العلية لكونه برزخيا في اصل الاما والسانه لسانه في الاثر المترتبة على اليقين السابق على المشكوك اللاحق ولذا حكوا في اجتهاد في حكم نجاسة من الاستحسان ولا يحكموا بنجاسة ملاء البهية المحصورة التي حكم فيها بالنجاسة من اجلاء عند الاستغناء وغير ذلك من الفروع وهذا حيث ان التقسيم المذكور لبيان تميز مجاز الاصول العلية بعضها عن بعض فالظاهرة اشتمال على تعريف كل واحد منها على نحو يكون جامعا لجميع الافراد ومانعا عن الاعيان وعلى هذا فيكون مورد الاستحسان ممتازا عن موارد سائر الاصول من حيث اعتبار وجوب الحالة السابقة وملاحظة ما فيه بخلاف موارد سائر الاصول الاخر حيث انها لا يلاحظ فيها الحالة السابقة و مجازها اعم من وجه الحالة السابقة وعدما فاصالة التخيير تجر في ضرور وجوب الحالة السابقة بمعنى كون

في حجية القطع

(١٥)

الحالة السابقة ايضا التغيير وعدمها وكل أصل الاشتغال إلا أصل البرائة فإنه لا ينفك عن
 وجوه الحالة السابقة إلا أن حجته ليس لأجل الملاحظة للحالة السابقة ومن هذا بين خطأ من ترك
 حجته أصل البرائة باستصحابها ونذكر مفصلا خطأ هذا الوجه في الموضوع لا يوجب أن عند تعرض
 له هذا لكن ما ذكرنا من اعتبار وجوه التنازل وملاحظتها معناه مورد الاستصحاب المستفاد من كل قدس من
 هنا ما لماسيدك في تعريف الاستصحاب وأعلى تعريف الحق في الاستصحاب يكون حكم أو وصف يقتضي
 المحصول في الأن السابق مشكوك البقاء إلا أن الاتزان في تعريف محل الاستصحاب ومورد لا لنفس حجية
 يعلم من أن مجرد الاستصحاب ومورد هو وجوه الحالة السابقة ولا يقبر فيه ملاحظتها وإن كان
 معتبر في الاستصحاب وأصح منه ما ذكره في مقام ذكر أخبار الاستصحاب بعد ذكر قوله عليه السلام كل شيء
 طاهر حتى تعلم أنه قد انقضى الطهارة من استصحاب الجبر وهو لا يجتمع مع ذكره في هذا المقام
 حيث يفهم منه عدم كون كليهما معتبرا في المورد وقد قيل أنه لا يلزم في أصل البرائة أيضا وجوه الحالة
 السابقة ومثل الجمل السابق حيث شك في تكليفها بما هو عيشة فيمكن التمثيل بما إذا كان
 الحالة السابقة الوجوه ونحو ذلك بقا الجواز من أجل عدم بقاء الجنس مع هذا الفصل كما هو
 التحقيق فإنه يرجع إلى أصل البرائة في بعض موارد المسئلة مع أن الحالة السابقة الوجوه وكان في مسئلة
 نسخ التحريم وبما إذا كان الوجوه أو التحريم موقتا بوقت وانقضى فإنه يرجع إلى أصل البرائة في بعض موارد
 على بعض الأقوال مع أن الحالة السابقة الوجوه أو التحريم وغير ذلك من الأمثلة فاقبل هذا و
 امتياز موارد سائر الأصول بعضها عن بعض واضح وكيف كان فالعبارة المذكورة في الكتاب لا تخلو
 شيئا والعبارة التي سبقت ذكرها في محث أصل البرائة من أن ما يمكن فيه الاحتياط على فهمه إنما
 أن يدل دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بخالفه الواقع الجمول وإما أن لا يدل فالأول مورد
 الاحتياط والثاني مورد البرائة أولى من العبارة المذكورة هنا إذ لا يرد عليها ما أسندك من وجوه
 أصالة الاحتياط في بعض موارد الشك في التكليف جريان أصالة البرائة في بعض موارد الشك في
 المكلف به ولا يحتاج إلى الاجابة التي أسندكها كما أن عبارة أصل الكتاب أولى من العبارة المذكورة
 بقوله وبعبارة أخرى لأن مقصود هذه العبارة جعل مورد التغيير مضمرا في الشك في التكليف
 مع أن مورد التغيير أعم منه من الشك في التكليف مثال الأول صورة اشتباه الواجب بالحرام مثلا
 الثاني صورة اشتباه الوجوب والحرم ووردان الأمر بينهما لأن المراد بالشك في التكليف

في حجة القطع

الثاني زعموا ان علم جنسه كما يصح به في مباحث البرائة ثم اعلم ان اصل التخيير اصل عقلي و
 الاستصحاب يمكن ان يكون عقليا ويمكن ان يكون نقليا على مذهب بعضهم كالمحقق الفسحة
 قدس سره لكن مذهب المصنف انه نقل و اصل البرائة يمكن ان يكون عقليا ويمكن ان
 يكون نقليا و اصل الاشتغال عقلي عند مناه دفع الضرر المحتمل والاخبار مؤكدة له
 بقى الكلام في استفاص مجاري الاصول بعضها ببعض فنقول قد ينقص مجرى التخيير مجرى البرائة
 فان مورد التخيير ما لا يمكن فيه الاحتياط مع عدم ملاحظة الحالة السابقة فكانت ويجوز
 مساواة التخيير في الصدق كاهوشان جميع المعرفات المطردة والمنعكسة مع انه في صورة دوران
 الامر بين الوجوب والحرمه ولا باحترار بينهما والكرامة بينهما والاستصحاب مع البرائة كما
 هو مذهب المحققين ومنهم المصنف قدس سره ويوجه نقل المصنف قدس سره ان يلاحظ التكليف الاطلاق
 وهو القدر المشترك بين الوجوب والحرمه مع الاحتياط مثلا والاحتياط هنا الاحتياط الطريق الاطلاق
 فيكون من قبيل ما يمكن فيه الاحتياط فلا غرو في الرجوع فيه الى اصل البرائة ثم لو اورد المكلف الاحتياط
 تخييرا في تحصيله في الالتزام بالوجوب والالتزام بالحرمه فيفضل بعنوان الوجوب وجا الى انه الواقع
 بترك بعنوان الحرمه رجاء الى انها الواقعة اذا كان الوجوب والحرمه تعديين او يفعل او يترك مطلقا
 اذا كانا توصيليين ففي الاول يدرك ثمرات الواجب المحرم التعديين من الثواب العقاب وغيرها
 وعلى الثاني يدرك ثمرتهما من التوصل الى الواجب والحرام ووقف بان الشك عايشا كما حذر
 انه ذو اطراف فلا يجري فيه الاصل واحد هو البرائة وليس هناك مكان مستقلا لوجوب مجرىها اصل
 ويمكن دفع النقص ايضا بان التقسيم المذكور مشعر بالتعاريف على نحو يحصل به الامتياز عن بعض ابد
 وقد جوز بعض المتأخرين التعريف بالاغرام وان الحيثيات معتبرة في الحدود بها حصل التامر الا سقنا
 ولا يخفى انه الاول من التعريف ما في الثاني مرات الحيثيات معتبرة في الحدود التامر في المقام
 الحيثيات التعيينية الا القليلة والحيثية المنقولة هنا قلبية لا يندفع بها النقص فان قيل اختلافت
 مجرى التخيير لادم على كل حال فان مذهب المصنف قدس سره في مباحث اصل التخيير التوقف لا الرجوع
 الى التخيير في صورة كون الواجب المحرم كليهما مقديين او احدهما مقديا والاخر توصليا وان
 مال الاصل التخيير في هذا الراس في الشبهة الحكيمه مع تامل فيها على خبر الرجوع فالتعريف غير منكر قطعيا
 قلت التعريف بنوعه مذهب المشهور القائلين بالرجوع الى اصل التخيير في جميع صور دوران الامر

في حجة القطع

بين المحذرين وان ورد الاشكال في بعض صور على مذهبهم ايضا كما اذا كان الحالة السابقة الوجوه
 او المحرمة ودار الامر بينهما في الزمان اللاحق فان الحق ورد الاستصحاب على اصل التخيير كما سياتي في
 مباحث الاستصحاب مع انه مما لا يمكن الاحتياط فيه الا ان يقال ان التقسيم ناظر الى ذكر بعض
 الميزات فلا ينافي الاحتياج الى مميزات اخرى بكل التعريف هنا لا بد من قيد اخر وهو كون التخيير
 متخييرا ومع جريان الاستصحاب لا يتخير وبمثل هذا يندفع الاشكال عن اغلب النقوض المذكورة
 والاشية هذا واما على مذهب القائلين بترجيح جانب المحرمة في متو دوران الامر بين المحذرين
 لبعض الوجوه الرقيقة فلا اصل لتخيير عند فان قيل لا يمكن انكار اصل التخيير رأسا على مذهبنا ايضا
 لان التخيير في صور تعارض الخبرين الجامعين لشرائط التخيير مع تكافؤها ثابت عند المشهور بل قد ادعى
 عليه الاجماع قلنا ليس ذلك من التخيير البحوث عنه بيان ذلك ان التخيير على اقسام احدها التخيير
 الواقعي الشرعي في المسئلة الفرعية كالتخيير في حصول الكفارة والتخيير في الواطن الاربعة وغير ذلك
 وخروج عن البحوث عنه ظاهر والثاني التخيير الشرعي الظاهر في المسئلة الفرعية وقد سلك هذا
 المسالك جماعة من الفقهاء في جملة من الموارد الفقهية مما هي في صور تعارض الخبرين او الدليلين كما في
 مسئلة السفر الى اربعة فراسخ مع عدم الرجوع ليومته في مسئلة قضاء الاذان والمجذون ومسئلة
 الاضطجاع على الايمن او على الايسر عند عدم المقدرة على القيام والمجلوس في مسئلة استحباب
 التخت في حصوله بكل واحد من الارسال والادارة تحت الخلد من جهة اختلاف الاجان في ذلك
 وغير ذلك وهذا التخيير على تقدير شوته يكون اصلا ظاهرا شرعيا في مورد الشك الا انه لا دليل
 عليه على هذا الوجه لان الصور بالتخيير المذكور واما من جهة الجمع الدلالي او من جهة الخارج من الشهرة
 والاجماع فيكون من قبيل الضم لا من قبيل التخيير الواقعي في المسئلة الفرعية واما من جهة تخيل
 استلزام الرجوع الى التخيير في المسئلة الفقهية وانه عبارة اخرى عنه لكن هذا التخييل لا منشأ له بل
 هو خيال فاسد لان الفرق بين التخيير في المسئلة الاصولية والتخيير في المسئلة الفرعية وعدم
 استلزام اياه اظهر من ان يخفى على احد سمع في توضيح حمله الشك التخيير الشرعي الظاهر في المسئلة
 الاصولية وهذا التخيير خارج عن البحوث عنه الذي هو من الاصول العملية التي هي المرجع للشك
 في الحكم الفرعي الالهي الكلي ولا ينافي هذا ما تقدم من كون الحكم الشرعي اعم من الاصول والفرعي
 اذ هو لا ينافي القول بكون المقصود بالاصالة في الكتاب بيان الاصول الجارية في الشبهات

التخيير في المسئلة الاصولية الرجوع الى

في حجية القطع

والحكمة في المسئلة الفرعية وان حرم في المسئلة الاصولية فتكون الاصول الجارية في
 المسئلة الاصولية فقط كالخيار المذكور خارجة عن محل البحث فبما راجع الخبير العقلي
 الواقع في المسئلة الاصولية كما اذا قلنا بحجية الاحكام من باب السببية والمصلحة مع تعارض الخبير
 وتكافؤهما يرجع الى الخبير العقلي بمعنى ادراك العقل اياه بملاحظة عدم قدرة المكلف على ايجاد
 كليهما العمل هما للخبير المذكور من قبيل انشاء العقل حكم به لا يخير اشرا عيانا لان قوله صدق كل ما دل
 مفاده الرجوع اليه لا يجوز اذ الرجوع اليه عند التعارض والخير عند عدم جواز استماع
 اللفظ فيه حتى يرد ما ذكر بل من جهة الدلالة النعية من باب البين بالمعنى الاعم ومن باب لا الا
 نظير دالة المفاهيم وجوب الواجب على وجوب مقدمته ودلالة الامر بالشيء على التمسك
 ضده على بعض الاقوال والكاشف عنه هو العقل في من باب العقليات الغير المستقلة بمعنى
 الادراك لا الانشاء كما ذكرنا وقيمنا الخبير المذكور تخيرا واقعا اتمامه تعالى ما استفاد
 من كلمات المصنف قدس سره الخامس الخبير الواقعي العقلي في المسئلة الفرعية مثل الخبير
 الافرد في مثل يحصل وصم واعتد رتبة وفي مثل تفعل عن غير ولا فرق في الاول بين كون
 مدلول الامر الطبيعي واجادها فيما نحن فيه والخبير في مثل الامثلة الاولى من جهة كفاية
 اجاد الطبيعة في ضمن فرد فيخبر في اجادها في ضمن اتم فرد شاء والخبير في الثانية يتصور
 في مقام لا يقيد على اجاد فردين او افراد منها فيخبر لكن بشرط في ثبوت الخبير فيها عدم كون
 احدهما اهم في نظر الامر مثل ان يكون احد الفرقتين بنتا او وصيا مثلا والخبير المقصود في هذا
 القسم مثل الخبير المقصود في القسم الرابع من جهة عدم كون خبير اعقليا بمعنى انشاء بل بمعنى ادراك
 كما فضل فيما سبق وخروج هذا القسم سابق من الخبير للبحوث عنه في المقام ظاهر والسادس
 الخبير العقلي الظاهر في المسئلة الفرعية وهذا هو الخبير المبحث عنه في المقام فظهر انه مع
 انكار الخبير في دوران الامر بين المحذورين لا يبقى اصل خبير هذا وقد ينقص حد البرائة والآثار
 وسائر الاصول في موارد بناء على كون ما ذكره قريبا مطرد او منعكسا احدهما رجوع الفحص في
 الثبوتات الحكيمة في موارد اصل البرائة والاستصحاب واصالة الخبير ومع عدم مجيب الاحتياط مع
 كون المورد من موارد الاصول المزبورة الثاني الثبوت المحصور فيما اذا لم يكن لبعض الاطراف اثر
 وكان خارجا عن محل الاستبلاء فان مذهب المصنف قدس سره الرجوع في الطرفين الاخر منها الى

في اكثر من معنى ويمكن الحكم بكون الخبير المذكور خبير اشرا عيانا لا على غير استعمال اللفظ

البرائة مع ان الشك في الكفارة والمقام مقام الاحتياط الثالث البتة الغير المحصورة فان مذهب
 الاكثر ان لم يكن كلام الرجوع فيها الى البرائة بشرط ابقاء مقدار الحرام الرابع الشك المحاصل في
 الاقل والاكثر لا يتباين فان مذهب المصنف قدس سره وجميع كما يحجى الرجوع فيه الى اصل
 البرائة مع ان الشك المكلف به والجواب اما عن الاول فبان عدم الرجوع الى الاصول المذكورة
 قبل الفحص انما لفقدان الشرط وهو الفحص لا لوجوب المنع وهذا الجواب راجع الى ما ذكرنا سابقا
 من ان التقسيم للاشارة الى بعض المميزات مجازي الاصول واحالة بيان المميزات الاخر والشرط
 والمواقع الى مواضعه والافتراط في الاستصحابا مثلا ان يكون الشك في الرافع وفيه في البرائة ان
 لا يكون مثبتا وغير ذلك فلا يحجى الاستصحاب في كل ما لو خط فيه الحالة السابقة والبرائة في
 كل شك في التكليف وكل ذلك يصادم كون ما ذكرنا تعريفات تاما كاملا جامعاً مانعاً هذا وادحياً
 الاحتياط في موارد النقض المزبور فلا تملك ان لا بشرط يحجى في كل موضع لكن في موارد النقض
 للكفارة من جهة غيبان فيجوز الرجوع الى الاصول بعد اليأس عن الدليل بخلاف الشك في الكفارة
 به فانه لا مناص عنه والحاصل ان المراد بالاحتياط الذي لا يحجى الا في الشك المكلف ولا
 يحجى فيه الا هو هو الاحتياط اللازم الذي لا طريق الا اليه ولا مناص عنه والاحتياط الاحتياط
 وكونه احد فردي الواجب التحجير بما لا يمكن تكراره في موارد الامارات والظنون المطلقة
 بل الخاصة كما سيأتي شرحه انشاء الله واما عن الثاني فلعدم تخر الخطابات الناهية عن
 ارتكاب البتة المحصورة في حق غير المتبلى عقلا وعرفا فيكون الشك في طرف المتبلى مستلزما هل
 التكليف فيرجع الى اصل البرائة واما عن الثالث فلان ارتكاب البتة فيها انما هو لقيام
 الاجماع والاحبار والادلة العقلية وغيرها ولا يرجع فيها الى اصل البرائة ولذا بشرط فيها
 ابقاء مقدار الحرام والترفيه عدم هوض لاجاد البرائة في صورة العلم الاجمالي فليس جواز الارتكاب
 لاجل الاصل بل استكساف من الادلة قناعة الشارع بترك بعض احتمالات جعل البعض المتروك
 بدلا ظاهرة عن الحرام الواقعي واما عن الرابع فلان الشك في وجوب الاكثر شك في اصل التكليف
 ولذا يرجع فيه الى البرائة قوله وقد وقع الخلاف فيها اه فبعضهم ذهب الى الاحتياط في البتة
 القهرية التكليفية كالأخباريين وبعضهم كالمحقق القمى قدس سره في البتة المحصورة التي من
 الشك في الكفارة الى البرائة وغير ذلك من الخلافات الالهية في غايتها ان قوله وليس شر

في حجية القطع

قابلة لجعل الشارع آية اعتباره وحجته ليس بجعل الشارع والأضرفية الظن وكشفه
 ايضا ذاتي لروايتهم ذلك لانه كان الوجودات لا بد وان تنتهي الى وجود واجب يكون وجوده
 ذاتيا والنصوات النظرية منتهية الى التصوات البديهية والتصديقات النظرية الى التصوات
 البديهية بناء على امتناع اكتساب التصديق النظرية من التصوات البديهية كل لا بد ان تنتهي
 الحجج الى ما يكون حجة بالذات فبالذات في الدور والتسلسل في جميعها واما استدلال بعضهم على
 حجية الاجماع فهو لان حجية الاجماع المحصل لاجل فادته القطع فلا يكون حجية القطع لاجل
 الاجماع للزوم الدور وهذا وجه اخر ان يجعل سواء كان شرعيا ام تكوينيا لا يمكن ان يتعلق
 الا بالامور الممكنة لامتناع ايجاد الواجب بالذات والتمتع بالذات والممكن ما سوي طرفاه
 فلو كان جعل حجية القطع ممكالا كان جعل عدم حجية ايضا ممكالا وليس كذلك للزوم التناقض كما
 سيأتي فيكون حجية القطع ضرورة الثبوت وذاتية له وما يكون بين الثبوت لثبتي لا يعقل
 لثبتي غيره ولا فرق فيما ذكرنا بين كون المجعول هو الماهية او الوجود لان لوازم الماهية ايضا
 على القول الاول ليس مجعولا بجعل الخبز بل جعل نفس الماهيات كما قرر في محله وجه اخر ان
 الغرض من الجعل اما ترتيب الحكم الواقعي واما ترتيب الحكم الذي هو من سنخ الحكم الواقعي اعني
 الحكم الظاهري والاول فاسد لوجوه الاول ان القاطع مجرد قطع يرتب صغرى وكبرى و
 يحصل منها النتيجة ولا يتوقف على ملاحظة ان الشارع جعله حجة فيلزم لغوية الجعل والافعولا
 يصدر عن الحكم الثاني ان الاحكام الواقعية ليست ثابتة للحكم المقطوع مثلا بل للحكم الواقعي
 لان الكلام مفروض في القطع الطريق دون الموضوع الثالث ان الموضوع في القضايا الشرعية
 والعقلية عن المجعول ومنطبق عليها فلو كان الحكم الواقعي الثابت للحكم الواقعي اللاذبط ثابتا للحكم
 المقطوع مثلا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد هو حال وهذا الوجه الوجه الثاني
 ناظر الى كون الغرض من الجعل ترتيب الحكم الواقعي على الموضوع الواقعي فبصرف الثاني فاسد
 لان جعل الحكم الظاهري اما هو في مورد الشك عدم العلم بالواقع ومع القطع به لا معنى للحكم
 الظاهري وفيه من صاحب الفصول قدس سره القول بان حجية القطع مجعولة وان يكون هناك
 حكمان واقعي وظاهري قال في مسئلة الخطر والاباحة في الاشياء قبل العود على الشرع في حجة
 كلام له اما لا يزيد بالحكم الواقعي الا الحكم الذي يشرط في تعلقه بالمكلف عليه فلا يكون عند عدم

هذا وان كان الغرض من جعل حجية القطع ترتيب الحكم الواقعي على الموضوع الواقعي

في حجة القطع

(٢١)

الشرط الاحكاما شائيا وقد اصطلحوا على تسميته حكما واقعيًا ولا ريب انه غير مشروط بالعلم وانما المشروط فعلية ويقين عنده بالحكم الظاهر وقال في التبيين والتحفة ثم اعلم ان المراد بالحكم الظاهر ما وجب الاخذ بمقتضاه والبناء عليه سواء طابق الواقع ام لا وبالْحكم الواقعي ما كان متعلقه مشروطا بالعلم سواء حصل الشرط وتعلق ام لا فالنسبة بينهما عموم من وجه انتهى ما اردنا نقله والفتير للواقع والظاهر بينا في ما يظهر من المصنف غير من ان المراد بالحكم الظاهر هو الحكم المجعول عند الجمل وعدم العلم بالواقع ولعله اصطلاح منه لكن يعبره بقوله وقد اصطلحوا اياه وفي قول ان النسبة بينهما عموم من وجه مناقشة لان الحكم الظاهر والحكم الواقعي انشاءان متباينان لا يطلق احدهما على الاخر فيكون بينهما تباين يحجب التصديق لعمومهما من وجه اذ لا يدفيه من صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الاخر ولعل مراده ان بينهما عموم من وجه بحسب التحقق لا بحسب التصديق وقد يطلق عليه احيانا هذا وجه اخر ان الحجة ما يكون واسطة للقطع بثبوت الاكبر للاصغر فلا يطلق على نفس القطع وهذا الوجه كره المصنف بعد قوله والحاصل وهذا الوجه ان يرجع الى احد الوجه المذكورة فهو والاتى لا يخرج عن مناقشة بل منع اذ فيه مضافا الى عدم مطابقتها لما تقدم الاستكفاف ان كون الحجة واسطة للقطع بثبوت الاكبر للاصغر انما هو من حجة القطع بالثبوت المتأخوذتين فيها ويكون القطع بهما واسطة للقطع بثبوت الاكبر للاصغر وقد اعترف قدس سره بان العلم اذا كان جزء الموضوع يكون وسطا لثبوت ذلك الحكم للاصغر وان لم يطلق عليه الحجة الحجة في باب الادلة اه نعم لا يصير القطع مأخوذا في مقدمتي القياس من حجة اخرى وهي عدم كون الحكم الواقعي مترتبا على مقصوع الحجة كما ذكرنا وسنشير اليه لاحقا من حجة ما ذكره من ان الحجة ما يكون واسطة اه فالوجه في عدم كون حجة التثبيت بذيل الوجه المذكورة ويكشف عما ذكرنا ان علته العلم بالنتيجة في البرهان الاتي بل التي لا تكون الا القطع بالمقدمتين ان لم يكن وسطا في البرهان فان نفس ثبوت الغير للعالم والحديث للغير لا يصير سببا للقطع بحديث العالم الا بعد العلم بهما ولذا قالوا ان مقدمتي القياس في البرهان الاتي اقدم في العقل والرجوع من النتيجة وفي البرهان الاتي بحسب العقل دون الوجود وذلك امر ظاهر لاسترة فيه مما ذكرنا ظاهر معنى قوله لا اشكال في وجوب مناسفة القطع وان الرجوع بمعنى ضرورية متابعته ولزومها فظهر ان الاستدلال الحبل جاعل وقد يقال ان الرجوع هو الرجوع العقلي بمعنى اذ اذكره لا بمعنى انشاءه وهذا يرجع

في حجة القطع

الى الاول اذ ادرك الواقعات وظيفقة العقل وظهر ان معنى قوله لا تفسد طرية الواقع ان اعتبار
ليس من خارج من شرع أو عقل وانه ذاتي له بمعنى ما لا ينفك عنه ويتبع من نفس ذاته لا بمقتضى الجز
المقوم وانه ليس بمجمل أو عقلا ايضا بمثل البيان المذكور وان قوله قد تنبهر وليست طريقتة قابلة لمجمل
الشارع لئلا يقع مقام المحصر وظهر ايضا عدم تصوا لامضاء ايضا لان الامضاء مسبوق بمجمل الغير وقد
قلنا بانة غير ممكن وانه لعلمه قوله ومن هنا يعلم انه يعني وما ذكرنا من ان القطع بنفسه طرية الى الواقع و
وان طريقتة اعتباره ذاتيان يعلم عدم كون القطع الطرية حجة في باب الادلة اذ الحجة في باها ما
ليكون وسطا لثبوت احكام تكون من نسخ الاحكام الواقعية المتعلقة بتعلقاته اذ مفاد حجة الادلة تنب
انما الواقع على مود ياتها والبناء على انها الواقع فلا بد فيها من حكيم واقعي متعلق بالموضوع الواقعي
وظاهر متعلق بالموضوع المضمون ومع كون اعتبار القطع وحجة ذاتيا لا يتصور حكم ظاهر يكون
موضوعه الموضوع للعلوم بل علم مما تقدم عدم كون القطع حجة مطلقا اذ لا بد فيها ان يكون القطع
وسطا لثبوت الاكبر للاصغر ولا يمكن ذلك في القطع الطرية اذ الحكم الواقعي متعلق ومجول على الموضوع
الواقعي الا بشرط فكيف يجعل القطع موضوعا في الكبر مع عدم كون الاكبر حكما له نعم يمكن جعل القطع
موضوعا ووسطا على السليخة والتاويل من حجة ان معلوم المحرمة عند القاطع هو المخبر الواقعي وكونه
منطبقا عليه لانه هو الموضوع حقيقة ومن هذا ظهر معنى قوله ان اطلاق الحجة عليه ليس كاطلاق
الحجة آه حيث يفهم منه امكان اطلاق الحجة عليه او اشارة الى ان اطلاق الحجة عليه ليس بالمعنى
الزبور بل بمعنى كونه واجب الاتباع ولو بالوجوب الذاتي الضروري ولعل هذا الفهم انفس بقوله
ومن هنا يعلم انه قوله لان الحجة عبارة عن الوسطة اه قال بعض اهل العقول اعلم ان الوسطة في الثبوت
قد تطلق ويراد بها ما يقابل الوسطة في الاثبات وهي ان تكون علة للنسبة الايجابية والسلبية
للمطلوب في النتيجة في الواقع ونفس الامر بخلاف الوسطة في الاثبات لانها علة لمحصل العلم بالنسبة
سواء كان مطابقا للواقع ام لا وقد تطلق ويراد بها ما يقابل الوسطة في العروض وهي ان تكون
منشأ لا تصاف ذي الوسطة بالذات اي بحيث لا يصح لذلك الشيء التسلب عن ذي الوسطة سواء
كانت نفس الوسطة متصفة به كوساطة النار للحجارة او كونه كوساطة الشمس لها على نعم بعضهم
والوسطة في العروض هي ان تكون منشأ لا تصاف بالعرض اي بحيث يصح لذلك الشيء التسلب
عن ذي الوسطة وهي على اقسام احدها ان تكون الوسطة وذي الوسطة موجودين بوجودين

متغيرين في الوضع كالسنة وجالها في الاقصاف بالحوكة والثاني ان تكونا موجوبين بوجودين
غير متباينين في الوضع كالبيض والحجم ثالثها ان تكونا موجوبين بوجود واحد كالفضل والجنس
وكان وجود الممتدة انتهى واعلم ان البرهان عند اهل العقول على قسمين تبي وان لا الوساطة لا بد
ان يكون علة لمحصل التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا لم يكن البرهان انا على
ذلك المطلوب هذا خلف ثم انه لا يخفى اما ان يكون مع ذلك علة لوجود الحكم في الخارج او لا يكون
فان كان الاول كان برهان له والا فهو برهان اتي وهو لا يخفى اما ان يكون الوساطة فيه معلولا -
لوجود الحكم في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم واذا اطلقوا البرهان
فالمراد به برهان التام واشرف اقسامه ما يبرهن بالعلة الغائية والاشرف منه ما يبرهن بالعلة
الفاعلية فهو الاوثق من الاوثق والاشرف من الاوثق والاشرف من الاوثق الظاهر ان مراد
المصنف هنا من ثبوت الاكبر للاصغر هو مطلق حمل الاكبر على الاصغر فيشمل جميع اقسام الوساطة
وجميع اقسام البرهان والظاهر ان اغلب البراهين التي يجعل الحجج الاصولية فيها وسطا هو البرهان
الائتية لا اللمية ثم اعلم ان الحجج عند الميزانيين هو مجموع المقدمتين اللتين تحصل منهما النتيجة
والاصوليون يطلقونها على نفس الوساطة وهذا الاطلاق اما حقيقة عينية اصطلاحية كما جزم
به المحقق القمي قدس سره في بعض حواشيه على القوانين وغيره وقد نسب بعضهم الى المتكلمين ايضا
استقرار اصطلاحهم على ما اصطح عليه الاصوليين واما على المحازم والتاويل ولعل قولهم الذي
ما يمكن التوصل لنتيجة النظرية الى المطلوب اخره ناظر الى المفرد بان يكون المراد بالوسط هو الوسط
في القياس ويحتمل ان يكون المراد بالوسط هو الوساطة في القياس ويحتمل ان يكون المراد به مجموع
المقدمتين لان النظر الذي هو بمعنى ترتيب امور معلومة للتأكد الى مجهول انما هو في الامور
المعروفة التي هي مجموع المقدمتين في القياس ولعل هذا المعنى اظهر من الاول ثم لا يخفى عليك
عدم خلو العبارة عن سؤالاته لان المقصود اثبات عدم كون اطلاق الحجج على القطع من
قبيل اطلاق الحجج على الامارات المعبرة شرعا والتعليل يفيد عدم كونه حجة مطلقا وان
كان في العام مستلزما لنتيجة الخاص فالاول في التعبير ما ذكرناه في الحاشية السابقة من
انه ليس حجة من باب الادلة لعدم تصور الحكم الظاهر بل لا يكون حجة مطلقا لعدم كونه وسطا
فراجع قوله براد به كون هذه الامور وسطا لاثبات احكام متعلقا بها في احوالها واساطها

في حجة القطع

الاثبات احكام ظاهرة من نسخ الاحكام الواقعية الثابتة لمعلقات هذا الامور وعند
الظان بها ولا بد ان يكون لمعلقاتها حكم واقعي ويراد من الامارات اثباته في حق من قامت
عليه في مرحلة الظاهر كما ان سابقا من المعلوم عد جريان ما ذكره في القطع بعد كونه وسطا البرهان
اصلا فضلا عن كونه واسطة ثبوت الحكم الظاهر الغير العنصري في كل هذا بان النظر مثلا قد يعين الحكم
الواقعي فيقال في ترتيب القياس هذا مظنون المحرم مثلا وكل مظنون المحرم حرام اي في مرحلة
الظاهر فهذا حرام او هذا ما افقى المقتضى تجريمه واقامت البينة على كونه محرما وكل ما افقى
المقتضى تجريمه واقامت البينة على كونه محرما فهو حرام فهذا حرام كما مثله قدس سره ايضا ولا
يخفى ان في مثل الامثلة المذكورة لا يكون الامارة واسطة ثبوت حكم ظاهر هو من نسخ
حكم التعلق لان التعلق هو فرض الحكم الواقعي لا الموضوع الذي له حكم واقعي كما لا يخفى قوله
والحاصل ان كون القطع حجة غير معقول لان الحجته آه وفيه اوله انه لا يشمل الدليل القطعي
لان غير واسطة للقطع ثبوت الاكبر لا الصغر ولا يوجب قد صح بعضهم بان التعريف المشهور
للدليل بانه ما يمكن التوصل بعمى الظرفية الى المطلوب بخبري شامل للدليل القطعي والظني
ويمكن دفعه بان المراد بالمطلوب الخبري لا عم من الاحكام الواقعية والظاهرة ولا شك في
حصول العلم بالحكم الظاهر لان ظنية الطرفين لا ينافي قطعية الحكم كما قال العلامة وثانيا بانه
يشمل الادلة القطعية كالاجماع المحصل ونحوه وهو مقتضى حيل الاصوليين لا جماع
العقل ونحوها ادلة وهو الحق مع ان مقتضى قوله ليس كاطلاق الحجته على الامارات المقبره نظر
وقوله اذ الحجته في باب الادلة ما يكون وسطا لثبوت حكم متعلقة عدم اطلاق الحجته عليها وينبغي
من هذا حصول التدافع بين كلماته في هذا المقام فقد بر قوله واما بالنسبة الى حكم اخر فيجوز ان
يكون آه يعني ان الكلام بالنسبة الى الحكم الواقعي الثابت للموضوع الواقعي اللائح من العلم و
الجهل هو ما ذكر مر عدم جواز كون القطع وسطا لثبوت الحكم الواقعي المزبور لعدم كونه حكما
ولا للحكم الظاهر الذي هو من نسخ الحكم الواقعي لما ذكر مر عدم تصدق الحكم الظاهر في القطع
الظرفي وجواز كون ساير الامارات الظنية اوساطا لاثبات الاحكام الظاهرة التي هي
منسخ لاحكام الواقعية واما بالنسبة الى حكم واقعي معيار للحكم الواقعي المذكور ثلث للموضوعات
لكن مع اعتبار شي من القطع او الظن او غيرهما فيجوز ان يكون القطع مأخوذا في موضوعه ويجوز

في حجة القطع

ان يكون الظن مأخوذاً في موضوعه ويجوز ان يكون العنوان لا يتم من القطع والظن مأخوذاً
 فيه ويجوز ان يكون العنوان لا يتم من الظن والشك مأخوذاً فيه كالخوف قوله وان لا يطلو
 عليه الحجة اذ الحجة في باب الأدلة لا يظهر من كلياته قدس سره مع التامل فيها مراده من الحجة
 عند الاصوليين بحيث يكون جامعاً لجميع الافراد فان كان المراد بالحجة ما يكون وسطاً لثبوت
 حكم متعلقه بل لثبوت كما صرح به سابقاً وفي المقام بقوله اذ الحجة في باب الأدلة لا يرد عليه
 اولاً النقض بما ذكرناه في بعض الحواشي السابقة من ان الامارة قد تكون متعلقة بالحكم الواجب
 فلا تكون واسطة لثبوت حكم متعلقه بل لثبوت حكم هو من نسخ متعلقه لا من نسخ حكم متعلقه
 وثانياً النقض بالاصول العلية فانه لا يبيح اطلاق الحجة عليها في السنة لاصوليين كما يتم
 يقولون ان استصحاب الحال مثلاً حجة مع انها ليست واسطة لثبوت حكم ظاهر هو من نسخ
 حكم المتعلق لعدم نظر الاصول الى الواقع مع ان الشك انما هو في الحكم الواقعي وبالجملة عدم
 صدق المعنى المزبور على الاصول ظاهرة لا ستره فيه ثالثاً النقض بما ذكرناه واشرنا اليه ايضاً
 في الحاشية السابقة من نصوص الكتاب السنة القطعية اذ لا يبيح اطلاق الحجة عليها مع عدم
 كونها واسطة لثبوت حكم ظاهر هو من نسخ الحكم المتعلق بل هي واسطة لثبوت الحكم الواقعي
 لكان نصوصيتها التي لا تختم الخلاف فلا يصح فيها جعل الحكم الظاهر وكل الاجماع
 والدليل العقلي القطعي وان كان المراد بالحجة ما يكون واسطة لثبوت الاكبر للاصغر مطلقاً كما
 به قوله لان الحجة ما يكون وسطاً لثبوت الاكبر للاصغر وقوله والحاصل ان الحجة ما يوجب القطع
 بالمطلوب فلا يطلو على نفس القطع فنية القطع يخرج عن مصطلح الاصوليين اذ لا يطلو على
 الموضوع الواقعية من الحصر والتفرعها حجة بالمعنى للمصطلح مع انها تكون واسطة لثبوت الاكبر
 للاصغر فقال هذا ما فرود كل مسافر يوجب عليه القصص والصلوة وقد صرح قدس سره ايضاً
 بانه اذا كان العلم جزءاً للموضوع لا يطلو عليه الحجة وبالجملة كلامه قدس سره مع انه غير محصل المراد منها
 ايضاً والله اعلم قوله وكرتبت في جواب الاطاعة اهـ هذا مثال كون العلم المتعلق بالحكم جزئياً
 حكم اخر كما ان المثال السابق عليه مثال كون العلم المتعلق بالموضوع جزءاً لموضوع حكم لغزيم لا
 يخفى ان وجوب الاطاعة حكم عقلي ارشادي وان كان موضوعه وهو الاطاعة عرفياً وما ورد من الشرع
 من مثل قوله قم اطعوا الله واطيعوا الرسول فهو ايضاً ارشادي موكراً بحكم العقل المزبور لا عين

وهو الحكم الواقعي

في حجة القطع

كونه مولوتيا وموضوع وجوب اطاعة وجود قاطع للعدسراء كان قطعاً وظناً معتبراً او اصلاً
 فليس موضوع وجوب اطاعة هو معلوم الوجوب فقط بل عنوان يشمل التمثيل بالمثال المذكور
 للقطع الموضوعي ليس على ما ينبغي قوله بل من احكام ما علم على وجه خاص يعني انه لا بد في القطع
 الموضوعي من كون الحكم مترتباً على الموضوع المعلوم بوصف كونه معلوماً سواء كان العلم معتبراً
 على وجه خاص من حيث السبب والشخص وغيرها انه لا بان يكون مطلقاً لاكتشاف موضوعاً كما
 سيصرح به قده فيكون ذكر قوله على وجه خاص من حيث السبب من باب كبر قصص الافراد واعلم
 انه لا يمكن كون القطع والظن والشك المتعلقة بالحكم الواقعي جزء لموضوعه لاستلزامه اللزوم
 لان تعلق هذه الادراكات يستلزم سبباً للمذكور لو كانت اجزاء للموضوع لزم تاخر الحكم
 عنها نعم يمكن ان تكون الادراكات المترتبة المتعلقة بالحكم الواقعي اجزاء لموضوعها احكام
 اخر لعدم ورود المحذور السابق في الفرض وكل يمكن ان تكون الادراكات المذكورة ^{متعلقة}
 بالموضوع الواقعي اجزاء لموضوع الحكم الواقعي لكنه كالسابق اما غير موجوداً وانادرجد ^{هنا}
 يكون اكثر الامثلة السابقة واللاحقة اما بناء على مذهب الغير او محل اشكال كما سبق ^{سبب}
 قوله كما في حكم العقل بحسن اتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً للمولاه هذا المثال يرجع الى
 اطاعة مقطوع المطلوبة فان كان مطلوباً بطريق الوجوب فيجب فعله وان كان بطريق الاستحباب
 فيستحب فعله فياتي فيه نظير ما ذكرنا في المثال السابق من عدم كون القطع هنا جزء للموضوع
 قوله كما هو قول بعضه قديق ان مراد المصنف قده بالعض للمذكور هو الحد التجريفي صاحب الحد
 قده لكن لا يخفى ان مذهب حجة البيئنة في باب التجاسات وغيرها وكل اخباره اليد ^{بالنسبة}
 الى التجاسات فلا يكون العلم موضوعاً على مذهب فلا يصح التمثيل على مذهبهم نعم هو قول ان
 التجاسات مثلاً ليست لها ظاهريه وواقعية بل هي قسم واحد فلا تثبت في الواقع الامع العلم
 باسبابها من ملاقات التجاسات والبيئنة واخبار المالك مثلاً فلا يق بالنسبة الى غير العالم
 بالملاقات ان هذا لئنه محض واقعا وظاهر ظاهر ابل هو محض واقعا بالنسبة الى العالم بالملاقا
 اومع اخذ اسباب المتقدمة وظاهر واقعا بالنسبة الى غير العالم وكل سائر الاحكام الشرعية
 فانها لا تثبت الامع العلم بالسبب منها عدم العلم بالملاقات للتجاسات فانه سبب للحكم بالظن
 واقعا وقد صرح بما ذكرناه في الدرر الحقيقية وهذا كما ترى لا يظن على ما ذكره المصنف قده

في حجية القطع

(٣٧)

من كون الحكم بالحجزة والتجاسة مترتباً على معلوم الخبرية مع عدم اختصاص كلام المحدث المذكور بالحجزة والتجاسة كما يوهبه كلام المصنف قوله مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين من الاختلاف المنكروين للملازمة بين حكم العقل والشرع طائفتان فمنهم من ينسب إليه إنكاره لمحصل القطع بالحكم الشرعي من الحكم العقلي نظر إلى عدم احاطة العقل بالمصالح والمفاسد النفسانية ومع عدم الاحاطة لا يحصل القطع بالحكم الشرعي المبني عليهما ومنهم من يستفاد من كلامهم عدم حجية القطع بالحكم الشرعي المستفاد من الحكم العقلي أما مطلقاً أو في الجملة وهذا هو الظاهر من ذهبهم بل هو الظاهر من كثير منهم ومنى هذا المذهب كون القطع حجة شرعية والشاع قد منع من الأخذ بالحكم العقلي القطعي وأدعوا استفادته من الأخبار وسيجيء دليلاً وضاداً وكلامهم هذا في القطع الظرفي على ما هو الظاهر من كلامهم المنقولة لمن تأمل فيها فهذا لمثال أيضاً خارج عن القطع الموضوعي وكذا المثال الذي يليه وكل الكلام في سائر الأمثلة التي سيذكرها قدس سره قوله بحكم الشارع على الحاكم فيجب قول خبر العدل المعلوم له أنه هذا القول مبنى على الاستظهار من قوله مشير إلى التمس على مثلها فاشهدوا لا فدع ومن الروايات الأخرى كون المقبر هو المحرودون المحدثين علة في الرياض بأن الشهادة من التهود وهو المحرود فالتمس مأخوذ في مفهومها وفيه نظر وسيأتي التفرص له في باب حجية أخبار الأهل الذين الأخبار قد دلت على جواز الشهادة العلمية مثل رواية خزيمة والشهادتين في واقعة النبي مع الأعرابي قد سماه النبي من الشهادتين في تلك الواقعة والرواية قد رواها في الوسائط في باب القضاء ويمكن أن يستخرج من ذلك مثال لما نحن فيه أعني كون القطع الخاص موضوعاً لحكم القاطع إذا قيل بعدم جواز الشهادة المستندة إلى المحدث لكن رواية المحض وغيرها قد دلت على جواز الشهادة المستندة إلى اليد وبعض الأخبار قد دلت على جواز الشهادة المستندة إلى استصحاب الملكية السابقة فلا يكون القطع موضوعياً فيكون خارجاً عما نحن فيه بناء على الضابط الذي سيذكره عن قريب ثم من خواص القطع الذي هو طرفي أنه وحده أن الحكم في القطع الظرفي لما كان مترتباً على الموضوع الواقعي لا يجم مع انتفاء القطع تقوم الأمارات والأصول مقامه كل في مورد فمع انتفاء القطع يقوم الظن الخاص مقامه مع انتفاء يقوم الظن المطلق أو قسم منه على المذهبين مقامه وعلى تقدير انتفاء يقوم الأصول مقامه

في حجية القطع

على الترتيب التي بينها المقر في علمه ثم ان كان المراد بالقيام مقام القطع ترتيب اثار الواقع في
لا يقوم جميع اصول مقام القطع بل ما كان منها واقفا في المشبهة البروخية من الامارات والاصول
الصرف على الاستصحاب فانه يقوم مقام القطع لان لسان لسان ترتيب اثار الواقع بناء على الاستصحاب
من مثل قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك وقوله عليه السلام لا تنك كنت على يقين من حصولك
فشككت فليكن ينفي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدان مسافة من بل المشكوك فيه المتيقن في
ترتيب اثاره عليه وان لم يكن نظر الى الواقع لكونه أصلا لا اثاره في اقسام الامارات كما هو الشأن
في مسائل الافراد المترقية من بين ساير افراد انواعه فاتها تكون قريبة الافاق من انواع التي
وقومها بخلاف ساير اصول مثل اصل البرائة واصل الاحتياط فليكن فيما ترتيب اثار الواقع لان
المقصود بالاول دفع العقاب بلا بيان وكون العامل بالبرائة معدرا والمقصود بالثاني دفع العقاب
المحتمل من دون ان يكون فيها نظر الى الواقع وهذا هو المختار في جهاز الاصول الثلاثة كما سيأتي
تحقيقه حين يحين لفظا ان يكون اصل التخيير ايضا كذا ولاجل ما ذكرنا من الفرق قالوا منهم
انه في صورة جريان استصحاب الجحاسة في المشبهة بالثبته المحصورة بحكم نجاسته ملاقيه وغير ذلك من
اثار الجحاسة الواقعية بخلاف ما لو قلنا بوجوب الاجتناب احتياطيا ومن باب المقدمة فلا يجب
عن ملاقيه كما ^{سيفصل} القول فيه في محله اتم وكان ساير الموارد الجارية فيها الاستصحابيات فيهما الفرق
المذكور فعلى ما ذكرنا من معنى القيام مقام القطع يجب ذكر البعض ولذا التحق المصنف قد على ما قيل
بخطه لفظ البعض وان قلنا ان معنى قيام الشيء مقام القطع انه مع فقدانه يكون المورد من موارد
الرجوع الى الامارات والاصول لا يلزم ذكر البعض بل لا يجوز اذ جميع الامارات والاصول محرمة
ع ولا يذهب عليك انه ليس المراد عدم جريان اصل البرائة واصل الاحتياط مثلا على المعنى الاول
في مورد معتد فيه العلم كيف جرياها كما لا يدانيه شك ولا ان يتباب بل المراد انها مثلا لا يكونا
فائمين مقام العلم بالمعنى المزبور للقيام مقام القطع وهو ترتيب اثار الواقع فاحفظ بذلك و
تدبر فيه قوله بخلاف لما حوز في الحكم على وجه الموضوعية اذ القطع في الواقع همان ليس الاغاية الا
اختلاف الاستظهارات فعادة يعلم كون القطع طريقا بان له يقين في موضوع الحكم في اللفظ
حتى يكون القطع موضوعا او جزيا لا اوقيدا واثارة يؤخذ في موضوع الحكم بحسب الظاهر باحد
الوجه الثلاثة مثل ان يقول الشارع اذا علمت كذا فافضل كذا او كذا في حكمك لعل حتى تعرف الحرام

في اقتسام القطع

(٢٩)

بينه وكلوا واشربوا حتى يبتئنه ويستظهرهما من نفس الكلام الملتزم في موضوع القطع ان
 القطع طريق ان العزم من ذكر القطع ليس كون الحكم مترتبا على الموضوع للقطع فقط بل ذكره
 التتابع بين الموضوع والموضوع الواقعي او لاجل انه اظهر افراد الطرق الى الموضوع الواقعي واجلاها
 ان امكان الاستظهار المزبور واما من الخارج لاجل الغلبة او غيرها ان القطع طريقه وتارة يستظهر
 من الكلام كون القطع موضوعا من دون ان يستظهر من الخارج خلافه فان علم كون القطع طريقا فلا
 كلام وكذا ان علم كونه موضوعا وان استظهر من الكلام كون القطع موضوعا من دون ان يستظهر
 من الخارج خلافه فلا كلام ايضا وكذا ان فرض الاستظهار من الكلام او من الخارج كون القطع
 طريقا وان استظهر من الكلام كون القطع موضوعا ودل دليل خاص من خارج على كون الظن
 مشاهجة في الفرض المزبور فيحكم بطلان الاستظهار المذكور وان القطع طريق وذلك لا
 التتابع بين المعلوم والواقع او لغيره مما ذكر وان دل دليل عام على حجية الظن مثلا مطلقا
 فلا يحكم بطلان الاستظهار المذكور بل يحكم بكون القطع موضوعا وان حجية الظن مثلا في
 غير الصورة المفروضة والتميز في الفرق المزبور انه لو لم يحكم بطلان الاستظهار في
 الصورة الاولى لزم لغوية جعل الامارة لفرض اختصاصها بالمورد المزبور بخلاف الثاني
 فان لسان حجية الظن مثلا مطلقا جعل للظنون بمنزلة الواقع وترتيب اثار الواقع عليه مع
 لاجل الاستظهار الموضوعية القطع بحكم بانتفاء الواقع في صفة الظن فلا بدح من تخصيص الدليل
 العام الدال على حجية الامارة بغير المورد المزبور بل ليس في تخصيص اصلا لعدم شمول الدليل
 العام له اصلا بقدر ظهور كون المراد منه هو ترتيب اثار الواقع على موداه لا ترتيب اثار العلم
 مع ان مقتضى الدليل المزبور جعل موداه الامارة حكما ظاهريا ثابتا في مورد علم بثبوت
 الواقع وانتفاءه وبعد الحكم بانتفاءه من جهة انتفاء موضوعه الذي اعتبر بحسب الدليل الشرعي
 وهو القطع لا يبقى شك حقيقة حتى تجر الامارة بل وذلك لو كان هناك اصل خاص
 في الفرض المزبور بخصوصه لما ذكرنا من لغوية الجعل وقد يتوهم في بيان الفرق ان لسان الدليل
 الخاص جعل للظن مثل القطع وترتيب اثار القطع على الظن بخلاف الدليل العام فان لسان
 منه جعل للظنون ما لا منزلة الواقع وترتيب جميع اثار الواقع عليه في الصورة الاولى بجلا
 مقتضى الدليل المزبور بحكم تعدد الموضوع او يستكشف منه بطلان كون القطع فقط موضوعا

فاحكام القطع واقسامه

(٣٠١)

بل الموضوع هو الواقع المنكشف سواء كان بطريق القطع او الظن بخلاف الثاني وهذا الفرق سئل
 اذ القائل المذكور قد فرق بين شئيين لا فرق بينهما من هذا الوجه لان لسان الدليل مطلقا
 خاصا كان او عاما هو ترتيب اثار الواقع دون اثار العلم اذ لا نظر له اليه اصلا بل ما ذكره بعض
 الامارات في غاية الوضوح كاليد غير حيث ان روايته حفص غيرها قد دلت على ترتيب جميع
 اثار الواقع على موردياتها ما قامت عليه من غير فرق بينهما فلتخص تمام ذكر ان القطع في الواقع على
 قسمين القطع الظرفي والقطع الموضوعي وليس المراد بقوله بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوع
 انه كون القطع جزءا للموضوع بحسب الواقع كيف لو كان كل كما قوله قد ان ظهر منه او من دليل
 خارج اعتباره على وجه الظرفية له لغواصرا ولا معنى له لكون الدليل الخاص مفيدا للاستسكان
 عن الظرفية بل المراد بالعبارة المذكورة ما قررنا من ان المراد بها اخذ العلم في باد النظر موضوعا
 استظهرها من الكلام فان لم يستظهر من الخارج خلافا فيؤخذ به ولا فيحكم بطلان الاستظهار
 المذكور وكون القطع طريقا صريحا لا موضوعا فلا ينبغي ان يتوهم من كلامه كون القطع الموضوعي
 قسمين احدهما الموضوعي المحض الذي لا يقوم الامارات والاصول مقامه ثانيهما الموضوع الظرفي
 الذي يقوم الامارات والاصول مقامه الشرعي ذلك عدم امكان كون القطع طريقا موضوعا معا
 من جهة ان كونه طريقا لا يذم من كون الحكم متعلقا ومحمولا على الموضوع الواقعي وتقدمه على
 العلم لان شأن الظرفية وكون القطع جزءا للموضوع ملازم لتأخره عنه بدهة لزوم تأخر الموضوع
 عن المحمول خصوصا في القضايا الشرعية حيث ان الموضوع فيها لا يبدان يكون علة للمحمول فلا يبدان
 يكون المحمول متأخرا بالذات مع ان القطع الظرفي كما سلف لا يذم من كون الحكم متعلقا بالموضوع
 الواقعي ومحمولا عليه فلا معنى لجعل هذا الحكم في الموضوع المعلوم كما هو مقتضى الموضوعية
 للغوية لجعل المذكور وكون احدهما واقعا والاخر ظاهريا قد سلف بطلانه ولا يخفى الفرق
 بين الوجهين وجه ثالث بطلان الوهم المذكور ان ترتيب الحكم الواقعي على الموضوع الواقعي
 لا يذم من احتمال ثبوت الحكم عند عدم العلم بخلاف ما اذا كان الموضوع هو الشيء المعلوم
 لان انتفاء الحكم الواقعي عند عدم العلم فيه مقطوع به بحسب ما استفاد من الأدلة فظهر لك
 معنى العبارة بما لا مزيد عليه وما ذكرنا وان كان لا يخجل عن تكلف ما في العبارة الا انه اصح المحال
 والمعاني في حل العبارة كما قال مفيدنا وشيخنا في مجلس الدرس و اشار في المحاشية ايضا فان

في قوله الموضوعي المحض الذي لا يقوم الامارات والاصول مقامه الشرعي

في حجية القطع واقسامه

(٣١)

قلت قد بينت في شرح كلام المصنف ان القطع على ثلاثة اقسام القطع الطريقي الصرف والموضوعي
 الصرف وهو ما اخذ العلم فيه من حجة كونه صفة خاصة وما له جنبتان وهو ما اخذ العلم فيه من حجة
 كونه كاشفا عن الواقع فيكون الموضوع هو الواقع المنكشف في هذا القسم لو قام دليل عام على حجية الظن
 فضلا عن الدليل الخاص يحكم بكون الموضوع هو الاعم من الانكشاف القطعي او الظني او يحكم بكون
 الانكشاف الظني بدلا عن الموضوع الواقعي وهو الانكشاف القطعي اي الواقع المنكشف بالانكشاف
 القطعي فيما تقول فيه قلت مع ظهور فساد من التامل في مطاوي كلامنا وخرجه عما اصطلح
 عليه المصنف في القطع الطريقي وخفاء الفرق بين قسمي القطع الموضوعي حيث ان المستفاد من كلام
 المصنف في قيام الامارات مطلقا وبغض الاصول مقام القطع في القسم الاول الذي جعله القائل قسما
 ثالثا وعدم كفاية الادلة العامة الدالة على حجية مطلق الظن مثلا في القسم الثاني الذي جعله القايل
 مما اخذ العلم فيه من حيث كونه صفة خاصة بل لا بد فيه من الدليل الخاص الدال على حجية الظن في
 المورد المنبسط فيسأل عن القائل المنبسط ما وجه الفرق بينه ما بذلك الرجوع الى الامر غير سديد
 في القطع الموضوعي لان موضوعها هو الشك في الواقع وعدم العلم به فرع فرض كون الموضوع هو الواقع
 المنكشف لا يتحمل ثبوت الحكم الواقعي في مورد الشك بل لا يتصور شك فكيف يجري الاصول بغير
 ذلك في الادلة الظنية لان موضوعها ايضا عدم العلم بالواقع واحتمال ثبوتها في مورد الظن
 فيع القطع باستقائه لا مساع لجرها كما هو واضح وقد تفضل هذا القائل بهذا الامتثال فاجاب
 بان جعل الطريق بمنزلة ايجابية ترتيب الامارات الثانية عند العلم سوله كانت اثار الذات المعلوم
 اوله بقيد الانكشاف وكذا الكلام في الاستصحاب وفساده يظهر تماقرونا وكن يظهر بالتأمل
 فيما ذكرنا فساد ما ذكره المحقق الخراساني في هذا المقام قال قد في حاشيته على الكتاب بعد
 ان حكم ان ظاهر كلام المصنف لو لم يكن صريحا انه لو كان القطع ما اخذ في الموضوع على نحو الكشف
 موضوعا او قيدا لقيام الامارات بمجرد دليل الاعتبار مقامه ايضا ما حاصله انه يمكن ان يقال
 ان الدليل وان لم يساعدا على تنزيل المحكي منزلة الواقع الا انه يكفي في ترتيب اثار الواقع على
 المحكي ولو كان القطع ما اخذ في موضوعها بتقريب ان الموضوع المقيد بالقطع في مورد الامارة
 يكون محرزا نفسه بما حيث ان الدليل دال على ان المحكي بها واقع جلا وبقيد بالوجدان اذ
 المفروض القطع بتحقق الواقع المحكي هناك فيكون كما اذا قطع بتحقق الواقع الحقيقي فيرتب عليه ما له

في حجية القطع وأقسامه

من الآثار التي ان قال ان قلت هب هذه الملازمة لكن لا يكادان مع الدليل ما يكون مجزئة أو
 قبيحة مقطوع الانتفاء لعدم التكرار فعبارة التزويل في المقام قلت هذا كما اذا لم يكن الى
 تنزيل هذا الخبر والقياس سبيل وقد عرفت ان دليل تنزيل هذه الامارة الشامل بعمومه للمقام يدل
 على تنزيل القطع بمنزلة القطع بالواقع التزويل كما ان ذلك دليل على تنزيل المؤد في خصوص
 المقام يدل عليه مطلقا ولو لم يكن الملازمة في البين اما بالانتماء او بدلالة الانتفاء حفظا
 للكلام عن اللغو انما قلنا مضافا الى ما ظهر من التامل فيما ذكرنا من وجوه الفسار ان فيه وضع
 انظارا لا يلائم مساق التزيلات الظاهرية كقولنا صدق العادل ليس لأجل ما الخبر بمنزلة
 الواقع فاذا الخبر بمنزلة ما يعجب وجب ترتيبه فان الخبر الواقعية عليه ليرفع تنزيله من المطبوع
 منزلة الواقع وتنزيل الظن بمنزلة القطع به العبارة لا تتخلل غير المعنى المزبور وليس غيره من اول
 العموم حتى يثبت ومن هذا يعلم عدم امكان دلالة عليه بالانتفاء اذ هو ان يكون صدق
 الكلام او صحته عقلا او شرعا او عرفا متوقفا عليه بل وكلما التنزيل الواقعية كقول الطواف
 بالبيت صلوة والرضاع لحم كحج النسب مفادها ترتيب لان الواقعية للصلوة والنسب على
 الطواف والرضاع لأجل الظن بها كما لقطع بها وثانياً ان على تقدير امكان اداة المعنى المزبور
 ايضا في نفسه فقول ان لا يمكن اداة المعنيين معا من جهة عدم استعمال المشترك في اكثر من
 وعلى تقدير جواز لا يكون اللفظ ظاهرا فيه منه يظهر عدم امكان الانتزام باستعماله في القدر
 المشترك لو كان لما تقدم من عدم ظهوره فيه فاما ان يحكم باجماله او باستعماله في المعنى الاول
 لكونه قد اتيقنا وثالث ان الحكم الثابت في موضع الظن بالخبرية حكم ظاهر او حكم واقعي
 اذ لا ثالث لهما لا جاز ان يكون حكما واقعا لفرص كونه ثابتا للخبر المعلومة فقط ولا ظاهرا لاعتبار
 الشك فيه المستلزم للجهل بالواقع واحتمال ثبوت الحكم الواقعي في الموضوع المزبور مع انه
 مقطوع الانتفاء لفرض القطع بانتفاء الموضوع وهو القطع بانتفاء الخبرية وما ذكره المحقق المزبور
 بقوله ستم حكما واقعا او ظاهريا اذ لا مشاحة في الاصطلاح لا محتمل له وواجب ان احل القطع
 في الموضوع على نحو الكاشفية شرط او بشرط قد يكون بطريق القطع وقد يكون بطريق الظن و
 الاستظهار من اللفظ وعلى كل تقدير فقد يكون الدليل الدال على حجية الظن عاما مثل قوله
 صدق العادل وقد يكون خاصا بالمورد المزبور كما اذا قال يجب حفظ الركعتين الاولىين بطريق

في حجية القطع وأقسامه

القطع ثم قال ان الظن حجة فيهما في الصورة كون الدليل عامنا لا اشكال فيه سواء في الصور وتان
 المزبوران لما ذكرنا من عدم امكان حصول اللفظ لتزويل الظن بالحجزة مثلا من جهة القطع بها او
 تنزيل القطع بالحجزة الظاهرة منزلة القطع بالحجزة الواقعية او عدم ظهوره فيه على تقدير تسليم
 الامكان واما على تقدير كون الدليل خاصا بالمزبور فنقول على تقدير استظهار ذلك ^{بصحة}
 هناك وجوه ثلاثة جعل الموضوع هو الحجة المنكشف سواء كان الانكشاف بالقطع او بالظن فيكون
 هناك حكم واقعي واحد موضوع واحد عام والالتزام بتعدد الحكمين الواقعيين المتماثلين في
 موضوعي القطع والظن مثل الحكم بوجوب التمام في الواقع الخاص والعاصم بغيره والاستكشاف
 من الدليل المزبور بطلان الاستكشاف الحاصل او لا من الدليل المزبور يكون القطع مأخوذا
 في الموضوع واستكشاف حديد يكون القطع كان طريقا صرفا وهذا هو المتعين كما اشبعنا
 الكلام فيه عن قريب اما على تقدير القطع يكون القطع مأخوذا في الموضوع على احد الوجهين
 لا يحتمل الوجه الثالث بل يعين احد الوجهين الاولين صونا للكلام الحكيم عن اللغوية فظهر
 من ذلك عدم وجود لالة الاقتضاء الا في بعض الموارد وعلى تقديره لا تقتضي ما ذكره فتأمل
 شيئا اخر وظهر منه بطلان قياس الدليل العام على الدليل الخاص مع ان الظاهر ان هذا الفرع
 غير موجود في الشرعيات وخامسا ان ما ذكره على تقدير التسليم لا يتأتى فيما اذا جعل القطع قما
 الموضوع مع خوله في عنوان الكلام السابق على ما عرفت ويظهر عدم تأتى ما ذكره فيه من التامل
 في مطار كلاماته فتامل جيدا فيما ذكرنا على صحة حقيقا بالقبول ثم اعلم اننا لانكر امكان
 كون عنوان الواقع المنكشف سواء كان الانكشاف قطعا او ظاهريا موضوعا كما يمكن كون الانكشاف
 القطعي مقدر وكذلك الانكشاف الظني فقط او العنوان الاتم من الظن والشك ومنهما مع الهم
 موضوعا حكما الا انما نكر كون مراد المصنف من عبارته هو ما ذكرنا بالبيان الذي قد سلف فلا
 نطيل بالاعادة قوله كما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر القطع على هذا الوجه ا. التغيير بهذه الثلاثة
 لورود الاخبار للمعتبرة للقبلة للفظ والاحراز فيها وهو ان كان خلاف مذهب الاكثر بل
 بل قيل انه اجماع من حجة الظن مطلقا حتى فيها بل قال الشيخ الذي هو احد من حسب اليه كونه
 مخالف للشهور في محكي مبسوطه فان غالب على طئنه احادها على لان غلبة الظن في جميع
 احكام التهور تقوم مقام العلم على سواء الا ان المثال لا يسئل عنه ويكفي فيه الفرض والتقدير

في حجية القطع وأقسامه

(٣٤)

ومن هذا الباب كره قنأ أصله عدم الزائد في هذا المقام مع ان الرجوع اليها ليس مذهب احد
 من الخاصة ونسبته الى المرفعي قنأ في الناصرية وهم كما بين في الفقه مستقصم فم هو مذهب
 العامة قوله ومن هذا الباب عدم جواز اداء الشهادة آه يستفاد ما ذكر من كثير من الروايات
 منها ما رواه في الوسائل عن المحقق صاحب الشرايع عن النبي وقد سئل عن الشهادة قال هل
 ترى الشمس على مثلها فاشهد او دع وردوا ايضا فيها عن الكا في عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تشهد
 بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفاك وعن الكا في عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله
 عليه واله لا تشهد بشهادة لا تذكرها فانه من شاء كتب كتابا ونقض خاتما الى غير ذلك من
 الاخبار قوله كما يظهر من رواية حفص بن غياث آه هذه الرواية رواها في الوسائل عن المشايخ
 الثلاثة باسنادهم عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال له رجل اذا رأيت شيئا في يد
 رجل يجوز لي ان اشهد انه له قال نعم قال الرجل اشهدت في يدك ولا اشهدت له فلعلمه لغين
 فقال ابو عبد الله آه فيجعل الشراء منه قال نعم فقال ابو عبد الله آه فلعلمه لغين من أين جاز لك ان
 تشتريه ويصير ملكك ثم تقول قبله هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صاملك من
 قبله الليل ثم قال ابو عبد الله آه لوله يجز هذا لقيم للمسلمين سوق وفهم الكلية من الرواية من
 حجة قوله عليه السلام من أين جاز لك ان تشتريه آه حيث ان المستفاد منه ثبوت التلازم بين جواز
 الشراء والمحلف وجواز اداء الشهادة سواء كان جواز الشراء والحكم بما الكيفية الباع من جهة
 اليد وسائر الامارات الشرعية ولعل الاستفادة المزبورة ظاهرة بعد التامل وقد يد
 دلالة قوله عليه السلام لوله يجز هذا لقيم للمسلمين سوق ايضا على الملازمة ولعلمها في علمها وهذا
 اخبار اخذ الة على جواز اداء الشهادة ما استناد الى اليد ان لم تدل على التلازم في جميع الموارد
 وهي ايضا كافية في استكشاف الطريقة من القطع اذ ليس مناط الاستكشاف المزبور الكلية
 كما قد فهم العبارة قوله قنأ الا ان يثبت من الخارج ان كلما يجوز العمل به بل لو ورد دليل خاص
 على حجية اليد مثلا او واحد من الامارات الاخر في المورد الذي استظهر فيه كون القطع موصفا
 كفي في بطلان الاستظهار المزبور واستكشاف الطريقة كما لا يخفى وكذلك لو ورد دليل خاص
 على حجية أصل في المورد المزبور كقوله المقام حيث ورد اخبار خاصة معتبرة على جواز الاستناد في
 الشهادة الى الاستصحاب فانه يكفي في ذلك كما هو واضح وقد مرنا الى ذلك فيما سلف قوله وما

وجيئة القطع وقسامته

(٣٥)

ذكرنا ظهوره لوئذ ذاه الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الصورة الاولى انقضاء الموضوع فيها لان موضوعها هو متيقن الحيوة لافضل الحيوة فع الشك في الحيوة يفتقر متيقن الحيوة بالوجدان ولا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع ولا يرد مثله في الصورة الثانية حيث ان الموضوع فيها هو الولد الحي ومع الشك في حيوته لا يجري الاستصحاب ايضا لعدم جريانه مع الشك في الموضوع وجب عدم الوردان للموضوع في الاستصحاب هي الهيئة المحصورة والهيئة المعلومة بمنوان اللابشر فيستصحب حيوتها فيثبت موضوع التذرية فيرتب عليه احكامه ولا يتأثر ما ذكره سابقا من كون المستظهر شيئا م يظهر من الخارج خلافا في المقام اعني التذرية اذا كانت عالمه مراده فاما ان يكون مراده القطع القطري او القطع الموضوعي في الصورة الاولى فيقيم مقام الاموات والاصول وفي الثانية لا يقيم مقامه الامارات والاصول قوله ان هذا الذي ذكرنا من كونه الظن كالقطع من جهة ان طريقتيه وكشف عن الواقع ذاتي ومن جهة انه قد يكون موضوع الحكم الواقعي اما بنفسه اما بعنوان يصدق عليه كالاتكشاف المطلق وكالحرف فان كلا منهما يصدق على الظن ايضا كما يصدق على غيره لكن يفارقه من وجهين على ما ذكره المصنف احدهما ان اعتبار القطع ايضا ذاتي مثل طريقتيه بخلاف اعتبار الظن فانه ليس بذاتي بل لابد ان يكون يجعل جاعل من شرع او عقل وانا نعلم ان الظن لكونه اعتباره ووجيئة لابد ان يكون يجعل جاعل يكون موضوعا ابدا للحكم الظاهر واما للحكم الواقعي اما الاول فهو على وجهين لانه قد يكون الظن المذكور مطابقا للواقع فيكون الحكم الثابت له مطابقا للحكم الثابت للموضوع الواجب فيكون الظن المذكور موضوعا للحكم الظاهر الذي هو من سنخ الحكم الواقعي الثابت المتعلق بان يكون كلا الحكمين المحرمة والوجود مثلا وقد لا يطابق فيكون الحكم الظاهر الثابت للموضوع الظنون مخالفا للحكم الواقعي الثابت للموضوع الواقعي بان يكون احد الحكمين الحلتية والاخر المحرمة مثلا فيكون الحكمان متغايرين متخا وهذا هو المراد بقوله الا انه قد يوجد طريقتيا محبولا المتعلقه سواء كان موضوعا على وجه الطريقتيه لحكم متعلقه او بحكم اخر ولا ينافي هذا ما استبينه من ان معنى وجيئة الظن كونه وسطا لاثبات حكم متعلقه فقط اذ ما سبق منته على ما هو عند الظان فانه يظن على ان الحكم في الواقع على طوطنته وما هنا سبق على الواقع اذا امر في الواقع على فتمين قد يطابق الظن الواقع وقد يخالفه وعلى ما ذكر يكون

في تجريد القطع والظن ما قاسها

محكم متعلقه او محكم اخر متعلقا بقوله موضوعا فاقضى به وان كان الظن موضوعا لمحكم ظاهره هو مطلقا
 للواقع في الواقع او مخالفا له كك ولا يجوز ان يكون المراد من قوله محكم متعلقه او محكم اخر هو فرض
 المحكم الواقعي لعدم امكان ثبوت حكم واحد للوضعين كما لا يخفى اذ الفرض ثبوت المحكم الواقعي
 للوضع الواقعي كما يدل عليه كونه طريقا فلو كان نفس المحكم الواقعي ثابتا للوضع المظنون لزم
 ما ذكر مع عدم امكان كون الظن الطريقي موضوعا للمحكم الواقعي اصلا على ما يستفاد مما سلف
 في القطع الطريقي وسيا عن قريب ايضا هذا ان اعتبر ثبوت فرض المحكم الواقعي للوضعين و
 ان اعتبر كون الظن موضوعا لمحكم واقعي هو من نسخ المحكم الواقعي الثابت للوضع الواقعي يلزم
 اجتماع حكمين في موضوع واحد وهو الموضوع للمظنون وهو ايضا محال ببيان اللزوم ان
 المفروض كون الظن موضوعا للمحكم الظاهر لفرض كونه طريقا فلو كان مع ذلك موضوعا
 لمحكم واقعي متجززا لزم ما ذكرنا مع ان كونه طريقا محجولا لا صرفا كما هو المفروض باذعان ان يكون موضوعا
 للمحكم الواقعي المتجززا سواء كان نفس المحكم الواقعي او ما يكون من نسخه ولو بافراجه لان كونه طريقا
 يقتضي ثبوت المحكم الواقعي للموضوع الواقعي الذي تعلق به الظن قبل تعلقه به وكونه موضوعا
 يقتضي عدم كونه طريقا وكون الحكم متاخرا عنه لتقدم الموضوع على المحمول وطبعاً ولا يخفى
 استحالة ذلك واما الثاني وهو ان يكون الظن موضوعا لمحكم واقعي فبصوره على وجه ثلثة احدها
 ان يكون المحكم الثابت للموضوع الواقعي مجازيا للمحكم الواقعي الثابت للموضوع المظنون مثل ان
 يكون المصير الواقعي حراما واقعيًا ومظنون الضرر ايضا حراما واقعيًا والاشكال في هذا القسم
 بما ذكرنا من عدم امكان ثبوت المحكم الواحد للوضعين بل يلزم لغوية المجمل مع ثبوت المحكم
 المذكور للموضوع الواقعي اللائق بالثابت في سائر الظن ايضا ويلزم اجتماع المشايخ المتخيل
 مثل اجتماع الضدين على ما قرره في حله من دفع بان الثابت حكمان واقعيان في موضوعين لا
 حكم واحد غاية الامر كونهما متجانسين ولا يمكن الالتزام بمثل هذه في القسم الاول اعني ما
 اذا كان الظن طريقا صرفا اذ هو موضوع للمحكم الظاهر لا محالة فلو كان مع ذلك موضوعا للمحكم
 الواقعي ايضا لزم ما ذكرنا من اجتماع الحكمين في موضوع واحد كما ذكرنا من استحالة ذلك
 اتمامه فيما اذا كان المحكم الواقعي متجززا كما اشرنا واما اذا لم يكن كذلك فلا ضير فيه ولا يلزم اجتماع
 المشايخ لفرض اختلافهما في التجزئة والتعليقية والشائية والفعلية بل يمكن كون المحكم الظاهر

في الظن كالقطع في بعض أقسامه

على خلاف الحكم الواقعي بان يكون المنصر الواقعي حراما واقعا مثلا ومضمون المنصر مباحا في الظاهر ولا يلزم اجتماع الصدين لما ذكرنا من اختلافه في الشائبة والفعلية وبيان العمل ليس بلغوم مع عدم احراز الواقع عند الظان فجلا القاطع مع انه يثير فيما اذا كان مضمون المنصر غير مضمون في الواقع وبيان المقام ليس من قبيل اجتماع المثليين بقدم ما اشرنا من اختلافه في الشائبة والفعلية وثانيهما ان يكون الظن موضوعا للحكم واقعي اخر مثل ان يقال اذا طنت بالضرر فاف زيدا درهما او فصل ركعتين مثلا مع كون اكله مثلا حراما واقعا وثالثها ان يفرض كون ارتكاب مضمون الضرر حراما واقعا من غير ان يكون للمنصر الواقعي حكم اصلا وهذا مما يمكن تصويره وان لم يكن واقعا في الشرعيات وهذا الذي ذكرناه هو المراد بقوله قد امكن موضوعا لا على وجه الطريقة بحكم متعلقه او حكم اخر بان يكون قوله بحكم متعلقه او حكم اخر متعلقا بقوله موضوعا كما في السابق على معنى ان يكون الظن موضوعا للحكم واقعي هو من نسخ الحكم الواقعي الثابت متعلقه كما هو المفروض في الوجه الاول وان يكون قوله بحكم اخر شاملا للصين الاخيرين على تقدير وجوه القسم الثالث او امكن شمول الكلام له ولكنه خلاف ظاهر قوله او حكم اخر فينبغي الاقتصار على الوجهين الاولين واما احتمال كون قوله بحكم متعلقه او حكم اخر في قوله متعلقا بقوله الطريقة لا يمكن عمدا في الجار والمجرور باعتبار المعنى الصدق فضعف بعد امكن تصحيح العبارة على الوجه المزبور الا على وجه بعيد مع انه لا يكون حقا لقوله موضوعا متعلق مع ان المصنف يصبغ بيانه وجعل قوله بحكم متعلقه متعلقا بكيه ما على سبيل التسامح لا يصلح التحلل كما لا يخفى اذا عرفت هذا فنقول ان في القسم الاول اعني الظن الطبيعي يقوم مقامه ساير الامارات والاصول فان كان الظن المقصودنا خاصا يقوم مقامه الظن المطلوب او بعض اقسامه ثم ساير الاصول او بعضها على الشرح السابق وان كان عاما مطلقا او قسما منه يقوم مقامه ساير الاصول او بعضها والضابط انه كلما كان في عرض الظن الاعتبار لا يقال بكونه قائما مقامه وما كان في طوله يصدق عليه انه قائم مقامه وفي القسم الثاني اعني الظن الموضوعي لا يقوم مقامه ساير الامارات والاصول لفرض كون الحكم الواقعي فيه مترقا على الموضوع المضمون فبانقائه يتحقق الحكم الواقعي الا ان يقوم دليل خاص على كون ظن بل اصل حجة في المورد المزبور في يستكشف منه كون الظن المزبور طريقا ويرفع اليد عما ظهر من الكلام من كونه

عدم الحكم الواقعي للموضوع الواقعي اصلا لا بطريق الظن لا بطريقه ولا من قبله من غير

في حجة القطع ومباحثه

موضوعا كما سلف في باب القطع وكان عليه ان يذكره وكان تركه اعتمادا على وضوح عندنا
وهنا فرق اخر اشار اليه المصنف وهو ان الظن الطريقي يقتل حجة في باب الادلة اذ هي
ما كان وسط الثبوت احكام متعلقا بها اي احكام هي من نسخ احكام متعلقا بها على ما سلف
ببإذوان امكن كونه خطأ في بعض المواضع لكن في نظر الظان يكون الحكم الظاهري الثابت للظنون
من نسخ الواقع ظنا على ما سلف بخلاف الظن الموضوعي فانه لا يكون حجة في باب الادلة وان كان
حجة بمعنى الوسط مطلقا هذا غاية ما يتحمل لتوجيه العبارة وان كان فيه بعض الكلفات ايضا
فتدبر فيه فان كان حقا في الله وان كان باطلا في القاصر ما اصابك من حسنة في الله وما
اصابك من سيئة في نفسك وقد قيل في بيان العبارة ان الظن وسط دائما واما ان يكون
وسطا لاثبات احكام متعلقة لمعلقة ككونه وسطا لاثبات احكام الضرر للظنون الضرر
اما ان يكون وسطا لاثبات حكم امر كما في المولى عبد بانك ان ظننت الضرر فصل ركعتين و
على التقديرين فاما ان يكون مأخوذا بغير الطريقية فيقوم مقامه من الامارات واما ان يؤخذ
من حيث انه صفة خاصة فلا يقوم مقام غيره فله اقسام اربعة انتهى وهو مع كونه مبنيا على
فاسد وغير واقع في الشرعيات على ما هو الظاهر منه في اخلال بذكر الظن الطريقي في الضرر من
غير ان يكون له حجة موضوعية بالنسبة الى الحكم الواقعي والله العاقل واوليائه الكرام عليهم
الله قوله الاول انك قد عرفت ان القاطع الكلام هنا مفروض في القطع الطريقي دون الموضوعي
كإيدل عليه قوله تعالى الى ازيد من الادلة المثبتة لاحكام مقطوعة وقوله وقام الدليل على كون
الحجة في نفسها محرمة والسر في ذلك عدم جريان النزاع في القطع الموضوعي فاذا كان معلوم المحرمة
مثلا على ان يكون المضاف والقياس معتبرا والمضاف اليه خارجا موضوعا للمحرمة فيجوز العلم
بحرمة ما يقع بتحقيق الحرمة ضرورة ثبوت العلول عند ثبوت علته سواء كان المانع الذي علم بحرمة
حما في الواقع ام لا ثم ان المسئلة المذكورة يمكن ان تكون مسئلة كلامية بان يكون ملاك
البحث فيها استحقاق التجري العقاب عند من غير ان يكون اثبات الحرمة وعدمها مقصودا بالبحث
فيكون التسع فيها البرهان واليقين لا الظن والتخمين ويمكن ان تكون المسئلة فرعية بان يكون
المقصود بالبحث فيها هو الفعل المحرم به بمجرد الاعتقاد وعدمها فتكون الظنون الخاصة بل
المطلقة حجة فيها وكل ان فرض كونها مسئلة اصولية علمية يكون ما ذكر حجة فيها بناء على ما

وجهية القطع ومباحثه

(٣٩)

هو التصحيح أنه لا فرق في الظن الثابت بحجته بدليل الاستدلالين كونه في المسئلة الفرعية
 وكونه في المسئلة الاصولية وكل الظنون الخاصة بالطريق الاول وما قيل من ان خبر الواحد
 لا يعمل به في الاصول غير صحيح كما سيأتي في كل محل ويدل على الاول قوله قد فالحاصل منه غير
 حاصل والمسئلة عقلية الى قوله والمقول منه ليرحمة في المقام وعلى الثاني قوله قد فان هذا غير
 منكزه المقام لكن لا يجحد في كون الفعل محرما شرعا فيكون ذكر الثواب العقاب من جهة اثبات
 ملكه ومحام من الوجوب المحومة هذا ثم ان قوله قد هل هو حجة عليه الشارع يعني ان الشارع مؤا
 عليه والا فقد صرح قد سابقا بعدم كون القطع مجعولا لا عقلا ولا شرعا فليقتضيه قوله بل
 في التذكرة آه صو المسئلة ثلاث احدها استمرار الظن وعدم كشف الخلاف والوفاق وثانيها
 انكشاف الوفاق وكون الوقت ضيقا وثالثها انكشاف خلاف الظن وقد ذكر حكم الصو الاول
 والثالثة مطابقة ويفهم من الاول حكم الصو الثانية التزاما ثم ان كان مراد العلامة الحكم
 ظاهرا من جهة طنة لضيق الوقت المستلزم لظنه بالمخالفة فلا يكون مفضلا في المسئلة وان
 كان حكمه بالعصيان مطلقا بان يكون الحكم بالعصيان في صورة استمرار الظن مع المطابقة من جهة
 مخالفة الواقع مع عدم العمل بالطريق للنصوب ومع عدم المطابقة في الصو الزبودة لأجل
 التجربة فيكون مفضلا في مسئلة التجربة ولعل الظاهر منه هو الاول قوله معصية يجب
 اتمام الصلوة فيه لير الامر بالتامل عقب هذا الكلام في النسخ الكثيرة وفي بعض النسخ حجة
 وان صح فوجه احتمال ان يكون القطع في حجة الموضوع فيجرح عما نحن فيه من القطع الطريق لكن
 فيه اشكال قوله ويؤيد بناء العقلاء آه بناء العقلاء على شيء لا بد من ان يكون من جهة
 حكم عقلاهم بذلك لعدم امكان بناء العقلاء من حيث اقم عقلاء على الامور الترفيقية فلا
 بد ان يكون كاشفا عن حكم العقل كيف ولو لم يكن كذلك ليرحمة في المسائل العقلية او اذا
 الادلة على الاربعة فالفرق بين بناء العقلاء وحكم العقل بالاجمال والتفصيل حيث ان
 في الثاني لا بد ان يكون عنوان حكمه ومنشأ معلوما لاستحالة حكم العقل بشي لا يعلم
 مددك وعنوانه بل كل ما حكمه كل شرعا كان او عقلا بخلاف الاول فان فيه الكشف من حكم
 العقل اجمالا واما ان ملا حكمه ما اذا فليس معلوم قوله اما الاجماع فالحاصل منه غير
 ما حاصله الاجماع المحصل في اصطلاح الخاصة هو اتفاق الكل او جماعة من العلماء بحيث

في حجة القطع ومباحثه

يكون كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام اما تضمنها كما هو مسلط جماعة من القدماء والقرامان
 باب اللطف كما هو مشي شيخ الطائفة قدس في العدة او من باب الحدس من اقول المراد من
 باو المرئين ونواهيه عدم قولهم بالقياس والاستحسان قول رئيسهم واما هم هوفلك هذا
 هو مذهب المتأخرين ولا يترط فيه عدم معين ويختلف باختلاف الافكار والمسائل صوا
 وخفاء وكونها من الامور العقيدية وغيرها ومعنوتة في كلمات العلماء وغير معنوتة وغير ذلك
 من اسباب الاختلاف فقد يحصل من ارسال ثلثة او من زاد من الفحول مسئلة ارسال المسئلة
 للقطع بقول المعصوم وقد لا يحصل من قوت جماعة كثيرة في مسئلة القطع بقوله عليه السلام نعم لانكر
 الخفاء كبر للمدعي الاجماع فقد تكرر بعضهم يستدل بالاجماع في مسئلة عدم كون احد من العلماء
 موافقا له كما اتفق للحل قدس بل الشيخ الطائفة قدس تتر في بعض الموارد وقد تروى يدعون الاجماع
 في مسئلة ويفتون بخلافه في المسئلة المزبورة في الكتاب المزبور وفي كتاب اخر كما اتفق
 للحل والشيخ قدس تترها ولا ينافيه العلامة قدس في بعض الاحيان وقد يدعي بعضهم الاجماع في
 مسئلة في كتاب يدعي الاجماع على خلافه في المسئلة المزبورة في كتاب اخر كما اتفق لشيخ الطائفة
 قدس وقد تروى بعضهم يدعي الاجماع من جهة دوية قوت ثلثة او من زاد من الاعتياد عدم
 تتبع كتب غيرهم تحسرتهم وهو الذي اشار اليه المحقق قدس بقوله ومن القلدة من لو طالبتة بدليل
 المسئلة ادعى الاجماع لوجوده في كتب الثلاثة وهو محتمل ان لم يكن تجاهلا بلخص المطلب ان
 من حصل له القطع من قوت جماعة من الاعلام بقول المعصوم كان الاجماع محصلا عنده ومن لم
 يحصل له فلا يمكن له حصول العسف قدس من قوت جماعة من العلماء في مسئلة التجري القطع بقول
 المعصوم فالاجماع المحصل عنده غير حاصل واقا قوله قدس والمسئلة عقلية فستدرك في البيان
 غير محتاج اليه ويمكن ان يكون الغرض من ذكره دفع استبعاد عدم حصول القطع له قدس في
 مع ادعاء جماعة من العلماء الاتفاق في بعض شقوق المسئلة على ما سلف في الكتاب من جهة
 ان المسئلة عقلية فمع عدم حكم العقل في كبر استيائمه قدس حيث قال واقا حرمه الفصل المنجز
 في صفة اشكال تعليل المسئلة القواعد عن العلامة في النهاية والشيخ البهائي من
 التوقف ومع حكمه بعدم قبح التجري فيما فعلنا كما يظهر من كلماته قدس في المقام من ان يحصل القطع
 بقول المعصوم ومراده بقوله قدس خصوصا مع مخالفة غير واحد من مخالفة الواحد المسئلة

في القطع واحكامه

(٢١)

لا استبعاد في عدم حصول القطع بقول المعصوم ع فضلا عما كان المخالف كثيرا كما في اللقائم حيث
 تحقق الخلاف من جماعة منهم اقبل التوقف واما بالحكم بعدم كون الخبر معصية وبالتأمل فيما
 ذكرنا ظهور ان الاول على عدم ذكر قوله ع كما عرفت من التمهيز او ذكر الحكم بالتقدم معه ايضا هذا
 يمكن ان يكون ذكر قوله والمسئلة عقلية لاجل عدم امكان استكشاف وادى الامام من ازاله العلماء
 على الوجه المقبر في المسئلة بتقريب ان يقال ان المسئلة عقلية ع كلامية لا يمكن استكشافها ولا كما
 على الوجه المقبر في الاجماع فيها اذا الاستكشاف التزويدي واما ثانياً في ما اذا كان شأن الشارع فيها
 والحجة في المطالب العقلية هي العقل الحاكم فيها فاذا حكم العلماء من حيث انهم عقلاء على ان الكل
 اعظم من الجزء والقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان فليس الحجة هو قول المعصوم جملة انما احقلا
 ودرهم الذي جميع الواقعات الثابتة في نفس الامر ثابت في نفسه الشريعة كما قال الله وكل شئ
 احصيناه في امام مبين واشارة الى عقله ع في قوله ع يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه با الا ان حجة
 عنوان الرياسة والرؤسية والتابعية والتبوعية وحجة الكف ملغيان فيه والمناط هو العقل الحاكم
 في المسئلة فلخص المطالب اجماع العلماء من حيث انهم علماء في مثل المسائل التزويديين من
 المسائل العقلية المختصة لا يكون كاشفا عن وادى المعصوم ع لعدم كون شأنه بيان مثل المسائل التزويدي
 ومن حيث انهم عقلاء يكون كاشفا عن اعتقاد المعصوم ع بالتقريب الا ان حجة الكف ملغاة فيه
 كما ان حجة اجماع التوحيين او الصرفيين او اللغويين مثلا على شئ لا يكون حجة من حجة الكف عن قول
 الامام ع بل من حجة الكف عن كون الحكم عند العرب هو ما اجمعوا عليه وان كان المعصوم موافقا لهم
 حيث ان احد العرب بل انهم وابلغهم كما قال النبي انا اضع من تكلم بالقصاد بيدي من قريش الخبر
 والفرق بين التفريرين ظاهر حيث ان المناط في الاول عدم الوقوع وفي الثاني عدم الامكان ويرد
 على هذا الوجه اولا انا لان المسئلة كلامية بل المسئلة فرعية كما هو الظاهر من قوله قدس ع
 والحاصل الى قوله لكن لا يجدي ع كما اشرنا اليه سابقا وانا ان كون المسئلة كلامية لا يمنع عن التمسك
 بالاجماع وسائر الادلة التمهية فيما بل الاعتقاد في كثير من المسائل الكلامية اتمها عليه لا ترى ان
 المحقق الدواني وسائر المتكلمين قد تمسكوا في مسئلة اثبات حدث العار وما العرفي كونه مسببا بالتقدم
 الغير الجامع باجماع المسلمين والمليين عليه وتمسك بعضهم بالاجماع للتواتر فيها وجعل العلامة ع
 الدليل المعتمد في مسئلة التوحيد هو مثل قوله قل هو الله احد ولا ضمير فيه اذ بعد اثبات الصانع الواجب

في القطار واحكامه

مقاله وكونه عالما وقادرا وصانعا وصادقا واثبات الرسول صلى الله عليه واله وكونه معصوما برهان العقل يمكن التمسك بقوله على اثبات ساير الصفات التي لا تتوقف عليها اثبات النبوة ولذا ان العلاء الطوسي قد قال في التجريد مقام اثبات المعاد الجسماني وثبوتها بالتمتع وقد حكى مثله عن الشيخ الرئيس في بعض كتبه والمواد التي تمت فيها بالادلة التمهية اكثر من ان تحصى في شأن الشارع كما هو بيان الاحكام الفرعية كانت بيان الاحكام الاصولية ايضا من وظيفته بل هي اهم اذ شرف العلم بشرف معلومه وقد قدموا الاحكام الشرعية في اوائل كتب الاصولية للاعتماد على الاصولية العملية والفرعية ففي كل موضع لا يحكم العقل فيه بشي مثل مسألة حدث العالم على ما ادعاه بعض الفلاسفة بل يعلمهم من ان ادلة الطرفين جدلية غير برهانية ومثل المعاد الجسماني على ما ادعاه بعضهم من عدم حكم العقل به وان كان لنا فيه نظر يكون الاجماع فيه كاشفا عن الحكم التأسيسي للشارع وفي كل موضع يحكم العقل به يكون التمسك بالاجماع مثلا اما من جهة كشفه عن الحكم الامضائي للشارع او مع قطع النظر عن الدليل العقلي نعم شأن الشارع ليس بيان الاحكام العقلية المختصة مثل الكل اعظم من الجزء ولا وجه للتمسك بالاجماع فيها ولا يثبت ايضا احدا بالاجماع فيها قوله والمنقول منه ليس حجة في المقام الصواب عدم ذكره في المقام اذا اجماع المنقول ليس حجة عنده قد مطلقا كما سيأتي ولعل ذكره على سبيل التفرقة بيني لو سلم حجة في المسائل العملية فليس حجة في المقام يقين في المسائل العقلية الكلامية لان الظنون الخاصة والمطلقة ليست حجة في المسائل الكلامية اذ لا دليل عليها وهذا مع انه حجة في بعض ما سلف فيه خلاف وتفضيل سيأتي فترضه قد لا حيث يحجر حجه قوله واما بناء العقلاء فلو سلم انه مشاركة في عدم تسليم كون بناء العقلاء على المقدمة لكن في عدم تسليم ذلك فمع خفاء قوله لكن لا يجزى في كون الفعل محرما شرعا العقاب يترتب على فعل العصية هو اما يتحقق ترك الواجب فعل المحرم واما معلولان غالبا لكون الفعل مصلحة او اذا مضت وقد تترتبان على كون نفس الامر والنهي ذاهما مصلحة من غير ان يكون في الفعل مصلحة او مضت وكيف كان فلا تعلق لهما بالحسن والفتح الفاعليين ولذا لغير الوجوب بطلب الفعل مع المنع من الترك او يكون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب تارك العقاب والمحرمة بالعكس واما مجرد كون الشخص فاسدة سيئة وحيث الباطن من حيث كونه جريئا وعازما على العتيا فلا دليل على كونه مستحقا للعقاب بمجرد ذلك وان هذا الصفة الا كما حصل ما يتخذ حذره من الملكات والصفات الرذيلة وقد ورد في الاخبار عدم كون العقاب على الحد ما لم ينطق الحد

في القطع ومباحثه

بشئيه بل جعل في بعض الاخبار من حجة الثالث التي لا يجوزها بنى فن دونه عند ان اول الصدوق
 بما يكون خارجا عن محل الكلام ثم لا ينبغي وجوب ازالة الحدس ايا الصفات الزينية وتبديلها بمبدأ
 بالمجاهدات والرياضات عند علماء الاخلاق لكن لا تعلق له بالرجوع الشرعي الفهقي كما هو مقرر من
 البحث قوله فان العقاب بما لا يرجع اليه المحق في الجواب ان يقال ما ذكرنا من الدليل العقلي منظوم وفيه ايقاظ
 اوله في التقصير بالمواعظ والعقوبات الذنوبية مثل القصاص والحدود والتعزيرات حيث حصل التقاد
 بالمصادفة وعدمها فن قل شخصا باعتقاده مؤمن وقد صادف الواقع يقص منه قطعاً اجماعاً وصادف
 بخلاف ما اذا قتل شخصاً باعتقاده مؤمن فاتفق كونه كافراً ولجى القتل وكل من شرب ما يباع باعتقاد
 انه غير مضاد فالحق الواقعي فانه يحد حد الحر بخلاف ما اذا اصابه في الواقع وغير ذلك من الموارد والواقع
 التي لا تختص من المعلوم ان الحكم العقلي غير قابل للتخصيص فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانياً فبالجمل
 ان يقال ان في مثل شرب الخمر مع اعتقاده حرمين احدهما فعل الفاعل المتخاد المستعمل يكون فعله
 مقروناً بالادارة المفسرة بالقصد والعلم بالصلحة او العلم بالاصح على اختلاف الموارد والاراء او
 بانه الذم ان شاء فعل وان شاء ترك ما هو مبغوض للمولى ونهى عنه وارتكبه معصية وثابتها تحقق
 التجرى في ضمنه فان اذاد المستدل بعدم التقاوت بالمصادفة وعدمها من الجهة الاولى ففيه ان التقاد
 مع واضح لا ينبغي الشك فيه لان العقاب لما كان مستنداً الى فعل ما هو مبغوض للمولى لاختياره فلا يد
 من استغناءه مع استقاء واحد من ارتكاب المبغوض والاختيار ضرورة ان وجوب العمل كما انه يستند الى
 وجود العلة كما عدمه يستند الى عدمه وان اذاد عدم التقاوت من جهة التجري فهو مسلم لو كان التجري
 قبيحاً فعلياً لكنه ممنوع وكل لو لم يكن قبيحاً فعلياً لا يتفاوت الامر فيهما ايضا والمصنف قد لما كان يصد
 اثبات التقاوت فالظاهر ان كلامه ناظر الى الجهة الاولى لكن تغييره غير صحيح فان عدم العقاب في صورة
 عدم المصادفة معلوم عدم قبحه لان قبحه غير معلوم وعلته اذاد ما ذكرنا وان قصرت عبارته عن ادائه
 فعل هذا لا يرد عليه ان نفي فعلية العقاب لا يلازم نفي الاستحقاق لانه اعم فقير عدم الوردات
 حكم العقل بعدم فعلية العقاب لا يثبت ان يكون من جهة عدم ثبوت منشاءه ومقتضيه فيس ليرتبط
 الى الحكم بالعدم غيره فالحكم بعدم الفعلية انما هو من جهة عدم الاستحقاق بخلاف حكم الشارع
 العاقل بالغياب واخباره بعدم العقاب فعلاً فانه لا يلازم عدم الاستحقاق اذ لعل عدم العقاب من
 جهة الفضل والعواستداء او بعد شفاعة الشافعين فظهر الفرق وبطل الجور على قولهم ان نفي فعلية

فيها
م

العقاب لا يلزم في الاستحقاق على الإطلاق قوله كإشهاد بالأخبار الواردة أنه فاذا فرض ابن
 شخصين مناسنة حسنة او مناسنة سيئة وفرض ان العامل بهما بماسنة احدهما اقل وبماسنة
 الآخر اكثر ما اذا اتفق كون العامل بماسنة احد الشخصين خمسة وبماسنة الآخر عشرة فيثاب من سن
 سنة حسنة في الصورة الثانية بقدر الفرة علاوة على ثواب اصل تأسين السنة الحسنة وذلك
 يعاقب من سن السنة السيئة فيها بقدر الفرة مضافا الى العقاب اصل تأسين السنة السيئة
 وفي الصورة الاولى يثاب بقدر الخمسة مع العداوة المزبودة وكل يعاقب فيها بقدر الخمسة ^{العلاوة}
 المذكورة فتواب السان وعقابه في الصورة الثانية بقدر العشرة يرجع الى اختياره لكونه من سن السنة
 باختياره وان لم تكن كثرة العامل بسنة باختياره لكن يكفي فيه كونه باختياره الاخرة الى الاختيار واما
 عدم ثواب السان وعقابه في الصورة الاولى بقدر الخمسة فلاجل امر غير اختياره هو اتفاق قلته العامل
 وهوليس يصح أصلا اذ الصبح لا يقع عن الحكيم خصوصا الحكيم على الإطلاق تعالى شأنه وقد اخبر المصنف
 في الاخبار المذكورة بعد كون السان سنة حسنة او سيئة مثابا بمقدار الخمسة او معا قبا بمقدارها في
 الصورة الاولى للملازم لعدم صدور الثواب للعقاب المذكورين عن الله تعالى وما ذكر من ان الثواب
 الزائد في الصورة الثانية لرجوعه بالافرة الى الاختيار انما يحتاج اليه اذا لم يكن الثواب المذكور مطروقا
 التفضل كما في مسائل الحسنات حيث ان الخائف واحد منها عشر مثابا للسنن لكونه متعة مثابا على
 سبيل التفضل وان كان اصل الثواب على سبيل الاستحقاق على مذهب المشهور من الخاصة خلافا للفتا
 او المشهور منهم فلو كان على سبيل التفضل كان خارجا عما اخبر فيه ولا يحتاج الى تكلف رجوعه الى الاختيار
 هذا ولكن الاستشهاد بالأخبار المذكورة للطلب الخرج عن ناقص الاخبار المصنوعا له بالواقع بعدم العقاب
 الزائد في الصورة الاولى لصد من باب الفروع كونه مستحقا للعقاب المفروض في المقام بيان عدم استحقاق
 العقاب امر لا يرجع الى الاختيار لعدم فعلية فقط كما شرنا سابقا لان يرجح ان مقصود ذلك التمسك
 العقل وان الاخبار مؤكدة بحكمه وان ذكر الاخبار لأجل التوسيل الى الاذهان ورفع الابرار والتاويل على
 ما قررنا منبني على هذا التوجيه قوله فتاقله وجه التاقل امكان اشياء زيادة الذم وتأكد العقاب او تكا
 المفروض الالهي من جهة ان معصية الخالق لشدة من معصية الخالق لانه يعظم شأن المولى وشرف الفاعل
 والزمان والمكان يزاد عظم المعصية كما هو واضح فضلا الى ان الصفات الكائنة له تعالى ثابتة له على الوجه
 الالهي لانه كما هو ارحم الراحمين في موضع العفو والرحمة هو أشد العقاب في موضع التكال والفتنة وقد اشأ

في القطع وما يتبعه

الى ذلك بقوله ثم بين عبادي ان انا الغفور الرحيم وان عذابي هو العذاب الاليم وهذا الوجه يمكن اثبات
 التيمم والعذاب الجماين والتلوذ عقلا مضافا الى انه ادخل في الردع والزجر على المعاصي كالشاذلية
 الشيخ الرئيس في الاشارات ويمكن ان يكون وجهان تاكد الدم والعقاب كما يكون من جهة الفاعل
 المعاقب بلفظ الفاعل من جهة الشئ كك قد يكون من جهة القابل المعاقب بلفظ المفعول من جهة ان
 ارتكاب الحرام الواقعي والمبغوض الالهي يوجب ازالة النفس وكدورة فيها وقسوة ورينافلا بد من ان
 يعاقب عقابا يزول معه الكدورة والزين الحاصلان فيها ويمكن ان يكون وجهان تسليم الفرق في مرتبة
 الذم واشبات الذم في صوغ عدم المصادقة يثبت مطلب الخضم من كون التجري حراما فليتا الا ان يقال ان
 الفرق من جهة ان في المصادقة وما فاعليا او ذم ما فاعليا او في عدمها ذم ما فاعليا فقط فليس فيه تسليم لذهب
 الخضم قوله وقد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل انه المعاصر المذكور هو صاحب الخضوة ذكره في
 بحث الاجتهاد والتقليد في فصل معدورية الجاهل في موضعين وكلامه قوله وان كان في يادي
 النظر في خصوص اعتقاد التجري لكن من العلوم عدم الفرق بينه وبين اعتقاد الوجوه وقد يظهر من بعض
 امثله مثل قوله قد من اشبه عليه مؤمن وروع عالم بكافر واجب القتل الخ ما ذكرنا من جواب التفصيل
 فيه ايضا وتوضيح ما ذكره قوله ان هناك اقسام اعتقاد تجريم ما هو مباح في الواقع واعتقاد تجريم ما هو
 مكروه في الواقع واعتقاد تجريم ما هو مندوب في الواقع واعتقاد تجريم ما هو واجب عقدي في الواقع
 واعتقاد تجريم ما هو واجب توصلي في الواقع واما الاعتقاد تجريم ما هو محرمة في الواقع فهو خارج عن
 مفروض الكلام ادغرضه قوله هو التفصيل في حرمة التجري من حيث هو مع قطع النظر عن المصادقة في
 الواقع والحكم فيما عدا القسم الاخير هو حرمة التجري وعدم مزاحمة تجريه اتما في الثلاثة الاول فالوجه
 واضح وكذا في القسم الرابع اذ لا يمكن مزاحمة مصلحة الواجب التقدي لمصلحة التجري اذ اذال مصلحة
 الواجب التقدي موقوف على نية القرية والمفروض عدم امكانها لفرص اعتقاده التجريم وبديهي انه مع
 هذا الاعتقاد لا يمكنه قصد امتثال الواجب لانه لا يصدق كلامه بما اذا اعتقد تجريمه واجب غير مشروط
 بقصد القرية واما القسم الاخير فالحكم فيه الالتزام باقوى الجهات فان كان جهة الواقع اقوى من جهة
 التجري فليتزوج باارتفاع قبح التجري فلا يكون التجري موجبا للاستحباب والعقاب وان كان مقصدا التجري
 اقوى من مصلحة الواجب الواقعي يلتزم بحرمه التجري وبقاء تجريمه بالزاحمة وان كانتا متساويتين
 فنقص القاعدة الحكم بعدم المحسن والقبح في الفعل والترك لكان تساقطها وشار الى ما ذكرنا

في القطع والواقعة

بقوله ويمكن ان يراد في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى فيكون الامكان بمعنى عدم الاستماع فعلى
 هذا ذكر قوله مطلقا لاستيفاء جميع ما يحتمل في باري النظر لانه مذهب فقهاء وكذا الكلام في معنى
 اعتقاد وجوب ما هو غير واجب الواقع فان الاقسام المذكورة متصورة فيها على اشكال في بعضها وكذا
 الكلام في صورة مضطرب غير القطع فان جميع الاقسام اتية فيها كما لا يخفى قوله قد فانه في التجري عند آه
 الاقوال في المحس والقبح العقليين بمعنى انشائه لا ادراكه كما طرح به اهل التحقيق منهم في المسئلة المذكورة
 اربعة القول بالذاتية مطلقا والقول بالرجوع والاعتبار مطلقا والتفصيل بين المحس والقبح والتفصيل
 بحسب الموارد بمعنى كونها ذاتيتين بمعنى العلة التامة في بعضها وكونها بالاقضاء في بعضها وبالرجوع و
 والاعتبار في بعضها وهو المحس والآخر قد يطلق مقابل للذاتي فيشمل المقضي ويراد صاحب الفضل قوله
 من قوله بل يختلف بالرجوع والاعتبار هو هذا المعنى وعرضه كون التجري مقصيا للقبح لانه تامة فيمكن
 اختلافه بحسب اختلاف الموارد وتختلف عنه والدليل على ما ذكرنا من انه قد يسمى كون التجري مقصيا للقبح
 قوله قد فانه في معارضة الجملة الواقعية للجملة الظاهرية ثم ان وجه قوله قد ظاهر حيث ان ارتفاع قبح التجري
 كما ذكره من جهة معارضة الجملة الواقعية لادامان جهة غلبتها عليه ومع تساويها المقضي للتساوي وهذا
 المعنى لا يتصور مع كونه ذاتيا او من المعلومات ان الذاتي لا يتخلف والا يخرج عن كونه ذاتيا بل لا يختلف
 على بعض المعاني على ما ذهب اليه جميع من ارباب العقول وان كان لاخرين منهم في عدم جواز التخييل في الذاتي
 كلام يطلبه في محله من اذنه ولا فرق فيما ذكرنا من عدم جواز التخلف في الذاتي بين كونه بمعنى الجزء المقوم
 للماهية او ما ليس بخارج عن الماهية المصطلح عليه عند المنطقين في باب الكليات المحس وان كان مصطلحهم
 في باب البرهان كونه بمعنى ما يتبع من فرضيات الشيء ويكون فرض ذاته كافية في امتزاجه وبين كونه
 بمعنى لا ينفك عن الشيء الشامل للعلول بالنسبة الى علة التامة كما هو المراد منه في مسئلة التحسين و
 التبيح العقليتين على ما صرحوا به وصرح به المصنف ايضا هنا في قوله وبيان اخرى لو سلمنا عدم كونه
 علة تامة للقبح كالتفاهة فلا خلاف في كونه مقصيا له كالكذب لان استحالة تخلف العلول عن علة التامة
 ضرورية عند ادراك العقول فضلا عن اواخرها قوله ومن هنا يظهر ان التجري اه اي من جهة ما ذكرنا
 ان ارتفاع قبح التجري من جهة معارضة الجملة الواقعية للجملة الظاهرية يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات
 الواقعية اشده منه في مباحاتها التاكيد في التجري في الجملة بما في المكروه الواقعي وهو فيها اشده منه في
 مباحاتها لانه تاكيد قبح التجري بما في المباح الواقعي وهو فيها اشده منه في مندوباتها لانه تقييد قبح

في كونها بالاقضاء وقد يطلق على الاول الثاني

في التجري وأنواعه

(٤٧)

التجري في الجملة جمان المندوب الواقعي من المصلحة واذ اعتقد وجوب ما هو غير محرم واقعاً
تفكر سلسلة الأشد به فيكون التجري على نزل الراجح في المندوبات الواقعية أشد منه في مباحاتها
وهو فيها أشد منه في مكردها منها والوجه ظاهر من التامثل فيما ذكرنا وذكر اختلاف شدة
التجري وضعفه بسبب اختلاف المندوبات والمكردها شدة وضعفاً قوله ويمكن أن يراءى
هذا هو الذي استفرغ عليه وأهـ خبر كما اشترى ناساً بقا فلهذا يكون التجري موجباً لاستحقاق
العقاب إلا مع غلبه مضد التجري على مصلحة الواقع كما لا يخفى قوله ويرد عليه الآية مراده قدس
سوان التجري على تقدير كونه قبيحاً فعلياً كما تسلمه صاحب الفصول يكون قبيحاً ذاتياً لا بالوجوه و
الاعتبار فلا يصح ما ذكره قلنا من كونه بالوجوه والاعتبار فالكلام المذكور من المصنف قلنا من
على سبيل الجدل فلا يرد عليه أنه لم يسهل كونه قبيحاً فعلياً فيما سبق وسيأتي الأشد منه
في قبحه الفعلي فكيف يصح هنا كونه قبيحاً فعلياً ويكون قبيحاً ذاتياً فعلياً هذا يكون التشبيه بالظلم
على ما في بعض النسخ في محله وكل قوله بل هو قسم من الظلم على ما فيه بناء على تعبيره وكونه شاملاً
للظلم على النفس على الغير وقد يوجه كلام صاحب الفصول بحيث لا يرد عليه إلا ما ذكرنا وهو
أن مراده من التجري في قوله فإن قبح التجري ليس ذاتياً هو الفعل التجري به وهو لا اجتماع جميع الواقع
والظاهر فيه يقع بينهما الكسر والانسداد فنارة تغلب جهة الواقع على الظاهر فيرفع قبحه وتارة
تغلب جهة التجري على جهة الواقع فيكون قبيحاً فكون قبح نفس التجري ذاتياً لا ينافي كونه قبح الفعل التجري
به بالوجوه والاعتبار هذا حاصل ما ذكره وفيه مع أنه خلاف ظاهر عبارته عدم تصور الكسر والانسداد
في الفعل التجري به لأنه مع اقترانه بالقسمة للتعري ومحقق فكيف يمكن أن يكون التجري قبيحاً ذاتياً
ومحققاً ومحصلاً قبيحاً بالوجوه والاعتبار فتدبر هذا ولكن في بعض النسخ هكذا لأن التجري على اللؤلؤ
قبيح ذاتاً سواء كان لنفس الفعل أو لكسفه عن كونه جريشاً وقد ضرب فيها قوله كالظلم بل هو قسم منه
وج لا يحتاج إلى ما ذكرنا من الترجيح قوله وثانياً محتمل ما ذكره أنا لو سلمنا عدم كونه ذاتياً
علة تاممة للقيح فليس قبحه بالوجوه والاعتبار بل هو مقتضى للقيح فهو باق على قبحه ما لم ينضم إليه جهة
حين يتداركها قبحه كما هو شأن المقتضى في جميع الموارد وليس من الأفعال التي لا يحكم العقل بحسنها
ولا قبحها كما هو معنى الوجوه والاعتبار على الوجه المعروف فإن معناه أنه ليس في الفعل حسن ولا
قبح بالذات ولا بالأقضاء ما لم ينضم إليه عنوان آخر وقد فسرنا كلام صاحب الفصول من أن مراده

في احكام التجري

من الوجوه والاعتبار ليس نفى الاقتضاء بل نفى العلة التامة وكونه قابلا لا ارتفاع فحبه بالمراعاة
 بالمصلحة وعليه يكون الوجوه والاعتبار في مقابل العلة التامة فيتمل المقصود وعين وعلى ذلك
 فلا يتجه كون التجري مقتضيا للقيح ايراد الخ عليه بل لا بد من حمل كلامه على انه مقدمة لما يورده
 عليه بقوله وحده فانه اذا كان مقتضيا للقيح فلا يرتفع الا بانضمام جملة يتدارك بها قبحه ومن
 العلوم ان ترك فعل للمؤمن لا يتصف بحسن ولا قبح لكونه محمول العنوان لان المراد بالحسن والقبح العقليين
 اذ تارة ومن العلوم ان حكم العقل تابع لوجوه الموضوع فاذا كان الطريق هو القطع كما اذا قطع بكونه
 قتل كما في المثال فلا يحتمل كونه قتل مؤمن وكيف يحكم بحسن تركه وكذا لو نصب طريقا غير القطع فان
 احتمال كونه في الواقع قتل مؤمن لا يصادم حكم العقل مع كونه ضعيفا ودجو الطريق المصوب
 وعلى اى تقدير فلا يتصور المعارضة والمزاوجة وقد اعترف صاحب الفصول بما ذكره المصنف في
 بعض كلماته حيث قال في الادلة العقلية في باب اثبات الملازمة الظاهرة ولا تفتية جهات
 الفعل وقوع التكليف على حسبها ان لم يعارضها مانع ولا يمكن احتمالها اذ المحتمل لا يصلح في نظر العقل
 لمعارضة المقطوع به وقريب منه ما لو ادرك العقل بعض جهات الفعل المقتضية لحسنه وقبحه و
 شك في وجوده فيه فتعارض تلك الجهة فانه يحكم بثبوت التكليف على حسبها ولا يقدر باحتمال
 الجهة المعارضة اما لا صالفة عندها او بحكم العقل قبح الفعل او التردد في الحال هذا حكما واقعا وان
 كان مبناه على الظاهر ولهذا يستحق الذم عليه في حكمه وان انكشف بعد وجود الجهة المعارضة فيه
 فان ارتكاب البيع الظاهري قبل انكشاف الخلاف فيجوز واقعي كالحكام الظاهري الا ترى ان من
 علم بوجود التمس في احد الاثنيين فجزى على تناول احدهما من غير ضرورة مبيحة انه يستحق الذم
 بذلك عقلا وان تميز بعد ذلك ان الذي تناوله لا يتم فيه انتهى فينبغي كلامه تدافع واقع هذا
 ولا يخفى انه لو قيل بكون قبح التجري بالوجوه والاعتبار بالمعنى المعروف للمقابل للمقتضيه والذاتي لا يتصور
 ايضا المعارضة فان التجري ان كان مقترنا بالاعتبار الموجب للقيح يكون قبيحا لا يمكن معارضة الجهة
 اللاحقة فيه مع كونه محمول العنوان لا يتصف بحسن ولا قبح وعلى اى تقدير فلا يتصور المعارضة
 وكيف كان فقوله لا يترك العقل عنها ولا يجهلها في مسأله لما ذكرنا من ان الكلام في الحسن والقبح بمعنى
 اثناء العقل لا ادراكه قوله كما لا يخفى على التامل الفرق بين هذا المقام والقيل العقلي السابق
 ان المستدل بالدليل السابق كان في مقام اثبات قبح التجري وكان يكفي في مقام المنع ابداء احتمال

بأنه لا يترك العقل عنها ولا يجهلها في مسأله لما ذكرنا من ان الكلام في الحسن والقبح بمعنى اثناء العقل لا ادراكه قوله كما لا يخفى على التامل الفرق بين هذا المقام والقيل العقلي السابق ان المستدل بالدليل السابق كان في مقام اثبات قبح التجري وكان يكفي في مقام المنع ابداء احتمال

في مباحث القطع واطراف

(٢٤٩)

في موضوع كذا في بعض النسخ لا يقطع فيه وفي هذا النسخ مع التحريم سلم بالفرض ولا يكتفي في رفع تحريمه اتصال المدخلية وهو في الخارجية

مدخلية الامور الخارجة بل لا بد في الحكم بارتقاء من اثبات مدخليتها وبعبارة اخرى ما سبقه مقام
 الدفع والمقام مقام الرفع ولا شك ان الثاني اصعب من الاول قوله لا وجه للتداخل. وقد ذكر صاحب
 الفصول قلته الكلام المنقول منه في بحث مقدمة الواجب في بيان ثمر النزاع وهو كما ذكره المصنف قلته
 غير محتمل المراد لا وجه للتداخل مع كون كل واحد منهما عنوانا مستقلا للقطع فيكون هناك معصيتان
 وان تحققتا بفعل واحد وهو الشرب مثلا ومثله لا يؤثر في وحدة العقاب بعد فرض كون كل منهما عنوانا
 مستقلا كما في فعل بفعل واحد شربين او اكثر وليس من قبيل الاحداث المتعددة التي توجب ضروءا واحدا
 او غسلا واحدا لان التسبب هناك هو القدر المشترك بخلاف المقام الذي يكون كل منهما عنوانا مستقلا
 كيف ولو كان كل واحد من فعل في يوم واحد معايرة متعددة مستحقا للعقاب بالواحد لا شراكها في مطلق
 العصيان وهو باطل اتفاقا قوله اذا صد عن قصد المعصية فاقبله لعل وجه التامل عدم صراحة كلام الشهيد
 قلته في كون الكلام في تأثير النتيجة اذا تلبس بما يراه معصية بل يمكن ان يكون مراده كون الكلام والنزاع في تأني
 النتيجة مع التلبس بان يكون كل منهما مجزوء سبب قوله فاقبل قديني في وجه كون القطع جزءا للموضوع كما هو
 ظاهرة الية الشريعة فيكون خارجا عن محل الكلام اذا الكلام انما هو في القطع الظرفي لا الموضوعي كما سلف
 لكن هذا الوجه فاسد لقيام الامارات والاصول مقام القطع في الفرض المذكور كما زعم يستدلون بالاستحسان
 في بقاء اللبيل بل جعل بعضهم حجته مثل هذا الاستحسان متفقا عليها وخارجا عن محل النزاع في باب الاستحسان
 ويفصلون في قضاء الصوم بين ما اذلتخص فله يتبين له شيء فاضطر فريتين وقوع الافطار في التهار فليس
 عليه القضاء وبين ما اذا لم يتخص فاضطر فريتين ما ذكره في الولاية القضاء كما هو مدلول اخبار وعليه المشهور
 من الاخبار وهذا كله ينافي الموضوعية اذ القطع لو كان جزءا للموضوع كان جواز الاكل والشرب حكما واقفا
 في صورة عدم التبين وهذا لا يتجمع مع الاستحسان والقضاء في بعض الصور ولا معنى للفرق بين النهي
 وعدمه بل وجه التامل ان جواب الامام عليهم السلام ما ذكره العقل من لزوم متابعة القطع والعمل عليه
 مادام موجودا فالحكم بالمحرمة تأكيد لما ثبت عند العقل وليس لغيره الا اشارة للحكم الواقعي في صورة القطع
 حتى يوضح باطلاق كلامه ويستدل به ويقال ان الحكم بالمحرمة مطلق يشمل صورتي الموافقة والمخالفة فلو
 التجري فيهما وتوضيح ان جواز الاكل والشرب الى حين التبين في الحديث والاية لا يبدان يكون ظاهريا بعد
 امكان كون الحكم الواقعي مقيدا ومعني بالغاية للمزبورة اذ جواز الاكل على تقدير كونه واقعا ثابت في الواقع
 مع ثبوت اللبيل في الواقع فلا يبدان يكون الحكم الثابت فيما بعد الغاية ايضا ظاهريا فيفصيل الاية سبيل

في مباحث القطع وأسبابه

الأخبار المثبتة للأحكام في القطع الظريعي مثل قوله كل شيء ظاهر حتى يعلم أنه قد روي قوله كل شيء
لك حلال حتى يعلم أنه حرام وقوله لا تنقض اليقين الأسبقين مثله وقوله إذا علمت أنه ذكي ذكاه للأخبار
حيث أنه لا مجال لتوهم كون الأحكام الثابتة في الموضوعات المعروفة فيها أحكاما واقعية بل هي بمنزلة
الأحكام الظاهرية وإن لم تكن هي هي فيها لما قررنا من عدم إمكان تعلق الجدل بالقطع وتو في مرحلة
الظاهر خلافا لبعضهم فكما أن الأحكام الثابتة للموضوعات المعروفة ثمة تأكيدات لما ثبت في العفو^ل
كل هذا ومع ذلك لا مجال لتوهم التمسك بالأطلاق في الفرض المزبور إذا لا التزام يكون الأكل والشرب
حرامين في مرحلة الظاهر على من يتبين له التجرع مع عدم تبيين الخلاف والخط لا يثبت ما هو المقصود من
حرمه التجري في الواقع ولو مع عدم المصادقة كما لا يخفى قوله نعم لو كان التجري على العيصية آه إذا قلنا بحكم
العقل حكما قطعيا ببيع التجري والذم الفعلي فيكون آيات ثبوت العقاب أخباره مؤكدة له وبينا في أخبارنا
لا نكتب ما سببوا مسألتها ويمكن دفع المعارضة بأن يقال إن مقتضى العقل استحقاق العقاب ومقتضى
أخبارنا لا نكتب العفو فلا ينافي الاستحقاق بل لا معنى للعفو إلا مع الاستحقاق لكن قد يقال إن أخبار
الشارع بالعفو المحتى بنا في اللطف لأن الوعد الوعيد لطف في كل أشكال في سائر المواضع مثلات
اجتناب الكائن مكثر للصغار كما هو مفهوم قوله تعالى إن تجتنبوا كبار ما نهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
ومثل ما قيل في الظهار أنه محرمة معفو عنه وما ورد في العيدين من أنه لا يكتب المعاصي فيها إلى السنة آيا
ويمكن الجواب عن الكل بأن بعضها غير قطعي السند بعضها غير قطعي الدلالة فإن غاية ما دللتها بالفاظ العفو
على ثبوت العفو لجميع الناس ولا يخفى أن دلالتها ظاهرة والقدر المتيقن ثبوت العفو في بعض المواضع
المفردة لبعض الناس بالنسبة إلى بعض المعاصي ولا أشكال فيه إذ ثبوت العفو لبعض المعاصي بالنسبة
إلى بعض المؤمنين مما لا ريب فيه خصوصا بملاحظة شفاعته من المقام المحمود والشفاعة العظمى ^{مقتضى}
بعض أدلتهم وجوبه على الله ثم ولذلك قال في التجريد والعفو واقع لأنه حقيقة ثم تجاوز اسقاطه ولأنه
إحسان وللمع بل قد تمدح بعض الكرماء بالتجاوز عن الوعيد وأخبار الوعد حيث قال وفي إذا وعد
أو وعدة لمخلف يعادى ومنجز موعدك فكيف بكرهه لا كرمين وإرحم الراحمين في غير مورد الشرك
وما يجحد وحده ممن ثبت من ضرورة الدين والمذهب خلودهم في العذاب إذا كان كذلك
فسبيل الآيات والأخبار المزبورة سبيل آيات الرجاء وأخباره مثل قوله ثم قل يا عباد الدين
أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا أنه هو العفو والرحيم

في القطع وأسبابه

(٥١)

وغيرها حيث لم يتوهم احد منها بكونها مخالفا للطف من جهة ان الوعد الوعيد للطف والجواب
 عن مسألة تكفير اجتناب الجائر للصغار على تقدير عدم نافي الجواب المذكور فيه من جهة لينة
 المطلب المذكور بالنسبة الى جميع الناس كما يظهر من بعض كلماتهم في بعض المواضع هو ان اجتناب
 الكبار لا شتما لهما على المصلحة المتأكدة والثواب الزايد يكون سببا نحو الصغار ولا بعد في ذلك
 اذ يكون هو مثل التوبة بوجوب الذنوب ما تنبئها او لكثره فواجبها على الاختلاف ومثل السلام
 الذي يجب عما سبق والصلوات المحسن والنج وغيرهما من الحسنات التي يذهب التسيئات حيث
 لم يقل احد بكونها مخالفا للطف ولا يخفى ان ما ذكرنا لا يستلزم الاجباط والتكفير بالاطلين
 عند الامامية او المشهود منهم المستلزمين للظلم او انكار نصب الميزان في المحر المحرطين لقوله تعالى
 فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وغيرهما من الايات هذا ولو قلنا ان
 مضافا اجارا لا يكتب ما يحد وحدها عدم الحرمة لا العفو بعد ثبوتها بقى العارضة ولا معنى لها لان
 الظني لا يعارض القطعي فلا بد من طرحها وان قلنا بحكم العقل بعدم استحسان التجري العقاب في عارضة
 اجار العقاب مع انها لا معنى لها ايضا كالسابق فلا فائدة في نقل الاجار الا ان يدعى قوتها معنى
 لكن في بيان تقارض القطعيين غير معقول وتوجيه التقارض فيها غير صحيح كما سيأتي في عملة انشاء الله تعالى
 او يقال بان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ظاهرة كما هو مذهب صاحب الفصول فانه وفيه مع
 فساده انه غير مريض عند المصنف فانه او يقال بكون العقل واقفا وغير حاكر في شيء يمكن الاستدلال
 باخبار واستحسان العقاب على الحرمة وباجار عدمه على عدمه بناء على كون المسئلة فضمية يكفي فيها
 خبر الواحد كما احتملنا سابقا ويؤيد هذا التوجيه قوله فانه واما استحسانه الذي الى قوله ففيه اشكال
 او يقال بان الاستدلال بالاجار مع الاعراض عن حكم العقل وكيف كان فلا بد من دفع التقارض
 في الاخبار فنقول ان اجار عدم العقاب مما لم يذكره المصنف فانه لكثرتها واشتهارها واما اجار
 العقاب فمنها ما يدل على العقاب بمجرد القصد من غير اظاهر او منها ما يدل على العقاب بالقصد
 بالغيري مثل ثبوت العقاب على الرضا والحب فانه لو لم يكن اقدم من العصبية وكانا موجبا للعقاب
 فالارادة موجبة بطريق اولي لانها مقدمة ولو كانا مقدمتين ايضا تكون الارادة اولي منها لانها
 مقدمة قرينة بخلافها ويمكن توجيه بعض اخبار العقاب مثل ما ورد في الخلود بان يقال ليس خلود
 المؤمن لاجل مجرد القصد بل لاقرانه بالايان ويدعى ان الايمان سبب للخلود وكذلك ليس خلود

الكافر لأجل نيته بل لا يترافها بالكفر يدعى أن اثر الكفر هو الخلود ومثل ما ورد في العقاب
 على فعل بعض هفتدات بقصد الحرام كعارس الحج وغيره بان يقال باننا لم نر عضوونه ونقول ان
 فعل مقدمة الحرام بقصد التوصل الى الحرام حرام كاديب التي صاحب الفضول قد استظهر
 من الرواية وان حرمتها نفسية فلو فعل لأجل التوصل الى الحرام ولو نفع التوصل اليه فعل حراما ^{نفسيا}
 وكان معاقبا ويكون هذه المقدمة التي فعلت لأجل التوصل الى ذمتها مستثناة من سائر المقدمات
 سواء قلنا بحرمتها الغيرية او نقل بحرمتها أصلا وكذلك يمكن توجيه الآيات فيمكن ان يقال في
 آية الفاحشة بان المراد بالذين يحيون الكفار لان المؤمن لا ينبغي أن يجت شيع الفاحشة في الذين
 اصوار في آية ان تبدوا ان الحساب غير العقاب قد ورد في الحديث في حلالها حاشا وفي حرامها
 عقاب في آية فلو قتلتموه ان المراد بهم الكفار كما يدل عليه صلا آية فانها هكذا الذين قالوا ان
 الله عهدنا ان لا نؤمن لرسول حتى ياتينا بقران ناكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات
 وبالذي قلتم فلم قتلتموه انكنتم صادقين وكذلك آية الاخرى فلو تقفون انبياء الله من قبل
 انكنتم مؤمنين وفي آية تلك الدار الآخرة ان المراد ليس الاداة المحرمة بل مع اخرها وانار العلو و
 الفسا وثمراتها وكثير مما ذكر قد ذكر احتمالاً ويمكن الخدشة فيه وبعضها مبني على مذهب الغيب
 اذا تحققت ذلك فنقول ان الجمع قد يحصل بجمل اخبار العقاب على استحقاقه وحمل اخبار لا تكتب و
 ما يضا حيا على العفو وفي لفظة لا تكتب اشعار بل دلالة على ذلك فيكون هذه الكلمة مثل
 هذه الاخبار شاهدة للجمع بين الطائفتين ولعل هذا اظهر وجه الجمع بينهما ويمكن الجمع ايضا
 بجمل اخبار العقاب على الكافر واخبار عدم العقاب على المسلم ويشعر بهذا الجمع قوله على هذه
 الامة وبنافيه ورواية التقى المسلمان آه ويمكن بأعمال قواعد العلاج للجمع بالرجوع الى الجمع الدلالة
 او الترجيح فيمكن الجمع باخذ القدر المتيقن منها ورفع ظاهر كل منهما بنقل الاخر فيمكن ان يقال
 بان القدر المتيقن من اخبار عدم العقاب النية المحرمة من اخبار العقاب النية مع الاشتغال ^{بعض}
 المقدمات اما بغير الاعانة للنفس وللغير واما بتخصيص الاشتغال بالمقدمات بكونه لأجل
 التوصل الى الحرام وان لم يحصل الحرام كما سلف من آية مذهب بعضهم وانما ذكر نادك لأن حرمة
 التجري على تقدير القول بها نفسية وحرمة مقدمات الحرام غيرية فلا بد في جعلها حراما نفسيا
 من ادخالها في احد العنواين ويمكن ان يقال ان القدر المتيقن من ادلة عدم العقاب من ارتدع

لا وان لم يكن في البرهة التبرية معاقبا

في مباحث القطع وتوابعه

(٥٣)

عن قصد بنفسه من أدلة العقاب من يقع على قصد حتى يخرج عن الفعل لا باختياره ومن كان القدر
 المتيقن عنده غير ما ذكرنا فيجمع بوجه آخر ثم مع فرض عدم إمكان الدلالة يرجع إلى مرجحات المضمون
 ومع عدمها إلى مرجحات الصدور ومع عدمها إلى مرجحات جملة الصدور في غير الآيات إذ لا يقبل
 فيها الرجوع إلى مرجحات الصدور وأوجبات الصدور كما لا يخفى وما ذكرنا من إدخال الأخذ بالقدر
 المتيقن في الجمع الدلالي بناء على ما يستفاد من بعض كلمات المصنف قدوة من ادخاله فيه ويستفاد من
 بعض كلماته الآخر جعله دخلاً في المرجحات فليثبت له قوله ولعله لتفقيح المناط آه لأن المناط في
 حرمة الاعانة كونها وصلة إلى فعل الحرام وهو موجود في كلتا الآهاتين قوله كافي في الشبهة المحصورة
 الوجودية آه هذان مثالان للنفي وهو عدم كون المحمل عدواً فإنه مع الجهل يلزمه العقل بوجوب
 اتیان المشبهين فصاعداً في الشبهة الوجودية وبجزم اتیانها في الشبهة التخييرية بناء على ما هو الصحيح
 عنده من حكم العقل بجزم المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية على ما سيحكي قوله كما في موارد
 أصالة البرائة آه إذ في موارد هان وان احتمال مخالفة الالتزام بالبرائة للحكم الواقعي من الوجوب والحرمة
 لا احتمال شوبهما في الواقع في مورد البرائة الآه لا يحتمل العصية لأنها مترتبة على مخالفة الحكم
 المنجز ومع عدم الطرفين لا يحكم العقل حكماً قطعياً في مرحلة الظاهر فيعقب العقاب التمثيل باستصحاب
 البرائة إنما هو على رأي البعض إذ على مذهبه قد لا يجري الاستصحاب المذكور كما سيأتي في حاشية
 أصل البرائة والاولى التمثيل بالاستصحابات النافية للتكليف المثبتة للأباحة والاستصحاب
 والكرهية في مرحلة الظاهر ولعله قد آه إذا بالعبارة المذكورة ما ذكر فلا إشكال قوله عقاباً ولا
 ذمماً آه أي لا توجب فعلية العقاب الذم لثلاثتنا في قوله قدوة وهو ثابت في الأخبار العفو عنه
 لأن العفو إنما هو مع استحسان العقاب ذم مع عدمه لا معنى له كما لا يخفى قوله وكلاهما حكيم وتخبر
 يمكن أن يكون قوله وتخبر عطفاً لتفسير أو يمكن أن يفارقه فيكون الأول واجباً إلى الحكم بالفسق
 والثاني إلى العقاب المتوسط أما كون الحكم بالفسق حكماً فلأن المسئلة ذات وجهين ومحل نظر
 وتامل فالحكم بالفسق وترجيح أحد الوجهين ترجيح بلا مرجح وأما كون الثاني مخبراً على العيب
 فلأن التجري ما صغيرة أو كبيرة فعلى الأول لا بد من يعاقب المعاطى ذلك عقاب الصغير و
 على الثاني عقاب الكبير ويرد على العاين المذكور ما إذا هو أن الفسق بمعنى خروج الشخص
 عن طاعة الله بفعل الجائر وهذا لا يجتمع مع العقاب المتوسط إذ هو مقتضى لعدم كون العصية

كثيرة ويمكن توجيه الفسق بانه عند العاين المذكور وهو الخروج عن طاعة الله ولو فعل الصغار أو عدم
 العدالة للمحقق ولو فعلها بل يستتم من بعض كلامهم عند الكلام على اية البناء كونه مذموباً لبعض
 الخاصة أيضاً بل هو محتمل كلام المحقق في الشرايع حيث قال في باب التوبة الوصف الثاني العدالة وقد
 اعتبرها كثيرين واعتبر آخرون بمجانسة الكبار دون الصغار وان دخل بهما في جملة الفساق اذ فيها الحما
 ثلاثة أو أربعة أحدها ما ذكرنا ويمكن كون الحكم بالفسق في كلام العاين المذكور من جهة كون المعاصي
 كلها كبيرة وان دتمت بعضها صغيرة بالاضافة وهو مذهب جمع من القدماء كالفيض الشيخ في محكي
 العدة والطبرسي والحلي وغيرهم قيل وعلى هذا القول نزول العدالة بالمعصية صغيرة كانت أم كبيرة
 وقد صرح الحلي بهذا في التراتر وان التخص بالتوبة يكون عادلاً وعلى هذا يمكن تصوير العقاب ^{بسط}
 ايضاً من جهة ان كتاب المعصية المتوسطة بالاضافة اذ مع فرض الاضافة يمكن فرض التوسط كما يمكن
 فرض الصغيرة فيمكن ان تكون المعصية بدون التلبس عند العاين المذكور معصية لصديق التجري ^{صغيرة}
 بالاضافة وتكون النية المذكورة مع التلبس بما يراه معصية مع ظهور خلافاً للمعصية متوسطة بالاضافة
 والنية مع التلبس المضادة للمعصية الواقعة كبيرة ويمكن ان يكون الحكم بالفسق من جهة ان مرتكب
 الصغيرة مع عدم التوبة مصر على المعصية فيصير فاسقاً وقد اختار هذا بعض الخاصة ايضاً من جهة
 ان مخالفة اوامر التوبة ايضاً معصية فصدق الاصرار الذي هو الاكثار من جنس المعصية لكنه ضعيف
 لان وجوب التوبة ارشادي أو من جهة رواية جابر عن ابي بصير من ان الاصرار هو عدم التوبة
 لكن التوسط على توجيه المذكور بالحكم بالعقاب المتوسط لان الاصرار المذكور ^{حكي}
 غير داخل في الكبار وان كان في حكم الاصرار المحقق من جهة ايجاب الفسق هذا لكن المباني المذكورة
 كلها ضعيفة عند المحققين وقد اشترى بالاضافة بعض ما والله اعلم قوله واكثر ابواب المنطق جعل اكثر
 ابواب المنطق من العلوم التي لا يقع فيها الخطاء لقرب المواد فيها من الاحساس محل نظر فان موضوع
 المنطق عند جمع من المنطقيين بل عند اهل التحقيق العقول الثاني الذي هو الفسق عندهم بما يكون لاقتضا
 والعروض كلاهما في الذهن فلا بد ان يكون المنطقي باحثاً عن احوال العقول الثانية من العقول
 الثالثة والرابعة فضاءً والعقول الثاني كما عرفت بعيد عن الاحساس بمراحل فكيف بالمعقول
 الثالث والرابع ثم ذكر بعضهم ان المنطق قيمان ضروري ونظري والثاني على ثلاثة اقسام اصطلاحاً
 ينبت عليها بغير الفاظ وعبارات كالكل والجزئي والجنس والفضل وتريف القضايا والعكس

في مباحث القطع وأحواله

(٥٥)

والتناقض وغير ذلك وما ينساق إليه الذهن لكونه من قبيل العلوم المنسقة المنظر كالنسب بين المهورات
 المفردة ونفايها في الصدق والحل والنسب بين القضايا في التصح والوجود وكلا الصممين لا يحتاج
 الكتابها إلى المنطق وما من شأنه أن يطرقت إليه الغلط وهو قليل جداً فيستفاد من الضرر وطريق ضروري
 لكنه كما ترى يدل على أن عدم وقوع الغلط في أكثر أبواب المنطق لأجل كونها اصطلاحاً أو لأجل أن مباحثها
 واضحة المناسبة لتسايجها بحيث ينساق الذهن إليها لأجل ما ذكره وقد من كون مبادئها قريبة من
 الأحاسيس ولعله قد أراد به ما ذكرنا وإن كانت عبارته قاصرة عن إفادة مراده قوله لأن معرفة الصورة
 من الأمور فيه مضافاً إلى ما سبق عليك بيانه من استناد الخطأ دائماً وغالباً إلى الصورة منع ما ذكره
 من أن معرفة الصورة من الأمور الواضحة كيف ولو كان كذلك لم يقع الخلاف بين العلماء في مسائل المنطق
 وقد وقع كثير الإكساف إلى بعضها انشاء الله تعقيب مع أنه يمكن أن يكون الغلط لأجل عدم اتفاق المنطق
 أو عدم مراعاته فإن المنطق نفسه ليس عاصماً عن الخطأ بل مراعاة عاصمة عنه أو لأجل تناهيه في البلادة
 حتى لو قد أدت وقف على جميع القوانين المنطقية وعرض أفكاره عليها اخطأ لبلادة لكنه أشار إلى
 الخواج الأخير بقوله عند الأذهان المستقيمة قوله وبعض القواعد مثل مسائل المختلط وغيرهما مواقع
 الخلاف فيها ومن البديهييات عدم إمكان صدق طرفي الخلاف بل لا بد من خطأ أحدهما فذكر
 بعض مسائله المختلف فيها منها أن القوم ذكروا أنه يشترط في الشكل الأول إيجاب التصح وخصيتها وفاهم
 الشيخ الرئيس والفخر الرازي ومن تابعهما حيث قالوا إن الصغرى الممكنة تتبع مع الضرورية ضرورية ومع
 اللا ضرورية ممكنة خاصة ومع غيرها ممكنة عامة ومنها أنهم ذكروا أن النتيجة في الشكل الأول تتبع الكبر
 إذا كانت غير الوصفيات الأربع وهي المشروطتان والعرضيتان وتتبع الصغرى إذا كانت أحدهما وقد
 خالف فيه الكشي على ما حكى حيث زعم أن الصغرى الضرورية مع الكبرى السالبة الدائمة تتبع ضرورية
 ومقتضى الضابط استجاباً دائماً ومنها أنهم ذكروا في شرائط إنتاج الشكل الثاني كون الممكنة مع الصغرى
 الدائمة أو الوصفية وفاهم الرازي والكشي حيث زعم الأول أن الصغرى الممكنة تتبع مع الكبرى
 السالبة المعكسة التوالب ممكنة وزعم الثاني أنها لا تنتج إلا مع سوابها وغير ذلك مما لا ينبغي على من
 لاحظها وسر هاسير أجمالاً قوله والسبب في ذلك أن القواعد في بيان المنطق كما يكون عاصماً من
 الخطأ في الصورة كذلك يكون عاصماً عن الخطأ في المادة أيضاً ففي كونه عاصماً عن المادة في
 غاية الفساد قال العلامة الرازي قطب الدين قدس سره في شرح المظالم عقيدان اثبت الاحتمالاً

في مباحث القطع

(٥٤)

الى المنطق من جهة عدم ضرورية طرق الاكتساب مع مقدمات اخرى لا يقال لان سلم انما لو كانت
 ضرورية لم يقع الغلط في الافكار وانما يلزم ذلك لو كان وقوع الغلط من جهة الاختلال بها
 وهو ممنوع بجواز ان يكون وقوعه لاجل فساد المادة لا فانقول تلك الطرق والشروط تراعى جانب
 المادة وعابها جانب الصورة فلو كانت معلومة بالضرورة لم يقع الغلط لا في الصورة ولا في
 المادة او نقول وقوع الغلط اما من جهة المادة او من جهة الصورة وايضا ما كان يتم الكلام اما اذا كان
 من جهة الصورة فظاهر اما اذا كان من جهة المادة فلان الغلط من جهة المادة ينتهي بالضرورة الى
 الغلط من جهة الصورة لان المبدأ الاول بديهية فلا يقع الغلط فيها اصلا فلو كانت صحيحة الصورة
 كانت المبادئ الثواني ايضا صحيحة وهلم جرا فلا يقع الغلط اصلا فقد بان ان وقوع الغلط في
 الفكر لا بد وان يكون لفساد صورة في سلسلة الاكتساب المنتهية الى المبادئ الضرورية انتهى
 فان قلت هل المنطق عاصم من جميع اقسام الخطاء بحيث لا يبقى مورد يقع فيه الخطاء ولا يكون المنطق
 عاصما عنه كما هو ظاهر العبارة المنقولة من العلامة الرازي قد ام ليس الامر كذلك بل عصمته عن الخطا
 انما هي في بعض الموارد دون بعض فلنا المنطق عاصم عن الخطاء في الفكر ليس الا ومراد العلامة قد
 ايضا ذلك يدل على ذلك نصيحتهم في تعريف المنطق وغيره بذلك بيان ذلك على وجه يكسف القفا
 عن وجه المرام ان الامور المعلومة التي جعلت اجزاء للقياس مثلا اما ان تكون معلومة بالنظر
 الفكر واما ان تكون معلومة بغيره مثل ان تكون معلومة بحجود توجه العقل ومع الاستعانة
 بما يحضر في الذهن عند حضورها كما في القضايا التي قياساتها معها او بقوة اخرى ظاهرة كما في
 المحسوسات والتجربيات والمتواترات وباطنة كالجوهرات والوحدات والوحدات وتكون معلومة بالحس
 وهو ان يسبح المبادئ المترتبة للذهن دفعة وهذا بخلاف الفكر لانه لا بد ان يكون هناك مطلقا
 يتحرك النفس من طلب المبادئ ثم يرجع منها اليه والحركة الاولى لتحصيل المادة والثانية لتحصيل
 الصورة والفكر اما هو مجموع الحركتين او الحركة الاولى وحدها او امر اخر متوقفا عليهما او تكون
 معلومة بالتعلم فلا تكون المبادئ حاصلة بسبوح ونظير بل بما علم من معلم وعلى التقادير
 فاما ان يكون الفساد حاصلا في الصورة او يكون حاصلا في المادة والفساد الحاصل في المادة
 اما من جهة عدم مطابقتها للواقع واما من جهة عدم مناسبتها للنتائج وان كانت مطابقة للواقع و
 المنطق عاصم عن الفسادات الحاصلة في الامور المعلومة بالنظر والفكر جميع اقسامها واما الفسا

في مباحث القطع

الحاصل فيها من جهة الصورة فواضح وقد اعترف المحدث المذكور ايضا بارتفاع الفساد المذكور
فساد حاصل في الفكر فلا بد ان يكون المنطق متكفلا لرفعه وكل اذا كان الفساد فيها في المادة بكلا
قتبية اما الفساد والحاصل فيها من جهة عدم المناسبة لتساويها فلما ذكرنا من انه فساد في الفكر و
طريق الانتقال وترتيب الامور فلا بد في رفعه من التمسك بالمنطق كيف قد ذكرنا ان الفكر مجموع
حركتين حركة لتحصيل المبادئ وحركة لتحصيل الصورة وان مباحث الصناعات المحسنة المشتملة
على تحصيل مبادئ الجدول والبرهان وسائر الحجج وتميز بعضها عن بعض جزء لهذا العلم الكافل بما
يحتاج اليه في استحصال الجهودات من المعلومات ولو لا ذلك لا احتج الى فن اخر يعصم الفكر عن الخطأ
اذ لا يمكن ان يدعى ان مناسبات المبادئ للطلاب كلها معلومة بالضرورة غير محتاجة الى المنطق
واما الفساد والحاصل فيها من جهة عدم مطابقتها للواقع فلرجوعه الى فساد صورة من صور القياسات
المقدمة كما ذكره العلامة المذكور واما الفسادات الواقعة في الامور والمعلومة في النظر والفكر
من الطرق الاخرى المذكورة فالفساد الواقع فيها من جهة الصورة ومن جهة عدم مناسبة المادة
للنتيجة للتكفل لرفعها هو المنطق ايضا بمثل البيان المذكور واما الفساد الواقع فيها من جهة عدم
مطابقة القضية للواقع فليس من شأن المنطق رفعه لان الفساد المذكور ليس فسادا حاصل في النظر
وطريق الانتقال من حيث هو بل ناش عن خطأ في المحس والحس او غيرهما ومن هذا التحقيق
ظهر فساد قول المحدث المذكور حيث قال ومن الموضوعات لما ذكرنا ان المشائين لان الخطاء
المذكور من قبيل القسم السادس الذي لا ربط لرفع المنطق كما فضلنا ومن ذلك سرى الوهم و
لوسم فوقع الخطاء من جهة عدم مراعاة المنطق اذ عدم اتقاننا لا ينافي في كونه عاصما كما في سائر
الفسادات الحاصلة في الصورة قوله ومن الموضوعات لما ذكرنا ان المشائين كما المشائون والاشرا
طائفتان مختلفا للذوق في كثير من المسائل قال بعضهم الطريق الى معرفة البدء والمعاد التي هي التمام
العلمي والمرتبة العليا للنفس الناطقة من وجهين احدهما طريق اهل النظر والاستدلال ونايها
طريق اهل الرياضة والمجاهدات والتساكون للطريقة الاولى ان الترموامة من ملل الانبياء
فهم المتكلمون والافهم الحكماء المشائون والتساكون للطريقة الثانية ان واقفوا في رياضاتهم
احكام الشريعة فهم الصوفية والافهم الحكماء الاشراقيون اذ اعرفت هذا فلا بد في توضيح
وشرح عبارة الكتاب من ذكر ما هو كالا لازم وان كان خارجا عن الفن فنقول قال الحق الطوسي

المنطق
واضح
الفساد
المذكور

مع
وغيرها
في المادة
مع عدم
صحة
الطريق
النظر
الفساد
لما ذكرنا
ان المشائين
كالمشائون
والاشرا
طائفتان
مختلفا
للذوق
في كثير
من المسائل
قال بعضهم
الطريق
الى معرفة
البدء
والمعاد
التي هي
التمام
العلمي
والمرتبة
العليا
للنفس
الناطقه
من وجهين
احدهما
طريق
اهل النظر
والاستدلال
ونايها
طريق
اهل الرياضة
والمجاهدات
والتساكون
للطريقة
الاولى
ان الترموامة
من ملل
الانبياء
فهم
المتكلمون
والافهم
الحكماء
المشائون
والتساكون
للطريقة
الثانية
ان واقفوا
في رياضاتهم
احكام
الشريعة
فهم
الصوفية
والافهم
الحكماء
الاشراقيون
اذ اعرفت
هذا
فلا بد
في توضيح
وشرح
عبارة
الكتاب
من ذكر
ما هو
كالا
لازم
وان كان
خارجا
عن الفن
فنقول
قال الحق
الطوسي

في القَطْعِ وَحِجَّتِهِ

في التجريد الجوهر ما مفارق في ذاته وفضله هو العقل أو في ذاته وهو النفس ومقارن فاما ان
 يكون محلا للجوهر اخر وهو المادة أو يكون حالا وهو الصورة أو ما تركب منها وهو الجسم المراد
 بالمفارق والمقارن هو المفارق عن الوضع والمقارن له فلا يرد عليه تحت القوشي والتقسيم المذكور
 اتماما هو على رأى المشايخ القائلين بتركيب الجسم من الهيولى والقوة لا على رأى فاته ينكر في هذا
 الكتاب كون الجسم مركبا من المادة والصورة بل الجسم عند امر بسيط كما هو مذهب جماعة من الأشرا
 وايضا هو متردد في وجود العقل وعدمه ولذا قال اما العقل فله يثبت دليل على امتناعه وادلة
 وجوده مدخولة ثم ان الجوهر جنس الخمسة المذكورة على رأى الفلاسفة ولذا جعلوا المقولات
 عشرة الجوهر والسبعة الباقية العرضية وهي الكم والكيف والاضافة والابتن والوضع ومتى الملك
 وان يفعل وان يفعل ومجردهم على عدم كون العرض جنسا للأعراض وذهب الحق للاماد فانه
 الى ان الجوهر والعرض جنسان لما تختمهما فتكون المقولات عنده مخصصة في اثنين الجوهر والعرض و
 عرف الجوهر والعرض كليهما بالاهمية التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع والعرض بالهئية
 التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع فليس تعريف العرض عنده هو التوجع في الموضوع حتى
 يقال ان الوجود ليس من نسخ الماهيات فلا يمكن جعله جنسا لها وذهب صاحب البصائر على ما حكم
 الى ان المقولات اربع الجوهر والكم والكيف والنسبة وذهب صاحب المطارح على ما نقل الى ان
 المقولات خمس لا دبعة المذكورة والحركة اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في الجسم انه مركب من المادة
 والصورة ام لا فذهب المشايخ الى تركيب الجسم منهما والمراد من المادة هو الجوهر المستعد وهي من
 جهة انها بالقوة تتم هيولى ومن جهة انها حاملة للصورة بالفعل تتمى موضوعا ومن حيث انها
 مشتركة بين الصور تتمى مادة وطينة ومن حيث انها اخر ما ينهى اليه التحليل تتمى اسطقسا ومن حيث
 انها اول ما يتبدى منه التركيب تتمى عنصر او من حيث انها احد المبادئ الداخلة في الجسم
 المركب تتمى دكنا والمراد من الصورة هو الجوهر الذي يكون الشيء به بالفعل وهي مشتركة بين معان
 والمراد بها هنا ماد كثرنا وذهب الاشراقية الى ان الجسم امر بسيط وحداني لا تركيب فيه فهو من
 حيث جوهرية تتمى جتما ومن حيث اضافة وقوله للصور والمقادير يتمى مادة فالجسم عندهم
 كما انه غير متالف من الاجزاء المتباينة كل هو غير متالف من الاجزاء المتخارجية بل هو بسيط صرف
 قائم بذاته لا في محل قابل لطريان الاتصال على انفصال منه مع بقائه في الحالين بحسب فاته من غير ان

في مباحث القطع ومجيت

(٥٩)

يزول شيء من ذاته أو يحدث شيء في ذاته وعند أصحابه فيمقرطين الجسم اجسام متعددة بسائط
غير قابلة للقسمة الفلكية وعند المتكلمين الجسم مركب من الجواهر الفردة والتأليف فالتأليف عندهم
مبذلة الصورة وعند بعض الجسم مركب من الهوي والاقصال العرفي ولا يخفى ان الهوي عند
هذا البعض وسائر الاشراقية غير الهوي عند المشائين كما سيقض لك من ذي قبل وتجري محل
التزاع هو انه لا ريب لا تزاع لاحد في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهوي بالمعنى الاعم اي الامر القابل
للاقتصال والانفصال والصور والهيئات الواردة على الجسم الباقي مع تبدل الواردات عليه
فانه اذا قيل خلق الابن من نطفة ابيه فاما ان تكون النطفة باقية وهو انسان واما ان تكون النطفة
قد انقضت وحصل الابن ابتداء واما ان يكون الجوهر الذي فيه الهيئة النطفية قد بطلت عنه
تلك الهيئة وحدثت فيه الهيئة الانسانية والاول باطل والا لزم ان يكون شيء واحد حالي
واحد انسانا ونطفة وهو محال وكل الثاني لانه حاصرا للنطفة انسانا بل ذلك الشيء بطل
بكيفية وهذا شيء حدث ابتداء فعين الثالث وهو المطلوب هكذا ذكره شارح التلويحات وتفرقت
منه ما ذكره صدق المحققين في الاسفار واما التزاع فيما ذكرنا سابقا من كون الجسم مركبا من جوهين
احدهما محل وهو المادة والاخر حال وهو الصورة ويكون احدهما استعدادا وهو المادة والاخر
ضلية وهو الصورة واحتج المشائون بوجوه اشهرها برهان الفصل والوصل واجراء البرهان
المذكور يتوقف على تقديم مقدمات الاولى ان الجسم كما انه متصل يجب ان متصل ايضا
الحقيقة واثبات هذه موقوف على ابطال الجزء الذي لا يتجزى كما هو مذهب جماعة من المتكلمين
وعلى ابطال كون الجسم مركبا من الاجسام الصغار الصلبة الغير القابلة للقسمة الانفكاكية لفسادها
كما هو مذهب فيمقرطين وقد ثبت في محله بطلانها وكون الجسم قابلا للقسمة بجميع انواعها من
القسمة الانفكاكية والقسمة بمجيت اختلاف عرضين قارين والوهية بالمعنى الاعم من الفرضية الثانية
ان الجسم متصل يجب ذاته فلنبدأ او لا ببيان اقسام الاقصال الحقيقية في تشير الى اثبات الاقصال
الذاتي بالبرهان فنقول ان الاقصال معينين حقيقيين وباراهما معينان اضافيان ولا عرض
لنا لان بيان الاقصال العرفي والقسم الاول من الحقيقيين وهو الاشهر كون الشيء مجيت يمكن
ان يفرض فيه اجزاء تشترك في الحدود والثاني كون الشيء في حد ذاته مجيت يعرضه الاقصال
بالمعنى الاول وبعبارة اخرى كون الشيء ممثلا في الجهات وهذا هو الصورة الجوهرية

والقسم الأول من أقسام المقدار ويقال له الجسم القلبي والفرق بينهما من وجوه الأول أن الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المحصورة باقية مجالها كالتمعة المشكلة بأشكال مختلفة مع اثبات ذاتها في حد جسيمها فيل على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية الثالثة أن الأجسام مشتركة في الجسمية وتختلف في المقادير الثالثة أن الأجسام صح أن يكون بعضها مقدرًا للبعض الآخر عادةً وبعضها مقدرًا مع ذلك والمقدّر العادي في أكثر الأقسام بخلاف المقدّر المعدد وقليبت المقدرية والمعددية بنفس الجسم الذي يتخيل أن يخالف فيها جسم جماً الرابع أن الجسم يتخلل ويتكاثف مع أن هويته محفوظة في الحالتين وذكر الوجه المذكورة في الأسفار وقد أخذها من الشيخ الرئيس قال في الهيئات الشفاء ولوائك أخذت شمعة فتكلمها بكل أفرص لها أقباب من تلك النمايات معدودة مقددة محدودة ثم إذا غيرت ذلك الشكل لم يترفع منها واحد بالشخص بذلك الحد بذلك القدر بل حدثت أبعاد أخرى مخالفة لتلك بالأعداد هذه الأبعاد هي التي من باب الكثرة الجسمية بالتحقيق صورة الاتصال القابل للمقلناه من فرض الأبعاد الثلاثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية القلبية فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جماً خراباً أكبر وأصغر ولا يناسبه بانه مساو له أو معدد به أو عاد له أو مثاليه أو مابان فإما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه بعبء وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناه ولهذا ما يكون جسم واحد يتخلل ويتكاثف بالتخمين والتبريد فيختلف مقدار جسيمته والجسمية التي ذكرناها لا تختلف لا تتغير فالجسم الطبيعي جوهر هذه الصفة ثم قال فالجسم القلبي كانه عارض في ذاته هذا الجسم الذي بيناه انتهى ما اردنا نقله وإتماماً لقلناه لكن في فوائد الفرق بين الجسم القلبي والصورة الجسمية بالابهام والتعيين كما صرح به في الشارح أيضاً فليس في الجسم اتصالاً من متغيرين أحدهما الاتصال الذاتي الجوهرية وثانيهما الاتصال العرضي المقدري المسمى بالجسم القلبي بل ليس فيه إلا اتصال واحد منسوب إلى الصورة الجسمية بالذات وإلى المقدار القلبي بالعرض والمقدار العرضي لا شبهة في وجوده في الجسم بعد بطلان مذهب المتكلمين ومذهب بقرطيس فهو متفق عليه بين المشائين والأشراقية وأما الاتصال الذاتي الذي أثبتته المشائون فالبرهان في وجوده هو أن الجسم الذي هو متصف بالاتصال العرضي إما أن يكون في مرتبة الذات أيضاً متصلاً وإما أن يكون في مرتبة الذات منفصلاً وإما أن لا يكون في مرتبة الذات متصلاً ولا منفصلاً والثالث

في حجية القطع وطريقتيه

(٤١)

باطل ولا يلزم كونه ذاتا مفصلا ومركبا من الأجزاء التي لا تجزئ والقرض بطلانه ولذا قال الرئيس
 في الحكمة العلانية على ما حكى بالفارسية جسم در حد ذات پیوسته است که اگر گستره بودی
 قابل ابعاد بنودی ولو قال که اگر پیوسته بنودی قابل ابعاد بنودی ليشمل القسم الثالث لكان
 أولى والثالث ايضا باطل لأنه يكون ح في تلك المرتبة خاليا من أن يفرض فيه شيء دون شيء فيكون
 من المفارقات في تلك المرتبة فلا يجوز أن يعرضه الاتصال العرضي أعني الجسم التعليمي لا امتناع كون الشيء
 أولا مما ليس من شأنه فرض الأبعاد ثم صيرورته ثانيا تماما له فرض الأبعاد للمنافاة الذاتية بينهما هذا
 فقيل لا قول وهو المطلوب فان قلت الهيولى عندهم غير متصلة ولا منفصلة في ذاتها ثم تقبل الاتصال
 فيلزم كونها من المفارقات كما قلتم في الجسم حرفا مجردا قلت ان الهيولى عندهم قوة صرفة واستعداد و
 فعليتها بالصورة على ما ذكره من كونها شريكه لعل الهيولى فليس الهيولى مرتبة وجود تكون فيها علة
 من الصورة وخالية عن سبب الصورة الاتصالية عليها ليلزم كونها غير متصلة ولا منفصلة في
 نفس الأمر بخلاف الجسم على تقدير كون الاتصال عرضيا له المقدمة الثالثة ان التفرق ليس اعداما
 اعداما وهذا ضروري وقد بينه عليه بان التفرق لو كان اعداما لكان نسبة المياه التي في الكيان
 الى الماء الذي في الحجر نسبة الماء الى البحر والتالي باطل فالمقدم مثله فان قيل ان هيولى العناصر
 واحدة عندهم فيلزم كون التفرق اعداما على القول بالهيولى ايضا يجاب بان الهيولى ليست استعدادا
 واحدا هو الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور وليست في ذاتها واحدة بالعدد بل بالمعنى فهي
 ليست في نفسها هوية اتصالية حتى تبطل بطر بان الكثرة والانفصال عليها ولا هوية انفصالية -
 حتى يمتنع طر بان الاتصال والوحدة عليها بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها
 وانفصالها وكثرتها بطر بان الانفصال عليها المقدمة الرابعة ان الشخص مساوق للوجود والوحدة
 بل هو عينه وكذلك الوحدة والماهية متحدت في الخارج مع الوجود فلو كان في الوجود شيء ماهية
 هو الاتصال الذاتي كان وجوده وتخصه نفس اتصاله الذاتي فلو طرء الانفصال عليه وانعدم اتصا
 لزم اعدام ضرورية اعدام الشيء باعدام وجوده اذا تم هذه المقدمات فقوله في تقرير
 البرهان انه قد ثبت ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وثبت ان الجسم متصل بحسب الذات
 فلو كان الجسم نفس المتصل بالذات بدون ان يكون الاتصال الذاتي حالا في جوهر اخر لزم اعدامه
 لو طرء الانفصال عليه بحكم المقدمة الرابعة وهذا اعني كون التفرق اعداما باطل بحسب المقد

شرح الأقوال في القطع

الثالثة فوجب ان يكون جوهر اخر هناك يكون هو محلا للاتصال الذاق وباقي في حال الاتصال
والانفصال وهي السمتة بالهيولى وكما يأتي هذا البرهان في صورة طرفان الانفصال على الاتصال
كأن يأتي في صورة طرفان الاتصال على المفصل كما صرح به الشيخ الرئيس في الهيئات الشفاء و
يمكن تغير البرهان المذكور هكذا ان الجسم عند طرفان الانفصال عليه نبعثه من جوهر عنه اما متما
او بعضه وذلك لان الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد فاذ طرأ عليه الانفصال
وحصل متصلا احدهما ساكن في المغرب الاخر متحرك في المشرق فلا شبهة في ان ذلك الوجود
ليس يتحقق بتدبير الغدوم وحصل شخصان اخران لا استحالة كون موجود واحد ساكنا ومتحركا و
الا لزم اجتماع التقابلين في شخص واحد لكن البديهة تشهد بتبوت جهة ارتباطية باقية في ذات
المفصل الاول وهذين المتصلين وما هو الا ما عيناه بالهيولى اذا عرفت ما ذكرنا وتأملت فيه
حتى التامل علمت ان ما ذكره المحدث لا ستر اباي اشارة الى المقدمة الرابعة من ان المتصل الواحد
له وجود واحد شخص واحد هو يتبقى مع تبدله بالتصاين وعروض الانفصال عليه لكن كون هذا
بديهة بعد اثبات الاتصال الذاق للجسم ان الشخص مساوق للوجود وعينه وظهر ايضا معنى قوله
وان الاشرافيتين ادعوا البدهية ويمكن ان يكون قوله اشارة الى المقدمة المذكورة في البرهان
على تغير الثاني معنى قولهم ولا شبهة في ان ذلك الى قولهم لا استحالة كون وجود واحد ساكنا ومتحركا
بل لعله الصواب وان كان التحقيق انه لا فرق بينهما وان الثاني عبارة اخرى عن الاول وانما الكلام
في هذا المقام ليستغنى المحصل عن اعقاب نفسه في الرجوع الى الكتب الحكيمية والله العالم قوله ان
تمسكنا بكلامهم فقد عصمنا عن الخطاء ان اراد القطعي من جميع الجهات من حيث الصدور وجهة
والدلالة فله وجه محتمل اذا كان قطع مطابقا للواقع الا انه في غاية القلة فكيف يكون الشخص معصوما في جميع
المراد مع ان القطع الحاصل من الاجماع والعقل مثلا فكيف يفرق بينهما وان اراد القطعي الحاصل من الاجماع
من حيث الصدور فقط فهو وان كان كثيرا على ما هو مذهب جميع منهم من قطعية اخبار الكتب الاربعة الا
ان الشأن في ثبوت العصمة الذاتية على تقديره مع ان المذهب المذكور او من من بيت العكسوت على
ما قرر في محله بل هو خلاف الوجدان وان اراد الا يتم من الظني فمع العصمة عن الخطاء مطلقا اظهر من
ان يبين وايضا فكيف يعقل تقدم الظني على العقل القطعي وكيف يمكن ادعاء حصول العصمة بتدوينه
وايضا فبالاخبار يبين مع تمسكهم بكلامهم مختلفين ودل على وجوب خطاء واحد من الطرفين

في شرح الأقال في القطع

(٤٣١)

لا مستاع اجتماع القيصين والصدئين وايضا لا بد لهم من الرجوع الى العقل في بعض المسائل مثل مسئلة
 مقدمة الواجب غير هاتما ليرد به بعض منهم عليهم السلام هذا ان اراد العصمة في مرحلة الواقع و
 ان اراد العصمة بحسب الظاهر فهي حاصلة للجهت ايضا اذ هو لا يعمل الا بالقطع او بما ثبت بحجته
 بالقطع او بما ينهى اليه فلم يصيب منهم اجران وللخطي اجر واحد قوله قد لا يحضر في شرح التمهيد
 قال في محكي شرح التمهيد في مقام تعداد الفروع منها مسئلة الاجباط فان اكثر علمائنا قد اقاموا
 الادلة القطعية على نفيه مع ان الايات والاحاديث والآثار عليه ومنها السهاء الله نبيه في الصلوة
 وحدها فان الاحاديث قد استفاضت في الدلالة عليه ومنها مسئلة الاداة فان المتكلمين من اصحابنا
 قد اقاموا البراهين العقلية على انها عين الذات وقد وردت في الاحاديث المستفيضة انها ائمة
 عليها واتهام صفات الافعال ومنها معين اول الواجبات فذهب الاكثر الى انه معرفة الله تعالى
 وذهب بعضهم الى ان اول الواجبات النظر فيها وقيل هو اول جزء من النظر وفي الروايات انه هذا
 التساني بالشهادتين انتهى كلامه في مقامه فقوله انه لا يحتاج الى تفصيل بطلان مذهبه في غير
 مسئلة الاجباط فان الاحاديث على تقدير دلالتها على ما ذكره من الاحاديث لا ترجع علماء ولا
 عملا كما قال السيد المرتضى في رد الصدوق في مسئلة الاسماء مع انها على تقدير حجيتها
 في الاصول معارضة بالادلة القطعية العقلية على خلافها فلا بد من طرحها او تاويلها واقام
 مسئلة الاجباط مفصيل القول فيها ان الاجباط يقع على معان احدها ما نسب الى بعض المذاهب
 من حبط الايمان الزلات مطلقا مثل حبط الكفر الاعمال الصالحة كلها فلا عقاب على معصيته مع
 الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وثانيها ما نسب الى جماعة من المعتزلة من حبط الكبيرة الواحدة
 مطلقا جميع الطاعات مستدلين بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخل
 نار احاد فيها واثاما نسب الى الجبائين ابي علي وابنه ابي هاشم من حبط الاعمال الذميمة
 للاعمال السابقة لو كانت اكثر منها بمعنى ان من زادت معاصيه على طاعاته اجبت معاصيه طاعاته
 وبالعكس لكنهما اختلفا فقال ابو علي يحبط الناقص برمة من غير ان ينقص من الزائد شيئا وقال
 ابو هاشم بل ينقص من الزائد ايضا بقدره ويبقى الباقي والظاهر كما نقل عن المعتزلة على الاطلاق
 القول بحبط السيئات الحسنات على تقدير عدم التوبة واقام معها فلا كلام لهم في كونها واقعة
 للسيئات وللناس فيها مذهب الاول انها تسقط على سبيل الوجوب عند اجتماع شرائطها

لكنها مذمومة على المعصية كما ان الندم على الطاعة يحبطها لكونها مذمومة على ما عليها مع قطع النظر عن
استتباعها الثواب العقاب الثاني انها تسقطه على سبيل الوجوب لا لكونه مذمومة على ما عليها بل
لاستتباعها ثوابا كثيرا الثالث انها لا تسقط وانما تسقط العقاب عنها لا انها على سبيل
العفو دون الاستحقاق اذا عرفت هذا فنقول اما المذهب الاول فمردود بخالفته لكثير من
الآيات والأخبار الدالة على دخول المسلمين بل المؤمنين ايضا في النار فيخرجون من النار بعد حين
بقدر عملهم بشفاعته من الشفاء أو برحمته من الله تعالى والأخبار الدالة على ذلك أكثر من أن يحصى
فعم الآيات والأخبار الدالة على عدم دخول الشيعة والمؤمنين في النار ايضا كثيرة ألا انها من آيات
الرجاء وأخباره ويعارضها آيات الخوف وأخباره ولذا ورد ان المؤمن لا بد أن يكون بين الخوف والرجاء
فعم روى في محكي الحاسن خبرا مسندا عن ابي عبد الله ع انه قال لا يضر مع الايمان عمل كما لا يضر مع
الكفر عمل وهو مع عدم دلالة على مقصود الخصم من المؤمن وكون سبيله سبيل آيات الرجاء و
أخباره مثل قوله قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم آه وقوله صلى الله عليه وآله والرحمة على
حسنة لا يضر معها سيئة آه ولزوم تخصيصه ببعض الأشخاص وبعض المعاصي جمعا قد وجه بوجه
احدها ان النفي هو الضرر الموجب للحل في النار وثانيها ان المراد بالايمان هو الاعتقاد مع العمل
بالمجاهرة وثالثها ان المراد بالضرر عدم القبول وهو بعيد هذا واما المذهب الثاني فهو ايضا
بخالفته مردود لكثير من الآيات والأخبار المتواترة بل الضرورة من المذهب في الجملة من ثبوت
الشفاعة العظمى والمقام المحمود المتخزان لمركبي الكبائر من امته النبي وشيعته الوصي وعصوه
ارحم الراحمين لكثير من العصاة وان الشيعة يخرجون من النار كما الحمد وفي بعض الأجزاء
بعد ثلثمائة سنة وفيها غير ذلك من التقديرات ايضا والآيات المستدل بها له ما اوله بالكتاب
وان المراد بالحلود الملك الطويل او غير ذلك اما المذهب الثالث وهو مذهب الجبائين
المقصود بالبحث في الكتب الكلامية ومراد أصحابنا الذين لم يردوا ايضا بثبوت الشفاعة
لمحمد وأهل بيته الطاهرين بل للعلماء والأخبار وهي في الاغلب لا تسقط العقاب عن مستحقه
فتكون ثابتة لكثير من غلبت سيئاتهم على حسناتهم وما ذهب اليه المعتزلة من ان فائدة الشفاعة
هي ازيد الثواب فقط باطل مخالف للأخبار بل لما عذر روى المذهب ويرده ايضا بثبوت
عفو الله لكثير من غلبت سيئاتهم حسناتهم كما دل عليه قوله قل يا عبادي الذين اسرفوا و

في حجة القطع وحكمته

(٤٥)

قوله ثم ان الله لا يغير ان يشرك به ويفر ما دون ذلك من يشاء وغير ذلك وما ذهب اليه المعتزلة
 ايضا من عدم امكان العفو وعدم وقوعه بالسمع باطل ايضا ويرده ايضا قوله ثم فمن يعمل مثقالا
 ذرة خيرا يرهه وقوله ثم اني لا اضيع عمل عامل منكم وقوله ثم وكل صغير وكبير مستطرده وحده
 ما عملوا احصا يوم يحسد كل نفس ما عملت من خير يحضر وما عملت من سوء الى غير ذلك ويرد
 عليه ايضا قوله ان مقتضى بعض الكلمات المنقولة عنها وما سياتي الاشارة اليه من الدليل العقلي
 لهم ان صاحب الكبار العظيمة التي تغلب على حسنة غلدا في النار فيردده جميع ما ذكرنا في رد
 المذهب الثاني وفي التجريد والاجاب باطل لا يستلزم الظلم ولقوله ثم ومن يعمل مثقال ذرة
 شرا يرهه انتهى وما ذكرناه من حكم العقل بامتناع استحقاق الثواب والعقاب فلا بد ان يكون
 مستحقا لاحدهما فليل في رده انه لا منافاة عقلا بين الثواب والعقاب واستحقاقهما بل يكاد
 العقل يخرج بعدم مساواة من اعقب كثيرا من الطاعة بقليل من العصية مع من الكفى بالفضل بينهما
 حسب عدم مساواة من اعقب احدهما بما يساوي الاخر مع من يفعل شيئا منهما انتهى ويرده
 ايضا الاخبار الدالة على وقوع العقاب اولا والثواب ثانيا لكثير من الناس كما اشرنا سابقا وقيل
 في رده ايضا باستلزامه نفى الحساب فبالميزان في المحشر انتهى فيدبرهم برده لا شك في
 بعض الموارد كما في التوبة التي ترفع العقاب وتكفر بعض المحسنات مثل الصلوات المحرمة وغيرها
 المعاصي كما اشير اليه بقوله تعالى ان المحسنات يذهب السيئات وتكفير اجاب الكبار الصغار
 كما هو صريح قوله تعالى ان يجنبوا كباير ما نهوا عنه تكفر عنكم سيئاتكم وحبط الشرك والكفر
 الاعمال السابقة كما هو مقتضى قوله تعالى لمن اشركت بجحظن عملك وغير ذلك فقوله ظاهر بعض
 الكلمات وجود القائل من الامامة بالاجاب في المسائل المحصورة المذكورة ونحوها مما ورد
 فيه المصوم المحصورة لا مطلقا قال العلامة المجلسي لكن لا كثر يقولون بان ابطال الكفر
 الثواب ليس بالاجاب بل باشرط اللوفاة على الايمان في استحقاق الثواب وفي الوعد
 بالثواب على القول بعدم الاستحقاق وكذا يمكن القول باحد الامرين في المعاصي التي ورد
 انها باطلة لبعض المحسنات من غير قول بالمحظ بان يكون الاستحقاق او الوعد مشروطا بحد
 صدق تلك المعصية واما التوبة والاعمال المكفرة فلا حاجة الى ارتكاب امثال ذلك فيهما
 في تجوز التقصير والعفو كما هو مذهبنا عنى عنها وايضا لا نقول باذهاب كل معصية كل طاعة

في حجية القطع وطريقتيه

وبالعكس كإدخاله المعتزلة بل ينتج في ذلك النصوص الواردة في ذلك فكل معصية -
وردت في الكتاب وفي الآثار الصحيحة أنها ذاهبة أو منقصة لثواب جميع الحسنات وبعضها
نقول به وبالعكس تابعين للنص في جميع ذلك ومن أصحابنا من لم يقل بالموافاة ولا بالأجباط
بل قال إن من كفر بعد الإيمان كان كفره اللاحق بعفو الله تعالى لا بالأجباط ولا بالموافاة انتهى القول
ولا يخفى شناعة القول الأخير قال يمكن أن يسقط العقاب المتقدم عند الطاعة المتأخرة على سبيل
العفو وهو إسقاط الله ما يستحقه العبد من العقوبة وهو الظاهر من مذهب أصحابنا وأما الثواب فلا
متصور فيه ذلك ويمكن أن يكون الثواب مشروطاً بعدم معاقبة المعصية أيها لكن ذلك لا يشترط
ليس بعام لجميع المعاصي بل مخصوص بما ورد فيه النصوص والفرق بين هذا والأجباط من وجوه الأول
أن إبطال الثواب في الأجباط من جهة التضاد عقلاً بين الاستحقاقين وهيناً من جهة اشتراط شرطاً
بنفي المعصية الثاني أن المنازات هناك بين الاستحقاقين فلو لم يحصل استحقاق العقاب لا ينقاس
لم يحصل الأجباط وهيناً بنفي المعصية ينفي الثواب الثالث أن التوبة على مذهب الأجباط تمنع من
الأجباط وعلى ما ذكرنا لا تمنع من الأجباط الرابع أن هذا يجري على مذهب النافين للاستحقاق
دون الأجباط ثم قال ويمكن أن يقال باشتراط الموافاة مطلقاً بان يكون الثواب مشروطاً بعدم
صدور الذنب عنه في المستقبل والعقاب بعدم صدور الطاعة منه كذلك لكن لم نجد لهذا
قائلاً من أصحابنا وفي كلام الشارح العلامة قد التجرد ما يدل على أنه حمل كلام المصنف وهو
مشروط بالموافاة على ذلك انتهى وأما نقلناه بطوله لكثرة فوائده واحاطته بأطراف المطلب وإمكان
بعض كلماته محل النظر والتأمل فظهر مما ذكرناه ونقلناه عدم توجه الطعن بالعلماء في ذلك عدم
استقامة ما ذكره الحديث المذكور قدس سره ولذا قال شيخنا العلامة المحلّي قدس سره في البحار بعد ذكر
ما نقلناه بهذا التفصيل الذي ذكره دفع اللوم عن محقق أصحابنا بما انفهمه للآيات المتضاربة والأخط
المواترة إذ ينفي الأجباط بالمعنى المتنازع فيه بين أصحابنا والمعتزلة لا ينافي شيئاً من ذلك والله
الموفق قوله والعجب مما ذكرناه ويرد على ما ذكره الأخبار المذكورة ولا أن تعارض القطعيين غير معقول
بل تعارض الظنين الشخصين أيضاً غير معقول وورد صاحب الفصول ردّاً على بعضهم حيث قالوا بعدم تصور
التعارض في القطعيين متصور التعارض بينهما كما في الظنين بالقطعي ما يفيد القطع الثاني كان المراد

في أحكام القطع وقواعده

(٤٧)

تعارض الظنين هو ذلك فلا ينافي ما ذكرناه وان كان فيه نظر من جهة اخرى كما سيلوح لك
 انشاء الله ثم في محلها واما ما ذكره المصنف هذا الوجه لوضوحه مع امكان استفادته من قوله والذي
 يقتضيه النظر اه وانما انه كيف يتصور الترجيح في القطعيين مع فرض تصور التعارض نعم يمكن الترجيح
 في الظنين المتعارضين مع فرض تصور التعارض من جهة الشدة والضعف فيه انه يمكن الترجيح في القطعيين
 من جهة الشدة والضعف فان اليقين ايضا يفاوت درجاته فان مرتبة حتى اليقين اشد من مرتبة
 عين اليقين وهي من مرتبة علم اليقين وهذا وان كان واضحا لكن لا دخل له بما ذكره المحدث المروي
 من الترجيح بموافقة النقل او العقل الا ان يقال بحصول الشدة في اليقين بموافقة ما ذكره والثابت انه
 لا دليل على الترجيح المذكور نعم لو افاد التعارض المروي مرتبة لما تعاضدا حدهما كما فرضنا عن قرب
 امكن ان يقال بوجوب الترجيح بهما من جهة الاجماع المنقولة بوجوب العمل باقوى الدليلين
 او من جهة عموم العلة المنصوصة او من جهة كون الاصل فيما يحتمل كونه مرجحا للترجيح به لكن الاجابة
 لا يقولون بهذا كله اذ بناءهم على عدم التعدي عن المرجحات المنصوصة فان قلت ان ذلك من باب
 الاعتضاد كما في تقديم المحب المعتضد بالكاتب السنة قلت قد صرح المحدث الجزائري في الددة
 التحفية قبل ذكره ما نقله المصنف هنا عنه بعد ذكر الآيات والاعخبار الدالة على كون العقل محجة
 بانها منزلة على العقل الفطري حيث قال غاية ما دل عليه هذه الادلثة مدح العقل الفطري
 الصحيح الخالي عن شوائب الاوهام فهي عنده لا تدل على محجة غيره فكيف يحصل به الاعتضاد من هذا
 متين عدم صحة ما ذكره من محجة غير العقل البديهي الظاهر البداهة عند عدم التعارض مع انه
 لو كان مشمولا لاجناد المحجة عند عدم التعارض فما الذي اوجب خروجه عنها عند التعارض مع انه لو
 حصل الاعتضاد فاي دليل على الاخذ بمثل هذا الاعتضاد وتقديم ما نأيد به مع عدم ورود السنة
 بذلك من عادة الاخبار بين عدم القول بشئ ليرد به نفس هذا كله على تقدير ان يكون المراد بالنقل
 هو النقل القطعي واما على تقدير كون المراد به الاعم من الظنة كما يفهم من كلام المحدث الاسترآبادي
 ان تمسكا بكلامهم محصنا من الخطاه ومن كلام المحدث الجزائري حيث قال في مقام اثبات الاسماء
 للنبى هناك الدلائل الكثرية من الاحاديث الصحاح والحسان والموثقات والضعفاء والمجاهيل ولت
 على حصول مثل هذا الاسماء وهو صريح كلام السيد الصدوق في مصادر مطلبهم في غاية الظهور
 قوله فلا بد من تأويله ان لم يمكن طرحه اه ولذا قال المحقق الطوسي في التحرير ويجب تأويله عند التعارض

حيث يفهم منه تقدم الطرح على التأويل في المقام وأن وجوب التأويل إذا لم يمكن طرحه من حيث
 الصدور لكونه قطعياً كالكتاب ما قيل أن الجمع أولى من الطرح فالمراد به الجمع الدلالة للمقبول
 عند العرف ولا يخفى عدم جريانها في المقام ولو كان المراد به مطلق الجمع فتصوره مثل المقام غير معلوم
 قوله على حدث العالم زماناً أه المراد به كون وجوده مسبوقاً بالتقدم الغير الجامع له مقابل الحدوث
 الثاني الذي انبته الحكماء فالقيرانية لا محل لضيق العبارة أو القائل بحديثه بالمعنى المزبور قائل بحديث
 الزمان أيضاً كل لأنه من أجزاء العالم ويمكن أن يكون المراد به الزمان الوهومي كما احتمله المحلطي
 في البحار لكن الشأن في منشأ انزعاق التفصيل يطلبه مطابقة وقد اوى العلامة المزبور نواتر
 الأخبار على حدث العالم بالمعنى المزبور بعد ذكر الإجماع والأدلة العقلية عليه قوله شبهة
 في مقابلة البديهة آه فخص ففلم أن في بعض المقدمات خطأ وإن لم يغلبها تفصيلاً وقد عثر
 بعض أساطينهم أيضاً بعدم وجود برهان على واحد من الطرفين الحدوث والتقدم وأن المسئلة
 المذكورة جدلية لا برهانية كما أشرنا سابقاً قوله فإن قلت لعل نظر هؤلاء آه قد صححتمك
 صاحب الحدائق القائل بعدم حجية العقل بالأخبار وذكر بعض الأخبار الدالة على ذلك باعتقاده ولا
 بد أن يكون مقتضى كل القائلين منهم هي الأخبار لعدم حجية غير الأخبار عندهم فالقيرانية بل لغير
 على ما ينبغي ويمكن توجيه ما ذكره المصنف ضايقاً قوله في أن الواجب قد نزل مذهبهم على ما ذكره
 سابقاً من عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية مع تسليم حصوله وقد ذكرنا أن ذلك
 وإن كان مقتضى كلما كثير منهم إلا أن مقتضى بعض كلامهم عدم حصول القطع وقد جعل صاحب
 الحدائق الأخبار دالة على عدم حصول القطع من المقدمات العقلية في الأحكام الفقهية ومقصود
 المصنف من هذا التوجيه أن الحاكم بوجوب الطاعة عندهم هو الشرع دون العقل ويكون العلم من
 للبروز وقد ذكرنا الحكم في خصوصه وعمومه يتبع الدليل والدليل عندهم هو الأخبار والأخبار
 قد دلت على عدم وجوب طاعة حكم الشرع المستكشف عن حكم العقل بل على وجوب طاعة الحكم
 الشرعي الثابت بالأخبار حسب قوله على حجية العقل آه مثل قوله عليه السلام يا هشام إن الله يحب
 حجة في الظاهر وهم الأنبياء والرسل وحجة في الباطن وهو العقل وغير ذلك والعجب من صاحب
 حيث جعل حجية العقل دالة على شرطية العقل للتكليف فقط وصح بعدم دلالتها على
 حجية مع انفصال أخبار المذكورة مع أنه ناقض نفسه في مقام الخوف قال لكنه مع عدم

في مباحث القطع وأسبابه

(٤٩)

المنع بحكم الحجية ظاهر أعمالا بعومات الأيات والأخبار نعم يمكن المناقشة في بعض الأخبار
 مثل قوله تعالى بل آياتنا آيات وما يعجزون فمما يعجزون آياتنا آياتنا آياتنا آياتنا آياتنا آياتنا
 الشرعية لكن هذه المناقشة لا تنافي في جميعها كما لا يخفى قوله مما يستفاد منه كون العقل التسليم أيضا
 حجة آية في حكم الحجية العقل النظري ودخوله في أخبار الحجية جميعا بين الأخبار وكل يدخل العقل
 البديهي الظاهر البدهية في أخبار الحجية جميعا إلا أن المجعول المذكورين بما لا شاهد عليها إلا
 أن يقال ما هنا القدر المتيقن من أخبار الحجية ويتوقف الأشكال في العقل النظري الذي لا معارض له
 إلا أن يقال بأنه أيضا داخل في أخبار الحجية وح يرد على القائل بأنه لم يستشكل في تقديم النقل على
 العقل النظري مع أنه ينبغي دخوله في الاستسكال وما اوجب خروج حجته مع التعارض مع فرض
 كون حجته مع عدمه مع أنه لو لم يكن حجته مع التعارض فلا معنى للاستسكال في تعارض العقليتين
 النظريتين إلا أن يقال بعدم دخوله في أخبار الحجية عند تعارض العقل النظري مع النقل لا مع تقار
 مع العقل النظري الآخر وكل هذا دم بالغيب تكلف مستشع قوله ومن العلوم أنه يجب فعل شيء أو
 أي يجب علينا الرجوع إلى الأمانة والآثار الجارية الحوزة الواقعية لا يناطان بالعلم لا استلزامة
 التدور وغير ذلك من المفاسد وإنما التزمنا ذلك لكون ظاهره مقطوع الضاد فيكون هذا محلا
 لاستشهاد المصنف فيما ذكره من قبل الأخباريين قوله قلت تمنع أو لا أه الأجواب التحقيق أن يقال
 إن العلم ليس هو موضوع وجوب الأمانة بل موضوعه أعم من العلم والظن المقبول والأصل ثم لو
 سلم أن العلم هو الموضوع فقد ذكرنا فيما سبق أن الحكم بالعموم والخصوص يجب ملاحظة الدليل
 والمحكم بوجوب الأمانة هو العقل لا الشرع لا استلزامة التدور والعقل بحكم مطلقا بوجوب
 الأمانة هو ما كان حكم الشرع مستكفيا من النقل والعقل فيكون العقل على هذا كاشفا عن
 الواقع مثل الكتاب السنة ثم لو سلمنا أنه لا بد أن يكون الكاشف هو السنة فنقول بملاحظة أن
 الوصول والائمة عليهم السلام قد بينوا جميع الأحكام للناس حتى ارتشوا الحشد على ما هو مضمون
 الأخبار أو على وجه آخر مستدركه عن قريب إن حكم العقل يكون كاشفا عن بيان الحجية فيكون
 الأمانة بواسطة الحجية فيكون حكم العقل على هذا كاشفا عن الدليل مثل الإجماع على مذهبنا قوله
 وعلم بوجوب طاعة الله سبحانه أي حكم حكمنا بشايتنا بوجوب طاعة الله أو بمعنى أنه أدركت
 المصلحة الملزمة التي استكف العقل منها بوجوب طاعة الله سبحانه وإنما حملنا العبارة على

في مباحث القطع وأسبابه

ذلك لأن وجوب طاعة الله سبحانه حكم انشائي للعقل وهو مستقل فيه وما ورد في طريق الشرع به فهو مؤكدا له قوله على وجه لا يمكن الجمع بينهما آه فيدان صريح كلام السيد صد الدين وظاهر غيره ان النقل المقدم عندهم على العقل اعم من القطعي والظني وح فالفقيه المذكور لا ماس له بكلام الاخباريين ويكون تركه احسن قوله لعموم الاستيلاء بهما الاول عدم ذكر هذا الكلام لان محل الكلام هو الاعم من عام البلوى وغيره مع انه يمكن تميم المطلب بدونه بان يقال ان الحكم في جميع الوقائع قد صدر عن المعصوم ولو بيانه لمعصوم اخر ويستكشف من العقل الحكم الصادر للمنبود وح لاحاجة الى قوله مضافا مع ورود الاشكال عليه وعلى حديث اخر يقرب منه مروى في الجاه عنده في بعض الغزوات بان الالتزام بمضمونها من بيان جميع الاحكام للناس في غاية الجهد وان كان هو ظاهر قوله ثم اليوم اكملت لكم دينكم ايضا آه الله يمكن ان يقال ان المراد اكمال الدين بنصب الوصي للرسول الذي عنده جميع الاحكام لا اكمال بيان جميع الاحكام للناس قوله رغم الاضواء آه يعني ان الركون الى العقل في قبيل الشرع في الامور التقديرية فيما يتعلق بادراكات منطقات الاحكام بالشرع والذودان وغيرها يوجب الوقوع في مخالفة الواقع كثير اختلفا غيرهما ككثير مسائل الاصول وبعض مسائل الفقه قوله ان المرئفة تعاقل آه يعني ان المرئفة تساوى الرجل في العقل معجوبة الدينة فان للعقل اطلاقات كثيرة ذكرناها في رسالة عليته منها ما ذكر فدية قطع ثلث اصابع اقل من الثلث لأن ديتها ثلثون من الابل وهو اقل من الثلث لأن ثلث الدينة الكاملة للاصابع العشر ثلاثة وثلثون وثلث من الابل فلو فرض قطع اربع اصابع لو كان دية كل اصبع عشرة كان اكثر من الثلث فيرجع الى النصف فيكون ديتها عشرين وثلثة اعلم قوله فالحاصل من غيرهما يساوى الثلث في الحكم آه هذا على تقدير كون الشك خلاف اليقين كما هو المنقول عن بعض اللغويين واضع لاسترة فيه اذا دل الشك على هذا التقدير فثملم بل وغيره ايضا من الظنون المتعبرة ايضا غاية الامر كتابا محكومة فيها فيبقى الباقي واما على تقدير كون المراد بالشك الاخبار وهو تساوى الطرفين كما قد ادعى بل قيل يساعد عليه كلما كثير من اللغويين ايضا فلا وجه لما ذكره لعدم شمول ادلة اعتبار الظن له للاضطرار المتعدي ولا ادلة الشك بخوجه من دلولة فاللازم الرجوع الى الاصول والقواعد من اصل العدم وغيره ولعل جزمه قته بذلك لان مذهبه كما سيصير به في باب الاستصحاب وغيره ان الشك في الاخبار يعقب خلاف اليقين ثم ان ما ذكره من الاضطرار وح لو كان مثبت محجة الظن في باب

في القطع وأسبابه

(٧١)

الصلوة هو الدليل الشرعي من إجماع أو غيره ولو كان الميثب لها هو الدليل العقلي من شبه
 دليل الإفساد أو غير ذلك فلا يتأتى ما ذكر فيه لعدم جواز التخصيص في حكم العقل نعم لو كان
 هناك إجماع على عدم حجية الظن الغير المتعارف فلا بد من إخراجها بمثل الرجوع المذكورة
 في محله لأخراج القياس ونحوه والمعتمد عندها هو الوجه السادس والسابع كما سيأتي في قوله
 كقبول شهادته آه قد ذكرنا أن رواية المحض قد دلت على قبول الشهادة المستندة إلى اليد ولو لا
 ذلك لما قام للمسلمين سوق فلا يكون القطع فيها موضوعا فهذا المثال على سبيل الفرض قوله
 ولكن ظاهر كلام من ذكره آه إذ في مورد الشك حكم واقعي ثابت للموضوع الواقعي وحكم ظاهر
 ثابت للموضوع المشكوك ومقتضى السياق فرض القطع في مورد يرجد الحكم الواقعي للموضوع
 الواقعي مع قطع النظر عن القطع به لعدم تصور الحكم الظاهري في القطع على ما حققنا فيما سلف
 هذا على تقدير عدم كون مذهب كاشف الغطاء في القطع وفي الحكم الظاهري مثل مذهب حنا
 الفصوي والآه فيتصور فيه الحكم كما سلف أيضا قوله فلا شك أن الأحكام الشاك وغير العارضة
 ويدل عليه مضافا إلى عدم معقوليته كما ذكره قده أن الشك ما يعنى خلاف اليقين أو بمعنى
 تساوي الطرفين وعلى أي تقدير لا يثبت اليقين كما هو واضح قوله ولو بان يقال آه ليس هذا بياننا
 للتبعية على الرمن بل هو قسم آخر من الردع والتبعية على الرمن أن يقول له أنت مريض ويوضح ذلك
 له ويبين سببه تنزيهه إلى الشك أن يقيم الدليل عليه ويقرر على ذلك حتى ينزل إلى الشك و
 يصير شاكا قوله لا يريد من الواضع آه هذا إما من باب المجوز لمصلحة أو من باب التورية بان يريد
 خلاف ظاهره والثاني هو الآتي أو الآتي بالتصوم في أخبار الواردة عنه تقيده قوله
 بخطائه في الأحكام الشرعية تأمل قوله وان اردت ذلك آه يعني ان اردت عدم اعتبار قطع الغطاء
 في مقام الاجزاء فهو حرج في القطع الظري والقطع الموضوعي اما في القطع الظري في القطع الموضوعي
 فلما ذكره في باب الاجزاء وقد عبر للمقام بعضهم بان الامر العقلي لا يفيد الاجزاء بل هو أدون
 من الامر الشرعي الظاهري الذي يمكن القول فيه بالاجزاء وانه اذ ليس فيه امرا أصلا بل فيه تحييل
 الامر واما في القطع الموضوعي فلما ذكره المصنف قده من ان ظاهر ادلة اعتبار القطع هو قطع غير القضاة
 فيجب عليه الاعادة وان لم يجب على غيره ويمكن الفرق بينهما فيه من وجه آخر وهو ان القطع في
 القطع الموضوعي لو كان ملتفتا إلى كونه قطاعا والى حكمة الشرعي لا يجوز له الدخول في العمل بخلاف

غير القطع فانه يجوز له الدخول فيه قوله ثم ان لبعض المعاصرين انه مناط كلامه قد ان العقل
 بحكمه بحجية القطع فلم ير اعتباره ذاتيا بل هو محمول بالمحمل العقلي ومفهوم كلامه في الفصول العقل
 والشرع قد يتطابقان في الواقع مثل ما اذا قطع العقل بحكمه وقطع بعدم منع الشارع عنه لنا فانه
 بحكمه فعلية قطعية وقد يتطابقان في الظاهر كما اذا حكم العقل بنبوي واحتمل المنع من الشرع بالآلة
 لم يتحقق له بحكمه بالحجية ظاهر ويثبت حكم الشرع في الظاهر الى ان يثبت المنع وقد يتخالفان كما اذا
 حكم بنبوي وقطع بمنع الشارع ومبنى مذهبه في انكار الملازمة الواقعية ان العقل اما يدركهما
 الفعل فقط دون جهات التكليف وحكم الشرع قد يكون تاجبا لجهات التكليف التي لم يدركها
 العقل وتعيين كلام كاشف الغطاء بما اذا علم القطع او احتمل كون حجية قطعه مشروطة بعد
 كونه قطاعا تماما هو بعد تسلمه كون قطع القطع غير معتبر عند الشارع وان المنع قد ورد من جهة
 ولما كانت مظنة ان يتوهم عدم كونه قابلا لمنع الشارع بناء على الملازمة الواقعية حمل كلامه
 كاشف الغطاء على الملازمة الظاهرية وانها ثابتة ما لم يثبت المنع ومع المنع لا ملازمة وما ذكره
 هنا مبنى على ما ذكره في اول بحث الملازمة في بيان محل النزاع بقوله ان هذا النزاع انما يتصور
 اذا لم يقنع القطع بالحكم العقلي بل قطع بالحكم في الجملة بان احتمال عنده اشتراط فعلية باستفادته
 من طريق النقل واما اذا قطع بالتكليف الفعل بان ادركه مطلقا غير متوقف على دلالة دلالة تسمى
 عليه فالشك في ثبوتها غير معقول انتهى وما ذكره في شرح كلامه وفصل في ما انفرد ان لا يكون قاشلا
 بالملازمة الظاهرية مطلقا كما قد ينسب اليه بل في بعض الموارد وكذا انفرد بطلان ما يورد عليه
 من التناقض من جهة انه صرح في بعض كلماته ان حجية العلم والاكشاف ضرورية فظنية وليست
 فظنية حتى يطرق ^{القطع} القطع الى كليمه كبرية تكليف يتسلم عدم حجية القطع في بعض الموارد وكيف يسوغ
 له الحكم بالحجية الظاهرية في صورة احتمال المنع وجه البطلان ان ما ذكره من ضرورية حجية العلم
 وفظنتها انما هو فيما اذا قطع بالحكم العقلي ايضا ولم يحتمل المنع من الشارع كما يستفاد مما قلنا من
 كلامه اخيرا لا مطلقا وما يقال في دفع التناقض من ان حجيته في حكم العقل غير حجيته في حكم الشار
 والضرور كما انما هو حجية العقلية لا الشرعية فلا تناقض انتهى فهو بعيدا لا اجابون الذين هم
 الاصل في الخلاف قد صرحوا بحجية حكم العقل الضرور والفظري كما علمت سابقا وكيف يسوغ
 نسبة عدم حجة الى صاحب الفصول الذي هو من المجتهدين لكن برده عليه مضافا الى ما ذكره ^{المصنف}

في القطع وأنواعه

(٧٣)

فقد من ان حجبة القطع ذاتية ليست بجعل جاعل حتى يتصرف فيه ويجعل بعضه حجبة وبعضه غير
 حجبة امورا واحدة ان التقييد في كلام كاشف الغطاء وحمله على كون القطع حجوة لا بالجعل العقل
 وعلى الملازمة الظاهرة مع كونها خلاف المشهور بعيد كل البعد بل لا يكتب ثانيا ان بين كلامه
 تناقض لانه قال في صدق كلامه ان عدم اعتبار قطع القطع مقيد بما اذا عمل القطع او احتمل ان يكون
 حجبة قطع مشروطة بعدم كونه قطعاً ما فيستفاد منه انه اذا احتمل المنع لا يحكم بالحجبة فكيف يقول في
 اخر كلامه انه اذا احتمل المنع يحكم بحجبة القطع ظاهر او يمكن دفعه بانه قدس سره قد سلم ودو المنع
 من الخارج في قطع القطع ولما ذكره بكون القطع قابلاً لتوجه المنع المزبورانية لا بعد كونه فاعطيات
 حجبة قطع مشروطة بعدم كونه قطعاً او محتملاً لذلك والافق قطع بحجبة قطع مطلقاً لا يمكن
 توجيه المنع اليه قيد كلامه بما ذكره فنامل وما ذكره في اخر كلامه من الحكم بحجبة القطع ظاهر الثمنا
 هو في صورة احتمال المنع لانه صورة القطع بالمنع فالثمنا ان قوله لكن العقل ايضا لا يقطع بعدم
 المنع محل تامل اذ بعد كون الملازمة ظاهرة وعدم احاطة العقل بجهاات الفعل والتكليف يقتضي
 ذلك اذ يجوز ان يكون هناك مصلحة في التكليف يدركها العقل لعدم احاطة بجهاات حسن التكليف
 وان كان قد يقطع بكون الفعل حسناً لكن يمكن ان تكون هناك مضرة في التكليف تقاربه كافر من
 في غير المقام رابعها انه مع احتمال كون المنع موجوداً في الشرع كيف يحكم العقل بالحجبة ظاهر مع
 ان ترجيح احد طرفي الممكن يحتاج الى المرجح مضافاً الى ان الاتصال عدم الحجبة في صورة الشك فيها و
 يمكن دفعه بان العقل لا يحكم مع الملازمة الظاهرة استقلالاً بل يدركه من جهة عمومات الايات
 والاخبار الدالة على الملازمة مطلقاً فيرتفع الاشكال المزبور ولا على التوجيه المذكور وما ذكره
 بحث الملازمة بقوله ومن هنا يتضح انه لو جعل العقل جهاات التكليف وادرك جهاات الفعل حكمه
 في الظاهر بثبوت التكليف عملاً بعمومات الايات والاخبار ههنا وما ذكره من المثال فهو
 خارج عن قطع القطع مع ان القطع فيه موضوعي وليس الكلام فيه بل في القطع الطريقي لكن
 صاحب التصرف قد مثل بهذا المثال قبل توجيه كلام كاشف الغطاء وقال بعد المثال المذكور
 ومن هذا الباب عدم اعتبار قطع القطع فيكون المثال المذكور نظير اللقاع من جهة امكان
 كون القطع معتبراً باعتبار بعض الجهاات دون بعض قوله الرابع ان العلوم باجاء الآه الكلام هنا
 ايضاً كما سيبيح القرع منه فقد في القطع الطريقي دون الموضوعي لانه تابع للدلالة الاربعة

في القطع وأنواعه

فان دل دليل على ثبوت الحكم للمعلوم بالعلم التفصيلي اقتصار عليه ولا يتعدى الى الاجمالي وان
استظهر منه ان الموضوع اعتم يتبع وان فرض الشك في ذلك يرجع الى الاصل وينبغي ان يعلم ان
مخوق الاجمال والتفصيل ما هو مراد الاصوليين في اغراضهم ومباحثهم او مراد اهل العقول في مباحثهم
كذا قال الاستاذ قد في مجلس المباحثة وفي الحاشية لكن يمكن ان يقال ان العلم سواء كان صورة على
اختلاف تقاريفه بها واضافة مقولته او اضافة اشرافية يمكن ان يتصف بالاجمال والتفصيل على
سبيل الحقيقة دون العرض والمجاز انه عين للعلوم بالذات بل الامر كذلك فيما ذكره اهل العقول
دلائل المشهورين تبعاً للرئيس ان للنسبة الى الاشياء احوالاً ثلاث الجهل والعمى والاجمال
والعلم التفصيلي وقد انكر الرازي ذلك ولهم في ذلك طريقان احدهما ما هو المتأخرون من كلام
الشيخ من ان العلم التفصيلي هو العلم بالشيء مع الغفلة عن امتيازه وثانيهما ما هو بعض المحققين من
كلامه قال والذي ينقدح من تصفح كلام الشيخ في جميع كتبه ان الشيء اذا قسم في العقل فان كان ملام
للعقل متازاً عنده هو التفصيل والاهو الاجمال وقال لا فاحصلت الماهية محقولة حصلت وقد
حصرت الاجزاء بالاضطرار في العقل ولا يجب ان تكون الاجزاء ملاحظة منفردة عند العقل بعضها
عن بعض بل ربما لا يلاحظها بسبب هو لغتها والتفاته الى شيء اخر لكن يكون عنده حالة بسيطة هي
مبدء تفاصيل تلك الاجزاء اي قوة تمكن من استخراجها والاتفات اليها وتفصيلها متى شاء بقصد
مستأنف من غير تحجب الكساب فاذا وجه العقل اليها مستحضر اياها وهو مفعول الاخطأ بالبال تمثلت
كما اذا سئلنا عن مسألة معلومة لنا فقبل الشروع في جوابها نعيد لانفسنا حالة بسيطة هي من المعلوم
القول في تلك المسئلة واذا اشرعنا في الجواب وبنينا المعاني واحداً بعد واحد تمثلت واضحة عند العقل
ممتازة انتهى فتأمل فيما نقلنا حتى نقف على حقيقة الامر والله العارف قولي واما فيما لا يحتاج سقوط
التكليفية آه هنا الكلام قد يقع في العبادات بالمعنى الاخص وقد يقع في المعاملات بالمعنى
الاعم وايضا قد يقع في جواز الاحتياط وقد يقع في وجوبه يقينا والمقصود بالتحج هنا الاثنان
والمراد بالجواز ما يجامع الوجوب التحيزي اذ لا معنى للاباحة في الطريق في جواز تركه لا الى بدل
ثم ان الكلام في جواز الاحتياط قد يقع مع التمكن من العلم التفصيلي وقد يقع مع التمكن من الظن
الخاص وقد يقع مع التمكن من الظن المطلق وقد يقع مع عدم التمكن من الطرفين الثلاثة ولا ريب
في جواز الاحتياط بل وجوبه في الصورة الاخيرة وليست هي المقصودة بالاصالة من التحج هنا

للعلم
اتما هو
بالعرض
تسمية للمعلوم
بالذات سواء كان
مشاءاً لا مشاءاً
بالاجمال
التفصيل
م

مما ان العلم التفصيلي هو العلم بالشيء مع العلم بامتيازته عن غيره وان العلم الاجمالي هو العلم بالشيء

في القلع وأقسامه

(٧٥)

وسيجئ التكم فيها في آخر المجتأ اختصارا وفي مسألة البرائة والاستغال تفضيلا ثم إن الكلام في جواز الاحتياط مع التمكن من أحد الطرق الثلث قد يقع مع استلزام التكرار وقد يقع مع عدمه إذا عرفت هذا فنقول لأخفاء في تصور النزاع في جواز الاحتياط وعدمه في كل واحدة من المرتب المتأخرة مع فرض عدم جوازه في المرتبة المتقدمة منها لا مكان وجود دليل خاص على عدم جوازه فيها لا يوجد في المرتبة الآتية وقد استظهر المصنف الإجماع في صورة التمكن من العلم التفصيلي مع عدم التكرار على عدم جوازه فيها ويفهم من نقله إجماع السيد الرضوي وتقريره علم الهند في صورة التمكن مع العلم التفصيلي مع عدم التكرارات الإجماع المنقول بخصوص بها وإن كان فيه مضافا إلى ما سيبيح من أن نظرها في ذلك ليس إلى إبطال الاحتياط إن أرادهم الأعم من العلم التفصيلي والظن بل الأعم من الأصول العملية التي تكون حجة عندهما إن تراها يتولان بطلان عمل العامل بالظنون الخاصة كطاهر الكتاب غيره لكونه جاهلا بأحد الصلوة فضلا عن أدائها الإجماع على ذلك فلو كان الإجماع المذكور مبطلا للاحتياط في صورة التمكن من العلم التفصيلي لكان موجبا لبطلانه في صورة الظن الخاص بل الظن المطلق أيضا لو قيل به بل الأصول أيضا لولا أنها فلو تم الإجماع المذكور تم في جميع الصور ولا يكون مخصوصا بصورة التمكن من العلم فقط كما هو المترافى من كلام المصنف وهل يتصور القول بعدم جواز الاحتياط في الظن الخاص مع عدم جوازه في العلم التفصيلي الظاهر إلا على احتمال ينشئ تماما إلى بعضهم من القول به في مجتأ الأجزاء في صورة الامتثال الأمر الشرعي الظاهر دون الأمر القطعي من جهة وجود الطريق الشرعي المجبول للشارع في الأول دون الثاني وإنما هو تخيل أمر لا حقيقة له لكن مع ضعفه وإن التحريم الأجزاء فيها غير مجدها لأن الفرق بينه وبين المقام ظاهر عند التأمل هذا إذا عرفت هذا فنقول إن المراد بما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الطاعة هو العاملات بالمعنى الأعم فأنها قد تطلق على العقود وقد تطلق على الأعم منها ومن الأيقاعات وقد تطلق على الأعم منها ومن ما يرام لا يعتبر فيه قصد القرية فيمثل مثل غسل الثوب ونحوه والعبادات أيضا قد تطلق على ما يعتبر فيه قصد القرية وقد تطلق على ما يقابل المعاملة بالمعنى الثاني فتشمل مثل غسل الثوب ونحوه وقد عرفت في القوانين العبادات بعد ذكر تعريف المشهور بأنها ما لا يعلم الحصار الصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها أصلا أو علمت في الجملة واعترض عليه

في الفصول بانها مستقن عكسا بالعبادة التي علم انحصار المصلحة فيها في غير ما هو نحو كالظهور وطرد
 بالواجبات التي نسبت لعبادة ولقين يحصر مصالحها في شيء كوجوب توجيه الميت الى القبلة انتهى وهذا
 لا يبرر وان امكن دفعه بالنسبة الى العكس بان يقال ان مراده بالمصلحة المحبولة فيها ليس هو المصلحة
 العامة الموجودة في جميع اقسام العبادات من مثل تكبير النفس وتخليتها وتخليتها بل المصلحة الخاصة مع
 عدم العلم بالمصلحة الخاصة المحض في شيء يصدر عليه هذا العبادات ولا يبيح ان الرخصة كانت
 لذو المصلحة الخاصة التي يمكن قصد القرية لاجلها ليست هي التوصل الى الغير لان التوصل الى الغير والا
 الغير لا يكون مقربا فلا بد من الالتزام فيه وفي امثاله بالرجحان الذاتي الذي يكون مقربا ويكون منشأ
 بقصد القرية بناء على عدم الاحتياج الى الامر في مقام قصد القرية وعدم امكان اجتماع الامر التفسري
 والامر الغير في الرخصة وامثاله لكن لا مدفع للايراد المزبور بالنسبة الى الطرح فكثير من المستحجات
 التي هي من العائلات بالمعنى الاعم للمصلحة فيها غير معلومة كالنوم على اليمين وصل الظهر وغير ذلك
 مما لا يحصى الا انه يرد مثله على التعريف المشهور بان العبادات ما يتوقف صحتها على قصد القرية بالنسبة
 الى العكس فان النية على القول بكونها جزء عبادة لا تنفك الى النية والا تسلسل كذا قيل في بيان
 قول الشهيد الثاني في الرخصة من ان العبادات تنفك الى النية الا ما شد وكذلك الصدقة على
 مذهب بعضهم حيث ذهب الى ان فاعلها مستحق للشواب وان لم يقصد القرية وكذلك القرض
 حيث نقل عن بعضهم ان ترتيب الثواب عليه وزيادته على ثواب الصدقة تفضل من الله سبحانه
 وان لم يقصد القرية الى ان قال وقد يقع التفضل على كثير من فاعل البر من غير اعتبار القرية
 كالكرم والحجاء انتهى فاقبل وقد يراد من العبادات ما يقع من المكلف على وجه الطاعة سواء كان
 تشريعية على جهة الطاعة او كان اداء المكلف على جهة قوله فالظاهر ايضا تحقق الاطاعة اي فالقول
 ايضا تحقق الاطاعة لان الظهور بمعنى الظن بتحقيق الاطاعة في العرف لا ثمة له ولا يكون كافيًا قوله
 لكن الظاهر كما هو المحكي عن بعضه لا فائدة في ظهور الاتفاق مع عدم حجتيه وحكم العقل بوجوب
 الاطاعة وتحقق موضوعها في نظر العرف نعم لو كان هناك حجة شرعية كاشفة عن ان الشارع لم يشر
 خاصة في اطاعة احكام غير الطريق التي يملكها العقلاء واهل العرف في اطاعة احكام سائر
 الموالى بالنسبة الى عبيدهم تكون مشيئا لكن يمكن ان يقال انه مع ظهور الاتفاق بحتم عند العقل
 ان يكون للشارع طريقة خاصة فيكون العقل واقفا في حكمه فيعتبر الامثال التفضيل لليقين بالبرهان

الا انه موقوف على مضادة الاحتمال الخارجى للحكم العقلي وهو ممنوع الا ترى ان العقل اذا حكم
 بيقين الكذب يحكم بما يضايع احتمال الصلحة فيه والضمائم بحكم العقل هو وجدان الصلحة لا الخفا
 قوله بل ظاهر كلام السيد الرضى ان حيث مثل اخاه ان الاجماع واقع على ان من صلى صلوة لا يعلم
 احكامها فهو غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا تكون مجزية فاجاب المرتضى قدس
 بجاز تغير الحكم الشرعى بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معدود قال في محكي الروض وحاصل الجواب
 يرجع الى النظر الدال على عذره فالقول به متعين وكذلك يفهم فنقل الاجماع من كلام الرضى حيث مثل
 علم المتكلم بمثل سؤال الخيرة واجاب بمثل ما اجاب به اخيه وقد فهم منه جمع كالتشديد الثاني وضما
 مفتاح الكرامة والمصنف فقير السيد المرتضى لاخيه في نقل الاجماع وهو الظاهر لكن صاحب
 الحدائق في محكي كلامه بعد تنزيل كلامه جوابه على ما فهمه من اللؤلؤ الازدي لي وصاحب الحدائق
 من انه يجوز ان يكون حكم الجاهل وجوب الاتمام عليه وان كان مقصرا غير معدود تركه القلم قال
 وفيه رد للاجماع المدعى هذا ولكن قد اشرفنا الى ان مرادهم ليس بطلان الصلوة في خصوصه بل
 العلم التفصيلي بالاعتناء منه ومن الامارات والادلة الشرعية ووع فان الحكم يبطلان الاحتياط
 وعدم جوازه في صورة وجود مطلق الطريق ولو ظننا في غاية الجهد من طريقتهم الا ترى ان علم
 للمتكلم اكثر في الانسداد والناصريات من التمسك بقاعدة الاشتغال تأييدا او استنساخا حتى
 في صورة الشك في الجزئية والشروطية في العبادات وغيرها مع ان بناء المشهور على اصالة البرائة
 فكيف يظن به انكاره جواز الاحتياط في صورة وجوب الطريق مطلقا مع انه يمكن ان يقال ان الظاهر ان
 غرضهم في اعتبار المعرفة هو احراز الواقع فيكون وجوب تحصيل العلم مقدما لا حوازه لان الجاهل
 يقع في مخالفة الواقع كثير افع احواز الواقع بالاحتياط لا معنى لوجوب تحصيل العلم المحصول الفرض
 وهو التوصل الى الواقع فكلامهم لا يمنع الاحتياط بل يؤكد قوله من جهة دليل الانسداد حصص
 دليل حجية الظن المطلق في دليل الانسداد مع انهم لا يدلوا على ذلك مثل قبح ترجيح الرجوع على
 الرجوع ووجوب دفع الضرر المظنون وغير ذلك من جهة انه اتم دلالة حجية الظن المطلق عندهم او من
 جهة عدم تمامية غيره عندهم او من جهة ان الانسداد وبعض مقدامة الاخر مأخوذ في ما يس
 الادلة والمراد بالظن الخاص ما ثبت اعتباره من دليل خاص مثبت بحجته ويقترع على ذلك ان حجته
 الظن المطلق اتمامه في صورة انسداد باب العلم والظن الخاص بقدر الكفاية والظنون الخاصة

تكون محجة في دمان الانفتاح ايضا وسيأتي ضعف هذا الضابط وقد يجمل الفرق بينهما بان المناط
 في الظن الخاص هو سبب الظن من غير مدخلية وصف الظن الشخصي والمناط في الظن المطلق هو الظن
 الشخصي وهذا يمكن من الوهن اذ القول بمحجية الظن الخاص لا ينافي في كون المناط في محجته هو افادة الظن
 الشخصي بل هو احد الاقوال في محجته ظاهر الالفاظ التي هي من الظنون الخاصة فقد قيل بمحجتها من جهة
 افادة الظن الشخصي وان كان القول المذكور ضعيفا كما سيأتي القول فيه عند تعرض المصنف له ^{والا}
 في بيان الفرقان الظن المطلق ما ثبت اعتباره من جهة وصف الظن من جهة سبب حصوله سواء كان ثابتا
 في دمان الاستدلال والانفتاح جميعا وفي دمان الاستدلال فقط والظن الخاص ما ثبت اعتباره من
 جهة حصوله من السبب الخاص وان كان محصرا في مورد الاستدلال فقط وسيظهر هذا في باب خواهر
 الالفاظ وفي مقام دليل الاستدلال انشاء الله تعالى والفرق بين هذا الوجه الثاني للفرق ظاهر
 للمتأمل قوله ولا بطلان هذه التهمة في الكلام في ذلك موكول الى الفقه الا انه لا بأس بالاشارة الاجمالية
 اليه هنا فقوله المراد بوجه الفعل هو العنوان المقرن به من الوجوب التذنب المراد بوجه الوجوب و
 التذنب السبب الباعث على ايجاب الواجب نذب التذنب قيل هو على ما قرره جمهور العدليين
 من الامامية والمعتزلة ان التعميمات الطاف في العقليات ومعناه ان الواجب التامى مقرب من الواجب
 العقلي امتثال باعث على امتثال فان من امتثل الواجبات التامية كان اقرب الى امتثال الواجبات
 العقلية من غيره وكذا التذنب التامى مقرب للتذنب العقلي او مؤكدا لامتنال الواجب العقلي
 فهو زيادة في اللطف والزيادة في اللطف لا تمنع ان يكون نذبا انتهى وما ذكره من كون وجه الوجوب
 هو اللطف مذهب اكثر العدلية لا جميعهم وعند بعض المعتزلة وجه الوجوب ترك المنفعة الاذن
 من الترك وعند الكهجه هو الشكر وعند الاشعرية وبعض العدلية هو الامر ويفهم من الروضة في
 القائل بكون الوجه هو المركب من اللطف والشكر والامر ثلاثا او ثانيا فكون الاقوال سبعة عند
 ومع انضمام القول الثاني اليها قيل الاقوال ثمانية وقد اختلفوا ايضا في وجه الفعل فاعتبر بعضهم
 الوجوب الوصفي والغائي كليهما وهو المشهور كما قيل وقال بعضهم بالتخيير بين قصد الوجوب الوصفي
 والوجوب الغائي وظاهر بعضهم اعتبار الوجوب الوصفي فقط وان الوجوب الغائي لا دليل عليه
 اذا عرفت هذا فنقول ان اعتبار قصد وجه الوجوب على القين لا دليل عليه مع انه لا يحقفة المحضوب
 فكيف يكلف به غيرهم مع انه لا يقال احد بوجوب قصد يقينا قال العلامة في القواعد ويجب ان

يوقعه لوجوبه أو لوجه وجوبه على رأى بل هو مقتضى كلام المتكلمين أيضا حيث قالوا ان مذهب
 العدلية ان كثيرا في استحقاق الثواب على واجب ان يوقعه لوجوبه أو لوجه وجوبه أو لإرادة
 توثق في حسن الفعل وقبحه فاذا نوى التوجه والوضوء مندوب فقد قصد ايقاع الفعل على غير
 وجهه انتهى ومن العلوم ان الفعل الذي ليس فيه استحقاق الثواب لا يكون عبادة الا على قول
 علم الصمد في عبارة المرافي حيث قال ان عبادة صحيحة محزنة لكن لا ثواب عليها وكذلك على مذهب
 الحق القبيح القائل بجواز اجتماع الامر والنهي وان عبادة المصلي صحيحة لوجود الطبيعة في ضمنها و
 ان فعل محرمان من جهة الغيب مثلا وان قصد التقرب لا يستلزم حصول التقرب مثلا وما
 ذكرناه هو لازم كلامه وصريحه فلا بد ان يقول بالتحقق على القاعدة فيما لا اجماع على بطلانه في
 الفقه وان كان ما ذكرناه ضعيف مضعف في محله واما وجوب قصد الوجه فيمكن ان يستدل بوجوه
 منها ان امثال المأمور به لا يتحقق الا بالايان به على وجهه وهذا لا يحصل الا بالايان بالواجب
 على وجه الوجوب بالمندوب على وجه التندب منها ان تعيين المأمور به وتخصيصه عما عداه لا
 ولما كان مشتركا بين الواجب والتدب فلا بد من قصد كل منهما تعيين النوى ومنها اصله الا
 عند الشك في شرطية ومنها الاجماع المنقول في محكي التذكرة حيث قال اما الوجوب والتدب فلا بد
 من التعرض لهما عندنا ومنها ظهور الاجماع من المتكلمين على وجوب ايقاع الواجب على وجهه
 أو على وجه وجوبه بالنية والإرادة والاختيار ومنها ان اللطف واجب هو علة لوجوب الواجب
 عند اكثر العدلية بل عند جميعهم الا ما شد فهو اما نفس المأمور به أو هو الغرض من المأمور به
 وتحصيل غرض المولى لازم فلا بد ما من قصد ما شرع العبادة لأجله أو ما هو معلول له مثل
 الوجوب ومنها قوله لكل امر ما نوى انما الاعمال بالنيات وغيرها والكل مدفوع اما الاول
 فلا بد ان اريد به ايقاع المأمور به مع الاجزاء والشرائط والكيفيات المعبرة فسلم لكن لا ينعى
 المستدل وان اريد به وجوب زيد من ذلك فمنوع لعدم الدليل عليه بل بمصادرة ويمكن تنزيه
 كلامهم على ان قصد الخلف مضر كما قد يشعر به عبارة نهاية الاحكام حيث قال على ما حكم
 ويجب ايقاع الواجب لوجوبه والمندوب لتدبيره ولو جهما لا للرياء وطلب الثواب وغيرها
 يشعر به ايضا كلام الحق حيث قال بصحة العبادة مع قصد الخلف جهلا وغفلة قال في مقام اثبات
 مدعاها وما حققه المتكلمون من ان الارادة توثق في حسن الفعل وقبحه نازل نوى الوجوب

في مقام التدب وبالعكس فلا يقصد ايقاع الفعل على الوجه المأمور به كلام شعري ولو كان
 له حقيقة لكان التأوي محظاً في نيتة ولم تكن النية محرجة للوضوء عن التقرب به وهو حسن
 مع قصد المصلحة الامر المترتبة اليه ومن هذا يعلم ان التنزيل المذكور على الاطلاق غير مسلم نعم لو
 كان قصد الخلاف عمداً وتربيعاً على تقدير تصوُّب الشريع العبد كما هو الذي في السنتهم لو
 الحكم بطلان العبادة لا من جهة الاخلال بقصد الوجه بل من جهة عدم قصد التقرب المحسوس
 اجماعاً واما الثاني فلا تدمع خروج عن محل الفرض لان الكلام ليس في وجوب قصد الوجه
 مقدمة للتعين ان قصد التعيين وتعيين المنوي لا يلزم ان يكون بقصد الوجه لا مكان تخصيص
 بوجه اخر من تعين النوع وسائر الاوصاف المميزة فم لو كان التميز موقوفاً على حصول قصد الوجه
 توجهه وجوبه واير هذا من القول بوجوبه مطلقاً بل الامر في مثل الوضوء اظهر من ان يخرج حيث
 قالوا انه لا اشترك في الوضوء حيث انه يكون بعد الوقت واجبا وقبل الوقت مستحياً واما
 الثالث فلان المشهور للوضوء الرجوع الى البرائة لا الاستغفار كما قرره في محله فتأمل ولا يظهر
 في الجواب ما سيجيء من انه لا شك بقصد الاطاعة عرفاً وعقلاً فلا محل للرجوع الى
 اصل برائة واستغفار واما الرابع فلان اجماع المنقول ليس يمتنع عندنا ومن هذا يعلم الجواب
 عن الخامس مع ان اجماعهم في مثل المقام ليس يمتنع لان اجماعهم في المسئلة العقلية من جهة
 حكم عقلمهم فمع عدم حكم عقلمنا بما ذكره لا معنى للاستكشاف ومن هذا يعلم عدم امكان
 قول المعصوم من اجماعهم اذ مع عدم وجود مناط الاستكشاف في اجماعهم لا يمكن استكشافه
 فيما ليس شأن الشارع بيان بل هو حكم عقلي واما السادس فلانه لا يفرض في الاخبار وجوب
 قصد الوجه لا جماله والقدر المتين اعتبار قصد القرية واما السابع فلان تحصيل عرض
 الوالي غير لازم واما المناط التام عن العقاب يرد على الجميع انه لو كان قصد الوجه واجباً
 لشاع وذاع لانه مما يعم الابتلاء به ولم يرد به اية ولا رواية في ذلك وهذا يدل على عدم
 وجوبه وعلى تقدير تمامية الادلة على وجوب قصد الوجه فانما هو في صورة العلم به واما
 في صورة الظن كما هو المفروض فلا دليل على تقديم قصد الوجه المظنون على الاحتياط فان
 فيه قصد الوجه الواقعي بان يقصد ان اصل الظاهر لاجل الامر الواقعي المتحقق فيها او في صورة
 الخفة التي افعلها وفضلتها قرينة الاقنه والظواهر ان قصد الوجه بهذا المعنى اولى بقصد

الوجه المظنون لأن فيه طرعا لاحتمال الخلف وان كان موهوما ومن العلوم انه لا يتبينه
من قصد الوجه الواقعي لا الامر الظاهري لانه غير مقرب والمقرب هو الامر الواقعي وكما
يكفي باحتمال الامر في الظن فكذلك يكفي به في المقام بل المقام اولك لاحراز الواجب
على سبيل القطع وان كان مرددا في محققته في ضمن اى الفردين الذين فعلهما فكما يكفي
في قصد القرية اذى هو مناط عبادة العباد بقصد الامر المحتمل والمظنون في الصلوة
الى اربع جهات وفي مثل المقام فليكتف به في قصد الوجه والله العالم قوله لليرة المستمرة
بين العلماء آه الظاهر ان المراد بها الاجماع العسلي وهو غير محتمل في المقام لأن حجته من جهة
كون العمل كاشفا عن الراى وهو لو كان ان العمل مجمل غير معلوم اذ لعل بناهم على ذلك من
جهة الأخذ باحد افراد الواجب التخيري بحقه من الجهات ولو كانت هي التسهيل مع ان
اصل الاجماع العسلي غير معلوم هذا اذا اريد منها ما هو الظاهر وان اريد بها اليرة المصطلحة
فهو اشد ضعفا لانهما موقوفة على شرط من جعلتها لانتهاء الى المصوم وتقريره له وعدم رده
مع التمكن وغير ذلك وحصولها او بعضها غير معلوم فلا يمكن الركون اليها والاعتماد عليها قوله
مع ان العمل بالظن اجماعي آه يعنى مفروض لانه القدر المتيقن على هذا التقدير فيشكل في سلوك
الطريقة الاخرى وحجتها والاصل عدمها لا بمعنى الاستصحاب بل بلغة الذى يتقرر في مسألة
حجته الظن عند تأسيس الاصل لكن هذا التمايم على تقدير الشك في جواز الاحتياط ونحن ندعى
حكم العقل بجوازه بل اولوية على الطرق الظنية ولو كانت خاصة فضلا عن الظن المطلق قوله
فلا نسلمه لامع العلم آه لا ينبغي ان عدم وجوب الاحتياط من جملة مقدمات حجتها وان استلزم
حجتها عدم وجوب الاحتياط يقينا وهذا المقدار يكفي في اهوئية امر الظن المطلق من الظنون
الخاصة ولذا لم يقل احد بوجوب الاحتياط يقينا في صورة التمكن من الظن الخاص لكن قيل بوجوب
فيما لم يقم دليل على بطلانه في صورة التمكن من الظن المطلق وقد استظهر المصنف فيما سياتى
من كلامه في دليل الاستدادهذا والحق في الجواب ان يقال بعد حكم العقل برهان الاحتياط
لا بد من حمل الدليل الدال على اعتبار قصد الوجه على تقدير تسلمه على اعتباره بقدر الامكان
والقدر الممكن في المقام هو قصد الوجه المحتمل مع البناء في اول امره على اتيان جميع المحتملات
من العلوم ان قصد الوجه ليس باهم من قصد القرية التى هو روح العبادة ولا قوام لها الا به

حجته الظن اجماعي آه يعنى مفروض لانه القدر المتيقن على هذا التقدير فيشكل في سلوك الطريقة الاخرى وحجتها والاصل عدمها لا بمعنى الاستصحاب بل بلغة الذى يتقرر في مسألة حجته الظن عند تأسيس الاصل لكن هذا التمايم على تقدير الشك في جواز الاحتياط ونحن ندعى حكم العقل بجوازه بل اولوية على الطرق الظنية ولو كانت خاصة فضلا عن الظن المطلق قوله فلا نسلمه لامع العلم آه لا ينبغي ان عدم وجوب الاحتياط من جملة مقدمات حجتها وان استلزم حجتها عدم وجوب الاحتياط يقينا وهذا المقدار يكفي في اهوئية امر الظن المطلق من الظنون الخاصة ولذا لم يقل احد بوجوب الاحتياط يقينا في صورة التمكن من الظن الخاص لكن قيل بوجوب فيما لم يقم دليل على بطلانه في صورة التمكن من الظن المطلق وقد استظهر المصنف فيما سياتى من كلامه في دليل الاستدادهذا والحق في الجواب ان يقال بعد حكم العقل برهان الاحتياط لا بد من حمل الدليل الدال على اعتبار قصد الوجه على تقدير تسلمه على اعتباره بقدر الامكان والقدر الممكن في المقام هو قصد الوجه المحتمل مع البناء في اول امره على اتيان جميع المحتملات من العلوم ان قصد الوجه ليس باهم من قصد القرية التى هو روح العبادة ولا قوام لها الا به

فاذا اكتفى فيه بالقرينة الاحتمالية فكذلك هنا مع ان احراز الوجه الواقعي قطعي في الاحتياط
 بخلاف الظن المطلق والخامس وقد ذكرنا شرط امر الكلام في ذلك ويمكن ان يوجه العبارة
 على وجه يرجع الى ما ذكرنا بان يقال ان الدليل الدال على وجوب قصد الوجه بطريق الخبر
 في صورة العلم والظن الخاص واما في المقام فلا يعتبر قصد بطريق الخبر فتدبر قوله وادلة
 الظنون الخاصة اتمادت على كفايتها اه اذ مفاد ادلة الظنون الخاصة ليس نفي الحجية عن الغير
 والا لكان ادلة الظنون الخاصة متعارضة موجبة للترجيح والتخيير ومن العلوم بطلان ولو
 تحمل في تقييح الواقع البطلان بانه لا بأس بالتعارض والعلاج بدفع ظاهر كل منها بنص الاخر
 فتكون النتيجة تحتها الجمع فنقول لا بد ان يكون المحصر اضافيا بالنسبة الى غير الاحتياط اذ لا يقبل
 كونها مافقة عن الاحتياط اذ هي معتبرة في مقام كفايتها عن الواقع وكونها طرقتا اليه او لوجود
 مصلحة فيها يتدارك بها فوت مصلحة الواقع على ما سيأتى فلا معنى لانعنائها عن الاحتياط الذي
 به يحجز الواقع وذلك بمكان من الظهور قوله مع امكان ان يقال اه فيه المنع من وجوب تحصيل
 الغرض الذي هو علة غائية لا يجاب الواجب كما اسلفنا ومع عدم وجوبه لا ماسع بحجها الاصل
 سواء كان المراد به استحصاله مع عدم سقوط الغرض كما هو ظاهر كلامه وكان المراد به اصل الاشتغال
 اذ جريانه فرع ثبوت اشتغال الذمته به وكذلك ان اريد اثبات وجوب الاثبات تميزا من جهة
 مقدمة الواجب كما لا يخفى مع اننا لو سلمنا وجوب تحصيل الغرض فمع جريان الاصل ايضا اذ
 هو متفرع على الشك وهو ممنوع لا مستقل العقل بوجوب اطاعة وحصول الموضوع في الغرض
 بالاحتياط فيحصل الغرض به مع انه لو كان الشك ثابتا لكان المتعين الرجوع الى اصل الاشتغال
 لا الاستصحابا على ما هو ظاهر لان الحكم للشك لا للشكوك قوله وهذا ليس تقييدا في دليل
 تلك العبادة اه اذ نية الوجه لو اعتبرت لكانت معتبرة في الامثال المتفرع على الامر المتفرع
 على الامر به فلا يمكن اعتبارها في العبادة شطرا وشروطا حتى يدفع باطلاها ويقال ان
 الاصل العملي الذي هو المرجع عند الشك مع عدم الدليل لا يحجزه معه ولو كان اطلاقا لكان
 الرجوع الى اطلاق مادة الاطاعة الصادقة عرفا مع عدم الاثبات بنية الوجه وحكم العقل بوجوب
 الاطاعة العرفية لا ضميريه وهو مبني ما ذكرنا في الحاشية السابقة بعدم امكان الرجوع الى
 الاصل الذي هو المرجع عند الشك ولا يصدق مع عدمه قوله بل لا يجوز قوله اه قد انقذ بها

ذكرنا من تضعيف أدلة عدم جواز الاحتياط جاز به بل دجانه في كل مورد حتى في صورة التكرار
 وح فيجوز له ترك الاحتياط بتحصيل الواقع على النهج المذكور نعم لو اراد الاحتياط بتحصيل الواقع
 من جهة احرارية الوجه ايضا فلا بد من الفعل على النهج المذكور ويمكن على بعد تنزيل العباد
 على ما ذكرنا ضم الاولى هو ما ذكرنا فيه جميع بين الاحتياطين لكن ليس في واحد منهما واجب
 في البين قوله في رد الاستدلال به حيث قال على ما هو سبالي انه قد يكون مراد الامر الاستحباب
 فيكون مشرعا لبيان عنوان الوجوب قوله وسيأتي ذكره له اراد ذكره في ذلك هذا المقام مع
 شدة الضرر والظاهر بل المقطوع انه وعد له يفيد قوله اما من جهة متعلق الحكم اه والشيء
 في هذا القسم قد تكون حكيمه وقد تكون موضوعية والمراد بالاول ان لا تكون نسبة الحكم
 الكل الى موضوع معلوما وان كان فرض المحمول معلوما ويكون منشا الشك هو فقد الضرر
 او اجماله او تعارض الضمين والمراد بالثاني ان تكون النسبة المذكورة معلومة لكن يكون
 الشك في المصدق ويكون منشا الشك هو اشتباه الامور بخارجية زيد يدخل في القسم
 الاول الشك في المفهوم الكل مثل الغناء وامثاله اذ عدم العلم بالنسبة قد يكون مع عدم
 العلم بالموضوع وقد يكون مع عدم العلم بالمحمول وقد يكون عدم العلم بكليهما والثالث
 الاول المذكور في الكتاب للشيء الحكيمه والثاني للشيء الموضوعية والظاهر عدم الخلا
 في ذلك وقول المحقق القمي في القوانين بعد ذكر الغناء والشيء فيه لكن الاظهر في الشبهة
 في الحكم لعله ليس اشارة الى الخلاف قوله كالمشك في ان هذا الموضوع الكل اه مثل ما اذا
 اشتبه حال العالم الفاسق انه واجب الاكرام او محرمه بعد ورود قوله اكرم العلماء ولا تكرم
 الفساق ومثل ما اذا اشتبه حال المجوس انه واجب القتل او محرمه وهذا من مثالان للاول
 والثاني مثل ما اذا حرم اكرام الفساق ووجبا اكرام العدل واشتبه حال زيد من حيث الفسق
 والعدالة بعد العلم بمفهوميهما ومثل ما اذا اشتبه الخليفة الواجبة وطبها بالاصالة او بجوار
 بالاجبية والاولان مثالان للشيء الحكيمه والثالث والرابع للشيء الموضوعية قوله واما
 من جهة الحكم والمقتضى جميعا اه مثال الشبهة الحكيمه في ذلك ما اذا ورد امر مدين الوجوب
 والتمهيد يثبت مدين الفعل والترك والحكم والموضوع في المثال كلاهما غير معلومين و
 مثل ما اذا ورد امر مدين الفعل والترك ونهى عن الشيء المذكور بعينه مع عدم ترجيح

احدها ومثل ما اذا شك كون احد الشئيين المعلومين شرطا للوجوب وما نفعه بناء على
 كون الفرض المذكور مقبلا ودوران الامر بين الوجوب والتحريم كاسيا في منه ومثال الشبهة ^{المذكورة}
 هو المثال الثالث مع كون الشك في الصدق ويمكن التمثيل لها ايضا بما اذا كان هناك ^{ثمة}
 يعلم بكون احدها اما واجبة الوطى واما محتمة الوطى لأجل الشك في كونها مندورة الوطى
 او مندورة ترك الوطى كما قيل قوله الا انه قد ورد في الأولى ان يقال الا انه قد تارة فانه ورد في
 الشرع موارد على خلاف ذلك قوله فان اطلاقه يشمل ما أمة وهذا انما يتحقق فيما اذا كان مقتضى
القولين الوجوب والتحريم وكان مقتضى الأصل الا باحة كما لا يخفى قوله بل ظاهر كلام الشيخ ^{في القائل}
بالتحير أمة قال بعد ذلك انه لا يجوز اتفاقهم بعد اختلافهم لانهم يخبرون فلو كان التحير
لا يمكن هناك مانع من الاتفاق بعد اختلاف ولذا اورد عليه المحقق بان في التحير ايضا ظاهرا
لقول الامام عليه السلام ولكن سند كقوة احتمال ارادة التحير الظاهر من عدم معقولية ارادة
التحير الواقعي مع كون الحق في احدهما وكون الامام عليه السلام مع احد الطائفتين قطعاً كما هو مقتضى
 كلامه في العدة وما ذكر يعلم ان ما نقل عن بعض النقات من تصريح الشيخ فانه في العدة بات
التحير مطابق لرأي الامام وجعل مؤيد لما فهم من كلام المصنف هنا من التحير الواقعي غير صحيح اذ
 بعد فرض كون احدهما معينا داى الامام كيف يكون التحير الواقعي داى عليه ويؤى اليه قوله
 وذلك يجري مجرى الخبرين اذا افتادنا ولا شك ان التحير في خبرين تحير ظاهري كما يستحق في
 بابه والفرق بين الأصل المخالف للقولين والتحير مع كون المراد بهما كليهما هو الظاهري ان في الرجوع
 الى الأصل المخالف للقولين مخالفة من حيث الالتزام بخلاف التحير فانه لا بد فيه من الاخذ بقول
 احدهما والبناء عليه فليفر فيه المخالفة احتمالية التزامية كما ان فيه مخالفة لعمالية عملية وموافقا
 احتمالية عملية والتزامية وهذا هو ما ذكره في القوانين بعد فهمه من كلامه ما فهمنا من التحير الطائفي
 من ان ذلك هو القدر الممكن من الاخذ بقول الامام ولا شك في عدم امكان الاخذ بازيد منه
 مع كون دوران الامر بين المخدورين كما هو احد امثلة الفرض وح فلا بد عليه ما اورد عليه المحقق
فانه نعم تفريع الفرع المزبور عليه غير صحيح ولعل الالتزام بهذا هو من الالتزام بامر غير معقول
اصلا وسيأتي بعض الكلام في ذلك ايضا في مباحث البرائة والاستعمال قوله ان الوجوب لا جنانا
عما علم كونه لولاة القائلون بجاز الازتباب في كلام المشبهين كالمحقق القنده وغيره ولا يظهر من

كلامهم ما ذكره فده بل مقتضى كلام بعضهم كالمحقق القمزة في القوانين كون العلم الاجمالي غير متجزئ للخطبة
 وان التجزئ للتكليف هو العلم التفصيلي ليس الا لان التكليف الواقعي يتجول على الموضوع العلم تفضيلا
 فالاولى في توجيه كلامهم الرجوع الى الوجه الثالث قوله وفي مسئلة مخالفة لا ينبغي عدم تصور
 الحكم الظاهري في حق التعاملين حتى يكون في حق الثالث واقعا ثبت ملكة في الواقع اذ موجب حدوث
 الحكم الظاهري اما حكم الحاكم او التحالف وليس احدهما بموجب مع علم البائع بكون الثمن مثقالا او
 علم المشتري بكون البيع مثقالا فيمكن كون الحاق الكلمة المذكورة من النسخ قوله الثالث اه هذا الوجه
 والوجهان المتقدمان لا تجزئ في بعض صور الاستفاضة كالتمييز الواقعي الذي استظهره من كلام الشيخ
 في العدة في مسئلة اختلاف الامة على قولين فلا بد من التقصير بوجه اخر وهو عدم ثبوت الحكم الذي
 بل ثبوت بطلانه فلا يرد به نقص وعلى ما استظهرنا من حمل كلامه على التمييز الظاهر فلا يرد نقص
 حتى يحتاج الى التقصير عنه قوله كمسئلة اختلاف الامة على قولين اه ويمكن فيه التقصير بوجه اخر وان
 يقال ان مخالفة مقتضى الاصل مقتضى القولين انما يتحقق في صورة كون مقتضى احد القولين الوجوب
 الاخر المحرمه ويرجع الى اصل الاباحة كما ذكرنا سابقا وليس في مخالفة التزامية ولا ضمير فيها و
 انما المقصود هي مخالفة العمليّة كما سيأتي احتمال ذلك في مواضع من كلامه وان لم يكن جازما بقوله
 مع عدم كون احدهما المعين عقديا اه التصور اربعة لانه قد يكون كلاهما عقديين وقد يكون احدا
 للمعين عقديا وقد يكون احدهما لاجنبه عقديا وقد يكون كلاهما توصيليين فلو كان كلاهما عقديين
 فمع الالتزام بالاباحة يكون في كل واحد من الفعل والتزك مخالفة عمليّة قطعية لانه لو فعل مثلا لو
 كان الحكم الواقعي هو الوجوب لم يمثل لعدم قصد القرية وعدم امتثال لو كان الحكم الواقعي هو
 الترخيم واضمح وكما الكلام في التزك ولو كان احدهما كالوجوب مثلا عقديا ففي الالتزام بالاباحة
 تجوز مخالفة القطعية اذ كما يجوز له التزك يجوز له فعله وفي فعله مع الالتزام بالاباحة مخالفة قطعية
 عمليّة وكان المخالفة القطعية العمليّة فيجوز كذلك تجوزها واما الصورة الثالثة والرابعة ففيهما
 المخالفة العمليّة الاحتمالية وله كطهارة البداهة موضوع الحكم الاول البدن وموضوع الحكم الثاني
 النفس فاذا رجعا الى استحباب الطهارة واستصحاب بقاء الحدث حصلت المخالفة الالتزامية
 العمليّة وانما قيد بالفعل لانه مع الالتفات لا يمكن قصد القرية لكان النهي فيكون الموضوع با
 وتخرج المسئلة عليه عن محل الفرض والمراد بالمبايع المردود هو المردود بينهما ملك الشبهة المحصورة لا في

الشبهة الابتدائية بحريان اصالة الطهارة فيها ويمكن حمل كلامه بل على الظاهر على الشبهة ^{التي}
 ويقال ان حريان اصالة الطهارة لا ينفع الا في طهارة الملاقي مثلا دون جواز التوضي به فان
 جواز التوضي متفرع على كون ما يتوضأ به ماء طاهرا وعلى تقدير حريان اصالة الطهارة على ما هو
 التحقيق حريانها في الشبهة الموضوعية والحكيمة لا يتحقق المناشئة الا على تقدير كون الاصل مثبتا
 وهو لا يكون محجة فعلى هذا لا اعتبار على كلامه اصلا قوله اما في الشبهة الموضوعية فلان الاصل اه
 عرض بيان وجه اخذ في الشبهة الموضوعية لا يجرى في الشبهة الحكيمة فان لم يتم بان يقال لا يجوز الرجوع
 الى الاصل المخالف مع العمل الاجمالي فيجرى فيها ما سيذكر في الشبهة الحكيمة فح جواز الالتزام فيها
 بالاصل المخالف لا بد من القول بحجازه في الشبهة الموضوعية ايضا قوله اما تخرج مجرهما عن موضوع
 اه فكانه لم تقع المخالفة اصلا مطلقا اما من حيث العمل فواضح واما من حيث الالتزام لان الالتزام
 بالاباحة قد وقع في موضوع اخر غير الموضوع الذي تعلق به الوجوب والحكمة لان الاصل المذكور
 كما ذكره فيما سياتي حاك على ادلة وجوب الوفاء بالحلف ومفاده عدم وقوع الحلف فاقبل قوله
 لان الالتزام بالاحكام الفرعية اما بحجبه الاحكام الفرعية التي تعلق بكيفية العمل على قمين
 قسم ثبت بالضرورة من الدين والمذهب مثلا ما حكم به العقول التسليمية وما ثبت بالاجماع ^{المحصل}
 عند بعضهم وقسم ما هو سوى ذلك مثل سائر الاحكام التي قد تعلق العلم بها وقد يحصل الظن
 بها سواء كانت ظاهرة او واقعية اما القسم الاول فالاعتقاد به واجب فضا من جهة وجوب
 الاعتقاد مما جاء به النبي وكذلك الالتزام والتدين به لو كانا غير الاعتقاد وكانا وليجين كما هو
 مذهب جماعة منهم المصنف فيما سيحج من كلامه وليس الاعتقاد والالتزام فيه واجبا غير تبا
 ومقدمة للعمل لا متناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير وهذا مع وضوحه مقرر في مقامه
 نعم لا بأس بالالتزام بكونه واجبا شرطيا للعمل بل الامر كفيما هو افضل الواجبات واشرفها مثل
 معرفة الله تعالى وسائر المعارف الشريفة اللازمة فانها مع كونها واجبات نفسية تكون شرطيا
 لصحة العمل واما القسم الثاني فهو ليس من الواجبات النفسية المطلوبة لذاتها بل هو من الواجبات
 الغيرية التوصيلية لأجل كونها مقدمة للعمل وكذا الالتزام والتدين به يكون واجبا غير تبا الاعتقاد
 وما ذكرنا يعلم ان ما ذكره المصنف في هذا المقام لا يغلو عن خلطه واندماج وعن نظر ومنع ^{من}
 لمن تدبر في كلماته فان قلت ان مراد المصنف من الاحكام الفرعية هو القسم الثاني لا الاول

يخرج من الفقه كما صح به بعضهم قلت ولا ان خروج من الفقه لا يستلزم خروج من الاحكام
 الشرعية وثانيا ان القدر المسلم كون الضروريات خارجة عن الفقه لا مطلق القطعيات هذا ويمكن
 ان يقال في القسم الثاني ايضا اذا اتفق العلم يكون متعلقه هو ما جاء به النبي ^ص ولو بغيره ولا يخفى ان
 طريق كون الحكم مما جاء به النبي ^ص هو اعتقاد العقدة فاذا حصل العلم يكون الالتزام به واجبا نفسيا
 بل يمكن كونه امر كفيما اذا اعتقد بتحصيل العلم وحصل الظن بان يقال يجب التدين والالتزام به
 فلنا كما مال اليه المصنف ^ع فيما سيجيء من كلامه فيما اذا اعتقد بتحصيل العلم بسجائر المعارف كقبض
 مسائل البرزخ والمعاد وغيرهما من المسائل الاصولية وح يكون العلم واجبا شرطيا للعلل واجبا
 نفسيا من جهة وجوب الاعتقاد والالتزام بما جاء به النبي ^ص وح يتقوى مذهب صاحب المراتب
 ومن يتبع من كون تحصيل العلم في الفروع واجبا نفسيا وان اختلف جهة الوجوب عنده وعندنا
 لكن سيعد ذلك الذي ذكرنا انه يستلزم كون تارك تحصيل العلم في المسائل ايضا او كلاتاركا
 للواجب فاسقابل كافر اولنا باعتبار الاعتقاد بما جاء به النبي ^ص شرط او شرطية الاسلام و
 هذا مما لا يمكن الالتزام به الا ان يذب عن الاخير بان المعتبر في الكفر المحجود والابتكار فلا يضر
 الجمل والتكوت وهو المستفاد من بعض الاخبار ايضا مع ان المستفاد من كثير من الاخبار على
 ما ادعاه بعضهم كون العلم في الفروع مقدمة للعلل واجبا غير تافه ولو نسلمها فيما كان من قبيل
 القسم الاول نظر الى ما ذكرنا فلا يحصى من الالتزام بها في القسم الثاني والله العالم بحقيقة الحال
 قوله يطلب فيها الالتزام والاعتقاد بالذات المراد بالالتزام اما هو الاعتقاد وح يكون العطف
 تفسيريا وعينه وعلى الثاني فاما ان يكون المراد به العقد القلبي المفسر بتوطين النفس والبناء و
 الرضاء وما يجري مجريها وهو الظاهر من عبارته في المقام وقد صرح بوجوبه مضافا الى الاعتقاد
 بمعنى اليقين جماعة من متكلمي الخاصة والعامة وقد صرح بتغييرها ووجوبها المصنف ايضا في
 بحث حجية الظن في الاصول وعدمه ودل عليه بعض الاخبار ايضا حيث قال الامام عليه السلام
 فيه وعقد القلب على ذلك بعد ان ذكر جملة مما يعقب في الايمان واما الاعم منه ومن لا قرأ
 باللسان وسيجيئ مناه البحث المذكور اشباع الكلام في ذلك فانظر قوله لان الامور تتحرك
 في مجاريها آه ليس في الاصول بمعنى الحكم الواقعي كانه ليس فيها اثبات له وقد تقر عندهم انه
 لا تنافي بين كون الحكم الواقعي الحتمية وكون الحكم الظاهري هو الحتمية نظر انهم الى عدم التنافي

بينهما فلا معنى لقوله في كالأصول في الشبهة الموضوعية محرجة لجارها عن موضوع ذلك الحكم
 قوله لكن التحقيق انه لو ثبت هذا التكليف هذا مخالف لما سيحج منه حيث قال واما دليل
 وجوب الالتزام بما جاء به النبي فلا يثبت الا بالضرورة اذ مع عدم كون الدليل المذكورة
 مثبتا ومفيدا للحكم عند الشك كما هو المفروض كيف يكون الالتزام بالاباحة في مرحلة الظاهر
 مخالفا ولعل ما سيأتي منه فله رجوع منه عما ذكره هنا هذا مع ان في تسمية هذا مخالفة
 عملية مناقشة اذ الظاهر من العمل هو عمل الجوارح لا القلب قد جعل سابقا لمخالفة العملية
 مقابلة للمخالفة الالتزامية قوله لا لداعي الوجوب له ليس المراد به قصد الوجوه اذ الكلام في الواجب
 التوصل الذي لا يعتبر فيه قصد القرية فضلا عن قصد الوجوه بل المراد ان اذا فعله لا بعنوان
 الالتزام بالوجوب بل مع عدم الالتزام به لم يكن عليه شيء قوله وان كان باحدهما للخيرة بقى
 هناك امر اخر وهو ان يكون الحكم متعلقا بمفهوم واحد المترع ولم يذكره لان الحكم انما يتعلق
 بالافراد الواقعية ومفهوم احدهما اعتباري مترع كما ذكر فلا يمكن تعلق الحكم به وهذا هو الشر
 في عدم ذكره قوله واما وجوب الالتزام بما جاء به النبي فقد كان فرض الكلام في السابق في صورة
 عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به فلما نسب لوجوب الكلام في
 السابق ان يقال واما وجوب الالتزام بما جاء به الشارع بالذات في الفروع فلو ثبت وعلى تقدير
 ثبوته فلا يثبت التخيير وعدم اثباته ذلك بوجهين الاول ان الامر في غير صورة التدرج للتعين
 فلو كان فيها للتخيير لزوم استعمال اللفظ في معين او استعماله في معنية التحقيق والمجازي وكلاهما
 غير جائز والثاني ان فرض اثبات التخيير بالامر انما يمكن لو كان هناك فردين للوضوع وكان كل منهما
 ذا مصلحة ملزمة تامة واما منع من الجمع بينهما عدم قدرة المكلف على ذلك مثل ان قد كل عربي
 ودار الامر بين فردين منه لا يمكن التكلف انفاذ كل منهما بخلاف المقام الذي لا يعلم يكون كل منهما
 فرد للوضوع بل على عدم كون واحد منهما فردا واما تعذر ما في المثال المذكور بالفرض مع ان الحكم
 بالتخيير فيه تما لا مناص منه لان الحكم بالتخيير هناك ايضا ليس الامر المذكور بل الحكم فيه انما هو
 للعقل هذا لكن التحقيق انه مع ثبوت وجوب الالتزام يجب البناء على التخيير ولا يمكن الرجوع الى
 الاباحة من جهة وجوب الاخذ بالاقرب مما هو مراد الشارع والانسب بفضه وهذا كثير
 الظاهر في المسائل الامولية والفرعية ولا شك ان الاخذ بالتخيير اقرب الى عرضه من الاخذ

بالاباحة وفيه موافقة احتمالية التزامية وعلمية فاعلا وما دكا مع ان في صورة البناء على
 التغيير يتقن بعد العقاب بخلاف ما لو اترم بالاباحة مع عدم جريان دليل الاباحة هنا
 نقله وعقله اما النقل فلان ظاهر كليتيه لك حلال هو الشيء الذي اشتبه فيه المحلثة والمحرمة
 وكنت كليتيه مطلق ظاهر فيما اذا كان هناك احتمال لاطلاق المحرمة وكنت ساير الاخبار لا تقا
 مسوقة لبيان مطلب واحد واما العقل فلعدم جريان قبح العقاب بلا بيان لغرض بيان الالزام فيه
 والعلم به وسيجيئ شطر من الكلام في ذلك باب دووان الامر من المخدورين في الجزء الثاني للكتاب
 هذا قوله وقاسه بعضهم على العمل بالاصلي في الموضوعات اه هذا البعض هو صاحب المصو
قائه ولنا على الجواز في الصورة الثانية اي في صورة قائه دليل من اجماع وغيره على
 المنع من التفصيل ولو بحسب الظاهر وقد يقيم على احد القولين او الاقوال ما يكون محجة باعتبار افاق
 الواقع عدم قيام دليل صامح على المنع فيجب اتباع ما تقتضيه الادلة التي مفادها الظاهر وان
 ادنى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم الاجمالي بطلان احد القولين في الوا
 لان ذلك لا ينافي صحتها بحسب الظاهر كما يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا
 بجملة الوضوء بالماء القليل الذي لا في احد الثوبين الذين اشتبه ظاهرهما بالمتنجس وبطلان
 الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل باطل بحسب الواقع قطعا لان الثوب الملاق ان كان نجسا بطل
 الوضوء والصلوة معا وان كان طاهرا احتما وكقولنا ايضا لو ادعى الزوجية احد الزوجين
 وانكر الاخر بانه يلزم المدعي بما عليه من المحقوق والاحكام دون مقابلة انتهى ما اردنا نقله
 والظاهر ان المناط عنده في الاستدلال هو عدم حكم العقل بالمنع وان لو حكم بالمنع لما وقع في
 الشرعية ولو في الشبهات الموضوعية لان حكم العقل يقع المخالفة الالزامية غير قابل للتخصيص فكيف
 ذلك عن عدم حكمه ولا مانع سواه بحكم الفرض فيجب القول بجوازه وعلى ما ذكرنا فلا غبار على
 كلامه اصلا ولين المراد الاستدلال او التأييد بالقياس هذا لكن بناء على ما استسنا من وجوب
 الالزام نفسيا بما جاء به النبي في ما ثبت بالضرورة او الاجماع او العقل التسليم لا يتبد من الحكم
 بعدم جواز الالزام بالاصل المخالف بتقريب ما ذكرنا من وجوب الاخذ بالاقرب الى عرض
 الشارع على ما سبق بيان قوله اذا اللاد من منافات الاصول لفرض الحكم الواقعي حتى مع العلم
 التفصيلي اه قد ضرب في فتحنا قوله حتى مع العلم التفصيلي اد مع العلم التفصيلي لا يمكن الرجوع الى

الاصول اذا الرجوع اليها انما هو في مقام التلذذ واليقين ويمكن التكلف بان مراده ان اللزوم
 من منافات الالتزام بالاباحة التي تقتضيها الاصول لو جرت هو كون العمل كذا وكذا قوله والانصاف
 انه لا يخلو من قوة اه اي عدم الرجوع الى الاباحة والرجوع الى التحيز لا يخلو عن قوة قوله واما المخالفة
 بتدريجه بمعنى ان تجوز المخالفة القطعية لادمة البتة وكما ان العقل يحكم بحجوة المخالفة القطعية
 كالم يحكم بحجوة تجوز المخالفة التقطعية وانما قلنا ذلك لامكان كون الشخص فاعلا ابدا وتادكا
 كانت فلا تحصل المخالفة القطعية العملية قوله الالتزام بالفعل او الترتب اه اي الالتزام بالوجوب
 او المحرمه في العبارة ادنى مسامحة قوله من غير تقيد بحكم ظاهره اه اي من غير التزام به اذ مع الالتزام
 به يكون الواقع متداركا مع فوته والعقل تماما يحكم بتبع تفويت الواقع الغير المتدارك لامطلقا
 اتناعلم اجمالا بالوقوع في خلاف الواقع في كثير من موارد الاصول والامارات مع ان الشارع
 اذ لنا في العمل بهما مطلقا فيكشف اذنه لذلك عن تدارك فوت الواقع لواقع ودعوات
 الامارات وغير هادئة المطابقة للواقع عند الشارع العادل بالغيب خلاف الواقع خصوصا في
 الاصول قوله ويمكن استفادة الحكم ايضا من فحوى اخبار التحيز اه وجه الاستفادة ان الحكم
 بالتحيز في قاعد التحيز وعدم الارجاع الى الاصل في الاخبار من جهة افادة التحيز في الثالث
 ظنا وحيث لم يمكن العمل بكل منهما لكان تعارضهما وعدم امكان الجمع بينهما مجمل واحدا
 على الاخر من جهة كونه قضاوا واطهر على ما استلوا عليه وحكم به العرف فلا بد من العمل بهما في
 في الثالث للزوم تصديق العادل في حقه بقدر الامكان والمانع للعمل بكل منهما في مدلوله
 المطابق مفقود في العمل به في المدلول الالتزامي وهو في الثالث اعني ما يقتضيه الاصل
 الاصل المخالف فاذا كان هذا حال التحيزين الذين يستفاد منهما ظنا في الثالث في المقام الذي
 علم فيه في الثالث لا بد ان يبنى على التحيز وعدم الرجوع الى مقتضى الاصل المخالف بطريق
 اولي اذ العلم ليس بادون من الظن وهذا الاستدلال قد ذكره ايضا في اخر محبت البرائة
 في مسئلة دوران الامر بين المحذورين وتامل فيه وسنذكر وجه انشاء الله الغير قوله لا
 يجري في الشبهة الواحدة التي لا تتعد فيها الواقعة مثل مسئلة الخلف السابقة فان الخلف
 بالوطى وعدم الوطى لما كانا في وقت واحد فلا يمكن فيه تعدد الواقعة والمخالفة القطعية التلذذ
 والظاهر عدم تصور ذلك في الشبهة الحكيمه لان الشبهة فيها كليات متعددة الا ان يفرض الحكم

في حجة القطع

(٩١)

في فردا وتكون الواقعة التي يتبلى بها المكلف كك قوله فتأمل آه لعل الأمر بالتأمل من
 حجة كون المصنف ثقة غير جازم بهذا المطلب كونه مترددا فيه ولذا توقف في بحث أصل البرائة
 في هذه المسئلة ويمكن ان يكون وجه خروج احد الاطراف والطرفين دائما عن محل الابتلاء
 وج لا يكون العلم الاجمالي منجزا للتكليف فتدبر ويمكن على بعد ان يكون اشارة الى عدم
 صحة الاستدلال بنجوى اخبار التخيير عند التعارض وقد امر بالتأمل فيه في مسئلة دوران
 الامر بين المخذورين من مسائل أصل البرائة كما اشرنا في المحاشية السابقة قوله فرجع اصالة
 الطهارة الى آه مرجع ما ذكره الى ابداء الفرق بين الأصل الموضوعي المذكور هنا والأصل
 الموضوعي في السابق في الحلف من حجة عدم تحقق المعصية مع الرجوع اليه في السابق بخلاف
 المقام فان في الرجوع اليه فيه مخالفة قطعية علمية قوله فتأمل الأمر بالتأمل اشارة الى ما
 يمكن ان يقال في المقام الى دفعه اذ يمكن ادعاء جريان اصالة الطهارة في المقام لأن الاتزام
 بالطهارة انما هو في مرحلة الظاهر فلا يناقض الواقع لتغاير الموضوعين ودفعه بان يقال
 بان الحكم الظاهري وان كان لا يناقض الواقع من حيث هو نظر الى ما تقره عندهم الا انه
 يناقضه مع ملاحظة حكم العقل القطعي بحرمته معصية الخطاب المنجز وبضميمة حكم العقل المنز
 يم الحكم بعدم جواز الرجوع الى اصالة الطهارة في المقام قوله الثاني عدم الجواز مطلقا
 لأن مناط عدم الجواز اذ راد العقل الأرادة التحتمية من الولى سواء كان بالاجمال او التفصيل
 وسواء كانت متعلقة بالفعل او الترتيب قوله في مسائل الاجماع المركبة التي هي في الشبهات
 الحكيمية فترجم لا يجوزون احداث قول ثالث وخرق الاجماع المركب مطلقا فيعلم من كلامهم
 عدم جواز المخالفة القطعية في الشبهات الحكيمية كذلك قوله وقد عرفت ضعف ذلك في قوله
 سابقا مع ان حكم الشارع يخرج مجرى الأصل عن موضوع التكليف الثابت بالادلة
 الاجتهادية لا معنى له الا رفع حكم ذلك الموضوع الى اخره ضرورة ان جعل الموضوع في مرحلة
 الظاهر ليس المراد به الجعل التكويني بل الجعل التشريعي فلا بد ان يكون المراد جعل الحكم في مرحلة
 الظاهر اذ هو القابل لتعلق الجعل التشريعي به ليس الا قوله الا انه حاكم عليه آه يعني ان لسان
 الأصل الموضوعي على تقدير جريانه في مورد العلم الاجمالي المفروض في المقام لسان الحكومة
 واخراج الموضوع الا انه ليس مجازي في امثال المقام لما ظهر في العبارة لا تحلو عن حرازة كلامه

يخفى والمراد ما ذكرنا واد بالحكومة هنا الورد لأن رفع الموضوع شأن الثاني دون الأول
لا ترفع حكم وتخصيص بلسان التفسير مع نظر الحاكم ببدولة اللفظ إلى المحكوم كما سيأتي شرحه
والفرق بينه وبين الورد في مواضع من كتابه وكثيرا ما يطلق قلة الحكومة ويريد به الورد
ولا بأس به بعد وضوح المراد قوله والأقوى من هذا الوجه الوجه الثاني إنما كان الوجه
الثاني أقوى لعدم جواز المخالفة القطعية مطلقا عند العقل وما يترأى من وقوعها في
الشيئات الموضوعية فهو ممنوع عند وقد صرح بتوجيه بعضها فيما سلف وسيفصل في مباهة
البرائة والاستغال ويحكم من يجادل جواز المخالفة القطعية مطلقا ثم لو اعترض عن التحقيق
من عدم جواز المخالفة القطعية مطلقا كان الأقوى هو الوجه الأول إذ لا معنى للتفصيل إلا
ثم لو نبى على التفصيل كان التفصيل الأول أولى من التفصيل الثاني فإنه يمكن إرجاع الخطاب
المرد بين الوجوب والحكمة أيضا إلى خطاب واحد مثل الطلب المحتمى مع عدم فرة العقل بينهما
وقد ظهر هذا معنى كلامه قوله نعم لو اتفق لأحدهما أو لثالث علمه سواء كان العلم للكل
علما تفضيلا بالخطا التوجيهية أو كان علما اجماليا مؤثرا فان العلم اجمالي المذكور وان
كان غير مؤثرا إلا أنه اذا تولد منه العلم اجمالي المؤثر يتبع ويجب ترتيب الأثر عليه قوله فان
قلنا ان الدخول والادخال يتحققان بحركة واحدة وهذا هو الحق إذ الدخول يتحقق بوضع القدم
في المسجد مثلا والادخال يتحقق بوضعها فيه في حال كونها حاملا لغيره فالحركة المذكورة
مخالفة قطعية معلومة تفضيلا قوله واجبين إلى عنوان محرم واحد بان يفرض كون موضوع
التوجيه في الشرع هو الادخال الأعم من ادخال النفس وادخال الغير أو التسبب الأعم من
الدخول والادخال لا محض باعتبار العقل فإنه لا ينعف مع كون الموضوع العقل في الشرع غير
ما اعتبر في الفرض المزبور يتحقق مخالفة معلومة اجمالا للخطاب المعلوم التفصيلي نظير ان كتاب
المتنبيهين بالتجس اذا الخطاب في المقام وان كان تفضيلا لكن لا يعلم ان مخالفة من جهة ادخال
النفس أو من جهة ادخال الغير ويمكن ان يكون مراده ان العلم التفصيلي المتولد من الخطابين
حاصل بحركة الادخال الذي هو قدر مشترك بينهما والتسبب والتثريب او غيرهما فيكون
العبرة به وان كان الخطاب بحسب الظاهر مجازا ومررة دابين أمرين فيكون من قبل اجتناب عن
التجسس قوله وان جعلنا كلا منهما آه بان يفرض كون الموضوع هو الدخول والادخال كليهما

في حجية القطع

(٩٣)

هو يعلم ان احد الخطابين متوجه اليه فيحصل له العلم اجمالاً بخالفه احد الخطابين فيجوز فيه
 الوجه الاربعة المتقدمة التي عرفت حالها وان الحق هو عدم جواز المخالفة القطعية فيه
 ايضاً فالفرق بين الفرض ان في الثالث مخالفة اجمالية للخطاب الاجمالي في الثاني مخالفة
 معلومة اجمالاً للخطاب التفصيلي وفي الاول مخالفة معلومة تفصيلاً للخطاب التفصيلي
 قوله الا ان يقال بان الاستيحاء يعني ان حرمة الاستيحاء من جهة حرمة الاعانة على الاثم
 فاذا لم يكن الوجوه ما ثوماً لا يتحقق اعانة عليه كما هو ظاهر قوله كان كتاب احد الانبياء التثنية
 مع قطع النظر عن مسألة النية او اذا كان غافلاً ولا يقع كون الاقتداء باحدهما منهياً عنه
 ظاهر من جهة وجوب الموافقة القطعية لا يتأتى منه قصد القرينة فيحصل فيه المخالفة القطعية
 وان لم يحصل في كتاب احد الانبياء قوله واما الكلام في الختلى في الكلام في الختلى المشكل
 بناء على عدم كونه طبيعة نالته كما هو المشهور ويدل عليه ظاهر قوله قَبَّ لَنْ تَبْنَاءَ اَنَا
وَقَبَّ لَنْ تَبْنَاءَ الذَّكُورُ واما على تقدير كونه طبيعة نالته فيمكن الرجوع في الخطابات
 المختصة الى الاصول كاصل البرائة وغيره واما التكاليف الثابتة لكل مكلف فهي ثابتة له
 قطعاً صرودة كونه مكلفاً قوله وحكمها بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الفريضة واما
 التكاليف المشتركة الثابتة لكل احد فهي ثابتة له قطعاً كالصلاة والصوم وغيرها فهو من
 هذه الجهة مثله اذا كان طبيعة نالته كما ذكرناه قريباً في المحاشية السابقة قوله للعلم الاجمالي
 يعني ان المقام من قبيل ما اذا ترد متعلق الخطاب بين امرين فيكون من قبيل القسم الاول
 للشك في المكلف به مثل اجتناب عن التجر حيث ان الخطاب فيه تفضيل وان كان متعلقاً عن
 النفس مردابين امرين او امور فالخطاب في المقام معلوم ويمكن اطلاق التفضيل عليه من جهة
 العلم باوادة الشارع الفرض منه مثلاً ويمكن اطلاق الاجمال عليه من جهة ترد متعلق وهو
 احد الطائفتين بين الذكور والاناث وقد يتوهم ان المقام من الخطاب الاجمالي الذي يكون
 اصل الخطاب مردابين امرين او امور وان الحق فيه عدم وجوب الاحتياط والتحقيق هو ان المقام
 ليس من الخطاب الاجمالي بل من الخطاب التفصيلي لان العلم التفصيلي حاصل باوادة الشارع
 الفرض منه وان كان متعلقه مرداداً ومثل هذا من قبيل الاول حقيقة لا من قبيل الخطاب
 الاجمالي حتى يتطرق فيه مذهب المتوهم من عدم وجوب الاحتياط اذ لا عبرة باجمال الخطاب

في حجة القطع وفروعه

صورة بعد العلم بأداة الغرض والقطع بتوجه هذا الخطاب تفصيلا اليه فعله هذا التشبيه -
 بالدخول والأدخال إنما هو على تقدير الاحتمال الثاني بأن يكونا متغايرين وراجعين إلى عنوان
 محتم واحد بناء على المعنى الثاني الذي ذكرناه في شرح العبارة المذكورة سابقا وهذا المعنى
 الذي ذكرناه في حل عبارته هنا وان كان مناسباً لسياق العبارة في الجملة إلا أنه يرد عليه مورد
 الأول أن العلم بأداة القدر المشترك لا يجعل الخطاب المرتد من الخطاب التفصيلي والآن لزم
 جعل حل الخطابات الاجمالية أو كليهما من قبيل إذا العلم التفصيلي حاصل في كليهما بوجوب شيء
 مرتد بين شيئين أو أشياء عليه أو بحجته كل حلية أو بطلب المولى منه شيئاً مرتد بين
 الفعل والترتب وما يجري هذا الجري والفرق بان النظر في المثال نوع قريباً وحسب قريب
 لا يصلح فارقاً لأن المناط هو حصول العلم التفصيلي المرتد متعلقه سواء كان قريباً أو بعيداً
 كيف لا يفرض في الخطاب المرتد كون القدر المشترك جنساً بعيداً أو نوعاً كلياً والأقوال الأخرى
 اتية في جميع أقسامه مناط حكم العقل بحجته المخالفة القطعية بل بوجوب الموافقة القطعية
 عند القائل برب في الخطاب المرتد هو العلم التفصيلي المذكور إذ مع العلم التفصيلي بتوجه خطأ
 اليه يحكم العقل بامتناله فعلاً أو تركه الثاني أن قوله مع أنه يمكن إرجاع الخطابين مستدرك
 في البيان على هذا التقدير لأن يقال أنه إشارة إلى جواب آخر على تقدير كون المتوهم قائلاً
 بالتفصيل مع الاعتراض عن الجواب الأول من أنه ليس من باب الخطاب الاجمالي بان يقال كونه من
 باب الخطاب الاجمالي لا ينفذ مع أنه مذهب وجوب الاحتياط فيما إذا كان إرجاع الخطابين
 إلى خطاب واحد ممكناً هذا والثالث أنه على المصنف أن يقول في مقام الجواب أيضاً أنه بعد
 التسليم لا ينفذ كون المقام من باب الخطاب الاجمالي بعد ما عرفت أن التحقيق أيضاً عدم جواز
 المخالفة القطعية ويمكن أن يكون مراده بالأول هو وجوب الاحتياط من جهة الدليل المذكور
 سابقاً حيث قال للعلم الاجمالي بحجته نظرها إلى أحد الطائفتين فيجب تجنبهما مقدماً ففرضه
 رد توهم المتوهم حيث جعل المقام من قبيل الخطاب المرتد بين خطابين ليختار في عدم وجوب
 الاحتياط من جهة أن مذهب في الخطاب المرتد مطلقاً ذلك وحاصل مقصود المصنف به في
 رده أن المقام وان كان من الخطاب المرتد لكن لا يجوز فيه الرجوع إلى البرائة بل لا بد فيه من
 الاحتياط من جهة العلم التفصيلي بتوجه التكليف بالغرض اليه وهو منشاء وجوب الاحتياط

في حجة القطع واحكامه

(٩٥)

مطلقا في الخطاب المرتدة الاجمالية فقوله لانه علم آه رد دليل التوهم السابق الذي استدل به على عدم وجوب الاحتياط وقد ذكرنا سابقا وجه اطلاق العلم التفصيلي والاجمالي على العلم المذكور قوله ومع العلم التفصيلي آه يعني ان اجمال الخطاب لا يضر مع العلم بتوجه التكليف الى المكلف والتشبيه بالدخول والادخال على تقدير الاعتبار الثالث بان يكون كل منهما عنوانا مستقلا مع عدم كونهما ارجعين الى عنوان محترم واحد على هذا التقدير ايضا لا بد من توجيه قوله مع انه يمكن ارجاع الخطابين الى خطاب واحد بما يقرب تماذ ذكرنا سابقا وهذا المعنى قد اختاره شيخنا المحقق في الحاشية ولا يخفى ما فيه من تكلف تطبيق العبارة عليه ويمكن ان يكون التوهم جعل المقام من الخطاب المرتد مخاطبه بين شخصين كواجب المنه حيث ان تعلق الخطاب بكل واحد منهما غير معلوم والاصل برائة ذمته كل واحد منهما فكذلك في المقام اذا شمول كل واحد من الخطابين للخصي غير معلوم والاصل البرائة والتحقيق عدم كون المقام من قبيلة اذ مع العلم بتوجه خطاب اليه وانه مكلف باحد التكليفين لا معنى للرجوع الى البرائة فيكون المقام من قبيل الخطاب المرتد بين خطابين الذي قلنا بوجوب الاحتياط فيه من جهة العلم بتوجه تكليف اليه بحكم العقل بوجوب الاحتياط من باب المقدمة فيكون المقام من قبيل الدخول والادخال في المسجد لو اجد النبي وان كان يفارق من جهة ان المقام داخل في الخطاب المرتد بين خطابين او لا وبالذات بخلاف مسألة الدخول والادخال فانه داخل في الخطاب المرتد بين خطابين بالعرض اذ الفرض ان الخطاب فيه كان اجماليا غير منجز للتكليف الا انه قد تولد منه العلم الاجمالي المنجز للتكليف ~~آه~~ قد تولد فدخل في الخطاب المرتد بين خطابين وقد قلنا بوجوب الاحتياط فيه والفرض تشبيه المقام بالدخول والادخال على الاعتبار الثالث كما قد ظهر والتشبيه بالصق بهذا المعنى الثالث والمفتوح من قوله قد آه يمكن آه امكان ارجاع المقام الى خطاب واحد يدخل الخت في موضوعه يقينا لشمول الانسان الموضوع فيه للختن قطعاً فلا مجال لتوهم كون المقام من قبيل الخطاب الاجمالي الذي لا يعلم بدخول المشكوك في موضوعه فيصير عدم كون المقام من قبيل الخطاب الاجمالي اوضح ولا يحتاج على هذا المعنى بادتساب التكليف فيه كما اذ تكتناه في المعنى الاول والثالث هذا وسيجي منه قد آه في التبيين السابع من تنبيهات التبهة المحصورة ما به يكشف بيان التوهم ودفعه هنا قال قد آه ويمكن ان يقال بعدم توجه الخطابات

التكليفية المحققة اليها الأشرط التكليف بعلم المكلف بتوجه خطاب اليه تفضيلاً وان كان
 مرددين خطابين متوجهين اليه تفضيلاً لأن الخطابين لشخص واحد بمنزلة خطاب واحد
 بشئيين اذ لا فرق بين قوله اجتنب عن الخمر واجتنب عن مال الغير وبين قوله اجتنب عن
 كليهما بخلاف الخطابين المتوجهين الى صنفين يعلم المكلف بدخول في اعددهما قال فته في مقام
 الدفع وهذه الدعوى اي اشراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلي اليه مدفوعة فان
 المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز جريان امالة المحل في كشف كل من
 قبله المحتى للعلم بوجوب حفظ الفرج والزنا من كل احد انتهى المختص من كلامه وهذا الكلام
 كما ترى ناظر الى تسليم المتوهم ان الخطاب المردد بين خطابين اذا كان متعلقاً بمكلف معين
 يجب فيه الاحتياط واما اذا كان المكلف مردداً لا يجب فيه الاحتياط بل يحرم حاصل البراءة
 بالنسبة الى كل واحد من الخطابين فيكون من بعض الجهات مثل واحد المنى في الثوب
 المشترك فيكون مقصود المتوهم كون المقام من قبيل واحد المنى في الرجوع الى الأصل و
 مقصود المصنف من الدفع هنا بلحاظ كلامه هناك انه لا يكون من قبيل واحد المنى وانه
 من قبيل الخطاب المردد بين خطابين اذا كان المكلف معيناً في وجوب الاحتياط وانه لا
 فرق في وجوب الاحتياط فيه بين كون المكلف مردداً او معيناً لوجود المنط فيه وهذا كما
 ترى الصواب للمعنى الثالث الذي احتملناه في العبارة ولا بد من توجيه كلماته بحيث ينطبق
 على هذا المعنى ولا يخفى طريقه بعد التأمل فيما ذكرنا قوله او يقال ان رجوع الخطابين آه
 لا معنى للتفكيك فان كان الرجوع صحيحاً مع مطلقاً في الحائفة القطعية والموافقة القطعية
 كليهما والا فلا يصح مطلقاً وكان الأنسب ذكر فاقول عوض قوله فانهم لا إشارة الى
 ما ذكرنا قوله من حيث انه يعلم اجمالاً بحجة آه هذا من افراد الشبهة المحصورة التي سبقت
 ان الحكم فيها الاحتياط ولا فرق بين كون طرف الشبهة واحداً بالنوع او متعدداً نعم
 على قول بعض سيجئ نقله وتضعيفه لا يجب الاجتناب في مثل هذه الشبهة بناء على
 عدم اتفاقها في النوع على تقدير كون مراد القائل ما يشمل ذلك قوله وقد يقال بان
 مطلقاً القائل هو صاحب الفصول في مقام توجيه كلام الشهيد قته ورد اعراض
 المحقق القته في القوانين عليه بان بين كلاميه تدافع حيث انه قال اما استادة المحتى

كالمرة ووجهه بين احرى الرجل والمرأة فالأقرب وجوبه ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب
 بما يمكن ثم قال في موضع آخر الخنثى يتخير في موضع الجهر والاختفات وان جهرت في مواضع الجهر
 فهو والى اذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه وعبارة صاحب الفصول هكذا وينبغي ان يستثنى
 من الحكم الا قول كل حكم يعذر فيه الجاهل كالجهر والاختفات في مواضعها ولا يجب عليه
 الاحتياط في ذلك بل يتخير عند عدم سماع الاجانب صوتة بجمله بالحكم فيقطع بالبرائة دون
 الاحتياط ثم قال وهذا هو الشرع في التزام الشهيد في الذكرى بوجوب الاحتياط في مسألة
 وليس الجبر ومصيره الى التخيير في مسألة الجهر والاختفات فلا تداخل بين الحكمين اصلا كما ذكره
 الفاضل المعاصر من كلامه انتهى كلامه قوله وفيه ان النقص قد اجاب بجوابين الاول ان النقص قد
 دل على معدومية الجاهل المركب العتقد للخلاف وعدم الامادة والاقضاء مع مخالفة
 الواقع وليس مفروضه هو صحة صلوة الجاهل البسيط المتردد الشاك لبطان صلواته حيث
 انه لا يتأق منه قصد القرينة بل يجب جوع مثل هذا الشخص الى العلم في صورة تمكنه وكونه
 مجتهدا الى العارضة في صورة كونه مقلدا والثاني ان الظاهر من الاخبار هو الجهل في الحكم لا
 في الجهل بالموضوع الذي مقامنا منه لأن الاشتباه فيه في الموضوع حيث انه لا يعلم كونه ذكرا
 او انثى قوله فاما هو بعد ورود النقص بالكفاءة لأن الاكتفاء بالثلث مستلزم لا إلغاء الجهر
 والاختفات بالنسبة الى الرباعية وكل المسافر القاصي للفرضية المنسوبة من الخس في ثنائية
 مشتركة بين الاربعة وثلاثية فالجهر والاختفات فيه ملغيان بالنسبة الى الثنائية ولو لا النقص
 او ما يجرى مجراه لكان مقصده القاعدة في الصورتين وجوب قضاء خمس صلوات للمرات
 الجهر والاختفات قوله وفيه ان عموم وجوب القضاء قد حكم صاحب الروايات في مواضع من كلماته
 باجمال لا يرد عدم عمومها ويمكن استفادة العموم من حذف المتعلق فانه يفيد العموم كما ذكره
 علماء المعاني لكن من المعلوم انه ليس المراد عموم وجوب النقص عن كل شيء خرج وبقي الباقي
 للرد من تخصيص اكثر المستهجن وان امكن دفعه بان تخصيص اكثر لا استهجان فيه اذا كان
 بعنوان واحد وهذا كذلك اذا اجماع قائم على عدم حرمة النظر الى النباتات والجمادات و
 الحيوانات بل المراد وجوب النقص عن كل غير مماثل وان اوهام استثناء نساها وان اوما ملكت
 ايمانها من عموم وجوب غض النساء عن كل انسان الا ان الاستثناء المذكور ليس استثناء

في حجية القطع

عن وجوب الغض بل عن حرمة ابداء زينهم قال الله ولم يبدن زينهم الا ما ظهر
 منها وليس من محرم علي ويهن ولا يبدن زينهم الا لبعولتهم او ابائهم او بناتهم
 او ابناءهم او ابناء بعولتهم او اخوانهم او بنى اخوانهم او بنى اخوانهم او ما
 ملكت ايمانهم قوله بل ادعى سب طه وهو الفاضل المحقق في العقول والمنقول السيد الدام
 قه على ما حكى قوله فتأمل قال في حاشيته منه وجه ان الشك في مصداق المخصص المذكور
 فلا يجوز التمسك بالعموم ويمكن ان يقال ان ما نحن فيه من قبيل ما تعلق عرض الشارع بعدم
 وقوع الفعل في الخارج ولو بين شخصين فترخيص كل منهما للخاطئة مع الخنثى مخالف لغرض
 المقصود من عدم مخالطة الاجته مع الاجنبية ولا يرد القصد بتخصيص ذلك في الشبهة الا ابتداء
 فما نحن فيه من قبيل ترخيص الشارع لرجلين تزويج كل منهما لاحكام امرأتين اللتين يعلم انهما
 انهما اختان لاحد الرجلين فانهم انتهى اقول ما ذكره او لا من عدم جواز التمسك بالعموم
 في الشبهة الموضوعية لاختفاء فيه اصلا وجه ان التمسك بالعموم والا ملاقا انما هو في صورة
 الشك في المراد والشك في الشبهات الموضوعية ليس فيه بل من جهة اشتباه الامور الخاف
 واما ما ذكره بقوله ويمكن ان يقال فيمكن المحدثه فيه بان ترخيصه لارتكاب الترتك الشبهات
 الوجوبية او التحريمية في جميعها لجميع المكلفين يستلزم الوقوع في المحرم عادة وكما الشبهات
 الغير المحصورة وان بقولك شك في ما ذكره فلا شك في ورود ما ذكره عليه في الشبهة المحصورة
 اذا كان احد الطرفين فيها غير متبلي به فاذا ارتكب احدهما في زمان ثم صار الاخر متبلي به
 فاذا تكبه في زمان اخر فقد وقع في الحرام الواقع على مذهبه في الشبهة المحصورة من اشتراط الا
 في الاجتناب عن الجميع وارتكابه وبالحكمة ما ذكره قلة ضعيف فالرجوع الى اصالة الاباحة
 في المقام لا عبار عليه قوله بمعنى عدم ترتب الاشارة الاصل بمعنى الاستصحاب بالنسبة الى
 الذكورة والا فلو لا يحجى لعدم الحالة السابقة وليس لنا اصل عدم هو حجة برأسه لعدم
 الدليل عليه كما ذكرنا في اوائل الكتاب فالاصل هنا بمعنى اصل فساد التناحر وعدم ترتب
 الاثر الذي هو مسلمة ومتفق عليه بينهم على ما حكاها بعضهم لكن وجوب حفظ الفرج ليس
 من اثار التناحر ولعل ذكره بملاحظة الاستثناء فيرجع الى الاول ويكون العطف كالفسر
 قوله لكن ذكر الشيخ مسئله فرض الوارثه قال الشيخ في المبسوط على ما حكى ولا يتقدم الخنثى

في حجة القطع

(٢٩٩)

ان يكون اباً واماً لا بد متى كان اباً كان ذكرًا بيقين ومتى كان امًا كانت انثى بيقين ويتقد
 ان يكون زوجاً او زوجة على ما روي في بعض الاخبار فان كان زوجاً او زوجة كان له نصف
 ميراث الزوج ونصف ميراث الزوجة انتهى ولا بد في تصحيحه من ان يفرض تزويج خنثى
 خنثى اخر وموتها متعاقبين ولم تقسم تركتهما واشتبه الامر علينا فلم نعلم ايها الزوج وايها
 الزوجة ولا بد مع ذلك من فرض ولد بينهما لا يعلم ايها اولد وقلنا بان الايلا من خواص
 الذكور وان الولادة من خواص الانثى ولا بد مع ذلك من تصحيح النكاح ايضا ليحصل التوارث
 ووجهه على ما خطر بالبال ان الاصل وان كان هو الفساد وعليه لا بد من عدم ترتيب الاثر
 على النكاح ولكن اجراء الاصل وعدم ترتيب الاثر انما هو في مورد الشك وفي مرحلة الظاهر
 فلا ينافي صحة ما وقع مع اجتماع الشرايط كما قلنا من فرض ولد بينهما غاية الامر الحكم بحج
 الوطى وسائر الاثار مادام الاشكال في مرحلة الظاهر ومطلقا على القول بحجته التجري لكنه
 ضعيف فعلى ما ذكرنا لا يرد عليه الاشكالات التي اوردناها عليه العلامة وولد والشهيد
 وغيرهم بان المختة ان كان زوجها كان زوجته انثى فكيف يكون زوجته وكذا العكس وبان
 الاشتباه ان كان قبل العقد فلا صحة وان كان بعده كان موقوفاً بانها اذا نكح خنثى خلق لا معنى
 الاعطاء نصف النسيبين لان القريب انما اضطررنا الى ايرائه كل لان الواقع لا يخلو عن
 احدها وها هنا يجتملان ان يكونا ذكرين وانثيين وعليهما فلا نكاح ولا ادرث وغير ذلك
 فتأمل ويرد على التوجيه المذكور ان الرواية التي اسناد الشيخ اليها هي رواية محمد بن قيس
 المحسنه للثمنه لان امرته ولدت واولدت على عهد امير المؤمنين عليه السلام تحكى عليه
 السلام بعد اضلاعها والحقها بالرجال وهي لا تدل على صحة النكاح بل على بطلانها وان
 الايلا دليل مخصص بالذكور كالولادة بالانثى لكن في رواية الشيخ الاقصاد على الايلا ولم
 يذكر الولادة هذا وقيل ايضا في توجيه صحة النكاح والتوارث بانها اذا تزوج خنثى خنثى
 مع عدم العلم بعدم الصحة فتكون شبهة موجبة لصحة العقد باعتقادهم كما هو الشأن في سائر
 الايكة على غير الوجه المعتبر الصحيح باعتقاد المتعاقدين فانهم يحكون في مثل ذلك بالادب
 وسائر احكام الزوجية حتى بين الكفار ثم يفرض ايها ما نامة متعاقبين ولم تقسم تركتهما مع
 بقاء الاشتباه المذكور انتهى وفيه نظر قوله في امكان العقد بعقلاء اه اقول اعلم ان

في حجية الظن ومباحثه

الامكان قد يطلق على الامكان العام والعالى الذى يلازم سلب الضرورة عن احد
 الطرفين وقد يطلق على الامكان الخاص والخاصة الذى هو سلب الضرورة عن الطرفين
 وقد يطلق على معنى ثالث كانه احضر منهما وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفية و
 الوقية وقد يطلق على معنى رابع احضر من الجميع مع تعيينه بالاستقبال وهو الامكان
 الاستقبالى وقد يطلق على معنى خامس يقاير الجميع وهو المسمى بالامكان الاستعدادى
 والامكان الوقوعى والاخير صفة وجودية بخلاف غيره وان كان واقفياً بمعنى ان له منشاء
 انتزاع اذا عرفت هذا فنقول يمكن اثبات امكان تقيد الشارع بالظن من وجهين الاول
 ان الماهية كالانسان مثلاً اذا كان له افراد مختلفة بعضها محقق الوجود وبعضها مقدرة
 مع ملاحظة كون وجود ما وجد منها بعد العدم فلا بد من الحكم بكونها ممكنة الوجود بالذات
 وانها لا تاتي من كونها واجبة الوجود بالغير ومن كونها متمتعة الوجود به المستكفان من
 وجود بعض الافراد وعدمه من جهة ان الشيء اذا لم يجب له وجود واذا لم يتبع له عدم فلو
 كانت متمتعة بالذات لابت الوجوب بالغير لعدم اجتماع المتمتع بالذات مع الواجب بالغير -
 كالواجب بالذات مع المتمتع بالغير بل الواجب بالذات مع الواجب بالغير من بعض الجهات ايضا كما
 صرحوا به خلافاً لبعضهم فاذا رايانا بالعيان تقيد الشارع ببعض افراده كالبيتة ونحوها و
 عدم تقيد بعضها كالقياس ونحوه فتحكم حكماً قطعياً بامكان التقيد بالظن واقفاً من حيث
 هو ظن الثانى ان الظن لكونه كاشفاً عن الواقع ظناً فيه قابلية ان يعبره الشارع وليس
 مثل الشك الذى ليس فيه كشف اصلاً لكن العقل يحتمل ان يكون في جميع الظنون مفسدة
 توجب عدم التقيد به من جهة كونها غالب المخالفة للواقع او من جهة قفويت الواقع ولو
 في مورد او غير ذلك من المفاسد ويحتمل ان يكون في جميع الظنون مصلحة توجب التقيد
 به اتمام جهة كونها دائم المطابقة وغالبها او لوجود مصلحة اخرى لانفعالها ويحتمل ان
 يكون في بعضها مفسدة توجب عدم التقيد به وفي بعضها مصلحة توجب التقيد به فصححة
 ورود هذه الاعتبارات عليه تكشف عن ان له حالة لا تاتي عن هذه بحسب الذات فيحكم
 العقل حكماً قطعياً بالامكان الذاتية الذى يجمع مع الوجوب بالغير والامتناع بالغير والفرق
 بين التقريرين ظاهراً فالاول اتمامه بملاحظة الوقوع في نفس الموارد والثانى مع قطع

في حجة الظن

(١٠١)

النظر عنه وقد يدعى كون النزاع فيه وتمامه كما يظهر من الحكم بالامكان في غاية الوضوح
وان الحكم بالامتناع انما نشأ من عدم اعطاء التامل حقه وقد انقح ايضا بما ذكرنا ان
الامكان في محل النزاع هو الامكان الخاص الواضح وان حكم العقل به انما هو بطريق القطع و
قد قيل ان المراد بالامكان في محل النزاع هو الامكان الوقوعي الذي لا يلزم من فرض وقوعه
محال والفرق بينه وبين الامكان الخاص الذاتي انه يمكن ان يقترن مع فقد شرطه او وجوده مانع
مجلد ان الوقوعي المراد به غير الامكان الاستعدادي الذي بينه وبين الامكان الخاص الذاتي
فرق من وجوه قال المحقق القمي في كتاب الفنايم في باب بيع الفصول اعلم ان الامكان الخاص
ثلاثة اقسام الاول الامكان الذاتي وهو كون الموضوع قابلا للتحقق والوجود بالذات سواء كان
مخفيا بالموافق ام لا وسواء كان المانع مستمرا ام لا وسواء كان المستمر مجردا ام لا والثاني
الامكان الوقوعي وهو ما لم يكن مخفيا بما منع مستمر الوجود كالتبعضية واحدة
الشهورية فان كان مخفيا فهو وان كان ممكنا بالذات لكنه ممنوع بسبب ما وقع في الخارج من
المانع المستمر والثالث الامكان الاستعدادي هو الامكان الذاتي بشرط زوال المانع وحصول
الشرائط بالفعل او بالقوة القريبة منه ويقتضي الاول استعدادا تاما والثاني غير تام والشهوية
وهي قوائم بين الوقوعي والاستعدادي بل ادراج الاول في الثاني انتهى وصرح باطلاق الامكان
الوقوعي على المعين الزهريين الاستعداد وغيره في شرح المنظومة ايضا وفيه انه ان اريد به
الحكم بالامكان وعدم الامتناع قطعا في مرحلة الواقع فغيره من عدم مانعية ما ذكره ابن قتيبة لا
يستلزم عدم وجود مانع اخر وما له سيد الخفاء الاحتمالات لا يمكن الحكم به واقفا وهو قطع العقل
بعدم الموانع مطلقا ممنوعة على مديها سواء ادعى القطع ابتداء او بعد عدم وجدان ما يكون
مانعا فيحكم من عدم الوجدان بعدم الوجود وسند المنع ان الحاكم اذا كان هو الشارع وان
التقدير لو فرض كان من جهته فعدم وجدان العقل سببا للمنع كيف يقع امکان عقبة الشارع مرد
انه ليس هناك مانع وان اريد الحكم بالامكان ظاهرا وهو يتج مع الظن وان لم يقطع بعد المنع
ففيه ان المسئلة عقلية يطلب فيها اليقين مع ان الكلام انما هو في امكان حجة الظن وعدمه ولا
يمكن اثباته بظن الامكان والامكان الظاهري لانه محال هذا وقيح في اثبات الامكان بان
الاصل في صورة دوران الامر بين الامكان والامتناع هو الامكان فنظر الى ما اشتهر عند الحكماء

قالوا كما فرغ سماع من الجايك في يد طعنه قائم البرهان فذره في بقعة الامكان وفيه ان
 الاصل ان كان بمعنى الاستصحاب فليس له حاله سابقة مع انه لا يفيد الظن ولو افاده لم يكن حجة في الفرع
 فكيف في الاصول فكيف في المقام والتعبد في المسائل العقلية غير معقول سواء اريد به تعبد الشرع
 او تعبد العقل مع ان تعبد العقل لا معنى له مطلقا وان كان بمعنى الظاهر من جهة غلبة المكات فيرد
 عليه ايضا ما سبوت وان كان بمعنى اصالة عدم رجحان الوجود حتى يوجب عدم حتى يمنع كما ذكره بعضهم
 فخواشع لان اصل عدم بعنوان الاستقلال ليس حجة في الفرع ولو من باب التعبد مع انه لو
 كان حجة في الفرع فاما يكرز كل مع عدم كونه مثبتا وهو هنا مثبت مع انه لو كان حجة في الفرع
 لا يكون حجة في الاصول قطعا ومقصود الحكماء من الامكان في قولهم فذره في بقعة الامكان هو الاحتمال
 العقلي يعنون انك اذا لم تعلم بكون شيء ممكنا او مستغابا فلا تحكم بواحد منهما مع عدم البرهان عليه وكرز ايضا
 على الاحتمال والاستنباه وهذا واضح وقد صرح به جمع من اساطين فن العقول منهم صلح المحققين
 وهذا مما لا ربط له بما فهموه منه وكيف يكون مرادهم ما فهموا مع نصريح رئيسهم ان من تعود ان
 يصدق بغير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية وما ذكرنا ظهر وجه النظر في كثير مما ذكره صاحب
 الفضل وشيخنا المحقق وغيرهما في المقام والله العالم قوله مجازا الاخبار عن الله تعالى الظاهر ان
 اراد الاخبار عن الله في مقام التحدي وادعاء الرسالة او الامامة وحسب بطلان اللازم لان
 جميع احكام التبر عليه ولذا لا يجوز التمسك مع الشك باصل البرائة مع ان الشك في اصل التكليف
 ولكن يمنع الملازمة على هذا التقدير اذ لا يلزم من عدم جواز التعبد بالاجار عن الله على التحويلات
 عدم جواز التعبد به مطلقا وان اراد عدم جواز التعبد بالاجار عن الله مطلقا فمتنع بطلان
 اللازم فالوفر من اخبار شخص من جهة حكم عقله القطعي الكاشف عن حكم الشرع بقاعدة الملازمة او من
 جهة الاجماع القطعي على طريقة العامة بل على طريقة الخاصة ايضا عن حكم الله تعالى فلا مانع من
 التعبد به بل الاخبار عن المعصوم يستلزم الاخبار عن الله ونسبة امكان التعبد اليهما على التواء
 بل لا معنى لامكان التعبد بالاول بدون الثاني وحسب فلنضم ان يثبت بالتدليل امتناع التعبد بالخط
 عن الله تعالى على التحويلات في ذلك هذا ونحن بعد ان كتبنا ذلك وقفنا على عبارة العلامة
 في النهاية حيث قال في مقام نقل دليلهم الوجه الثاني لوجاز قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية
 عن الرسول مع عند ظن الصدق مجاز التعبد بخبر الواحد عن الله تعالى في الاحكام الشرعية بدون

في التعبد به

في حجية الظن ومسائله

(١٠٣)

اقران المعجز والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وهذا كما ترى صحيح في المعنى الاول الذي
استظهرنا وكل كلام الشيخ في العدة فراجع قوله والتالي باطل اجماعا اى اتفاقا من العقلاء اذ
هو كاشف عن حكم عقلاء بذلك وليس المراد الاجماع المصطلح الكاشف عن حكم الشارع لعدم
حصول الاستكشاف من اتفاق العلماء في المسئلة العقلية اذ شأن الشارع بيان الحكم الشرعي ورون العقل
وقد عرفت ان حكم العقل على التقدير الاول مسلم ولكن الملازمة ممنوعة وعلى التقدير الثاني غير مسلم
قوله واستدل المشهور على الامكانه يمكن ارجاع استدلالهم الى ما ذكرناه في الحاشية السابقة من الوجه
الثاني للاصحا ان كان النزاع مع قطع النظر عن الوقوع في الخارج والى الوجه الاول ايضا ان كان النزاع
في الاعم بان يكون القائل بالامتناع قائما بعدم الوقوع او غافلا عنه ولا يفعله تسليم الوقوع لا
للقول بالامتناع كما لا يخفى قال العلامة في النهاية في مقام الاستدلال بالامكان ولان التقيد بخبر
الواحد دفع على ما ياتي فيكون جائزا بالضرورة وهو يدل على ان النزاع في الاعم الغير المتصور الا بالتوجه
المذكور ويمكن ارجاعه الى الاول ايضا بقريب ان وقوع بعض الافراد يدل على امكانه دون امكان
الماهية والله هو هذا لان يقال ان الله عند امكان التقيد يثبت من الظنون وهو يرتفع بالاجبا الجزئي
او بالمتعمى وانكار التقيد بماهية الظن مر حيث هي لان امكان بعض الافراد من جهة وقوع التقيد
يستلزم امكان التقيد بالماهية من جهة عدم امكان التشيكة الذاتي لكن كوز الماهية هنا ذاتية
تمنوع وعلى تقديره فعدم جواز التشيكة الذاتي ايضا ممنوع كما تقرر في محله قوله فالاولى ان يقر
لا ينعقد تغيير الدليل بعد الاعتراف بعدم احاطة العقل بالمجتهات المحسنة والمقنعة فعدم قطع العقل
استدلاء بالامكان يلزم عدم القطع به بعد عدم وجدان ما يوجب المنع وقد شرحنا فيما سبق
تفصيل الكلام في ذلك فراجع قوله وهذا طريق يسلكه العقلاء لعلنا اشارنا الى ما اشهر
عند الحكماء وقد ذكرنا ان مرادهم بالامكان هو الاحتمال العقلي ولا دخل له بما هو بصده
بل لا يمكن الحكم مطلقا في صورة احتمال كون الممكن بالذات واجبا بالغير ومتعابه ايضا لعدم
جواز الترجيح بلا مرجح بل لا بد لكل واحد منهما من البرهان وهذا واضح مما قرره بقوله ان
الاجماع اه ان كان مراد المحجب هو المعنى الاول الذي استظهرناه في بعض المحاشي الثمانية
فلا معنى لمنع الاجماع على الامتناع بل لا معنى للتقيد فيه وان كان المراد المعنى الثاني الذي
احتملناه فيه فلا يوجب الاجماع على عدم الوقوع بل يمكن الاجماع على خلافه ولو في الجملة قوله

في حجة الظن ومسائله

بعد تسليمه يمكن تقريره بوجوه الاوّل بطلان القياس مطلقا والثاني انه مع الفارق
 في المقام لان النبوة رياسته عامة والاخبار عن الله مقترن بها فوز عظيم يكثروا في الثاني
 فيه فلا يلزم من امكان التقيد بخبر الواحد الاوّل امكانه في الثاني قال الشيخ في العدة و
 لا حدان يقول اذ لم يصح ان يتعدا الله بالقبول من النبي بلا علم محض يظهر عليه فبان لا يجوز
 القبول من غيره اولى وذلك ان فقد ظهور العلم على الرسول ما يقتضيه الجهل بالمصالح التي
 لا يفهم الا من جهته وليس في فقد الدلالة على صدق خبر الواحد ذلك ذلك انه يصح
 بقول النبي وجوب ما اخبر به الواحد فيصير في حكم علم قد ظهر عليه وان جوزه ان كان كاذبا
 فيه لانه لا يتسع ان يكون المصلحة لنا في العمل به وان كان كاذبا به وهذا وجه اخر لكون
 القياس مع الفارق فثبته له والثالث انه لا يجوز التمسك به في المقام مع قطع النظر عما
 ذكره لانه لا يفيد الا الظن وهو غير مفيد في المقام كما مر مرارا الا ان يدعى تقيح المناط
 القطعي وعليه منع ظاهر قوله مما ثبت اصل الدين آه ان اراد جميع المسائل المتعلقة بالاصول
 لجميع الناس فعليه منع ظاهر لعدم امكان حصول القطع لاحد حتى للعلماء في بعضها لبعض
 تفاصيل المعاد كما استعرف في مباحث حجة الظن في الاصول وعدمها ورح فلا معنى
 لمنع جواز التقيد بل لا معنى لمنع وجوبه اذ الخبر العادل به من جهته انه بعض مراتب مقتضى
 العادل وان اراد بعض المسائل المتعلقة بها كل فلا معنى لانكار امكان حجة الظن في
 غيرها اما مطلقا كما هو احد الاقوال او اذ لم يمكن تحصيل القطع كما هو القول الاخر ومن
 هذا علم المنع في ثبوت جميع الفروع بالدلالة القطعية مع انها غير متناهية ولو بالتناهي لا يفي
 فكيف يمكن ادعاء قطعيتها ولو لا صحح الامة عليهم السلام ايضا قوله والاوّل ان يقال آه انما عدل
 عن جواب صاحب الفصول لانه لا مساع لعدم تسليم القبح في جميع الموارد كما يظهر منه قد بل
 المناسب التفصيل بين كون الامارة حجة من باب الطريقة وبين كونها حجة من باب الوضعية
 وتسلم القبح على الاوّل في صورة الانفتاح كما فعله المصنف فيما سياتى من كلامه قوله
 كالبهايم والجائين آه الاوّل ذكر هذا بعد قوله فان التزم ان مع عدم التمكن لا وجوب الاحتج
 او المفروض في المقام هو نفي الحكم الفعلي فقط وان كان له حكم في الواقع قوله وعلى الثاني يلزم
 ترخيص آه يعني ان المستدل ان التزم مع نفي الحكم الواقعي فعلا بوجود الحكم الواقعي في الواقع فآه

في حجة الظن ومسائله

١٠٥

قال مع ذلك بعدم جواز خلو الواقعة عن الحكم الظاهر والتزم بالاباحة الظاهرية فيلزم
 ترخيص فعل المحرم الواقعي وترك الواجب الواقعي وان لم يقبل بذلك وله يلزم في مرحلة الظاهر
 بشئ فيلزم تفويت الواقع القبيح عنده وان لم يكن فيه ترخيص وتكاتب القبيح الواقعي وان لم
 يلزم مع نفي الحكم الواقعي فعلا بوجود الحكم الواقعي في الواقع فمع انه باطل مستلزم للدور
 القويب وكوننا كالبهاشم والمجانين المعلوم بطلانه لا يتجه فيه دليل المنع لعدم تعلق تحليل
 المحرم وتحريم المحلل فيه كما لا يخفى اذا عرفت ما ذكرنا فظهر ان في كلام المصنف في قصود
 في القبيح قوله لان المفروض اسناد آية يظهر من كلامه فانه ان الفتوى حجة في مورد الاسناد
 فقط وهو خلاف التحقيق سواء اورد حجتها من اجل دليل خاص خارجي كالاجماع ونحوه او اورد
 حجتها من اجل دليل الاسناد لانه لا يثبت الدالة على حجتها من الكتاب والسنة شاملة لزمان
 الاسناد والافتتاح كليهما وكيف يمكن حمل مقبوله على غير حنابلة الواردة في مقام الحاجة
 عادة المعينة للرجوع الى من نظر في حلالتهم وحوادثهم وعرف احكامهم وغيرها على زمان
 الغيبة المتأخرة مائة سنة تقريباً ووزن زمان حضورهم وكل قول الامام العسكري في طلبوا
 ان يقلدوه على ذلك وابعدهم من ذلك جعل اية ولو لا نقرأه على تقدير دلالتها على وجوب
 التقليد مع انها واردة في مقام بيان تكليف اصحاب الرسول في ذلك بل لا يمكن ذلك فيها
 كما لا يخفى وكذلك لا يمكن ذلك في بعض الاخبار مثل قوله عليه السلام يا ابا ان اجلس في
 مسجد الكوفة وافت الناس بل يمكن ادعاء الاجماع على حجة الفتوى في كلا الزمانين
 وقد ادعى المحقق القمي في القوانين الاجماع القوي والعدل على ان ظن المجتهد كان حجة عليه
 وعلى مقلده حتى في زمانهم عليهم السلام بل جعل ذلك كاشفاً عن حجة ظن المتجرب أيضاً
 في زمانهم في أيضاً وان كان في بعض ما ذكره تاملاً وقال في موضع اخر يمكن ان يقال انه
 يظهر من التامل في سير الامة عليهم السلام واصحابهم وطريقة رواية الاخبار وتجويزهم
 رجوع الناس الى اصحابهم ورضختهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم علموا طريقهم
 بين مختلفات الاحاديث واستقر اسياسهم الفرع من الاصول مع انهم لم يوافقوا من عن
 الخلاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا ارضين بعلمهم فبذلك انما الحاصل من تلك الطرائق
 ودعوى انهم كانوا قانعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخفاء مجازة من القول والقول

في حجية الظن

بالفرق بين الظن المحاصل لأصحاب الأئمة عليهم السلام والموجودين في زمان الغيبة
اعتساف مع ان الاضطراب في هذا الزمان الى العمل بالظن اشد انتهى في قوله الشيخ في العدة
قال والذي نذهب اليه انه يجوز للعامة الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم
يدل على ذلك اني وجدت عامة الطائفة من عهد امير المؤمنين عليه السلام الى زماننا
هذا يرجعون الى علماءها ويستفتونها في الاحكام والعبادات فيفتونهم العلماء فيها و
يسئعونهم العمل بما فيفتونهم به وما سمعنا احدا منهم قال المستفت لا يجوز لك الاستفتاء
ولا العمل به وكان منهم الخلق العظيم عامر والأئمة عليهم السلام ولم يحل عن واحد من
الأئمة النكير على احد من هؤلاء ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا يصوبونهم في ذلك
فمن خالف في ذلك كان مخالفا لما هو المعلوم خلافا انتهى وقد قيل بان المصنف صرح في
غير هذا الكتاب بخلاف ما ذكره هنا وان حجية الفتوى عنده من باب الظن الخاص المطلق
لا الظن الخاص المقيد وابعده منه احتمال كونها من باب الظن المطلق ومن اجل دليل الاخذ
اذ يدور عليه مضافا الى ما ذكرنا عدم جريان دليل الاخذ فيه مع انه غير تام عنده مع انه
لو تم لكان المناط هو الظن الشخصي وليس بناء القائلين عليه قطعاً قوله حتى لو لم يتمكن من
الظن الاجتهادي اه اذ لم يتمكن من له قوة الاستنباط من الظن الاجتهادي لفقدان
الاسباب فحيز جواز التقليد عليه وعدمه اقول منستتة منها المجاوز مطلقاً ومنها عدم الجواز
مطلقاً ومنها التفصيل بضييق الوقت وعدمه فيجوز في الاول دون الثاني ومنها التفصيل بين
كون الغير علم وعدمه فيجوز في الاول دون الثاني ومنها غير ذلك وقد نسب المصنف القول
بعدم الجواز مطلقاً الى الأكثر واستظهر من ذهابهم اليه في المسئلة المذكورة وايجابهم
الاحتياط عليه ذهابهم الى عدم جواز التقليد مع التمكن من العلم بطريق اولي وفيه مع عدم
وضوح الاولوية كما قيل من جهة ان منع من ملكة الاجتهاد عن التقليد لا يلزم منع العا
عنه كما هو المفروض في المقام ان ذهابهم الى عدم جواز التقليد في المسئلة المنزوعة من جهة
عدم الدليل عليه من الاستصحاب غيره لا ينافي ذهابهم الى الجواز في المقام من جهة عموماً
الدلة وحضوصاتها كما اسمعناك شرح القول فيه في الحاشية السابقة قوله فقوله ان التقيد
بالخبر يتصوره التقيد بالخبر يتصور على وجه ثلثة الاول الطريقة الصرفة بان لا يلاحظ

في حجية الظن ومسائله

(١٠٧)

فيه سوى الكشف عن الواقع الثابت السببية الصرفة بان تكون حجته من باب الموضوعية ولم يلاحظ فيه الكشف عن الواقع وان كان كاشفاً طناً والثالث الطريقية والموضوعية بان يكون الكشف عن الواقع ملحوظاً فيه مع التزام وجود المصلحة ولو في الامر بتدارك بها فبقت مفسدة الواقع على تقدير الخلف وهذا هو الحق ونحو المصنف بل لعله نحا كل من يقول بحجية اجزاء الاحاد من باب الطريقية في صورة الانفتاح كما يستفاد مما ذكره في هذا المقام في رد ابن قبة اذ لا يمكن سد باب مفسدة تقويت الواقع الصريح الا بذلك قال في النهاية آه قال قته فيها في مقام الاستدلال على امكان التعبد بخبر الواحد ان فرض وقوعه لا يستلزم المحال كما جازي ابل الاستبعاد فيه وتجزؤ الكذب لا يمنع من ذلك كانه المفتي والشاهدين ولا تارة واقع على ما ياتي فيكون جازي ابا الصرودة ولا تارة خبر جاز التعبد بالعل به كالتواتر والفارق لا يصلح مناط الحكم لانه شيطان الاول العمل بخبر الواحد غير معلوم وهو باطل بان يدل دليل قاطع على وجوب العمل به فيحصل العلم بوجوب العمل به كالتواتر الثابت العمل به موقوف على صدق الخبر ووجوب العمل وقبحه لا يقفان على الظن وهو باطل بجواز توفقه على الظن لان الفعل الشرعي الى اخر ما نقله المصنف عنه قال بعد بلا فاصل ولهذا يلزم المسافر سلول طريق ويجب اخرا اذا اخبر بسلامته ذلك واختلاف هذا من يظن بصدقه ويجب على الحاكم العمل بالشهادة مع ظنه فان قيل يمنع عدم استلزام المحال باعتبار امر من خارج وان لم يكن ذاتياً وببينة ان التكليف مبنى على المصلحة ودفع المفسدة فلو تعبدنا باتباع خبر الواحد والعمل به لزم الاقدام على المفسدة بان يتضمن الخبر عن رسول الله صفت دم واستحلال محرّم مع احتمال كذبه فلا يكون العمل بمقتضى قوله مصلحة بل محض مفسدة وهو خلاف المشروع ولذا امتنع العمل بخبر الصبي الفاسق والنجاب ينقض ما ذكره اولاً بورد والتعبد بقبول شهادة الشهود والمفتي ويجوز ورود الخبر فيما يتعلق بامور الدنيا كالاجار المتعلقة بالمعاملات وينقض بالشهادة فيما لا يجوز فيه الصلح وكان الخبر يقضى اثبات امر شرعي فكذا الشهادة على القتل والسرقة وغير ذلك يستلزم اثبات امر شرعي وهو القتل والقطع والحكم عند الخبر مثبت بدليل قاطع فوجب العمل بها انما انتهى وقال الشيخ قته في العدة فاما من قال لا يجوز التعبد به عقلاً فالذي يدل على بطلان قوله ان يقال اذا تعبد الله بالشيء فاما تعبد به لانه مصلحة لنا وينبغي ان يدلنا عليه وعلى

صفة التي اذا علمنا عليها كان مصلحتها لنا وصح منا ادائه على ذلك الوعيد ولا يمنع ان يخلو
 الشرع التي بها يعلم ان الله سبحانه مقيد بما لا يمنع اختلاف الادلة التي بها تعلم صحة ذلك فلا
 صحة هذه الجملة لم يمنع ان يدلنا على انه قد امرنا بان نفعل ما ورد به خبر الواحد اذا علمناه على صفة
 ظتنا انه صادق كعلمنا انه مقيد بما انزل من القرآن وان كان احدهما قد علق بشرط والاخر علق
 به اذا صح هذا وكان صورة الخبر الواحد هذه الصوة فيجب ان لا يمنع ورود العبادة بالعمل به
 والذي يبين ذلك ايضا ورود العبادة بالشهادات وان لم يعلم صدقهم وليس لاحد ان يقول
 اذا لم يصح ان يتعد الله بالقبول من النبي صلى الله عليه وسلم بل يعلم محجبه عليه فبان لا يجوز القبول من غيره او
 وذلك ان فقد العلم على الرسول يقتضي الجهل بالمصالح التي لا يعلم الا من جهةه وليس في فقد العلم
 على صدق خبر الواحد ذلك لانه يصح ان يعلم بقول النبي وجوب ما اخبر به الواحد فيصير حكمه
 علم قد ظهر عليه وان جردنا كونه كاذبا فيه لانه لا يمنع ان يكون للمصلحة لنا في العمل به وان كان هو
 كاذبا كما لا يمنع ان يكون الواجب علينا ان نسلو الطريق اذا خوفنا الواحد من سبع او لغيره
 وان كان كاذبا انتهى كلام مدبر مقامه وقد تقدمت في ذلك بعض العامة كما في قصائدهم واي
 المحير على ما نقله في النهاية عنهما ولا يخفى ان ظاهر ما ذكرناه احداث الفرق مصلحة في نفس الفعل
 دون الامر وهو يستلزم التصويب الباطل عند الامامية وحمل كلامها على التثبوت للعامة
 غفلة عن حقيقة الحال كما ذكره صاحب المعالي في هذا التوردها بعد كل البعد فلا يحسن من
 التزام خلاف الظاهر في كلامها وتطبيقها على ما يجمع مع قواعد الامامية كما فعله المصنف
 في الكتاب فنكر الله سبحانه ما ذكره من ان ما تقدم عند العدلية من التحسين والتبجح
 العقليين وامتناع صدور القبح عن الله صلى الله عليه وسلم وان الحكم الشرعي كالحكم العقلي منطبق على المصالح و
 الفساد وبطلان الاداة الخرافية التي مبناها على جوار التزج بلا مرجع التي يقول بها المشركون
 وهذا كلها محققة مبرهن عليها في علمه ولا ريب ان المصالح والفساد تختلف بالوجوه والاشياء
 غالبا فيختلف الاحكام بحسبها الكثرة فيما يمكن فيه التوزيع بخلاف المقام الذي لا يمكن فيه ذلك من
 جهة استلزام الدور والتصويب الباطل ولذا نصب تصويره على وجه لا يستلزم معالاة
 لا باطلا قوله الا ان الظاهر بطلانه ايضا كما اعترف به العلامة له لعل اشارته الى ما ذكره العلامة
 فيها بعد ان اجاب عن ادلة المصوية بان المصديق قبل المخوض في الاجتهاد كان يظن في طلب ذلك الله

في حجة الظن وصوره

(١٠٩)

عنه الله ونصب عليه ذلك الدليل الظاهر فاذا جهلوا بالخطأ ولم يصلوا لذلك وظرف شيئاً
 اخر غير التكليف في حقه وصار ما هو بالعلم بمقتضى ظنه والعامل به عامل بحكم الله وانما يجب
 البرائة والتقصير لو علم بغير حكم الله وليس كذلك لانه بعد الخطاب تكلف العمل بمقتضى ظنه فلا
 يلزم شيئاً مما ذكره وفيه نظر فان الحكم تابع للصالح لا للظنون ولا نسلم بغير حكم الله باعتبار
 حصول ظن غير العين بل الحق في الجواب ان التكليف لا يتغير بغير الايام ولا يفتقر من حيث العذر
 المحاصل له انتهى ما اردنا نقله ولا يخفى ان ما ذكره في رد الجواب المذكور يمكن تطبيقه على كون
 المصلحة في الامر بل هو شديد الانطواء عليه سيما بما لاحظته ما ذكره في بحث عدم جواز امر الامور
 مع العلم بانتفاء شرطه حيث قال والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لصالح ينشاء من نفس الامر
 لا من نفس المأمور به وقد يحسن لصالح تنشاء من المأمور به يجوز من جوره لذلك اما المصلحة
 فقالوا ان الامر لا يحسن الا لصالح تنشاء من المأمور به انتهى واما الجواب المذكور فهو بصينه
 ما ذكره في رد ابن قتيبة وغيره القائلين باستحالة تعبد الشارع بخبر الواحد ومن هذا يظهر ان
 ما صدر منه قوله هناك فقلة عما يلزمه من التصويب الباطل وتطبيقه على كون المصلحة في الامر
 كما فعله المصنف هنا وكذلك الجواب المذكور للمقول هنا عني بوجوب الغناء الرد المذكور
 بقوله وفيه نظر ان لا يخفى قوله واجاب به صاحب المعالي في تعريف الفقهاء قال العلامة في
 في النهاية في مقام الجواب عن سؤال ان الفقهاء من باب الظنون فكيف جعلتم جنس العلم لا قنا
 نجيب عنه ان الجهل اذا غالب على ظنه ثبوت الحكم بدليل في خبر الواحد وشبهه قطع بوجوب
 العمل بظنه فالحكم معلوم والظن وقع في طريقه لا يقال اذا كانت احد مقتدمات الدليل
 ظنية كان الدليل ظنياً لا نقول هنا مقتداتان قطعتان احدهما ان الحكم مظنون وهي
 وجدانية والثانية وجوب العمل بالظن وهي اجماعية فيحصل القطع بالحكم انتهى وقد فرغ
 من صاحب المعالي ما ذكر من ان اذا قامت اماره تحدث فيما قامت عليه مصلحة واجه على
 المصلحة الواقعية فيكون ما قام عليه الامارة حكماً واقعياً من غير ان يكون حكم اخر على خلافه
 وهذا ايضا قسم من التصويب الباطل كما سياتي شرحه هذا ولكن كلامه هذا كما اقتصر في ان
 العلوم هو الحكم الظاهري كما فهمه صاحب القوانين لا الحكم الواقعي كما فهمه صاحب المعالي
 الا انه لا بد من الاستخدام في قوله والظن في طريقه لان الظن ليس في طريق الحكم الظاهري

في حجة الظن ومباحثه

(١١٠)

بل الواقعي ولعله دعى صاحب المعالي الى الاعتراض عليه ويمكن تفسيره على وجه لا يحتاج
 الى الاستخدام بان يكون المراد وقوع الظن في مقدمات القياس اذ لا بد ان يقال في مقام
 اثبات حجة الظن وثبوت الحكم الظاهري هذا ما ادعى اليه ظني وكل ما ادعى اليه ظني فهو
 حكم الله في حق وقد سبق في اول الكتاب ان الظن بالنسبة الى الحكم الظاهري موضوعي
 دائما فراجع قوله وانغمضنا النظر عما سيجيء آه الظاهر ان ما ذكره بصوب سيمرح به عن قريب
 وما سيجيء من عدم التصويب تماما هو اذ افرض المصلحة في الامر بالعمل بالامارة وهناك قد فرض
 كون المصلحة في فعل صلوة الجمعة مثلا وهذا لا ينفل عن التصويب قد احتمل الاستاد المحقق
 قد في مقام التوجيه جوع الاشارة الى مجرد ملاحظة المصلحة فانه لا يستلزم التصويب اذ
 يمكن فرضها في الامارة المأمور به وسيجيء من عدم كون هذا تصويبا وانت خبير بان لا يرتبط الجواب
 ح بالسؤال المذكور ويحتمل ان يكون المراد ان هذا وان كان تصويبا لكن ليس تصويبا مجمعا على
 بطلانه وكيف يمكن ادعاء الاجماع على بطلانه مع مساعدة ظاهر كلام الشيخ والعلامة قدس
 سرهما عليه وح فالتقي والاثبات راجعان الى القيد الاخير كما هو مقتضى القاعدة وح فيكون
 معنى قوله وانغمضنا النظر عما سيجيء من عدم كون ذلك تصويبا اي تصويبا مجمعا على بطلانه
 لكن فيه انه ليس فيما سيجيء من كلامه التصريح ولا الاشارة الى عدم كون ذلك مجمعا على بطلانه
 بل يصير ح بكون الفرض تصويبا باطلا ويمكن ان يكون وجه البطلان هو الاجماع كانه -
 يمكن ان يكون وجهه هو الاخبار المتواترة الدالة على ثبوت الحكم المشترك بين العاقد والجاهل
 لكن هذا القسم من التصويب ليس محالاً من جهة الدور كما في القسم الاخر الذي سيأتي
 بل باطل من اجل ما ذكرنا قوله الثاني ان يكون ذلك لدخولية آه محصل هذا الوجه الالتزام
 بحصول مصلحة اما في نفس ما قام عليها الامارة واما في الامر بها فهذا القسم من جهة
 المعنى المذكور يكون مورد اللجوء الثلاثة الالتمية اذ في الوجهين منها الالتزام با
 في نفس ما قامت عليه عليها الامارة وفي الثالث منها الالتزام بها في الامر كما سيأتي شرحه
 عن قريب وليس المراد من العبارة ابداء كون المصلحة في التسلوك وان كان يبرهه ظاهرها فان
 التسلوك ليس العمل على طبق الامارة وهو ليس العمل صلوة الجمعة مثلا فلا يمكن
 كون العبارة عليه مورد اللجوء الالتمية كما لا يخفى قوله وان لم يعلم بذلك المكلف ان

في حجية الظن ومباحثه

(١١١)

ان يقال ولم يعلم بذلك المكلف اذ مع علمه للكلف يكون الاعتبار به لا بالامانة ويمكن حمل
الكلام المذكور عليه ايضا بان يكون الواو للجمال وكلمة ان مجرد التأكيد الربط فيكون من قبيل قولهم
زيد وان كثر ما يخجل وعمر وان اعطى جهاها لثيم قوله كونها في نظر الشارع غالب المطابقة بمعنى
ان تكون مطابقة الامانة للواقع غالبه وفي الفقه نادرة قوله اغلب مطابقة وهذا الفرض قد
يصدق مع كون اكثر العلوم الحاصلة جهلا مريبا وقد يصح مع عدمه والمناط غلبة المطابقة بالاشارة
الى العلم فذكر الاولين من جهة الاختصاص وانما قيد بذلك لان الامارة اذا كانت مساوية للعلوم
الحاصلة للكلف كان جعل الامارة الظنية مستغنى عنه الا ان يفرض وجود مرجح خارج الجدل
على عدمه اذ القطع ولو كان جهلا مريبا لا يحتاج الى الجدل بل لا معنى له كما سلف قوله احدها ان
يكون الحكم مطلقا تابعا له لا باس بذكر مجمل من الاجمات المتعلقة بالتصويب والتخطئة في هذا المقام
لعدم امكان فهمه للطلب كما هو حقه الابه فقول اتفق العلماء على التخطئة في اصول العقائد وان
الصيد فيها واحدا وان البناء للاسلام اثم محظى كما في اجتهادهم لم يجتهدوا قد نظر بعضهم في قولهم
ان الخبثي اثم معتذب في الاخرة بعد حمل الاجماع على الكفار المقربين والمعاندين وكل ظواهر
الايات بان القول به مطلقا منافع القواعد العدلية من حرمة الظلم والقيح على الله تعالى
لان كثير من العوام اذا تيفظنوا الوجوب والنظر واطمأنوا بما حصلوه من الاعتقاد ولم يحصل
لهم تردد في زمان من الازمنة كيف يمكن الحكم بتعديهم وكل الحكم في غيرهم اذ انقصوا
المقدمات وادى نظرهم الى خلاف الواقع فالقول بتعديهم في الاخرة مع فرض اداء النظر
وعدم تفصيلهم دون من هو مثلهم الا انه ادى نظره اتفاقا الى اصابة الواقع منافع القواعد
ودعوى ان عدم اصابة الواقع كما شف عن التفسير في مرتبة من المراتب كما يدل عليه قوله تعالى و
الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا مجازفة في حق اكثر العوام بل في حق بعض الخواص ايضا
في كثير من مسائل اصول مثل القول بتجرد الواجب كيفية علم الوجه عينية الصفات بما
لم يتيقنه العلماء المتجردون وظهور الالية فيما ذكره ممنوع مع انه على تسليمه يدفع بالقاطع
ضم ترتب احكام الكفر عليه في الدنيا من النجاسة وجوب القتل وغير ذلك مما لا نغصه انتهى
ما اخذنا عنه في مواضع من كلامه قد مره اقول ترتب احكام الكفر مطلقا عليه ايضا لا يخلو
عن الشك اذا استفاد من كثير من الاخبار ان الكفر مرتب على المجرد والاشارة للحق مع اليقين

في حجة الظن واحكامه

(112)

به او مع الشك ففي رواية محمد بن مسلم سئل ابو بصير يا عبد الله قال ما تقول فيمن شك
 في الله قال كافر بال محمد قال فثأني رسول الله قال كافر في النفس في ذرارة فقال انما يكفر
 اذا محمدا في رواية اخرى لو ان الناس اذ جهلوا وقفوا ولم يجدوا له يكفروا فثأني رسول الله
 القول في ذلك عند تقصير للصف له ويرد عليهم مضافا الى ما ذكره ان ما ذكره من ان الحق
 في اصول الدين في واحد وان عليه دليل قطعي فمن اخطاه فهو اثم لا يتأتى في كثير من مسائلها
 مثل بعض تفاصيل البرزخ وغيرها مما لا يريد فيه دليل قطعي ولا طريق للعقل اليه اللهم الا
 ان يكون مرادهم معظم المسائل او ان امثال ما ذكر ليس من المسائل التي يجب النظر فيها والبحث
 عنها لعدم السبيل اليها من العقل والنقل القطعي ويرد عليهم ايضا ان ما ذكره يستلزم كون
 فرق الاسلام حتى الفرقة الختمة الامامية معدية في النار لان اختلافهم في بعض مسائلها
 المسائل المشهورة وزعمهم في كتب الكلام مسطور وهذا بعض الكلام فيما يتعلق باصول الدين
 قالوا وقد اتفقوا على التخطئة ايضا في الاحكام الفرعية العقلية كتبع الظلم ووجوب الودعة
 وغير ذلك قالوا ان المصيب فيها واحد وغيره مخطئ وقد اتفقوا على التخطئة ايضا في الاحكام
 الفرعية التي عليها دليل قاطع سواء كانت نظرية او فردية وقد قيل انه لا نزاع في الاحكام
 الظاهرية ايضا وقد اتفقوا على التصويب فيها اذ الحكم الظاهري يختلف باختلاف الاشخاص
 وكل مكلف به اذ في التخطئة في مرحلة الظاهر لكن هذا اتما يتناقض فيما لا يكر عليه دليل قاطع
 والا فلا بد من القول بالتخطئة فيها ايضا على حد ما سبق فالنزاع اتما هو في الاحكام الشرعية
 الفرعية التي ليس عليها دليل قاطع فالامامية وبعض العامة على ان الله سمى في كل واقعة حكما
 معينا والمصيب فيها واحد من اخطاء فهو معدوم لانهم عليه وذهب كثير من العامة الى انه
 لا حكم لله في كل واقعة بل حكمه تعالى فيها تابع لراي المجتهد كل مجتهد مصيب بحكم الله غير
 اثم ثمان هؤلاء اختلفوا فيهم من قال بالاشبه وهو انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه
 وجد ما لو حكم الله بحكم ما حكم الابه وهو منسوب الى كثير من المصنوعين ومنهم من لم يقل
 بذلك ايضا وهو قول باقي المصنوعين والاولون اقرروا بفرقة قالوا بانه ليس على الحكم المعين
 عند الله دلالة ولا اشارة وفرقة قالوا بان عليه دلالة وهو لا اختلفوا فقال بعضهم ان
 المجتهد لم يكف باصابة ذلك الدليل الظني بحمائه وعمومه فلهذا عند المخطئ او لغيره عليه

هو قول الفقهاء كافة ونسب إلى الشافعي وبجحفة وقال آخرون بأنه ما مورد بطله أو لا
 فان اخطاء وغلب على ظنة شيء اخر تغير التكليف صار ما مورد بالعمل بظنه وسقط عنه الأثم
 كذا قرره العلامة قدس سره في النهاية وقد استدلوا على بطلان التصويب بوجوه نذكر
 منها ثلثة الأول الدور ويقرر بوجهين الأول ما تكرر في لسان شيخنا المحقق قدس وذكره
 في الحاشية ايضا ان العلم وكذا الظن لكوها ادراكين لا يبدان بتعلقا بمعلوم ومظنون
 مقدم عليه في الوجود فلوكا ناما آخر غير عنه كما هو لازم القول بالتصويب يلزم الدور ^{المستحيل}
 انتهى ولا يرد هذا في الاحكام الظاهرية التي تثبت في موضوع الظن بل العلم ايضا على
 مذهب صاحب هداية المسترشدين واخيه صاحب الفصول حيث ذهب الى ثبوت الحكم الظاهري
 بالمعنى الذي فسره اعنى الحكم الفعلي في صورة العلم وان كان ممنوعا عندنا اذ الظن والعلم
 يتعلق بالحكم الواقعي الموجود فيه ما فاذا تعلق العلم والظن به ثبتت الحكم الظاهري ولا يفسر
 فيه أصلا وقد اشترنا الى ذلك مرارا ويرد عليه ان تعلق العلم والظن بالامور المستقبلية
 في حق الواجب المبكر كما لا ريب فيه مع ورود النقص عليه بالجهل المركب والمحل ان المعلوم
 لا يبدان يكون موجودا ولو في الذهن ولا يلزم ان يكون موجودا في الخارج قبل تعلق العلم
 به بل ولا مطلقا غاية الامران مع عدم وجوده في الخارج اصلا ومطلقا يكون حال
 شريك الباري والمجهول المطلق وقدم العالم وغير ذلك من حيث ان المنكشف عنها امر باطلا
 الذات ولا يقاس المقام بما ذكرنا في اول الكتاب من ان العلم والظن بالحكم الواقعي لو كانا
 جزئين لموضوعي الحكم الواقعي المذكور يثبت الدور لان الكلام هناك مبني على المذهب
 الحق من التخطئة وبطلان التصويب تسليم ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينانا بتا في صورة
 العلم والجهل ومن المعلوم عدم امكان اخذ العلم والظن به في موضوعه بخلاف المقام الذي
 نحن فيه في صدق ابطال التصويب مع ان بعضهم قائلون بالاشبه فيجوز ان يكون الظن متعلقا
 به فيحدث الحكم الواقعي بعد حصول الظن لكن هذا والجواب الا في اتماما يتيان في الظن و
 سيحجج جواب اخر في العلم غير ما ذكرنا مع ان التصوية من يقول بان الجاهل محكوم بما يعلم الله
 ان الامارة تؤدى اليه فانه على هذا القول يكون الحكم الواقعي مقدا ما ويكون الامارة ^{شبهة} كما
 عنه وقد اعترف به قدس سره عند حاشيته على قول المصنف رة وانه محكوم بما يعلم الله

ان الامارة تؤدي اليه ولا يخفى عدم تطرق الدور على التقدير المزبور وقد وجه شيخنا
 الكبير والمذكور بهذايراد الدور كلامهم على وجه لا يستلزمه قال الا ان يجعل المراد من الحكم
 المنقصر بالعاله ما يكشف عنه المخطابات اي الاداة النفسانية لا مدلول الخطاب هذا غير
 بعيد عن يقول بالكلام النفس فخطاب يتعلق بالكلف الملتفت الشاعر وبعد العلم بمدلول
 الخطاب الكاشف عن الارادة يتعلق الحكم بالعاله فلا يلزم دور هذا وفيه ان الحكم ليس بمعنى
 الارادة النفسية عند احد منهم حتى عند القائلين بالكلام النفسية لان الكلام النفسه ان كان
 امر او هيا فهو انشاء قائم بنفسه للتكلم وان كان غيرهما فهو شيء اخر قائم بنفسه للتكلم والحكم
 عندهم هو الاول فلا بد ان يكون انشاء فلا معنى لكونه هو الاداة النفسية عندهم مع ان
 الحكم عندهم هو الكلام النفسه كما صرحوا به والكلام النفسه امر قائم بنفسه للتكلم مغاير للعلم و
 الاداة والكرهه فكيف يكون الحكم هو الاداة مع اعتبارهم في الكلام النفسه كونه مغايرا
 للاداة النفسية مع ان المقصود ود الدور على تقدير كون العلم بالحكم المعروف ما خوذ
 في الموضوع بناء على استفادة ذلك منهم والا فكون العلم المتعلق بشي اخر ما خوذ في الموضوع
 بحيث يكون الحكم الشرعي متفرعا عليه مما لا ريب في صحته ووقوعه وما ذكرنا ظهر ما في قوله -
 فالخطاب يتعلق بالكلف الشاعر لانه خارج عن الفروض مع ان القول منهم كون الطلب
 غير الارادة خلافا لكثير من العدلية حيث قالوا انه عينها فكيف يمكن القول بكون الحكم الذي
 هو الطلب في الاقضاء عين الارادة عندهم مع ان القول بالتصويب ليس مخصوصا بالارادة
 القائل بالكلام النفسه بل كثير من المعتزلة القائلين ببطلانه يقولون به ايضا كما صرحوا به في
 مقام فصل الخلاف ولا يخفى عدم تطرق التوجيه المزبور على مذهبهم والثاني من وجهي
 تقرير الدور ما ذكره العلامة قدس سره في النهاية قال قلته الوجه الرابع المجتهد طالب فله
 مطلوب مقدم في الوجوه على وجود الطلب فيثبت الحكم قبل الطلب فيكون مخالفه محظنا
 لا يقال لان سلم طلب المجتهد حكم الله بل غلبة الظن كمن يقال له ان ظننت السلامة امح لك
 ركوب البحر وان ظننت العطب حرمة وقبل الظن لا حكم فيه عليك بل يترتب الحكم على ظنك
 بدون الاحتياط والتحريم لانا نقول المجتهد لا يطلب الظن كيف كان اجماعا بل ظن الصادق عن
 اماره تقتضية النظر في الامارة يتوقف على وجودها ووجودها يتوقف على وجودها

فطلب الظن يتوقف على وجود المدلول بمراتب فلو توقف وجه المدلول على حصول الظن لباد
 انتهى كلامه وضع مقامه ويرد عليه نظيره ما استوان الطلب لا يستلزم كون المطلوب موجوداً
 فرب مطلوب لم يوجد ولا يوجد وعلى الترتل لا يستلزم وجوده فضلاً عما يمكن يتعلق
 الطلب بما يعلم الله ان الامانة تؤدى اليه مع انه يمكن توجيه الطلب الى ما هو الاشبه
 على ما هو قول بعضهم على ما حكوه عنهم وان كان باطلاً فلا يتم الاستدلال على كون الشيء
 محالاً باطلاً مطلقاً مع انه على التقدير الثاني بان يكون الجاهل محكوماً بما يعلم الله ان الامانة
 تؤدى اليه لا يلزم دوراً أصلاً كما لا يخفى والثاني الاجماع ظاهر على التخصئة ومعدودية
 المحل ولا ينافيه قول الشيخ قده في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا
 المتقدمين والمتأخرين وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى قدس الله روحه وانيه كان
 يذهب شيخنا ابو عبد الله ان الحق في واحد ان عليه دليلاً مخالفاً كان محطاً فاسقاً
 اعلم ان الاصل في هذه المسئلة القول بالقياس والعلم باخبار الاحاطان ما طرقت التواتر وظاهراً
 القران فلا خلاف بين اهل العلم ان الحق فيها هو معلوم من ذلك وانما اختلف القائلون
 بهتد الاصلين فيما ذكرناه وقد دللنا على بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يخفى
 المخالف بروايته واذا ثبت ذلك دل على ان الحق في الجهة التي فيها الطائفة المحقة انتهى فان الحكم
 بالفتر وعدم المعدودية تماماً هو من جهة العمل بالقياس وخبر الواحد الذي واه المخالف بما
 ثبت الدليل على عدم حجتيه فلا ينافي كون الاختلاف الذي حصل للطائفة المحقة من جهة
 اختلاف الظنون موجبا للمعدودية والثالث تواتر الاخبار بالتواتر الاجمالي والمعنى ان
 الحق في كل واقعة معين انزل الله تعالى على نبيه صلى الله عليه واله وبينه صلى الله عليه
 واله وصيته وهو مخزون عند اهله اصابه من اصابه واخطاه من اخطاه ولا شبهة في ذلك قوله
 فيكون الاحكام الواقعية مخضعة في الواقعه ولا يخفى ان هذا الكلام مما يستفاد منه ودرو
 الدرد على القائلين بالصويب لعل الاستاد قدس سره ذكر ما ذكره تعالى ويرد عليه ما سبق
 مضافاً الى ان محل النزاع في الصويب والتخصئة تماماً هو في الاحكام الفرعية التي ليس عليها قاطع
 من العقل والنقل وتكون محل الدور والانظار والاختلافات فيها كما صرحوا به في مقام نقل
 الخلاف واذا كان عليها قاطع من العقل والنقل فقد اتفقوا على التخصئة فيها كما حكوه ونقلنا

في حجية الظن وحكمه

في الحاشية السابقة في الصورة الاولى ليس هنالك حكم واقعي معين عند التصويت بل حكمه
 تعالى عندهم تابع لرأي المجتهد وفي الصورة الثانية الحكم الواقعي يثبت للمعين ثابت عندهم
 اصابه من اصابه ويكون الحكم عندهم ثابتا في الموضوع اللا بشرط في جميع الحالات والاقوات
 سواء علم به او بعلمه او ظن فيه او شك فيه كما هو مقتضى القول بالتختم فلا يتبع ما ذكره
 المصنف من ان الاحكام الواقعية فخصت بالعالمين بها وكذلك قوله قد والجاهل مع عدم
 قيام الامارة عندهم على ما حكم العالمين قوله الاخبار والاثار وقد دلت على التختم اجماع
 الامامية ظاهر عليهم ما لم يذكره ولعله لانه غير ثابت عندهم وانقلنا سابقا وفيهم هذا
 اجماع من كلام الشيخ في العدة والنهي الثاني في تهذيب القواعد قد ادعاه من مخالفة القوا^{ين}
 والفصول والمراد بالاثار هو ما نقل من تختم الصحابة والتابعين بعضهم بقضاء اجتهاد^{هم}
 فلا يثبت التختم لما فتح ذلك قوله الثاني ان يكون الفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني
 ان في الوجه السابق الحكم الواقعي مخض بالعالم به ومع عدم الامارة لاحكام اصلا ومع قيا^م
 الامارة على الخلاف يكون الحكم الواقعي هو ما قام الامارة عليه ومع قيام الامارة على
 الحكم الواقعي الثابت للعالم يكون الحكم الواقعي ثابتا لموضوعي العالم والظان لكر حدث
 الحكم الواقعي بسبب قيام الظن وفي هذا الوجه يلزم بوجود الحكم الواقعي المشترك بين العالم و
 الجاهل واذا قامت الامارة على الخلاف يكون الحكم الواقعي هو مؤدى الامارة لكن يكون
 قيام الامارة على الخلاف ما نفع عن اقتضاء المقتضى وعن فعلية ذلك بمقتضى تحقق وجود^ه
 وهو مراد المصنف لا التجزؤ كما لا يخفى بخلاف السابق فان قيام الامارة على خلاف حكم
 العالمين صار سببا لحدوث المقتضى لانه مانع عن اقتضاء المقتضى واذا لم يكن هناك
 امارة اصلا يكون الحكم الواقعي موجودا وان لم يكن متجزا مع الجهل ومع قيام الامارة على
 طبق الحكم الثابت للعالمين لم يحدث له بسببها حكم بل كان موجودا مع عدمها ايضا فالفرق^{بين}
 الوجه الثاني والوجه الاول من وجوه وان اقتصر للمصنف على قبضها ثم ان هذا الوجه ايضا
 نقوي باطل كما سيصح به والوجه في بطلانه هو نواتق الاخبار فان الاستفادة منها هو
 ثبوت حكم واحد في جميع الاحوال سواء علم به او ظن به او شك فيه والالتزام بوجود
 حكم واحد في صورة العلم به والظن به وعدم وجودهما اصلا لا مع التزام عدمه في صورة

في حجة الظن وحكمه

(١١٧)

قيام الامارة على المخلاف كما سمعت شرح الكلام فيه سابقا ويدل على بطلانه ايضا الاجماع من الامامية عليه لكن ظاهر كلمات الشيخ والعلامة المنقولة سابقا شديدا لانطباقا عليه وان كان بعض كلمات العلامة صريحا في بطلانه ايضا كما اشرفنا الى جميع ذلك فيما سبق قوله الثاني ان لا يكون للا مارة آه محصل الوجه الثالث التزام ثبوت مصلحة مصححة للجعل ثابت في الامر من دون ان يحدث في الفعل مصلحة أصلا كما هو في الوجه الاول والثاني وتلك المصلحة كباير المصالح واجبة الى المكلف فاعلمه ولو في غير القضية الشخصية اذ لا اقل من ان تكون سببا لوصول المصالح وفوائد الواجبات الاخر اليه والمصلحة المترتبة فيه تنصّر على وجهين الاول ان تكون مصلحة مصححة للجعل فقط من دون ان يتدارك بها مضرة فوت الواقع بأن لا تكون مصلحة حقيقية تترتب عليها ما ذكره كالمصلحة التسهيل للمكلف في الوجه الثاني من الوجه الثالث يتضح الفرق بينه وبين الوجه الثاني وعلى الوجه الاول منه يكون الثبوت في بعض الموارد كما سيمر عليك بياها فان قلت بما ذكره المصنف هنا من تصحيح كون المصلحة في نفس التكليف ونالكف به تنسّم قاعدة الملازمة الواقعية بين حكم العقل والشرع اذ منبني الاشارة المزجور والقول بالملازمة الظاهرية كما هو مذهب صاحب الفسطوي هو ملاحظة امثال ما ذكرتها ورد في الشرع مثل الاوامر الامتخانية والاوامر الصادرة عن المعصومين نقتية خوفا من الاعاد كحفظ الانفسهم الشريفة وغير ذلك من ادلتها فكيف يجتمع هذا مع مذهب المصنف من الملازمة الواقعية البنيّة على بطلان ذلك قلت ان نزاع صاحب الفصول مع المشهوراتما هو في الملازمة بين حكم العقل والشرع دون العكس وعليه فلا يتوجه السؤال المزبور لعدم حكم العقل هنا في حق يكون ورود الحكم الشرعي على خلافه لكون المصلحة في التكليف ونالكف به موجبا لعدم الملازمة مع ان مرامه المصنف في المقام من الالتزام يكون المصلحة في الامارة المكلف به انما هو تصحيح جعل الحكم الظاهر مع الالتزام بتدارك مضرة فوت الواقع بالمصلحة المزبورة لتلايلها تقويت الواقع الذي لا شك في مجع عدم التدارك وما ذكره صاحب الفصول من انه قد يكون المصلحة في التكليف لانه المكلف به فيجوز ورود حكم الشرع على خلاف حكم العقل لعدم احاطة العقل بجها التكليفاتما هو في مقام امكان ورود حكم الشرع على خلاف حكم العقل واقعا وفي مقام

يتدارك بها فلو كانت الواجب والثالث ان تكون مصلحة

نفى الملازمة الواقعية بين حكم العقل والشرع فإين احدهما من الآخر مع انما تخيلت كما
من أصله على ما تقرر في محله فلم ان وقوع التكليف الظاهري في الشرع لأجل المسلمية في
التكليف فقط لا يجدي لصاحب الفصول ولا يغير الشهور بل لا يجدي ورود الأمر الامتثالي
والأوامر الواردة تقيية ايضا اما أولاً فلنجد في جماعن مورد البحث في الملازمة ادع معكم ^{لعقل}
القطعي ليني لا معنى للامتحان والقيية واقانائياً فلان فيهما اظهار الطلب فقط وليس هناك
حكم أصلاً اذ المحذور في القية مثلاً يندفع بحض اظهار الطلب ان لم يكن لطلب أصلاً و
كل الامتحان ومن هذا يعلم عدم صحة اطلاق الحكم الظاهر على مدلول الأمر الوارد تقيية
حقيقة فما ذكره في اول القوانين من ان المكلف اذا سمع من امامه حال القية يحصل
العلم بالحكم وان لم يكن هو حكم الله الواقعي ولكن هو حكم الله في شبه بالنسبة اليه منظوره
ان اراد به الحكم الظاهري كما هو الظاهر والناو ادبانه لئس يحكم واقعي ولا ظاهري مع
كونه حكماً حقيقة ففساده اظهر فسبيله سائر الاحكام العارضة مع كون العلم خطأ
وجملاً مرتكباً مع عدم انكشاف الفسا يكون معدود الامتناع التكليف مع الجهل وعدم
التقصير قوله كما هو ظاهر عبارة النهاية اه قد ذكرنا ان عبارتيهما شديداً الا نظراً على
الوجه الثاني من التصويب ان كان صريح بعض عبارات العلامة قد على خلافه كما فصلنا
سابقاً واتما اسندنا الى الظهور لا مكان تاويلها بما يرجع الى الوجه الثالث وان كان
صحيحاً قوله فاذا اذرت الى وجوب صلوة الجمعة واقعا يعني اذا كان مفاد الأمانة هو وجوب
صلوة الجمعة يظن بوجوبها واقعا وان كان بملاحظة حجية الظن المذكور بصير حكماً ظاهراً
ومعنى حجية كما ذكرنا مراداً هو ترتيب جميع اثار الواقع على مؤديها فاذا كان في اول الوقت
له التحول فيها بقصد الوجوب لفرص كونها واجبة في مرحلة الظاهر ويرد عليه انه ان كان
المراد فقصد الوجوب الواقعي علماً فهو غير مقدور وان كان قصد الوجوب الظاهر كذلك
في مرحلة الظاهر فهو غير صحيح لان الأمر الظاهر غير ارشاد لا يتبع قصد التقرب و
ان كان المراد قصد الوجه الواقعي فلنا فهو ممكن مع عدم حجية ايضا ويمكن ان يوجه بان مقصود
المصنف توقف كفاية القصد المزبور على حجية الظن لا توقف مكان التصد المزبور عليها
قوله الا ان يقال ان غاية ما يلزمه هذا الاستثناء التخيخ وجوب القضاء والأعمال مطلقاً

وان قلنا ان القضاء متوقف على صدق الفوت المتوقف على فوات الواجب من حيث
 ان فيه مصلحة لعدم صدق الفوت بالمعنى المذكور على الواجب المتروك لانه متوقف على
 كون مصلحة الفائدة متداككة بمصلحة اخرى ومصلحة التسهيل ليست مصلحة يتدارك بها
 ما فات من مصلحة الواقع بل هي مصلحة لتبحيح المعذورية والجعل فقط وتوضيح ان المصلحة
 المترتبة في المقام اعني مصلحة التسهيل لا تلزم ان تكون راجعة الى اشخاص المكلفين في اشخاص
 الواقع بل يمكن ان تكون راجعة الى نوع المكلفين او الى اشخاصهم لانه اشخاص الواقع التي
 اتفقت مخالفة علمهم بالامارة للواقع بل في الواقع الاخر فربما فاتت المصلحة في الموارد الشخصية
 من غير ان يحصل لهم فيها شيء فالتدارك لم يحصل حقيقة ونظير هذا من بعض الجهات ما
 وقع في الشرع من دفع العسر والحرج لكثير من الاحكام ولوقلنا برفع العسر والحرج النوعي لا
 كان التقرب اظهر وتقريب ما ذكره في الجملة ان الناس في صدق الاسلام كانوا مكلفين بالتوحيد
 والرسالة وكان ذلك سببا لدخول المتصف بهما الجنة وقد ورد بذلك الاخبار الكثيرة
 التي سياتي بعضها في باب حجية الظن في اصول الدين والترفيه ان مصلحة الايمان بالله و
 بالرسول كانت اكد عند الشارع من مصالح الاحكام الفرعية في ذلك الزمان لربما وجبوا
 تحقري فيفوت ما فيه مصلحة اهم وهو الايمان ويحصل نقض الغرض وحصل المطلب انه وان
 فات الواقع ولكن لا يكون نقضا للغرض لان الغرض يحصل بادرار المكلفين ومصالح الواجبات
 الاخر في الوقايح الاخر وتقويت الواقع ليس في حجة الا من جهة نقض الغرض والغرض عدم نقض
 عرضه بذلك وان قلت ان مصلحة التسهيل اذا كانت سببا لرفع الحكم الواقعي مطلقا كما في موارد
 العسر والحرج حيث ان ادلتها حاكمة على ادلة التكاليف اذ لم تكن ثابتة في مورد الحرج فقط
 كما في جهاد وغيره فلان تكون سببا لرفع اثاره كما في المقام اولى ومقتضاه سقوط القضاء
 والاعادة وسقوط العقاب على مخالفة الواقع المجهول قلت دفع العسر والحرج للاصحا^{قضية} الواجبات
 في غير المقام اتما هو حصول التوزيع كالحاضر والمسافر بخلاف المقام لان التوزيع بالنسبة
 الى العلم والجهل غير ممكن او باطل كما اشبعنا الكلام فيه سابقا فلا بد من الالتزام بوجود
 الحكم الواقعي في المقام والالتزام بثبوت الواقع مع عدم تجزئة لاينا في ثبوت القضاء و
 الاعادة مع انكشاف المخلاف غاية الامر سقوطها في صورة عدم الانكشاف لئلا يلزم

في كلامهم في اعمال الفوت

لغويته جعل الامارة اذ المفروض عدم علم المكلف بمطابقة الامارة ومخالفتها هذا غاية
 توضيح المقام ويرد عليه ان مصلحة التسهيل اما ان تكون قابلة لتدارك ما فات من الواقع
 واما ان لا تكون قابلة لذلك وعلى الثاني يلزم تفويت الواقع مع عدم تدارك شيئ وقد اعترف
 المصنف فله بقبحه فيما سبق وعلى الاول يلزم القول بقبوح القضاء والاعادة مطلقا فلا يحق
 يصح الاستثناء والتحقق ان يقال انها قابلة للتدارك كيف قد ذكرنا انه قد يكون سببا لا تقا
 الحكم الواقعي واما الا انا فنقول انه لا يحكم بالتدارك الا بقصد تاد الدليل اليه فهي صورة عدم
 انكشاف الخلاف بحكم العقل بملاحظة قبح تفويت الواقع من الشارع مع عدم تدارك وجعله الامارة
 حجة مطلقا لثبوت الواقع متدارك واما في صورة الانكشاف فلا ضرورة الى الالتزام بالتدارك
 مطلقا ولا دليل عليه نعم مع ثبوت الدليل من الخارج على اقفاء الشارع بما اتى به المكلف -
 يستكشف التدارك ومع عدمه فلا وسيجيى بعض الكلام في ذلك عن قريب قوله فيشكل الفرق
 بينه وبين التصويب وجه الاشكال انه يكون العمل بالطريق في حال الواقع وفي عرضه اذ كما
 ان الايمان بالواقع مع العلم به مجرد كمال العمل بالطريق مع الجهل بالواقع مجرد مطلقا سواء انكشف
 المخالفة ام لا ولا ضرورة للالتزام بوجه المصلحة التي يتدارك بها مفسدة فوت الواقع مطلقا ولا
 فرق بين هذا القول والقول بالتصويب بحسب النتيجة وحاصل المراد لكن لا يخفى ان نظير الاشكال
 المذكور اتى على القول بعدم الاجزاء اذ لا بد مع من القول بالاجزاء في صورة عدم انكشاف
 المخالفة مع كون الامارة مخالفة للواقع في الواقع كيف وهو فائدة الامر بالطريق ولو لاها لما كان
 له فائدة أصلا والقائلون بعدم الاجزاء ملتزمون به في الفرض فلهذا يشكل الفرق بينه و
 بين التصويب بحسب النتيجة وحاصل المعنى ايضا اذ لا بد فيه ايضا من التزام تدارك فوت الواقع
 بمصلحة الطريق والا لكان في حكا كما اعترف به قدس سره هذا وقد اجاب عن الاشكال في مطروح
 الانظار بان ما ذكره وان كان نوعا من التصويب لكن لا دليل على بطلانه مطلقا وفيه ان الاجزاء
 المترتبة التي هي عمدة الأدلة قد دلت على بطلان التصويب مطلقا اذ الاستفادة منها كون حكم
 الله الواقعي الذي اتى به جبرئيل من قبل الله تعالى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا معنى للتفكيك بين
 اقسام التصويب بالبطلان وعدمه وما ذكر فيها من ان الاجزاء تدل على بطلان التصويب بحيث
 لا يكون في الواقعة حكم واقعي أصلا فهو ممنوع مع ان القسم الثاني من التصويب الذي مال الى

عدم بطلان مستلزما لما ذكره من عدم الحكم الواقعي لو كان مصلحة الطرف مساوية لمصلحة الواقع
 في صورة عدم انكشاف الخلاف ويمكن ان يقال في مقام دفع الاستكال بان الحكم الواقعي الثابت
 للموضوع الواقعي موجود في الواقع مطلقا ولمصلحة تامة كاملة ملازمة والحكم الظاهر المستفاد
 من الظن لا يثبت في موضوع الجهل به ولمصلحة ناقصة يمكن ان يتدارك بها مضافا
 الواقع من بعض الجهات بان يحصل تدارك معظم مصالح الواقع وان بقيت بقية وليست هذه
 المصلحة في عرض الواقع حتى يجوز الاخذ بها اختيارا وفي جميع الاوقات بل الالتزام بها بقدر
 كشف الدليل عنها فان استفيد من الدليل الخاص او العامة ثبوت المصلحة الناقصة المزبورة
 في صورة الجهل بالواقع مع عدم انكشاف مخالفة الواقع فقط فيلتزم بالتدارك فيها فقط وان
 استفيد منه بثبوتها في صورة الجهل بالواقع فيلتزم بالتدارك مطلقا في الصورة المزبورة
 وليس هذا تصويبا لان التصوية يعمون وجود الحكم الواقعي مشتملا على مصلحة تامة ملازمة كما
 سيأتي التصريح منه قلة عن قريب وما ذكرنا ظاهره انه على القول بالاجزاء ليس الفرق بين ما ذكره
 وبين التصويب بذلك المشكل الذي ذكره المصنف قلة وما يستفاد من الشهيد الثاني قدس سره
 في تهديد القواعد من استلزام القول بالتخلف لعدم الاجزاء ممنوع كيف جعل المصلحة قائما
 بالاجزاء وهو قلة منهم بل يظهر من ان اقصائه له من جهة القاعدة لا من جهة ورود دليل خاص
 في كل مورد فلا حظ المسالك والروضه وغيرها وعدم ترتيب هذه الثمرة على النزاع المذكور
 لا يستلزم عدم ترتيب الثمرة عليه اصلا مع ان قلة الثمرة او عدمها لا يستلزم كون التصويب
 والتخلف واحدا في المعنى مع لزوم المحافظة على الاجماع والاجزاء المتواترة على ثبوت الحكم الواقعي
 المعين في كل واقعه وبطلان التصويب لذا ان المحقق القمي قدس سره في القوانين بعد التأمل في الفرع
 المذكورة في تهديد القواعد غيره قال ولعله لما ذكرنا قال صاحب المعاد في امر البحث وكيف
 كان فلا ادري للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأييم كبر فائدة هذا والذي ينبغي ان يقال
 ان الثمرة بين التخلف والتصويب في هذا المقام هو لزوم القول بالاجزاء على النزاع دون الاول
 فانه يمكن معه القول بعدمه بل مقتضى الاصل والقاعدة هو عدم الاجزاء فلا بد من البناء عليه
 مع عدم وجود الدليل الخاص او العامة على الاجزاء فبعد تخلف القائل بالاجزاء مطلقا المدعى
 لوجود الدليل العام عليه لا بد من العمل بالاصل المزبور ثم ان ما ذكرنا من الالتزام بوجود مصلحة

يتداول بها مفسدة فوت الواقع مع عدم الالتزام بالصواب ليس امر متكررا مع ان مثله موجود
 في معاجين الأطباء حيث انهم يجعلون بعض الادوية بدلا عن بعض اذا اقتصر تحصيله وان كان
 البديل المزبور موجبا لبطؤ البرء او لغير ذلك كيف والمستفاد من كلمات المصنف في مباحث
 البرائة والاستتغال ان تصحح عبادة الغافل والناسي والتساهي وغير ذلك في الموارد التي
 دل الدليل عليها فيها مثل قوله في السير في اتمت الركوع والتجود وقوله قد تمت صلوة و
 غير ذلك انما هو على الطريقة التي ذكرناها نعم يستفاد منه في بعض كلماته كون بعض الامور
 دالا على عدم كون المنسبة جزءا في حال النسيان وفيه نظر سيحيى في محله ويقرب ما ذكرنا من
 كفاية المصلحة الناقصة في حصول الاجزاء في بعض الموارد ما نرى بالعيان من اكفاء الشارح
 بالصلاة في البيت منفردا مع فقدان المصلحة التامة الكاملة التي في المسجد الجامعة بل الكفاية
 بالصلاة في الحما اختيارا مع كونها ناقصة عن ثواب اصل الصلاة على ما حققه في بيان
 الكراهة في العبادات لكن ما ذكره لا يوجب كون العمل بالامارة في عرض الواقع كما هو كل في
 الصلاة في الحما حيث انها احد افراد الواجب التخييري بالمعنى المذكور في محله اذا الامر بالطلب
 انما هو لاجل الايصال الى الواقع ولا يجوز العمل به الا في صورة الجهل بالواقع ومع الامر
 بالعمل به يجوز بل يستحب احراز الواقع بالاحتياط او بالسؤال والعمل على طبق ما حصل
 له من العلم كما هو مورد الفرض من صورة الانفتاح هذه الامور ونحوها كاشف عن ثبوت
 الحكم الواقعي مطلقا في مورد الامارة وعدم كفاية المصلحة الناقصة المترتبة في المقام في
 سقوطه فلا مسرح لاحتمال التصويب كون مورد الامارة حكما واقعا فاقبل في المقام جيدا
 قوله وان كان في تمثيلها لذلك بالموضوعات اه لان النزاع في التصويب التخييري انما هو في غير
 الموضوعات الخارجية اما فيها فاكل مختصة وقد ذكرنا سطر من الكلام في ذلك غير بعيد في راجع قوله
 وبالجملة في حال الامر بالعمل اه لافرق بين الامارة القائمة على الموضوعات وبين الامارة القائمة
 على الاحكام الا ان وجود الموضوعات في الواقع تكويني ووجود الاحكام الواقعية في الواقع
 تشريعي قوله وبين الحكم واقعا بتطبيقه انما اعتبر بذلك لان مدلول محجية الامارة ترتيبا
 الواقع على مؤداهما والبناء على انه الواقع اولان الحكم الظاهري حكم واقعي ثانوي ثابت في
 موضوع الجهل بالواقع الاولي وكذلك الكلام في قوله فانه كالحكم واقعا بتطبيق العمل اه و

حاصل المطلب الفرق الواضح بين جعل مدلول الامارة حكما واقفيا اوليا وبين جعله حكما واقفيا ثانويا وحكما ظاهريا قوله بل التحقيق عند مثل هذا من وجوه الرد على المصوتة آه لان الامر بالعمل بالامارة اذا كان من جهة كونها طريقا الى الواقع وكاشفا عنه فلا بد فيه من ان يكون الحكم الواقعي ثابتا وموجودا قبل جعل الطريق في لامساع للتصويب المتبني على كون الحكم الواقعي متأخرا عن الطريق ويمكن جعل هذا الكلام اشارة الى احد جهتي الدور المذكورين سابقا ويرد على الوجهين ما ذكرناه سابقا فراجع قوله فففيه ان المراد بالحكم الواقعي الذي آه لم يتغير قلته

لذفع ما هو مبني الاشكال من ان المصلحة في الطريق اذا كانت راجحة على مصلحة الواقع فان بقي الحكم الواقعي مع عدم المصلحة كان حكما بلا صفة ولزم بقاء المعلول مع انتفاء علته التامة وان لم تكن راجحة عليهم ما بل كان الامر بالعكس كان الامر بالعمل بالامارة فيحتمل لكونه مفوتتا لمصلحة الواقع مع عدم التدارك كما ذكر في السؤال فالاولى في دفع الاشكال بجميع جهات التشبث بديل ما ذكرناه سابقا فراجع واعلم ان ما ذكره قدس سره مبني على عدم التضاد بين الحكم الواقعي الثابت في موضوعي العلم والجهل وبين الحكم الظاهري الثابت في موضوع الجهل فقط مع ان اللائحة يجمع مع الفشرية ووجهه الاختلاف في الدرجة والرتبة وسيصح المصنف بهذا في بحث اصل البرائة بل نقل عن جماعة منهم في محبت اجتماع الامر والمثمي انه لا تضاد بين الحكم الواقعي السان في الغير المنجز وبين الحكم الواقعي الفعلي المنجز قوله لكن قامت عنده اماره معتبره آه

ذكر الامارة انما هو على سبيل المثال اذا اصول النافية ايضا كلك وكل قوله شرعا اذا قد يكون الاصل او الامارة حجة من باب العقل قوله عند العلم بها او قيام اماره آه وكذلك اذا كان جاهلا مقصرا فان اثار الحكم الواقعي يتب عليه ولزم ذكره اعتمادا على ما سلف منه قوله ثم انه ربما ينبغي الى بعض ايجاب التقيد بخبر الواحده ذلك البعض هو القفال وابن شريح وابو الحسين البصر من العامة على ما حكى لكن قال الشيخ في العدة في الفصل العاشر واختلف من قال يجب العمل به ففهم من قال يجب العمل به عقلا وحكي هذا المذهب عن ابن شريح وغيره وقال اخرون انما يجب العمل به شرعا والعقل لا يدل عليه هو مذهب اكثر الفقهاء والتكلمين ممن خالفناهم اختلفوا ففهم من قال يجب العمل به ولم يراع في ذلك عددا ومنهم من دعي في ذلك العدة وهو ان يكون رواة اكثر من واحد هذا المذهب هو المحكوم عليه وقال العلامة في النهاية اختلف القائلين

يجوز التعبد به عقلاً فمهم من قال قد وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع والا لولون انفقوا
على الدليل التعمي دل عليه واختلفوا في الدليل العقلي هل دل عليه فقال القفال وابن
سريج و ابو الحسين البصراني الدليل العقلي دل على وقوع التعبد به وقال الشيخ ابو جعفر الطوسي
واكثر المعتزلة والاشاعرة ان دليل التعبد به التعمع لا غير انتهى ثم ان دليل القائلين بوجوب
العمل عليه عقلاً على ما يفهم من العدة والنهاية وجهان أحدهما ان في العقل وجوب التحرر
من المصائر واذا نام عند خبر الواحد ان يكون الامر على ما تضمنه الخبر الواحد يجب العمل به بحكم
العقل لان امتي لم يصل به ادعى الى ان تكون الواضحة لاحكام لها وذلك لا يجوز والجواب عن الاول ما سبقنا
من المنصف قلنا عند نقله الدليل المذكور بحجة خبر الواحد ومطلق الظن فانتظر واجاب عنه في العدة
بان ذلك اتمامه فيما يتعلق بالمنافع والمصائر الدنيوية واما ما يتعلق بالمصالح الدنيوية فلا يجوز ان
يعمل فيها الا بالعلم وايضا خبر الواحد اذا ورد بالخط لا نام ان يكون المصلحة في الاباحة وان يكن
في الخطر مفسدة وكذلك ان ورد بالاباحة لا نام ان يكون المصلحة في الخطر وان يكون في الاباحة
مفسدة فالاقدم على العمل بخبر الواحد قدام على ما لا يامن ان يكون فيه مفسدة وذلك لا يجوز في
العقول والجواب عن الثالث ما ذكره في العتقا ايضا اذ لا يكون في الشرح دليل على حكم العادة ووجبها
على مقتضى العقل من الخطر والاباحة او الوقف ولا يحتاج الخبر الواحد قوله فان اريد جوب امضا
حكم العقل اه حكمه قد يحسن ما ذكره موقوف على كون نتيجة دليل الاستدلال هي الحكومة لا الكف
وعلى تمامية دليل الاستدلال على تقديره وسيجيئ منه قلة عدم تمامية دليل الاستدلال كسفا
وحكومة وعدم استنتاج بحجة الظن بل التبعض والاحتياط فما ذكره قلة هنا مبني على راي القائلين
بحجة الظن مطلقا وتمامية دليل الاستدلال قوله الا ان يكون لبعض الظنون خصوصية في نظره اه
اذا كان لبعض الظنون خصوصية في نظره تم اما لكونه دائم الطائفة او اغلب طائفة من الظنون
الاجزا او لكون المصلحة فيها تم يجب عليه تم جعله بشرط ان يكون الظن الواحد للخصوصية المذكورة
بقصد الكفاية في الفقه والا فلا يجب عليه تم جعله فالاولى ذكر الشرط المراد قوله بنصب اماره
هي اقرب من غيره اه التريدين بين الوجهين صني على الوجهين في حجة الامارة اتماما من باب النظر
وملاحظة الواقع او من باب السببية والموضوعية وعلى الاول يلزم على الشارع في الفرض المذكور
نصب اماره هي اقرب من غيره الى الواقع ان وجدت وعلى الثاني يلزم نصب اماره هي اصح

لا يجوز العمل بالظن من دون العلم اذ لا يكون في العلم والظن حكما واحدا بل العلم والظن حكمتان مختلفتان

من غيرها في مقام البدئية عن الواقع واصح ان وجد ايضا وان لم توجد لامارة الكنائسية أصلا
 فلا يجب على الشارع شي بل يكفي امضاؤه لطلق الظن كما في صورة الاستدلال بقوله فقوله التقيد بالظن
 الذي اختلف أصحابه في تفسير التشريع المحرم على احوال الاقل ما هو المشهور من انه ادخال ما لم
 يعلم انه من الدين فيه بقصد انه منه سواء علم بانته ليس منه او ظن بانته ليس منه مع
 عدم دليل على حجية الظن الزبور او شك في ذلك والثاني انه ادخال ما ليس من الدين فيه بقصد
 انه منه والثالث ادخال ما علم انه من الدين فيه مع عدم كونه منه بقصد انه منه اذا كان علم
 عن تفسيره بنسبه شيخنا المحقق في الحاشية الى غير واحد الرابع ادخال ما علم انه ليس من الدين فيه
 بقصد انه منه والمختار هو المعنى الاول لوروده كل موضوعا للتحرير في الكتاب السنة قال الله
 قل اتماحروا ربى الفواحش الى قوله ثم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقال تعالى ولا تقنطروا
 اولادكم الى قوله ثم ولا تقنطروا ما ليس لك به علم ان التمتع والبصر والفؤاد كل اولئك عن مسئلة
 وقال قتلتم انما بامركم بالسوء والفسياء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد اشار الله تعالى
 وتعالى في الايات الى المحرمات الواقعية الذاتية والتشريعية وقال تعالى ايضا في موضعين القول
 على الله ما لا تعلمون وفي الرواية حرمة الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون
 وقوله اذا جاءكم ما تعلمون فتقولوا بها واذا جاءكم ما لا تعلمون فيها وهو سيده الى فيه ودلالة
 الروايتين على المطلوب ظاهرة لظهورهما في حرمة القول بغير العلم واقعا فيكون سبيلهما متساويا
 الايات التي استدل لنا بها على حرمة التشريع وكلما كان حملها على ما ذهب اليه الاجتهاد
 من وجوب التوقف في الفتوى والاحتياط في مقام العمل في الشبهات التحريمية التكميلية فقط
 او بانضمام بعض صور الشبهات الوجوبية التكميلية اليها على اختلاف كلماتهم ومذاهبهم او
 على ما ذهب اليه الاصوليين من حملها على وجوب الاحتياط في الشك في المكلف او في مقام
 يتمكن من العلم او في الشبهات التحريمية التكميلية او الوجوبية قبل الفحص ونحو ذلك وجه الدلالة
 ح انه لا منافاة بين الحكم بحرمة الفتوى بغير علم واقعا وحرمة الحكم بان ما لم يعلم انه من الدين
 حكم الله الواقعي ووجوب الاحتياط في مرحلة الظاهر كما لا يخفى فتدبر فم لو حملناهما على حرمة
 الضيق ووجوب الاحتياط فقط كانتا اجنبتين عما نحن بقصد هذه وهناك اخبار اخر اوضح
 دلالة فقر الصادق اياك وحصلتين فيهما هلاك من هلك اياك ان تفنى الناس برأيت

تدين بما لا يعلم وعن الباقر من افتى الناس برأيه فقد اذنت الله بما لا يعلم فقد اذنت الله
احل وحر فيما لا يعلم وعن الصادق من شئت او ظن فاقام على احدهما فقد جط عمله والمراد
بالقصد في تعريف الشريعة هو عقد القلب عليه التدين به والبناء على انه حكم الله وهو
الذي جعله المتكلمون واجبا اخر غير الاعتقاد ولعلنا نتكلم في ذلك بغير الكلام عند تعرض
للمصنف له في مسألة الحجية الظن في اصول الدين وعدمها وقد نقل في القصة عن الكوفي والقياس
عن الصادق في تفسير قوله ان التسمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا ليسل التسمع
بما سمع والبصر بما نظر اليه والفؤاد بما عقد عليه وما ذكرنا ظهر لك بطلان القول الثالث
الذي هو ادخال ما علمه كونه من الدين فيه انما كان علمه عن تقصير عدم كونه منه الذي مناه
على عدم امكان القصد بكون شيء من الدين مع الشك فيه او العلم بعدمه ووجه الظهور
ان القصد بالمعنى المذكور يجمع مع الشك فيه بل العلم بعدمه ايضا قال العلامة الطباطبائي
في فوائده فان قلت قصد ترتب الاثر انما يتصور في البيع الصحيح واما الفاسد فلا يعقل فيه ذلك
لان فرض الفساد يستلزم امتناع ترتب الاثر قلت المراد من قصد ترتب الاثر في البيع الفاسد
تصويره بصورة الصحيح والترام احكام البيع ولو ازمه فيه ولا ريب في امكان القصد بهذا المعنى
الواقع على هذا الوجه بشرط ما ذكرنا كيف ولو لا ذلك لزم امتناع البدعة والتشريع مطلقا في
العبادات والمعاملات لانها انما يتصوران مع القصد الى جعل شيء عبادة او معاملة وهو
يتمتع مع العلم بالعدم اه هذا مضافا الى صراحة النص من بكون القول بغير العلم حراما وصدق
التشريع عليه قطعاً مضافا الى الاحتمال ان يكون المراد من القصد مجرد التصور واخطار صورة
العقل في الذهن وكذلك بطلان القول الرابع والثاني ايضا فان قيل هل يمكن كون الحكم
بمحبة التشريع مرتباً على امرين على ادخال ما ليس من الدين في الواقع فيه على ادخال ما لا يعلم
انه من الدين فيه سواء كان في الواقع من الدين ام لا قلت لا لان حرمة التشريع حكم واقعي واحد
فليدان يكون ثابتاً للموضوع واحد مضافا الى ما قيل من انه لو يتوهم احد مع انه يستلزم
ادخال شيء في الدين مع العلم بانه منه اذا كان قاصراً مع عدم كونه في الواقع منه من التشريع
المحرم وهو خلاف الاجماع وكل يستلزم كونه لافناء بمودى الامارات والادلة الظنية
مع بذل الوسع وعدم التقصير مع عدم كونه مطابقاً للواقع من التشريع المحرم الا ان يقال بخروجها

بالإجماع هذا مع ما عرفت من دلالة الآيات وغيرها على حرمة القول بغير علم ومتابعة عند
 العلم سواء كان بالقول أو بغيره كما هو مدلول قوله تم ولا تقف ما ليس لك به علم ولا دليل
 على المعنى الآخر المزبور فان قيل قد دلت جملة من الآيات على حرمة ادخال ما ليس من الدين
 فيه مثل قوله تم الله اذن لكم ام على الله تفترون وغير ذلك من آيات حرمة الافتراء مع ما تقر
 في العقول ايضا من حرمة الافتراء الذي هو الكذب عن عمد وقوله تم وان احكم بينهم بما انزل الله
 اليك وقوله تم انما انزلنا عليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريد الله وغيرهما مما
 تضمنت معنيهما وقوله تم ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفي آية اخرى
 فاولئك هم الفاسقون وفي آية اخرى فاولئك هم الظالمون قلت الآيات اتماما تدل على تحريم
 قسم منه وهو ادخال ما علم انه ليس من الدين فيه ولا يدل على تحريم جميع اقسامه اما آيات
 الافتراء فظاهره من جهة مقابلة الافتراء لما علم الاذ فيه ومن جهة نصيح اهل اللغة انه الكذب
 عن عمد واما آيات وجوب حكم النبي تم بما انزل الله فاعلموا انها منزلة على اتهم علمهم بما
 انزل الله عليه لا يجوز له الحكم بغيره واما آيات حرمة عند الحكم التزل الله فهي واردة في ذم
 اهل الكتاب الذين قد غيروا ما في التوراة من رجم الزانية المحصنة مع المحصنة الى الجلد وهو اربعون
 جلدة والى التحميم وهو ان يسود وجههما ثم يجلان على حمارين ويجعل وجههما من قبل برهما
 ثم يطاف بهما وجعلوا هذا مكان الرجم على ما ذكره المفسرون ورواه المحدثون مضافا الى صراحة
 بعض الآيات الواردة في المقام المذكور على انهم كتموا حكم التوراة مع العلم مثل قوله تعالى
 يحرفون الكلم من بعد مواضعه وقوله تم ولا تستروا بايائى ثمنا قليلا وقوله تم وكتبنا عليهم
 فيها ان النفس بالنفس الى قوله تم ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وغير ذلك
 فظهر ان الدليل اخص من المسمى ثم ان هذه الطائفة من جهة اثباتها محرمة قسم من التشريع
 بمعنى ادخال ما ليس من الدين فيه لا تقاضى الآيات السابقة الدالة على حرمة التشريع بالمعنى
 المشهور وقبله لا حظة كونهما من المطلق والمقيد بذا هو كوز القسم المذكور وقسم من التشريع المشهور
 لشموله ايضا كما لا يخفى بل لو فرض دلالة هذه الطائفة على حرمة ازيد من القسم المذكور لشمل
 التشريع المشهور ايضا ويبقى فيه ادخال ما لم يعلم انه من الدين فيه مع كونه في الواقع منه لعدم
 شمول هذه الطائفة له قطعاً فاقض ما ذكرنا من هذا التصريح قوة قول المشهور وان الحكم بالحق

التشريعية مرتب على ما لم يعلم الذي يقسم الى اقسام كثيرة ووضح عدم امكان كون المناط في الحرمة
الشرعية ادخال ما ليس من الدين فيه بحيث يكون ادخال ما لا يثبت من الدين فيه مع كونه في
الواقع منه خارجا منه على ما هو محط القول المزبور فان قلت هل يمكن كون ادخال ما ليس
من الدين فيه بقصد انه منه تشريعا واقعيًا وحرامًا كادخال ما لم يعلم فيه حرامًا ظاهرًا
وتشريعًا كقلت لا لما ذكرنا من ذكر حرمة القول بغير العلم في عداد المحرمات الواقعية مع
ان قوله رجل قضى بالحق وهو لا يعلم في عداد القضاة من اهل التارصيح في كونه حرامًا واقعيًا
والا لم يتصور كونه من اهل التارصيح مع كونه قاضيًا بالحق الا ان يقال باستحقاق العقاب من جهة
مخالفة الحكم الظاهري ومن جهة التجري وكلاهما ممنوعان مضافا الى الاجماع وحكم العقل بل
الشرع المذكور مستحقا للذم والعقاب من غير نظر الى مخالفة الواقع ومن جهة تشريعية وذلك اية
كونه حرامًا واقعيًا فان قلت هل يمكن اجراء الاصل في مورد الشك بحسب قول من الاقوال المذكورة
قلت اما بحسب ما سبق القول الثاني فلا يمكن اجراء الاصل واثبات الحرمة بحسب الظاهر اما على المدعى
المشهور المختار فظاهر لان ادخال ما شك في كونه من الدين فيه محكوم بالحرمة الواقعية ولا معنى
لكون شيئا واحدا حراما واقعيًا وظاهريًا معًا والترديد في الحكم الظاهري محمول مع الشك في الحكم
الواقعي فع التقطع به كيف يمكن اثبات الحكم الظاهري واما على تقدير القول باخذ العلم في الموضوع
كلمة القول الثالث والرابع فلما سلف في اول الكتاب من ان العلم اذا كان مأخوذًا في الموضوع لا
يمكن قيام الامارات والاصول مقامه وقد ذكرنا وجه فيما سلف واما على الوجه الثاني -
فالظاهر جواز الرجوع الى اصل عدم واثبات الحرمة الظاهرية اولى اصالة الاباحة واثبات
الاباحة الظاهرية على ما سينقل عن بعضهم وقد ذكرنا تعرف النظر فيما مال اليه او قال به
شيخنا المحقق في الحاشية قال لله في مقام بيان ما يقال من جواز الرجوع الى الاصل ان التشريع
كما يتحقق فيما لو اعتقد عدم الشرعية فاذا تحقق التشريع في صورتي الاعتقاد فاما ان يقال باختلاف
حقيقة التشريع وان له حقيقتين احدهما ادخال ما لم يعلم وثانيهما ادخال ما علم انه من الدين
في الجملة واما ان يقال بان له حقيقة واحدة والاول فاسد جدا فعين الثاني والاجماع بينهما
الا ادخال في الدين فاذا كان هو الجامع بينهما فلا محالة يجزى الاصل عند الشك في الحمل
والحجة لا يقال لم يجزى الجامع الا ادخال مع الاعتقاد سواء تعلق بالشرعية او بعد مهالاتنا

اذا اعتقد الشرعية في الجملة كما يتحقق في

فنقول جعل الجامع ما ذكرنا مما استقيم فيما لا نقل بشمول التشريع لما شاك في حجته كما هو صريح
 شيخنا العلامة فله شره وآلا فلا بد ان يجعل الجامع غيره وليس الا ما ذكرنا الى ما حققه وجه النظر
 ما ذكرنا من ان حرمة القول بغير العلم وادخال ما لا يعلم في الدين واقعية لا ماسع للاصل فيها مع
 انه اذا كان الجامع شاملا لما شاك حجته على ما سلمه ونسب الى صريح كلام المصنف ايضا فكيف يفتى
 في القول بان مشكول الحجة حرام ظاهر مع انه لا يحصل الجمل الجامع هو الادخال في الدين بدون
 تقيمه بما يقيد ضرورة ان مطلق الادخال في الدين ليس عمدا وكل ما ذكره بعد ذلك من حمل
 الايات التاهية عن القول بغير العلم على الحرمة الظاهرية مع عدم الضرورة الى ذلك على ما فصل
 سابقا مع كفاية بعض الروايات والاجماع وحكم العقل في ذلك ولعله قد اورد ذلك ايرادا لا
 اعتقادا ثم انك قد عرفت ان القول الاوّل المشهور الذي اختاره المصنف هو المختار لكونه لا يبعد
 بالحاق ما علم انه من الدين بالجمل المركب عن تقصير به كما استفاد من كلام شيخنا المحقق فله بل قد عرفت
 عن جماعتهم التشريع فيه فعلى هذا يكون مضمّن التشريع هو ادخال شيء في الدين بقصد انه منه
 لكن لا مطلقا بل اذا علم بانته من الدين بالجمل المركب مع عدم كونه منه او لم يعلم بانته من الدين سواء
 علم بانته لغيره او ظن ذلك او لا وسواء كان في الواقع منه او لا ولعل المصنف ايضا يقول بذلك
 كما استبين اليه فيما يتعلق بقوله فله عن قريب لو كان عن حمل مع التقصير فانظر لکن تمام الاحتجاج
 المذكور بالدليل مشكلا الا ان يقال بحكم العقل به وفيه تأمل ثم ان التشريع قد يكون بالفعل
 وما في الايات والاحاديث لا يدل على انحصاره في الاوّل فيكون ذكر القول لانه لا غلب الا للشيخ
 يدل على ذلك عموم معتقد الاجماع وحكم العقل مع ان قوله فله ولا تتقف حال البرك به علم يدل على
 التقييم خصوصا بما لاحظته فقيب بقوله ثم ان التعمم والبصر والقواد كل اولئك كما غلبت مسنونا
 فلا بد من التصرف في المحصر في آية قل انما امرؤ في الفواخر الى قوله فله وان تقولوا على الله
 ما لا تعلمون بجمله اصنافا وهل يتصور التشريع القصد ظاهر صاحب الجواهر فيه وفي كتاب
 حجة القبول بل صريحه محققه ولا اشكال فيه بناء على تفسير القصد بما ذكرنا نعم تحققة على تقدير
 كون القصد بمعنى الداعي الحرك للعلم مع العلم بالعدم في غاية الصعوبة بل يشكل الحكم بتحقيقه
 على التقدير المزبور مع الشك ايضا من جهة اعتبار القصد بقرينه كما دريت مع ان المشهور على
 تحققة في الشك بل يمكن كون بنائهم على تحققة في الاوّل ايضا وكان شيخنا في بعض روايته يستشكل

في تحقق التشريع القصد وقال في الحاشية في مقام الترجع على من زعم عدم تحقق التشريع إلا مع
 الاعتقاد بأنه من الذين اعتقاد الأبعد فيه المعتقدان هذا لوهم فنام من أخذ قيد القصد
 تعريف التشريع وهو لا يمكن مع عدم العلم بكون شيء من الدين وكذلك خبر بأن المراد من القصد
 ليس ما يترأى منه في باد النظر بل المراد الاثبات بالفعل على وجه ينسب إلى الشارع أما بالقصد
 كما إذا كان معتقدا كما يتحقق ذلك في بعض الصور أو بالقول كما إذا اختلف الناس بما يعلم عدم ثبوت
 من الشارع أو بالفعل كما إذا اظهر للناس أنه من الشارع أنه انتهى فان اراد به ما ذكرنا فهو والآية
 ناقلة ثم ان التقيد بالآثار بموجبيات الطرق الظنية والاصول العملية خارج عن التشريع
 بحسب جميع الأقوال بل يمكن الحكم بغير وجهها موضوعا للعلم في مرحلة الظاهر بحكم الله واعلم ان
 الشيء المنسوب إلى الله ثم مع عدم العلم به قد يكون حكما شرعيا وقد يكون امرا عاديا وقد يكون
 غيرهما والظاهر ان التشريع هو الاول وان غيره ايضا حرام ويدل عليه عموم قوله ثم وان تقولوا
 على الله ما لا تعلمون وقوله نعم ولا تقف ما ليس لك به علم وغيرهما من الآيات المذكورة و
 قد ورد في اصول الكافي قوله ان ادنى الشرب ان تقول للثروة حصة وللحفاوة فدين به
 وقد ورد بعض الاخبار الدال على ذلك في بعض الموارد الخاصة مثل ما ورد في تفسير القرآن
 بالآراء حيث يدل بعضها ان حرمة من اجل النسبة إلى الله ثم من غير علم وان كان مطابقا للواقع
 مثل ما سيجي نقله من قوله من فسر القرآن برأيه ان اصاب له يوجز ان خطأ سقط ابعده من
 السماء وقوله من فسر القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ وبعض الاخبار الأخر الواردة فيه وان
 دل على كون المنع من جهة تفويت الواقع من مراد الله ثم مثل قوله ليس شيء ابعده من عقول
 الرجال من تفسير القرآن ان الآية يكون اولها في شيء واخرها في شيء وما سيق مساقه من
 الاخبار الأخر لکنه لا ينافي ما ذكرنا لا يمكن كون المنع من جهتين كما لا يخفى بل الاخبار الواردة
 في تفسير القرآن مما ذكرنا وما لم يذكر يشمل بهما ما ذكرنا من حرمة التشريع ونسبة الحكم الشرعي
 إلى الله بغير علم ايضا اذ التفسير بالآراء المذموم فيها يشمل تفسير آيات الأحكام وغيرها فاعلم
 حرمة التشريع من جهة هذه الاخبار ايضا وظهر من جميع ما ذكرنا حرمة التشريع بالحرمة الموقوفة
 الشرعية وان دفع توهم بعض المحققين من عدم دلالة الآيات والخبر على الحرمة الموقوفة الشرعية
 قوله ويكفي من الكتاب قوله قل الله اذن لكم قد ذكرنا ان الآية لا يثبت ما هو المقصود

من حرمة التعبد بغير العلم مطلقا بل انما ثبت حرمة نوع منه وهو ادخال ما علم انه ليس
 من الدين فيه من جهة ملاحظة لفظ الافتراء الذي بمعنى الكذب عن عمل الدال على الكفر
 بعدم كون تقسيم ما انزل الله من رزق يجعل بعضه حلالا وبعضه حراما من قبل الله
 تعالى والمقصود ما حرماه هو التماثل والوصيلة والنجرة والحام او ما في بطون الاضمار و
 الزروع على ما ذكره بعض المفسرين وقد عبر الله تم عن حكمهم بما ذكره بالافتراء وما في معناه
 في الايات الاخرى فتكون هي مبدئية لما اجمله تعالى هنا قال الله تم ما جعل الله من بجزء و
 الاسائبية ولا وصيلة ولا حام ولكن الذي كثر في افتراء على الله الكذب اكثرهم لا
 يعقلون وقال تعالى وقالوا هذه انعام ورحمة من ربنا انما كنا نعبدكم وانا انما نعبد
 ظهورها وانعام لا يدركون اسم الله عليها الافتراء عليه سبحانه بما كانوا يفترون وقال تعالى
 وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصه لذكورنا ونحن على اذننا وان يكرهية فهم فيه
 شر كما سبحانه وصنم الله حكيم عليم الى غير ذلك فالاولى بتبديل الآية المذكورة بالآيات
 الاخرى ما ذكرنا سابقا مثل قوله تم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تتفك بالسر لك به علم
 وغيرها مما عدنا بقوله ومن السنة قوله في عداد القضاة من اهل النار رجل آه هذه الروا
 احسن من كثير مما في هذا الباب حيث انها تدل على حرمة التشريع في الواقع لا من جهة تفويت الواقع
 لكون الغرض فيها قضاءه بالحق ولا ينظر فيها الجمال كونه حكما ظاهريا وقد ذكرنا ان الروا
 واما الهاتدل على ثبوت الحكم الواقعي اعني حرمة التشريع مع عدم العلم فهي من هذه الجهة ماضية
 من الاستناد في الحرمة المبرورة الى الاستصحاب وغيره مما ثبت الحكم الظاهري اذ مع العلم
 بالحكم الواقعي وعدم الثابت فيه لا مجال للرجوع الى الاصول العملية وهذا ظاهر في الغاية و
 قد اورد على الاستدلال بها بان كون القاضى المذكور من اهل النار لعلمه من جهة عدم كونه
 اهلا للقضاء من جهة كونه غير واحد لملكة الاجتهاد واستعمال العلم في الملكة شايع وفيه
 مع عدم منافاة لما نحن نصدده من حرمة التشريع اذ حرمة الادخال في الدين مع عدم العلم
 ليس مخصصا بالمجتهد بل يشمل كل من كان كذلك مع عدم كونه قاضيا ولا معذورا انه خلاف ظاهر
 الرواية سيما بملاحظة المقدمات المقدمة على هذه الفقرة اذ الرواية على ما نقله شيخنا المحقق
 فته في الحاشية هكذا روى عن الصادق تم انه قال القضاء اربعة ثلثة في النار وواحدة في الجنة

رجل قضى بجور وهو يعلم به فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم بأنه قضى بجور فهو
 في النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة
 ولا يخفى أن قوله وهو لا يعلم بأنه قضى بجور صريح في أن دخوله في النار من جهة عدم علمه بأنه قضى
 بالجور وكذلك قوله قضى بجور وهو يعلم به صريح في أن المراد بالعلم هو الفعل لا الملكة فلا بد من
 حل لفظ العلم في الفقرتين الأخيرتين على ذلك أيضا لئلا يلزم التفتيح لكن في نسختنا من الكافي
 والوسائل هكذا عن أبي عبد الله القضاة أربعة ثلثة في النار وواحد الجنة رجل قضى بجور و
 هو يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو
 في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة وليس فيها ذكره في الفقرة الأولى ولا بأنه
 قضى بجور في الفقرة الثانية لكنها أيضا كالصريح في أن المراد بالعلم مطلقا فيها هو الفعل كما لا
 على العارف بأساليب الكلام وقد ورد على الرواية وغيرها أيضا باحتمال أن يكون المراد من
 النهي في الآيات والروايات هو النهي الإرشادي من حيث كون العمل بغير العلم في معرض خلاف
 الواقع وفيه أنه لا يتأتى في مثل قوله رجل قضى بالحق وهو لا يعلم من جهة فرض أصابة الواقع فيه
 مع كونه من أهل النار مع أنه خلاف ظاهر أكثر الآيات والأخبار من جهة ظهورها في النهي الإرشادي
 ومثل الرواية المذكورة في الدلالة على حرمة التشريع والتدين بغير العلم ما رواه في الوسائل
 عن أبي عبد الله أياك وخصلتين ففيها هلك من هلك أياك إن تقى الناس برأيتك وأنت دين
 بما لا تعلم وغير ذلك مما نقلنا في بعض المحاشي السابقة وما لا نقل ولا يخفى أن القتل بغير
 الآيات والأخبار لأجل المنع عن القتل بالظن ليس متمسكا بالظن حتى يمنع ويقال أنه لا يجوز
 القتل بالظن في مقام الأثبات والنهي لأن الظواهر المذكورة قطعية الاعتبار كما سيأتي و
 كذلك الظن بصدور الأخبار قوله قلّه ومن الإجماع ما أدعاه الفريديه وقال الوحيد المذكور
 قلّه في رسالة الاجتهاد والأخبار الأصل عدم حجية الظن وهو محل اتفاق جميع ادباب المعقول
 المنقول وفي موضع من فوائد العمل بالظن حرام إجماعا للدلالة الكثيرة الواضحة وفي موضع آخر
 وأيضا إجماع جميع المسلمين على أن الظن في نفسه ليس حجّة ولا يخفى أنه ليس مقصود المصنف قدس سره
 القتل بالإجماع المنقول مع أنه لا يفيد إلا الظن وسيجيء منه الحكم بعد حجته بل مقصود أدعاه
 الإجماع المحتمل وأنه قد بلغ المسئلة في الموضوع إلى أن ادعى الفريديه البهتان وكفى بمنافقا كون

المسئلة بلهيتة عند العوام فضلا عن الخاص لكن يرد عليه ان القتل بالاجماع المستلان
 كان لاثبات الحرمة في الجملة فهو لا يجدي لاثبات حرمة القتل بما لا يعلم مطلقا وان كان لاثبات
 حرمة القتل بما لا يعلم مطلقا على ما دامه في عنوان كلامه فهو مناف لما يظهر عن جماعة من العلماء
 من ان التشريع المحرم هو ادخال ما علم انه من الدين بالجمل المركب فاذا كان عن تفسير من جهته
 الشبهة التي دعاهم الى ذلك كان نقلها ما سابقا واشرنا الى دفعها نوات مقتضاه كون المحرم هو ليس
 وكذلك ما عن بعضهم من انه ادخال ما علم انه ليس من الدين فيه فقط وكذلك ما عن جماعة من
 كونه ادخال ما ليس من الدين فيه الغير المستلزم لكون ما لم يعلم حراما الا من جهة الاستصحاب
 المثبت لكونه حراما ظاهريا لان حجية الاستصحاب تختلف فيها الا ان يقال بان استصحاب العبد
 خارج عن محل التنازع وان حجة الاتفاق كما سيحكي نظره باب الاستصحاب عن استاده شريف العلماء
 متعا للستيل صاحب التواضع قدس سرها لكن سيحكي عدم حجيته وانته داخل ايضا في حريم التراجع و
 بالجملة مع الاختلافات التي عرفتها في موضوع التشريع كيف يمكن ادعاء الاجماع المحض على المعنى
 الذي اخذاه قلته ومن العقل تبقي العقلاء اه يعني ان العقلاء يقبحون من يحمل تكليفه
 ما لا يعلم بوروده من المولى فيعتقد ويتدين به ولو كان جاهلا مقتصر المراد بالجمل ليس هو
 الجمل البسيط اذ حرمة القتل مع ليس مفيدا بالتفسير بل المراد بالجمل المركب اذ هو الذي يحرمه
 القتل بما يعلم مع كونه مقتضاة مقدمات التحصيل وصرح بما ذكرنا شيخنا الحق في الحاشية و
 يؤيد جعله فذا ختيا اذ الجمل البسيط سيما اذا كان عن تفسير من الافراد الواضحة للتشريع المحرم
 بخلاف الجمل المركب اذا كان عن تفسير لان كونه فذا من حفاء بل قد ذكرنا سابقا ان اصل كونه
 داخل في التشريع المحرم محل تامل ولا يناف ذلك كون الجاهل المذكور معا قبا في الاخرة اذ كونه
 معا قبا لا يستلزم ان يكون من جهة التشريع بل يمكن ان يكون من جهة تفويت الواقع غاية الا
 انه يكون معا قبا من جهتين على تقدير كونه مشرعا من جهة التشريع ومن جهة تفويت الواقع واما
 على تقدير عدم كونه مشرعا يعاقب من جهة واحدة وهذا ولكن لا ينبغي حفاء كون الجمل المركب اذا
 كان عن تفسير من افراد ما لا يعلم بوروده من المولى فالعبارة لا تخلو عن مسامحة ظاهرة الا
 معنى لكون عدم العلم ناشئا من العلم وكذلك الاجل مرجع ضمير كان هو التكلف اذ لا يذم
 ايضا ان يكون الجمل المذكور داخل في عدم العلم نعم لو قال قلته تبقي العقلاء من يتكلف من

قبل مولاه بما لا يعلم وبالجهد اذا كان عن تفسير لاسم من المسامحة وتوجيه كلامه بان المراد من
 العلم المنفي هو الاعتقاد المطابق للواقع فيتمثل الجهد المركب المذكور فاسد اذا التقيد بغير العلم
 تشريع حرام مطلقا سواء كان مطابقا للواقع ام لا كما سلف تحفيقه مستوفى فراجع قوله نعم قد يتوهم
 متوهم ان الاحتياط آه قد نسب هذا التوهم الى جماعة وقد كان هذا التوهم في سواها لار زمان
 ايضا وقد ذكر الفاضل السيد الصلدي في شرح الوافية هذا التوهم بلفظ ورد بما يقال ودفعه بمثل
 ما دفعه به المصنف قدس سره وتوضيح وجه دفعه ان موضوعي الاحتياط والتشريع متناهيان
 متباينان لا يجتمعان ابدا لان التشريع هو التقيد بغير العلم والاستئناس اليه وجعل مدلوله حكم الله
 والاحتياط هو فعل شيء او تركه لاحتمال وجوبه في الواقع او حرمة كذلك وان شئت قلت ان
 موضوع التشريع يرتفع بالاحتياط نعم اذا احتمل المحرم الذاتي لا مساع للاحتياط وذلك واضح ولا
 فرق في جنس الاحتياط وارتفاع موضوع التشريع بربين الايتان بالمظنون مع عدم قيام دليل على
 حجية الظن القائم عليه بين الايتان به مع قيام دليل على عدم حجية الظن القائم عليه كالقياس و
 شبهه اذا المستفاد من اخبار التمسح القياس هو الاستناد والتعبد لا الايتان بعنوان رجاء الواقع
 قد اشترنا اليه في بعض المحاشي السابقة وكذا لا فرق في جواز الايتان بالمظنون الذي دل دليل على
 عدم اعتبار الظن به بعنوان الاحتياط بين ان يكون في المسئلة الفرعية وبين ان يكون في المسئلة
 الاصولية فيجوز الاخذ باحد الخبرين اذا كان مطابقا للقياس والاخر في الغالب بعنوان الاحتياط
 في المسئلة الاصولية وما سياتي منه قل في باب القادر والترجيح من ترجيح عدم جواز الترجيح
 خلافا لبعضهم لا ينافي ما ذكرنا من التمسح من ان المنوع الاستناد اليه في مقام الترجيح وجعل
 مدلول الخبر الموافق له هو حكم الله الظاهري مع رفع اليد عن الخبر الاخر وبعبارة اخرى جعل حكم
 الله الظاهري هو الوجوب التعييني بموافقة للقياس لا التخيير في قوله والحاصل ان المحرم هو العمل
 بغير العلم آه العمل بغير العلم على ما يستفاد من الكتاب على وجوه ثلثة الاول الاستناد اليه وجعل
 مدلوله هو حكم الله نعم وترتيب اثار الواقع في هذا كما يتصور فيما اذا كان الظن حجة من قبل الشرع
 كما يتصور فيما اذا كان حجة من باب العقل كما اذا قلنا بحكم العقل في زمان الاستناد بوجوب العمل
 بالظن فان العقل على الفرض المدجور يحكم بكون حكم الله الظاهري هو وجوب العمل بالمظنون
 ترتيبا لاثار الواقع عليه لكونه اقرب الى الواقع من الوهم ففيه ايضا استناد والترام بان المظنون حكم

وما ذكره بعض المحققين من ان التعبد بما يجيئ في الدين فيما اعتبره الشارع ابتداء او امضاء والجرى
على طين الظن على تقرير الحكومة ليس الا لاجل كون طرفه راجحا لا واقعا هل نظر بل منع كيف بيان
حكومة الامارات مطلقا على الاصول الشرعية على ما سياتي من المصنف في اول التعادل والتبرج
واصل البرائة اتما هو مبنى على هذه الطريقة وهي ان مفاد الامارات البناء على كون مضمونها
الواقع وترتيب اثار الواقع عليه وعدم الاعناء باحتمال خلافة ويلزمه عدم الرجوع الى الاصول الشرعية
وقد سلم المورد للتقرير المذكور هناك من غير اشارة الى الفرق بين الامارات الشرعية والعقلية
والوجه الثاني العمل عليه بدون التعبد والاستناد لكن بعنوان الاحتياط ورجا الواقع والثالث العمل
عليه كلك لكن بدون عنوان الاحتياط والرجاء اما العمل بالظن على الوجه الاول فهو حرام مطلقا
لما ذكرنا من قيام الادلة الاربع على الحكومة ثم ان كان مخالفا للواقع يستحق عقابا اخر وان كان مخالفا
لواجب العمل يزيد عقابا اخر بناء على كون مخالفة الاصول الشرعية موجبة لعقاب برأسه على ما
يظهر منه فقه في هذا المقام مراد متعددة وان كان الحق على ما يظهر من بعض كلماته الاخرى عدم
العقاب على مخالفة الحكم الظاهري برأسه واما العمل به على الوجه الثاني وعلى الوجه الثالث فان
لزم منه طرح اصل او دليل واجب العمل حرم العمل به مطلقا على ما استفاد من المصنف في هذا
المقام واذا كان الاصل او الدليل الذي على خلافة على طبق الواقع على مذاق التحقيق والاتفاق
ما لم يعارضه احتياط اخره والاحتياط هنا بمعنى احتمال طرفي الزام اخر مقابل له كما اذا دار الامر
بين المخذرين والافال احتياط بمعنى احراز الواقع على سبيل التبت لا يتصور فيه التعارض وان
قلت ان الاحتياط المصطلح لا يتحقق فيما اذا دار الامر بين المخذرين سواء دل دليل اخر على وجوب
العمل بخلافه كالوطن الوجوب افضح الاستسحاح او دليل اجتهادي اخر الحكومة او لا ولذا جعل فقه
في اول الكتاب وفي مواضع اخر مورد ودوران الامر بين المخذرين مما لا يمكن فيه الاحتياط فالأ
في التعبير ان يقال ان العمل بالظن بعنوان الاحتياط حرم مطلقا كرسيا في امكان معارضة
الاحتياط في العمل بالظن في المسئلة الاصولية بالاحتياط في المسئلة الفرعية في باب دليل
الاستناد فيمكن حمل العبارة عليه ورح فلا غبار عليها على تقدير جعل المثال الذي ذكره بقوله
كما لوطن الوجوب مثلا للفقرة الاخيرة فقط فتأمل قوله فان لزم منه طرح اصل دل الدليل
ذكر الاصل على سبيل المثال والمراد الا تم منه ومن الدليل الاجتهادي كما ان المراد من الدليل

في قوله سابقا وله مثبت من دليل اخره الا تم من الاصل وهذا مع وضوحه ودلالة تمثيله
 السابق بالاصل عليه ويستخرج به عن قريب في قوله وبالجملة قوله وبالجملة فالعمل بالظن اذا لم يصاد
 الاحتياط اه. فاحصل قلته في هذا المقام ببيان حكم العقل بالظن اذا صادف الاحتياط مع انه قد
 قد ذكره سابقا ولعله لما بيننا عليه من عدم تحقق الاحتياط مرصوعا في صورة دوران الامر بين
 المخدورين فالعمل بالظن بعنوان الاحتياط راجع بحسب العقل مطلقا ومورد التحريم اطلاقا وقهيدا
 هو غيره وان ذكرنا الخيرا ما يصلح به العبارة على تأمل فيه قوله وقد تقررت الاصل بوجوه اخره
 الاصول المقررة المذكورة في الكتاب بعضها موافق بحسب النتيجة لما استسهل المصنف قلته من الاصل
 وبعضها مخالف لقلته قوله وفيه ان الاصل وان كان ذلك اه. قد تقررت في باب الاستصحاب ان المستصحب
 اذا كان حكما شرعيا كان مفادا الاستصحابا قبل ما هو من نسخة في مرحلة الظاهر في الزمان الثاني
 اذا لم يكن حكما كان مفاده جعل اثاره الشرعية في الزمان الثاني كذلك فاذا لم يكن هناك اثر
 شرعي للمستصحب كان ولا يمكن المقصود ترتيب الاثر المذكور بل غيره ولا يجوز الاستصحابا والحكم بالحكمة
 في المقام مترتب على عدم العلم بالحجبة سواء علم بعدها او شك فيها لما ذكرنا سابقا من ان التشريع
 المحرم هو ادخال ما لم يعلم انه من الدين فيه بقصد انه منه فيجوز عدم العلم بحكم بالحكمة لما عرفت
 من دلالة الآية الاربعة عليه فالمرود مورد القاعدة لا الاستصحابا نعم لو قيل بان التشريع ادخال
 ما ليس من الدين فيه فمع الشك يجزى الاستصحابا ولا مورد للقاعدة وقد ذكرناه مشروحا في
 اول البحث وما ذكرنا علم ان في كلام المصنف قلته مسامحة حيث ان المفهوم منه ان الاستصحابا
 جار ولكن غير محتاج اليه وملخص مراده قلته ان الحكم في المقام للشك لا للشكوك ولا بد في
 الاستصحابا ان يكون الحكم للشكوك لا للشك ولا فرق في عدم حريان الاستصحابا فيما اذا كان
 الحكم للشك لا للشكوك بين كون الحكم الثابت للشك حكما واقويا كما في المقام او حكما ظاهريا كما في
 قاعدة الاشتغال والبرائة وهذا المطلب لنفسه قد تكرر ذكره في الكتاب وقد ذكره هنا
 في اوائل اصل البرائة وفي باب الاستصحابا وقد ابطال قلته ما هو المقر في كلام القوم كالشهيد الثاني
 وغيره من تمسكهم بالاستصحابا البرائة والاشتغال وجعلهم اصل البرائة والاشتغال داخل في
 الاستصحابا وفي المقام وجه اخر لعدم جواز التمسك بالاستصحابا وهو ان الاستصحابا لا يجزى
 الا في صورة الشك في الحكم الواقعي والحكم الواقعي وهي المحمومة معلومة من المقام لا طبعا والادلة

الأربعة عليه ومعها لا معنى للتمسك بالاستصحاب هذا وقد ورد نص المحققين على المصنف
 أو لا بان الحجية وعدمها وكذا الإيجاب والتعبد وعدمه مما يطرقت إليه المحمل وتناوله يد القرف
 من الشارع وما كان كذلك يكون الاستصحاب فيه جاريا كما أن هناك أثر شرعي مرتب على المستصحب
 أو لا وثانيا باننا لو سلمنا أن الحجية وعدمها من الموضوعات الخارجية التي لا يصح الاستصحاب
 فيها إلا بملاحظة ما ترتب عليها من الآثار الشرعية فأنما لا يكون مجال الاستصحاب عدم الحجية
 فيما إذا لم يكن حرمته العمل إلا أثر الشك فيها لعدمها واقعا وما إذا كانت اثره أيضا قائما
 وإن كان في نفسه قابلا لكل من الاستصحاب والقاعدة الضرورية بحكم هذا الشك إلا أنه لا يجزى
 فعلا إلا الاستصحاب المحكومة عليها والضابط أنه إذا كان الحكم الشرعي مرتباً على الواقع لغير الآ
 فلا مورد ولا مجال إلا للاستصحاب وإذا كان مرتباً على الشك فيه كل فلا مورد ولا مجال
 إلا للقاعدة وإذا كان مرتباً على كليهما في حكم الطهارة المترتبة على الواقع وعلى الشك فيه
 فالنورد وإن كان قابلاً لها إلا أن الاستصحاب جارٍ وها المحكومة عليها إلى آخر ما ذكره وإذا
 قد وما ذكره قد أو لا مبني على ما اختاره من التفصيل في باب الاستصحاب في الأحكام الوضعية
 بالمحمل في بعضها أصالة وفي بعضها بالتبع وبعدمه في بعضها الأصالة ولا يتبعوا على أن المستصحب
 إذا كان حكماً شرعياً يرتب على استصحاب جميع الآثار الشرعية كانت عقلية أو عادية إذا كانت آثاراً
 آثار الأعم من الواقعي والظاهري وما ذكره ثانياً مبني على حكومة الاستصحاب على القاعد و
 لعنا سنكتم على كل من المطالب المذكورة رد أو قبولاً عند تقرير المصنف له في باب الاستصحاب
 ويرد على ما ذكره أو لا بان عدم الحجية وعدم الإيجاب وغيرها ليس حكماً شرعياً مجموعاً والشر
 في ذلك أن الحجية مثلاً إنما هي المحتاجة إلى المحمل على القول به وإنما عدم الحجية فيكفي فيه عدم
 وجوده الحجية لأنه يكفي في عدم المعلول عدم وجود علته فالإيجاب لا يتحقق إلا إذا انشأ و
 إذا لم ينشأ الشارع يتحقق عدم الإيجاب لا يحتاج إلى جعله وإن قلنا بان الأعدام المضاد لها
 حظ من الوجود وإيضاً لو كان عدم الوجوب وعدم التخيير وغيرها حكماً شرعياً مجموعاً لا زاد إلا
 الشرعية التكليفية على المحسنة وعلى الستة وبطلانها كالصحة وعندهم ويرد على ما ذكره ثانياً
 أو لا بانة ليس هناك الأحكام شرعية واحد وهو التخيير مرتب على موضوع واحد هو التشريع
 وهو ما مبني إدخال ما ليس من اللين فيه بقصد أنه مندرج في الاستصحاب في مورد

الشك او بمعنى ادخال ما لم يعلم انه من الدين فيه بقصد انه منه وهذا المعنى له افراد متعدده
 من جملهها ادخال ما علم انه ليس من الدين فيه وعلى هذا لا يجزى الاستصحاب في مورد الشك قد
 اشبعنا الكلام فيه سابقا وذكرنا ان هذا المعنى هو المعتمد والمستظهر من الأدلة وليس هنا
 حكما واقعيان مرتبان على موضوعين يجري بحسب احدهما الاستصحاب دون الآخر فمادكره
 فده من النظرية باستصحاب الطهارة وقاعدتها الجنبي عن المقام وثانيا بانة على تقدير تسليم ان
 هناك حكيمين يترتب احدهما على ما ليس من الدين واقعا وثانيهما على ما لم يعلم انه من الدين لا
 يجري الاستصحاب ايضا لانه مع الشك وعدم العلم بحكم بالحرمه واقعا لكان القاعدة واجبا
 الأدلة الأربعة ومع العلم بالحكم الواقعي في مورد الشك لا معنى للمتسل بالاستصحاب واثبات
 الحكم الظاهري والحرمه الظاهرية وملخص الكلام في دفعه ان ما ذكره من الحكومه انما يشي
 في نقارض القاعدة والاستصحاب كونهما كليهما مثبتين للحكم الظاهري كانه قاعدة الطهارة و
 استصحابها واما اذا كانت القاعدة مثبتة للحكم الواقعي كما في المقام فلا معنى لطرح الحكم الواقعي
 المعلوم واثبات الحكم الظاهري بالاستصحاب هو اشبه بشي بالاكل من التفامع ما عرفت
 من ان الحكم الظاهري يترتب على الشك في الحكم الواقعي ومع العلم به لا يتحقق الحكم الظاهري موقفا
 وقد اذكر علم ايضا ان النظرية المذكور في غير محله ولعل اليهم فكري القاص فوكره وفيه على تقدير
 صدق النسبة او لا ويمكن ان يرد ايضا بان مورد النزاع في ان الاشياء على الخطر او لا باحة انما
 هو فيما اذا احتمل الاباحه والحرمه الذاتية والحرمه المحتملة في المقام هي الحرمه التشريعية لا الذاتية
 وهي خارجة عن حريم نزع العلم ومورد مجتهم فلا عمل لما ذكره المحقق المذكور في المقام قوله غاية
 الامر التخيير بين القصد لا يخفى ان ما ذكره فده على سبيل التنزل والمماشاة لعدم معقولية
 التخيير بين الظن والاصل لان الظن اذا كان حجة فلا معنى للرجوع الى الاصل لان الدليل الا
 مقدم على الاصل وان لم يعلم بحجته كما هو المفروض فلا بد من الرجوع الى الاصل بناء على ما هو
 التحقيق من كون مجازي الاصول هو عدم العلم الشامل للظن الغير للعتبر بل يشمل الظن المعبر
 ايضا اذا كان شرعا غاية الامر كونه مقدماتها كما عليه بملاحظة دليل اعتباره كاسيا في تحقير
 في باب التعادل والترجيح وغيره قوله وفيه منع الدوران اه لان موضوع التشريع هو ادخال
 ما لم يعلم انه من الدين فيه ولا يباين مع احتمال وجوب القصد بالظن يتحقق موضوع التشريع

ايضا فيحكم بحجته من جهة الادلة الاربعة وان شئت قلت ان الحكم بالتحجير او ترجيح جانب التحجير
 انما هو مع احتمال الوجوب المحرم الذاتي لا التشريعيه وسيأتي التصريح من المصنف به في الجزء
 الثاني من الكتاب ان شئت قلت ان الحكم بالتحجير انما هو من جهة حكم العقل به في موضوع التحجير و
 التردد كما سيأتي منه ايضا ولا تحجّر ولا تردّ وقد تطابق العقل والنقل على الحكم بالتحريم ولا
 يذهب عليك ان موضوع البحث انما هو حرمة القعد والتدين واما فعل المظنون بعنوان
 الاحتياط ورجاء الواقع فهو حسن على كل حال من غير ان يقيد بما قيد به المصنف كما سلف ففعل
 العبادة الغير المعلومة الرجحان بعنوان رجاء الواقع لا بأس به قوله ومنها ان الامر في المقام وانراة
 ويرد عليه مضافا الى ما ذكره المصنف اولاً بان مفروض البحث اعم من صورة الارساد والافتقار
 والنقير المذكور انما يتأني في الثانية دون الاولى وثانياً ما قيل من انه لا يجري هنا البرائة و
 الاشتغال لا يبنائها على الشك ولا شئ بعد دالة الادلة الاربعة على الحكم بالتحجير وقد اذ
 عليه ايضا بانه لا معنى لا ببناء المسئلة على الاختلاف في البرائة والاشتغال في مسئلة الشك
 في التعيين والتحجير لان الاختلاف المذكور انما هو في المسئلة الفرعية واما فيما يتعلق بالطرف
 فلا بد ان يقال بالاشتغال فيه حتى من القائلين بالبرائة هناك انتهى وما ذكر من الابراد لا مانع
 له وسيأتي التصريح به من المصنف في باب العقادل والترجيح قوله وفيه اولاً ان وجوب تحصيل
 الاعتقاد مقدّمه عقلية اه ليس الحكم بوجوب تحصيل العلم محضاً في العقل بل ورد به الشرح ايضا
 مثل قوله ثم فاعلم انه لا اله الا الله وقوله ثم طلب العلم فريضة على كل مسلم وغيره من
 الاخبار الا ان يقال بكون الاخبار المذكورة مؤكدة بحكم العقل لكن قد استظهر صاحب الهدى
 تبعا لنتيجة المحقق الوردبي في كفاية دلالة الاخبار على كون تحصيل العلم في الفروع واجبا نفسياً
 وان عقاب الجاهل المقصراً انما هو على ترك التعلم لا على الواقع وسيجيء قضييف هذا الرأي عند
 فرض المصنف له في الجزء الثاني من الكتاب فانظر قوله وثانياً ان العمل بالظن في مورد مخالفة
 للاصوله وقد ورد عليه بان انحصار عمل الكلام فيما اذا كان العمل بالظن على خلاف الاصول
 محل تأمل لان ذلك لم يؤخذ في عنوان المسئلة ولا في دليله بل ملاحظة كلام القوم وكلام
 المصنف سابقاً ولا حقا يوجب القطع باعمية النزاع انتهى ويمكن ان يدفع بان مقصود المصنف
 انه قد يكون في العمل بالظن طرح اصل وقاعدة ففيه مخالفة قطعية في الفرض المنزّه وهذا

وهو كقول صاحب الهدى في بيان العقاد

المقدار يكفي في رد القائل المزبور ويمكن أن يورد على المصنف بأن مخالفة الأصول والقواعد
 مرخية هي ليست معصية ومخالفة بل فيما إذا كانت الأصول والقواعد على طبق الواقع وقد اشترنا
 إلى هذا فيما سبق ففي كلا الأخذ بالخيار الذي هو مقتضى البرائة عن التعيين والأخذ بالظن
 مع مخالفة الأصول مخالفة احتمالية ومعصية كك وليست التمسك باحد الطرفين أولى من
 التمسك بالآخر قوله فالعمل بالظن فليجتمع فيه جهتان للحرمة آه بل قد يجمع فيه جهات ثلاث كما
 إذا كان العمل بالظن في الفرض المزبور موجباً لتقويت الواقع أيضاً بل إذا كان التجري موجباً
 للعقاب يجمع فيه جهات أربع في الفرض المزبور قوله كما إذا خالف الأصل آه هذا إذا لم يكن في
 العمل بالظن تقويت الواقع أيضاً في الصورتين المذكورتين والآه كما في جهتان للفتح كما لا
 يخفى قوله فما اشير فيه إلى الأولى قوله تعالى الله اذن لكم آه قد ذكرنا عدم دلالة الآية على ما
 هو مراد المصنف من حرمة التعبد بغير العلم مع ان الافتراء هو الكذب عن عمد فلعلم الذم
 من جهة تقويت الواقع لا من جهة حرمة التشريع مرخية هو وان طابق الواقع كما هو المقصود
 قوله رجل قضى بالحق آه قد ذكرنا سابقاً وضح دلالة الرواية لكثير من الروايات والآيات التي
 اوردنا بعضها على ما ذكره المصنف قدس سره ضرورة ان ذم القاصي المزبور لا يكون لأجل
 تقويت الفرض كونه قضائه بالحق فلا بد ان يكون الذم لأجل تعبده وتدينه بغير العلم فيدل
 على حرمة التشريع والتعبد بغير العلم مرخية هو وهو المطلوب قوله وما اشير فيه إلى الثانية
 قوله ثم ان الظن آه وجه الاشارة فيه ان الحق اعتم من الواقع والظاهرى وهو مقتضى الاصل
 والقواعد فالآية دالة على ان جهة حرمة العمل بالظن هي ان فيه طرأ الواقع الاولى والثانوى
 في غالب الموارد والموارد التي لا تكون فيه ذلك نادرة جداً ملحقة بالعدم لكن فيه ان الالفاظ
 اسما للمعاني النفس الامرية فالحق فيه ظاهر في الحق الواقعى خصوصاً مع ملاحظة كون الآية
 وامثالها وارادة في اصول الدين التي لا تكون الاصول العلمية حجة فيها ويرد عليه ايضا ان
 الظاهر من الآية كما سيصح به حرمة الاستناد فلا دلالة فيها على حرمة غيره كما هو المفروض
 وقوله من افق الناس بغير علم كان ما يفسد اكثر مما يصلح له لعل وجه الاشارة فيه كون العمل
 بالظن غالباً موجباً لتقويت الواقع الاولى والثانوى وكلما يتفوق كونه موافقاً للواقع والاصول
 ولذا حكم عليه بان ما يفسد اكثر مما يصلح والآه فالتعبد بغير العلم من جهة كونه تشريعاً

لا صلاح فيه بل هو فساد محض ويرد عليه ايضا ان الظاهر من الاصل عدم مطابقتها للواقع
 لا للظاهر مع انه ظاهر ايضا في الاستناد مثل قوله في رجل قضى بالحق وهو لا يعلم ولا معنى
 للتكليف بينهما فقد بر قوله ونفس ادلة الاصول آه مثل قوله في كل شيء له حلال حتى يعلم انه حرام
 فان فيه دلالة على ثبوت الحلية الظاهرية الى حين العلم بالحكمة ففي صورة عدم العلم يحكم بالحلية
 مطلقا حصل الظن او الشك او الوهم وكذلك غيره من اخبار اصل البرائة مثل قوله الناس في
 سعة ما لا يعلموا وقوله ما يجب الله عليه من العباد فهو موضوع عنهم وقوله رفع عن امتي ما لا
 يعلمون وغير ذلك وكل ما ورد في باب الاستصحاب حيث قال عليه السلام في صحته زيادة لاحق
 يستيقن انه قد نام حتى يحيى من ذلك امرين وقوله لا تقض اليقين بالشك حيث ان الشك
 خلاف اليقين كما عن القاموس وغيره وقوله عليه السلام بل تنقضه يقين اخر وقد ذكر المصنف قدس سره
 شواهد على ذلك في باب الاستصحاب وكذلك الاصول العقلية مثل اصل التخيير الذي هو محكم العقل
 فان حكم العقل به في موضوع التخيير والتردد ولا يخفى تحققه في صورة الظن الغير المعبر وكما صحت
 الاحتياط هو دفع الضرر المحتمل ولا يخفى تحقق الاحتمال في صورة الظن الغير المعبر بل وكل اصل
 البرائة اذا كان عقليا فان منها فتح العقاب بلا بيان ولا يخفى عدم صلاحية الظن مع عدم اعتبار
 للبيان بل وكل الاستصحاب اذا كان عقليا مبتدئا على الظن النوعي المطلق كما قد نسب الى المشهور
 نعم اذا كان عقليا مبتدئا على الظن النوعي المقيد بعد الظن الشخصي على خلافه كما يستفاد من كلام
 العسك او مبتدئا على الظن الشخصي كما يستفاد من كلام الشيخ البهائي فانه لا يكون حجة مع عدم
 حصول الظن او مع حصول الظن الشخصي على خلافه لكن اصل كونه عقليا ضعيفا وكونه مبتدئا على ما
 ذكر فيه ضعف على ضعفه وكل كون اصل البرائة عقليا مبتدئا على الاستصحاب وكونه مبتدئا على ما
 ذكره فان فيه ضعفا على ضعفه ايضا قوله واما اذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها
 الا صوبان يقال واما اذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها او قلنا باشتراط كونها
 للظن الشخصي كما هو احد الاقوال في الاصول اللفظية وفي الاستصحاب واصل البرائة على تقدير
 كونها من باب الامارات فان الحكم على التقدير المذكور ايضا ما ذكره المصنف قدس سره فان قلت
 تعرض قدس سره لما ذكره في غاية الضعف قلت كونها مقيدة بعدم الظن الشخصي على خلافها
 ايضا في غاية الضعف وقد ادعى قدس سره في باب الاستصحاب الاجماع القطعي على عدم تقييده بعد

كون الظن الشخصي على خلافه على تقدير استفادته من الأخبار مضافاً إلى القرائن التي في الأخبار
 الدالة على ذلك قوله فعناية الأمر بالتخير بينهما أو تقديم الظن أو الظاهر إن مراده بالتخير هو التخيير
 في المسئلة الأصولية أي التخيير بين العمل بالأصل والاستناد إليه وجعل مدلوله حكم الله و
 بين العمل بالظن كك وتكون كلمة أوج للترديد ويرد عليه بأنه لا معنى للتخيير المذكور إذ التخيير إما
 عقلي كالتخيير بين المخيرين المتعارضين على تقدير كونهما من باب السببية أو شرعي ولا مسأغ للدول
 لفرض عدم الدليل على صحة الأصل والظن المذكورين فضلاً عن كونهما محتملين كك وكذلك لا مسأغ
 للثاني لعدم الدليل عليه كك وكذلك لا معنى لتقديم الظن لكونه أقرب إلى الواقع لأنه إنما يتأتى
 على تقدير تمامية دليل الاستناد وهي غير مسلمة عند المصنف كما سيأتي شرح القول فيه في
 بابه إلا أن يحمل على مذهبه غيره ويحتمل بعيداً أن يكون مراده من التخيير التخيير الذي يحكم به العقل
 في المسئلة الفرعية مع فرض الكلام في صورة دوران الأمر بين المخيرين فقط وتكون كلمة أو
 للتقسيم وهذا المعنى وإن كان يؤيده ملاحظة مجموع ما ذكره سابقاً من مثال كون الظن بالوجود
 على خلاف الاستصحاب الذي يقتضي التخيير وكك قوله سابقاً أن العمل بالظن في مورد مخالفة
 للأصول والقواعد الذي هو محل الكلام مخالفة قطعية لحكم الشارع أو بعد حمل الأصول على
 الأصول المنبئة للتكليف ألازماً وبعد ملاحظة المثال الذي ذكره هناك بقوله مثلاً إذا
 فرضنا أن الاستصحاب يقتضيه الوجود والظن حاصل بالحكمة وما سيذكره قده في باب دليل
 الاستناد من أنه على تقرير الحكومة يحكم في كل واقعة لا يمكن فيها الاحتياط بالتخيير مع الشك
 وبالظن في المظنونات وإن كان في غاية الضعف لأن الموافقة الظنية أولى من غيرها إلا أنه خلا
 ظاهر كلامه هنا بل كاد أن يكون خلاف صريح من جهة أن مرجع الضمير في قوله بينهما هو التعبد
 بالظن والتعبد بالأصل الموجود على خلافه وهو لا يجمع مع الاحتمال الثاني وكذلك من جهة
 أخرى واضحة فلا بد من تنزيل العبارة على الاحتمال الأول الذي قد ذكرنا ما فيه فتدبر قوله
 وإن الضرر الموهوم لا يجب دفعه هذا أيضاً لا بد أن يحمل على مذهب الغير والأفعلى مذهب
 المصنف وكثير من المحققين دفع الضرر المحتمل إذا كان آخر وثياً واجب قطعاً وسيأتي التبريح من
 المصنف في مواضع في دليل الاستناد ومباحث أصل البرائة والاستشغال عن ذلك وقد ذكر
 سابقاً أيضاً أن العقل يحكم بوجوب تخصيص خصوص الاعتقاد القطعي وقد قيل إن ما ذكره محمول

على مذهب الحق القدره حيث ذهب الى ذلك وجوز من جهة العمل بالظن في صورة الافتتاح
 ايضا في صورة احتمال الضرور كما في صورة احتمال الوجوب والحتمه وفي غيرهما بعدم القول -
 بالفصل ولذا ينبغي قلنا على اصالة حجية الظن قوله قلنا وقد اطالوا الكلام في النقض آه مثل كونها
 وارده في اصول الدين او في مقام ظن التوهم والتهمة بالمسلمين او انها من خصائص النبي لعدم
 جواز علمه بالظن او انها قائله نفسها لا يتحققها انما نقيد الظن وما يستلزم وجوده عند فهو محال
 وغير ذلك مما قيل فيها قوله فيمكن في ذلك الادلة الواقعية آه في هذا الكلام نظر واضح اذ الادلة
 الواقعية لا تنظر لها الى جواز العمل بالظن وعدم جوازه ويدفع بان المقصود لادلة الادلة الواقعية
 على ذلك بضميمة الادلة العقلية والنقلية الدالة على لزوم تحصيل العلم بالواقع وقد ذكرنا
 نظير هذا المطلب عند ذكر وجه التأمل في بعض فروع العلم الاجمالي فراجع قوله فيمكن فيه ايضا
 ادلة الاصول آه قد ذكرنا وجه دلالة ادلة الاصول عقلية وشرعية على وجوب الأخذ بها مع
 عدم العلم بخلافها في بعض المحاشي السابقة فراجع قوله والظاهر ان مضمون الايات هو التعبد ^{بالظن}
 لعل في ذكر الايات على صيغة الجمع المحلى مسامحة لان مضمون بعض الايات كما اعترف به قدس سره
 سابقا حيث قال وقد اشير في الكتاب والسنة الى الجهتين هو حرمه العمل بالظن لأجل استلزام
 فوت الواقع لا معتبدا وما ذكرنا ظاهر عدم التهاافت بين كلماته قدس سره فتدبر قوله بيان ما حو
 او قيل بخروجها وضابط الاقل ما كان خروجها جماعيا وكان خلافا وكان المخير عند المصنف
 حجته وخروجها من الاصل وضابط الثاني ما كان خلافا وكان المخير عند المصنف عدم حجته
 قوله منها الامارات المعولة لاستنباط آه هذا على تقدير كون موضوع البحث في صياحة الالفاظ
 هو الفاظ الكتاب السنة ليكون البحث عنها مجتاعا عن المسائل ظاهر واما على تقدير كون موضوع البحث
 فيها هو مطلق الالفاظ ليكون البحث عنها مجتاعا عن البياري فلان المقصود لادلة من عقد المباحث -
 للذكورة هو فهم الاحكام من الفاظ الكتاب السنة قوله واصالة العوم والاطلاق انما افردها
 عن سابقهما مع انها من قبيلة لرجوعها الى اصالة الحقيقة اما الاختصاصها بمنزلة باجاء لا تجري
 في مطلق الحقيقة والمجاز واما لعدم القطع بكونها داخلين في السابق اذ مذهب جميع المحققين
 ومنهم السطرا والمصنف على ما حكى عدم كون التفسير مجازا ومذهب كثير منهم في العلم المختص
 بكتابة الاستثناء وغيره عدم كونه مجازا وكونه داخل في الحقيقة على ما فصل الكلام فيه في محله

قوله ومرجع الكل الى اصالة عدم القرينية آه والتر في جبل مرجع اصالة الحقيقة والعموم الاطلا
الذين هما نوعان منها الى اصالة عدم القرينية هو ان وضع الالفاظ انما هو لتدل على المعاني بها
ولكن الواضع وخصر في نصب القرينية مع ارادة خلاف الظاهر فالوضع بنفسه مقتض للظهور
والقرينية ما فتن عنه ومن العلوم انه ما لا يحجز عدم المانع ولو بالاصل لا يمكن الحكم بالظهور
الفعلية فيكون ظهور اللفظ فعلاً في المعنى الحقيقي بعد احراز المقتض ووجوده مستباً عن
ظهور عدم القرينية ومن العلوم ان الشك اذا كان سببياً ومسببياً يجري الاصل في التسبب
دون المسبب سواء في ذلك الاصل اللفظي والاصل العملي وسيجيئ تحت ذلك في باب الاستصحاب
مفصلاً انشاء الله ثم ان التغيير باصالة عدم القرينية فقط مع انه قد يكون الشك في ارادة
المعنى الحقيقي من جهة احتمال تورية المتكلم او ارادة خلاف الظاهر من جهة مصلحة اخرى كما في صورة
تاخير البيان عن وقت الحاجة لمصلحة رآها المتكلم انما هو من جهة الغالب الكلام فيهما ايضا
هو الكلام فيه من جهة كون الشك فيهما ايضا سببياً ومسببياً لا بد من اجراء الاصل في التسبب
دون المسبب كما ذكرنا يعلم توجه النظر الى ما ذكره بعض المحققين في مقام الايراد على المصنف
حيث قال وبما ذكرنا ان قدح انه لا وجه لاجماعه قدس سره تلك الاصول الوجودية الى القدية
بل كما عرفت يكون الامر بالعكس والحاصل ان اصالة الحقيقة لا ينطبق اصالة الظهور عليها فيما
اذا شك في ارادة المعنى الحقيقي مع القطع بعدم الاحتفاف بما يوجب الضرف والاجمال تما
لا اشكال في اعتبارها مع انه لا مجال لاصالة عدم القرينية فيه كما لا يخفى واما اصالة عدم
القرينية فيما شك فيه الاحتفاف مع القطع بارادة المعنى الحقيقي لوله او بدونه وان كان
من الممكن اعتبارها به لكن الانصاف عدم الاختلاف بين الشك في الاحتفاف والقطع
بعدمه فيما ينهون عليه عند الشك في ارادة المعنى الحقيقي بل ينسبون فيها الى اصالة الحقيقة
التي لا مجال لغيرها في صورة القطع بالعدم انتهى ثم ان مراد المصنف قدس سره بقوله الصادق
عن المعنى هو الا يتم من الضرف عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي او الى غيره فلا اعتبار في الرجوع
الى اصالة الاطلاق على مذهب المصنف وغيره تبعاً للسلطان قدس سره من كون التقييد
حقيقة من باب تعدد الدال والمدلول على ما سياتي بعض الكلام فيه في باب التعادل والتر
لنشاء الله ثم ان القطع بارادة المتكلم للمعنى الظاهر مع القطع بعدم القرينية انما يصح مع

القطع بعدم التورية واليقية والاتقاء ومصلمة اخرى مجوزة لتأخير البيان عن وقت
الحاجة والامع احتمال احد من المذكورات لا يحصل القطع بارادة المتكلم الظاهر ولو كان
حكيمًا كما لا يخفى ثم ان الأولى كما اشار إليه شيخنا قدس في الحاشية وفي مجلس البحث تأخير قوله و
مرجع الكل الى اصالة عدم القرينية آه عن قوله وكعبلة استعمال المطلق آه وعن قوله وكالقرآن
المقامية آه بعد جعل المعنى الظاهر المراد الاعم من البعنى الحقيقي والمجازى اذ وجهها ايضا الى
اصالة عدم القرينية الصادقة عن الظهور العرضي الحاصل بالغلبة وغيرها قوله بناء على عدم
وصوله الى حد الوضوح آه قد ذكرها ان للجاز المشهور مراتب احدها ان يكون حقيقة في المعنى المشهور
بمعنى المعنى الاول وصيرورته مجازا فيه محتاجا الى القرينية على تقدير ارادته وقد ذكر المحقق القمي
ذه في المطلق الذي له افراد شائعة في باب العام والخاص في ذيل كلام الشهيد الثاني في
تحميد القواعد وجوها ثلثة احدها بجه المعنى الحقيقي وصيرورته حقيقة عرفية في المعنى
المشهور ثم رده بان اثبات الحقيقة العرفية دونه حرط القناد والثاني ان يكون مشتركا لفظيا بين
المعنى الكلي والفرد المشهور والثالث ان يكون مجازا مشهورا فيه ولم يرجح احد هذين الوجهين
الا انه قال ان ارادة الافراد الشائعة لما كان محققا لفظيا على اى تقدير فتعين ارادته فيصير
الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح الجاز المشهور او احد معنوي المشترك بسبب اشتهاه
بل لدخوله في اللفظ على اى التقديرين انتهى وظاهره كون مذهب المطلق دائرا بين هذين
الوجهين وما ذكره من كون الفرد الشائع متيقنا الارادة هو لانه كل من ذهب الى الاجمال
فيه سواء ذهب بكونه مجازا مشهورا فيه او بالاشترك اللفظي وقد ذكره قدس سره في باب
المطلق والمقيد هذه العبارة ولئن سلمنا تساوى الاحتمالين فنقول ان البرائة اليقينية
لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره العلامة في النهاية ومن المعلوم ان الرجوع الى اصالة
الاستغفال التي هي اصل على لا يصح في المقام الا مع الاتزام بالاجمال ومن جميع ما ذكره
ان ما ذكره بعض الافاضل في مقام نقل الاقوال والوجوه في دلالة المطلقات على الافراد
الشائعة في مقابل الوجوه المذكورة وغيرها من ارجح جملتها القول بالرجوع الى اصل
الاستغفال ونسبه الى المحقق قدس في غير محله ثم ان ما نقله المحقق القمي في القوانين عن
علم الهدى بانته لم يعتبر الشيوع وراعى اصل الحقيقة لعلمه مبنى على القول بكون التقيد

مجازاً مع ترجيح جانب الحقيقة في مسألة تعارض الحقيقة مع المجاز المشهور كما هو أحد القول
 فيها أنه قيل إن علم الهكاً تماماً ذكر عدم انصراف المطلق إلى الأفراد الشائعة فيما إذا قام
 الإجماع مثلاً على ثبوت الحكم في بعض الأفراد والتأدية أيضاً كالطهارة بماء النقط و
 الكبرى فاستكشف من ذلك جواز التطهير بالماء المضاف وإن المراد من المطلق جميع الأفراد
 والآفة في غير الصورة المزبورة يقول بانصراف المطلق إلى الفرد الشائع كالمشهور وعليه
 لا يكون السيد قد غالفاً من استناد الظهور إلى الغلبة مع عدم الوصول إلى الحد الوضع وكذا
 اللفظ مجازاً في المعنى المشهور تماماً يقع إذا قلنا في مسألة تعارض الحقيقة مع المجاز المشهور ترجيح
 جانب المجاز على الحقيقة وأما إذا قلنا بالتوقف وترجح جانب الحقيقة فلا يصح ما ذكرنا وإذا
 قلنا بتفاوت مراتب المجاز المشهور مع الوصول إلى الحد يغلب جانب المجاز على جانب الحقيقة حتى
 بملاحظة الوضع أيضاً وأما إذا رُيصل إلى الحد المذكور بان وصل إلى حد يجب التوقف وإلى
 حد ترجيح جانب الحقيقة فلا يصح ما ذكرنا أيضاً مع أنه يمكن بفتح استناد الظهور إلى الغلبة مع
 الوصول إلى الحد الوضع بان يكون المطلق المذكور مشتركاً لفظياً في الجملة أيضاً بان تكون الغلبة
 معينة لأداة أحد معنيي المشترك وبما ذكرنا يعلم أنه قد لوقال وكلفته استعمال المطلق في
 الفرد الشائع في مقام يكون الظهور مستنداً إليها كان أولى قوله ونحو ذلك كما إذا كان هناك
 مجاز قريب ومجاز بعيد فانه يمين المحل على المجاز القريب من البعيد لما قالوا من أنه إذا عقدت
 الحقيقة فأقرب المجازات أولى وغير ذلك قوله والشك في الأول مسبب عن الأوضاع اللغوية
 والعرفية لعله أراد الأعم من الوضع الحقيقي والوضع النوعي التاويلي الحاصل في المجازات
 والآثار الشك في أن وقوع الأمر عقيب توهم المحظر هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة وغير
 ذلك من الأمثلة التي ذكرها المصنف قد وغيرها ليس مستبأ من أحدهما كما لا يخفى وقد أورد
 عليه بان ما ذكره قد مره لا يتم بالنسبة إلى الظهور العقلي الذي أثبتوه محله من الألفاظ
 كالقضايا الشاملة على المفهوم مثل القضية الشرطية وغيرها بناء على القول بظهورها في
 الانتفاء عند الانتفاء من جهة اللغوية بل لا يتم بناء على إثبات المفهوم لها بتبادر السببية
 النامة الغير المستندة إلى الوضع انتهى وفيه ان الكلام في الظهور والمستند إلى اللفظ والظهور
 العقلي خارج عن مفروض البحث وعلى القول بتبادر السببية النامة من الجملة الشرطية مثلاً

يكون داخلًا في ظواهر الألفاظ اما على تقدير كون الاستفاء عند الاستفاء معنى تعميميًا فظاهر
 واما على تقدير يكون معنى التزمًا كما هو الظاهر ليجتمع مع كونه مفهومًا بان تكون مفاد الجملة
 الشرطية مثلًا هو تعليل الوجود على الوجود على نحو التوقف وهو معنى يلزمه الاستفاء عند
 الاستفاء فلا دلالة الاثر اتمية اليقينة داخلية في دلالة الألفاظ ولذا استدلو بالثبوت
 بمعنى كون الجملة الشرطية مثلًا حقيقة في الاستفاء عند الاستفاء هو كونها حقيقة في معنى يلزمه
 ذلك كما ان كون الأمر حقيقة في الوجوب معناه انه حقيقة في معنى يلزمه ذلك فان الوجوب
 على ما صرحوا به ليس معنى مطابقًا للصيغة اضع ولا تعميميًا وذلك ظاهر قوله واما الكلام في
 الخلاف الاول فقصيلة انه ذهب جماعة الاخباريون على مذاهب ثلثة فهم من ذهب الى
 عدم حجية القرآن كله وهو الذي نقله الفاضل المحدث السيد نعم الله تعالى عليهم في محكي منبع
 الحيوه ويستفاد من الكلام المحكي عن المحدث في الفوائد قيل وتبعه في ذلك شيخنا البحر العاملي
 وقال السيد القصد في شرح الوافية ان التأمل في كلام المصنف قد يعطى انه فهم من كلامهم
 صحة ما نسب اليهم السيد قدس وقال بعد ذلك ولو لان السيد نسبت اليهم وهو يظهر
 من كلامهم لتبادرت الي تكذيب هذه النسبة ومنهم من ذهب الى التفصيل بين النصوص
 والظواهر وهو للسيد القصد شاح الوافية وسيجيئ نقل كلامه وغيره ويستفاد من صاحب
 الحدائق ايضا لكن صرح في مقدمات الحدائق بالتفصيل بين العمل بالظواهر في آيات الاحكام
 فلا يجوز وغيرها فيجوز ويستفاد هذا من بعض كلمات السيد القصد ايضا كما سيأتي نقله
 ومن العجيب انه جعل مذهبه موافقا لمذهب الشيخ قدس حيث قال في الحدائق على ما حكى في القول
 الفصل والمذهب المنجز ما افاده الشيخ في التبيان مع ان كلامه المحكي فيه صرح في ان مذهبه
 جواز العمل بظواهر القرآن وطريقته في الأصول والفروع والتفسير معلوم لكل احد ومنهم
 من ذهب الى تفصيل اخر قال المحدث الكاشاني في اوائل الصلاة من اخلص الانقياد لله ولو لم
 واقفى اثارهم وحصل جملة من اسرهم حتى يحصل له الرسوخ في العلم والطائفة في المعرفة وانفتح
 عيناه قلبه وهم به العلم على حقايق الامور وبأشروع اليقين واستلان ما استوعره المتفرون
 وانس ما استوحش منه الجاهلون وصحب الدنيا بيبذروه متعلقة بالملء الاعلى فان
 لمثله ان يستفيد من القرآن بعض غرائبه ويستنبط منه بعض عجائبه فليس العادة وتفاعل

في حجة اللفظ

قوم دون آخرين فحل اخبار الجواز على امثال هؤلاء واخبار المنع على ما حملها عليه ابن ميثم و
 سياتي نقل كلامه قيل ما اقبل ما بين هذين المحلين وكان ينبغي له حل اخبار المنع على من لم
 يبلغ الدرجة التي اشار اليها وان برع في العلم ثم انه يمكن ان يستفاد من بعض كلمات بعض
 الفضلاء كالسيد الصدوق وصاحب الحدائق ان تراعم في عدم حجة الظواهر انما هو في
 الظواهر المتعلقة بالاحكام الفرعية لا مطلقا ومن العجيب ما يفهم من بعض الطائفة الاولى من
 عدم حجة ظواهر السنة المرعية عن النبي ثم ايضا لا يعقد ودود التفسير من اهل الذكر فقد
 نقل عن المحدث الاستربادي انه قال لا يجوز استنباط الاحكام النظرية عن ظواهر كتاب
 الله وعن ظواهر سنة الرسول ثم الا بيان اهل الذكر قوله ثم لو سلم كون مطلق حل اللفظ
 على معناه تفسيره قال المحقق السيد الكاظمي في شرح الوافية قال العالم الرباني كما لا يخفى
 ابن ميثم الجرجاني انه ان قلت كيف يتجاوز الانسان في القرآن السمع وقد قال من فسر القرآن
 برأيه فليتبوء مقعده في النار قلت الجواب عنه من وجوه الاول انه معارض بقوله ان للقرآن
 ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا وبقول امير المؤمنين ان ان يوثق الله عبدا فانهما للقرآن الشاة
 انه لو لم يكن غير المنقول لاشترط ان يكون مسموعا من الرسول ثم وذلك لا يصادف الا في بعض
 القرآن فاما ما يقوله ابن عباس وابر مسعود وغيرهما من المفسرين فلا ينبغي ان يقبل ويقال هو
 تفسير بالرأي الثالث ان الصحابة والمفسرين اختلفوا في تفسير بعض الايات وقالوا فيها اقاويل
 مختلفة لا يمكن الجمع بينها وسماع ذلك من رسول الله ثم محال فكيف يكون الكل مسموعا الرابع
 انه دعى لابن عباس فقال اللهم فقهم في الدين وعلم التأويل فان كان التأويل مسموعا كما نشأ
 ومحموظا مثله فلا معنى لتخصيص ابن عباس بذلك الخامس قوله ثم لعلم الذين يستنبطونه -
 فانبت للعلماء استنباطا ومعلوما ورواه السمع فاذا الواجب ان يحمل النهي عن التفسير بالرأي
 على معين احدهما ان يكون للانسان في شئ رأى وله اليه ميل بطبعه فبئس اول القرآن على وفق
 طبعه ورأيه حتى لو لم يكن ذلك الميل لما حطر ذلك التأويل سواء كان ذلك الرأي صحيحا
 او غير صحيح وذلك كمن يدعو الى مجاهدة القلب القاسي فيستدل على تصحيح غرضه من القرآن
 بقوله ثم اذهب الى فرعون انه ظني ويشير الى ان قلبه هو المراد من فرعون كما يستعمل بعض
 الروايات تحسينا للكلام وترغيبا للسمع وهو ممنوع الشاة ان يتبرع الى تفسير القرآن بظواهر

العربية من غير استظهار بالسمع والنقل فيما يتعلق بقرآيب القرآن وفيما فيه من اللفاظ
 البهيمية وما يتعلق به من الاختصار والحذف والاضمار والتقديم والتأخير ومن بادرائي
 التفسير واستنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلظه ودخل في رفة من فسر القرآن بالرأى
 مثاله قوله ثم واتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها فالناظر الى ظاهر العربية ربما يظن ان
 المراد ان الناقة كانت مبصرة ولم تكن عمياء والمعنى اية مبصرة هذا كلامه قلة وفي كثير من
 كلماته نظير الاولى في الجواب معارضة الاخبار المذكورة بالاخبار المتواترة لفظا ومعنى
 مثل خبر الثقلين واخبار العرض على الكتاب وغير ذلك وذكر الفاضل المحدث انكاشا بعد
 ان حمل اختلاف الاخبار على تفاوت مراتب استعداد الناس وقد ذكرنا كلامه فيما سبق
 حمل اخبار المنع على التفسير بالرأى على المعين الذين ذكرها الفاضل ابن ميثم البحر في المذكور و
 لكن أبسط مما ذكره وما ذكره المصنف في المحلين في المقام فكانه مأخوذاً منهما لا بداهة الى
 ما ذكره لكن في عبارته مسامحة واضحة لانه قلنا لكن الظاهر ان المراد بالرأى هو الاعتناء
 العقلي الظني الراجع الى الاستحسان فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية
 وح فالمراد بالتفسير بالرأى اذ الظاهر منه كون المعنى المذكور مقصداً للمحلين مع انه منطبق
 على المعنى الاول فقط ثم انه قد اورد عليه بان الاخبار المنافعة ليست مقصورة على لفظ التفسير
 وعلى لفظ الرأي فان منها ما روي عن الباقر ما ضرب رجل القرآن بقضه ببعض الاكفر
 الرواية الثانية التي نقلها المصنف من قال في القرآن بغير علم فليتبوء وحمل المطلق على
 المقيد لا يتأتى هنا لعدم المنافة واجيب عنه بان امعان النظر في الاخبار يقتضيه كونها
 مسوقة لبيان معنى واحد ومفهوم مفاد لا لبيان مطالب متعددة ويمكن ان يجاب عنه بان
 غرض الاخبار يبين ذكر الاخبار المتواترة وما يمكن ادعاء تواتره هو ما اشتمل على لفظ التفسير
 بالرأى دون غيره قوله قد من ستره اذ عبرة بالرأى عندهم مع الكتاب والسنة اذ مخالفة لابي
 حنيفة لنصوص رسول الله صلى الله عليه واله برأيه وقوله قال رسول الله ص كذا وانا قول
 كذا في المواد الكثيرة التي منها قوله للراكب سهان وللراجل سهم معرفة وفي الكتب
 مسطورة سيما كتاب حقائق الحق للفاضل الشهيد نور الله المحيي نور الله ضريحه فهم هي
 غير معرفة عن سائر اهل السنة مثل الشافعي والمالك واحمد بن حنبل وغيرهم قوله

امر النبي ﷺ مثل القران في نسخته من الكافي عدم ذكره وذكر يكون بعد قوله وقد
 كان آه وعن الشيخ بهائي انه ان قوله ناسخ خبران لان اواخر مبتداء محذوف اي بعضه ناسخ
 وبعضه منسوخ او بدل من مثله وجوه من البدلية للقران يمكن فان قيام البدل بمقام البدل منه
 غير لازم عند كثير من المحققين وقوله كان يكون ضمير الشأن ^{اسم كان} وجملة يكون من رسول الله الكلام
 خبر له وجهان نعت للكلام لانه في معنى التكرار كذا قيل وهو مبتدئ على ما ذكرنا من ان العهد الذي
 في معنى التكرار ولذا يجوز توصيفه بالجملة التي هي في معنى التكرار مثل قوله ولقد امر على النبي
 وقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة على ان
 تكون جملة لا يستطيعون صفة لاجال اقله وفي رواية ابراهيم ان الحديث ينسخ كما ينسخ
 القران على تقدير شمول الحديث للروايات الامة لا بد من ان يكون النسخ في اخبارهم من
 جهة ان الرسول اودع عندهم فظاهره في وقته والا فلا يجوز نسخ الكتاب السنة النبوية
 باخبار الامة عليهم السلام وسيشيب الى ما ذكرنا المصنف في التعادل والترجيح قوله مع مقارنته
 الاخبار المذكورة باكثر منها الاخبار الامة بالمتساوية بالكتاب عرض الاخبار عليها متواترة
 وسيجيئ منه قدس سره ان الاخبار المذكورة تفيد القطع بعد اعادة الاستدلال بظواهر الكتاب
 بعد ورود تفسيرها عن الامة ع وروح والتعبير بالمعارضة غير جيد بالنسبة الى الاخبار المذكورة
 اذ لا معنى لمعارضة الظني بالقطعي من جميع الجهات وروح فيكون ذكر لفظ المعارضة من باب
 المباشرة وارجاء العنان ويمكن توجيه كلامه الامة بما لا ينافي ما ذكره هنا ولعلنا نذكره
 فيما بعد انشاء الله قوله وعرض الاخبار للمعارضة اخبار العرض كثيرة جدا بل متواترة و
 بسياق ذكر جملة منها وشرط من الكلام فيها في باب حجة خبر الواحد وهي صفان صنف يدل
 على عرض مطلق الاخبار عليه وصنف يدل على عرض الاخبار للمعارضة عليه وقد حملوا
 المطلق على المقيد لان المشهور عندهم تخصيص الكتاب بخبر الواحد ودلالة الاخبار المذكورة
 مطلقا على حجة ظواهر الكتاب تماما لا يترتب فيه ذومسكة اذ حملها على عرض الاخبار
 على نصوص الكتاب ضعيف جدا مع ما هو مشاهد من نصوص الكتاب غاية التندة
 ومناقشة الحق القدر في القوانين على من مثل النص بما مثل كالشيخ البهائي والفاضل الحلي
 وغيرها معرفة ومن المعلوم ان ندرتها تمنع من اهتمامهم عليهم السلام ببعض اخبارهم

على الكتاب وكل حملها على عرضها على الكتاب بعد وود القيسر تما يمكن ادعاء القطع بعد
 كيف والمستفاد منها كوز الكتاب ميزانا للصحة الخبر وسقمه وعلى الاحتمال المذكور لا يكون
 ميزانا بل الميزان هو الخبر الموافق للمفسر وقد اعترف بهذا السيد الصدق في شرح الوافية
 حيث قال العرض على الكتاب المفسر بالخبر عرض في الحقيقة على الخبر انتهى وقوله لما قال زيادة
 من آية علمت آه هذه الرواية قد ذكرها في الصافي نقلًا عن الفقيه والعياشي عن زيادة قال
 قلت لأبي جعفر من أين علمت وقلت أن المسح ببعض الرأس فضحك ثم قال يا زيادة قال رسول
 الله ونزل به الكتاب من الله لأن الله ثم يقول فاعسوا ووجوهكم ففرنا ان الوجه كله ينبغي أن
 يغسل ثم قال وأيديكم إلى المرافق فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه ففرنا انه ينبغي لها ان
 يغسل إلى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقال واسموا برؤسكم ففرنا حين قال برؤسكم أن المسح
 ببعض الرأس ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم إلى الكعبين ففرنا
 حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضهما ثم فسرد ذلك رسول الله للناس فضيعوه الحديث وقوله
 لكان الباء تجتمل وجهين أحدهما كوز الباء للتبويض وعليه فلا وجه لما نقل عن سيويه من أن
 مجيها له في سبعة عشر موضعًا من كتابه ووافقه ابن حنبل وغيره مع أنه قد نقل عن جماعة منهم مجيء
 الباء للتبويض كالغير وذا بادي حيث قال في سيا ومعان الباء والتبويض نحو عيناي شرب لها
 عباد الله واسموا برؤسكم وكلاصمعي والفارسي والقيسي وابن مالك قيل والكوفيين
 وجعلوا منه عيناي شرب بها عباد الله وقوله شرب بماء البحر ثم ترفعت وقوله شرب الرفيف
 ببردماء المحشج مع أنه قد ثبت في موضع عدم سماع شهادة النفي في اللغات هذا لكن
 من الواضحات أن الاستدلال لا بد أن يكون بأمر معلوم مركز في الأذهان ومن المعلوم أن
 مجيء الباء للتبويض لا يستلزم كون المراد من الآية هو ذلك والحل على التعبد يخرج الكلام
 عن الاستدلال الآية إلا أن يدفع بما نقل عن العلامة في المنتهى من أن الباء إذا كان دخلا
 في المفعول يكون ظاهرًا في التبويض والثاني أن يكون مراده عليه السلام أنه يفهم التبويض
 من حجة تغيير أسلوب فلينا في كوز الباء للاتصاف مع ارادة التبويض من حجة ما ذكرنا
 المسح مما يتعدى بنفسه إلى المفعول فعديه إلى المفعول بالباء لا بد من نكته وهي كون الباء
 للاتصاف الملازم للتبويض في المقام فعلى هذا لا بد من الاستدلال بالمتقاضي الامام ما بان يكون ما

ذكره عليه السلام تنبيهاً للراوى بالأمر المراكز في الأذهان فتبصر قوله في روايته عبداً على
 في حكم من عثره أن كان مراد الأمام بقوله هذا واشباهه يعرف من كتاب الله أه هو عدم وجوب
 المسح على البثرة مع كونه حرجياً من غير أن يفهم وجوب المسح على المراتة أيضاً منه فدلالة على
 جواز التمسك بظاهر القرآن واضح ويكون قوله اصح عليه بياناً للحكم المستأنف الغير المستفاد
 من ظاهر القرآن إلا أنه خلاف ظاهر الحديث على ما عرفت به في شرح الوافية وغيره وإنما
 مراده استفادة مجموع التخي والاثبات من ظاهر القرآن ففهم منه في غاية الأشكال وما ذكره
 المصنف أنه يعرف بالتأمل ففيه ان ما يمكن معرفته بعد التأمل على تقدير تسليمه فمجموع
 الحكمين من مجموع الآية وما دل على عدم سقوط الميسور بالمعصوم وما يحرمه حجة من الآية وحدها
 فقين ح حمل الحديث على المعنى الأول وانكار فيه مخالفة للظاهر والجملة وتيم الاستدلال
 عليه كما ذكرنا أنه ان يحتمل ان يكون مراد السائل من الظفر المنقطع هو ظفر اليد ويحتمل ان يكون
 ظفر الرجل ولعل الثاني اظهر قوله في بعض الروايات ان قرئت عليه وقرئت له أه هذه الرواية
 رواها في الوسائل والبخار وغيرهما عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر قال قلنا لا يوجب
 ما تقول في الصلوة في السفر كره وكيف هي فقالت ان الله عز وجل يقول فإذا قرئتم في الاصل
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر
 قال قلنا انما قال الله فليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا كيف اوجب لك كما اوجب التمام
 في الحضر فقال عليه السلام اولي قد قال الله عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج
 البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترى ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله
 عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبوته وكل التقصير في السفر شي صنعه النبي وذكره الله في
 كتابه قال قلنا لم فرض صلى في السفر اربعا بعيدا ما لا قال ان كان قد قرئت عليه اية التقصير و
 قرئت له وصلى اربعا اعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه والصلوة
 كلها في السفر فرضية ركعتان كل صلوة الا المغرب فانما تلك ليس فيها تقصير وترها رسول
 الله في السفر والحضر تلك ركعات الحديث ثم ان التعبير في الجناح في اية القصص اما لما ذكره
 المصنف هنا او لما عر الكشاف من انهم لما انفوا التمام فكان غفظة لأن يخيط بها لهم ان عليهم
 نقصانا في القصر ففي الجناح لطيب أنفسهم بالقصر ويطئوا اليه واما التعبير في الجناح في

أية الطواف فهو لما عر الكافي عن الصادق أن المسلمين كانوا يظنون أن السعي بين الصفا والمروة شيء صنعه المشركون فانزل الله هذه الآية ولما عنه وعن العياشي عن الصادق أيضا أنه سئل عن السعي بين الصفا والمروة أرفضة أم سنة فقال أرفضة قيل أو ليس قال الله عز وجل فلا جناح عليهما أن يطوفوا بها ذلك في عمرة القضاة أن رسول الله ^{قال كان} شرط عليهم أن يرضوا الأصنام من الصفا والمروة فتشاغل رجل عن السعي حتى انقضت الأيام واعيدت الأصنام فجاءوا إليه فقالوا يا رسول الله ^{قال كان} أن فلانا لم يسع بين الصفا والمروة وقد اعتد الأصنام فانزل الله عز وجل أن الصفا والمروة إلى قوله فلا جناح عليهما أن يطوفوا بها أي وعليهما الأصنام انتهى ثم أن قوله صنعه النبي ^{قال كان} أي فعله على الوجوب الجواز مستفاد من الآية فيدل على أن السعي واجب مطلقا وإن لم يعلم أن فعله على وجه الوجوب إلا أن يقال أنه صنعه على وجه الوجوب وأطب عليه أو التضع كناية عن اجرائه بين الناس وأمره به كذا قال العلامة المجلسي في كتاب البحار ومنه يعلم عدم دلالة الآيتين على وجوب القصر والطواف وإنما الدليل عليه السنة وانفتح أيضا الاحتياج إلى التفسير في اثبات تعيين القصر على المسافر وإن الرواية التي نقلها المصنف التي اقصر فيها على لفظ ان قرئت فقط وإن لم يجدها فيما عنكم من البحار والوسائل والصافي وغيرها لا بد أن تحمل على الرواية التي فيها لفظ التفسير أيضا لما ذكره أو لوجوب حمل المطلق على المقيّد يمكن أن يقال بأن الآية القصر محمولة على التفسير من جهة أخرى وهي أن ظاهرة الآية اعتبار شيئين في القصر أحدهما الضرب في الأرض والثانية الخوف ولا تدل الآية على القصر في الصورة الأولى فقط كما هو مورد السؤال الأعلى أحد جوابها أن يكون ذكر الخوف لوجوده عند نزولها فهو فائدة التقييد لا المفهوم كما قيل والثاني أن يكون قد خرج مخرج الأعلب عليهم في أسفارهم فانهم كانوا يخافون الأعداء في غاباتهم كما قيل أيضا والثالث أن قوله ان ختم منفصل عما قبله وروى عن أبي أيوب الأنصاري أنه قال نزلت في قوله ان تقصر وامر الصلوة ثم بعد ذلك سئلوا رسول الله ^{قال كان} عن صلوة الخوف ان ختم ان يفتمكم الذين كفروا الآية هو في الظاهر متصل به وهو منفصل عنه قيل وعلى هذا فيجوز أن يكون التفسير اقصر وامر الصلوة ان ختم او لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان ختم أول ويؤيده ما في تفسير الصافي عن الكافي والفقيد والتهذيب عن الصادق في هذه الآية لها

في الركعتين تنقص منهما واحدة يعني في حال الخوف قوله والظاهر ولو يحكم اصالة الاطلاق
 ان اراد بباقي الروايات هو ما نقله بقوله ان المصلي في السفر اذا قرئت عليه آية القصر وجب
 عليه الاعادة والآفة لانه لا بد من حملها على الرواية المقتضية لما ذكرناه في الحاشية السابقة من
 الوجهين وان اراد بباقي الروايات التي دلت على جواز الرجوع الى الظاهر بقول مطلق فنية
 لا دخل لها في الاستدلال بالرواية المذكورة بل هو دليل مستقل على جواز الاخذ بظاهر الكتاب
 ويحتمل ان يكون مقصود المصنف الاخذ باطلاق رواية ان قرئت في غير كلمة فليس عليكم جناح
 فيؤخذ في سائر الفاظ الآية بالاطلاق المراد فيدل على جواز الاخذ بالظواهر مع ان لفظ -
 القنير الذي هو بمعنى كشف المعنى ظاهر في ذلك وانما يذكره اعتمادا على ما سلف قوله وقد
 ذكر زادة وتعمل برؤسهم آية ليس في الآية المتعلقة بالقصر والرواية لفظ لا جناح بل لفظ فليس
 عليكم جناح والمصنف قد ستره وتنفله بالمعنى قوله الثاني من وجهي المنع انا علم بطرق التخصيص
 والقييد وغيرهما اقول العلم اجمالا بوجوده في الفات الظواهر في الادلة احدا لا دلة على وجوب
 القصر المخصص في العمل بالعلم امثلا وقد اذعننا في العشرة فيما علقنا على القوانين في البحث المذكور
 وذكرنا تمامية كثير منها وان كان في بعضها اشكال بل منع فان قلت على ما ذهب اليه جمع من جواز
 ارتكاب بعض الاطراف في الشبهة المحصورة والرجوع الى اصالة البرائة فينبو لعله يظهر منا ايضا
 على ما سياتي في تقريره في باب الشبهة المحصورة هل يجوز الرجوع الى الاصول اللغوية قبل الفحص عن
 المخصصات والمقتيدات وغيرهما لا قلت لا لانه في المناط في العمل بالاصول اللغوية هو الظهور
 ولو نوافع عدم الظهور المذكور لا معنى للتمسك بها مضافا الى ما ادعى من الاجماع على عدم
 جواز العمل بالعام قبل الفحص المخصص ولا يعتد بخلاف تفسير ومن هذا علم ان ما ذكره المحقق
 القمي قدس سره في علاء الادلة على وجوب الفحص المعارض من العلم الاجمالي بوجوب المعارض
 لا ينافي ما ذكره في مجتبه الادلة العقلية من جواز التمسك باصالة البرائة في الشبهة المحصورة
 وجواز ارتكاب جميع الاطراف تدريجيا مع ان القائل بجواز الارتكاب في جميع اطراف الشبهة المحصورة
 او بعضها مرجحة اصل البرائة لا يقول به في مثل المقام مما يكثر الشك فيه متعلقا بطريقين
 الاطاعة بل لا بد فيه من الرجوع الى اصالة الاستعمال على خلاف التحقيق او الى القاعد من
 الادلة الاربع من اصالة حرمة العمل بغير العلم على ما سلف تحقيقه قوله فانظر العلم الاجمالي

توضيح السؤال ان العلم الاجمالي اذا كان سبباً للاجمال الموجب للتوقف فلا يرتفع بالفحص كما لا يرتفع اذا كان الاجمال ذاتياً بان كان اللفظ مشتركاً بين المعين فصاعداً او عرضياً ماصلاً بسبب العلم الاجمالي الخاص كما اذا علم اجمالاً بخالفة احد الظاهرين لظاهرة بان علم بان ظاهر احد هما غير مرد كافي العامين من وجهه وشبههما من التباينين المتعارضين سواء اتيح في الجمع بينهما الى اخراج احدهما عن ظاهره او الى اخراج كليهما عن ظاهريهما فقد عمل المسائل الاجمال العرضي الحاصل من حجة العلم الاجمالي في نوع المسائل على الاجمال الذاتي الحاصل في المسائل اللفظي وعلى الاجمال العرضي الحاصل في شخص المسائل قوله فان العلم الاجمالي امان يبقى اثره ولا يخفى قصور العبارة عن الدلالة على المقصود وتوجيهه على ما اشار اليه بعضهم ان العلم الاجمالي امان يبقى اثره وهو الاجمال والتوقف ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدة محضات اما ابتداءً او بعد الفحص في الجملة بان يكون مقدار العلوم بالاجمال مثلاً مائة وما حصل القطع به محسوس واما ان لا يبقى اثره بعد العلم التفصيلي المذكور فان بقي اثره وهو الاجمال بعد العلم التفصيلي المذكور فلا يرتفع بالفحص فان غاية الامر تحصيل خمسة وعشرين من المحضات بعد الفحص البالغ ولا يخفى انه لا يحصل به اخلال للعلم الاجمالي رأساً لان اخلاله كل موقوف على وجدان خمسة وعشرين محضاً اخرى ليحصل الاخلال والفرض عدمه وان لم يبق اثره وهو الاجمال والتوقف بعد العلم التفصيلي بوجود عدة محضات فلا مقتضى للفحص زائداً على ما ذكرنا لان المقصود للفحص هو الاجمال والتوقف مع عدمه لا معنى لوجوبه بدهائه انتفاء المعلول بانتفاء العلة وانت خبير بان استفادة هذا المطلب من العبارة لا تخلو عن صعوبة قوله وتندفع هذه التهمة اه توضيح دفع التهمة ان العلوم بالاجمال يخجل بعد الفحص عما يدينها من الكتب اذ بعد الفحص عن الصور في المعاني فيما يدينها من الامارات ووجدان جملة منها وافية بالمقدار التي تنق من العلوم بالاجمال يخجل العلم الاجمالي والزائد عنه غير معلوم ويكون الشك بالنسبة اليه شكاً بدوياً يربطه الى الاصل ويكون للمقام مثل ما اذا قطع بوجود قطرة دم في احد الانانين المشبهين فاذا قطعنا بعدم وجود الدم المعلوم بالاجمال في احد الانانين واحتملنا وجود نجاسة اخرى فيه فلا مانع في الرجوع الى اصل الطهارة واستصحابه بالنسبة اليه وهذا واضح ومنا

في حجية الظن

انجاب كما دريت هو تقييد المعلوم بالاجمال بما في ايدينا من الكتب والامارات وفيه
 ان كلماته قد في هذا الكتاب مضطربة في هذا الباب فيشكل التعويل عليه فلا بد من نقل
 بعض كلماته في هذا المقام منهما ما ذكره عن قريب في مقام ترجيح كلام الحق المقتضيه القائل يكون
 حجية الكتاب في امثال زماننا من باب الظن المطلق قال قد بل لا يبعد دعوى العلم بان ما
 اخفى علينا من الاخبار والقرائن اكثر مما ظفرنا به ومنها ما ذكره في محج دليل الاسناد حيث
 قال كدعوى ان العلم الاجمالي المقتضه للاحتياط الكلي اما هو في موارد الامارات دون
 المشكوكات فلا مقتضى فيها للعدل بما يقتضيه الاصول الخاصة في موارد فان هذه الكتب
 يكذبها ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي قبل استقضاء الامارات بل قبل الاطلاع عليها
 وقد تضرع سابقا فامل فيه فان ادعاء ذلك ليس كل الجيد منها ما ذكره في محج دليل
 الاسناد بعد تقرير الاشكال في العمل بالاصول اللفظية من جهة العلم الاجمالي بخالفه الظواهر
 في كثير من الموارد حيث قال ودفع هذا الاشكال كالتاسع منصوص ان يكون نتيجة دليل الاسناد
 حجية الظن كالعالم ليرتفع الاجمال في الظواهر لقيامه في كثير من موارد العلم تفضيلا
 تلك الموارد بحيث لا يبقى علم اجمالي في الباقي او يدعي ان العلم الاجمالي الحاصل في تلك الظواهر
 اما هو بملاحظة الامارات فلا يقدح في المشكوكات سواء ثبت حجية الظن ام لا وانت خبير
 بان دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الاسناد ودعوى اختصاص المعلوم
 بالاجمال من مخالفة الظواهر بموارد الامارات مضعفة بان هذا العلم حاصل بملاحظة
 الامارات ومواردها ومنها ما ذكره في موضع اخر من محج دليل الاسناد حيث قال انه
 لا علم ولا ظن بطرق مخالفة الظواهر في غير الخطابات التي علم اجمالها بخصوص مثل اقيوا
 الصلوة وبيد على الناس حج البيت واما كثير من العمومات التي لا يعلم اجمال كل منها فلا
 يعلم ولا يظن بثبوت المجمل بينها لأجل طرق التخصيص بعضها انتهى وهذه كما ترى مخالفة
 لما هنا وغيره لأن منبئ كلامه هنا على ثبوت العلم الاجمالي مطلقا واحتلاله بعد التخصيص
 ومنها ما ذكره في أصل البرائة عند ايراد دليل الاخباريين بالعلم الاجمالي بوجود اجابات
 وعمرات كثيرة وان مقتضاه الاحتياط حيث قال واثباته اذا ثبت في المشتبهات بالثبوت
 المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر المعلوم لاحتمال

كون المعلوم بالأجمال هو هذا المقدار المعلوم حرمة تفضيلا سواء كان ذلك الدليل سابقا
 على العلم الاجمالي أم لا ومنها ما ذكره قده في مقام شرايط اصل البرائة التي منها الفحص بعد
 ان ادعى انحصار اطراف العلم الاجمالي بوجود التكليف الواقعية في الاخبار التي يمكن الوصول
 اليها حيث قال ولكن هذا لا يتخلو عن نظرات العلم الاجمالي انما هو جميع الوقائع من غير ملاحظة
 لتكليف المكلف من الوصول الى مدارك التكليف عجزه عن ذلك ودعوى اختصاص اطراف العلم
 الاجمالي بالوقائع المتكتم من الوصول الى مداركها مجازفة انتهى الى غير ذلك من الكلمات التي
 بعضها موافقة لما ذكره في هذا المقام وبعضها مخالفة له مع الاضطرار المذكورة كيف
 يمكن التركون الى ما ذكره قده هنا ويرد عليه ايضا ان غاية ما يحصل من الفحص هو الظن المطلق
 الحاصل للجهت في مجموع الامارات والادلة بعدم المعارض والمختصر والمقيد وغيرها
 ولا ريب ان هذا الظن لكونه مطلقا لا يصير سببا للعود للظهور في باب الالفاظ ليصير ظنا
 خاصا وحجة لأجل الدليل الخاص بالفحص انما ينفع لمثل المحقق القائل يكون ظواهر الالفاظ
 حجة لنا من باب الظن المطلق لا الظن الخاص هذا مع ان في بعض الوقائع بالظن ولو كان ظنا
 خاصا وانحلال العلم الاجمالي به ما يتم الظن المزبور على التعيين كلام يأتي انشاء الله في
 مباحث اصل البرائة والاستعمال فانتظر نعم لو كان مفاد دليل حجية الظن جعله كالعلم -
 يمكن القول بحصول انحلال الحكم اشكال فيه ايضا من جهة ان مفاد التبريدات الشرعية
 ترتيب الا ناد الشرعية وانحلال الجهل بالعلم امر قهري عقلي ولكن قد ذكر في اول الكتاب
 ان مفاد دليل حجية الظن ليس جعله كالعلم بل ترتيب اثار الواقع على المظنون هذا وقد اجاب
 عن اصل الاشكال شيخنا في مجلس البحث وفي المحاشية بعد تضعيف ما ذكره المصنف قده
 من اختصاص المعلوم بالأجمال بما أيدينا من الكتب بان الامر اثر بين الزائد والناقص ومن
 المعلوم ان قضية القاعدة العقلية والشرعية في مسألة دوران الامر بين الزائد والناقص
 هو البناء على الناقص مثلا اذا علمنا بوقوع دم في الاناين وشكنا في كونه قطرة واحدة حتى
 يكون احدا لاناين ظاهر او قطرتين فيكون كلاهما محتملين فاذا علمنا بالقطرة الواحدة في
 احدا لاناين فيحكم في الاناء الاخر المشكوك نجاسته باحتمال وقوع قطرة دم اخرى بالطهارة
 لأجل اصالة الطهارة انتهى ما هو المقصود من نقله ويرد عليه بعض ما وردناه على المصنف

من ان غاية ما يحصل بعد الفحص هو الظن بل الظن المطلق ولا يحصل العلم حتى يحصل الخلا
 المقدار المتيقن من المعلوم بالاجمال والدليل عليه مع وضوحه اننا لو سلمنا حصول القطع بعد
 وجود الصادف فيما بايدينا فلا ريب ان القطع بانتقاء القرآين الحالية لا يمكن حصوله لنا
 مع انه لا يمكن حصول القطع بانتقاء الصادف بسبب الفحص فيما بايدينا لا مكان وجوده
 مع عدم العثور عليه او كونه تماذاغ البصر عنه وعلى تقدير امكان حصول القطع فليس بمعتبر قطعا
 لكان ادلة نفى العسر والحرج ولذلك يعتبر العلماء القطع بل الظن مع ان القول بوجه المقدار
 المتيقن من المعلوم بالاجمال فيما بايدينا من الامارات فقط فرق بين شيتين لا فرق بينهما
 ويمكن الجواب عن اصل الاشكال بقيام الاجماع على الرجوع الى الاصول اللفظية والعلمية
 بعد الفحص البالغ وما ذكره المصنف في محج دليل الانسداد في رد الاجماع المراد بقوله
 وفيه ان هذا الاجماع مع ملاحظة الاصول في انفسها واما مع طرق العلم الاجمالي فيجانبها
 في كثير من الموارد غاية الكثرة فالاجماع على سقوط العمل لا على ثبوته لا يرد على ما ذكرنا الا اننا
 ندعى الاجماع بعد الفحص التام ويدل عليه ان احدا من العلماء لم يستشكل في العمل بالاصول
 اللفظية والعلمية بعد الفحص وبخالفه جمع من الاخباريين في العمل بظواهر الكتاب حتى بعد
 الفحص وكل باصل البرائة مثلا في الشبهة التحريمية بعد لا يقيدح في الاجماع المبني على الحدس
 وكل ما ذكر بعضهم من لزوم تحصيل القطع بعدم المخصص ايضا لا يقيدح فيه لما ذكره ويدل
 بتحقيق الاجماع المذكور ما سياتي من المصنف في رد الحق القوية من ادعاء اجماع العلماء و
 العقلاء واهل اللسان على حجية ظواهر الالفاظ مطلقا حتى بالنسبة الى المعدمين هذا
 ولكن دعوى الاجماع المذكور انما تنفع في العمل بالاصول العلمية المبنيّة على التعبد بعد
 الفحص واما بالنسبة الى الاصول اللفظية التي تكون حجتها من باب الظن النوعي او ^{لظهور}
 العرفي فمع عدم الظهور كيف يمكن القول بحجتها بعد الفحص مع عدم الاخلال لان يقال
 بكون الظواهر حجة من باب التعبد او قلنا بالتفصيل بين اللوارد بالتعبد في بعضها وبالظن
 في بعضها وكلا الوجهين بعيدان سيما الثاني فالاولى الالتزام بالجواب الذي ذكره شيخنا
 قدس سره ومنع كون الظن الحاصل من الفحص ظنا مطلقا بل هو ظن خاص والترام حصول
 الاخلال بالقطع والظن الخاص وان لم يقم على التعيين في العمل بالاصول اللفظية ولها

في حجة الظن ومباحثه

١٥٩

وبالظن المطلق ايضا في العمل بالاصول العمليّة وسيجيئ الكلام في ذلك اشكالا وحلا
 في مبحث دليل الاستدلال وفي مباحث اصل البرائة والاستغال انشاء الله تعالى
 قوله الا انه يظهر من كلام السيد الصدق في شرح الوافية آه قال السيد الصدق في شرح
الوافية قال الفاضل السيد نعم الله قدس سره في رسالته صبح الحجة اما الاخبار يرون فذهبوا
 الى ان القرآن كله متشابه بالنسبة اليها اقول القائلين ما تقدم من كلام للصفح ايضا يعطى انه
 ايضا فهم من كلامهم صحة ما نسبته قدس سره اليهم وقد استدلوا اولا بالآيات الدالة على
 وجوب اتباع الرسول واولى الامر وعلى وجوب الرد اليها عند الاختلاف وعلى ما يفيد مثل
 هذين وبالآيات الدالة على عدم اتباع الظن قال الشيخ في الفوائد علم ان لنا از نستدل
 بالقران ولا يلزم التناقض لوجهين الاول انه دليل الزام للخصم لانه يعتقد صحة تلك القوا
 مطلقا وثانيها وجود الصّوص المتواترة المخالفة للثبوت الموافقة لتلك الظواهر فاستدلنا
 في الحقيقة بالكتاب والسنة معا واختلف في وجوب العمل بها انتهى واستدلوا ثانيا بالخط
 الدالة على ان علم القران مخصص في النبي وخلفائه وانه لا يجوز تفسير القران بالرأي اقول ان
 هذه الأدلة ان اقيمت على انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعت افادتها للظن المحتمل لمثل
 التخصيص والتقييد والتشخ وغيرها الصيرة اكثرها متشابهها بالنسبة اليها فلم يبق افادته
 للظن وما افاده منعنا من العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة اليها ايضا فلا كلام
 معهم فلا يرد عليهم شيء وان كان بعض ادلتهم غير وافي بمطلوبهم واما اذا اقيمت على ما
 نسبته السيد اليهم فكلاما اشنا اليه فيما تقدم من ان الله تبارك وتعالى انزل الى رسوله
 كتابا عربيا بلسان قومه وامر عباده فيه وهما هم ووعدهم واوعدهم وذكر لهم آية على وجوه
 وصفاته الجمالية والجلالية وقصص عليهم قصص الماضين ليعتبروا وغير ذلك وقد فهم القوا
 تلك المقاصد منهم وقطعوا بان الله اراد منهم ما فهموه ولم يبين النبي في جميع ما في
 القران ولم يكن له قيم غيره وكيف يسوغ لاحد ان يقول ان الله الغر وعمى واحال البيان
 الى النبي بل الى من يحجبه بعد البعثة بقریب من ثلثمائة سنة ولو لاول السيد قد نسب
 هذا القول اليهم وهو يظهر من كلامهم لتبادرت الى تكذيب هذه النسبة وجملته القول
 فيما استدلوا على ما نسب اليهم السيد وقد تقدم بعض منه في البحث السابق من هذه

في حجة الظن وأنواعه

الرسالة أن القدر المسلم من دلالة هذه الأدلة وغيرها أن علم جميع القرآن عند من
 خوطب به وإن فيه ما لا علم لاحد به ولم يبينه لاحد إلا لعترته ^ص ولا احتياج للناس
 إلى العلم به وفيه ما لا يحيطون به علمًا إلا بعد البيان وفيه ما لا يعدون بمجهله إلى
 أن قال وأما دلالتها على أن الكل متشابه بالنسبة اليها وإن كل ما دل من الآيات على
 المسائل الفرعية فهي متشابهة فليست كما زعموه بل لو فرضنا أن بعض الأحاديث دل صراحة
 على هذه الدعوى لأولنا ورددنا علمه إلى العادة الخالفة لما علم بالضرورة فينبغي التراجع في
 جواز العمل بالظواهر بالمعنى الذي استدلنا إليه وقد استدلنا إلى أن الحق مع الأخباريين والقول
 الفصل مع تفصيل وتوضيح يظهر بعد مقدمتين إلى أن قال بعد ذكر ما نقله المصنف إلى
 قوله لأن الأصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن إلا ما خرج به الدليل مثل
 عمل أصحاب النبي ^ص والأئمة ^ع بالظواهر المستفادة من الأخبار إذا سمعوا منها ثم من غير
 محض وتحصيل قطع بالمراد وتقريرهم على ذلك لا يقال أن الظاهر من الحكم وجوب العمل
 بالحكم إجماعي لا نأمنع الصغرى إذ العلوم عندنا مساواة للحكم للنص وأما شموله للظواهر
 فلا كيف وهم قد عرفوه بتعريفات متخالفات ولم يقيموا دليلًا على أن الغنى الشامل للظواهر
 هو المراد منه في القرآن والأخبار ولا يظهر أيضًا من الأحاديث الواردة في تفسير هذا
 الشمول إلى أن قال وأنا أنقل تعريفاتهم مع بعض الأحاديث الواردة في تفسيره حتى يظهر
 لك أن دعوى الشمول أو المساواة بين الحكم والظاهر مع هذا الاختلاف لا بد له من دليل
 قطعي وأما التعاريف فمنها ما اتفق معناه لكل عارف باللغة ومنها أنه ما كان محفوظًا من
 النسخ ومنها أنه ما كان محفوظًا من التخصيص ومنها أنه ما كان محفوظًا منهما ومنها أنه ما كان
 متقدمًا لترتيب الأفادة أو ما مع تأويل أو بدونه وقد يفسر بالمعنى المتقن وهو المعنى اللغوي
 كما صح به في مجمع البحرين ومن فتره كل اعتراف بمساواة للنص وقال شيخنا الطبرسي قبل
 في الحكم والمتشابهة أقوال أحدها أن الحكم ما علم المراد منه بظاهره من غير قرينة تقتضيه
 ولا دلالة تدل على المراد لوضوحه نحو قوله تعالى إن الله لا يظلم الناس شيئًا ولا يظلم شيئًا
 ذرة ونحو ذلك مما لا يحتاج في معرفة المراد منه إلى دليل انتهى أما الظاهر فمعرفة بأنه اللفظ
 الدال على أحد محتملة دلالة راجحة لا يكتفي معها الاحتمال وأنت إذا تأملت النسبة بين

تقريب الظاهر وما قالوه في الحكم وجدتها البانية لا العموم المطلق والعموم من وجه المساواة
 فكيف نتبع دعوى المساواة او شمول الحكم مطلقا من غير بينة واما الاحاديث فروي في
 الصافي عن العياشي قال يعنى الصادق ع الناسخ الثابت المعول به والمنسوخ ما قد كان يعمل
 به ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتبه على جاهله الى ان قال والذي يمكن ان يقال من قبل الظاهر
 بالظاهر هو ان المتشابه كما يدل عليه بعض الاحاديث ما اشتبه على جاهله فنقول لا شيء
 من الظاهر مشتبه وكل متشابه فهو مشتبه فلا شيء من الظاهر عتسابه واذا لم يكن متشابهها
 يكون محكما وكل محكم يجب العمل به اما الكبرى فلا احاديث واما الصغرى فلان معنى قوله ما
 اشتبه على جاهله هو ان غير الامام وهو الذي عبر عنه بالجاهل يقصد منه الجهل بالمراد من
 اللفظ بحيث يصير مترددا فيه ولا شك ان الظاهر يكون المراد منه مطلقا فلا يكون متشابهها
 بهذا المعنى والجواب عنه اما اول بيان المتن ايضا مشتبه واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان
 وان الظاهر غير متشابه ولكن لان سلم انه محكم اذ لا دليل على انحصار الايات فيهما وقوله
 منه ايات محكمات هن امر الكتاب واخر متشابهات لا يدل على الحصر فلا يلزم من وجوب
 العمل بالحكم وجوب اتباع الظواهر لا يجوز ان يكون الواجب اتباع الحكم ويرد هو والمتشابه
 الى العار و يتوقف حتى يظهر تفسير اهل الذكر لا يقال ان ما ذكرتم من عدم جواز العمل بظاهر
 القرآن انما دل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لان فيها ايضا محكمات ومتشابهات
 ومنسوخات واما ما اردت منه الخاض ومطلقا اريد منه المقيد لا نأقول قد سبق ما استفاد
 منه الجواب ونقول هنا تأكيد وتوضيح انا لو خيلنا وانفسنا العلنا بظواهر الكتاب السنة
 عند عدم نصب القرينية العقلية والفعلية والقولية المتصلة على خلافها ولكن منعنا من
 ذلك في العمل بالقران اذ معنا الله من اتباع المتشابه ولم يبيح حقيقة لنا ومنعنا رسول
 الله صلى الله عليه واله عن تفسير القران ولا ريب في ان غير النص يحتاج الى التفسير لتحقق
 الاحتمال فيه واوصيائه ايضا منعونا وايضا ذكر الله تعالى من اتباع الظن وكذا رسوله
 واوصيائه ولم يستثنوا ظواهر القران لا قولا ولا تقريرا وليس هناك دليل قطعي بل ظني و
 لا اجماع على الاستثناء الى ان قال واما الاخبار فقد سبق في بحث عدم جواز العمل
 بالعام قبل الفحص عن المختص ان اصحاب الاممة كانوا عاملين باخبار بلغهم عن واحد

في حجية الظن

منهم وما كان في قريش من خمسين سنة فصاعدا عندهم أصل وكتاب يرجعون إليه وكانوا
 إذا حدثت حادثة وروى ثقة فيها خبر عن العصور المتقدم يعلمون بحجبه من غير تبصير وسؤال
 عن أنه هناك عند أحد مختص أو معارض أو ناسخ أو مقيد وكانوا يعلمون إلى أن يحكي من عند
 الحكي المعارض أو غيره ثم بعد جمع جل الأحاديث والكتب كان عند كل واحد من فضلهم
 الأصل لا غير أو مع أصل واحد من غيره وبالجملة ما كان مجموع الأحاديث مجتمعا عندهم وما كان
 لهم مثل التهذيب بل مثل الفقيه والأئمة يعلمون هذه الطريقة منهم ولا ينكرون بل يحثونهم
 على العمل بالأصول وكتابة الأحاديث وبالجملة قد حصل لنا علم قطعي من التسليم بتجوز العمل من
 أئمتنا بتجيز العدل الأمامي من غير شخص وهذا عملنا بظواهر الأخبار مع ما قلنا من أن
 مدار التكليف في كل اللغات على الظواهر من لدن آدم إلى يومنا ولو لا هذا الذي قلنا لكاننا
 في العمل بظواهر الأخبار أيضا من المتوقفين والله الموفق فقل عن بعض الفضلاء العاملين
 بالظواهر استدلالات أدعية على حجية الظواهر وأجاب عنها قال الخامس وقوع الاحتجاج بمن
 الرواية وأقرهم عليه الأئمة مثل قول زادة ومحمد بن مسلم للباقر إنما قال الله ليس عليكم
 جناح ولما قيل أصحوا فكيف أوجب ذلك قول ليس في هذا الحديث احتجاج من الراويين
 الثقلين على شيء بل هو طلب للدليل ونفي لدلالة الآية على الوجوب دلالة قطعية أو ظنية
 وهو ما اجابهم الأبا بجدال بالتي هي أحسن كما يظهر لمن نظر إلى كل الحديث وهو مذكور
 في الفقيه ثم أقول إن الحجية الأخيرة حجة حسنة لو ظهر بالتبع أن أصحاب الأئمة احتجوا بالأيات
 الظاهرة فاستنبطوا منها الأحكام ونحن نرجو من الله التوفيق لئلا يثقل هذا التبع انتهى كلامه
 ورفع مقامه وإنما نقلناه برأيه ليكون الطالب على بصيرة تامة ولغزة نسخة شرح الواهبة
 للسيد المزبور قدس سره وسند كثر عن قريب ما خطر بيالي القاص في شرح كلماته نقصنا و
 أبراما فانظر والله الموفق قوله إن بقاء التكليف لا شك فيه آه إنما أقدم هذه المقدمة لضرورة
 في الاستنتاج أو من المعلوم أن وجوب العمل بظواهر الكتاب والسنة إنما يكون من بقاء التكليف
 ضرورة أنه مع عدمه لا معنى لوجوب العمل بها و مراده بقوله أدلاد الألفه آه التمسك
 بطريقة العرف وإن طريقهم مستقرة على ذلك فتكون من الظنون الخاصة وما ذكرنا
 ظهر عدم توجبه ما ذكره بعضهم عليه وهو أنه إن كان الغرض منه استنتاج حجية الظن فهو

في حجية الظن

(١٤٣)

لا يكاد ينتج ذلك ما لم يقم اليه سائر مقدمات دليل الاستداد وان كان المراد منه
استنتاج ثبوت المقضى بحجته فلا دخل للعالم الاجمالي ببقاء التكليف فيه أصلاً بل يكون
ذكره في مقدمات البرهان من قبيل ضم الحجج بحسب الانسان انتهى قوله ان التشابه الى قوله
والقران مر هذا القبيل أه يمكن ان يكون مراده من التشابه الذي قد جعله القران من
قبيله ان الظواهر من العمومات والمطلقات وغيرها كلها او جلها قد اريد منها غير ظاهرها
فيكون من تاخير البيان عن وقت الحاجة لمصلحة فان تاخير البيان عن وقت الحاجة كذلك
جائز عنده كما صرح به في ذيل المقدمة الاولى وعند بعض المحققين ومنهم المصنف و
سبب صحتها كما صرح به في باب التعادل والترجيح ويمكن ان يكون مراده بالتشابه هو ان العلم
الاجمالي بالمختصات والمقيدات وسائر خلاف الظواهر قد اوجب الاجمال في القران فلا
يمكن العمل به والفرق بين الوجهين لا يكاد يخفى ويرد عليه على تقدير ارادته المعنى الاول
منع الدعوى المذكورة وانه لا يبرهن في الا تاخير البيان عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة
مع ان الاصل عدم وجود المصلحة للمصلحة لتأخير البيان عن وقت الحاجة فانها وان يجوز
تأخير البيان عن وقت الحاجة لمصلحة كما ان في اوائل زمان البعثة قد تأخر بيان كثير من
الاحكام والمصالح المحفية على اكثر الناس الا اننا لا نلتزم به الا مع العلم به ولذا لا يحكم
بالاجمال في العمومات والاطلاقات المحتمل ذلك فيها مع ان ما ذكره يستلزم كون القران
من قبيل اللغو والمعنى مع انه كان معجز الرسول ص وقد تحدى به قال الله ص فاقوا بآية
من مثله في آيات من قبلها وقد ورد بلسان قوله في مقام الانذار والتذكير قال الله ص
قراناً عربياً التدرج به وذكرى للمؤمنين في آيات من ذلك وامرنا بالتدبر فيه قال الله
افلا يتدبرون القران ام على قلوبنا اقفالها وقال تعالى ايضاً كتاب انزلناه اليك ليذكروا
آياته وليذكروا لولا الابواب ولعمري ان ذلك اوضح من ان يخفى فتأمل ويرد عليه ايضاً
على تقدير ارادته المعنى الثاني انه ان كان مراده من قوله المذكور انه مع العلم الاجمالي بطرف
التخصيص والتقييد وسائر الصوارف لا يعمل بالظواهر حتى يتفحص عن الاجبار وسائر الامور
فاذا تفحص واطلع على خبر مخصوص لعلم الكتاب ومقيداً لا طلاقاً مثلاً فلا بد من ان يعمل بالخبر
واذا تفحص ولم يطلع على خبر مخصوص او مقيداً واطلع على خبر مخصوص في الجملة ولم يرد على

في حجية الظن وأدلتها

التخصيص لا يزيد منه خبراً ودليل آخر يجب العمل به بالعام لعمومه في الأول وبالباقي في الثاني فهو مقصودنا لا نالنا فعل بالظواهر الكائنة وغيرها التي بعد التخصيص عن أخبار وعينها فاذا ورد خبر مثلاً يدل على أصل التخصيص الزائد ^{بالتخصيص} فعل به بناء على ما هو الحق من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وفعل فيما إذا لم يرد خبر أصلاً على التخصيص بالعام وكذلك إذا ورد خبر دال على التخصيص في الجملة فعل في الشك في التخصيص الزائد بالعام أيضاً بناء على حجتيه في الباقي كما هو الحق وإن كان مراده أنه لا يعمل بظواهر القرآن أصلاً مع عدم ورود خبر أصلاً أو على التخصيص الزائد ففيه مضافاً إلى ما ذكره المصنف من الجواب النقص عن قريب أولاً النقص بظواهر القرآن في غير الأحكام كالنقص والحكايات وذكر أوصاف الجبال والجلال وغيرها مما اعترف بحجيتها الظواهر فيها على ما يظهر من كلامه الذي قلنا فأنفعل إجمالاً عند كون بعض الظواهر فيها مراداً وقد علمنا بعضها بالتفصيل مثل قوله تعالى **الزجر على القرش استوى** وجوه يومئذ ناظرة إلى وجهها ناظرة وجاءت بك الملائكة صافياً بضل من يشاء ويهدي من يشاء وعصى آدم ربة فغوى في آيات كثيرة من ذلك وثانياً أنه قدس سره قد اعترف في بعض كلماته في شرح الرواية كون الظواهر حجة مع عدم ورود خبر أصلاً قال قد في موضع من أن طريق حصول المراد من ظواهر الكتاب ليس منحصر عند في أن يكون هناك اجازاً وشاهدة على أن ما يفهم منها ظاهر هو المراد منها واقابل ^{بالتخصيص} ولربما خبرها في الغالبها ولا إجماعاً على خلافها لكان عدم الوجدان قرينة مفيدة للقطع بها إذ من المحال عادة أن لا يكون ظاهر من ظواهر الكتاب مراداً مع عدم نص بالمراد منه ولا قول انتهى وما ذكره من القطع من عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود مع أنه لا يمكن القطع بعدم القرينية الحالية وما قلنا منه يظهر أنه قدس سره ليس مخالفاً للشهور من الأصوليين من القائمين بحجية خبر الواحد وجواز تخصيص الكتاب وتقييده به وإن ما اتعبه به ^{بأنه} في هذا المقام لا ينتج شيئاً بل يظهر منه كون ظاهر الكتاب مع عدم ورود خبره بياناً من المحكم وأقول بساواته للنقض إذ يكون دلالة قطعية فيرجع إلى حقيقة أو حكماً نعم يظهر مخالفته لمن لا يقول بحجية خبر الواحد أصلاً كالسيد قدس سره واتباعه ويقول بحجتيه ولا يقول بجواز تخصيص الكتاب ولا بجواز تقييده له وكلاهما بمنزل عن التحقيق وما ذكرنا ظاهره مراداً

في حجة الظن

(١٦٥)

في المقام بقوله ان القران من هذا القبيل ان قبضه من هذا القبيل لما علت مما نقلنا من كلامه ان نصوص الكتاب محجة عنده بل قد عرفت ان الظواهر في غير الاحكام محجة عنده و يدل عليه مع ذلك قوله قد لا ناصار متشابهها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره مندرج تحت الأصل اذ يصح كون ظواهر القران على قسمين متشابه بالعرض وظاهر مندرج تحت الأصل قوله لانه نزل على اصطلاح خاصه الظاهر ان مراده ان القران مشتمل على الفاظ العبادات والعمالات وهي موضوعه لعان مستحدثة مخصوصته لم يعرفها العرب وهذا على تقدير ثبوت التحقيق الشرعية فيها كما هو قول بعضهم او لتمامها مستحدثة مجازية لم يعرفها العرب وهذا على تقدير عدم ثبوت التحقيق الشرعية فيها مع القبول بالاختراع كما يظهر من البعض الاخر وبعضها موضوع للمعاني المخترعة وبعضها مجاز فيها اذ بعضها متعاضدة حقيقة كان مجازا او بعضها معان مجازية على غير وجه الاختراع بان تكون مجازية بالاجل اذ اداة خصوص الفرد من اللفظ الموضوع للكلمة وهذا النوع من المجازية مطردة في كثير من الالفاظ كالاسلام والكفر والايان وغيرها الواردة في الكتاب والمراد منها نوع خاص وصنف ككنا و فرد ككنا من معانيها اللغوية لا ترى ان الولد في العرف واللغة يطلق على الولد الحاصل من الزنا والقائل والكافر والورق حقيقة مع ان الولد المترتب عليه الحكم من الارث وغيره لا يطلق الا على ما هو متولد من تكاح وهو غير قائل ورق وكافر وغير ذلك مما فصلوه في محله وعلى جميع التقادير المذكورة والمحتملات المسطورة المعاني المرادة من الالفاظ المذكورة وغيرها في القران مما لم يعرفها العرب ومع عدم معرفتهم بها يكون القران مجازا بالنسبة اليهم وفيه اولاد التقليل على الوجه الموجه لا يناسب المعلن به اذ قد ذكرنا ان في التشابه الذي ذكره في السابق وجميعه لا يناسب شي منهما هذا التقليل اذ مع فرض عدم اشتمال القران على الفاظ دالة على معان لم يعرفها العرب يكون القران مجازا لاجل الوجهين المسطورين اذ من الواضح ان الاجمال بسبب العلم الاجمالي لو كان او بسبب تأخير البيان عن وقت الحاجة لمصلحة حاصله في جميع المحظبات سواء في ذلك القران وغيره وثانيا ان هذا لا يوجب الاجمال بل يوجب العكس مراد الشارع فاذا اقتصنا واطلعتنا على مراد الشارع من الفاظ الصلوة والصوم وغيرهما من الفاظ العبادات وان مراده منها هي المعاني المخترعة المحدثه فلا مانع من التمسك بطلان

الالفاظ المذكورة في مواد الشك على قول الاعشى مع فرض اجتماع شروط التسليم بالاطلاق
 وكل في الفاظ المعاملات اذ الفحصان مراد الشارع منها فلا مانع من التسليم بها اذ الغام
 المختص بحجة في الباقي ولا يكون الظواهر المذكورة محلة بسبب غرض من التخصص وكل المطلقا
 بل هي اولى اذ يجوز فيها التقييد الى الواحد كما حقق في محله وثالثا ان ملاك على تقدير تسليمه
 انما يفيد الاجمال في قليل من الايات التي فيها الالفاظ المذكورة فتبقى سايرا الايات على
 ظهورها وهذا القدر مما يشغل عليه كثير من الكتب المصنفة المشتملة على اصطلاحات خاصة في
 فنون العلوم المتوقفة على فهمها من اهل الاصطلاح فيها وذلك لا يوجب الاجمال في ساير
 فقراتها نعم التحقيق عدم جواز التسليم بكثرة من الايات الواردة في العبادة حتى على مذهب
 الاعشى لعدم وجود شروط التسليم بالاطلاق فيها كما سيشرح المصنف اية اجمالا عن قرب
 وتفصيلا في الجزء الثاني من الكتاب وهذا لا يدخله بما ذكره قلنا قوله ومع ذلك قد وجد
 فيها كلمات في الحروف المقطعة اقول فقيل انها اسماء التور وقيل انها اسماء القران وقيل
 المراد بها الدلالة على اسماء الله ثم قيل اسم الله بها الشرف لانها اسماء المحنة ومباني كتبه
 المنزلة بالاسنة المختلفة وقيل كل حرف منها مفتاح اسم من اسمائه وليس فيها حرف الا وهو
 في الاله وبلائه وليس فيها حرف الا وهو صفة قوم واجال اخرين وقد جاء مثله في اخبارنا
 وقيل يشير بها الى ان هذا القران الذي عجزت عن معارضته من جنس هذه الحروف التي تتحد
 لها في خطبكم وكلامكم فاذا لم تقدر واعلى معارضة فاعلموا انه من عند الله وقيل غير ذلك
 كما نقله بعضهم من المفسرين والظاهر ان السيد قد ذكر الكلام المذكور تائيدا لما ذكر
 من ورود القران على اصطلاح خاص ولا يخفى انه لم يدع احدا له لا بد من العمل بالمقطعات
 فلا شهادة ولا تائيد فيه لما ذكره اذ وجود التشابهات في القران من المقطعات وغيرها
 لا سبيل الى انكاره وذلك لا يستلزم عدم العمل بغيره مما يكون ظاهرا في معناه في العرف
 واللعنة قوله قال تعالى منه آيات محكمات اه المحكم على ما نقله في القوانين عن العلامة قدس سره
 وغيره هو ما اتضح دلالة على معناه سواء كان نصا او ظاهرا والمتشابه ما لم يكن كذلك
 فيتمل الجمل والمأول والمراد من الآية هو ما ذكر فلا يكون لفظ المحكم متشابهما وينطبق
 على ما ذكره ما في مجمع البيان حيث قال قيل في المحكم والمتشابه اقول احدهما ان المحكم ما

علم المراد بظاهره من غير قرينة تقتن اليه ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه نحو قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ونحو ذلك مما لا يحتاج معرفة المراد منه الى دليل اللشأ ما لا يعلم المراد بظاهره حتى يقترن به ما يدل على المراد منه لا لتباسه نحو قوله تعالى واضل الله على علمه فانه يفارق قوله تعالى واضلهم السامري لان اضلال السامري قبيح واضلال الله حسن وهذا معنى قول مجاهد الحكم ما لم يشبهه معانيه والمتشابه ما اشبهت معانيه واتما يقع الاشتباه في امور الدين كالتوحيد في التشبيه الجور الاتري ان قوله تعالى ثم استخروا على العرش محتمل بحسب اللغة ان يكون كاستواء المجلس على سريره وان يكون بمعنى القهر والاستيلاء والوجه الاول لا يجوز عليه سبحانه انتهى وينطبق عليه ما في تفسير الصافي عن العياشي عن الصادق ع ان المتشابه ما اشبه على جاهله فان الظاهر ليست معانيها مشبهة عند العرف وقد دلت الآية المذكورة من جهة ذم الاشخاص الذين يتبعون اللشأ ان اتباع الحكم لا ذم فيه سيما بملاحظة ساير الايات التي امرنا الله بالتدبر فيها والتفكر وحكم بكونه هدى وشفاء لما في الصدور وهدى وموعظة للبتقين وشفاء ورحمة للمؤمنين والله لا يزيد الظالمين الا خسارا من جهة بل يمكن الا التزام بدلالة الآية على وجب اتباع الظاهر من جهة انه جعل المحكمات امر الكتاب اصله الذي يرجع المشابهات على ما في الصافي ولا يخفى ان بضم الكتاب غاية القلة ولا يناسب جعلها امر الكتاب ومرجعا للمتشابهات وما ذكرنا يعرف النظر فيما ذكره السيد المذكور قدس سره في موضع من شرح الوافية في مقام رد استدلال المجتهدين بقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب من جهة انه تعالى ذم على اتباع المتشابه دون الحكم ان الآية لا تدل على وجوب اتباع الحكم اذ كون نقض الكتاب محكما وكون الحكم امر الكتاب لا يدل على وجوب اتباعه وذم اتباع المتشابه يدل على عدم ذم اتباع الحكم بمفهومه اللقب وهو في كمال الضعف سلمنا ولكن نقول وجوب الرجوع اليه مما لا نزاع فيه لاحد التزاع في كون الظاهر محكما بالنسبة اليه وما ثبت حقيقة شرعية ولا غيرها في الحكم بحيث يدخل الظاهر فيه قطعاً انتهى وكذلك قوله قدس سره فيما نقلنا عنه بان الظاهر ايضا مشبه فيصده عليه قوله المشبه ما اشبه على جاهله وانا لو سلمنا الامحضا وان الظاهر غير مشبه لكن لانسلم انه محكم وقوله تعالى منه آيات محكمات

لا يدل على المحصر فيمكن ان يكون هو والمتشابه مما يراد علمه الى العالم انتهى ويرد عليه مضافاً
الى ما ذكرنا ان الآية ظاهرة في المحصر مع انه على تقدير كون التشابه متشابهاً فلا بد ان يرجع
في مقام الشك الى سيرة اهل العرف من البناء على حجية الظواهر مطلقاً الى ان يتحقق الخروج
مع انه قد ستره قد قال في موضع من شرح الوافية ان الاحكام والتشابه من عوارض
الدلالة فان اللفظ ان كانت دلالة ما اريد منه ظاهرة قطعية او ظنية يكون محكماً والا
فيه ومتشابه انتهى وهذا كما ترى يدل على الموافقة للقوم ولعله اوردته على طبق مذهب
الاصوليين لانه مذهبهم هذا ولكن قد يطلق على جميع القران الحكم قال الله تعالى كتاب احكمت
آياته كما انه يطلق على جميعه المتشابه قال الله تعالى كما بامتثالها مثنى والمراد من الحكم في الآية
الاولى انها قد اتفقت وصغت من ان يقع حلال فيها كما ان المراد من المتشابه في الآية الثانية
هو ان بعض الآيات يشبه بعضها بعضاً في جازة اللفظ وسلاسة المعاني والبعد عن الخلل و
التناقض والاختلاف وكونها كلها معجزة للرسول صلى الله عليه واله ولا يخفى عدم ارادة هذين المعينين
من قوله تعالى من آيات محكمات آتيناها لعلها يبينها في هذه الآية واضحة والمحمد لله قوله
ولم يبين لهم المتشابهات الى قوله بل لم يبين لهم آية لم يبين لنا حقيقة المتشابه وذكره
اي مقدارها وان الظواهر هل هي منه وقوله بل لم يبين لهم المراد اي لم يبين لهم المراد من اللفظ
وليكن معنى مجازياً واما حملنا العبارة على ذلك لانه لو كان المراد بلفظ المراد هو المعنى
الحقيقي لكان تكرار اللفظ فيه قوله ولم يبين لهم المتشابهات فلا يناسب الاضراب بل ولا ذكر
ثانياً ويحتمل على بعد ان يكون مراده قوله من العبارة انه تعالى لم يبين تعريفه الحقيقي من
المحدد والتسوم ولا مقداره وعدده بل لم يبين ما يقال في جواب ماء الشارحة فيكون
المراد بالاضراب عدم بيان معناه اصلاً حتى بالتعريف اللفظي او انه تعالى لم يبينها بيان
يذكر ما يقال في جواب ما الحقيقية وهي المحدود بل لم يبين المراد من هذا اللفظ ولو بال
الرسى ثم ان هذا الكلام وما نقلنا عنه من الكلام كلها ظاهرة في ان المتشابه متشابه
عنده وقوله وان المتشابه كما يكون في اصل اللغة الى قوله والقران من هذا القبيل و
كل قوله لان ما صار متشابهاً لا يحصل الظن بالمراد وما بقي ظهوره آية يدل على كون
المتشابه معلوماً عنده فكلماته قد ستره لا تخلو عن هافت من هذه الجملة فذكر قوله

في حجية الظن

(١٤٩)

والنبي صلى الله عليه وآله عن التفسير بالأراء آه قد ذكر المصنف جواب هذا الكلام فيما سبق مستوفياً
 ويرد عليه أيضاً بان الظواهر في غير الأحكام الشرعية حجة عند السيد قدس سره وما أورد
 خروجه مما ذكره قدس سره عنه على ما نقلنا عنه أيضاً موجب لخروج الظواهر الأحكامية
 عنه مع أنه ذكره في بعض كلماته ما يوافق مذهب المجتهدين حيث قال في موضع من شرح الوافية
 الظاهر أن مراده من التفسير ليرى ما يفهمه العرب من المحققين والمجرات الشائعة بل يبين
 ما حفي عليهم في موضع آخر عند نقل المصنف كلام الطبرسي قدس سره الظاهر من التفسير
 تفسير المجملات وبالجملة ما لا ظاهر له إذاً الطبرسي قدس سره يفسر ويبين المعاني الحقيقية والمجارات
 من غير استناد إلى الأثر الصحيح وغيره انتهى فتأمل قوله وجعلوا الأصل عدم جواز العمل
 بالظن آه قد ذكرنا أن ما أوجب خروج الظواهر الغير الأحكامية عنه على ما استظهرنا من
 كتاباته التي نقلنا بعضها هو الموجب لخروج الظواهر الأحكامية عنه مضافاً إلى ما سيذكره
 المصنف في رده قوله لأن ما صار متشابهاً لا يحصل الظن بالمراد منه والظاهر أن
 مقصوده أن ما ترى كونه ظاهراً على قسمين قسم صار متشابهاً بالعرض وقسم بقي على
 ظهوره والقسم الأول لا يحصل الظن بالمراد منه والقسم الثاني مندرج تحت أصالة
 حرمة العمل بالظن فالمراد بالظواهر ما كان كل في ابتداء النظر سواء بقي على ظهوره أم لا
 وح فلا يرد عليه ما أورد عليه من أن فرض الكلام في الظواهر لا يجامع التعليل بعد حصول
 الظن بالمراد على أن مقصوده أن التشابه أعم من المجلد والظاهر الأول لا يحصل منه الظن
 بالمراد والثاني مندرج تحت الأصل ومن المعلوم عدم استفادة ذلك من العبارة انتهى
 نعم يرد عليه ما ذكرناه في بعض الحواشي السابقة وقد وجه أيضاً كلامه بان مراده أن ما
 صار متشابهاً لا يحصل الظن الشخصي منه بالمراد وما بقي ظهوره النوعي مندرج تحت
 الأصل في يفتح جبل القران كله من التشابه ويتم عرضه انتهى وهو كما ترى فانظر ما ذكرنا
 قوله وأما مشورته للظاهر فلا آه قد فهم المصنف أن مراده من قوله فلا فليس بمعلوم فكيف
 دخول الظواهر في التشابه مشكوكاً عنده وقد فهم المحقق الكاظمي في شرح الوافية أيضاً
 المعنى من العبارة المذكورة ويناسبه قوله ولما بين لهم التشابهات ما هي وكما هي وقوله
 الأتي للنع من اتباع التشابه وعدم بيان حقيقته وقد ذكر شيخنا قدس سره في مجلس البحث

احتمالا وفي الحاشية استظهار ان مراده ذه العلم بعدم شمول المحكم للظاهر وشمول
 المتشابه له ويدل على هذا المعنى قوله اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص ويدل عليه
 ايضا قوله والقران ~~بمعنى~~ من هذا القبيل لكن التأمل في كلمة يقرب ما فهمه المصنف و
 شارح الوافية خصوصا قوله وما بقى ظهوره مندرج تحت الاصل اذ لو كان مراده ان ما
 بقى ظهوره ايضا من المتشابه لما كان معنى الرجوع الى الاصل الاولى فيه اذ المنع عن
 المتشابه وعدم جواز العمل به معلوم من نص القران على ما اعترف به قدس سره فلا معنى
 للمتسك بالاصل بل التأمل في كلمة التي نقلناها بطولها يشرف على القطع بان مراده
 ذه ذلك فيكون قوله اذ المعلوم عندنا مساواة آه من سوء التآية واما قوله والقران
 من هذا القبيل فقد ذكرنا توجيهه فيما سبق فراجع قوله لا تا نقول انالوخلينا وانفسنا
 لعلمنا آه كانت الطريقة الاولى صبيته على عدم انقلاب اصالة حرمة العمل بالظن في ظواهر
 الكتاب حيث قال وما بقى ظهوره مندرج تحت الاصل المذكور فنطالب بدليل جواز
 العمل آه وهذا الكلام مبنى على انقلاب الاصل المذكور في مطلق ظواهر الالفاظ وان
 الاصل جواز العمل بها وان خروج ظواهر الكتاب للدليل الخاص مثل الاجار الدالة على
 عدم جواز تفسير القران بالرأى ومنع الله من اتباع المتشابه مع عدم بيان حقيقته في
 كلامه تداع واضمح بل هذا الكلام يدافع قوله الاتي واما الاجار الى قوله ولو لا ذلك
 لكان في العمل بظواهر الاجار من المتوقفين والله اعلم قوله واما الاجار فقد سبق ان
 اصحاب الائمة آه هذا هو الذي دعاه ونبض من تقدمه كالمصدق الشيرازي والفاضل
 التوني الى القول بعدم وجوب الفحص اصلا في العمل بالعمومات والاطلاقات على ما حكمه
 في القوانين عنهم وان ذهب الفاضل التوني في الوافية الى التوقف اخيرا ويرد عليه ان
 التحقيق ان اصحاب الائمة كانوا افرقا فمنهم من كان مشافها للخطاب مقصودا به مواجها
 للامام عليه السلام ومنهم من لم يكن مشافها ومقصودا به وكان عندهم اصل واحد
 اصلا او ثلثة او نحوها ولم يعلموا اجالا بوجود المعارض للاخبار التي فيها لا فيها ولا في
 غيرها مما يتمكنون من تحصيله ومنهم من لم يكن مشافها ولكن كان عالما بالاجمال بوجود
 المعارض لذلك او المعارض له اما الفرقة الاولى فكانوا يعملون بالاجار من غير فحص

بل لا يبعد دعوى حصول العلم لهم غالباً بمبدأ الامام كما هو الحال في كثير من موارد المخالفة
والكالملة واما الفرقة الثانية فكل كانوا يعلون بالاخبار من غير فحص وما ذكره قدس سره
حق في حق الفرقين المزبورين واما الفرقة الاخيرة فتمنع كونهم عاملين بالاخبار من غير
والفحص وكيف يجوز انتساب مثل محمد بن مسلم وذرارة وامثالهما الى العمل بالاخبار مع العلم
الاجمالي بوجود المعارض والمختصات والمقيّدات وغير ذلك مع ان العلم المذكور ^{بوجه} يجب
ارتفاع الظهور من الظواهر ومع عدم الظهور ولو نوعاً لا يمكن العمل بالظواهر وعلى تقدير
كون اصحاب الاثمة كلهم من الفرقة الاولى والثانية او بالتفريق فلا شك ان اهل امثال
هذه الاعصار ممن استلوا بغيبته وفي العصر او احوافه قد استلوا ببلايا لا يحصى لهم عنهما
ولا كاشفت لها الا الله تبارك وتعالى فمع علمنا بوجوه المعارض الكثيرة كيف يمكننا العمل
بكل ما رأينا وصادفنا من الخبر مع ان الاجتهاد هو استفرغ الوسع في تحصيل الظن ^{بوجه} وحصول
الام مع الفحص والبحث والتحرّي في كتب الاخبار وكلمات العلماء الاجتياح تكميل جملة من العلوم
التي يحتاج اليها الاجتهاد والتسؤال بلسان الحال والمقال عن مفيض الخبرات وواهب الفوائد
تبارك وتعالى ان يوصله الى الواقع فليس العلم بكثرة التعليم والتعلم بل نور يقذفه الله في قلب
من يشاء وقد ذكر العلماء شكر الله مساعيهم الجميلة اذ له كثيرة لوجوب الفحص في العمومات
سيما في القوانين فقد استفدنا من كلماته فيها نصراً وتلويحاً عشرة حجج ذكرناها فيما مضى
علّقناه عليها في البحث وذكرنا تمامية كثير منها مضافاً الى ما ذكره بعضهم من استقرار طريقة
الاصحاب على ذلك قال المحقق الكاظم في شرح الوافية استقامة طريقة اصحابنا واستمرار
عادتهم على عدم التمسك بالعمومات والاطلاقات وكل خطاب او دليل يظن وجود معارض
له قبل الفحص عما عارضه معلوم لكل عارف بحالهم وسيرهم فكان حجة اتفق المخالفون او
اختلفوا و اشار اليه في القوانين ايضا قوله وفيه مواقع للنظر قد ذكرنا مواضع النظر في
كلماته بحسب ما ادق اليه فهي القاصر قوله اذ لا يخفى آه يعني ان عمل اصحاب الاثمة
عليهم بظواهر الاخبار اتماماً كان لاجل جريان طريقة العرف والعادة على ذلك في مقام
المخاطبات والمحاورات والوصايا والاقاير وغير ذلك وهذه العلة موجودة عندنا
ايضاً في العمل بظواهر الاخبار وكذا في ظواهر الكتاب فحجة ظواهر الاخبار لنا ليس لاجل

عمل اصحاب الائمة عليهم السلام بل لا يصلح المبنى المشترك بيننا وبينهم وبين عليهما من الاخبار في
 الكتاب وغيرهما مع انه لو سلم ذلك فحق ان تتبع فيشهد بعلم اصحاب الائمة عليهم السلام
 بنوا الخبر كذا ذلك يشهد بعلمهم بطواهر القرآن كذلك بل جرت بذلك سيرة المسلمين
 في جميع الاعيان والامصا الى ان حصلت اليقينة الاخباريين في ذلك وقد ذكر السيد
 الصدوق قدس سره فيما نقلنا من كلامه ان التمسك بعلم اصحاب الائمة عليهم السلام
 بطواهر القرآن حجة حسنة لو ظهر بالتبع ذلك قلت قد ظهر لنا بالتبع ان عمل المسلمين
 كان على ذلك قديما وحديثا والله الموفق قوله على امر الاصل في خطاب كل مستكبر
 كما ان الاصل ذلك في خطابات القرآن فيثبت كون القرآن مبنيا على الافادة والاستفاد
 كذلك يدل عليه آياته كقوله تعالى فلا يتدبرون القرآن ام على قلوبها قفا لها كتاب ينزلنا
 اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب هكذا وموعظة للمتقين هكذا
 لما في الصدوق وغير ذلك مما لا يخفى فلا مجال لتوهم عدم كون القرآن موضوعا للافادة و
 الاستفادة قوله وانها ليست بطواهر بعد احتمال كون محكمها. فيف بعد احتمال كون
 خطابات القرآن التي عنده تكون من الظواهر ومن المحكم عندنا من المتشابه كما عرفت من
 السيد الصدوق قدس سره في عبارته قدس سره اذ في مسأحة لان السيد المزبول لم يدع
 كون المحكم من المتشابه بل ذكر احتمال كون الظواهر داخله في المتشابه وخارجة عن المحكم
 بان يكون المحكم مخصصا في النص ويرد على المصنف ايضا ان السيد قدس سره قد ذكر في قوله
 لان ما صار متشابهة ان الظواهر على قسمين قسم صار متشابهة بالعرض لا يحصل الظن
 بالمراد منه وقسم بقي على ظهوره وهو مندرج تحت الاصل وهذا القسم هو الذي يحتمل
 كونه داخل في المتشابه عنده بخلاف القسم الاول لان دخوله في المتشابه بالعرض لا
 فيه عنده فقول المصنف وانها ليست بطواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه لا يوافق
 مذاهب السيد قدس سره فتبين قوله وما توهم بقضائه المتوهم المذكور هو الفاضل التمام
 في المناجح قوله فان اغلبها من قبيل ما ذكره آه اذا كان الفاظ العبادات اسامي للشيخ فقد
 جواز التمسك بها واضحة لانها تفسير مجمل واما على تقدير كونها اسامي للاعم فلان التمسك
 بهما موقوف على وجود شرائط التمسك بالاطلاق التي من جملة عدم كونه في مقام بيان

وجية الظن وقواعد

(١٧٣١)

حكم آخر ولا يخفى ان الآيات الواردة في العبادات لبين أصل المشروعية وليست في مقام بيان الإطلاق مع إمكان ان يكون المراد بها العهد ويكون الأوامر شادا وتأكيدا لما بيّنه الرسول صلى الله عليه واله من العبادات المركبة واجزائها وشرائطها قوله والمصو بالنصوص المتكافئة آية بناء على التمسك عند التعارض بالكتاب اما لكونه درجيا او لكونه معاصدا او لكونه درجيا على بعد الوجوه قوله مثل قوله تعالى انما المشركون نجس وذكر هذه الآية في عدد آيات العبادة ليس على ما ينبغي والتوجيه بان العبادة هنا بالمعنى المقابل للمعاملة بالمعنى الاخصر غير وجية لان كثير من الآيات التي ذكرها في السابق من هذا القبيل وكذلك التوجيه بان الحكم المذكور وينفع في العبادات وقد يكون مقدمة للعبادة من جهة وجوب زالة النجاسة في الصلوة مثلا ايضا كما ترى قوله وآيات التيمم والغسل والوضوء لعل الفرق بين هذه الآيات والآيات المتعلقة بالعبادات مثل اقيموا الصلوة وغيرها حيث حكم بكونها محملة دون هذه ان الالفاظ الواردة في القرآن في بيانها مثل الغسل والسمع وغيرها المعان عرفية يمكن التمسك باطلاقها في مقام الشك قوله اما ان تقول بمواتر القرات آه وليعلم أولا ان كون ما بين الذميين من انماض لا على الرسول من الله تعالى ومعجزة باقية الى يوم القيمة مما لا اشكال فيه ولا خلاف وثبت بالتواتر واجماع الخاصة والعامة بل بالضرورة من المذهب الذين لكن لا بأمر تفصيل الكلام في هذا المقام لانه من المطالب المهمة فقوله ان هناك مقامات الاقول ان القرات السبع التي مشايخها عاصم ونافع ابو عمرو والكاظمي وعمر بن كثير وابن عامر هل هي متواترة عنهم ام لا والثاني هل ثبت من الائمة بطريق القطع جواز القراءة بكل واحدة من القرات السبع في الصلوة وغيرها ام لا والثالث هل يكون كل واحدة من القرات السبع متواترة على النبي صلى الله عليه واله عن الله تبارك وتعالى ام لا ومحل التراجيع المعروفة انما هو هذا المعنى والافواتر القراءات عن القراء لا يفيد شيئا من عدم ثبوت قراتها عن النبي صلى الله عليه واله كما لا يخفى اما المقام الاول فوضوح الكلام فيه انه نقل عن السيد الفاضل رحمه الله خبر ابي قيس بن ابي ان قرات القراءات عن مشايخها غير معلوم لما ذكرنا من انه كان لكل قاردا ويا من يروى عنه فكيف تكون القراءات متواترة عنهم وردت بما ذكره الشهيد الثاني في روض الجنان ان بعض محقق القراء من المتأخرين قد افرد كتابا في اسماء

الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يريدون عما يقبل في التواتر فيجوز القرائة بها انفسهم
 ويمكن ان يرد ايضا بما عن العلامة الشيرازي من انهم انما اسندوا الرواية عن كل واحد
 من القراء الى اثنين لتجرح الرواية ما وبما قيل انه قد روي عن السبعة خلق كثير لكن اشهر
 في الرواية عن كل واحد اثنان وبما قيل ان الراويين ما روي اصل التواتر وانما روي ^{المخبر}
 من التواتر فامل واما المقام الثاني ففصيل الكلام فيه ان الاجماع قائم من العامة والخاصة
 على جواز القرائة بكل قراءة منسوبة الى القراء وان الظاهر عدم الترتيب في ثبوت تجوز
 الامة عليهم السلام القرائة بما اشهر في زمانهم وتداوله في عصرهم وكفاية كل قراءة
 من القرائات السبع في الصلوة وغيرها كقراءة مالك ومالك في الحمد وصحة الصلوة و
 كفايتها في القوانين ان تجوزهم عليهم السلام قرائتها والعمل على مقتضاها هو الذي يمكن
 ان يدعى معلومتها وقد ادعى المصنف والمحقق الكاظم في شرح الوافية الاجماع على جواز القرائة
 بكل منها وفي التفسير الكبير للرازي لا خلاف بين الامة في تجوز القرائة بكل واحد منها و
 في جمع البيان الظاهر من مذهب الامامية انهم اجموعا على جواز القرائة المتداولة بينهم من
 القرائات الا انهم اختلفوا في القرائة بما جازين القراء وكروا تجزيد قراءة مفردة وفي محكي
 البيان ان المعروف من مذهب الامامية جواز القرائة بما يتداوله القراء وان الانسان
 مخير باي قراءة شاء قرء وكروا تجزيد قراءة بعينها وعن الوحيد البهبهاني قدس سره في
 حاشية المدارك وادعى الشهيد الثاني ان القرائة عندنا منزلة بحرف واحد من عند
 واحد والاختلاف جاء من قبل الرواة فالمراد بالتواتر ما تواتر صحته قرائته في زمان
 الامة ثم بحيث كانوا يجوزون ارتكابه في الصلوة وغيرها لانهم عليهم السلام كانوا ^{ضمن}
 بقراءة القرآن كما هو عند الناس بل ربما كانوا ينعون عن قراءة الحرف ويقولون هي مخصوصة
 بزمان ظهور القائم مجل الله سبحانه وتعالى وقد حكى الاجماع ايضا عن البحار والفاضل
 الجواد وفي مرآت العقول ان تجوزهم في قراءة هذا القرآن والعمل به متواتر معلوم ان
 لم ينقل عن احد من اصحابنا ان احدا من امتنا اعطاه قرانا وعلمه قرائته وهذا ظاهر
 لمن تتبع الاخبار وفي محكي ذخيرة الظاهر انه لا خلاف فيه وما ذكره بطلان ما
 ذكره صاحب الكشاف فيما حكى عنه من انه لا تبرؤ ذمة المصلي الا اذا قرء بما وقع فيه

والفصل في اخبارهم ورواياتهم ان القرائة تنزل بحرف واحد على من يقرأ بها

في حجة الظن وحكمه

الاختلاف على كل الوجه كمال ومالك وصراط وسراط ويدل على ما ذكرنا الاخبار
 ايضا ففي الكافي بسند عن سليمان بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله ^{عليه السلام} وانا اسمع حروفا
 من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله كف عن هذه القراءة اقرء كما يقرء
 الناس الخبر وفي الكافي بسند عن سفيان التميمي قال سئلت ابا عبد الله عن تنزيل القرآن
 قال قرءوا كما علمتم وفي مجمع البيان قال الشيخ الطوسي قد روى عنهم عليهم السلام جواز
 القراءة بما اختلف القراء فيه وفي مفاتيح الاصول عن محمد بن سليمان عن بعض اصحابه عن
 ابي الحسن عليه السلام قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الايات من القرآن ليس عندنا
 كما نسمعها ولا نحن ان نقرؤها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال لا اقرءوا كما تعلمون فيحيثكم من
 يعلمكم واما المقام الثالث ففصيل الكلام فيه انه قد اختلف في تواتر القراءات السبع عن
 النبي ^{صلى الله عليه وآله} فمن الاكثر تواترها كلها وحكى عن العلامة قد في التذكرة والتمهيد ونهاية الاحكام
 ونهاية الاصول وابن فهد في الموجز والمحقق الثاني في جامع المقاصد التمهيد الثاني في الروض
 والشيخ الخرج الوسائل والفاضل الجواد في الصلوة انه المشهور بين الفقهاء وعن شرح المفاتيح
 دعوى مشهورتين بين اكثر علمائنا وفي الفير الكبير ذهب اليه الاكثر من القول
 الثاني ان القراءات السبع ان كانت جوهرية من قبيل مالك ومالك فهي متواترة وان
 كانت من قبيل الهيئة كالمدة والامارة وتخفيف الهجزة وغيرها فهي غير متواترة ذهب اليه
 المحقق البهائي والحاجي والعصدي على ما حكى عنهم والقول الثالث عدم تواترها ذهب
 اليه الشيخ قد في محكي البيان بل قال فيه ان القرون من مذهب الامامية والطلع في
 اخبارهم ورواياتهم ان القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد قد ذكرنا عبارته برقمته
 وهو مذهب الظيرسي في مجمع البيان ونقل عن السيد الاجل ابن طوس في كتاب السعود
 والسيد الجزائري في منبع الحيوه والشارح الرضي في شرح الكافية في موضعين احدهما
 عند قول ابن الحاجب وان عطف على الضمير المحرور اعيد المحاض وجمال الدين الخراساني والسيد
 صدر الدين في شرح الوافية والمحقق البهائي وصاحب الرضا والشيخ يوسف الجزائري و
 ذهب اليه المحقق الكاظمي في شرح الوافية ومال اليه في القوانين وذهب اليه شيخنا في
 الحاشية وصاحب الصافي والجواهر والمصنف في الفقه وذهب اليه كثير من علماء العا

من متأخريهم وقدماهم كالزخشي والرازي في تفسيرها وغيرهم وكثير من المعاصرين وهو الأظهر هنا قول نافع يفهم تمام ذكر الشهيد الثاني ونقل عن والده الشيخ البهائي قوله بل نقله الأول عن جمع من القراء قال في شرح الألفية وأعلم أنه ليس المراد أن كل ما ورد من هذه القراءات متواترة بل المراد انحصار المتواتر لأن فيما نقل من هذه القراءات فان تبين ما نقل من السبعة شاذ فضاء عن غيرهم كما حققه جماعة من أهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بنفسه على بعض آخر بحسب العتبة فيجب مراعاة كل آفة آدم من ذبته كلمات فانه لا يجوز الرفع فيها ولا النصب ان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قرائته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكلفها ذكر تباها بالتشديد مع الرفع أو بالعكس وقد نقل ابن الجوزي في التشرع أكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه اما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع التوراة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الأمين على قلب سيد المرسلين تحقيفا على الأمة وهو يتبع على أهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر أمر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكروا ذلك خوفا من التباس الأمر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الأحرف التي ورد في النقل ان القرآن انزل عليها والأمر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر منها فلو قرأ بالقراءة الشاذة وهي في زماننا ما عدا العشرة وما لم يكن متواترا بطلت الصلوة انتهى ويرد عليه قدس سره ان الأول ما ذكره صاحب المدارك بعد نقل ذلك عنه قال وهو مشكل جدا لكن المتواتر لا يلتبس بغيره كما يعلم بالوجدان وفي مفتاح الكرامة بعد نقل عبارة الشهيد الثاني ثم انه لو لم كانت جميع القراءات متواترة اذ ما من قراءة الا وبعض ما تألفت منه متواتر قطعا كواقع الاجتماع الا ان يقال بان المراد ان ما يفارق غير السبع لا متواتر فيه بخلاف السبع فان ما انفارق به غيرها أكثر متواتر وفيه ان تواتر ما عدا هذه القراءات عن البواقي مع عدم علم اصحابها بعيد كما سبق نقله في السبع والثاني ان قوله فان الكل من عند الله نزل به الروح الأمين على قلب سيد المرسلين يناقض قوله وأعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر لان فيما نقل من هذه القراءات ويمكن دفع هذا الاشكال بان المراد بقوله واما اتباع

الواحد من العشرة فغير واجب ولا مستحب لأن الكل من عند الله آه هو الواحد المتواتر
 من القرائات لا مطلقا و مراده من الكل هو لكل المتواتر لا مطلقا فمقتضى ان اتباع القراءة
 الواحد من السبعة او العشرة مع فرض تواتره المجوز لقراءة غير واجب في جميع السورة
 بل يجوز قراءة بعض الآيات على طبق قراءة احد السبعة والعشرة وبعض الآيات على
 طبق قراءة غيره مع فرض كون الكل متواترا وبهذا يرتفع الاشكال وليس قوله فان الكل من
 عند الله نصا ولا ظاهرا فيما ذكر حتى يعارض كلامه السابق مع انه لو كان ظاهرا لكان
 الواجبا ويؤيد الى ما يوافق النص وهو قوله بل المراد بالمتواتر الان فيما نقل من هذه
 القرائات فان بعض ما نقل من السبعة شاذ فضلا عن غيرهم وقوله والمعتبر القراءة بما تواتر
 من هذه القرائات وقوله في شرح كلام الشهيد فلو قرء بالقرائات الشاذة بطلت وهي في
 زماننا معد العشرة وما لم يكن متواترا وقوله فالواجب القراءة بما تواتر منها وقد اشار في
 مفتاح الكرامة الى التناقض المذكور وقال ان الجمع بينهما ممكن ولعله اذ ما ذكرنا وهو في
 غاية الظهور ولذلك يورد بسببه وغيره هذا الايراد عليه وقال بعضهم ويمكن دفع المناقضات
 بجمل ما ذكره من كون الكل من عند الله وبما انزل الروح الامين على قلب سيد المرسلين
 على كون جميع القرائات من حيث الجوهر كمال وما ذكره من نفي كون الجمع متواترا على نفي كون
 جميع الالفاظ مع كيفية ادائها وهيئاتها كل انتهى ولا يخفى بعد ذلك وعدم اشارة في كلام
 النبي أصلا بل يأتي كلامه عنه كما يظهر في ما نقل ثم ان مراد الشهيد بقوله ونحوه وكفلها ذكرها
 بالتشديد مع الرفع او بالعكس اي بالتخفيف مع نصب كذا ما قرء به بعض القراء من السبعة
 من الحاق الهمة في اخر ذكرها اذ من الواضح انه مع قراءة ذكرها بالالف فقط لا يتأتى ما ذكر فيه
 وهنا قول خامس يفهم مما نقل من شمس الدين محمد بن محمد الجزري والجزري في كتاب النشر
 للقرائات العشر قال فيه كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت المصاحف العثمانية ولو
 احتملا وقع سندها في القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها ووجب على الناس قبولها سواء
 كانت عن السبعة ام العشرة ام غيرهم ومتى اختلفت وكن من هذه الادران الثلاثة اطلق عليها انها
 ضعيفة او شاذة او باطلة سواء كانت عن السبعة او عن هو اكبر منهم هذا هو الصحيح عند ائمة
 التحقيق من السلف والخلف ونحوه ما نقل عن ابي سامع في كتاب المرشد الوجيز وما نقلنا

يظهر بطلان ما ذكر في الرواية حيث قال اتفق قدماء العامة على عدم جواز العمل بقراءة غير السبع والعشر المشهورة وتبعهم من تكلم في هذا المقام من الشيعة ولكن لم ينقل دليل يعتد به انتهى قيل بعد نقله وظاهره جواز القدي عنها وفي نسبة ذلك الى قدماء العامة نظر لشهادة التابع بخلافه نعم متأخروهم على افتتاح الكلمة ذلك هذا الحافظ ابو عمر وعثمان بن سعيد المدني والامام المكي ابو طالب ابو العباس احمد بن عمار المهدي وابو بكر بن العربي وابو العلاء الهذلي قالوا على ما نقل ان هذه السبعة غير متعينة للجواز قال الحق الكاظم في شرح الرواية بعد نقل عبارة المصنف اقول هذا تماما وقع فيما اشتهر من كتب متأخريهم واما متقدموهم فعلى خلاف ذلك قال ابو بكر بن عربي وليست هذه السبعة متعينة للجواز حتى لا يجوز غيرها كقراءة ابي جعفر وشيبته والاعشى وغيرهم فان هؤلاء مثلهم او فوقهم قال في الاتقان وكذا قال غير واحد منهم المكي وابو العلاء الهذلي واخرون من ائمة الفن قال ابو حيان ليس في كتاب ابن مجاهد من القراءات المشهورة الا التوز البسير فهذا ابو عمرو بن العلاء اشتهر منه سبعة وعشرون واويا واكثر وساق اسمائهم واقصر في كتاب ابن المجدى على الزبيدي واشتهر عن الزبيدي عشرة انفس فكيف يقتصر على الدودي والتوسي وليس لهما خيرة على غيرها قال ولا اعرف لهذا سببا الا نقص العلم وقال القراء في الشانك بقراءة سبعة من القراء دون غيرهم ليس فيه اثر ولا سنة واما ما جمع بعض المتأخرين وانتشر واوهم انه لا يجوز الزيادة على ذلك وذلك لم يقل به احد قال ابو شامة في المرشد لا ينبغي ان نفس بكل قراءة تعزى الى السبعة ويطلق عليها لفظ الصحة وانها انزلت هكذا الا اذا دخلت في ذلك الضابط اقول ينسب الى الضابط الذي نقلناه عن ابن الجوزي ان كل قراءة وافقت العربية ولو بوجهة قال روح فلا ينفرد بنقلها مصنف عن غيره ويختص ذلك بنقلها منهم بل ان نقلت عن غيرهم من القراء فذلك لا يخرجها عن الصحة فان الاعتماد على استجماع تلك الاوصاف لا على من ينسب اليه غير ان هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة التصحیح المجمع عليه في قراءتهم تركز النفس الى ما نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم وقال ابن المحرزي في كتاب النشر كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ثم ساق ما نقلناه عنه الى قوله هذا هو الصحيح عند ائمة التحقيق من السلف والخلف قال صرح بذلك الوافي والمكي والمهدوي

وابوشامة وهو مذهب السلف الذي لا يعرف من احد منهم خلافة ثم حكى عن ابي
 شامة ما قد مناه ثم قال وتولنا بوجهه يزيد بوجه من وجوه التوسوء كان افسح اوفصيحا
 جمعا عليه ام مختلفا فيه اذا كانت القرآنة من شاع وذاع وتلقاه الائمة بالاسناد الصحيح
 اذ هو الاصل والركن لا قوم وكلم من قراءة انكرها بعض اهل النحو واكثرهم كاشكا بارئكم
 ويا اكرمهم وخفض الارحام ونضب وليخزي قوما والفصل بين المضافين في قتل اولادهم
 شركائهم قالوا وائمة القرآنة لا تغفل في شئ من حروف القرآن على الاضغى في اللغة والاقليس
 في العربية بل على الاثبث في الاثر والاصح في النقل لان القرآنة سنة متبعة يلزم قبولها
 كما روى عن زيد بن ثابت ثم قال ونعني بموافقة احد المصاحف ما كان ثابتا في بعضها دون
 بعضها كقرآنة ابن عامر قال اتخذ الله في سورة البقرة بغير واو وبالزبر وبالكتاب باثبات
 الباء فيهما فان ذلك ثابت في المصحف الشامي وقرآنة ابن كثير بخبري من تحتها الا انها في
 اخر البرائة بزيادة من فاته ثابت في المصحف المكي او يمكن دعوى ذلك ولو تقدير املك يوم
 الدين فانه كتب في الجميع بلا الف فقرآنة المحذف توافقه تحقيقا وقرآنة الالف توافقه تقديرا
 محذوف الالف اختصارا وقد يوافق اختلاف القرآنة الرسم تحقيقا نحو يعلي بن ابي ابي
 الياء ويفسر لكم بالياء والتون ونحو ذلك لتجد المصاحف من النقط والشكل ثم قال و
 نعني بصحة السناد ان تروى تلك الرواية بالعدل والضابط عن مثله وهكذا انتهى و
 تكون مع ذلك مشهورة عند ائمة هذا الفن غير معدودة من الغلط او مما شذت قال كل
 ما روى في القرآن على ثلاثة اقسام قسم يقرب به ويكفر باحد وهو ما نقله النشأة وروا
 العربية وخط المصحف وقسم صح نقله من الاحاد وضح بالعربية وخالف لفظ الخط ^{فيقبل}
 ولا يقرب به لخالفته لما اجمع عليه ولانه احاد ولا يثبت به قرآن ولا يكفر باحد وليس
 ما صنع من مجده وقسم نقله ثقة ولا وجه له في العربية او غير ثقة فلا يقبل وان وافق
 الخط قرأه ابن عباس كل سفينة صالحة قال وقد اختلف العلماء في القرآنة بذلك ^{الاكثر}
 على المنع لانها لم تواتر وان ثبت بالنقل فهي منسوخة بالعرضة الاخيرة او باجماع الصحابة
 على المصحف العثماني ومثال ما نقله غير ثقة كثير مما في كتب الشواذ مما غالب اسناد
 ضعيف كالقرآنة المنسوبة الى ابي حنيفة التي جمعها ابو الفضل الخزازي ونقلها ابو القاسم

الهدى نحو ما يحتج الله من عباده العلماء برفع الله ونسب العلماء وقال اللادقطن
 وجماعة ان هذا الكتاب موضوع وقال في الاثقان قد اتفق الامام ابن الجوزي هذا الفصل
 وقد تحرى في منه ان القرائات انواع الا قول المتواتر وهو ما نقله جميع لا يمكن تواطؤهم على
 الكذب من مثلهم الى منتهاه وغالب القرائات كذلك الثاني المشهور وهو ما صححه سنده
 ولا يبلغ درجة التواتر ووافق العربية والرسم واشتهر عند القراء فلم يعدوه من الغلط
 لا من الشذوذ وقد صنف في ذلك القليس والقصيد الشاطبية وغيرها الثالث الاحاد
 وهو ما صححه سنده وخالف الرسم والعربية او لم يشتهر الا شهارة المذكور ولا يقره بهذا
 كما خرج المحاكم عن ابي بكره ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ متكئين على رفاة وخضر وعباقرى حسان و
 عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم قرأ لقد جاءتك رسول من انفسكم بفتح الفاء وعن عابضة انه صلى الله عليه وسلم قرأ
 فزح وديجان بفتح الراء الرابع الشاذ وهو ما لم يصححه سنده لكن قرأه مالك يوم الدين ^{بصيغة}
 الماضي ونصب يوم الدين واياك تعبد يبناء للمفعول وفيه كتب مؤلفة الخامسة الموضوع
 كقراءة الخراساني اذا عرفت هذا تبين لك ان كلماتهم متضاربة على ان الذي يجب العلم به ^ن
 المتواتر والصحيح وهو الجامع للشرائط الثلاثة سواء كان من السبع والعشرون من غيرها
 انتهى ما اردنا نقله من شرح الوافية واتما نقلناه بطوله ليحصل لناظر في الكتاب الاطلاع
 التام على مذاهب العامة ولنفعه فيما نحن بصدده ثم ان الفرق بين ما اختاره الشهيد
 الثاني في شرح الالفية وما ذكره ابن الجوزي وغيره واختاره ان الشهيد ذكر انحصار
 المتواتر فيما نقل عن السبعة والعشرة بخلافه وايضا ان الشهيد ذكر ان القرائة بما عدا
 العشرة او بالشاذ منها مبطله للصلوة وهم قد ذكروا ان الرواية بالطرق ^{فقها} الصحيحة مع موا
 للمصاحف احتمالا وان لم تكن متواترة يجب الاحتياط وقبح القرائة بها في الصلوة وغيرها
 هذا ان اردوا بالصحة ما ذكرنا وان اردوا بها المتواتر فالفرق بين المذهبين اوضح وهذا
 الاحتمال هو الذي دعانا الى جعل ما نقلناه قولا خامسا اذا عرفت هذا فقول ان ما يمكن
 ان يستدل به على المختار من عدم تواتر القرائات السبع وجوه منها ان قراءة القراء ^{السبعة}
 قد تكون مخالفة لقراءة الرسول صلى الله عليه وسلم والامة عليهم السلام كما دلت عليها الاجاد المذكورة
 في محلها ومنها تكذيب الامة عليهم السلام كون القرآن نارا على سبع قرائات ^{ففي الكتاب}

بالتسند الحسن كما في مرآة العقول وبالتسند الحسن كما في الصحيح كما في القوانين والحاشية و
 بالتسند الصحيح كما في مفتاح الكرامة عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان
 الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة أحرف فقال ع كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على
 حرف واحد من عند الواحد وفي الكافي بطريق ضعيف عن زرارة عن ابي جعفر ع ان القرآن
 واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة وقد سمعت ما نقلنا عن
 شيخ الطائفة من ان العرف من مذهب الامامية والتطلع في اخبارهم ورواياتهم ان
 القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد عن الطبرسي ان الشايخ في اخبار الامامية ان القرآن
 نزل بحرف واحد الظاهر ان تكذيبه لقول الناس ان القرآن نزل على سبعة أحرف انما
 هو من جهة فهمهم كون سبعة أحرف بمعنى سبع قراءات والا فالضم والمذكور وهو ورود
 القرآن على سبعة أحرف او على سبعة اقسام مذكورة في اخبارنا ايضا ففي رواية الخصال -
 الآية عن قريبان القرآن نزل على سبعة أحرف وفي الصلاة عن امير المؤمنين ان الله تبارك
 وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وجزو وترغيب وترهيب
 وحبل ومثل وقصص وفي رواية اخرى للخصال ان الله يامر ان تقرأ القرآن على سبعة
 أحرف ثم ان تكذيب كون سبعة أحرف بمعنى سبع قراءات مما قد نص عليه كثير من مشايخ
 العامة فمنها ابن الاثير في الحديث ان القرآن نزل على سبعة أحرف كلها كاف شاف
 او ادب بالحرف اللغة يعني على سبع لغات العربية انها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة فريش
 وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون في الحرف
 الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن ما قرء بسبعة وعشرة لقوله نعم مالك يوم
 الدين وعبد الطاغوت وما يبين ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراء فوجدتهم
 متقاربين فاقروا كما علمت انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك
 هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك وفي شرح الوافية للمحقق الكاظمي قدس
 وتجاوز قوم المحدود فحكوا بان القراءات السبع هي الالحرف السبعة التي جاء بها الخبر
 المشهور من غير بنية ولا برهان ومقتضاه ان يكون ما سواها خارجا عن القرآن وهذا
 خرق لما اجتمعت عليه الامة ومن ثم استدعاه نكير الامة وردوه اجمع ردي قال ابو شامة

في حجية الظن

(١٨٢)

ظن قوم ان القراءات السبع الموجودة الآن هي التي اريدت من الحديث وهو خلاف
اجماع اهل العلم قاطبة وانما يظن ذلك بعض اهل الجهل وقال المكي من ظن ان قرأته هـ
القرأه كافع وعاصم هي الاحرف السبعة التي في الحديث فقد غلط غلطاً عظيماً قال ويلزم
من هذا ان ما خرج عن قراءة هؤلاء السبعة مما ثبت عن الائمة ووافق خط المصحف ان لا يكون
قرآنا وهذا غلط عظيم فان الذين صنّفوا القراءات من الائمة المتقدمين كابن عبيد القاسم
بن سلام وابي حاتم التيجستاني واسماعيل القاضى قد ذكروا الضعاف هؤلاء وكان الناس
على رأس المائتين بالبصرة على قراءة ابي عمرو ويعقوب بالكوفة على قراءة حمزة وعاصم بالشام
على قراءة ابن عامر ومكة على قراءة ابن كثير وبالمدينة على قراءة نافع واستمر على ذلك فلما
كان على رأس ثلثمائة اثبت ابن مجاهد اسم الكسائي وحذف يعقوب قال والسبب في الاقتصار
على السبعة مع ان في الائمة القراء من هو اجل منهم قد راوا اكثر منهم غورا ان الرواة من
الائمة كانوا اكثر من هذا فلما تقاصرت لهم اقتصر وانما يوافق خط المصحف على ما يهمل
حفظه وتنضبط القراءة به فظروا الى من اشتهر بالثقة والامانة وطول العمر في الملازمة للقراء
والاتفاق على الاخذ منه في فردوا من كل مصرا مآ واحدا ولم يتركوا مع ذلك فقل ما كان
عليه الائمة غير هؤلاء كقراءة يعقوب ابي جعفر وشيبة وغيرهم قال وقد حنّف ابن الحليل المكي
قبل ابن مجاهد كتابا في القراءات واقصر على خمسة اجاد من كل مصرا مآ وانما اقتصر على
ذلك لان المصاحف التي ادسلها عثمان الى هذه الامم كانت خمسة ومن الناس من قال
انه وجه لسبعة هذه النسخ ومصحف الى اليمن واخر الى البحرين ولما اراد ابن مجاهد وغيره
مراعاة هذا العدد لم يعلموا لذئب المصحفين بغير اثبتوا قاريين اخرين كما لو اجهل العدد وذلك
لموافقة العدد الذي وذب به النجاشي وعشر عليه من لم يعرف اصل المسئلة فظن ان المراد بالاحرف
السبعة القراءات السبع قال والاصل المعتمد صحة السند في السماع واستقامة الوجه
في العربية وموافقة الرسم واطم القراءات سندا نافع وعاصم وافصحها ابو عمرو والكسائي
وقال الكواشي كل ما صح سنده واستقام وجهه في العربية ووافق خط المصحف الامام
فهو من السبعة المنصوصة ومتى فقد شرط من الثلاثة فهو الشاذ وقد اشتد انكار ائمة
هذا الشأن على من ظن انحصار القراءة المشهورة في مثل ما في التيسير والشاطبية وقد سمعت

ما حكينا عن ابن العربي وابي حيان والقراء وغيرهم وقال السبكي في شرح المنهاج قال
 الأصحاب يجوز القراءة في الصلوة وغيرها بالقراءات السبع ولا يجوز بالشاذة وظاهر هذا
 يوم ان غير السبع المشهورة من الشواذ وقد نقل البغوي الاتفاق على قراءة يعقوب وابي
 حنيفة وهذا القول هو الصواب ثم قال والخارج عن السبعة المشهورة على قيمين منه ما
 يخالف خط المصحف وهذا لا شك انه لا يجوز القراءة به لا في الصلوة ولا في غيرها ومنه ما
 لا يخالف خط المصحف ولقتهم القرائة به وانما ورد من طريق غريب لا يقول عليه وهذا
 المنع من القرائة به ايضا ومنه ما اشتمر من ائمة هذا الشأن من القرائة به قديما وحديثا
 فهذا لا وجه للمنع منه ومن ذلك قراءة يعقوب غيره وفي هذا تأكيد لما ذكرناه انفا من
 نظائر الكلمة على العمل بالمشهور وعدم الانحصار في المتواتر انتهى كل ما دفع مقامه قلت مما
 يؤيدان المراد من سبعة احرف في الحديث النبوي ليس هي القراءات السبع ان القراء السبعة
 لم يكونوا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم فكيف ينزل حديثه على قرائات من يأتي على رأسه آيتين او ثلثا
 وقد سمعت مما نقلنا ان الناس كانوا في رأس آيتين على قراءة القراء الستة ويعقوب فلما
 كان على رأس ثلثا حذف ابن ماجه يعقوب واثبت الكسائي فلا بد ان يكون حمل الحديث
 على القراءات السبع مختلفا باختلاف الازمان وهو كما ترى وايضا احاديثهم عليهم السلام
 يفسر بعضها ايضا وقد دوت العامة عن النبي صلى الله عليه وسلم في ان الصافي انه قال نزل القرآن على سبعة
 امر وجز وترغيب ترهيب جدل وقصص ومثل كما نقلنا سابقا ايضا ومثله ما نقله اصحابنا
 عن امير المؤمنين ان الله تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها شاف كاف
 وهي امر وجز وترغيب ترهيب جدل ومثل وقصص فليحل الخبر المعروف الذي ادعى العامة
 قوته على ما تضمنه الخبر المذكوران او على البطلان لادواه العامة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان القرآن
 نزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن وكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى لهم
 مذكورة في الصافي ان لكل من الاقسام ظهرا وبطنا ولبظنه وبطنا الى سبعة ابطن ومثلهما ما
 في الخصال على ما حكى عن حماد قال قلت لابي عبد الله صلى الله عليه وسلم ان الاحاديث تختلف عنكم قال
 قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا
 عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وعلى اللغات السبع كما ذكره ابن الاثير وغيره على ما

حكينا سابقا ويدل على هذا الحمل ما رواه العامة على ما حكى عن النبي ص انه ص قال بحجج شريك
 اني بعثت على امة اميين فيهم النبي الفاني والعجز الكبيرة والغلام قال ص فهم فليقرؤ القرآن
 على سبعة آحرف ومن طريق الخاصة ما رواه في محكي المحضال باسناده عن عيسى بن عبد الله
 الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله ص اثنان ايت من الله عز وجل فقال ان الله يأمر
 ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وشع على امة فقال ان الله عز وجل يأمر ان
 تقرأ القرآن على سبعة آحرف قيل نقلها ويستفاد من هذه الروايات ان المراد بسبعة آحرف
 اختلاف اللغات كما قاله ابن اثير في نهايته وقال في القواين بعد نقل رواية المحضال تائيدا
 لما ذكره العامة من حمل سبعة آحرف على سبع قرائات وهذه الرواية مع ضعف سندها
 ايضا غير واضحة الدلالة على المطلوب قلت بل واضحة الدلالة على خلافه وكون المراد بها اللغات
 كما يناسب التوسيع فيها ووجوه العجوزة والنسخ الكبير والغلام في الامة الذين لا ينطقون
 الى خلاف لغاتهم كما في الرواية الاخرى ومن هذا علم ضعف ما ذكره بعضهم من ان احتمال
 ارادة اللغات السبع بعيدا لا يكون للتوسعة محتمل وجيه لا يتكلف في ظهورها ايضا بطلان ما
 في مفتاح الكرامة من حمل رواية المحضال المذكورة على التقيية ويؤيد ما ذكره ايضا من عجز
 حمل سبعة آحرف على سبع قرائات ان قراءة أبي وابن مسعود الذين ورد في فضلها ما ورد في
 العامة والخاصة مخالفة للقرائات السبع في كثير من المواضع كما يدل عليه كتب القراءة للقصير
 فلا حظ جمع البيان تجد ذلك فيه كثيرا فكيف يوقع حمل حديث الرسول ص على قرائة القراء
 السبعة مع ان الا نسب حملها على قرائتها وامثالها ممن كان في زمان النبي ص وورد في فضل
 ما ورد ان هذا مما لا يرضى به لبيد ايضا قد ذكر في مفتاح الكرامة ان الصحابين المقربين
 سبعة امير المؤمنين وسيد الوصيين سلام الله عليهم وابي وزيد بن ثابت وعثمان وابن مسعود
 وابو الدرداء وابو موسى الأشعري ولا يخفى ان حمل سبعة آحرف على القرائات المنسوبة اليهم
 اولى من حملها على القرائات المنسوبة الى القراء السبعة ثم انه قد استشكل في الرواية الاولى
 للمحضال التي فيها ان القرآن نزل على سبعة آحرف وادعى ما للامام ان فيقي على سبعة وجوه
 بان الاحكام خمسة فكيف يمكن افتاء على سبعة وجوه واجيب عنه بان المراد ان للامام ان
 يبين ما كلف به كالتميم مثلا ببيان او بيانين او ثلثة او اربعة او اكثر من ذلك فيفتيان عن

في تحقيق حجة الظن

الوجه محجب تعددها وإيما كان فله ان يطلق ولان بقيد ولان يشترط ولان يعتم
ولان يخصص وتختلف الشرايط والقيود والتخصيصات فتضاعف اضعافا كثيرة واما اذا
بالاحكام فلا تتجاوز عن المحنة فان قيل ان التغيير بقوله ادنى مال الامام ان يفتى على
سبعة وجوه يدل على ان له ان يفتى باكثر من سبعة فهاذا الترائد فيقال له ان الزائد
بطون البطون كما جاء في بعض الاخبار ان لكل بطن بطن حتى يصل الى سبعين بطناً والمعنى
نزل موزابه الى سبعة فتلك اقل مال الامام ان يفتى به ثم ينتقل منها الى بطون اخر نسبة
هذه الى تلك كنسبة القواهر فمن ثم خص نسبة نزوله بها ثم ان الحديث النبوي الذي واه
العامة من ان القران نزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن وكل حرف حد ومطلع
قد ذكره نظيره في روايات اصحابنا فعن العياشي عن الفضيل بن يسار قال سئلت ابا
عن هذه الرواية ما في القران اية الا ولها ظهر وبطن وما فيه حرف الا وله حد وكل حد
مطلع ما يعنى بقوله لها ظهر وبطن قال ظهره تنزيلة وبطنه تاويله منه ما مضى ومنه ما
له يكن بعد يجري كما يجري الشمس والقمر كلما جاء منه شيء وقع قال الله تعالى وما يعلم تأويله
الا الله والراسخون في العلم نحن نعلمه قيل المطلع بتشديد الطاء وفتح اللام بمعنى مكان
الاطلاع من موضع عال ويجوز ان يكون بوزن مصعد معناه اى محل يصعد اليه من بين
معرفة علمه ومحصل معناه قريب من معنى التاويل والبطن كما ان معنى الحد قريب من
معنى التنزيل والظهر وقيل ان الوجه في انحصار الاحرف في السبعة ان لكل من الظهر ^{البطن}
طرفين فذا حد اربعة وليس الحد الظهر الذي مر تحت مطلع لان المطلع لا يكون الا
من فوق فالحد اربعة والمطلع ثلثة والمجمع سبعة وعن امير المؤمنين انه قال ما من اية
الا ولها اربعة معان ظاهر وباطن وحد ومطلع فالظاهر التلاوة والباطن الفهم
والحد هو الاحكام المحلال والمحرم والمطلع هو مراد الله من العبد بها ومن الادلة على
الخطا ان المصاحف التي كانت في زمن النبي ص والخلفاء كانت خالية عن الاعراب والنقائ
والمد والتشديد كما اعترف به مشايخ العامة وقرأهم وقد سمعت التصريح منهم به فيما
نقلناه من كتاباتهم وذكره السيد الفاضل نعم الله الخريزي قدس سره فيما حكى عنه قال
كما هو موجود في المصاحف التي هي بخط مولينا امير المؤمنين واولاده المعصومين

في تحقيق حجية الظن

عليهم السلام قال وقد شاهدنا عدة منها في خزانه مولانا الرضا عليه السلام فيغلب
 على الظن ان نقرأ فاتهم في الايات بالاعراب والنقط اتما كانت من جهة موافقتها لمذا^{هيم}
 في اللغة والعربية لا من جهة علمهم بكيفية التزول فيحصل الاطمينان من ملاحظة ما ذكرنا
 واضعاف اضعاف ان اختلاف القراء السبع ليس من جهة النص بل من جهة الاستنباط و
 الاجتهاد غالباً وبما ذكرنا ظهر ان القراءات الجوهريه للسبعة ليست ايضا متواترة دائماً
 فيندفع القول بالفصل الذي اختاره المحقق البهائي والحاجبي والعضد وكيف تكون قرآنة
 عاصم في مال يوم الدين بالاثبات مع عدم ثبوتها في المصاحف العثمانية بمحض احتمال
 حذفها تخفيفاً في الخط متواترة وقد سمعت سابقاً ان احتمال الموافقة لخطوط المصاحف
 العثمانية تكفي في الحكم بالصححة عند جمع من متجزئهم مع ان الاحتمال كما عرفت لا يجدي في الحكم
 بالتواتر عن النبي ص ولعل هذا في غاية الوضوح ومنها ما ذكره في الدين الرازي في التفسير
 الكبير ونقل عن محمد بن بحر الرهسي النواشيري الكرواني وعن الشيخ الرضوي قد في شرح ^{الترغيب} الكافي
 وقره في شرح الوافية المحقق الكاظمي قدس سره من ان كل واحد من القراء يحمل الناس على
 قرآنة ويمعهم عن غيرها قال الاول في تفسيره اتفق الاكثر على ان القراءات المشهورة
 منقولة بالنقل المتواتر وفيه اشكال لا نأقول اما ان تكون هذه القراءات المشهورة منقولة
 بالنقل المتواتر او لا تكون فان كان الاول صحيحاً قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله قد خير المكلفين
 بين هذه القراءات وسوى بينهما في الجواز اذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض
 واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فوجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على
 البعض مستوجبين للتفسيق ان لم يلزمهم التكفير كما نرى ان كل واحد من هؤلاء القراء
 يختص بنوع معين من القرائة ويحمل الناس عليها ويمعهم من غيرها فوجب ان يلزم في
 حقهم ما ذكرنا واما ان قلنا ان هذه القران ما ثبت بالتواتر بل بالاحاد فيخرج القران
 عن كونه مفيداً للجزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع انتهى كلامه وقال الثاني
 على ما حكى ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارى الذي بعده كانوا لا يميزون
 الا قرآنة ثم لما جاء القارى الثاني انقلوا عن ذلك المنع الى جواز قرآنة الثاني وكل
 في القراءات السبع فاشتمل كل واحد على انكار قرآنة ثم عادوا الى خلاف ما انكروه

في اثبات حجة الظن

(١٨٧)

وقال الثالث في بعض كلماته لكن لنا بعد هذا في التواتر نظر فان تواتر ما به امتياز كل
 قرآنة عن البواقي مع عدم علم اصحابها بعيد وكيف يطلع من جاء بعدهم على تواتر الجميع ولا
 يطلع بعضهم على بعض مع انهما من قرن واحد المأخذ واحدان هذا خارج عن مجارى العا
 ام كيف يصح هذا وكل امام في زمانه يمنع من ان يؤخذ الا بقراءته ومن ثم اتخذها طريفة
 وكذلك الذين يقتدون به فكيف صار من جاء بعد الكل محزون الكل ويوعون ان
 جميعها متواتر وان كل واحد منها جلوه على وجهه من وجوه الكتاب تزييم اطلعوا ما لم يطلع
 عليه الأمة واهل زمانهم وعرفوا من وجوه القران ما لم يعرفوا غير ان هذا كله لا يقدح
 في وجوب الاقتضا على السبع والعشر وذلك لان يقين البرائة لا يحصل الا بها اذ لا
 كلام في الاخذ بها الا ما علم شدوه او رفضه انما الكلام فيما عداها انتهى كلامه ومنها
 طعن جمع كثير من السلف والمخلف في بعض القرائات السبع فلاحظ الكشاف وجمع البيان و
 غيرها حتى يتبين لك صدق ما قلناه ومن الأدلة على المختار ان القرائات السبع والعشر
 لو كانت متواترة عن النبي ص كان عمه العامة فلا بد ان يستند القراء المتأخرون عن زمان
 الرسول ص بكثير في قرائاتهم الى من تقدمهم ثم الى اصحاب الرسول ثم اليه ص فاذا كانت
 القرائات المذكورة قطعية ومتواترة عندهم فلا بد ان تكون قطعية للصحة ايضا كما هو
 واضح واذا كان كذلك فما بال امامهم عثمان قد اعدم ساير المصاحف التي كانت في ايدي
 المسلمين من الصحابة وغيرهم وحمل الناس كلامهم على قرآنة زيد بن ثابت ورضي بن مسعود
 وكسر ضلعيه على ما هو مذکور في الكتب الحديث والتفسير فلو كان في القرآنة الواحدة
 مختصين القران كما ادعى لما اباح النبي ص في الاصل الا القرآنة الواحدة لانه اعلم بوجوه
 المصالح من جميع امته من حيث كان مؤيدا بالوحي موقفا في كل ما يأتي ويذود وليس له
 ان يقول حدث من الاختلاف في ايام عثمان ما لم يكن في ايام رسول الله ص ولا من
 جملة ما اباحه وذلك ان الامر لو كان على هذا لوجب ان ينهى عن القرآنة الحادثة والامر
 المتبدع ولا يجعل ما احدث من القرآنة على تحريم المتقدم المباح بلا شبهة وهما ان
 لو كانت القرائات السبع والعشر متواترة عن النبي ص لما كان لزيد بن علي بن الحسين اللقي
 ورد في مدحه من امية وابن اخيه جعفر بن محمد الصادق ع ما ورد حيث قال ع في حقهم

في حجة الظن ودليلها

(١٨١)

الله عمى زيدا الوظف لو في على ما هو سبالي وغير ذلك قرأته مخصوصته مفردة مخالفتهم
 في نقض الموارد وكذلك لابن مسعود الذي ورد في حقه بطرقنا وطرقهم ان النبي قال
 من سره ان يقرء القرآن غصبا كما انزل فليقرء على قراءة ابن ام عبد عن امير المؤمنين في حقه
 قرء القرآن وعلم السنة وكفى بذلك غير ذلك بما يطول به الكتاب قرأته مفردة مخالفتهم
 في كثير من الموارد وكذلك لأبي بكر الذي ورد في حقه بطرقهم انه اقرء الاصحاح من
 النبي انه قال اقرئكم ابي وقال الصادق في حقه اما نحن ففقرء على قراءة ابي على ما في
 خبر المعلی الذي وصف بالصححة في مفتاح الكرامة وغيره وان وصفه في مرة العقول بالجهالة
 وقد ورد في مدحه اخبار كثيرة وهو احد الانبياء الاثني عشر الذين انكروا على ابي بكر جلوسه مقام
 الرسول قرأته مفردة مخالفة وكل لابان بن تغلب الذي قال الامام في حقه يا ابا ان
 اجلس في مسجد الكوفة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك على ما هو سبالي
 وقال الامام لما اتاه بغيه ام واقته لقد اوج قلبى موت ابان فقد نقل عن الشيخ في الفهرست
 عن موسى الوجيه زیدی له كتاب قرأته زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام
 وعن سعد السعود ان عينه ايضا جمع قرأته وقد نقل الطبرسي في مجمع البيان وغيره قرأته
 في كثير من الموارد وقال الشيخ في محكي الفهرست ولا بان رحمة الله عليه قرأته مفردة مشهورة
 عند القراء وقد حكى عنه انه قرءه ونحش به بالجمرة وفي مجمع البيان واما الكشاف فذكر على حدة
 ولقي من مشايخ حمزة ابن ابي ليلى وقرء عليه وعلى ابان بن تغلب عيسى بن عمر وغيرهم الى
 غير ذلك مما يقف عليه المتبع ولا يخفى ان قراءات القراء السبع لو كانت متواترة الى
 النبي فلم قرء هذه الاجلاء بخلافهم فيلزم تفسيقهم ان لم يلزم تكفيرهم لخالفهم لما
 متواتر عن النبي وهذا مما لا يتقوه به مسلم ولم يسمع من احد منهم كون ذلك طعنا في
 الدين ومنها ان المشهور بين العلماء سيما الامامية عدم تواتر قراءات من عند العشرة وقد
 قرأ بقراءات مخالفة للقراءات السبع هو والعشرة وهم قوم كثير ون مثل الا عشر وشيئة
 بن فضال وحديد بن قيس الاعرج ومحمد بن يحيى وعبد الله بن ابي اسحق وسريج بن زيد
 الحضرمي واسماعيل بن عبد الله ويحيى بن الحارث الزياتي وغيرهم وقد سمعت عن ابن
 الجردى وابي شامة وغيرهما ان كثيرا من القراء كانوا فوق السبعة واكثر منهم بل قرء بخلاف

لا يرد في رجالنا ولا في غيره من كتبنا

في حجية الظن ودليلها

١٨٩

كثير من الصحابة من هو محمود الطريقة عند العامة مثل عبد الله بن عمرو وسعد بن ابى وقاص وغيرهما وقد سمعت سابقا ان سعد بن ابى وقاص قرء ولداخ او اخت من ام و ابن الزبير قرء ولتكن منكم امته يدعون الى الخير يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ^{يستعينون} بالله على ما اصابهم وكذلك قراءة التابعين وتابعيهم كالحسن وقادة وبجاهد والضحاك وغيرهم مما يجده المتبع كثيرا ولا يخفى انه يلزم المحذور الذي ذكرنا في اجلاء الصحابة وغيرهم فلا نغيبه ومنها ان الناظر في حج القرائات وعللها يكاد يحصل له القطع من ان وجه القراءة هو ورودها في بعض لغة العرب او بعض اشعارهم او مناسبتها للاية الاخرى وغير ذلك ولو كان الكل من عند الله تبارك وتعالى لكان الانسب التعليل بوردها كذلك عن الله تعالى وان كان للرب فيما ذكرنا فانظر الى مجمع البيان وغيره تجد صدق ما ذكرنا وهذا مما ينادى بان ما اختاره من قرائاتهم منى على اجتهاداتهم ولقد اوضح عن وجوه قرائات الامام ابو جعفر فيما رواه في الكافي ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ومن العجيب اختلافات القرائات في مالك يوم الدين وغير المغضوب عليهم ولا الضالين حيث قرء بلفظ ملك ومالك عليهم بضم الفاء وكسرها وعليهما بالواو وعدمها وغير ذلك وقد قيل ان قراءة الرسول غير المغضوب عليهم وغير الضالين وكذلك روى عن علي وعمر تلك القراءة التي سمعوا ازيد من الفقرة قراءة الرسول وسقته الحمد في الصلوة ولم يحفظوا كيفية قرائته حتى لا يختلفوا فيها ولو سمعوا قرائته فيها فلم يعلموا اختلاف قرائاتهم بكونها كذلك صدقت عن الرسول ومنها انها لو كانت كلها من عند الله لما اختلف بعض القراء قرائته مخصوصة وبعضها قرائة اخرى غيرها لا ت القرائات على التقدير المذكور من عند الله تبارك وتعالى ولا معنى لترجيح بعض الايات على بعض اخرى وكذلك بعض الكلمات المنزلة من عند الله على بعضها الاخر وما فائدة هذا الترجيح فامل جيدا ومنها ان بعض القرائات التسع وبما تكون مخالفة لأجماع النخوين مثل قرائة ابى عمرو باسكان الهمة في بادئكم في قوله تعالى وتوبوا الى بارئكم واسكان الراء في يأمركم ويشعركم وقرائتهم يوم يات لا تكلم بحذف الياء وقرائة ابن عامر قتل اولادهم شركائهم برفع القتل ونسب اولاد وجر الشركاء وقد سمعت قول الرخشي في ذلك

في تحقيق حجية الظن

ومنها قولهم ان ابن كثير اخذ عن عبد الله بن سائب فكيف يكون متواترا مع انه نقل واحد
 عن واحد واثنين او ثلثة وفيه ان قولهم بذلك لعلة لا اشتها الا اخذ عنه لا لا بمخاض
 اخذه عنه ومنها انه لو كانت القراءات السبع والعشر كلها متواترة لصحت الصلوة بترك
 البسملة في اول الحمد وغيره والمحقق عندنا بطلان الصلوة بترك الحمد وغيره بل عدم جواز
 القراءة بالسور بترك البسملة فيما اذا وجب عليه قراءة سورة بالنداء وشبهته وعدم بطلان
 وما شاكله بذلك وقد ورد في ان البسملة جزء للسور وايه منها اخبار كثيرة بطرقنا في
 الصافي وجمع البيان عن الصادق ع انه قال ما لهم قالهم الله عمدا الى اعظم اية في كتاب
 الله فرغوا منها بدعة اذا ظهرها وفي الاول عن الباقر ع سرقوا اكرم اية من كتاب الله بسم
 الرحمن الرحيم وعن العيون عن امير المؤمنين ع انها من الفاتحة وان رسول الله ع يقرؤها و
 يعيدها اية منها ويقول فاتحة الكتاب هي السبع المثاني وغير ذلك واما الفقهها فلا خلاف
 بينهم كما عن المعتمد في كونها اية من الفاتحة بل عن المنتهى انه مذهب اهل البيت بل الاجماع
 كالنصوص مستفيضة على ذلك بل على جزئيتها لكل سورة الا البرائة نعم شذابن الجعيد فرعم
 اتفاقا اقتراح في غير الفاتحة ومع ذلك فقد قيل انه ذهب قراء المدينة والجزيرة والشام
 وحمة من الكوفيين ان البسملة ليست جزء للسورة في الحمد وليست اية منها فكيف يجمع هذا
 مع عدم صحة الصلوة بتركها لو قلنا بتواتر القراءات السبع نعم قراء الملكة والكوفة الا حمزة
 على ان البسملة جزء من السور وايه منها فافى الجواهر من ان قول القراء يخرج البسمال
 من القرآن كقولهم يخرج المعوذتين منه اقوى شاهد على ان قرائتهم مذهب لهم آه ليس في
 محله و اعجب من ذلك حكمة قدس سره بان مذاهب القراء خروج المعوذتين من القرآن مع
 انه ليس مذهب احد منهم نعم هو مذهب عبد الله بن مسعود فقط وقد عرفت ما فيه ايضا
 فان قيل على القول بعدم تواتر القراءات السبع والعشر ايضا لا شك في رضاء الامة عليهم السلام
 بالخذ بالقراءات المعولة المتعارفة وقد اجمعت الامامية عليه وورد به الروايات كما
 سبق ذلك كله فلا بد ان يكون العامل بالقراءات التي على ترك البسملة ما جردا بل ماثباتا
 به فلا بد ان يصح صلواته وكيف يجمع هذا مع ما سلف من توافق الروايات والفتاوى
 على بطلان الصلوة قلت لا ضير في ذلك اذ يكون هذا من المستثناة عن جواز الاخذ بالقراءات

المشهورة وقد اشار الى هذا في مفتاح الكرامة والشيخ البهائي في محكي عمدة الوثقى ومنها ما نقله العلامة في هج الحق عن بعض علماء الجمهور والسيد الاجل في محكي الطرائف عن الثعلبي في تفسير قوله تعالى ان هذان لساحران انه روى عن عثمان ان في المصحف لحنا واستقيم العرب بالسنتهم وقيل له لا تقيره فقال دعوه فانه لا يجعل حراما ولا يحرم حلالا لا قيل وكس نحو هذا الحديث ابن قتيبة في كتاب المشكل ولا يخفى انه قرء جميع القراء السبعة الا ابا عمرو هذا بالالف والنون وقرء ابو عمرو وان هذين فقراء ابن كثير وحض ان هذان خفيفا وقرء الباقون ان هذان وابن كثير وحده يشدد النون من هذان كما في مجمع البيان ولا يخفى انه مع تواتر القراءات السبع عن النبي صلى الله عليه وسلم يكون الحكم بان هذان لساحران محن كقرء او قرء بيا منه مع ان العامة لا يجعلوا هذا القول كقرا في حق امامهم فدل ذلك على تواتر القراءات عند اصحابنا فتأمل ومن الادلة على المختار ما نقل عن المخالف والمؤلف ان الصحابة يقولون لبيتهم على الحوض اذا سئلهم كيف خلفتموني في الثقلين اما الاكبر فخرناه وابدلناه واما الاصغر فقلنا ثم يذادون عن الحوض وقد نقل مثل هذا الخبر عن العامة عن صحابهم بطرق مختلفة فراجع لهج الحق والطرائف وغيرهما فتأمل ومن الادلة على المختار ما نقل عن السيد الاجل ابن طاوس عن محمد بن بحر الرهني ما لفظه اتخذ عثمان سبع نسخ فلبس منها مصحفا بالمدينة وبعث الى اهل مكة مصحفاً و الى اهل الشام مصحفاً و الى اهل الكوفة مصحفاً و الى اهل البصرة مصحفاً و الى اهل اليمن مصحفاً و الى اهل البحرين مصحفاً و اورد كلا ما مفضلاً حاصله انه كان بعض هذه المصاحف مخالفا للبعض الاخر في بعض الحروف وبين موارد الاختلاف اقول لا يخفى ان كثير من القراءات المختلفة مستندة الى اختلاف المصاحف التي ارسلها عثمان الى الامصار كما دريت وصح به المفسرون والقراء ومن المعلوم ان اختلاف المصاحف العثمانية مستند الى غلط الكتاب والرواة فكيف تكون القراءات المستندة الى اختلاف المصاحف متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان هو الا كذب وزور ومن طريق الاقوال ما ذكره بعض العامة من ان اختلاف المصاحف العثمانية كان عن عمد وعن امر العثمان وهو بدعي الفساد اذ عرض عثمان في الجمع المزبور رفع الاختلاف في القران الموجب للتشاجر والتنازع كما ذكرنا في وجه جمع الناس على المصاحف العثمانية واحوا وسائر

في الأئمة حجية الظن

المصاحف كأنها ما كان فكيف يكون هو سبب الاختلاف مع أنه نقض لغرضه مع أنه كان
 اللازم كتب القراءات المختلفة في جميع المصاحف الخمسة والسبعة التي أرسلها إلى الأمصار
 الخمسة والسبعة لا تخصيص بعضها ببعض القراءات وبعضها بالآخرى وهذا يمكن من الظهور
 مثبت بما ذكرنا ونقلنا أن جل اختلاف القراءات مستند إلى اختلاف المصاحف العثمانية
 والتي كونها حالية من النقط والأعراب بعض الاختلافات مستند إلى عدم جودة الخط
 الكتاب يومئذ لم يكنوا جيدهم والخطوط ولذا ذهب كل منهم إلى مذهب في القراءة فمن المفسر
 كان الخط العربي في أول الإسلام غير بالغ إلى الغاية من الاتقان والأحكام والأجادة
 ولا إلى التوسط لمكان العرب من التوحش والبداوة وعن الراغب في المحاضرات قريبا منه
 ويؤيد ما ذكرنا أيضا أن الظاهر من قولهم هؤلاء متجرون أن أحدهم أذرع وتمهت شرع
 للناس طريقا في القراءة لا يعرف إلا من قبله ولم يرد على طريقة مسلوكة ومذهب واضح متواتر
 محدود ولا يمتنع به ووجب على مقضى الغالب في العادة أن يعلم به الآخر المعاصر له
 لا اتحاد الفن وعدم البعد عن المأخذ وكيف فطلع نحن على تواتر قراءات هؤلاء ولا يطلع
 بعضهم على ما تواتر إلى الأخرى ذلك لاستبعاد جدا ومنه يظهر كون قراءاتهم منبئية على
 الوجود الاجتهادية ومن المعلوم عدم حجية قول مجتهد على مجتهد آخر فظهر بحمد الله تبارك
 وتعالى عدم تواتر القراءات السبع كلها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتبارك وتعالى وللقول بتواتر
 القراءات السبع وجوه الأول يقتضيه جملة من العبادات دعوى الاجماع عليه فمن جامع
 المقاصد قد اتفقوا على تواتر القراءات السبع وعن الروض قد اجماع العلماء على تواتر
 القراءات السبع وفي المدارك وعن الذخيرة قد نقل جمع من الاصحاب الاجماع على
 تواتر القراءات السبع والجواب عدم حجية الاجماع المنقول خصوصا في مثل المقام
 وان غاية ما استفاد مما ذكره الظن بتواتر السبع ومحل الكلام حصول العلم به مع ان حصول
 الظن في محل المنع بعد ما فرغ سمعت من الأدلة المفيدة للظن القوي ان لم نقدر العلم
 بعدم كون مبنى قراءاتهم على التعبد والورد ومن الشارع بل على اجتهاداتهم في العلوم
 العربية وغيرها وان الشهيد الثاني قدس سره الذي هو احد من المدعين للاجماع قد
 ذكر في المقاصد العلية انه ليس المراد كون كل ما ورد من هذه القراءات متواترا بل

المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القرائات الى اخرها نقلنا عنه سابقا وعل
 غيره ايضا اراد ما ذكره قدس سره فلا يثبت به المدعى من كون كل واحدة من القرائات التسبع
 متواترة وانها معارضة بما نقلنا سابقا عن الشيخ قدس سره في التبيين من ان العرف من مذ^{هب}
 الامامية والتطلع في اخبارهم ورواياتهم ان القرآن نزل بحرف واحد من عند الواحد وكل
 عن الطبرسي من ان الشايخ في اخبار الامامية ان القرآن واحد نزل على نبي واحد وذهب
 كثير من المتأخرين خصوصا متأخريهم على خلافه وما نقلنا من الاخبار الدالة على ان القرآن واحد
 نزل من عند الواحد ان الاختلاف يجبي من قبل الرواة والابحار الدالة على تكذيب الائمة او
 نفيهم لقرائات القراء في بعض المواد وقد ذكرنا قليلا من كثير منها فيما فيه كفاية الثاني مما روى
 العامة عن النبي ص قال نزل القرآن على سبعة احرف وقد ذكرنا جوابه بما لا مزيد عليه وفي جمع اليبا
 اجري قوم لفظ الاحرف على ظاهره ثم حملوها على وجهين احدهما ان المراد سبع لغات مما لا يعتبر
 حكما في تحليل ولا تحريم مثلهم وقالوا قبلوا والآخر ان المراد سبعة اوجه من القرائات وحمل
 جماعة من العلماء الاحرف على العاني والاحكام التي ينظمها القرآن دون الالفاظ واختلف آقواهم
 فيها فهم من قال وعدو وعيد و امر ونهى وجدل وقصص ومثل وروى ابن مسعود عن النبي ص
 انه نزل القرآن على سبعة احرف امر وجر وترعيب وترهيب وجدل وقصص ومثل وقال بعضهم
 ناسخ ومنتسخ وحكم ومتشابه ومجمل ومفضل وتاويل لا يعلم الا الله تعالى وقد ذكرنا سابقا
 بطلان كون المراد من سبعة احرف هي القرائات التسبع بما لا مزيد عليه وقد نقلنا عن كثير من العامة
 تكذيبهم ذلك ايضا فراجع الثالث ما عن المحضال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه
 قال رسول الله اتاني ات من الله فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا
 وسع على امتي فقال ان الله يأمر ان تقرأ القرآن على سبعة احرف وقد ذكرنا الجواب عنها سابقا
 ايضا فراجع الرابع ما نقل عن العلامة مودة في النهاية والمحاجبي في المختلف والعصدي في المنهاج
 من ان القرائات التسبع لو تكن معلومة متواترة يخرج بعض القرائات عن كونها متواترة
 كالك ومالك واشباهما والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية انها وردا عن القرائات
 التسبع وليس قوائرها اولى ص من تواتر الاخر فاما ان يكونا متواترين وهو المطلوب
 اولا يكون شيئا منهما بمتواتر وهو باطل والا يخرج عن كونها قرائانا وهذا حلف داود عليه

جمال الدين الخوارزمي على ما حكى فقال لا يخفى ان دليل وجوب قواير القرآن وهو توفر الدلائل
 على نقله لو تم اتمايدل على وجوب قوايره الى زمان الجمع اما بعد فالظاهر انهم اکتفوا بتكثير نسخ
 هذا الكتاب الذي جمع بحيث يصير متواترا في كل زمان واستغنوا به عن جعل اصل القرآن المتل
 متواترا بالمحفظ من خارج كيف وقد عرفت ان الظاهر انه لم يقع التواتر في كثير من ابعاض القرآن
 الا على هذا الوجه وعلى هذا فالاستدلال على قواير القرائات السبع بما ذكره العسك ضعيف
 جدا اذ متواتر ذلك الكتاب على الوجه المذكور لا يعلم الا قواير احدى القرائات لا بقيةها ^{الخاصة}
 بعضها ولا جميعها فالظاهرة لا تدل في اثبات قوايرها من النسخ والتفويض ونقلها ورواها
 فان ظهر بلوغهم الى حد التواتر فهو متواتر والا فلا والذي ظهر لنا من الخارج شهرة القرائات
 السبع دون ما عداها واما بلوغ الجميع وبعضها احد التواتر فظاهر لا يظهر في هذا الزمان انتهى
 اقول وقد سمعت عن جماعة من علماء العامة كابن الجزري وابي شامة وغيرهما ان المناط في صحة
 القراءة موافقتها لحظ المصحف العثماني ولو احتمل الاسواء كانت من القراء السبعة ومن اكبرهم
 وان قرأته عاصم مالك يوم الدين مع عدم شوب الالف في المصحف لاحتمال حدتها تخفيفا
 وما هذا شأنه كيف يمكن ان يكون متواترا عز النبي وما نسبه الحق الخوارزمي من وجوب
 التواتر قبل جمع عثمان ممنوع جدا وكيف يكون متواترا قبل الجمع مع قراءة ابن مسعود وابي بن كعب
 وابن عباس وغيرهم على خلاف ما في المصحف العثماني كما اوضحنا سبيل سابقا مع ان العامة قد
 نقلوا ان عثمان قال للقريشيين الثلاثة المشركين لن زيد بن ثابت في الجمع اذا اختلفتم انتم وزيد بن
 ثابت فاكتبوه على لسان قريش فان القرآن نزل بلغتهم ولا يخفى انه لا معنى للاختلاف مع كونه
 متواترا بجميع حروفه واعرابه وقاطره مع ان ما نقلوا في جمع ابي بكر للقران من امره بالكتب في القران
 ما اتى به بشاهدين ينافي ذلك ايضا وان شئت فراجع ما ذكرنا سابقا بحجة التحفيظ والله
 فروع الاول هل يجب الاقتصار على السبع في الصلوة وغيرها فقول على تقدير قواير القرائات
 السبع كلها وعدم قواير غيرها فلا ريب في وجوب الاقتصار عليها وعدم جواز القراءة بغيرها
 وعلى تقدير قواير القرائات الثلاث الباقية ايضا فلا شك في جواز القراءة بها ايضا وعلى
 تقدير وجود المتواتر فيما نقل من القرائات السبع او العشر كما اختاره الشهيد الثاني في شرح
 الالفية فلا ريب ان يجب القراءة بما تواتر منها دون غيره وقد صرح هو بذلك حيث قال فلو

قرو بالقرائات الشواذ منها وهي في زماننا معد العشرة وما لم يكن متواترا بطلت الصلوة
 واقام على المختار من عدم تواتر القرائات فنقصه قاعدة الشغل وجوب القراءة بجميع القرائات تكرار
 الصلوة حتى يحصل القطع بقراءة القران الواقعي كما ذكره الرخشي على ما نقلنا عنه سابقا لكن
 الاجماع والاحبار قد دلوا على تجويز الامة عليهم السلام القراءة بما يقدر الناس ومقتضاها
 جواز القراءة بالقرائات المشهورة والقد المتيقن منها القرائات السبع والعشر وجواز القراءة
 بغيرها غير معلوم وتوقيفية العبادة ووجوب قراءة القران في الصلوة دون غيرها الا فيما
 الاذن منهم عليهم السلام فيه تقتضي العلم فلا يجوز استنائة بغيرها وان وافق النج العربي فلا
 يجوز القراءة في رب العالمين بالنصب الرفع وان جاز في العربية بل قرء بالاول زيد بن علي
 عليه السلام وكذلك لا يجوز في الرحمن النصب الرفع وان جاء العربية لقراءة القراء
 السبعة بالتحريفها وكذلك يجوز القراءة بقراءة ابن عامر وكذلك زين كثير من المشركين قتل
 اولادهم شركاءهم بنصبا واولاد وجر شركاء وقراءة ابي عمر ويا مكره ويشعركم بسكون الراء وغير
 ذلك وان حكم بضعفها وكونها على خلاف القياس وغير ذلك بما ذكرنا سابقا وما لم نذكره
 نعم لا يجب موافقتهم فيما هو من المحسنات من الامالة والترقيق والتخفيف والتسهيل والوقوف
 وان وصفوه باللزوم في بعض الموارد لان مرادهم تاكيدا لاستحباب الواداد والزرور ايضا الا
 دليل على وجوب اتباعهم في ذلك ولذا لم يذكر الفقهاء وجوب اتباعهم في ذلك في كتبهم
 الفقهية ولذا قصر التهليدة في الالفية في مقام بيان واجبات القراءة بقوله الثاني
 مراعاة اعراجهما وتشديد هاهنا على الوجه المنقول بالتواتر فلو قرء بالشواذ بطلت والثالث
 مراعاة كليتها وايضا على الوجه المتواتر وصنع مثله غيره فلو كان واجبا لنادوا بذلك قال الشيخ
 الاكبر على ما حكى عنه في كشفه فلو وقف على المتحرك او وصل الساكن او فل المدغم من كلمتين
 او قصر المد قبل الهزة او المدغم او ترك الامالة والترقيق او الاشباع والتخفيف ونحوها من
 المحسنات فلا بأس ثم لا يجب العمل على قراءة السبعة والعشرة الا فيما يتعلق بالمباني من
 حروف وحركات وسكات بنية او بناء والتوقف على العشرة انما هو فيها انتهى ولا يخفى
 جودته وتأييده لما ذكرنا وان كان ما ذكره من عدم وجوب الوقف على الساكن والوصل
 في المتحرك وقصر المد قبل الهزة او المدغم محل نظر لثبوت وجوبها عند اهل العربية ولا يخفى

في بيان حجية الظن

وجوب القراءة بما هو واجب عندهم ولذا قال العلامة الطباطبائي في محكي المنظومة *
 وراع في تأدية الحروف ما * * * يخضها من نخرج لها انتهى * * * واجتنب اللحن واعرب الكلمة
 والقطع والوصل لغير التزم * * * والذرج في الساكن كالوقف على * * * خلافة على خلاف خطلا
 وكلمة في الصرف والتجوز * * * فواجب ويستحب المستحب * * * وانفدح من ذلك عدم
 وجوب مد الصوت بقدر دست اللغات اربع حتى في المد الواجب كالنسب الى القراء بل
 يكفي ما يتيقن مداعرفا فلمد بقدر الفين كفي ولعله المراد بما ذكره الشيخ الاكبر وقصر المد على
 قبل الهزة او المدغم وان كان مراده عدم المد أصلا فنظرو فيه كما ذكرنا وتيفرغ على ما ذكرنا نحو
 جواز الوقف على اى موضع شاء وعدم الاعتياب بما ذكره من الوقف التام والكاف والحسن
 والبيع نعم لا يجوز الوقف في اثناء الكلمة ولا في اخر كل كلمة بحيث يخل بالنظم قال الشهيد قدس
 سره في الالفية الخامس مراعاة الوقف في اخر كل كلمة بحفاظ على النظم فلو وقف في اثناء الكلمة
 بحيث لا يعد قادرا او سكت على كل كلمة بحيث يخل بالنظم بطلت انتهى وفي الوقف على المصاحف
 او على مثل كلمة الشرط او الاستثناء وما ضاهاها اشكال فلو اضطر اليه فلا حوط اعادة
 الكلام السابق هذا ويؤيد ما ذكرنا من عدم جواز القراءة بغير السبع او العشرة في مفتاح
 الكرامة من ان اصحابنا متفقون على عدم جواز العمل بغير السبع او العشر الا شاذ منهم وفي
 وافية الاصول قد اجمع قدماء العامة ومن تكلم في المقام من الشيعة على عدم جواز القراءة
 بغيرها وان لم يخرج عن قانون اللغة والعربية وقد نقل المصنف في الفقه عن بعضهم انه ادعى
 الاجماع بالمخصوص على عدم جواز العمل بغير القرائات السبع او العشر ويدل على ما ذكرنا ايضا
 ان الحكم بجواز القراءة بما يقريه الناس حكم عندي عثم * * * اليه ضرورة التيقن الغير المرتفعة
 في علمهم * * * الى زمان القائم * * * كما ذكرنا سابقا ومن المعلوم ان الضرورات تتقدد بقدرها فلا
 بد من الاقتصار على السبع او العشر اذ لا يجوز للزائدة عليها الفرع الثاني هل يحرم من الحديث
 لكل واحدة من القرائات السبع او العشر اصالة والاستدلال بكل واحدة منها في اثبات
 الحكم الشرعي الفرعي وغير ذلك على تقدير عدم تواتر القرائات كما هو المختار في وجهان
 والتحقيق ان الجواز وعدمه مبنيان على ان الامر بقراءة القرآن على ما يقريه الناس هل يدل
 على البناء على القرآنية وترتيب جميع اناذ الواقعية في مرحلة الظاهر أم لا بل المقصود هو

في حجية الظن

١٤٧

البناء على القرآنية بمعنى جواز القراءة بالقرآيات المتداولة حسب لعل الأول أظهر وعلى الثاني فلا اشكال في عدم جواز مس المحدث لجميع القرآيات من جهة حرمة المخالفة القطعية لبعضها أيضاً مقدّمة من جهة وجوب الموافقة القطعية الفرع الثالث هل يجوز القراءة بما قرء به ابن مسعود وأبي بن كعب وابن عباس وزيد بن علي وما رواه أصحابنا عن الأئمة عليهم السلام فقول الوجه عدم جواز القراءة بما قرء به ابن مسعود واضرب لعدم ثبوت قرائاتهم لنا بالتواتر وعدم ثبوت حجّية خبر الواحد في اثبات القرآنية من جهة أن عمدة الدليل على حجّية الأجماع والقد المتيقن منه غير المقام والاحباد للتواتر الدالة على حجّية خبر العادل والثقة لا ينصرف الى مثل مع أنه على تقدير ثبوت قرائاتهم بطريق القطع يحتمل كون قرائاتهم من قبيل منسوخ التداوة والأمر الصادق ومن أهل بيت العصمة عليهم السلام لا يشمل مثل قرائاتهم مما أقرّ فيه من زمانهم وذلك ما ورد بطريقه واتناهم عليهم السلام أيضاً لا دليل على حجّية ما ذكر مع أنه قد ورد منهم عليهم السلام النهي عن القراءة بقرائاتهم الى زمان القائم ثم حيث قال أحدهم ثم كأنقلنا سابقاً كف عن هذه القراءة اقرء كما يقراء الناس حتى يقوم القائم ثم نعم لو كان بعض ما ورد من قرائاتهم متضمناً لحكم شرعي فرعي فلا بأس بالعمل به من جهة استنباط الحكم الشرعي فقط وان لم يعمل به من جهة اثبات القرآنية فيكون فيه تفكيكاً في الصدور في مرحلة الظاهر ولا بأس به فيكون من بعض الجهات مثل الخبر الذي يكون بعض قرائته مخالفاً للأجماع فانه لا يقدح في حجّية الباقي كما تحقق في مقامه وما ذكر كثير الظير بحجة المتبع قوله خصوصاً فيما كان الاختلاف في المادة آه قد ذكرنا معنى الاختلاف في المادة والجوهر وأنه كما خلاف مالك ومالك ويطهرن ويطهرن ويقابله الاختلاف في الهيئة كالمدة والأمانة وتخفيف الحمزة وغيرها وتغيير المصنف بذلك لقول جمع بتواتر القرآيات السبع في دون غيره وقد نقلناه سابقاً عن المحقق البهائي والعصدي والحاجبي قوله لا بد من الجمع بينهما الجمع بين النص والظاهر والأظهر والظاهر محل الظاهر على النص وعلى الأظهر جمع عرفي جار في جميع اقسام الدليلين المتعارضين سواء كانا كتابين او خبرين او غيرها او مختلفين وهو مقدم على جميع وجوه التراجع على تقدير العمل به في المتعارضين كما في الخبرين وان كان بعض كلمات بعضهم بما يوم المخلاف لبعض كلمات شيخ الظاهر والمحقق القمي وغيرها وسيجيئ سطر من الكلام في ذلك في محجّ التعادل والترجيح قوله ومع

في حجة الظن

التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف. الحكم بالتوقف والرجوع الى الغير مبنى على كون الحكم في تعارض
 الدليلين اذا كان مبناها على الحقيقة هو التساقط في مورد التعارض والرجوع الى اصل موافق
 لاحدهما ان وجدوا لا يرجع الى التخيير العقل كما اذا دار الامر بين محذورين ويحكم بحجةهما
 في نفي الثالث لعدم تعارضهما فيه لكن خرج عن مقتضى القاعدة المزبورة المخبران المتعارضان
 لثبوت الاجماع والاحبار على عدم طرهما كذلك فيرجع فيها الى الترجيح بالمرجات المنصوصة
 او الاعم كما هو المختار والا فالتخيير عند المجتهدين والاحتياط عند الاخباريين وفيهم من
 كلام المصنف انه مع التكافؤ يجب الدلالة بان لا يكون هناك جمع دلالي من جهة كون احدهما
 نصا واظهار الحكم بالتوقف سواء كان هناك ترجيح امر لا فهنا مقامان من الكلام الاول انه مع
 عدم الترجيح لا يحكم بالتخيير بل يرجع الى الاصل اللفظي ان كان والا فالى الاصل العملي المطابق
 لاحدهما ان كان والثاني انه مع الترجيح لا يحكم بالترجيح بل يرجع الى الاصل بالتفصيل المذكور
 اما الاول فوجهه ان الايتين مثلا اذا كانتا محتمتين من باب الحقيقة في العلم الاجمالي ^{لغة} _{بقيتها}
 احدهما للواقع لم يتبق مناط الحجية في احدهما وان لم يحكم بالتساقط الراسي لعدم زوال ط
 بالنسبة الى غير مورد التعارض فيكونان محتمتين في نفي الثالث ولا يقدح التقييل في ذلك
 وسيجيئ شرح القول في ذلك في باب التعادل والترجيح انشاء الله تعالى فاذا لم يكن مناط
 الحجية باقيا في الايتين وما ضاهاها اذا كانتا متعارضتين فلا معنى للقول بحجيتها احدهما
 تخيير فلا بد ان يرجع الى الدليل اللفظي ان كان والا فالى الاصل الموافق لاحدهما التخيير
 العقل واما الثاني فالرجوع الى الاصل بالتفصيل المذكور وعدم الترجيح بالمرجات
 موقوف على كون الاصل عدم الترجيح في المتعارضين الذين يكونان محتمين من باب الظن ^{بقيتها}
 كما سيصح به وان كان الاصل الترجيح بالمرجات الموجودة بل بما يحتمل كونه محتميا في
 مثل الخبرين الذين ثبت عدم التساقط فيه وكذلك موقوف على عدم تنقيح المساط وعدم
 حجة اجماع العلامة وغيره من وجوب العمل بأقوى الدليلين من جهة عدم حجة الاجماع
 المنقول او كون القدر المتيقن منه غير انعام وعدم الالتزام بالتعددية في العلة المنصوصة
 اعنى قوله عليه السلام فان الجمع عليه لا ريب فيه الى غير مرجات الخبرين المتعارضين و
 لير ذلك كله بعبارة وفي وافية الاصول الاولى الرجوع في ذلك الى اهل الذكر ان امكن

في حجية الظن وكيفية

١٤٩

والا فالوقوف وفي مفتح الكرامة بعد نقله وفيه انه ان كان مرجح اخذ به من غير توقف
 الا فالتحخير كما عليه الاكثر انتهى وفيه ما عرفته في كلامنا فلا نفيك ثم انه قد يقال بالجمع الذي
 في المقام من حيث ان المنع المستفاد من قرينة التشديد من المقاربة قبل الغسل بالمنطوق
 والجواز المستفاد من قرينة التخفيف انما هو من جهة مفهوم العاية والمنطوق اقوى من المفهوم
 نوعا ولتايد قرينة التشديد بمفهوم قوله تعالى فاذا نظرته فاتوهن من حيث امر الله او
 لان دلالة قرينة التخفيف على الجواز قبل الغسل انما هي من جهة الاطلاق فيقيد بقراءة التمسك
 ولا يخفى ان المقيد نص واظهر قوله كان الحكم كما تقدم اه يعنى ان الحكم في القرأتين المتعارفتين
 على تقدير جواز الاستدلال بكل منهما ما تقدم من الرجوع الى الجمع الدلالي بمحل الظاهر على
 الاظهر والنص لو كان ومع عدمه يرجع الى الاصول اللفظية ان كانت والا فالى الاصول
 العملية ان كانت مطابقة لاحدهما لفرض حجتها في نفي الثالث والا فالتحخير العقلية نظير التحخير
 بين احتمالي الوجوب والمحرمية والتقريب كما سلف في الشق الاول قوله والا فلا بد من التوقف
 في محل التعارض اه يعنى وان لم يثبت جواز الاستدلال بكل قرينة وجب التوقف في محل
 التعارض والرجوع الى القواعد ما مع عدم المزج سواء كان بحسب الدلالة بان يكون احدهما
 نصا واظهر والاخر ظاهرا او بحسب غيره من مرتجحات الصدور والمضمون ولا مسرح للرجحان
 جهة الصدور كما لا يخفى والسر في ذلك ادعاء شمول اجماع العلامة وغيره على وجوب الاحتياط
 باقوى الدليلين او العلة المنصوصة او غيرها للمثل المقام او مطلقا سواء كان المزج الدلالي
 او غيره موجودا ام لا والسر في ذلك ان مصب الترجيح بحسب الدلالة وغيره انما هو اذا
 كان هناك دليلان حجتان سنانا ثم يصير احدهما حجة فعلا بسبب الترجيح ورجعه الى طرح
 الاخر بحسب الصدور اذا كان ظاهريا وبحسب المضمون اذا كان قطعيا والمفروض في الفرض
 الثالث عدم جواز الاستدلال بكل واحد من القرأتين المزبورتين واشتباه القرأتين
 الواقعي بين القرأتين فهو كالحجج الصحيح المشبهة بين الخبرين يعلم بكون احدهما حجة واقعا
 والاخر غير حجة ومن المعلوم ان اجماع العلامة وغيره على تقدير تسليمه لا يتأتى في مثل الفرض
 المزبور مما لم يكن الدليلان موجودين فيه وكذلك العلة المنصوصة على تقدير اقتضاها
 التقدي عن الخبرين المتعارضين الى كل دليلين متعارضين وهذا من الواضح بمكان

ومنهذا

ومن هذا علم ان الاحتمال الثاني هو الذي ينبغي ان يعرج عليه وان الاحتمال الاول مما لا
 ينبغي ذكره في هذا المقام وهذا الذي ذكرناه هو الظاهر من العبارة بعد التامل في جميع اطرافها
 وملاحظة خصوصيتها خصوصا قوله فلا بد من التوقف في محل التعارض من غير ان يذكر
 الجمع الدلالي او لا كما في السابق حيث ذكرنا في الجمع الدلالي ثم التوقف نعم ذكر عدم الترجيح في
 هذا الفرع مستغنى عنه كما اشرفنا واما ذكره قدس سره هنا لانه ليس في مقام تحقيق الحق في محله
 باب التعادل والترجيح فذكر هنا جميع الاحتمالات العقلية ولو كان بعضها في غاية الظهور
 من البطلان وقد حمل شيخنا قدس سره في الحاشية وجلس البحث الاحتمال الثالث على كون
 القرائتين المتعارضتين بمنزلة الخبرين المتعارضين بان تكونا حجتين شأنهما كخبرين المذكورين
 بمعنى عدم جواز الاستدلال بكل قرآنة عدم الحاقها بالمتواتر وان كان حجة شأنها والاحتمال
 الثاني على كونها ملحقين بالمتواتر من القران بمعنى جواز الاستدلال بكل منهما الحاقها بالمتواتر في
 جميع الاحكام قال قدس سره وقما ذكرنا كنه تعريف المراد مما افاده شيخنا الاستاد العلامة قدس
 سره بقوله وعلى الثاني فان ثبت جواز الاستدلال به فان مراده الحاق كل قرآنة بالمتواتر
 في جميع الاحكام والحكم بقرائنية جميعها وبقوله والا فلا بد من التوقف في محل التعارض اه
 فان مراده فيما ينسب على شمول دليل نقل الواحد للنقل في المقام والا فلا معنى للترديد بين
 صورة وجود الترجيح وعدمه فانه لو ينسب على عدم الشمول فيكون معناه لتأثير الترجيح في المقام كما
 هو واضح الى اخر ما افاده قدس سره قلت فعلى ما افاده قدس سره يكون المراد من الترجيح هو
 الترجيح الغير الدلالي من المصنوع وغيره اذ لا معنى لعدم الرجوع الى الجمع الدلالي في الدليلين
 الذين يكونان حجتين شأنهما من القرائتين والخبرين وغيرهما لا مجال لتوهم عدم الرجوع اليه و
 لا وجه له اصلا وعلى ما ذكره يكون ترديد المصنف قدس سره بين الرجوع الى القواعد مع
 الترجيح وبين الرجوع اليها مطلقا من جهة شمول دليل الرجوع الى اقوى الدليلين من الاجماع و
 غيره لمثل القرائتين المتعارضتين على تقدير كونها كخبرين المتعارضين وعدم شموله له
 بالتقريب الذي ذكره في الوجه الاول والثاني في كلامنا ولكن قد ذكرنا ان الاظهر في
 العبارة حمل الشق الثالث على عدم حجة كل قرآنة لافلا ولا شأننا وان علم اجمالا بوجود
 القران واقعي فيهما كالدليل الواقعي المراد بين سنتين والشق الثاني على كون القرائتين المتعا

وجهية الظن

(٢٠١)

بمنزلة الخبرين المتعارضين الذين يكونان محتمين شأنًا ويدل على ذلك مع ما ذكرنا من القيمة
 ان قوله مع عدم الترجيح ان كان بمعنى الترجيح الدلالى فلا معنى لقوله او مطلقا اذ لا شبهة في وجوب
 الرجوع الى الجمع الدلالى في كل دليلين متعارضين وكذلك ان كان بالمعنى الاعم من الدلالى
 وغيره لا معنى ايضا لقوله او مطلقا مع انه خلاف ظاهر قوله والا فان ظاهره وان لم يثبت
 جواز الاستدلال بكل قرينة وقد ذكر قدس سره في مجلس البحث ان معنى قوله فان ثبت جواز
 الاستدلال به جواز الاستدلال بكل قرينة فعلا وان معنى قوله والاعدم جواز الاستدلال
 بكل قرينة فعلا بل شأنه وهو كما ترى قوله فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال به التريدين
 الاستصحاب والعموم مبنى على العموم الزمانى الا فرادى في قوله تعالى فأتوا حرمة التي شئتم وعقد
 فان قلنا بالعموم الزمانى فيه بان يكون معنى قوله تعالى التي شئتم في زمان شئتم فلا بد
 من التمسك بالعموم بعد اللقاء من الحيض قبل الفصل مع الشك في الحرمة بعده لان الشك
 في التخصيص الزائد فكما يتمسك بالعموم في صورة الشك في أصل التخصيص كذلك يتمسك
 به في صورة الشك في التخصيص الزائد لان العام المخصص حجة في البناء كما تبين في محله فهو كما
 اذا قيل كرم العلماء في كل يوم فمكرم اكرام زيد في يوم الجمعة وشك في حرمة اكرامه في يوم السبت
 فانه يتمسك بالعموم فيه ولا مجال للمتمسك فيه بالاستصحاب حتى لو فرض عدم جريان العموم
 لما ذكرنا من كون الشك في التخصيص الزائد المنبعث من كون الزمان قيلا لا ظاهرا واو كون
 كل يوم فردا مستقلا ومن المعلوم انه مع الشك في الموضوع فضلا عن القطع بعدمه لا يحرم
 الاستصحاب وان قلنا بعدم العموم الزمانى في قوله تعالى التي شئتم وانه بمعنى كيف شئتم او بمعنى
 من اين شئتم وان استفيد منه الاستمرار بحسب الزمان فلا مجال فيه الا للاستصحاب في الا
 يجري العموم لعدم كون الشك في التخصيص الزائد حتى لو يجري الاستصحاب ايضا لا يجري العموم
 لما ذكرنا ان استشكل في الاستصحاب في الفرض الزبور من جهة التغير في الموضوع او احتمال
 من جهة كون الحرمة ثابتة في الحائض المتلبس بالحيض فلا معنى لاستصحابها حال كونها ثابتة
 فلا بد من الرجوع الى اصالة الاباحة والتحقيق في مبنى الوجهين الزبورين يأتي مشروحا في باب
 الاستصحاب في الامر العاشر من تنبيهاته انشاء الله تعالى ان ظاهر كلام المصنف حيث ذكر
 اذ لم يثبت قواير التخصيف كون قوله فيحكم آه متفرعا على الوجه الثالث وعليه وعلى الوجه الثاني

في حجية الظن وطريقته

ايضا لكن لاختفاء في جريان القبرج على كل من الشقوق الثلاثة ثم ان الاولى ان يذكر ايضا
 ولم يثبت ثبوت التشديد ايضا اذ مع ثبوت قواتره لا معنى للرجوع الى الاستصحاب واكدت العالم
 قوله الثالث ان وقوع التحريف اختلفوا في وقوع التحريف بمعنى التغيير بالنقيضة بالمعنى الاثم
 من وقوعه عمدا او سهوا او نسيانا او من جهة عدم الوصول الى ما نزل اعجازا لعدم المحذور
 وقت نزوله او غير ذلك وعدمه فالمشهور بين الاصوليين عدمه مطلقا وهو الذي ذهب
 اليه جميع من المحدثين كالصديق في اعتقاداته وغيره وذهب الى التحريف جميع من قدماء
 المحدثين كالكليني وشيخه علي بن ابراهيم والنعماني وسعد بن عبد الله الاشعري والقياسي
 وبنو بخت وفضل بن شاذان ومحمد بن الحسن الشيباني وعلي بن الحسن بن فضال والشيخ
 بن سليمان المحلى تلميذ الشهيد ومحمد بن علي بن شهر اشوب الشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي
 في كتاب الاحتجاج وذهب اليه المعين في المسائل السريية والمولى محمد صالح في شرح الكافي
 والمجلسي والسيد عليخان في شرح الصحيفة والمولى مهدي التراقي على ما نقل عنهم وذهب
 اليه صاحب المستند الحاج ملا احمد التراقي على ما حكى عنه ايضا وظاهر السيد الجليل
 علي بن طاوس في فلاح السائل وسعد السعدي على ما حكى عنه ايضا وهو ظاهر المصنف في
 بحث القرآنية من الصلوة وذهب اليه اكثر الاخباريين وذهب المحقق البهبهاني في محكي
 فوائده الى وقوع التحريف بالنقصا في غير آيات الاحكام وهو مذهب المحقق القمي في القواعد
 بل قال فيه بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في
 الكتاب يوجب تغييرا في الحكم وقال شيخنا المحقق في الحاشية وكان شيخنا الاستاذ
 العلامة ميل الى هذا القول اي وقوع النقيضة في غير الاحكام بعض الميل اذا عرفت هذا
 فنقل بعض كلماتهم في هذا المقام واستدلوا لانهم فقولوا السيد عليه السلام قد تنبه
 على ما نقله عنه في مجمع البيان ان العلم بصحة نقل القران كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار و
 الوقايح العظام والكتب المشهورة واشعاد العرب المسطورة فان العناية اشتد والذم
 توفرت على نقله وحراسته وبلغت حدا لم تبلغ فيما ذكرنا لان القران معجز النبوة وما
 العلوم الشرعية والاحكام الدينية وعلما المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية
 حتى عرفوا كل شي اختلف فيه من اعرابه وقرآنته وحروفه واياته فكيف يجوز ان يكون مغيرا

في حجة الظن

٢٠٣

او منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد وقال ايضا قد سر الله روحه ان العلم بتفسير القرآن وابعاضه في صحة نقله كالعلاج بجملة وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمنزى من اهل العناية بهذا الشأن يعلمون تفضيلها ما يعلمونه من جملة ما حتى لو ان مدخلا ادخل في كتاب سيبويه بابا في التوليد من الكتاب لعرف وميزر و علم انه ملحق وليس من اصل الكتاب كذلك القول في كتاب المنزى ومن العلوم ان العناية بقران وضبطه اصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ورواين الشعراء وذكر ايضا ان القران كان على عهد رسول الله ﷺ مجموعا مؤلفا ما هو عليه الآن واستدل على ذلك بان القران كان يحفظ ويدرس جميعه في ذلك الزمان حتى عين على جماعة من الصحابة في حفظهم له وانه كان يعرض على النبي ﷺ ويتلى عليه وان جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وابي بركعب وغيرهما اختاروا القران على النبي ﷺ عدة ختمت وكل ذلك يدل بآدي تأمل على انه كان مجموعا متباغيا غير متبورا ولا مبوبا وذكر ان من خالف ذلك من الامامية والحنوية لا يعتقد بجلا فاهم فان الخلاف في ذلك مضاف الى قوم من اصحاب الحديث نقلوا الاخبار اضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمبناها عن العلوم المقطوع على صحة وقال شيخ الطائفة في محكي تبيانها واما الكلام في زيادته ونقصانه فيما لا يليق به لان الزيادة في مجمع على بطلانه والنقصان منه فالظاهر ايضا من مذهب المسلمين خلافة وهو الا ليق بالصحیح من مذهبنا وهو الذي نصره السيد المرتضى قدس سره وهو الظاهر في الروايات غير انه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة والعامة بنقصان كثير من اى القران ونقل شيء منه من موضع الى موضع طريقها الاحاد التي لا توجب علما فالا وفي الاعراض عنها وتركه الشاعرا لعلها لا يمكن تأويلها ولو صححت لما كان ذلك طعنا على ما هو موجود بين اللفظين فان ذلك معلوم صحة لا يعترضه احد من الامة ولا يقدح وروايات متناصرة بالبحث على قرأته والتمسك بما فيه ورد ما يرد من اختلاف الاخبار في الفرع اليه وعرضها عليه فما وافقه عمل عليه وما خالفه يجنب له ليلفت اليه وقد ورد عن النبي ﷺ رواية لا يدفعها احد انه قال اني مخالف فيكم النقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي واهل بيته حتى يرد على الحوض وهذا يدل على انه موجود في كل عصر لانه لا يجوز ان يأمرنا بالتمسك بما لا نقد على التمسك به كما ان اهل البيت

و من يجب اتباع قوله حاصل في كل وقت واذا كان الوجود بيننا مجعاً على صحته فينبغي ان
 يتشاغل بتفسيره وبيان معانيه وترك ما سواه وقال ابو علي في جمع البيان اما الزيادة فيه
 فجمع على بطلانه واما النقصان فيه فقد دوى جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة
 ان في القرآن تقييداً ونقصاناً والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه وهو الذي نصره المرتضى
 واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسية الى اخر ما ذكره وقال
 الصدوق في محكي اعتقاداته انه نزل من الوحي الذي ليس من القرآن ما لوجع الى القرآن
 كان مبلغه مقدار سبع عشرة الف آية وذلك مثل قول جبرئيل للنبي ^ص ان الله تعالى يقول
 لا دار خلقي مثل ما اداى ومثل قوله اتوا شخفاء الناس وعداوتهم ومثل قوله عش ما
 فانك ميت واحب ما شئت فانك مفارقة واعمل ما شئت فانك ملائكة وشرف المؤمن
 صلواته بالليل وعزه كفت الاذي عن الناس ومثل قول النبي ^ص ما زال جبرئيل يوصيني بالسوك
 حتى خفت ان ادرد او اهنى وما زال يوصيني بالجار حتى ظننت انه سيؤث وما زال يوصيني
 بالمرأة حتى ظننت انه لا ينبغي طلاقها وما زال يوصيني بالملوك حتى ظننت انه سيضرب له جلا
 يعيق فيه ومثل قول جبرئيل للنبي ^ص حين فرغ من غزوة الخندق يا محمد ان الله تبارك
 وتعالى يأمرك ان لا تصلي العصر الا سبي فريضه ومثل قوله ^ص ان الله امرني بمداواة الناس
 كما امرني باداء الفرائض ومثل قوله ^ص انا معاشر الانبياء امرنا ان لا نتكلم الناس الا بمقدار عقولهم
 ومثل قوله ^ص ان جبرئيل اتاني من قبل ربي يأمرني بما قرئت بعيني و فرح به صدرك وقلبي قال
 ان الله تعالى يقول ان علياً امير المؤمنين وقائد الغر المحجلين ومثل قوله ^ص نزل على جبرئيل
 فقال يا محمد ان الله تبارك وتعالى قد زوج فاطمة علياً من فوق عرشه واسمهد على ذلك
 خياد ملكته فزوجها منه في الارض واسمهد على ذلك خياد امثال ومثل هذا كثير كله وحج
 ليس بقبران ولو كان قرناً لكان مقروناً به وموصولة اليه غير مفصول عنه كما ان امير المؤمنين ^ص
 جمعه فلما جاءهم به قال هذا كتاب ربكم كما انزل على نبيكم لم يرد فيه حرف ولو ينقص منه
 حرف فقالوا الاحاجة لنا فيه عندنا مثل الذي عندك فانصرف وهو يقول فينبذوه الآية
 انتهى وقال المحدث المحقق الكاشاني قدس سره في الصافي بعد نقل جملة من اخبار التحريف
 وايراد اشكال عليهما من جهة انه يحتمل ان يكون كل آية مخرفة ومغيرة فتنتفي فائدته وفائدة

في حجية الظن

٢٠٥

الامر بالتباعد والوصية به والتسك به مع انهم قد حذوا على عرض اخبارهم على كتاب الله و
 العرض على المحرف المغير لا معنى له مع ان خبر التحريف مخالف لكتاب الله فيجب دمه ما هذه عبادة
 ويخطر بالبال في دفع هذا الاشكال والعلم عند الله ان يقال ان صححت هذه الاجبا فلعل التغيير
 انما وقع فيما لا يخجل بالمقصود كثير اخلال كحذف اسم علي وال محمد ﷺ وحذف اسماء المنافقين عليهم
 لعين الله فان الانتفاع بجموم اللفظ باق وكحذف بعض الايات وكتمانه فان الانتفاع بالبا
 باق مع ان الاوصياء كانوا سيداكون ما فاتنا منه من هذا القبيل ويدل على هذا قوله ﷺ في حديث
 طلحة ان اخذتم بما فيه نخوة من النار ودخلتم الجنة فان فيه محبتنا وبيان حقنا وفرض طاعتنا و
 لا يبعد ايضا ان يقال بعض المحذوفات كان من قبيل التفسير والبيان ولم يكن من اجزاء القران
 فيكون التبدل من حيث المعنى اى حرفه وغيره من تفسيره وتأويله اعنى حملوه على خلاف ما هو
 به فعنى قولهم ﷺ كذا نزلت ان المراد به ذلك لانها نزلت مع هذه الزيادة في لفظها فحذف
 منها ذلك اللفظ وتمايدل على هذا ما رواه في الكافي باسناده عن الجعفر ﷺ انه كتب في
 رسالته الى سعد الخير وكان من سندهم الكتاب ان اقاموا حرفه وحرفوا حذوه فهم يروونه
 ولا يروونه والجهال يعجبهم حفظهم للرواية والعلماء يخبرهم تركهم للرواية وما رواه العامة
 ان عليا ﷺ كتب في مصحفه التاسخ والمسنوخ ومعلوم ان الحكم بالنسخ لا يكون الا من قبيل
 التفسير والبيان ولا يكون جزء من القران فيحتمل ان يكون بعض المحذوفات ايضا كذلك هذا
 ما عندي من النقص عن هذا الاشكال انتهى وقال في محكي كشف الغطاء وما ورد من اخبار
 النقيصة تمنع البديهة من العمل بظاهرها ولا سيما ما فيه نقص نك القران او كثير منه فانه لو
 كان ذلك لتواتر نقله لتوفر الداعي ولا يتخذ غير اهل الاسلام من اعظم المطاعن على الاسلام
 واهله فلا بد من تاويلها باحد وجوه الا قول النقص بما خلق لا تما نزل الثاني النقص بما نزل
 من السماء لا تما وصل الى خاتم الانبياء ﷺ ثالثها النقص في المعاني وابعها ان النقص من الاحاد
 القدسية ثم قال والذي اختاره ان المنزل من الاصل ناقص في الرسم وما نقص منه محفوظ
 عند النبي ﷺ واقاما كان للاعجاز الذي شاع في الحجاز وغير الحجاز فهو مقصود على ما اشتهر بين
 الناس انتهى الى غير ذلك من كلماتهم واستدلوا لهم على ما صاروا اليه من عدم التحريف
 وقال بعضهم بالتحريف بالنقيصة في غير ايات الاحكام ليس لنا مجال لذكر كلماتهم وتحقيق

القول فيها واما الزيادة فلا ينبغي احتمالها بل لا يجوز لادعاء جمع من اصحاب الاجماع على عدمها
وما في بعض الاخبار عن ابي جعفر لولا انه زيد في كتاب الله ونقص ما خفي حقنا على محبي ولو
قد قام قائما فامنا فظن صدق القرآن فلا بد من تأويله ويمكن تأويله بان المراد زيادة بعض الحرف
في بعض الموارد بما لا يقدح في المعنى ولا يوجب تغييره وقد ذكرنا في باب قواثر القرائن وعنده
ان ذلك ليس بعجز مع انكار قواثر القرائن بل هو واقع كثير ويدل على المعنى المزبور ما نقلنا
سابقا عن الصادق ان القرآن قد طرح منه اي كثيرة ولم يزد فيه الا حروف قد اخطأت به
الكتابة وتوهمتها الرجال وفي بعض النسخ وقومتها الرجال قوله مع انه لو كان من قبيل الشبهة
المحصنة يمكن القول بعدم قدحها قد ذكرنا ان اصل وقوع التحريف في آيات الاحكام
ممنوع وان الاخبار الواردة في ذلك لم تبلغ مبلغ الحجية وان المتيقن من الاخبار المذكورة
التي هي عمدة دليل القائلين بالتحريف هو سقوط اسماء الائمة عليهم السلام خصوصا ^{منهم} صلوات
واسماء المنافقين وهو مع سقوط بعض الكلمات او الايات في القصص والامثال فقط لا ال
مع ان الائمة عليهم السلام قد امروا بالعمل بهذا القرآن في روايته ساله بن سلمة وغيرها بل
قد نقلنا عن العلامة المجلسي ان اذنهم عليهم السلام بل امرهم بالعمل بهذا القرآن معلوم
متواتر مع ان اخبار العرض على الكتاب المتضمنة لامر الائمة بعجز مطلق الاخبار او الاخبار
المتعارضة على الكتاب الموجود بايدينا تدل على حجيتها بل على عدم اختلال ظواهره بسبب
من الاسباب والافلام معنى للعرض على الجمل كما هو واضح بادنى التفات قوله وفيه ان فرض
وجود الدليل اه يمكن ان يقرر الجواب المذكور بوجهين الاول ثبوت الدليل القطعي على
اعتبار ظواهر الكتاب فليس العمل بالظواهر والحكم باعتبارها عملا وحكما بغير دليل وبغير
علم فيخرج عن موضوع قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والثاني ان الاجماع قائم
على حجية الظواهر وقد ذكرنا سابقا عدم الاعتداد بحجج جماعة من الاخباريين في
الاجماع المبني على الحديث كما هو مصطلح المتأخرين والاجماع المذكور يصير قرينة لصف
الايات الناهية عن ظواهرها فان قلت فليجعل حجية الايات الناهية بالاجماع قرينة
على عدم حجية ساير الظواهر دون العكس قلنا لا يجوز لان لسان الايات الناهية عد
العمل بظواهر الكتاب غيره فصرف الاجماع الى الايات الناهية يؤل الى الاجماع على عد

في حجة الظن

٢٠٧

حجة ظواهر الكتاب فيصير الإجماع المذكور كاللغو ويمكن أن يحجب عن أصل التوهم أيضاً بوجه
 آخر وهو أن الآيات الناهية عن العمل بالظن واردة في أصول الدين والإجماع على حجة
 الظواهر مخصص بغير موارد هامة من الفقه وأصوله وعلى هذا لا يلزم من ثبوت الإجماع على
 وجوب العمل بظواهر الكتاب عدم جواز العمل بها ولكن قد ثبت في عمدة أن العبرة بعموم اللفظ
 لا بخصوص المحل مع عدم ورود مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم في أصول الدين
 فإنه قد ورد بعد ذكر حجة من الأحكام الشرعية من النهي عن قتل النفس والأمر بوجوب الوفاء
 بالكيل والعهد وغير ذلك فلا حظ والآية في سورة بني إسرائيل قوله فتأمل وجه التام
 أن عدم الثمول للفظ من جهة القصور في العبارة لا ينافي شمولها لنفسها من جهة وجوب المناط
 القطعي مع أنه يمكن القول بعدم القصور في العبارة أيضاً بعد كون التحريم معلقاً على الظن
 الواقع الذي من جملة أفراد الظن الحاصل من الآيات المشار إليها وسيأتي الوجهان في
 نظير المقام في كلامه قدس سره عند الاستدلال بآية النبأ فانظر قوله وفيه ما لا يخفى أنه
 لأن القطع بالأخبار لا يمكن أن يصير سبباً لكون الظن قطعاً كما أن القطع بعدم الاعتبار
 لا يجعله شكاً ولا وهماً لعدم معقولية ذلك وهو واضح جداً إلا أن يريد به ما ذكرنا من
 الوجه الأول عن قرب فلا اعتبار عليه قوله وأما التفصيل الآخر فهو الذي يظهر من جناب
 القوانين أنه قد ذكر المحقق الفقه قدس سره في باب الإجماع والتقليد القوانين أن الظن المطلق
 حجة في زمان الاستداد وأن الأصل في زماننا وما ضاهاه هو حجة ظن المجتهد لأجل دليل
 الاستداد ثم اعترض على نفسه بأن ظواهر الآيات الناهية تدل على حرمة العمل بالظن وهي
 حجة للإجماع على حجة ظواهر الكتاب فاجاب عنه بما يرجع حاصله إلى وجه الأول أن المسلم من
 الإجماع هو حجة ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فإن حجة ظواهر الكتاب مسئلةً
 وانفعا للإجماع عليها ممنوع مخالفة الأخباريين اعتماداً على الأخبار المذكورة في محلها الشارح
 سلمنا عدم الاعتناء بشأنهم لكن نقول المسلم من حجة متفاهم المشافهين والمخاطبين من
 يحدوهم لأن مخاطبته كانت معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة أصالة الحقيقة
 أو القرين المجازية حجة لأن الله أرسل رسوله بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو قومه
 وكان الفهم يختلف باختلاف اللسان كذلك يختلف باختلاف الزمان وأن توافق اللسان

في حجية الظن

فحجية متفاهم المتأخرين عن زمان الخطاب ظنهم يحتاج الى دليل اخر غير ما دل على حجية
متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثبات ذلك الا بوجهين
الأول دليل الاسناد وهو الذي قصدناه والثاني ان يكون الكتاب العزيز من قبيل
تأليف المصنفين الذين يقصدون بكتابتهم بقاء ابد الدهر لفهم منه المتأملون على مقد
فهمهم ويعلمون عليه وكذلك المكاتيب المراسيل الواردة من البلاد البعيدة وهو مسموع سمي
فيما اشتمل على الأحكام الشرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقاء ابد الدهر لخصوص الامام
وساير الفوايد وذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب مع قطع النظر عن الاحكام الشرعية
التي هي فطرة من مجار فوائده والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب اتمها هو على وضع
تأليف المصنفين سيما في الاحكام الشرعية دعوى لا يفي باثباتها بيينة فان قلت ان اخبار نقلين
وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد قبول
علمية تلك الاخبار صدورها كما هو ظاهر بعضها منع اولاد دلائلها على التمسك بمفاهم اللفظ
من حيث هو لا يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمراد من المعلومه عنه
كما هو ثابت في اكثرها وكذلك ما دل على عرض الاخبار على الكتاب ثانيا بعد تسليم ذلك
نقول ان دلائلها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعنى بظواهرها على ظواهرهاضية
اذ ذهب جماعة من الاخباريين الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة بها والعرض على ما
فسره به وان كان خلاف الظاهر في نقل الكلام الى هذه الاخبار ونقول ان دلائلها على
ما يخفى اتمائمه لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تأليف المصنفين او
ندعى العلم بان متفاهم المخاطبين بها علمنا او ظنا كان ذلك واتى لك باثبات العلم المقام
الثالث سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيف المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون
الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمعرض ان الظنون الحاصلة منه اليوم
ليست ظنونا حاصلة منه فقط بل هي حاصلة بعد ملاحظة المعارض والعلاج والبرائح
التي حصلت في الشريعة فهي ظنون حاصلة للجهل بنفس الامر بعد ملاحظة الجهد للأدلة
وجرحها وقد يلها لا ظن حاصل من الكتاب الرابع ان عموم هذه الايات مختص ببعض
الظنون كالبينة والاقرار وقد وقع النزاع في حجية العام المختص فكيف يمكن دعوى الاجماع

في حجة الظن

٢٠٩

على حجة هذه الآيات لا يقال هذا النزاع راجع الى النزاع في ان العام المحض ظاهر في
 الباقي ام لا والقائل بالحجة يدعى ظهوره كما ان المنكر يمنع ظهوره فيه ولا قائل بعكس الحجة
 مع تسليم الظهور فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن منه بدلالة على الباقى ولو فرض حصول
 الظن فهو حجة باتفاق منى لا نأفول المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول
 الظن منه في نفس الامر فهو حجة لا انه لا يحصل له منه ظن ولو فرض حصوله محض فهو حجة
 عليه حتى يصير بذلك اجماعا والحاصل ان القدر المسلم من الاجماع العرفي الذي يمكن
 ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر للحجة ان العامة المحض لا يحصل منه الظن في نفس
 الامر ولو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة وليس فليس اجماعا من ان الاجماع المدعى على
 حجة الظواهر ان كان على الجملة فهو لا يحكم نفعاً وان كان على كل الظواهر فبينما مستلزماً
 بحجة الظن المحاصل من الآيات الناهية فالاجماع على حجة الظواهر حتى الظاهر الدال على
 حرمة العمل بالظن عموماً ثبت عدم حجة الظن المحاصل من القران وما ثبت وجوعده
 فهو محال فان قلنا انه محض بالاجماع المتقدم قلت انه مردود اما اولاً فلان التخصيص
 يستلزم ان يكون المحض مغايراً للمحض لان قصته كل منهما ما ينافي الاخر فلا يصح فرض
 كونهما امراً واحداً وهو الاجماع المدعى في المقام ولا سبيل الى دعوى اجماعين احدهما
 على المحض والاخر على المحض لان مرجع الثاني الى الاول فلا يتعد واما ثانياً فلان
 تخصيص ذلك بوجوب تخصيص الاجماع فيلزم ان يكون الاجماع ظنياً اذ لا تخصيص الا في العام
 الظني فان قيل قام الاجماع على حجة كل ما هو ظاهر الكتاب فيجعل بعض مدلولات القاعدة
 كحجة كل ظاهر من الكتاب غير هذا العموم قرينة على التجوز في بعض اخر وهو تخصيص العموم
 المذكور بغير تلك الظواهر قلنا ليس هذا اولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيجتمع
 الى دعوى اجماع اخر على هذا التخصيص فيعود الاستدلال المتقدم السادس ان الاجماع هو
 الفرض بحيث يوجب القطع برأى الامام ولم يتحقق لنا بعد هذا الاجتماع اما من جهة ملا
 فتاويهم صريحاً واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضاهم
 الفتوى فغير متحققة عن اصحاب الرسول والائمة وغيرهم على حجة كل ظن حصل من الكتاب
 ولو بعد ألف سنة واما ادب التصانيف من متأخرى اصحابنا فيجوز لهم للعمل بظاهر

في حجية الظن

الكتاب وان كان معلوم الا انه لم يعلم من جهة كونه ظاهر الكتاب بل لعلة من جهة حجية الظن
 المجتهد واما حصول العلم برضاهم يتبع اقوال السلف من حيث انهم كانوا يستدلون بظواهر
 الكتاب من دون نكير فهو لا يستلزم ان يكون ذلك من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعلة
 كان حصول القطع بها بسبب القرائن والامادات والتسابع ان الاجماع على حجية الظواهر اما ان
 يكون على ما هو ظاهره نفس الامر واما ان يكون على ما هو ظاهره بحسب ظن مدعي الاجماع و
 الاول ممنوع والثاني لا ينفع في حقيقة دعوى الاجماع اذا اجماع على حجية الظواهر معناه
 انها حجة على كل احد هو شي واحد لا انها تختلف باختلاف الأشخاص وهذا بخلاف دعوى
 الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة عنده عليه وعلى
 مقلده لا في نفس الامر فان قلت لا يضر في الاجماع على ان العمل بالظواهر واجب الاختلاف في
 الظن لان ذلك اختلاف في الموضوع وهو لا ينافي في انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن قلت
 انا نجيب عنه اولاً بالمعارضة فنقول بعنوان القلب من باب الالتزام ان الشهرة حجة بالاجماع
 فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن من الكتاب يوجب كون العمل بايات التحريم اجماً
 فحق نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل بالثمرة لمن
 ترجح في نظره اجماعاً وثانياً نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على العمل بالمجل في الافراد
 المحتملة الا اندراج اترال نقول اذا قال الشارع ان الكافر محجور وانفقد الاجماع عليه واختلف
 في ان المجتهد كفار ام لا ان من يقول بكفرهم بظنه واجتهاده يمكنه القول بان مجازاتهم اجماً
 او قطعية كلاب يقول اني اظن مجازتهم لظني انه كافر ويحتاج في اثبات حجية هذا الظن الى دليل
 اخر ثم قال قد ستره في مقام الاشارة الى دليل الاسداد واثباته معتزلاً عليه وحينئذ
 فان قلت ان العمل على اخبار الاحاد قطعي لدلالة الايات والآلة قلت دلالة الايات غير واضحة
 والاجماع ممنوع ودعوى الاجماع مع طينتها من السيد الشيخ متعارضة مع ان المسلم منها
 في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم في معنى العدالة ثم بعد ذلك
 في مخالفة الاخبار ومعارضة بعضها البعض مع الاختلاف في كيفية الترجيح والمناص مع ان
 كثير من المرتجات لا يرضى عليها مثل علو الاسناد وموافقة الاصل وغيرها واختلف
 المرتجات المنصوصة بحيث لا يرجح دفعها الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كاسننية في مخالفة

اقول مضاناً الى ما سياتي في رده ان مضمون الايات هو حرمة التعبد بغير العلم وبقبلاً
 اخرى حرمة التشريع وهذا المضمون قطعي قد دل عليه العقل والادلة الثلاثة الاخرى فلا
 ثمة لتفصيل الكلام فيه وليس دخلاً في الظواهر حتى تنطرق الوجوه المذكورة فيه واما الوجه
 المذكورة فنقول قد اجيب عن الاول منها بان مخالفة الاخبارية في حجية ظواهر القرآن غير فادحة
 لان مثل هذا المخلاف التادر لا يقدح في تحقق الاجماع وعن الثاني بان الاجماع منعقد على
 حجية ظواهره لا لفاظا التسلمة عن المعارض من غير فرق في ذلك بين المخاطب غير بدليل
 ان السامع يشهد على ظاهره لا قرار الوصية والتعهد والايقاع وغير ذلك وان لم يكن مخاطباً
 بها ولهذا ترى ان الرواية يعتمدون على ما سمعوه من المصنوع مخاطباً غيرهم فمع الاجماع
 على حجية الظواهر في حق غير مخاطبين ناش عن قلة التدبر ولو شئت لادعيت الضرورة على
 ذلك بل الظاهر ان ما تسماه عليه جميع ارباب المذاهب الاديان وعن الثالث باننا نقول -
 بحجية الظواهر مطلقاً بل بعد المحصر عن المعارض والناسخ والمخصص ونحوها مع عدم العود
 عليه بطريق معتبر ولا يلزم من ذلك خروج الظاهر عن مورد الاجماع لان الظن انما يستند
 الى المقتض له لا اليه والى عدم المانع والآلة تتحقق لنا ظناً لفظياً أصلاً لاستناده دائماً اليه
 والى عدم قرينية توجب المخلاف وهو واضح الفساف الظن الاستفاد من ظاهر الكتاب انما
 ليستند اليه بشرط عدم المعارض لا اليه والى عدم المعارض وعن الرابع بان النزاع في حجية
 العام المحصر واجب الى النزاع في الظهور كما اشار اليه والاجماع وان انعقد على حجية ما هو
 ظاهر واقعاً لكن لا سبيل الى تعيين الامور الواقعية الا بالعلم او ما يقوم مقامه فاذا علمنا
 بان العام المحصر ظاهر في الباقي علمنا بان دواجه في محل الاجماع وكذا لو ظننا ذلك ظناً قاطعاً
 قاطع عندنا على حجيته فانا نعلم بالدخول ح ظاهره في مورد الاجماع وعن الخامس بان الاجماع
 انما انعقد على حجية كل ظاهر لا يعارضه ما هو اقوى منه وانما الاقوى ذلك الاجماع وعباداً
 اخرى قام الاجماع على حجية كل ظاهر لا ينافي في ذلك الاجماع ولا غيره من ساير الادلة التي هي
 اقوى من ذلك الظاهر لا متناع قيامه على حجية ظاهر يخالفه ويخالف ما هو اقوى منه فظهر
 من ذلك سقوط ما زعمه من ذلك يوجب تخصيص الاجماع واما اشكاله بلزوم اتحاد المخصص
 والمخصص فواضح الاندفاع اذ يكفي فيه المغايرة الاعتبارية مع انه لا تخصيص في المقام أصلاً

اذ الحكم الثابت بالاجماع في نفسه خاص بمورد معين كما عرفت وعن السادس انه لا يخفى
 ما فيه من التكلف والاعتساف والخروج عن جادة الانصاف اذ ما ذكره في حق الاول اويل
 من وجوده في التمسك بالكتاب على ما كان مفيداً للقطع امر مقطوع بنفساً كما يظهر بالتبع
 فيما حكى عنهم من مواضع الاحتجاج لانها اكثرها مما يحيل العادة وقوفهم فيها في محل الخلاف
 على القرين للمقتضية لاستفادة القطع مع ان انزيمهم يقتضون في مقام الاحتجاج على دلالة
 الآية ولا يفتنون الخصم على وجود القرين ودعوى ان القرين كانت معلومة عند الخصم في
 جميع موارد الاحتجاج مكابرة جليلة واما ما ذكره في حق الاواخر فوضع فساداً فان حجة الكتاب
 عندهم من حجة الاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة ولهذا تروهم اذ انبهوا على دليل الحجة
 ذكره وذلك ولو كان الامر كما زعموا لاجروا عليه بان الكتاب مفيد للظن وكل ما يفيد الظن
 فهو حجة قلت والجواب عن السابع انه لا ريب ان الاجماع على حجة الظواهر تثبت كبرى كلية
 فاذا احرز الموضوع بالوجدان يقطع بالنتيجة مثلاً العام للمختص ظاهرة في تمام الباقي امان من
 حجة كونه اقرب المجازات اذ تعدت الحقيقة او من جهة غير ذلك فيقال هذا ظاهر وكل
 ظاهر فهو حجة اما الصغرى فوجدانية واما الكبرى فاجماعية ولا مساع للظن المطلق
 هنا وكون الظهور المذكور محل خلاف لا ينافي كونه حجة من باب الظن الخاص بل علم
 بالظهور ولا ينافي في ذلك كونه خطأ في نفس الامر لا ترى انه قد ستره قد نسلم كون الظن
 المحاصل للمساكين حجة من باب الظن الخاص مع انه قد يكون خطأ في نفس الامر وكذلك
 الظنون المحاصلة للمدسين والمدسين في فهم كتب المصنفين ولا يقبل احد بكون
 الاجماع على حجة الظواهر يوجب الاجماع على ظهور العام في تمام الباقي وغير ذلك من مباحث
 حتى يتوجه عليه الجواب بالمعارضة والحل الذي جعله جواباً بالمنافضة نعم لو ظن بالظهور
 فلا دليل على حجته عدا وجه ذكره وفي جزئي من جزئيات المسئلة وهي حجة قول اللغويين
 في الاصطلاح وسيأتي شرح القول فيه في كلام المصنف فانظر واما ما ذكره اخيراً من
 عدم دلالة الايات على حجة خبر الواحد فيرد عليه ما سنذكره واما ما ذكره من تعارض
 دعوى الاجماع مع ظنيته من السيد والشيخ ففيه انه قد ذكر في باب حجة خبر الواحد ان
 الاشتباه قد حصل من السيد وان دعوى الاجماع من الشيخ صحيحة وانه قطعي لا ظني

في حجة الظن

٢١٣

وما ذكره في العلاوة من ان المسلم منهما في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة -
 ففيه ان المفهوم من كلام الشيخ في العدة وغيره ان العدالة المطلوبة في الرواية هي الوثاقة
 لا العدالة المطلقة وسيأتي مناقضه ولنا ان ندعى انه مع حجة الاخبار الموثوق بها يفتح باب
 الظن الخاص بحيث يكون وايضا بمعظم الاحكام فلا مجال لحجة الظن المطلق مع انه لو قلنا
 بحجة الظن المطلق في باب العدالة والنسب والوقف وما يجري مجراها كما هو المشهور لا يلزمنا
 القول بحجة الظن المطلق في الاحكام المشهور بين القائلين بالظنون الخاصة ايضا ذلك كما
 هو ظاهر المتبع من ابينا ما دام من حجة الظن المطلق حجة ذلك وما ذكره من الاشكال
 في تعارض الاخبار مع الاختلاف في كيفية الترجيح واختلاف الاخبار الدالة على الرجحات
 المنصو فهو ايضا لا يستلزم القول بحجة الظن المطلق من باب دليل الا نسدادا ويمكن الرجوع
 الى كل فريضة من باب اجماع الذي ادعاه العلامة وغيره على وجوب الاخذ بما اقوى الدليلين
 بناء على كون معتقد اجماعهم الا يتم من القوة الداخلية والخارجية او من حجة عموم العلة المنصو
 او غيرهما ما سيدرك في محله من غير ان يحتاج الى التمسك بدليل الا نسداد وهذا ويرد على
 المحققين في امور اخر منها ان فريضة قدس سره بين كون الخطاب شاملا للغائبين وبين كونها
 شاملا لم يجعل الظن الحاصل للغائبين على التقدير الثاني غير حاصل منه بخصوصه بل من مجموع
 الأدلة والأمارات فيكون حجة من باب الظن المطلق بخلاف الظن الحاصل منهم على التقدير
 الاول فيكون حجة بخصوصه غير سديد اذ على القول بشمول الخطاب للغائبين ايضا يكون
 الظن الحاصل منه حاصل من مجموع الأدلة والأمارات ايضا فلا بد ان يكون حجة من باب
 الظن المطلق عنده لان العلم الاجمالي بالمعارض والمختص والمقيد وغيرها حاصل على
 التقدير المذكور ايضا فلا بد من الفحص والبحث ومنها انه لا يمكن جعل شمول اجماع على
 حجة الظواهر للايات الناهية قرينية على عدم جواز العمل بظواهر الكتاب بل المتعين العكس
 لان جعل مورد اجماع هي الايات الناهية يكون عبارة اخرى عن اجماع على عدم حجة
 الظواهر فيصير اجماع كالتقوية لان الايات الناهية اقل من الايات الاخر التي لها ظواهر
 فلا بد من جعل شمول اجماع لسائر الظواهر قرينية لتصرف الايات الناهية عن ظواهرها
 ومنها انه قدس سره قد اعترف في باب حجة خبر الواحد ان آية البناء تدل من باب مفهوم

الوصف على حجة خبر العادل فيكون الظن الحاصل من خبر العادل حجة بالخصوص لنا فينتم
 به ما ذكره في باب الاجتهاد والتقليد وغيره من عدم الدليل على حجة خبر الواحد بالخصوص
 بل يناقض ما ذكره فيه كما نقلناه عن قريب من عدم دلالة الايات على حجة خبر الواحد بل
 نقول انه يفهم من اية النبأ على تقدير دلالتها على ما ذكر حجة ظاهر الكتاب لنا ايضا بالخصوص
 اذ لا يمكن اثبات الظن الخاص بالظن المطلق لتأخر مرتبة عنه وكذا قد استدل بالاجماع على
 حجة خبر الواحد فيكون حجة لنا من باب الظن الخاص فله انكروه في المقام بل صرح بخلافه كما
 دريت مما نقلناه عنه فان قلت هو قدس سره وان ذكر ذلك لكن ذكره في باب السنة ^{بين}
 مراده بحيث لا يرد عليه الا يرد حيث قال واعلم ان ما تقدم من ادلة انما يدل على حجة
 المراد بخبر الواحد فانه المتبادر من النبأ والامثار وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلناه
 واما حجة ما يفهم من لفظ الخبر وان المضمون هو المراد وغيره مع تفاوت ذلك بحسب افهام
 الدائرين والمعاصرين للأئمة والمتباعدين فهو يحتاج الى دليل اخر من اجماع او دليل اخر
 على حجة مطلق الظن في امثال زماننا الى اخر ما ذكره قلت بعد التاويل في عبارة من جهة
 ان تحت حجة خبر الواحد انما عقد لبيان حجة من حيث الصدق لا من حيث المراد
 كلامه المذكور يدل على حجة خبر الواحد الظن اذ كان نصفا في الدلالة لنا من حيث الخصوص
 فتم في غيره بعد القول بالفصل وايضا المستفاد من كلامه هناك وفي باب الاجتهاد و
 التقليد ان الظاهر اذ كان ظاهرا عند الجميع غير مختلف بحسب افهام الناظرين يكون حجة لنا
 من باب الظن الخاص فتم في غيره بعد القول بالفصل مع ان حمل اجماع مثل الشيخ في العدة
 حيث ذكر اجماع العلماء على علمهم بهذه الاخبار التي رويها في نصابهم ورويها في
 كتبهم على ما اذا كانت نصية بحسب الدلالة حمل محال مع ان اكثر الاخبار ظاهرة في معناها
 مع انه يكون ح اجماع المذكور قليل الفائدة جدا مع ان تسليم الاجماع الذي نقله الشيخ
 وغيره في مسألة حجة خبر الواحد مع كونها معركة للاراء ودعوى السيد متابعيه اجماع
 على عدم حجة ودعوى بعضهم امتناع كون خبر الواحد متعبدا به في الشريعة وعدم تسليم حجة
 ظواهر الاخبار لنا من باب الظن الخاص مع عدم منارعة احد فيه حتى الاخباريين كما علمت
 سابقا في غاية الغرابة ومنها انه قدس سره قد استدل في رد الاخباريين في باب حجة الكتاب

في حجة الظن

٢١٥

على حجة ظاهرة بالأخبار الكثيرة التي استدلت فيها الأئمة بالكتاب لأصحابه مرشدين
 أيامهم لذلك واستدل بعض الأصحاب به على بعض ولا يخفى أن جُل مواضع استدلال
 الأئمة بالكتاب وكلها إنما كانت بظواهره لا بصورته فتدل على حجة ظواهر الكتاب لغير
 المشاهدين بالخصوص خصوصاً في مقام إرشاد الأئمة للأصحاب كما صرح به فكيف ينكر في
 باب الاجتهاد والتقليد وغيره ومنها دلالة الآيات الكثيرة بطريق القطع على حجة الكتاب
 نصاً وظاهره لغير المشاهدين أيضاً مثل قوله قم كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته
 وليتذكر أولو الألباب قوله تعالى لتذبروه وذكروا آيات القرآن في ذلك آيات للعالمين
 لقوم يتفكرون لقوم يعقلون في أي من ذلك أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله
 أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات
 هن أم الكتاب وغير ذلك مما ذكرنا في رد السيد الصدوق وغيره ومما لم نذكره وهي كثيرة
 جدا وقد اشتهر سابقاً أن المحكم يشمل الظاهر وأن المشابه غير مشابه فراجع وتدبر ومنها
 أنه قد من شئره قد اعترف في باب عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص في مقام الرد على
 المدقق الشيرازي والفاضل التوحي والسيد الصدوق قدس سرهم القائمين بجواز العمل به
 قبل الفحص عن المخصص من جهة عمل أصحاب الأئمة بالأخبار مطلقاً كذلك بان عمل أصحاب
 الأئمة وإن كان كذلك لكن فرق بين زماننا وزمانهم من جهة عرض الاختلافات في زماننا
 دون زمانهم ومقتضى ذلك كون ظواهر الكتاب الأخبار حجة لأصحاب الأئمة بالخصوص
 وإن لم يكونوا مشاهدين بالخطاب فكيف انكر ذلك في المقام ومنها أنه لو كان ظواهر الكتاب و
 السنة حجة لنا من باب الظن المطلق كان الحكم دائراً بمدار الظن الشخصي في باب ظواهر الكتاب
 والسنة ويمكن ادعاء القطع من سيرة العلماء في مقام متمسكهم بالكتاب السنة وقويم
 على طبقها في أنهم لا يقتصرون على الظن الشخصي فيما بل يبنون على الظهور والعرفي أو الظن التوقيفي
 أو التعبد على أبعاد الوجوه ومنها دلالة أخبار العلاج على حجة الأخبار الظنية مطلقاً في
 زمان الأئمة حيث أفادت على كون حجة الخبر الظني مفرغاً عنها عند الرواة وتقدير
 الإمام أيامهم على ذلك ويدل على ذلك إجماع الأئمة إلى المرتجحات في الصدوق كالشبهة
 والأعدلية وغيرها إذ من المعلوم عدم تماميتها في مقتضى الصدوق إلى المرتجحات في
 المضمون

كوافقة الكتاب والسنة وغيرهما والأخبار المذكورة متواترة بالغنى ودلالة ثبوتها أيضاً
 قطعية فتدل على المطلوب من حجة الخبر الظني بحسب الصدق والدلالة للأصحاح وان لم
 يكونوا مشاهير وهذا ظاهر جلي وبما ذكره في ما تقدم به المحقق المزبور قدس سره غير
 قال قدس سره تعبدان أو رد على نفسه ان أخبار العلاج التي تكون مستفيضة بل قرينة من
 التواتر كاد على حجة خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في النقود والانتخاب في
 الأخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت تعبد تسليم قواثرها بالغنى بحيث يجزئ لك فصلاً فيها
 انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجع بعضها على بعض لا في اثبات ما يجوز
 العمل به منها وما لا يجوز فكانت أخبار الواردة في تعيين الإمام اذا انتسح الأئمة أو المأمور
 انما هو بعد صلاحه للإمامة فكذلك فيما نحن فيه انتهى مع ان خبر الواحد الظني الصدوق
 حجة عند من باب الظن الخاص كما فهمنا نقلناه عنه في باب السنة فالمحتاج اليه في المقام
 انما هو اثبات القطع من حيث الدلالة وقد ذكرنا ان الدلالة في أخبار العلاج على ما نحن فيه
 قطعية فمع قواثرها لا يضرنا مع أنك قد دبت بان قواثرها بالغنى غير بعيد وبما ذكره في
 كلامه قدس سره في غاية الاضطرار ومنها ان المجتهدين يختلفون في حجة الظنون المطلقة في
 زمان الانسداد والمشهور منهم قائلون بحجة الظنون الخاصة لا المطلقة وقد ذكر في القوا
 أيضاً ان المشهور عدم حجة الشهرة والمشهور أيضاً عدم حجة الإجماع المنقول والألوية
 الضمنية كما يظهر للتبع وعلى تقدير عدم كون الغائبين بالظنون الخاصة مشهورين فلا شك
 ان كثير منهم قائلون بذلك فعلى هذا فكيف يمكن انطباق الإجماع على حجة ظواهر الكتاب
 السنة على حجة الظن المطلق للجهل كما ذكره في باب الاجتهاد والتقليد هذا وانما ما ذكره
 من كون الأصل هو حجة الظن المطلق في زمان الانسداد من جهة ما ذكره فهو موقوف على
 عدم وجود فقد الكافة الوافي بمعظم الاحكام عندنا وتمامية دليل الانسداد وانما حجة
 حجة الظن لا التبعية في الاحتمال ثم حجة الظن مطلقاً وكل ذلك محل بحث يأتي ذكره في
 محله انشاء الله ثم ان قوله سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيف المصنفين أه صريح في انه
 اذا كان من قبيل تأليف المصنفين أيضاً يكون حجة لنا من باب الظن المطلق فهو صريح في خلاف
 التفصيل الذي نسب اليه المصنف كائنه بذلك شيئاً قدس سره في الحاشية ثم ذكر التفصيل

المذكور الذي نسبة اليه المصنف قد ستره في باب السنة من غير ان يعدل عنه بما ذكره في
 بدل قوله في باب الاجتهاد والتقليد بقوله في باب السنة وان كان لا يسلم من ايراد على القدر
 المذكور ايضا فراجع القوانين بمجد صدق ما نقلنا عنه في مواضع متعددة قوله احتمال مرجح
 في نفسه مع ان عدم عقله المتكلم في المقام مفروض كونه هو الله او خلفائه عليهم السلام
 كما سيذكر في الاحتمال الاخر وانما لم يذكره هنا اعتمادا على ما سياتي قوله بل لا يبعد دعوى
 العلماء قد ذكرنا ان هذا الكلام مناف لما ذكره سابقا حيث قال وانما وجود مخالفات في الوا
 زائدة على ذلك غير معلوم فراجع قوله مع اننا لو سلمنا انه اذ من المعلوم انه ما لم ينتف احتمال
 جميع القرائن ولو ظنا لا يحصل الظن بالطلوب لا يكفي انتفاء القرائن للنقض فقط قوله لا ينع
 في رد هذا التفصيل انه ولا اعترف المفصل المذكور فيما نقلنا عنه ان الظنون الحاصلة من
 المكاتب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة حجة بالخصوص لكل من حصلت له سواء في ذلك
 المكتوب اليه وغيره وذلك لعدم عرض الاختلافات الموجبة لعدم حصول الظن منها كما
 هي كذلك في ظواهر المكاتب الظنون الحاصلة لنا اليوم ليست ظنونا حاصلة من المكاتب
 العزيز من حيث هو كذلك بل هي حاصلة من اعمال الظنون الاجتهادية كما دلت مفضلاً
 وما ذكره ظهر ان تفصيل المحقق القمي قد ستره ليس منبئاً على ما ذكره المصنف قد ستره
 من عدم حصول الظن لغير المشاهين وحصوله للمشاهين فانه قد ستره يسلم حصول الظن
 لغير المشاهين ايضا لكنه يقول انه ظن حاصل من الأدلة الاجتهادية الثابتة للجهل بحجتها
 من جهة حجة مطلق الظن له فلا يكون ظناً خاصاً لعدم استناده الى ظاهر الكتاب العزيز والى
 ظاهر الاخبار من حيث هما لكن ومن حيث كون ظنهما ظناً لفظياً وما ذكره مستفاد من صريح
 كلماته قد ستره فالأولى للمصنف الاقتصار على قوله في مقام توجيهه ولو فرض حصول الظن من
 الخارج بادارة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظناً مستنداً الى الكلام لكن يجعله واقعاً لا مفعلاً
 قوله ودعوى كون ذلك منهم انه وهذه الدعوى قد صرح المحقق القمي في باب السنة بضعفها
 وفي باب الاجتهاد والتقليد بكونها في غاية الغرابة فالأولى بعدم ذكرها في مقام دونه قوله
 لأن المفصل معترفه اعتراف المفصل فيها انما هو في باب السنة كما انتهت عليه بما يقا
 حيث ذكرنا ان الكتاب العزيز اذا كان من قبيل تأليف المصنفين يكون حجة بالخصوص من غير

ان يذكر ما يخالفه واما في باب الاجتهاد والتقليد فهو ان ذكره او لا ولكن صرح في قوله سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن المستفاد منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة من القرآن العزيز ليست بظنون حاصلة منه فقط بل هو ظن حاصل للجهل بنقص الامر بقيد ملاحظة الأدلة وجرحها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب اه بان الظن الحاصل من الكتاب ان كان من قبيل تأليف المصنفين ظن مطلق لا ظن خاص قوله بل يعمل بها من يدعي الانفتاح اه وكذلك من يعمل بالظنون الخاصة ولا يعمل بالظن المطلق اصلا وكذلك من يعمل بظواهر الاخبار اذا كانت قطعية الصادرة من باب الظن الخاص وان كان عاملا بالظن المطلق في الجملة وكذلك من يدعي استحالة التقيد بعجز الواحد كبرية وقد ذكرنا سابقا ان جماع العلماء فتوى وعملوا على بوضوحات الكتاب السنة مع ندرتها بما لا يجوز ارتكابه وقطوع بفساده وكذلك تطبيق جماع العلماء على حجة ظواهر الكتاب والسنة على حجتها من باب الظن المطلق مع ان المشهور منهم عاملون بالظنون الخاصة حل لا يوسع ارتكابه بل يمكن ان يدعى ان القائمين بالظنون المطلقة ايضا لا يقولون بذلك واما يذهبون الى حجة الظن المطلق من جهة عدم وفاء ظواهر الكتاب السنة المقطوع بحجتها بمعظم الأحكام ولذا لا ينسب هذا القول الى احد غير المحققين قطعا واما المعامل احتمالا كما ذكره المصنف قوله ويدل على ذلك ايضا وقد ذكرنا ان حل سيرة اصحاب الائمة على العمل بالأخبار الواردة اليهم سواء كانوا مخاطبين بها ام لا على ما اذا حصل القطع لهم من حجة القرابين والامادات وان احتجوا بهم بها من جهة القطع بها كما ذكره المحقق القمي قدس سره واضح الفساد مع اعترافه في باب حجة الكتاب بمقام رد الاخباريين باستدلال الائمة في مواضع كثيرة بالكتاب وشديد اصحابهم لذلك مع ان حل مواضع استدلالهم بل كلها انما كانت بظواهره لا بصورته فراجع قوله لا يفرقون بينهما الا بالفحص وعدمه يعني ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالأخبار الواردة اليهم كما يعملون بالأخبار التي سمعوا منها بعد الفحص في الآول ومع عدم الفحص في الثاني لا يفرقون بينهما بغير ذلك فتدل على حجة ظواهر الاخبار لعين المشاهدين ايضا بالخصوص وهو المطلوب لكن ما ذكره انما يقع في الجملة اذا صحب الائمة في مقام علمهم بالأخبار الواردة اليهم من غير سماع كانوا طائفتين طائفة منهم كانوا يعملون

في حجية الظن

٢١٩

اجمالاً بورود المعارض والمختص والمقيد في الأخبار وطائفة لم يكنوا كذلك والخص إنما هو في الصوة الاولى دون الثانية وقد استرنا الى ذلك في مقام رد السيد الصمد فراجع وقد اعترف المحقق القمي قدس سره في باب العمل بالعام بعد الخص عن المختص بذلك الذي ذكر من عمل اصحاب الائمة بالعام قبل الخص عن المختص ومع ذلك قد ذكر في باب الاجتهاد والتقليد بان علمهم لعلمه بعد حصول القطع من جهة القرابين والامارات وهو عيب قد ذكرنا ذلك سابقاً في مقام رده قدس سره فراجع قوله مع ان التوجيه المذكور للتفصيل لا يثبتناه لا يخفى ان التوجيه المذكور لم يكن مبنياً على حصول الظن للمشافهين من جهة جريان اصلته عدم الغفلة في حقايم وانه لا يحصل الظن للغائبين من جهة عدم غفلتهم من حيث عدم اختصاص سبب وقوعهم في خلا المقصود في غفلتهم بل قد يحصل من جهة امور اخرى وكذلك لا يحصل الظن للغائبين من جهة اصل عدم القرينة لعدم جريانها في حقايم لان الاصل المذكور لكونه اصلاً لفظياً صبي على الظن ولو نوعاً ولا يحصل الظن بعدها حيث ان كثير من القرابين قد اختلفت علينا بل لا يبعد دعوى العلم بكون ما عتق اكثر مما ظهر مع انه على تقدير الظن بعدم القران المتصلة كيف يحصل الظن بعدم القران المتصلة الى اخر ما ذكره فعلم ان التوجيه المذكور لم يكن مبنياً على ان الظن ان حصل من جهة عدم الغفلة كان ظناً خاصاً وان حصل من جهة عدم القرينة كان ظناً مطلقاً كما هو ظاهر الكلام هذا نعم قد ذكر في اخر الكلام قوله مع امكان ان يقال انه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص ومثله قبل قوله بالجملته وهما لا يصلحان خلل الجأ فتأمل جيداً قوله لعدم جريان اصلته عدم الغفلة في حقايم مطلقاً لا تانفرض الكلام فيما اذا كان الغائبون مشاهدين للكاتب مستخبرين اياه بحيث يقطع بعدم وجود الغفلة ويعد وجو القرينة لهم فلا تجر اصلته عدم الغفلة في حقايم المسببة عن احتمال غفلتهم ومع القطع المذكور لا يحصل الظن بالمراد فكيف مع الظن الحاصل من اصلته عدم الغفلة لو جرت وانما يحصل الظن بالمراد من جهة الظن بعدم القرينة للمشافهين ومن العلوم ان هذا المقصود لا يمكن احرازه من القطع بعد الغفلة فكيف من الظن به والظن الحاصل من اصلته عدم القرينة للمشافهين لا يكون ظناً خاصاً على الفرض المذكور وقوله في حقايم مطلقاً يعنى سواء قلنا بشمول الخطاب للغائبين امر لا قوله وان كان هو الحاصل من عدم القرينة قد عرفت بما استخرج من الوجوه السبعة من كلام المحقق

التي قد أتت بفرق بين الظن المحاصل من اصابة عدم القرنية للمشاهدين او من يجد وحدهم
 وبين الظن المحاصل من اصابة عدم القرنية للغائبين الغير المقصودين بالأفادة مجمل الاول ظنا
 حاصلا بحجة اجماعا والثاني ظنا مطلقا بحجة من باب الظن المطلق لانه ليس حاصل من نفس اللفظ
 بل من افعال ما زالت الخازمية فاللازم على المصنف سد باب هذا الاحتمال نعم يرد على فرقة
 بين شمول الخطاب للشافعي للغائبين وبين عدم شموله ما ذكرنا سابقا فراجع قوله ما ورد من
 من الاخبار المتواترة معنى والظاهر ان مراده قد مر سره بالتواتر المعنوي هو التواتر الاجمالي بمعنى
 العلم اجمالا بصدد احد الاخبار المذكورة عن العصور وقد استعمل التواتر المعنوي على هذا
 المعنى في هذا الكتاب في غير موضع لا التواتر المعنوي بمعنى كون القدر المشترك يقينيا كوقائع
 حروب امير المؤمنين ع ودرستم اذ لا يجمع هذا مع الحكم بكونها ظاهرة كما لا يخفى قوله فان
 هذه الظواهر المتواترة بحجة اذ حجية ظواهر الكتاب والسنة للشافعيين مسلم عند المحقق
 القوي وقد امر الائمة اصحابهم المشافهين بخطابهم بالرجوع الى الكتاب عرض الاخبار عليه
 مع عدم كونهم مقصودين بخطاب الكتاب كونهم غير موجودين في زمان نزوله فنشره بخ
 معهم ولا يمكن ان يكون حجية ظواهر الاخبار الامة بالرجوع الى الكتاب من باب الظن الخ
 وحجية ظواهر الكتاب من باب الظن المطلق لكون باب العلم مفتوحا في ذلك الزمان مع انه
 لا معنى لغرض الظن الخاص على الظن المطلق مع تقدم مرتبة عليه مع انه لا معنى لاثبات
 حجية الظن المطلق بالظن الخاص بل لا بد فيها من الاستناد الى دليل الاستناد قوله فان
 قلت ان اخبار الثقلين اه قال المحقق القتيبي في باب الاخبار فان قلت ان اخبار الثقلين
 وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل فاجاب عنه
 بما حاصله انه بعد قبول علمية تلك الاخبار صدق وان منع دلالتها على التمسك بالظواهر
 لاحتمال ان يكون المراد التمسك بالاحكام الثابتة والمراد المعلومات المعروفة كما هو ثابت في
 اكثرها ومع تسليم ذلك نقول يحتمل ان يكون المراد التمسك بما فسر به الائمة والعرض
 على ما فسر به كما ذكره الاخباريون وان كان خلاف الظاهر فتح نقل الكلام الى هذا
 ونقول ان دلالتها على ما نحن فيه اتمية فقلنا بالعلم بان تلك الاخبار من قبيل تاليفات
 المصنفين او قلنا بالعلم بان متفاهم مخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك وانى لك باثبات

في حجة الظن

٢٢١

العلم في المقامين وذكر في باب السنة نحو ما ذكرنا ذلك زاد عليه وان سلمنا ان تعاضد تلك
 الاخبار بعضها مع بعض مع قرائن خارجية يفيد القطع بجواز العمل فذلك لا يفيد الاجواز
 العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد غيره من الأدلة
 التي لم تثبت حجتها بالخصوص فلا قطع بوجود العمل بظاهر الكتاب حينئذ وقد نقلنا عنه
 سابقا ايضا بعض هذه العبارات اقول ويرد عليه وجوه الاذلة اذ قد مر في باب
 السنة ان الايات والاجامات قد دلت على حجة خبر الواحد الظني صددا ولو في الجملة
 اعترف بحجته كذلك واقام دليل الاصل في حجة الظن الحاصل من مدلول الخبر وغيره وقد
 نقلنا عبارة سابقا وهي قوله واعلم ان ما تقدم من الأدلة انما يدل على حجة المراد بخبر الواحد
 الى اخر ما ذكره وعبارته وان كانت موهمة للخلاف لكن مراده منها معلوم بعد التامل وعلى
 ما ذكرنا فتسليم علمية تلك الاخبار صددا وذكره في مقام الجواب جعله موقفا عليه غير
 وجيه لتمامية السؤال وبدونه والثاني انما نقطع بانه ليس المراد من الاخبار التمسك بالكتاب
 والعرض عليه مع العلم بالمراد ولا بعد ورود التفسير عن الأئمة اما الاول فلان القطع
 بالمراد من الكتاب اما بالنصوصية او بغيرها في غاية القلة ولا يناسبه الاهتمام بالتمسك
 به في خبر الثقلين وجعله ميزانا للرد والقبول في الاخبار المتعارضة بل في مطلق الاخبار
 وقد وصلت اخبار العرض اكثرها الى حد التواتر فكيف يمكن حملها على نصوص الكتاب دون
 ظواهره وقد ناقش المحقق المزبور في باب المفهوم والمنطوق في كون الاستدحاج نصنا وكل
 في تمثيل الشيخ اليهائي قدس سره له بقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض فكيف احتمل
 في المقام ان يكون المراد عرض الاخبار على نصوص الكتاب والمرادات المعلومة ومن الغريب انه
 ذكر هنا ان العلم بالمراد ثابت في اكثرها واما الثاني فلان النبي جعل الكتاب حجة مستقلة
 كالعتره فكما ان بيان العتره للأحكام غير موقوف على وجوده في ظاهر الكتاب فكذلك بيان
 الكتاب ولا معنى محل اخبار العرض ايضا على ذلك وجعل فيها مناط قبول الاخبار كونه
 طرهما موافقة الكتاب ونخالفه وعلى الاحتمال المذكور يصير مناط قبول الكتاب بالفعل
 به وعدمه بعد موافقة الاخبار ونخالفه وكذلك الاخبار الواردة في مقام استنباط الحجة
 في الكتاب في مقام ادسادهما الى ذلك لا معنى لادسادهما اصحابهم اليه ان كان

المراد بعد ورود التفسير وهذا في غاية الوضوح وقد اشاد المصنف الى بعض ما ذكرنا الثالث
ان دلالة الاخبار على المطلوب لا يلزم ان تكون من باب تأليف المصنفين لان الظواهر الثلاثة
حجة للمشافهين لها فنشرك نحن معهم وقد ذكره المصنف ايضا الرابع انه قد مر في صحت
الكتاب في مقام رد الاخبار بين الثقلين بعدم حجية ظواهر الكتاب ما لفظه ومنها خبر الثقلين
الذي ادعوا تواتره بالمخصوص فان الامر بالنسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت صريح
كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض الروايات لا يدل على توقف فهم
القران على بيان اهل البيت عليهم السلام فان ذلك لاجل افهام المشابهات ومنها الاخبار
الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه على الكتاب المراد بكتاب الله هو ما
يفهمه اهل السان منه وهي صريحة سيما في مقام رد الاخبار بين الذين ذهب اكثرهم على حجية
نصوص القران دون ظواهره في صراحة دلالة خبر الثقلين واخبار العرض مع تواترها على حجية
ظواهر الكتاب فله انكرها في المقام الخامس انه ثبت مطلوب بنا وهو حجية الظواهر لنا بالمخصوص
مع الاحتمال الذي ذكره ايضا من كون المراد عرض الاخبار على الكتاب بعد ورود التفسير اذ
يكون ظاهر الكتاب بعد ورود التفسير حجة للمشافهين بخطابات الاخبار بالمخصوص مع انهم
غير مشافهين بخطابات الكتاب فنشرك نحن معهم وكذلك يكون ظاهر الخبر الوارد في مقام
التفسير حجة لغير المشافه بخطابه بالمخصوص ولذا اعترف الاخباريون بذلك فظهر ان الاحتمال
المذكور لا يصح نابل نيفعنا والسادس ان المستفاد من الاخبار المذكورة حجية ظاهر الكتاب
مطلقا مع عدم المعارض الذي يكون في مرتبة يكون حجة فعلا وكذلك اذا كان مرجوحا
واذا كان المعارض له مكافئا له فيحكم بالتحير ان قيل به في المقام واذا حكم بالتوقف والتساقط
والرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما يحكم بحجيتها في نفي الثالث وليرى ذلك منافات حجية
لان ذلك ان العمل به لازم كذلك بما يكون مثله وفي مرتبة نعم اذا كان المعارض له اقوى منه
يؤخذ به اذا كانت بحسب الدلالة واذا كانت بحسب الضمن فيلزم على وجوب الرجوع الى الاعراض
في غير الخبرين وقد اشير الى سطر من الكلام في ذلك في باب نفي تواتر القرانات وسيمى مشروحا
في كلام المصنف فظهر من ذلك سقوط ما ذكره من انه مع تسليم ان نفاضا لتلك الاخبار فييد
القطع بجواز العمل بذلك لا يفيد الجواز العمل في الجملة الى اخر ما ذكره مع انه على تقدير لا

في حجة النظر

٢٢٣

اجاد العرض على حجة ظاهر الكتاب بطريق القطع في الجملة ايضا يرتفع التفصيل الذي اختاره
 في ارتفاع السالبة الكلية بالموجبة الجزئية قوله توضع النظران العمدة آه قد ذكر المصنف في
 هذا المقام ان اخبار الامرة بالرجوع تفيد القطع بعدم ارادة الاستدلال بظواهر الكتاب
 بعد ورود التفسير عن الامامة وهذا جواب اخر عما ذكره المحقق القمي في غير ما ذكره سابقا بقوله
 فان هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين آه اذ مفاد هذا الجواب القطع ومفاد الجواب الثاني
 تسليم الظهور وجعله جوابا بوجه اخر والتعبير بقوله وما ذكرنا تعرف النظر وقوله وتوضع النظر
 ليس بجيد بدهانه لا يكون توضيحا للنظر السابق بل ابداء نظر اخر قوله وما خبر الثقلين فيمكن
 منع ظهوره آه منع الظهور هنا بنا في تمسكه سابقا على حجة ظواهر القرآن في رد الاخبار بين
 به لدلالة التمسك السابق على ظهور الخبر المذكور في وجوب الاخذ بظواهر الكتاب من دون
 ورود التفسير وقد اعترف به المحقق القمي في باب الكتاب كما نقلنا ونحن هو ما ذكره في التا
 لان نصوص القرآن في غاية القلة فلو كان المراد التمسك بالتصور كان الامر بالتمسك والعمل
 به كاللغو كما لا يخفى فليت المصنف امر بالتأمل بدل قوله فافهم قوله ان لصاحب المعالي
 الى قوله يحتمل التفصيل المتقدم آه احتمال التفصيل المقدم للمحقق القمي قدس سره من جهة
 قوله ويستوى الظن الحاصل من الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به ومن
 جهة قوله لا يبناء الفرق بينهما ويحتمل كون مذهب صاحب المعالي مخالفا لمذهب المحقق
 القمي من التفصيل ويمكن تقريرها بوجوه الاوّل ما ذكره شيخنا المحقق في الحاشية من
 اداة المعالي تفصيلا غير التفصيل المذكور وهو حجة الظاهر في حق من خوطب به بال
 وعدم حجته كذلك في حق غيره وان كان مقصودا بالتفهيم الثاني احتمال كون الكتاب حجة من
 باب الظن المطلق من جهة دليل الاستدلال مع وجود الخبر الجامع للشرائط او الاشم منه ومن
 سائر الامارات على خلافه فيؤخذ باقوى الظنين دون ما اذا لم يكن الخبر او سائر الامارات
 على خلافه فيكون حجة من باب الظن الخاص عند صاحب المعالي دون المحقق القمي وهذا الاحتمال
 مما يمكن استفادته من قوله ونظروا اختصاص الاجماع والضرورة آه ومن قوله فيمكن الاستدلال
 في تقريرنا لسائرهما الى قوله ومع قيام هذا الاحتمال يبقى القطع بالحكم ويستوى الظن المستفاد
 آه الثالث احتمال كون ظواهر السنة المتواترة او المحفوفة بالقرينة القطعية حجة لنا من

باب الظن المحاصر عند صاحب المعالم مع انها عند المحقق القتيبي حجتان من باب الظن المطلق
لنا معاشر المعدمين والغائبين عن مجلس الخطاب الكاشف عن هذا الاحتمال ان صاحب
المعالم عند تقرير دليل الاستدلال قد ذكر في السنة المتواترة وان الكتاب لا يفيد في الظن
ثم اورد على الاخير بقوله لا يقال واجاب بقوله لا تا فتقول الى اخر ما افاده الا ان يدعى بتفويض
ولعله لا يخلو عن تأمل الرابع ان صاحب المعالم ذكر الادلة الخاصة من الايات والاجماع
على حجة خبر الواحد في الجملة والاجماع المذكور وان كان مأو لا عنده مما يرجع الى اجماع السيد
على المنع كما ذكره بعد ذكر اجماع السيد فحكم من اجل ذلك بعدم مخالفة الشيخ للسيد قدس
لكن ذكر ان في بقية الوجوه سيما الاخير كناية انشاء الله وح فيحمل قولنا ان تستكف قد بدليل
الاستدلال مع الاعراض عن دلالة الايات على حجة خبر الواحد بالخصوص وان الاستدلال
على تقدير عدم تمامتها وح فلا يكون صاحب المعالم موافقا للمحقق القتيبي أصلا يدل على ذلك
استقرار مذهب على ان الاصل حرمة العمل بالظن وعدم حجة الشبهة وعدم حجة الخبر الغير
الجامع للشرط التي ذكرها وامثالهما مما يقول القائل بحجة الظن وتمامية دليل الاستدلال بحجته
الخامس ان المستفاد من كلماته في هذا المقام وفي سائر المقامات عدم حجة سائر الظنون
غير ظواهر الكتاب وما يجري مجرىها من الخبر الجامع للشرط ونحوها فبدليل الاستدلال لا يتبع
عند حجة الظن المطلق كما هو مذهب المحقق القتيبي وغيره ولعل التفسير جليل دليل الاستدلال
كالتفريع عن حجة ظن عند الشارع فيكون النتيجة محتملة ولاخذ بظواهر الكتاب والخبر الجامع للشرط
انما هو من باب الاخذ بالمتيقن اذ لا يرد في قوله يقول احد وجوب الاخذ بالشهرة وما يجري مجراها
دون ظواهر الكتاب والسنة منع وفاقها باكثر الاحكام لا معنى للتعدى الى غيرها لان الظن
تقدر بقدرها وان شئت قلت ان الثابت بدليل الاستدلال ليس من الظنون المطلقة
مطلقا بل اذا كانت النتيجة مطلقة وقلنا بان الحكومة واما اذا قلنا بالكشف والاهمال فلا
وان شئت قلت انه لو ثبت بدليل حجة وصف الظن مرجح هو مع الغاء السبب كان
الظن المطلق حجة دون ما اذا ثبت منه حجة ظن حاصل من اسباب خاصة فانه لا يكون من
قبيل الظن المطلق بل من الظنون الخاصة وان كانت من باب الظن الشخصي لا فرق فيما ذكرنا
من الضابط والناط كون الثابت بحجة الظن دليل الاستدلال او غيره وما يظهر من بعض كتاب

في حجية الظن

٢٢٥

المصنف مما سياتي عن قريب وغيره من كون الميزان في الظن المطلق وغيره هو شبهة بدليل
 الأئساد وغيره فإتمها ولعدم وجود ما يثبت حجية الظن المطلق غير عند معظمهم وسيجيئ
 شطر من الكلام في ذلك فيما سياتي في إنشاء الله تعالى فعلى الاحتمال المذكور يكون الفرق بين
 المذهبين واضحا ولا يخفى على المتأمل الفرق بين الوجه الرابع والوجه الخامس فتأمل جيدا
 قوله لا يقال ان الحكم المستفاداه قد اورد المحقق السلطان انه بانه لا يخفى ان هذا على تقدير صحة
 لا يضر للمستدل ان الاشك ان اكثر الاحكام غير مستفاد من ظاهر الكتاب والتكليف بها
 واقع قطعاً فظهر العلم بها مستد وهذا كاف في الاستدلال وكون ظاهر القرآن مفيداً
 للعلم في قليل من الاحكام لا ينعف في الباطن انتهى وبمثل ذلك ما اورد على قوله سلمنا ولكن ذلك
 ظن مخصوص حيث قال ولا يخفى انه غير موجود في اكثر الاحكام فظهر بهذا الظن المخصوص من
 كالعلم بالنسبة الى اكثر الاحكام مع وقوع التكليف بها قطعاً وهذا كاف للاستدلال وادفع الايراد
 بما صاحب المعاليه الدليل على وجه يستنتج منه حجية الخبر في مورد وجود ظاهر الكتاب
 فلا محالة يتوجه عليه السؤال المذكور انتهى وهو في غاية الجوده وقد اجيب عن السؤال المذكور
 بقوله لا يقال ايضا بان الدعوى المذكور مما لم يعرف من احد ولا وجه لها اذ لو سلم القطع
 بان تمام القران اللفظية فلا شك ان غفلة المخاطب عما يكشف بالكلام من القران المخالفة غير
 عزيزة هذا مع امكان تأخير البيان عن وقت الحاجة ايضا المصلحة في ما ذكر كيف يمكن دعوى
 القطع قوله احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشاهدة قال السلطان انه هذا في مثل قوله
 وتبه على الناس حج البيت اه محل تأمل قوله فيجتمل الاعتماد في تعريفنا اه قد اورد عليه المحقق
 السلطان انه بقوله لا يخفى انه على هذا الاحاطة الى دعوى اختصاص احكام الكتاب بالموجودين
 في زمن الخطاب وان كان كلها من قبيل خطاب المشاهدة اذ على تقدير عموم الخطاب ايضا يكفي
 ان يقال مع قيام هذا الاحتمال يتفق القطع والاولى جعل هذا جوابا عن بعد الترتل عن ذلك
 فتأمل انتهى وقال الفاضل الصالح انه في مقام توضيح جواب صاحب المعاليه وادفع ايراد السلطان
 انه واجاب عن المنع بتمهيد تلك مقدمات اوليها ان احكام الكتاب كلها من باب خطاب
 المشاهدة وثانيها ان خطاب المشاهدة يختص بالموجودين في زمانه وثالثها ان ثبوت حكمه في
 حصنا بالاجماع والضرورة الدالين على مساندة كتابهم في التكليف اذ عرفت هذا فقول يجوز

ان يقين ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على خلافها قطعاً وصرف ظاهر الكتاب بالدلالة القطعية جاز اتفاقاً لم لا يشارك التكليف بيننا وبينهم محتاج الى معرف يعرفان بان تكليفهم على خلاف الظاهر والمعروف في بعض المواضع قطعي مثل الاجماع كما في آية الوضوء وفي بعضها يجوز ان يكون من الامارات المفيدة للظن وخبر الواحد من جملة ما يجوز ان يكون معرفاً لنا على ذلك وان لم يجز ان يكون صادراً للظاهر بنفسه مع جواز ذلك يتبقى القطع بالحكم المستقام من ظاهر وهذا التقدير لا يرد عليه ان جواز هذا الاحتمال باو على تقدير عمومته خطاب المشافهة ايضاً فلا وجه لتخصيصه بالموجودين وذلك لان الصادق على تقدير الاختصاص غير المخبر والمخبر علامته وعلى تقدير العموم نفس المخبر لانتفاء غيره بالنظر ايضاً وجواز ذلك اول الكلام انتهى وفيه انه لا معنى لتسليم جواز كون المخبر معرفاً على تقدير عدم الشمول وعدم تسليم كونه صادراً على تقدير الشمول اذ لو كانت صادرة موقوفة على ثبوت حججته من الخارج فكيف يمكن ان لم يكن كونه معرفاً محتاجاً الى ذلك فذلك كونه صادراً لنا اذ الفرض على هذا التقدير كون الصادق للمخاطبين امر اخر كما ان الاجماع في آية الوضوء يكون صادراً لنا لا للمخاطبين لعدم معقوليته وباجملة الفرق بينهما غير معقول مع ان الاستفادة من كلام الفاضل المذكور تسليم كون ظواهر الكتاب قطعية لنا على تقدير شمول الخطاب لنا كما قد استفاد من كلام صاحب المعالي ايضاً وهو بلهى البطلان ويمكن دفع هذا الايراد عن صاحب المعالفة بان مقصود ليس تفرغ انتفاء القطعية بالحكم في ظاهر الكتاب على عدم كون الخطاب متوجهاً اليه بل تفرغ انتفاء كون ظواهر الكتاب ظناً خاصاً كما يشعر بذلك قوله لا ببناء الفرف بينهما بعد قوله ويستوى الظن الحاصل من الكتاب الحاصل من غيره وهذا وان كان فيه ارتكاب خلاف الظاهر في عبارته لكنه لا بد من ارتكابه لدفع المخدود الاشد البديهي البطلان ومن ذلك ظهر اندفاع ايراد السلطانة ايضاً فاقبل قوله ويستوى في الظن الاستفادة من ظاهر الكتاب قال الفاضل الصامحة دفع لما اورده ثانياً بعد التسليم من ان الظن الاستفادة من ظاهر ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يبعد عنه الى غيره ووضح الدفع انه اذا ثبت جواز حمل الظاهر على خلافه عند معارضة الخبر آية صادرة ظاهرياً وسأو غيره مما يفيد ظناً في افادة الظن وفي ناطة التكليفه وليس المراد انها متساويين من جميع

الوجه فلا يرد ان هذان في ما مر من ان الخراج منه ووجه مساواته في ذلك امران احدهما
 ابتناء الفرق والحكم بان ظاهر الكتاب من قبيل الشهادة فلا يعدل عنه الى غيره مما يفيد الظن
 على كون الخطاب متوجها اليها اذ الصارف ح هو المحرر وقد صنعت ذلك ولكن قد عرفت
 المقدمة الثانية ان الخطاب ليس بموجه اليها بل الى المؤمنين في زمانه ويجوز ان يقرب
 به ما يدتمهم على اعادة خلافا قطعها والمخرج معروف في صارف وثانيهما ان الاجماع والضروية
 الدالين على مشاركتناهم في التكليف بظاهر الكتاب كما تقتضيه المقدمة الثالثة فخصان
 بظاهر غير معارض بالمخرجات للجماع للشرائط الالائية المفيدة للظن الرابع بان التكليف بخلاف الظن
 المستفاد من ظاهر الكتاب لانه لا اجماع ولا ضرورة على تلك المشاركة عند المعارضة
 فينتفي القطع به وينتفي كون الظن المستفاد منه من قبيل الشهادة ايضا فليتامل انتهى كلامه
 ويرد على قوله ويستوى آه ما سنده في اعداد ما يرد عليه فانظر قوله لا ابتناء الفرق بينهما
 اي بافاده احدهما العلم والاخر الظن واعتبار خصوص ظن دون غيره وفي ابتناء الفرق
 على ما ذكره خفاء قاله السلطان قد قلت قد عرفت القطع بعدم ابتناء الفرق الاول على
 كون الخطاب متوجها اليها لعدم افادة ظاهر الكتاب القطع على تقدير الشمول ايضا ضرورة
 فيكشف ما ذكرنا عن بطلان الفرق بينهما بذلك فتأمل قوله ولظهور اختصاص الاجماع آه قال
 السلطان في الظاهرية عطف على قوله لا ابتناء فيكون دليلا اخر على تساوي ما استفاد
 من ظاهر الكتاب وغيره وهو موافق لما افاده الفاضل الصالح المازندراني في بيان مراده
 قلت الذي يظهر كون قوله لا ابتناء الفرق وقوله لظهور اختصاص آه دليلا واحدا على
 تسوية الظن المحاصل من الكتاب والمحاصل من غيره لان كل واحد منهما دليل مستقل عليها
 على ما استفاد من كلمات المحققين اذ الفرق بين ظاهر الكتاب وغيره من جهة كون الاول
 خاصا دون الثاني موقوف على احد شيئين عند صاحب المعالم اما على كون الخطاب متوجها
 اليها واما على شمول الاجماع والضرورة الدالين على مشاركتناهم في التكليف لصحة وجود
 المخرجات للشرائط على خلافه ولا بد في اثبات التسوية من منع كلا الشقين ولا يكفي منع
 احدهما نعم لا يخلو كلام صاحب المعالم عن سوء التاثيرية وحق العبارة ان يقال لا ابتناء الفرق
 بينهما على كون الخطاب متوجها اليها او على شمول الاجماع والضرورة لصحة وجود المخرجات

على خلافه أما الأول فقد تبين خلافه وأما الثاني فالظاهر أيضا خلافه لظهور اختصاصها
 بغير الصورة المنزوعة فتدبر جيدا قوله مواقع للنظر والتأمل يريد على صاحب المعالفة قد
 امور يتنبى بعضها على يقينها على إرادته التفصيل المتقدم على ما احتمله المصنف قد الأول أن
 جمعه بين الآيات وتسلم دلالتها على حجة خبر الواحد المقنع لكونه ظنا خاصا ودليل الأنداء
 الدال على حجة خبر الواحد لأجل حجة مطلق الظن غير سديد وهذا لا يرد قريب مما سيأتي
 نقله عن المحقق القمي في الثاني أن استفاد من قوله فيستوى الظن الحاصل من الكتاب وغيره
 تقدم كل ظن أقوى من ظاهر الكتاب عليه سواء فيه الخبر وغيره وكذلك قوله وخبر الواحد من
 حمله وكذلك قوله لا يبناء الفرق بينهما وقوله ولا خصاص الأجماع والضروية بغير صورة
 وجود الخبر الجامع للشرائط أه يدل على تقدم خبر الواحد الجامع للشرط فقط عليه دون غيره
 من اقسام خبر الواحد الثمرة والأجماع المنقول والأولية وغير ذلك الثالث أن الاعتماد
 في حجة ظواهر الكتاب والسنة على دليل الإسناد يعطى أن لا يعمل لها إلا في صورة إفادة
 الظن الشخصي ويمكن ادعاء القطع والسير المستمرة على خلافه الرابع أنه ذكر أن الأجماع والسنة
 المتواترة مفقودان في غالب الأحكام وذكر أن الكتاب لا يفيد إلا الظن وأورد قوله لا
 يقال على المطلب الأخير مع أن التعبير المذكور غير جيد لأن الكتاب السنة المتواترة مشتركان
 في كونها مفقودين في غالب الأحكام وفي كونها ظنيي الدلالة وتوجه قوله لا يقال عليها
 فالأولى في التعبير أن يقال أن الكتاب والسنة مفقودان في غالب الأحكام مع أنها لا يفيد
 إلا الظن لا يقال أن الكتاب السنة المتواترة قطعيا للدلالة أنه المحاصر أن جعل قوله
 ليستوى الظن الحاصل من الكتاب الحاصل من غيره بالنظر إلى اناطة التكليف به جوابا عن
 قوله سلنا لكن ذلك ظن مخصوص بالشهادة أه غير سديد إذ كون ظاهر الكتاب ظنا مخصوصا
 موقوف على قيام الأدلة الخاصة من عمل أصحاب الأئمة ودلالة اخبار العرض والثقلين
 وغيرها على حجة لنا بالمخصوص ولا يخفى أن الأدلة المذكورة وغيرها ليست مقيدة إلا
 بعدم قيام ما هو في مرتبة ظاهر الكتاب من الظنون الخاصة التي حجة عليه بحسب الدلالة
 على خلافه والمفروض في مقام التمسك بدليل الإسناد عدم كون خبر الواحد ظنا خاصا
 فكيف يقدم على ظاهر الكتاب مع عدم تعقل تقدم الظن المطلق على الظن الخاص وعلى تقدم

في حجية الظن

٣٢٩

تسليم تقييد دليل حجية ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر فلا شك انه ليس مقيداً بصورة
 عدم وجود الشهرة والاجماع المنقول واضرابها على خلافه فكيف يكون المناط هو الظن كأننا
 ما كان هذا مع ما في تقييد تنوية الظن المحاصل من الكتاب من غيره على احتمال كون الخبر او
 غيره معرفاً للقرائن الصادقة مع ان الأصل عدمها من النظر والتأمل ويرد على صاحب المعالي
 ايضاً كثير من الايراد التي اوردناها على المحقق القمي وورد عليه ايضاً كثير مما اوردده المصنف
 في المحقق القمي وورد عليه المحقق القمي في القوانين في باب الاجتهاد والتقليد بقوله
 ومن الغرائب ما وقع لصاحب المعالي وغيره حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظن
 في ابطال حجية الشهرة وتقليد المولى وغير ذلك وتمسكهم في حجية اخبار الامام وغيرهما ^{بإسناد}
 باب العلم والخضاد الطريفي في الظن كجمعهم بين هذا الدليلين فيها واشترطهم في العمل بها ايمان
 الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله صاحب المعالي وغيره وهذا تناقض واضح انتهى
 لكن قد عرفت في مقام بيان وجوه الفرق بين صاحب المعالي و ^{المحقق القمي} في قوة احتمال كون
 خبر الواحد ظواهر الكتاب حجة عند صاحب المعالي من باب الظن الخاص بان يكون التمسك
 بدليل الإسناد مع الاعراض عن دلالة الأدلة الخاصة كما ذكرناه في الوجه الرابع او ان الشك
 بدليل الإسناد ليس ظناً مطلقاً بل اذا كانت النتيجة هي الحكومة وحجية الظن مطلقاً لا ماذا
 كانت محملة من باب الكشف وحجية الظن في الجملة كما ذكرناه في الوجه الخامس ورجح فيندفع يراً
 المحقق القمي و ^{وكثيراً ما} اوردناه عليه وما اوردده المصنف على صاحب القوانين المتوجه عليه
 على تقدير موافقته له فتبصر قوله هو الظهور العري وآه والفرق بينه وبين الظن النوعي المطلق
 يظهر في صورة اقتران اللفظ بما يصلح ان يكون قرينة فان الاقتران به مانع عن الظهور العري
 وليس مانعاً عن الظن النوعي المطلق قوله وما ربهما يظهر من العلماء معارضة الشهرة الفتوائية
 للخبر الصحيح قد يكون من جهة العموم والخصوص المطلقين وما هو بمفادهما من اطلاق والتقييد
 بان تكون الشهرة على التخصيص او على التقييد وقد يكون من جهة العموم والخصوص من وجبه
 قد يكون من جهة التباين الكلي والتوقف او طرح الخبر الصحيح ايها في الصورة الاخيرة وهي التي
 تكون الشهرة موهنة للسند فيما لا في غيرها من الصور والتسوية عدم تاتي الدليل الدال على
 حجية الخبر الصحيح فيها فان عمدة الدليل هو اجماع العلماء على حجية والتقدير للثيق من غيرها

في حجية الظن

٢٣٤

وكذا الأخبار المتواترة فإن القدر المتيقن منها هو مورد الاطمینان بصدره كما سيأتي
 التصريح بمن للمصنف منع كون الشهرة على خلافه لا يحصل الاطمینان المذكور قوله نعم بما يحسن
 على لسان بعض متأخري المتأخرين به بما يقال انه صاحب الاسادات فقه لكن المذكور في
 حواشي شيخنا التبرور فله ان يقول بحجية ظواهر الالفاظ بشرط حصول الظن الشخصي من نفس
 اللفظ فلا يقع البناء عليه مع انتفاء اللظنة بالمراد اذا كان انتفاء الظن مستندا الى ما لم يقيم
 دليل على عدم اعتباره بالمحضور كالتقاسم وشبهه ويمكن تكلف بتطبيق العبارة عليه يجعل الظن
 الغير المعتبر هو ما لم يعتباره كالتشويق لا الاتم منه وما علم عدم اعتباره لينا في ما ذكره وان
 بقي في العبارة على التقدير المذكور ايضا خرازة والامر من جهة ذلك سهل قوله ولذا جعل بعض
 الاخباريين اه هو الفاضل المحدث البحراني قدس سره في كتاب الدقة الخجائية قال لا اشكال
 ولا خلاف في حجية استصحاب العموم والاطلاق الى ان يثبت المحض والمقيد وكذلك حكم
 النص الى ان يرد ناسخ وقد نقل المصنف في باب الاستصحاب الحاق استصحاب العموم والاطلاق
 باستصحاب عدم النسخ في عدم الخلاف في حجيته عن المحدث المذكور ايضا قوله وهذا وان لم
 يرجع الى الاستصحاب المصطلح اه اذ لا معنى لاستصحاب ارادة العموم لكونها مشكوكه من اول الامر
 فليس لها حاله سابقة ومن المعلومات انه لا بد في الاستصحاب من التيقن السابق والشك اللاحق
 ولا الاستصحاب الظهور لوجوده بالوجدان وكذلك لا معنى لاستصحاب الحكم الظاهري لعدم
 الشك فيه لترتبه على الظهور المذكور ولا الاستصحاب الحكم الواقعي لكونه مشكوكا من اول الامر
 الامر مع عدم حواز استصحاب الحكم مع الشك في الموضوع فلا بد من التوجيه في ارجاع الال
 المذكور الى الاستصحاب المصطلح بان يقال مرادهم استصحاب عدم التخصيص ويكون الال استصحاب
 المذكور مثبتا للعموم والاصل المثبت في مباحث الالفاظ حجة بل يمكن جميع اصول العدمية
 التجارية فيها مثبتة كاصالة عدم النقل والاشراك وغير ذلك بل وكذلك في الاحكام اذا
 قلنا بحجية الال استصحاب من باب الظن كما سيأتي تحقيقه في باب الاستصحاب لكن بشكل ادراج
 اصالة العموم والاطلاق في الاستصحاب المصطلح حتى مع التوجيه المذكور حتى على القول
 بكونه من باب الظن ايضا اما على التعبد فظاهر لعدم ابتناء الاستصحاب على التقدير المذكور
 على الظن بخلاف اصالة العموم والاطلاق واما على الظن فانه على تقديره تعليق بالنسبة

في حجة الظن

٢٣١

الى اصول اللفظية وليس في عرضها فكيف يمكن ادراجها اليه فالمناسب جعل الاصول اللفظية
خارجة عن الاستصحاب حقيقة ولذا ان المصنف فيما سياتي من كلامه في باب الاستصحاب
بعد نقل خروج نفي الاستصحاب بالعدمية التي منها اصله عند التخصيص والتقييد عن
عمل النزاع عن جمع من العلماء منهم المحدث المزبور قال والتحقيق ان اعتبار الاستصحاب
بمعنى التحويل في محقق شي في الزمان الثاني على محققه في الزمان السابق عليه مختلف فيه
من غير فرق بين الوجود والعدم نعم قد يتحقق في بعض الموارد قاعدة اخرى توجب الاخذ
بمقتضى الحالة السابقة كقاعدة قبح التكليف من غير بيان او عدم الدليل دليل لعدم ظهور
الدليل الدال على الحكم في استمراره او عجمه او اطلاقه او غير ذلك انتهى قوله ودرجما فصل
بعض المعاصرين بقضية الآية هو الفاضل المحقق الاصبهاني قد في حاشيته على المعالي و
ملخص كلامه الفرق بين ما يكون باعنا على المخرج عن الظاهر بحسب العرف وانصراف اللفظ
اليه في متفاهم الناس وما يكون ما عدا من دلالة العبارة بملاحظة العرف وبعنا على
عدم انصراف اللفظ اليه بحسب المعارف في المخاطبة وان لم يكن ظاهرا خلافا صادقا اليه
عن ظاهره ففي الصورة الاولى يصح الاستناد الى ظاهر العبارة حتى يثبت المخرج ويجوز
الشك في حصوله او الظن الغير المعتبر لا يكفي فيه فلو شك في وروده يخصص على العام او في
حصوله من غير طريق شرعي وجب البناء على العام ويدل عليه عمل العلماء خلفاء عن سلف
على العمل بالعمومات وسائر الظواهر على نحو المذكور حتى يثبت المخرج بطريق شرعي كيف
ومن المسلمات بينهم حجة استصحاب العموم حتى يثبت التخصيص واستصحاب الظن حتى
يثبت التاويل وله يخالف فيه احد من القائلين بحجة الاستصحاب في الاحكام والمنكرين له
وقد حكوا الاجماع عليه من الكل والحاصل انه بعد قيام الحجة وكلاهما على شيء لا بد من اخذ
بمقتضاها والوقوف عليها حتى يقوم حجة اخرى قاضية بالمخرج عن ظاهرها وترطبا يتفقا
منها والظاهر ان ذلك طريقة جارية بالنسبة الى التكليف الصادرة في العادات من
المولى لعبده والوالد لولده والحاكم لوعيته وغير ذلك واما الثانية فلا يتجه فيها الاستناد
الى ظاهر الوضع اذ الحجة في المخاطبات العرفية انما هو ظاهر العبارة على طريقة العرف و
العادة فاذا قام هناك ما يرجع الحمل على الجاز لا بان يرجمه على الحقيقة بل بان يجعل ذلك

مساويا للظهور الحاصل من جانب الحقيقة لم يحصل ذلك التفاهم بحسب العرف لتعامل الألفاظ
 فيلزم التوقف عن الحكم بأحدها حتى ينهض شاهد آخر يبرح المحل على أحد الوجهين أدليس
 انفهام المعنى من اللفظ مبتدئاً على التعبد وأما هو من جهة حصول الظهور والدلالة العرفية على
 المراد والمفروض انتفاءهما في المقام ومن هنا ذهب جماعة إلى التوقف في المجاز المشهور وقد خالف
 فيه جماعة فرجوا المحل على الحقيقة وأخرون فخلوه مع الإطلاق على المجاز انتهى ما اردنا نقله
 من كلام الشريف ولا ينبغي ما في ادعاه الشيخ المحقق الخميني والمصنف قدس سره من الإجماع وجعله
 شاهداً على مدعاهما من التفصيل مع تشتت الأقوال وتكثر الاختلافات في باب ظواهر الألفاظ
 من التعبد والظن النوعي مطلقاً ولوقام هناك ما يوجب الظن الشخصي بالتحلاف بشرط عدم
 قيام الظن الشخصي على التحلاف مطلقاً أو بشرط حصوله من اشارة لم يقم دليل قطعي على عدم
 اعتباره والظن الشخصي أو غير ذلك من الأقوال التي نقلها شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية فمع
 هذه الاختلافات الكثيرة كيف يمكن ادعاء الإجماع على حجية استصحاب العموم حتى ثبتت
 التخصيص والظاهر حتى ثبت التأويل مع أنه لا بد فيه في الإجماع من الأخذ بالقد المتيقن
 وكذلك اختلفوا في تعارض المجاز المشهور مع الحقيقة وفيما ادّعى المستثنى بعد الجمل المتعددة
 وفيما اذا تعقب العامة فمير يرجع إلى بعض ما يتناوله فقيل يختص العام وقيل لا وقيل يتوقف
 وغير ذلك من الاختلافات والذي يكشف عما ذكرنا ما قاله في مفاتيح الأصول من ان حجية
 الاستصحاب في امثال هذه المسئلة حيث لم يحصل منه الظن كما هو المفروض في محل البحث
 لعدم الدليل عليه والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب لا نسلم شمولها للمحل البحث قوله
 لكنه تفصيل في العملاء يعني ان تفصيل المحقق الخميني ليس في موارد الظهورات العرفية بالحجة
 في بعضها وعدمها في البعض الآخر بل يرجع إلى تميز مورد الظهور العرفي عن غيره بالحجية في
 مورده وعدم الحجية في غيره بل وكذلك سائر التفاصيل المنقولة في المقام فانها ناطقة أيضاً
 إلى حكم العرف بالظهور في مورد الحجية وعدم حكمه به في غيره لا أنه مع حكم العرف به لا يؤخذ
 به وهذا في غاية الظهور قوله تفصيل آخر ضعيفاً هذا التفصيل للسيد السند صاحب
 مفاتيح الأصول قدس سره قال قدس سره فيها والتحقيق ان يقال ان الذي يقتضيه الأصل هو لزوم العمل
 بظواهر الألفاظ اذا حصل هناك الظن بالواقع وبارادة المتكلم منها ظاهرها وأما اذا

في حجة الظن
 في حجة الظن
 في حجة الظن

في حجية الظن

٢٣٣

الشك في ذلك فلا يجوز التعويل من باب التعبد لأن ذلك طريقة أهل اللسان إلا أن يقوم دليل على لزوم بها تعبد والقدر الذي ثبت أنها هو فيما إذا عارضها ما يوجب الشك أو الظن بخلافها ولم يبق من الشرع دليل على حجتيه وأما إذا حصل الشك أو الظن بما قام الشرع على حجتيه كما إذا ورد في السنة المتواترة آية إلى أن قال ولم يبق دليل على لزوم العمل بالأصل تعبدًا ولا يمكن أن يدعى الإجماع على كلية لزوم العمل بالظواهر ويجوز حمل اللفظ على حقيقة مطلقًا ولو لم يحصل الظن بعدم القرينة لأن ذلك ممنوع فإن أكثر المحققين توقفوا فيما إذا تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة ولو كان الإجماع ثابتًا لكان اختيار ما عليه أبو حنيفة لازمًا لأن الفرض أنه لم يظهر قرينة وبالجمله ما ذكرناه هو الذي يقتضيه الأصل حتى يقوم دليل على خلافه انتهى كلامه زاد الله في علو مقامه ومراده قدس سره من قوله إن حصل من إمامة غير معتبرة هو ما لم يعلم اعتباره سواء علم عدم اعتباره بالخصوص كالقياس وشبهه أو لم يعلم عدم اعتباره كذلك وحكم بعدم اعتباره من جهة الأصل كالشهرة واضربها سواء كانت الإمامة المذكورة متصلة أو منفصلة وكذلك المراد من قوله وإن حصل من دليل معتبر هو الأعم من المتصل والمنفصل ولذا توجه إليه الرد الذي ذكره المصنف قدس سره ومراده من قوله لكان اختيار ما عليه أبو حنيفة لازمًا هو ما ذهب إليه من الحمل على الحقيقة في صورة دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز الراجح ثم إن قوله ولا يمكن دعوى الإجماع متصل بقوله ولم يبق دليل على لزوم العمل بالأصل تعبدًا فما في كلام المصنف من التغيير بلفظ ثم قال ليس بجديد قوله والظن هنا يرجع إلى الظن بالوضع اللغوي أو اللفظي أو اللفظي العرفي يعني أن مرجع الظن في القسم الثاني إلى الظن بالوضع اللغوي سواء كان شخصيًا أو نوعيًا أو اللفظي العرفي سواء كان من باب العرف العام أو الخاص سواء رجع إلى الوضع أم لا كما صرف المطلق إلى اللفظ الشائعة فإنه ليس من جهة الوضع وكظهور العام المخصص في تمام الباقى وغير ذلك قوله وأما حجية الظن في أن هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجه آية فداستدل القائلون بحجية الظن المذكور بوجوده الأول وهو العمدة الإجماع على حجية الظن في مباحث الألفاظ مطلقًا فقد نقل العلامة الطباطبائي في الفوائد عن السيد المرتضى قدس سره الإجماع على قيام الظن بمقام العلم في كل مقام يتعد فيه العلم وسنقل عبارة المحكمة في الذريعة الدالة على اتفاق المسلمين

على الاكفاء بقول لغوي واحد مفيد للظن عن قريب وقال فيها ايضا ان الظن في موضوعات
 الاحكام حجة اجماعا وقال العلامة في النهاية ان وجوب العمل بالظن في اللغات ثابت اجماعا و
 نقل في المفاتيح ايضا عن العلامة الطباطبائي انه قال ان المفسرين والمحدثين والعلماء الاصوات
 والفقهاء والادباء على كثرتهم واخلاف فنونهم وعلومهم لم يزلوا في وضع اللغات وتعيين
 معانيها يستندون الى اقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب المدونة فيها قد
 جرت بذلك عادتهم واستمرت طريقتهم الى اخر ما قال قدس سره وقال قدس سره ايضا في
 موضع من فوائده واما الموضوعات فالظن فيها معتبر ولذا ترى الفقهاء يرجعون فيها الى
 غير الشرح من العرف واللغة والطب والطبيب اهل الخبرة من ادباب المتاجر والصنایع وفي
 المعارة والاكفاء بالظن فيما يتعد فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره السيد
 في غير موضع من كلامه ايضا وعن المحقق السبزواري انه قال لا يخفى في ان ما ذكره فيفيد الظن
 الغالب بالمدعى وهو كاف في هذا الباب فان غاية ما يحصل في معرفة الالفاظ الشرعية و
 احكامها في زماننا هذا هو الظن وطرق العلم في الاحكام الشرعية بمنسلة غالباً الا نادوا و
 من ادعى خلاف ذلك فقد عدل عن الحق وسقوط قوله معلوم عند من مارس الطرق الفقهية
 ونظر الى مستندات الاحكام الشرعية فان قلت ما ذكرت من كلام اهل اللغة لا يفيد ظناً
 لعدم ظهور مدعهم وعدم ثبوت عدالتهم ولا اعتماد على قول غير العدل قلت صحة المراجعة
 الى اصحاب الصناعات البارعين في فهم فيما اختص بضمايرهم مما اتفق عليه العقلاء في كل
 عصر وزمان فان اهل كل صنعة يسعون في تصحيح مصنوعاتهم وصيانتها وحفظها عن مواضع
 الفساد ويسدون مجاري الخلل بحسب كدهم وطاقتهم ومقدار معرفتهم بضاعتهم لئلا يسهط
 عليهم عند الناس ويشتهرون بقلّة الوثوق والمعرفة في امرهم وان كانوا فاسقين في بعض
 الاحوال وهذا امر محسوس في العادات تجرب فركز في النفوس والطبايع المختلفة نعم صحة
 المراجعة الى اصحاب الصنعة يحتاج الى اختياره والاطلاع على حصر صنعته وجودة معرفته
 والثقة بقوله وذلك يظهر بتبديد المشاركين وتحويل اهل الصنعة عليه فاذا استمر ذلك
 في الاعصار المتأخرة والقرن المتباعدة زادت جهات القبول وتضاعفت اسباب الصحة
 ولذلك ترى المشهورين من اهل اللغة يرجعون الناس اليهم في تفسير اللغة حديثاً وقيماً

موافقا وغالفا في كل عصر و زمان يقولون في تفسير اللغة العربية على تفسير ائمتهم و فقيرهم
و يستدلون بذلك و يستندون اليه في مبادئ الاحكام الشرعية و كتب الاصطفا مستحسنة
بذلك و في المفاتيح الثاني الاجماع و اطباق العلماء في جميع الاعصار على حجية قول اللغوي
و اعتباره من غير توقف و لا انكار و في شرح الوافية للسيد المحقق الحسن الكاظمي قدس و مما
يدل على حجية الظن في اللغة اجماع العلماء على اعتبار الظن في موضوعات الاحكام و اتفاق كلهم
على قيام الظن مقام العلم عند تقديره كما يخبر فيه لم يسيس الحاجة الى قبول خبر الواحد فيها الا
المخاطبات الشرعية من الكتاب و السنة على ما لم يرد معناه الا باخبار الاحاد و استمرارها
في جميع الاعصار على الاعتبار و ما زال العلماء من المفسرين و المحدثين و الاصوليين و الفقهاء
و الادباء يتسكون باقول اهل اللغة و يستندون الى كتبهم المدونة من غير تكبر حتى ان
لتعلق بها في مقام المحاصمة فلا ترى من يرد عليه ذلك جرت بذلك عاداتهم و في موضع اخر
ان الناس مجمعون على الاكتفاء بالظن في موضوعات الاحكام و من ثم استقامت طريقة
العلماء على الرجوع الى اهل اللغة من غير تكبر و لو في مقام الخصام فان قلت للمجمع عليه انما هو
الاعتماد على الظن الحاصل من النقل اما الحاصل من النظر و الاجتهاد فعلى الاصل قلت ان
الطريقة كما استقامت على الاول استقامت على هذا ايضا من غير تكبر فانهم ما زالوا
يختلفون في مسائل الاصول و لا متعلق هذه الا الظنون و غير المدقق الشيرازي ان المعنى اللغوي
خرج من قاعدة اعتبار القطع في الاصول بالاجماع حيث لم يزل العلماء في كل عصر يقولون
على نقل الاحاد في اللغة كالتحليل و الاصمعي و لم ينكر ذلك احد عليهم في السابق و اللاحق
فصار ذلك اجماعا و قال الشيخ المحقق الاصبهاني في حاشيته على المعالم و يدل على حجية خبر الواحد
في اللغات عموم النبوي باستعلام اللغات و عدم حصول الغناء عنها مع اسناد طريق
القطع في كثير منها فلا مناص عن اخذ بالظن فيها و جريان الطريقة من الاوائل و الاواخر على
نقل النقلة و الرجوع الى الكتب المعتدة لذلك من غير تكبر فكان اجماعا و بما ينافي في حجية الظن
في المقام لاصالة عدمها و عدم وضوح مذهب ادلة حجية خبر الواحد لمثله و ضعفه ظاهر مما
عرفت مصانفا الى ان حجية اخبار الاحاد في الاحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال و شدة
الاهتمام في معرفتها يشير الى حجية هذه الاوضاع بطريق اولي و في الفصول يعرف كل من الحقيقة

في حجية الظن

والمجاز بعلا مات ودلائل منها نصح أهل اللغة عليه إلى أن قال وكذا الخبر بكل اصطلاح اذا
 اخبرك وهذا مما لا يعرف فيه خلاف وفي القوانين بعد ذكر تقارض الاحوال ولم نقف على
 من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وفي اشارات الاصول هل يعتبر في اثبات اللغات
 العلم او يكفي الظن الأشهر الاظهر الثاني لا يطابق العلماء كافة باصنافهم على انقطاع الشاخر
 والتنازع في الاوضاع اللغوية بتخصيص واحد منهم ولا يتنازعون في كونه من احاد وليس
 بمتواتر ونحوه وعن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطم حتى اختم إلى شخصان في برفعا
 احدهما فظها ابى وعن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول
 اسقني حهاقا ولم يرد احد عليهما بعدم كفاية ذلك في اللغة ولتعدد العلم فيها جلا وكلا
 ولو فيها محتاج اليه في الاحكام فلو لا كفاية الظن لم يتم لغة من اللغات ولا جل ذلك لا يمكن
 ان ينتظم حكم من الاحكام فكل ما دل على جواز الاكتفاء بالظن في نفس الاحكام بل لزوم مع
 الموضوعات اللغوية بل غير واحد عد العمل بالظن هنا صرحا مجعاعا عليه وفي موضع اخر بل يمكن
 ان يقال ان العمل بالظن في اللغات سيرة كافة الانام مع علم النبي و اوصيائه بذلك قطعاً
 ومع ذلك قرره وهم عليه ولو لا جواز ذلك للزم عليهم تنبيه الناس بان هذا لا يجوز في الموضوعات
 المتعلقة بالاحكام على ان كفاية الظن في الموضوعات اللغوية للعمل بما لا يشوب شك ولا ريب
 وان لم يثبت الاصل ولا فرق في ذلك بين اثبات كون اللفظ من لغات العرب تميز حقايقها
 من مجازاتها وما يكشف عن المراد بها وما يترأى من الخلاف في ذلك فهو مردود بما قرره ومنه
 يبين ان مدار حجية الخبر على افادة الظن من دون اشتراط العدالة والامامية وكذا البلوغ
 والذكورية دون العقل فانه شرط خلافاً لبعضهم وهو ظاهر الفسافهوه حجة مطلقاً وفي موضع
 اخر يتبع كلام المفسرين والفقهاء والاصوليين والنحويين والصرفيين وغيرهم في جميع مواد
 حاجاتهم وتنازعهم في المطالب اللغوية يكشف عن وجود الاجماع على الحجية حيث نزعاً
 ينقطع جميع المشاجرات والمنازعات بابداء كلام واحد منهم ولا يختلفون في حجية اذا
 خلا عن المعارض مع اختلاف مشاربهم ومذاهبهم وذلك كانت طريقة مستمرة من
 قديم الايام إلى عصرنا هذا وذلك يقرب إلى الف سنة او يزيد مع عدم انكار احد من الوجوه
 إلى كلامهم في تلك المدة فلو لا يحصل الاجماع من مثله لما يحصل في شيء من النظر بات ابداء

في حجة الظن

٢٣٦

وصرح في كشف الغطاء بالأجماع المزبور قال وأما وضع الالفاظ فمن قبيل الاحكام فينبغي
 ان يجري فيه ما يجري فيها على التفصيل المذكور ولكن قضت السيرة والأجماع بنقل واحد من
 المعتمدين من المؤلفين او من المخالفين ويفهم الأجماع من كشف القناع ايضا الثاني من ادلة
 حجة قول اللغوي ما ذكره السيد المحقق المذكور قدّه في شرح الوافية من ان تدوين اللغات
 قد وقع في اول المائة الثانية في زمان الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام ونشاء في الثاني^{لث}
 ولم ينقل عنهم ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك بل جاء ما يحث على التعلم والثالث
 ما نقل عن بعض المحققين فقال ان نفس الاحكام اصل بالنسبة الى اللغات فانها ما مقدّماتها
 ووجوب معرفتها موقوف على وجوب معرفة الاحكام اذ لا مصلحة في وجوب معرفتها من
 حيث هي وقد ثبت جواز التعويل على الظن في الاحكام فستلزم جواز في المقدمات والآ
 لزم زيادة الفرع ولان امر الاحكام اشد وأعظم فاذا جاز التعويل عليه في الأصل ففي الفرع
 بطريق اولى انتهى وفي كلا الوجهين نظر كما قيل الرابع ما نقل عن بعض المحققين ايضا من ان لا
 نسلم حصول القطع في كل مسألة اصولية بل في مثل تلك المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ
 كيف حصول الظن كيف لا وانتم تقولون انه اذا ادخل خبر الواحد على ان المراد من ذلك اللفظ
 ذلك المعنى يكون حجة ويجب العمل به مع انه لا يحصل منه الا الظن والعقل لا يفرق بين ان
 يحصل الظن بان المراد من هذا اللفظ كذا وان هذا اللفظ موضوع لكذا فاذا جاز العمل بالظن
 في الاول جاز في الثاني بلا ريب وايضا لا فرق بين ان يقول صاحب القاموس ان هذا اللفظ
 لهذا المعنى في اللغة او يرد خبر بان موضوع له في الشرعية فكيف لا يعمل بالاول دون الثاني
 انتهى قيل فيه نظر والخامس ان قولهم يفيد الظن فيكون حجة لاصالة حجة الظن في اللغات
 كذا قيل وفيه نظر ظاهر السادس ما يعرف من كلام المحقق المحسن المنقول سابقا من شمول
 ادلة حجة خبر الواحد للمقام اما من جهة عمومها او من جهة الاولوية والاول مدفوع بعد
 شمول ادلة حجة اخبار الاحاد لمثل المقام من الاجماع والاخبار المتواترة وغيرها انضم لو كانت
 دلالة اية النباء تامة لشملة لكن سيجي عدم تماميتها واما الاولوية فاما تكون معتبرة^{حيث}
 ترجع الى مفهوم الموافقة وهو غير معلوم فلا حجة فيها السابع ما يستفاد من الاشارات و
 غيره من ان عموم الحاجة الى المطالب اللغوية وسد طرق العلم كلاً او جلاً يفضي الى العمل

بالظن قطعاً وهذا من أقوى طرقه ولا فرق في حجة كلامهم بين ثقتهم وممدوحهم ومن صح
 مذهبه ومن لا يقع الي غير ذلك محصول الظن من كلامهم انتهى وفيه ما سيأتي من المصنف من
 عدم تمامية دليل الإسناد ولا فيها ولا في الأحكام ثم أنك قد عرفت مما نقلنا أن القول بحجة
 قول اللغوي من باب الظن الخاص لا يخلو عن قوة للدليل الأول والثاني ولو لم يحصل الإجماع
 القطعي من مثل الأجماعات المنقولة المتكررة المذكورة لم يحصل في مورد من الموارد كما عرفت
 عن بعضهم وما يؤيد ذلك ما طفت عباراتهم في مقام تعارض الأحوال في الصور العشرة
 في مقام ترجيح المجاز على الاشتراك أو بالعكس وترجح الاشتراك المعنوي عليهما وترجح المجاز
 على غيره من الأضمار والنقل وترجح التخصيص على الجمع وترجح التقييد عليه أيضاً من الرجوع
 إلى مورد لا يفيد إلا الظن مثل أن المجاز أكثر وأن الأصل عدم الاشتراك أو أن الاشتراك أكثر
 أو أن الأصل عدم المجاز وغير ذلك مما يورد مدار الظن وقد سمعت كلام المحقق القمي إن شاء
 الله تعالى منع من مثل هذا الظن من الفقهاء وقال ويدل على ذلك الأخبار أيضاً ثم ساق
 رواية استحسنها الدالة على اعتبار الغلبة حيث قال إذا كان الغالب عليهما المسلمون فلا بأس
 قال ويدل على ذلك العرف أيضاً وقال في بحث ورود الأمر في مقام توهم المحظ في مقام حجية
 الغلبة وهذه قاعدة نفيسة مبهرن عليهما بالعقل والعرف والشرع قد حرم عن فوائد هامة
 لم يصل إلى حقيقتها انتهى وإن كان ما ذكره من شوب حجية الغلبة مطلقاً من الخبر المذكور و
 غيره محل نظر إذ لا دلالة في الخبر ولا في غيره على حجية الغلبة كلية ولو في باب اللغات وهذا
 ظاهر وما يدل على مسلمية العمل بالظن فيها أن السيد المرتضى قدس سره واتباعه ممن لا يجوز
 العمل بخبر الواحد قد جرد في باب اللغات والألفاظ العمل بالظن حيث جعل الاستعمال دليلاً
 على الحقيقة في متحد المعنى ومتعدده وهو وإن كان مردوداً في متعدّد المعنى لما ثبت من أن الاستعمال
 أهم فيه لكن المقصود أنه متمسك بالاستعمال فقط وغاية إفادة الظن لو سلم فالاشتراك عنده
 أوجب من المجاز من جهة بعض ما يفيد الظن عنده بل لعل الأجدادية الذين لا يعملون بنظر أهـ
 الكتاب ولا بخبر الواحد الظني يقولون عليه أيضاً ولم نقف على من منع من العمل بالظن في باب
 اللغات سوى صاحب المناهج وتبعه المصنف على تأمل فيه وبعض المعاصرين ومن الغريب
 المصنف بالأجماع في رد من ذهب إلى عدم حجية الظواهر إن لم يفيد الظن مع الاختلاف العظيم

في حجة الظن

٢٣٩

الذي هناك كما اشترنا اليه ولم يعيأ، بهذه الأجماعات المتكررة التي قلبنا ستق في مسألة
 من المسائل وحل على ما اذا اجتمع فيه شروط الشهادة لا مسرح له في باب اللغات لأن أغلب
 اللغويين من أهل التصانيف التي يرجع اليها من العامة ومصنفوا كتب اللغة من الخاصة جماعة
 قليلون كالمخيل وابن السكيت وابن دريد وابن خالويه والشيخ الطريحي مع انما نرى بالعيان
 اتفاق العلماء من العامة والخاصة على الرجوع الى اللغوية العامة كصاحب القاموس والصحاح
 والتهامية والفاخر وغيرها فكيف يمكن حل اتفاق العلماء على ما ذكره المصنف ثم انه قد يستفاد
 من كلمات اللغويين تمييز الحقيقة عن المجاز والمعنى الظاهر من غيره كما اذا قالوا لفظ الاستدلال
 في الحيوان المفترس ومجاز في الرجل الشجاع او ان اللفظ الغلا في موضوع المعنى الغلا في او
 يستعمل فيه بلا قرينة وغير ذلك او انه اسم لكذا او انه معروف فيدل على كون المعنى الغير
 معنى مجازيا مثل انه قال في القاموس الرجل معروف وانما هو لمن شئت واحتم او هو رجل
 ساعه يولد على ما هو بيالي وان هذا اللفظ يفيد هذا المعنى ولا يفيد ذلك واذا قالوا قد
 يقال لكذا وقد يطلو على كذا وجاء او يجيء لكذا فانما يعنون المجاز وقد يفهم من كلام اللغويين
 استعمال اللفظ في المعنى الواحد فقط يفهم من جهة ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ظهور
 اللفظ فيها فان لقولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة معنيين احدهما ما اذا علم اللفظ معنى
 حقيقى معين ومعنى مجازى كذلك ولم يعلم ما ادا القائل منه فيكون الاصل الحقيقة اى
 الظاهر وهذا مما اختلف فيه بين العلماء كما صرح بجمع وثانيتها ما اذا كان اللفظ مستعمل
 فيه واحد سواء علم بكونه واحدا وظن به بعد التبع والتخص فيكون الاصل الحقيقة يعنى
 يكون الاستعمال المذكور علامة لها وادلا عليها على طريق الظن والظهور وكون الاصل
 الحقيقة بالمعنى المذكور في متحد المعنى كما هو المفروض مما قد نقل الاجماع عليه عن السيد
 المرتضى والسيد ابي الكارم والعلامة الطباطبائي والعلامة الخي في النهاية قدس سره
 اسرارهم ولعل نقل الاجماع عن السيد قدس سره انما استفيد من قوله في محكي الذريعة
 استعمال اللفظة في الشئيين والاشياء ليس الا كما استعمالها في الواحد في الدلالة على
 الحقيقة فانه يدل على مسلمية دلالة استعمال اللفظ في المعنى الواحد على الحقيقة ويمكن
 ان يستدل على ذلك مضافا الى ما ذكرنا بانه لو كان مجازا فيه كان مجازا بلا حقيقة وهو

ان سلم جوازه لانسلم وقوعه وان سلم وقوعه فلا ريب في بندته فلا يحل عليه كلام ما دام
 الامكان وما ذكرنا يعلم النظر فيما ذكره في القوانين من ان المشهور التوقف في متحد المعنى ^{مقتد}
 اذ لم يعلم دهاب احد اليه في متحد المعنى وعلى تقديره فليس يمشى قطعاً هذا وقد يفهم من
 كلام اللغوي استعمال اللفظ في المعاني المتعددة ويفهم ظهور احد المعاني في كلام من جهة
 السياق او من جهة كونه انسب بالمقام ومنشأ هذه الفائدة قول اللغوي وقد نقل عن بعض
 المحققين ان اول ما يذكره مقدم ما في العنوان هو المعنى الحقيقي لبعده تقديم المجاز وكذا كون
 التجميع مجازات انتهى قلت اذا كان المعنى الاول معنى حقيقياً كما ذكره فيمكن اثبات كون البلاء
 مجازات من جهة ان المجاز خير من الاشتراك ومن جميع ما ذكرنا يعرف النظر فيما ذكره المصنف
 في الكتاب من انه لا يعرف الحقيقة من المجاز بقول اللغوي ان اداد السلب الكلي وان اداد غيره
 فلا شك انه لا يوجب عدم الاعتماد بقول اللغوي اذا عرف منه ذلك مع استقرار سيرته
 على الرجوع الى قول اللغوي وكذلك ما ذكره بعض المحققين من ان اصالة عدم الاشتراك مما
 لا يحجة على اعتبارها حيث لم يحرز من العقلاء انهم يبنون على عدم احتمالها وكذا اصالة
 عدم القرينية في متحد المعنى فان المعلوم من حاله عدم الاعتناء باحتمالها في صرف الظهور
 المستقر عليه الكلام لا في اصل انعقاده واستقراره له لو لم يكن المعلوم من حاله خلافه وكذا
 مثل ذلك في كفايته قال فقه واما اذا دار الامر بينهما فالاصوليون وان ذكرنا ترجيح بعضها
 على بعض وجوها الا استحسانية لا اعتبارية بها الا اذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى
 لعدم مساعده دليل على اعتبارها توضيح النظر ما عرفت من عمل اهل الظنون الخاصة
 بما ذكره فضلا عن اهل الظنون المطلقة بل عمل بها من لم يجعل مجزئ الواحد اصلاً في الاحكام
 كالسيد قدس سره والاصحابية ولو كان ما ذكرناه في ترجيح المجاز على الاشتراك او الاشتراك
 عليه وغيرهما امر اعتباري للماعل بمثل السيد الذي لا يجعل الا بالقطعيات قوله في اثبات
 جزئي من هذه المسئلة آه جعله جزئياً من المسئلة من جهة ان الظن بالاصح لا يخصص في قول
 اللغويين فانهم ذكروا طرقتين في الحقيقة والمجاز فمنها التبادر وعدم ومنها عدم صحة السلب
 وصحة ومنها الاطرح وعدم ومنها الاحق بالاصح ومنها الاغلب ومنها التردد بالقرائن ومنها
 ان تجرد اللفظ عن القرينية في افاذة معنى يستلزم كونه حقيقة فيه فان ذلك من لوازم

في حجية الظن

٢٤١

الحقيقة وعكسها اعادة المجاز ومنها فقدان العلاقة بين معينين مع انحصار ما يمكن الحقيقة
 فيما اوبن الحقيقة ومعنى اخر اذا انحصر الموضوع له فيه ومنها الاستثناء مطرد ومنها احسن
 الاستفهام ومنها اصالة عدم النقل في اثبات الحقيقة اللغوية بعد ما ثبت له في العرف ^{حقيقة}
 ومنها صحة التقسيم ومنها اشتداد الحاجة الى المعنى فانه يستلزم الوضع من واضع اللغة ومنها
 شهرة اللفظ بين الناس فانها تستلزم وضعه لمعنى غير خفي لا يدركه الا الخواص ومنها غلبة -
 الاستعمال ومنها التزام التقييد في المعنى فانه علامة للجواز مثل جناح الذئب وناز الحوب ومنها
 اطلاقه لاحد مسمييه اذا توقف على تعلقه بالآخر فانه طريق للجواز نحو مكره او مكره الله ومنها
 امتناع الاشتقاق فانه علامة للجواز كما امر فانه لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامر
 والمأمور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد فيه الاشتقاق ومنها جمع اللفظ على صيغة
 مخالفة لصيغة جمعه لسمي اخر هو فيه حقيقة فانه علامة للجواز كما مورع مع امر للفعل وامتناع
 او امر الذي هو جمع بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه باتفاق ووجه دلالة انه لا يكون متقا ^{طبا}
 فيهما فاما مشتركت او حقيقة وجاز والمجاز اولى ومنها انهم اذا وضعوا اللفظ لمعنى ثم تركوا استعماله
 في بعض موارد ثم استعملوه بعد ذلك في ذلك الشيء عرف كونه مجازا عرفيا كالذئب للمجاز و
 منها ان المعنى الحقيقي اذا كان متعلقا بالغير فاذا استعمل فيما لا يتعلق بشيء كان مجازا كالقدرة
 اذا اريد بها المعنى الحقيقي كانت متعلقة بالقدور واذا اطلقت على القدر فلم يكن لها ^{متعلق}
 فيكون مجازا ومنها صحة التصرف بالتثنية والجمع فانها علامة للحقيقة ومنها تقوية الكلام -
 بالتاكيد فان اهل اللغة لا يقرون المجاز بالتاكيد ومنها الاستصحاب وهو ان يثبت الوضع
 للمعنى عرفيا فيحكم بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل وهذا يفاير ما سبق بالاعتبار ومنها
 انهم اذا وجدوا اللفظ او الاسلوب لا فائدة له سوى ما يعقلون منه قالوا انه معناه كما في
 تعليق الحكم على الوصف والشرط والغاية وهذه الطرق وان كان بعضها محلا للنظر والتأمل
 وقد ضعف العلامة في النهاية وغيره لكن لا شبهة في اعتبار اكثرها قوله وان كانت الحكمة في
 اعتبارها آه الفرق بين الحكمة والعلّة انه لا بد ان يكون الحكم دائرا مدار العلة وجودا وعدما
 بخلاف الحكم فان الحكم وان كان يجب ان يكون موجودا في مورد وجودها ولكن لا يكون معدوما
 في مورد عدمها قوله والمراد بالظن المطلق ما ثبت اعتبارها آه قد استدل المحقق القمي في القواعد ^{بين}

في حجة الظن

في باب الاجتهاد والتقليد على حجة الظن المطلقا بالبناء من جهة كون قوله فثبتوا ظاهرا
 في التبين الظني وقد استدلل جماعة على حجيتها ايضا بادلة اخرى كوجوب دفع الضرر للظنون
 وقبح ترجيح المرجوح على الرابع ولا يخفى انه على تقدير تمامتها كلام بعضا يكون النتيجة هي حجة
 الظن المطلق مطلقا في زمان الاستدلال والافتتاح وحج فالمناط في الظن للطلق ان تكون
 العبارة بوصف الظن من حيث هو من اى سبب حصل سواء كان في زمان الاستدلال فقط او في
 زمان الاستدلال والافتتاح جميعا وسواء كان المثبت له دليل الاستدلال او غيره من الادلة
 الشرعية او العقلية وقد اشترنا الى شطر من الكلام في ذلك عند التكم في كلام صاحب المعاد
 وفي اوائل الكتاب في باب العلم الاجمالي وحج فاقصر المصنف قدس سره على دليل الاستدلال
 لاجل كونه اشهر الادلة لبيان المقصود المذكور وان لم يكن هو ولا سائر الادلة وافية لانها
 حجة الظن المطلق على ما سيمر عليك انشاء الله تعالى ثم ان قوله ما ثبت اعتباره آه يعنى
 ما ثبت اعتباره من اجل استدلال باب العلم بخصوص الاحكام الشرعية الكلية الالهية فبا
 يظهر من جملة كثيرة من اهل الظنون الخاصة في الاحكام الكلية الالهية من العمل بالظن
 من اى سبب حصل لاجل اجراء شبه دليل الاستدلال في مثل الوقف والنسب والموت وح
 الضرر والعدالة وغيرها مما يتفرع عليها الاحكام الجزئية لا يمتنى ظنا مطلقا مجرى اصطلاح
 على ما يظهر من كلامه قدس سره قوله وقد حكى عن السيد قال قدس سره في الذريعة على احكام
 السيد المحقق الكاظمي في شرح الوافية والتحقيق في ذلك ان المسئلة اصولية اما ان تتعلق
 باللغات او لا فان كانت من الاول فقد اتفق الناس وجمع الجاهير على الاكفاء فيها بالظن لكن
 لا ظن كل ظان بل ما يؤول الى القطع كما في الاحكام فان قلت لا اصل عدم كفاية الظن في شئ مما
 يتعلق عليه الشرعية خرج من ذلك ما قام عليه القاطع كالاحكام الشرعية والوضعية وبقى الباقى
 على الاصل قلت ان الطريقة استقامت على الاكفاء بالظن في المنقول حتى استند احداهم الى
 امام من الائمة قيل منه ولو كان في مقام خصام انتهى المخلص منه قوله قال الفاضل السيرادى
 قدس سره قد نقلنا شطرا وافيًا من كلامه عن قريب قوله مع اجتماع شرائط الشهادة قد ذكرنا انه
 لا يمكن حمل الاجماع المستفيضة المذكورة على الصورة المزبودة قوله الا ترى ان اكثر علماء
 قد عدت ما نقلنا دلالة اكثر العبادات الدالة على الاجماع على حجة قول اللغويين فقط نعم

في حجة الظن

يظهر من بعض العبادات كعبادة المحقق التبر وادي على كون المناط هو أصل الخبر وية ولكنه
لا يقدح في الباقي مع انه يمكن ان يقال على تقدير اعتبار العدالة تكونها معتبرة من جهة اذ
الوثوق فيكون المناط هو الوثاقة ولو حصلت من غير الامامي نظير ما سنقله عن الشيخ قدس
ستره في مقام نقل الاجماع على حجة خبر الواحد العادل في كتاب العدة ان المراد من العدالة هي
الوثاقة ولو حصلت من غير الامامي ويؤيد ذلك ابتداء الحجج والتعديل في كثير من الروايات
على جرح مثل حسن بن علي بن فضال وعلى ابنه وقد يليها مع كونهما فطحين على المشهور وقد حكى
عن العلامة قدس سره انه لم يقبل رواية ابن عثمان لكونه ناووسيا مع ان كونه ناووسيا
امتناء تارة والكشي عن علي بن حسن بن فضال من ان ابائهم كان ناووسيا ويؤيد ما
ذكرنا من ان المناط هو الوثاقة ولو حصل من غيرك واحد غير امامي او جرح كذلك ان المدل
في الحجج والتعديل على مثل الشيخ والكشي والنجاشي والعلامة وغيرهم وهم لم يكونوا اجارهم
من قبيل الشهادة مضافا الى ما قيل من ان التميز بين الرجال مع اشتراكهم بين الثقة وغيره كثيرا
ما يتعدى الاعمال الظنون والامارات كلاحظه الطبقة والبلد وكثرة المصاحبة والرواية
وغير ذلك ولم تنفق على من يصحح باعتبار خصوص شهادة العدلين والعد الواحد ذلك
والاعتماد في تعيين الرجل على مطلق الظن وفي تركيته على شهادة العدلين والعد الواحد
تكلف صرف وتوقف تحت انتهى المحقق من قوله والظاهر اتفاقهم على اشتراط العقد والعدا
قلت قد احتمل المصنف قد في كتاب المكاسب الاكفاء في المقوم بالعادل الواحد اما لزوم
الحجج لواعبر التعد واما الاعتبار الظن في مثل ذلك مما استدفيه باب العلم ويلزم من
طرح قول العادل الواحد والاخذ بالاقول لاصالة برائة ذمة البايع تصحيح حق المشتري في
اكثر المقامات واما العموم ما دل على قبول قول العادل خرج منه ما كان من قبيل الشهادة دون
ما كان من قبيل الفتوى انتهى وهو مما يشعر بعدم ثبوت الاتفاق عند قدس سره قوله مع انه
لا يعرف الحقيقة من المجاز بمجرد قول اللغوي اه ان اد عدم معرفة الحقيقة من المجاز بقول اللغوي
اصلا فقد علمت بما ذكرنا ونقلنا عن قريب خلافة وان اذ قلنا موارد التخصيص فهي لا تنافي
الاعتماد عليه فيما مع ان يفهم من كلام الشيخ في العدة ان هناك كبا مصنف في تخصيص العا
المجازية عن الحقيقة فيها في مقام دفع القول بعدم ثبوت المجاز في الكلام اصلا وان قال لا دفع

ما هو في الرواية صح يكون

استعمال الآتي اقول انه حقيقة كان مخالفا لاستعمال اللغة واطلاقهم ويحج عليه بالرجوع الى
 الكتب المصنفة في المجاز قوله ولا يتوهم ان طرح قول اللغوي آه اشارة الى اثبات حجة قول اللغوي
 من باب الظن المطلق من جهة اجراء دليل الاُسناد في اللغات بان يقال ان معظم الاحكام الشرعية
 الفرعية انما استفاد من الالفاظ التي لا بد من الرجوع الى اللغويين فيها لان الاحكام المستفاد
 من الادلة القطعية في غاية القلّة وباب العلم فيها مسدود وكذلك الظن الخاص لانه الفرع
 على تقدير عدم تمامية ما اقيم من الادلة الخاصة عليهما والرجوع الى اصول النافية فيها مستلزم
 لطرح الاحكام الواقعية الالزامية المعلومة بالاجمال المترتبة عليهما والرجوع الى الاحتياط في
 الفرع موجب للحج المنفي فلا بد من الحكم بحجة مطلق الظن الحاصل من قول اللغوي المستلزم
 للظن بالحكم الفرعي المترتب على الموضوع اللغوي فقصت المتوهم المذكوراته مع عدم العمل بالظن
 المطلق الحاصل من قول اللغوي يحصل اسنادا طريقا استنباط الاحكام من الادلة ويوجب
 الرجوع الى اصول النافية والاحتياط مع عدم امكان العمل بهما كما ذكرنا فاضطررنا الى الحكم
 بالعمل بالظن المطلق في الموضوعات اللغوية والفرق بين ما ذكره المصنف وما توهم ظاهره ان
 ما ذكره المصنف من مبنى على اجراء دليل الاُسناد في الاحكام ابتداء واستلزام حجة الظن المطلق
 فيها على تقدير تمامية حجة الظن في اللغات وان لم يكن باب العلم والظن الخاص مسدودا في
 غالب اللغات بخلاف ما ذكره المتوهم اذ هو مبني على اقعاء اسناد باب العلم والظن الخاص
 في معظم اللغات وفيه اولا ان النتيجة على ما ذكره المتوهم ليس حجة الظن المطلق في اللغات بل في
 الاحكام فاذا حصل من الثمرة مثلا ظن بحكم واقعي ولا يحصل من الظن بقول اللغوي في ملل
 لفظ يعمل بها لابه وثانيا ما حققه المصنف قد في المتن قوله التبادر بضميمة اصالة عدم القسمة
 وضميمة اصالة عدم النقل المسلم عند الجميع ولا يكون ح من باب الظن المطلق لان القائلين
 بالظنون الخاصة ايضا يعلمون بالاصل المذكور فهو من باب الظن الخاص الذي ثبت اعتباره
 بدليل قوله نعم سيجيء آه في الامر الثالث من تنبيهات الاُسناد قوله وان لم تكن الكثرة آه اذ اع
 الذي يجيب الاجتناب عنه هو الوقوع في مخالفة الواقع كثيرا بالرجوع الى اصول النافية لا الو
 في مخالفة الواقع احيانا قوله فتأمل وجه التامل ان المتكفل لبيان مفهوم الالفاظ المذكور
 بحيث يفهم دخول الافراد المشكوكه او خروجها ليس هو اللغة غالبها بل اللغوي متردد فيه ايضا

كما يعلم من الرجوع اليها نعم قد يفهم الدخول والخروج من قول اللغوي لكنه لا ينعف في أكثر المواضع
 او ان خصم غير الحجية الى غير الحجية لا يوجب الحجية وان مؤديها مختلف فان مؤدي الاتفاق
 كون قول اللغوي حجة من باب الظن الخاص ومؤدي الوجه المذكور من الرجوع اليه من جهة الحجية
 كونه حجة من باب الظن المطلق وحج فكيف ينعف الضم وسيأتي في باب حجية خبر الواحد في مقام
 عدم نفع الاجماع العملي فيها ما يوضح ذلك فانظر قوله عند كثير من يقول باعتبار الخبر بالخصوص
 قد يفهم من هذا الكلام عدم وجود القول بحجية الاجماع المنقول مع القول بعد حجية الخبر فان
 القول بحجية متفرع على القول بحجتيه ولعله كذلك اذ خبر الثقة المبنى على الحسن اذ لا يمكن حجة خبره
 المحسوس لا بد ان لا يكون حجة بالطريق الاولى وبه جزم في الفصول وشيخنا المحقق قد في الحاشية
 ثم ان المسئلة لم تكن معنونة في كلام القدماء على ما صرح به غير واحد يفهم من كلام المحقق
 قدس سره عدم حجية الاجماع المنقول حيث انه يقول في مقام رد الاجماع المنقول ان الاجماع انما
 يكون حجة لمن عرفه واما العلامة قدس سره فهو وان حكى عن تهذيب القول بحجية الاجماع المنقول
 لكنه في النهاية قد تردد في ذلك اخيراً بعد ان اختار اولاً حجتيه وقال ان القول بحجتيه هو الحق
 لانه قال بعد نقل ادلة الطرفين ان الظهور في المسئلة للعرض من الجانبين واختلاف المتأخرين
 في حجتيه بالخصوص فاختر جمع منهم حجتيه واختر جمع منهم عدم حجتيه ونقل عن بعض افاضل
 المتأخرين انه قال لو قيل بعد التامل وامعان النظر فيما ذكرنا ان الاصحاب يتفقون على عدم حجتيه
 على الوجه المتعارف في الاعصار المتأخرة كان قولاً حقاً ودعوى صادقة وما بعد ما بينه و
 بين ما ذكره في مفاتيح الاصول من دعوى عدم الفصل بين القول بحجتيه الخبر وحجتيه الاجماع
 وما في شرح الوافية للسيد المحقق الكاظمي قدس سره من ان المعروف فينا الحجتيه ولنا عرفاً احد
 يقول بحجتيه خبر الواحد يقول بنفيه هنا اللهم الا من شك في حجتيه المحصل بل في ثبوته من يسلك
 مسالك الظاهريه انتهى وقد عرفت ان المحقق مع قوله بحجتيه خبر الواحد لا يقول بحجتيه الاجماع
 المنقول وكل صاحب المعالمه وصاحب الذخيرة وغيرهم رضوان الله عليهم قوله ظاهر اكثر القائلين
 باعتباره بالخصوص ظاهر هذا الكلام وجود قائل بحجتيه الاجماع المنقول بالخصوص من جهة
 ادلة خاصة به من دون ان يستدل عليها بالادلة الدالة على حجتيه خبر الواحد بالخصوص او مع قطع
 النظر عنها ولم ينصف عليه بل ظاهر القائلين بحجتيه بالخصوص دلالة الادلة الدالة على حجتيه

بالخصوص على حجة كذلك منظورا ونحوها وبطريق القياس بالنظري الاولي قوله ويدخل
 الاجماع ما يدخل الخبر عن الاقسام فمنه ما يكون متواترا ومنه ما يكون منقولا بالاجاد ومنه ما
 يكون مسندا ومنه ما يكون رسلا نعم لا يجري فيه بعض الاقسام فانه يكون من قبيل الخبر العا
 السند فقط فلا يشمل كثير الوسائط وكذا لا يجري في الاجماع المنقول المعروف الاقسام الاربعة
 بخبر الواحد من الصحيح والضعيف والموثق والحسن بل لا يكون فيه الا القسم الاول لان علما
 المدعين للاجماع في اعلى درجات العدالة نعم لو كان الكلام في مطلق الاجماع المنقول بحجت
 الاقسام الاربعة فيه هذا لكن قد استشكل المحقق الهائلي على ما حكاه في القوانين وغيره في
 ثبوت الاجماع المنقول بالتواتر بان المعتبر في التواتر الرجوع الى المحس فيما يخبر به وناقلا للاجماع
 لا يرجع اليه بل الى المحس من جهة ان استكشاف ادائهم عن اقوالهم حدى واجيب عنه بوجه
 الاقل منع انحصار التواتر في المحس سا بل يمكن به اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة
 علمية باجماع كثير من العقلاء الازكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل
 بعضهم على اثبات الصانع ووحده بانفاق الانبياء والاروصياء والعلماء قاطبة على ذلك
 فكذلك فيما نحن فيه الثاني انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر ففهم نحن بتحقيق الاجماع بسبب اجتماع
 اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه الثالث انه يمكن بتحقيق التواتر على طريقة
 العامة الذين يقولون بحجة الاجماع من حيث انه اجماع لان قوله لا يتجمع امتي على الخطاء كسنا
 يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء ايضا انتهى
 ولا يخفى ضعف الاخير واما الاول فنردف او لا بعدم اتفاق جميع العلماء والعقلاء على
 اثبات الصانع ووحده لخالفه ذمير الطيس ومن تبعه حذم الله في الاول لانكارهم المبدأ
 والمعاد ومخالفة الشريعة وغيرهم في الثاني مع ان اتفاق الانبياء والاروصياء لا يجدي في
 اثبات الصانع بل لا بد من اثباته بالعقل واتفاق العقلاء على شيء يكشف عن حكم العقل
 القطعي به اذ لا فرق في حجة حكم العقل بين حكم اجمالا او تفصيلا واتفاق العقلاء على
 شيء يفيد القطع به لكن لا يدخله بالتواتر وقد عترف المجيب في باب التواتر باسقاط المحس
 فيه وانكار ذلك في المقام لا وجه له فالحق هو الجواب الثاني وتوضيحه ان غير المحس اذا كان
 له مبادى محسوسة يكون بمنزلة المحسوس كالعدالة والشجاعة وامثالهما وسيجيئ شرحه في

في حجية الظن

٢٤٧

كلام المصنف وفي الكلام المنقول عن شرح الوافية قوله وتوضيح ذلك يحصل بأمرين الأول بيان عدم دلالة الأدلة على حجية الخبر المحدس والأمر الثاني بيان أن نقل الأجماع غير دال في الخبر المحسوس بل في المحسوس فلا ينمى أدلة حجية الخبر قوله أن الأدلة الخاصة التي قاموا قد استدلوا على حجية خبر الواحد بخصوص بالأدلة الأربعة من الأجماع القوي والسير القطعية إمام من أهل الأديان من لدن آدم إلى زماننا هذا كما ادعاه بعض المحققين وإمام من المسلمين وإمام أصحاب الأئمة وإمام العلماء ومن دليل الأئمة والنجارى في الأخبار لا يثبت حجتها بخصوص ومن الآيات ومن الأخبار المتواترة الدالة على ذلك كما سيأتي تفصيل ذلك ونفى منها لا يجري في الأجماع المنقول أما الأجماع القوي فلو صرح كون المسئلة خلافية بل كثير من العلماء العاملين بخبر الواحد بخصوص لم يعملوا بالأجماع المنقول في المفاتيح من عدم القول بالفضل قد عرفت ضعفه وإما سيرة أهل الأديان من لدن آدم إلى زماننا فعدم شمولها لنقل الأجماع واضحة لعدم تداولها بين الناس قديماً ومن هذا يعلم عجز التمسك بسيرة المسلمين لعدم تداولها بينهم بخلاف الروايات وكذلك التمسك بسيرة أصحاب الأئمة لعدم وجوده في أئمتهم وإتمام حدث التمسك به بعدهم وكذا لا يجوز التمسك بسيرة العلماء مع ما نرى من رد كثير منهم ذلك وإما دليل الأئمة والنجارى في خصوص الأخبار فمع عدم تمامية لا يجري في الأجماع المنقول لعدم إمكان تطبيق مقدماته عليه وإما الأخبار المتواترة فلا تشمل إلا ما هو الشائع في زمانهم من نقل الأخبار المتواترة عنهم عليهم السلام مع إمكان ادعاء خروج الأجماع المنقول موضوعاً عنها بناء على غير طريقة الدخول من اللفظ المحسوس وغيره إذ ليس هو فنقل الحديث المصطلح من نقل ما يحكى قول المعصوم أو فعله أو تقريره وإما الآيات فمع عدم تمامية دلالتها العمدة منها آية النبأ وهي لا تشمل الخبر المحسوس نعم نقل الأجماع بالطريق المنسوب إلى القدماء الذي يشمل على قول الإمام تفتنا حجة قطعاً فيشملة أدلة حجية خبر الواحد لكن لا سبيل لنا إليه بل ولا لأحد من علمائنا المتدعين للأجماع وكذلك إذا كان الاتفاق المنقول واحداً أو متعدداً مستلزماً بنفسه أو بمعونة المحصل عادة لقول الإمام أو فعله أو تقريره أو كاشفاً عن دليل قطعي أو ظني معتبر عند الكل فإنه حجة أما باعتبار الكاشف أو باعتبار المنكشف لأن الخبر المحسوس إذا كان له مبادئ مستقلة

عادة لا مردسي يكون حجة كإسباني تو ضيحه لكن مثل هذا في غاية القلّة وكذلك إذا حصل
 من جهة القرائن الخارجيّة القطع بصدقه فلا كلام في حجّيته وهو خارج عن حرم النزاع و
 مما ذكرنا ظهر ما في الفصل حيث أنه بعد اختياره حجّيته قال وقد يتحقق ذلك عدم الفرق بين
 نوعي القطع في باب الشهادة فيقول على شهادة من يستند قطعه إلى الحدس كما يقول على شهادته
 من يستند قطعه إلى الحدس وكذلك الحال في أخبار الوكيل وذو اليد فأنه يجوز التعويل على أخباره
 وإن علم استناده إلى الحدس وكذلك أخبار العدل عن فتوى المفتي فإن علم بها كما قد يستند
 إلى الحدس كذلك قد يستند إلى الحدس بملاحظة قول أتباعه أو علمهم أو لوقوفه على طريقتيه
 في الفقه أو ما أشبه ذلك مع أن الاستناد في الرواية كما يكون إلى الحدس كذلك قد يكون
 إلى الحدس كما في المكاتب والوجادة ومن هنا يتضح وجه حجّيته بناء على استناد باب العلم
 إلى تفاصيل بعض الأدلة فقط كخبر الواحد من جملة الأدلة فإن نقل الأجماع داخل في الخبر
 الذي يعلم حجّيته بالأدلة المقررة في الجملة فإن الاستفادة منها حجّيته نقل قول المعصوم وحاكيته
 في الجملة ويبقى معرفة التفاصيل ولا طريق لنا إليها فعين التعويل على الظن إلى آخر ما أفاده توضيح
 ما فيه أنا لا نسلم حجّيته الشهادة إذا استند قطع الشاهد إلى الحدس وعلى تقدير تسليم الأدلة
 له بالمقام وما ذكره من حجّيته أخبار الوكيل وذو اليد والمقلد والاستناد إلى الوجوه والمكاتب
 فكثير منها أخبار حدسي ناش عن أمور محسوسة مستلزمة له عادة وقد سلمنا حجّيته وما لا يكون
 من قبيل ذلك لا نسلم حجّيته والتمسك بدليل الاستناد خارج عن فرضنا لأن الكلام في حجّيته
 بالخصوص مع أنه غير تام كما سيبيح مع عدم دخول نقل الأجماع في الخبر المصطلح إلا فيما لا
 لنا إليه كالأجماع الدخولي وكذلك ظهر ما في القوانين من أنه خبر وخبر الواحد حجة إلى آخر
 ما أفاد وما في النهاية من أن خبر الواحد دليل شرعي يثبت به الأحكام ويخص به العمومات
 ويقيد به المطلق فجاز أن يثبت به الأجماع كغيره من الأحكام ولأن ظن العمل به حاصل فيجب
 دفع الضرر المظنون ولأن نقل الظن إذا كان موجبا للعمل فالقطع أولى وغير ذلك مع منع
 الأولوية أو لا ومنع حجّيتها ثانياً وكذلك ما في شرح الوافية للسيد المحقق الكاظمي قدس سره
 من الإحتجاج بعوم ما دل على حجّيته خبر الواحد من عقل ونقل أو سيرة أو أجماع وكذا الاستناد
 باستناد طريق العلم في أكثر الأحكام إلى أن قال وأما السيرة فتدفع ما استمر عليه الصحابة من

في حجية الظن

٢٤٩

الاحذ باخبار الاحاد لا يختلف بحسب الخبر به خبر او اجماعا وعدم اتفاق الجيئ ككتابي اجماع غير
 قاض مع القطع بانهم لو جازهم به العدل لاخذوا به والحاصل ان الطريقة مستقيمة على عدم
 التيقن عند خبر العدل في الاحكام الشرعية كغيرها لما كان العدالة وكذلك الاجماع المستبطن من
 ذلك الى اخر ما افاده قدس سره قوله لا تدل الا على حجية الاخبار عن حق لكن قد يكون الخبر
 المحتى ملحقا بالحدسي فلا يكون حجة كما اذا لم يكن الخبر ضابطا وكان كثير التهور والسياسة كما سيحكي
 عن قريب وقد يكون الخبر الحدسي ملحقا بالاحتى فيكون حجة كما اذا كانت له مباد محسوسة مستلزمة
 للخبر به عادة كما في الاخبار بالعدالة والشجاعة وغيرها وكذلك مسألة التقوم والتصرف وغيرها
 ولذا يقبل الشهادة فيها وان قلنا باشرط كونها عن حق قوله وكذلك الاخبار الواردة اى
 الاخبار الواردة المتواترة الدالة على ذلك لعدم امكان اثبات الظن بالظن وهذا مع وضوح
 سمي منه قدس سره نصريه بذلك قوله اللهم الا ان يدعى ان المناط لا يخفى ضعف الدعوى
 المذكورة مضافا الى ما ذكره قدس سره نصريه بذلك لعدم كونه قطعيا بل ولا طينيا مع انه لو
 كان ظنيا لا يفيد لعدم حجتيه قوله فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة كونها العمدة في الاستدلال
 لاجل استدلال المشهور بها وتاميتها عندهم اما من جهة مفهوم الشرط واما من جهة مفهوم
 الوصف وان كان الاستدلال بهابل وسائر الايات التي ادعت دلالتها غير تام عند المتصف
 قدس سره على ما سيحكي فالكلام اتمامه على الفرض والتقدير قوله والظاهر منها بقضية التفصيل
 بين العادل قد ذكر قدس سره فرقتين على كون المراد بالاية على تقدير دلالتها على حجية خبر
 العادل هو حجية خبره اذا كان عن حق فلا دلالة فيها على حجية خبره الحدسي الاولى وان الاية
 بملاحظة مفهوم الشرط على ما هو راي جماعة او بملاحظة مفهوم الوصف في خصوص المقام على
 ما هو راي الحق القننة قد فرقت بين العادل والفاسق والفرق المذكور انما ينطبق على الخبر
 المحتى دون الحدسي ويمكن تقرير الفرق المزبور بوجهين الاول ان المراد من الاية الفاسق حين
 الاخبار والعادل حينه سواء كانا عادلين حين او فاسقين حينه او مختلفين كذلك والعدالة
 والفسق حين الاخبار لا يصلحان مناطين للفرق بينهما من جهة بصوب الخبر وتحطس بالنسبة
 الى حدسه لان الخطاء بالنسبة الى الحدس لو كان كان حين التحمل لا حين الاخبار لعدو بط
 الاخبار بالخطاء في الحدس بل هما انما يصلحان للفرق بينهما من جهة احتمال تعدد الكذب احتمالا

مساويا اوراجها في الفاسق دون العادل لأن احتمال الكذب أمر جرح في نفسه في حق
 العادل بعد التروية القدسية الرادعة عن الكذب ولا يعنى به عند العقلاء والشرع نعم
 لو كان المناط العدالة والفسق حين التحمل سواء كانا فاسقين حين الاخبار او عادلين ومختلفين
 كذلك لا يمكن الفرق بينهما في التصويب والتخطئة بالنسبة الى الحدس بان يقال ان العادل حين
 تحمل الخبر يضبط نفسه وتهيئ غاية الاهتمام في ضبط الخبر الحدسي والنظر الى الوجوه والاطراف
 ويتحققه ويتعاهده لتلايق في الخطاء بخلاف الفاسق فإنه لنفسه لا يبالي بوقوعه في الخطأ
 وهذا الوجه هو الظاهر من كلام المصنف لكن لا ينبغي عدم صحة كون الفسق والعدالة مناطين
 للتصويب والتخطئة بالنسبة الى الحدس ولا يشارك العادل والفاسق فيهما سواء جعل المناط
 العدالة والفسق حين الاخبار او حين التحمل وما ذكر في وجه الفرق ضعيف فالاولى عدم اتحاف
 حديث الفرق بين العادل حين الاخبار والفاسق حينه في المطلب كما استقره عنقريب ^{الثاني}
 ان مقتضى الآية على تقدير القول بالمفهوم الفرق بين العادل والفاسق من جهة الأمر ^{بوجوب}
 التبين في الثاني دون الاول وهذا التمايز على تقدير كون الغرض هو الاعتناء باحتمال ^{تقدير}
 الكذب في الفاسق وعدم الاعتناء به في العادل دون ما اذا كان الغرض الفرق بينهما من جهة
 البناء على الاصابة في الحدس في العادل دون الفاسق لأن احتمال الخطاء في الحدس امر مشترك
 بين العادل والفاسق فالتبين الظني اما ان يكون حاصل في كليهما او يكون غير حاصل في
 كليهما ولا معنى للفرق بل قد يكون حدس بعض الفاسق في بعض الموارد اقرب الى ^{صا} الآية من
 حدس العادل ولا بد في هذا الوجه من جعل التبين انعم من العلم والظن الاطميناني او انعم منهما
 ومن الظن المستقر او مطلقا بدعوى كون خبر العادل مفيدا للظن الاطميناني بعده ^{تقدير}
 الكذب دون خبر الفاسق او مفيدا للظن المستقر او مطلقا على بعد الوجوه دون خبر الفاسق
 ويمكن على بعد اعادة المصنف هذا الوجه وان ذكر العادل حين الاخبار والفاسق حينه في
 الاستدلال انما هو لبيان الواقع من جهة ظهور الادلة في ذلك بنفسها اذ يستفاد منها كون
 المتلبس بالفسق جائيا بالخبر كما هو ظاهر قولك جائئ زيد الراكب فيجيئ زيد الراكب وسيجيئ
 زيد الراكب حيث ان الظاهر كون زيد متصفا بالركوب في حال المجيء ماضيا كان او حالا او
 مستقبلا او من جهة عدم وجود انقائل باشرط العدالة وماغية الفسق حين التحمل دون

في حجة الظن

٢٥١

الاداء كما قيل اولاً لان الآية على ما ذكر تكون ابعد عن بيان الخطئة والتصويب بحسب الاعتقاد
 القرينية الثانية هي ملاحظة التعليل في قوله ثم ان يصيبوا قوماً بجهالة لان احتمال الوقوع في
 الندم من جهة الخطاء في الحس امر مشترك بين العادل والفاسق ومن العلوم ان التعليل
 بامر مشترك لبيان الفرق في غاية القبح بل اجمع من الترجيح بلا مرجح ومناط هذه القرينة كون
 المراد بالجهالة هو الشك والاحتمال المساوي كما هو ظاهر العبارة بل صريحها ومن العلوم
 ان تساوي احتمال الوقوع في الندم وعدمه في الفاسق دون العادل انما هو من جهة تعدد
 الكذب حيث انه امر مروج في نفسه في العادل دون الفاسق لان جهة الخطاء في الحس كما
 عرفت ويمكن ان يراد بالجهالة عدم العلم والظن الاطميناني او عدمهما وعدم الظن المستقر الغير
 الاطميناني او مطلقاً على ابعد الوجوه على حد وما ذكر في الوجه الثاني من تقرير القرينة
 الاولى وانما حملناها على ذلك لان المقروض في هذا المقام دلالة الآية على حجة خبر العادل
 ولانتم الاعلى الفرض المزبور مع الالتزام بالمفهوم فيها واما على تقدير حمل فتبينوا على التبيين
 العلمي وحمل قوله تعالى بجهالة على عدم العلم او عدم الالتزام بالمفهوم فيها كما هو الظاهر على
 ما سيأتي تحقيقه فلا ارتباط للاية بالمطلب كما لا يخفى وما ذكر ظهر ضعف ما ذكره صاحب
 الفصول في هذا المقام حيث قال ومنها آية النبأ فهي وان كانت غير مساعدة على قبول خبر
 العادل الا ان جماعة ذهبوا الى دلالتها على ذلك بالمفهوم وعلى تقديره يتناول المقام ايضاً
 فان ناقل الاجماع مبنى عن قول المعصوم فيجب قبوله واعتراض بان النبأ وما يراد به كما نجر انما
 انما يطلق على نقل ما يستند ادراكه الى الحس كالسمع والمشاهدة وبهذا فارق الفتوى فاق
 عبارة عن نقل ما يستند ادراكه الى الدليل والحجة وضعفه ظاهر لانه ان ارد ان النبأ لا
 يطلق الاعلى الاشياء التي من شأنها ان تدرك بالحس وان ادركها الخبر بطريق الحس و
 شبهه فهذا مما لا ينافي في المقصود فان الخبر عنه هنا قول المعصوم او فعله او تقريره وهو امر
 شأنه ان يدرك بالحس وان كان طريق الناقل اليه الحس وان ارد ان النبأ لا يطلق النبأ
 الاعلى ما كان علم الخبر بطريق الحس فواضح الفساد للقطع بان من خبر عن الهام او وحى او
 مزاوله بعض العلوم كعلم اليوم بعد مبتدأ وخبر اقال الله وانبتكم بما تاكلون وما تدخرون
 ولا ريب ان اخبار عيسى لم يكن عن حس ومثله قوله تعالى في غير موضع فيبتكم بما كنتم

يقولون فان علمه تعالى في غير موضع ليس عن حس وقوله تعالى نبى عبادى اتى انا الغفور
 الرحيم وغير ذلك وكذا الكلام فيما دل على حجية خبر الواحد من الاخبار لما عرفت من شمول
 الخبر ومراد فاته لنقل الاجماع انتهى محضه وليس وجه ضعفه ان استعماله في الخبر المحمدي مجاز
 لان المجاز خير من الاشتراك لما تقر من ان الاشتراك المعنوي خير منهما مع ان الاشتراك
 اللفظي ليس بمفيد أصلاً فلا معنى لحمل كلامه عليه بل لما ذكره المصنف من القريتين ساء
 المؤيدات وقولده فهذا ما لا ينافي المقصود لان الخبر عنه هنا قول المصوم او فعلاً وتغييره
 ممنوع ايضا لان الخبر به في نقل الاجماع لا يكون ذلك الا في الاجماع الدعوى الذي لا يمكن
 الوصول اليه ونقل ما ذكره بالالتزام لا يكون الامع للملازمة العادية المنتفية غالباً وقولده
 لما عرفت من شمول الخبر ومراد فاته لنقل الاجماع استدلنا لعدم الاضرار فانا الاخبار اليه قطعاً
 لعدم كونه متداولاً في ائمة عليهم السلام وان هو الا مثل حمل قوله خذ بما اشتمر
 بين اصحابك على الشهرة القنوائية او على الاعتم منها مع عدم تداول ذلك في ذلك الترخان
 واجد منه حمل قوله يا ستدي انهما معاً مشهوران على الشهرة بين القدماء والمتأخرين كما
 سياتى نقل المصنف له فيما سيحكي انشاء الله قوله الا ان المصنف ليرمى له فان الالية انما
 تنفي احتمال تعدد الكذب في العادل فلا بد من نفي الخفاء والغفلة بالاصل فيحتمل اجراء اصل
 يحكم بحجية خبر العادل من جهة الالية بانضمام الاصل المزبور وحيثما يجري الاصل كما في كثير
 النسيان لان مبنى الاصل المزبور لكونه اصلاً عقلاً يتأعلى الظن ولا يحصل الظن في الصورة
 المزبورة لا يحكم بحجية خبر العادل فيه هذا مضافاً الى ان المفهوم امر لبي ليس فيه عموم واطلاق
 حتى يلتزم فيه بالتخصيص والتقييد بل لا بد من حمله على القدر المتيقن وهو ما اذا كان العا
 ضابطاً قوله هو الوجه فيما ذهب اليه المعظم آه بناء على شمول الالية للشهادة على ان يكون
 المراد بقبول خبر العادل هو قبوله في الجملة فلا ينافي اعتبار انضمام عدل اخر اليه كما في باب
 الشهادة فمع عدم دلالة الالية الا على اعتبار قول العادل في المحسوس لا تكون الشهادة الحكيمة
 حجة ويمكن استفادة اعتبار المحس في الشهادة بقوله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن الشها
 هل ترى الشمس فقال نعم فقال على مثلها فاشهد اوردع وبما في الخبر لا تشهد بشهادة حتى
 تعرفها كما تعرف كفاك وان كان في الاستفادة المذكورة كلام قوله وان علمه في الرياض

حججة خبر الفاسق المذكور كما في الشهادة والفتوى وغيرها والحاصل ان الآية فارقة بين
 خبر العادل والفاسق في الجملة وناطقة به كذلك فتدل على حججة خبر العادل دون الفاسق
 في بعض الموارد فقط وهو ما اذا كان احتمال تعدد الكذب مرجوحا في العادل دون الفاسق
 فاذا علم في مورد بعدم تعدد فاسق في الكذب فالآية لا تدل على حججة خبره ولا على عدم
 حججته بل لا بد فيه من التماس دليل اخر فان دل على حججته او على عدم حججته كما في الشهادة و
 الفتوى وغيرها على به والا فيرجع الى اصالة عدم الحججة فلم يرد ذكر ان مقصود المصنف قد
 ليس عدم دلالة الآية على حججة خبر العادل فعلا أصلا كما ذكره بعض المحققين حيث قال ولا يخفى
 ان ما افاده قوله من استظهار كونها بصدد بيان الفارق بين الفاسق والعادل من حيث احتمالا
 تعدد الكذب لا من حيثية اخرى كما يشهد بتصريحه بذلك في ذيل قلت جوابا عن ان قلت
 الثاني وتفرعي عليه بقوله فالآية لا تدل ايضا على اشتراط العدالة الى اخرها كما لا يخفى
 ظاهره في المنع عن ذلك لهما على حججة خبر العادل فعلا مع ان الظاهر من سوء كلامه قدس سره
 كونه بصدد بيان الفارق بين خبر العادل عن خدس عن حسن على تعدد لهما على حججة
 خبره في الجملة الى اخرها افاده ده ثم انه قدس سره جعل الامر بالتأمل اشارة الى ما ذكره
 من الايراد على المصنف وانت خبير بان كلام المصنف كالصريح في دلالة الآية بصيغة ايضا
 العدم على حججة خبر العادل دون الفاسق في الجملة لا مطلقا وليس ظاهرا فيما ادعاه فتبصر قوله
 فتأمل وجه التأمل ان المراد بالتبين كما ذكره في وجه الاستدلال هو الاتم من العلم والظن
 الاطميناني او الاتم منهما ومن الظن المستقر او مطلقا وكذلك المراد من الجهالة هو عدم العلم
 والظن الاطميناني او عدمهما والظن المستقر او مطلقا على ما سبق فتكون الآية دالة على
 حججة خبر الفاسق اذا افاد الظن ولذا عمل المشهور بالخبر الضعيف المنجبر بالشبهة والخبر الموثق
 وعلى هذا فيكون الخبر الفاسق الذي علم بعدم تعدد الكذب حجة مطلقا غاية الامر خروج
 الشهادة والفتوى ونحوها باعتبار العدالة وموضوعيتها فيما بالاجماع ونحوه وان وجهه
 ما افيد من انهم قد استدلوا على اعتبار العدالة في الشاهد وعدم قبول شهادة الفاسق
 بالآية الشريفة والجواب المذكور انما يستقيم فيما لو كان الدليل على اعتبار العدالة في الشا
 هدا
 غير الآية وليس الامر كذلك قال قدس سره وان امكن التأمل فيه بان غرضهم الاستدلال

بالايتة في الجملة ولا ينافي ذلك اعتبارهم للعدالة بعنوان الموضوعية بليل احر هذا قوله
 بل العامة الذين هم الاصل له وهو الاصل لهم كون العامة اصلا للاجماع من جهة انهم عنوانها
 اول الاجماع وجعلوه دليلا برأسه في قول الادلة الثلاثة من جهة كون الاجماع مرجح هو
 حجة عندهم واما عند الخاصة فليست حجة كذلك بل لكشفه عن قول المعصوم وفعلة وقدره
 فهو داخل في السنة عندهم وجعله دليلا وايضا انما هو من جهة متابفة اهل السنة قال
 السيدان قد اعلى ما حكم بعد ان التزاما يكونه ليس دليلا اخر واداء السنة انما لسانا يدين
 في ذلك اى في جعله دليلا واجبا حتى يلزمنا ارتكاب اللغو وانما يبداه مخالفونا ففرضه علينا
 فرأينا حجة عندنا لا العلة التي اعتمدا عليها بل لكونه مشتملا ومتضمنا لقول المعصوم
 فارتضيناها وقلنا بحجته فحق متفقون معهم في حجته ومختلفون في وجهها انتهى واما كون
 اصلا لهم فلانه مبنى دينهم لا تكاد اكثرهم النص على المخالفة وانما اعتمدا عليهم على الاجماع
 الذي ادعوه مع انه لا اصل له لمخالفة بنى هاشم وغيرهم ولغير ذلك مما ثبت في الكتب الكلا
 كنجح الحق للعلامة واحقاق الحق للسيد الشهيد وغيرهما واختلفت العامة ايضا في ادعى
 بعضها عدم امكانه وبعضهم عدم وقوعه وبعضهم عدم حجته الى غير ذلك من المخالفات
 التي لهم ولذا عدل بعض المتأخرين منهم على ما حكاه العلامة المحلى وغيره عن الاعتماد
 عليه وذهب الى اسكان اثبات المخالفة ببديعة واحد واثنين قوله في عصره اعتبار كون
 الاتفاق في عصر واحد انما يناسب مذهب من ذهب الى طريقة اللطف كالشيخ والمحقق
 الثاني وغيرهم مما سياتى نقله ولذا قالوا انه لا قول للثبوت بالاجماع لانفقاد الاجماع على
 خلافه ميتامع عدم امكان انفقاد الاجماع على خلافه حيا واما على طريقة المتأخرين من الحنابلة
 والقدرية فلا يخفى عدم اعتباره كذلك فيها ولعله الى ما ذكرنا نظر الوحيد البهبهاني قدس سره
 في القوائد في حاشية المدارك في باب غسل الجنابة حيث قال ان الشيعة لم يعتبروا في
 الاجماع كون الاتفاق في عصر واحد قوله وقال صاحب غاية البادى في شرح المبادئ وهو
 العلامة ركن الدين محمد بن علي الجرجاني وقد نسب السيد الصدق في شرح الوافية شرح
 المبادئ اليه وكذا المحقق الكاظمي في حاشية كشف القناع قوله لكن لا يلزم من كون حجة قسمية
 اجماعا في الاصطلاح آه ليس بعيد كون المصطلح عند المتأخرين من الخاصة غير ما هو المصطلح

في حجية الظن

عند العامة والألزام باصطلاح خاص للخاصة وإن كان في السابق مجازاً منهم وعندهم
 إذا الخاصة لا يطلقون إلا جماع الأعلی هذا المعنى الذي شاع بينهم فإذا لم يلتزم بالهجر والنقل
 فيه مع عدم استعماله في المعنى المعروف للعامة أصلاً إلا نادراً فلا بد من عدم التزام النقل في
 مورد من موارد استعمال اللفظ في المعنى المشهور أصلاً وما ذكره المصنف من أن المراد بما
 اشتهر بينهم من عدم قدح خروج معلوم النسب علم قدحه في الحجية لا في التسمية غير مسلم
 ويدل على ذلك ما اعترف به من إطلاقهم الإجماع بقول مطلق على إجماع الأمامية فقط مع
 أنهم بعض الأئمة لا كلهم وما ذكرناه هو ما اختاره جمع منهم العلامة الطباطبائي في فوائده
 حيث قال قدس سره الإجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء انفردت
 به الفرقة الساجية أو انضمت إليها غيرهما من فرق المسلمين وسواء بلغ حد الضرورة من المذهب
 أو الدين أو لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء عم الأعمد كلها أو اختص ببعضها مع فهمها
 عصر واحد واختص ببعض الكاشف عن قول الحق من الطائفة المحقة انتهى فالإجماع ^{لصطل}
 عند الخاصة أو متأخرين فقط هو الاتفاق الكاشف سواء كان الكشف من جهة اشتماله
 على قوله بالنصين أو بالألزام وعلى التقدير الأخير كان منسأه اللطف أو كان منسأه المحل
 أو التفسير قوله فظاهر إطلاقهم أداة دخول قول الإمام في أفعال المجعين آه اعلم أن العلماء
 طرقاً في تحصيل الإجماع الكاشف عن قول المعصوم وقد انبأها السيد المحقق الكاظمي في
 شرح الوافية إلى ستة قال أحدها أنه لما ثبت بالأدلة العقلية والنقلية أن زمان
 التكليف لا يجلو من إمام معصوم حافطاً للشرعية كان إذا اجتمعت الأمة أو مؤمنوها أو
 علمائها داخلين فيهم لأنه من الأمة وسيد المؤمنين وأفضل العلماء وعليه صاحب العالم
 وجماعة والعلم بهذا الإجماع أعمى الأطلاع على اتفاق من يقطع بدخول المعصوم فيهم
 يعقل في زمان الظهور تارة بطريق النقل وذلك بأن يحصل التظافر والتسامع من كل
 جانب أن جميع الأمة أو المؤمنين أو العلماء على هذا الحكم مثلاً فيقطع بأن الإمام عليه
 أيضاً لأنه واحد منهم سواء كان النقل من الكل أو أنه شاهد البعض وحكي له من
 الباقيين وتارة بطريق المشاهدة بأن يشاهد الكل ويرأسهم أو شاهد جماعة يقطع بأن
 الإمام فيهم أو يرأسهم ولا بد على هذين من دخول مجهول يجوز أن يكون هو الأمام

في حجية الظن

٢٨٧

بخلاف الاول اعني النقل واما في زمان العيبة فلا يتصور العلم به الا بطريق النقل للتواتر
 عن الماضين المقطوع بدخول المعصوم فيهم بطريق المشاهدة ونحوها لان ذلك انما يتم
 لو قطع بدخول الغائب في المشاهدين ولا قطع ودخول المجهول لا يفيد الظن فضلا عن
 القطع واليه يرجع السيد المرتضى بعد حين وقد اعتبر لاكثر من دخول مجهول النسب في
 الجمعين بزعم انه هو الامام بل عدم خروج مجهول بل حكموا بطلانه عند خروج المجهول وان
 كان هناك مجاهيل مجاوزة ذلك الخارج ومن ثم حكموا بان خروج المعلوم غير قاطع
 ونحن نقول ان هذا الاعتبار ان خص زمان الظهور توجه ان المهم الاستكشاف بعد العيبة
 على ان الظاهر انهم انما اعتبروا ذلك ليكون طريقا لاستعلام الغائب المستور الذي لا
 يكون ظهوره الا مستكرا واتى بحجج امر الامام في ايام الظهور عن الاعداء فضلا عن الاولياء
 فان قلت اوليس من المجازين يتفق جماعة في دار على امر ويقطع بدخول المعصوم فيهم و
 لكن لا يعرفه بعينه قلت بتحصيل مثل هذا لا يتوقف على عدم خروج المجهول بل لو خرج
 العلماء كلمهم لا يمكن محصلة انما الكلام في استعلام دخول يتبع العلماء وان كان فيها
 هو اعم كما هو الظاهر قلنا انما يتيسر العلم باتفاق كل معلوم ومجهول ولئن سلمنا قضاة
 الاحاطة بمن ظهر من المجاهيل دون من استتر ولا يعرف له مقام ولا يدرك بمقال ولو سخر
 العادة بظهوره سلمنا من اين لنا بالقطع بظهوره ودخوله ثم يبين على هذا الاكفاء
 في تحقق اجماع بالمجاهيل وان خرج كل معلوم حتى اذا كان هناك مائة معلوم وواحد
 مجهول كانت الحججة في مقاتلة دونهم وكفى بذلك ضعفا الى ان قال ثم اعتبار الاكثرين
 دخول مجهول النسب للجمعين قاضيا بشتم هذه الطريقة اذ على الثانية اي طريقة اللطف
 لا يحتاج الى اعتبار دخول المجهول لعدم ابتنائها على دخول المعصوم ثم ينسب في الجمعين
 بل على ان سكوت دليل الرضا فيتم وان كان الكل معلومين لكن المعروف في الاصحاح انما هو
 الثانية وقد يظهر من كلام الشيخ في اعتبار دخول المجهول ايضا كما سيأتي مع انه لا يعرف
 الا الطريقة الثانية ويصح بطلان الاولى ووجه لا يبعد تزييل كلام الاكثرين على
 ذلك ايضا وان لم يكن لهذا الاعتبار وجه الثاني ما استهين اصحابنا قدما وحديثا
 حتى قال السيد فيها طريقة اصحابنا وقال الشيخ انه لا يعلم دخول الامام الا بهذا

الاعتقاد والآ فلا حجة في الإجماع وهو ان في امسك الإمام عن النكير دلالة على رضاه بما
 اجمعوا عليه اذ لو اجمعوا على باطل لوجب عليه ان يظهر حتى يرد لهم الحق ولو بالبحث بخلاف ما
 اذا لم يجمعوا فانه ح لا يجب عليه الظهور ليرد المبطّل اذ الموجب انما هو اظهار كلمة الحق فيهم وقد
 ظهرت ولو على لسان البعض والأصل في ذلك ما استفاضت به الاخبار بل ادعى الاستناد
 تواتره من ان الارض لا تخلو عن حجة يعرف به الحلال عن الحرام اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم
 وان نقصوا النعمة لهم وان الاطراف الواجبة اظهار كلمة الحق على لسان داع يدعوا اليها باقاً
 حجة بيّنة تدل عليها كاية نصّة وستة متواترة حتى لو فرض وما كان ليكون اجماع على
 خلافها لم يجب الظهور وكان قيام تلك الحجة كافية في الدلالة على بطلانها ثم تجاوز الشيخ عن
 هذا المقام حتى ادعى وجوب ظهور الامام حين يتحقق الخلف ايضا الكرجيت لا يكون
 هناك مميز لما له الحق من اية او رواية الى ان قال ثم لم يفتح الشيخ بذلك حتى تجاوز عن هذا
 المقام ايضا فحكم بحجّة قول نساء ولم يوجد له مخالف وان لم يقم عليه حججاً بانه لو لم يكن حقاً
 لوجب الظهور ونصوير ذلك ان يحكم فقيه بحكم لم يعرض له احد لندوده وكره من فرع ^{تقرض}
 له المتأخرون ولم يلم به المتقدمون وقضيت ان ما انفردت به التذكرة وبخوها من ^{حكا}
 حجة وان لم تقم عليه حجة وهو كما ترى واورد على هذه الطريقة اعنى القول بوجوب الظهور
 في المقام الاول فضلا عن الاخرين منع كون الامسك للرضاء له لا يكون للخوف للعلوم
 حصوله للغائب المستورا دام الله حراسته وجعلنا فدائه ولو وجب الظهور لاظهار
 الحق لوجب الاقامة المحدود وهي معطلة الى ان قال واما الخبر فغترف به ونقول بمضمونه
 نقر بان الارض لا تخلو عن امام ثم متصف بصفات جليلة هذه احدياتهم لا تقتصر
 في هذه على موقع الاجماع بل نقول انه نصب له اية كل احد ردد كل خارج وابطال كل بعد
 وتتميم كل نقيصة وان لم يقع في الكل على ما يقضى به العموم حتى اذا زاد قيل او اهل بلدة
 او قرية او نحو ذلك في الدين شيئا ونقصوا واجب عليه ان يردم الى الحق ويدهم على ما
 اهلوا وياجلمه فقد نصب لتقوم الناس وتعليمهم ونقول ان هذا الامام المتصف بتلك
 الصفات موجود الان عمر الله الارض بطول بقائه بل ذلك من ضروريات مذهبنا
 غير انه قد منع من ذلك وحذله الناس حتى وجب عليه الاستناد وحرمان تلك الاطراف

الى ان قال وكيف كان فان هضم الخبر بحجة الاجماع لهضم بحجة الشهرة فانهما متصدت
 بالزيادة والنقصية اذ لم تطابق الواقع واما دعوى كونه من الالطاف الواجبة فاولها
 فيه ان اللطف الواجب مما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية وليس في الانقياد مع
 الدليل عصيان بل العصيان في التخلف واما هو طاعة ثم ان ما يجب من اللطف كما يجب لكل
 يجب للبعض للاشتراك في التكليف وقضية ذلك وجوب الظهور بخفاء البعض ولا قائل
 به واما تجاوز الشيخ الى وجوب الظهور لورد البعض حيث لا يميز ولا متعرض فقد كافانا مؤنة
 رده عدم قيام الحجة على وجوب ظهوره لورد الكل ويتوجه عليه ح ان الذي يخشى عليه من
 الضلالة ان كان مجتهدا فما كان ليحوز له التقليد بل يجب عليه الاخذ بالدليل وان كان
 مقلدا فليس عليه الاخذ من المجتهد اصاب او اخطأ ولو تم ذلك لوجب الظهور لورد
 كل مجتهد مخفي لئلا يفضل مقلده ثم التحقيق ان القدر المسلم من وجوب الظهور لورد الرعية
 الى الحق هو ما اذا اجتمعوا على باطل يخرج بهم عن الدين وبالحجة اذا خيف على بيضة الاسلام
 وجب الدفاع وسقط الاتقاء ومنها وجب تجديد الارسل عند اشرف الاديان عن
 الاضغلال قال المحقق الطوسي في التجريد وجوده لطفه ونصره لطف اخر وعدمه منا ومن
 ثم اعرض السيد من عن هذه الطريقة بعد ان جرى عليها دهر قال في المسائل النظر البليات
 الثانية عند قول السائل هل يجوز ان يكون الحق عند الامام والناس على باطل قد اجتمع
 هذا السؤال في كتاب الغيبة والشافي والذخيرة بانه لو كان كذلك لوجب عليه ان يظهر ايضا
 الحق ولا تسعه التقيية والحال هذه وقلنا ان ذلك لولم يجب لكنا مكلفين بما لا طريق لنا
 الى علمه وذلك لاحق بتكليفه لا يطاق في القبح وجرينا في الجواب بذلك على طريقة اصحابنا
 فانهم عولوا في الجواب من هذا السؤال على هذه الطريقة والذي يقوى الان في نضو
 يتضح عندي انه غير متمع ان يكون عند امام الزمان غائبا او حاضرا من الحق في بعض الاحكام
 الشرعية ما ليس عندنا سيما مع قولنا بانه يجوز ان يكتم الامة شيئا من الدين ولا يكون تكليفنا
 بمعرفة ذلك الحق تكليفا بما لا يطاق من حيث اننا قادرين على ازالة الخوف عنه ومتمكنون
 ولو زال الظهور وان لنا الا ترى اننا نقول ان الله تعالى قد كلف الخلق على طاعة الامامة و
 الانقياد له والانقياد به وذلك كله منتف في حال الغيبة والتكليف به مع ذلك ثابت لان

التمكن فينا قائم من حيث تمكنا من ازالة تفتية الامام ع وخوف فاقى فرق بين الامرين
 وقال في الذريعة يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام ع والاقوال الاخر كلها باطلة و
 لا يجب عليه الظهور لانه اذا كان الحق السبب في استناده فكلامه يفوتنا من الاستفاد به يكون
 قد اتانا من قبل نفوسنا ولو اد لنا سبب الاستتار لظهر واستفنا به وادى اليها الحق
 الحق الذي عنده فكلام السيد المحقق قدس سرها وان كان مطلقا ولكن لا يبعد تنزيهه على
 ما لا يذهب بالدين فانه اذا انضى الى ذهاب بيضة الاسلام فلا شك في وجوبه فاما ^{ال}
 الشيخ في العدة بعد حكاية ما في الذريعة وهذا عند غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح ^{حجج}
 باجماع الطائفة اصلا لانه لا نعلم دخول الامام ع الا باعتبار الذي بيناه فهو كما ترى اذ لعل
 هناك دليل اخري يدل على حجية الاجماع فلا يلزم من اهل هذا الدليل بطلان الحجية رأسا
 نعم يتوجه عليه ان التكليف متعلق بكل واحد منا وكل واحد منا غير قادر على ازالة الخوف انما
 القعدة للجموع من حيث هو مجموع بل اللهم يتوجه عليه ان المطلوب الاصل وان كان هو
 الواقع لكن التكليف انما هو بما تفوق اليه ^{والتكليف لا يتعلق بالجموع} الادلة من اصله ومن ظاهر الخطاب وخذ ذلك
 اصاب الواقع واخطاء وذلك بما يطاق ثم ان السيد بعد ان اعرض عن هذه الطريقة سلك
 في الاستكشاف مسلكا اخر يرجع الى الاول قال في جواب أسئلة الشريف الرضي ^{صله} ما حاشا
 ان ليس الامام ع الا عالم من علمائهم وكما اننا نعلم وفاق العلماء وان لم نعرفهم باعيانهم
 وانسابهم فاننا نعلم ضرورة ان كل عالم من علمائهم يذهب مثلا الى ان الامام ع يجب كونه
 معصوما منصوبا وان لم نعلم كل قائل بذلك وباجملة نستعلم مقالة من لا نعرفه بانفاق
 من نعرفه كذلك نعلم وفاق وان لم نعرف بعينه واقول ان ادا الامام الغائب كما هو الظاهر
 فلنقائل ان يقول انما استطعنا بمقالة من نعرف مقالة من لا نعرف من العلماء الذي
 جرت العادة بحكاية اقوالهم وذكر مذاهبهم من حيث انه لو كان هناك مخالف يحكي خلافا
 وهذا انما يتقفل في الظاهر المشهور دون الغائب المستور ومن ذا الذي رأى الامام ع
 وعرف مذاهبه كى يحكى عنه بخلاف ما في ايدي الناس وان ادا الامام الظاهر فلا
 يبعد ان يكون كذلك ايضا لعدم جريان العادة بنقل مذاهبهم في المذاهب بل ولا ينقل
 اقوال ساير العلماء كرواية ومحمد بن مسلم وليث وابان وحجيل وابن ابي عمير ويونس و

والبرنظي وغير هؤلاء من العلماء وادباب الاصول بل ومن جاء بعد الغيبة كالكليني و
ابن الوليد وغيرهم من الاجلاء فلا يكون اتفاق هؤلاء وعدم نقل الخلاف عن اولئك
كاشفا عن وفاقهم لعدم جریان العادة بنقل مذهبهم بما ظنك بالائمة ومتى عدت
قول الشارع في مذهب المسترعة وانما يجعل قوله حجة للمذاهب ماخذ الاقوال وقد يجاب
بان السيد والشيخ ومن بينهما ومن بعدهم الى ايام الفاضلين وبالجملة ما دامت كتب القديما
موجودة واقوالهم معروفة يحصلون الاجماع بمراجعة اقوالهم وتصفح كتبهم وما يصل اليهم
بالسمع والنظر حتى يعرفوا ان تلك طريقة الشيعة ومذهبها الذي لا يعرف لها سواه
ولا ريب انهم متى بلغوا الى ذلك علموا ان كل امي كان او يكون على ذلك وخاصة انهم
مضافا الى انهم اخذوا منهم وصدروا عنهم ومتى كشف اتفاقهم عن مقالة الائمة الثاني
انكشف مقالة الامام المستور وقاه الله كل محذور لانه على الحق الواقع لا يختلف الى ان
قال وهذا الطريق اعني مسلك السيدان وافق الاول في الحكم بدخول شخص الامام في
المجمعين لكنه يخالف في ان الدخول على الاول ظاهر قطعي والدخول هنا استنباطي اذ
يقول لو كان خارجا عن النقل خلافا لكثير العلماء المخالفين فكان طريقا ثالثا الطريق
الرابع ما يرجع الى الحدس ودلالة ان وجد المجتهد البارع الورع التقى يقول ان هذا حكم
الله مثلا او يدبر الله بمذهب امامهم فلا ريب انه يحصل له الظن بذلك فاذا قال اخر من
سكته ذلك انضم اليه ظن ثان من مقالة الثاني وثالث من اتفاقهما فاذا انضم اليهما ثالث
زادت الظنون رابعا وخامسا وهكذا كلما زاد واحدا رقت الظنون واذا رقت قوة
ان نقل مرتبة يصادف فيها القطع بان هذا حكم الله في نفس الامر والواقع ومذهب ذلك
الامام وقد جرى على هذا جماعة من متأخري المتأخرين وهو الذي اعتمده الاستاد
واتباعه وبنية الاستاد في رسالة الاجماع باننا لانزاع في حصول العلم باتفاق قوم على
نسبة حكم الى ربيهم ان ما نسبوه اليه صادر عنه وذلك كاتفاق اتباع ارسطو على انه
كان يقول بقدم العالم قال فكذلك اذا اتفقت العلماء وهم اتباع الشارع على ان الحكم
الشرعي هو هذا يحصل القطع بانه هو ما عند الشارع الى ان قال وهذا طريق خامس ذكره
الاستاد وغيره وهو انه يحصل العلم العادي الاجمالي باتفاق جميع فقهاء الاملا

في الفتوى والراي فيعلم ان رئيسهم على ذلك ودرما بلغ العلم بهذا الى حد الضرورة والعلم
 بضروري الدين والمذهب الى ان قال وهم هنا سادس درما وقع في كلام بعضهم وهو ان
 اتفاق ارباب الفتاوى كالقديمين والسيد الشيخين ومن بعدهم وعدم ظهور الخلاف بينهم
 وعدم نقله من تقدم كاشف عن عدمه في المتقدمين اذ لو كان هناك خلاف يعرف ^{بظن}
 في الحكم لظهر في مجاري العادات بين من تأخر عنهم كيف وهم شيوخ القوم ومن عاداتهم ان
 يحكموا الخلاف وان ندد بل كثيرا ما يكون لخلاف الخالفين فإظنك بخلاف جملة الأصحاب
 وعطاء المشايخ والأعراض بعدم جريان العادة بنقل مذاهب السابقين بطله الرجوع الى
 مصنفات الألاحقين وهل هذه الاجماعات التي ملأت الخلاف والأنتصار وغيرهما
 الا اجماعاتهم اترتهم يتفقون بعد بذل الجهد ولا يظهر بينهم خلاف ولا فيمن قبلهم وهم
 يتبعون مقالة الشارع ويحسون عنهما بالغ جهدهم ولا يأخذون الا بها واصول القوم
 نصب اعينهم ثم لا يعثرون ان ذلك خارج عن مجاري العادات انتهى ما اردنا نقله من كلام
 الشريف زيد في علو مقامه واثمنا نقلناه بطوله لما فيه من الفوائد المهمة والتحقيقات الشريفة
 ونقل كلمات لا توجد في غيره ونقل المصنف وغيره وهما سابعان تبص المتأخرين قيل
 ويحتمل كلام ابي الصلاح قيل وعن الشريف الرسي نسبتة الى مساجنا المتقدمين وهو
 دلالة التقير والامسك عن النكير على اصابة المجعنين فان تقرير المعصوم ^م محجة في فعل
 الواحد فكيف بالجمع الكثير والجم الغفير ولا يمنع منه الغيبة مع العلم بالحال والتكلم من
 الرد فانه ^م وان غاب عنا الا انه بين اظهرنا زواه ويرانا ونلقاه ويلقانا وان كالأصرفه
 بعينه فانه يعرفنا ويرعانا ويطلع على احوالنا وتعرض عليه اعمالنا وسيأتي الفرق بينه
 بين طريقة اللطف وهنا وجه تام ذكره العلامة الطباطبائي قد في فوائده قال ودرت بما
 يحصل لبعض حفظه الاسرار من العلماء الا ابرار العلم بقول الامام ^ع بعينه على وجه لا ينافي
 امتناع الرؤية في مدة الغيبة فلا يسهل التصريح بنسبته القول اليه فيبرز في صورة الاجماع
 جمعاً بين الامر باظهار الحق والتمني عن اذاعة مثله بقل مطلق لكن هذا على تقديره طريق اخر
 بعيد الوقوع محقق بالاحاديث من الناس وذلك في بعض المسائل الدينية بحسب العناية الزانية
 فلا ينقص بر ما قرناه انتهى ولعله هو قدس سره او من هو مثله في الشرف بخدمة الامام

الغائب ادواح العالمين له الفداء وقد نسب اليه قدس سره ذلك وقد انتهى بعض المحققين
 في كتابه كشف القناع اياه الى اثني عشر صورة من ارادها رجع اليها قوله والمرقونة قد علمت ما
 نقلنا سابقا ان مذهب المرتضى قدس سره في برهنة طويلة من عمره قدس سره كان طريقة اللطف وانه
 قد جرى عليها في كثير من كتبه كالغيبة والشا في والخيرة بل يظهر من كلامه المحكي في المسائل الطرا^ب
 انها الطريقة المألوفة للأصحاب قبله وفي زمانه حيث قال وجوبنا في الجواب بذلك على
 طريقة اصحابنا حيث انهم عولوا في الجواب من هذا السؤال على هذه الطريقة يعنى طريقة
 اللطف واما عدل عنها فيها وفي محكي الذريعة وقد نقلنا كلماتها فيما نقلنا عن شرح الوافية
 فراجع فيكون تعلم الهندسة طريقتين في باب الاجماع بل لا يبعد حمل كلامه في جواب اسئلة
 الشريفة الرضوية على المحدس بل هو الظاهر منه وقد نقلنا كلامه المذكور ايضا فيكون له قدس سره
 مذاهب ثلثة في باب الاجماع فنصر قوله بقاعدة اللطف الى قوله او بحكم العادة فقد ذكر المصنف
 قدس سره مذاهب اربعة في باب الاجماع طريقة الدخول واللطف والتقرير والمحدس وقد
 عرفت ان للمحدس طرقتان ثلثة والفرق بين الطرق الاربعة ان دلالة الاجماع الدخولي على قول
 الامام بالنسبة من بخلاف الباقيات فان دلالة عليه فيها بالالتزام وان في الاجماع الدخولي
 يشترط وجود مجهول النسب بخلاف الباقيات وما يظهر من الشيخ انه من اشترط وجود مجهول
 النسب في الاجماع مع انه لا يعرف الا طريقة اللطف غفلة اذ لا وجه له على طريقة المذكورة وان
 في طريقة الدخول والمحدس لا يضر خروج معلوم النسب اذ كان او كثيرا بل وخروج مجهول
 النسب كذلك اذ علم بعدم كونه لامام ع واستكشف قول الامام ع من الباقيات بخلاف طر^{يقة}
 اللطف والتقرير ولذا قال المحقق الثاني على ما سياتي قريبا نقله عن المصنف ان خروج واحد
 من علماء العصر قادم في انقضاء الاجماع لكن قال العلامة الطباطبائي قدس سره في فوائده
 بعد ذكر مسلك التقرير واللطف ولا يشترط في هذا السلك بوجهية وجود مجهول النسب
 لان المفروض خروج الامام ع فلو انحصر غيره في المعروفين كان حجة ولا يمنع عنه وجود الخلا^ف
 المتقدم وفي المقارن الشاذ وجمان وهل يشترط انتفاء الحجة على خلاف ما اجمعوا عليه قيل
 نعم ويحتمل العدم اذ لا جدوى لها مع فرض اتفاقهم على خلافها انتهى وما ذكره الشيخ في العدة
 وسيأتي نقله من المصنف ايضا في بحث حجة خبر الواحد من ان خروج معلوم النسب غير قاد

في تحقق الإجماع مع أنه لا يعرف إلا بطريقة اللطف كانه عفاً منه أيضاً أو مبنى على ما إذا كانت
 المخالفات إذا وقعت مما نقلنا عن العلامة الطباطبائي احتمال أن لا يكون مخالفة كذلك
 مضراً ومع الاتزام بما احتمله العلامة الطباطبائي احتمال أن لا يكون يمكن الفرق بخلافها
 وهو أن خروج جماعة معلومى النسب لو كان من الأعيان غير مضراً على طريقة الدخول والحدس
 بخلاف طريقة اللطف والتقرير والفرق بين اللطف والتقرير أن الأول إنما هو من جهة ملا
 منصب الإمامة وحفظ الشريعة وقد نصب لأجله وإزاح الله تبارك وتعالى في التكليف
 لأجل وجوده ونصبه فيكون خلافاً به خلافاً بما هو من أعظم الواجبات عليه وهو بيان
 عصمته وعلو مقامه وسهولة شأنه وأما الثاني فهو من جهة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
 وتبيين الحق والردع عن الباطل والتنبية على الخطأ والواجبات على كل مكلف بشرائطه سواء كان
 هو الإمام أو غيره وفي فوائد العلاقة الطباطبائي قد بعد ذكر مسالك التقرير وهو مبنى
 على وجوب التنبية على الخطأ مطلقاً أو مع العلم دون الظن ولو خص بالأمام بما يلزم من
 وجوب الهداية عاداً إلى قاعدة اللطف انتهى وقيل في الفرق بينهما أن في التقرير بشرط وجوب
 شرايطه بخلاف اللطف قوله فهذا ليس إجماعاً اصطلاحياً أي قطعاً والإجماع الدخولى وإن لم
 يكن إجماعاً اصطلاحياً لكن يمكن كونه كذلك بخلاف اتفاق من عدل الأمام ثم بحيث يكشف عن
 صدور الحكم عن الإمام ثم بقاعدة اللطف والحدس والتقرير فإنه لا يمكن كونه كذلك وإنما
 حملنا العبارة على ذلك إذ قد صرح بعدم كون الإجماع الدخولى أيضاً إجماعاً اصطلاحياً
 لكن سيأتي منه عن قريب ما يدل على كونه قاطعاً بخروج الإجماع الإجماعى الدخولى عن المصطلح
 حيث قال والإطلاع على تعريفات الفقيين إلى قوله يوجب القطع بخروج هذا الإطلاق
 عن المصطلح إلى إجماعه فإنه بناء على كون المشاورية الإجماع الدخولى وعلى هذا فالأولى
 بل اللازم ذكر أيضاً في الكلام قوله فالنكتة في التغيير عن الدليل بالإجماع يعنى أن اتفاق من
 عدل الأمام ثم بحيث يكشف عن حكم الشارع بطريقة الشيخ أو للتأخرين ليس إجماعاً اصطلاحياً
 ولا دليلاً شرعياً بحيث يكون داخل في الأدلة المعروفة التي هي موضوع علم الأصول أما عدل
 كونه إجماعاً اصطلاحياً فلعدم اعتباره اتفاق تمام العلماء والإمامة فيه وعدم اشتماله على قول
 المعصوم ثم بالظن وأما عدم كونه دليلاً فإنه ما يكشف عن الحكم الشرعى الألهى بلا واسطة

في حجة الظن

والاجماع على طريقة الشيخ والمتأخرين كاشف عن رأى المعصوم وهو كاشف عن المحكم الشرع
 بناء على ما هو الظاهر من كون قول الامام كاشفا عن حكم الله تبارك وتعالى ابتداء لانه
 كاشف عن حكم الرسول الكاشف عن حكم الله تبارك وتعالى ولا ينافي ذلك كون علوم الامامة
 بالاحكام من جهة تعليم الرسول كما هو واضح فلا بد في جعل الاتفاق المذكور دليلا وكاشفا
 عن المحكم الشرعي بلا واسطة من المسامحة في انضمام الكاشف الى المكشوف عنه وتسمية المجموع
 دليلا وفي جعله اجماعا من المسامحة في جعل اتفاق جماعة تشمل على قول الامام وان خرج عنه البعض
 اجماعا والداعي الى ارتكاب جميع ذلك جميعا هو التخصيص على ما استقرت عليه سيرة اهل الفرض
 من ارجاع كل دليل الى احدى الادلة المعروفة قوله في اطلاق الاجماع على هذا مسامحة في
 مسامحة بمعنى ان في اطلاق الاجماع على اتفاق مرعيا للامام ثم بحيث يكشف عن صدور المحكم
 بقاعدة اللطف والحدس والتقرير مسامحة في مسامحة احديهما من جهة اطلاق لفظ الاجماع
 على اتفاق جماعة بالالتزام وان خرج عنه البعض وثانيتهما من جهة اطلاق الاجماع على اتفاق
 من عد الامام كاشف عن قوله بطريق الالتزام مع انه ليس دليلا على حكم الشرع فلا يكون
 مناط هذا الاجماع من حيث الكشف عن حكم الشرع مشاركا للاجماع المصطلح كالاجماع الذي
 فلا يفتيه من انضمام الكاشف الى المكشوف عنه وتسمية المجموع اجماعا ودليلا ليصح كونه
 كاشفا عن المحكم الشرعي فظاهر العبارة بل كاد ان يكون صريحا ان المسامحة في المسامحة في
 اتفاق من عد الامام كلية من غير فرق بين طريقة الشيخ وبين طريقة المتأخرين وذكر شيخنا
 المحقق قدس سره في الحاشية في هذا المقام ما يظهر منه ان في اجماع الشيخ مسامحة واحدة
 وفي اجماع المتأخرين المبني على الحدس والتقرير مسامحتين وقد صرح بذلك فيما علقه على
 قول المصنف وان اطلق الاجماعه ومثله تخيله كما يفهم من كلامه ايضا ان في الاجماع
 اللطفي مسامحة واحدة من جهة الاحتياج الى انضمام الكاشف الى المكشوف عنه وتسمية المجموع
 دليلا و اجماعا واما اطلاق لفظ الاجماع على الاتفاق فليس في مسامحة بل استعمل اللفظ
 في معناه الحقيقي وهو اتفاق الكل فيكون الاجماع اللطفي مثل الاجماع الذي في ذاته يكون في
 كل منهما مسامحة واحدة غاية الامر بتغير طريق المسامحة فيهما واما اجماع المتأخرين ففيه
 مسامحتان احديهما من جهة جعل اتفاق البعض منزلة اتفاق الكل وثانيتهما انضمام الكاشف

كاشف عن قول الامام

الى المكشوف عنه حتى يتضح جعله دليلا على حكم الشرع بلا واسطة وانت خبير بان في اجماع
 الشيخ ايضا مساحتين احدهما من جهة اطلاق الاجماع على اجماع الامامية فقط مع انهم
 يقبض الامة لا كلام وثانيهما من جهة الاحتياج الى انضمام الكاشف الى المكشوف عند جعل
 المجموع دليلا واجماعا هذا مع ان الشيخ قد ذكر سابقا على ما نقل ان لازم طريقة اللطف عدم
 قدح مخالفة المخالف مطلقا سواء كان معلوما السب او مجهولا مع العلم بعدم امامته اذا
 لم يكن معبرها ان يدل على حجية فتواه اذ لا يقبر على التقدير المذكور فيه ايضا اتفاق الكل مع
 المقرض فيه اتفاق مرعد الامام فيصح جريان المساحتين فيه ايضا ثم ان ما ذكره المصنف
 قدس سره من المساحة في المساحة في اجماع الشيخ ومن تأخر فقط على الوجه الذي قررنا انما
 يصح اذا قلنا بان مذهب قدماء الطائفة قبل الشيخ هو الاعتماد على الاجماع الدخولى كما في الفتا
 وغيره وانما عدل عنه الشيخ وبعض من تأخر زعماءهم الى ان الاعتماد على الاجماع الدخولى
 يؤدي الى ان لا يصح الاستدلال باجماع الطائفة اصلا كما صرح به في العدة في مواضع و
 غيرها على ما نقله المصنف وغيره واما على ما استفاد من كلام السيد المنقول في شرح الوافية
 عنه في الذبيحة وغيرها من استقرار طريقة القدماء من معاصر السيد قدس سره وغيرها
 على طريقة اللطف بل قيل ان المستفاد من كلام الشيخ في العدة ان طريقة اللطف هي طريقة
 علماء الشيعة قاطبة فلا وجه لما ذكره قدس سره من حصر ارتكاب المساحتين في اجماع الشيخ
 والمتأخرين اذ القدماء او كثير منهم ايضا مثلهم في ارتكاب المساحتين لكن سيأتي في كلام
 المصنف ان الاعتماد على طريقة اللطف منقول من غير الشيخ من المتقدمين ايضا ورح فلا
 اشكال في عبارة المصنف ويبقى في كلام غيره فتدبر جيدا قوله وحاصل المساحتين اطلاق
 الاجماع على اتفاق آه هذا الكلام مما ينطبق على ما فهمه شيخنا المحقق قدس سره من كون المساحتين
 في اجماع المتأخرين فقط اذ لم يذكر طريقة اللطف ومنه ظهر الاضطراب في كلماته قدس سره
 في هذا الكتاب ومع ذلك فقد عرفت ضعفه بما قررنا من امكان تطرق المساحتين في
 الاجماع اللطفي ايضا فراجع قوله واستدل الامتصاص والاعتامة حيث انهم يستدلون
 بقوله لا يجتمع امتي على الخطاء الظاهر في جميعهم لكن استدلال الخاصة به من جهة الامتنان
 على قول المعصوم ودرجوله فيهم واستدلال العامة من جهة كون الاجماع بنفس حجة

في حجية الظن

فصدهم العصمة إنما هي في جميع الأمة من حيث المجموع وعندنا في الرئيس فقط قوله يجب
 القطع بخروج هذا الاطلاق ان اراد به الاجماع الدخولي فهو وان كان مناسباً لقوله لتزويل
 وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة عدمه الى اخر ما افاده الا انه يوهنه انه خلاف ظاهر
 اسم الاشارة الذي للقریب ذالكلام كان في اتفاق من عند الامام ٤ وهو الذي اشار اليه
 بقوله فهذا ليس اجماعاً اصطلاحياً وبقوله ففي اطلاق الاجماع على هذا مساحتة في مساحتة و
 ان اراد به الاشارة الى ما ذكره قبل ذلك وهو اجماع المتأخرين ففيه مع عدم مناسبتة لقوله
 لتزويل وجود من خرج اه ان الكلام في اتفاق من عند الامام ٤ وهو الذي حكم بحد كونه اجماعاً
 اصطلاحياً وان اراد به مطلق اتفاق من عند الامام فهو مع عدم مناسبتة لقوله لتزويل
 الى اخره المنطبق على الاجماع الدخولي لا يمكن انطباقه على طريقة اللطف ولو تكلف في انطباقه
 على اجماع المتأخرين ايضاً اذ ليس فيه تنزيل وجود من خرج منزلة العدم لكونه مضراً بطريقة
 اللطف عنده كما يدل عليه تسلمه لما نقله عن المحقق الثاني في تعليق الشرايع قوله وكيفيل في
 هذا ما سيحج عن المحقق الثاني في باب الاجماع هي طريقة اللطف وسيأتي التصريح به من الصف
 وكلامه المذكور انما ينطبق عليه ويدل على ان المتعبر في طريقة اللطف اتفاق جميع علماء اهل
 العصر على قول بحيث يقدح مخالفة واحداً مطلقاً وكذلك يقدح فيها عدم العلم بالمخالفة
 والوافقة مع فتوى البعض ويدل عليه كلام المخروجه وغيره ايضاً لكن قد ذكرنا عن فرائد العلامه
 الطباطبائي قدس سره في مقام بيان طريقة اللطف ان في قدح المخالف المقارن الشاذ وجهين
 ونقلنا عن شيخنا المحقق في الحاشية ان لازم طريقة اللطف عدم قدح مخالفة المخالف سواء
 كان معلوم النسب او مجهول مع العلم بعدم امامته اذ لو يكن معه برهان يدل على حجية
 فتواه وقد ذكر الشيخ في العدة كرا ان خروج الواحد المعلوم النسب لا يضر في الاجماع قد
 عرفت فيما نقلنا سابقاً ان الشيخ قدس سره في العدة بعد ان جعل اتفاق العلماء حجة من
 باب اللطف تجاوز عن هذا المقام فادعى وجوب ظهور الامام ٤ حين تحقق الخلاف ايضاً
 لكن حيث لا يكون هناك ميمزلة الحق من اية اوراوية بل لم يفتح بذلك وتجاوز عنه ايضاً
 فحكم بحجية قول نساء ولم يوجد له مخالف وان لم يقيم عليه دليل محتمل بانة لولم يكن حقا واجب
 عليه الظهور فعلم بما ذكرنا اختلاف مشارب اهل طريقة اللطف من جهة ما ذكر وعلم منه

طريقة المحقق الثاني

عدم صحة ما ذكره المحقق الثاني من الإجماع على قدح خروج الواحد من أهل العصر في انقضاء
 الإجماع على طريقة اللطف إلا أن يقول بانقراض عصر مخالف فاقبل ثم أن في الكلام المحقق الثاني
 أنه نظر من جهة أخرى وهي أن كلامه هذا دال على كون جميع العلماء قبله من أهل طريقة اللطف
 إذ خروج الواحد من أهل العصر لا يقدح في الإجماع على طريقة الدخول قطعاً بل لا ينافي خروج
 الكثير إذ الأكثر كما سبق وقد ذكرنا أن الظاهر من كلام السيد بل الشيخ قدس سره أنها كونه ^{مشهوراً}
 في الأعصار السابقة لكن لا شبهة في كون مذهب جمع من العلماء هو طريقة الدخول كما عرفت
 من كلام السيد قدس سره في الذريعة حيث قدح في طريقة اللطف وهو صريح كلام المحقق
 والعلامة وصاحب المعالي وغيرهم وقد سمعت كلام المحقق وقال العلامة في النهاية وكان
 الإجماع حجة لأنه انفق قول العلماء على حكم لا بد وأن يوجد في إثباتها قول ذلك المعصوم
 لأنه سيد العلماء وقوله حق فاذن إجماع الأمة يكشف عن قول المعصوم الذي هو حق وقد
 صرح في القوانين بأن طريقة الدخول طريقة القدماء وجعلها العلامة الطباطبائي في ^{قوله} فوا
 مسلك المعظم والتبع الأقوم قوله مضافاً إلى ما عرفت من إطباق الفقيين أنه قد ذكر سابقاً
 أن الإجماع عند الخاصة بل العامة هو اتفاق الكل والظاهر منه اتفاقهم على ذلك وصرح
 به هنا وهو في معرض المنع وقد ذكر في القوانين أن العلماء اختلفوا في حده وقد قيل أن
 منهم من اعتبر اتفاق جميع الأمة حتى المقلدين ومنهم من أخرج الشاذ ومنهم من خصه ^{بالتفريق}
 بالجهدين ومنهم من اعتبر اتفاق رؤساء الأمة وأهل محل والعقد منهم ومنهم من عممه
 للأصولي الغير الفقيه والفقيه الغير الأصولي ومنهم من عمم للمستدعين من المسلمين إذ لا يمكن
 كافر إلى غير ذلك من الاختلافات قال بعد ذلك إن منشاء الاختلاف في حده هو اختلاف
 الأدلة الدالة على حجية الاتفاق لأنه يظهر من كثير منها اعتبار اتفاق جميع الأمة كحجج ^{الجمعة}
 امتي وغيره ويظهر من آخر عدم اعتبار الشاذ بخبر ومن شد شد إلى النار إلى أن قال وإنما
 أن الإجماع عندهم ليس معنى معيناً متفقاً عليه نعم له قد يقيني وهو الاتفاق الذي حصل
 من جميع الأمة في عصر واحد لجهتها ومقلداتها فقيها وأصوليها أيها أمر وسهامها
 وغير مبدعها عادتها وفاجرها حاضرها وغائباتها ورجالها ونواحيها إلى غير ذلك انتهى ويكفي
 في ذلك ما نقلنا عن العلامة الطباطبائي قدس سره أن الإجماع عندها هو الاتفاق الكاشف

عن قول المعصوم عليه السلام سواء انفردت به الفرقة الناجية وانضم اليها غيرهما من فرق المسلمين
 الى اخر ما نقلنا عنه ويظهر منه ان النسبة بين اجماع العامة والخاصة عموم من وجه حيث
 قال ولو انهم اى العامة وقفوا على الحد الذي قرره لكان كل اجماع عندهم حجة عندنا من
 غير عكس وان اختلف التعليل في عمل الوفاق لكنهم اثبتوا الاجماع مع مخالفة الشيعة بل مع
 اتفاق علماء المذاهب الأربعة فانفتحت الكلية من الجانبين وثبت العموم ومن وجه بين الأ
 جماعين انتهى ومع ذلك كيف يسوغ للمصنف ادعاء اتفاق الفريقين على كون الاجماع قولا اتفاق
 الفريقين على كون الاجماع هو اتفاق الكل مع ما عرفت من عدم كون اتفاق كل العلماء قدرا متيقنا
 من الاجماع بل القدر المتيقن منه اتفاق جميع الأمة قوله ثم ان المسامحة من الجهة الأولى آه قد
 ذكرنا قوة احتمال ان الاجماع في مصطلح الخاصة هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام سواء
 حصل اتفاق الكل او الجمل ام لا سواء كان من جهة الدخول والحس او اللطف والتفسير فغلبه
 لا تدليس أصلا وعلى تقدير عدم كونه حقيقة في المعنى المذكور وكونه معنى مسامحا على ما يرا
 المصنف فلا شك ان مراد الناقل للاجماع ما ادعاه من الاجماع معلوم من المرجحة الي كتبهم في
 الاصول والفروع وقد نقل العلماء طرائقهم في الاجماع فمن اين التدليس مع انكشاف المراد
 مع ان المقصود من النقل للناقل حصول العلم له من الطريق المزبور وان منشاء حكمه في المسئلة
 الفلانية هو الاجماع سواء وافقه من تأخر عنه من العلماء ام لا مع ان المرجح كتبهم لا بد ان
 يكون محجة متبعا في ساير الكتب والفناوى حتى يظهر له حقيقة ما يدعيه من الاجماع اذ
 ليس للمقلد حظ في ذلك ومن العلوم ظهور الامر له بعد الفحص وان الاجماع المذكور هل
 هو مبنى على المسامحة والتحقيق ولو لم يظهر له امر اجماع من الاجماع المنقولة في كتب القوم
 وان مناه على اى شئ فلا شك في عدم جواز الحكم بحجته ولو كان الاجماع المصطلح المنقول
 حجة عنده مثلا ولو لم يظهر للنقل اليه ان الاجماع الذي ادعاه الناقل هل هو من باب
 اللطف والحس مع عدم تمامية اللطف عنده فلا شك في عدم جواز البناء على حجته و
 كذا اذا لم يظهر له انه اذا ادعى المعروف من اتفاق الكل او غيره فلا يمكن له البناء على الحجية
 ولو كان نقل الاجماع المصطلح المعروف حجة عند الكل والحاصل انه لا يلزم تدليس أصلا
 على جميع التقادير المذكورة ومن هذا يظهر ان ما استدركه المصنف بقوله نعم لو كان

نقل الإجماع المصطلح حجة آه لا وجه له أصلاً قوله بما يمكن ان يراد به دخول الإمام في
 الجمعين اذ ادباً لا مكان هو الاحتمال الرابع والاعتماد منه ومن الاحتمال المسأول وليس المراد
 به عدم الامتناع ولو كان رجوحاً بقربنية ما سيدكره بعد ذلك بقوله لكنه رجوح لكن
 الظاهر من لفظ الشيعة باعتبار المعنى المصطلح هو غير الإمام وان كان بالمعنى اللغوي أعنى
 من شايع علياً شاملاً للإمام والامم من جهة ذلك سهل قوله فان اطلق الإجماع او اضاف
 ظاهر هذه العبارة بل صريحها ان مراد المصنف من المعنى المصطلح ولو مساحتة هو الإجماع
 الدخولي المشتق على قول الإمام ثم تقمنا ولا يثمل الإجماع اللطيف والحدسي لقوله قدس سره
 لتزليل المخالف منزلة عدمه في بيان التسامح وقوله فظاهر الحكاية كونها حكاية للسنة
 أعنى حكم الإمام ثم وقوله لماعرف من ان الإجماع الاصطلاحي متضمن لقول الإمام ثم و
 يجعل قوله وان اطلق الإجماع او اضاف آه مقابلاً لقوله السابق فان اضاف الإجماع الى من
 عد الإمام ثم فما في حاشيته شيئاً قدس سره من اعادة المعنى المصطلح بما ذكر قد يحتاج الى
 مساحتة كما في الإجماع الدخولي واللطيف وقد يحتاج الى مساحتين كما في الإجماع الحدسي منظور
 فيه اولاً من جهة فرقه بين اللطيف والحدسي وجعل الاول تمامية مساحتة واحدة والثاني بما
 فيه مساحتان وقد ذكرنا انهم مع عدم مطابقتة لعبارة المصنف غير صحيح في نفسه وثانياً من
 جهة جعله الاجامات كلها داخله في قول المصنف في المعنى المصطلح المتقدم ولو مساحتة وحمله
 على ما ذكر ولعله قدس سره انما ارتكب المعنى المزبور لأصلاح قول المصنف في الآيات
 مستند علم الحاكى آه وانت خبير بان الترام سوء التادية في عبادة المصنف اولى من الترام
 التكلف المزبور مع عدم صحته في نفسه بل مع عدم اصلاح العبارة بما ذكر أيضاً كما لا يخفى

قوله الثاني قاعدة اللطف على ما ذكره الشيخ آه قد ذكرنا ان الاستفادة من كلام السيدة
 في محكي التدبيرة بل من كلام الشيخ في العدة كون طريقة اللطف مشهورة بين القدماء وان
 السيدة قد جرى عليها دهر في كثير من كتبهم اعرض عنها الى طريقة الدخول فقط او اليها
 والى طريقة الحدس ايضا على ما احتملنا بل لعله ظاهر كلامه المنقول على ما سلف للبيان
 وتوضيحه وقد عول الشيخ آه في العدة في اثبات طريقة اللطف على الدليل العقلي وليس
 في كلامه اشارة الى الاخبار الواردة في ذلك فما في القوانين من ان الشيخ آه اعتمد في

ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة كثر زاد المؤمن
 شيئاً ردهم وان تقصوا اتمه ولم ولو ذلك لا خلط على الناس امورهم لا يخلو عن نظر
 نعم قد استدل بعض المتأخرين بالاجراء المذكورة لتصح طريقة اللطف وسيأتي ما فيه
 قوله ولا يخفى ان الاستناد اليه غير صحيح قد استدل على طريقة اللطف بالدليل العقل
والثقل اما الاول فهو الذي اشاد اليه الشيخ في العدة قال اذا ظهر قول بين الطائفتين ولم
 يعرف له مخالف ولم يجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة
 ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفاً لوجب ان يظهر
والا كان يوجب التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال في
 موضع اخر ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به الامام دليل ما قلناه وجب عليه الظهور
 والاشهاد واظهار الحق واعلام بعض ثقافته حتى يودي الى الامة بشرط ان يكون معه حجة
 تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف انتهى وتوضيحه انه يجب على الله تعالى من باب اللطف
الواجب عليه ثم ان يرسل الانبياء وينزل الكتب وينصب الائمة وصيها وان يوجب عليهم ردع
 الامة عن الباطل وهداية الناس الى الحق هو الذي انزل على عبده آيات بينات ليخرجكم
 من الظلمات الى النور فعدم حصول الردع من قبله انما هو لعدم وجوبه عليه وعدم
وجوبه عليه انما هو لعدم ايجاب الله اياه عليه وعدم ايجابه تعالى انما هو لعدم وجوب اللطف
 عليه ومع عدمه لا يحسن التكليف بل يقع الغرض من التكليف قيام الناس به ومع عدم اللطف
 الذي يقرب الى الطاعة ويبعد عن العصية لا يحصل قيام الناس به وهو نقض للغرض واما
الثاني فهو الاخبار المستفيضة التي قد اشترى الي بعضها ومنها ما عن الصادق قال قال
رسول الله ان لكل بدعة من جدي يكاد بها الايمان وليتامن اهل بيتي موكلاب يذب عنه
ويدين الحق ويرد كيد الكايدين وغير ذلك من الاخبار الكثيرة المستفيضة المذكورة في
 محلها وقد استدلت بها الوحيد البهبهاني في فوائد وغيرها انما الاول فقد اورد
عليه في محكي الذبيحة بانا اذا كتم الحق السبب في الاستتار فكما انقوتنا من الانقاع به و
 يتصرف وبما معه من الاحكام يكون قد اتانا من نفوسنا فيه ولو اذ لنا سبب الاستتار
 لظهر واستفعا به وادى الينا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام ما ذكره المحقق الطوسي

في حجة الظن

في الخبر بيان وجوده لطف وضرر فلفظ اخر وعدمه متا توحيه ان من ضرره ما ذهب
 الشيعة وجوب التقيّة وقد ورد به الاخبار الكثيرة التقيّة ديني وديني ابائي من لا تقيّة
 له لا دين له فوجوب بيان الاحكام على المعصوم انما هو مع عدم الخوف والتقيّة وبعبارة
 اخرى مع وجود الشرط وارتفاع الموضع مع عدم الشرط او وجود الموضع لا عليهم ^{عليهم} ^{عليهم}
 ايصال الناس الى الاحكام الواقعيّة فهم عليهم السلام ليسوا كالرسول صلى الله عليه وآله
 حيث يجب عليه بيان الاحكام الواقعيّة بالطريق المتعارف ولا يجوز عليه الانخفاء
 والكمّان ويجب على الله حفظه لانه صاحب الشرع المظهر ولهذا لا تكون التقيّة فيه وبعد
 بيان صلى الله عليه وآله الاحكام ونصبه الامام عليه السلام حصل اكمال الدين واتمام
 الحجّة فان تمسك الناس به واعتصموا بحبل مودته فازوا بجميع فوائده الظاهرة والباطنة وان
 عدلوا عن الحق وضلوا عن الطريق ونصبوا العداوة حاووا وحسروا وحرموا عن فوائده ومع
 ذلك ان غاب عن الناس شخص في حال هدايتهم فان علمه وادابه في قلوب المؤمنين مثبتة فهم
 بها عاملون كما في الخبر اللهم اننا نشكو اليك فقد بيننا وعيبنا وبيننا وكثرة عدونا وقلة
 عدونا وشدة الفتن بيننا وتظاهرة الزمان علينا ولا يتوهم انه اذا لم يمكن من بيان الاحكام
 وردع الانام بما الفائدة فيه اذ بيان الاحكام وردع الانام قطرة من مجار فوائده عجل الله
 فرجه ومن فوائده حفظ الاحكام والقران ومن فوائده عجل الله فرجه قيام عالم الملك الملوك
 بوجوده فهو العلة الغائية الذي بوجوده ثبتت الارض والسماء وفي الاخبار حتى اذا ^{مضوا}
 ساخت الارض باهلها وعنه عليه السلام واما وجه الاستفعا في غيبتي فكلا لا تنقاع با
 اذا غيبتها عن الابصار السحاب وانى لا امان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء و
 بهم فتح الله وبهم يختم وبهم يسلم السماء ان تقع على الارض الا باذن وغير ذلك من فوائده
 التي لا تحصى وقد ورد عليه ايضا بان انرى خلاف اللطف موجود الى غير النهاية والا قول
 المختلفة في غاية الكثرة مع قتل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود
 مع انه عليه السلام اذا رضى باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين في الخلافات يكون راضيا
 بذلك في موارد الاجماع ويرد عليه ايضا بان اذا وجب الردع على الامام فلا معنى للفرق
 بين البعض والكل فلا بد من الالتزام بعدم وقوع الاختلاف وما ذكره الشيخ في العلة

من انه اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول
 ولا على فساد وجب القطع بصحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم في غاية الضعف
 ويلزم على القول المذكور القطع بصحة الفرع التي ذكرها في التذكرة وغيرها مما لا يتعرض له
 غيره وشاد به بين على ما عرفت من شرح الوافية واما الاخبار فيرد على التمسك بها عدم
 القطع بصدورها وعلى تقدير كونها متواترة كما ادعاها الوحيد في فوائده والعلامة الطباطبائي
 في الفوائد المحقق القمي في القوانين وغيرهم فغايتها الدلالة على كون الفرع من نصب
 الامام عليه السلام بيان الاحكام وادع الناس عن الباطل وكم من عرض له تعالى لم يحصل
 في الخارج الا ترى ان الفرع من خلق الخلق هو المعرفة والعبادة كما قال الله وما خلقت الجن
 والانس الا ليعبدون ولم يحصل بالنسبة الى الاكثر وظهورها في الدلالة على حصول الردع
 وبيان الاحكام الواقعية في الخارج لا مجرد كونه هو الفرع وان لم يحصل في الخارج لا يكفي في
 حصول القطع بقول الامام ومن للعلوم ان الاجماع ولو كان من باب اللطف من الأدلة
 المطمئنة ولا يكون الظهور منشاء للقطع وصراحة بعضها في التحقق في الخارج لا يكفي بعد عدم
 القطع بصدور البعض المذكور فما في فوائد العلامة الطباطبائي قد مره بعد ذكر الاخبار
 وكان الاكثر حملها على بيان الاطراف التي وجب لاجلها نصب الامام وان تخلفت منه
 في ضمن الغيبة لوجود المانع وصراحة بعضها في التحقق مع وضوح الدلالة في الباقى يا بى
 ذلك محل نظر قوله فدعوى مشاركتها للاستيلاء آه منشاء قوم مشاركة الشيخ للاستيلاء
 شيان احدهما تصریح في العدة في حجة خبر الواحد وسيجيئ نقله في الكتاب ايضا
 وفي غيره عدم قدح خروج معلوم النسب في الاجماع وهذا التمايزا سب طريقة الدخول لا طر
 اللطف وثانيهما تصریح قد مره في مواضع في بيان حجية الاجماع بدخول قول المعصوم
 في المعين فمنها قوله متى اجتمعت الامة على قول فلا بد من كونها حجة لدخول الامام المعصوم
 في جملتها ومنها قوله فان لا اعتبارنا بالاجماع فائدة معلومة وهي انه قد لا يتعين لنا قول الامة
 في كثير من الاوقات فيحتاج الى اعتبار الاجماع ليعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل
 فيهم ولو تعين لنا قول المعصوم الذي هو الحجة لقطعنا على ان قوله هو الحجة ولم نقدر
 على حال من الاحوال ومنها قوله في باب حجة خبر الواحد وكل قول علم قائم وعرف نسبه و

تميز من اقاويل ساير الفرقة المحقة له يعتد بذلك القول لأن قول الطائفة انما كان حجة من
 حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادرا من غير معصوم علم ان قول المعصوم داخل
 في بلات الأقال ووجوب المصير اليه على ما بينه في باب الإجماع انتهى لكن الكليات الدالة
 على انحصار طريقتيه في اللطف اظهر تماثل على التزامه بطريقة الدخول ايضا وصرح بحجة في
 ذلك فلا بد من صرف التاويل الى الثانية دون الاولى لصراحتها في ذلك بالاضافة او باع
 فتكون النتيجة ما ذكره المصنف من انحصار طريقتيه في اللطف قوله من كتابه واستنه مقطوع
 بهاه لا يخفى ان وجود الدليل القطعي ليس كافيا بمجرد بل لا بد مع ذلك ان يكون المكلف عالما
 به وان يكون عند المكلف تاما كيف ولو كان كك لكان وجود الامام حجة ايضا كافيافي
 اذ اتم التكليف قوله وذكر المرتضى على بن الحسين الموسوي اخيرا دل هذا الكلام على ان طريقتيه
 السيد في برهته طويلة من عمره كانت جاريتي على اللطف فعدل عنه في اخر عمره وقد صرح ^{قده}
 بذلك في محكي الذريعة على ما نقل سابقا بل نقلنا سابقا ان طريقتيه اللطف كانت مشهورة
 بين قدماء الاصحاب قوله ثم ان الاستناد الى هذا الوجه قد ذكرنا اختلاف كلمة القائلين
 باللطف وان صرح كلام الشيخ في العدة ان خروج معلوم النسب واحدا كان او كثير غير مضتر
 بطريقة اللطف وان العلامة الطباطبائي قال فيه وجهان وانفتح من ذلك عدم حجية اجماع
 الشيخ للفقائلين بطريقة اللطف من المتأخرين الذين يقولون بقبح خروج واحدا واكثر
 كالمحقق الثاني وغير المحققين والسيد الامام قدس سرهم وان قالوا بحجية الاجماع المنقول بل
 انفتح من ذلك عدم حجية اجماعات غيره ايضا اذا كان لطيفيا ما لم يحركون مذهبهم ^{فقط}
 لمذهب المنقول اليه ولعل ذلك من الظهور بما كان قوله في مقام نقل كلام في الدين قدس سرهم
 بل يذكر ما ادعى اليه اجتهاده ثانياه الاجتهاد هنا عم من التردد والحكم بخلاف ما اختاره
 او لا بقربنية قوله اذا تغير اجتهاده الى التردد والحكم به وقوله لبيان عدم انعقاد اهل عصره ^{باعتبارها}
 الاول دليل لعدم ابطال ذكر الحكم الاول قوله وعدم انعقاد اجماع اهل العصر الثاني دليل
 لقوله بل يذكر ما ادعى اليه اجتهاده ثانياه في موضع اخر بالنسبة الى بعض افراده اعني التردد
 يعني اذا كان المجتهد مترددا في الزمان الثاني بعد اختياره حكما في السابق لا يمكن انعقاد اجماع
 اهل العصر الثاني على طبق حكمه الاول لعدم المجتهد المذكور عنه الى التردد ثانياه ولا على

حكم اخر على خلاف الحكم الأول لفرص كون المجتهد المذكور متردداً في كلامه دلالة واضحة
 على كون التردد مضمراً في انعقاد الإجماع على احد طرفيه فضلاً عن كونه مخالفاً للحكم بالخلاف
 فكلامه مشديداً لمطابق على طريقة اللطف إذ لا يخفى عدم قبح معلوم النسب في الإجماع الذي
 وعدم قبح المخالف مطلقاً في الإجماع المحسوس وقوله وإنه لم يحصل له أيضاً دليل على ذكر ما
 ادعى اجتهاده اليه ثانياً بالنسبة الى التردد أيضاً وأما ذكر ما ادعى اليه اجتهاده ثانياً بالنسبة الى
 الفرد الآخر أعني الحكم بالخلاف فدليله وحكمته واضحة لا يحتاج الى الذكر ولذا لم يذكره قوله و
 كانه لأجل مراعاة هذه الطريقة التجاهل الشهيدية قال الشهيد قدس سره في الذكرى الأصل
 الثالث الإجماع وهو اتفاق علماء الطائفة على أمر في عصر واحد لا مع معين المعصوم فإنه يعلم
 دخول والطريق الى معرفة دخوله ان يعلم اطباق الإمامية على مسألة معينة أو قول جماعة
 فيهم من لا يعلم نسبه الى أن قال الثاني يثبت الإجماع بمجرد الواحد ما لم يعلم خلافه لأنه
 اشارة قوية كروايتيه وقد اشتمل كتاب الخلاف والاستصار والسرائر والغنية على أكثر هذا
 الباب مع ظهور المخالف في بعضها حتى من الناقل نفسه والعذر وأما بعدم اعتبار المخالف
 المعلوم العين كاسلف وأما تشهيرها باسمها اشتهر إجماعاً وأما بعدم ظفره حين ادعى الإجماع
 بالمخالف وأما بتأويل المخلاف على وجه يمكن جماعته لذى الإجماع وان بعد جعل الحكم من
 باب التخيير وأما إجماعهم على روايتيه بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الأئمة عليهم السلام
 ولا يخفى ان كلامه المنقول فنحن في الإجماع الدخولي ولا يمكن حمله على طريقة اللطف ومن العجيب
 أنه قد سره قد نسب الى الشهيدين طريقة الإجماع الدخولي حيث قال وهذا هو الذي يدل
 عليه كلام المفيد الى قوله والشهيدين ثم ذكر هنا هذه العبارة قوله ولو جامع الإجماع وجود
 الخلاف ولو من معلوم النسب آه قد علمت مما نقلنا من كلامه في الذكرى ان عمدة العذر
 عنده فله عدم اعتبار المخالف المعلوم العين عنده ووجه فيمكن حمل التوجيهات الأخرى على الترتيب
 فلا يضر بعد جميعها أو أكثرها كما أورده المصنفه قوله بالإجماع المتضمن للأخبار عن الإمام
 آه اراد بذلك ان المناط في الإجماع على طريقة الإمامية ليس كشفه عن الحكم الواقعي حتى
 يكون باذائه الأدلة الثلاثة بل المناط كشفه عن رأى العصوم ثم وجه فجعل الإجماع في عداد
 الأدلة إنما هو لما بقية العامة حيث يكون عندهم كذلك وأما عند الخاصة فهو داخل

في حجية الظن

في السنة وليس دليلاً عليها في قبالة الأدلة الثلاثة حقيقة كما سلف الإشارة إليه
قوله على السنة نافيها إلا الحدس وبقر الحدس بوجه الأول فإذا رأينا فتوى من فقيه
ما هو متشع بشرع النبي والأمام في يحصل لنا رجحان بان فتوى هذا حق وإن كنا نحجز الخطأ
عليه ثم مع موافقة فقيه آخر يقوى الظن والرجحان وهكذا إلى أن يحصل من تراكم الظنون القطع
كما هو الشأن في الخبر للتواتر الثاني إن علماء الشيعة الأمامية الذين لا يصدون إلا عن أمر
الأمام في وهيب خصوصاً إذا انفردوا على أمر معتدى لا مسح للعقل فيه يحصل من اجتماعهم
واتفاقهم على أمر أنه قول المعصوم عليه السلام كما إذا رأينا الحفيفة أو الشافعية كلمة إذا تفقروا
على أمر يعلم أنه مذهب يسلم الذي يعتقدونه ويعتقدون به وهذا من الرضوخ بمكان
الثالث اتفاق آداب الفتاوى كالقديمين والسيد الشيخ ومن بعدهم وعدم ظهور خلاف
فيهم وعدم نقله من تقدمهم كما سلف عن عدمه في المتقدمين إذ لو كان هناك خلاف لعرف
وظهر في مجاري العادات بين من تأخرهم كيف وهم شيوخ القوم ومن عاداتهم أن يحكوا
الخلاف وإن نددوا قد نبه بما ذكرنا الوحيد في الفوائد وغيره في غيرها وقد نقلنا سطرًا
من الكلام في ذلك فيما سلف ثم إن الحدس بقول الأمام في يحصل من جهة الحدس الاستسفا
عن اتفاق العلماء في عصر اتفاق من قبلهم وهكذا إلى عصر الأمام عليهم السلام وقد يحصل مع قطع
النظر عن ذلك فلا بد من التنبه لذلك قوله مستند إلى القسم الأول من الحدس قد ذكرنا
إن هذا القسم من الحدس إن تحقق في موضع يكون حجة ينملا أية التبا وغيره وإن هذا القسم
من الحدس ملحق بالحسن في الحجية من جهة أنه مباد محسوسة كما أنه قد يكون بعض أقسام الحس
ملحقاً بالحدس في عدم الحجية كما إذا لم يكن ضابطاً وأجج قوله فإما أن يجعل الحجية نفس ما استسفا
أه يعني يجعل الحجية نفس المنكشف وهو رأى الأمام عليه السلام فهو وإن لم يكن محسوساً لكن له مباد
محسوسة ولا كلام في اعتبار مثل ذلك كما في الأخيار عن العدالة والنجاعة وغيرهما وأما أن يجعل
الحجة هو أخباره بنفس الاتفاق الذي هو أمر محسوس فهو وإن لم يكن أمر شرعياً لكن إذا ترتب
عليه أمر شرعي مع الوساطة أو الوسائط يكون حجة كما هو الحال في جميع ما كان حجة من باب النظر
بخلاف الأصول ولذا تكون الأخبار مع تعدد الوسائط حجة لنا وكذلك إجماع المنقول إذا
استكشف من اتفاق العلماء في عصر اتفاق من قبلهم من قبلهم إلى أن يصل إلى زمان التصور

قوله ومجرد الشك في دخول مثل ذلك في الخبر يقتضيه منعه لأن الأصل عدم الحجية مع أنه لا معنى
 للتمسك بالمجول مع الشك في الموضوع وقد صرح المحقق المذكور بالأصل المزبور وإنما
 نقله المصنف بالعمى حيث قال بعد قوله وإنما يرجع إلى بذل الجهد والحاصل أن المتيقن اعتباراً
 من الأخبار إنما هو ذلك دون غيره ولا أقل من ذلك فيرجع إلى الأصل قوله لكن استلزام
 اتفاق كلمة العلماء لمقالة المعصوم معلوم لكل أحد كيف يكون الاستلزام المذكور معلوماً
 لكل أحد مع كون طريق علم الناقل اللطف الذي ليس طريقاً عند الأكثر ثم كيف يكون الاستلزام
 معلوماً لو كان طريقاً محضاً مع أنه إنما يأتي في الوجه الأول من طريق المحض مع عدم معلومية
 استناد الناقل إليه مع أن السيد المحقق المذكور قد صرح بتضعيف طريقة اللطف فيما سبق
 من كلامه وقال بعد أن ذكر وجه تضييفه ومن ثم أعرض السيد عن هذه الطريقة بعد أن
 جرى عليها هراً فكيف يقول بأن استلزام اتفاق كلمة العلماء لمقالة المعصوم معلوم لكل
 واحد وايضاً فقد ناقض السيد المحقق المذكور في كلتا طريقي المحضين اللتين نسبهما إلى الاستدانة
 وغيره فكيف يقول بأن الملازمة معلومة لكل أحد قوله وإنما لا يرجع إلى الأخبار في العقليات
 المختصة المراد بالعقليات المختصة بما هو ما لا يستند إلى المبادئ المحسوسة قال قد بعد
 قوله وغيرهما من الملكات والحاصل أن المعلومات ثلاثة أنحاء ما يعلم بالعقل مرزوق توسط الحس
 كما متناع اجتماع التقيضين وارتفاعهما وكون الكل أعظم من الجزء وما يعلم بتوسطه كالعلم بالحس
 وما يعلم آثاره ولو ازمه بالحس ويعلم هو بالعقل كالملكات فانك تدرك آثارها بالسمع و
 البصر وتستدل بالآثار على القوى ولا كلام في قبول قول الثقة في الأخيرين يرى الشيء فيقول
 هو أبيض ويرى آثار الشجاعة فيقول هو شجاع إنما الكلام في الأول وهو أن يستعلم الشيء بالطريق
 العقلية ليس إلا فتجربتها هو عليه ويقول هو كذا فهو الذي لا يقول عليه ولا يكون حجة وان
 جاء به الثقات حتى تدركوا كما ادركوا قال بعد ذلك بلا فضل فإن قلت المجتهد وان لم يرجع
 إلى الحس في نفس الأحكام أه وكنت قال بلا فضل بعد قوله من الدليل على الحكم على أن التصحيح
 في الجواب أه وما في النسخ من لفظ ثم في الموضوعين لعلمهم من قلبه أو من الكتاب قوله فلا
 أثر هذا السؤال قال بعد ذلك بلا فضل نعم نتيجة في الجواب عن أصل الشبهة شيى وهو أن
 ناقل الأجماع إنما يرجع إلى الحس في حكاية اتفاق العلماء لو كان مرجعه في ذلك إلى السماع

من كل واحد منهم مشافهة وبوساطة لكن المعلوم منهم خلاف ذلك فان محصلة الاجماع
 في سائر الاعصار انما يتعرفون اتفاق العلماء بمراجعة الكتب ما كل فقيه مؤلف ولا كل
 مؤلف يطالع عليه وكم من فقيه لا يعرف المحصولون اسمه فضلا عن مقالته فليبق الا الرجوع
 الى ما يتبين من كتبهم والكتب المعدة للاستدلال ونقل المذاهب الاقوال ونقل الاجماع
 بضميمة جريان العادة بنقل خلاف المخالف حسب قدمنا ولا ريب ان مرجع ذلك الى الحدس
 وقد يجاب بان لا يرجع الى الحدس والسمع في النقل عن كل فقيه فقيه لكنه يرجع اليه في
 ان ادرك ذلك وما يستلزمه فانه لو لا ان كل فقيه قائل بتلك المقالة لنقل الخلاف ولم يحك
 الاجماع انتهى قلت لا ريب في قوة الاشكال وما اجاب به عنه في غاية الضعف اذ ذكر من
 فقيه غير معروف غير مؤلف ومؤلف له يشتهر تأليفه يكون مخالفا ولا ينقل خلافه لعدم
 العلم به او لعدم الاعتماد بخلافه واحتمال ذلك يكفي في القبح في حصول القطع وعلى
 تقدير حصول القطع للنقل بطريق الحدس لا يكون حدسه القطع من امور محسوسة
 مستلزما لعادة قوله قلت ان الظاهر من الاجماع الاصولية في الجواب ان يقال ان الاجماع
 عندنا الخاصة اما بطريق الحقيقة كما قرئنا او بطريق المجاز المشهور هو الاتفاق الكاشف مطلقا
 كما نقلنا سابقا عن بعضهم ومن المعلوم ان مطلقه لا يستلزم عادة لقول المصنوع عليه
 ثم ان السيد المحقق المذكور قد تظن لما اورد المصنف وبعض ما اوردنا هنا وسابقا
 عليه واجاب عنه بما لا يدفع به الايراد قال قد مر في بعض كلماته فان قلت قد ذهبت
 باجماعات القوم اخذوا بالاجماع بعد اليوم خصوصا ما يدعيه السيد والشيخ لما علم من
 طريقتهما في الاستكشاف وقد ابنت فسادها وعدول السيد غير مجد لا صالة تاخر الحاشي
 مع انه انما كان اخيرا بعد تصنيف كتاب الغيب والذخيرة والشافى قلت الحق عند الكل
 انما هي في اتفاق الكل وهو معرب عن استقامة الطريقة بمعنى انه لا يمكن العلم به الا بتغير
 الطريقة فاذا ادعاه مدع كان ذلك معربا عن العلم بالطريقة وخلافه في طريق الاستكشاف
 غير قاصح فان قلت اوليس يكتفون بالاتفاق في عصر واحد بعد الخلاف بقولا على قاعد
 وجوب الظهور ومن المعلوم ان ذلك غير كاف عن الطريقة قلت حق ما تقول ولكن استعدا
 اتفاق العلماء في عصر ما يستحيل في عادات المحصلين الا بمراجعات احوال السلف وهناك

في حجة الظن

٢٧٩

تتكشف الطريقة وكذلك الكلام فيمن عول على الحدس مع ان ذلك انما وقع لبعض المتأخرين
 فان قلت اذا كان التحصيل على ما ذكرت مختلف المراتب يحتاج الى اعداد ودرجات بما وقع فيه الخطاء
 فقصد اى امره ان يكون حجة على محضه فكيف صانحة على الاطلاق كالرواية و اى فرق
 بين تحصيل الاجماع وتحصيل الحكم بمراعاة ادلته حتى كان الاول حجة دون الثاني قلت كبرين
 المقامين من فرق اذ محصل الحكم بعد فرض صدق عدلته يحتمل ان يكون مبناه على ما لا
 نعتبره من الادلة العقلية او المفاهيم او على خطاب اربيعل معناه او خرج مخرج التقيية او
 عام لم يطع على محضه او مطلق لم يظفر بمقتده او كان هناك معارض اقوى منه الى غير
 ذلك مما يطول تعدادها اما الاجماع فظن بتحصيله عند الكل تتبع اقوال الفقهاء غاية ما
 هناك انه يسهل على قوم ويصعب على اخرين للقرب والبعد الى اخر ما اذا وقال في موضع
 اخر ثم العلم بالاتفاق الموجب للقطع بمقالة الامام ٤ انما يحصل بتتابع اقوال الفقهاء وتفرغ
 مذاهبهم على قديم الدهر ويستفاد في تعريف مذاهب السابقين بمعرفة مذاهب ^{الحق} ^{اللاحقين}
 وحكاية الاجماع منهم وعدم ظهور الخلاف فيهم مع ان اصولهم بين ايديهم حتى بين
 ان تلك طريقة الطائفة ومذاهبها الذي يعرف بها وهناك يحصل الكشف عما عليه ^{الكثيرة}
 بحيث لا مساع للتقيية فيه ولا طريق للتأويل فيه حتى يعلم انه حكم الله الواقع ومن ثم كان
 الاجماع قطعيًا واستحال ان يقع التعارض بين اجماعين كاستحالة وقوعه بين كل قطعيين
 قلت قد سمعت مقالة المحقق الثاني والفخر وغيرهما ان خلاف الفقيه الواحد يمنع عن انعقاد
 الاجماع على خلافه حيا ولا يمنع عن انعقاد الاجماع على خلافه ميتا وعرفت بما نقله المصنف
 عن السيد المرتضى ان الاجماع بعد الخلاف كما يستدل في الحجة بل قد عرفت عن شيخ ^{لفته} عندنا
 خروج معلوم النسب في الاجماع اللطفي بل قد عرفت منه انه اذا كان في الطائفة قول ولم
 يعرف له مخالف كان حجة من باب اللطف وعرفت ان الاجماع الدخولى يحصل باتفاق اثنين
 او ثلثة ايضا اذا علم بدخول الامام ٤ فيهم ومع ما ذكرنا ضعافه كيف يقول بان الحجة عند
 الكل هو اتفاق الكل في جميع الاعضاء كما يستفاد من كلامه قوله ويستفيد ذلك من اتفاق
 المعروفين اه لا بد في هذا القسم من حدس من اتفاق العرفين من اهل عصره على اتفاق
 جميع اهل عصره ومن حدس اخر من اتفاق اهل عصره على اتفاق جميع اهل الاعصار ومن

حدس ثالث من اتفاق جميع اهل الاعصار على قول الامام عليه السلام قوله نعم هي اماراتنية
 على ذلك التفسير راجع الى اتفاق اهل عصره والتأنيث باعتبار الخبر أو بما زاد ذلك في التصدي
 قوله ومن المقلدة من لو طالبتة قال المصنف في كتاب الطهارة ان مراد المحقق ببعض المقلد
 هو ابن ذهرة في الغنية حيث ادعى الاجماع على نزع الكربة الخيل وما اشبهها ولكن لا ينبغي
 ان الظاهر ان مبنى اجماعه قدس سره في الغنية هو الوجه الاول من استفادة اى الامام عليه السلام
 من اتفاق العرفيين من اهل الفتوى لا ما ذكره المحقق في وجوده في كتب المفيد والرقبة
 والشيخ فقط ثم ان مراده بقوله هو الخيل المركبة هو مع وضوحه قدس سره عليه المصنف بقوله
 وان جزمه في غير محله قوله كل ذلك مبنى على الاستناد لا يفتى انه لا يلزم ان يكون جميع ما
 ذكره مبتدأ على الوجه الثالث بل يمكن ان يكون احدا لاجماعين المتعارضين من شخص واحد او
 من متقاربي الاصل مبتدأ على الوجه الاول والثاني والثالث على الوجه الثالث كما نبت عليه
 شيخنا في الحاشية بل يمكن ان يقال في بعض الامثلة مثل بجمع المدعى عن الفتوى الذي
 ادعى الاجماع فيها ان ادعائه الاجماع من جهة حدسه من اتفاق جماعة اتفاق الكل كما ينبغي
 من المحقق السبزوادي ومن حسن الظن بجماعة كما ذكر قوله في ذلك ما وجبه به المحقق دعوى الر
 والمفيدة فمن المبسوط والسرائر ان الصحيح من المذهب عدم ادائه المضاف الخبث خلافا
 للسيد والمفيد في المسائل الخلافية قال في مفتاح الكرامة بعد نقل ذلك وقد نسب هذا
 الخلاف الى المفيد في المعبر والمدارك والذخيرة واختلف النقل عن السيد في المختلف و
 الدلائل انه جزم بالمضاف وفي المعبر وشرح الموجز وظاهر السرائر انه جزم بسائر المايضا
 وهو الموجود في الناصريات وفي المختلف انه لا موافق للسيد وفيه ما علمت بل في السرائر
 نسبة الى السيد وجماعة من اصحابنا انتهى ثم انه لا يتعين كون نسبة ذلك الى مذهبنا
 لاجل ما وجهه به المحقق اذ يمكن كون النسبة من اجل موافقة جمع من اصحابنا له كما ادعا
 في محكي السرائر واستكشافه من ذلك موافقة المعصوم عليهم مع عدم صراحة النسبة
 المذكورة في الاجماع لكن ذكر في المختلف وكشف اللثام والمدارك احتجاج السيد المذهب
 بالاجماع وباطلاقات الغسل وبقوله تعالى وثيابك فطهر وقال المصنف في كتاب الطهارة
 بعد ذكر ترجيح المحقق ولو لا هذا الترجيح لظننا موافقة بعض من تقدم عليهم لها في

في حجية الظن

٢٨١

هذه المسئلة ثم انه حكى عن السيد قلنا انه بعد ما تفتن للاعتراض على التمسك بالاطلاق
 بدعوى انصر لها الى العناد وهو الغسل بالماء دفع ذلك او لا بان تطهير الثوب ليس الا ازالة
 النجاسة عنه وقد ذلت بغير الماء مشاهدة لان الثوب لا يلحقه عبادة وبانه لو كان كذلك
 لوجب المنع عن غسل الثوب بماء الكبريت والنقط ولما جاز ذلك اجماعا علمنا عدم الاشتراط
 بالعادة وان المراد بالغسل ما يتناول اسمها انتهى والجواب عن ذلك مذكور في الفقه ثم
 انه قد يتخيل ان منشاء مذهب السيد قلنا انكاره انصراف المطلق الى الافراد الشايعة قال
 في القوانين بعد ذكر انصراف المطلق الى الافراد الشايعة وشطر من الكلام في ذلك وذلك
 لم يعتبر ذلك علم الهدى ويراعى اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد التامة وقال
 في الحاشية على ما حكى صرح بذلك السيد المرتضى حيث استدلى على جواز التطهير عن
 الخبث بماء المصاف بعومات الغسل الى اخر ما قال وفيه ان انصراف المطلق الى الافراد
 الشايعة يجعل غيرها في محل السكوت لا انه يدل على عدم ثبوت الحكم في غيرها فلا ينافي
 الرجوع الى الاصل على ما وجهه به المحقق فلا يكون مددك القوم هو الا انصراف المذكور
 الا ان يقال بان مددكم هو ذلك بعد ملاحظة عدم جريان اصالة الاباحة لان استصحاب
 بقاء النجاسة مقدم عليها فلتدبر مع انه قد ظهر مما نقلنا عنه حصول مانع من انصراف
 المطلق في المسئلة الى الافراد الشايعة من جهة ما ذكره من الوجهين لا انه ينكر ذلك
 كما هو واضح وما نقلنا عنه قلنا يظهر عدم صحة ما ذكره المحقق من التوجيه من جهة ذلك
 كلامه على التمسك باطلاقات الغسل وليس في كلامه دلالة على التمسك بالاصل بل فيه
 ما ينافيه ويكون نسبة ذلك الى مذهبنا من جهة ذلك وهو وجه اخر غير ما احتملنا
 سابقا لكن ظاهر ما نقله المصنف عن المحقق ان التوجيه المذكور للشيخ في الخلاف لا للمحقق
 في نسبة التوجيه المذكور هنا وفي كتاب الطهارة الى المحقق لا يخلو عن مسامحة وفي بعض
 النسخ في نهج الخلاف ولعله غير الخلاف الذي للشيخ وان التوجيه للسيد في الكتاب
 المذكور ولا يتحسن نسبة التوجيه للسيد في المحقق ايضا على التقدير المزبور كما
 لا يخفى قوله لان من اصلنا العمل بالاصل اي ان من قاعدتنا ومذهبنا العمل بالاصل
 وهو اصل البرائة او اصل الاباحة وقد ورد عليه شيخنا المحقق في الحاشية بان الاصل

المجاري في المقام هو اصل الاشتغال اذا شك في وجود الشرط المفروض شرطيته ولا بد
 ان المرجح فيه هو اصل الاشتغال حتى عند السيدة لا اصل البرائة وقد حكى عن المحقق
 مثله وانه اجاب في المعتبر عن الاصل بمعارضته باصالة المنع عن الدخول في الصلوة وفيها
 ان الشك في امرطية ازالة النجاسة بالماء والاصل عدمها لا في وجود الشرط المفروض شرطيته
 ولذا قال المصنف في كتاب الطهارة بعد ان نقل عن المحقق جوابه عن ادلة السيدة ولقد اجاب
 فيما اجاب غير ان معارضة الاصل باصالة المنع محل نظر وذكر الوحيد قدس سره في حاشية المدارك
 في المسئلة المذكورة في مقام دده على صاحب المدارك حيث رد على السيد المرتضى في ما لفظه
 لا يخفى ما فيه اذ من اصول الظاهرة والقواعد المسلمة من الكل ان الالفاظ مرجعها الى اللغة
 والعرف وما يحكم عند وقوع النزاع الا ان يمنع مانع مثل ما اذا علم ان المعنى اللغوي او العرفي
 غير مراد البتة كما في العبادات مثل الوضوء والصلوة فانها وظيفه الشارع ولا شبهة ان الطهارة
 العرفية حاصلة ولم يثبت اعتبار غير ذلك فثبت من اعتبار شرط او قيد من الشارع بقيد
 به وما لم يثبت فالاصل عدمه كما هو الحال في غير العبادات فمنع المنع ليس في موضعه انتهى
 قوله ان ذلك مروى عن الائمة لعلة او اذ بذلك رواية غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عن
 علي عليه السلام لا باس بان يغسل الدم بالبصاق بانضمام عدم القول بالفصل بين الدم وغيره
 والبصاق وغيره وقد نقل الرواية المذكورة في الجواهر وغيره وقد اجاب عنه في محكي المعتبر
 والجواهر وغيرهما بما لا حاجة لنا الى ذكره اذ محله في الفقه ويمكن ان يريد المفيد قدس سره
 بذلك هو اطلاق او امر الغسل الواردة في الاخبار وقد دريت تمتك السيد بها ايضا
 والله العالم قوله وحمل الثاني آه وهو ان يستفيد اتفاقهم من اتفاقهم على مسئلة اصولية
 عقلية او نقلية يستلزم القول بها في اعتقاد المذعي الحكم في المسئلة المفروضة وضئيه
 ان التعاير بين القسمين هو التباين وان كان الفرق بينهما لا يخلو عن تكلف ويظهر منه ايضا
 ان المشار اليه بقوله من ذلك هو القسم الثالث باعتبار القسم الاول منه قوله على ان المطلقة
 ثلثا في مجلس واحد يقع منها واحدة الظاهر ان مراده بالمطلقة ثلثا هو ان تطلق بلفظ أنت
 طالن ثلثا او ما يودي مؤداه في مجلس واحد وذهبت العامة الى وقوع الطلقات الثلث
 بلفظ واحد في مجلس واحد واختلفت الخاصة فذهب جمع منهم الى وقوع الطلقة الواحدة

وذهب جمع آخر الى انه ليس بشئ أصلاً واختار المفيد الأول حيث قال الدلالة على ذلك
 مشير الى ما في السؤال من ان المطلقة ثلثا في مجلس واحد تقع منها واحدة وقد احتل^{الاستثنا}
 فانه كون المراد الأعم مما يقع عليهما ثلث طلاقات بلفظ واحد وما يقع عليها ثلث طلاقات
 بصيغ متعددة قبل تحلل الرجوع والظاهر هو ما ذكرنا لان قوله تعالى الطلاق مرتان إنما يدعي
 الاحتمال الأول لا الثاني قوله ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى وجبه الاستدلال
 ان المستفاد من قوله تعالى الطلاق مرتان كون الطلاق مرة بعد مرة فدل على عدم وقوع
 الثنتين والثلث بلفظ واحد واما وقوعها واحدة فللقصد اليها في ضمن الثلث ولأخذاً
 قال في مجمع البيان واستدل أصحابنا بهذه الآية على ان الطلاق الثلث بلفظ واحد لا
 يقع لانه قال الطلاق مرتان ثم ذكر الثالث على الخلاف في انه قوله أو تسريحاً أو قوله
 فان طلقها ومن طلق ثلثا بلفظ واحد فانه لم يأت بالمترين ولا الثالثة كما انه لو أوجب
 على العباد أربع شهادات فلواتي بالأربع بلفظ واحد لما اتى بالمشروع ولم يحصل حكم
 اللعان اه واما ذكر علم ان الاستدلال بالكتاب وما يليه انما هو لا بطلان وقوع الثلث بلفظ
 واحدة لأشبات وقوع الطلقة في الفرض قوله على امرنا هذا الامر بالمعنى اللغوي وهو
 الشأن والمراد به القرآن الذي كان النبي مشغولاً بقراءته وتعليمه للناس وبيان تفسيره
 ومعانيه وكان معجزة له وقوله هذا يدل منه فالقصود ان ما لم يكن مطابقاً للقران فهو مردود
 قوله ومن ذلك الإجماع الذي اى ومن القسم الثالث وهو ان يستفيد اتفاق الكل من
 اتفاقهم الى اخره ويمكن ان يكون اشارة الى القسم الثاني من القسم الثالث وهو ان يستفيد
 اتفاق الكل من اتفاقهم على مسألة اصولية عقلية او نقلية كما نسير اليه قول المحل في
 سياتي لأنهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق بروايتهم قوله والاشعريين الأشعريين ابو قبيلة
 من اليمن منها ابو موسى الأشعري ومنهم ابو الحسن الأشعري رئيس الأشاعرة ومنهم طا^{نفة}
 قد سكنوا بلدة قم وكانوا من خواص الشيعة منهم من ذكره المحل في المقام قوله وحفظهم
 الصدوق حفظه كلمة وكان الصدوق كك هذا ولكن كلمات الصدوق في محكي الفقيه
 مختلفة فيظهر من بعضها الموسعة ومن بعضها المضائق كما يظهر ذلك لمن راجع كلماته وفي
 مفتاح الكرامة بعد نقل كلماته وعلى هذا فبقي كلماته متنافية فنسبته القول بالموسعة

اليه كما اشهر ليس بالوجه وقال الشيخ منجب الدين بعد نقل كلام الصدوق تاكمل كيف فرق
 بين ما فات نسيانا وبين ما فات من غير نسيان و فرق ايضا بين صلوة واحدة فانت
 نسيانا وبين اكثر من واحدة لانه قال بتقديم الفائتة على الحاضرة اذا كانت واحدة وقال
 في موضع اخر ان عبادة علي بن الحسين نفقة او ظاهرة في الموسعة وعبادة ولده في المقنع كله
 وفي الفقيه قد سمعها الاقل من ان تكون مجملة ان اعضنا عما فهمه الحجة الغفير منها وعمما ^{منهم}
 صاحب العصرة وقال في موضع اخر قال صاحب العصرة رأيت بعض فقهاءنا الا ان قد
 رساله في معنى القضاء وقال بقول الشيخ ابي جعفر الطوسي وادعى اجماع الطائفة على قوله
 فتعجب من ذلك وكيف ادعى الاجماع مع اختلاف الجماعة التي ذكرناهم مع اعظم اقتدارهم
 وشهرة انا وهم انتهى ولعله اراد ان ادرين المذكور الذي قد ادعى الاجماع في محكي خلاصة
 الاستدلال ومع ذلك كله فنسبته المحكي القول بالمضايقه المطلقة الى الصدوق واسببه
 عجيب من اجل ذلك مال في مفتاح الكرامة الى ابداء معنى اخر لقوله فان ابني باجوبه آه
 قال وقد يظهر من قوله ولا يعتد بخلاف تفسير من الخواسمين فان ابني باجوبه الى
 اخره ان النفس اليسير هم الصدوقان والاشعريون والقيون لان الاشعريين قيتون
 وانهم لتفسير بالنسبة الى جميع الامامية خلفاء سلف وعصر وبعد عصر ويكون
 معنى قوله انهم عاملون باخبار المضايقه انه يلزمهم ذلك كما لا يثير اليه قوله لانهم ذكروا
 انه لا يحل رد الخبر الى اخره فعلى هذا يكون القائل بالموسعة من القدماء انتهى ولا يخفى ان
 ما ذكره في كمال البعد بل لا مسرح له قوله والمخالف اذا علم باسمه ونسبه لا يفتقر خلافة
 يظهر من هذا الكلام كون المحكي قد قائل بالاجماع الدخولي وقد يظهر ذلك ايضا من نسبة
 ذلك الى القدماء وان كان محل تاكمل كما بهتنا عليه في بعض المطالب السابقة ولا يخفى
 ان مبنى الاجماع الدخولي ليس على اتفاق الكل ولا يمكن ان يكون مبنى قطع المحكي بقول
 من جهة شهرة الحكم بالمضايقه بين القدماء وادعاء جمع منهم الاجماع على ذلك وقال في
 مفتاح الكرامة فالشهرة ظاهرة او صريحة منقولة فيما يزيد عن عشرين موضعا وقال في
 غاية المراد استدلوا بالاجماع وقد نقله كثير قلت قد نقل الاجماع على ذلك الشريف
 ابو الحسين الحسن بن محمد بن الناصر الرسي في المسئلة التاسعة العشرة من المسائل التي

في حجة الظن

مسئل عنها علم الهدى قال اذا كان اجماعنا مستقرا بوجوب تقديم الفرائض على المحاضر
 منها اه وعلم الهدى اقره على ذلك وقبله منه فظاهر ادعائه ايضا والشخ في الخلاف و
 السيد حمزة في الغنية اه انتهى واما ما ذكره الحلي قدس سره من نسبة المضايقة الى جميع منهم
 من جهة اتهامه ذكره الله لا يحل رد الخبر الموثوق بروايته فهو ليس من جهة مدخلية القطع بل
 في استكشاف قول الامام كيف وقد عرفت ان مبنى القطع بدخول الامام هو ما ذكرنا
 ان المخالف للمعلوم النسبي يفتخر حوجه وان كانوا كثيرين بل ذكر ذلك لتأكيد المطلب وان
 القائلين بالمضايقة كثيرين في غاية الكثرة فظهر من جميع ما ذكرنا ان مبنى اجماع الحلي قدس سره
 في المسئلة المفروضة ليس على المحس والاجتهاد كما ذكره المصنف قدس سره قوله فان كثيرا
 ممن ذكره وقد ذكر الشهيدة في محكي غاية المراد ايضا ان القائلين بالمواسعة قالوا ان هؤلاء
 العلماء كانوا و اخبار الترتيب و و اخبار المواسعة قلت مع وجوب حمل اخبار الترتيب
 على القية لكون التضييق مذهب العامة مضانها الى موهنات اخر مذكورة في محلها مع
 اجماعات الحلي والسيد وغيرهما معارضة باجماعات المعبر والمنتهى ونهاية الاحكام واختلف
 والذخيرة على ما حكى عنها قوله وردده المحقق بان احدا من علماء الاسلام المفهوم من الجواهر
 ان القائل بهذا القول في مقام رد ابن ادريس هو العلامة لا المحقق قال قدس سره ودعواه
 الاجماع متنوعة عليه كما صرح به المصنف والفاضل بل قال انه لم يقل بذلك احد من
 الاصحاب بل في المنتهى ولا احد من الجمهور الا الشذوذ والله اعلم قوله ارتكاب التاويل
 في لفظ الاجماع قد نقلنا عنه قد في الذكرى ان العمدة في التوجيه عند هو ان خروج
 معلوم النسب غير مضتر في الاجماع وهو توجيه وجب بناء على مذهب من الاجماع الذي
 قوله ان احتمال في حقه يتبع فتاوى اه كفاية الاحتمال هنا مبنى على ان الظاهر من النسبة
 هو اتفاق الجميع الذين من جملتهم الامام وقد عرفت ان ظواهر الالفاظ متحدة ولو مع عد
 افادة الظن او مع حصول الظن الشخ على خلافه وهو مبنى على كونه حقيقة في ذلك عند
 الخاصة وقد عرفت قوة احتمال كونه حقيقة في الاتفاق كما شف عندهم وعلى تقدير كونه
 مجازا مشهورا في ذلك يجب التوقف فلا يتم ما ذكره ايضا مع انه لا يتم من جهة اخرى ايضا
 فاذا ادعى من طريقة اللطف كالشيخ او بعض من تقدمه الاجماع واحتمل في حقه ما ذكره المصنف

ادعائه

من تتبع فتاوى جميع المجعين حتى الإمام ٤ لا يمكن حمله على غير مذهبه وادعاء ظهور كلامه
 فيه حتى يتم ما ذكره المصنف ٥ مع انه يلزمه القول بالتفصيل بين ان يكون مدعى الاجماع
 في زمان الأئمة عليهم السلام أو في زمان الغيبة الصغرى أو في الغيبة الكبرى مع احتمال تشرفه
 بخدمة الإمام كالسيد بحر العلوم والسيد بن طاوس والمحقق الأردبيلي وغيرهم قدس الله
 اديارهم فيكون حجة وبين ان لا يكون كذلك فلا يكون حجة لكن المصنف قد ادعى القطع بعد
 الاحتمال المذكور وهو محل تأمل فيمن تشرفوا بخدمة الإمام ٤ من العلماء الأختار ونبأ
 بعض اجاعاتهم عليه مما لا يمكن القطع بعدمه وهو الوجه الأخير الذي ذكره المحقق الشيخ ^س
 في كلامه وهو وان لم يكن مثبتاً على تتبع الفتاوى لكنه مثله في حصول القطع بقول الإمام
 بطريق الحس فلا بد ان يكون ملحقاً بنحو الواحد في الحجية قوله وبعد هذا فان احتمال ^{حقيقته}
 هذا لا يتم على مذهب المصنف من كون الاجماع حقيقة في اتفاق الكل الذين من جملتهم
 الإمام ٤ اذ اتفاق من غير الإمام ولو اجمع ليس اجماً حقيقياً عنده بل مبنى على المسامحة كما
 ذكره سابقاً فكيف يدعى ظهور الكلام في ذلك حتى يتم ما ذكره خصوصاً اذا صدق مثل
 الشيخ الذي مبناه على طريقة اللطف التي لا يعتبر فيها اتفاق جميع الأعصا وعن للتأخرين
 الذين بنوا على طريقة الحدس التي لا يعتبر فيها اتفاق الجميع ولو في عصر واحد فكيف يتم ما
 ذكره وكيف يمكن حمل كلامهم على غير طريقة قوله وهو ان هذا المقدار من النسبة المحتمل
 كيف يكون اللفظ ظاهراً في النسبة الى جميع ادباب الكتب المصنفة مع تفرج الناقل بانه
 من أهل طريقة اللطف وانه لا يضر خروج معلوم النسب واحداً كان واكثر بل مع تفرج
 بانه يكفي وجود قول بين اصحاب ولم يعرف المخالف وان لم يعلم اتفاقهم على ذلك كما صرح
 به الشيخ في العدة وكذلك مع تفرج الناقل بانه يكفي اجماع أهل عصر واحد ولا يضر خلا
 من تقدمه كانوا من كان ولو كان المخالف مشهوراً للمحقق الثاني وغيره وكذلك اذا كان من
 أهل طريقة الدخول مع تفرجه بانه لا يفدح خروج معلوم النسب لو كان مائة بل ومع
 كون لادم كلاماً مع كون المجعين كلاماً من الجاهيل وخروج تمام معلوم النسب يكون
 اجماعهم حجة وكذلك اذا كانت طريقة مستمرة على نقل الاجماع بناء على الاجتهادات
 وعلى العمل بالأصل والعموم وغيرهما مع عدم وجدان الدليل او المختص وغيرهما بغيره

في حجية الظن

٢٨٧

وغير ذلك وما ذكره قدس سره من ان استناد نسبة الفتوى الى جميع ارباب الكتب
 المصنفة امر محتمل لا يمنع عادة ولا عقل فيه انه كيف لا يمنع العادة مع فقدان كثير
 من الكتب المؤلفة وعدم اشتها كثير منها هذا ان اريد بالعبارة جميع ارباب الكتب كل هو
 ظاهر قوله هنا وان اراد المعروفين كما يشعر به قوله بعد ذلك فقل الاجماع حجة بالنسبة
 الى صدور الفتوى عن جميع المعروفين فهو ايضا لا يخلو عن نظر بعد احتمال عدم وصول
 كثير من كتبهم الى الناقل ومع الاحتمال المذكور كيف يحصل القطع للناقل مع امكان ادعاء
 القطع بعدم ابتناء نقل اجماع كثير منهم على تتبع فتاوى جميع المعروفين فكيف يكون نقل
 الاجماع غالباً الا ما شد حجة بالنسبة الى صدور الفتوى عن جميع المعروفين فم لا بأس
 بحجية نقل الاجماع كذلك نادراً وهو الذي صرح به المحقق التستري فيهما سيأتي من كلامه
 حيث قال فالاحتياج اليه مختص بقليل من المسائل بالنسبة الى قليل من العلماء ونادراً
 من النقلة الا فاضل قوله فربما حصل من المجموع القطع بالحكم اذ القطع بحسب الظاهر اذ
 النتيجة تابعة لاختصاص المقدمات فمع كون جزء من اجزاء العلة التامة طينية يكون العلول
 ايضا ظنيا وهذا مع وضوحه قد صرح به المصنف فيما سيأتي حيث قال فيحصل من مجموع
 المحتمل والمنقول اليه القطع في مرحلة الظاهر باللازم وهو قول الامام ثم اوجود دليل
 معتبر آه قوله اذ لا يمكن متيناً على دخول المعصوم به قيد بذلك لكونه حجة عنده اذا كان
 كذلك سواء كان من باب الكاشف او المنكشف لكون اخباره عن حسن لكن بشرط ان يحتمل
 ذلك في حقه قال في المقام الثاني على ما حكى ثم اذا ظهر منه ادعاء ما ذكره فان عبر بما
 يقتضيه دخول المعصوم بعينه او ما في حكمه في الجمعين الى ان قال وان علم او استظهر كون ذلك
 باعتبار دعوى الاطلاع على قوله او فعله بعينه او نحوه فان صد ذلك ممن يحتمل اللقاء و
 السماع ولو بما مر في الوجه الثاني عشر بناء على جواز تصديق مدعيه دخل بهذا في باب
 السنة والنحو وكان حجة مع وثاقة نافلة بهذا الاعتبار الى اخر ما افاد رحمه الله وما ذكره
 قدس سره مخالف لما ذكره المصنف في بوجهين الاول ان المصنف قد ذكر القطع باشياء ^{احتمالاً}
 المذكور في سالف كلامه بخلاف المحققة وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في مقام المناقشة
 في كلام المصنف في الثانية ان المحققة ذكر حجية النقل في صورة احتمال اللقاء والسماع

مع العلم والاستظهار من كلام الناقل يكون مبنى اجماعه على الدخول والصفحة فلا يطلق
 حجة نقل الأجماع في صورة احتمال اللقاء والسمع وقد عرفت ايضا المناقشة في كلامه من
 حجة ذلك وغيره قوله لا باعتبار ما انكشف منه لنا فله مجيب ادعاءه محصل كلامه الفرق بين
 نقل الأجماع مجيب الكاشف وبينه من حيث المنكشف اذا لم يكن مبنياً على الدخول بل على اللطف
 او المحذور والتقرير بالحجة مجيب الاول وبعد ما مجيب الثاني فيحمل عبارته وجوهاً ثلثة
 الاول ان يفرض القضية المثبتة فيما اذا كانت هناك ملازمة عادية بين اجماع المنقول و
 قول المعصوم او رآيه او تقريره والقضية المنفية فيما اذا لم يكن ملازمة عادية بينهما وعل
 الوجه المذكور يستقيم كلام المحققة ولا يرد عليه شيء ولا يكون مخالفاً لكلام المصنف
 وقد استظهرنا هذا الوجه في سالف الا زمان لكن فيه تفكيك بشيخ الوجه الثاني ان يفرض
 الملازمة العادية بينهما مطلقاً في القضية المثبتة والمنفية وهذا مع كونه مخالفاً لقوله في المقام
 حيث قال لا باعتبار ما انكشف لنا فله مجيب ادعائه ما اتطاعه وفي مقامات اخر حيث قال
 في موضع من المقام الثاني المتكفل لبيان القضية المنفية واذا علم او استظهر من الناقل
 العلم بقول المعصوم او غيره مما سبق بطريق الكشف التام عن احد الوجوه المقدمة الغير
 المقضية للعلم بقوله بعينه او ما في حكمه وهذا هو الذي نفينا حجته في حق غيره الى غير ذلك
 من كلماته فيه انه لا يستقيم كلامه على تقدير اعادة ذلك اذ مع الملازمة العادية يكون حجة
 من باب الكاشف من باب المنكشف ايضا وقد تقدم الوجهان في كلام السيد المحقق الكاظمي قدس
 وفي كلام المصنف والوجه الثالث ان تحمل القضية المثبتة على حصول الاستكشاف
 للمنقول اليه اما بنفسه او بانضمام المحصل الى المنقول وان لم تكن هناك ملازمة عادية فيح
 عدم الملازمة العادية يكون نقل الاتفاق حجة لكون الخبر امر حسيّاً يستلزم امر اشعياً
 ولو باعتقاد المنقول اليه لما ذكره من الوجوه الثلاثة التي نقلها المصنف في كتابه ولا يكون
 حجة باعتبار المنكشف لعدم كون اعتقاد الغير حجة الا عليه او على مقلده وعدم كون الخبر
 المحسوس حجة قال قدس سره في مقام بيان عدم الحجية باعتبار المنكشف فيما اذا علم او استظهر
 كون علم الناقل مستنداً الى وجوه غير مقتضية له والدليل عليه انه اخذ ذلك من مقدماتين
 الاولى ان الحكم قد يتحقق فيه اتفاق العلماء او علماء القصر او علماء فيهم مجهولوا النسب او

غير ذلك من أسباب الكشف وهذه وجدانية يجوز تصديقه فيها والتعويل على خبره
 المستند إلى المحس ولو باعتبار أسبابه واثاره والثانية ان كل ما كان كذلك فهو موافق
 لقول المعصوم او رأيه او مقتضى الدليل القاطع او المعبر مطلقا والحكم الظاهرية و
 من المسائل الاصولية النظرية التي لا يجوز للفقهاء ان يعتمد فيها على غيره لاستيحاء مقتضى
 الاداء ومختلف الاضواء الى ان قال ومن ثم بنى كل منهم في الاصول والفروع الى ما ادى
 اليه نظره الثابت كما هو طريقتهم في سائر المطالب الى ان قال وقد اطبق جميع فرق المسلمين
 بل وسائر الملتين على انه ليس من جملة الادلة ما يحتاج في ضمها لاحاد الثقات او العلماء
 ويحكم به عقولهم فانه وان وجب عليهم الاعتقاد به والعمل بمقتضاه الا انه ليس بحجة
 على غيره من العلماء الى اخر ما افادته والفرق بين ما اثبتته وما انفاه واضح لانه قصر
 الحجية على الكاشف لا بد من فهم المحصل الى المنقول فقد يحصل استكشاف الحجة المعبرة
 وقد لا يحصل مع حصوله يكون حجة وانما فلا يخلاف ما لو كان حجته باعتبار المنكشف
 فانه يكون حجة مطلقا ولا يخفى ان كلامه على تقدير البناء على هذا الوجه يكون مخالفا لكلام
 المصنف ولا يكون ما ذكره المصنف محصل كلام المحقق المذكور لان المصنف قد اعتبر الملازمة
 العادية قوله فهذهما مقامان لم ينقل المصنف المصنف في المقام الثاني قال قد عني ما حكم المقام
 الثاني عدم حجته باعتبار الثاني وهو ما انكشف للناقل من السبب بادعائه والكلام
 فيه حيث ظهر من ادعاء العلم بقول المعصوم او رأيه ونحوه على وجه التعليق وهذا اما
 لتصريحه به ولتغيره بما يقتضيه من حجة الاصطلاح كلفظ الاجماع الى ان قال اما اذا لم
 يظهر منه ذلك فلا شبهة في عدم الاعتبار الى ان قال في مقام بيان عدم الحجية من الجهة
 الزبورية واحتمل مقامين في ذلك الاول ان الحكم قد تحقق فيه اتفاق العلماء او علماء
 العصر او غير ذلك والثانية ان كل ما كان كذلك فهو موافق لقول المعصوم او رأيه وغير
 ذلك قد نقلناهما في الحاشية السابقة اذا تمهد ذلك فاعلم ان الوجه في حجة الاجماع
 المنقول باعتبار المنكشف لا يخالو عن امور متقاربة الاول ان الاجماع الكاشف من الحجج المصنفة
 لعرفه احكام الشريعة له وجود في الخارج ونفس الامر كالسنن فكما وجب العمل بالمعلوم
 منه فكذلك المظنون منه ينقل الثقة لاقتضاء ادلة حجة خبر الواحد ذلك وفيه انه اتما

يستقيم باعتبار نقل السنة في نفس الاتفاق المأخوذ في صغرى القياس وقد بينا جواز
 الإكفاء في معرفة نقل الثقة ولا يعتبر في نفس النتيجة التي هي كالكبرى من الأحكام ^{ههنا}
 والأعتقدات العقلية الثاني أن الناقل الثقة ادعى حصول العلم له من الإجماع برأى
 الأمام وغيره مما يكون حجة فيجب التحويل عليه كما في المحسوسا وفساد ذلك ظاهر مما بينا الثاني
 أن اسناد باب العلم يقتضيه جواز العمل بالإجماع المنقول بحصول الظن من ذلك ثم ذكر حجة
 حاصل خامسها أن دليل الإسناد أتما يقتضيه جواز العمل بالظن في طريق الوصول إلى
 الأدلة السمعية ولا يقتضيه جواز العمل بالظن في الحكم انتهى الملخص من كلامه زاد الله في
 علوم مقامه قوله وهي مبنيّة من هجتي الثبوت والأثبات يحتمل أن يريد المحقق ^{عنه} حجة الثبوت
 ما ذكر في المقدمة الأولى والثالثة يعنى ثبوت دلالة اللفظ على السبب وثبوت استكنا
 الحجة المعتبرة من ذلك ومن حجة الأثبات اثبات حجية نقل السبب المذكور والمتكفل
 له المقدمة الثانية ونقل عن المصنف في مجلس الدرس أن مراده ثبوت الدلالة وإثبات
 الحجة والمتكفل للأول المقدمة الأولى وللثاني الثانية وذكر شيخنا ^{فد} في الحاشية أن
 الفرق بين الجهتين إنما هو بالأعتبار والأفليس هنا أمران والله العاقل قوله وهي محققة
 ظاهرة ومراده محقق دلالة اللفظ على السبب مطلقا سواء كان سبباً أو جزء سبب وهو
 لا ينافي كون الإجماع في اصطلاحهم اتفاق أهل عصر واحد فالمراد دلالة اللفظ على معنى
 إذا انقضى المحتمل اليه وحصل منهما الاستكشاف المعتبر يكون حجة والأفلا وهو لا ينافي ما
 أفاده المصنف قدس سره فيما سبق قوله وقد يشتب الخال فيما إذا كان آه نقل الإجماع في
 مقام نقل الأقوال له ظهور تام في اتفاق الكل بحسب الفتوى بخلاف نقل الإجماع في مقام
 الاستدلال إذ يحتمل كون نقل الإجماع فيه مبنيّاً على الأجهادات وتطبيق الكبرى على
 الصغريات بزعم الناقل مع عدم المطابقة في نفس الأمر ولا جمل ما ذكره المحقق ^{عنه} استنباه
 الخال في المقام الثاني دون الأول قوله ولا على الوجه الأخير الذي آه وهو الوجه الثاني عشر
 الذي لحقه بالوجه السابقة قال قدس سره ويلحق بهذه الوجوه وجه آخر يتم به العدد و
 هو الثاني ويختص كالثاني غالباً بالأمام الثاني عشر صلوات الله عليه وعلى آله وهو أن
 يحصل لبعض الأولياء العلم بقوله بعينه بأحد الوجوه الغير المنافية لامتناع رؤيته في

في بالظن مطلقاً فيجوز العمل

غيبته ولم يكن مأمورا باختفائه وكتمانه او كان مأمورا باعلانه بحيث لا يتكشف حقيقة امره فيروزه في مقام الاستدلال بصورة الاجماع خوفا من التكذيب والاداعة والضياع وربما يكون العلم بقول الامام كذلك هو الاصل في كثير من الزوايا والاعمال المعرفية التي لا يوجد لها مستند ظاهر الى اخر ما افاد وقد نقلنا عبادة العلامة الطباطبائي في فوائده واحتملنا كون مدعى الاجماع كذلك هو او من هو مثله في التشرّف بمجدة الامام ارواح العالمين فذاه قوله بان اتحاد الاجماع عند الفريقين وهو الذي ذهب اليه المصنف كما سبق وسبق التامل فيه قوله فيؤخذ بما هو لليقن والظاهر الاخذ بما هو لليقن انما هو اذا لم يكن هناك ظهور لفظي يجب الاخذ به فيؤخذ به لكون الاجماع امر التيا حكمه ذلك و الاخذ بالظاهر انما هو اذا كان لعقد الاجماع ظهورا لفظيا يجب الاخذ به وهو الذي يمكن تخصيصه بدليل اخر مع عدم امكان التخصيص في اللبّي قائم في القوانين في باب الخطاب الشفاهي لا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية لانا نقول انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشراك الدليل وهو الاستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح بعضهم ومنه المحقق الخونساري في شرح الدرر وسبيل الى انه في مجتبه نجاسة الحجر المحقر الارديلي في اوائل كتاب المحرر من شرح الارشاد انتهى قوله وما نقل عن تسليم الرواة المذكورين في الاسانيد غير الراوي عن الامام الناقل عنه فان النقل عن باقي الرواة ليس نقلا للسنة مثل قول الكليني في حد ثنا فلان قال حدثنا فلان قوله وغيرها كقول الشهرة بانجر عطف على قوله ساير ما تضمنه الاخبار او عطف على قوله فتاوى العلماء فان المراد بها الفتاوى القصيلية للعلماء الامامية فلا يكون قوله كقول الشهرة الى اخرها تكرارا لقوله ولجرت طريقة السلف والخلف استدل المحقده على حجة خبر العدل فيما ذكره وفي غيره مما هو مشهور بوجه ثلثة الاول السيرة القطعية من جميع الفرق وقد ادعى السيرة من لدن ادم الى يومنا هذا على حجة خبر العادل المحقق الاصفهاني في هداية المسترشدين الثاني الادلة الدالة على حجة خبر العادل مطلقا فيتمثل نقل الاجماع الذي هو محل البحث والثالث دليل الانسداد الدال على حجة مطلق القرن فيما لا سبيل الى العلم به وهذه الادلة انما تأتي فيما تعلق به حكم شرعي مع الوسطة او بلا وسطة

ما ياتي في آخر الكتاب

مستقلاً او منضمّاً الى شئ اخر اذ لا معنى للحكم بالحجّة فيما يتعلق به حكم شرعي وكذلك
 الادلة المذكورة اتماماً في حجية خبر العدل عندنا اذ تعلق بطريق الحكم لا بالحكم لما عرفت
 من كلامه الذي نقله المصنف وما نفلنا عنه قدس سره عدم حجية خبر الواحد في مقام
 الاخبار عن الراي والاعتقاد الا لقلد المخبر دون غيرهم كما عرفت مفصلاً لكن استعرف من
 كلام المصنف انه لا فرق في دليل الاستدلال على تقدير تمامية بين ان يتعلق بالطريق او
 بالحكم قوله ولا من الامور المتجددة لما تمسك المحققة بالسيرة التي لا بد فيها من الانتهاء الى
 زمان النبي ص والائمة ليستكشف تقريرهم حتى تكون حجة ذكر انما ليست من الامور
 المتجددة التي لا تنتهي الى زمان المعصوم ع ولكن لا يخفى ان نقل الاجماع والشهرة الفسوية
 لا يمكن متداولا في زمان المعصوم عليه السلام فالتمسك في حجية بالسيرة لا يخلو عن شئ الا
 ان يقال غرض قدس سره التمسك في حجية ما ذكره من النظائر بالسيرة القطعية التمهية الى
 زمانهم ع ويتم في المقام من حجة القطع باشتراكه مع غيره مما هو نظيره كابدل عليه قوله فيلزم
 قبول خبر الواحد فيما نحن فيه ايضا لا اشتراك الجميع في كونه نقل غير معلوم من غير معصوم
 وحصول الوثوق بالنقل وهو مع انه لا يتم في بعض ما ذكره كقول الشهرة واتفاق ساير اولي
 الاراء والمذاهب غيرهما يمكن منغ ايضا قوله وكثرة اللغات وشواهد هذا الكلام صريح
 في ان خبر الواحد العادل حجة في معرفة اللغات وشواهدا وهو الذي رجحناه فيما سبق
 في باب الظواهر ونقلنا الاجماع المتكررة فيه خلافا للمصنف وبقص معاضرية قوله
 من وجوه شتى آه منها عدم عمل جمع باخبار الاحاد رأسا في الاحكام مع علمهم بها في اللغات
 وغيرها كالسيد المرتضى واتباعه ومنها اعتبار جمع كالشهيد الثاني وغيره كون كل واحد
 من رواة الخبر في الاحكام من كثر بعدلين ولا يعتبر وا في غيره ذلك ومنها اعتبار جمع كون
 داوي الخبر في الاحكام عدلا اماميا بل ادعى الاجماع عليه كما استعرف من كلام الشيخ في العقد
 واستعرف ما فيه ولا يعتبر واذك في غيره بل استقر عليهم على العمل بخبر مثل صاحب القلم
 والصحاح وغيرها ومنها عدم اعتبار جمع منهم الوجادة في الخبر للمصنف للحكم الشرعي ولا يبعد
 ذلك في غيره ومنها غير ذلك من الوجوه وسبب عدم المسامحة في اخبار الاحاد في الاحكام
 امور ومنها ان اهتمام الشارع بالاحكام الكلية اكثر وهو يقتضيه كثرة الشروط المعبرة فيها

في حجة الظن

٢٩٣

ومنها وقوع الاختلال من حيث صدورها ومنها وقوع الاختلال من حيث جهة صدورها
 من جهة التقية وغيرها من المصالح ومنها وقوع الاختلال فيها من جهة النقل بالنعق ومنها وقوع
 الاختلال من حيث دس الاخبار المكذوبة فيها ومنها وقوع التعارض فيها اذ قلنا يتفق خبره لا
 معارض له مثل اخبار المتعة فانها على ما قال الشهيد الثاني في الروضة لا معارض لها أصلاً
 في اخبار الأئمة وان كان فيه ورود بعض الاخبار منهم عليها لم يدل على حرمتها والتفصيل
 في محلها ومنها غير ذلك من وجوه الاختلال قوله ووجهه ان السبب المنقول آه يعني ان الاجماع
 المنقول بعد حجتيه من جهة ادلة حجة خبر العادل من العقل والنقل يكون كالاجماع المحصل الذي
 هو في اصطلاحهم عبادة عن الاتفاق الذي حصل منه الكشف القطعي في ترتيب الأثار الشرعية
 المترتبة عليه سواء كان بلا واسطة او مع الواسطة مستقلاً او منقلاً الى ما حصله المنقول له
 هذا على تقدير اعادة المحقق التتري به بالحصل ما ذكرنا وان اداد بالمحصل ما حصله النقل
 من الفتاوى مع قطع النظر عن الكشف القطعي يكون الكلام مبنيًا على الفرض والتقدير والقضية
 الشرعية التي تصدق مع صدق الشرط وكذبه فيكون المراد ان المنقول من الفتاوى بعد
 النقل يكون كالحاصل منها فان استلزم المنقول على تقدير كونه محصلاً للمنقول اليه بنفسه او
 بضميمة ما حصله المنقول اليه من الفتاوى والقرائن حجة معتبرة من السنة او الدليل القطعي
 او الدليل المعبر مطلقاً كان حجة طينية باعتبار طينية أصله وهو الاتفاق والاجماع لقصد
 حصوله بالنقل وكون النتيجة تابعة لأخر المقدمتين فلو كان احد المقدمتين طينية و
 الأخرى قطعية تكون طينية كانه اذا كانت احداهما نظرية والأخرى ضرورية تكون النتيجة
 نظرية وكذلك اذا كانت احداهما ضرورية والأخرى دائمة تكون دائمة وكذلك من سائر
 الجهات والدليل على ما ذكرنا ما صرح به المحقق فيما سياتي عنقريب فان حصل من ذلك
 استكشاف معتبر كان حجة طينية والأفلا وما ذكرنا ظهر عدم ورود ما اورد به بعض الفضلاء
 المحشين عليه من منع حصول الاستكشاف بالحصل فضلاً عن المنقول وانفتح بما ذكرنا
 من شرح مراده الذي يظهر بالتأمل فيما ذكره في المقدمة الثالثة من اولها الى اخرها ^{خلال}
 فيما افاده وما افاده المصنف حيث ان المستفاد من كلام المحققة انه قد يكون المنقول سبباً
 تاماً في الاستكشاف من غير ان يكون لما حصله المنقول اليه مدخلية في ذلك وقد يكون

هو مع ما حصله للنقول التي سببها الاستكشاف وسيأتي تفصيل المصنف في مقام بيان كلام المحققة بالتعظيم المذكور وأما ما افاده المصنف هو الاقتصار على الثاني حيث قال سابقا وهذا المضمون المخبر به عن حتر وان لم يكن مستلزما بنفسه عادة لموافقة قول الامام ^ع الا انه قد يستلزمه بانضمام امادات اخرى يحصلها المتبع او بانضمام اقوال المتأخرين قوله وربما كان الاولى اولى بالاعتماد بناءً على قد ذكرنا وجه كون الاولى اولى بالاعتماد فيما سبق عن قريب واتفاقه بقوله بناءً على اعتبار السبب اذ بناء على المقام الثاني من حصول الاستكشاف للتناقل مجيب ادعائه ومعتقده لافرق بين دعوى الاجماع في مقام نقل الاقوال وبين دعوى الاجماع في مقام الاستدلال كما هو ظاهر قوله في هذا خاصة اي فيما له ^{المقول} فصلية التي خاصة قوله فيما عداه اي فيما وصل اليه المنقول التي قوله بالدليل العلمي ولو بسايط مثل ان يستدل على حجية خبر الواحد بمفهوم آية النبأ أو بظاهر آية النفوس والسؤال مثلا و يثبت حجية ظواهرها من جهة الاجماع او الاخبار المتواترة على حجية ظواهر الكتاب قوله او كما المنكشف غير الدليل القاطع اي الدليل القاطع من جميع الجهات قوله والنقل اي وان كان الناقل واحداً قوله بالأربع بحال الناقل وزمانه الاخذ بالأرجح اما من جهة ان اصل الترجيح في كل دليلين متعارضين او من جهة الاجماع الذي ادعاه العلامة وغيره من وجه الاخذ بأقوى الدليلين او من جهة الرجوع الى العلة المنصوصة الواردة في الخبرين المتعارضين في اخبار العلاج وسيأتي شرح ذلك في محله قوله بان ذلك دليل واحد لانه ليس فيه استكشاف واحد للحجة المتعبرة الواحدة قوله في نقل ساير الاشياء من اللغات وغيرها اذا تعلق بها حكم شرعي قوله او محال فامشرك بين الجميع الرجوع الى الترجيح بالمرجحات المذكورة وغيرها في غير الخبرين المتعارضين الواردين في بيان الحكم الشرعي مثل قول اللغويين وغيرهم لا يخالو عن اشكال سيأتي في باب التعادل والترجيح بيانه انشاء الله قوله طريقة معظم ^{الاصحاب} والظاهر ان ما ذكره المحقق هو الحق دون ما ذكره المحقق السيد الكاظمي في شرح الوافية من ان المعروف فيها هو الحجة وما ذكره السيد السند المجاهدة في المفاتيح من عدم النقل بالفصل بين حجية خبر الواحد والاجماع المنقول وقد اشترنا الى ذلك سابقا قوله وان نقل التواتر في خبره قد يخدم فيه بان التواتر في القوانين وغيره هو اخبار جماعة كثيرة يمتنع

قواطهم على الكذب عادة فالخبر المتواتر يستلزم عادة وقوع الخبر به واقفاً فلا بد ان يكون نقله بحجة سواء كان من باب الكاشف او المنكشف لكون الخبر به امر حسيّاً وقد تقدم الوجهان في السابق وما ذكره قدس سره من ان التواتر اخبار جماعة افادله العلم بالواقع وقبوله لا يجذب شيئاً لأن المفروض انه خروج عما اصطح القوم عليه والحق ان يقال ان نقل الخبر المتواتر ان علم كونه مستنداً الى الحق واحتمل في حقه ذلك من جهة كون ظاهر اللفظ ذلك مع عدم صارف عنه فلا اشكال في كونه بحجة لما ذكرنا وان كان مستنداً الى الحدس كما هو الغالب في ما اذا تعدد الطبقات مثل اخبار التسامح فقد ذهب بعضهم الى قواتره واخبار وجوب الاخذ بالموافق وطرح المخالف فقد ادعى جمع قواترها واخبار الاستصحاب فقد قيل بالتواتر الاجمالي فيها وغير ذلك فلا حجة فيه ولذا قد يدعى واحداً من العلماء او جمع منهم قواتر او اخبار والاخرين معه ومثل ذلك كثير يظهر بالتدبر ومن ذلك يظهر عدم وجوب الاخذ بقول الشهيد من قواتر قرائات القراء الثلاثة الذين هم تمام العشرة بل قد عرفت ضعف قول اليهود القائلين بتواتر القرائات السبع فراجع قوله فلا اشكال في جواز الاعتماد على اخبار الشهيد وقد ذكر الشهيد الثاني في روض الجنان على ما حكى ولا يقصر ذلك عن ثبوت نقل الاجماع بخبر الواحد فيجوز القرائة بهما مع ان بعض محققى القراء من المتأخرين افراداً كتاباً في أسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القرائة بهما انشاء الله انتهى وفيه ما تقدم من عدم كون نقل الشهيد في امثال المقام ملازماً عادياً للقران الواقعي خصوصاً مع ملاحظة ان الشهيد اخبار اجمالا بالتواتر ولا يذكر اسماء المخبرين حتى يعلم كون اخبارهم ملازماً عادياً للقران خصوصاً مع ملاحظة ما ذهبنا اليه من عدم تواتر القرائات السبع مع ادعاء جمع كثير قواترها وقد ذكرنا الادلة والشواهد الكثيرة بحيث يحصل القطع للناظر بعدم تواترها عن النبي ع الله تعالى فكيف بقرائات ابي جعفر وخلفه ويعقوب واما ما ذكره من افراد بعض المتأخرين كتاباً في ذلك فضعفه ظاهر بعد ملاحظة ما سبق مع ان التواتر الى القراء الثلاثة كيف يفيد في اثبات التواتر عن النبي ص عن الله وهو اللقب وبالبحث مع الله قد ذكر في شرح الالفية ما يظهر منه عدم تواتر القرائات السبع حيث قال واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القرائات متواتر بل المراد

انحصار المتواتر الا ان فيما نقل من هذه القرائات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن
 غيرهم الى اخر ما نقلنا عنه سابقا وقد ذكرنا التناهي بين صدقه وذيله ودفنا التناهي بما
 اختلف في بالي القاصر فراجع فكيف يدعى التمهيد الثاني كون كل واحدة من قرائات القراء الثلاثة
 متواترة الا ان يريد متواترها ما اراد متواترها واما جواز القراءة بها في الصلوة وغيرها فليس متواترا
 على كونها قرائنا واقعا قراه النبي صلى الله عليه وآله او على كونها متواترة بل على شمول اذن المعصومين عليهم السلام
 في مثل قولهم كما يقرب الناس لذلك والظاهر شموله للقرائات الثلث المذكورة لكونها متواترة
 في زمان ورود اخبار اذ ان منهم عليهم السلام واما شمول الاجماع على اذن الأئمة للقراءة بالقرائات
 لما ذكره في شكل لوجوب الاخذ فيه بالقدر المتيقن والله العالم قوله والى احد الاولين نظر المحقق
 والتمهيد قد ذكرنا ان جواز القراءة مترتب على شمول اخبار اذن المعصومين عليهم السلام لا على
 القرآن الواقعي ولا على ما هو المتواتر منه ولذا جوز مسكروا قرائات السبع والعشر القراءة
 بما هو المشهور في زمان الصادقين وعلى تقدير تسليم ذلك فقد ظهر لا عن قريب ان مثل هذا
 الاخبار عن التواتر مما يشتمل على الحدس ليس بحجة قطعا قوله ولا يجلو نظرها عن نظر من حيث ان
 المستفاد من الدليل كون المقر فرانا واقعا قراه النبي صلى الله عليه وآله فيثبت بقول العلامة والتمهيد لكن قد
 عرفت عدم ثبوت القرآنية بقولها مع كونه مبتدئا على الحدس وخبر العادل انما يكون حجة اذا كان
 مبتدئا على الحدس فالأوفى بناء على الشرط المتقدم عدم حجية خبرها وما ذكر يظهر النظر في نظر المصنف
 نعم يجوز القراءة بها لما ذكرنا من شمول الاذن لها فاذكراه من اشراط التواتر في القراءة لا
 يجلو عن نظر قوله الشهرة في الفتوى المحاصلة بفتوى آية الشهرة في اللغة هو الوضوح والظهور
 سواء كان عند الكل او الجمل او عند الكثير وبهذا الاعتبار يمكن ان يتصف طرفا النقيض
 بتلك وفي الاصطلاح هو فتوى الجمل الذين لا يفيد قولهم العلم سواء عرفهم مخالفوا له
 يعرف الخلاف والوافق من غيرهم فان افاد قول الجمل العلم بقول المعصوم او نحوه فهو لا يكون
 شهرة بل اجماعا حقيقة بناء على ما ذهبنا اليه تبعا للعلامة الطباطبائي وغيره من ان الاجماع
 الاصطلاحي هو اتفاق جماعة يكسب عن قول الحجة والحجة مطلقا على هذا التقدير اجماع لان الاجماع
 هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم دون اتفاق الجميع ومن ثم لم يقدح فيه مخالفة معلوم
 النسب موضع البحث الشهرة الغير البالغة الى حد اليقين واعتبارها مبتدئا على اعتبار حجة الظن

مطلقا وليس ذلك من مذهبنا انتهى واما على قول المصنف وغيره فهي خارجة عن الثمرة
 المصطلحة ودخلت في الأجماع المسامحة لا الحقيقي الاصطلاحى واما اتفاق الكل مع عدم العلم
 بقول المعصوم كما اذا اتفقوا في مسألة ادبية او عقلية او غيرها بحيث لا يستكشف قول
 الامام ثم مر حيث كونه مبينا للشرع من اتفاقهم فهو غير داخل في الثمرة الاصطلاحية والاصطلاحية
 الاصطلاحية ووجه ظاهرهما يتبين انهما قد ذكر بعضهما ان الاقوال في المسئلة اربعة القول
 بحجتها مطلقا وهو الشهيد في الذكرى واختاره المحقق الخونساري وجماع العلماء ولده وهو ظاهرا
 كل من قال بمقتضى الإسناد في وجهه والقول بعدمها مطلقا وعزاه في المفاتيح الى اليهود و
 التفصيل بين الثمرة المدعاة قبل زمان الشيخ وبعده وهو لصاحب المعاد والتفصيل بين
 الثمرة المفترضة بوجود خبر ولو في كتب العامة وغيرها بالحججة في الاولى دون الثانية اختار
 صاحب الرياض في الرسالة المفردة في هذه المسئلة انتهى قلت قد ذكرنا سابقا ان صاحب
 المعاد من أهل الظنون الحاشية وان تمسكه بالدليل الرابع المثبت بحجة مطلق الظن القوي
 عنده لاثبات حججة خبر الواحد اما هو مع التزل والمباشرة وعدم تمامية الأدلة الحاشية
 المثبتة بحجة خبر الواحد وقد ذكرنا سطر من الكلام في ذلك عند نقل المصنف في كلامه في
 باب ظواهر اللفاظ فراجع وما ذكره في المعاد في مقام رد الشهيد في الذكرى حيث استدلى
 على حجتها بقوة الظن في جانب الثمرة بان الثمرة التي تفيد الظن القوي انما هي الثمرة التي كانت
 قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده انما هو لبيان ان الثمرة غير مفيدة للظن القوي مطلقا كما افاد
 الشهيد في فرضه الرد عليه لانتم حججة الثمرة اذا فادت الظن القوي واما من قال بمقتضى
 دليل الإسناد فلا رده القول بحججة الثمرة في المسئلة الفقهية اذا كان قائلا بكون نتيجة حججة
 الظن في الفروع فقط او بالتعميم مع كون مذاق تقديم الظن الممنوع منه على المانع واما من
 يقول بكون نتيجة حججة الظن في المسائل اصولية فقط او بالتعميم مع كون مذاق تقديم الظن
 المانع او التوقف في مسألة المانع او الممنوع فلا وعلى هذا فما نقل عن الرياض من التفصيل
 مع كون مذاق حججة الظن المطلق في الفروع لا يخلو عن غرابة هذا كله على تقدير افادة الثمرة
 المانعة للظن واما على تقدير كونها من جهة اصالة عدم الحججة وعدم افادتها للظن اصلا فهو
 خارج عن مسألة الظن المانع والممنوع كما سيأتى في كلام المصنف في ذيل دليل الإسناد

ثم انه لا ريب في ان المشهور عدم حجية الشهرة في المسئلة الفقهيّة وقد ادعى الشهرة على عدمها
 العلامة الطباطبائي في الفوائد والمحقق القمي في القوانين وغيرها قوله ثم ان منشاء توهم
 كونها من الظنون الخاصة قد استدل على حجية الشهرة بوجوه بعضها مبنيّة على كونها من
 الظنون الخاصة وبعضها مبنيّة على كونها من الظنون المطلقة فمنها ما ذكره الشهيد في الكافي
 من ان عدالتهم تمنع من الاحتجاج على الفتوى من غير دليل ومنها ما ذكره ايضا فيها من قوة الظن
 في جانب الشهرة والتعليل بالصعري فقط يدل على مسلميّة الكبرى عنده وهي ان كل ما يفتيد
 الظن القوي فهو حجة ولعلها من جهة كون نتيجة دليل الاُسناد حجة مطلق الظن القوي و
 قد استظهر المحقق القمي في القوانين من العبارة المذكورة كون الشهيد قائلاً بحجة الظن المطلقة
 في حال الاُسناد ثم انه لا بد من توجيه كلام الذكرى فانه بعد ان ذكر قوة الظن في جانب الشهرة
 قال سواء كان اشتهاذا في الرواية بان يكثر وينها او الفتوى اذ لا معنى لكون الشهرة في الرواية
 حجة مستقلة بل المراد كونها حجة لاحد الخبرين والدليلين على الاخر ومنها الاصل وبقره
 بوجوه عشرة احدها ان اسناد باب العلم قاض بقيام طبيعة الظن بمقامه تخصيصه ببعض دون
 بعض تحكم الثاني ان الشغل اليقيني يستدعي البرائة اليقينية ولا ريب انما مكلفون بتكاليف
 ولا نقطع بالفرغ حتى تأتي بكل ما يحتمل الثالث ان في الاعراض عن الظن تقويلاً على الوهم
 الرابع ان في ترك الظنون مظنة للضرر ودفع الضرر للظنون واجب عقلاً الخامس ان في الاحتجاج
 في الشريعات بالظن سلوك جادة الاحتياط السادس ان طريقة العلماء في معاملاتهم ومعاملاتهم
 ومنازلاتهم وسائر امورهم انما هو الاخذ بالظنون السابع ان طريقة العلماء في استنباط
 الاحكام انما هو الاخذ به الثامن ان سيرة الشرع مستمرة على التعويل عليه التاسع انه يقع
 بالحكيم ان يكلفنا بتكاليف ثم لا يجعل لنا طريقاً اليها العاشر ما اشتهر عنه صلى الله عليه واله
 من ان المرء متعبد بظنه وضعف الوجوه المذكورة مستغنية عن البيان مع ابتناء بعضها
 عن دليل الاُسناد او ما يجري مجراه والاستدلال بهما مع عدم تماميته خارج عن مفروض
 كلامنا في هذا المقام ومنها ما نقله المصنف في الكتاب وسيجيء عقريب الكلام فيه قوله
 اضعف من ذلك تسمية هذه الاوتوية آية قال في القوانين بعد التمثيل لمفهوم الموافقة بقوله
 تعالى ولا تقل لها آية وقوله تعالى فمن جعل مثقال ذرة خيراً يره الآية وقوله تعالى ومنهم من ان

في حجة النظر

تأمنه بقضار يوده اليك وانه هو الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى وبالاعلى على
 الادنى اي بالتأفيف على الضرب مثلا او بالقضار على التينار ولة جل مدخلية المناسبة
 اختلاف في ان دلالة هذه الايات على الاعلى هل هو من باب القياس المجلي والمفهوم والمنطوق
 فقيل انه من باب القياس المجلي وهو ظاهر العلامة في التمهيد حيث قال بعد منع التعبد
 بالقياس عند الشيعة والاقوى عندك ان العلة اذا كانت منصوطة وعلم وجودها في الفرع
 كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وقال في موضع اخر بعد ذلك اما اذا
 نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه ادلواه لو وجد المقصود
 مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مخصوصا بمحل الوفاق
 والا لم تكن العلة تامة وقياس الضرب على التأفيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الصحيح
 اقوى انتهى وظاهر كلامه انه يجعل مجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقياس
 من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو مشكل ثم ذكر رواية ابا بن تغلب الدالة على المنع عن القياس
 بالطريق الاولى وقوله لا يبي حيفة لو كان الذين يؤخذ بالقياس لوجب على المحايض ان
 تقض الصلوة لانها افضل من الصوم قال وبالحجة ظاهر كلام العلامة هذا وكثير من استدلاله
 واستدلالات غيره من الفقهاء يابى عن حمل قولهم على ما لو كان في الاصل تنبيه على العلة او
 نص و اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد
 الاولوية مع ان كثير من تلك المواضع انما يثبت الحكم في الاصل بالاجماع او للازم داسيل
 اخر وليس من الادلة النطقية التي يستفاد منها العلة بالنص او بالتنبيه او ثبت بالكتاب والسنن
 لكن ليس فيها تنصيص ولا تنبيه بالعلة فقد تريم يستدلون في مسألة كون الزنا بذات
 البعل محرما ابدا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها محرما
 ايضا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص فابن النص
 على العلة في الاصل او التنبيه عليها الى ان قال فلنرجع الى ما كافيته من خلافهم في تفرغ
 اية التأفيف وامثاله على القياس المجلي والمفهوم والمنطوق فالذي يقول انه من القياس المجلي
 لا بد ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من جانب الاصل وهو
 الخصوصية ملغى لان الفرع اشده مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة والذي يقول

والذي يقول انه من باب مفهوم الراجحة يقول انه دلالة الراجحة للفظ وبقية نحو الخطاب

انه منطوق يقول ان المنع من التايف في العرف حقيقة في المنع عن الاذية للتبادر وكذلك
 مثل قولهم لا نقطة ذرة حقيقة في المنع عن الاعطاء مطلقا انتهى وما ذكره من دلالة كلام
 العلامة على ما ذكره وان كان محل نظر لكن المستفاد منه في كلامه المنقول وغيره ان اشتباه
 القياس بالطريق الاولي بمفهوم الموافقة اصلا وعكسا غير عزيز بل قال في المعالجة المقام المذكور
 بانه لا نافي للقياس المجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بالطريق الاولي حتى يقال انه قابل بهذا ^{المفهوم}
 دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس ثم قال اذ عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض
 المحققين من ان النزاع هنا اللفظي لا طائل تحته انتهى ومنه يظهر ان عمل كثير من اهل الظنون
 الخاصة بالقياس بالطريق الاولي كصاحب المعالج وابي الشهيد الثاني وغيرهم اما من جهة
 دعم انه لا نافي للعمل بالقياس بالطريق الاولي ومن جهة دعم انداجه في مفهوم الموافقة الذي
 يكون معتبرا اجماعا وكلا الزعمين فاسدان بل المناط هو حصول القطع بالعللة ولو من القرائن
 الخارجية او حصول التنصيص عليها او دلالة اللفظ عليها بالنسبة او الايماء والاشارة سواء
 كان في كل واحد من الفروع الكذا والا ولا اجل ما ذكرنا في العمل بالقياس بالطريق الاولي غير واحد
 من اهل الظنون المطلقة ايضا كالمحقق القمي وغيره قوله بناء على ان المراد به وتقريب
 الاستدلال ان المراد بالوصول اما مطلق للشهره سواء كان بحسب الرواية او بحسب الفتوى
 فتكون الرواية مسوقة لاثبات الحجية الفعلية للشهره سواء كانت هناك حجة شافية كالروايات
 ام لا كالفتوايين اذا كانت احديهما مشهورة فعلى هذا تثبت الفرعة ثلثة مطالب احدها
 كون الرواية مرجحة لاحد الروايتين وثانيها كون الشهرة الفتوائية مرجحة لاحديهما و
 ثالثها كون الشهرة الفتوائية حجة مستقلة دون المشهور بحسب الرواية لكن اناطة الحكم
 بالاشتهار من جهة مفهوم الوصف تدل على اخذ بالشهره مطلقا سواء كان بحسب
 الرواية او بحسب الفتوى ويرد عليه مضافا الى ما سيذكره المصنف ان المراد بكلمة الوصول
 لا بد ان يكون الخبر المشهور فلا يشمل المشهور بحسب الفتوى ليكون حجة مستقلة اما اولا
 فلان اللفظ انما يجعل على العموم اذ لم يكن هناك عهد والمعهود المسئول عنه هو الخبر
 المتعارضان واما ثانيا فلان الوصول يقيد بالصلة لا بحالته والاصل بالصلة لا بحالته و
 المراد بالصلة هو الاشتهار بحسب الرواية فقط لعدم وجود الشهرة الفتوائية في زمان

خط في مفهوم الرواية

في حجة الظن

ورود الروايات لا لعدم وجود الفتوى أصلاً في زمانهم عليهم السلام كما ذهب إليه الجوابون
على ما حكى بطلانه بقوله لا بان بن تغلب افت الناس وقوله فللعوام أن يقلده وقوله
انظر الى رجل منكم قد روى حديثنا وغير ذلك بل لعدم وجود الشهرة الفتوائية في زمانهم
وعلى تقدير وجودها فلا ينصرف اليها الاطلاق واما ان الشافعية قد روى حديثا بقوله
اعلم ما عندك وأوثقها في نفسك قوله انظر ما وافق منها العامة فاتركه وحذبا ما خالفها
على كون المراد بالموصول المذكور ايضا خصوص الرواية والا لزم التقييد ويشهد له التصريح
في المقبولة بذلك حيث قال ينظر الى ما كان من روايتهم عننا في ذلك الذي حكاه بالجمع عليه
بين أصحابك واما ادعاء دلالة قوله في المرفوعة المزبورة ما أوراد عنكم على ان المراد هو الخبر
لا الفتوى وما ذكر ظهر الجواب عن الاستدلال بهما على التقرير الثاني مضافا الى ضعف مفهوم
الوصف من ذلك ظهر لك ضعف ما نقله شرح الوافية عن استاده الشريف قدس سرها
من التمسك بالمرفوعة لكون الشهرة الفتوائية مرجحة لاحد الخبرين ويرد على الاستدلال
بالتقريب الذي ذكرنا ايضا بعض ما سنورده على التمسك بالمقبولة على كون الشهرة الفتوائية
حجة مستقلة فانظر قوله بناء على ان المراد بالجمع عليه في الموضوعين وتقريب الاستدلال
بالمقبولة ايضا اما من جهة جعل الألف واللام للاستفراق واما من جهة التعليل بقوله
فان الجمع عليه لا ريب فيه ويرد عليه مضافا الى ما ذكره المصنف ما ذكرناه في المرفوعة مع
ان المراد بالجمع عليه في الاول هو الخبر المشهور قطعاً فنظر الى قوله ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا في ذلك الذي حكاه بالجمع عليه والتمهد وظاهر لفظ الجمع عليه يقتضيان كون المراد بالجمع
عليه الثاني ايضا هو مشهور الرواية مضافا الى ان الغالب ان المعرفة اذا عييد كانت عين
الاولى ولذا قال عليه السلام ليس يغلب عشرين مثيرا الى قوله تعالى فان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا مع انه مع التقدي الى الشهرة الفتوائية يحكم بكون الشهرة مطلقا مرجحة
لاحدى الروايتين على الأخرى ولا دخل لما ذكر بكون الشهرة حجة ودليلا مستقلا وان
لم يكن هناك رواية مع ان مورد الكلام الاخذ بالمشهور اذا وقع التعارض بين حجتين ^{ثنتين}
لا يمكن العمل بهما لكان التعارض في جميع الالتمار او يرجح بها والفتوانان المتعارضتان ليستا
حجتين مطلقا للجهد حتى يحكم بالأخذ بالشهرة الفتوائية اما لكونها مرجحة او لكونها حجة

وحجة مستقلة ومن بعض ما ذكرنا ظهر بطلان ما حكاه في شرح الرواية عن استاده الشريف
 به من شمول المقبولة للشهرة الفتوائية من جهة العموم في الوصول ومن جهة عموم التعليل نعم
 دلالة المقبولة على الترجيح بالشهرة الفتوائية كما لا ريب فيها لا من جهة ما ذكر بل من جهة ان
 المراد بنفي الريب هو نفيه بالاضافة والتعليل بالتصريح مع عدم الانضمام بالكبر
 لا فائدة فيه فيكون المراد ان كلما لا ريب فيه بالاضافة يجب الترجيح به ومن جملة الشهرة
 الفتوائية وسيجيئ في باب التعادل والترجيح تفصيل الكلام في ذلك واما ما ذكره المحقق
 الكاظمي في رد استاده الشريف به بان أقصى ما في التعليل بقوله فان الجمع عليه لا ريب فيه
 الترجيح بالاجماع ولا اقل من الاحتمال وقول السائل فيما بعد فان كان الخبران عنكم مشهورين
 لا يعين كون المراد بالاجماع الشهرة بجواز ان يكون اراد بالشهرة المعنى الاعم لا ما قابل الاتفاقي
 فان كل جمع عليه مشهور واما اثره بالذکر بقوله فيترك الشاذ الذي ليس بمشهور وقد يؤيد
 اداة الاتفاق صراحة اللفظ بنفي الريب فان الذي ينفي عنه الريب ولا يحوم حوله الشك هو
 المنفوق عليه دون المختلف فيه وان كان مشهورا فبنيته ان اراد المتفق عليه مطلقا بحيث
 ينهل الاتفاق بحسب الرواية كما هو الظاهر يريد عليه ان الشهرة بحسب الرواية لا تجعلها
 قطعية من جميع الجهات مضافا الى انه يخرج الكلام عن بيان المخرج الذي سيتول الرواية
 سؤالا وجوابا من المعلوم ان المخالف للاجماع يجب طرحه أصلا اذ لا معنى لمعارضته
 الظني بالقطعي لعدم حصول الظن مع القطع بالخلاف مع ان الاجماع للمصطلح لا يمكن متداولا
 في زمان صدور الروايات فكيف تحمل عليه مضافا الى قوله فان كان الخبران عنكم مشهورين
 اذ لا يمكن تحقق الاجماع للمصطلح في طرقة التقييض مضافا الى ما ذكره للصنف من ان
 الامام جعل مقابلة تماثية الريب مع انه على ما ذكر لا بد ان يكون تماثيا لا ريب في بطلانه و
 ان اراد الاجماع بحسب الفتوى فقط يريد عليه مضافا الى ما سبق اخرج المورد وهو غير
 جائز قوله مع ان الامام جعل مقابلة تماثية الريب والا فلا معنى للاسْتَشْهَاد بِحَيْثُ
 التثليث كما سيذكره عن قريب وكل تثليث الامام في الامور حيث قال انما الامور
 ثلاثة امر بين شداه وسيجيئ التعرض لهذا المطلب في اخر حجة الظن وفي أصل البرائة
 وفي التعادل والترجيح فانظر قوله مضافا الى ضعفها فان قيل ان الشهرة جارية لضعف الخبر

والمشهور بينهم هو الرجوع الى الترجيح ثم الى التخيير على ما هو مدلول المرفوعة بل تكون المرفوعة
 من هذه الجهة أولى من المقبولة للارجاع فيها بعد العجز عن الترجيح الى الارجاع الى لقاء الامام
 ثم تقليد بان الوقوف عند الشهية خير من الاحتكام في الهلكة وهذه الفقرة من المقبولة غير
 معمول بها عند المجتهدين قلت الشهرة جابرة للضعف بقدر ما قامت عليه وهو ما ذكرنا و
 اما حجة الشهرة مستقلة على تقدير دلالته لمرفوعة عليها فلا ريب ان الشهرة على خلافها لا
 المشهور عدم حجيتها كذلك فلا جابر لضعفها بالنسبة الى الفقرة المزبورة قوله مع ان الشهرة الفتوى
 لا يقبل ان تكون آه قد ذكرنا ان الشهرة الفتوائية ليست بمدلول الرواية لعدم معرفتها في
 زمان صدور الروايات ولو قطع النظر عن ذلك فنقول انه لا مانع من حصول الشهرة الفتوائية
 في طرفة المسئلة اذ المشهور في اللغة هو الواضح المعروف ولا ريب ان كلام الامام منزل على
 المعنى اللغوي الذي اصطلح عليه الفقهاء بعد مضي مدة متطاولة ومن العلوم ان المشهور بالمعنى
 اللغوي يطلق على ما ائتم به كثير ورجح يمكن فوى كثير لثبتي وفتوى جمع كثير اخر على خلافه فيمكن
 تحقق الشهرتين المتضادتين بهذا المعنى نعم في الشهرة للمصطلحة التي يعتبر فيها شدوذ الظرف
 المقابل لا يمكن ذلك ومن الواضح عدم جواز حمل الرواية عليها وسيجيء عن قريب ما يوضح ذلك
 قوله المحاصلة بان تكون الرواية مما اتفق الكل آه قال بعضهم شهرة الرواية ضربان احدهما
 ان يكثر نقلتها عن الامام ع اما مع اتحاد المتن كصحة الفضلاء وحسنهم والمعنى فحسب كما في
 كثير الثاني ان يكثر روايتها عن الناقل عنه وان كان ذلك الناقل واحدا وبالجملة ان يشتهر
 نقل الرواية بين اصحاب وان رجوا فيها الى واحد وكلاهما مفيد لغلبة الظن بالصدق
 وان كان الظن في الاول اغلب سيما الاول من قسميهما انتهى والظاهر منه عدم اعتبار
 اتفاق الكل في النقل في شهرة الرواية كما ذكره المصنف قد نعم يمكن ان يقال ان الجمع عليه اظهر
 افراد المشهور رواية واغلبها ولا جله اطلاق الامام ع الجمع عليه على المشهور قوله والآلاف معنى للا
 لأن المقصود من الاستشهاد بيان حكم الشاذ والمشكل دون الامر البين الرشيد والبين الغي
 لوضوح امرها وعدم احتياجهما الى الاستشهاد بكلام الرسول ع فلا بد ان يكون الشاذ اخللا
 في الامر المشكل في تليث الامام ع وفي المشبهة في تليث الرسول ع دون بين الغي والحرام
 البين كما زعم صاحب الفصول واستفيد من الكلام المنقول عن شرح الوافية قوله ومما

لا على الظن

يفتح الكلي في هذا المقام آه فان الروي فرض كون الخبرين مشهورين في زمان صدور
 الرواية وفي الزمان المزبور لا يمكن تحقيق شهرة القدماء والمتأخرين مضافا الى ما ذكرنا من
 عدم تداول الشهرة الفتوائية في زمانهم فلا يمكن شمول الخبر لها اصلا فضلا عن تصود
 الشهرتين المتضادتين في الخبرين المتعارضين قوله فرجع البحث الى السنة هل تثبت بخبر
 الواحد يعني ان البحث يرجع الى ثبوت السنة التي هي قول المعصوم وفعلا او تقريره بخبر الواحد
 فيكون البحث عن عوارض السنة التي هي احد الأدلة الأربعة التي هي موضوع علم الأصول
 فيكون بحثا عن العوارض الذاتية للموضوع فيكون من المسائل فان قلت ان البحث عن الهيئته
 البسيطة من المبادئ التصديقية لا من المسائل قلت هو كذا في الوجود الواقعي لا الظاهري
 ضرورة ان البحث عن الوجود في مرحلة الظاهر بعد الفراغ عن وجود السنة في مرحلة الوجود
 ولا شك في وجودها كذا بدهة بيان الأحكام كلها حتى ارش الخدش ولو لم يصحوا خريف
 البحث الى بيان الهيئته المركبة للموضوع وبعبارة اخرى مرجع البحث الى انه هل تثبت ان
 السنة الواقعية في مرحلة الظاهر بخبر الواحد لا فان قلت نعم ولكنه من آثار الخبر وعوارض
 لا من آثار السنة وعوارضها حتى تكون من مسائل الأصول قلت للبحث المذكور جهتان
 فمن جهة من عوارض السنة ومن جهة من عوارض الخبر وكون البحث من مسائل الأصول
 انما هو من الجهة الاولى لا الثانية ألا ترى ان الثبوت في مرحلة الظاهر عارض لنفس
 السنة فتكون من عوارضها الذاتية وكثير من المباحث الاصولية كذا ألا ترى ان مسألة
 جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد ومسألة جواز تخصيصه لها جهتان الاولى انه هل يجوز
 كون الكتاب منسوخا ومخصصا بخبر الواحد لا والثانية انه هل يجوز كون خبر الواحد
 ناسخا ومخصصا للكتاب ام لا واحدى الجهتين ملازمة للجهة الاخرى لكن دخولها في مسائل
 الأصول انما هو من الجهة الاولى لا الثانية ومن ههنا يتبين بطلان ما ذكره بعض المحققين
 قاصدا في كلام المصنف من ان الثبوت الواقعي ليس من العوارض والثبوت التقديدي
 وان كان منها الا انه ليس للسنة بل للخبر وفي موضع اخر ان ثبوته التقديدي وان كان مضافا
 كان الناقصة حقيقة الا انه لمشكوك لاله واما بالنسبة اليه فليس الا مفاد كان التامة
 تقبلا انتهى ثم ان الاحتياج الى ما ذكره المصنف انما هو للحفاظ على ما ذكره القوم من

ان موضوع علم الاصول هو الكتاب والسنة والاجماع والعقل او هي مع القياس او هي مع الاستصحاب والادلة اذ دعت المذكورة مع الاجتهاد والتعادل والترجيح والادلة الاذلة مع الاجتهاد بناء على دخول الثالث في الاول والا فلي تقدير كون الموضوع هو الكلّي المنطبق على مسائل المشتقة سواء كان دليلا على الحكم الواقعي او دليلا على دليله بواسطة او بوسايط فلا حاجة الى ذلك بناء على ما سيحكي عن قريب من كون الموضوع هو ذات الدليل لا بوصف كونه دليلا فان قلت انه يمكن ان يكون الموضوع هي الادلة المعروفة الاربعه ومع ذلك تكون مسئلة حجية خبر الواحد من المسائل من جهة ان تدوين القوم لسئلة حجية خبر الواحد من المسائل من جهة في كتب الاصول يكون من جملة موازين فهم كون المسئلة من مسائل الاصول كما ان خاصية المسائل الاصولية وهي عدم امكان عمل المقلد بعد استنباط المجتهد حكم المسئلة له موجودة في المسئلة المذكورة وحيث تكون المسئلة المذكورة من مسائل الاصول وان لم يكن البحث فيها عن العوارض الذاتية للموضوع فلا حاجة الى ما ذكره المصنف من تجنّب ارجاع البحث فيها الى البحث عن عوارض الموضوع قلت الميزان المذكور ان لا يعارض الميزان الاخير وهو كون البحث عن العوارض الذاتية للموضوع مضافا الى عدم كون الخاصة المذكورة خاصة للاصول لوجودها في المسائل الفقهية كثير اولعلنا نتكلم بعض الكلام في ذلك في مباحث الاستصحاب انشاء الله ثم قوله ولا حقا الى تجنّب ان البحث عن دليلية الدليل له لعله اشار به الى ما ذكره صاحب الفصول قال قد في اوائل كتابه بعد ان جعل موضوع علم الاصول الادلة الاربعه والاجتهاد والتعادل والترجيح عند دفع الاشكال الذي اوردته على نفسه بان المباحث التي يبحث فيها عن حجية الكتاب وخبر الواحد ليس بمباحث عن الادلة اذ كونها ادلة انما تعرف بتلك المباحث واما تجنّبهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد فهو يبحث عن الادلة لان المراد بها ذات الادلة لا هي مع وصف كونها ادلة فكونها ادلة من احوالها الا حقيقة لها فينبغي ان يبحث عنها انتمى وقال المحقق القمي في بعض حواشيه وما قد يذكر لمثال ذلك بقولهم الكتاب حجة والخبر حجة لا يرجع الى محصل اذ ذلك معنى كونه دليلا والمفروض اننا نتكلم بعد فرض كونها ادلة وهو خارج عن الفرق وبيان ليس من علم الاصول كما لا يخفى بل هو من توابع علم الكلام الى

ان قال وقد يعد من جملة ذلك البحث عن كون خبر الواحد حجة والأجماع المقول حجة وليس
 بذلك اذ ذلك كلام في تعيين الدليل لا في عوارض الأدلة فتدبر انتهى ويرد على المحقق القمى
 في امور الاول ان ما ذكره هنا مخالف لما ذكره في اوائل الكتاب من ان الاول في هذا اعادة
 اللغوي من لفظ الاصول ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد
 والتقليد وغيرها حيث ان الاستفادة منه سواء جعل اللام علة او غاية كون جميع المباحث
 الاصولية او جلها داخلية في مسائل الاصول وكلامه هذا دل على خروج كثير من المباحث
 الاصولية عنها والثاني ان كون الاصول بالمعنى الاضافي بمعنى ما يتقيد عليه الشيء الذي
 هو المعنى اللغوي لها لا ينفع في دخول المباحث المذكورة في مسائلها بقدران جعل علم
 الاصول بالمعنى العلمى هو العلم بالقواعد المحمّدة لا استنباط الاحكام عن ادلتها مع جعل
 الادلة هي الادلة الاربع المعهودة التي لا تكون مسئلة من المسائل داخلية فيها الا ان
 يكون البحث فيها عن عوارضها فلا بد من خروج كثير من المباحث عنها والثالث ان ما ذكره
 في اوائل الكتاب مناف لما ذكره في مباحث الاجتهاد والتقليد لهما من المسائل الكلامية
 لا الاصولية وذكر في الادلة العقلية ايضا ذلك والرابع انه لا حاجة الى جعل الموضوع
 هو الدليل بعد الفراغ عن دليته مع استلزامه لكون كثير من مباحثها استطراديا مع ما
 سمعته عن المصنف في باب الاستصحاب الا وفق بالتعريف لعلم الاصول هو جعل الموضوع
 هو ذات الدليل ولعلنا تكلم في ذلك بعض الكلام في انشاء الله تعالى ويرد على صاحب
 الفصول ان كون مسئلة حجية خبر الواحد من مسائل الاصول من جهة جعل الموضوع هو ذات
 الدليل موقوف على كون السنة هي الاثم من الحاكى والمحكى او على كون الموضوع هو مطلق
 الدليل حتى يشمل خبر الواحد والثاني مخالف لما ذكره من ان الموضوع هو الكتاب السنة
 والاجماع ودليل العقل والاجتهاد والتعادل والترجيح والادل مخالف لما استفاد منه
 في هذا المقام وصرح به في مباحث خبر الواحد واصطحو عليه من كون السنة قول المعصوم
 او فعله او تقريره فقط ويرد على المصنف ان الاول ان التغيير بقوله لا حاجة يدل على
 كفاية ما تجتمه لكون المسئلة من المسائل الاصولية ومن العلوم انه مع جعل الموضوع هو
 هو الادلة الاربع وجعل السنة هو قول المعصوم او فعله او تقريره كما صرح به هنا وفي

الدليل الثالث من الأدلة العقلية التي اقيمت على حجة خبر الواحد لا يمكن دخول المسئلة
 في مسائل الأصول بناء على ما تجتهد بل يمكن القول بعدم كونها من المبادئ ايضا على مذهبه
 والثاني ان جعل ما ذكر تجتهدنا في ما يظهر منه في باب الاستصحاب من الميل اليه حيث قال
 بعد ذكر مذهب صاحب الفصول من كون الموضوع هو ذات الأدلة لاهي بوصف كونها
 ادلة ولعله لا وفق بتعريف علم الأصول بأنه العلم بالقواعد المحمّدة لاستنباط الاحكام
 عن ادلتها والله اعلم باحكامه قوله فقد ذهب شذوذه من الاخباريين فيما نسب اليهم الى
 كونها قطعية الصلوة قال المحدث الامين الاسترأبادي على ما حكى عنه ان اخبارنا كلها
 قطعية وقال الشيخ الحرّ قدس سره في اخر الوسائل ان اخبار الكتب الأربعة وما يشابهها من
 الكتب العمدة المشهورة قطعية وهذا القولان في غاية الضعف بل يمكن ادعاء بدهة بطلان
 ونسبة على بعض الأدلة على ذلك فمنها الرجوع الى مرجحات الصدور في المقبولة والمرفوعة وغيرها
 كالأعدلية والأورعية والأوثنية والشهرة في الرواية وغيرها وهو لا يجتمع مع قطعية
 ومنها اخبار الدس التي بين فيها ان الدسائين قد دسوا في كتب الاخبار والاجاز المجمولة و
 سيأتي نقل بعض الاخبار المذكورة من المصنف في الكتاب والقدماء وان فتح الاخبار
 وهذا هو ما من الاخبار المدسوسة لكن لا يحصل لنا القطع بهمذنبها منها واسايجي يكون
 اخبارنا خالية عنها قطعاً ومنها الاخبار العرض على الكتاب السنة وفيها ما خالف الكتاب فهو
 دحرفا وهو باطل اوله اقله وليس مجديثي او انا ان حدثنا حدثنا بما يوافق القرآن الى غير
 ذلك من الاخبار المتواترة الدالة على ان الخبر المخالف للكتاب وغير الموافق له لم يصدر
 عن المعصوم ولا يخفى وجود كثير من الاخبار المخالفة في الكتب المشهورة العمدة مع ان
 لو لم يوجد لم يكن معنى للاهتمام الشديد في الاخبار المذكورة المتواترة بعرض الاخبار
 على الكتاب والسنة ومنها ان السكوني ممن ادعى الشيخ قدس سره اجماع الامامية على العمل
 بروايته مع انه قد ذكر الصدوق في ما حكى لافتي بما يتقرب به السكوني فلو كان خبر
 السكوني واضرا به مما يفيد القطع كيف يسوغ للصدوق ان يقول لافتي بذلك وذلك
 ظاهر ومنها ان من المشاهير الذين ادعى اجماع العصاة على العمل برواياتهم وكثرة الرواية
 عنهم حفص بن غياث ونقل عن النبي المجلسي انه سموه كذا بالنقل خبر للرشيدي مثلها

علي بن ابي حمزة الذي نقل عن الشيخ اجماع الامامية على العمل بروايته ومع ذلك قالوا على ما
 حكى انه كذاب منهم ومنها ان اشهر المؤمنين عماد الساباطي وساعة بن مهران واسحق بن عمار
 ومحمد بن اسحق بن عمار والتابع في اخبار الاول ومشاهدة اضطرابها يكشف عن سوء حفظه
 ونقص فهمه ومن وجوه الاختلاف في حديثه وقوعه في بعض رواياته في غير المحل كما في باب الترادف
 وقد ذكر بعضهم ان لفظة ثم ليست من كلام الامام بل هي كلمة جرت في لسانه في غير المحل
 في مقام نقل الخبر من جهة اعتياده بها وثبوته عدم وقوع لفظ ثم في كتاب المعبر على ما حكى
 وقد دد وطرح الشيخ كثير الاخبار الباقين بعللة الوقف والوهوم وغير ذلك من الامور الرودية و
 منها انه لو كان جميع الاخبار قطعية الصدور لما كان معنى للاجماع على تصحيح ما يصح عن جماعة
 خاصة وكذلك للاجماع على تصديق جماعة خاصة مع ان الاجماع على التصحيح والتصديق لا
 يجعل اخبارهم قطعية الصدور كما ان الاجماع على حجة خيرة الواحد لا يجعله قطعي الصدور
 هذا مع ندره خبر يكون جميع سلسلة سنده من اصحاب الاجماع المذكورين ومنها قول
 الصدوق في اول الفقيه على ما حكى في اقصده قصد المصنفين في ايرادهم ما رواه وابل
 اورد ما احكم بصحته واجعله حجة فيما بيني وبين ربي آه حيث انه يدل على ان المصنفين قبله
 كانت عادتهم ايراد الاخبار الصحاح والضعاف المجهول بها وغيرهما مع ان الصدوق
 قال بعد ذلك وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها القبول واليهما المرجع وعدت
 من تلك الكتب محاسن احمد بن ابي عبد الله البرقي ورسالة ابيه اليه ولعلمها شرايع على
 بن بابويه الذي كان اصحاب يعلون به عند اعواز النصوص بحسن ظنهم به وان فتواه
 كروايته وقد طعن بعضهم في البرقي مع جلالة شأنه بانه كان يعقد الضعفاء والمراسيل
 ذكر بعضهم ان الصدوق وغيره لم يعملوا بما تقر به البرقي واما رسالة ابيه فلا شك انما
 ليست من كتب الحديث حتى يمكن ان يقال بحصول القطع الصدوق بانها ما تورد عن ^{المعصوم}
 ومادرة عنه ولو كان ما في الرسالة مقطوعا به لما كان الاصحاح يعلون به عند اعواز ^{النصوص}
 وذلك ظاهرة في الغاية ومنها الشهادة بالنقل بالمعنى عند الرواة وقد اجازته الامام في ذكره
 في الكافي اخبارا في ذلك مع انه يمتنع عادة نقل الفاظ الامام في بعضها في جميع الموارد وقد
 جرت عادة الناس بذلك ايضا في عرفنا ورح فيمكن الخطاء في فهم عبارة الامام في كثير

من الرواة وقد ثبتوا بذلك بعض الأخبار ففي بعضها دواعي للسائل ليس حيث تذهب وفي بعضها هذا يظن أنه من أهل الأديان وغير ذلك كما في بعض أخبار الصلوة والصوم وغيرها وسنبت على بعضها في التعادل والترجيح انشاء الله فكيف يمكن حصول القطع بصدور العبارة المذكورة في الخبر وما يطابقه من جميع الجهات عن المعصوم ع ومنها أنه قد ذكر العلماء في نفقه كثير من المواضع التي اختلف فيها نسخ الكافي والفقير والتهذيب والاستبصار في حديث واحد وقد رجحوا نسخة الكافي بأن الكلينية كان اضبط فراجع الرياض ولا يخفى عدم إمكان القطع بصدور جميع النسخ المختلفة عن الإمام ع مع أنه لا معنى عليه لترجيح نسخة الكافي من جهة كونه اضبط إذ لا معنى للترجيح في القطعيات بذلك ومنها ما قال السيد المرتضى ع في نفعه في محكي المعاد والمنقى من أن أكثر احاديثنا المرئية في كتبنا معلومة مقطوعة على صحتها أما بالتواتر من طريق الأشاعة والأداعة وأما بالمادة وعلامة ذلك على صحتها وأصلها روايتها وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طرق الأحاديث ولا يخفى صحتها في عدم كون جميع الأحاديث المرئية في الكتب مقطوعة عنده مع قرب عهد بزمان الأئمة عليهم السلام والاطلاع على القران والآمادات فكيف صا جميعها قطعية فهو لأهل المتأخرين من الأخباريين ومنها الاستبعاد أن يكون الأخباريون الموجودون في الأديمة المتأخرة ع يكون الأخبار قطعية بالقرائن التي ذكرها مع عدم علم الشيخ والعلامة والسيد بن طاووس وغيرهم بهما مع توسعهم في العلوم واحاطتهم بكتب القدماء وعلمهم بالقران التي ذكرها واحصاها بل علمهم بخلافه ولم يفعلوا بذلك بل ادعوا اجماع العلماء قاطبة على حجة خبر الواحد المجرد في مقابل السيد واتباعه ومن العجيب أن العلامة قد ذكر في النهاية أن الأخباريين لم يقولوا في اصول الدين وفروعها على أخبار الأحاد المجردة ثم جاء المتأخرون من الأخباريين يتبعون قطعية الأخبار حتى في الفروع ايضا ومنها كثرة الكذابين على النبي ص والأئمة ع وقد علمت على ذلك الأخبار الكثيرة ومع ذلك فكيف يمكن القطع بصدور جميع الأخبار التي في الكتب المشهورة ولا أقل من أن يجعل الكذب على النبي ص والأئمة ع احد أسباب اختلاف الأخبار وقد نقل في الوسائل في كتاب القضاء حديثا عن أمير المؤمنين ع يبين فيه أن ناقل الأخبار عن رسول الله ص أربعة ليس لهم خاص وجل منافق يظهر الإيمان مستصعب بالإسلام لا يباين

في حجة الظن

ولا يتجرح ان يكذب على رسول الله ﷺ الى ان قال ورجل سمع من رسول الله ﷺ شيئا لم
يسمع على وجهه وهم فيه ولم يتعمد كذبا بالحد يثبل فيهم من بعض الروايات ان معظم ^{الاخبار}
فيها من جهة ففى رواية الفيض بن مختار قلت له في عبد الله عليه السلام جعلنى الله فذلك
ما هذا الاختلاف الذى بين شيعتكم قال ائى الاختلاف يا فيض الى ان قال فقال ^{اجل كما}
يا فيض ان الناس قد ادعوا بالكذب علينا كان الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره ائى احد
احدهم بحديث فلا يخرج من عندى حتى يتأوله على غير تاويله الحديث بل فيهم من الحديث
المذكور كون الكذابين عليهم للاعراض الدينوية كثيرين ولا يخفى ان كثرة الكذابين على النبي
والائمة ^و دليل مستقل على عدم قطعية الاخبار والكذب من جهة الذين عليهم عنوان
اخر ولذا جعلنا هاهنا دليلين ومنها ما حكى عن يونس من انه اخذ احاديث كثيرة من اصحاب ^{الصحابة}
ثم عرضها على ابي الحسن الرضا ^ع فانكر منها احاديث كثيرة والظاهر ان كثير من الذين اخذ عنهم
كافوا من اصحاب اصول ومنها انه لا معنى للارجاع على تقدير قطعية الاخبار مطلقا الى
اشخاص مخصوصة كما في قوله عليك بر كرايين ادم وقوله عليك بالاسد يعني ابا بصير وقوله
ما يمنعك من محراب فسلم النقي وقوله ما يمنعك من الحرف بن مغيرة النظر وقوله ائت
ابان بن قليب فانه قد سمع منى حديثا كثيرا فادواه لك عنى فادوه عنى وقوله لا زادة
ونظرائه لا مذست احاديث ابي وقوله لفيض بن مختار اذا اردت حديثا فعليك بهذا
المجالس مشير الى زادة ومثلها كثير مع انه لا بد من ^{والجواب} الرجوع الى اصحاب اصول كلية مع انه فيد
ومنها انه لا معنى لاسئلة الرواة عن الائمة عليهم السلام على تقدير قطعية جميع الاخبار
بمثل قولهم فيقولون بر عبد الرحمن ثقة اخذ عنه معارف ديني وغير ذلك من الاسئلة الوا ^{ردة}
في الاخبار ولا فائدة في تحصيل الثقة والركون الى خبره فقط مع ان الاستفادة من سوا ال ^{هم}
مسئلة ظنية الاخبار عندهم ولذا سئلوا عن يجوز الاخذ منه ومن لا يجوز مضافا الى ^{مسئلة}
حجة خبر الواحد الثقة عندهم وانما سئلوا في كثير من الاخبار عن مصاديقه وهو ايضا مما
يدل على حجة الخبر القطع عندهم اذ من المعلوم ان خبر الثقة مرجح هو لا يفيد القطع ومنها
انه لا معنى لما ذكره العلماء من ان مراسيل ابن ابي عمير وجمع قليل اخر كسانيدهم اذ على تقدير
القطعية يكون مراسيل جميع الرواة على تقدير وجودها في الكتب المشهورة كسانيدهم وكل

في حجية الظن

٣١١

لا معنى لقولهم في حق ابن ابي عمير وجمع خاض انهم لا يرسلون الا عن ثقة ومنها اختلاف
المحدثين كثيرا في بعض الفاظ بعض الاخبار مثل قوله من جدد قبرا او مثل مثلا حيث قرء
بعضهم بالحاء وبعضهم بالحاء وبعضهم بالجيم فكيف يمكن الحكم بقطعيتها مع هذا الاختلاف
ومنها وقوع بعض الايات في مقام نقل الخبر في غير مطابق لهذا القرآن في بعض الاوقات
بحيث يعلم الخطاء فيه من الناسخ او الراوي وقد نبت على كثير منها العلامة المحلقة في مرات
العقول وان شئت ارشدك الى موضع واحد ففي مكاسب المصنف في باب الغناء عن
الصادق ع ان ائفته تم يقول وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا عيين لو اردنا ان
ننخذاه مع ان الاية في سورة الانبياء هكذا ما خلقنا السماء والارض بلفظ المفرد ثم في
اية اخرى في سورة الدخان وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا عيين لكن ليس بعدا
لو اردنا ان ننخذاه بل قوله ثم ما خلقناهما الا بالحق اه ومنها وقوع التفسير في بعض الاخبار
وقد احتمل العلماء فيه كونه من الامام وكونه من الراوي وهو ايضا كثير فمنه ما عن الصادق
في الفقيه في الحادية التي لها صوت قال علي بن الحسين لا بأس لو اشترتنيما فذكرتك الحجة
يعني بقراءة القرآن والترهد والفضائل التي ليست بغناء حيث احتملوا كونه من الامام او
من الصادق ومنها ان الرواة لم يكونوا معصومين وقد جاز عليهم الوهم والخطاء بل الكذب
عمدا فكيف يمكن حصول العلم بصدور اخبارهم عن الامام ثم هذه سبذة من الوجوه المنتهية
للمقصود فلنذكر بعض ما ذكره صاحب الوسائل في خاتمتها ونشير الى بعض ما يرد عليه قال
الفائدة السادسة في ذكر شهادة جمع كثير من علمائنا بصحة الكتب المذكورة وامثالها و
قواترها وثبوتها عن مؤلفيها واثبات احاديثها عن اهل العصمة قال الشيخ الصادق ع
المحدثين محمد بن طلحة بن بابويه في اول كتاب من لا يحضره الفقيه وسألني ابي الشريف ع
العروف نبذة الى ان قال ولا افسد قصد المصنفين الى ايراد جميع ما روه بل قصدت الى
ايراد ما افتى به واحكم بصحته واعتقده حجة بيني وبين ربي جل ذكره وجميع ما فيه مستحضر
من كتب مشهورة عليها للعقول واليها المرجع مثل كتاب حرير بن عبد الله التميمي في رده الى
ان قال بالغت في ذلك جهدي مستعينا بالله ومتوكلا عليه ومستغفرا من التقصير انتهى
باختصار قال وهو صريح في انجز بصحة احاديث كتابه والشهادة بثبوتها وفيه شهادة بصحة

الكتب المذكورة وغيرها ما استأثر به وشوت احاديثها وقوله لم يقصد قصد المصنفين آه
لا يدل على الظن في نفي من المصنفات المعتمدة كما قد يظن لأن غيره أورد وجميع ما روي في
احد الطرفين لم يعمل به كما فعل الشيخ في التهذيب والاستبصار ولا ينافي ذلك شوت الطرف الرابع
من الأئمة كما لا يخفى وأما الصدوق فله يورد المعارضة الأولى نادراً فهذا معنى كلامه ويراد أنهم
قصدوا إلى إيراد جميع ما رويدهم لكنهم يضعفون ما لا يعلمون به أو يتعرضون لتأويله كما فعل هو
في باقي كتبه ويمكن أن يكون إيراد بالمصنفين أعم من الثقات الذين كتبهم معتمدة وغيرهم وذلك
ظاهراً انتهى وفيه إن كل أصحاب الأصول لم يكونوا إماميين عادلين فيجوز في بعضهم بل أكثرهم
بل جلهم إلا نادراً احتمال تعمد الكذب وإن كان مرجوحاً في حق بعضهم ومع ذلك يبقى القطع بل و
كذلك مع إقرار عدالتهم مع أنه مع انقضاء احتمال تعمد الكذب فاحتمال التهم والنسيان وسوء
النعم والوهم مما لا يمكن القطع بانتفاءها عنهم حاصل مضافاً إلى عدم نقل الصدوق الأخبار بلا
واسطة واحتمال الكذب والتدليس وسائر الاختلافات حاصله فيها مع أنه لا يستفاد من
كلام الصدوق الشهادة على الصحة بمعنى القطع بالصدور بل أقصاها الشهادة على الصحة بمعنى
الاطمينان بالصدور كما هو مصطلح القدماء على ما ذكره الشيخ البهائي في محكي مشرق الثمين
وغيره في غيره وايضاً شهادة الصدوق بالقطعية وكوّن الأخبار قطعية عند الاستلزام كوطنا
قطعية عندنا وايضاً ما ذكره الصدوق في أول كتابه مبني على الغالب لعدم كون جميع الأخبار
التي رواها في الفقيه مفتي بها عندنا كما يظهر للاتباع قال الوحيد البهبهاني في الرسالة على أنها
نقول قد أكثر الصدوق من إيراد الحديث الذي صرح بأنه لا يفيق به بل يفتي بما رواه فلان
يعني خلافاً منهاراً وابتا وهب وابن مسكان المذكورين ومنها في باب ما يصلح فيه من الشيا
ومنها في باب ميراث الجوس ومنها في باب الرجلين يوصي إليهما فينفرد كل منهما وفي باب ما يجب
من افطر واجامع وفي باب وجوب الجمعة ولعلك لو تتبعته وجدت غيرها اشراً اليه ايضاً
فبعد ملاحظة ما ذكره لا يمكن الحكم بأن جميع احاديث الفقيه صحيحة عند الصدوق بسبب قوله
في أول كتابه اني لم يقصد قصد المصنفين بل قصدت إلى إيراد ما افتى به واحكم بصحة آه بل
بملاحظة ما ذكره فقطع بان قوله ذلك في أول الكتاب لم يوجب على ظاهره اتماماً لانه لما كان ملا
يفتي به ولا يحكم بصحة مما أورده في كتابه قليلاً قال ما قال وكان قصده أولاً كذلك لكن

صدر خلافة مسأحة أو غفلة عما ينبغي عليه امره في أول الامر وهما غير بعيدين عند القدماء سيما
 الذين كثرت منهم التصانيف وكان قصده أو لا ذلك لكن بدالة كما أنه كان أو لا قصده هذا الاستدلال
 وعدم ذكرها ولكن بدلالة على ما ذكره جديده انتهى ورح فيمكن عدم كونها اليفت بصححها عند
 فلا تكون جميع اخبار الفقيه صحيحة عنده بالمعنى الذي ذكره صاحب الوسائل وايضا ان الصدوق
 ذكره مقبوله غير حنظلة التي فيها الرجوع الى رجعات الصدوق التي لا تنافي في الظنين فكيف
 يمكن الاستناد اليه يكون جميع الاخبار قطعية عنده وايضا ان الصدوق قد تابع في التصحيح والرد
 للحديث لشيخه ابن الوليد ومن المعلوم ان تصحيح الشيخ لا يجعل الخبر قطعيًا ولعل كثير من اخبار الفقيه
 كذلك فكيف يكون جميع اخباره قطعية وايضا الاخبار المسندة لو سلمت كونها قطعية فالأخبار
 المرسله والمرفوعة والمقطوعة والضمرة كيف تكون قطعية ان هذا خارج عن مجاري العادات
 وايضا قوله في اقصده قصد المصنفين ظاهر في عدم كون اخبار الكتب المصنفة صحيحة عنده فلا
 تكون قطعية عنده على تقدير كون الصحة بمعنى القطع بالصدوق وقد ذكرنا هذا سابقا ففيه
 شهادة على خلاف ما رآه صاحب الوسائل وما ذكره قدس سره من الوجوه الثلاثة لتوجيه
 الكلام المذكور للصدوق خلاف ظاهر كلامه سيما الوجه الأخير اذ حمل المصنفين على الاعتدال
 من الثقات وغيرهم في غاية البعد مع ان الحمل على الاعتدال يكفي في الدلالة على ايراد المؤلفين الثقات
 في كتبهم المعتمدة الروايات الصحيحة وغيرها وهو المطلوب والظاهر ان يقول انه اراد بالمصنفين
 الغير الثقات فلتخص الكلام ان ظاهر كلامه المتبع ان ساير المصنفين يوردون ما يفتون وما
 لا يفتون وما يحكمون بصحته وما لا يحكمون بصحته وما يحكمون بكونه حجة بينهم وبين الله
 عز وجل وما لا يعتقدون بركاب وان لا اورد الا ما اذق به واحكم بصحته واعتقده انه
 حجة يعني وبين ربي وايضا قد ذكرنا ان الصدوق عدم جملة الكتب المشهورة التي عليها ^{المعول}
 كتاب المحاسن للبرقي وقد ذكر بعضهم ان الصدوق وغيره لم يعملوا بما تفرقه به البرقي وقد
 ظن بعضهم فيه مع جلالة قدره بانه كان يعتمد الضعفاء والمراسيل وما هذا شأنه كيف
 يكون قطعي الصدوق وقد ذكرنا حال دسائره اليه فيما سبق وعدا ايضا من جملة الكتب
 المشهورة نوادر محمد بن أحمد بن يحيى وقال بعضهم وانما اذا لاحظت الرجال وشاهدت
 حالة الصدوق وشيخه وغيرهما من المشايخ بالنسبة الى كتبه ورواياته وكيفية استثناء ما

استثنوه وطفنهم عليه بانه لا يبالى عن اخذ وان كان يروى عن الضعفاء والمراسيل قطعت
 بانهم ما كانوا يقطعون بصحة الحديث بسبب جوده في كتابه وفرادره وحزمت بان قوله
 عليها المعول واليهما المرجع ليس على ما يقتضيه ظاهره بل من قبيل ما يقوله المجتهدين من المتأخرين
 من ان الكتب الاربعة معتمة وعليها المعول واليهما المرجع فتأمل انتهى وايضا قيل
 ان الصدوق كثير ما يرد الاخبار المتأخذه من تلك الكتب بسبب القدح في اسانيدھا
 ولذا كان يستثنى منها اخبار محمد بن موسى الجهماني ووهب بن وهب امثالها ونظائر تلك
 الاخبار كما اشرفنا اليه ويظهر بالتبع في الرجال وكذا كان رواية شيخه وغيره من المشايخ و
 منهم الشيخ في كتابيه والظاهر انه لذلك لم يرو الكليفي جميع ما في الاصول وجميع ما رواه
 الصدوق والشيخ منها وكذا حال الصدوق بالنسبة الى ما رواه الكليفي والشيخ منها وكذلك
 حال الشيخ بالنسبة الى الصدوقين ولعل دأب جل القدماء كان كذلك بل كثيرا ما كانوا يعرضون
 بضعف الروايات التي صححوا الاخر انتهى قال في الوسائل وقال الشيخ الجليل ثقة الاسلام محمد
 بن يعقوب الكليفي في اول كتابه الكافي قد فهمت يا اخي ما شكوت فيه من اصطلاح اهل دهرنا
 على الجهالة الى ان قال وقلت انك تخبان يكون عندك كتاب يجمع من جميع فنون علم الدين
 ما يتقرب به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالانوار
 الصحيحة من الصادقين والسنن القائمة التي عليها العمل الى ان قال ولقد سئره الله وله الحمد
 تأليف ما سئلت وارجو ان يكون بحيث توخيت انتهى باختصاص قال في الوسائل بعد نقله وهو
 صريح ايضا في الشهادة بصحة احاديث كتابه لوجه منها قوله بالانوار الصحيحة ومعلوم انه لم يرد
 فيه قاعدة يميز بها الصحيح عن غيره لو كان فيه غير صحيح ولا كان اصطلاح المتأخرين موجودا في
 زمانه قطعاً فعلم ان كل ما فيه صحيح باصطلاح القدماء بمعنى الثابت عن المعصوم بالقرائن القطعية
 او التواتر ومنها وصفه لكتابيه بالاصناف المذكورة البليغة التي تستلزم ثبوت احاديثها كما
 لا يخفى ومنها ما ذكره من انه صنّفه لاذلة حيرة السائل ومعلوم انه لو لفق كتابه من الصحيح
 وغيره وما ثبت من الاخبار وما لم يثبت لزاد السائل حيرة واشكالاً فعلم ان احاديث كتابه
 كلها ثابتة الى اخر ما ذكره وانت خبير بانه يرد على استدلاله بكلام ثقة الاسلام كثيرا او ردا
 على استدلاله بكلام رئيس المحدثين من عدم ثبوت شهادته بالصحة بمعنى القطع بالصدوق

وما ذكره من الوجه لذلك لا تستنهنص لأثباته وعلى تقديره ما تدعى بذلك لا تستلزم قطعه
ببوتها قطعاً بثبوتها كذلك وغير ذلك مما أوردنا عن قريب مضافاً إلى أن الكليني ذكر الرواية
عن أمير المؤمنين ع أن رواية الأخبار عن الرسول أربعة ليس لهم خامس وإن منهم من كذب
صعداً عليه ومنهم من وهم حديثه ع وقد ذكرنا عن قريب محموله فراجع فإذا كانت هذه الرواية
قطعية له ولصاحب الوسائل الذي نقلها عنه كيف يوجب لهما ادعاء القطع بصحة جميع أخبار
الكاظمي بالمعنى الذي ذكره وقد سمعت رواية فيض بن مختار الدالة على أن معظم الاختلاف في الأخبار
من حجة كذب الكذابين ودمهم مضافاً إلى آثار الكليني الرواية عن غير المعصوم فقد نقل في كتاب
الطلاق كلام فضل بن شاذان وفي باب القتل كلام علي بن إبراهيم فتأمل مضافاً إلى ما قيل من أن
أخبار الأحاديث كان حجة عند القدماء وكذلك كان بناههم على الظن في تصحيح الحديث ومن
أن الحديث الذي له شاهد من كتاب الله كان معجولاً به عند القدماء حجة كما لا يخفى فكيف
تكون أخباره قطعية مضافاً إلى شدة الاختلاف بينهم في تصحيح الأحاديث وضعفها بل نقول
مع معرفتهم بأحوال الأحاديث ومهادتهم فيها وقرب عهدهم بها كثيراً ما يفتغ كل واحد
منهم الأحاديث التي صححتها الآخر فإذا كان هذا حالهم فكيف يحصل في أمثال زماننا القطع ببعض
الأحاديث ألا ترى أن الكليني لم يورد في الكافي جميع ما صححه وعمل به غيره من المشايخ وغيرهم
وكذلك الصدوق لم يورد جميع ما صححه الكليني مع أنه ربما يظهر من الصدوق تضعيف حديث
الكاظمي قال في باب الرجلين يوصى إليهما فيفرد كل واحد منهما بنصف التركة ما هذا اللفظ و
في كتاب محمد بن يعقوب الكليني عن أحمد بن محمد ونقل الحديث لست أفتي بهذا الحديث
بل أفتي بما عندي بخط الحسن بن علي ع ولو صح الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بقول
الأخيراً ثم اعلم أن الشيخ في كتابه لم يورد جميع ما صححه وعمل به غيره مثل الكليني والصدوق
على قياس ما ذكرناه بالنسبة إلى الصدوق فلاحظ مع أنه قد أكره من الظن على الأحاديث
التي صححتها الكليني والصدوق طعناً لا يقبل الترجيح ولا بأس بالإشارة إلى موضع واحد
لزيادة الفائدة فقول قال الكليني في باب الصوم باب نادر وذكر الأحاديث الدالة على
أن شهر رمضان لا ينقص أبداً مثل رواية حذيفة بطريقين عن الصادق ع ورواية عن
معاذ بن كثير عنه ع ورواية محمد بن اسمعيل عن بعض أصحابه عنه ع ولم يورد في الباب

غير هذه الأحاديث والصدوق في كتاب الصوم في باب التوارد وأورد هذه الأحاديث
ثم قال من خالف هذه الأخبار وذهب إلى الأخبار الموافقة للعامة اتقى منه كما اتقى من العامة
إلى آخر ما قال فتكون هذه الأخبار صحاح عندك والحال أن الشيخ قد بالغ في الظن على هذه الأحاديث
في كتابيه جميعاً وقال المفيد في رسالته في الرد على الصدوق فاما ما يتعلق به أصحاب العدد
من أن شهر رمضان لا يكون أقل من ثلثين يوماً فهي أحاديث شاذة قد طعن بقلة الآثار من الشيعة
في سندها وهي مثبتة في كتب الصيام في أبواب التوارد والتوارد التي لا عمل عليها ثم ذكر قائل
حديثه بن منصور عن الصادق قال شهر رمضان ثلثون يوماً لا ينقص أبداً قال وهذا حديث
شاذ نادر غير معتمد عليه في طريقة محمد بن سنان وهو مطعون فيه لا تختلف العصامة في
وضعه وما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين ثم ذكر رواية محمد بن اسماعيل عن بعض
أصحابه عن الصادق وفيها أنه لا يكون فريضة ناقصة إن أتته يقولون وتكلموا العدة وتكبروا
الله ثم قال وهذا الحديث شاذ مجهول الأسناد لوجاه بفعل صدقة أو صيام أو عمل لوجب
التوقف فيه فكيف إذا جاء ثبت في ألف للكاتب السنة واجماع الأئمة ولا يقع على حساب
ملك أو ذمي ولا مسلم أو مجرم ومن عول على مثل هذا الحديث في فرائض الله فقد ضل ضلالاً
بعيداً ثم روى رواية محمد بن شعيب عن أبيه عن الصادق قال وهذا الحديث من حبل
الأول وطريقه وهو حديث شاذ لا يثبت عند أصحابه إلا نادراً وقد طعن فيه فسقهاء
الشيعة فانهم قالوا محمد بن يعقوب بن شعيب لم ير عن أبيه حديثاً غير الحديث الواحد ولو
كان له رواية عن أبيه لروى عنه أمثال هذه الأحاديث ولم يقتصر على حديث واحد
دشكر فيه غيره مع أن يعقوب بن شعيب أصلاً قد جمع فيه كافة ما رواه عن الصادق وليس
هذا الحديث منه ولو كان مما رواه يعقوب لأوردته في أصله وفي خلوه أصله دليل على أنه
موضوع إلى أن قال وهذا يدل على أن واضع هذا الحديث عاين يعقوب من العلماء وحاشا
أئمة الهدى إنما أضاف إليهم الجاهلون وغراه إليهم المغترون انتهى ما أوردناه عن الرسالة
أعنى رسالة المفيد على أن نقول وبما يكون الحديث صحيحاً عند المشايخ الثلاثة بأجمعهم بل
وعند غيرهم ومع ذلك يطعن عليه من أجله القدماء طناً لا يلايمه التوجيه أصلاً فمن
ذلك حديث سهل النبي الذي رواه الكليني والصدوق مع مبالغته في تصحيحه كما يظهر

الفقيه واصرار فيه وتشيعه على من تأمل فيه ومع ذلك قد طعن فيه الشيخ ذره والا جمل
 المرتضى والفيد في رسالته في الرد على الصدوق في جواب أهل الحامية ما هذا لفظ الحديث
 الذي رواه الناصبة والمقلدة من الشيعة ان النبي صلى الله عليه وسلم في صلوة فسلم في ركعتين من
 الاخبار الاحاد التي لا تترجم ولا توجب عملا الى ان قال وهذا الاختلاف الذي ذكرناه
 في هذا الحديث ادل دليل على بطلانه واوضح حجة في وضعه واختلافه انتهى ما نقلنا عن بعضهم
 باختصار ثم ذكر صاحب الوسائل كلام الشيخ في العدة والاستبصار واستدل به على مرامه فانت
 خير بان كلام الشيخ صريح في حجة اخبار الاحاد المجردة ونقل الاجماع على ذلك بل قال ان
 دعوى القرأين في جميعها دعوى محالة وسيأتي من المصنف ومناشع الكلام في ذلك
 فانظر في الوسائل وقال الشيخ بهاء الدين في مشرق الشمسين ثم ذكر كلامه الذي سنقله
 برومته عند اشارة المصنف اليه ولا دلالة لكلامه على مرامه وسننبه عليه ايضا فانظر وما
 ذكرنا يظهر حال ما نقله عن الشهيد الثاني في شرح دراية الحديث والكفعي في اول الحجة
 الواقعة والسيد علي بن طائوس في كتاب كشف المحجة لثمره المحجة والشيخ بهاء الدين في الوجوه
 والطبرسي في اعلام الوري والمحقق في كتاب المعبر والعارح وغيرهم فلا نظيل بالاعادة
 وسيظهر حال المحقق في ما سيأتي بعد نقل كلامه ومن المعلوم من حاله وحال الشهيد الثاني
 والشيخ بهاء الدين والسيد بن طائوس وغيرهم علمهم باخبار الاحاد المجردة هذه جملة من القول
 في التنبه على عدم قطع الاخبار مطلقا وسيجيئ سطر من القول في ذلك في بقاع الكتاب
 انشاء الله قوله ودما ينسب الى الشيخ الى قوله بل الى بن بابويه قد ذكرنا في الحاشية السابقة
 بطلان ما روى صاحب الوسائل من شهادة الصدوق به يكون اخبار كتابه كلها قطعية
 بالتوجه الكثرة وسيجيئ بطلان زعم كون الشيخ والمحقق قائلين بعدم حجة خبر الواحد بحيث
 لا يبقى مجال الشك والريب في ذلك أصلا فانظر قوله وهو عجيب وكذلك ما ذكره الشهيد
 قدس سره في الذكرى حيث قال وانكره اى العمل بخبر الواحد جمل الاصحاب كانتهم يرون ما
 بايدهم متواترا وجمعا على مقصوده وان كان في خبر الاحاد مع ادعاء الشيخ قدس سره وشيخ
 مشايخه العلامة في النهاية اجماع العلماء على حجة خبر الواحد المجردة الاصوليين منهم و
 الاخباريين قوله ولندكره ولا ما يمكن ان يحججه وليعلم انه لا يجوز الاستدلال بالاخبار

جواز او منعاً على تقدير كونها قطعياً الصدور من جهة التواتر والاحتفاف بالقرينة
 اذ لا يجوز الاستدلال في هذا المقام الا بما قطع به او بحجته لعدم جواز اثبات الظن ولا تقية
 به قوله على ما ذكره امين الاسلام قال قد سره في تفسير التعليل اي حذراً من ان تصيبوا
 قوماً في الفهم واموالهم بغير علم بحالهم وما هم عليه من الطاعة والاسلام ثم قال وفي هذا
 دلالة على ان خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً لان المعنى ان جانتكم من لا تؤمنون ان
 يكون خبره كذا بافقوا فيه وهذا التعليل موجود في خبر من يجوز كونه كاذباً في خبره قوله
 ومثله عن مستطرفات التواتر ومثلهما قوله اذا جانتكم ما تعلمون فقولوا به واذا جانتكم
 ما لا تعلمون فيها واهوى بيده الى فيه وقوله لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف
 عنه الحديث وفي الحسن ما خلق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما لا يعلمون ويكفوا عما لا
 يعلمون وغير ذلك قوله مما لا يوافق القرآن فله اقله يعني يجب عليكم البناء على ذلك
 لان شأن الشارع بيان المحكم وكذا نظائره مما ورد في الاخبار الاخر فنص قوله كتاب الله
 وسنة نبيه الظاهر ان الواو بمعنى او كما سيأتي من بعض الاخبار الدالة على ذلك ويمكن ان
 تكون بمعناها المتطابق للكتاب والسنة غالباً قوله لا يصدق الا كتاب الله لعل الاقصاد
 في هذه الاخبار على الكتاب لعدم الاحتياج الى ذكر السنة لتطابقها غالباً كما ذكرنا عن قريب
 قوله وان لم تجده موافقاً للظاهر ان مراده ان تجده غير موافق لا الاتم من ذلك ومما لم
 يعلم موافقة ولا مخالفة لقوله وان اشتبه الامر قوله او تجدون معه شاهداً من احاديثنا
 المقدمة لعل المراد بالشاهد من الاحاديث المقدمة هو ما يكون قطعي الصدور لعله
 المراد بقوله في الحديث السابق شاهداً من كتاب الله او من قول رسول الله ويمكن ان
 يراد به الاتم بان يكون المراد به ما يكون قبل زمان مغيرة بن سعيد لعنه الله ودسه وان لم
 يكن قطعياً وعليه لا يكون دليلاً للاستدلال قوله قد سره ولو مع عدم المعارض بحجة الاحتياج
 الى حملها على صورة عدم المعارضة فقط بخبرها عن الاستدلال للمدعى من عدم حجية خبر الواحد
 المجرد لان القائلين بحجية الخبر الواحد المجرد ايضا يقولون بوجوب العمل بما يوافق الكتاب من
 الخبرين وطرح ما يخالف كما هو صريح اخبار العلاج ووجه حملها على الصورة المذكورة ان كثير
 من الاخبار المذكورة آتية عن التخصيص بصورة المعارضة مثل قوله فهو خرف فله اقله وانا

بالخصوص من اوعى معنى علم يشتملها ان حملها على صورة المعارض

في حجية الظن

٣١٩

حدثنا حدثنا بما يوافق القرآن كما سيأتي نقله مما يكون واردا موددا والتحديد واعطاء الضابط
مع عدم امكان حملها على صورة التعارض من جهة اخرى ايضا وهي انه قد حكم في اخبار العلاء
بانه مع عدم الموافقة للكتاب والسنة يرجع الى سائر المرجحات وهو لا يناسب الحكم في هذا الخبر
بان ما لا يوافق الكتاب من الاخبار زخرف وباطل او فله اقله وليس من حديثي مما يدل على عدم
امكان الحكم بحجية ما لا يوافق الكتاب أصلا ومطلقا ولو كان هناك مرجح يقتضيه الحكم بحجية ما
يكون المرجح مع بل في المقبولة بتقديم الثمرة وصفات الراوي على موافقة الكتاب والسنة وتو
مواترة والظاهر انه اذ التواتر العقوي بان يكون القدر المشترك بين جميع الاخبار والقدر
المتيقن منها وهو عدم حجية الخبر الظني الغير المحفوف بالقرينة القطعية من الأدلة الأربعة ^{مقطوعا}
به ويمكن ان يريد التواتر الاجمالي لكن لا بد فيه من القطع بتمامية دلالته الصادق والمعلوم اجمالا
على المراد ووجه الاحتياج الى ادعاء التواتر باحد معنييه واضح لعدم امكان الاستدلال بالخبر
الظني الصلد وجوازها ومنعها كما هو واضح وقد اشترنا اليه سابقا ايضا قوله لان مرجحها الى
الكتاب والسنة اما رجوع الاجماع الى السنة فواضح لان حجية الاجماع عندنا للكشف عن
قول المعصوم او فعله او تقريره ولذلك لا يكون دليلا اصطلاحيا واما جعل الأدلة اربعة من جهتها
الاجماع فلتابعية العامة لتكون الاجماع عندهم دليلا على الحكم الواقعي كذلك لا للكشف عن
السنة واما رجوع العقل الى السنة فلان كل حكم عقلي لابد ان يوجد على طبق النقل بناء على
وجوب اللطف الذي لا يحصل الا بتأكيد العقل بالنقل او لا فان العقل كاشف عن الحكم الشرعي
الا لشي وقد بينه الله تبارك وتعالى لنبيه ^ص ونبيه ^ص مخصوص وصيه والناس قاطبة كما يدل عليه
قوله معاشرة الناس بالحديث فالعقل وان كان كاشفا عن الحكم الشرعي ابتداء ولذلك يكون من
جملة أدلة الشرع ويكون في قبيل الكتاب والسنة الكاشفين عن الحكم الشرعي كذلك لا اندراج
الى السنة بالوجهين المذكورين بل يمكن ان يقال برجوعه الى الكتاب ايضا نحو ما سلف تقريره
بناء على اشماله على جميع الاحكام ولا يخفى ما فيه من التكلف والاولى ان يقال انما يذكر كراهية
في الاخبار من جملة القرائن لعدم تداول الاجماع المصطلح في ازمته صدود الروايات وقد
التمه المشادة وانما لا يذكر العقل من جملة القرائن لان اغلب الاخبار المنقمنة للحكم الشرعي انما
تضمنت الاحكام التعبدية التي لا مسرح للعقل فيها وسان الشارع ايضا بيان تلك الاحكام

ولذا قيل في صورة تعارض المقرر والتاقل بتقديم التاقل من جهة ان شأن الشارع بين الامكان
 التأسيسية وان التأسيس اولى من التأكيد قوله ويشير الى آه ويدل على ما ذكره نفس الاخبار
 ايضا مثل قوله فليس من حديثي وقوله فهو زخرف وقوله فهو باطل فان امثال هذا الكلام
 لا تصدق مع قطعنا عن الخبر من حيث الصدور ويدل على ذلك اخبار العلاج التي فيها العرض على
 الكتاب والسنة اذ قد عرفت ارجاعها الى المرجحات الصدورية التي لا تتأق الا في الخبرين
 الظنيين وعرفت ايضا عدم امكان اخرج للتعارضين عن اخبار العرض ويدل على ذلك قوله
 لا يصدق علينا الا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه وقول الرازي برويه من ائمة ومن
 الاثن بيه وقوله فالذي جاءكم اولى به وقوله من بر او فاجر يوافق كتاب الله وقوله لا
 تقبلوا علينا حديثا وغير ذلك مما هو ظاهر او صريح في ذلك قوله واما الاجماع فقد ادعاه
 السيد المرتضى يفرم من رسالة الاجتهاد والاخبار للوحيد البهيماني ره ان المدعين
 للاجماع جماعة كثيرة فيها وادعى القدماء اجماع الامامية على المنع من العمل بيه وهو الظاهر
 من المتكلمين من اصحابنا المعاصرين لهم كما لا يخفى على المتأمل وادعى الشيخ ره اجماعهم على
 الجواز وهو الظاهر من محدثي الاصحاب كما سنشير اليه عند بيان الحاجة الى علم الرجال انتهى
 كلامه رفع مقامه قوله وقد اعترف بذلك الشيخ آه حيث قال في العدة فان قيل ليس شيئا
 لا يزالون يناظرون خصومهم آه لكن ليس فيه تسليم الشيخ الاجماع مع انه قال في الجواب عنه
 على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقولهم متميزه بين اقوال الطائفة المحقة وهذه العبارة
 مع دلالتها على عدم تسليم الاجماع قد اشعرت على ان القائلين بعدم حجة خبر الواحد جمع قليل
 بالنسبة الى القائلين بحجته قوله وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي ره آه قال قدس سره في جمع البيان
 في سورة الانبياء عند تفسير قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكان آه ما هذا اللفظ علون
 الحكم بالظن والاجتهاد والقياس قد بين اصحابنا في كتبهم انه لم يتعبد به الشرع الا في مواضع
 مخصوصة وورد النص بجواز ذلك فيها نحو قيم المتلفات واروش الحيايات وجزاء الصيد والقبلة
 وما جرى هذا الجري انتهى كلامه رفع مقامه قوله فباتها بعد تسليم دلالتها آه فيه دلالة على
 عدم تسليم دلالتها اذ يمكن حملها على اصول الدين او على ما يتهم به المسلمون او نحو ذلك لكن
 ذكر سابقا في مقام تأسيس الاصل لمحومة العمل بالظن ويكفي من الكتاب قوله تعالى والله اذن

في حجة الظن

٣٢١

لكم أم على الله تفترون ثم ذكر بعد نقل الاستدلال على حرمة العمل بالظن بالأيات الناهية
 عن العمل بالظن وقد اطالوا الكلام في النقض والأبرار في المقام بما لا ثمرة ممتدة في ذكره لأنه
 ان اوريد الاستدلال به على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن فقد عرفت انه من
 ضروريات العمل فضلا عن تطابق الأدلة الثلاثة النقلية عليه الى ان قال والظاهر ان مضمون
 الأيات هو التعبد بالظن وقد عرفت انه ضرورى التحريم فلا ممتد في اطالة الكلام في دلالة
 الأيات وعدمها انتهى فما اشار اليه هنا من عدم دلالة الأيات مناف لاذلستفاد من
 كلماته المذكورة دلالة الأيات على حرمة التعبد لكن لا حاجة اليها بل قد استدل بقوله تعالى
 الله اذن لكم أم على الله تفترون لتأسيس الأصل والأية ايضا من عدد الأيات الناهية
 وان ذكرنا بعض الأشكال فيه سابقا فارجع قوله مختصه بما سيحكيه آه ليس مراده من التخصيص
 ما هو المصطلح المقابل للورود والحكومة اذ مدلول الأيات لو كان حرمة التعبد بما لم يعلم
 التعبد به فلا شك في ورود الدليل الدال على خبر الواحد ولو لم التعبد به عليها وان كان
 مدلولها عدم جواز العمل بالظن لكونه في معرض تفويت الواقع كما يدل عليه قوله تعالى ان
 الظن لا يغني من المحر شيئا وغيره فلا شك ان الصبح هو فوت الواقع الغير المتدارك والدليل
 الدال على حجية خبر الواحد ثبت التدارك فيكون واردا عليها ايضا وان كان مدلولها عدم
 جواز العمل لأجل طرح الحكم الظاهرية فلا شك ان الدليل الدال على حجية خبر الواحد يثبت
 لزوم العمل به في مرحلة الظاهر وحكما ظاهريا فيرجع الأمر الى الورد ايضا قوله ضمن الرواية
 الأولى آه قد ذكرنا انه على طبق الرواية المزبورة روايات كثيرة نقلنا بعضها عن قريب لكن
 الظاهر عدم بلوغها حد التواتر في تاني الجواب المذكور من انه خبر واحد لا يجوز الاستدلال
 به فيها ايضا قوله واما اخبار العرض يمكن الجواب عن اخبار العرض بانها تدل على حجية الاخبار
 التي تكون موافقة للكتاب والسنة او غير مخالفة لها على اختلاف التعبيرين ولا يخفى ان موافقة
 الكتاب والسنة دليل على حجية مضمون الخبر ولا يفيد القطع بالصدور كما هو واضح وصرح
 به الشيخ في العدة ايضا بل لا يفيد القطع بصدق مضمون الخبر ايضا اذا كان الكتاب الدل
 على طبق الاخبار والسنة كذلك ظنى الدلالة كما هو الغالب فتدل الاخبار المذكورة
 على حجية الخبر الغير المعلوم الصدور في الجملة مضافا الى ان مصب الاخبار الدالة على العرض

تقسيم الخبر الظني الى قسمين موافق وغير موافق وانه يجب الأخذ بالأول وطرح الثاني فتدبر
هذا ويمكن الجواب عن اخبار العرض ايضا بان القدر المتيقن منهاها الخبران المتعارضان لو ردد
مثل ذلك في اخبار العلاج حيث ان فيها الأمل بالأخذ بالخبر الموافق للكتاب وطرح المخالفة
فلا بد من الحكم بدخول المتعارضين في الاخبار المذكورة وقد ثبت الإجماع ايضا على الرجوع
الى الكتاب والسنة فيهما فلا يمكن اخراجها عنها قطعاً مع ان مقتضى كون الاخبار المذكورة
عامة وَاخبار العلاج خاصة ايضا كون المتعارضين القدر المتيقن منها فلا يمكن اخراجها
فالأخذ بالقدر المتيقن يقتضي حل اخبار العرض على المتعارضين فقط بعد حملها على المخالفة
مرجيب العموم والمخصوص كما هو مفاد الاستدلال سيما بعد ملاحظة ان النهج هو ارجح تخصيص
الكتاب بخبر الواحد ومسلية جواز تخصيص السنة القطعية به على تقدير حجية خبر الواحد
في الموضوعين اذها يؤيدان حل الاخبار المذكورة على صورة التعارض فقط وكونها هي القدر
المتيقن من اخبار العرض وما ذكر في تقريب الاستدلال من ان حملها على صورة المعارضة فقط
او شمولها لا يناسب اخبار العلاج التي مقتضاها الرجوع الى ساير المرتجحات التي قد تقتضي
العمل بالخبر المخالف وطرح الموافق خصوصاً بملاحظة ان مثل المقبولة قد تضمنت تقديم
الترجيح بالصفات والشهرة على موافقة الكتاب والسنة مع ان مقتضى اخبار العرض عدم
صدور الخبر المخالف وانه زخرف وباطل وليس مرخديث وغير ذلك فهو اشكال يرد على
الفريقين اذ المناهضون من حجية خبر الواحد ايضا يرجعون الى اخبار العلاج كالأخباريين وغيرهم
فانهم صرحوا بالرجوع الى المرتجحات المنصوصة ويمكن ان يدفع الاشكال عن القائلين بحجية
خبر الواحد بان يقال بالغاء الترتيب بين المرتجحات كما سيأتي شرحه انشاء الله في
التبادل والترجيح مع الا التزام بتقديم موافقة الكتاب والسنة على جميعها وان الرجوع
الى ساير المرتجحات انما هو بعد موافقة كلا الخبرين للكتاب والسنة ولو شمول عموماتها
لها او بعد عدم وجودهما في الكتاب والسنة بناء على كون المخالفة مضرة لاعلم الموافقة
ويستفاد من المقبولة ذلك في الجملة حيث قال السائل اذيت ان كان الفقيهان عرافهما
من الكتاب والسنة وكان احدهما موافقا للعامة والاخر مخالفاً له وقد صرح الشيخ في
العدة ومحكي الاستنباط بتقديم موافقة الكتاب على ساير المرتجحات وبهذا الوجه يمكن

دفع الاستكال عن المانعين ايضا ولو في الجملة لكنه منبني على افادة موافقة الكتاب القطع
 بصحة مضمون الخبر وقد عرفت القدر فيه عن قريب ويقال بان معنى قوله زخرف او
 باطل او غير ذلك هو البناء في مرحلة الظاهر على كونه زخرفا وباطلا وغير ذلك والاختيار
 وان كانت آية عن التخصيص لكن الالباء عن التخصيص لير معناه عدم امكان التخصيص كون
 التخصيص محالاً ولا مانع من الترام التخصيص في بعض الموارد وتقديم بعض المراتح
 كالشهرة على موافقة الكتاب والسنة سيما بملاحظة ما ذكر من معنى الزخرف والباطل
 وغيرهما بل يمكن ادعاء كون عمل المشهود على تقديم بعض المراتح على موافقة الكتاب و
 السنة وقد ذكر في المقبول الترجيح بالصفات والشهرة اولا والترجيح بموافقة الكتاب
 والسنة ثانيا وهذا الوجه هو الصحيح وظهر بما ذكرنا ان دفاع اشكال اخر في جعل احد طرق
 العلاج موافقة الكتاب والسنة وهو ان معنى الرجوع الى المرجح اخرج المرجح عن الحجية
 الفعلية لا الشأنية فلا بد فيه من الا لتمام بالحجية الشأنية ومفاد اخبار العرض سقوط
 الطرف المخالف عن الحجية وأساس حجته قوله زخرف وباطل ليس من خديثي الغير
 ذلك توضيح الا ان دفاع ما ذكر من ان معنى قوله زخرف او باطل او غيرها هو البناء عليه
 في مرحلة الظاهر لا الحكم بعدم الصدور واقعا على سبيل القطع في لا يرد الا ليراد المد
 وانفذ بما ذكرنا جواب اخر عن استدلال المانعين بالاخبار المذكورة المتضمنة للعرض
 وهو ان حملها على صورة التعارض يقتضيه الا لتمام بجميع وجوه التراجع المذكورة في اجاب
 العلاج ومن جعلها الرجوع الى مراتج الصدور كالا عدلية واخواتها والشهرة في الرواية
 التي لا تأتي الا في الخبرين الظنيين مع كليهما حججة شأنية وصيرورة ذي المزية منهما حججة
 فعلية وهو مناقض صريح لمذهب المانعين من حججة خبر الواحد الله العالم قوله الا انها
 بين طائفتين الصواب تميم الجواب المذكور بتقرير اخر وهو ان يقال ان القدر المتيقن
 من اخبار العرض هو طرح خصوص المخالف لا مطلق ما لا يوافق على تقدير كونه اتم فيه كون
 الدليل احص من المدعى مضافا الى دلالة بعض الاخبار على كون المراد بما لا يوافق خصوص
 المخالف مثل قوله وان لم تجده موافقا فردّه اذ الظاهر من ان المراد تجده غير
 اي مخالف بقربنية قوله وان استنبه الامر وقد اشرنا اليه عن قريب مضافا الى ما قيل من

في حجة الظن وويليه

دلالة العرف على ذلك واما ما ذكره قده من جعلها طائفتين وتطبيق الجواب المذكور
على الطائفة الاولى فقط فهو موقوف على كون كل واحدة من الطائفتين متواترة بالمنع
او اجالا وهو غير معلوم قوله فان قلت ما من واقعة له لما ذكر ان الطائفة الاولى لا تدل
على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة توجه عليه السؤال المذكور
احكام جميع الوقائع مستفادة من عموام الكتاب مثل الايات المزبورة وكل خبر يدل على
حكم الزام من الوجوب والتحريم يكون مخالفا للكتاب فيجب طرحه وجملته الامر الملازمة بين
ما لا يوافق الكتاب وما يخالفه ويمكن ان يدفع السؤال المذكور بانه على تقدير تماثله لا
يدفع لخصية الدليل من المدعى من جهة اخرى اذ يمكن ورود خبر مطابق لبعض ايات الكتاب
ومخالفا للبعض الاخر كما اذا ورد خبر على طبق احدي القرائين في قوله نعم ولا تقر بوهن
حتى يظهرن ومخالفا للقراءة الاخرى بناء على تواتر القراءات فان مقتضى الاخذ بالخبر
الموافق وجوب العمل به ومقتضى طرح المخالف حرمة الاخذ به فلا يمكن بشمول اخبار العرف
لمثل الخبر المذكور فيكون الدليل اخص من المدعى كما ذكرنا قوله فالأخبار المختصة به قد كانت
لنسخة الاصل هكذا فالأخبار المختصة بها كلها وكثير من عموام السنة القطعية مخالفة
للكتاب وهي سقيمة لان الكلام ليس في مخالفة السنة للكتاب بل في مخالفة الأخبار للكتاب
والسنة مع ان ذكر لفظ العموم قبل السنة يكون بلا فائدة والتصحيح هو ما في بعض النسخ والا
المختصة بها كلها وكثير من عموام السنة القطعية مخالفة للكتاب والسنة بادخال
اللام في كثير وذكر السنة بعد قوله مخالفة للكتاب وجه صحته قد ظهر مما ذكرنا فتدبر قوله
قدس سره قلت اوله انه لا يبعد مخالفة ظاهره قد ذكر قده في باب التعادل والترجيح ما
منه ترجيح حمل الاخبار والدالة على طرح ما خالف الكتاب من الخبرين للتعارضين على المخالفة
من حيث العموم والخصوص وهو مناف لما ذكره في هذا المقام مع انه لو لم تحمل المخالفة على
المخالفة من حيث العموم والخصوص فاما ان يحمل على المخالفة من حيث التباين الجوزي أعنى العموم
والخصوص من وجه لا جازين حملها على التباين الكلي لما ذكره هنا وهناك من اخبار العرف
على تقديره تكون عديمة المورد وان كان فيه ما سيجيء غريب واما حملها على العموم
والخصوص من وجه فلا مسرح له ايضا لما ذكره في باب التعادل والترجيح من اخبار العرف

في حجة الظن
في حجة الظن

على تقديره تكون قليلة المورد وايضا مخالفة العمومات الكتابية على نحو التخصيص اذا لم تكن مخالفة كما ذكره في هذا المقام لان تكون المخالفة من حيث التباين الجزئي ايضا مخالفة اذ يرجع الامر على تقدير التقديم الى التخصيص ايضا وايضا ما تضمنته اخبار العرض من قوله فلم اقل او فهو خرف وهو باطل او فليس من حديثي او غير ذلك ياتي عن حملها على التباين الجزئي اذ لا معنى لطرح مادة الافتراق كما هو مفاد امثال الكلمات المذكورة مع عدم صدق مخالفة والمعارضه بالنسبة اليها مضافا الى انه لو كانت المخالفة من حيث العموم والخصوص من وجه مخالفة لتعدت الاخبار الصادقة يقينا عن النبي ص والائمة عليهم السلام كذلك مع ترجيحها على عومات الكتاب من جهة اظهرية الدلالة او غيرها من وجوه التراجع كحديث لا ضرر وغيره مخالفة مع ان اخبار العرض ابيته عن التخصيص على طبق ما ذكره حرافج حرافج فالاولى حمل المخالفة فيها على المخالفة من حيث العموم والخصوص مطلقا او الاتم من العموم والخصوص مطلقا من وجه تبعد حمل الاخبار المذكورة على صورة التعارض لكونها القدر المتيقن وحمل المضامين المذكورة على البناء عليهما في مرحلة الظاهر كما ذكرناهما سابقا فيمكن نظري التخصيص فيها وما ذكر من عدم جواز طرح مادة الافتراق في العمامين من وجه يدفعه ان فيها طرح مادة الاجتماع دون مادة الافتراق بحسب الظاهر والتكميل في الصدر وعدمه في مرحلة الظاهر لا بأس به وليس في ذلك تخصيص الاكثر والكثير واما الاخبار القطعية المخالفة للكتاب فكيف خارجة عن اخبار العرض من راسها اذ قد عرفت وستعرف ان مورد هيا الاخبار الظنية الصادرة واما ما قيل من لابدية حمل المخالفة في هذه الاخبار على المخالفة من حيث التباين الكلي والاتزم التخصيص المستحسن سيما مع ابايها عن اصل التخصيص واما دعوى عدم صدق ما يباين الكتاب كلية من المخالفين فجازفة فانه فيما اذا لم يكن الدرس في كتب الاصحاب حيث لا يصدق منهم ذلك لا اذا كان ذلك لا ينبغي انتمى فبيد انه وان كان يؤيده بعض فقرات الاخبار مثل قوله يدسون فيها الكفر والزندقة ومن العلوم عدم وجودها في الكتاب والسنة القطعية لكن يوهنه ما ذكره المصنف في باب التعادل والترجح من ان الحمل على صورة التباين الكلي حل على فرد نادربل معدوم وهو نيا في الاهتمام في الاخبار المذكورة وايضا العلماء قد استدلوا في كتبهم الفقهية بالمرجع المذكور في مقام العلاج

في صورة المخالفة والموافقة من حيث العموم والخصوص مطلقا ومن وجه وهو اكثر من ان
يخصى فكيف يحمل على صورة التباين الكلي فقط كما ذكره قده وايضا الخبر المبين للكتاب خارج
عن الحجية رأسا ولومع المعارض والمقتض من الترجيح والرجوع الى اخبار العلاج الاخراج عن
الحجية الفعالية لا الشائنية وبعبارة اخرى الرجوع الى المرجحات انما هو في صورة لو خلا احد
الخبرين عن المعارض لعل به يقينا ومن المعلوم عدم صدق العنوان المذكور على الخبر المبين
للكتاب كلية ومن جميع ما ذكرنا ظهر النظر فيما افاده شيخنا قده في الحاشية حيث انه قد سئل
بعد ما صرح وفاقا للمصنف قدس سره بعدم جواز حمل المخالفة على العموم والخصوص مطلقا
على التباين الكلي قال رده فان عدم اعادة حضور التباين الكلي من المخالفة لا يبيح اعادة الا
من العموم المطابق ضرورة ثبوت الوساطة بينهما انتهى والظاهر ان مراده قده هو الحمل على
العموم والخصوص من وجه فقط وقد ظهر ما فيه مما قد ذكرنا والله العالم قوله خصوصا مثل
هذه العمومات لان افراد العمومات المذكورة في غاية الكثرة وقد خصصت بمخصصات كثيرة
فاشبهت العمومات الفقاهية فهي في غاية الضعف بخلاف ما اذا كان هناك عام قلت افراده
فانه في كمال القوة وفيه شبه بالحاضر وقد تقرر في باب التعادل والترجيح انه اذا تعارض
عامان احدهما اقل افرادا يقدم على الاخر الذي هو اكثر افرادا من جهة قوة دلالة وضعف
دلالة هذا قوله فيخرج عن عموم اخبار العرض قد ذكر المصنف عقيب ان التعليل بوجود
الاخبار المكذوبة يدل على ان مورد اخبار العرض هو الخبر الظني الصدور وقد ذكرنا دلالة
مضامين اخبار العرض في السياق مع ان القدر المتيقن منها هو صورة تعارض الخبرين
فظهر عدم تطرق التخصص في اخبار العرض من الجهة المذكورة مضافا الى ما ذكرنا من لا بدية
حمل المخالفة على ما يشمل المخالفة من حيث العموم والخصوص مطلقا قوله ما دل من اخبار على
بيان حكمه سيأتي منه تسليم عدم تطرق عموم الكتاب والسنة في كثير من احكام المعاملات
بل العبادات في الجواب الثاني ويكفي كونها مصداقا للاخبار المذكورة في المقام مضافا الى
ما ذكرنا من عدم امكان حمل المخالفة على التباين الكلي او العموم من وجه فقط قوله ومن هنا
يظهر ضعف التامل يعني من جهة ما ذكرنا من ان المخالفة من حيث التخصص والتبديد ليست
مخالفة ظاهرة لكن قد ظهر مما ذكرنا انه لا بد من حمل المخالفة على ما يشمل المخالفة من حيث العموم

وهو انما هو
العموم والخصوص
من وجه فقط
وقد ظهر ما فيه
مما قد ذكرنا
والله العالم
قوله خصوصا
مثل هذه
العمومات
لان افراد
العمومات
المذكورة
في غاية
الكثرة
وقد خصصت
بمخصصات
كثيرة
فاشبهت
العمومات
الفقاهية
فهي في
غاية
الضعف
بخلاف
ما اذا
كان هناك
عام قلت
افراده
فانه في
كمال
القوة
وفي فيه
شبه
بالحاضر
وقد تقرر
في باب
التعادل
والترجيح
انه اذا
تعارض
عامان
احدهما
اقل
افرادا
يقدّم
على
الاخر
الذي
هو
اكثر
افرادا
من
جهة
قوة
دلالة
وضعف
دلالة
هذا
قوله
فيخرج
عن
عموم
اخبار
العرض
قد ذكر
المصنف
عقيب
ان
التعليل
بوجود
الاخبار
المكذوبة
يدل
على
ان
مورد
اخبار
العرض
هو
الخبر
الظني
الصدور
وقد
ذكرنا
دلالة
مضامين
اخبار
العرض
في
السياق
مع
ان
القدر
المتيقن
منها
هو
صورة
تعارض
الخبرين
فظهر
عدم
تطرق
التخصص
في
اخبار
العرض
من
الجهة
المذكورة
مضافا
الى
ما
ذكرنا
من
لا
بدية
حمل
المخالفة
على
ما
يشمل
المخالفة
من
حيث
العموم
والخصوص
مطلقا
قوله
ما
دل
من
اخبار
على
بيان
حكمه
سيأتي
منه
تسليم
عدم
تطرق
عموم
الكتاب
والسنة
في
كثير
من
احكام
المعاملات
بل
العبادات
في
الجواب
الثاني
ويكفي
كونها
مصداقا
للاخبار
المذكورة
في
المقام
مضافا
الى
ما
ذكرنا
من
عدم
امكان
حمل
المخالفة
على
التباين
الكلي
او
العموم
من
وجه
فقط
قوله
ومن
هنا
يظهر
ضعف
التامل
يعني
من
جهة
ما
ذكرنا
من
ان
المخالفة
من
حيث
التخصص
والتبديد
ليست
مخالفة
ظاهرة
لكن
قد
ظهر
مما
ذكرنا
انه
لا
بد
من
حمل
المخالفة
على
ما
يشمل
المخالفة
من
حيث
العموم

والمخصوص مضافاً الى اطلاق لفظ المخالفة في الاخبار وكلمات العلماء الاخبار فوجه ضعف
 التأمل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد كون القدر المتيقن من اخبار العرض الخبرين المتعاد
 فلا تدل الاخبار المذكورة على عدم جواز تخصيص خبر الواحد الذي ليس له معارض للكتاب
 بل على عدم جواز تخصيصه للكتاب مع التعارض ونحن نقول به قوله او مادكرة المحققة لا
 انه لم يظهر مما ذكره قدس سره ضعف ما ذكره المحققة كما هو مفاد العبارة بل وجه ضعف
 ما ذكره عدم اختصاص دليل حجية خبر الواحد في الاجماع حتى يؤخذ بالتقدم المتيقن قوله
 خصوصاً على المختار ما اختاره هو مذهب السلطان حيث ذهب الى ان المطابق اذا ^{قيده}
 بشئ فهو حقيقة سواء كان للمقيد متصلاً او منفصلاً ومنهاه على ان المطلق موضوع للماهية
 لا بشرط شئ حتى بشرط الاطلاق فهو مستعمل دائماً في المفهوم الكلي وان خصوصية الفرد
 انما هي من جهة الخارج فاذا قيل اعتورقبة مؤمنة فالرقبة انما اطلقت على الماهية لا
 بشرط وان قيدها لا يمان انما جاء من جهة قوله مؤمنة فيتعد الدال والمدلول فهو مثل
 العهد الذهني في مثل قول القائل ادخل التوق واشتر اللحم حيث ان التوق واللحم انما استعمل
 فيما وضعه وان الخصوصية انما جاءت من قبل قوله ادخل واشتر فاستفاد التقييد انما
 جاءت من قبل ذكر المقيد والمطلق انما استعمل في معناه للموضوع له وهو الماهية لا بشرط
 شئ كما ان استفادة العموم الشمولي والبدئي بحسب اختلاف المقامات انما جاءت من جهة
 عدم البيان وكون المطلق وادد في مقام البيان لا في مقام بيان حكم اخر في مقام بيان
 لا في مقام بيان الالهال كما في قوله تعالى اصل الله البيع على مذهب من يقول بافادته
 العموم من جهة المحكمة وقول القائل اعتورقبة مع عدم البيان أصلاً لا متصلاً ولا منفصلاً
 فانه يحكم بانه في مقام بيان العموم البدئي من جهة الأصل فعدم البيان حيث اريد العموم
 سواء كان شمولياً او بدلياً جزءاً للمقتضى والا فليس للمطلق في ذاته اقتضاء أصلاً للتقييد
 ولا للاطلاق بل ليس فيه الا الماهية لا بشرط شئ فلا بد للحكم باعادة القلة والكثرة فيه
 من ملاحظة الخارج بخلاف العام الاصولي فانه اقتضاء للكثرة ولذا يكون المطلق تعليقاً
 بالنسبة اليه ويقدم العموم عليه لاجل كونه بياناً له ولذا حكوا بانها اذا تعارض تقييد المطلق
 وتخصيص العام كان الاول اولى وسيجيئ مبذم من الكلام في ذلك في التعادل والترجيح عند

تقرض للمصنف دة له انشاء الله وما ذكرناه هو مراد السلطان دة حيث قال ان مدلول المطلق
 ليس صحة العمل بل في فرد كان حتى ينافي مدلول المقيّد بل اعتم منه وما يصلح للتقيّد بل المقيّد
 في الواقع آه نعم لو كان الاشارة جزء لمدلول المطلق فلا بد ان يلزم مجازية حين التقيّد و
 لكن ليس كذلك وكذلك اذا قامت قرينة على اعادة الفرد من المطلق فلا بد ان يلزم مجازية حين
 مع قصد الخصوصية يكون مجازا ايضا على تقدير كونه موضوعا للمباهية لا بشرط والذي يدل
 على ما اختاره السلطان دة او يؤيده امور الاول قوله دة الا ترى انه معرض للمقيّد كقولنا
 رقة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقة في قولنا رقة مؤمنة هو المطلق والالتزام حصول
 المقيّد بدون المطلق مع انه لا يصلح الا في رقة كان فظهر ان مقصده المطلق ليس كذلك والا لدر
 يتخلف عنه انتهى والثاني انه يلزم على تقدير مجازية المقيّد الالتزام بمجازية جميع الحدود و
 الرسوم التي قيد فيها الاجناس بالفصول القريبة او البعيدة او الخواص والالتزام بها في غاية ^{العدد}
 والثالث ان المصادر الخالية من اللام والتنوين التي هي قسم من المطلق حقيقة في الماهية لا
 بشرط ولو كانت سائر المطلقات حقيقة في الفرد المنتشر للزم الاشتراك والمجاز خير منه فاذا
 كانت المطلقات موضوعة للمباهية لا بشرط يلزم ما ذكرنا من كونه حقيقة في المقيّد مع
 اعادة الخصوصية منه كما هو المفروض وما ذكرنا ظهر عدم كون المقيّد مفسرا على تقدير اخذ
 الاشارة في مفهوم المطلق اذ المقيّد على التقدير المزبور يكون قرينة صادرة فكما لا يكون
 المخصص مفسرا فلا بد ان لا يكون المقيّد مفسرا على القول المزبور فما ذكره المصنف دة من
 الفرق بقوله اذ لو سلمنا الى قوله خصوصاً عمل مناقشة هذا مضافا الى ما ذكرنا من حمل الجبا
 العرض على صورة التعارض وحمل المخالفة على مطلقها الشامل لجميع الصور حتى مخالفة المقيّد
 للمطلق على مذهب المشهور من كونه مجازا وظهر ايضا النظر في مواضع من كلام المحقق القمي
 في مقام رد المحقق المزبور فراجع وتأمل قوله قلت هذه الاخبار على قسمين قد ذكرنا ان
 المقصود من اخبار العرض هو البناء في مرحلة الظاهر على عدم الصدور وعدم وجوب قصد
 كذلك لا على انها غير صادرة في الواقع فيتحقق الضمات مالا قوله فالاقرب حملها على الاخبار
 الواردة في اصول الدين لا يخفى ان الاخبار الواردة في اصول الدين اذا كانت ظنية واحادا
 لا تكون حجة أصلا فلا معنى لتعليل الطرح بالمخالفة للكتاب بل المتعين التعليل بعدم

في حجة الظن

٣٣٩

حجتها في اصول الدين مع عدم امكان حمل اخبار العرض الواردة في اخبار العلاج عليها لانها مسوقة لبيان نفى الحجية الفعلية في مقام ثبوت الحجية الثانية فلوفرض حجة الموافق للكتاب فيها فلا شك في عدم حجة المخبر المخالف له أصلاً وراسماً ان حملها عليها ينافي ما ذكره من ابناء الاخبار عن التخصيص وكذلك المحامل الاخر التي ستأتي ثم ان مراده قدس سره منها هي الاخبار الواردة في اثبات الغلو والمجرا والتجسم او غيرهما تعلم نفيها من الدين ضرورة و المراد بقوله ورد فيها الايات و الاخبار هي الاخبار و الايات الواردة في نفى المجرا والتفويض والتجسم والغلو وغير ذلك فتكون الاخبار الواردة في اثباتها مخالفة للكتاب لكن من المعلو وورد كثير من الايات في مقام اثبات ما ذكر بمعنى ان ظاهرها ذلك كقوله ثم يفضل من نساء ويهدى من نساء وقوله ثم الرحمن على العرش استوى وقوله ثم الى ربها ناظرة في ايات كثيرة دالة على ذلك فتكون الاخبار المذكورة مطابقة لطا من الكتاب مخالفة لطائفة اخرى منها وقد ذكرنا عدم شمول اخبار العرض لذلك قوله وهذه الاخبار غير موجودة ما ذكره عجيب اذ كتب الاخبار الجوامع مملوءة بما ذكره كالاخبار الدالة على ان الله تعالى جسم لا كالاخبار والنظفة وغيرها الدالة على المجرا و اخبار سهو النبي و الائمة عليهم السلام وغيرها كما لا يخفى وذكر العلامة المجلسي في مرآة العقول على ما هو بياني ان المصنف يعني صاحب الكافي قد ذكر في هذا الباب اي باب نفى المجرا والتفويض الاخبار الموهمة للمجرا فقط و لا يذكر اخبار امرين الا من اصول فراجع قوله واما الثانية فيمكن حملها اه قد ذكرنا عدم امكان حملها على اصول الدين بالوجهين المذكورين وهما كما ينبغي ان حملها عليها كما ينبغي ان حملها على خبر غير الثقة فالمعتبرين حملها على صورة مقارن الخبرين كما ذكرناه مراراً وحمل المخالفة على مطلقها الشامل للمخالفة من حيث العموم والخصوص مطلقاً ايضاً كما جرت عليه سنة العلماء كذلك فيها قوله على الاخبار الواردة في اصول الدين اه مثل بعض الاخبار الواردة في بعض تفاصيل الخبر والميزان و اوصاف اهل الجنة والنار والحدود والقصص وما لم يرد كتاب سنة قطعية في بيانها وليس مما يخالف ضرورة الدين والمدن والعبق فلا بد من البناء في مرحلة الظاهر على كونها زخرفاً واطلاقاً مع احتمال ان يكون ذلك موافقاً لبواطن الكتاب والسنة عند الائمة عليهم السلام وان كان ذلك مجعولاً لنا ويحتمل وجوب البناء عليها

في الظاهر والتدين به وعدم جواز انكاره لان ذلك نوع عمل به ولا ياتي دليل حجية خبر الواحد عن الثبوت لمثل الفرض المنزوي وسيجي من المصنف ابداء هذا الاحتمال في باب حجية الظن في اصول الدين وعدمها فانظر قوله لا انها لا تقاوم الادلة الالائية اه يعنى بعض الادلة الالائية من الدليل العقلي القطعي والاجماع كذلك اذ لو سلم كون سندا لاجبا المذكورة قطعيا اما بالتواتر اللفظي والاجامالي فلا شك في عدم قطعيتها دلالتها بطريق العموم فلا بد من التخصيص بالادلة القطعية الدالة على حجية خبر الثقة قوله للمناسبة والاقتران قد ذكر المناسبة بقوله فان الفرض يناسبه واما الاقتران فلان الله قد علم وجوب التبين والتثبت على اختلاف القرأتين على محبي الفاسق بالمجرب لا على محبي المنجرب مطلقا فيدل على كون العلة هو الاول لا الثاني ولا لعلقه به لا بالاول قوله فيكون الحكم حصل قبل حصول العرفي فلو كان الحكم مع ذلك مستندا الى العرفي لزم تقدم الشيء على نفسه وهو باطل سواء كان بالذات او بالزمان بالبدئية قوله مضافا الى انه المتبادر لان الاول المتعلقة بالطرق غيرية لا محالة على مذهب المخطئة وكذلك اذا كانت متعلقة بكيفياتها قوله فتأمل اشارة الى ان المطلب المذكور نظري فيمكن ان يكون عدم الاعتناء بقول العا اصل وعدم القبول من اول الامر نوع اهانة له مع انه مع وجوب التبين في خبر العا قد يظهر له الصدق بعد التبين فيعمل به كثيرا ومع عدم وجوب التبين في خبر العادل لا يعمل به في كثير من الاوقات فيكون من هذه الجهة اسوء قوله ولعل هذا مراد من اجاب عن الالائية ولا يخفى انه لا وجه لمحل كلام مثل السيد و امير الاسلام على مفهوم الوصف مع اطلاق كلامها وعدم حجية مفهوم الوصف والشرط كليهما عندهما وعدم تمامية الجواب عن الالائية على تقدير الحمل على الاول فقط وستنقل كلام امير الاسلام في جمع البيان واما كلامه مثل المحقق والعلامة من يقول بحجية مفهوم الشرط دون الوصف كما صرح به المحقق في العا والعلامة في النهاية فهو وان امكن حمل على ذلك بناء على مذهبهما لكنه لا يتم الجواب على الحمل المذكور ايضا الا ان يفرض انحصار تقرير الاستدلال في احد المفهوم للوصف على ان كلام المحقق في المعارج وان كان لا يابا الحمل المذكور كما استوف عن قريب الا ان كلام العلامة في النهاية ياباه قال قدس سره فيها بعد ذكر الاستدلال بالالائية من جهة مفهوم الوصف

في حجية الظن

الوصف والشرط كليهما وفيه نظر الى ان قال ولان مفهوم المخالفة ضعيف والاية اتمنا
 تدل على المطلوب مرجح المفهوم لا المنطوق انتهى وهو غريب مع اختياره فيها حجة
 مفهوم الشرط ولعله اراد عدم جواز اثبات اصل كل محجور مفهوم المخالفة الضعيف في
 نفسه هو ايضا ممنوع قوله وجه الصادق الحكم اذا ثبت انه توضيح ان الجراء لما كان هو ^{جواب}
 التبين في خبر الفاسق فلا بد ان يكون هذا الجراء منقيا عند استثناء الشرط وهو محجوب ^{ساق}
 بالخبر لا يجب التبين في خبره فلا دلالة في الاية على عدم وجوب التبين في خبر العادل
 عند محجبه به ولا على وجوبه بل تكون ساكنة عن حكمه اصلا مع ان الشرط لا بد ان تكون
 علة للجاء نفيًا وانباتًا ولا معنى لمحمي العادل بالخبر علة لعدم وجوب التبين في خبر الفاسق
 لعدم ارتباطه به وكذلك جعل عدم محجبه الخبر اصلا علة له فلا نظر للاية على حكم محجبه العادل
 بالخبر اصلا ومنه يظهر عدم امكان اعتبار التعميم في الشرط بحيث يشمل محجبه العادل بالخبر
 وعدم محجبه الخبر اصلا لما ذكرناه من ان معنى اخذ المفهوم الحكم باستثناء الحكم المذكور في
 المنطوق اعني وجوب التبين عن الموضوع المذكور فيه وهو خبر الفاسق عند عدم الشرط
 وهو محجوب الفاسق بالخبر وهو يتضح كمال الاتصاح بملاحظة ما ذكره من رجوع النفي و
 الاثبات الى القيد الاخير فالمقصود من الاية انه على تقدير اتيان الفاسق بخبر محجبه التبين
 في خبره ومفهوما انه على تقدير عدم اتيانه بخبر اصلا لا يجب التبين في خبره لاجل عدم ^{الخبر}
 وان شئت فلا حظ قولنا ان جائك زيد فاعطه درهما اذ ليس فيه بيان حال عمر واصلًا بان
 ان جائك محجبه عليك اعطاء الدرهم ام لا بل فيه بيان عدم وجوب اعطاء زيد الدرهم
 على تقدير عدم محجبه فقط ولعل اصل اعتراض المصنف على القوم ما اخذ من كلام المحقق
 القتيبي في القوانين حيث قال فيه والوجه عندنا انه ليس من باب مفهوم لان غاية ما يمكن
 توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جائك فاسق بنباء فليتوا ومفهوما ان لم يحكم خبر
 الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يحكم خبر اصلا او جائك خبر عدل فالمطلوب داخل في
 المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان ظاهر الاية ان جائك الفاسق بالخبر ومفهوما ان
 لم يحكم الفاسق بالخبر لان لم يحكم خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور
 حال خبر الفاسق والاثبات والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانت قال ليتوا خبر الفاسق

فيكون العنق من عند استثناء محجبه الفاسق بالخبر

فالمفهوم يقتضى عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لأخبر العادل للزوم وحدة الموضوع
 والمجول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يحكم خبر الفاسق
 بحيث يشمل عدم خبر أصلاً او مجبى خبر عادل وتالية لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما
 لو لم يكن هناك خبر أصلاً او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يد
 على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقايق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد
 احتمال كون مستفيدة ^{السالبة} للموضوع ولا ريب انتهجان لا يصار اليه وقسمه المنطقيين السالبة الى
 الوجود الموضوع والمنفى الموضوع لا توجب كونه معنى حقيقيا لها او عرفيا والكتاب والسنة
 اما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان انتهى ما اردنا نقله من كلام
 هذا كله على تقدير الا لزام بالمفهوم ولكن الا حسن هو القول بعدم المفهوم أصلاً كما رأينا
 من اخر كلام المحقق القمي الذي نقلناه وصرح به بعض محققى محتى القوانين والكتاب ولعله
 مراد المصنف ايضا لانه هناك مفهوم ولكنه سلب بانتفاء الموضوع دون المجول كما هو ظاهر
 ذيل كلام المصنف هنا وان كان ظاهر صدره خلافه بدهة عدم حسن الحكم بنفى الوجوب
 عند عدم مجبى الفاسق بالخبر بحيث لم يكن هناك خبر أصلاً لعدم تجمله لأحد من الاحكام
 الخمسة حتى الا باحة مضافا الى انه من الواضحات فلا مسرح للا لزام بتكفل الالية لبيان
 لكن على تقدير الا لزام بالمفهوم لا مناص الا لزام يكون المفهوم سلبا بانتفاء الموضوع
 كما ظهر بما قررنا من رجوع النفي والاثبات الى القيد الاخير سواء كان المذكور في متن
 الشرط وصفاً وغيره ومن فهم العرف وغيره ومنه يظهر فساد ما ذكره بعض المحققين من
 الخشيان هنا حيث قال ان الخضم ان يستظهر ويدعى ان التعليق بأن في امثال هذه القضايا
 يدل عقلا او عرفا على المخلاف في المفهوم على انتفاء نسخ الحكم من غير ما علق عليه على واذان
 مفهوم الوصف واللقب وجبارة اخرى ان الوصف واللقب وان لم يدل على انتفاء الحكم
 بنفسها عن غير الموصوف والملقب الا ان تعلية الحكم بأن واخواتها على واحد منها ما يدل
 على ذلك فيكون واذان مفهوم الشرط في امثالها واذان مفهوم الوصف واللقب على القول
 به وليس التصير الى ذلك بتعبد لكثرة استعمال هذه القضايا في المحاورات واذان يكون كلمة
 ان واخواتها غير مستعملة في معناها الحقيقي من السببية المنخفضة التي هي مبنى القول بمفهوم

في حجية الظن

٣٣٣

الشرط وقد استعملت مجازاً في مجرد ربط الوجود بالوجود بل ومن القريب جداً استعمالها فيها أيضاً فيما يستعمل فيه غيرها الذي لازمه انتفاء نسخ الحكم المعلق عند انتفاء ما علق عليه لأخصوص شخصه لماعرفت من ان انتفائه بانتفاء موضوعه ليس من المفهوم الذي هو احد نحوي الدلالة اللفظية بل هو لازم عقلاً في كل حكم فانتفاء نسخ وجوب التيقن أساساً عند انتفاء خبر الفاسق لا يكون إلا اذا لم يكن يتيقن مع خبر العادل وإلا لم ينتف سخنة فتد جيد انتهى قوله بحسب الدلالة العرفية او العقلية التريدي من جهة الاختلاف في مفهوم الشرط فن تمسك بالتبادر وفهم أهل اللسان قال بالدلالة العرفية يجعل معنى الجملة الشرطية تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط على نحو التوقف ليكون الانتفاء عند الانتفاء معنى الزامياً فيقال ليصح جعله من باب المفهوم ولا يناف ذلك قولهم بان الجملة الشرطية موضوعية للسببية التامة المحصورة ومعناها كون وجود الشرط علة لوجود الجزاء وعدمه علة لعدمه فيكون الانتفاء عند الانتفاء معنى تفضيلاً داخل في المنطوق بل التصريح منه عند التبرؤ لان معناه كونها موضوعية لعنى يلزمه السببية التامة كان قولهم ان الامر موضوع للوجود على ما صرح به بعضهم معناه انه موضوع لعنى يلزمه ذلك ولذا قيل بان المنع من الترتك لو سلم كونه جزء للوجوب لا نسلم كونه جزء لعنى افضل واما من تمسك بعدم الفائدة للتعليق قوله نقل بالمفهوم فهو قائل بدلالة الجملة الشرطية عليه من باب العقل وضعف هذا المسلك واضح كما تقرر في محله قوله وليس هنا قضية لفظية ولو كان هناك لما كان يد من حملها على سلب المحول لكونها حقيقة في نفس المحول دون اوظاهرة فيه والمقصود هنا عدم التريدي والدون بل لا بد فيها من الحمل على سلب الموضوع دون المحول قوله الثاني ما اوردته في محله العلة والندبة آه قال الشيخ قد سره في العدة بعد ذكر الاستدلال بالاية على حجية خبر الواحد وهذا ايضا لا دلالة فيه لان هذا اول استدلال بدليل الخطاب ومن اصحابنا من قال ان دليل الخطاب ليس بدليل واما من قال بان دليل الخطاب دليل فانه يقول انه لا الاستدلال بهما من وجوه الى ان قال الثاني ان القليل في الاية يمنع من الاستدلال بها لان الله تعالى على خبر الفاسق فقال ان تصيبوا قوماً بجهالة وذلك قائم في خبر العادل لان خبره اذا كان لا يوجب العلم بالتجوز في خبره حاصل مثل التجوز في خبر الفاسق ثم قال اما

تمنع بحكم التعلييل من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق لأنه لا يمتنع ترك دليل الخطأ
 لدليل والتعلييل دليل فيسقط على كل حال التعليق بالاية انتهى وقال المحقق في المعارج الجواب
 عن الاية ان نقول ان الاستدلال بها مبنى على القول بدليل الخطاب وهو باطل فان
 قال ان تعلييل التبين يكون المخبر فاستقايقتضه عدم الحكم عند عدمه ولا يجب التبين عند
 خبر العدل قلت هذا معارض بما ان عدم الايمان من اصابة القوم بالجهالة علة في وجوب التبين
 وهو ثابت في العدل فيجب التبين عملاً بالعلة انتهى لكنه قد اختار سابقاً حجة مفهوم الشرط
 دون الوصف فيمكن حمل قوله فان قال آه على مفهوم الشرط الذي يكون عنده حجة وسابقه من بطلان
 دليل الخطاب على مفهوم الوصف ولا يمكن حمل عبارته على الفرض والتقدير وحمل دليل الخطاب
 على مطلقه لأنه مع منافاته لمذهب مخالف لتظاهر العبارة وكيف كان فعدم مطابقتها لما
 ذكره المصنف من اننا لو سلمنا دلالة المفهوم آه واضحة وقال في جمع البيان وفي هذا دلالة
 على ان خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل لان المعنى ان جازم من لا تؤمنون ان يكون خبره كذباً
 فتوقفاً فيه وهذا التعلييل موجود في خبر من يجوز كونه كاذباً في خبره وقد استدل بعضهم بالاية
 على وجوب العمل بخبر الواحد اذا كان عدلاً من حيث ان الله تعالى اوجب التوقف في خبر الفاسق
 فدل على ان خبر العدل لا يجب التوقف فيه وهذا لا يتضح لان دليل الخطاب لا يقول عليه عندنا
 وعند اكثر المحققين انتهى ولا يخفى عدم مطابقتها لما ذكره المصنف من المعارض بين دليل
 الخطاب والتعلييل وليس عندي الغنية والذريعة حتى الاظهار قوله اذ لو خرج عنده مع
 ان عموم المفهوم اقل افراداً من عموم التعلييل لأنه يدل على عدم حجة غير العلم مطلقاً وقد تفرقت
 في محله بتقديم العام الاقل افراداً من العام الاكثر افراداً في مقام المعارض من حجة ان دلالة
 اظهر منه قوله خارج عن المنطوق والمفهوم معاً يعنى منطوق التعلييل ومفهوم الشرط لان وجوب
 التبين في خبر الفاسق انما هو في صورة عدم العلم لأنه لا معنى له مع العلم فلا بد ان يكون علمه
 ايضاً في صورة عدم العلم ويكون الغرض من المفهوم هو عدم وجوب التبين في صورة عدم
 افادة خبر العادل العلم واما خروج الخبر للفيد للعلم عن منطوق التعلييل فواضح بملاحظة
 قوله في جهالة ويمكن ان يريد بالمنطوق هو منطوق الشرط كما ان المراد بالمفهوم مفهومه و
 وجهه قد ظهر فيما سبق ولعل الغرض الاول انسب في كيف كان فاذا خرج خبر العادل المفيد

للعلم عن المفهوم المحض في الحجز الغير المفيد للعلم فيكون اخص مطلقا من عموم التعليل فلا
 بد من تخصيص العموم بكذا هو الشأن في فعارض العام والخاص مطلقا قوله لا يمنع من دليل
 الخطأ آه هذه العبارة قد نقلناها عنه سابقا ويمكن ان يورد عليه بانه قد سره في باب
 عدم جواز تخصيص العموم بالشرط والاستثناء من العلة قال والا قرب على مذهب من
 يقول بدليل الخطاب ان الالية بصير محجلة وتفقر الى البيان لانه ليس بان يقال ان العموم
 في الاولي يمنع من دليل الخطاب في الثانية باوولى من ان يقال ان دليل الخطاب
 في الثانية يمنع من حمل الاولى على العموم فاذا تساوى القولان وجب ان يوقف ذلك
 على البيان ويكون مجلا انتهى وهو مناف لهذا الكلام الا ان يقال بان التوقف في غير
 عموم التعليل الالهي عن التخصيص او في غير المتصل فتأمل قوله وليس في ذلك منافاة آه
 وليس فيه ايضا منافاة لما قرره القوم في باب فعارض الاحوال من انه اذا دار الامر بين
 التخصيص والمجاز كان التخصيص اولى لانه على تقديره يجب التزام التخصيص في عموم التعليل
 ولا يجوز الا لتمام التجوز في الجملة الشرطية والحكم بعدم المفهوم وجمعه عدم المنافات ان
 المدار في ذلك على الظهور ولا نسلم ظهور الجملة الشرطية في المفهوم في مثل المقام بل قد
 كون ظهور التعليل في العموم اقوى من ظهورها فيه والحاصل ان نظر القوم الى الغالب
 فلا ينافي القول في بعض الموارد على خلافه من اجل عدم وجود المناط المذكور فيه قوله
 منغاه في العلة والمعلول يمكن ان يورد عليه بانه صحيح في العلة الحقيقية كما فيما ذكره من
 الامثلة واما في مثل المقام الذي تكون العلة فيها حكمة لاعلة حقيقية بان يكون الحكم
 دائرا مدارها كما في اكثر علل الشرع فلا واما ما قيل عليه في مقام الذب عن الايراد الثاني
 يمنع العموم في العلة فانه لا منشاء لتوهم الا اطلاق لفظ الجملة مع امكان منع كونه في مقام
 البيان اولا ومع تسليمه يمنع حمله على العموم ثانيا لكان القدر المتيقن من البين ووجوده
 يمنع من الحمل عليه من باب دليل الحكمة آه فبيد ان التكرار الواقعة في سياق التعليل يفيد
 العموم ولو كان بدليا كما في قوله حرمته لكونه مسكرا وقول القائل لا تأكل الرمان لانه
 حامض وغيره او لذاعتى المشهور عن غير مورد العلة من جهة العلة المنصوصة في نحو
 الامثلة المذكورة وله يستشكل فيها الا السيد الرضوي قد سره من جهة احتمال مدلية

الاضافة وعلى تقدير ان يكون التقدير في الآية لتلا نصيبوا قوما بجهالة لا كراهة ان
 نصيبوا كما ذكره جمع من النجاة والمفسرين فأفاد الآية للعموم الشمولي واضحة قوله لغلبة
 المحوصة فيه يعني لما كان غالب افراد الزمان هو الحامض اكتفى باطلاق لفظ الرمان ولم
 يقيده بالمحوصة قوله لتكنه خاصة لأن الأصل فيهم الجهالة قوله ويمكن ان يراد منه ما يعم
 الظهوراه وقد نسب الى جمع منهم صاحب الجواهر انه ان العلم في الشرعيات هو الأعم من
 الظن الإطيناى وليس المراد منه فيها ما لا يحتمل التقيض أصلا وستسمع نظيره من المصنف
 في مقام بيان وجوه الجمع بين كلامي السيد والشيخ قدس سرهما فانظر والمعنى المذكور
 أنسب فقراءة فتثبتوا لأجل ان الظن الإطيناى يوجب الثبات والقرار ويحول بالتحسين
 والتردد والأضطراب قوله فيثبت مرتبة خاصة أه كانه اذا كان المراد بالتبين الأعم منهما
 ومن مطلق الظن يثبت حجية الظن المطلق من الآية ومنه يظهر ان المناط في الفرق بين
 الظن المطلق والنخاص ليس ان المثبت للأول لا بد ان يكون دليل الأستداد اذا كان ما
 يثبت به فعليا لا شائيا ولانه ما لا يكون حجة في زمان الأفتتاح بخلاف الثاني بل ما
 يكون الحجة فيه وصف الظن لا سببه بخلاف الثاني وهذا مع انه مناف لما ظهر من قوله
 في مواضع من كتابه يدل على حجية الظن المطلق او مرتبة منه مع التمكن من تحصيل العلم كما
 يدل عليه اطلاق الآية وهو ليس مذهبنا بل لعلة ليس مذهبنا احد قد ذكرنا شرا
 من الكلام في ذلك في باب العلم الإجمالي وفي باب ظواهر الألفاظ فراجع قوله ثم ان المحل
 عن بعضه غرض البعض المذكور دفع التنافي بين المفهوم والتعليل ودفع الأيراد الثاني
 المنفي عليه من جهة ان التنافي بينهما إنما يكون اذا كان المراد بالجهالة هو عدم العلم الشا
 محبر العادل واما اذا كان المراد منها السفاهة وضل ما لا يجوز فعلة عند العقلاء
 فلا تشمل خبر العادل لأن العمل بخبر العادل لا يكون سفاهة قطعاً قوله بدليل قوله تعالى
 فتصيحوا به بدعوى ان التدامة إنما تحصل بفعل ما يكون سفاهياً غير محجوز عند العقلاء
 لا بغيره وفيه منع ظاهر قوله ولو كان المراد الغلظة يعني لو كان المراد عدم العلم الذي
 يكون مخالفاً للواقع احيانا لدلت الآية على عدم جواز الأعتقاد على الشهادة والفتوى
 وغيرها الجوان التعليل فيها وفيه ايضا منع واضح لأنها خرجت بالأجماع عن الآية وإباء

في حجة الظن

العلم عن التخصيص ليس معناه كون التخصيص فيها محالاً لقوله وفيه مضافاً إلى كونه خلاف
 ظاهر لفظ الجمال لأن ظاهر لفظ الجمال هو عدم العلم لا السفاهة قوله لذل المعامل بل
 جماعة من العقلاء مع عدم اقدم العقلاء على الخبر الغير الموثوق به لا يكون للحكم بعد الأقدم
 في خبر الوليد فائدة إذا لم يكن خبره موثقاً به عندهم فلا بد أن يكون خبره موثقاً به عندهم
 حيث قدموا عليه بل يفهم مما ورد في شأن نزول الآية ثم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الجمع قوله
 تعالى إن جاءكم فاسق بزل في الوليد بن عقبة بن أبي معيط بعث رسول الله في صدقات
 بني المصطلق في حواشيتهم فرجاءهم وكانت بينهم عداوة في الجاهلية فظن أنهم هو وقبله
 فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال إنهم سفوا صدقاتهم وكان الأمر بخلافه فغضب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهم
 أن يغزوهم فنزلت الآية عن ابن عباس وجاهد وقادة وقيل انفجرت فيمن قال للنبي
 إن ما رية أم إبراهيم يأتيها ابن عم له فبطي فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علياً إلى آخر القصة وقد
 في الصانع ما ذكره في الجمع إلى الرواية حيث قال دوى إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث ولید بن عقبة
 مصداقاً إلى بني المصطلق إلى أن قال فرجع وقال لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد ارتدوا ومنعوا الزكوة
 فأتهم بقصا لهم فنزلت قوله قد يحسن لأجل الأضطرار إليه يدل الكلام المزبور على كون
 الفتوى حجة من باب الظن المطلق لا الظن الخاص وهو أن كان مذهب الحق القبيحة لكنه
 خلاف التحقيق وقد ذكر قدس سره في مقام رد ابن قبة ما يظهر منه ذلك وذكرنا ما فيه
 هناك وذكرنا في أوائل الكتاب أن التقليد كان مشروعاً في زمان الإمام وكيف يمكن
 حل قوله في القوام أن يقلده على زمان الغيبة فقط وظهر منه قوله لا بان من تغلب
 افت الناس ولعل للصفوه اودان الأضطرار والأسناد الغالبى حكمة نصيرة
 الفتوى حجة وقد ذكر سابقاً أن الظاهر كون الأسناد الغالبى حكمة في اعتبار الكثرة
 الخاصة ثم إن مراده قدس سره ليس كون الفتوى حجة من باب الظن القبيحة الصرفة إذ يلزم
 مع قنوت الواقع القبيح مع عدم التدارك بل لا بد من التزام المصلحة فيها أيضاً مثل خبر
 الواحد ليحصل بها تدارك فوت الواقع قوله لأجل مصلحة تزيد على مصلحة اودان الوا
 قد ذكره سابقاً أن الخبر قد يكون حجة لأجل اشتماله على مصلحة سواء كانت مساوية
 الواقع أو زيادة عليها فالأقتصاد على الزيادة هنا ليس على ما ينبغي ولعله أورد الزيادة

على سبيل المثال قوله عن هذا الايراد يعني الايراد الثاني قوله بتحصيل الاطمينان يقع بتحصيل
 الاطمينان المستقر بقربنية السابق واللاحق قوله فاقبل وجه التأمل ان المحل المذكور يجب
 كون الآية دالة على حجية مرتبة خاصة من مطلق الظن وهو الظن الاطميناني والمقصود لا
 على حجية خبر الواحد بالخصوص لا من حيث كونه من مصاديق الظن المطلق وان حمل الآية على
 ذلك يوجب خروج المورد وهو الاخبار بالارتياد او منع الزكوة عنها وهو غير جائز وان
 حمله على ذلك خلاف ظاهر لفظ الجهالة ولفظ التبيين اذا اول ظاهر في عدم العلم والثاني
 في تحصيل العلم قوله ومنه يظهر الجواب توضيح ان الاطمينان في خبر الفاسق يزول بعد التا
 والدقة فلذا وجبت تحصيل الاطمينان المستقر بخلاف العادل لحصول الاطمينان المستقر
 فيه فالامر بتحصيل الاطمينان المذكور في تحصيل الحاصل لكن فيه ان للقائل المذكور ان
 يقول ان العقلاء لا يقدمون على خبر لا يفيد الاطمينان المستقر اذا الاطمينان الاستدلال
 الرائل بأدنى ملاحظة لا يصير منشاء لكون العقلاء اليه وهو واضح قوله والنسبة عموم
 من وجه اذ مقتضى المفهوم حجية خبر العادل مطلقا فاذا العلم والظن ومفاد الايات
 الناهية عدم حجية الظن مطلقا سواء حصل من خبر العادل او من غيره ومادة التقادير
 هو خبر العادل المفيد للظن قوله فالمرجع اصالة عدم الحجية الرجوع الى اصالة عدم الحجية اذ
 لعدم شمول اخبار العلاج للتعارضين بطريق العموم من وجه واختصاصها بصورة التباين
 الكلي واما عدم شمولها للكتابين المتعارضين مطلقا واختصاصها بالدليلين اللذين هما
 ظنيا الصدور او بالخبرين كذلك مع عدم كون مقتضى الاصل والرجح وعدم الالتزام
 بالاحد بأقوى الدليلين مطلقا كما ادعاه جماعة مع ادعاء الاجماع عليه اذ على التقادير
 المزبورة لا بد من ترجيح مفهوم التعليل من جهة قيام الثمرة على حجية خبر العادل وسيجيئ
 شرح الكلام فيما ذكره مفصلا في التقادير والرجح انشاء الله ثم ان المراد باصالة عدم
 الحجية هي القاعدة المستفادة من الأدلة الأربعة ويمكن ان يريد المورد بالاستصحاب
 لكن عرفت ما فيه في ادل حجية الظن قوله وفيه ان المراد بالبناء لما ذكره قدس سره سابقا
 ان الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معا والدليل عليه قوله فليتبينوا قوله نعم
 بجهالة قوله فغير تخصيصها به هذا مع الاعراض بما ذكره في اوائل حجية الظن من ان لسان

الآيات الناهية المحرمة الشرعية التي ترفع موضوعها بوجود الدليل ولو كان المفهوم
 فيكون المفهوم وارداً عليها على التقدير المزبور لا مختصاً ولا حاكماً قوله بناء على ما تقر
 ولا جل ذلك ذهب المشهور إلى جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه
 بمفهوم الموافقة قوله فلما عرفت من منع آه قد عرفت سابقاً عدم جواز تخصيص عموم التعليل
 بمفهوم الشرط من وجهين أحدهما كون المخصص متصلاً وثانيهما كون العام والمخصص على
 معلولاً فراجع قوله للآيات الناهية خصوصاً يعني يكون بين الآيات الناهية وآية النباء
 عمومات من وجه فيرجع إلى أصالة عدم الحجية على ما ذكره المورد قوله إماماً من جهة اختصاصها
 بصورة التمكن المحكم باختصاصها بالصورة المزبورة إماماً من جهة فهم العرف وأن أهل العرف
 يفهمون من قوله لا تقف ما ليس لك به علم وجوب تحصيل العلم ولا يصح التامع التمكن
 من تحصيله وإماماً من جهة البرهان القطعي العقلي الدال على جواز العمل بالظن عند الاستدلال
 والظاهران المصنف فهم منه المعنى الأول ولذا خص الجواب الأول به والثاني بالثقل
 الثاني ولو كان المراد الاحتمال الثاني لتأتى الجواب الثاني فيه أيضاً قوله وإماماً من جهة
 اختصاصها بغير البينة العادلة فتكون البينة العادلة على التقدير المزبور داخلية في مفهوم
 آية النباء بناء على شهول الآية المزبورة للموضوعات فيكون خبر العال حجة فيها في الجملة وأن
 اشترط معه غيره فتكون البينة وأمثالها على هذا التقدير مادة افتراق آية النباء كما كانت
 صورة الاستدلال على التقدير السابق تكون مادة افتراق آية النباء أيضاً فقوله وأمثالها
 المراد بهما هو مثل البينة كما يخرج عن الآيات الناهية ويدخل في المفهوم ليحقق العموم
 من وجه لا مطلق ما خرج كما هو واضح قوله بعد منع الاختصاص إجاب أو لا يمنع الاختصاص
 وأن الآيات الناهية عامة لصورة عدم التمكن أيضاً وثانياً إن غرض الاستدلال إثبات حجة
 خبر الواحد في الجملة وقد تسلمها المورد كذلك قوله والثاني بأن خروج آه قد تقر في باب
 التعادل والترجيح أنه إذا كان هناك عام وخاصان أحدهما خص من الآخر وكانا متباً
 يجب تخصيص العام بهما دفعة واحدة إذ لا يلزم محذور من تخصيص العام بهما وإن لزم
 محذور كان حكمهما مع العام حكم المتباينين مثل أكرم العلماء ولا تكلم فساقم ولا تكلم
 عدولهم وما ذكره التوهم من تخصيص الآيات الناهية أو لا بالبينة العادلة وأمثالها

لتكون مادة افتراق آية النبأ غير وجهه اذ لا معنى لملاحظة ادلة حجة البيئته العادلة
 اولاً ومفهوم آية النبأ ثانياً بعد كونهما كليهما الحصر من الايات الناهية وصالحاً لكونها
 مختصين لها اذ هو أشبه شئ بالترجيح بلا ترجيح فلا بد من تخصيص العام لها دفعة واحدة
 كما ذكرنا وسيجيئ شرح الكلام في ذلك في العادل والترجيح انشاء الله تعالى قوله ثم جعل
 النسبة بآية وبين الخاص الثاني عموماً من وجهه تصوير العموم من وجهه في المثال انما هو
 من حجة جعل مادة الافتراق الخاص الاعم يعنى لا تكرم فتاوىهم هو الخاص الاخص يعنى لا
 تكرم فتاوى النجويين مثلاً كما ان مادة افتراق اكرم العلماء هي العادل ومادة الاجتماع هي
 فتاوى غير النجويين وقد تعارض فيها حيث دل اكرم العلماء على وجوب اكرامهم ولا تكرم
 فتاوىهم على حرمة اكرامهم قوله فدخله لستلزامه ووجه الاستلزام ان السيد
 قد اخبر عن الامام عليه السلام تضمناً او التزاماً من حجة اخباره عن الاجماع بعدم حجة خبر
 العادل وخبره هذا خبر عدل فلا يكون حجة فيكون دخول الخبر المذكور في آية النبأ منزلاً
 لخروجه عنها وما يستلزم دخوله خروجه فدخله محال فيقول آية النبأ مثل الخبر المذكور
 محال قوله ودعوى انه لا يعتم نفسه آه وجه الدعوى المزبورة ان المحمول متأخر عن الموضوع
 طبعاً فلا بد من احراز الموضوع اولاً حتى يترتب عليه المحمول واذا قال السيد انه ان خبر
 العادل ليس بحجة فعدم ذكر ليس بحجة الذي هو المحمول لا يكون كلامه هذا خبراً وبعد ذكره
 يصير خبراً فلا يمكن شمول قوله ليس بحجة للخبر المذكور لاستلزامه تقدم المحمول على الموضوع
 وليس هناك محمول اخر حتى يترتب على الخبر المذكور وجه الدفع ان المناط عام وان كان
 اللفظ قاصراً فيتمل عدم الحجية للخبر المذكور باعتبار عموم المناط لا باعتبار دلالة اللفظ
 في نفسه وسيجيئ عن قريب توضيح المطلب قوله لكن نقول انه وقع الاجماع على خروجه آه اما
 خروجه عند المتبئين بحجة خبر الواحد فواضح لا يتم يقولون بحجة خبر العادل ويقطعون
 بها فهم قاطعون بكون اخبار السيد عن الامامة بعدم حجته محالاً للواقع وقد تقدم ان
 الخبر الذي علم كذبه يكون خارجاً عن آية النبأ منطوقاً ومفهوماً واما عند النافين
 فانهم لا ينكرون كون المسئلة خلافية فهم ايضا يخطئون السيد في ادعائه الاجماع من
 حجة قطعهم بخلافه فوجه التامل ان النافين ليسوا الاتباع السيد الذين ادعوا الا

في حجة الظن

٣٤١

على عدم حجية خبر الواحد فهم موافقون للسيد فآه في دعوى الإجماع لا يخطئون فيه فيها
 أصلاً وإن الإجماع على طريقة السيد المبينة على الدخول لا ينافي الخلاف كما سبق تحقيقه
 سابقاً في معنى الإجماع فقطهم يكون المسئلة خلافية لا ينافي تصديق السيد في دعوى
 الإجماع ويمكن أن يقرر مراد المصنف بوجه آخر وهو أن خبر السيد خارج عند المتبينين
 لمثل ما ذكر في الوجه السابق وعند النافين من حجة تسليمهم كون خبر العادل الظن غير
 حجة مطلقاً وقد تقدم عن طريق كلام المصنف في قوله ولذا أو سئلنا السيد عن آية
 إذ ثبت إجماعك لتأخير الواحد هل يجوز الأتكال عليه فيقول لا وإن خبر السيد مقطوع
 الصدق عندهم من حجة اقتراجه بالإجماع المحصل الذي يعتقده وقد تقدم سابقاً أن
 الخبر الذي علم صدقه خارج عن المنطوق والمفهوم معاً فوجه التأمل أن مثل هذا الاتفاق
 الذي نشأ عن فتويي طائفتين مختلفتين المأخذ لا يكشف عن قول الإمام عليه السلام ^{سبحه}
 توضيح عند رد بعض طرق الإجماع المدعاة على حجية خبر الواحد فانظر قوله وقد اجاب بعض
 من لا يحصل له آه وجه ضعف الجواب المذكور أن المورد قد ادعى كون الإجماع الذي نقله
 السيد داخل في ظاهر الكتاب وفي مفهوم آية النبأ فإذا كان ظاهر الكتاب قطعي ^{عبارة}
 فيكون هو كذا ولا يكون هناك تقارض حتى يقدم عليه مع أن مضمون الاعتقاد لا يكون
 حجة ولا يقطع التعارض بين الحجة والآية قوله وضعف هذا الأيراد بظاهرة واضح و
 الظاهر أن معنى الأيراد المذكور أن النبأ منصرف إلى الخبر بلا واسطة فلا يشمل الأخبار
 المعروفة في الكتب المأثورة عن الأئمة عليهم السلام لأن الأخبار عنهم عليهم السلام فيها
 مع الواسطة والجواب الحقيقي منع انصراف النبأ إلى الأخبار بلا واسطة وأما الجواب المذكور
 فهو بظاهرة لا يطبق على الأيراد المذكور ويمكن تطبيقه عليه بأن المراد ليس الأخبار عن
 الإمام عليه السلام حتى يتوجه عليه الأيراد المذكور بل المراد أخبار كل لاحق عن أخبار سابقاً
 ولا ريب أن أخبار كل لاحق عن سابقه يكون بلا واسطة فعلى تقدير تسليم انصراف النبأ
 إلى الأخبار بلا واسطة تشمل الآية الأخبار المأثورة عن الأئمة عليهم السلام قوله
 لكن ليشكل الأمران ما يحكيه يمكن أن يستشكل في المقام بأمور الأول أن خبر الشيخ
 بقوله حدثني المفيد خبر سبب لثبوت خبر المفيد في مرحلة الظاهر ولا يمكن شمول

الآية لكل من السبب المسبب نظير ما سيدكره المصنف في باب الاستصحاب من أنه
لا ينحل الشك السببي والسبب كليهما سواء كان الاستصحابان فيهما موافقين أو مخالفين
بل ولو قلنا بحجية الاستصحاب من باب الظن يكون الحكم أيضاً كذلك وفيه وضوح الفرق
بين ما نحن فيه وبين الاستصحاب فان الاستصحاب في الشك السببي يزيل الاستصحاب
في الشك السببي وحالهما عليه ورافع للشك في السبب ولو حكما ومع كونهما متعارضين لا يمكن
شمول الأخبار لهما بخلاف المقام إذ لا مانع فيه من شموله للسبب المسبب كليهما مع عدم
التعارض بينهما الثاني أن وجوب التصديق حكم شرعي لا يثبت الموضوع أصلاً فكيف يمكن
اثبات المحذور بوجوب التصديق والجواب أن المراد ليس إثبات الموضوع واقعاً بل إثبات
ظاهراً وبعدها بمعنى ترتيب الأثار الشرعية ولو مع الوساطة فلا يرد الأيراد المذكور
أصلاً الثالث أن ما يحكيه الشيخ عن المفيد إنما يصح خبر المفيد بحكم وجوب التصديق إذ
ما لم يحكم بوجوب التصديق لا يثبت خبر المفيد وبعد الحكم به يثبت فلا يمكن أن يشتمل
وجوب التصديق بخبر المفيد أصلاً للزوم كون المحمول مؤخر عن الموضوع فلو شمله لزم
كون المحمول مقدماً على الموضوع وهو يدهي البطلان نعم لو كان حكم آخر لا يمكن أن
يشتمل بعد إرازه بوجوب التصديق الثابت بالآية والفرض عدمه والجواب عنه ما
ذكره المصنف وسيجيئ توضيحه انشاء الله تعالى الرابع أن وجوب التصديق بمعنى
ترتيب الأثار الشرعية فلا بد أن يكون هناك أثر شرعي آخر ترتب على خبر الوساطة من جهة
الحكم بوجوب التصديق والمفروض أنه ليس بخبر الوساطة أثر شرعي غير وجوب التصديق
وهذا الأشكال غير الأشكال الثالث ولا يندفع بما ذكره المصنف في الكتاب من
الجواب القضي والحلي ولا بما ذكره بعض المحققين في مقام دفع الأشكال من أن اللفظ
وإن كان قاصراً بنفسه عن الدلالة على الحكم بوجوب التصديق بل جازم الأثار حتى نفس
هذا الأثر إلا أنه بضميمة العلم بالمناط قطعاً يكون دالاً على ذلك مع أنه يمكن دعوى عدم
وقوعه عن ذلك أيضاً بدعوى ظهور أن الحكم ليس بلحاظ الأفراد وأشخاص الأثار بل بلحاظ
لفظ طبيعة الأثر من دون ملاحظة خصوصيات أفرادها فيسري الحكم إلى نفس هذا
الحكم ضرورة سرية حكم الطبيعة إلى جميع أفرادها ومنها نفس هذا الأثر انتهى إذ لا يعقل أن

ليكون نفس وجوب التصديق اثر شرعي متبعا على خبر من غير ان يكون له اثر شرعي اخراذ
 لا معنى لوجوب التصديق الا ترتيب الاثار الشرعية فاذا لم يكن هناك اثر شرعي فكيف
 يحكم فيه بوجوب التصديق الا ترى ان المصنف وغيره قالوا ان الاستصحابين اذا
 تعارضوا وكان لأحدهما اثر شرعي دون الآخر يؤخذ به لا بالأخر مع انه على ما ذكر لا معنى
 لعدم الاثر الشرعي في الاستصحاب أصلا اذ كل استصحاب له اثر شرعي ولو كان هو الحكم بكونه
 حجة ووجوب الأخذ به ومن المعلوم بطلان ذلك بل الحق في دفع الاشكال ترتيب الأثار
 الشرعية مطلقا حتى مع واسطة أو وسائط كثيرة على مؤديات الطرق والأمارات مما
 يكون حجة من باب الطريقة الى الواقع وان كانت فيها جهة مصلحة وقصدية بخلاف الأصل
 التي تعتبر للنظر الى الواقع اذ لا يترتب عليها غير الاثار الشرعية بلا واسطة وهذا ما
 يقولون بان الأصل المثبت لا يكون حجة وسيجيئ توضيح الحال في ذلك في باب الاستصحاب
 وغيره فانظر قوله بانقاضه بورد مثله في نظيره الثابت بالأجماع كالأفراد بالأفراد
 وجه كونه نظيره ان اثبات الأفراد السابق بالأفراد الفعلي من جهة قوله في اقرار العقلاء
 على انفسهم جائز لا يمكن الا بعد حمل قوله في جاز على الأفراد وليس هناك محمول آخر ترتيب
 على الأفراد السابق حتى يكون نافذا فلما ثبت نفوذ الأقرار السابق من جهة الخبر المذكور
 لزم اثبات الموضوع بالمحمول وهو غير جائز لأن الموضوع لا بد ان يكون مقدها حتى
 يترتب عليه المحمول والنقض تخرجه عن المحمول المذكور لثبوت به قوله فاقبل وجه التامل
 ان في الأقرار توسعة والأقرار بالأقرار باحتمال في العرف فيشمله قوله في اقرار
 العقلاء على انفسهم جائز فلا يكون هو نظير المقام قوله واخبار العادل بعدالة مخبره
 وجه كونه نظير المقام ان الموضوع هو خبر العادل فعلى تقدير عدم امكان ثبوت خبر العادل
 بالأية من جهة عدم امكان اثبات الموضوع بالمحمول على ما تقر في الاشكال يلزم عدم
 امكان اثبات عدالة المخبر ايضا بالأية من الجهة المزبورة لان كلا منهما جزء للموضوع
 مع ان شمول الأية للأخبار بعدالة المخبر مما لا اشكال فيه قوله ليس من هذه الجهة بل من
 جهة الاستظهار من الأدلة كون الشهادة بالحق عند الحاكم معتبرة في القضاء قوله
 هو ان المنع هو توقف فردية آية يعني ان المحال كون ثبوت الحكم لبعض الافراد واسطة

لثبوت الحكم لبعضها الآخر في الخارج واما اذا كان واسطة في الاثبات كما في المقام فلا
 مانع من ان يكون ثبوت الحكم لبعض الافراد سبباً للعلم بفردية بعض الافراد الاخرين
 غير ان يكون سبباً لفرديته في الواقع اذ يمكن ان يكون خبر المفيد ثابتاً في الواقع مع قطع
 النظر عن اخبار الشيخ عنه بخلاف كل خبري صادق فان كونه من مصاديق الخبر في الواقع لا
 يمكن الا بعد حل صادق على قوله كل خبري ضرورة انه قبل حمله عليه لا يكون خبراً وحمله
 خبرية وفيه ان قوله كل خبري صادق يكون فرداً واقعياً للخبر وان لم يشمله قوله كل خبري
 صادق بحسب مدلول اللفظ واما في المقام فليس معلوم كونه فرداً واقعياً للخبر الوا^{حد}
 العادل حتى مع ملاحظة وجوب التصديق لاحتمال الخطاء والتسيان بل الكذب في اخبار
 العادل فالمقام اذون بحسب المرتبة عن المثال المذكور ومنه ظهر ان العلم بانكشاف
 فردية في الواقع لا يترتب على ثبوت الحكم لبعض الافراد العلم بانكشاف فردية في الظا^{هر}
 مرتب عليه ولكنه ليس بموضوع الحكم ان النبأ ظاهر في النبأ الواقعي لا في الظاهري ولا
 في الاعم فليتنبه له ولعله لاجل ما ذكر ضرب المصنف عليه كما قيل في الدودة الاخرى
 من مباحثه قوله بل لا قصور في العبارة آه اذ القضية آما ان تؤخذ حقيقة فتشمل الاف^{راد}
 الموجودة في الخارج وما فرض وجوده فيه فيشمل قوله كل خبري كاذب هذه القضية
 لكون الكذب وصفا لازماً له واما ان تؤخذ خارجية ومن المعلوم ان الحكم فيها لا
 يتخصر في الافراد الموجودة في الماضي او الحال بل الاعم منها ومن الافراد الموجودة في
 المستقبل فتشمل نفسها بل كلام قوله فهو مثل ما لو اخبر زيداً الاولي ذكر هذا الكلام
 قبل قوله بل لا قصور في العبارة اذ من المعلوم انه راجع الى المطلب السابق اعني قصور
 اللفظ بحسب الدلالة اللفظية وشمول المناط قوله بالاجماع المركب والاولوية يعني في
 كان المفهوم من الالية هو حجية خبر العادل الواحد في الموضوعات لاستلزام قوله في الا^{حكام}
 بالاجماع المركب والاولوية اما الاجماع المركب فلان كل من قال بحجية خبر العادل الوا^{حد}
 في الموضوعات قال بحجيته في الاحكام ايضاً واما الاولوية فمقرر بموجبين الاول ان حجية
 خبر العادل في الموضوعات تدل على الاهتمام بها والاهتمام بالاحكام اكثر الثانی ان
 القول بحجية خبر العادل في الموضوعات مع عدم قول المشهور بها يستلزم القول بحجيتها

في حجية الظن

في الأحكام لذهاب المشهور اليها لكن ليس كذلك بل المفهوم منها حجية خبر العدل مع انضمام
 العدل الاخر اليه في الموضوعات وهو لا يستلزم حجية خبر العدل الواحد في الأحكام
 بالاجماع المركب والاولوية فان قيل ان حجية خبر العدلين في الموضوعات عند السيد ائبا
 لا يكون معتبرا في الأحكام عندهم لعدم حجية خبر الواحد الغير المفيد للعلم عندهم مطلقا
 فيها قوله وهذا ليس من اخراج المورد المستحسن في شيء فان المورد داخل في المنطوق والمفهوم
 معا اما في المنطوق فلان مدلوله وجوب التبين في خبر الفاسق مطلقا وعدم العمل به مع
 عدمه سواء في ذلك الاخبار عن الموضوعات وعن الأحكام واما في المفهوم فلان مدلوله
 حجية خبر العادل في الأحكام والموضوعات ففي الاول بطريق الاطلاق وفي الثاني
 مقيد بانضمام عدل اخر اليه فقد عمل بالمورد في المنطوق والمفهوم كليهما وارجح المورد
 المستحسن ان لا يعمل به في المنطوق والمفهوم أصلا قوله وقد عرفت ضعفه مع انه بناء على
 الاحتمال الضعيف المذكور يثبت المطلوب ايضا لان التوقف هو عدم المضغ والرجوع
 الى الاصول العمليّة في مقام العمل فتكون عبادة اخرى عن الرد فيلزم كون العادل اسوء
 حالا من الفاسق وهو باطل كما سبب تحقيقه قوله والظن الذي لا يقتل به آه هذا على
 زعم من ذهب الى نتيجة دليل الاُسناد على تقدير تماميته هي حجية مطلق الظن في الفرع
 فقط دون الاصول كما صاحب الرياض وشريف العلماء وغيرهما واما على مذهب من
 زعم ان نتيجة على تقدير تماميته هي حجية في اصول الفقه والفرع معا كما هو المقتضى في
 القوانين في باب حجية الخبر وفي اول الكتاب وان خالفه في باب مقدمة الواجب حيث
 صرح بان الاجماع المنقول في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية وكالمصنف فلا يأتى
 ما ذكر فيه فلعله ذكره على مذهب الغير وفي العبادة اسكال اخر اذ يفهم من هذا الكلام
 ان الظن الخاص حجة في اصول الدين والفقه مطلقا مع تضييقه في قوله والاصول التي
 لا يتسك فيها بالظن مطلقا يعني لا الظن المطلق ولا الظن الخاص هي اصول الدين الا
 ان يحل هذا الكلام على المهملة قوله او من هو دونه لا يخفى ان من هو دون المعصوم لا
 يفيد قوله العلم اذ يحتمل في حقه الخروج عن طاعة الله ولو فعل الصغار فالاولى
 عدم ذكر قوله او من هو دونه قوله فالمراد به اما الكافر ولا يأتى في المحل المذكور ما ورد

استلزم حجية في الأحكام بالاجماع المركب والاولوية قلت ليس كذلك كونه خبر العدلين معتبرا في الموضوعات

في حجة الظن

في شأن النزول من ان المراد به الوليد بن عقبة وكونه مأمورا من قبل الرسول ﷺ باخذ
 الصدقات من بني المصطلق لا مكان كونه مظهر الايمان ومبطن الكفر وكان النبي ﷺ مأمورا
 بالمداواة فيهم والمعاملة معهم معاملة الاسلام وقد ظهر من الوليد المذكور في ايام
 معوية من السب وقالة امير المؤمنين وغيرهما من المنكرات ما لا يخفى على احد لكن نجد
 شيئا اول انهم جماعة من العقلاء على الاقدام بحجة خبر الوليد الذي حاله كذا في غاية
 البعد خصوصا بملاحظة هم الرسول على الاقدام على غزو بني المصطلق كما نقلناه سابقا
 عن مجمع البيان وقد ذكر المصنف ايضا سابقا ان جماعة من العقلاء لا يقدمون على
 خبر مع عدم الوثوق به حيث يظهر منه كونهم واثقين بخبره وهو بنا في كونه كافر الثاني
 ان المفهوم على التقدير المزبور يكون حجة خبر المسلم مطلقا ولا يقولون به وفيه انه لا يرد
 على المصنف ومن يقول بمقاتلته من عدم للفهم للآية وايضا نقول على تقدير الالتزام
 بالمفهوم للآية ان غاية الامر الالتزام بتقيد المفهوم بما اذا كان المسلم عادلا من جهة ما
 من الخارج على اعتبار العدالة والاضير فيه قوله كما هو الشايخ في الكتاب فانه قد استعمل
 في الكافر في القرآن كثيرا كما في قوله تعالى امن كان مؤمنا كان فاسقا لا يستون وقوله
 تعالى كان من الجح فضق عن امر به وقوله وما يفضل به الا الفاسقين الذين يقصون
 آه على ما يظهر من المفسرين وغير ذلك قوله في عرفنا المطابق للعرف السابق لا يخفى ان
 مطابقة عرفنا للعرف السابق غير معلوم ومع الشك في النقل في زمان نزول الآية
 فلا ريب ان الاصل عدمه مع انه مع تسليم ثبوت النقل في زمان نزول الآية فلا مسأ
 للحمل على الكافر كما ذكره اذ المعنى المذكور يكون معني مجازيا ولا ريب انه لا بد من الحمل
 على الحقيقة في صورة الدردان الا ان يكون مجازا مشهورا وهو محل تأمل وعلى تقدير
 لا بد من التوقف فالاولى التمسك به لا بما ذكره الا ان يكون مراده قد مره التردد
 ايضا قوله مضافا الى قوله تعالى ان يحبوا كما مره ومثله قوله الذين يحبون كما مره
 والفوا حشر الا اللهم ولعل وجه الاستدلال ان الآية في مقام مدح محبتي الجاهل و
 ان لم يحب الصغار كما ان آية النبأ في مقام ذم الفاسق ومع ملاحظة ما ذكره لا يمكن
 حمل آية النبأ على مطلق الخارج عن طاعة الله ولو فعل الصغار فقط اذ قد عرفت من

الذين يحبون كما مره الفوا حشر اذا ما قبلهم فيقولون وقوله

الآيات الأخرى كون مرتكب الصغائر مع اجتناب الكبائر ممدوحاً لا مذموماً فلا بد
 من حلاية البناء على مرتكب الكبائر سواء ارتكب الصغائر أيضاً أم لا فتم ما دامه المصنف
 من الاستدلال بإية ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه فذكر قوله مع انه يمكن آه اذ ليس المراد بالفاسق
 الفاسق في جميع عمره بل حين الاخبار كما ان المراد بالعاقل العادل حين الاخبار فصح ما
 ذكره قدس سره من فرض الخلوعن الصغيرة والكبيرة وحي فان كان التائب المذكور
 فرض عود الملكة اليه فهو عادل فلا يجب التبت في خبره قطعاً وان لم يكن له ملكة العدا
 فيمكن دخوله في عموم المفهوم فلا يجب التبت في خبره ومع فرض عدم دخوله فيكون واسطة
 وكيف كان فلا يخصر غير الفاسق في المعصوم الذي يكون خبره مفيداً للعلم هذا
 يمكن اثبات الواسطة أيضاً فيما اذا بلغ البصير ولم يصدر عنه ذنب قوله لان ظاهر قوله
 ان جانتكم فاستقوا مع فرض عدم شمول ظاهر الآية على ما ذكره قدس سره فلا شك في
 عموم المناط وحي فلا بد من الحكم فيه بعدم الحجية ايضاً من جهة اصالة عدم الحجية كما
 نظيره منه قد سابقاً قوله شهرة العلماء على العمل آه الا في اشارة الى الشهرة الاستنادية
 بان استند المشهور الى الخبر والثانية الى الشهرة الفتوائية الخارجية المطابقة لمضمون
 الخبر والثالثة الى الشهرة صدق الرواية قوله فيدخل الموثق وشبهه المراد بالموثق ان يكون
 جميع سلسلة الاستناد وبعضها مع توثيق الكل غير اما في عادلة في مذهبه والمراد بشبهه هو
 خبر غير الامامي المتحرز عن الكذب الفاسق بجوارحه الغير العادل في مذهبه وكذلك
 الامامي المتحرز عن الكذب الفاسق بجوارحه ثم ان قوله فيدخل الموثق مبني على شمول
 الفسق لعدم الايمان على ما ذكره بعضهم من انه لا فسق اعظم من عدم الايمان وعدل احقاصاً
 بالفسق بالجوارح وعلى تقدير اختصاصه به فلا يشمل خبر الفاسق المتحرز عن الكذب الخبر
 الموثق قوله بل الحسن ايضاً الظاهر انه عطف على الموثق فيكون الخبر الحسن من افراد خبر
 الفاسق المتحرز عن الكذب وفيه ان الحسن كما ذكره وهو خبر امامي ممدوح له يصير فيه
 عدالة ولا فسق فادخاله فيه لا يخلو عن تكلف وصعوبة ولرجلناه عطفاً على قوله خبر
 خبر الفاسق لوان هذا الاشكال لكنه خلاف ظاهر العبارة قوله دعوى صدق على
 الاطمينان آه بل نقل عن صاحب الجواهر على ما اشترنا اليه سابقاً ايضاً ان الظن الاطمينان

داخل في العلم لغة وعرفا فيكون حجة مطلقا في الموضوعات وغيرها ولا يحتاج الى دليل
 ان يد من اعتبار العلم وفيه نظر ظاهر قوله واما الارحمان لرحمان آه واما ما ذكره بعضهم من
 ان الكلام المزبور بعد صفة عن المعنى الحقيقي لا بد ان يكون انشائيا مفيدا للطلب هو ظاهرا
 في الوجوب اما بطريق الحقيقة بان يدعى كون الخبر الذي هو في معنى الانشاء موضوعا له
 فقط او بطريق الاضراف كما هو مشعر بعضهم في صيغة الامر وما في حكمه وتنظر في الظهور
 المذكور المحقق في القوانين قال لما بيناه في معنى الامر مشيرا الى ان القدر المستقيم
 كون صيغة الامر حقيقة في الوجوب واما ما هو بمعنى فلا وفيه نظر قوله بما لا يرضى الا
 بانقائه آه فان كان من قبيل الافعال الاختيارية فلا بد ان يكون واجبا وان لم يكن من
 قبيل الافعال الاختيارية سواء كان فعلا غير اختياري او لم يكن فعلا اصلا لا يقبل
 الوجوب على المناور قوله كما في قوله تب لعلك تفلح آه قال شيخنا قد في مجلس البحث وفي الحاشية
 تمام الامثلة المذكورة لما لا يكون متعلقا للتكليف ضرورة ان الفلاح ودخول الجنة
 وتذكر الغير وخشيته ليس مما يقبل تعلق التكليف به وفيه تأمل بالنسبة الى المثال الاخير
 ضرورة ان الخشية مما يتعلق به الامر والتمني وقوع مورد المدح والذم وهي كاشفة عن
 كونها اختيارية قابلة لتعلق التكليف بها كيف لو كان كذلك لكان العذر الذي هو بمعنى
 الخوف والخشية المتعلق بالمتخلفين المترتب على التفقه والانداز الذين هما ضلوان للناظرين
 غير قابل لتعلق التكليف به مع ان المصنف قد بصد اثبات وجوبه كما لا يخفى فتأمل قوله نعم
 وبما يترتبان عليه بناء على ما قيل آه يعني انه ليس المراد بالتفقه هو التفقه الاصطلاح
 بل هو بمعنى البصيرة في الدين بمشاهدة آيات الله وظهور اوليائه على اعذاره وهو مرتبة
 فقه او عادة على النظر الى الجهاد وترتب على ذلك ما جرت العادة به من الاخبار بما رآه
 او سمعوا وهو المراد بالانداز فخرج الآية على هذا عن مورد البحث ويؤيد ذلك ما نقل
 عن بعض السلف من ان التفقه في صدر الاسلام لم يكن بمعنى العلم بالاحكام الشرعية
 الفرعية بل هو فهم ما يتعلق بامول الدين وان جعل الفقه بالمعنى المذكور اصطلاح
 محدث للفقهاء هذا وانت خبير بان هذا غير معلوم بل الفقه في القران هو بمعنى مطلق
 الفهم قال الله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقال ايضا ما نفقه كثيرا مما تقول غاية

في حجية الظن

٣٤٩

الأمارة الفقه في الدين بمعنى طلب فهم كل ما يتعلق بالدين اصولاً وفروعاً وتفصيلاً
 بالاصول والفرع ليس مما ينبغي بل لا بد من جملة على المعنى الاعم ويؤيد ذلك استشهاد
 الامام ٤ بالآية في كلا الموددين في الاخبار الكثيرة التي يأتي بعضها ومنه يعلم عدد الآيات
 الآتية على ما اورد من حجية خبر الواحد لو كان الفقه والانداد امرين اختياريين مترتبين
 على التفرقة ورواه عن حجة خبر الواحد في اصول الدين ولا حاجة الى التمسك بذلك بما
 قيل من ان المراد حصول البصيرة آه قوله وذكر الآيات في آيات الجهاد لا يخفى ان الآيات
 ظاهرة بحسب السياق في الجهاد وظهور السياق متبع ما لم يكن هناك صادف عنه كما في
 آية التطهير الواردة في شأن اهل البيت مع ورود الآيات في سياق الآيات الواردة في
 شأن ازواج النبی ٤ وكذا آية اليوم اكملت لكم دينكم الواردة في شأن امير المؤمنين ٤
 بعد نصبه في عديين مع ورودها في غير ذلك وغير ذلك ويؤيده ما في مجمع البيان في
 بيان شأن النزول حيث قال قيل كان رسول الله اذا خرج غازياً لم يتخلف عنه الا المؤمنون
 والمعدون فلما انزل الله عيوب المنافقين وبين نفاقهم في غزاة تبوك قال المؤمنون
 والله لا يتخلف عن غزاة فيغزوها رسول الله ولا سيرة ابداً فلما امر رسول الله ٤
 بالسرايا الى الغزو نفر المسلمون جميعاً وتركوا رسول الله فانزل الله وما كان المؤمنون
 لينفروا^{اه} عن ابن عباس في رواية الكوفي ولا صادف عن السياق الا ظهور اللام في الغاية
 لا الغاية ويرده استعمال اللام في الفائدة كبر في القرآن وغيره كقوله قم فالتقطه ال
 فرعون ليكون لام عدواً وحزنا وقوله قم ولقد ذرانا لجهنم كثيراً من الجن والانس و
 قوله قم ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم بل قيل ان قوله تعالى وما
 خلقت الجن والانس الا ليعبدن من ذلك ايضا بناء على نفي الغرض في افعال تعالى و
 فيه نظر وقوله تعالى في الحديث القدسي خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي و خلقت هؤلاء
 للنار ولا ابالي وقول القائل لد واللموت وابوالخراب وقول الشاعر فللموت ما ملد
 الوالد فلين هذا من ذلك ويؤيد كون اللام للفائدة لا الغاية ما نقله المصنف عن
 قريب عن بعضهم والظاهر ان مراد المصنف من العبارة المسطورة بقربنية قوله و
 المحاصل ان ظهور الآيات في وجوب الفقه آه ان ظهور اللام في الغاية اقوى من ظهور

السياق فلا بد أن يؤخذ به لا بهذا وصرح بهذا المعنى شيخنا قدس سره في الحاشية أيضاً
 ويمكن تقويته بأن اللام موضوعة للغاية لا للفائدة واستعمالها في بعض المواضع للفائدة
 كما في مثل الآيات المذكورة للقرينة لا يستلزم حملها عليهما مطلقاً مع أن الأصل ^{المحقق}
 وما نقلنا عن جمع البيان عن ابن عباس في شأن النزول لا ينافيه لأن منع المؤمنين كافة
 عن النفس في الجهاد إنما هو لأجل أن يبقى مع النبي من جملة ليتعلموا عنده معاملة الدين ^{ويجوز}
 الطائفة النافذة بعد رجوعهم عن الجهاد ولذا نقل فيه عن ابن عباس أن معنى الآية فهلا
 خرج إلى الغزوة من كل قبيلة جماعة ويبقى مع النبي من جملة ليتعلموا في الدين يعني الفرقة
 القاعدية يتعلمون القرآن والسنة والقوانين والأحكام فاذ رجعت السرايا وقد نزل
 بعدهم قرآن وتعلم القاعدون قالوا لهم اذ رجعوا إليهم أن الله قد نزل بعدكم على
 نبيكم قرآناً وقد تعلمنا فتعلم السرايا ذلك قوله تعالى ولينذروا قومهم إذا رجعوا ^{إليه}
 أي ويعلموهم القرآن ويخوفوهم به اذ رجعوا إليهم لتعلمهم يحدون فلا يعملون بخلافه
 ويؤيد ذلك الأخبار الواردة في هذا المضمار كما أشار إليها المصنف في الكتاب ^{ويؤيد}
 ما في جمع البيان عن بعض المفسرين من أن التقية راجع إلى النافذة والتقدير ما كان
 لجميع المؤمنين أن ينفروا إلى النبي من ويخوذيهم ولكن لينفريهم من كل ناحية طائفة
 لتسمع كلامه وتتعلم الدين منه ثم ترجع إلى قومها فتبين لهم ذلك وتذريهم لكن قد عرفت
 أن التقية في الدين شامل للأصول والفرع ومن المعلوم أن قول النبي من يفيد القطع
 للحاضرين وأن خبر الواحد ليس بحجة في الأصول من أين يثبت ما رآه المصنف ^{وهو}
 من حجة قول الحاضرين عند النبي من الغائبين سواء كان الحاضرون عنده عليه السلام
 حاضرين في المدينة أيضاً أم لا على اختلاف التفسيرين ثم إن يرد على المصنف أيضاً
 بأن القول بعدم ظهور سياق الآية في الجهاد بنفسه وبملاحظة اللام الظاهرة في
 الغاية لا الفائدة بما لا ينبغي التعرج عليه إذ ظهور الآية فيه بنفسه بملاحظة صدقها
 والآيات السابقة الواردة فيه والآية اللاحقة وهي قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
 قاتلوا الذين يلوونكم آه بما لا ريب فيه خصوصاً بملاحظة ما نقل في شأن النزول وما ذكره
 المفسرون إلا إذا منهم ولا يعارضه ظهور اللام في الغاية لا الفائدة إذ العارض هو

وجهية النظر

٣٥١

تنا في مدلولي الدليلين بحسب التناقض والتضاد على مسألتى في التعادل والترجيح و
 لا منافاة بين كون النفر للجهاد والتفقه في الدين كليهما على أن يكون النافرون هم
 المقفون على ما بنى عليه في الجواب الثاني وذكره بعض المفسرين ولعله الظاهر من الآية
 وكذا لا منافاة بين أن يكون نفر طائفة من كل فرقة للجهاد وتختلف المتخلفين وتشرهم بحضور
 النبي ﷺ للتفقه في الدين وإنذار قومهم النافرين بعدم اجتماعهم من الغزو على ما بنى
 عليه الأمر في الجواب الثالث وذكره بعض المفسرين يتقبل ودر الرواية على طبقه
 عن الباقر عليه السلام على ما سند ذكره فإين التنا في حتى يلجأ إلى دفع اليد عن ظهور التسيب
 ويقال إن ذكر الآية في آيات الجهاد لا يدل على ذلك وهذا يمكن من الظهور فالصواب
 إسقاط الجواب الأول والتمسك بغيره قوله وثانياً لو سلم أن المراد النفر أهذا الجواب
 مبتنى على أن يكون الضمير في قوله تعالى وليتفقوا وليتفقوا وليتفقوا وارجعوا إلى النافرين وأن
 يكون المراد بيان حالهم وتكليفهم في الغزوات وملخص مراد المصنف كما يدل عليه
 قوله لأجل مجرد الجهاد وقوله ولو كان لمحض الجهاد وإن أبي عنه ظاهر ذيل كلامه الغير
 المراد قطعاً من أن إيجاب أصل النفور لأجل الجهاد وإيجاب النفر على طائفة من كل قوم
 لأجل التفقه وإنذار أن النفر ليس لأجل الجهاد فقط إذ لو كان لأجل مجرد الجهاد لـ
 يتعين أن ينفر من كل قوم طائفة إذ الغرض من الجهاد هو قمع الأعداء واستيصالهم
 وهو كما يحصل مع نفر طائفة من كل قوم كذلك يحصل مع نفر قبيلة مثل بني تميم أو بني أسد
 مثلاً باجمعهم فلا بد أن يكون نفر طائفة من كل قوم لأجل الجهاد ولأجل أن يتعلموا أحكام
 الدين من النبي ﷺ ويعلموا قوتهم المتخلفين بعدم اجتماعهم فيحصل فيه كلا الغرضين من قمع
 الأعداء وتعلم الناس جميعاً أحكام الشرع المطهر بلا واسطة بجمع ومعها جمع آخرين وهم
 المتخلفون فالغرض من الآية بيان الواجب الكفاية وهو الجهاد والواجب العين وهو تعلم
 الأحكام الواجب على جميع الناس ويحصل منها بيان واجب كفاية آخر وهو تعليم أحكام
 الشرع للناس فيستفاد منها بيان واجبات ثلثة اثنان منها كفاية وانها الجهاد وتعليم
 الأحكام وواحد منها عين وهو تعلم أحكام الدين ويستفاد الأول من ضد الآية
 والآيات السابقة عليها والآية الآتية ولذلك يذكرها هنا في الغايات صريحاً و

في حجة النظر

يستفاد الثاني من قوله تعالى ولينذروا قومهم ويستفاد الثالث من قوله تعالى ليتفقوا
 في الدين مع قوله تعالى ولعلهم يحذرون ونالنا انه قد فسّر الآية هذا الجواب بنى على ان
 يكون المراد بيان حال النافرين في التراب والتخلفين جميعا وان يكون الضمير في ليتفقوا و
 لينذروا راجعا الى الفرقة المختلفة وان يكون المراد بالقوم هم النافرين وان يكون الضمير
 في لعلمهم يحذرون راجعا اليهم ويكون الغرض ايضا بيان واجبات ثلثة كما سلف عن قريب
 الجهاد وتعلم المتخلفين الاحكام عن النبي صلى الله عليه وسلم وتعليمهم للنافرين لأجل الجهاد والتفسير المذكور
 هو الذي نقله في مجمع البيان عن ابن عباس وقد اخصره المصنف وقد نقلناه عن قريب في راجع
 وهذا التفسير انبى بصد الآية حيث انه يقتضئ من المؤمنين ان ينفروا جميعا اذ معناه يتعطل
 الواجبات الاخران اعنى العلم والتعليم مع كون النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة ويمكن تطبيق التفسير الاول
 الذي بنى عليه في الجواب الثاني على الصدا ايضا اذ معناه فجميع المؤمنين في الغزوات مع النبي
 صلى الله عليه وسلم والى تعطل امور المعاش من الحوث والزرع وسائر وجوه الكسب وتحصيل المعاش
 ايضا واجب كما ان تحصيل المعاد واجب ثم انه قد اورد شيخنا قدس سره في الحاشية وغيره على
 هذا الجواب اولاً بان خبر الواحد ليس بحجة في مقام حجة خبر الواحد ثانياً بانه على تقدير التسليم
 لا دليل على التفسير المذكور حيث انه غير مروي عن الأئمة عليهم السلام انتهى والثاني
 سيدفع بانه قد دوى في مجمع البيان هذا التفسير عن الباقر عليه السلام قال قدس سره بعد ان نقل
 التفسير المذكور عن ابن عباس وقادة والضحك وقال الباقر عليه السلام كان هذا حين
 كثرت الناس فامرهم الله ان ينفر طائفة ويقيم طائفة للفقهاء وان يكون الغزوات ياوروا
 الصابغ ايضا عنه قال بعد نقله اقول يعني يبقى مع النبي صلى الله عليه وسلم طائفة للفقهاء وانذارنا
 فيكون النفر للغزوة والفقود للفقهاء انتهى ويمكن دفع الايراد الاول ايضا بانه ليس المقصود
 التمسك بالتفسير المذكور لاثبات حجة خبر الواحد بل مقصوده التمسك بظهور الآية في
 نفسها في وجوب التفقه والامذار وان ورد الآية في الجهاد لا ينافيه لاحتمالها التفسير
 المزبور وهذا ظاهر جدا قوله ظهور الآية في وجوب التفقه لا يرب في ظهور الآية في
 وجوب التفقه لكن بالمعنى الاعتم من الفروع والاصول ولذا لا تدل على حجة خبر الواحد
 لعدم حجته في الاصول قطعا وقد ذكرناه عن قريب قوله وان لم مخالفة الظاهر في سيا

آه قد ذكرنا عدم لزوم مخالفة الظاهر في السياق لعدم منافات السياق لوجوب التفتق
 على كلا التفسيرين فراجع قوله وبما يدل على ظهور الآية آه دلالة الأخبار على ظهور الآية
 من جهة الاستشهاد مما لا يخفى فيه لأن الاستشهاد لا بد أن يكون بأمر وجداني معروف
 عند العرف ولا معنى للاستشهاد بالأمر التقديري ولكن كونه دليلًا على ذلك موقوف
 على قوتها ولو اجمالاً وهو غير معلوم فالأولى التغير والتأييد كما فعلنا سابقاً قوله ومنها
 صحيح عبد الأعلى قال العلامة المحلقة قدس سره الحديث حسن على الظاهر وقوله مرات وليس
 لإمام آه المشهور من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية ولعله نقله بالمعنى
 والحديث في غاية الظهور في أن المراد الإمام المعروف من جهة ظهور لفظ الإمام في ذلك
 وإن صح إطلاقه على القرآن كما في قوله تعالى وكاشف الحصيناه في إمام مبین فقيل إن المراد
 به القرآن وقيل غير ذلك لكن الشائع هو غيره ومن جهة ظهور قوله في إمام زمانه في اختلاف
 باختلاف الأدمنة فمن العجيب ما ذكره بعض العامة من أن المراد من إمام زمانه هو القرآن ثم ات
 قوله في ميتة جاهلية بكسر الميم لبيان النوع ونصب على المصدرية والمفعول المطلق فيه
 نوعي كما في قوله تعالى فأخذناه أخذ عزيز مقتدر قوله لم يسعه ذلك فيه تقدير الاستشهاد
 يعني إذا كان الرجل مجزاسان لم يسعه ذلك يعني عدم معرفته الإمام بسبب غيبته قال
 لا يسعه ذلك بل لا بد من الطلب والنفر وقوله ثم وحسب نفر فعل ما ضيعني وجب النفر على
 الغائبين إذ بلغهم موت الإمام ثم قوله ومنها رواية عبد المؤمن الأنصاري آه في الصافي عن
 العليل وفي الوسائل عن معاني الأخبار والعلل عن علي بن أحمد بن محمد بن محمد بن عمار بن الحسين
 محمد بن جعفر الأسدي عن صالح بن أبي حماد عن أحمد بن هلال عن ابن أبي عمير عن عبد المؤمن الأنصاري
 قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن قوماً يرون أن رسول الله ص قال اختلاف امتي
 رحمة فقال صدقوا فقلت إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب قال ليس حيث تذهب
 وذهبوا إنما أراد قول الله عز وجل فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
 ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون فامرهم أن ينفروا إلى رسول الله ص
 فيتعلموا فيرجعوا إلى قومهم فيعلموهم إنما أراد اختلافهم من البلدان لا اختلافهم في دين
 الله إنما الدين واحد إنما الدين واحد قوله فالعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا وقد تبع

في حجة الظن

المصنف في ذلك الشيخ في العدة حيث قال في مقام الجواب وهذه الآية لا دلالة فيها
 لأن الذي يقتضيه ظاهر الآية وجوب الأنداز على الطائفة وليس في وجوب الأنداز عليهم
 وجوب القبول منهم لأنه غير ممنوع تعلق المصلحة بوجوب الأنداز عليهم ولا تعلق بوجوب
 القبول منهم إلا إذا انضاف إليه شيء آخر ألا ترى أنه قد يجب التحذير والأنداز من ترك معرفة
 الله ومعرفة صفاته وإن لم يجب القبول من المخبر في ذلك بل يجب الرجوع إلى أدلة العقل
 ما يقتضيه كذلك يجب على النبي الأنداز وإن لم يجب القبول منه إلا إذا دل العلم المخبر
 على صدق فحجب القبول منه فكذلك القول في تحذير الطائفة أنه يجب عليهم التحذير ويجب
 على المندرجين إلى طرق العلم وأيضا يجب على أحد الشاهدين إقامة الشهادة ولا يجب
 على الحاكم تنفيذ الحكم بشهادته إلا إذا انضاف إليه من يتكامل الشهادة به وكذلك يجب على
 أحاد المتواترين النقل فيما طريقه العلم وإن كان لا يحصل العلم بخبره ولا يجب علينا أن نعتقد
 صحة ما أخبر به ولذلك نظائير كثيرة في العقلية ألا ترى أنه قد يجب على واحد منا ^{اللعينة}
 إلى غيره وإن كان ذلك الغير لا يجوز له أخذها ألا ترى أن من جاء غيره ظلما يتجنىف القتل
 إلى إعطائه المال والسياب يجب عليه إعطائه بحكم العقل خوفا من القتل ولا يجوز للظالم المجأ
 أخذ ذلك على وجه من الوجوه إلى آخر ما أفاده قدس سره قوله الثاني أن التفقه الولية
 الأولى والنسب في مقام اثبات عدم دلالة الآية يدل ما ذكرناه من أن الدين هو الأحكام
 الثابتة من الشارع أصولا وفروعا ومن الواضح عدم حجية خبر الواحد في أصول الدين وحل
 الآية على وجوب الأخذ بما أخبر به المفسرون المنددون إذا فاد العلم في الأصول ومطلقا
 في الفروع وإن أمكن لكن ليست الآية ظاهرة في ذلك ومن العلوم أنه يجب الأخذ بظواهر
 الأخذ باللفاظ لا بكل ما يحتمل اللفظ وإن لم يكن ظاهرا فيه قوله لا معرفة الأمور
 الواقعية من الدين التخصيص بالأمور الواقعية من الدين ليس على ما ينبغي إذ كما يجب معرفة
 الأمور الواقعية من الدين كذلك يجب معرفة الأمور الظاهرية منه وكما يجب الإقرار
 بالأمور الواقعية الثابتة من صاحب الشرع من جهة وجوب الإقرار بما جاء به النبي صلى الله
 عليه وآله وسلم من جهة ما ذكره من جهة ما ذكره من جهة ما ذكره من جهة ما ذكره من جهة ما ذكره
 الذي أورده المصنف في تقديم التعميم الذي ذكرنا لأن العلم كما هو شرط النبي في الأحكام

الواقعية كك هو شرط في تجزئ الاحكام الظاهرية وكما اقتنع كونه شرطاً للحكم الواقعي للزوم الذي كك
 يتبع كونه شرطاً للحكم الظاهر الذي يقال له الواقعي الثانوي للزوم التدري أيضاً فله تقدير احراز
 الواقع بالعلم ترتيب عليه ما ذكر في الاية من وجوب الحذر وعلى تقدير عدمه لا يعلم يكون المنذر
 انذروا خبر بالدين الواقعي ولا شك انه مع الشك يرجع الى الاصل وهي اصابة عدم الحجية بمعنى القا
 الاستفادة من الاذلة الاربعة على التحقيق واستصحاب عدم الحجية او غيره على مذاق بعضهم قد سلف
 ثم انه يمكن الذنب عن الايرادين الذين اوردوا المصنفات المراد من الاية انذار كل واحد من النافر
 اقوامه وعشيرته وطائفته واهل بلده مثلاً لا انذار كل واحد من النافرين كل واحد
 من الناس والخبر المذكور لا يفيد العلم غالباً فلو حمل عليه لكان حملاً على الفرد النادر مضافاً
 ان وجوب الانذار مع عدم افادة قولهم ان العلم وعدم وجوب الحذر لغو لا فائدة فيه لكن
 دفع الثاني قد ظهر ما نقلناه عن الشيخ قدس سره من ذكر الامثال والنظائر فراجع دفع
 الاول ايضاً يظهر مما سلفناه من ظهور قوله تعالى ليتفقهوا في الدين في الاعتم من الاصول
 والفروع ولا بد في الاول من حمل وجوب الحذر على تقدير افادة اجاد المنذرين العلم
 اما بالتواتر واما بالاحفاف بالقرينة القطعية المفيدة له قوله ثم الفرق بين هذا الايراد
 وسابقة الفرق بين الايرادين ان في الثاني النطب بالاختصاص لا يتبع كون العلم مأخوذاً
 في اللفظ بل لان المراد بالانذار انذار بالامور الواقعية من جهة ظهور لفظ الدين في
 ذلك واحرازها يكون بالعلم لكونه شرطاً لتجزئها كما سلف الاشارة اليه واما في صورة
 الشك فيرجع الى الاصول بخلاف الايراد الاول فان الاقتصار على العلم فيه انما هو لا
 الاخذ بالتقدم للمتيقن مع فرض كون القضية مهملية في قوة الجزئية فليس فيها نطب بالاختصاص
 بل يجمل شمولها الغير العلم ايضاً الا انه لا يحكم به لعدم الطريق اليه بعد وجوب الاخذ
 بالتقدم للمتيقن الذي مقتضاه الاقتصار على العلم قوله لا يجب الا على الوعاظ اه على تقدير
 وجوب الوعظ من باب اللطف يجب التحذير على الواعظ من باب الايضاً لا انذار في الرد
 ثم ان الفرق بين الوعظ والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان الامر بالمعروف والنهي عن
 المنكر في مقام اشتغال المكلف بالمنكر وتركه للعرف بخلاف الوعظ فانه لا يعتبر في ذلك
 والفرق بينهما وبين الارشاد ان الارشاد في مقام جهل المكلف بخلافها قوله او على الارشاد

في مقام ارشاد المجتهد وجوب التحريف على المرشد اما بملاحظة ان في بيان الاحكام انذار
 في الجملة ولو في بعضها فوجوب الاشياء يستلزم وجوب الانذار واما لان الجاهل المتورط في
 الجهل القاسي القلب لا يفي في ارشاده مخض بيان الاحكام بل يمكن اعتبار وجوب الانذار و
 التحريف فيه ليكون وقع في الردع والرجوع فيكون وجوب الانذار في مقام الارشاد لا اجل
 اللطف قد تبرقوله توضيح ذلك كون ما ذكره قدس سره توضيحا لما سبق موقوف على شيئين
 احدهما ادراج المفتة والمحامي عن المجتهد في المرشد لارشاد الاول مقلديه وارشاد الثاني
 الناس مطلقا ولا يخلو عن تأمل والثاني وجوب الانذار والتحريف على المفتة والمحامي عن
 الامام عليه السلام لينااسب ما سبق من عدم وجوب الانذار والتحريف الا على الوعاظ
 او على المرشدين ولينطبق على ما دل عليه الالية من وجوب الانذار على ما بنى عليه في الاستدلال
 ولم يتبين الثاني في كلامه بل ذكر ان المنذر اما ان يبذرا ويخوف على وجه الافشاء ويمكن
 اثبات الثاني بما سنذكره عن قريب واثباته من ان في بيان الوجوب التحريم سواء كان -
 بلسان الفتوى وغيرها انذارا فاذا كان بيان الوجوب والتحريم واجبا يكون الانذار ايضا
 واجبا فانظر ويمكن ان يكون ما ذكره المصنف توضيحا للاصل الا ان مراد مع قطع النظر عن ذكره
 من عدم وجوب التحريف الا على الوعاظ او على المرشدين وهذا بعد قوله فالالية الدالة
 على وجوب التحريف عند تحريف المنذر ان اه قد تحقق في محله واثباته في صدر الكتاب
 ان الناس كانوا في زمن النبي ص والائمة عليهم السلام على امناف ثلثة محمد ومقلدوا^{مل}
 بالاجبار وهذا الاخير اذا سافر المعصوم و كان مخاطبا بخطاباته يحصل له العلم غالبا كما
 هو المشاهد في الالفاظ المستعملة في محاورات الناس حيث انه يحصل العلم غالبا بالمشاع^{هنة}
 بمراد التكلم وقد يحصل له الظن بمراد المعصوم و العامل بالاجبار كان يعمل بجلافتهم في الفرع
 ضرورة حجية طواهر الالفاظ فيها وان كان يقتصر على القطع في الاصول وذكرنا عن قريب
 ان التفقه في الالية بمعنى مطلق فم المسائل وان له يمكن له ملكة الاستنباط والاجتهاد
 وليس المراد به ما هو المصطلح عليه في زماننا هذا وما ضاهاه من العلم بالاحكام الشرعية
 الفرعية عن ادلتها التفصيلية اذ هو اصطلاح مستحدث لا مساع محل الالية عليه ثم ان
 المتفقه المذكور قد يكون راويا عن المعصوم وروايته قد يكون بنقل لفظ المعصوم و

يكون بنقل لفظ المعصوم وقد يكون بالنقل بالمعنى وكل منهما قد يكون بنقل الحكم الألزامي
وقد يكون بنقل غيره ونقل الحكم الألزامي على قيمين الأول الاخبار عن المعصوم بما أنه قال
الشيئي فلا يفي واجباً وحراماً الثاني الاخبار عنه بأنه قال مثلاً من ترك الصلوة متعمداً فقد
كفر ومن ترك الصوم كك استحق النار والقسم الأول اخبار بالحكم الألزامي بالمطابقة وإنذار
باستحقاق العقاب على الفعل أو الترك بالألزام والقسم الثاني اخبار باستحقاق العقاب
على الفعل أو الترك وإنذاره بالمطابقة وأخبار بالحكم الألزامي بالألزام فإذا فرض أن
الخبر صريح الدلالة على الحكم الألزامي مطابقة أو التزاماً وفرض أن لا معارض له ولا فيه
سائر وجوه الاختلال ونقل المتفق المزبور وان لم يكن مجتهد غيره سواء كان الغير
مجتهداً أو عاملاً بالخبر مثل الراوي المذكور فقد عمل بما وجب عليه من التقه من نقل
الأخبار التي يتحقق بها الإنذار ومقتضى الآية وجوب المحذر على المنقول إليه سواء كان
مجتهداً أو عاملاً بالأخبار في الفرض المزبور ولازم وجوب المحذر وجوب العمل بالخبر
وتصديق الخبر والبناء على الصدق فإذا فرض دلالة الآية على حجية خبر الواحد في المورد
المزبور ثبت حجتيه في غيره من الموارد أيضاً بالاجماع المركب وبما ذكره فساد ما ذكره
المصنف في هذا المقام وظهر صحة ما ذكره في القوانين والفضول وغيرها من أنه إذا ثبت
بالآية جواز العمل بالخبر عند قصد الإنذار ثبت مع عدمه لعدم قائل بالفرق وظهر
النظر أيضاً فيما ذكره شيخنا المحقق في الحاشية قوله أولى من الاستدلال بها وجه
الاولوية قد ظهر مما قرره المصنف وليس المراد تمامية الاستدلال بها الاثنا عشرية
عدم ورود هذا الايراد فالأيرادان السابقان مجالهما ومعهما لا يمكن الاستدلال بحجتيه
الخبر ولا على وجوب الاجتهاد كفاية ولا وجوب التقليد كما لا يخفى كما أن ما قرره في الحاشية
السابقة من تمامية الاستدلال بها على حجية خبر الواحد إنما هو مع قطع النظر عما ورد
المصنف في وما أوردهنا على الاستدلال بها وذلك ظاهر في الغاية قوله ان الاستدلال
بالنبوي المشهور سيأتي من المصنف في مقام نقل الاخبار بالحكم بكونه متواتراً حيث قال
بل المتواتر وسياق الكلام في معنى الحديث المذكور أيضاً انشاء الله فانظر قوله ضعيف
جداً كما سيأتي آه سياق من قدس ان في الاستدلال بالخبر المذكور نظر اوله يذكر وجه

النظر فان كان مراده قد من هذا الكلام بيان وجه الضعف كالعلة الظاهر منه فهو وعد
 له يف به قوله تعالى ان الذين يكتمون آية الاية في سورة البقرة ومثلها آية اخرى في سورة
 البقرة ايضا ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب كثيرا منكم قليلا اولئك يا كافرين
 في بطونهم الا النار آية اخرى في سورة عمران واذا صدق الله ميثاق الذين اوتوا
 الكتاب لتبينن للناس ولا تكتومونه فبذره وراء ظهورهم آية قوله ويهد لما ذكرنا ان مورد
 الاية آية هذا قول اكثر المفسرين حيث ذكر ان المعنى بالآية اليهود والنصارى مثل كعب بن
 اشرف وكعب بن اسيد وابن صوريا وغيرهم من علماء اليهود والنصارى الذين كتموا امر محمدا
 ونبوته وهم يجحدونه مكتوبا عندهم في التورية والابحاجيل مثبتا فيهما نقل ذلك عن ابن
 عباس ومجاهد قتادة وغيرهم وقيل انه متناول لكل من كتم ما انزل الله وهو اختيار البجلي
 قال في جمع البيان وهو اقوى لانه اعم فيدل على اولئك وغيرهم انتهى ولا يخفى على
 الاية على التقدير الثاني ايضا لان شمول الاية لاصول الدين مما لا شبهة فيه ومن العلو
 عدم حجة الظن فيها وقد ذكر في جمع البيان الوجهين ايضا في الاية الثانية وفي الاية الثا^{لثة}
 وجوها ثلثة احدها ان المراد بهم اليهود والثاني ان المراد بهم النصارى والثالث كل من
 علم بشي مما في الكتب فكان الاولى ذكر المصنف الضاردي ايضا قوله وبآية وجوب قات
 الشهادة مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على
 انفسكم او الوالدين والاقرابين آية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين لله شهداء
 بالقسط آية وقوله تعالى ولا ياتي الشهادة اذا ما دعوا وقوله تعالى واقبلوا الشهادة لله
 قوله تعالى ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه وقوله تعالى في ذيل الاية الاولى
 وان تلوا او قرصوا فان الله كان بما تعملون خبيرا حيث نقل عن الباقر في تفسيرها و
 ان تلوا او تبدلوا الشهادة او تعرضوا اي تكتموها هذا ولكن قد سمعت ما نقلنا عن الشيخ
 في العدة في رد الاستدلال بآية الفرع على حجة خبر الواحد حيث قال وايضا يجب على
 الشاهدين اقامة الشهادة ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بشهادة الا اذا انصاف اليمن
 يتكامل الشهادة به انتهى ومنه يظهر عدم دلالة الايات على وجوب القبول مطلقا كما هو
 بل بالشرط قوله مع امكان كون وجوب الاظهار آية هذا لا يمكن انما هو في آية الفرع وايات

في اثبات حجية الظن

أى ما أرسلناهم

الكتمان التي عدت ناهي الأمان فقد المخبرين فيها ويكون فائدة وجوب الأخبار ما ذكره
 من رجاء وصوح الحق بترامه الأخبار ولا يتأتى ذلك في آية تحريم كتمان ما في الأرحام على
 النساء ولعل المصنف قد مرهوا ذلك أيضاً قوله تعالى بالبينات والتبراي بالبراهين
 والكتب متعلق بقوله تعالى وما أرسلنا بالبينات والتبراي رجالاً نوحى إليهم دون
 الملك فاستلوا او متعلق بأرسلناهم محذوف أى أرسلناهم بالبينات والتبراي قوله وقد
 في اصول الكافي بالذالك بل نقل بطرق العامة أيضاً فمن تفسير محمد بن موسى الشيرازي
 من علماء الجهور الذي استخرج من التفاسير الأثني عشر عن ابن عباس في قوله تعالى فاستلوا
 أهل الذكر قال هو محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وعن الشهرستاني في تفسيره
 عن جعفر بن محمد أن رجلاً سئل فقال مرغندنا يقولون في قوله تعالى فاستلوا أهل الذكر
 ان كنتم لا تعلمون ان الذكر هو التورية وأهل الذكر هم علماء اليهود فقال عليه السلام والله
 اذن يدعوننا الى دينهم بل نحن والله أهل الذكر الذين امر الله برؤ المسئلة اليها قال وكان
 نقل عن علي بن أبي حمزة قال نحن أهل الذكر وروى عن سفيان الثوري عن السدي عن الحوث أيضاً
 ان أهل الذكر هو محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقد أرسله في الجمع
 عن علي بن أبي حمزة أنه أرسله في مجمع البيان في سورة الأنبياء عنه عليهم السلام وأما في سورة النحل فقد أرسله
 عن أبي جعفر وفي مجمع البحرين أرسله عن أبي جعفر عليهم السلام وفي مجمع البيان ذكره تفاسير أحدها
 أن المراد بأهل الذكر أهل العلم بأخبار من مضي سواء كانوا مؤمنين أم كافرين وسعى الذكر
 علماء لأن الذكر مفقود بالعلم فان الذكر هو ضد التهم وثانيها أن المراد بأهل الذكر أهل
 الكتاب اي فاستلوا أهل التورية والأنجيل وثالثها أن المراد بأهل القرآن أو أهل الرسول
 أقول وقد سمعت الله تعالى القرآن ذكر حيث قال والله لا ذكرك ولقومك وقوله تعالى
 وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس والرسول ذكر في قوله ثم ذكر رسولاً قوله ورد بعض
 مشايخنا هذه الأخبار لا يحتاج في ردها هذه الأخبار الى التمسك بضعف السند اذ
 صحتها أيضاً لا يمكن التمسك بها في منع الاستدلال بالآية لكونها احاداً لا تسفح في الأبناء
 والنعمة ان يقال انه اذا وردت اخبار صحيحة سيما اذا كانت مستفيضة في تفسير آية تكون
 مصادمة لظهورها في غير مفادها وتفسير سبب الاجمالها وان لم تثبت حجيتها قوله وهما

في حجة الطوق

روايتا محمد بن مسلم اه روى في الكافي عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال ان من عندنا يزعمون
ان قول الله عز وجل فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون انهم اليهود والنصارى قال اذ ايدوا
الي دينهم قال ثم مال بيده الى صدره نحو اهل الذكر ونحو المستولون وفيه عن الوشاء عن
ابي الحسن الرضائي قال سمعته يقول قال علي بن الحسين عليه السلام على الائمة من الفرض ما ليس
على شيعتهم وعلى شيعتنا ما ليس علينا امرهم الله عز وجل ان يسئلونا قال فاستلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فامرهم ان يسئلونا وليس علينا الجواب ان سئلنا احببنا وان سئلنا امسكنا
وهما صيحتان واما رواية اخرى للوشاء عن ابي الحسن الرضائي التي في اخرها هذا عطاءنا
فامن او امسك بغير حساب فهي ضعيفة على ما نص عليه في مرآة العقول قوله ورواية ابي
بكر الخضر في حسنة او موثقة روى في الكافي عنه قال كنت عند ابي جعفر عليه السلام و
دخل عليه الورد اخو الكيت فقال جلني الله فذاك اخترت لك سبعين مسئلة ما يحضر في
منها مسئلة واحدة فقال ولا واحدة يا ورد قال بلى قد حضر في منها واحدة قلن في ثمانية
قال وما هي قال قول الله تبارك وتعالى فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون من هم قال
قلت علينا ان نسلكه قال نعم قلت عليكم ان تجيبونا قال ذلك التينا قوله في الحسن بابن
هاشم قد اختلف في ابراهيم بن هاشم والد علي صاحب التفسير والشهور فيه كونه بمدوحا
وقيل بانه ثقة والعمد في الحكم بتوثيقه اعتماد ابنه الجليل الشان عليه والحديث المذكور هو
مارواه في محكي فروع الكافي انه كانت لاسماعيل بن ابي عبد الله دنانير واداد رجل من
قريش ان يخرج الى اليمن قال اسمعيل يا ابة ان فلانا يريد الخروج الى اليمن وعندي كذا وكذا
دينارا افرع ان ادفعها يبتاع لي بضاعة من اليمن فقال ابو عبد الله اما بلغك ابة
يشرب الخمر فقال اسمعيل هكذا يقول الناس فقال يا بنى لا تفعل ففصم اياه ووقع اليه ناي
فاستهلكها فلم يأت بشيء منها فخرج اسمعيل وقضى ان ابا عبد الله فخرج اسمعيل
في تلك السنة فجعل يطوف البيت ويقول اللهم اجرني واخلف علي فلحقه ابو عبد الله
فغمزه بيده من خلفه وقال مه يا بنى مالك على الله هذا ولا لسان يوجرك ولا
عليك وقد بلغك انه يشرب الخمر فانتمت فقال اسمعيل يا ابة اتى لراه يشرب الخمر انما
سمعت الناس يقولون فقال ابو عبد الله عليه السلام يا بنى ان الله عز وجل يقول في كتابه

في حجة الظن

٣٤١

يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك
 المسلمون فضدقهم الحديث ومثله ما رواه في فروع الكافي في باب الاطعمة والاشربة
 بسنده عن حماد بن بشير عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من شرب
 الخمر بعد ان حرمها الله على لساني فليس باهل ان يزوج اذا خطب ولا يصدق اذا حدث
 ولا يشفع اذا شفيع ولا يؤتمن على امانة من ائتمنه على امانة فاكلها او ضيعها فليس للذي
 ائتمنه على الله عز وجل ان ياجره ولا يخلف عليه وقال ابو عبد الله ع اني ادت ان
 استبضع بضاعة الى اليمن فانيت ابا جعفر ع فقلت له اني اريد ان استبضع بضاعة فلاننا
 فقال ع اني اما علمت انه ليشرب الخمر فقلت قد بلغني من المؤمنين انهم يقولون ذلك فقال
 لي صدقتم فان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ثم قال انك ان استبضعت
 فهلكت او ضاعت فليس على الله عز وجل ان ياجرك ولا يخلف عليك فاستبضعت فضيعها
 فدعوت الله ان ياجرني فقال يا بنتي ما ليس لك على الله ان ياجرك ولا يخلف عليك قال
 قلت له ولم فقال لي ان الله عز وجل يقول ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم
 قياما فهل تعرف سفيها اسف من شارب الخمر فقال ثم قال لا يزال العبد في فسحة من الله عز
 وجل حتى يشرب الخمر فاذا شربها خرق الله عز وجل عنه سره باله وكان وليته واخوه ابليس لعنه
 الله وسمع وبصره ويده ورجله يسوقه الى كل ضلال ويصرفه عن كل خير قال في مرات
 العقول الحديث مجهول ويدل على حجة خبر الواحد اذا كان المخبر مؤمنا وعل له فيه كان ارسا
 فليس في مخالفة ما ينال في العصمة انتهى اقول مخالفة العصوم للمتي الا رشاد الصادق عن معصوم
ع اخر ما لا يقبله العقل ولعل هذا هو السر في عدم استدلال اصحابنا به في المقام ويمكن الحمل
 على غفلتهم عنه على بعد والله العالم قوله ويرد عليه اولان المراد بالاذن قد اورد عليه
 بانه لا معنى لسرعة الاعتقاد بكل ما يسمع في حق النبي ص الوجهة للخطاء قطعاً ولو كانت بمعنى
 حسن الظن بالمؤمنين فلا بد ان يراد في حق النبي ص اظهار هذا المعنى وان كان معتقداً الكذب
 المخبر في اخباره فيرجع الى الجواب الثاني الرابع الى التصديق المخبر لا الخبر ع ولا الاعتقاد
 قلت مضافاً الى انه لا معنى لحسن الظن بالمنافق بعد اخبار الله بكونه منافقاً تماماً على ما
 سينقله عن القتي في مقام بيان سبب النزول مع ان هذا المعنى يستلزم او يناسب كون

قوله قوله يؤمن بالمؤمنين بمعنى حسن الظن بهم وعدم اتهامهم وهذا ليس معنى الإيمان
 اذ هو بمعنى التصديق قوله وثانيا ان المراد من التصديق يعني ان المراد من الإيمان في
 الآية هو التصديق كما هو معناه لغة بل هو المراد منه شرعا ايضا ولا يعتبر فيه غيره من
 الاقرار باللسان والعلل بالاركان على ما سيأتي شرحه مفصلا في باب حجة الظن في
 الاصول وعدمها انشاء الله نعم يعتبر عدم الا تكار بحسب اللسان كما سيأتي ايضا و
 التصديق فيما احدهما جعل المخبر به واقعا وترتيب جميع اناره الشرعية سواء كانت بلا
 واسطة او مع الواسطة والثاني اظهار صدقه وتصديقه بحسب الظاهر بدون ترتيب
 الاثارة الشرعية الثابتة للمخبر به والمقصود من الاستدلال هو الاول لا الثاني والمراد
 من الآية هو الثاني لا الاول قوله اذ لو كان المراد به ذلك لم يكن اذن خيرا فان قلت قلت
 وجوب العمل بالبيننة وما يشابهها وهو ينافي كون اذن خيرا لجميع الناس قلت كون اذن خيرا
 لجميع الناس لا ينافي ذلك اذ العمل بالموازين الشرعية في مقام القضاء والحكم والقصاص
 التي يتوقف نظم المعاش والمعاد عليها لازم واهماله يوجب اختلال النظم كما ان كونه رحمة
 للعالمين لا ينافي ذلك وعلى تقدير التنازع فيخصن بما ذكر وان هو الا من قبيل العام المخصص
 الذي يكون حجة في الباطن فتخصيص الآية بالبيننة وما يشابهها لا يستلزم عدم العمل بها في
 غيرها مما هو مورد الكلام قوله ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي قوله لا دلالة في
تفسير العياشي في قوله عليه السلام في الظاهر صلوات الله عليه والردوف ورحيم بالمؤمنين
 المقربين في الباطن فقط كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى لقد جعلناك رسول من انفسكم عزيز
 عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم من جهة تغيير الاسلوب حيث لم يقل بكم
 رؤوف رحيم ويؤيد ما فهمناه من رواية العياشي ما وجدناه بعد ذلك من صدرها
 والرواية هكذا عن ابي عبد الله انه قال اردت ان استبضع بضاعة الى اليمن فايتت الى
 ابي جعفر فقلت اتى اريد ان استبضع فلانا فقال لي اما علمت انه يشرب الخمر فقلت قد
 بلغني عن المؤمنين انهم يقولون ذلك فقال صدقتم فان الله يقول يؤمن بالله ويؤمن
 للمؤمنين فقال يعني يصدق الله ويصدق المؤمن لان كان رؤوفا رحما بالمؤمنين
 كذا نقل العلامة المجلسي في البحار عن العياشي عنه ومنه يعلم التحلل في نقل المصنف

في حجة الظن

ويؤيد ذلك انه تعالى مدح اصحابه بكونهم اشداء على الكفار الذين من حبلتهم المتأخرين
 ورحماء بينهم وهو صلى الله عليه واله الى بان يكون كذلك فالقنير المذكور مناسب
 لكون المراد بالمؤمنين في الباطن المعتبرين بالعقائد الحقبة فيكون القنير
 المنقول عن ابن عباس وغيره موافقا له ففي مجمع البيان معناه انه لا يضره كونه اذنا فانه اذن
 خير فله لا يقبل الا العجز الصادق من الله ويصدق المؤمنين ايضا فيما يجردونه ويقبل
 دون المنافقين عن ابن عباس فإيمانه للمؤمنين تصديق لهم على هذا القول وقيل يؤمن المؤمن
 اى يؤمنهم فيما يلقى اليهم من الايمان ولا يؤمن المنافقين بل يكونون على خوف وان حلفوا قوله
 ويؤيده ايضا ما عرفت في سبب النزول اقوال في مجمع البيان قيل نزلت في جماعة من
 المنافقين منهم الجلاس بن سويد وشاس بن قيس وحشى بن عمير ورافعة بن عبد المند وغيرهم
 قالوا ما لا ينبغي فقال رجل منهم لا تغفلوا فاننا نخاف ان يبلغ محمد ما تقولون فيقع بنا فقال الجلاس
 بل نقول ما شئنا ثم نأتيه فيصدقنا بما نقول فان محمد اذن سامعه فانزل الله الآية وقيل
 نزلت في رجل من المنافقين يقال له نبل بن الحرث وكان رجلا اديما امر العينين اشفع محمد
 مشقه الخلقه وكان يتم حديث النبي صلى الله عليه واله الى المنافقين فقيل له لا تفعل فقال انما محمد اذن من
 حديثه شيئا صدق نقول ما شئنا ثم نأتيه ونحلف له فيصدقنا في الصافي عن القنير كان سبب
 نزولها ان عبدا لله بن نبل كان منافقا وكان يقعد الى رسول الله صلى الله عليه واله فيسمع كلامه فيقله
 الى المنافقين ويتم عليه فنزل جبرئيل على رسول الله فقال يا محمد ان رجلا من المنافقين يتم
 عليك وينقل حديثك الى المنافقين فقال رسول الله صلى الله عليه واله من هو فقال
 الرجل الاسود كثير شعر الرأس ينظر بعينين كأنهما قد ران وينطق بلسانه شيطان فدعا
 رسول الله فاخبره فخلف الله له يفعل فقال رسول الله قد قبلت منك فلا تقع فرجع الى
 اصحابه فقال ان محمد اذن اخبره الله اني اتم عليه واقبل اخباره فقيل واخبرته اني لا افضل
 فضيل فانزل الله على نبيه صلى الله عليه واله ومنهم الذين يؤذون النبي صلى الله عليه واله قال اذن خير
 لكن يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين اى يصدق الله فيما يقول له ويصدقك فيما تعتد اياه
 في الظاهر ولا يصدقك في الباطن قوله ويؤمن للمؤمنين يعنى المعتبرين بالايمان من غير
 اعتقاد لكن الاخذ بالتفسير المذكور ومع عدم اسناده الى الامام ثم موجب لطرح دواية

وهذا القنير كما ذكره المصنف صحيح ان المراد من المؤمنين المعتبرين

اسمعيل المتقدمة وكذا طرح الرواية الاخرى التي نقلناها سابقا وكون مقتضى ما في الجمع
 ايضا كون المراد هو المناق لا يقتضيه الاخصا بعد ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وكذا
 موجب لطرح رواية العياشي بناء على ما قررنا عن قريب من دلالتها على خلاف ما اداه المصنف
 ده وكذا موجب لطرح ما روى عن ابن عباس وغيره حيث ان مقتضاه كون المراد بالمؤمنين
 هم المعتقدين في الباطن لا المقرين في الظاهر وما هذا شأنه لا ينبغي التعرج اليه لانه في مقام
 الاستدلال ولا في مقام التأييد قوله ويشهد بتغاير معنى الايمان انه يعني ان الشاهد للتغير
 اثنان الاول تكرار لفظه حيث قال يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فلو كان المراد من الايمان
 معنى واحدا لقال يؤمن بالله وللمؤمنين والثاني تغيير الاسلوب حيث عداه الله بالباء
 في الاول وباللام في الثاني ولا شهادة في الاول وكذا في الثاني اذا الايمان ولو كان بمعنى
 التصديق الحقيقي قد يتعدى بالباء وقد يتعدى باللام قال الله تعالى اؤمنتم به قبل ان
 اذن لكم واؤتمتم له قبل ان اذن لكم بل يتعدى بالباء في حكاية فرعون في موضع واحد
 باللام في مواضع متعددة قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ومثله
 لفظ الامر فقد يتعدى بالباء وقد يتعدى باللام بمعنى واحد القران فلنذكر بعض المواضع
 التي يتعدى فيها باللام اذ يتعدى بالباء بما لا يحتاج الى الذكر لوضوحه فمنها قوله تعالى وما
 امرنا الا لعباد الله مخلصين له الدين بناء على ان يكون اللام صلة كما هو ظاهر المفسرين
 وقوله تعالى قل اني امرت ان اعبد الله مخلصا له الدين وامرت لان اكون اول المسلمين
 وغير ذلك وسيأتي شطر من الكلام في ذلك في باب الاستصحاب عند بيان ثمرات استصحاب
 الشرع السابق فانظر هذا وقيل انما دخلت اللام للفرق بين ايمان التصديق وايمان الامانة
 نعم ذكر في الصافي واللام للتفرقة بين التصديقين ولا شهادة فيه لاحتمال ما ذكر ايضا
 قوله في محل الاخبار على الصادق ان تصديق المؤمن بمعنى حمل خبره على الصادق بمقتضى ادلة
 حمل فعل المسلم على الصحيح يتصور على وجهين الاول انه اذا تردد خبره بين ان يكون محض
 مطابقا للواقع في اعتقاده وبين ان يكون مخالفا له كالمحل على الصدق ومطابقته للواقع
 في اعتقاده كل وان كان مخالفا للواقع في الواقع او في اعتقاد المحامل ولا يحمل على مخالفة
 للواقع في اعتقاده وان كان مطابقا له في الواقع او في اعتقاد المحامل اذ مقتضى ادلة حمل

في حجة الظن

٣٦٥

فعل المسلم على الصحيح هو الحلل على المباح والحرام ولا شك انه اذا اعتقد كون خبره مطابقا للواقع
 فاخبر به كان الاجابة مباحا حسنا واذا اعتقد كون خبره مخالفا للواقع فاخبر به فقد ارتكب
 حراما محجبا باعتقاده وان كان مطابقا للواقع وهذا المعنى هو المقصود من الرواية المحكية على
 اسمعيل حسب ما دام المصنف قدس سره والثاني انه اذا تردد خبره بين ان يكون مباحا من
 اى جهة كانت وبين ان يكون حراما كحل محل على المحلل دون المحرم فاذا تردد خبره بين ان يكون
 غيبية ام لا بهتنا ان لا غيبية محترمة ام لا وهكذا فيحل على المحلل من عدم كونه غيبية او بهتنا ان لا
 غيبية محترمة وهكذا والتصديق بهذا المعنى هو الحلل على الصحيح المحلل ولا دخل له بالمعنى الاول
 اذ هو مقصور على صورة كون الشك في الصدق والكذب بمعنى المطابقة للواقع وعدمها
 وهذا المعنى غير مقصور في رواية اسمعيل المتقدمة وتمثيل المصنف بقوله والغيبية ونحوها
 ناظر الى هذا المعنى والاولى الاقتصار على ذكر الكذب فقط في المقام كما لا يخفى والتصديق
 بالمعنيين المذكورين لا دخل له بحجة الخبر بمعنى ترتيبا اذ الواقع عليه على ما هو المفروض
 في المقام اذ وجوب التصديق المزبور ثابت في اجزاء الفساق المتجاهرين بل الكذابين
 مع عدم حجة خبرهم قطعا قوله مثل قوله يا محمد آة الضمير راجع الى موسى بن جعفر عليهما السلام
 وقد رواه في الوسائل عن الصادق والكافي عنه عليه السلام ونسب العلامة المجلسي في
 في البحار اليه عليه السلام من العجيب نسبة المصنف في باب اصالة الصحة الحديث الى الضا
 وقد نسب قدس سره في كتاب المكاسب ايضا ذيل الحديث المذكور الى موسى فما انققت
 النسخ التي عندنا في الباب المزبور من نسبة الى الصادق اما هو منه قدس سره او من النسخ
 وسيجيى الاشارة اليه ايضا انشاء الله تعالى قوله فان تكذيب القسامة آة القسامة هي
 البينة العادلة على ما سياتي في التصريح به من المصنف في باب اصالة الصحة وتوضيح مراده
 ان تكذيب القسامة وتصديق الاصح ليسا بمعنى ترتيبا اذ الكذب وترتيب اذ الصدق
 اذ هو ترجيح مرجوح على الرجح اذ لا معنى لتقديم المسلم الواحد ان لم يكن عادلا على مائة
 مسلم عادل بل المراد من تصديق الاصح هو اذ كتابة المحلل وعدم اذ كتابة الكذب المحرم حيث
 اخبر بانه لم يقل والمراد من تكذيب القسامة هو عدم ترتيبا اذ الصدق لا ترتيبا اذ
 الكذب وهذا المعنى وان استلزم نفع تفكيك بين التصديق والتكذيب لكن لا بد منه بعد

ثبوت البرهان على خلاف قوله لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا يعني ان ملا
 الرواية المقترحة توجب حمل التصديق في رواية اسمعيل على كون الخبر صادقا في اعتقاده لا
 على ترتيب اثار الواقع الذي هو معنى حجية خبر الواحد لكن لا مساع لحمل الايمان للمؤمنين
 في الالية عليه وتوضيح ذلك ان الايمان الذي هو معنى التصديق في الالية على ما عرفت من
 الاخبار والتفسير ايضا لا يمكن حمله على ترتيب جميع الاثار الواقعية الشرعية بعد كون الخبر
 منافقا وبعد اخبار الله تعالى النبي ص بكذبه ونفاقه كما عرفت من تفسير القمي وكذا
 لا يمكن حمله على المعنى الاول من المعنيين المذكورين اعني الصادق في اعتقاده لعدم
 اعتقاد المنافق المذكور بصحة خبره بل كان يعتقد كذب خبره وانه كان بما ما وان اظها
 عنده عدم كونه كذلك كان مخالفا للواقع فلا بد من حمله في الالية على اظهار القبول
 والتصديق في مرحلة الظاهر وعدم تكذيبه واسماع العل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط
 التام وهذا المعنى الثالث وان كان مخالفا للمعنى الثاني الذي حملنا رواية اسمعيل عليه
 اذ ليس في هذا المعنى الحمل على الصادق في اعتقاده كما كان فيه على ما دريت لكن يشاركه
 في ان في كليهما عدم ترتيب اثار الواقع واظهار القبول وعدم التكذيب واسا وبهذا الملا
 يمكن تصحيح الاستشهاد بالالية في خبر اسمعيل وغيره اذ لا يعتبر فيه المطابقة من جميع
 الجهات وهذا لا يخلو عن تاقل ويمكن حمل قول المصنف رحمته ما ذكرنا على ما ذكره تعالى
 من حمل التصديق على اظهار القبول وعدم تكذيبه واسا فيطابق الالية واثرواية فيتم
 الاستشهاد او على ان المراد به هو ما ذكره في هذا المقام من المعنى الاول الذي يقتضيه
 حمل فعل المسلم على الصحيح والصادق بدعي مطابقة لما ذكره سابقا من الحمل على اظها
 القبول وكلاهما لا يخلو عن بعد فتأمل جندا قوله في وجوب التصديق بمعنى ترتيب الية
 لا يرب في ظهور خبر اسمعيل والخبر الاخر الذي نقلنا عن فروع الكافي ورواية العياشي
 خصوصا بملاحظة صددها في ان التصديق فيها بمعنى ترتيب جميع الاثار فتكون في عدل
 الروايات الالمانية الدالة على حجية خبر الواحد وان كان في تطبيق الاستشهاد على هذا المعنى
 خفاء ويمكن تطبيق الالية ايضا على ذلك فيتم الاستشهاد وذلك بان يحل قوله تعالى اذن
 خير لكم وقوله تم ورحمة للذين امنوا منكم على المنافقين بان يكون معنى الاول قل كونه

اذنا اصلح لكم لانه يقبل عندكم ويقيم اليكم ولو لم يقبل عندكم لكان شر لكم فكيف
 يعيونه بما هو خير لكم واصح وهذا المعنى ذكره في مجمع البيان وان يكون معنى الثاني هو
 لمن اظهر الايمان حيث يقبل قوله ولا يكشف سره وفيه تنبيه على انه ليس يقبل قوله لكم جهلاً
 بما لكم بل رفقاً بكم وترحموا وهذا المعنى ذكره في الصلوة وغيره وان يحل قوله تعالى ويؤمن
 للمؤمنين على المؤمن في الباطن والظاهر اعني المؤمن المحقق يعني يصدق المؤمن ايضا بما
 يخبرونه ويقبل منهم دون المنافقين كما من ابن عباس ورجح تطابق الاخبار والتفسير وهذا
 المعنى في غاية الجودة ويؤيد تعيينه لاسلوب حيث لا يقبل ويؤمن لكم لما كان الخطاب للمؤمنين
 وقال اذن خير لكم ورحمة للذين امنوا منكم وهذا المعنى وان كان فيه طرح لما من القدره و
 لكن لا ضير فيه بعد كونه منفي في ذلك وعدم استناده الى العصوم وعلى تقدير كونه مستندا
 اليه فلا يعارض الاخبار الكثيرة الظاهرة في خلافه على علمت والله هو العالم قوله بل
 هذا ايضا منصرف ساير الايات آه العبارة في بادي النظر تحمل وجهين الاول كون هذا
 اشارة الى خبر العادل المفيد للوثوق والاطمينان وهذا المعنى يناسب سياق الكلام وان لم
 يناسبه حقه وهذا مما لا ديب فيه بعد حمل الايات على خبر العادل وكون ظلية الوجود
 ايضا موجبا للانصراف كغلبة الاستعمال اذ الغالب في خبر العادل كونه مفيدا للاطمينان
 والثاني كونه اشارة الى الخبر المفيد للوثوق والاطمينان من غير اعتبار العدالة فيه وهذا
 المعنى وان كان خلاف ظاهر كلمة بل ولكنه هو المعنى بلا حجة ذيله وهذا المعنى هو الذي
 لا نقاب النسبة وكونها عموما من وجه بعد كونها عموما مطلقا بلا حجة مادكرة او
 من بقية الاطلاقاتها وعموماتها بمنطوق آية النبأ فهذا المعنى مع الاعراض بما ذكره قائل
 من معارضتها مع المنطوق وتقيدها به وكون النسبة عموما من وجه ظاهر على هذا اذا
 افترد الايات هو خبر العادل المفيد للاطمينان ومادة اقتران المنطوق هو خبر الفاسق
 الغير المفيد للاطمينان ومادة الاجتماع والعراض هو خبر الفاسق المفيد للاطمينان
 لكن فيه ما قيل من عدم الغلبة بحسب الوجود لا بحسب الاستعمال فكيف يمكن ادعاء
 انصراف الايات اليه ولا يخفى انه على تقدير العموم من وجه كما ذكرنا في شرح كلامه
 يرجع الى العام الاعم اذ كان ولكن مع عدم امكان الجمع الدلالي ومع عدم العام الاعم او

المطوق كرجح إلى الأصل مع عدم دوران الأمر بين المخدورين والافرجهج إلى التغيير
 العقلي هذا على تقدير القول بالتساقط واما على تقدير عدمه وشمول اخبار العلاج
 للعامين من وجه ايضا يرجح إلى الرجحات بعد عدم امكان الجمع الدلالي ومع عدمها إلى
 التغيير الشرعي الظاهر في قوله وان لم يكن انصرا فاموجبا لظهور عدم اعادة غيره آه في نظر
 من وجهين الاول ان المعارضة مع المطوق وكون النسبة عموما من وجه لا يحتاج إلى
 ظهور عدم اعادة غيره ضرورة تحقق العموم من وجه على تقدير عدمه ايضا كما ذكرنا و
 الثاني انه ليس لنا انصراف موجب لظهور عدم اعادة الغير في مورد من الموارد اذ في
 الانصراف كون الحكم ثابتا في الفرع الشايح مع كون اللفظ ساكنا عن غيره بنفي ولا اثبات
 ومعناه كونه غير ظاهر فيه لانه في ارادته ولا في عدم ادادته وهذا المعنى ثابت في جميع الاطلا
 المضرة إلى الافراد الشايحة حتى في المطوق الذي بلغ انصرافه إلى حد الوضع التغيير وينسخ
 ما ذكرنا غاية الوضوح بملاحظة ما ذكرناه في مقام الفرق بين الرجوع إلى الأصل في مثل
 قوله في الغنم السائمة ذكوة والرجوع إلى المفهوم فيه فان الالتزام بالمفهوم لا بد فيه ان يكون
 اللفظ ظاهرا في معنيين وجوب الزكوة في الغنم السائمة وعدم وجوبها في المعلوفة بخلاف
 ما اذا قلنا بالرجوع إلى الأصل فان معناه كون اللفظ ساكنا عن حكم المعلوفة فيكون
 من قبيل ما انصر فيه فيرجح إلى أصل البرائة ولذا اورد المحقق القمي في علي الفاضل التوتني
 قدس سره حيث قال ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم في الفاللا
 مثل ليس في الغنم المعلوفة ذكوة واما اذا كان موافقا للأصل كما في قوله في الغنم السائمة
 ذكوة فلا لأن نفي الزكوة هو مقتضى الأصل وقال ان دعوى الحجية انما نشئت من
 الغفلة عن ذلك لكون المفهوم أمرا كوزا في العقول من جهة الأصل انتهى بما لفظه و
 أنت خبير بما فيه كمال وضح الثمرة والفائدة في الموافق للأصل ايضا لأن المدعى للحجة
 يقول بان هي هنا حكمين من الشارع فلا يحتاج إلى الاجتهاد في حكم المعلوفة كما ان المنكر
 يحتاج وكونه موافقا للأصل لا يكفي الا بعد استفرغ الوسع في تحصيل الظن بعدم
 الدليل إلى آخر ما فادته وقد ذكرته في باب الفور ايضا ان عدم الحكم اما من جهة عدم
 الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الوقت من الثاني وما ثبت القول

في حجية الظن

٣٤٩

فيه من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين نازعوا في حجية مفهوم الزمان
 وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف كون اللفظ ذا دلالتين في النفي والاثبات آه وان كان
 يرد على ما ذكره قدس سره بأنه قد صرح في باب المفاهيم بعدم القهوم للزمان ومع هذا
 كيف يوسع له قدس سره الحكم بان الحكم في الوقت من حجة الدليل على العدم لكنه كلام احولا
 له باصل ما حققه من الفرق بين الاخذ بالمفهوم وعدم الاخذ به فانه كلام في غاية الجودة
 قلت ومع ذلك كله فقد صدر منه قدس سره في باب مفهوم الوصف ما يشعر بالغفلة من
 ذلك حيث قال في بيان سر ما ذكره من ان حجية مفهوم الشرط والوصف اذا لم يكن على طبق
 الغالب وعندى ان وجه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التبيين والافراد الشائعة تخص
 في الازدهان عند اطلاق اللفظ المعرفي فلو حصل احتياج في الالفهام من اللفظ فلا بد ان
 يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب انتهى ولذا
 اورد عليه بأنه فرق بين الاخذ بالمفهوم المبني على كون اللفظ ذا دلالتين وعدم الاخذ به
 المبني على كون اللفظ ذا دلالة واحدة قوله من الاخذ بالاعدل والمثمود انما ذكرهما
 دون ساير المرجحات من موافقة الكتاب والسنة وغير ذلك لانها من مرجحات الصدور
 بخلاف موافقة الكتاب مثلا لانها من مرجحات المضمون والاخذ بلزج الصدور لا
 يكون الا في الخبر الغير القطعي القصدور والاخذ به يلزم طرح الاخر بحسب القصدور كما ان
 مرجح التخيير الى طرح صدر احدهما لا يعينده ومن المعلوم ان الاخذ بالترجيح والتخيير لا
 يكون الا مع حجية الخبرين شأننا بحيث لو لا المعارض لكان حجة فعلية ومن هذا علم كفاية
 تضمن الخبر لاحد الامرين من الاخذ بالترجيح والتخيير والخبار ايضا مختلفة ففي بعضها
 الاخذ بالترجيح فقط وفي بعضها الحكم بالتخيير فقط وفي بعضها كلا الامرين فظهر ان كان
 الاولى في عبارة المصنف ذكر لفظ او مراد ابها منع الخلو الواو كما صنعها واما مرجحات
 المضمون ومرجحات حجة القصدور كخاتمة العامة فهي لا تخص في الخبر الظني القصدور بل
 قد تكون في القطعيين ايضا والاخذ بهما لا يستلزم حجية الخبر الظني القصدور ولذلك
 يستند اليها قوله مثل مقبولة عمر بن حفظة ليس في المقبولة الرجوع الى المرجح الصدور
 او لا الى الخبر ثانيا كما قد ترى من كلامه اذ فيها بعد ذكر المرجحات الا رجوع الى الارجح

في حجة الظن

والتأخير حتى الى لقاء الامام ثم قال فارجح حتى تلقى امامك قوله حتى ترى القائم ثم ليس
 المراد به الامام الغائب فقط لبعديان الحكم لاهل الغيبة فقط بل المراد به مطلق القائم بحسب
 سواء كان حاضرا او غائبا قوله والظاهر ان دلالة التما على اعتبار خبره لان مورد كثير من الاخبار
 هو الخبر الظني كما يدل عليه قول السائل في بعضها فلا ندرى ايها الحق مع ان الرجوع الى المرجح
 الصدوقية والتخير لا يتأتى الا في الخبرين الظنيين كما سلف مع امكان ان يدعى ان الخبر
 الظني الصدوق هو القدر المتيقن من اخبار العلاج قوله وبعد ملاحظة ذكر الاوثنية و
 الاعدية اذ التعبير بالاثوث الذي هو اسم التفضيل وكذا بالاعدية على وجود العداوة
 الوفاة في كلا الخبرين فيدل ذلك على كونها مناطين بحجة الخبر ولذا رجع الامام عليه السلام
 السائل الى الاخذ بما هو اوثق او بما راويه اعدل فلو لم يكن مناطين للحجة لكان الاخذ
 الارجاع الى خبر العادل والموثوق ثم الى الاعديل والاثوث قوله اعتبار خبر الثقة بل العادل
 اما لان الثقة بقول مطلق هو العادل كما لعلة هو مصطلح علماء الرجال بخلاف ما اذا قيل
 هو ثقة في حديثه وغير ذلك واما لان الخبر الموثوق به اعم من خبر العادل فلا بد من
 الاخذ بالاحص وهو خبر العادل لكن لا يخفى ان خبر العادل لا يفيد الوثوق في بعض الاحيان
 فالاولى ان يقال بل العادل الموثوق بخبره اذ هو نتيجة الاخذ بالصدق المتيقن وعلل المصنف
 اذ اد ذلك ايضا قوله لكن الانصاف ان ظاهر مساقاة الاستظهار المذكور لا يخلو عن اشكال
 اذ ظاهر المرفوعة كون كل من الاوثنية والاعدية معتبرة بالاستقلال مع انه لو سلم الا
 المذكور في المرفوعة فلا ريب في عدم نظرية في المقبولة لعدم ذكر لفظ الاوثق فيها اصلا كما
 لا يخفى على من لاحظها قوله بقوله ثم اذا اردت حديثا روى في الوسائل عن الكشي عن
 الفضل بن عمران ابا عبد الله قال للفيض بن مختار في حديث فاذا اردت حديثا فليل
 بهذا المجالس راوى الى رجل من اصحابه فسالت اصحابنا عنه فقالوا زيادة ابن ابي عمير ^{مثله} ورواه
 ما في الوسائل عن الكشي عن ابي عبد الله قال رحم الله ذرارة بن ابي عمير لولا ذرارة ونظا
 لاندست احاديث ابي وعن ابي عبد الله ثم ما احدا صداحي ذكرنا واحاديث ابي
 الا ذرارة وابو بصير لثي المرادى ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي ولولا هؤلاء ما كان
 احد يستنبط هذا هؤلاء حفاظ الدين وامناء ابي على حلال الله وحوامه وهم السابقون

في حجية الظن

٣٧١

الينا في الدنيا والسابقون الينا في الآخرة وعن ابي عبيدة الخدء قال سمعت ابا عبد الله
يقول رذارة ومحمد بن مسلم وابو بصير وبريد من الذين قال الله تعالى والسابقون السابقون
اولئك المقربون وغير ذلك من الاخبار الواردة في حقهم وامثالهم وانما يذكرها ^{لمصنف}
ده لعدم التصريح فيها بحجية اخبارهم فاقبل وقوله لابن ابي يعفور روى في الوسائل عن الكشي
باسناده عن عبد الله يعفور قال قلت انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن التقدم ويهيئ الرجل
من اصحابنا فيسئلني وليس عندي كل ما يسئلني عنه فقال ما يمنعك من تحميد بن مسلم ^{الشفق}
فانه سمع من ابي وكان عنده وجهها وقوله فيما عن الكشي آه في الوسائل عن الكشي باسناده عن
مسلم بن حية قال كنت عند ابي عبد الله في خدمته فلما اردت ان افارقه ودعته وقلت
احب ان تزودني فقال انت ابان بن تغلب فانه قد سمع متى حديثا كثيرا فاردى لك فاروه
عني وفيه كما ترى مسلم بن ابي حية لا ما نقله قد سره وروى في خاتمة الوسائل عن
الصدوق عن الصادق عليه السلام ايضا انه قال لابان بن عثمان ان ابان بن تغلب قد روى
عني رواية كثيرة فادواه لك فاروه عني وقوله لشعيب العرقوقي في الوسائل عن الكشي
باسناده عن ابن ابي عمير عن شعيب العرقوقي قال قلت لابي عبد الله ع وما احتجنا ان
نسئل عن الشيء فنسئل قال عليك بالاسدي يعني ابا بصير وقوله لعلي بن مسيب في
الوسائل عن الكشي عن علي بن مسيب الهذلي قال قلت للرضاء شقوتي بعيدة ولست اصل
اليك في كل وقت فمن اخذ معالي ديني قال من ذكر يا بن ادم القتيبة المأمون ^{عليه السلام}
والدنيا قال علي بن المسيب فلما انصرفت قدمت علي ذكر يا بن ادم فسلته عما احتج اليه
وقوله لما قال له عبد العزيز بن المهدي آه في الوسائل عن الكشي باسناده عن عبد العزيز
بن المهدي والحسن بن علي بن يقطين جميعا عن الرضاء قال قلت لآكاد اصل اليك السائل
عن كل ما احتج اليه من معالي ديني افيلس بن عبد الرحمن ثقة اخذ عنه ما احتج من معالي
دينه فقال نعم وباسناده عن الفضل بن شاذان عن عبد العزيز بن المهدي وكان خيرا في
دانيه وكان وكيل الرضاء وخصته قال سئلت الرضاء فقلت اني لا القاك في كل وقت فمن
اخذ معالي ديني فقال هذ عن يونس بن عبد الرحمن وباسناده عن محمد بن علي عن عبد
بن المهدي قال قلت للرضاء ان شقوتي بعيدة فلست اصل اليك في كل وقت فاخذ معالي

ديني عن يونس مولى آل يقطين قال نعم في الوسائل ايضا عن الكشي باسناده عن يونس بن
 يعقوب قال كما عند ابي عبد الله فقال اما لكم من مفرغ اما لكم من مستراح فترجمون اليه
 ما ينعكم من الحرث بن عفيره القزري وفي الوسائل ايضا وتقدم في صلوة الجماعة ما يدل على
 الامر بالرجوع الى علي بن حديد لعل المصنف عفا عن ذلك او كان غرضه الاختصار قوله
 فانها الثقتان لما مونا النحر ومثله ما في الوسائل عن الصدوق في حديث واما محمد بن عثمان
 العمري قرضى الله عنه وعن ابيه من قبل فانه ثقتي وكتابه كتابي قوله مثل قول الحجة عليه السلام
 ومثله ما في الوسائل عن الصدوق عن علي بن قال قال رسول الله صلى الله عليه واله اللهم
 ارحم خلفاءي ثلثا قيل يا رسول الله ومن خلفائك قال الذين يأتون بعدك ويرؤو حديثي
 وسنتي ومثله ما في المقبولة فانها تدل ايضا على وجوب قبول رواية من له رتبة الاجتهاد
 كما لا يخفى على من لاحظها ومثله قوله عليه السلام فيما رواه في الوسائل الراوية محمد ثنا
 به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وقول الجعفر بن الحسن البصرى على ما رواه في الوسائل
 عن احتجاج الطبرسي القري الظاهرة الرسل والنقله عنا الى شيعتنا وفقهاء شيعتنا الى
 شيعتنا قوله فانه ومثله ما في الاجتهاد عن تفسير العسكري اقول ومثله ما في الوسائل عن
 احتجاج الطبرسي عن الرضا عليه السلام قال ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الله
 جل هواد تعالى امر الله وقواه مبدولة في رضا الله فميرى الذل مع الحق اقرب الى عن
 الايد من العزيمى الباطل فذلك الرجل نعم الرجل فيه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا الى ربكم
 فيه فوساوا فانه لا يريد دعوة ولا تحيب لطلبة قوله واما مرجح افتراقه في النسخة
 التي عندنا من الوسائل فغلا عن الاجتهاد عن العسكري هكذا واما مرجح افتراقه
 عوام اليهود كانوا فواعلم انهم نعم ما ذكره ونقله مطابق لما رواه في الصافي عنه وعلى
 هذه النسخة فقله عليه السلام واي المصلحة في اخفاء الفرق وعدم البيان ثم لما رأى
 اهتمام الرجل ببيانه ذالت وتغيرت ثم ان الفرق بين علماء اليهود وعلماء المسلمين انما
 من قوله عليه السلام واما من كان من العلماء صائنا لنفسه والا فقوله عليه السلام
 وكل عوام امتنا اذا عرفوا من فقهاءهم وقوله فمن قلد من عوامنا آية للتسوية للفرق
 واما اعادة عليه السلام بيان التسوية مع ان قد ذكرها سابقا بقوله واما مرجح استواء

وجهية النظر

٣٧٣

فإن الله آه من جهة أن في هذا الكلام بيان منشاء الالتماس وهو كونهما فاسقين معينين
 للأحكام بالأهواء ولأجل شفاعته الشفاء وغير ذلك بخلاف السابق فحسنت إعادته من
 جهة ذلك قوله بالنسبات آه الظاهر النسبات يدون الألف لأن جمع النسبة النسب فإذا
 دخلت عليه الألف والفاء صار ما ذكر يعنى أنهم يعيرون الأحكام عن وجهها من جهة كون
 المقصوب منسوباً إلى التعصب العالم إماماً من جهة القرابة وإماماً من جهة السبب كالمصاهرة
 وغيرها وإماماً من جهة أخرى ككونه خادماً أو صاحبه أو تلميذه أو من يجري هذا المجرى
 في قبض النسخ بدل الكلمة المربوبة والعنايات ويرجع المعنى عليها أيضاً إلى ما سبق من وجه
 إذ العناية بمعنى الاهتمام بالثبوت وسبب الاهتمام قد يكون لأجل كون التعصب عليه مقرباً
 إلى التعصب بأحد أقسام النسبة التي ذكرناها وقد يكون غيره والظاهر أنه أعم من طرفين
 أن المصانعة أن تصنع شيئاً لا يصنع لك شيئاً قاله في مجمع البحرين قوله دل هذا الخبر الشريف
 دلالة الخبر المذكور على ذلك من جهة حمل التقليد على قبول الرواية فقط كما ذكره في الوسائل
 أو على الأعم فيشمل الذي يدل على كون الأول مراداً من الرواية المربوبة فقراءتها منها قوله
 لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط ومنها قوله ومن علوا أنه لا يجوز قبول خبره ولا
 تصديقه ومنها قوله فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة إلى آخره في الرواية قوله لكن للاستفا
 من مجموعة آه الأضاف أن الاستفادة من الرواية كون الفسق مطلقاً ما تصاعن قول الرواية و
 لو كان من جهة أكل الحرام والرشاء ومتابعة الهوى ومخالفة أمر اللوى في غير الكذب أيضاً
 فتدبر فيها ولعل ذلك إشارته بقوله فأفهم قوله وظاهرها وإن كان الفتوى لا يخفى أن
 ظاهر قوله لا تأخذن معاليه دينيك من غير شيعتنا هو الأخذ بطريق الرواية ويدل عليه
 شيوع عمل أصحاب الأئمة ومعاصيهم بالأخبار ويدل عليه التعليل في ذيل الحديث أنهم
 اتفقوا على كتاب الله آه فإنه يدل على أن الوجه في المنع عن الأخذ منهم كونهما حاشين وكافة
 في نقل الخبر قوله ومثل ما في الوسائل عن الكثير آه ومثله ما في الوسائل عن العكرمة بعد كلام
 طويل في فضل القرآن قال أتدرون من يمثل به الذي لم يتمسك بهذا الشرف العظيم هو الذي
 أخذ القرآن وتأويله عن أهل البيت عن وسائطنا السفراء عنا إلى شيعتنا لأن أداء المجادلين
 وقياس الفاسقين آه وفيه عن النبي ص في مسجد الحيف فصره عبد الله مع مقالته فوعاها

و بلغها من لم يبلغها يا ايها الناس ليبلغ الشاهد الغائب فرب حامل فقه ليس بفقيه و
 رب حامل فقه الى من هو افقه منه وعن ابي عبد الله ع ما دروا احدناكم بالحديث قبل ان
 تسبقكم اليه المرجبة وعن ابي عبد الله عليه السلام تراوروا فان في زيارتكم احياء لقلوبكم
 وذكر الاهادي لنا واحاديثنا تقطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم وان تركتموها
 ضللتهم فخذوا بها وانابجأتكم زعيم وعن الصادق ع بطرق مختلفة ع وفي بعضها انه ع قال اللهم
 ارحم خلفائي ثلث مرات فقيل يا رسول الله ومن خلفائك قال الذين يؤتون من بعدي
 ويروون عني احاديثي وسنتي فيعلمونها الناس من بعدك وقد نقلناها سابقا ايضا وعن
 عيون الاخبار عن الرضا عليه السلام قال رحم الله عبد ابي امرئ القيس كيف يحى امره كما
 يتعلم علومنا ويعلمها الناس فان الناس لو علموا محاسن كلامنا لا يتبعونا ومن هذا القبيل
 كثير في الغاية وانما اقص المصنف قدس سره على ذكر بعضها قوله دل على جواز العمل بالخبر
 قد دل الحديث المذكور على جواز العمل بالخبر وان المراد بالرزق هو الرزق المعنوي وهو العلم
 والظاهر انه تفسير بالباطن اذ الرزق ظاهر في الجسماني لا الروحاني وقد ورد اخبار كثيرة
 ايضا دللت على ان المراد به الجسماني ثم انه قوله وان نقله من يضع ولا يعمل به ظاهر في انه فاهم
 من التضييع هو عدم العمل والظاهر ان المراد به بقرينة مقابلته بقوله عليه السلام فيعيه
 اولئك هو عدم الاهتمام بالخبر حتى يحصل النسيان لبعض فقراته او جميعها لا ما ذكره
 قدس سره قوله مثل النبوي المستفيض بل المتواتر قد وردت الرواية المروية بطرق مختلفة
 والفاظ متكررة عن النبي ص والامام ع ففي الوسائل عن روضة الواعظين قال قال النبي ص
 من حفظ من امتي اربعين حديثا من السنة كنت له شفيعا يوم القيمة وعن الشهيد ع
 في الاربعين عن النبي ص من حفظ على امتي اربعين حديثا يتفعلون بها بعث الله يوم
 القيمة فقيها عالما وعن الخصال عن ابن عباس عن النبي ص من حفظ على امتي اربعين حديثا
 من السنة كنت له شفيعا يوم القيمة وعن الخصال ايضا عن ابي قال قال رسول الله صلى
 الله عليه واله من حفظ عني من امتي اربعين حديثا في امر دينه يريد به وجه الله والدار
 الآخرة بعث الله يوم القيمة فقيها عالما وعن الخصال عن ابي عبد الله ع يقول من حفظ
 عن اربعين حديثا من احاديثنا في الحلال والحرام بعث الله يوم القيمة فقيها عالما وله

يعذب به وعن الحفص بن عمر بن الخطاب عن ابي عبد الله ان رسول الله اوصى الى امير المؤمنين علي بن ابي طالب وكان فيما اوصى به ان قال له يا علي من حفظ من اربعين حديثا يطلب بذلك وجه الله والدار الآخرة حشره الله يوم القيمة مع النبيين والصدّيقين والنهداء والصلوات تحبب وحسن اولئك رفيقا وعن الامالي بسنده عن الصادق عليه السلام من حفظ من شيعتنا اربعين حديثا بعثه الله عز وجل يوم القيمة عالما فقيها ولا يعذب به وعن المفيد الاخصاص عن ابي عبد الله من حفظ من احاديثنا اربعين حديثا بعثه الله يوم القيمة فقيها عالما وفي الكافي عن زيد الشحام عن ابي عبد الله كما ذلك وفي احياء العلوم للغزالي قال صلى الله عليه واله وسلم من حفظ على امتي اربعين حديثا من السنة حتى يؤدّيها اليهم كنت له شفيعا يوم القيمة وقال من حمل من اربعين حديثا لقي الله عز وجل يوم القيمة فقيها عالما ثم ان الظاهر ان كلمة علي في بعض طرق النبوي بمعنى من مثل قوله تعالى واذا اكثرتوا على الناس يستوفون والقرنية عليه ساير الاخبار النبوية والامامية التي فيها كلمة من بدل على ويجوز ان تكون بمعنى اللام اي حفظ لاجلهم مثل قوله نعم ونكبر والله على ما هديكم وقوله في الحديث السابق مخالفا على هواه ويحتمل تضمين معنى الاستفاق والعطف والتحنن واختلف على ما قيل فيما اريد بالحفظ ف قيل المراد بالحفظ المحفظ عن ظهر القلب وقيل المراد المحرسة عن الابداس بما يعتمد بالحفظ عن ظهر القلب والكتابة والنقل عن النبي ولو من كتاب وامثال ذلك وقيل المراد تحمله على احد الوجوه المقررة في رواية الكتب المتضمنة الثاني اظهره يؤيد جريان طريقة العلماء على تاليف كتاب يشتمل على اربعين حديثا الظاهر ان المراد مطلق الاخبار الواردة في الحلال والحرام وقيل ان ظاهر اكثر الاخبار تخصيص اربعين بما يتعلق بامور الدين من اصول العقائد والعبادات القلبية والبدنية فقط بل يظهر من بعضها كون تلك اربعين جامعة لامهات العقائد ثم ان المراد بعثه فقيها عالما اعطاء ثواب الفقيه العاليه وقيل ان المراد بعثه فقيها عالما ان يوفقه الله لانه يصير من العلماء العاملين قوله ومثل ما ورد في مذكرة الحديث والامر بكتابة مثل قول النبي صلى الله عليه واله وسلم على ما في الوسائل تذاكروا وتلاقوا وتحدوا فان الحديث جلاء القلوب ان القلوب لترين كما ترين السيف جلاؤه الحديث وقول ابي عبد الله عليه السلام على ما

في الوسائل عن الكافي القلب يتكل على الكتابة وقوله عليه السلام اكتبوا فانكم لا تحفظون حتى
تكتبوا وقوله احفظوا بكتبكم فانكم سوف تتجاوزون اليها وقوله يابن مادد اكتب هذا
الحديث بما اذهب وقول المعصوم اكتب هذا بالذهب فاكتبت شيئا احسن منه وهو
عليهم السلام على ما في الوسائل يجيب يكتب هذا الحديث بما اذهب قوله مثل قوله ^{هو} الرازي
هو مفضل بن عمر على ما في الوسائل وفي البحار هكذا اكتب ثبت علمك في اخوانك فان
مت فوثق كتبك بينك فانه سيأتي آه وكذلك الكافي والوسائل وما ذكره المصنف وغيره
مطابق لاحدها قوله وما ورد في ترخيص النقل بالمعنى مثل ما في الكافي بسند الشيخ عن محمد
بن مسلم قال قلت لابي عبد الله سمع الحديث منك فازيدوا الفص قال ان كنت تريد شيئا
فلا بأس وفيه ايضا بسند عن داود بن الفرزدق قال قلت لابي عبد الله سمع الكلام
منك فازيد ان اروي به كما سمعته منك فلا يجزي قال فتعبد بذلك قلت لان قال تريد المعاني
قلت نعم قال فلا بأس قوله من قولهم اعرفوا منازل الرجال مائة ففي الوسائل عن علي بن
عن ابي عبد الله قال اعرفوا منازل الرجال منا على قدر روايتهم عنا وعنه ايضا قال اعرفوا
منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنا فاننا لا نعد الفقيه منهم فيها حتى
يكون محدثا الحديث قوله وقد ادعى في الوسائل قواتره آه قال في حاشية الوسائل وقد
قواترت الاحاديث في حجية خبر الثقة كما ترى وقال ايضا في موضع منها وهذا امر وجداني
يساعد الاحاديث المتواترة في الامر بالعمل بخبر الثقة وفي موضع اخر والحاصل ان الاحاديث
المتواترة دالة على وجوب العمل باحاديث الكتب المعتمدة ووجوب العمل باحاديث الثقات
الغير ذلك كما صرح به فيه وقال العلامة البهيماني في بعض رسائله في مقام الاستدلال
على حجية خبر الواحد وما يدل على ذلك الاخبار الكثيرة الدالة على حجية اخبار الاحاديث الظاهرة
في تجوز العصوم العمل بها بل وامره عليه وان الشيعة كانوا يعملون بها وتلك الاخبار
في غاية الكثرة بل الظاهر انها متواترة بالمعنى يظهر ذلك للتبع وسيأتي في كلام المصنف
النقل عن العلامة المجلسي من ان عمل اصحاب الائمة بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى و
كذا عن المحدث الحر العاملي في فضول الممة ايضا ورحم فلا ينبغي الاوتياب في صدر واحد
من الاخبار الدالة على حجية خبر الثقة بحيث يكون دلالة تاممة ولو لم يظهره في ذلك اذ

في حجة الظن

٣٧٧

لا فرق في حجة الظهور اللفظي بين ان يكون حاصله من الخبر المعلوم صدوره اجمالا وبين ان يكون حاصله من الخبر المعلوم صدوره تفصيلا فان كان لفظ الثقة بقول مطلق ظاهرا في العدالة كما هو لعله مصطلح علماء الرجال فيكون خبر العادل حجة مطلقا سواء افاد الظن ^{طريقا} او غيره او لم يفده أصلا وان كان ظاهرا في مطلق ما يفيد الوثوق والاطمينان ولو نزعنا خبر العادل والثوق حجة ايضا بل يفيد حجة بعض اقسام الحسن ايضا وانما قلنا بالتقييم لان القائمين بحجة خبر الواحد العادل والاعم منه من باب الظن الخاص من جهة قيام الكتاب والاخبار المتواترة او غيرها على حجيتها لا يقتصر ون على العمل به اذا افاد الظن الصحيح سواء فيه الاطمينان وغيره يظهر ذلك لمن تتبع سيرتهم كالشهيد الثاني وغيره اذا عرفت ذلك فنقول اذا قام خبر الثقة بالمعنى الاول والثاني على حجة قسم اخر من الخبر اذ من منه يكون هو ايضا حجة وهكذا وبهذا الطريق يمكن اثبات حجة مقدار واف من الخبر بمعظم الاعمال بل يمكن به اثبات اقسام من الخبر من الصحيح والثوق والحسن والضعيف للنجبر بالشهرة كما هو المشهور على ما ادعاه المحقق البهبهاني في الفوائد وبه يظهر عدم تمامية دليل الاسناد لاثبات حجة الظن الشخصي مطلقا او قسم منه ويثبت المصنف بما يقرب من هذا الطريق من بعض الجهات في دليل الاسناد في مقام الاخذ بالقدر المتيقن قوله قدّه الا ان القدر المتيقن منها لا معنى للاخذ بالقدر المتيقن هنا بل اللازم الاخذ بما يكون الخبر المتواتر اجمالا ظاهرا فيه وهو ما الثقة بالمعنى الاول وهو بالمعنى الثاني من غير ان يكون المناط حصول الظن الشخصي أصلا فضلا عن الاطمينان منه نعم هو يناسب في مقام الاخذ بدليل الاسناد ودمع كون نتيجة حجة الظن مطلقا وانما يجب الاخذ ببعض الظنون دون بعض من جهة ثبوت المرجح له ومن جملة المرجحات الاخذ بما هو متيقن الاخذ اما بالحقيقة او بالاضافة على ما سيأتي شرحه لانه هذا المقام الذي هو قدس في مقام اثبات حجة الخبر من باب الظن الخاص مع ان الاخذ بالقدر المتيقن لا بد فيه من كونها ^{جدا} للشروط الخمسة التي سيدكرها من كون كل واحد من دواته مركبي بدلين وله يعمل في صحيح دجاله ولا في تميز مشتركة بظن اضعف نوعا من ساير الامارات وله يوهن بمعارضته يثنى منها وكان معولا به عند اصحاب كذا او جلا ومفيد للظن الاطمينان بالصدق

على ما سيأتي شرحه في كلامه قدس سره بل يعتبر ازيد من ذلك كما سيأتي قوله لكنه محمول
 على غير الثقة آه لا حاجة الى هذا الجمع في مقام اثبات حجية ساير اقسام الخبر كالأدوية وبعضها بعد
 ما قد ناعقرب من امكان اثباتها بخلاف ما قد يظن مع ان الجمع المذكور والتوجه الى الشاهد في
 على ان يكون كلا الصنفين المتعارضين وشاهد الجمع ايضا مقطوع الصدور وانى له بانها
 قوله او عن وجوده قطعي معتبر وجوده بالنظر المعتاد لا فائدة له هنا لان المسئلة يطلب فيها اليقين
 وكشف الاجماع عن وجود خبر العادل مثلا لا يجعله مقطوع الصدور وان كان المراد بالظن
 هو الخبر القطعي من جهة التواتر والاختلاف بالقرينة القطعية فيغنى عنه ذكر الشك الاول
 لو كان قطعيًا من جميع الجهات والظاهر انه اذا دل على الخبر المقطوع الصدور وان كان ظاهر
 الدلالة اذ مثله يكفي في المقام للاجماع على حجية ظواهر الالفاظ قوله لشيء حصلت لهم و
 سيأتي بيان الشبهة في الكتاب قوله والثاني تتبع الاجماع المنقولة فان قلت هل يمكن الاستدلال
 في حجية خبر العادل مثلا الى احد تفسيرات الاجماع ثم اثبات ساير اقسام الخبر من حجة ذلك
 خبر العادل على حجية كما سلناه في باب الأخبار وقد تقدم عن قرب بيانه قلت لا خلاف
 الاجماع امر لبي لا بد فيه من الاخذ بالثقة المتيقن وهو الواحد للشرط الخمسة التي اشترنا
 اليها عن قرب مضافة الى شرط اخر وهو كون الخبر المذكور قائما على المسئلة الفرعية دون
 الاصولية بل يعتبر ازيد من ذلك على ما سنشير اليه في مقام ذكر المصنف هذه الثقة المتيقن
 من الاجماع وما ذكر في السؤال مفروض في قيامه على المسئلة الاصولية وهي حجية قسم
 اخر من الخبر مع ان كثير منهم كالمحقق وغيره قد صرحوا بعدم حجية خبر الواحد في الاصول
 فكيف يمكن ان يتكشف من فتاويهم او من اجماعهم المنقولة حجية خبر الواحد في الاصول
 ايضا فان قلت ان كثير من القائلين بحجية خبر الواحد قد ذهبوا الى حجية الظن المطلق
 فلعل خبر الواحد عندهم حجة من باب الظن المطلق فالاجماع الحاصل من اتفاق جماعة
 بعضهم يقولون به من باب الظن المطلق وبعضهم من باب الظن الخاص لا يفيد فيما هو المقصود
 بالبحث في المقام من كون خبر الواحد حجة من باب الظن الخاص قلت القول بالظن المطلق
 لا ينافي القول بحجية خبر الواحد من باب الظن الخاص بل التمسك لاثبات حجية خبر الواحد
 بدليل الاستدلال المثبت بحجية الظن المطلق ايضا لا ينافي ذلك لاحتمال كون التمسك

بمع الأغراض عن ساير الأدلة التي اقيمت على حجة خبر العادل بالخصوص لا ترى ان
صاحب المعاملة معتمداً على دليل الا سنداً بحجة خبر الواحد من اهل الظنون الخاصة كما
معلوم من سيرته في الفقه وان زعم المحقق القمي ذلك ووجهه تمامية ساير الأدلة
عنده بحجته وان التمسك بدليل الا سنداً انما هو مع فرض عدم تماميتها ومنه يظهر عدم منافاة
القول بالظن المطلق لكون خبر الواحد حجة بالخصوص مضافاً الى انه يمكن القول بالظن المطلق
مع عدم وجود خبر الواحد لتأخر مرتبة الظن المطلق عن مرتبة الظن الخاص ويكون القول به
من جهة زعم عدم وفاء خبر الواحد المعتبر عنده لمعظم الاحكام وعلى تقدير قول بعض القائلين
بحجة خبر الواحد بكونه حجة من باب الظن المطلق ففي اتفاق الباقيين كفاية بناءً على طريقة المتأخرين
المبينة على الحدس التي لا تنافي خروج كثير من العلماء سواء كانوا مجهولين أو معلومين مضافاً
الى ان الاحتمال المذكور غير قادح في الطريقة الثانية لتحصيل الاجماع وهي تحصيل العلم من
الاجامعات المنقولة المترتبة بانضمام القرائن التي حصلت للمنقول اليه وقد ذكر في باب
الاجماع امكان تحصيل العلم من الاجماع المنقول بانضمام ما يحصله المتبع المنقول اليه وسبقنا
في كلام المصنف بيان القرائن المضافة الى الاجامعات المنقولة مع ان الناقلين للاجماعات
المذكورة كالشيخ والسيد بن طاووس وغيرهما غير قائلين بحجة خبر الواحد من باب الظن المطلق
فوضع غاية الموضوع عدم منافاة التمسك بالاجماع خصوصاً على الطريقة الثانية لانها حجة
خبر الواحد بالخصوص فان قلت ان كثير من القائلين بحجة خبر الواحد قد استدلوا على حجته
بالكتاب والسنة فاستندهم معلوم وتبع فتاويهم لا يكشف عن مستند اخر غير معلوم لنا ولكن
اجماعهم المنقولة فانها لا تكشف عن رضا الامام عليه السلام بل بما استدلوا به من الايات
والاخبار ومع الغرض عن ذلك فعل اجماعهم عليهما من جهة استفراذ سيرة العقلاء كما هي مفاد
الوجه الرابع فبان استكشاف قول المعصوم عليه السلام الذي هو مبنى حجة الاجماع قلت
استدلال بعض المتمسكين بحجة خبر الواحد بالاجماع وبغيره من الكتاب والسنة وغيرها انما
هو من جهة تكميل الأدلة ومع قطع النظر عن التمسك بالاجماع والاعتماد على كاشف قطعي عن
رضا المعصوم عليه السلام لاعتناء الأدلة ذكرها والذي يكشف عن ذلك انه قلما يتفق في
مسئلة من المسائل الفقهية ان لا يرد فيها خبر او اخبار قد تمسك بعضهم بها والكلام

المذكور جاريها وهو يوجب سد التمسك بالأجماع ومن المعلوم جريان طريقة الفقهاء على التمسك به فيها مضافا الى ان الشيخ قد سرح قد صرح في العدة كما نقله في الكتابان للأجماع فيه معصوم عليه السلام لا يجوز عليه الغلط والسهو مع انه قد صرح في العدة بان الايات والاحاديث التي قد استدلوا بها على حجية خبر الواحد غير تامّة وكل دليل العقل وقد تمسك بالاحاديث فكيف يمكن صرف اجماع مثله على الكشف عن المستندات المذكورة التي هي عنده غير تامّة ومن ذلك ظهر ما في ذكر اخبراه من كشف عما هو بناء العقلاء عليه مضافا الى انهم لم يذكره من الأدلة بناء العقلاء فكيف يمكن جعله مستكشف اجماعاتهم والمصنف قد وان ذكره لكنهم محل تامل عنده بناء على احد الاحتمالات في أمره بالتأمل على ما سيأتي مع ان عدلا ^{سكتا} نقول المعصوم عليه السلام في المسائل العقلية لو سلم فاما هو اذا كان حكم العقل فيها او بناء العقلاء عليها واضحا واما في مثل المسئلة التي نحن فيها التي هي معركة للائذ المختلفة والافعال المتشعبة حتى ادعى جميع مناهم الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وجميع منهم قضاه العقل باقتناء التقيد به كابن قتيبة فاستكشاف قول المعصوم فيها خالية عن الاشكال والله العار باحكاما قوله اذا كان واردا من طريق اصحابنا هذا القيد وان اخذه هناك عنوان محتاره لكن سيأتي من كون خبر غير الا ما هي ايضا حجة عنده بالشرط الا في بل يدعي الاجماع على ذلك فاستقر قوله وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله الضمير في كان دارج الى الخبر يعني وكان الخبر صادرا من رواه لا يطعن في روايته ويكون قوله بطعن فعلا مجهولا ورواه ويكون سديدا في نقله عطف على قوله لا يطعن ويكون الضمير فيه دارجا الى من يبين ويكون الخبر صادرا من رواه ويكون سديدا في نقله والمراد من عدم الطعن في روايته ان لا يقال فيه انه متهم في حديثه او كذبا او مختلطا او غير ذلك من الطعون واما كونه سديدا في نقله فيحتمل ان يكون المراد منه ان لا يكون في متن خبره فساد كالجبر والتشبيه والتعلو وغيرها ويحتمل ان يكون المراد منه كونه ضابطا كما اعتبره جميع في خبر الواحد ويحتمل ان يراد منه عدم الاضطراب في متون رواياته كما يوجد في بعض روايات عماد ويحتمل ان يراد منه عدم الاضطراب في سنده بان يروي روايته واحدة تارة بالاضمار وتارة بالاطهاد تارة بلا واسطة وتارة مع الواسطة كما يوجد في بعض روايات اسحق بن عمار وسماعة وحذيفة وغيرهم

في حجية الظن

قال الشيخ قدس سره في محكي كتاب التهذيب في باب ذكوة المحظرة والشعير فان هذين
 الخبرين الاصل فيهما سماعه ويختلف دأبه لان الرواية الاخيرة قال فيها سئلته وروى يذكر
 المسؤل والرواية الاولى فيها سئلت ابا عبد الله ^ع وهذا الاضطراب في الحديث مما يضعف
 ولا يحتاج به وفي باب الصوم عند ذكر رواية حذيفة ان هذا الخبر يخالف اللفاظ الا ترى
 ان حذيفة تارة يروى عن معاذ بن كثير عن ابي عبد الله وتارة عن ابي عبد الله ^ع بلا واسطة
 وتارة يعنى به من قبل نفسه وهذا الضرب من الاختلاف مما يضعف الاعتراض به والتعلق
 بمثله وفي آخر باب وقت الزكوة ان هذه الاحاديث كلها الاصل فيها الصحيح بن عمار ومع ^{صل}
 فيها واحد اختلف الفاظه لان الحديث الاول قال فيه سئلته وله بين المسؤل ويجعل ان
 يكون غير امام وفي الحديث الثاني قال سئلت ابا ابراهيم ^ع وفي الحديث الثالث قال سئلت
 ابا عبد الله ^ع وهذا الاضطراب فيه يدل على اترواه وهو غير قاطع به وما يجري هذا
 المجرى لا يجب العمل به انتهى ويحصل ان يكون المراد من التسديد في النقل جميع ما ذكرنا قوله و
 كان ذلك موجبا للعلم ^ع مراده ان ذلك موجب للعلم بقصته الخبر لا العلم بصدوره اذ من
 المعلوم ان كون الاجماع على طبق الخبر لا يوجب العلم بصدوره عن المعصوم بجواز ان يكون
 اجماعهم من اجل دليل غير هذا الخبر وكذلك الكتاب والسنة وقد صرح بما ذكره العدة في
 الفصل الحادي عشر قال ومنها ان يكون الخبر موافقا للسنة المقطوع بهما من جهة التواتر فان ما
 ينضمه خبر الواحد فاذا قطع على حجتيه ايضا وجواز العمل به وان لم يكن ذلك دليلا على
 صحة بجواز ان يكون الخبر كذا وان وافق السنة المقطوع بهما ومنها ان يكون موافقا لما اجمعت
 القرية المحقة عليه فانه متى كان ذلك دل على صحة متضمنة ولا يمكن ايضا ان يجعل اجماعهم
 دليلا على صحة نفس الخبر لانهم بجواز ان يكونوا اجمعا على ذلك عن دليل غير هذا الخبر او خبر
 غير هذا الخبر ولو نيقولوا استغناء باجماعهم على العمل به ولا يدل ذلك على صحة نفس هذا
 الخبر فهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمن اخبار الاحاد ولا تدل على صحتها انفسها لما بيننا
 من جواز ان تكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه الادلة انتهى مع ان الموافقة للكتاب
 والسنة اعم من موافقتها بالمحصر والعوم وبالضرورة والظهور كما صرح به في العدة ايضا
 مع عدم افادتها العلم بمضمون الخبر في جميع الموارد واطهر من ذلك موافقة الخبر لدليل العقل

من الاجماع

من الأباحة والخطأ والوقف على الاختلاف ومن المعلوم عدم افادة موافقتها للعلم أصلاً كما هو واضح خصوصاً إذا قلنا بالأباحة والخطأ الظاهريين وحق يغلب على الظن أن مراده الأعم من العلم بصحة مقتضى الخبر واقعا وظاهراً بان يكون المراد العلم بجواز العمل وان لم يحصل العلم بالواقع والله العالم قوله إلى زمان جعفر بن محمد عليهم السلام في النسخة التي عندنا من العدة ومن زمن جعفر بن محمد عليه السلام وهو الصحيح لأن العمل بخبر الواحد المجرّد كان مستداً في زمانه وازمنة من بعده من الأئمة أيضاً بل وبعدهم في ازمنة الغيبة الصغرى والكبرى والمقصود من الاستدلال أيضاً كون العمل به شايحاً في جميع الأزمنة لا في زمان دون زمان قوله فيه معصوم ظاهر في الإجماع الدخولي قوله قدس سره قيل لهم من اشترت آه هذا الجواب منظور فيه من وجهين الأول صراحة كلام ابن قبة ومن وافقه في عدم إمكان التقيد بخبر الواحد الذي يفيد الظن مطلقاً من جهة استلزام التحليل الحرام وتخويل المحال فكيف يمكن حمله على روايات العامة مع أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص مضافاً إلى فهم العلماء قاطبة خلافاً والثاني أن السيد ^{قضى} قدس سره ومن وافقه كثيراً ما يصححون في مقام ردّ اجراء الأحاديث الواردة بطرقنا وان كانت صحيحة باتفاقاً لا توجب علماً ولا عملاً فكيف يمكن حمل ما ذهب إليه على اخبار المخالفين فقط فافاً الاستعداد والناصرات وغيرها قوله قدس سره أن الذين اشير إليهم في السؤال آه هذا الكلام كالصريح في أن الشيخ قدس سره طريقتين في باب الإجماع طريقتي الدخول وطريقتي اللطف إذ قد ذكرنا فيما سبق أن خروج جماعة بل واحد مضمّن فيه على طريقتي اللطف لا تنها مبنية على كون الحق في الناس مع الاختلاف وكون واحد من طرفيه حقاً لا يمكن استكشاف قول الأمامية وأير فيه والآنصاف أن كلماته قدس سره مختلفة في ذلك لا يمكن الجزم بشي من طرفي ^{خلافاً} الأباحة وان كان كثيراً من كلماته تنادي إلى ما فهمه المصنفه من انحصار طريقتي اللطف وقد ذكرنا شرطاً من الكلام في ذلك فيما سبق فراجع قوله فليس لنا التقدي إلى غيرها وفي العدة بعد هذا الكلام كما أنه ليس لنا التقدي من رواية العدل إلى رواية الفاسق وان كان العقل يجوز لذلك اجمع على أن من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلاً بلا خلاف ومن خالف الحق لا يثبت عدالته بل ثبت فسقه وقد اعترف فيما سبق من كلامه كونه وارداً من طرفي أصحابنا القائلين بالإمامة وكونه ثقة وقال فيما بعد ذلك ومن شرط خبر الواحد كون راؤه

في حجية الظن

٣١٣

عدا عند من اوجب العمل به لكن قد ذكر قدس سره في مواضع جواز العمل باخبار الخالفين
 واخبار غير الامامي من الشيعة كالفضيحة والواقعية وغيرهم قال فيما تقدم نقله من كلامه قيل
 لهم من اشترت اليه من المنكرين لاخبار الاحاد اتما تكلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفنهم
 من وجوب العمل بما يروونه من اخبار النضمة للاحكام التي يروونها خلافا لها وقد دلت
 العبادة المذكورة على جواز العمل باخبار الخالفين فيما اذا لم يترد الطائفة المحقة خلافا وقال في
 موضع اخر واما الفرق الذين اشادوا اليهم من الفضيحة والواقعية وغيرها فحق ذلك جوابات
 احدهما ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا مخطين في الالتماع
 واذا علم من اعتقادهم تمتكهم بالدين وتحريمهم عن الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت طائفة
 جماعة عاصروا الائمة نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتأخرين
 عنهم وبني سماعة ومن شاكرهم فاذا علمنا ان هؤلاء الذين اشروا اليهم وان كانوا مخطين في
 الالتماع من القول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقات في النقل فما يكون طريقه هو جواز العمل
 به الى اخر ما افاده وقال بعد ذلك في الفصل الحادي عشر فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد
 لاصل المذهب ودوى مع ذلك عن الائمة ثم نظر فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوق
 بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافق
 وجب العمل به وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول
 فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها
 فيما روي عنها فانظروا الى ما روه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما روه
 حفص بن غياث وغيث ابن كلوب ونوح بن دجاج والسكوني وغيرهم من العامة فيما لم
 ينكروه ولم يكن عندهم خلافة واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفضية والناوسية
 وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تقضه او خبر اخر من جهة الموثوق بهم وجب
 العمل به وان كان هناك خبر اخر يخالفه من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اخصوا بروايته
 والعمل بما رواه الثقة وان كان ما روه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل
 بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطنا في
 اصل الاعتقاد فلاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفضية مثل عبد الله بن بكير و

غيره واخبار الواقعية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعدهم هؤلاء
 بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم خلافا ثم ذكر ما ترويه
 الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء وقال انه ان لم يكن هناك ما يهدم لروايتهم بالتحقق
 وجب التوقف في اخبارهم فلاجل ذلك توقف المشايخ عن اخبار كثيرة هذه صورتهما ثم قال
 فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته محمدا فيها
 فان ذلك لا يوجب خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما
 المنقوص بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته ولين يمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت
 لطائفة اخبار جماعة هذه صفاتهم انتهى ما اردناه من نقل كلامه زيد في اكرامه فلا بد من
 الجمع بين كلمته والذي يظهر من التدبر فيها ان العدالة شرط في قبول الخبر مطلقا وكونه
 حجة كك فاذا كان الراوي اماميا اشترط في قبول خبره على الاطلاق وكونه عادلا ومعنى
 العدالة في الرواية عنده كون الراوي مستبصرا اماميا ثقة في روايته محمدا عن الكذب و
 ان كان فاسقا بجوارحه كما صرح به في اخر ما نقلنا عنه وقال في الفصل الحادي عشر واما العدالة
 المرعاة في ترجيح احد الخبرين على الاخر فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في
 دينه محمدا عن الكذب غير متهم فيما رويبه ولذا لم يأخذ في عنوان فتاوه العدالة بمعنى
 اجتناب الكبائر بل اعتبر مع كونه اماميا كونه من لا يطعن في روايته وكونه سديدا في نقله واما
 ما روي في المخالفون وسائر فرق الشيعة من الفحشية والواقعية وغيرهم فاشترط في قبول خبرهم
 شيين الاول عدم وجود خبر طرق الامامية الموثوق بهم على خلافا فلو ورد من طرف
 الامامية على خلافا لا يكون حجة اصلا وقد صرح قدس سره بهذا الشرط فيما سبق حيث
 قال فيما يروونم خلافا وقال قدس سره فيما لم ينكره ولم يكن عندهم خلافا وقال قدس
 سره في مقام ذكر روايات فرق الشيعة فيما لم يكن عندهم خلافا والشرط الثاني الوثاقة وقد
 صرح بذلك في بيان اخبار فرق الشيعة غير الامامية وقال ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به
 اذا كانوا ثقة في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين
 وقرحهم عن الكذب ووضع الاحاديث وقال في موضع اخر فاذا علمنا ان هؤلاء الذين اشرنا
 اليهم وان كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالتوقف وغير ذلك كانوا ثقة في النقل فما

كان طريقه هو أداء جاز العمل به وقال في الفصل الحادي عشر وان كان ماددوه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة خلا فوجب ايضا العمل به اذا كان محتججا في روايته موثوقا في امانته والمراد بالوثاقه هنا ايضا ليس ان يكون عادلا في دينه مجتنبيا للكبار وللأصرار على الضغائر بل كونه محتجا عن الكذب موثوقا في امانته وان كان فاسقا بجوارحه كما انه فاسق بعقيدته وهذا المعنى يظهر وضوحه بأدنى تأمل فيما نقلنا عنه وهذا الجمع الذي ظهر لنا بالتدقيق في كلماته هو لخص وجوه الجمع وقد قيل في مقام الجمع ان العدالة شرط من حيث كونها طريقا الى الوثاقه لا انها معتبرة بوجه الموضوعية فيكون المعتبر هو الوثاقه من اتم طريق حصل سواء في ذلك روايات الامامية وغيرهم وما ذكرناه هو الصواب اذ قد ذكرنا كلامه الذي نقلنا لاعتبار كون الرجل اماميا في العدالة وصرح فيه بان من خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه ويدل على ذلك ايضا ان اعتبار العدالة لو كان من جهة اطمينية الى الوثاقه لكانت روايات المخالفين وسائر فرق الشيعة حجة على نحو روايات الامامية مع انه قد فرق بينهما بما قد عرفت ويفهم من الوحيد البهبهاني قدس سره وجه اخر للجمع قاله في الفوائد العتيقة ان الذي يظهر من الالية والاجماع الذي ادعاه الشيخ في العدة ويظهر حقيقته من ملاحظة الرجال وغيره اشتراط العدالة لكن لا بالنحو الذي فهمه صاحب المداوك ومشاد كوه من ان خبر غير العادل ليس حجة اصلا ولا ينفعه الا بخبار جعل الأصحاب وغيره بل هو خلاف المعروف بين الأصحاب كما بيناه في العليقة ومع ذلك في نفسه غلط لان مقتضى الالية العمل بخبر غير العدل بعد التثبت ومدار الشيعة في الأعصار والامصار كان على ذلك بالبداهة فاذا العدالة شرط في العمل بالخبر من دون حاجة الى التثبت لا مطلقا ثم قال وما ذكرنا ظهر كون الموثوق حجة على الاطراد لمحصل التثبت الظني من كلام الموثقين ولان الاجماع الذي ذكره الشيخ في العدة يظهر منه ان المراد بالعدالة المعنى الاعم الشامل للموثوق ويظهر ذلك من عمل الشيعة ولا يظهر من الالية ما يضر بذلك لان الظاهر من الفسق ما هو موجب الجوارح بحسب العقيدة ايضا انتهى وقد اشار قدس سره الى ما قيل في وجه الجمع ايضا حيث قال ولان الاجماع الذي آه وفي كلا وجهي الجمع الذي ذكره قدس سره في ما قيل في وجه الجمع ايضا حيث قال ولان الاجماع الذي نظر يظهر بالتدبير فيما ذكرناه وجه الجمع وفي كلمات الشيخ وقوله

في حجة الظن

لا تظاهر من الفسوق ما هو محسب الجوارح آه قد صرح الشيخ قدس سره بخلافه حيث قال
ومن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فتدبر ولا تنظر الى من قال بل الى ما قيل والله
العالم لكن يمكن ان يستشكل في كلماته بامور احدها انه لا معنى للاستدلال على حجة خبر المحققين
فيما لم يكن عند الامامية خلافاً بحجج الواحد المرسل وهو ما روى عن الصادق اذ انزلت بكم
حاشية لا تجدون حكماً فيها روى عنها فانظر الى ما روى عنه علي عليه السلام وثانها انه قد
ذكر في الفصل العاشر وقد نقله في الكتاب ايضا انه قال في الجواب الثاني المتعلق بروايات
فرق الشيعة غير الامامية ان لا نعمل برواياتهم الا اذا انضم اليها روايات غيرهم وفي موضع اخر
لا نعمل بها ما يختص الفطحية والواقفية والناووسية من الفرق المختلفة برواية لا يقبلونها
ولا يلتفتون اليه وقد ذكر في الفصل الحادي عشر حجة رواياتهم اذ لم يكن عند الامامية
خلافه وفي الجواب الاول كفاية الوثيقة في اخبارهم وانما تقبل معها وان اخصوا بها وهوتا
واضح وثالثها انه لم يذكر في مقام حجة خبر المخالفين اعتبار الوثيقة والتحرر عن الكذب مع انه
قد اعتبر في روايات فرق الشيعة ذلك وذلك يوجب كون روايات المخالفين اقوى من روايات
فرق الشيعة وهو بعيد بل يوجب كون خبر الفساق والكذابين منهم ايضا حجة وهذا مما
لا يمكن الا الترام به قطعاً ويمكن الجواب عن الاول بان التمسك بالخبر انما وقع تاشيداً والدليل
هو ما ذكره بعد من التمسك باجماع الطائفة العمل برواياتهم ويمكن ان يقال ان الرواية
المذكورة محفوفة بالقرائن القطعية عنده ولذا تمسك به وان لم يشر الى ذلك في الكتاب رواها
مرسلة ويمكن الجواب عن الثاني بان الجواب الثاني انما صدر منه تنزيلاً ومما شاة وانما صاعداً
هو الحق عنده والحق هو ما ذكره في الجواب الاول من كفاية الوثيقة وقد صرح بذلك في الفصل
الحادي عشر كما نقلنا وفهم المحقق ايضا من كلامه ما ذكرنا كما سياتي ويفهم ايضا من كلامه
قدس سره في التهذيب كون الخبر الموثق حجة عنده ولو في صورة التفرّد قال في بحث بيع الذئب
والفضة نسبة من التهذيب على ما حكى وهذه الاخبار اربعة الاصل فيها اعتماد السابطة
وقد ضعف جماعة من اهل النقل وذكر ان ما تيفر بنقله لا يعمل به لانه كان فطحي غير انما لا
نظن عليه بهذه الطريقة لانه وان كان كذلك لكانت نكته في النقل لا يطعن عليه فيه انتهى
ويمكن الجواب عن الثالث بانه قدس سره وان لم يعتبر ذلك صريحاً لكنه مراد قطعاً لما ذكر من

عدم إمكان كون أخبار المخالفين أقوى من أخبار فرق الشيعة مع أنه قد ادعى الإجماع في اعتبار العدل
 في أخبار الفرقة الإمامية واعتبر التحرز من الكذب فيها كما سبق بقرينه فكيف يمكن القول بعد
 اعتباره فيها هذا ولقائل أن يقول إن ما ذكره قدس سره من أن الإجماع على قبول أخبار سائر
 الفرق إنما هو إذا لم يكن أخبار الفرقة المحقة على خلاف غير معلوم بل قد يقدم عندهم الخبر الثابت
 على خبر واحد حسن بل على أخبار الحسان بل قد يقدم على الصحيح عندهم أيضاً بل قد يتكون
 خبر مثل زيادة بن اعيان وعبد العظيم بن عبد الله الحنفي وأمثالهم من الأعاظم معللين بانفرادهم
 بروايتهم كما في رسالة الوحيد البهبهاني قدس سره وايضاً التحقيق أن الخبر الموثوق إذا كان نقلاً
 اظهره يقدم على الخبر الصحيح إذا كان ظاهراً ولا يرجع مع الجمع الدلالي إلى مرجحات الصدور
 غير ها وعلى ذلك استقر طريقتة الفقهاء قديماً وحديثاً وقد ادعى الإجماع على ذلك ابن
 أبي جمهور الأحسائي قدس سره ومقتضى كلامه المذكور والعكس من ذلك وإن خبر العادل
 يقدم على غيره مطلقاً وايضاً مقتضى استدلالهم بآية النبأ وغيرها كون العدالة بالمعنى
 المعروف وهو أن يكون للراوى ملكة الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر معتبرة
 الراوى وقد صرح في المعالمة عند بيان شروط خبر الواحد أن من جملتها العدالة وفترها
 بما ذكرنا مع انضمام الاجتناب عن منافيات المروة وجعله فهو رابن الاصحاب والظاهر
 أن مراده هو الاصحاب مطلقاً قديماً وحديثاً مع أن الشيخ قدس سره جعل العدالة المعينة
 في باب خبر الواحد مع ادعائه عدم الخلاف في اعتبارها هي كون الراوى الامامى مخترعاً عن
 الكذب وفرق بين العدالة في الرواية والعدالة في الشهادة وذلك مع عدم الدليل عليه
 أصلاً لا يمكن تنزيل كلمات سائر الاصحاب عليه على ما هو المستفاد من كلامه قدس سره
 قوله ثم اجاب أولاً بالنقض آه عبادة العدة هكذا قيل له المعلوم من ذلك انه لا يكون الحق في
 جهتهم من جهة من خالفهم في الاعتقاد فاما ان يكون المعلوم انه لا يكون الحق في جهتين إذا كان
 ذلك صادراً من خبرين مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه والذي يكشف عن ذلك ايضاً
 ان من منع من العمل بخبر الواحد يقول ان هيما اخبار كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض والافضل
 فيها مخير فلوان اشين اختار كل واحد منهما العمل بواحد من الخبرين ليس كانا يكونان مختلفين
 وقولها حق على مذهب هذا القائل فكيف يدعى ان المعلوم خلاف ذلك ويبين ذلك انه

قد دوى عن الصادق ع انه سئل آه انتهى فقد اجاب عن ذلك او لا بان لا يمكن ان يكون الحق في جهة واحدة واما في جهة الفهم واما في جهة الخبرين المختلفين فلا بأس واجاب ثانيا بان المنع من خبر الواحد ايضا يقول يجوز العمل بخبرين مختلفين مع عدم الترجيح اذ يقول بالتحيز للمستلزم ذلك فما هو جوابه فهو جوابنا وهذا الجواب هو الذي جعله المصنفه جوابا نقضيا والجواب الاول جواب حلي ومن هذا تبين الخلل في نقل المصنفه
 ده ثم ان مراد الشيخ قدس سره من التصويب الذي جوزه في مورد اوله تجوزه في مورد ليس التصويب بالمعنى الاول الذي ذكره في الكتاب من عدم الحكم الواقعي الا للعالم ولا بالمعنى الثاني الذي ذكره فيها بطلانها من جهة دلالة الاخبار عليه من غير فرق بين الموارد بل المراد منه كون المخالف للحق الواقع معدوما والتخطئة بمعنى عدم معدوميته ولما كان الجهل الاما معدودا في خطائه مع بذل جهده بخلاف مخالفه لعدم حجته رأيه ولا غيره لاجرم ثبت التصويب بالمعنى المزبور عند اختلاف المجتهدين الاماميين من جهة اختلاف الاخبار او غيره دون غيرهم وهذا المعنى مع انه يقضيه ما سبق مما كاد يكون صريح كلام الشيخ قدس سره في بحث التخطئة والتصويب على ما قيل قوله وايد ذلك آه قال ويبين ذلك انه قد دوى عن الصادق ع اقول ان ما ذكره سند المنع الاجمالي المحاصل من الجواب النقص فلا ضير في ذكره في مسألة خبر الواحد لان المنع يكفيه المنع مع انه يمكن كون مضمون الخبر المذكور متواترا او محفوظا بالقرينة القطعية عنده لكن هذا الجواب بعيد قوله اذا كان هناك خبران متعارضان يعني اذا كان هناك خبرين قطعيين اما من جهة التواتر او من جهة الاحتفاف بالقرينة لفظية
 قوله مع عدم الترجيح بالتحيز اي مع عدم الترجيح بحسب الدلالة او بحسب جهة الصدور في غير الاخبار الرواية عن النبي ص او بحسب المضمون اذ كل واحد من هذه الترجيحات تأتي في الخبرين القطعيين ايضا والمراد من التحيز التحيز في الاخذ بمضمون ما شاء من الخبرين لا التحيز الذي سيأتي في باب التعادل والترجيح من الاخذ بصدق واحد لا بغيره وطرح الاخر كالتصويب
 ضرورة عدم امكانه في القطعيين كما هو واضح قوله بل اعتمادنا على العمل الصادق من جهةهم الى قوله واما مجرد الرواية هذه العبارة واما لها ما تنفع منه ما فهم صاحب المعالي والاخباريون من عدم عمل الشيخ قدس سره بالخبر المجرد وسيأتي فساد دعواه وعدم دلالة

في حجة الظن

٣١٩

امثال العبارة المذكورة على ذلك قوله وان كان مخطئا في الاصل ومراده من الاصل هو الظن
 الواجب عليه بالاستقلال عندك ودليل العفو عدم قطع الامة والعلماء والامة كما سيحكي
 وسيحكي الكلام عليه في مسألة حجة الظن في اصول الدين وعدمها فانظر قوله ان ذلك لا يصح
 ان يكون دليلا وذلك لان حجة الخبر موقوف على ثبوت النبوة والامامة فانها ثابتة
 وورظاهر وليس من قبيل ذلك اثبات التوحيد بكلام الله مثل قوله تعالى قل هو الله احد
 وغيره اذ بعد ثبوت صافيته والهيته ووجوب وجوده تعالى وكونه صادقا يمكن اثباته وحده
 بقوله ولذا استقرت سيرة جمع من العلماء كالعلامة المجلسي وغيره على الاستدلال بامثال ما
 ذكر على التوحيد وسائر الصفات غير مسئلة كونه صادقا وقد اشرنا الى ذلك في موضع اخر
 من هذا الكتاب قوله فاتفق عليه من الخطاء لعل المراد بالخطاء هو استدلالهم في مسئلة
 النبوة والامامة بالاخبار اذ قد عرفت ان الاستدلال المذكور خطاء لانه انما يصح بعد اثبات
 النبي والامام عليه السلام قوله ولهذا قبل خبر ابن بكير قد ادعى في الفصل الحادي عشر
 الامة مائة باخبار الواقعية وغيرهم من فرق الشيعة اذ لو بكر عند الامة خلافا وذاك
 باخبار المخالفين بالقيود المذكور وكذلك باخبار الفساق من الامة بالجورح اذ كانوا
 موثوقين في الرواية متحذرين عن الكذب واعترض عليه المحقق على ما حكى عنه باننا لا نعلم ان
 الطائفة عملت باخبار هؤلاء وفيه انه لا ينبغي ان يتراب في عمل الطائفة باخبار الفرق
 المذكورين اذ اكثر اخبار الكتب الاربعة وغيرها المعتبر بها من قبيل ما ذكرنا الظاهر ان
 الضعاف الروية فيها كانت من قبيل ما ذكرنا والاخبار الموثقات فيها كثيرة ايضا وقد اعترف
 المحقق به بذلك في محكي المعبر حيث قال في مقام رد من قال ان كل سليم السند يعمل بروما علم
 ان الكاذب قد يصدق ولو تبين على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في الذهب اذ
 ما من مصنف الا وهو يعمل بخبر المجرح كما يعمل بخبر العدل انتهى قوله لعدم ذلك في
 صريحه وخجواه قد ذكر في الفصل الرابع والخمسين ان الخطاب على قمتين ما يستقل بنفسه
 ما لا يستقل بنفسه فاما ما يستقل بنفسه صلى اربعة اقسام الاول ما وضع في اصل اللغة
 لما اراد به وكان صريحا في سواء كان عامقا وخاصة وانما ما يفهم المراد به بخجواه لا بصريحه و
 ذلك نحو قوله تعالى ولا تقل لها اف وثالثها تعلق الحكم بصفة الشيء فانه يدل على ان ما عده

في حجة الظن

بخلافه وادبعها ما ذهب اليه كثير من الفقهاء وهو ما يدل فأئذته عليه لا صريح ولا نحواً
 ولا دليل وهو على ضرب منها ما يدل عليه نحو قوله في الخبراتها من الطوائف والطوائف
 فيشمل ما عدل المتر بالتعليل ومنها قوله ثم والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ^{والنار} والراقي ان لنا
 افاد الرجل بالآيتين افاد ان القطع يعلق بالترقة والجلد فعل ذلك في جميع السارق والزناة ومنها
 ما قد عناه من ان الامر يقضي الامر بما لا يتم الا به انتهى فعلم بما نقلنا معنى عبارته هنا قوله مدعي
 لما يعلم من نفسه خلافة في لئحة من العدة مدافعاً لما يعلمه وما في الكتاب انسب قوله ومن
 قال عند ذلك الى قوله حكمت بما يقتضيه العقل والمراد بقوله ما يقتضيه العقل هو حكمه ^{بالحل}
 او الاباحة او الوقف كل على مذهب في مسألة ان الاشياء قبل الشرع على الحظر او على الاباحة
 واستلزام حكمه بالاباحة لترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام واضحه اذا اخذ بها مستلزمية
 لطرح اكثر الواجبات والمحرمات الصادرة عن المعصومين واقعا الثابتة شرعا واما استلزام
 حكمه بالحظر فلما ذكر ايضا لانه يستلزم طرح واجبات كثيرة ثابتة في الشرع والقائل بالوقف
 من جهة العقل اما ان يقول بالاباحة بطريق التسمع كما هو مذهب الشيعة في العدة وسبب
 نقل كلامه في مباحث البرائة واما ان يكون قائلاً بالا حياط من جهة ادلة التسمع وعلى اي
 تقدير فيلزم فيه المحذور الذي ذكرنا والدليل على ادائه منه ما ذكرنا ما ذكره سابقاً في
 مقام رد من ادعى حكم العقل بوجوب العمل بمجرد الواحد انه ليس لاحد ان يقول اذا لم يكن في
 التسمع دلالة على حكم المحادثة الا ما تضمنه خبر الواحد وجب العمل به بحكم العقل لا تاتي له
 بفعل به ادى الى ان تكون المحادثة لاحكم لها وذلك لا يجوز لانه اذا لم يكن في الشرع دليل على
 حكم تلك المحادثة وجب تبقيتها على مقتضى العقل من الحظر او الاباحة او الوقف ولا يحتاج
 الى خبر الواحد انتهى فقد دلت العبارة المذكورة على ان المراد من الرجوع الى ما يقتضيه العقل
 هو ما ذكرنا لاصل البرائة فقط على ما فهمه المصنفه هنا وفي دليل الاستناد وقره عليه
 المحذور لكن برده على الشيخ قدس سره ان ما ذكره سابقاً من اقص صريح لما ذكره هنا كما هو ظاهر
 واضح قوله واستثنوا الرجال من جملة ما دونه مثل استثناء ابن الوليد من روايات العبد
 ما يرويهما عن يونس فقد روى عنه انه قال ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس فقد روى
 عنه انه قال لا يعتمد عليه وقولهم ان احمد بن هلال العبراني ملعون نعم استثنى من رواياته

في حجية الظن

٣٩١

ما رواه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة ومحمد بن ابي عمير من نوادره وسياسة في كلام
 المصنف انه تم استئذوا كثيرا من رجال نوادر الحكمة قوله وتفضل المحقق و انت خبير بان صاحب
 المعالم قد وقع في تلك خطا على ما ذكره شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية الاولى ان
 الشيخ قدس سره موافق للسيد قدس سره في عدم العمل بالأخبار المجردة مع ان كلام الشيخ قد
 صرح في عمله بالخبر المجرد وسند كراهية الدالة على ذلك بحيث لا يمكن ان يترتب فيه احد
 والثانية فهم من كلام المحقق انه فهم من كلام الشيخ قدس سره موافقة للسيد قدس سره في عدم
 العمل بالأخبار الاحاد المجردة وان مثل السيد يعمل بالأخبار المتواترة او المحفوفة بالقرينة
 القطعية فقط مع انه ليس في كلام المحقق ما يؤيد ذلك الا قوله لكن لفظه وان كان مطلقا فنجد
 التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي دوت عن الامامة ودوتها ^{صحا}
 اه ولا دلالة في هذه العبارة على فهم صاحب المعالم بل عرض المحقق انه ليس عاملا بكل خبر
 عدل ما حتى بل بهذه الاخبار التي يتداولها الاصحاب واشتهر نقلها في الكتب قال السيد
 الصدوق في شرح الوافية بعد نقل كلام صاحب المعالم وكلام الفاضل شهاب الدين العلاء
 اما ان المحقق قائل بان الشيخ اعتمد على الاخبار المحفوفة فليس في كلامه ما يدل على ذلك بل التقا
 التي في المعبر فاقبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما عرض عنه الاصحاب او
 شد يجب طرحه تدل على ان كل مقبول للاصحاب لا يجب ان يكون مقروفا بقرين الصحة عند
 انتهى كلامه والثالثة فهم من كلام المحقق انه موافق للسيد في عدم العمل بالأخبار المجردة
 مع ان مورد كلامه في المعبر هو خبر الواحد المجرد وهو الذي احال بعض امكان التعبد به
 كابن قبة وقال اخرون بعدم ورود الشرع بالتعبد به كالسيد المرتضى وهو الذي قال فيه و
 التوسط اقرب اذ من الواضح عدم امكان ان يقال باستحالة العمل بالخبر القطعي او بعدم ورود
 الشرع به وان الانقياد بكل خبر قطعي ليس افراطا وهذا مما لا ديب فيه ثم قال صاحب المعالم
 واما اهتمام القدماء باحوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا للكثير القرائن ونهت ^{تيسيل}
 العلم بصدق الخبر انتهى وفيه انه من الواضح ان الغرض من الرجال تمييز المطعون عن غيره ليعمل
 بالثاني دون الاول فلو كان سيرة القدماء العمل بالخبر القطعي دون غيره لكان المناط هو العلم
 بالصدق وسواء من المطعون وغيره ومن المعلوم ايضا ان السلامة من الطعن لا توجب

العصمة حتى يفيد خبر السائل العلم دون غيره وقد سمعت من الشيخ قدس سره في العدة في مقا
 ذكر الدليل الثالث انه قال فلو لا جواز العمل برواية من سلم من الظن لم يكن فائدة لذلك
 مع ان السيد اجل المرتضى اعترف بما ذكرته محكي الذريعة قال فيها اعلم ان من يذهب الى
 العمل بخبر الواحد في الشريعة يكثر كلامه في هذا الباب ويتفرغ لانه يرعى في العمل بخبر الواحد
 صفة المخبر في عدلته وامانته واما من لا يقول ذلك ويقول ان العمل بالاجزاء تابع للعلم
 بصدق الراوى فلا فرق عنده بين ان يكون مؤمنا او كافرا او فاسقا لان العلم بصحة خبره
 يستدلى وقوعه الى اخر ما قال قوله فضا للناقشة لفظية يعني ان النزاع بين السيد
 الشيخ لفظي حيث يقول الشيخ بحجية خبر الواحد ويقول السيد بحجية الخبر المتواتر والمخوف اذ
 مراد الشيخ ايضا هو حجية خبر الواحد المخوف بالقرينة القطعية لا خبر الواحد المجرد قوله لا
 كما توهم العلامة حيث يقول بان النزاع بينهما معنوي والشيخ يقول بحجية خبر الواحد المجرد
 ايضا والسيد لا يقول بها بل يقتصر على الخبر المتواتر والمخوف بالقرينة القطعية قوله وقال
 بعض من تأخر عنه من الاجباريين قال السيد الصدوق قدس سره في شرح الوافية قال الشيخ
 الفاضل المحدث شهاب الدين العاملي في بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم ولقد
 احسن النظر الى اخر ما نقله المصنف في فعمل المراد من قوله وقال بعض من تأخر عنه قوله وال
 فكيف يظن باكثر الفرقه هذا المراد على العلامة حيث قال في النهاية واما الاجباريون
 فلم يقولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد اذ قوله فان العبارة التي نقلناها و
 غيرها في كلماته في العدة قرائن تدل على ان مراده العمل بالاجزاء المجردة عن القرينة بحيث
 لا يمكن انكاره فمنها قوله في الفصل العاشر في ذكر خبر الواحد بعد نقل جملة من الاقوال فيرو
 نقل عدم افادته العلم عن كثير من الفقهاء والمتكلمين والذي اذهب اليه ان خبر الواحد لا
 العلم وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يروى
 من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدل
 وغيرها ومنها قوله واما ما اخترته من المذهب وهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من
 طريق اصحابنا الامامية الى قوله ولم تكن قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان ذلك
 هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ومنها

قوله في رد من قال بوجوب العمل بخبر الواحد عقلاً فالذي يدل على بطلان قوله انه ليس
 في العقل ما يدل على وجوب ذلك وقد سيرنا أدلة العقل فلم نجد فيها ما يدل على وجوبه
 فينبغي أن لا يكون واجباً وان يكون متبقي عليه ثم قال وليس لاحد ان يقول ان في العقل وجوب
 الخبر من المضاد واذا لم نأمن عند خبر الواحد ان يكون الامر على تضمنه الخبر يجب علينا الخبر
 منه والعمل بموجبه وذلك ان الذي ذكره غير صحيح من وجوه ثم ذكر الوجوه الثلاثة ولا
 يخفى عدم تأني هذه الكلمات وغيرها كما ذكره في هذا المقام في الخبر المفيد للعلم ومنها -
 جواب عن احتجاج من تمسك بخبر الواحد عن الايات مثل اية التفرؤاية الكتمان وقوله تعالى
 ان جاءكم فاسق ومن المعلوم انه لا معنى للجواب الذي ذكره اذا كان عرض المتمسك وجوب
 العمل بخبر الواحد المفيد للعلم ومنها جواب عن استدلال المتمسك بحجية خبر الواحد بأجماع
 الصحابة حيث قال والاستدلال بهذه الطريقة لا يصح من وجوه احدها ان الاخبار
 التي رووها كلها اخبار احاد والطريق الي انهم عملوا بها ايضا اخبار احاد لانها لو كانت
 متواترة لكانت توجب العلم الضروري عندهم ونحن لانعلم ضرورة ان الصحابة عملت
 باخبار الاحاد فاذا لا يصح الاعتماد على هذه الاخبار لان العمدة عليها يكون واجب العمل
 بخبر الواحد وذلك لا يجوز ولا خلاف ايضا بين الاصوليين في ان وجوب العمل باخبار
 الاحاد طريقة العلم واخبار الاحاد قد دللنا على انها لا توجب العلم فنقط من هذا الوجه
 الاحتجاج بهذه الطريقة والثاني اننا لو سلمنا انهم عملوا بهذه الاخبار من اين هم انهم
 عملوا بها من حيث انها اخبار احاد ومن اجلها وما ينكرون على من قال انهم عملوا بها ذلك
 دلهم على صحة منضم الخبر في اخر ما افاد في المقام المذكور بما لا يتأتى في الخبر المفيد للعلم
 ومنها قوله فان قيل كيف يدعون اجماع الفرقة المحقة على العمل به والمعلوم من حالها انها لا
 ترى العمل بخبر الواحد ومن المعلوم عدم تأني هذا الكلام في الخبر المفيد للعلم ومنها قوله في
 مقام الجواب قيل لهم المعلوم من حالها الذي لا ينكرون ولا يدعون انهم لا يرون العمل بخبر الواحد
 الذي يرويه مخالفونهم ومن المعلوم ان هذا التفصيل لا يتأتى في الخبر المفيد للعلم ومنها
 قوله فان قيل ليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم اه ومن المعلوم ان مناظرة الشيوخ
 كانت في خبر الواحد المجرد ومنها قوله في مقام الجواب قيل لهم الذين اشرفت اليهم من المنكرين

أخبار الأحاد إنما كلبوا من خالفهم آه ومن المعلوم عدم تأني ذلك في الخبر المفيد للعلم
 وكذلك سائر الأسئلة والاجوبة التي ذكرها بعد ذلك ومنها قوله في الفصل الحاد عشر
 ومنها ان يكون الخبر موافقا للسنة المقطوع بهما من جهة التواتر فان ما يتضمنه خبر الواحد اذا
 وافقها مقطوع على صحته ايضا وجواز العمل به وان لم يكن ذلك دليلا على صحة نفس الخبر
 ان يكون الخبر كذا وان وافق السنة المقطوع بها ومنها قوله ومنها ان يكون موافقا لما
 الفرقة المحقة عليه فانه متى كان كذلك دل ايضا على صحته متضمنة ولا يمكن ايضا ان يجعل
 اجماعهم دليلا على صحة نفس الخبر فهذه القران كلها تدل على صحة متضمن اخبار الاحاد
 ولا تدل على صحتها انفسها لما بيناه من جواز ان تكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه
 الأدلة ومنها قوله في موضع اخر واما قلنا ذلك لان هذه الأدلة توجب العلم وخبر الواحد لا
 لا يوجب العلم واما يقضى غالب الظن والظن لا يقابل العلم وفي موضع اخر ولا ينبغي
 ان يقطع على خطر ما تضمنه ذلك الخبر لانه خبر واحد لا يوجب العلم فيقطع به وفي موضع
 اخر لان هذا فائدة العمل باخبار الاحاد ولا ينبغي ان يقطع على تضمنه لما قدمناه من ورود
 مورد الا يوجب العلم الى غير ذلك بل كلماته في القطع الفصل العاشر والحاد عشر تدل
 اكثرها على ذلك والاستدلال بالأدلة الثلاثة في كلامه انما يتأتى في الخبر الغير المفيد
 للعلم اذ حجية الخبر المفيد للعلم غير محتاجة الى الاستدلال كما هو واضح ولعم ماقاله الوحيد
 البهبهاني في بعض رسائله وعبادة الشيخ في ديباجة الاستبصار صريحة وفي ديباجة
 التمهيد ظاهرة وفي العدة نفس حجية خبر الواحد المجرد والله هو العالم قوله في جواب
 المسائل البتانيات البتان كغراب قرية من قرى طريث وبكر البناء أفتحها وتشديد التام
 قرية من مضافات حران كما حكى عن القاسم قوله لا يصير قرية لصحتها بحيث تفيد العلم
 اذا اجماع على حجية الخبر التي هي مسألة اصولية لا يصلح لذلك اذ الفرض حصول الاجماع
 على حجية لا على صدوره من العصور كما ان الاجماع القطعي في المسئلة الفرعية يصير قرية
 على كون مضمون الخبر مطابقا للواقع ويصير سببا للقطع بذلك وليس كلامه فيه قال السيد
 الصدر قدس سره في شرح الوافية بعد نقل كلام صاحب المعالم وكلام الفاضل شهاب
 الدين العاملي اقول الذي دعي هذين الفاضلين الى نسبة الوهم الى العلامة طاب ثراهو

في حجية الظن

٣٩٥

حسان ان دعوى الشيخ الاجماع من الطائفة على العمل مستلزما للقطع بصدور تلك الاخبار
 من الائمة ولا يذهب على متأمل عدم الاستلزام كيف وكل محصل يعلم انه لا مانع من
 العمل بالادلة الظنية وانه يجوز ان يقول المعصوم ع شفاها التي جوزت لكم العمل بالاحاديث
 الروية عني وان لم تقطعوا بصدورها متى انتهى كلامه قوله كيف وقد عرفت انكاره للقارئ
 هذا البيان مختل النظام لان الشيخ دة انكر القارئ للجميع لا لغيرهم ولا استبعاد في ان يكون الحكم
 للجميعين لا ظنيا ولن بعدهم قطعا لا ترى انه لو اجتمع العلماء في عصر واحد على العمل بخبر هو
 ظني عندهم ويكون دايهم ظنيا مستندا اليه حصل العلم لمن اطع على الاجماع المزبور بالحكم
 الواقعي من جهة طريفة اللطف وغيرها كما ان الحكم غالباً قطعي لمن شاف المعصوم عليه السلام
 وبعد نقله الي غيره يصير ظنيا لا قطعي على العكس من مسئلتنا والغرض عدم التلازم في
 الطرفين فالتمس بما ذكرناه في الحاشية السابقة قوله بعد حصول الوثوق من الراوي ولا
 شك ان جهة الوثوق بالراوي والقارئ قد تختلف باختلاف الانظار الا ترى ان الذين
 اجعت العصاة على تصحيح ما يصح عنهم مع غاية اشتهادهم وجلالتهم قد اختلف فيهم فذكر بعضهم
 ليث المرادي مكان الاسدي وقال بعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب وجعل
 بعضهم مكان الحسن بن علي بن فضال وجعل بعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى مع ان
 من اشهر الرواة عماد الساباطي الذي نقل عن الشيخ دة اجماع الامامية على العمل برواياته مع
 انه اكثر روايته من الكثير واكثر رواياته متلقاة بالقبول وقد قيل تتبع في اخباره ومشاهد
 اضطراباتها يكشف عن سوء حفظه ونقص فهمه وايضا من جملة مشاهيرهم الاجلة الذين
 اجعت العصاة على العمل برواياتهم حفص بن غياث القاضي وقد قيل انهم سموه كذابا بالنقل
 خبر للرشيدي فاوثق منها سماعة بن مهران وقيل ان بملاحظة اخباره وحالة المشايخ والقدر
 بالنسبة التي يعلم انه ليس في الموثقين احد مثله في الوثاقة والجلالة وقد نقل عن الشيخ طرح خبره
 مكررا بجللة الوقت وقريب من سماعة في الوثاقة والجلالة اسحق بن عمار ومحمد بن اسحق بن
 عمار وقد حكى عن الشيخ طرح خبرها بالنسبة الى الوهم وبغير ذلك من الامور الردية وايضا
 قد نقل عن الشيخ اجماع الامامية على العمل برواياتها ومع ذلك قالوا في الاول على ما حكى
 كذابتهم وقال الصدوق في الثاني على ما حكى لافتي بما تقر به السكوني ومثلها مغيا

في حجة الظن

بن ابراهيم مع انه قد نقل عن شرح الدداية للشهيد الثاني وجمع البحرين وغيرها انه هو الذي
 وضع حديث الطائر للهتك ومن قبل الاختلافات المذكورة وغيرها بالنسبة الى الرواية
 في غاية الكثرة كما يظهر لمن راجع علم الرجال فظهر ان المقصود الاجماع على الرجوع الى نوع الخبر
 بشرط الوثاقة لا على كل شخص شخص منها فمن اين يصير الاجماع المذكور قرينة على القطع بالصدور
 على تقدير الاعتراض بما ذكره لا قوله والحاصل ان معنى الاجماع على العمل بها عدم ردّها وقد
 سبق المصنف بهذا البيان والجواب السيد المحقق الكاظمي رحمه الله في شرح الوافية في موضع
 اخر حيث قال انه من المعلوم ان الكل لا يعملوا بكل واحد منها بل الخلاف فيها محقق وهذا كما قلنا
 في اخبار الاحاد انما وجدناهم لا يتناكرون العمل بخبر الواحد من حيث هو خبر واحد انهم
 يجمعون على ذلك وان تنازعوا في خصوصها هذا ياخذ بهذه وذلك يريدونها حتى اختلفوا
 وتعدت مذاهبهم الى اخر ما قال قدس سره الشريف قوله واقل ما يتهمد عليها ما علم من
 اختلاف اصحابهم ما يترقى من كلامه قدس سره من ان الاختلاف شاهد على عدم قطعهم
 بصدور الاخبار لانهم لو كانوا قاطعين لم يختلفوا ووضح المنع اذ كون الاخبار مقطوعة عندهم
 لا ينافي اختلافهم في الاصول والفروع الا ترى ان الحكمة مبناها على القطع من حجة البراهين
 الالهيّة والالهيّة ومع ذلك اهلها يختلفون غاية الاختلاف بل قلما تنفق مسألة لم يختلفوا
 فيها كما في مسألة علم الواجب ومسئلة المكان وتركيب الجسم من الهيوولي والصورة وغيرها
 كذلك علم الكلام الذي مبناه على القطع مثالا لاختلاف والتزاع بل وقع كثيرا بين الائمة
 والتلمذ فقد خالف صدق المحققين استاده المحقق الداماد في غير واحد من المسائل كما
 في مسألة وحدة الوجود واصالته وتركيب الجسم من الهيوولي والصورة مطلقا وعدمه و
 ان التركيب بينهما اتحادى لا انضمامى وفي الحركة الجوهرية وامكان التشكيل في الذاتيات و
 عدمه واثبات المثل الافلاطونية وغير ذلك مما لا يحصى وكذلك في المسائل الكلامية فقد
 وقع بين السيد الاجل الرقفي واستاده شيخ المشايخ المفيد منادات في غير واحدة من
 المسائل الكلامية فقد نقل السيد ابن طاوس في كتابه كشف المحجة لثمرة المحجة عن قطب الدين
 في رسالته انه كان بين الشيخ المفيد والسيد الرقفي خلافا في خمس وتسعين مسألة من
 مسائل الكلام نعم لما كان منشاء اختلاف الرواة واصحاب الائمة عليهم السلام اختلاف

في حجة الظن

٣٩٧

الأخبار وعمدة أسباب اختلاف الروايات القاء الأئمة عليهم السلام الخلاف بين الشيعة
 أما للثقة أو لأجل مصاح أخري علموها ودرس الكذابين الأخبار المكذوبة في الأخبار الصحيحة
 فبلا حطة هذين السببين الذين كانوا يرمون للرواة وبمعهم منهم لا جرم لا يمكن الحكم بكون
 الأخبار قطعية الصلة عندهم غالباً وظاهرات هذا المعنى مراد المصنف لا مجرد الاختلاف
 الذي قد ذكرنا عدم استلزام كونه لأجل اختلاف الأخبار الظنية وإن كان في عبارته نوع قصور
 قوله فاجابوهم تارة قد اشرنا الى ان ما ذكره المصنف عمدة أسباب الاختلاف والآثار للاختلاف
 في الأخبار لا ينحصر بسببه فيما ذكرنا قد يتأتى من حجة النقل بالمعنى وقد يتأتى من حجة تقطيع
 الأخبار وقد يحصل من حجة سهو الراوي وقد يحصل من حجة غفلة عن مراد الامام عليه السلام
 وقد يحصل من حجة عدم معرفة النسخ والمسخ والعام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك
 ففي الوسائل عن امير المؤمنين عليه السلام وانما اتاكم الحديث من اربعة لئلا يظن انهم خاضوا
 منافق يظهرون ايمان متصنع بالاسلام لا يتأثم ولا يتحجج ان يكذب على رسول الله صلى
 وسلم من رسول الله شيئاً لم يسمع على وجهه وهم فيه ولا يتعمد كذباً ورجل ناك سمع من
 رسول الله شيئاً امر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم او نهى عنه ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ ما سواه
 لم يحفظ النسخ الى اخر الرواية قوله ففيه ان الاظهر في مذهب الاخباريين آه سيأتي ان
 المراد بهم معنى لثبيل كثير من العلماء المعاصرين للائمة عليهم السلام والمقارئين لقصدهم و
 دل عليه كلام العلامة حيث قال في النهاية واما الامامية فالأخبار يتون منهم مع ان قديم
 الزمان ما كانت الاممهم لم يقولوا في اصول الدين آه وح فيرد على العلامة ما ذكره الحديث
 المذكور من ان مذهب العلامة وغيره ان المقلد في اصول الدين خارج عن رتبة الاسلام
 واستحق العذاب الدائم قلت بل ادعى الاجماع على ذلك في الباب الحادي عشر وهذا الاشكال
 لا يرد على المصنف ده وان قرر العلامة ده على ما ذكره لانه ذكر في باب حجة الظن في اصول
 الدين وعدما ان ما ذكره العلامة في الباب الحادي عشر في غاية الاشكال ويمكن دفع
 الاشكال بان مراد العلامة فيما ذكره في النهاية هو تعويلهم في بعض ما يتعلق بالاصول
 مثل مسألة جواز السهو والاسهام على النبي صلى والائمة عليهم السلام وان اللوح ملك
 وان القلم ملك وغير ذلك مما ذهب اليه بعضهم كالصدق في الاعتقادات وغيرها و

التعويل في مثل هذه المسائل وغيرها على أخبار الاحاد مما يوجب كفا ولا فسقا وكذا
 الاختلاف في مثل هذه المسائل فقد رتب الشيخ المفيد في شرح الاعتقادات الصلوة
 كثيرا جعله من عقائد الامامية فيها وكذلك السيد المرتضى في مسألة سهو النبي ص
 وامثال الاختلافات المذكورة مما لا توجب عضافته على احد وما اوجب العلامة في
 الباب الحادي عشر الاعتقاد به من الدليل القطعي من دون التقليد هو معرفة الله تعالى
 وصفاته والنبوة والامامة والمعاد لا مطلق ما يتعلق بالاصول فتدبر في ذلك قوله ^وعلم
 المعنيون سيجي احتمال اخر في كلام المصنف في مقام بيان المراد من الاخبار بين في عبارة
 العلامة قوله والاضافة مقتضى الانصاف ان في كثير من كلمات الشيخ دلالة على ما
 فهمه المحققون من التقييد فيها منها قوله فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار وقوله
 كيف يعملون بهذه الاخبار وقوله كيف تقولون على هذه الروايات واكثر رواياتها وقوله
 ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بحججها وقوله ونحن نعتمد
 على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهةهم وارتفاع النزاع فيما بينهم واما مجرد
 الرواية فلا حجة فيها على كل حال قال السيد المحقق الكاظمي في ضمن كلمات له وهذه طريقة
 الشيخة لكن لما رجع الامر بالاخرة الى ما في كتب الاصحاب صح ان يقال ان مذهب العمل فيها
 لا بكل خبر احاد وان كان عدلا فضلا عن غيره كما وقع للمحقق وان كان المذهب هو ما ذكرناه
 قوله بملاحظة قواعد الاصحاب من الاصول العينية والعمومات والاطلاقات على ما سلف
 في الاجماع المنقول قوله كيف والمسائل الاصولية لم تكن معنونة آه كيف لم تكن المسائل الا
 خصوصا مسألة حجة خبر الواحد معنونة في كتبهم مع ما ذكره الشيخ في العدة اليقين
 لا يزالون يباظرون خصوصهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفونهم عن صحة ذلك ^{سجيا}
 كلام السيد على ما نقله في الكتاب بانهم شددوا التأكيد على العامل بخبر الواحد وذكر ان
 قبة انه لا يجوز التعبد به عقلا لاستلزامه تحريم المحلال وتحليل المحرام بل صرح كلام العلامة
 في النهاية انه مذهب الجبائز وجماعة من التكلمين وقد سمعت عبارة الحلي في رسالته خلا
 الاستدلال انهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق بروايته بل نقل عنه في السرائر ان الحائرين
 من اصحاب المقالات يذكرون في كتبهم ومقالات الاواء والمذاهب ان الشيعة الامامية

لا ترى العمل في الشرعيات باخبار الاحاد وشيخنا المفيد ذكر ذلك ايضا في كتاب المقالات
 انتهى وفي الرجال على ما حكى في ترجمة الحسن بن موسى التومنجي الذي كان في صدر الثلثمائة
 المقدم على الشيخ المفيد في مقام تعداد كتبه كتاب في خبر الواحد والعلة وايضا من جملة كتبه حوايه
 لا يجعبر فيه وقال الوحيد اليه في قدس سره في بعض رسائله في مقام رد بعض الاخبار التي
 اقول حدود علم اصول الفقه بتمام مسائله بعد عصر الأئمة عليهم السلام والعلم بذلك محل نظر
 ادحك ما لا يفرض فيه وقعارض الأدلة والقياس والاستحسان والاستصحاب والتاسخ والمنسوخ
 والمحكم والمنشأه والعام والخاص والأفتاء والتقليد انه هل يجوز الرواية بالمنع أم لا وهل
 يجوز الرواية من دون اجازة أم لا وان الشبهات في موضوع الحكم الشرعي كيف حالها وكذا بعض
 الاصول مثل اصالة صحة التصرف واصالة الحقيقة وامثال ذلك يظهر من الاخبار وحديث وجودها
 في عصرهم ببعض الوجوه وعلى حسب ما كانوا محتاجين اليها في ذلك الاصل واما ان خبر
 الواحد حجة أم لا فلا نسلم ايضا حدوثها بعد زمانهم كيف ادعى القدماء اجماع الامامة
 على المنع من العمل به وهو الظاهر من المتكلمين من اصحابنا المعاصرين لهم كما لا يخفى على المتأمل
 وادعى الشيخ اجماعهم على الجواز وهو الظاهر من محدثي اصحابنا كما سنشير اليه واما ان حجة الكتاب
 باي طريقة فهو ايضا يظهر من الاخبار وجوده في زمانهم واما ان الامر والشيء هل يجتمعان أم
 لا فلا نسلم ايضا عدم وجوده في زمانهم كيف ونسب الى الشيعة المنع منه وكلام الفضل بن
 ساذان فيه مشهور وكذا الكلام في ان الامر للوجوب أم لا وللفورام لا ونظايرها مما ادعى
 الاجماع على احد طرفي مسئلة فتأمل انتهى كلامه رفع مقامه قوله فقد شرط العمل به و
 هو ما ذكره في العنوان وغيره من كونه واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكونه ممن
 لا يطعن في نقله ويكون مسديدا في نقله والعدالة وغير ذلك قوله على ما صرح به في كلامنا
 قد صرح الشيخ في مقام الجواب المذكور ان ما عملوا به غير مقترن بالقران ولم يذكر ان القاء
 بين بين ما عملوا وما طرحوا هو فقد شرط العمل في احد هادون الاخر فم اشار الى ذلك في
 مقام الجواب عن قوله فان قيل كيف تقولون على هذه الاخبار واكثر رواياتها المجربة اه حيث قال
 قيل لم اتنا لنقول ان جميع الاخبار يجوز العمل بها بل لها شرط نحن نذكرها فيما بعد فليتب
 له قوله نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه فانه يدل على ان المسئلة كانت معنونة في كتبهم و

في حجة الظن

قولهم ودأبهم على عدم حجة خبر الواحد حسب ما رامه السيد قدس سره وان علمهم على طبق قولهم ودأبهم فلا يصح الوجه المذكور المبني على انه ليس هناك الا عمل مجمل له فعله وجهه ويحتمل الوجهين المذكورين وايضا لا يناسب ما ذكره من الوجه ما ذكرناه عن قسب وايضا لا يناسب ما ذكره من الوجه ما ذكرناه عن قسب نقله في المعالي عن السيد قدس سره في جواب المسائل البتانيات من انه قال لا نأفهم علماء ضروريا لا يدخل في مثل ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا القبول عليها وانما ليست بحجة ولا دلالة وقد ملئوا القوامير وسطر الاساطير في الاحتجاج على ذلك والتقص على مخالفتهم فيه اه قوله ولعل الوجه فيه ما اشار اليه الشيخ قد ذكرنا سابقا بطلان ما ذكره الشيخ من حمل ما صنعوا من العمل به على روايات المخالفين وانه لا يمكن حمل كلام ابن قبة ولا السيدة على روايات المخالفين فراجع قوله لان اشتراط العدالة لا ينبغي ان العدالة المشتركة في كلام الشيخ قد على ما فهم صاحب القوانين والمصنف ومختار الكتاب هو ما يكون طبقا الى الوثيقة فيكون المعبر هو الوثيقة ولذا عمل الشيخ بروايات المخالفين وسائر فرق الشيعة اذا كانوا ثقة في النقل وله يمكن عند الامامية خلافا فكيف يكون الاشتراط المذكور مغنيا عن ذلك وكذلك بناء على فهمنا من كلام الشيخ من ان العدالة شرط في قبول الخبر مطلقا لا مطلقا لا يكون اشتراطها مغنيا عن ذلك نعم يمكن توجيه كلام صاحب المعالي بان العدالة التي اشتراطها المشهور ليست بالمعنى الذي ذكره الشيخ بل بالمعنى المعروف الذي ذكره في المعالي وقبله العلامة في النهاية وكذلك من تأخر عنه في كتبهم ولكن لا ينبغي ان العدالة بالمعنى المعروف مغن وكاف في الاضراب عنها قوله وفيه انه يمكن ان يكون اظها وهذا المذهب قد ذكر هذا قبل المحقق القمي في القوانين رد على صاحب المعالي فراجع قوله وجمع بينهما يمكن بوجه اخر ما ذكره من الجمع وان كان ممكلا لكن ليس جمعا بين قول السيد وقول الشيخ بان يرتفع التزاع بينهما واسبل التزاع بينهما باق فانه على الاحتمال الاول اعنى حمل علمهم على ما احتف بالقرينة وابقاء القول على ظهوره يكون المرجح هو قول السيد قدس سره ويكون قول الشيخ دمه مطروحا كما انه على تقدير الاحتمال الثاني اعنى حمل قولهم على ما ذكره من الاحتمال في دفع الروايات الواردة فيما لا يرضونه من الطالب يكون المرجح قول الشيخ قد ويكون قول السيد

في حجة الظن

٤٠١

من عدم حجة خبر الواحد مطر وحقا قوله ويمكن الجمع بينهما بوجه احسن قد سبق المصنف الى هذا
 الجمع المحقق السيد الكاظمي في شرح الوافية قال فان تأولنا القطع في كلام السيد بالعلم العرفي
 والاطمينان النفس كما هو الظاهر من الاُمادات التي لا يقيد الا الظن كواقعة ظاهر الكتاب كان
 اوسع مما قلنا ويكون وجه جمع بينه وبين الشيخ في الوافية والفاضل التراتي في محكي المناجح وصحاح
 الفصول نقلنا عن بعضهم ثم رده بانه تكلف بارد وتوجيه فاسد فان كلام الشيخ في نص في
 حجة الاخبار الغير المفيدة للعلم حيث اعتبر تجردها عن القرائن المفيدة للعلم مع انها لو كانت
 مقطوعة الصحة عندنا لان الاحتجاج على حجةها بالاُجماع معنى لتساويهما في الظهور والحجة
 انتهى والوجه الاول من دده مردود بما ذكره المصنف من ان المراد بالقرائن هي القرائن الاصل
 المعهودة لامطلاق القرائن المفيدة للوثوق والاطمينان والوجه الثاني من دده مردود ايضا
 بان الاجماع ليس في مرتبة الخبر ولو مع الاطمينان بصدده لان الاجماع يفيد القطع بمعنى عدم
 احتمال الخلاف فلا يصير في التمسك بحجة الخبر مع الاطمينان بصدده اذا احتمال الخلاف فيه
 قائم بل وجه تزييف الجمع المزبور ان السيد في قد صحح فيما نقله عنه في المعالي بان معظم الفقه
 يعلم بالضرورة من مذهب ائمتنا عليهم السلام في الاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك
 فيه ولعله الاقل يقولون على اجماع الامامية وفي موضع اخر ان اكثر الاخبار المتدونة في كتبنا
 معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلاقة تدل على صحتها وصدقها واتمافى
 موجبة للعلم مقضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طرق اصل
 انتهى ويدل على ذلك انه قد ستره كثيرا ما يرد الاخبار وان كانت صحاحا مستفيضة باثباتها
 لا توجب علما ولا عملا ويكشف عن بطلان الجمع المزبور ايضا ان الشيخ في قوله في الفصل
 العاشر الذي اذهب اليه ان خبر الواحد لا يوجب العلم وانه كان يجوز ان ترد العبادة
 بالعلم بعقلا وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص و
 هو ان يرويه من كان من البطائفة المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره
 من العدالة وغيرها فكيف يمكن مشاركتها للسيد في حجة الخبر المفيدة للعلم بمعنى سكون
 النفس ويدل على ذلك ايضا قول الشيخ في العدة ان حد العلم ما اقتضه سكون النفس لان
 الذي يبين العلم من غيره من الاجناس هو سكون النفس وكونه اعتقادا لان المجمل ايضا

اعتقاد وكذلك التقليد ولا يبين ايضا بقولنا الشيء على ما هو به لانه يشاد كفيه التقليد ايضا
 اذا كان معتقدا على ما هو به والذي يبين به هو سكون النفس ثم قال والعلوم على ضربين
 ضروري ومكتسب فخذ الضروري كما كان من فعل غير العالم به على وجه لا يمكن دفعه عن نفسه
 بشك او شبهة آه ويظهر منه ان المراد من العلم عنده اعلى افراد القطع الذي لا يجتمل الخلاف و
 الظاهر ان مراده من سكون النفس ما لا يزول بشكك المشكك وهو المراد بالثابت في التعريف
 المشهور للعلم بانه الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فالعلم عنده بمعنى القطع المخصوص المزبور
 وان تنزل عن ذلك فليكن عنده بمعنى مطلق القطع الذي لا يجتمل الخلاف فمن اين يمكن جعل العلم
 عنده على سكون النفس بمعنى الظن الاطينا في وما يكشف عن فساد الجمع المزبور ان السيد جعل
 حظر العمل باخبار الاضداد كحظر العمل بالقياس عند الشيعة ومن العلوم ان القياس قد يفيد الظن
 الاطينا في مع ان العمل به باطلا قد ممنوع عند الشيعة فكذلك لا بد ان يكون العمل بغير الواحد وان
 افاد الظن الاطينا في ممنوعا عند الشيعة على زعمه وبالجملة لا بد من القطع بنفسا الجمع المزبور ونقل
 شيخنا المحقق طاب ثراه عن الفاضل القزويني في شرح العدة انه قال ولا يخفى ان مشاكسة
 الوهم لا ينافي سكون النفس فلا يتوهم من قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ولكن ليظن قلبى انه
 لم يكن عالما بما كان احياء الموتى فلنه لدفع مشاكسة الوهم باضممام المشاهدة الى البرهان الى اخر
 ما نقله عنه فيه قوله وهو الذي ادعى بعض الاخباريين آه قال الوحيد البهبهاني في بعض
 رسائله اعلم ان بعض الفرقة الموجهة من الاخباريين قال لفظ العلم يطلق لغة على الاعتقاد الجازم
 الثابت المطابق للواقع وهذا يمتى باليقين وعلى ما اشكرك اليه النفس وتقصير العادة بصدقه
 وليمتى العلم العادى ويحصل بغير الثقة وغيره اذا دل القرنية على صدقه وهذا هو الذي اعتبره
 الشارع في ثبوت الاحكام الشرعية كما يرشد اليه موضوع الشريعة التسمية وقد عمل الصحابة واصحابنا
 الائمة بغير العدل الواحد وبالمكاتبه على يد شخص بل وبغير العدل اذا دلت القران على صدق
 ولا ينافي هذا الجزم بتجوير العقل خلافة نظر الى امكانه كما لا ينافي العلم بحجوة زيد الذي غاب
 بجنه تجوز موتة فجأة ومن تتبع كلام العرب ومواقع لفظ العلم في المحاورات جزم بان اطلاقه
 عليه عندهم حقيقة وان تخصيصه باليقين اصطلاح جديد من اهل المنطق وتحقق ان الظرف
 لغة هو الاعتقاد الرابع الذي لا جزم معه اصلا والعلم بهذا المعنى اعتبره الاصوليون المتكلمون

في حجة الظن

٤٠٣

في قواعدهم وفي الذريعة عرف العلم بأنه ما اقتضى سكون النفس وهو يشمل اليقين والعاوي فمعرفة
 هو العلم الشرعي فان شئت ستمه علماء وان شئت ستمه ظنا ولا مشاحة بعد العلم بأنه كاف في شئ
 الاحكام فالنوع لفظي لان الكل اجمعوا على انه يجب العمل باليقين ان امكن والا كفى ما يحصل ^{طبيعا} ^{الاعلان}
 والمجزم عادة ولكن هل يعمى علمنا حقيقة بان له افراد متفاوتة اعلاه اليقين وادناه ما قرب من
 الظن للتأخر او حقيقة واحدة لا تتفاوت وهي اليقين وما سواه ظن وذلك خارج عما نحن فيه
 انتهى ملخصا قال قول ولا يخفى ما فيه اذ لا تأمل للجهلدين في كون العلم عقليا وعاويا وان الثاني
 حجة كالأول مطلقا وبفسه لا بعد الجرح عن اليقين ولذا لا يستدل على حجتيه ولا يحتاج الى جعل من
 الشرع والعقل وان خبر الواحد يفيد العلم بمعونة القرآين بما لا يتأمل فيه احد وكتبهم مشحونة ^{لك}
 وكلماتهم صريحة فيما ذكرنا ولم نجد في اصطلاح احد اسميته هذا العلم ظنا مضافا الى ان العقل
 لا يجوز خلافا بملاحظة الواسطة ومن حجتها كما سنشير اليه وان كان يجوز مع عدم الملاحظة كما هو
 الحال في كل العلوم النظرية وجعل العلوم البديقية الى اخرها فاذا قدس سره قلت مع انك قد عرفت
 عند نقل كلام الشيخ ^{في المتن} في مقام تعريف العلم بأنه ما اقتضى سكون النفس ان العلم عنده من اعلى
 افراد اليقين وان اصطلاحه منطبق على اصطلاح اهل المنطق ولا وجه لكل كلامه وكلام السيد
 في الذريعة على الظن الاطميناني وقد عرفت شرح ذلك مفصلا قوله قدس سره وجهد المسلمين
 والمرضي آه قد ضرب في بعض النسخ لفظ الرضي ولعله التصواب وعلى تقدير وجوده كما في كثير
 من النسخ فلعله اذ ادان الرضي عمل به غفلة عما ذكره في الاصول من عدم حجتيه خبر الثقة قوله
 وفيه دلالة على ان غير الشيخ آه وجه الدلالة انه عطف غيره على محمد بن الحسن الطوسي
 قد ذكر محمد بن الحسن اجماع العلماء على العمل بخبر الواحد في الشريعة فلا بد ان يكون غيره ^{بعضا}
 كذلك قضاء نحو العطف المقتضى للاشتراك قوله ومن نقل اجماع ايضا العلامة عبارة
 العلامة فيما عندنا من نسخة النهاية هكذا فاما الامامية فالاجار تون منهم مع ان قديم
 الزمان ما كانت الامامية لم يعقوا في اصول الدين وفروع الا على كبار الاحاد المروية عن
 الائمة والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي وغيره علوا بها وله نيكره سوى الرضي واتباع
 لشبهه حصلت لهم من اعتقاد الضرورة انتهى ثم ان المراد من الضرورة التي ذكر العلاقة انها
 دعوتهم الى تكاد العمل بخبر الواحد هي ضرورة الخطر من العمل بخبر الواحد عند الامامية كضرورة

المحظ من العمل بالقياس وان خطر العمل به عند الامامية معلوم لكل موافق لهم وغالف كما هو
 معلوم من العبادات التي نقلها في المعارج والمصنف في هذا الكتاب عن السيد وما نقلنا ^{فلهما}
 المراد من الشبهة في عبارة العلامة في النهاية وان ابداء المصنف وجوها ثلثة ائما هو لعدم
 وجود النهاية عنده او لغفلته عن ذيل كلامه قوله ومن ادعاه ايضا المحدث المجتهد وحكي
 عنه قدس سره في المجلد الاول من البحار ان عمدا اصحاب الائمة عليهم السلام على اخبار الاحاد
 متواتر بالمعنى لا يمكن انكاره في موضع اخر ان ما قيل من ان مثل هذا التناقض والتساقط الذي
 يوجد في الاجماع يكون في الروايات ايضا قلنا حجية الاخبار وجوب العمل بها متواتر
 به الاخبار واستقر عليه عمل الشيعة بل جميع المسلمين في جميع الاعصار بخلاف الاجماع
 الذي لا يعلم حجته ولا تحققه ولا ما أخذه قال وفي الجملة من تتبع موارد الاجماع ^{خصوصا}
 اتضح عليه امر السائلين فيها انتهى قوله ثم ان مراد العلامة من الاخباريين اه الظاهر انه ليس المراد
 من الاخباريين في كلام العلامة الاخباريين المعروفين في زماننا الذين لا يجوزون العمل
 بالنظون الاجتهادية ويجعلون الاخبار قطعية كما قد توهم بعضهم واعمال استفادة كون القدماء
 اخباريين من كلماتهم بل المراد منهم قوم قصر نظرهم عن تفرع الفروع الدقيقة والنجح عن
 الفروع بالنظر والاستدلال وكان كثير من القدماء كك يقتصرون في الفتوى على
 متون الاخبار من غير ان يدوروا بالفقه ويخوفيه بالنظر الدقيق كما هو شأن المفيد والسيد
 والشيخ والعلامة وغيرهم قدس الله ارواحهم وقد اشار الى ما ذكرنا بعض المحققين قوله ويكون ما
 تقدم في كلام الشيخ اه ينبغي القطع بعدم ارادة العلامة هذا الاحتمال اذ مقابلة الاخباريين
 بالاصوليين في كلامه وقوله مع ان قديم الزمان ما كانت الاممهم يدلان على ان المراد من
 الاخباريين قوم كثير من العلماء المعاصرين للامة عليهم السلام او مقاربين لعصرهم ^{المفهوم}
 من كلام الشيخ المنقول سابقا ان المقلدة قوم عاميون من اهل الاسواق والعامه الذين لا يعرفون
 الدليل ولو الاجمالي منه في الاصول والفروع فمن اين يمكن ارادة هذا من ذلك قوله وان لم
 يتطلع عليها صريحة اه ائما قال وان لم يتطلع عليها صريحة اذ يمكن استفادة الاجماع من كلام ^{المحقق}
 في المعبر حيث قال وما من مصنف الا وهو يعمل بمجرب المجرح كما يعمل بمجرب الثقة قال في القوا ^{بين}
 ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق على ما نقل عنه ولعله اراد هذا الكلام قوله بعمل الطائفة

في حجة الظن

٢٠٥

بأخبار الأحاد ولا يخفى أن كلام السيد دال على أن شيوخ الطائفة قد عملوا بأخبار الثقات
 والأحاد لكن قال أن معلومية عدم عمل الطائفة بخبر الواحد المجرد أوجبت حمل علمهم على خبر
 الواحد المخوف بالقرينة فاستقام ما ذكره المصنف وأن دفع ما أورد عليه من عدم لالة
كلام السيد على علمهم بأخبار الأحاد قوله على الأخبار التي رويها عن ثقاتهم آه قد فرض السيد
 في السؤال كاترى عمل الطائفة بأخبار الثقات والعدل واجاب قدس سره عن هذا الذي
 فرض في السؤال بمنع كون علمهم بأخبار الثقات مع التجرد عن القرينة أه العمل مجمل ولا بد من
حمل علمهم على المخوف لمعلم من مذاهبهم عدم حجة أخبار الأحاد المجردة كما علم عدم علمهم بالقبيل
ولا يخفى أن أخبار الثقات قد تفيد الأطمينان والظن المتأخم للعلم بل علمها كثيرة فيهم من
جوابه عدم حجة الخبر المفيد للأطمينان فبطل من ذلك الجمع الذي اعتمده المصنف ده عنق
ومثل ذلك قوله في محكي الذريعة وقد نقلناه سابقا حيث قال علم أن من يذهب إلى العمل بخبر
الواحد في الشريعة يكسر كلامه في هذا الباب يتفرع لانه يراعى في العمل بخبر الواحد صفة الخبر
في عدالته وامانته واقام من لا يذهب إلى ذلك ويقول أن العمل في الأخبار تابع للعلم بصحة
الروى فلا فرق عنده بين أن يكون مؤمنا وكافرا أو فاسقا لأن العلم بصحة خبره يستند إلى
وقوعه إلى آخر ما قال قوله تبطل القياس في الشريعة آه بل قد نسب إليه عدم العمل بالقياس المنصوص
العله لعدم القطع بالمناط لأحتمال مدخلية الأضافه وان كان اللفظ ظاهره فيه لكن ^{الظاهر}
في تقرير مذهبه أنه قدس سره ينكر ظهور اللفظ في العلة التامة لانه مع الظهور فيها ينكسر
حجته قوله فمن تلك القرائن آه قد ذكر المصنف بعض القرائن الدالة على صحة ^{الجماعات المذكورة}
ولندكر نحن بعض القرائن الأخرى الدالة على ذلك فمن القرائن اعتماد القدماء على أخبار
العلاج وعلمهم بها ومن جملة المرححات المذكورة فيها ما انتهى من مرححات الصدور مثل ^{ال}
بالعدلية والأدرعية والشهرة الروائية ومن المعلوم عدم امكان الأخذ بها في مقطوعى
الصدور ومن القرائن ما أشار إليه الشيخ ^{في} ده فيما سبق من كلامه المنقول في الكتاب ^{يسمي}
الإشادة إليه في كلام المصنف أيضا من الطائفة وضعت علم الرجال لبيان التمييز بين ما
يعمل به وبين ما لا يعمل به من الروايات فليستفاد من كلماتهم في الرجال أن الخبر الموثوق
به معمول به بخلاف أخبار الضعفاء والمجاهيل وغيرهم فلو لا علمهم بالخبر الغير العلية لما كان

لذلك معنى اد المناط على تقدير الاقتصار على الاخبار القطعية هو الاختلاف بالقرائن
 القطعية الخارجية والداخلية سواء كان صحيحا او ضعيفا فرب خبر ضعيف داو به مجرد و
 مطعون يحصل العلم بصدده من المعصوم ثم من جهة ما وردت خبر عادل موثوق به ليحصل
 العلم بخبره من جهة عدمها فلا يكون الميزان ما ذكره في علم الرجال فتكتفى فائدة علم الرجال
 راسا او يكون قليل الفائدة ومن القرائن ان العلم بالعدالة والثبوت اللتين هما جزئان سبب
 في الاغلب حصول العلم بصدده وخبر عنهما غير حاصل غالبيا لاصحاب الائمة عليهم السلام
 بعضهم بالنسبة الى بعض فكيف لمن كان في الغيبة الضعيف فكيف لمن بعدهم مع امكان
 ادعاء العلم بان مدارهم على توثيق مثل التجاشي والكشي وغيرهما مما لا يفيد غالبيا العلم
 بل يظهر من الصدق مع سعة باعه وقرب عهده بزمان الائمة ان مداره في التوثيق
 والرد على توثيق شيخه ابن الوليد وردة مع انه واحد فيلزم على تقدير قصر علمهم بالاخبار
 المعلومة عدم علمهم باغلب الاخبار الموثوق بها الروية في الاصول المعروفة والكتب المشهورة
 والمعلوم من حالهم بل صرح الصدق في اول الفقيه على ما حكى حيث قال ان جميع ما فيه
 مستخرج من الكتب التي عليها المعول واليه المرجع علمهم باكثر اخبار الكتب المعروفة ثم ان
 ما ذكره مع عدم اختلافهم في التخرج والتعديل ومع الاختلاف فالامر في عدم حصول العلم
 اظهر كما لا يخفى ومن القرائن انه على تقدير العلم بعدالة الراوي او وثاقته لا مجال ايضا لاف
 اخبارهم العلم غالبيا اذ احتمال التهور والغفلة والنسيان الذي هو لازم طبيعة الانسان قائم
 غالبيا بل يحتمل تعدد الكذب والعدالة غير العصمة ويكشف عن ذلك ما قاله بعض اهل الرجال
 ان احمد بن محمد بن عيسى مع جلالة قدره وغاية اشهادته كيف نقل الثقة مثل الكشي والكتب
 وغيرها انه اخفى النص على امامته الهادي ثم وحجده من جهة المحبة الجاهلية وقد نقل عن الشيخ
 انه طرح رواية الاعاظم مثل جعفر بن بشير وجميل بن دراج وعمر بن يزيد ويونس بن عبد الرحمن
 وغيرهم في بعض الاوقات بناء على حصولهم وغير ذلك من الامور الروية فيلزم على
 تقدير الاقتصار على الاخبار المعلومة ما ذكرنا عن قرب من القرائن انه لو كان اخبار الكتب
 والاصول الابعانة قطعية للقدمات وكانوا متمكنين من تحصيل كلهما اذ جعلها في الذي دعاهم
 الى التكلف الشديد في تحصيل الاخبار الصحيحة فقد نقل ان ثقة الاسلام مع جلالة علوه

شأنه وأطلاعهم على الأصول قد صنفها جامع الكفا في مدة عشرين سنة وذكر في أول كتابه
 ادعوان يكون بحيث توخيت حين طلب السائل منه جمع الأخبار الصحيحة وذكر الصدوق في محله
 الفقيه لم أقصد قصد المصنفين في إيراد كل ما رواه وأبل وأوردهما أحكم بصحته واجعله حجة فيما بين
 ربي وبالغته في ذلك جهده ومن القرابين أن الحديث الذي له شاهد من الكتاب والسنة كان
 صحيحاً عند القدماء ومعولاً به عندهم غالباً مع عدم حصول القطع بالصدور بل القطع يحصل
 بصدق متضمنة كما صرح به الشيخ في العدة على ما نقلنا سابقاً بل لا يحصل القطع بصدق متضمنة
 أيضاً في بعض الأوقات إذا كان الحديث موافقاً لعموم القرآن أو إطلاقاً أو ظاهر غيرهما ومن القرآن
 اهتمام الأئمة عليهم السلام في عرض الأخبار المتخالفة أو مطلقاً على الكتاب وإن ما خالف
 كتاب الله فليس من حديثهم ولم يقولوا به وأنه زور وإنه يضرب على الجدار في تدل على
 ميزان يعلم به الأخبار الصادقة عن غيرها والمكذوبة عن غيرها وأنه يجب البناء على عدم
 صدور ما خالف وأنه كذب وهو غير متأثر في الأخبار القطعية الصدور فلو لا عمل الرواة
 بالأخبار الظنية لم يكن محل صحيح للأخبار المذكورة واهتمام الأئمة عليهم السلام بها ومن القرآن
 اختلاف الشديد المحاصل بين القدماء في باب الرواة مع قرب عهدهم بزمان المعصوم
 فواحد منهم يوثق بعضها منهم وأخر يضعف ومنهم من يدعي إجماع الطائفة على العمل برواية
 السكوني وأضرابه كالشيخ ومنهم من يقول لا عمل برواية تفردها السكوني كالصدوق وواحد
 منهم يدعي إجماع الطائفة على العمل بروايات الثقات من الفحطية وغيرهم كالشيخ وأخر يقول بأننا
 لا نعلم أن الطائفة عملت بأخبار أمثال هؤلاء كالمحقق وأخر يقول لا فسق أعظم من عدم الإيثار
 كالعلامة ومنهم من يستثنى من رجال فواد الحكمة ما رواه محمد بن عيسى وغيره وأخر يصب
 استثناءه إلا بالنسبة إلى محمد بن عيسى بأنه كان على ظاهر العدالة وغير ذلك فإذا كان هذا حالهم
 فكيف يحصل القطع لهم بالأخبار غالباً فضلاً عن غيرهم وقد أشبعنا الكلام في ذلك في مقام رد
 الأخباريين سابقاً وذكرنا فيه مما حطر بالبال دوماً استفيد من كلمات العلماء الأخبار ما لا
 يبقى معدوب في حقيقة ما ذكره المجتهدون وبطلان مذهب الأخباريين فراجع إليه والله
 أعلم بأحكامه وأوليائه قوله ما أدعاه الكشي آه قال في الوسائل قال الكشي جمعت العصاة على قصد
 هؤلاء الأولين من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام وانقادوا لهم بالفقه فقالوا

بالحج

افقه الاولين ستة زادة ومعرفة بن خربوذ وبريد وابو بصير الاسدي وفضل بن
يسار ومحمد بن مسلم الطائفي قالوا وافقه الستة زادة وقال بعضهم مكان ابي بصير الاسدي
ابو بصير المرادي وهو ليث بن النخعي ثم قال تسمية الفقهاء من اصحاب ابي عبد الله ^ع اجعت
العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون واقر الهم بالفقه من دون
اولئك الستة الذين عددهم وسميهم ستة نفر جميل بن دراج ^{وعباس بن مكان} وعبد الله بن بكير وحماد
بن عيسى وحماد بن عثمان وابان بن عثمان قالوا وزعم ابو اسحق الفقيه يعني ثعلبة بن ميمون ان
افقه هؤلاء جميل بن دراج وهم احداث اصحاب ابي عبد الله ثم قال بعد ذلك تسمية الفقهاء
من اصحاب ابي ابراهيم ^ع وابي الحسن الرضا ^ع اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم
واقروا الهم بالفقه والعلم وهم ستة نفر اخرون الستة نفر الذين ذكرناهم في اصحاب ابي
عبد الله ^ع منهم يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى تبيع السابري ومحمد بن ابي عمير و
عبد الله بن مغيرة والحسن بن محبوب احمد بن محمد بن ابي نصر وقال بعضهم مكان الحسن بن
محبوب الحسن بن علي بن فضال وفضالة بن ايوب وقال بعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى
وافقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى انتهى قال في الوسائل بعد نقل ذلك
ذلك وذكر احاديث في حق هؤلاء والذين قبلهم تدل على مضمون الاجماع المذكور فعلم من هذه
الاحاديث الشريفة دخول المعصوم بل المعصومين عليهم السلام في هذا الاجماع الشريف للنقل
بغير هذا الثقة الجليل وغيره الى ان قال وناهيك بهذا الاجماع الشريف الذي قد ثبت نقله
وسنده قرينة قطعية على ثبوت كل حديث رواه واحد من المذكورين مرسل او مسند
عن ثقة او ضعيف او مجهول الاطلاق والنص والاجماع كما ترى والاجماع على صحة روايته جماعة
لا يدل على عدم صحته روايات غيرهم لانه اعم منه انتهى ما اردنا نقله قوله بمعنى علمهم به سيح
ما فيه عند ذكر قوله قدس سره ان الصحيح عندهم هو المجهول به فانظر قوله لا القطع بالتصد
مع ان الاجماع على القطع بالتصد وانما يفيد لو كان محصلا اما لو كان منقولاً بغير الواحد
مثل الكشي او غيره فلا يفيد القطع بالتصد والمفروض هو الثاني لا الاول مع انه لو كان
محصلا فانما ينفع في المتفق فيه لانه المختلف فيه وقد سمعنا بعضهم ذكر مكان ابي بصير ^ع
ابا بصير المرادي وبعضهم مكان الحسن بن محبوب بن علي بن فضال وغير ذلك من الاضلاع

في حجة الظن

٤٠٩

مع ان ملاحظة بعض الكلمات المنقولة عن اصحاب الائمة وغيرهم في شأن الاشخاص المذكورين وغيرهم ممن ادعى الاجماع على العمل برواياتهم نطى عدم ثبوت الاجماع المذكور عندهم بل ثبوت خلافه وما هذا شأنه كيف يفيد القطع بصدد كل حديث رواه فقد نقل عن احمد بن محمد بن عيسى الجليل القدراته قال لا ادوى عن حسن بن محبوب يعني الجليل النبيل الذي ادعى الاجماع على تصحيح ما يصح عنه من اجل ان اصحابنا يسمون ابن محبوب في روايته عن ابي حمزة وقد قيل قد ترى العلماء لا يقبلون رواية مثل ذرارة وخريز وعبد العظيم بن عبد الله الحنفى وامثالهم من الاعاظم مع اعترافهم بكون الرواية منهم معللين بانفرادهم بروايتها وقد نقل عن الشيخ طريح وآ بعض الاعاظم واصحاب الاجماع مثل يونس بن عبد الرحمن وجميل بن دراج وهشام بن سالم وعمر بن يزيد في بعض الاوقات بناء على عدم كونها من المعصومين وتحقق الوهم منهم وقد نقل عن الشيخ اجماع الائمة على العمل بروايات عماد الساباطي وعلى بن ابي حمزة والسكوني مع ان التمتع في اخبار الاول ومشاهدة اضطرابها يكشف عن سوء حفظه ونقص فهمه بل ربما يؤمى الى تسامحه ايضا كما قيل وقالوا في حق الثاثة انه كذاب منهم وقال الصدوق في حق الثاثة على ما حكى لا افتى بما تقدم به السكوني ومثل ذلك القدرح الذي نقل عن الشيخ وغيره في حق حفص بن غياث وسماعة بن مهران وغيرهما مع ان الشيخ قد ادعى الاجماع على العمل بروايات الاولين حيث قيل انهم سمو الاول كذابا بالنقل خبر الرشيد وقد نقل عن الشيخ طريح خبر الثاثة مكررا بعبارة الوقف وكذلك نقل عنه طريح خبر اسحق بن عمار ومحمد بن اسحق بن عمار بنسبته مالا الوهم وغير ذلك من الامور الردية وايضا ادعاء الاجماع على تصحيح ما يصح عن جماعة خاصة على ما حكى عن الكشي مشعر بعدم قطعية جميع اخبار الكتب الادبغة او مطلقا على اختلاف مذهب الاخباريين اذ لو كانت الاخبار مطلقة او مقيدة قطعية عند القدماء لوجب ادعاء الاجماع على تصحيح ما يصح عن جميعهم لا عن جماعة خاصة وما ذكره في الوسائل وقد نقلناه في الحاشية السابقة من ان الاجماع على صحة رواية جماعة لا يدل على عدم صحة روايات غيرهم فيه انه وان لم يدل على عدم صحة روايات غيرهم لكنه يدل على عدم الاجماع على صحة روايات غيرهم فمن اين ثبت كون روايات غيرهم ايضا مقطوعة الصدور على تقدير دلالة الاجماع على القطع بالصدور وما ذكره قدس سره من ان الاحاديث التي ذكرها الكشي في حق اصحاب الاجماع

على دخول المعصوم بل المعصومين في هذا الإجماع الشريف المنقول بحجر هذا الثقة الجليل وغيره
 ففيلان أن كان المراد الاستدلال بالأخبار ففيه عدم كون الأخبار المذكورة قطعية الصدق
 وأدعائها مصادرة وعلى تقدير كونها مأكلة لا تكون قطعية الدلالة وعلى تقدير كونها قطعية الدلالة
 فغاية الأمر مثبت وثاقم وعدلتهم بالأخبار المذكورة وذلك لا ينال في الهوى والنسيان وي
 الغفلة إذا الأخبار بالعدالة غير الأخبار بالصدق وعلى فرض التسليم ففي الأخبار المذكورة كفا
 فلا فائدة في ذكر الإجماع وإنما كان المراد التمسك بالإجماع ففيه أن مذهب الأخباريين عدم
 حجية القطع المحاصل من غير السنة فمن أين ساع له التمسك بالإجماع المذكور وطرحه سائر
 الإجماعات التي ادعوها في الكتب الفقهية مع أنك قد عرفت حال الإجماع المذكور وسائر
 الإجماعات التي ادعى الشيخ وغيره في العمل بروايات الرواة الذين ذكروا في معاقدها وان
 الناقل للإجماع قد طرح رواياتهم في بعض الموارد بعبارة الوهم والوقف وغيرها فكيف بغیر قوله
 مع أن الصحة على ما صرح به غير واحد ذكر المصنف أنه إذا كان الإجماع وقع على التصحيح والصحة
 وهو مبني على تسليم كون الصحة بمعنى القطع بالصدق فإن الإجماع المذكور إنما ينفع المحقق لو وقع
 على الصحة ولكنه وقع على التصحيح بمعنى عدل خبره صحيحاً للصحة فلا يضرنا ولا ينفع وقوله مع أن
 الصحة آه مبني على ما هو الحق الذي صرح به جمع من كون التصحيح والصحة كلاهما بمعنى الحكم بالصدق
 والأطمينان فيثبت مطلبنا من كون الإجماع المذكور قرينة على علمهم بالخبر الغير العلمي على
 كلا التقديرين سواء وقع الإجماع على التصحيح أو على الصحة وهذا ولكن لا نسب عدم ذكره
 إذا الإجماع إنما وقع على التصحيح آه إذ مع أنه مبني على التخييل بين مادة التصحيح والصحة ولا وجه
 له في توهم أحد من الأخباريين إذ هم يجعلون التصحيح والصحة كلاهما بمعنى القطع بالصدق
 وقد جعل صاحب الوسائل العبارة المذكورة قرينة على كون أخبار أصحاب الإجماع قطعية
 الصدق ومع أن فيها التصحيح والصحة قوله والإلتحاق المذكور به بل ذكر المبلغ منه الشيخ في
 العدة قال ولذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن
 محمد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأخبارهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن يوثق به
 وبين ما أسنده غيرهم ولذلك عملوا بمسئلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم انتهى بل في
 الوسائل بعد نقله عن الكشي إجماع العصاة على تصحيح ما يسمع عن جماعة سماعهم على ما نقلنا سابقاً

ما هذا لفظه وقد ذكر نحو ذلك بل ما هو بلغ منه الشيخ في كتاب العدة وجماعة من المتقدمين
 والمتأخرين وذكروا انهم اجمعوا براسيل هؤلاء الفضلاء وامثالهم كما اجمعوا على العمل بمسانيد
 انتهى فعملنا نقلنا ان الاجماع على العمل بالرسول ليس مقصودا على مراسيل ابن ابي عمير والبرنطي
 بل يشمل مراسيل اصحاب الاجماع وغيرهم لكن من العجيب ان صاحب الوسائل جعل اجماع الشيخ
 في العدة على العمل براسيل الفضلاء المذكورين وغيرهم قرينة على القطع بالصدق مع انك
 قد عرفت ان كلامه في الخبر المحجود قد ذكرنا قرائن كثيرة دالة على ذلك فراجع قوله افرط الحوية
 هم طائفة من اهل السنة والجماعة قد وقوا في التشبيه العظيم وسائر المقاسد من جهة جهلهم
 على ظواهر الايات والاحاديث وقد نسب الي اكثرهم ذلك الذي ذكرنا الشهرستاني في كتاب الملل
 والنحل قوله فما قبله الا اصحاب ادلت القرائن آه لا يخفى ان في كلامه المذكور تاقصنا في الجملة اذ
 قوله ادلت القرائن آه يدل على وجوب العمل بما كان كذلك مطلقا سواء قبله الاصحاب واعرضوا
 عنه او شدوا وقوله وما اعرض عنه الا اصحاب آه يدل على عدم قبول ما اعرض عنه الاصحاب في
 شد بحسب العمل او بحسب الرواية والاعم والظاهر هو الاول سواء دلت القرائن على
 صحته ام لا فلا بد في مقام الجمع اتمام نفي قوله ادلت القرائن آه بما اذا لم يعرض عنه الاصحاب
 ولم يكن شاذا وبعبارة اخرى بما قبله الاصحاب كالا او جلا واما من نفي قوله وما اعرض
 عنه الاصحاب بما اذا لم يقترن بقرائن تدل على الوثوق بصدوره والظاهر هو الثاني لو
 الاول عطف قوله ادلت القرائن آه على قوله فما قبله الاصحاب بما وذكره بعده اذ على الا
 الاول يكون ذكره لغوا او يكون المناط هو عمل الاصحاب سواء دلت القرائن على الصحة ام لا
 ويكون ما دلت القرائن على صحته على تقدير عدم قبول الاصحاب غير واجب العمل والثاني
 قوله قدس سره في محكي المعبر في مقام الاستدلال واما مع القرين فلا تهاججه بانفرادها
 فتكون دالة على صدق مضمون الحديث ويراد الاحتجاج به التاكيد هذا ولكن ذكر بعض
 المحققين ان ما ذكره المحقق في المعبر من الضابط للعمل بالخبر غير معقول به في الفقه قال
 المحقق الخونساري في شرح الندوس في بحث الكفر في بيان كونه ونقل الاقوال فيها ونقل
 كلام المحقق في المعبر وميله الى القول السادس الذي لم يقل به احد وتمتلك بصحة اسمعيل
 بن جابر قال قلت لابي عبد الله ع الماء الذي لا ينحسه شيء قال ذوان عمقه في ذراع وشبر

سعة ما هذا لفظه ان كلامه في المعتبر في بيان ضابط العمل بالاجبار يخالف ظاهر ما عمل
 به في هذا الباب وفي ساير الابواب كما لا يخفى على من داخعه وهو اعلم بما رده انتهى كلامه
 رفع مقامه فتأمل قوله لم يكن وجه في العمل لا منشاء علمهم بالفتاوى فنكون فتاويه على
 طبق متون الاخبار واما لم يعلموا بفتاويه مع وجود النصوص لان ما اسند الى المعصوم صرحا
 وصدق عليه اسم الرواية والحديث كذلك مقدم بصريح العقل على ما لم يكن ككاف لكن
 هذا مما يريد به الاخباريون الذين يقولون بقطعية جميع ما في الكتب المشهورة او مطلقا
 ويرجعون مع فقده الى الاصول الصحيحة الثابتة عن المعصومين حتى في زماننا هذا واما
 ولا يريد به السيد حيث يقول ان الظن يقوم مقام العلم عند فقده على ما في المعالي وسيا
 عن قريب نقل ذلك من المصنف فتدبر قوله وسيا في ان المحدث اه قد نقل سابقا عنه في
 الوسائل ادعائه قواثر الاخبار بذلك وذكرنا انه ذكر ذلك في مواضع متعددة ونقلنا ان
 الوحيد البهبهاني في بعض مسائله ادعى ايضا قواثر الاخبار بالمعنى على حجة خبر الواحد عند
 الشيعة هذا ولكن الظاهر ان ما ذكره المصنف هنا وعد له في قوله وذكر فيما يوجب الو
 قال في خاتمة الوسائل قال الشيخ بهاء الدين محمد العاملي في مشرق الشمس بعد ذكر تقسيم
 الحديث الى الاقسام الاربعة المشهورة وهذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا كما
 هو ظاهر من ما درس كلامهم بل المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على ما اعتقد بما يقتضيه
 عليه واقرن بما يوجب الوثوق به والركون اليه وذلك بامور منها وجوده في كثير من
 الاربعة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة باصحاء العصمة وكانت متداولة في
 تلك الاعصار مشهورة بينهم اشتها الشمس في دابة التهاد ومنها تكرر في اصل او اصلين
 منها فضاء بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة ومنها وجوده في اصل معروف الاثنا
 الى احد الجماعة الذين اجعوا على تصديقهم كزادة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على
 تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي
 او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي وغيرهم ممن عدهم شيخ الطائفة في العدة كما نقله عنه
 المحقق في المعتبر ومنها اندراجها في احد الكتب التي عرضت على الائمة فاشوا على مصنفها
 كتاب عبدالله بن علي الذي عرضه على الصادق وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل

في حجة القرن

٤١٣

بن شاذان المعروفين على العسكر^٤ ومنها كونه مأخوذا من الكتب التي شاع بين سلفهم
 الوثوق بها والأعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية المحقة ككتاب الصلوة بحرين
 عبد الله وكتب ابن سعيدي على بن مهران وأبو من غير الامامية ككتاب حفص بن غياث القاضي
 وكتب الحسين بن عبد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري وقد جرى بين
 المحدثين على متعارف القدماء فحكم بصحة جميع احاديثه وقد سلك ذلك المنوال جماعة من اعلام
 علماء الرجال الملاح لهم من القرائن الموجبة للوثوق والاعتماد انتهى وقد رام في الوسائل
 الاستئناس بالكلام المذكور لكون الخبر للقرن باحد القرائن المرجوة قطعي الصدق مع انه
 لا شهادة فيه على ذلك بل فيه شهادة على خلافه كما ذكره المصنف في اشكال في بعض
 القرائن مثل اندراج الخبر في الكتب المعروضة على الامة عليهم السلام الا ان يقال بان عن
 الكتب المذكورة على الامام^٥ ليس قطعيا بل هو مردى بالطرق الظنية للوثوق بها او انما هم
 عليهم السلام على موثوقيتها انما هو من باب الرضا باجتهاد المجتهدين في زمانهم عليهم السلام
 من جهة عدم تقصيرهم في جمع الاخبار الصحيحة بل بدلوها بغيرهم في ذلك وهذا الاحتمال
 وان كان بعيدا لكن بثبوته مانع من القطع بصدور الاخبار المذكورة والله العالم قوله ومعلوم
 ان الصحيح عندهم هو المعمول به هذه الدعوى فاسد الوضع لانهم قد لا يعلمون برواية مثل
 ذرارة وعبد العظيم بن عبد الله الحنفي^٦ وحريز وامثالهم معللين بانفرادهم بروايتهم كما
 ونقلناه سابقا مع ان رواياتهم صحيحة عندهم وايضا قد ذكر ثقة الاسلام في الكافي^٧
 الموهبة للخبر فقط كما قد صرح به العلامة المجلسي في فرائد العقول وقد ذكره هو وليس الحديث
 الاخبار الدالة على التشبيه والتجسيم وغيرها وقد ذكر ان ما ذكره في كتابيها صحيح ومن المعلوم
 عدم عملها ولا غيرها باخبار المزبورة وقد ذكر الشيخ في العدة ان ذكر الرواية لا يدل على
 عمل الناكر بها بل يجوز ان يكون لاجل ان لا يشذ عنه شيء من الروايات وقد سمعت ان
 الشيخ قد يطرح رواية بعض الاعاظم مثل حفص بن بشير وجميل بن دراج ويونس بن عبد الرحمن
 بناء على عدم تحقق كونها من المعصوم^٨ واحتمال تحقق الوهم منهم مع ان احتمال الوهم مرجوح
 في نفسه خصوصا من مثل الاعاظم المزبورين بل قد يطرح ما ادعى الاجماع على العمل بروايات
 بعض ما ذكره سماعه وحفص بن غياث فكيف بغيره وغيرهم وقد سمعت ان الصدوق

قال لا افتى بما تقدم به السكون مع ادعاء الشيخ الاجماع على العمل برواياته مع انهم قد يطعنون
 بقص الصحاح بالمعنى المزبور مع اعراض الاصحاب عنه وقد ذكر الصدوق في الفقيه انه لم يورد
 في الكتاب المزبور الا ما اعتقد انه صحيح وحجة بدينه وبين دبه فيما لحظته ما ذكر يكون اخبار
 كتابه صحيحة بالمعنى المزبور مع انه قد لا يفتي بمضمون بعض ما يورده من غير الحجة المزبورة سابقا
 ولذا قيل برجوعه عما ذكره في اول الكتاب فاقبل وما ذكر ظهر ان الصحيح عند القدماء مثل
 الصحيح عند المتأخرين في انه قد لا يعمل به لأعراض الاصحاب عنه او لخلل اخر فما ذكره ارباب
 الصحيح عندهم هو المعمول به غير صحيح وحمله على الغالب ينافي قوله وليس مثل الصحيح آه قوله
 زمان الصدوق بل من زمان اصحاب الائمة عليهم السلام الى زماننا قوله كما صحح به في
 صلوة الغدير آه قال الصدوق في محكي الفقيه باب صوم الطوع واما صلوة الغدير
 الثواب المذكور فيه لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد كان لا يصححه ويقول آه
 من طريق محمد بن موسى الهادي وكلمة لا يصح ذلك الشيخ ولم يحكم بصحة من الاخبار فهو عند
 متركة غير صحيح انتهى وفيه دلالة على عمل الصدوق وشيخه بالخبر الغير العلمي اذا صحته عند
 كما ذكر الشيخ الهادي وغيره ما يفيد الاطمينان بالصدوق لا القطع به مع دكاكة المطلب على
 على تقدير ان يكون المعنى كما لم يحكم ابن الوليد بالقطع بصدوره فهو عندنا غير مقطوع ^{قصد}
 ويكشف عن ذلك ان الصدوق عد من جملة الكتب التي عليها المعول ناقلاتها نوادر محمد بن
 يحيى وقد طعن هو وغيره عليه بان لا يباي الى عمن اخذوا انه كان يروي عن الضعفاء والمراسيل
 وعدمها محاسن البرية وهو نظير النوادر فيما قلت وعد من جملة ما رسالة ابي ومن العلويين
 عدم افادتها الا الظن وقد ذكرنا شرط من الكلام في ذلك سابقا في مقام الرد على الاخبار
 قوله ثم ضمنتم الى ذلك آه وضمنتم الى ذلك ما ذكرنا من القران في بعض المحاشي السابقة
 وضمنتم الى ذلك ما ذكرنا سابقا في رد الاخبار بين وضمنتم الى ذلك ما ذكره المحقق الهادي
 من انك لو تأملت وجدت ان اكثر الفرق الهاكمة من الشيعة كانت ضلالتهم بسبب الاخبار
 الموضوعه او الخرفة وهذا يرمي الى شيوع العمل باخبار الاحاديث بين الشيعة وايضا يظهر من
 الرجال انهم كثيرا ما يقولون احدثنا فلانا واخذوا الكذابين فلانا وقلنا فلانا وكان
 العمل باخبار الاحاديث منوعا عند الشيعة لا يعملون بها لما كان المعصوم يقول كذا وكذا و

في حجة الظن

فتمت الى ذلك ما ذكره المصنف في الوجه الثالث من استقرار سيرة الصالحين طرأ على
استفادة الأحكام من اخبار الثقات وفي الوجه الرابع من استقرار سيرة العقلاء على ذلك
وما نقل عن بعض المحققين من استقرار جميع الشرايع من لدن آدم الى زماننا هذا بحجرت
بما ذكره جزمنا لا يشوبه شك ولا ريب قوله والظن في بعض بانه يعتمد الضعفاء والمراسيل
مثل البرقي ومحمد بن يحيى وأحمد بن محمد بن حمود ومحمد بن عمرو بن عبد العزيز ومحمد بن حنبل
ونصر بن مزاحم وغيرهم قوله لكن الأضاف ان المتيقن من هذا قال شيخنا المحقق في الحاشية
المتيقن من الإجماع المذكور ما كان جامعا للشروط الستة التي ذكرناها في باب نقل الاخبار والآثار
على حجة خبر الواحد بل ازيد من ذلك وبالجملة ما يقتضيه الأخذ بالتقدم للمتيقن في موارد
الاختلاف فيعتبر كونه مسندا متصلا بالمعصوم لا مرسل ولا مضمرا ولا مقطوعا وغير ذلك
قوله ان ما نقل إجماع الشيعة الظاهر ان الفاضل المذكور اذ صرف إجماع السيد على اخبار
الامامية للعمل بخبر الواحد على المعنى الأول فقط وهو غير وجه بعد قوله وما انفرد السيد
برده هو الثاني حيث يفهم منه ان السيد غير قائل بحجة خبر الواحد بالمعنى الثاني ايضا ومن
المعلوم انه يدعي الإجماع لا يثبت تمام مذهبه الا بنبات جزء مذهب مع ان قوله المنقول
سابقا وقد علم كل موافق وخالف ان الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يوجد
الى العلم وكذلك فنقول في اخبار الاحاد يشمل الثاني ايضا وقد نقل العلامة عنه في النهاية
انه قال ان النظام والامامية لا يعملون بخبر الواحد بخبر الواحد انتهى ويشمل الثاني ايضا قوله
وما انفرد السيد برده هو الثاني الظاهر ان الفاضل المذكور اذ بهذا الكلام ان السيد
برده خبر الواحد بالمعنى الثاني وهو ما يقابل المحفوظ اه وان الشيخ وغيره قائلون بحجة خبر الواحد
بالمعنى الثاني وان إجماع الشيخ رده منزل عليه لا على المعنى الأول فاختلف مورد إجماع السيد
وإجماع الشيخ ردهما الله حيث ان الإجماع الأول منزل على الأول والثاني على الثاني لكن
في الجملة ليجمع مع إجماع الشيعة على تكاثر الأول على ما ذكره الفاضل المذكور ولعل هذا المعنى
مراد المصنف في السابق حيث قال بل ظاهر كلام بعض احتمال كون مراد السيد من خبر الواحد
غير مراد الشيخ يعني ان ظاهر كلامه احتمال كون مراد السيد في مقام نقل الإجماع غير مراد الشيخ
في مقام نقله لان نزاعها يرتفع بذلك ضرورة بقاء النزاع بينهما بملاحظة قوله وما انفرد

المتيقن من الإجماع هو خبر الواحد دون مطلق ما يفيد الاطمينان قلت

السيد برده هو الثاني كما لا يخفى لكن قد عرفت ما فيه عن قريب قوله وأما الثالث فلم يتحقق
 من احد فنيه على الاطلاق آه وفيه انه ينافي ما مضى لما ذكره السيد من ان معظم الفقهاء يعلم
 بالاجاب المتواترة او المحفوظة بالقرينة القطعية وانه يرجع في المسائل المخلافية الى التخيير وما
 نقله المصنف ونقلناه عن قريب وما نقله في النهاية وقد نقلناه عن قريب ايضا مع ان طريقه
 قد سره رد الاجاب ولو كانت مأخوذة من اصول محفوظة من الثقات بانها لا توجب علما
 ولا عملا وغير ذلك مما ذكرنا سابقا فراجع قوله وهو كلام حسن لا حسن فيه بعد ما عرفت
 قوله واحسن منه ما قدمنا قد قدمنا سابقا بطلان الجمع الذي ذكره نقلا ومحصيلا قوله حتى
 من السيد واتباعه آه وأورد عليه شيخنا المحقق في الحاشية وفي مجلس البحث وغيره بان تسليم
 السيد وغيره من الماتفين بحجية الظن عند اسناد باب العلم لا يفيد فيما نحن بصدده من
 اثبات حجية الخبر بالخصوص ويمكن الجواب عنه بان السيد انما يكون قائل بالظن المطلق لو
 اعتمد في تقرير دليل الاسناد على سبيل الحكومة اذ على التقرير المزبور تكون النتيجة حجية
 الظن مطلقا من غير فرق بين الاسباب والموارد ومناط الفرق بين الظن المطلق والظن الخاص
 هو ان وصف الظن معتبر من غير فرق بين الظنون على الاول دون الثاني وهو انما يتحقق
 على التقرير المذكور واما على تقدير اعتماد السيد في مقام تقرير دليل الاسناد على سبيل
 الكشف فلا اذ تكون النتيجة عليه مهملة والتعميم بحسب الاسباب والمراتب موقوف على عدم
 المرجح كما سيحكي فاعل السيد يأخذ بخبر الواحد الجامع للشرط الخمسة على ما سيدكره ^{لمصنف} ^{أو}
 او لا يزيد منها وباجملة ما يقتضيه الاخذ بالتقدير المتيقن من اجاب الاحاد في موارد ^{خلا}
 على ما ذكرنا في باب الاجاب واسرنا اليه عن قريب لكونه قد راميقنا واخذ بالتقدير المتيقن
 مرجح او يأخذ بخبر الواحد دون سائر الظنون لكون الظن الحاصل منه اقوى الظنون على ما
 سلكه صاحب المعالمة عند تمسكه بدليل الاسناد على حجية خبر الواحد والاخذ بالاحاد ^{بشرط}
 ايضا مرجح وعلى ما تقدير فيكون السيد قد سره من اهل الظنون الخاصة وقد ذكرنا
 من الكلام في ذلك عند نقل كلام صاحب المعالمة في باب ظواهر الالفاظ وقد اشار بعض
 الافاضل الى بعض ما ذكرنا في مقام الجواب عن اليراد المزبور وفيه انه مع عدم العلم
 السيد في مقام الاسناد الفرضي لا يثبت ما هو المقصود في المقام من اثبات حجية الخبر

في حجية الظن

٤١٧

بالخصوص فلعله يقول بالحكومة عند فرض الاستدلال ولعل ذلك ظاهر انشاء الله قوله
 على ما في المعامل بل في ان السيد ذكر ذلك في غير موضع من كلامه قوله كان بعد عن الرد
 فتأمل وجه التأمل ان النختم ان يقول ح بان للوارد المذكورة خرجت بالسيرة القطعية ولا
 يقاس الاحكام عليها مع ان المعارض له يدعي الامتاع بل عدم الخلاف وبيهما فرق مضافا الي
 ان السيد لم يقل بان المواضع المذكورة خرجت بالاجماع بل قال بالاجماع وغيره وفي هذا الاحكام
 نظر ظاهر قوله يكفي في رد دعوى الايات آه الايات لا تكفي في الردع لانتهاها ومعظمها وارادة في
 اصول الدين مع معارضتها بالاجراء المتواترة التي تدل على حجية خبر الثقة فكيف تكون رادعة
 ومن الاخير ظهر عدم كون الاخبار المتطرفة الدالة على حرمة العمل بغير العلم رادعة قوله لانها
 تحقق التشريع آه قد عرفت ان حرمة التشريع ثابتة بالعقل ايضا فلا بد من التزام الورد وتعد
 جواز التخصيص في حكم العقل والتزام العقلاء بخبر الثقة وجعلهم اياه طريقا معتبرا في مقام
 الاطاعة والعصية وكشف عن امضاء الشارع اياه راض موضوع التشريع الذي هو ادخال
 ماله من الدين فيه بقصد انه منه كما سلف تحقيقه قوله لان الاصول التي مدرها آه
 وادبها الاصول الثلاثة اصالة التخيير في صورة دوران الامر بين المحذورين واصالة
 البرائة واصالة الاستتغال والاول عقلي صرف وما يتوهم من دلالة اخبار التخيير عند
 التعارض عليه ضعيف كما سلف في اول الكتاب وسيأتي في الجزء الثاني من الكتاب ايضا
 واما الاصلان الاخيران فيمكن ان يكونا عقليتين ويمكن ان يكونا شرعيتين من جهة دلالة
 الاخبار على انشاء الاباحة الظاهرية في مورد الشك في التكليف وعلى انشاء وجوب
 الاحتياط شرعا في مورد الشك في المكلف به والاصل الاول لكونه عقليا صرفا لا بد من
 التزام الورد فيه بان يقال ان موضوعه هو التخيير والتردد ومع بناء العقلاء على كون
 خبر الثقة طريقا يرتفع التخيير والتردد والاصلان الاخيران على تقدير كونها عقليتين لا بد
 من الالتزام بالورد فيهما لان موضوع اصل البرائة عدم البيان وموضوع اصل الاستتغال
 احتمال العقاب ولا شك ان خبر الثقة مع امضاء الشارع لكونه طريقا يكون بيانا وموجبا
 للامن من العقاب فيرفع موضوعا اصل البرائة واصل الاستتغال وعلى تقدير كونها
 شرعيتين فلا بد من الالتزام بالحكومة بان ^{يقال} بان خبر الثقة مع بناء العقلاء على كونه طريقا

في حجة الظن

وامضاء الشرع آياه يكون معنى حجته ترتيب ناد الواقع عليه وعدم الاعتناء باحتمال الخلل
فيه ومع عدم الاعتناء به عدم الرجوع الى أصل البرائة والاستغفال وهذا البيان هو المستغفال
من كلمات المصنف في مباحث أصل البرائة وغيره ومنه علم ان في عبارة المصنف قصوداً
في الجملة قوله لقصودها عن افادة اعتبارها لا ريب في قصود الاخبار عن افادة التخيير في
مورده وقد اشترنا اليه عن قريب وكذا لا ريب في عدم دلالة اخبار الاحتياط على الوجوب
الشرعي بناء على ما سيذكره المصنف من ظهورها في القدر المشترك الارشاد وعدم عموم
الأخبار الواردة في الموارد الخاصة الدالة على حكم المشبهين واما اخبار البرائة فهي على قسمين
قسم منها دل على البرائة عند عدم البيان فيكون مؤكداً لحكم العقل بالبرائة وقسم منها مثل
قوله في رسالة الصدوق كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وغيره دل على انشاء الاباحة
الظاهريّة في مورد الشك وهذا حكم تأسيسي لا يدل عليه العقل اذ هو يدل على مجرد عدم
العقاب مع عدم البيان فقط ولا يفيد انشاء اباحة ظاهرية كما سيأتي الإشارة اليه انشاء
الله ومنه يظهر الخلل في قول المصنف لقصودها اه ويمكن توجيه العبارة بان المراد على تقدير
قصودها فهو مجرد فرض غير واقع وغير مطابق لمذهبنا وان المراد قصودها عن افادة جميعها
اذ قد ذكرنا كونها قاصرة عن افادة التخيير وأصل الاستغفال وقد اجاب شيخنا المحقق قدس
سره عن الاشكال بان المراد قصودها عنها على وجه لا يرجع الى امضاء حكم العقل بها و
تأكيدا لحكم العقل بها والادلة جملته من الايات والاخبار بل الاجماع على البرائة
بل الاحتياط تماماً لا شبهة فيها اه وفيه انك قد عرفت دلالة كثير من اخبار البرائة على
الحكم الانشائي التأسيسي فما ذكره قدس سره لا يصلح الخلل مضافاً الى الاشكال في
الايات والاخبار والاجماع على البرائة والاستغفال مع ما ستعرف من عدم دلالة
الايات على واحد منهما وعدم الاجماع في الاستغفال بل وعدم دلالة الاخبار عليه
اصلاً كما عرفت وستعرف قوله فلا اشكال في انه لا يفيد الظن في المقام سيأتي ان
المشهور بين القائمين بحجة الاستصحاب من باب الظن كونه حجة من باب الظن النوعي
المطلق او المقيد وان القول بالظن الشخصي كما هو المستفاد من التمهيد في الذكر في الشيخ
البهائي في حبل المتين ضعيف غاية شغ افادة الاستصحاب الظن الشخصي مع كون خبر

دلالة

الثقة على خلافه لا يفيد إلا ان يقال بعدم افادة الاستصحاب الظن التوحي مع وجود
 خبر الثقة وفيه تأمل فالصواب ان يقال ان الاستصحاب ولو كان من باب الظن تعليقاً بالنسبة
 الى الامارات سواء كانت تاسيديّة للشارع او امضائيّة له ولذا لم يقل احد من القدماء
 القائلين بحجية الاستصحاب من باب الظن وبعض المتأخرين القائلين بها كذلك بتقدمه
 على الامارات الشرعية ولو كانت في غاية الضعف الا ما يستفاد من بعض كلمات المحقق
 الفقيه المزيف في محله على ما ستعرف قوله فعناية الامر حصول الوثوق به ولا ريب في انه
 كما لا يمكن اثبات حجية خبر الثقة بخبر الثقة كذلك لا يمكن دفع اليد عنه به لكن ذكر شيخنا
 المحقق قدس سره في الحاشية وفي مجلس البحث ان المدعى في كلامه في باب الاستصحاب عليه
 قواها اجمالاً فيخرج عن خبر الواحد فيه ان المصنف لم يذكر ذلك في باب الاستصحاب
 ولعله اراد انه سمع ذلك منه في مجلس البحث وهو خلاف ظاهر كلامه نعم ذكر في المناهج و
 الضوابط ان اخبار الاستصحاب متواترة معنى هذا مع ان التواتر الاجمالي لا يفيد مع عدم
 دلالة اكثر اخبار الاستصحاب بل جميعها الا باعتبار التجارب والتعاقد كما سيأتي فالاولى
 في وجه عدم جريان الاستصحاب على تقدير القول به بقصد ما ذكره المصنف في باب الاستصحاب
 وغيره من حكومة الامارات كلية على الاصول كذلك وقد اشرنا الى تقريرها عن قريب قوله
 فتأمل لعل وجه التأمل ان اهل اللسان لم يجهتوا حجة كونهم من اهل العرف وحجة كونهم
 عقلاء وهذا الاعتباران متغايران وان كان يذكر كل واحد منهما في مورد الاخر تارة
 وقد سبق ان حجة الاصول اللفظية من باب الظهور العرفي يمكن ان يقال لا يكفي في دفع
 اليد عن الاصول اللفظية بناء العقلاء على طريقة خبر الثقة بل لا بد في دفع اليد عنها من
 وجود ترتيب ثبوت طريقيته عند اهل العرف وفي هذا الوجه للتأمل نظر ظاهر اذ كل واحد
 من بناء العقلاء وبناء العرف لا اعتداد به مع قطع النظر عن امضاء الشارع له ومع ملاحظة
 امضاء الشارع يكون كل منهما معتبراً في مقام الاثبات والرفع ويمكن ان يكون وجه التأمل ان
 المقصود بحجة خبر الواحد بالخصوص في الجملة فيكون حجة في صورة عدم كون الاصول اللفظية
 على خلاف حصول الغرض به ويمكن ان يكون وجه التأمل ما ذكر من المناقشات في عباراته
 السابقة في مقام ذكر الاستصحاب وسائر الاصول والله العارف بقوله وقد ذكر في النهاية مواضع

في حجة الظن

كثيرة منها احتجاج ابي بكر على الانصار بقوله ^{الاثمثة} من قرئ فيها رجوعه الى خبر صغيرة
 بن شعبة في بعض مسائل الحج ومنها انه قضى بين اثنين بقضية فاخبره بلال ان البقي ^م قضى
 بخلافه ففقدته ومنها انه جعل عمر في الخضر ستة وفي البصر تسعة وفي كل من السبابة والوسط
 عشرة وفي الابهام خمسة عشر فلما روى له في كتاب عمرو بن حزام ان في كل اصبغ عشرة وجمع
 عن دأيد ومنها ان عمر قال في المجين رحم الله امرء سمع من رسول الله في المجين شيئا فقام ^{اليه}
 حمل بن مالك فاخبره ان الرسول ^م قضى فيه بعشرة فقال عمر لوله لسمع هذا القضيانية بغيره و
 منها ان عمر قبل خبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها وقبل خبر عبد الرحمن بن عوف
 انه ^م قال فيهم ستواهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الحزبية واقرهم على دينهم ومنها
 انه رجع عثمان الى خبر قريظة بنت مالك ومنها ان علي ^م كان يحلف الراوي وقبل رواية ابي
 بكر من غيرهم ورواية المقدار في امر المدي ومنها انه رجع الجماعة الى قول عايشة في الغسل
 عند التقاء الختانين والى خبر ابي سعيد ومنها انه عمل اهل قبا في تحول عن القبلة بحجر الواحد
 وعمل ابن عباس بحجر ابي بن كعب في ان موسى صاحب خضر هو موسى بن اسرائيل قال في التمس
 بعد نقل ما ذكرنا والاحبار بذلك كثيرة وان لم يكن كل واحد منها متواتر لكن القدر
 المشترك بينهما وهو العمل بمقتضى الخبر متواتر انتهى وقد ذكر في العدة بعض الموارد التي ذكرنا
 قوله وهذا الوجه لا يخلو عن ناقص قال في العدة بعد نقل اجماع الصحابة وذكر بعض المواضع التي
 عملوا بها ما حاصل ان الاستدلال بهذه الطريقة لا يصح من وجه احدها ان هذه الاجاب
 التي دووها اجابا احاد لا يجوز الركون اليها والثاني ان علمهم لعدة لاجل حصول العلم لهم بصحة
 مضمون الاخبار والثالث انه غير معلوم عمل جميع الصحابة وعمل البعض ليس بحجة وليس لهم ان
 يقولوا ان بعضهم عمل بها وبعضهم لم ينكر فلو لم يكن صحيحا لكانوا اجمعوا على الخفاء وذلك
 لو صحين الاول عدم العلم يكون سكوتهم من حجة الرضا بذلك فاعلمهم كارهون لذلك منكرو
 له يقبلونهم ومنع من ذلك بعض المواضع والوجه الثاني انه قد انكر جمع منهم العمل بحجر الواحد
 فقد روى عن ابي بكر انه لم يقبل خبر صغيرة بن شعبة حتى شهد معه محمد بن مسلمة وعن عمر
 انه لم يقبل خبر ابي موسى في الاستيدان وعن علي انه لم يقبل خبر ابن سنان الا شحجي وغير
 ذلك مما لا يحصى كثرة وليس لاحد ان يقول ان انكار من انكر لعدم وجود شرط القبول

في حجة الظن

٤٢١

ودلنا ان هذا التاويل انما يسوغ اذا ثبت علمهم بحيز الواحد ولم يثبت على ان اهل قبا قد
 علموا بحيز من اخبر عن تحويل القبلة الى الكعبة فداروا الى التوجه الى الكعبة في حال صلواتهم فلما
 ان يحوز التسخ بحيز الواحد وذلك لا يقوله احد انتهى وقد استشكل في النهاية في الاجماع المترجم بما
 ملخصه انما يمنع عمل الصحابة على وفق الخبر ودعوى الضرورة ممنوعة والاستدلال ضعيف
 لان الروايات غير بالغة حد التواتر سلمنا صحة الروايات لكن يمنع العمل بتلك الاخبار فظلمهم
 اعتمادا على العلم المحاصل لهم من الخارج سلمنا لكن يمنع عدم الاكثار فان النبي ﷺ توقف في
 خبر ذي الديدن الى ان شهده ابو بكر وعمر وورد ابو بكر خبر المغيرة في توريث الجدة الى ان خبره
 محمد بن مسلمة وورد ابو بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من اذن رسول الله في رد حكم بن ابي العاص
 وورد عمر خبر ابي موسى الاشعري حتى شهده ابو سعيد الخدري وورد عمر خبر فاطمة بنت قيس
 وورد على بن ابي طالب بن سنان الاشعري وظهر منه تخليف الرواة ووردت عايشة خبر ابن عمر في
 تعذيب الميت ببكاء اهله ومنع عمر ابا هريرة من الرواية سلمنا لكن التكرار انما يدل على
 الاجماع لو وقع عن الرضا وهو ممنوع سلمنا لكن الاجماع ليس على قبول كل الاخبار بل البعض
 ثم اجاب في النهاية عن الاستشكل بما ملخصه والجواب النقل التواتر قد حصل بتبطل ابي
 بكر في يوم السقيفة بقوله ﷺ الامة من قرئ ولم ينكر عليه احد قوله ومن الصحابة من رد
 خبر الواحد قلنا الذين نقلت عنهم الرد نقلنا عنهم القبول والتوفيق قبول الخبر مع شرايط
 مخصوصة ورده لا معها انتهى قلت وفيها ضعف ما اجاب به بما نقلنا عن الشيخ في
 العدة وما ذكره المصنف هنا ونقله عن السيد الاجل المرتضى قوله الا ان يقال انه
 قد ذكر وان من شرايط التمسك عن المنكر احتمال التاثير والاثمن من الضر وكيف يمكن ان
 يقال بوجوب الاكثار اظهار الحق وان لم يظنوا الا ترداع ولذا قال السيد في كلامه المنقول
 الذين يتحشم التصريح بخلافه مع انه قد صدق منهم بغير كثير من الاحكام باذانهم كتحريم
 المتعنين وقول امين والكف واستقاط حتى على خير العمل ووضع الصلوة خير من النوم بدله
 والوضوء من رؤس الاصابع الى الكعبين وضبط الفدك وان ما تركه رسول الله صلى
 الله عليه واله صدقة لا يرث منه وارثه واولاده وغيرها ولم ينكر عليهم احد من الصحابة
 والامام ثم والقياس بمسئلة الخلاف غير صحيح اذا خلافة تالية لمرتبة النبوة عندنا قال الله

آمن كان على بنية من دبه ويتلوه شاهد منه وهي موجبة لا كمال الدين اليوم اكملت لكم
 دينكم وعدم تبليغها بمنزلة عدم تبليغ شيء من الاحكام وان لم تفعل فما بلغت رسالته و
 الخليفة باب العلم قال في انا مدينة العلم وعلى بابها انا دار الحكمة وعلى بابها وسد باب
 الخلافة ليستلزم جميع العلوم وانظام الخلافة انظام جميع الاحكام وهي الرياسة
 العامة في جميع امور الدين والدنيا فيمكن ان يقال بوجود الاكثار وان ظن عدم الادعاء
 بل وان لم يحتمل مع عدم الامن من الضرر ايضا دفعا لتوهم دلالة السكوت على الرضا ولذا
 انكر عليهم من انكر بخلاف بعض الاحكام التي بيانها من شعب منضوب الخلافة مع امكان
 ان يقال بان المنكرين قد احتملوا الادعاء والتاثير وكانوا امنين من الضرر لقرب عهدهم
 بزمان النبي في وانهم لا يقدمون على قتلهم وتشديد مع كونهم من عطاء اصحاب الرسول
 في اوائل ارضته رياستهم وان ايذاءهم يوجب الوهن في امورهم قوله انكرها عليهم من
 انكر قد انكرها الاثنى عشر من اصحاب الرسول وواجههم بالرد والاكثار في مسجد الرسول
 بل كرهت بنوها شام قاطبة خلافتهم واما رتاهم واطهرها واستمرت الى ستة اشهر
 كما في الكتب الكلامية نقلا عن العامة والخاصة والتفصيل خارج عن مقصد الكتاب قوله
 من الاتفاق العلي فان قلت لامناص عن الحكم بحجية الاعتقاد بحجية خبر الواحد عندنا
 ايضا من جهة ان الاعتقاد المذكور لا صحاب الائمة لو كان خطأ لوجب على الامام
 ردعهم اذ لا فرق في وجوب الردع بين المسئلة الفرعية والمسئلة اصولية قلت لا
 وجه لما ذكره اما اوله فلان التمسك بالتقرير موقوف على وجود شرائط التي من جملتها
 علم الامام في الطريق المتعارف وعدم المنافع من الردع وهو غير معلوم واما ثانيا فلان
 قد ثبت رضاهم عليهم السلام باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين في ارضته ظهورهم
 وعينهم سواء كان مطابقا للواقع او مخالفا كيف وقد ثبت اختلاف اصحابهم عليهم السلام
 في الاصول والفرع فلو تم التقرير المذكور لكان كل ما ذهبوا اليه صوابا في الواقع وهو
 بما لا يمكن الا التزام به وقد اشتهر ان للمصيب اجرين وللخبي اجر واحد فلو اتفقوا على
 مسئلة اصولية او فرعية لا يمكن العلم برضا الامام عليه السلام بجمته من جهات العلم
 بقول المعصوم من الدخول او الحدس او التقرير او اللطف كما سلف تقريره في باب

فلا بد

الأجماع وابن هذا من ذلك وقد سمعت عن الشيخ في العدة أنه مع الاختلاف وكون
 الحق في واحد من الأقوال لا يتم طريقة اللطف ولا يمكن الاستدلال به وما ذكرنا ظهر لنا
 فيما أفاده شيخنا قدس سره اللطيف في الحاشية وفي مجلس البحث قوله حجة الظن مطلقا وفي
 الجملة آية بناء على الاختلاف في دليل الاستدلال في أن نتيجة مطلقة أو مهملية كما سيأتي شرح
 انشاء الله قوله وعدم الأكتفاء بأخذ الرواية بعين وان كان معلوماً انتساباً إلى صاحبه
 كما سيوضح به عن قريب قلت طريقة بعضهم وان كان ما ذكره المصنف من شدة الاحتياط
 لكن طريقة بعضهم العمل بالكتاب اذا ناوله صاحبه وقال ان هذا كتابي وان لم يقل ادوه
 عني واخرت لك روايتي عني ولم يسمع اخباره من صاحبه لا بقرائته عليه ولا بقرائته عليه
 وان كان في العمل بالكتاب المذكور قولاً لكن الاظهر جوازه ويدل عليه ما رواه في الكتاب
 عن أحمد بن عمر الخلال قال قلت لابي الحسن الرضا عن الرجل من اصحابنا يعطيني الكتاب ولا
 يقول ادوه عني يجوز لي ان ادويه عنه قال فقال اذا علمت ان الكتاب له فادوه عنه بل
 عن كثير من المحققين جواز العمل بالوجادة وهي ان يجداً انسان احاديث بخط رايها او
 في كتابه عند الوثوق بانه حفظ المذكور او روايته وان لم يقل ان هذا خطي او ان هذا كتابي
 ويدل عليه الخبر المذكور حيث قال اذا علمت ان الكتاب له فادوه عنه وما رواه في الكافي
 ايضا عن مفضل بن عمر قال قال لي ابو عبد الله ع اكتب وبث علمك في اخوانك واوردت
 كتبك بنيك فانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأسون الا بكتبهم وما رواه فيه عن
 عبيد بن زرارة قال قال ابو عبد الله ع احتفظوا بكتبكم فانكم سوف تحتاجون اليها وظهر
 منها ما رواه في الكافي ايضا عن ابن ابي خالد عن ابي جعفر الثاني ع قال قلت له جعلت فداك ان
 مسأخنا روى عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع وكانت القيمة شديدة فكتبوا كتبهم فلم يروا
 عنهم فلما ماتوا اصارت الكتب آيها فقال ع حدثوا بها فانها حق وما ذكر يعلم انه يجوز
 العمل بالكتب المشهورة التي علم انتسابها الي مؤلفيها قوله على ان علي بن الحسن بن فضال
 لم يكن تمام الرواية مثله ولذا اختص بان قيل فيه في كتب الرجال لم يعتبر له على زلة ولا علي
 ما يشينه قوله كما انفرد بالنسبة الى البرقي قلت ان جماعة منهم وان كانوا كذلك لكن جماعة
 اخرى منهم كانوا يعملون باخبار البرقي وامثاله الا الى رئيس المحدثين الصدوق حيث انه

في حجة الظن

٤٢٥

قوله وعلى ما ذكره الكلبيني قال قدس سره في ديباجة الكافي قد فهمت يا اخي ما شكوت من اصطلاح اهل دهرنا على الجهالة الى ان قال وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كافٍ يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكفي به للتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل بالانوار الصحيحة من الصادقين والسنة القائمة التي عليها العمل وبها تؤدى فرائض الله تعالى وسنة نبويه وقلت لو كان ذلك رجوت ان يكون سبباً لتدارك الله تعالى بمعونته وتوفيقه اخواننا واهل ملتنا ويقبل بهم الى مرشدهم وقد سرت الله وله الحمد تأليف ما سئلت وارجوا ان يكون بحيث توخيت آه وقال الصدوق في اول الفقيه وقد سئلتني ابي الشريف ابو عبد الله المعروف بنعمه ان اصنف له كتابا في الحلال والحرام موفيا على جميع ما صنف في معناه ليكون اليه مرجعه وعليه معتمده وبه اخذه ويشتركه في اجره من ينظر فيه ويشنئ ويعمل بمودعه الى ان قال فاجبت الى ذلك لاني وجدت له اهلا آه فالاولى الاشارة الى كلام الصدوق ايضا فليتنبه له قوله في غير ذلك مثل قول النبي صلى الله عليه وآله في الحديث المشهور والمتواتر قد كثرت علي الكذابة وعن امير المؤمنين ع ان في ايدي الناس حقا وباطلا الى ان قال وقد كذب علي رسول الله صلى الله عليه وآله حتى قام خطيبا فقال ع ايها الناس قد كثرت علي الكذابة وفي الحديث المشهور والمتواتر علي ما قيل عن اهل البيت انا اهل البيت صادقون لا نخالوا من كذاب يكذب علينا فيسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس وكذا قولهم ع لا نخالوا من كذاب واعاجز الراي كفا نا مؤنة كل كذاب وفي الرجال علي ما حكى في ترجمة محمد بن بشير الغالي عن موسى بن جعفر ع ان بنا ما كذب علي علي بن حسين فاذا قال الله عز وجل الحديدا ان المغيرة بن سعيد كذب علي ابي جعفر ع فاذا قال الله عز وجل الحديدا ان ابا الخطاب كذب علي ابي فاذا قال الله عز وجل الحديدا ان محمد بن بشير يكذب علي برئت الى الله منه وغير ذلك من الاخبار وقوله وظهر تمام ذكرنا اه الاضاف عدم خلوا الاخبار التي بايدينا من الاخبار المكذوبة لعدم تمكن الرواة عن تصحيح الكتب عن الاخبار المكذوبة بجميعها وقد عرفت ان يونس بن عبيد الرحمن عرض علي الرضا ع كتب اصحاب فانكر منها احاديث كثيرة فاذا لم يكن مثل يونس بن عبد الرحمن مع جلالة شأنه وسوقه قادر علي التمييز بينهما حتى احتاج الى العرض علي الامام الرضا ع فكيف بغيره مع ان العادة قاضية بعدم امكان ذلك بل قيل لو تأملت وجدت ان

أكثر الفرق الهالكة من الشيعة كانت هلاكهم بسبب الأحاديث المحرفة للموضوعة مع أنه
 لو أمكنهم تخليص الأخبار من الأخبار المكذوبة فلا شبهة في عدم تمكنهم من تخليصها من
 الأخبار التي وهو فيها أو سهوها أو غلطوا في مقام النقل بالمعنى الذي كان جازيا عندهم و
 إذن لهم الإمام أو في مقام نقل اللفظ وقد ذكر أمير المؤمنين عليه السلام في الرواية
 المذكورة ووجع سمع من رسول الله شيئا لم يسمع على وجهه وروى فيه ولو يتعد كذباً
 فهو في يده يقول برب ويعجل برب ويرويه فيقول أنا سمعته من رسول الله فلو علم المسلمون
 أنه وهم لرفضوه ولو علم أنه وهم لرفضوه مع أن العلم بعدم كون الخبر مكذوباً أو ما يجري
 مجراه تماً ذكر لا يكفي أيضاً بل لابد من إفراز الأخبار للنسوخة والمتساهة وغيرها مما يجري
 مجراها من العلوم أن صدورها لا ينفع وقد ذكر أمير المؤمنين في الخبر المسطور أن في
 أيدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وحكما ومتساهها وصدقا وكذبا وفي خبر آخر
 أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن فمع فرض إمكان تنقيح الكتب تماً ذكر فإن يمكن تنقيحها تماً ذكر
 فالأولى التمسك بالعلم الإجمالي مع إفراز ما ذكر وما أيضا هيده والأقتصار على قوله مع أن
 العلم الإجمالي بوجود الأخبار المكذوبة مع عطف ما ذكر عليه إذ من المعلوم حصول العلم
 الإجمالي بصدور أخبار كثيرة خالية عن العيوب المسطورة وهو يكفي فيما دامه المصنف
 قوله بالأخبار المخالفة للأصل الظاهر أن مراده قدس سره بالأصل هو الأصل الثاني كامل
 البرائة واستصحاب عدم الوجوب والتحرير والتردد في ذلك أن الخبر المطابق للأصل الثاني
 لا يقض من وجوب العمل لعدم كون مضمون الخبر حكما الزاميا وأما الأصل الثاني بحكم الله الواقعي
 فهو في موضوع إقراره بخلاف المقام ويحتمل أن يريد المصنف في الأصل من الأصول الثانية
 والمثبتة للتكليف ووجه كلامه في ح أن الخبر إذا كان على طبق الأصل المذكور ومثل استصحاب
 الوجوب والتحرير مع فرض حجية لا يكون للخبر أثر كنهائية إلا استحبابه في إثبات التكليف
 فيكون المقام نظير ما إذا علمنا إجمالا بوقوع نجاسة في أحد الأثنتين الذين علم بنجاسته
 أحدهما تفصيلا أو قامت البينة عليها فغلب تقدير وقوع النجاسة المعلومه بالأجمال في
 الأثناء المعلوم تفصيلا لا يكون لها اثر لأن وقوع النجس فوق النجس لا اثر له وإن كان وقوعها
 في الأثناء الآخر يوجب الاحتساب عنه فيكون للمعلوم بالأجمال اثر على تقدير دون آخر

وسياتي في باب شبهة المحصورة عدم كون مثل العلم الاجمالي المذكور مؤثرا الوجوب
 الاجتناب الا ان يقال ان الخبر اثر اخر غير ما يفيد الاصل المثبت للتكليف مثل الحجية عند
 التعارض وترتيب الاثارة الشرعية ولو مع الواسطة ونجاسة الملاقي لو كان الخبر على طبق
 اصل الاشتغال لا الا^ل مستصحا لعدم افادة الاصل نجاسة الملاقي وان اثارها الثابتة كما
 سيحیی في باب قوله والا فالعلم بوجود مطلق الصادق لا ينفع اذ لعل العلم الاجمالي غير حاصل
 مع خروج الاخبار الموافقة للاصل او يكون حاصله ولكن لا يكون بقدر شبهة المحصورة التي
 يجب الاحتياط فيها بل بقدر شبهة الغير المحصورة التي لا يجب الاحتياط فيها قوله بل بما
 يدعى هذا مطابق لما ذهبوا اليه وللخبر اذ نتيجة العلم الاجمالي هو وجوب الاحتياط لا العمل
 بمظنون الصدور فقط فما ذكره سابقا من وجوب العمل بكل خبر مظنون الصدور لعله على
 راي الغير قوله والعمل بمظنون الصدور وان لم يكن مظنون المطابقة للواقع او بمظنون
 المطابقة وان لم يكن مظنون الصدور لعدم امكان الاحتياط قوله انما هو لا بل وجوب
 امتثال احكام الله الواقعية هذا مما لا ريب فيه اذ من السديهي ان امتثال امر الرسول والا^ل
 ليس في قبيل امتثال الامر الصادر من الله تعالى بل امتثال امرهم عليهم السلام وصلته الى
 امتثال امر الله تعالى وكذلك معصيتهم فمن ارتكب في بنا واحدا لا يعاقب عقابات متعددة
 بسبب المعاصر المتعددة من جهة مخالفة امر الله تبارك وتعالى ومخالفة امر الرسول ص والاهل^ل
 وكذلك الطاعة لكن الاولى جعل هذا مقدمة للجواب الثاني لا الجواب الاول لان مقتضاها
 حجية كل ما يفيد الظن بحكم الله الواقعي وان لم ينظر بصدوره عن الحجية والمقصود من هذا
 الجواب حجية كل ما يفيد الظن بصدور الحكم عن الحجية وان حصل من غير الخبر فتدبر قوله وانما
 يفيد حجية كل ما ظن منه الا^ل ما مكلفون بالحكم الصادر من الائمة عليهم فان امكن العلم
 التفصيلي بالصدور فيجب اتباعه والا فيجب الاحتياط ان امكن والا فلا بد من العمل
 بكل ما يفيد الظن بالصدور عنهم خبرا كان او غيره فلو حصل من غيره الظن به فيقع وان
 لم يحصل منه الظن به يجنبه فالدليل المذكور لا يثبت حجية خصوص الخبر كما هو المدعى
 قوله العلم الاجمالي وان كان حاصله عرض للمصنف رة ان هناك عليين اجماليين احدا
 خاص والاخر عام والخاص هو العلم الاجمالي الحاصل في الاخبار بخصوصها والعام هو

العلم الاجمالي المحاصل في الاخبار ومجموع ما بايدنيان من الامارات ومراعاة العلم الاجمالي
لازم مطلقا سواء كان خاصا او عاما ومقتضى العلمين الاجماليين المذكورين الاحتياط او لا
بالعمل بجميع الاخبار والامارات وعلى فرض بطلانها يجب العمل بما يفيد الظن بصدد الحكم
عن الامام مطلقا سواء فيه الخبر وامارة اخرى اية امارة كانت بل مقتضى مراعاة العلم الاجمالي
العام ذلك ايضا وان قطع النظر عن العلم الاجمالي الخاص مثلا لو فرضنا صدق خمسين حكما
من الامام ع وعلم اجمالا بوجودها في الاخبار التي بايدنيان من الاصول والكتب المقررة وعلنا
ايضا بصدد خمسين حكما اخرى موجودة في مجموع الاخبار وسائر الامارات فمقتضى العلم
الاجمالي الثاني وجوب العمل بكل ما يفيد الظن بالصدور من جميعها بعد فرض عدم امكان
الاحتياط او عدم وجوبه وقد ذكر بعض المحققين ذمة في مقام الايراد على المصنف في ما هذا
لفظه والحاصل انه يكون حال العلم الاجمالي بالتكاليف بين الاخبار وسائر الامارات مع
العلم الاجمالي بوجود اخبار صادرة بينهما ناهضة بظهورها او ظهورها على مقدار من التكاليف
قد علمناه بينهما وبين سائر الامارات حال العلم الاجمالي بحجته عشرين شاة في قطع غنم
مع العلم الاجمالي بقيام البيئنة على حرمة العشرين من خصوص البيض حيث لا يجب الاحتياط
الا عن كل ما كان بيضا من باب الاحتياط فظهر ان العلم الاجمالي بوجود احكام وتكاليف
كثيرة بين الروايات وسائر الامارات لا يوجب الاحتياط في اطرافها اذا علم اجمالا بصدد
اخبار منهم عليهم السلام ناهضة بظهورها او نبصوها على المقدار المعلوم بالاجمال من
التكاليف بين تمام الامارات وان كان وجوب العمل بالاجمالي الصادرة انما هو لاجل
امتنال احكام الله الواقعية المدلول عليهم بالتكليف الاخبار الا ان احتمال انطباقها على الموارد
التي نهض على التكليف فيها خصوص الاخبار الصادرة مع بداهة حجيتها وتجزئتها والتكاليف
المدلول عليها وفعاليتها ظاهرا مطلقا اصاب الواقع واخطأت عنه يكون مانعا من تجزئتها
فيما صادفت غير تلك الموارد من الاطراف الى اخر ما افادته وفيه ان ما علم اجمالا بصدد
من الاخبار فيما بايدنيان من الكتب والاصول انما يفي لتعيين القدر المتيقن بما علم اجمالا
من الاحكام الصادرة عن الائمة ع الموجودة في ضمن الاخبار فقط وبعبارة اخرى
لتعيين القدر المتيقن من المعلوم بالعلم الاجمالي الخاص واما كونها ازيد من المعلوم بالاجمالي

المذكور بان يكون بقدر المتيقن من المعلوم بالاجمال الذي كان في ضمن العلم الاجمالي العلم
 ايضا غير معلوم اذ يحتمل كون جميع الاحكام المعلوم اجمالا وجودها بين جميع الامارات في
 ضمن الاخبار فقط ويحتمل كون جميعها في غيرها من ساير الامارات ويحتمل التبعض فقوله
 مع العلم الاجمالي بوجود اجزاء صادرة ناهضة بنصوصها او ظهورها على مقدار من التكليف
 قد علمناه بينها وبين ساير الامارات وقوله اذ علم اجمالا بصدد اجزاء منهم ناهضة بنصوصها
 او ظهورها على المقدار المعلوم بالاجمال من التكليف بين تمام الامارات آه خارج عن المقصود
 وكذلك قوله حال العلم في المقام حال العلم الاجمالي بحجة عشرين شاة آه قوله الاتان
 احتمال انطباقها على الموارد التي آه فيه انه انما يكفي اذا كانت الاخبار الصادرة بقدر المتيقن
 من العلمين الاجماليين وهو غير معلوم وقد صرح قدس سره بهذا القيد في مباحث البرهان
 في مقام بيان شروط اصل البرائة فيما علقه على قول المصنف آه مع ان هذا الدليل انما يوجب
 المحصر آه حيث قال ولا يوجد بعد استعلام جملة من التكليف علم منها بمقدار ما علم اجمالا
 منها الا اذا احتمل ذلك كما لا يخفى على المتأمل ومن هذا ظهر انه كان عليه ان يقول يعلم انحصارا
 المعلوم بدل يحتمل فيتام على انتهى كلامه والحاصل انه لما وجب امتثال الاحكام الصادرة
 عن الائمة مطلقا في اتي مورد حصل كما تسلمه فلا بد من امتثال الاحكام المعلوم بالاجمال
 وجودها في ضمن جميع الامارات كما انه يجب امتثال الاحكام الصادرة منهم في ضمن الاخبار
 والفرق تحكم وحجة الاخبار الصادرة وفعاليتها وتجزئتها لا تكفي بعد علم العلم بكونها بقدر
 المتيقن من المعلوم بالاجمال في كلا العلمين الاجماليين والله العالم قوله المفيدة للظن بصدد
 الحكم عن الامام م والوجه في افادة الامارات للظن بصدد الحكم عن الامام م مع انها كما
 عن حكم الله الواقعي ابتداء صلوة جميع الاحكام عن الامام م ولو الامام اخره فالظن بمقتضى
 مضمون الامارة بحكم الله الواقعي ملازم للظن بصدد الحكم من الامام م قوله عز وجل طاعة
 من هذه الاجزاء المراد بها ما يوجب استواء العلم الاجمالي الخاص لا مطلق الطائفة كما لا يخفى
 قوله فالواجب مراعاة العلم الاجمالي الشاة اذ لا فرق في وجوب مراعاة العلم الاجمالي بين
 العام والخاص بل تكفي مراعاة العلم الاجمالي العام في وجوب الاجتناب عن الجميع اذ
 يخرج الشبهة عن الانحصار بملاحظة فقط ومع الخروج فلا بد من مراعاة كلا العلمين قوله

ما اذا علم اجمالا بوجود شاة محتمة هذا هو العلم الاجمالي العام للوجوب لوجوب الاجتناب
 عن جميع طوائف العقم قوله وعلينا ايضا بوجود شياة هذا هو العلم الاجمالي الخاص للوجوب
 لوجوب اجتناب طائفة خاصة من العقم كالبيض قوله وثانيا ان اللازم من ذلك العلم الاجمالي
 فيه ان حجة الخبر لا حمل كونه مفيدا للظن بحكم الله لا يوجب حجة كل ما يفيد الظن به لاحتمال
 مدخلية الظن الحاصل من الخبر في ذلك كيف ولو كان كذلك لكان الدليل الدال على حجة
 اماره او دليل اى اماره ودليل كانت دالا على حجة كل اماره ودليل وهو يدعى بالطلا
 وهذا لا يريد يمكن قط في جواب الاول ايضا اذ لا فرق بين الجوابين الا من جهة ملاحظة
 صدور الحكم عن الحجة في الجواب الاول وملاحظة الظن بحكم الله الواقعي وان لم يظن بصد
 عن الحجة في الجواب الثاني قوله ولو كان مضمون الصدور سيجي منه قدس سره عدم الفرق بين
 الظن بالطريق والظن بالحكم فالخبر بتقديم الثاني على الاول لعله لانه قدس سره ليس بصد
 التحقيق في هذا المقام اذ الله على راي الغير فقطن قوله وثالثا ان مقتضى هذا الدليل وهذا
 الجواب يرجع الى جوابين الاول اخصية الدليل من المدعي والاجماع المركب وعدم التفصيل
 لا يجزى هنا لان الدليل لا يثبت حجة الخبر بل يثبت الاحتمال في مسألة الاحتمال للثبته
 للتكليف وكل من قال بحجة الخبر المثبت للتكليف قال بحجة الخبر الغير المثبت لانه كل من قال
 بالاحتمال في الخبر المثبت قال به في مطلق الاخبار لكن قد عرفت من كلام المصنف سابقا
 ان المدعي اثبات حجة الخبر في الجملة مع قطع النظر عن عدم اثبات الدليل المذكور بحجة الخبر
 لا يقدح ذلك لما عرفت الثاني ان هذا الدليل غير واث بالمطلوب لان المطلوب اثبات
 حجة الخبر وهذا الدليل لا يثبت اصلا لانه يثبت الاحتمال لا الحجة ومعنى الحجة كون الخبر
 متعاضد مقابل اصول العمليّة اللفظية فيرفع اليد عنهما به اذا كانا ظاهرين وكان الخبر
 نصا واظهر كما اذا كانا مطلقين فالخبر خاصا ومقيدا والامر هنا ليس كذلك اذا فرض ان
 العمل بالخبر انما هو من باب اصل الاحتمال ومن المعلوم ان الاصل لا يعارض الدليل لكن
 لا يذهب عليك ان العمل بالخبر ولو كان من باب الاحتمال متبع في مقابلة اصول العمليّة
 لو لم نقل بتقدمه على اصول اللفظية لا لكونه حجة ودليلا والاصل لا يعارض الدليل بل
 لكان العلم الاجمالي الموجب للعمل بالاخبار من باب الاحتمال وهذا العلم الاجمالي مانع عن

في حجة الظن

٤٣١

العمل بالأصول العلية مع ان في كون معنى الحجة هو ما ذكره كلاما اذ الحجة لا تستلزم جواز تخصيص الكتاب والسنة القطعية به الا ترى ان الشيخ زده في العدة والمحقق في المعارج على ما هو بياني في عدم جواز تخصيص الكتاب بمجرد الواحد مع القول بحجة نظرا الى ان دليل حجة الخبر هو الاجماع فيما اذا لم يكن هناك دلالة ومع الدلالة القرآنية ليقط وجوب العمل به وفيه ان عدم جواز التخصيص عندها لعدم كون حجة في مقابلها الا انه حجة ولا يجوز تخصيصها به كما لا يخفى فتدبر جيدا قوله بحيث يقطع بخروج حقايق هذه الامور اه يعنى يلزم الخرج من الدين لو لم يعمل بخبر الواحد في امثال الامور المترتبة كاسئلة التصريح به من المنفعة في مقام نقل كلامه في دليل الاستدلال لكن ذلك مما يقع اقلنا باصل عدم البرائة في السلب في الاجزاء والتراتيب كما هو للشهور واما اذا قلنا باصل الاستعمال كما هو مذهب جمع فلا يلزم ذلك كما لا يخفى قوله وثانيا ان مقتضى هذا الدليل اه قد عرفت ان للدعي حجة الخبر في الجحفة في مقابل السلب الكلي وعليه فالاغراض المذكور غير وارد الا ان يقال ان مدعى صاحب الوافية حجة جميع افراد الخبر الجامع للشرط المذكورة قوله الثالث ما ذكره بعض المحققين هو المحقق للحجة الاصفهانية في هداية المترشدين وملخص ما ذكره في هذا الوجه وهو الوجه السادس من الوجوه الثمانية التي اقامها على حجة الظن في الطريقين وان الحكم هو ان الاخبار المتواترة والاجماع العلوم من الشيعة بل الامة قد دلت على وجوب الرجوع في استنباط الاحكام الى الكتاب والسنة فان حصل العلم منهما بالحكم في الغالب فهو وان لم يحصل ذلك كذلك وكان هناك طريق حاض في الرجوع اليهما فحين الرجوع اليها على الوجه المذكور واما فان كان هناك طريق ظني في كيفية الرجوع اليهما لم يلزم الاخذ به وان لم يفد الظن بالواقع واما لزوم الاخذ بهما على وجه يتبين منهما بالحكم على ابي وجبه كان لما عرفت من وجوب الرجوع اليهما في قولنا الى الظن وحيث لا ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك على بعض يكون مطلق الظن للعلق بها حجة فان قلنا ان قضية ما ذكره هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا او سنة وان كان الاخذ منهما على سبيل الظن تحقيقا للبروز كما هو قضية الاصل فلا عبرة بالكتاب الواصل اليها على سبيل الظن وكذا لا يعتبر من السنة الا ما نقل اليها على وجه اليقين من المتواتر والمخوف بالقرينة القطعية ومن المعلوم عدم وفاقها

في حجة الظن

٤٣٢

بلا أحكام فلا بد من الرجوع إلى مطلق الظن قلت لا يربحان السنة المقطوع بها أقل قليل وما
 دل على الرجوع إلى السنة يفيد زيد من هذا للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الأحكام
 إلى الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة بإجماع الفرقة واتفاق القائل بحجة
 مطلق الظن والظنون الخاصة فلا وجه للقول بالأقتصار على السنة المقطوعة وبذلك يتم
 التقريب المذكور انتهى ما اردنا من نقل كلامه قدس سره ومراده قدس سره من السنة
 هو قول الحجة أو فعله أو تقريره غاية الامراته يقول بحجة السنة الظنية والمنقولة بخبر الواحد
 ايضا اما من حجة الأجماع على الرجوع إلى زيد من السنة القطعية واما من حجة عدم وفاء
 السنة القطعية بمعظم الأحكام ولما يتعين من الأجماع حجة قسم خاص من خبر الواحد المحال
 لها فلا بد من الحكم بحجة كل خبر يفيد الظن بالسنة الواقعية لقضاء العقل بعدم جواز التمسك
 بما يرجح ثبت بذلك حجة خبر الواحد المفيد للظن بالصحة مطلقا وهذا هو الذي
 رامه المصنف من نقل كلام المحقق المذكور حسب ما صرح به وما ذكرنا ظاهر استقامة ما
 ذكره المصنف من ان مراده من السنة هو قول المعصوم أو فعله أو تقريره وضعف ما أورد
 عليه بعض المحققين من ان مراد المستدل من السنة على ما صرح به هي الأخبار المحكية لا نفس
 ما يمكن بها من قول الحجة أو فعله أو تقريره وتنزيلها عليها كما افاده اجتهاد في مقابلة النص
 آه وجه الضعف دلالة كلماته في مواضع مضافا إلى ما نقلنا على ذكر من ان مراده من السنة
 هو مطلق قول المعصوم أو فعله أو تقريره سواء كان قطعا او ظاهريا واطلاقه السنة على الخبر
 الصحيح الذي ذكره رجاله بعدلين في بعض اجوبتنا لا ينافي ذلك هذا ويمكن ان يورد على
 المحقق المنزور بامور الأول ان مؤدى الوجه المنزور بحجة الظن المحاصل من الخبر فقط و
 مقتضى سائر الوجوه التي ذكرها غير الوجه الثامن الرجوع إلى مطلق ما حصل الظن بحجة من
 دون خصوصية الخبر منين كلماته تدافع ويدفعان المقصود من ابداء الوجوه المشاويها
 عدم الرجوع إلى مطلق ما يفيد الظن بالأحكام بل لا بد من الرجوع إلى مطلق الظن في الطريق
 واختلاف مواءماتها غير قادر بعد اشتراكها في اثبات المطلب المذكور ونفي غيرها الثاني
 ان مقتضى هذا الوجه هو حجة كل خبر يفيد الظن بالحكم الواقعي ومقتضى سائر الوجوه هو
 حجة ما يفيد الظن بحجته مطلقا وان لم يفيد الظن بالواقع فينبغي مؤدياتها تناف من

هذه الجهة ايضا ويدفع بنظر ما ذكرنا عن قريب مضافا الى امكان استفادة موافقة هذا الوجه لسائر الوجوه من بعض كلماته في هذا المقام ايضا فراجع الثالث ان مقتضى هذا الوجه وسائر الوجة السبعة هو حجية مطلق الظن في الطريق خاصا و عاما من جهة حكم العقل بذلك ومقتضى الوجه الثامن هو حجية القدر الكافي من الاخبار من جهة الاجماع والاخبار المتواترة فتكون من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها من جهة الدليل الخاص من غير احتياج الى الدليل العقلي وبينهما تفاوت من هذه الجهة ايضا ويدفع ان التمسك بالوجه السبعة المشار اليها انما هو مع الاعراض عما هو التحقيق عند من الوجه الثامن الدال على حجية القدر الكافي الوافي بمعظم الاحكام من الظنون الخاصة كما سنشير اليه ايضا في محله ومن هذا يعلم ان نسبة القول بحجية مطلق الظن في الطريق النيرة في غير محله الرابع ان السنة الظنية انما صادرة حجة لكونها طريقا الى الواقع فاذا علم اجمالا بوجود الاحكام الواقعية في سائر الامارات ايضا فلا بد من الحكم بحجيتها ايضا بمثل البيان المذكور فيكون مطلق ما يفيد الظن بالواقع حجة من غير خصوصية للخبر ولو تنزلنا عن ذلك قلنا ان الظن بالواقع لا يقصر عن الظن بالطريق فكما ان ما يحصل الظن بحجيتها حجة وان لم يفد الظن بالواقع لكونه موجبا للظن ببرائة الذمة كذلك يكون مطلق الظن بالواقع حجة لكونه مفيدا للظن بالبرائة فتكون النتيجة حجة الظن في الطريق والواقع معا وسيجيئ شرحه في كلام المصنف مستوفى و اشار اليه في ذيل كلامه في هذا المقام ايضا قوله فاذا ظننا ان مؤدى الشهرة آه الظاهر ان مقصود المحقق المحتق قدس سره ان الاجماع والضرورة والاخبار المتواترة قد دللت على الرجوع في الكتاب والسنة بمقتضى الاستناد اليهما واستنباط الاحكام منهما والركون اليهما والوقوف على ساحلها ومدلولها وعلى ما يفهم من ظاهرها فاذا علم او ظن بظن خاص كون شيء كتابا وسنة فهو والا فيرجع الى الظن المطلق في تخيص مصاديقها فيلغى التعرّج اليه والوقوف عنده فلا بد من العمل بالخبر الظني فقط دون غيره لكونه كما ذكرنا السنة ومشير اليها والاستناد اليه استنادا الى السنة عرفا اما اذا كان الدليل اجماعا فظاهره هو امر لبي والقدر للتيقن منه ذلك واما الاخبار المتواترة فالاستفاد منها ذلك ايضا اذ لا يصدق عرفا في صورة فهم الحكم من الشهرة مثلا والاستناد في فهم اليها انه استناد الى الكتاب والسنة خصوصا مع ملاحظة عدم

حكاية الشهادة عنهما ابتداءً بل بواسطة المقدمة المخارجية التي اشترنا اليها وعلى تقدير الصدق فلا شك في عدم الانصاف وبدونه لا ينعكس كاهو واضح فانفتح بما ذكرنا عدم ورود ما اورد المصنف ^{في} على المحقق المرجوة نعم يرد عليه ما اشترنا في المحاشية السابقة وملخصه ان الاجماع والاختار المتواترة ان دل على القدر الوافي بمعظم الاحكام من الاخبار كما هو مفاد الوجه الثامن من الوجوه التي ذكرها المحقق وهو الحق كما اشترنا اليه فيما كتبنا في مقام نقل الاخبار الدالة على حجة خبر الواحد ولو بالرجوع الى ما ذكرنا من الوجه في ذلك وسيجيئ الاشارة اليه في دليل الاستدلال انشاء الله تعالى فلا ريب انه لا معنى للرجوع الى الظن للطلق في الطريق بخصوصه او عموماً ومع عدمه فلا فرق بين الظن بالطريق والظن بالحكم لكن قد عرفت دفع ذلك الايراد عننا ايضا قوله للعلم العادي بان هذه المسائل العامة البلوى لم يكن كلام المحقق مفرضا في عام التلويح فقط مع انه يمكن اثبات المطلب عموماً من جهة صدق جميع الاحكام عن النبي ولو للوصف كما اشترنا اليه في مواضع من هذا الكتاب لكن ما ذكره المصنف من كشف الامادات عن السنة الواقعية ظناً في الجملة كاف في رد المحقق المذكور واثبات عدم وفاء الدليل لاثبات الظن الخبري فقط على تقدير الاعتراض بما ذكرناه عليه قوله فان قلت ولعل هذه الدعوى ليست فاد من كلام المصنف في عدم مروده بكلام المحقق قدس سره تمامه فان كلام المحقق في ثلث الايرادات التي اوردناها على نفسه في موضعين منه صريح في ان مراده من السنة هي قول المعصوم او فعله او تقريره وكذلك قوله في اول الدليل حيث قال وان وقع الخلاف بين الخاصة والعامة في موضوع السنة وغير ذلك غاية الامرانه نعم السنة الى السنة الظنية للاجماع او لعدم الوفاء مع ان المحقق المرجوة لم يدع الضرورة بل قال يكاد يلحق بالضروريات الاولية وان كان الامر في ذلك سهلاً ^{هنا} ودعوى الاخبار المتواترة على حجة خبر الواحد ليست بعيدة فقد ادعى المصنفه ايضا دلاً على حجة خبر الثقة المفيد للأطمينان قوله نعم لو ادعى الضرورة اي الضرورة عند العلماء لا الضرورة المصطلحة قوله والانصاف ان الدال قد عرفت امكان ادعاء دلالة الاخبار على ان يد بما ذكره على النحو الذي اشترنا اليه فيما سبق فارجع قوله فلنشرع في الاشارة التي قاموها اي في الاشارة العقلية التي قاموها على حجة وصف الظن لا سبب الظن وانما قيدنا بذلك لا مكان اثبات حجة الظن المطلق بمثل اية النبأ بناء على ان المراد بالثبوت هو مطلق الظن او بالاجماع كما قد نسب الى المحقق

الفتوى ذلك قوله او قسم منه آه كالمخبر بالجامع للشروط المحسنة والاخص منه او الأعم منه ومن
 الصحيح الأعلى أو الأعم منه ما ومن قسم آخر على تقدير عدم كفاية ذلك ووجود القدر المتيقن
 ولو بالاضافة كما سيبيي شرحه انشاء الله قوله من الحكم الرجوبي او التحريمي آه هذا الدليل يخص
 بالحكم الأعلى والاشبات التعميم بالألجام المركب وعدم القول بالفصل كلام آخر يمكن القول به
 في اثباته قوله بناء على قول العدلية بتبعية الأحكام هذا متعلق بالدليل الثاني وأما وجوب دفع
 الضرر المظنون بمعنى العقاب فلا يتفرع على قول العدلية القائمين بالتبعية المذكورة اذ دفعه ^{لغير}
 المبرور واجب شرعاً على قول الأشاعرة أيضاً قوله احدهما ما عن الحاجة من منع الكبر في الظاهر ان
 جواب الحاجة ناظر الى الدليل الثاني ولذا قال اذا قلنا بالتحسين والتبعية العقلية مع اننا قد
 ذكرنا عن قريب ان دفع العقاب المظنون واجب شرعاً عند الأشاعرة أيضاً فمن اين جاز للحاجي
 منعه الا ان يقال ان المنع بالنظر الى حكم العقل لا الشرع وفيه ان حكم الشرع بذلك يكفي في اثبات
 الكبرى المذكورة فلا معنى للجواب المذكور فامل قوله ولذا استدلل به في وجوب شكر المنعم قد
 استدلل المشهور عليه بان تركه مظنة ذوال النعمة وحدوث الضرر ويكون واجبا عقلياً و
 الشكر هو ذكر ما يليق بالمنعم فلا بد من معرفته حتى يمكن شكره فيجب معرفة الله تعالى ايضاً و
 عليه فيكون وجوب شكر المنعم ارسادياً وان امكن ان يقال بان شكر المنعم من حيث هو منعم واجب
 فيكون واجبا نفسياً لكن مبنى استفسار المصنف هو الاول قوله ولو لولا له يثبت وجوب النظر
 لان وجوب النظر في العجزة من جهة احتمال الضرر في تركه من جهة احتمال كون المدعي نبياً يثبت
 صدق به ويقع في الضرر الاخرى بل اللبني ايضاً مع عدم التدين ببقوته قوله في غير
 المستقلات العقلية قد ذكر الشيخ في العدة وغيره في غيرها ان النزاع في ان الاشياء على
 الاباحه والمخاطرة غير ما يستقل العقل بحسنه او قبحه واما في المستقلات العقلية فلا نزاع
 لهم فيه فما ذكره المصنف لا ريب فيه قوله وجوب دفع الضرر المحتمل ويرد على نقل المصنف
 انه لو كان دفع الضرر المحتمل واجبا عند الشيخ لكان اللازم الحكم بالمخاطرة من طريق العقل مع انه
 قال بالوقف بمعنى عدم حكم العقل بشئ من الاباحه والمخاطرة ويجوز كل ذلك حيث قال في آخر
 كلامه ويكون المصلحة لنا في التوقف في ذلك والشك ويجوز كل واحد من الأمرين انتهى و
 يمكن دفعه بان التوقف من طريق العقل ويجوز كل من الاباحه والمخاطرة انما هو بحسب الواقع فلا يثبت

الحكم بالخطأ الظاهري من جهة وجوب دفع الضرر المحتمل لكن هذا النقل غير معروف عند
 الاستفاد من كلماته في العدة قوله وببالي أنه قد تمسك في العدة بعد العقل بقوله تعالى
 ليس في نسختها من العدة في البحث المذكور التمسك بالآية المذكورة مع أن مذهبه قدس سره
 أن الأشياء على الأباحة بطريق التمتع وإن كان على الوقف بطريق العقل فكيف ساع له النقل
 بالآية المروية لوجوب دفع الضرر المحتمل فتدبر قوله بناء على أن المراد العذاب الفسنة النبيين
 لا وجه للتقييد بعد التعميم بقوله قدس سره لأن تحريم تعريف النفس للنفس للمهالك والمضاد للنبوية
 والآخرية آه ويمكن دفعه بأن المقصود بالأصالة هو إثبات التحريم في المضاد النبوية بالأدلة
 الشرعية لأن الشرع مستقل بالحكم فيها وأما تحريم تعريف النفس للمضاد الآخرية فهو مما
 يستقل به العقل حتى في محتمل وما ورد من الشرع مما يدل على ذلك فهو تأكيد لحكم العقل ^{لنفسه}
 لكونه مقصوداً بالأصالة من ذكر الآيات قوله لكن الظاهر أن مراد المحاجج منع أصل الكبرى
 الظاهر أن مراد المحاجج منع استقلال العقل بلزومه لا منع أصل الكبرى بدليل نقل قول الج
 الحين رده قوله وثانيهما ما يظهر من العدة والغنية وغيرها قال الشيخ قدس سره في العدة في
 بحث خبر الواحد في رد من قال بوجوب العمل بعقلاً بأنه ليس في العقل ما يدل على وجوب
 ذلك وقد سبنا أدلة العقل فلم نجد فيها ما يدل على وجوبه فيجب أن لا يكون واجباً وليس ^{حد}
 أن يقول أن في العقل وجوب التحريم من المضار وإذا لم نأمن عند خبر الواحد أن يكون الأمر
 على تضمنه الخبر يجب علينا التحريم منه إلى أن قال وذلك أن الذي ذكره غير صحيح من وجوه إلى
 أن قال بعد ذكر الوجه الأول والثاني أن الذي ذكره ليس فيما طريقه المنافع والمضار ^{نبي}
 فأما ما يتعلق بالمصالح الدينية فلا يجوز أن يسلك فيها الطريقة العلم وهذه العلة أو جبننا
 بعثة الأنبياء وأظهار الأعلام على أيديهم ولو لا ذلك لما وجب ذلك كله والثالث أن خبر
 الواحد لا يخلو أن يكون داوداً بالخطأ لأننا من أن يكون الصلحة في اباحتها وإن كونه محظوراً يكون
 مفسدة لنا وكذلك أن ورد بالأباحة لأننا من أن تكون الصلحة تقتضي خطره وإن تكون أباحاً
 مفسدة لنا وذلك لا يجوز في العقول وليس لأحد أن يقول إذا لم يكن في التمتع دلالة على الحاد
 إلا ما تضمنه الخبر وجب العمل به بحكم العقل لأنما في فعله برادى إلى أن تكون الحادثة لا حكم
 لها وذلك لا يجوز لأنه إذا لم يكن في الشرع دليل على حكم تلك الحادثة وجب ببقيةها على مقتضى

في حجة الظن

٤٣٧

العقل من الخطر أو الأباحة أو الوقف ولا يحتاج إلى خبر واحد انتهى كلامه فظهر صحة ما نقله
 المصنف قدس سره عند الخل في ما أودده شيخنا قدس سره في المحاشية عليه حيث قال له إجاب
 المذكور والفرق بين الضررين في النسخة الموجودة آه قوله علم حرمة أو لم يعلم الأولى أن يقول علم
 تعلق الألتزام به أو لم يعلم ليشمل الوجوب قوله وإن لم يكن خصوص العقاب هذا سبق على وجود
 أخرى غير العقاب بأن يكون العقاب منصرفاً في دخول جهنم أعادنا الله منها أو مع ما يجزى به
 ولا يشمل التوبيخات والمخاض والمخذلان والبعد عن الرحمة رحمة الله ورضوانه الذي هو أكبر
 النعم عند الأبرار وغير ذلك قوله على وجوب اعلامها أي اعلام المضاد الأخرية عقابا كانت أو
 غيرها و اعلامها قد يكون ببيان نفس التكليف وقد يكون ببيان ثبوت العقاب في الفعل أو
 الترك المستلزم لبيان التكليف ومع عدم البيان باحدا الوجهين يكون ما مونا بحكم العقل
 النقل قوله لكن هذا الجواب راجع إلى منع التصرف يعني أن الجواب المذكور بعد توجيهه بقوله
 إلا أن يريد المحيب يرجع إلى منع التصرف وهي كون الضرر مضموناً عند البيان إذ لا يكون
 مضموناً عنده بل ولا محتملاً أيضاً بعد ملاحظة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان قوله واجب
 عنه تارة الظاهر أن المحيب هو المحقق القتي في القوانين وما ذكر ليس مذهبه بل إنما ذكره مع
 الأعماض عن سائر الأوجه التي هي عنده نامة كاستنثارية في محله لكن الجواب المذكور لا يفي
 النقض إذ ليس كلامه مخصوصاً بصورة الإسناد كما أن استدلال المستدل أيضاً كذلك
 فيكفي الناقض المذكور النقض بصورة الافتتاح قوله في كل مسألة اسند فيها باب العلم
 المذكور لا جلت المحيب المذكور وهو المحقق القتي قد بطل الرجوع إلى اصل البرائة في كل
 مسألة من جهة عدم افادة الظن عند وجود خبر الواحد وبعض الامارات الأخرى على خلافه
 وكذلك الرجوع إلى الاحتياط فيها من جهة عدم الدليل على وجوبه ومقتضاه الرجوع إلى الظن
 في كل مسألة اسند باب العلم فيها وإن لم يثبت في غيرها وهذا هو الذي نسبة المصنف إليه
 وسائر ما في النسبة فيما يتعلق بدليل الإسناد فانظر واما على طريقة المصنف وغيره من
 ابطال الاحتياط للزوم الضرر والرجوع وابطال البرائة من جهة لزوم المخروج عن الدين لولا
 فيكون المناط هو الإسناد الغالب لا الإسناد الشخص قوله والثاني بان اتيان الفعل آه
 يعني ان قاعدة وجوب دفع الضرر للظنون كقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لكونها اوشا

أما ثبت وجوب الاحتياط باتيان الفعل لرجاء انه الواقع وهذا المعنى لا ينافي حرمة التعبد
 والاستناد والتدين ببعض الظنون كالقياس وخبر الفاسق لان حرمة التعبد لا تنافي وجوب
 الاحتياط الا جل رجاء الواقع بل ترتفع الحرمة الشرعية باتيان الفعل بعنوان الاحتياط و
 قد سلف تحقيقه في صدر الكتاب قوله سواء قام دليل على عدم اعتباره ام لا والفرق بينهما
 ان في الصورة الاولى لا يمكن ورود دليل يثبت التعبد به والتدين به والركون اليه لغير
 القطع بكون التعبد به منهياً عنه وفي الصورة الثانية نلتزم بحجة العمل به والتدين والركون
 من حجة حرمة التشريع والتعبد بغير العلم مادام عدم ورود دليل خاص على محجته اذ معه
 يرتفع موضوع التشريع قوله فتأمل وجه ان المستفاد من بعض الاخبار الواردة في القياس
 وان كان هو ما ذكره من ان التزام بالمصلحة التي يتداولك بها فوت الواقع وهو مقتضى الوجه
 السادس الذي سيذكره في وجه التفضي عن الاشكال الا ان اكثر الاخبار قد دلت على
 كون الوجه في النهي عنه كونه غالب المخالفة مثل قوله كان ما يفسده اكثر مما يصلح وقوله
ان السنة اذا قيلت بحق الدين فيكون النهي عنه من باب الطريقة لا من باب الموضوعية
هو مقتضى الوجه السابع الذي سيذكره ويختاره بعد الاشكال في الوجه السادس قوله
فالاولى ان يجاب عن هذا الدليل هذا الجواب مع قطع النظر عن ان الدليل المذكور لا يثبت
الحجة وانه مختص بالوجوب التحريمي كما سلف وسيأتي قوله جملها بسيطاً او مركباً اذا كان
الجمل البسيط او المركب عذراً كما اذا كان الجاهل قاصراً او كان الجاهل في البهمة الموضوعية
فانه لا يكف بتحصيل العلم فيهما وان امكن قوله فلا يستقل العقل بفتح المؤاخذه هذا على
خلاف التحقيق اذ العقل كما يحكم بفتح العقاب مع الشك يحكم به في صورة الظن الغير المعبر
ايضاً فما ذكره قدس سره انما هو من باب المماشاة قوله ولا اجماع ايضاً كان اللازم ان يرد
سائر الأدلة لأصل البرائة ايضاً كالأخبار ولا وجه لتركه مع عدم امكان رد الأخبار فان
مثل قوله كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه يشمل الظن الغير المعبر ايضاً بادهة بل مجراه
يشمل الظن المعبر ايضاً غاية الامر حكومته دليل اعتباره على الأصل الموجود قوله انه لا يكفي
المستدلة لأن الذي يكفي المنع انما هو المنع المستدل الذي لا بد له من اثبات قوله
ومن يعلم فساده اي ومن عدم ثبوت التصرفي يعلم فساد التوهم المذكور ولعل تفرغ هذا

في حجية الظن

٤٣٩

على ما تقدم لا يخلو عن مساحمة ما نغم يشترك هذا مع ما تقدم في عدم ثبوت الضغري لكن هذا المقدار لا يكفي هنا بل لا بد فيه من زيادة بيان وهي عدم امكان اثبات الضغري بالكبرى المزبورة نعم لو اورد من مرجع الضمير لزوم اثبات الضغري من الخادج من شرع وعقل فاذا لم يثبت ذلك منه لم تكن الضغري ثابتة لسلم عن التسامح المذكور والامر في ذلك سهل قوله على ثبوت الضغري وهي آه ولا يمكن اثبات الضغري بالكبرى المزبورة ضرورة استلزامه الدوراد المحكم بوجوب دفع الضرر للمظنون في المقام موقوف على الظن بالضرر راعى العقاب فلو كان الظن بالعقاب موقفا على وجوب الدفع المزبور وثابتا به لزوم ما ذكر قوله نعم لو ادعى ان دفع آه يعنى ان الظن بالوجوب والتحرير وان لم يلازم الظن بالعقاب لما ذكر من عدم تلازم الوجودين وعدم العلية والمعلومية في البين الا انه يلازم احتمال العقاب مع عدم المؤمن منه من العقل والنقل واذا ادعى المستدل وجوب دفع الضرر المحتمل يثبت ما دامه من وجوب العمل بالظن في المقام قوله لكنه رجوع عن آه قد اورد عليه بانه لم يسبق من المستدل اعتراض بذلك قلت مع انه ليس رجوعا على فرض الاعتراف ايضا اذا الاعتراف بقيام الاجماع واستقلا العقل على عدم المواخذة على الوجوب والتحرير المشكوكين لا ينافى عدم الاعتراف بهما في صورة الظن بالتحرير والوجوب مع عدم الاعتراف بهما يكون العقاب محتملا فيجب دفعه لكن يمكن دفع الاعتراض الاول بان المراد هو الاعتراف الضمني في ضمن قوله اللهم الا ان يقال فان المصنف قد ذكره من قبل المستدل وقد صرح فيه بفتح التكليف مع الشك والقطع بالعد فالاولى ان يقال لكنه رجوع عما ذكره المستدل بان الظن بالوجوب والتحرير مستلزم للظن بالعقاب ودفع العقاب للمظنون واجب اذ على الفرض المزبور لا يكون الظن بهما اثنا بالعقاب بل احتمالا له ويمكن ان يقال بان ما ذكره المستدل من قبح العقاب مع الشك او القطع بالعد مبنى على ورود قاعدة القبح على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وسيأتى من المصنف تحقير ذلك في اول اصل البرائة فمع جريانها يرتفع موضوع قاعدة وجوب الدفع ويتبين عدم الملازمة بين الوجوب والتحرير الواقعي وبين احتمال العقاب فكما يحكم بوردوها عليهما في صورة الشك والقطع بالعدم يحكم به في مورد الظن الغير المعبر ايضا وحينئذ دفع الاعتراض الثاني ايضا فذكر قوله نظير الكفارة والتوبة وغيرها التوبة او الصلوات الخس وغيرها اما

في حجة الظن

٣٤٠

تسقط العقوبة واما التدارك بها فغير معلوم ثم ان الالتزام بالتدارك في مثل التوبة اتمامها
 بعد تحقق المعصية تبرك الفرائض او ارتكاب المحرمات فلا غائلة في الالتزام به من هذه الجهة
 ولا يلزم جواز الالتزام بتمامه مع البناء على التوبة مثلاً فلا يرد عليه ما قيل انه لو التزم بالتدارك
 مجازاً الاقحام في السيئات مع الاقدام على الحسنات التي يذهبن السيئات قوله مع الشك
 في وجود المانع اذ بالشك الاحتمال الموهوم دون تساوي الطرفين اذ من المعلوم ان العقلاء
 لا يمكنون بنبوت المقتض بالفتح مع عدم الظن بعدم المانع اذ حمل علمهم على التعبد في غاية
 البعد كما صرح به المصنف في باب الاستصحاب رد المحقق في المعارج فرجع قوله ما ثبت سابقاً
 من ان عموماً آه قد ذكر سابقاً ان العومات اتماماً على حرمة العمل بالظن لأجل تقويتها
 اذ لاجل ان التعبد به تشريع محرر وشي من الوجهين لا ينعى عن العمل به من باب الاحتياط كما
 هو مقتضى قاعدة دفع الضرر المظنون اتماماً للثابت فظاهر اذ يرتفع موضوع التشريع به وكذا
 الاول اذ بالاحتياط يحصل الحراز الواقع لانه يوجب تقويت الواقع وتمامه يذكر الوجه الثاني
 في المقام اعتماداً على ما سلف منه قد سره في اوائل الكتاب في مواضع عديدة قوله فالاول
 ان يقال آه هذا الجواب ايضا يرجع الى منع التصدي لان موضوع حكم العقل هو الضرر الغير
 المتدارك فمع كشف حكم الشارع بالرجوع الى البرائة والاشتباه عن التدارك كما هو منا
 هذا الجواب يرتفع موضوع حكمه كما لا يخفى قوله وعلى جواز مخالفة الظن آه بل في الشبهات
 الحكمية ايضا اذا كانت وجوبية بل في الشبهات الحكمية التقريرية ايضا لما استعرف من ثبوت
 البرائة فيهما ولو مع الظن الغير المعبر بالاجماع وعدم الاعتناء بخالفة الاخبار بين قولان
 الدليل القطعي لم يثبت آه لان العقل لا يدل على اعتبار الاستصحاب وعلى تقدير دلالة
 يكون ظنياً واخباراً وان دلت على اعتباره لكنها ظنية بحسب الصدق والدلالة قوله
 خصوصاً في الاحكام الشرعية لقول جمع الاخباريين بعدم حجة الاستصحاب فيها وان كان
 حجة في الامور الخارجية والاحكام الجزئية وبعينهم معارضتها باخبار الاحتياط والتوقف
 وان كان هذا القول ضعيفاً غاية قوله وخصوصاً مع الظن بالخلاف لقول الشيخ البهائي
 بكونه حجة من باب ^{العلم} الشخصي وقول جمع كالعضد وغيره انه حجة من باب الظن التوسعي المقيد
 اولاً لان الاخبار لا تشمل لظهور الشك في تساوي الطرفين وان كانت كلها ضعيفة قوله

في حجية الظن

٢٤١

لأن العمدة في دليل البرائة الأجماع والعقل الأجماع والعقل ليسا مخصصين بصورة عدم
الظن بالتكليف كما سيأتي وكذلك الأخبار مثل قوله كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام
فما ذكره قد سره إنما هو من باب المماشاة والتزل قوله تحكم الشارع ليس مخالفا للعقل لما ذكرنا
سابقا أن العقل إنما يثبت وجوب دفع الضرر الغير المتدارك فلا بد من كون الضرر غير متدارك
حتى يحكم العقل بوجوب دفعه ومع الألتزام بالتدارك يفتي موضوع حكمه ولا يخفى أن التدارك
لا يلزم أن يكون في مورد الظن بالضرر بل يجوز أن يكون في نوع التكليف كالتهويل على المكلفين
مثلا فيجوز أن يكون العمل بالبرائة والأستصحاب العدتي في مورد الظن بالتكليف لأجل أن
لا يقع المكلفين في الضرر والحرج وقد اشرنا الى ذلك سابقا قوله في الحاشية فاذا فرضنا أن
الأضرار الواقعية أي تعني شرعا لا عقلا فأنه تابع للموضوع الواحد أي لا النفس الأمرى وعلى هذا
يكون المراد بقوله أو ظن معتبر ما ثبت اعتباره من الشرع لا من العقل وسنشير اليه في المحل
عنقر ب قوله فاشباهاها بدور ظاهر لأن حجية الظن وطريقيته واعتباره موقوف على وجوب
دفع الضرر المظنون إذ الفرض عدم وجود دليل أخير يدل على حجية غير حكم العقل المسطور
هو موقوف أيضا على حجية واثبات طريقته وهو دور ظاهر وهو الذي قال في السابق ولا
يمكن اثبات الصغرى بالكبرى هذا مع عدم إمكان اثبات حجية الظن وطريقيته من الدليل القطعي
المدكور من جهة أخرى أيضا وهي أن الظن بالضرر والعنوان الأعم الصادق عليه جزء للموضوع
أو تمام الموضوع في حكم العقل لما ذكرنا من أنه تابع للموضوع الواحد أي لا النفس الأمرى فكيف
يمكن اثبات طريقته للموضوع الواقعي بحكم العقل فتبصر قوله فيرجع الى دليل الإسناد بمعنى
دليل الإسناد الجارى في الأحكام وح لا حاجة الى التمسك بوجوب دفع الضرر المحتمل
والمظنون بل لا حاجة الى اجراء شبه دليل الإسناد في الضرر لأنه يكون المناط هو الظن
بالحكم سواء حصل منه الظن بالضرر أو احتمال أم لا وسواء قلنا بوجوب دفع الضرر المظنون
مطلقا وفي الجملة أم لا قوله فتأمل وجه التأمل أن الفرق بين الظن بالحكم المتولد من الظن
بالضرر والظن بالحكم المتولد من الظن بالضرر غير جيد لأن المناط في حكم العقل أن كان هو
وجوب دفع الضرر المظنون مطلقا فإيما حصل بوجوب دفعه سواء حصل ابتداء أو من الظن بالحكم
وإن كان هو دفع مرتبة من الضرر المظنون كالضرر المهلك فلا بد من الحكم بوجوب دفعه

ايها حاصل سواء فيه الامران المذكوران فالحكم بوجوب دفع الضرر المظنون الحاصل من الامارات
 الخارجية في الشبهات الموضوعية دون الحاصل من الامارات في الشبهة الحكيمة ليس بشيء قوله
 في الحاشية اما بالوجدان لا نأمرى بالوجدان ان احوال العصاة والفساق والكفار احسن
 من احوال المسلمين والمؤمنين خصوصاً في زماننا هذا لما نرى من غلبة الكفار على المسلمين
 وانهم احسن حالاً ثروة وعزة وانهم متادون ومفتردون بالصناعات العجيبة والاعمال الفخرية
 وقد ملكوا البلاد من اجلها وقد اشار اليه الله تعالى في الكتاب العزيز حيث قال عز من قائل
 ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعاد
 عليها يظهرون آه وفيه ان المحسوس بالوجدان خلاف ما ذكره اذ للفساد المصالح لا تنحصر
 في العزة والذلة والفقر والغنى وامثالها ونحن نرى انه يترتب على شرب الخمر المساواة العقلية
 والاسكار وتخمير العقل الذي هو من اعظم المفاصل الذي يترتب عليه المفاصل العظيمة من
 السب والشتم والقتل والجرح وتخويف المسلمين وغير ذلك وكذلك المفاصل التي تترتب
 على البهتان والتميمة والغيبة والزنا واللواط معلومة لكل احد ويدل على ذلك ايضا ان
 الاحكام على مذهب العدالة معلولة للمصالح والمفاصل النفس الامرية فلوثبت هناك
 وجوب وحرمة بدون ان يترتب عليها المصلحة او المفسدة لزم ثبوت المعلول بدون العلة
 التامة وهو محال قوله في الحاشية واما لاحتمال كون المصالح والمفاصل العبادية العبارة محتمل
 معنيين الاول احتمال كون المصلحة والمفسدة في الفعل لا مطلقاً بل اذا حصلت المخالفة عصبياً
 ولا يحصل العصبية الا اذا كان الظن حجة والفرص عدم دليل على حجتيته في الخارج واثبات
 حجتيته بوجوب الدفع ودر ظاهر وهذا المعنى هو الظاهر من العبارة والثاني احتمال كون
 المصلحة في التكليف لا في المكلف به فالظن بالوجوب والحرمة انما يكون ظناً بالمصلحة والمفسدة
 اذا كانا في الفعل لا في التكليف وهذا المعنى قد ذكره شيخنا المحقق قدس سره في مجلس المجلس
 وذكر المعنى الاول الذي ذكرنا انه ظاهر العبارة في الحاشية ويرد على المعنى الاول ان الاحتمال
 المذكور مما لا مساع له لما نرى من ثبوت الوجوب والحرمة في الواقع مع عدم تنجوه كما في
 صورة القمع او الظن المتعبر او الاصول المعبرة على خلافهما كما في صورة الجهل عن مقصود
 فلو كانت المصلحة والمفسدة مترتبة على المخالفة عصبياً لزم ثبوت المعلول بدون العلة

في حجية الظن

٤٢٣

التامة وهو محال فان قلت ان فعل الواجب علة الاستحقاق الثواب وتركه لا يستحق العقاب
 والحرام بالعكس ولا شك في انه في مثل الصور المذكورة التي ثبت فيها الوجوب والحرمه في
 الواقع مع عدم تجزئها يلزم ما ذكر من تخلف العلل عن العلة التامة وهو الخلف المحال قلت
 الوجوب والحرمه ليسا علميين لا يستحقان الثواب والعقاب مطلقا بل في الجملة واذا كانا ^{مستحقين} ناجزين
 ومن هذا علم ان اخذ استحقاق الثواب والعقاب في تعريف الواجب والحرام ليس على ما ينبغي
 ثم على تقدير ثبوت الاحتمال المذكور فلا ريب انه مرجوح واحتمال كون المصلحة والمفسدة
 في الفعل مطلقا راجح ويكون الظن بالوجوب والتحريم ظنا ترتب المصلحة او المفسدة فيتم ^{لعل} ذلك
 المذكور وهذا ويرد على المعنى الثاني ان احتمال كون المصلحة في التكليف لانه المكلف به وان كان
 متطرقا لكن الاحتمال المذكور في غاية المرجوحية فع عدم الدليل عليه من الخادج لا يحسن الركون
 اليه وترتيب اثاره قال في القوانين في باب الامر بما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام
 ايضا بان لو جاز الامر بحرمه مصلحة في نفس الامر ما ذكرنا ادل الامر على وجوب المقدمة ولا ^{التي}
 عن ضده ولا على كون المأمور به حسنا لان الدلالة على المذكورات اتمها هي من خواص ^{لصفة} الاشياء
 فلا يخرج عنها الا بالقضية على المجاز وتجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل ^ك الاشارة
 الموجب للأجرام المانع عن الدلالة آه وح فتم الدليل المذكور ايضا قوله في الحاشية ولا يلزم
 من ذلك عدم حسن الاحتياط آه دفع لتوهم عدم حسن الاحتياط على الاحتمال المذكور وجه
 التوهم انه على الاحتمال الاول لا يحسن الاحتياط لان حسنه موقوف على كون المفسدة ^{مترتبة}
 على مخالفة الواجب والحرام مطلقا لا بعنوان العصيان فقط وعلى الاحتمال الثاني في العبادة
 ايضا لا يحسن الاحتياط لان حسنه موقوف على كون المصلحة والمفسدة في الفعل المكلف به
 لانه التكليف لان الاحتياط مطلوب لأجل احراز الواقع فاذا لم يكن الفعل مطلوباً في الواقع
 وحسافيه فكيف يكون الاحتياط لأحرازه حسنا ومطلوبا ووجه دفع التوهم المذكوران
 حسن الاحتياط على الاحتمال الاول لأجل احتمال كون المصلحة والمفسدة في ذات الفعل ^{مطلقا}
 لا بعنوان الاطاعة والمعصية اذ احتمال كون المصلحة والمفسدة في الفعل بعنوان الاطاعة
 والمعصية ملازم لاحتمال كونهما في الفعل مطلقا وحسن الاحتياط لأجل مراعاة هذا دون
 ذلك وعلى الاحتمال الثاني يكون حسن الاحتياط لأجل احتمال كون المصلحة في المكلف به لا

في حجة الظن

في التكليف بمثل البيان المذكور وهذا مع امكان ان يقال بان التوهم مندفع من اصله لانه
 اذا كانت المصلحة مترتبة على المخالفة عصيانا فلا بد ان تكون المصلحة مترتبة على الموافقة بعين
 الاطاعة فكما يتحقق العنوان المذكور في صورة العلم بالامر بامثاله الحقيقي كذلك يتحقق في صورة
 احتماله بامثاله الحكمي ولا ريب ان الاحتمال انقياد حكمي واطاعة كذلك فلا بد ان يكون
 بمقتضى الموضوع المصلحة على تقدير وجود الامر في الواقع هذا على التقدير الاول واما على التقدير
 الثاني فلان الشخص اذا كان في مقام الاحتمال انقياد واطاعة الحقيقية يكون محررا المصلحة التكليف
 وكذلك اذا كان في مقام الاحتمال انقياد الحكمي واتباع الفعل بعنوان الاحتمال كما يظهر ذلك
 من ملاحظة الامر الاحتمالية التي هي من قبيل ذلك وانه العاقل قوله وجوب العمل
 بالظن اذا طابق الاحتمال مفاد الدليل المذكور كما ترى حصول الظن بالوجوب والتحرير و
 العمل بالظن بالفعل في الاول والترك في الثاني مطابق للاحتياط واما اذا قام ظن بالاحتمال
 او الكراهة او الاستحباب مع احتمال الوجوب والحرمه فلا شك ان العمل بالظن ليس مطابقا
 للاحتياط وكذلك اذا قام على عدم جرمية شئ او عدم شرطية مع احتمال احدهما فلا شك
 ان العمل بالظن فيهما ليس مطابقا للاحتياط وكذلك اذا قام على تعيين شئ في المتباينين
 كالواجب المردد او المحرم المردد كذلك فلا ريب ان الاحتياط ليس في البناء على التعيين
 بل الاحتياط في الجمع بينهما فضلا في الاول وتركه في الثاني ودعوى الاجماع المركب وعدم العمل
 بالفصل كما ترى اذ الدليل المثلث للعمل بالظن وهو احراز الواقع به فيها اذا طابق هو الذي
 ينفي العمل به فيها اذا خالف قوله ويمكن ان يرد ايضا اه يعنى ان مفاد الدليل المذكور على تقدير
 تماميته هو اثبات اصل من اصول العمليته وهو قاعدة الاحتياط ومن المعلوم ان الاصول
 العمليته لا تقارض الدليل الاجتهادي ولا تكون حجة في مقابله فلا يمكن الاخذ به في مقابل
 العمومات الدالة على الحكم النير الضرور كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله نعم احل
 لكم الطيبات وما لكم ان لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فضل لكم ما حرم عليكم قل لا
 احد فيهما اوحى الى عمر ما على طام يطعم الا ان يكون ميتة وغير ذلك ومن المعلوم انه مع عدم
 نفوضه في مقابل امثال هذه العمومات يكون قليل الفائدة او عديمها وانه خلاف
 المدعى لان مدعى المستدل اثبات حجة الظن به بحيث يكون مقدا ما على مثل العمومات

المزبورة هذا ولكن لا يراد المذكور على الدليل لا يتوقف على كون مدلوله أصلا علميًا
 إذ لو كان مدلوله هو حجية الظن أيضًا لا ينتفع به في مقابل العمومات المزبورة إذ مفاده على
 التقدير المزبور هو حجية الظن المطلق ومن العلوم أن الظن المطلق ليس حجة في مقابل الظن الخاص
 إلا أن يقال بأن الظن المطلق الذي يكون كذلك ما يستفاد من دليل الإسناد بخصوصه و
 أن ما يستفاد من مثل الدليل المذكور وإن كانت النتيجة هي حجية وصف الظن لا سبب
 الظن ليس ظنًا مطلقًا في طول الظن الخاص كما قد يتوهم من كلماته في باب حجية ظواهر الألفاظ
 وغيره وهو بعيد غاية قوله وقد يشكك أنه عرض من ذلك أن هذا الرد مع الأغراض عن
 الجواب السابق الذي ذكره بقوله فالأولى أن يقال إن الضرر الرجوع إلى المنع الصغرى
 بأن يقال أنه مع تسليم الصغرى والكبرى لا ينتج هذا الدليل إلا وجوب العمل بالظن احتياطًا
 ولا يثبت حجيته ووجوب العمل به بحيث يكون مقدمًا على العمومات الاجتهادية فحصل المعاملة
 بدو وبين هذه العمومات وبين قاعدة الاحتياط المزبورة فعلى تقدير تقدم العمومات على
 القاعدة من جهة كونها مثبتة للتدارك مع أن موضوع حكم العقل هو الضرر الغير المتدارك
 يمكن القول بذلك في معارضة الاستصحاب الثاني وأصل البرائة مع القاعدة بأن يقال
 أنها أيضًا مقدمتان على القاعدة لأن جهة اثباتها اجتهاديتان والقاعدة أصل على بل من جهة
 اثبات التدارك لهما مع أن موضوع القاعدة هو الضرر الغير المتدارك فيرجع هذا الجواب
 أيضًا إلى منع الصغرى مع أنه منبثق على تقدير تمامية الدليل وعدم المنع الصغرى وفرض
 تقدم القاعدة على البرائة والاستصحاب الثاني قوله فتأمل وجه التأمل أن مبنى هذا الرد
 ليس على إثبات التدارك بالعمومات الاجتهادية حتى يرجع إلى المنع الصغرى بل على أن
 الدليل الاجتهادي مقدم على الأصل العملي وتسليم تمامية القاعدة وتقدمها على أصل
 البرائة والاستصحاب الثاني لا ينافي تأخرها عن العمومات المزبورة لكونها دليلًا اجتهاديًا
 مقدمًا على الأصل العملي وعبادة أخرى نتيجة تسليم تمامية الدليل عدم ورود أصل البرائة و
 الاستصحاب على القاعدة بل ورودها عليها وهذا لا ينافي عدم تقدم القاعدة على العمومات
 بل تقدمها عليها والى يراد منبثق على هذا لا ذلك ولا ينافي تسليم ذلك عدم تسليم هذا وهذا
 ملخص ما ذكره شيخنا في الحاشية فتدبر قوله الثاني أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجح

لا معنى للراجح والمرجوح فقط ويرد عليه ان جعل الترجيح الذي هو صلبه اشتقاق الراجح و
 المرجوح بمعنى اشتقاق فاعله المدح او الذم خلاف المعروف من معناه فلا وجه لحمله عليه مع
 انه لا داعي الى الحمل عليه ولو فرض كونه من معانيها لان الاخذ بالموهوم مرجوح بالمعنى المعروف
 بالوجدان كان الاخذ بالمظنون راجح بالمعنى المعروف بالوجدان فالحمل عليه مع عدم اقتضا
 الضرورة اياه تكلف مستغنى عنه مع ان المستدل قد ذكر انه لو يؤخذ بالظن لزم ترجيح
 المرجوح على الراجح وهو قبيح ومعنى القبيح هو ما يستحق فاعله الذم فلو كان معنى ترجيح المرجوح
 على الراجح هو فعل ما يستحق فاعله الذم لكان معنى العبارة ان الاخذ بالموهوم فعل ما يستحق
 فاعله الذم وهو قبيح يستحق فاعله الذم وهذا مما لا يمكن التمسك به هذا مضافا الى ان ما ذكره
 في معنى الترجيح الذي هو صلبه الاشتقاق مناف لما ذكره في معنى الراجح والمرجوح من
 انها القول بان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه والقول بان الموهوم حكم الله او العمل
 بمقتضاه هذا مع ان في عبارته اعنى قوله وبالحجلة المراد ان الفتوى والعمل اهتدوا ايضا
 وحقق العبارة ان يقال ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالمظنون
 راجح عند العقل لانه في صدق جعل المرجوح والراجح بمعنى ما يستحق فاعله المدح او الذم و
 ان كان الامر في هذا سهلا للوضوح المراد كوضوح ان مراده بقوله كون الشيء ذامصلا ^{عنه} و
 الى الفعل انما هو من باب المثال والمراد كون الشيء ذامصلا ^{عنه} داعية الى الفعل او الترتيب اذ
 ترجيح احد المتساويين بالاجداد او الاعلام مع عدم مرجح وداع اليه محال عند المحققين
 الا الاول فقط والنزاع الذي اشار اليه هو النزاع المعروف الذي بين الاشاعرة والحكماء
 والمعتزلة فان الاشاعرة قالوا بالادادة المخزافية وجواز تعلق الادادة باحد الطرفين
 المتساويين بدون مرجح خارجي وداع اليه قالوا وترجح احد المتساويين بدون مرجح
 محال والا لسند باب اثبات الصانع واما ترجيح احد المتساويين بدون داع ومرجح
 اليه فهو جائز وتمسكوا في هذا التمييز بقدمي العطشان ورغيفي الخبث وطريقي الهارب
 من التسبع مع المساوات من جميع الجهات التي يتصور الترجيح بها والحكماء والمعتزلة
 قالوا بان ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وداع اليه محال واجابوا عن الامثلة المذكورة
 بان لا بد هناك من مرجح ككون احد طرفي اليمين والتساؤل باليمين اسهل وغير ذلك

من المرجحات وعلى تقدير عدم مثل المرجحات المذكورة فلا بد من الالتزام بوجود مرجح سماوي
 من جهة حركة الفلك وغيرها واما ان الارادة مرجحة على مذهب الاشاعرة دون غيرهم
 فهو كلام اخر والغرض ان النزاع بينهم بالمعنى المذكور كبروتى وقد نسب الحكماء في كتبهم جواز
 ترجيح احد المتساويين بلا مرجح الى الاشاعرة بل نسب القوشجى في شرح التجرىد مع انه من
 الاشعريين جواز ذلك اليهم فما اوردته على القوانين بعض محشيها بان الترجيح بلا مرجح محال عند
 الجميع حتى الاشاعرة واما النزاع في ان الارادة هل تصلح لكونها مرجحة فالنزع صغرى
 غير واردة وقد اورد عليه بايرادات اخر بعضها غير واردة من ارادها فراجع الفصول وغيره
 قوله قدس سره ودر بما يجاب عنه بمنع ترجيح المرجوح آه هذا الجواب ذكره شيخ المحققين في
 حاشيته على المعالم قال والجواب عنه المنع من بطلان التالى ودعوى البداهة فيه منوطة
 اذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط وهو مع كونه عملا بخلاف المظنون حسن عند العقل قطعاً فليس
 مجرد العمل بخلاف المظنون مرجوحا عند العقل وقد يؤخذ فيه بالأصل نظر الى توقف العقل
 التكليف في نظر العقل بالأعلام للكلف وحيث لا علم فلا تكليف آه وفيه ان الجواب المذكور
 اتما يمتشى لو كان مراد المستدل من ترجيح المرجوح هو المعنى الرابع او الاعم منه وقد ذكرنا
 عدم كونه مراد المستدل قطعاً وعليه فلا يتوجه الجواب المذكور اصلاً ولذا اورد عليه المصنف
 ان المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح الى اخر ما افاده فالاولى ان يجاب
 بمنع اللزامة فان عدم الاخذ بالظن بمعنى الفتوى على طبقة العمل عليه بانها على انه حكم
 الله لا يستلزم الاخذ بالوهم باحد المعنيين المذكورين حتى يلزم ترجيح المرجوح على الرابع
 اذ قد يؤخذ بالوهم من اجل مطابقتها للاحتياط والاخذ به على النحو المذكور ليس عملاً به
 حقيقة حتى يكون ترجيحاً بلا مرجح فالاستدلال المذكور انما يصح على تقدير اسناد باب
 العلم وعدم امكان الاحتياط او عدم وجوبه وعدم جواز الرجوع الى الاصول وهو ما ذكره
 المصنف في جوابه للحلى الذى سياتى عن قريب قوله وفيه ان التوقف عن ترجيح آه اذ ترجيح
 الرابع على المرجوح راجح وترك الترجيح المذكور مرجوح فالتوقف عن ترجيح الرابع على المرجوح
 اللازم للترك ترجيح المرجوح على الرابع وهو قبيح لكن هذا اتما يتأتى فيما اذا كان الغرض
 متعلقاً بالواقع ولم يمكن الاحتياط كما اذا دار الامر بين المخدورين او لم يجز للدائرة تأييد

هذا الرد للجواب المذكور قوله قدس سره فاقبل جذاً وذكر في المحاشية ان وجه التأمل ان مراد المستدل من الرجوع والمرح ما هو الأقرب الى الغرض والأبعد عنه في النظر ولا شك في وجوب الترجيح بمعنى العمل بالأقرب وفتح تركه مطلقاً فلا فرض لعدم وجوب الترجيح يرد به هذا الدليل فلا فائدة في الرد انتهى والدليل على ما ذكرنا تعقيب قوله قدس سره فاقبل بقوله جذاً ومنه يظهر عدم ورود ما ذكره شيخنا المحقق قدس سره في المحاشية عليه من انه ليس هنا مقام الأمر بالتأمل قوله فالاولى في الجواب أولاً بالنقض هذا النقص قد اوردده شيخ المحققين في المحاشية وغيره وهو من جهة ان الحكم العقلي غير قابل للتخصيص لكن سيجيء في مقام ذكر دليل الإسناد والنقض عليه بالقياس واشباهه النقص عنه بوجه سبعة بعضها تام عند المصنفه فيمكن التقصي عن هذا بها ايضا ومن جملتها ان العمل بالراجح لا يرد كونه أقرب الى الواقع من الوهم وقد استغندنا من اخبار مخالفة القياس واشباهه ان العمل به موجب ليهوت الواقع كثيرا وانما يوجب محو الدين فانظر قوله باطل اجماعا يمكن ان يريد المستدل بالاجماع المذكور اتفاق العقلاء لا الاجماع الاصطلاحي حتى يقال ان التمسك بالاجماع يخرج الدليل عن الدليل العقلي مع بشاعة ادعائه في مثل هذه المسائل المستحدثة قوله في غاية الضعف والتقوط لا اذا قلنا بحجة الظن وكونه طريقا الى الواقع يتعين العمل به ولا مسمع للاحتياط الواجب على التقدير المبرور كيف وحجة الظن مبنيّة على ابطال الرجوع اليه واما اذا لم يكن النتيجة ذلك بل العمل بالاحتياط كما هو مفاد الدليل المبرور فينبغي العمل عليه مطلقا الا اذا كانت هناك ضرورة تدعو الى خلافه ومانع خارجي يجبرنا الى غيره ومن المعلوم ان الضرورات تقدر بقدرها فاذا فرض ان الداعي الى دفع اليد عن الاحتياط هو العسر والحرج فلا بد ان يكون رفع اليد عنه في مورد يحصل الحرج بالعمل به دون غيره والفرض عدم الحرج بالعمل بالاحتياط في المظنونات والمسكوكات فقط على ان ادعاء الاجماع البسيط والركب في مثل هذه المسائل البرهانية العقلية خصوصاً مع كونها مستحدثة لا يخلو عن بشاعة كما اشيرنا اليه عن قريب قوله او بالظن الخاص القائل مقام العلم او بالحجة الشرعية وان لم تكن من باب الاول والثاني فاللازم ذكره ولا وجه لتركه ولا فرق في الظن الخاص المذكور بين كونه حجة في زمان الافتتاح والاسناد معا او في زمان الافتتاح فقط في الجملة او في زمان الاسناد فقط فالاول كظواهر الكتاب السنة

على مذهب المشهور والثاني كظواهرها على مذهب المحقق القميّ على ما سلف من كونها
 حجة للحاضرين المشافهين بالخطاب والثالث مثل ما اذا قام دليل خاص على حجة خبر الواحد في
 زمان الاستداد بخصوصه كإسباتي احتمالاً في مقام بيان كلام بعض معاصريه وورده فانتظر قوله
 بمن لا حكم له أصلاً حتى انشاء الترجيح والأباحتها كالأطفال والبهائم فانه لم ينشاء لها حكم أصلاً
 قوله مع قطع النظر عن ملاحظتها اه اذ لو لوحظت المسئلة منضمّة الى غيرها لكان المتعين الرجوع
 الى أصل الاشتغال الموجب للاحتياط لكان العلم الإجمالي قوله او يعتمد على ما يحتمل كون نظر بقائه
 كالقرعة ونحوها قوله فيحصل من جميع تلك آه قد انجى هذا بفتح الأصل وضرب قوله سابقاً بعين
 بحكم العقل المستقل الرجوع الى الأمثال الظنيّ لئلا تكون النتيجة عين المقدمة الواجبة قوله في
 مبنية على ان لا يثبت آه قد ذكرنا في باب نقل الأخبار بحجة خبر الواحد ان الأخبار تثبت مرتبة
 من خبر الواحد هي التي تشترك فيها الاجاد والدالة عليها ثم يمكن اثبات مرتبة سفلى منهما من المرتبة
 المذكورة ومنها التي مرتبة اخرى وهكذا ومنه يظهر وضوح وفاء خبر الواحد مع سائر الظنون
 الخاصة والأدلة العلمية لاثبات معظم الأحكام بحيث لا يلزم محذور في الرجوع الى الأصول في
 مقام فقد هاد نقل عن المصنف انه يقول ان الخبر المفيد للوثوق والأطمينان بصدره الله
 ثبت حججته بالأخبار عنده واف بضميمة ما ذكر لبيان معظم الأحكام بل القائلون بالظنون
 الخاصة مطلقاً يدعون وفاء ما اختاروا بمعظم الأحكام مع اختلاف مشايرهم ومذاهبهم
 ومنهم الشهيد الثاني فانه مع القول بحجة خبر الواحد الصحيح بعدلين فقط من بين الأخبار
 وحصره الحجة من بينها فيه يدعى وفائه بمعظمها ويرجع في مقام فقده الى الأصول والقواعد
 المستفادة من العقل والنقل فلاحظ للسالك وسائر كتبه فتعده الله برحمته قوله غير استناد
 باب العلم آه المراد به الاعتم من العلم والظن الخاص لأن صاحب العالم قد ذكر لزوم استناد
 باب الظن الخاص ايضاً حيث ذكر في الدليل المذكور سلمنا لكنه ظن مخصوص لا يعدل عنه
 الى غيره الا بدليل ويفهم منه ما ذكرنا قوله وزاد عليه بعض من تأخر احتمالات آخر الاحتمالات
 المتصورة كثيرة التقليد والرجوع في كل مسألة الى ما يقتضيه الأصل فيها والتحيز بين
 العمل بالظنون والعمل بالوهم والتحيز بين العمل بالاحتياط والعمل بالظن والتبعيض بين
 الأشخاص بمعنى ان من لا مدخلية له في نظام العالم فعليه بالاحتياط ومن له مدخلية فيه

فلا والتخير بين العمل بالاحتياط وغيره من البرائة والظن والوهم والتبعض وقد بطلها كلها
 في الضوابط لكن سيحیی من المصنفه امکان التبعض في حجة الظن او العمل به وان لم يحكم -
 بالحجة فانظر قوله لامتنال الاحكام المجهولة بوجه ما يعنى ولو بالاطاعة الاحتمالية قوله ^{وآد}
 في المختلفه قال قدس سره في رد ابن ادریس ثم دعواه ان البرائة انما تحصل بيقين ممنوعة
 ايضا فان غلبه العمل بالظن تكفي في العمل بالتكاليف الشرعية اجماعا قوله الثاني ان الرجوع في جميع
 تلك الوقایع آه جعل هذا دليلا على جده وبرأسه لا بدان يكون مع قطع النظر عن الدليل الثالث
 الذي مقتضاه قبح المخالفة القطعية مطلقا كثرت موادها وقلت وسيأتي التصريح منه ^{قد}
 بهذا ولا اشكال فيه اذ لا يمكن الالتزام بالخروج عن الدين وان قيل بعدم قبح المخالفة القطعية
 في الشبهة المحصورة وغيرها الا ترى ان المحقق القتيبة وغيره القائلين باصالة البرائة في مطلق
 الشبهة المحصورة ويقولون بجواز الادر تكايف فتمه او تدبج لا يقولون بالرجوع اليها في المقام
 وسيأتي نقل كلام المحقق القتيبة الدال على عدم الرجوع الى البرائة وتمامية دليل الاستناد
 غاية الامر انه قدس سره ابطال الرجوع الى البرائة بوجه اخر ونظير ذلك في الجملة رجوع المجتهدين
 الى اصل البرائة في الشك في التكليف مطلقا مع انهم لا يرجعون اليه في صورة الشك في
 الرسالة والامامة ولا يقولون بعدم وجوب النظر في المعجزة من جهة ذلك لاستلزام الرجوع
 اليه طرح جميع الاحكام لو كان المدعى صادقا وله متدين بقوله وهذا ظاهر قوله نعم هذا انما
 يستقيم في حكم واحدة هذا الكلام بمنزلة الاستثناء المنقطع ومراده انه مع الشك في التكليف
 في الموارد القليلة مع احراز معظم الاحكام بالدليل القطعي او الظني المعتبر سواء كان قناحا ^{صفا}
 او مطلقا على تقدير اعتباره لا بأس بالرجوع الى اصالة البرائة وليس محل الفرض هو اقتران ^{الشبهة}
 بالعلم الاجمالي بقربنية قوله كما هو دأب المجتهدين اذ ليس دأبهم الرجوع اليها في الفرض المزبور
 بل المشهور عندهم الرجوع الى الاحتياط فيه وما ذكرنا يعلم انه ليس فرض المصنف هنا هو ^{الشك}
 المقرن بالعلم الاجمالي بناء على الاعراض عما سيحیی منه قدس سره في الوجه الثالث من
 قبح المخالفة القطعية مطلقا وان كان يرشد اليه كون كلامه فيه لان حمل الكلام على ذلك لا
 يجتمع مع قوله قد كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الأدلة والامادات قوله ولعمري انه
 يكفي مثل هذا الكلام قد ذكرنا في باب حجة خبر الواحد عند نقل الاجماع عليها من الشيخ

في حجة الظن

قدس سره ونقل كلامه المذكور ان مراده قدس سره بما يقتضيه العقل هو ما يقتضيه مسألة
ان الامشياء على الخطر او الاباحة او التوقف قبل الشرع اذ قبل العتود عليه وهو محل الخلاف
المعروف وان الرجوع الى الخطر او الاباحة او غيرهما كل على مذهبه مستلزم لترك اكثر الاحكام
واكثر الاخبار وعدم الحكم فيها بشيء ورد الشرع به وليس مراده الرجوع الى اصل البرائة ايضا
فقط كما يستفاد من كلام المصنف هنا وفيما سبق نعم كلام الشيخ قدس سره ليثل اصل البرائة
ايضا وان الرجوع اليه مستلزم لطرح اكثر الاحكام ايضا فالاستدلال بكلام الشيخ في هذا
المقام من هذه الجهة لا اعتبار عليه قوله قدس سره ومنهم المحدث النجاشي اقول ومنهم الوحيد
البهيماني قدس سره في حكي الرسالة الاستصحابية فانه قدس سره بعد ان ذكر في مقام اثبات
حجته انه مفيد للظن وكل ظن حجة وذكر دليل الاستدلال مستشهدا بكلام صاحب المعاد و
اورد ما اعترض عليه المحقق الخونساري من انه لا دليل على الرجوع الى الظن في مقام الاستدلال
بل المرجح هو اصل البرائة في كل مورد لا يتم هناك ضرورة او اجماع قال ثوبينا على القدر ^{البقي}
ورفع اليد عما سواه بالبناء على اصالة البرائة محصل فقه وشرع مجزم الكفاية لانه ليس شرع
بنينا ففضلا عن المسلمين انتهى كلامه دفع مقامه قوله قدس سره لان الظن بالسالبة الكلية ^{نقص}
العلم بالموجبة الجزئية اه من الواضحات ان السالبة الكلية نقيض الموجبة الجزئية والعلم ^{نقص}
احد النقيضين تفضيلا او اجمالا يستلزم العلم بكذب الآخر كذلك ولا يجتمع العلم بصدق
احدهما مع احتمال صدق الآخر وهو ما فضلا عن الشك فضلا عن الظن واما كون ^{الظن}
بصدق السالبة الكلية نقيضا للعلم بالموجبة الجزئية فيه خفاء بل منع نعم هو ضد ^{فلعل}
المصنفه اذ ادب النقيض هو الضد فالترديد الذي ذكره شيخنا قدس سره في الحاشية من
ان الاستحالة المذكورة من جهة اول الاجتماع المذكور الى اجتماع المذكور الى اجتماع ^{لنقيض}
او الضدين تماما وجهه هذا ولكن المقر عند القوم ومنهم المصنفه اجتماع الشك
والوهم مع العلم الاجمالي المزبور وهو بناء على ما ذكرنا فالوجه ان يقال بان حكم الافراد ^{بحسب}
الافراد يغير حكمها مع الاجتماع كما نشاهد كثيرا في الموارد فمن حيث ملاحظة كل مسألة
بانفرادها يجهل كون الحكم البرائة وعدم الحكم الا لراي ومرجئ الاجتماع لا يجهل ذلك
ويتطرق ذلك في الظنون التفصيلية الشخصية فتأمل جيدا قوله في موارد الظن الضعيف

بنفي التكليف آه وقوله بنفي التكليف متعلق بقوله الظن الضعيف وقوله بمقتضى الاحتياط
 متعلق بقوله يعمل اي يعمل بمقتضى الاحتياط ويترك العمل بالظن فيما اذا كان الظن المتعلق بعدم
 التكليف الا لزمي ضعيفا ويعمل بالظن دون الاحتياط فيما اذا كان الظن المتعلق بنفي التكليف
 الا لزمي قويا قوله من التخيير ان لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط يعني لا بد لهذا الشخص من ان
 يعمل في بعض الموارد بالظنون النافية للتكليف ويلبى على عدم التكليف فيها وفي بعض الموارد
 الاخر بمقتضى احتمال الموهوم وهو احتمال التكليف وينبى عليه احتياطا وهذا ملازم لترك
 العمل بالظنون النافية فيها وتخيير في تعيين الموارد المزبودة التي عمل فيها بالظنون او باحتمال
 التكليف والاحتياط فيها على تقدير كون الظنون متساوية كما هو المفروض وانما قلنا انه لا
 بد لان يعمل كذا وكذا لئلا يقع في مخالفة الواقع كثيرا وليس المراد من العبارة ما ترى منها
 من انه يتخير بين العمل بالاحتياط وبين العمل بالظن في جميع الوقائع ليلزم جواز عمله بره في جميع
 الوقائع فيقع في المخالفة القطعية الكثيرة مع عدم جواز المخالفة القطعية اصلا فضلا عن كثرتها
 والمحكم فيما لو لم يكن هناك ظن اصلا ايضا هو ذلك ولذا شبه المقام به وانه يتخير بين الاحتياط
 والعمل بالبرائة وتعيين مواردهما كذلك وهذا المعنى الثاني قريب من الاول والفرق بينهما الا
 يكاد يخفى وعلى انه تقدير فالمراد بقوله ان لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط هو الاحتياط الكلي
 كما هو الظاهر بعد ادنى تأمل قوله وله يحجز لغيره تقليده عدم جواز تقليد الغير للمجهد المذكور
 واضح لان تقليده اما للعمل بظنونه وادائه التي اذت الى نفي التكليف في جميع الوقائع واما
 للعمل بالاحتياط الكلي الذي تكليف المجهد المزبور العمل عليه في نفس الامر وان لم يلتفت
 الى ذلك لاداء ظنه الى عدم التكليف اما عمل المقلد بظنون المجهد المزبور فيغير جازله لعدم
 جواز عمله بها فكيف بغيره مع ان التقليد اما شرع لا جل كون قول المجهد اقرب الى الواقع و
 مع العلم الاجمالي بمخالفة ظنونه غالباً او كثير لا يبقى مجال ذلك واما عمله بالاحتياط الكلي
 الذي كان تكليف المجهد المزبور العمل عليه فيغير جازله اما اولاً فلاون التقليد المصطلح هو الاستسنا
 بقول الغير بلا دليل لا بعلمه والضرر ان رايه وظنه هو عدم التكليف في جميع الوقائع واما
 ثانياً فلاون فتح باب التقليد للغير بالمعنى المذكور مطلقا يوجب اختلال النظام وما هذا شأن
 لا يجوز انشاء وجوبه بل ولا جوازه لانه فيصح على المحكم نقالي عما يقول الظالمون قوله كيف و

في حجة الظن

لو كانت نحو ذلك لم يكن دليل على اعتبارها الاولي ان يقول على حذو ما سياتي منه قد
 في باب اصل البرائة انها لا تفيد الظن لانفسها ولا من جهة دخولها في الاستصحاب وعلى
 تقدير فادتها للظن لا دليل على اعتبارها والا فصار في هذا المقام على المنع الكبرى فقط
 من عدم الدليل على الحجية غير سديد قوله وذكر المحقق القمي في منع حكم العقل المذكور قد
 اورد المحقق جمال الدين على ما سياتي من المصنف قدس سره على دليل الا سنادا بانه لا يرد
 الى الرجوع الى الظن عند الا سناد بل يجب الرجوع الى اصالة البرائة وسياتي نقل كلامه في
 اورد عليه المحقق القمي في القوانين بمنع حكم العقل بالبرائة قال واما ثانيا فلان قوله بل
 العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا ههنا اول الكلام لان حكم العقل امان ان يريد به الى
 اخر ما نقله عنه المصنف هنا قوله امان ان يريد به الحكم القطع والظني اظاهر قوله قدس سره
 فكون مقتضى البرائة قطعيا اول الكلام من جهة التعيين بالمعتبر بالمقتضى ومن جهة الحكم بكونه
 اول الكلام مع انه قد سلم في باب الادلة العقلية كون القاعدة المستفادة من العقل والنقل
 ان لا تكليف الا بعد البيان قطعيا بل مسلما عندهم وظاهر كلامه الاخر ايضا بل كما يكون
 صريحها ان مراده الحكم القطعي والظني بالنسبة الى الواقع ووجه فيرد عليه انه لم يذكر احتمال كون
 اصل البرائة قطعيا بحسب الظاهر بمعنى حصول القطع من جهة فتح العقاب بلا بيان بكون
 الحكم في مرحلة الظاهر البرائة وهو الحق والظاهر انه مراد المورد على دليل الا سنادا حيث
 قال الا لا ترفيد ظنا بمقتضاه وقوله لا لكونها مضمية للظن بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت
 تكليف علينا الا مع العلم ابل حمله على القطع بالعدم في الواقع مما لا يقع من جهة عدم القا
 به بل يحتمل احتمالا اربعا وهو الحكم ظنا بالبرائة في مرحلة الظاهر كما انه لا يبعد القول به على
 تقدير التسك باخبار البرائة فانها تفيد الظن بكون الحكم الا باحة في مرحلة الظاهر اما
 انها تفيد الا باحة في مرحلة الظاهر لا ثباتها الحكم في مورد الشك كما يدل عليه قوله عليه السلام
 حتى تعلم انه حرام واما انها تفيد الظن بذلك لان دلالة الاخبار ايجابية فلا بد لذكر هذا
 الاحتمال وردة فلم اهله الا ان يقال بان اهماله من جهة انه ليس حكما عقليا على التقدير
 المزبور والكلام فيه قوله فالعلم بان فيه احكاما اجماليا على سبيل اليقين ابل وقد اورد عليه
 شيخنا قدس سره في الحاشية بان ههنا في رجوعه الى اصل البرائة في الشبهة المحصورة قلت

في حجة الظن

٤٥٥

لا يرد هذا على المحقق القتيبي لأن الرجوع إلى أصل البرائة بمعنى الحكم بهما في مرحلة الظاهر من جهة كون تجزئ التكليف الشرعية مشروطا بالعلم التفصيلي كما ذكره في الأدلة العقلية لا ينافي عدم الرجوع إلى أصالة البرائة بمعنى القطع بالعدم في الواقع كما هو المفروض في المقام بدهة أنه لا يمكن القطع بالعدم مع العلم الاجمالي المزبور مع أن رجوعه إلى أصل البرائة في الوقائع العقلية بعد احراز معظم الأحكام بالأدلة الاجتماعية لا ينافي عدم رجوعه إليه في العظم المستلزم للخروج عن الدين كما هو المفروض في المقام قوله وان اذ احكم الظني آة قال في القوانين بعد ذلك كما يشعر به كلامه ايضا وفيه ان حمل كلام المورد على الحكم الظني بما لا مسامحة له اذ هو قد صرح في كلامه بنفي كون الرجوع إلى أصالة البرائة لأجل كونها مضيعة للظن مرتين فكيف يمكن حمل كلامه عليه ومن العجبة كقول كما يشعر به كلامه ايضا مع ان جعل أصل البرائة من باب الظن على تقدير استفادته من الكتاب والسنة كما يستفاد من قوله فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الآيات والآخبار غير سديد اذ لا نظر فيما إلى الظن بل هو على التقدير المزبور أصل يقبدي لا امارة طينية نعم لو قلنا بكونه من باب العقل امكن جعله من باب الظن ^{بنفسه} اما اول دخوله في الاستصحاب وان كان ممنوعا عندنا صغرى وكبرى مع ان جعل الظن المحاصل من أصل البرائة ظنا حاصل من الكتاب والسنة ينافي قوله سابقا ان حكم العقل اما ان يرد به الحكم القطعي والظني وحمل كلامه هذا على ان اعتبار الحكم العقلي الظني المزبور وحجته مستفاد من ظواهر الكتاب والآخبار بعيد عن مساق كلامه قوله مع انه ممنوع بعد ذلك الشرع والظاهر ان المنع من الظن بعد ورود الشرع من جهة العلم الاجمالي وقد ذكر المصنف سابقا ان العلم الاجمالي بالموجبة الجزئية ينافي الظن بالنسبة الكلية وهذا ايضا لا ينافي رجوعه إلى البرائة في البهية المحصورة لما ذكرنا من انه صبي على جعل أصل البرائة بمعنى الحكم بهما في مرحلة الظاهر لا الحكم بها قطعاً او ظناً في الواقع قوله وفيه ان حكم العقل يتبع المواخذة من دون آة يشعر كلام المصنف بانه فاهم من كلام المحقق القتيبي ان مراده منع قطعية حكم العقل بالمعنى المزبور فاورد عليه بما ذكره وقد ذكرنا ان مراده ليس منع قطعية حكم العقل بالمعنى المزبور بل منع قطعية حكم العقل بالعدم في الواقع بل يمكن ادعاء صراحة كلام المحقق في ذلك فالصواب رد المحقق القتيبي بان مراد المورد ليس ذاو لاذك بل حكم العقل القطعي

في مرحلة الظاهر ولا اختصاص له بما قبل ورود الشرع الى اخره كما فعلنا سابقا ويمكن ان
 يكون مراد المصنف ذلك ايضا وان كانت عبادته قاصرة قوله ظهر صحة دعوى الاجماع على
 اصالة البرائة في المقام ليس مراده الاجماع على الرجوع الى اصالة البرائة فعلا في المقام حتى يقا
 بعدم تاتي الاجماع مع المخلاف بل مع الاجماع على عدمه قال في القوانين ان الاجماع على اصالة
 البرائة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه بل مراد المصنف
 صحة دعوى الاجماع على ان المقام مجرى اصالة البرائة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام و
 ان لم يجز فعلا لما في من حجة استلزامه الخروج من الدين ومن حجة اخرى قوله مصداق القطع بعد
 الدليل اي القطع بعدمه في مرحلة الظاهر قوله بما تقدم مع رده وما تقدم اشارة الى ما نقل
 عنها المصنف عن قريب من ان اعتبارها من باب الظن والظن منتف في مقابل الخبر ونحوه من
 ١ مادرات الظن والرد اشارة الى ما ذكره المصنف بقوله وفيه منع كون البرائة من باب الظن
 كيف ولو كان كذلك لم يكن دليل على اعتبارها قوله الا ان اول من نشد الاعتراض وخرجه
 هو المحقق جمال الدين آه قد تبع المصنف في نسبة الايراد المذكور الى جمال الدين السيد الفاضل
 صد الدين ده في شرح الوافية قال قدس سره في شرح الوافية قال وحيد عصره في الحاشية
 على ما نقل عنه ويرد عليه ان اسناد باب العلم بالأحكام الشرعية عالميا لا يوجب جواز العمل
 بالظن الى اخر ما نقله المصنف ده هنا عنه وصح قبل ذلك بأسطر قليلة بما هذا لفظه وعلما
 نقل عن شارح المختصر وحيد عصره جمال الملة والدين في حاشيته على هذا الشرح آه هذا
 لكن ذكر الوحيد البهبهاني في قدس سره في محكي الرسالة الا استحبابية في مقام حجية الظن
 الا استحبابية من حجة البناء على حجية كل ظن لا يقيم دليل على خلافه ما هذا لفظه وبما
 ذكرنا ظهر فساد ما اوردته على صاحب المعالي وحيد عصره بان اسناد باب العلم لا يوجب
 جواز العمل بالظن وساق العبارة الى قوله ويؤكد ما ورد من النبي عن اتباع النبي ونقل
 في مفاتيح الأصول عن المحقق المذكور في الرسالة الا استحبابية كلاما اخر صرح في ان
 المورد على صاحب المعالي بالرجوع الى اصل البرائة هو الوالد المحقق الا قاحسين استناد الكل
 في الكل لا ولد جمال الدين قدس سره ففيه بعد نقل كلام المحقق المذكور في شرح
 الدوس من ان الظاهر حجية الا استحباب بمعنى اخر الى اخره بطوله وسيجيئ نقله بطوله من

المصنفه ايضا في باب الاستصحاب اعترض عليه جدي قدس سره في الرسالة الاستصحابية
 ان الدليل الذي استدل به من لزوم الخروج عن العهدة ليس من الاستصحاب في شيء ثم انه معلوم
 ان هذا الشك في الامثال منشأه ان التكليف الثابت فيه اجمال لا بد في مقام الامتنال
 من ارتكاب جميع الاحتمالات وهذا بعينه ما ذكره صاحب المعالي في مقام اثبات حجة ظن
 الجهة مدوخر الواحد واعترض عليه الوحيد بان اصل البرائة يكفينا ويمنعنا عن العمل بالظن
 فكيف في المقام لم يمتك باصل البرائة بل اوجب تحصيل الظن انتهى المحقق منه ودلالة على ما
 من كون المعترض هو الواحد واضحة فلا بد اما من تحطئة احد الناقلين او الجمع بين الناقلين
 والثاني اولى ولا يخفى طريقه وكيف كان فلعل المعترض انما اورده ايراد الاعتقاد كما اشار
 اليه في نتائج وفي القوانين ثم ان الحاشية التي ذكرها في الكتاب هي حاشيته على شرح المحقق
 وقد نسبها في المقابيس الى المحقق جمال الدين قدس سره لا حاشية المعالي كما صرح بما ذكره شارح
 الرواية على ما نقلنا عن قريب قوله وما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصل البرائة اه يستفاد من
 كلام المحقق المزبور عدم ما يفيت العلم الاجمالي للرجوع الى اصل البرائة بادعاء عدم كون العلم
 الاجمالي مخيرا للتكليف بل تجزئه مشروط بالعلم التفصيلي او الظن الخاص وهذا هو الذي نقله
 في القوانين عن المحقق الخونساري شارح الدرر ثم قال الا اذا ثبت التكليف يجمل يظهر
 معناه وكان مرددين امورد فانه لا يعبد الحكم بوجوب الاثبات بجميعها تحصيلا لليقين بالبرائة
 وعلى تقدير كون المعترض ولده فلعل مذهبه ايضا ذلك قوله فحكم فيها بالتحجيرة الحكم بالتحجير
 من جهة ان اصل البرائة ينفي الوجوب التعيني للجهر وكذا الاخفاص فيبقى الوجوب التحجيري
 قد يقال بان التحجير مقتضى الاباحة التي حكم بها العقل فان لا درهما تحجيرا المكلف بين الفعل
 والترك وفيه ان الاباحة الخاصة في العبادات غير معقولة مع انه لا يحكم بها العقل قوله
 وقد عرفت ان المحقق القمزة اه قد اورده عليه المحقق القمزة في القوانين ايرادات كثيرة ورددها
 كلها في هداية المسترشدين والفضول من ادادها فليراجعها قوله فالحق رده بالوجه الثالث
 لكن الوجه الثالث لا يرد على المحقق الخونساري لانه يقول بان تجزئة التكليف مشروط بالعلم
 التفصيلي قوله محقرة تصرف كل منها على تقدير كون المبيع ملك صاحبه لا يخفى انه على القول
 بافادة المعاطاة الملك المترزل كما هو مذهب المصنف في المتاجرة لا يكون تصرف كل منهما

في البيع ولا في الثمن حراما اما المالك فظاهر واما غيره فلكون تصرفه كاشفا عن سبب اللام
 انما كما حقق في محله وعلى القول بالا باحة فالامر اوضح نعم على ما نسب الى المفيد وغيره
 من افادتها للزوم يكون تصرف البايع في البيع والمشتري في الثمن حراما وعلى القول
 بفسادها يكون بالعكس لكن هذان التقديران لما كانا غير معلومين على ما فرضه المصنف
 ذه من الشك فالرجوع الى اصل البرائة لا غاملة فيه وليس هنا علم اجمالي بحجته تصرف احد
 فيهما لما ذكرنا من احتمال الملك المترزل والا باحة ايضا وعلى تقديره فليس بضائر لان مبنى
 اعتراض المعارض على عدم الاعتناء بالعلم الا جمالي كما اشارنا اليه عن قريب فالاولى التمسك
 في عدم جريان اصل البرائة بان الشك في الحكم التكليفي مستتب عن الحكم الوضعي والاصل
 في السبب مقدم على الاصل في السبب والاصل الجاري فيه هو الفساد وعدم النقل و
 الانتقال وما يجري مجراه كما افاده شيخنا في المحاشية اولان اصل الفساد داخل في الاستصحاب
 وهو مقدم على اصل البرائة اما بالورود وبالحكومة مع قطع النظر عما ذكر على ما افاده المصنف
 ذه في باب الاستصحاب قوله كان اشمل قد اورد عليه بان اشملية محل تأمل بل منع ولو
 كان اصلا مستقلا لا من باب الاستصحاب فان الظاهر عدم جريانها فيما سبقت بالوجود لو لم
 نقل باختصاصه بما سبق بالعدم قلت ان منشاء اصل العلم اذا كان مستقلا في قبيل
 البرائة والاستصحاب اما عدم الدليل دليل على العلم واما اخبار الباب بزعم اثباتها بحجة
 اصل البرائة واصل العلم جميعا كما هو زعم صاحب الفصول وان كانا ضعيفين عندنا كما اننا
 اليه في صدر الكتاب وسنشير اليه ايضا في بابيه وعلى انه تقدير فلما كان مبناه على التعبد
 يشمل ما سبق بالوجود وما سبق بالعدم ومجهول الحامل بل وكذلك اذا كان منشأه
 الاجماع والسيره وعلى تقدير اختصاصه بما سبق بالعدم فلا شك ان اصل البرائة ايضا
 كذلك كما ينادى اليه جعل بعض العلماء اصل البرائة من باب استصحاب البرائة فلا وجه للفرق
 بينهما بذلك ومنع اشملية اصل العلم لذلك مع ان اثبات حديث الرفع وامثاله على الترتيب
 به على نهي واحد ثم ان اصل العلم اشمل من اصل البرائة من جهة اخرى ايضا غير حجة مشهولة
 للعبادات والمعاملات وهي ان اصل العلم يجري في جميع الاحكام الشرعية لان الاحكام
 الشرعية كلها حادثه فاذا شك فيها فالاصل عدمها واصل البرائة لا يجري الا في الاحكام

اللزامية لكن هذا التمايغ اذا قرر دليل الاستدلال لاجل حفظ الاحكام واما اذا قرر
 لاجل العمل فلا يثبت في الاحكام الالزامية قوله بناء على ان اصل العلم من الظنون ^{الحق} التي
 التي قام على اعتبارها او من الاصول القبلية التي قام على اعتبارها الاجماع والضرورة
 وانما لا يذكر المصنف في هذا الاحتمال لعدم استثناء المعترض من الاصول القبلية وانما استثنى
 العلم والظن ^{الخاص} لكن من المعلوم ان مقصود المعترض ليس المحصر فيهما الوضوح كون الاصول القبلية
 قائمة مقام العلم والظن الخاص عند فقدهما فالاولى ذكر هذا الاحتمال ايضا كما فعلنا
 قوله الا ان يمنع قيامها لا ينجي اهلها من اجماع ولا ضرورة ولا دليل اخر على حجة اصل العلم
 مستقلة في اصل البرائة والاشتباه سواء في ذلك الحكم الشرعي الكلي او الحكم الجزئي
 او الامر المخارجي وسواء في ذلك صورة وجود الظن على خلافه وعدمه ولذا كان الاصول
 منحصرة في اربعة على ما سلف في اول الكتاب وقد ذكرنا شطرا من الكلام في ذلك سابقا
 وتخصيص المصنف ذلك بصورة اشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظن على خلافه انما هو
 لكون الكلام مفروضا فيها الا لان المنع منحصر فيها فليثبت لذلك قوله واعتباره من باب
 الاستصحابه لكن يستفاد من بعض كلماته قدس سره في باب الاستصحاب ان الشك في
 بقاء الاعداد شك في الرفع دائما ويشعر دليله الاول الذي ذكره بحجة الاستصحاب
 في الشك في الرفع كون حجته في الشك في الرفع اجماعيا وح يخرج عن باب الظن و
 يستقيم المطلب وان كان كلا المطلبين سيما الثاني محل نظر وتأمل بل يفهم من كلامه ^{المحقق}
 في المعارج ان محل النزاع منحصر في الشك في الرفع وان كان هو ممنوعا اشك المنع وسيجي
 تحقيق المطلب في حله انشاء الله تعالى قوله مع ابتناء على حجة الاستصحاب في الحكم الشرعي
 مع انه محل كلام وقد انكرها الاخباريون وان كان ضعيفا على ما سيح في باب الاستصحاب
 انشاء الله تعالى قوله رجوع الى الظن العقلي آه التردد من جهة اختلاف مشاربهم في باب
 الاستصحاب فالمستفاد من القدماء انه من باب الظن العقلي والمستفاد من كثير من المتأخرين
 انه من باب دلالة الاخبار وسيجي ضعف الاول صغرى وكبرى وقوة الثاني عموما كما هو
 الحق وخصوصا عند المصنف قدس سره قوله ولا يغلو عن تأمل اذا العلم بصدور احد
 اجزاء الاستصحاب عن المعصوم غير معلوم وعلى فرضه لا يفيد بعد كون بعضها دالا و

بعضها غير دال ومن المعلوم ان التواتر الاجمالي غير التواتر المعنوي الذي يوجب القطع -
 بالمعصوم المشترك بين جميعها وان كان قد يطلق احدهما في مقام الاخر في كلماتها مما يتسبب
 عن قريب قوله وان كان طريقا شرعيا في الجملة اما اعتبر بذلك لان اصل البرائة والاستصحاب
 التام في لسياطريقين لا مثال الاعكام المجهولة الواقعية وان حصل لها الحكم بالبرائة في حلة
 الظاهر ويحكم معها بالمعدودية او لان كلا من الامور الثلاثة وان كان طريقا في غير المقام
 لكنه ليس طريقا في المقام ولعل الاول اظهر قوله الا ان منها ما لا يحجب المقام اه لا يتم دليل
 الا لسداد الاثبات عدم جريان غير الاحتياط من البرائة في الشك في التكليف وغيره
 في غيره والتقليد واشباهه لان تعين الرجوع الى البرائة او الاستصحاب التام مثلا من
 بحجة الظن المطلق واما الاحتياط فلا يمكن اثبات منع جريانه لانه حسن عقلا وطريق
 الاحراز الواقع كذلك فعالية ما يمكن فيه هو اثبات عدم وجوب تعييننا وعلى تقديره يكون
 وجوب العمل بالظن تحجيرا اذا الاحتياط امر لا يشرط يجمع مع الظن المطلق بل مع الظن الحاص
 ايضا كما هو واضح قوله فهو وان كان مقتضى الاصل اه بناء على وجوب الموافقة القطعية
 من باب دفع الضرر المحتمل في الشهية المحصورة الوجوبية او التحريمية كما هو مذهب المشهور
 والمصنف ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في الشهية المحصورة عند فرض المصنف
 لها قوله وهذه الدعوى بما يجده المصنف هذا الكلام اشارة الى ان الاجماع المذكور حد
 مبنى على المحذور ويدل على الاجماع المذكور تسليم القائلين بالانفتاح ان الظن يقوم
 مقام العلم حيث يتعد ومن المعلوم انه مع كون الاحتياط طريقا لا يصح ما ذكره فلا بد
 من التزامه بعدم طريقية الاحتياط بحيث يكون الواجب الرجوع اليه تعيينا قوله مضافا
 الى ما استفاد من اكثر كلمات اه فان الاستفادة من كلمات اكثرهم وكثيرهم استنتاج تعين
 الرجوع الى اخبار الاحاد من ابطال الرجوع الى البرائة ومن المعلوم عدم امكان الاستنتاج
 المذكور من ابطال المزبور بخصوصه مع امكان كون الاحتياط مرجعا في الدين بحيث يرجع
 اليه في الموارد المشبهة فلا بد ان يكون ابطال الاحتياط عندهم مسلما ايضا بل كلامهم يفتي
 من جهة عدم تعرضهم لابطال الاحتياط وتعرضهم لابطال البرائة ان ابطال الاحتياط اد
 من ابطال البرائة بحيث لا يحتاج الى الذكر مع ان دليل الاثبات قد يقره لاجل وجوب

حفظ الأحكام مع قطع النظر عن العمل ولا يخفى أن الاحتياط إنما ينفع في مقام العمل دون
 مقام تأدية وجوب الحفظ ولا معنى لكون الاحتياط فيه مرجعاً قوله الثاني لزوم العسر ^ب
 الحرج قد يكون بالغاً إلى حد اختلال النظام فيستقل العقل بقبول ما لا يصلح له منافية للطف بداهة
 قبح جعل ما يوجب اختلال النظام وقد لا يكون على النجس المذكور بان يكون زائداً على مشقة نوع
 التكليف فلا يستقل العقل بقبول حضور ما بعد ملاحظة قولهم إن أفضل العبادات أمرها
 لكن الشرع قد دل على عدمه ولا جعل عدم قبح عقلاً قد وقع في موارد من الشريعات كالحجما
 وغيره لأحوال الصلحة الأهم قوله كما إذا أصابه ما لا ينعقد إجماع على طهارته أي أصابه شيء لا
 ينعقد إجماع على طهارته ذلك الشيء قد يكون طهارته مشكوكة لا يجوز استعماله ويجوز الاحتياط
 بتركه على ما هو المفروض قوله مع أن لنا ان نفر من انحصار المجهول هذا لا يدفع الأيراد
 إذ يمكن للبوردان يقول أنه يجب على التقدير المذكور تقليد المجهول الميت مطلقاً وأعلم
 الأموات قوله للدلالة الأخبار المتواترة معنى أي الأخبار المتواترة إجمالاً بمعنى أننا نعلم
 بصدور أحد الأخبار الدالة على نفي الحكم الحرجي لا التواتر المعنوي بالمعنى المعروف أعني
 العلم بالتقدير المشترك بين جميع الأخبار إذ سيدكر قدس سره أن قاعدة نفي الحجج في غير ما
 يوجب الاختلال قاعدة ظنية نعم لو أراد حضور ما يوجب اختلال النظام كما يدل عليه
 قوله والحاصل أنه صح ادعاء تواتر الأخبار بمعنى بالمعنى المعروف إذ هو التقدير المتيقن من
 جميع الأخبار ولا حاجة إليه بعد استقلال العقل ودلالة الكتاب قوله مضافاً إلى دلالة
 ظاهر الكتاب مثل قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ما يريد
 الله ليحبل عليكم من حرج وقوله تعالى ولا تحمل علينا أصراً كما حملته على الذين من قبلنا و
 قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى ويضع عنهم أصرهم والأغلال
 التي كانت عليهم قوله فلا إشكال بل لا خلاف في حكومة آه لا يخفى أن عمومات نفي الحجج
 ناظرة إلى الأدلة المثبتة للتكليف من العمومات والأطلاقات التي بينهما وبين الأدلة
 المذكورة عموم من وجه سواء كانت التكليف المزبورة أحكاماً واقعية أو أحكاماً ظاهرية
 لأن الدين هو الطريق الثابت من الشارع والأحكام الثابتة من عنده سواء كانت ثابتة
 للموضوعات من حيث هي أو من جهة عرض الجمل واشباهه وسواء كان حدث الموضوع

في حجة الظن

من حجة اختيار المكلف وتقصيره أم لا فإذا فرض تقصير المكلف في عرض الجمل من حجة
 لتبعية لغية الأمام أرواح العالمين له الفداء حدودا وبقاء فمقتضى الأدلة ارتفاع الحكم
 الثابت من حجة الجمل إذا كان عسرا ولا يخرج عن مقتضاها إلا من حجة الأدلة الخاصة
 المثبتة للحكم العسري في الموضوعات الخاصة ولا ينافي ذلك ورود الأدلة في مقام الاستثناء
 بل المنته مع نقصه أعظم وكذا إذا كان أحداث الموضوع باختياره لا بتقصيره ويدل على
 ذلك قوله صلى الله عليه وآله ورفع عن امتي ما لا يعلمون الوارد في مقام الاستثناء حيث أن
 المنفي هو وجوب الاحتياط كما سيأتي مع أن الجمل في الشبهات التكليفية يكون غالباً من
 حجة تقصير المكلفين وسببهم لا خفاء امامهم عليه السلام الذي من فوائده عجل الله فرجه
 بيان الأحكام ورفع الجمل والشكوك والشبهات ويدل على ذلك قوله تعالى يريد الله بكم
 اليسر ولا يريد بكم العسر الوارد في آية الصوم بعد قوله تعالى ومن كان مريضاً أو على سفر فعد
 من أيام أخر مع أن انشاء السفر يكون باختيار الشخص غالباً وما ذكرنا ظاهر النظر فيما ذكره بعضهم
 في هذا المقام من أن الاستفادة من الأدلة رفع الأحكام التي تقتضي المنته رفعها عنه لا
 الحكم الذي ينشاء منه العسر إلى أن قال والحاصل أن التكليف الشرعي ليس تماهية العسر
 كان منشاء له لعرض الجمل والظاهر أن تلك القاعدة لا تكن نافية إلا التكليف بما فيه
 العسر الذي يجيئ منه العسر انتهى مضافاً إلى إمكان فرض المطلب في المكلف الذي لا يمكن
 مقصراً ومن العجائب أنه قد سمره قد تسلم في بعض الحواشي المتعلقة بالمقام عدم منافات
 المنته لرفع الحكم مع حدوث الموضوع باختياره حيث قال بانه إذا اتى المكلف بما يوجب
 التكليف بالعسر كما إذا أجنب متعمداً وقد كان الغسل عليه عسراً فان في وجوب الغسل
 عنه كالمكلف انتهى ثم إن المراد بالحكومة التي نفى المصنف الاستكمال بل الخلاف فيها هو
 التقديم لا الحكومة المصطلحة إذ لا معنى لنفي الخلاف فيها مع قوله لا لأن النسبة بينهما عموم
 من وجه فيرجع إلى أصالة البرائة كما قيل أو إلى المرتجيات الخارجية كما زعم ومن هذا علم
 اندفاع ما ذكره البعض المذكور من أنه لا استكمال في عدم ثبوت الحكومة المصطلحة عند
 الكل ومع كيف يكون هو الوجه عندهم ثم إن مراده بقوله أن أدلة العسر المخرج بمدا
 اللفظي حاكمة هي الحكومة بالمعنى المصطلح وهو أن يكون الحكم بمدلوله اللفظي ناظر إلى

الدليل الآخر مبتدأ للدلالة شارحاً له ومفسراً ولا اشكال في ذلك بعد ما ذكرنا من ان
 الدين اعتم من الاحكام الواقعية والظاهرية وغير ذلك من التعميمات بمعنى قوله تعالى في
 ما جعل عليكم في الدين من حرج ان الاحكام التي انشاء الله تعالى ابتداء او بعد عروضا
 الجمل استقلالا وامضاء ليس فيها الحكم الحرجي وان الحكم الحرجي غير مجبول فيها ولا مضم
 ومن ذلك ظهر النظر فيما ذكره البعض ايضا من ان التقديم ليس لاجل الحكومة وذلك لان
 الحكومة على ناظرية ادلتها الى بيان كيفية مفادها لا مجرد نفي العروضا الحرج في الدين واقعا
 ثم ان مراد المصنف قدس سره ليس حصر وجه التقديم في الحكومة المصطلحة اذ يمكن كون جهة
 التقديم كون العام المذكور في مقام الامتنان الالهي عن التخصيص وقد ذكر في مقام بيان
 قاعدة الضرر انهما مقدمة على ادلة التكليف من جهة الحكومة ومن جهة ورودها في مقام
 الامتنان وادلة نفي الحرج مثلها في ذلك بل قد اشار الى ذلك في ايضا في المقصود ان التقي
 ليس من جهة الرجوع الى المزججات الخارجية كما قيل بل تقدمها عليها ذاتي وتماما كما ظهر
 النظر فيما ذكره بعضهم ايضا من ان التقديم من جهة ورود العام في مقام الامتنان لا من
 جهة الحكومة قوله في رد عليه او لا يمنع امكانه منع الامكان اما من جهة ان الحرج المذكور
 بالغ الى حد اختلال النظام الذي يحكم العقل بقبح جعله ولا يمكن حصول الوهم على خلافه
 فضلا عن الشك والظن ويرد عليه مضافا الى ان الظنون المذكورة ليست من قبيل ما ذكر
 قطعا انه منافي لما ذكره من التصريح بانه علم اجمالي والعلم الاجمالي منافي للظن بخلافه
 اذ لا يخفى ان العلم المذكور علم تفصيلي لا اجمالي وايضا منافي لما سيذكره من ان الحرج
 المذكور ليس بالفاحد اختلال النظام بحيث لا يقبل التخصيص واما من جهة حكم العقل بعد
 ثبوت الحكم الحرجي مطلقا في الشريعة من جهة انه منافي للطف وان ما ورد في الشريعة من
 الاحكام التي يترأى كونها حرجية كالجهاد والصوم في الصيف وغيرها ليست كذلك بعد ثبوت
 الاجور الجزيل والثواب الجميل فيهما كما نسب الى بعضهم وفيه ايضا مضافا الى بعض ما ذكر
 انه منافي لمذهب المصنف ولما صح به سابقا ولا حقا مع انه يمكن ان يكون الظنون المذكورة
 واجبة العمل في الشريعة ومع كونها كذلك لا تكون حرجية لثبوت والثواب في العمل بها فلا
 تكون عسرة لما ذكره واما من جهة ان العجومات القطعية بحسب السند الدالة على نفي

ولا يمكن صدور الشرع على خلافه لغيره احكام التخصيص في العلم العملي

في حجة الظن

الحكم المحرج في الشريعة وان كانت دلالتهما على جميع الافراد ظنية ولكن دلالتهما على بعض الافراد قطعية فتدل اجمالا على عدم ثبوت الحكم المحرج في بعض احكام الشريعة وحيثما فلا يثبت ما سيذكره ويرد عليه بعد تسليمه ايضا بان العلم الاجمالي بعدم ثبوت الحكم المحرج في بعض احكام الشريعة لا يترس شيئا اذ لا يلزم ان يكون فيما ادعى اليه ظن المجتهد الذي يلزم من وجوب العمل بمظنوناته المحجج بل يجوز ان يكون في سائر الاحكام والمسائل ولو ادعى العلم الاجمالي بوجود احكام غير الزامية حتى في ظنون المجتهد المزبور لكان وجهها لمنع الامكان لكن التدبر المذكورة محل تأمل قوله اما لكون الظنون المحاصلة في المسائل الفرعية قد ذكرنا سابقا ان العلم الاجمالي بالموجبة المخبرية كانه ينافي الظن التفصيلي بالتسالبة الكلية وبالعكس فكذلك ينافي احتماليها ولو موهوما كما هو واضح بعد التأمل فيما ذكره قدس سره لا يصلح التحلل وبهذا يعلم ان فرض كون الظنون حاصلة تدريجيا مع انه خروج عن الفرض لا يصلح التحلل ولا يثبت الامكان ايضا لكن لا يرد على المصنف ما قيل من ان الفرض المذكور يعنى كون الظنون المحاصلة ظنونا نوعية لا يناسب حجة الظن من اجل دليل الاستدلال بل يستفاد من كلام شيخنا المحقق قدس سره في المحاشية ايضا اذ ليس في كلام المعارض الاشارة الى كون الظن المحاصل بوجود امور كثيرة يلزم من فعلها المحجج هو الظن المحاصل من دليل الاستدلال فيمكن فرض كلامه فيما اذا كان الظن المذكور ظنا خاصا لان مقصود المعارض انه لا بد من العمل بالقواعد مطلقا ولو ادت الى المحجج فاذا كان مقتضى القاعدة الناشئة من العلم الاجمالي هو وجوب الاحتياط كلية فلا بد من العمل عليه وان ادعى الاحتياط المذكور الى المحجج قوله او بناء على ان المستفاد من ادلة نفى العسر والحرج ليس هو القطع اه قال شيخنا في المحاشية ما افاده ثانيا مبنى على كون اعتبار الظواهر من باب الظن المطلق والافحج عن الفرض وفيه تأمل ظاهر فتأمل قوله واما بناء على ردهما يدعى انه منافاة العلم الاجمالي للظن التفصيلي بالخلاف مما يحكم به بديهته العقل فلا وجه لمنعها وما ذكره من مثال الغلبة ليس بذلك اذ لا بد في الحاق الضرر المشكوك بالغالب من العلم التفصيلي او العلم الاجمالي بوجود الفرد التادرو على فرض عدم العلم لا يتحقق الظن بالاحاق الاعلى بتقدير انتفاء الظن في سائر الافراد كلا او بعضا هذا لكن قد عرفت ما عندنا عن قريب فراجع قوله لكن يمنع وقوع ذلك

لا يخفى ان ما ذكره قدس سره من وجوه الامكان انما هو في الحجج الغير البانح حد اختلاف النظام كما لا يخفى على من لاحظها ولاحظ الجواب الثالث وفيه ان منع الوقوع بما لا يمتنع له بعد وقوع الحكم الحجري في الشرع كثيرا كما يجهد وارجح وغيره ارجح فلا مانع من فرض اداء ظن المجتهد الى وجوب امور كثيرة يلزم من فعلها الحجج ولو كان ظن المجتهد حاصل من امارات مضمبوطة اذ ليس فرض المعترض اداء ظن المجتهد الى وجوب جميع الامور بل الى وجوب طائفة يلزم من فعلها الحجج وعلى تقدير التسليم فالفرق بين الامامية وغيرهم لا وجه له لان ظن المجتهد الغير الامامي ايضا حاصل من امارات تودى كثيرة منها الى عدم الاحتياط قوله وليس في هذا كره على ما فرضه هذا الكلام يدل على ان المصنف قد حمل كلام المعترض على الظن الشخصي الذي ثبت بحجته بدليل الا نسداد وهذا ينافي ما سبق منه في بيان اول وجوه الامكان من كون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية كلها او بعضها ^{ظننا} نوعية لا تنافي العلم الاجمالي بالخلاف ولعل ما ذكره سابقا هو الحق اذ الاشارة في كلام المعترض الى ما ذكره هنا وقد اشرفنا الى ذلك سابقا في مقام دفع الاعتراض عليه وجعل ما تقدم مبتدأ على احتمال اعادة الاول وما هنا الى احتمال اعادة الظن الشخصي ينافيه جعل هذا الكلام جوابا على تقدير تسليم الامكان المقرر باحد الوجوه المذكورة التي من جملتها الوجه الاول فتدبر ثم ان عدم كونه كراهيا فربما ينبغي على ان يكون فرض المعترض اداء ظن المجتهد الى وجوب امور كثيرة في وقائع كثيرة بحيث يوجب العمل به فيها الحجج لانه في جميع الوقائع قد تبقى مواد كثيرة مستوكة او موهومة يبنى فيها على عدم الوجوب كما هو صريح كلام المصنف ورح فالفرق بين فرض المعترض مع الامتناع بوجوب العمل بالظن فيه وبين العمل بالاحتياط في جميع الوقائع واضح حيث ان الثاني يوجب الحجج المخجل بالنظام اما بنفسه او بانضمام التعليم والتعلم اليه بخلاف الاول وشيخنا المحقق قد قلنا حمل فرض المعترض على اداء الظن الى الوجوب في جميع الوقائع اشكل عليه الفرق بين العمل بالاحتياط والعمل بالظن وانت خبير بانه لا دلالة في كلام المعترض عليه مع ان كلام المصنف صريح في خلافه هذا وان كان بعض كلماته في مقام منع الامكان او الوقوع موهمة لذلك قوله ومنها انه يقع التعارض او وقوع التعارض انما هو بملاحظة ان العمومات التامة للحجج تثبت العمل بالظن على ما هو المفروض

في حجة الظن

من انتاجها لذلك والعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن يثبت العمل بالاحتياط لفض
 دوران الامر بين العمل بالظن والعمل بالاحتياط فيرجع الى اصالة الاحتياط لكان العلم ^ط
 بوجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشبهات وفيه من الترجيح على اصالة الاحتياط لكان ^ط
 العلم بالاحتياط الى وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشبهات وفيه ان الرجوع الى الاحتيا ^ط
 التي هي من اصول العلية اما يصح اذا قلنا بالتساقط في غير مورد الخبرين الظنين مثل ^ط
 او الخبرين المتواترين او امثالها كما هو الاصل في تقاد من كل دليلين منها على الطريقة و
 الرفع القول بالترجيح والتخير في امثال ما ذكر لا معنى لكون اصل الاحتياط مرجحا كما انه
 لا معنى للرجوع الى الاصول الاخر في غير المقام على التقدير المذكور مع ان قوله والاو ^ط
 اكثر مستلذ في البيان على التقدير المذكور الا ان يقال ان مراده ليس الرجوع الى الاحتيا ^ط
 عند التساقط بل مراده ان ادلة حرمة العمل بالظن راجحة على ادلة نفي العسر والمخرج والاخذ
 بالراجح واجبا فالما ذكره العلامة وغيره من الاجماع على وجوب الاحتياط بقوى الدليلين
 مطلقا او لدلالة عموم العلة المضرومة في اخبار العلاج على ذلك او لان الاصل وجوب
 الترجيح بكل ما يحتمل الترجيح به فالاحتياط بالاحتياط نتيجة ترجيح ادلة حرمة العمل بالظن ^ط
 على ادلة نفي العسر والمخرج لا لكونه مرجحا فليهم قوله وفيه ما لا يخفى توضيح الجواب ان حر ^ط
 العمل بالظن اما ان يراد بها المحرمة الشرعية فبينة بان يكون المراد بها حرمة التقيد بالظن و ^ط
 التدبير به والاستناد اليه والبناء على ان المظنون حكم الله تعالى واما ان يراد بها حر ^ط
 تطبيق العمل عليه من دون استناد وتدين به وتعبد بمقتضاه وعلى الثاني فاما ان يراد ^ط
 بها حرمة العمل به من اجل كونه مستلزما للطرح الواقع او طرح اصل واجب العمل به ^ط
 اخرى المحرمة الغيرية فان اداد المعترض المعنى الاول فادلة حرمة العمل بالظن وان دل ^ط
 عليها بالمعنى المذكور لكن ما ذكره من معارضتها لادلة نفي المخرج غير صحيح لان المحرمة الشر ^ط
 ترتفع بمجرد وجود اصل عملي على خلافه فضلا عن الدليل الاجتهادي فضلا عن مثل ادلة ^ط
 نفي المخرج المتقدم على كثير من العمومات الاجتهادية وان اداد المحرمة الذاتية ففيه او لا ان ^ط
 ادلة حرمة العمل لا تدل على المحرمة الذاتية فاما على المحرمة الشرعية على ما تقدم وثانيا ^ط
 انها على تقدير دلالتها على المحرمة الذاتية لا تقاوم ادلة نفي المخرج لما ذكرنا من تق ^ط

على العمومات الاجتهادية بحكومة ما عليها وان اداد المعنى الثالث ففيه ان ادلة حرمة العمل
 بالظن لا تدل عليها وانما النسخ عن العمل بالظن اما الادلة الواقعية واما قاعدة الاحتياط
 التي هي المرجع في المقام لكان العلم الاجمالي والادلة الواقعية لا تنفي العمل بالظن بعد عدم
 العلم بكونه مخالفا للواقع كما هو المفروض وانما المانع عنه قاعدة الاحتياط من جهة احتمال
 فوت الواقع الموجب للاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل فرجع الامر اليها ومن التعليم
 ان قاعدة الاحتياط هنا لا تنفي العمل بالظن ايضا لانها اصل عملي والادلة الاجتهادية
 لا تعارض قاعدة نفي العسر والحرج بحكومة ما عليها فكيف بالاصل العمل ثم ان مراد المصنف
 به بقوله وانما يحرم اذا أدى الى مخالفة الواقع هو الاعتيم من الواقع الاقوى والثاني بقية
 ما تقدم منه في اول الباب من حرمة مخالفة الاصول وكون مخالفة الحكم الظاهري موجبا
 للعقاب وان تقدم الاشكال فيه وبقرينة قوله فالنسخ للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس الا
 قاعدة الاحتياط ومراده بقوله ان قاعدة الاحتياط ساقطة باذلة نفي الحرج هو ورود
 ادلة نفي الحرج عليها لان معنى الاحتياط على وجوب دفع الضرر المحتمل ولا احتمال للعقاب
 بعد ملاحظة ادلة نفي الحرج نعم لو كان مدرلا وجوب الاحتياط هو الاخبار بالعقل
 وكان موضوع احتمال التكليف الا لزامي كانت ادلة نفي الحرج حاكمة عليها ومختصة لها
 بلسان التفسير لا واردة عليها وهذا كله ظاهر انشاء الله تعالى ثم ان مراد المصنف بقوله
 عدم معارضة عمومات نفي العسر لثبوت من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر هو حكومة ادلة
 نفي الحرج العسر على العمومات الزبورية على تقدير دلالة ما على حرمة العمل بالظن ذاتا المتوقفة
 على كون النسبة بينهما عموميا من وجه وتصوير ذلك ان يقال بان حرمة العمل بالظن كذلك
 يستلزم لزوم العلم بمجسور الامتنال ما تفصيلا او اجمالا كما في الاحتياط فيكون مورد الا
 والتعارض البديهي هو مورد الاحتياط وما دنا افتراق كل واحد منهما عن الاخر واضحا
 ومنه يظهر النظر فيما افاده شيخنا قدس سره من انه لا تعارض حقيقة بين دليل الحرمة ودليل
 نفي الحرج على تقدير ثبوت الحرمة الذاتية ايضا اذ مقتضى دليل نفي الحرج عدم وجوب الاحتياط
 عند اسناد باب العلم وقضية العقل بعد تمامية دليل الاسناد وجوب العمل بالظن
 واين هذا من التعارض اه قوله والجواب عن هذا الوجه ان ادلة نفي العسر ومرجع الجواب

المذكور الى وجهين الاول ان العسر الا لازم هنا هو البالغ حد اختلال النظام وهو قبح عقلاً
لا يمكن ان يقع في الشريعة سواء فيه ما يكون لسبب يستند الى الشارع او الى غيره والثاني
ان ادلة نفي الحرج ولو كان سمعياً وغير بالغ الى حد اختلال النظام عامة شاملة لكلا القسمين
فخصيصها باحد هادون الاخر محتم قوله في الثاني امضاء وهو ليس بمجمل حتى يثمله قوله
ما جعل عليكم في الدين من حرج او هو جعل لكن يجعل في الآية لا يثمله لانضرافه الى غيره قوله
فنامل وجه التأمل عدم الفرق بين الصورتين اذ المكلف ليس مشرعاً وانما التشريع من
الشارع مطلقاً سواء فيه التأسيس والامضاء فمع عدم الزام الشارع عليه شيئاً لا يلزم
عليه شيء ولو الزم هو على نفسه والزام الشارع شيئاً عليه يستلزم جعل الشارع الحكم
الحرجي على المكلف وهو ينافي قوله نعم ما جعل عليكم في الدين من حرج وليس في بعض النسخ
قوله فنامل والصواب ذكره كما علمت في بيان وجهه قوله فهو ليس امر حرجاً خصوصاً بما
الى اهله هذا منافع لما سيذكره في باب الاخذ بالقدرة المتيقن في نتيجة دليل الاستدلال
ان الاجتهاد اشد من طول الجهاد ولعل ما ذكره هناك هو الحق خصوصاً بالنسبة الى غيره
اهل دون ما ذكره هنا وجه واضح قوله وجب فيها الاحتياط وان كان المقام مقام
الاستصحاب او اصل الحرجي به ففرضه ليس بيان المحصر بل بيان بعض افراده وان الشك
في كل واقعة من حيث هو شك لا يقتضي الرجوع الى الاحتياط مطلقاً قوله وفيه انت
معرفة الوجه مما يمكن به قد نقل بعضهم انهم استدلو على وجوب قصد الوجه اى الوجوب
والندب بوجهين الاول ان ايقاع الفعل على وجه واجب وما لا يتم الواجب الا به هو
واجب الثاني انه لا بد من العلم بوجوب الواجبات وندب المنذوبات لتلاخيها فغرض
الشارع في وقوع الواجب لندبه وبالعكس فتقع صلواته باطلة وعن الوحيد البهبهاني في
شرح المفاتيح رد اعليهم انه لو كان قصد الوجوب والندب مقبلاً لاكثر الشارع من الامور
بالعمل والتعليم والتعلم وشاع واشتهر وذاع لان ذلك من الامور التي تقم بها البكوة
الى اخر ما افاد وعن المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة في مقام الرد على المشهور انه يكفي
ايقاع الفعل على ما امر به الغرض ايقاعه ايقاع الفعل على الشرائط المستفاد من الآية
كأن جملة من مسائل الحج واما كونه على وجه الوجوب فغير معلوم وغير معلوم انه داخل

في الوجه المأمور به بل الظاهر عدمه فلا يتم دليلهم ان فعل الواجب على الوجه المأمور به
 بل الظاهر عدمه موقوف على المعرفة والعلم فبلونه ما لا بالمأمور به على وجهه وعلى
 تقدير تسليم الوجوب لا نسلم البطلان عن الجاهل والغافل عن وجوبه ولا خفاء في صعوبة
 العلم الذي اعتبره سيما بالنسبة الى النساء والأطفال في أوائل البلوغ الى ان قال وعقد
 نقل الأيجاب عن السلف ومثل تعليم النبي ﷺ الأعراب مع ان الصلوة معلوم اشتغالها على
 ما لا يصح كثر من الواجبات وترك المحرمات وكذا سكوتهم عن اصحابهم في ذلك الى ان
 قال على ان دليلهم لو تم دل على وجوب القصد حين الفعل وان غير معتبر اجماع النبي اذا عرفت
 ذلك فنقول المصنف قد سره مما يمكن للتأمل في الأدلة اشارة الى ما ذكره الوحيد من ان
 قصد الوجه لو كان معتبراً اكثر الشارع من الأمر بالعمل والتعليم والتعلم وشاع واشتهر و
 ذاع لان ذلك من الأمور التي تقوم بها البلوى الى اخره او الى ان التأمل في الاجاب والبيانات
 وغيرها الواردة في الصلوة والحج والوضوء والتميم وغيرها يفيد القطع بعدم اعتبارها مخلوها
 عنها وقوله وسيرة النبي ﷺ والأئمة مع الناس اشارة الى ما ذكره المحقق الاردبيلي من تعليم
 النبي ﷺ الأعراب وقوله وكذا سكوتهم عن اصحابهم في ذلك الى ما ذكره الوحيد في كلامه
 المتقدم وما قوله وسيرة المسلمين اشارة الى ان اصحاب الأئمة عليهم السلام والقدماء
 والمسلمون المعاصرون لهم لم يخجوا عن نية الوجه ولم يذكره في كتبهم واجبادهم وانما
 احدث البحث عنها فيما بين من تأخر عنهم واما التمسك باطلاقات العبادة فليس في محله
 لان معرفة الوجه ونية الوجه المتوقعة عليها على تقدير اعتبارها ليست معتبرة في العبادة
 بل في الاطاعة ولذا ذكر المصنف سابقاً وليس هذا تقييداً للدليل العبادة حتى يدفع
 باطلاق مع ان اكثر ادلة العبادات خصوصاً على القول بالصحيح ليس في مقام بيان الاطلاق
 حتى يمكن التمسك به ثم ان ما ذكره هنا من الحزم بعدم اعتبار معرفة الوجه التي يتوقف عليها
 نية الوجه ينك ما يظهر منه في الجزء الثاني في الخاتمة من الميل الى وجوبها حيث قال بل يمكن
 ان يجعل هذان الاتفاقان الحكيمان من أهل المعقول والمنقول المعتضدان بالثمرة العظيمة
 دليلاً في المسئلة فضلاً عن كونها منشاء للشك الملزم للاحتياط نعم ما ذكره هنا من الحزم
 بعدم اعتبارها في محله بعد التأمل فيما نقلنا سيما بعد ملاحظة انه لم يصل خبر ولا اثر

في حجية الظن

دال على وجوبها بل قيل انه ربما وصل ما يفيد خلاف ذلك مثل انهم امروا بفعل امور بعضها
 واجب وبعضها مستحب مثل كبر سبع تكبيرات وبتحريك تسبيحات وغير ذلك من دون امر
 بقصد تعيين الوجوب والتدبير ويؤيد ايضا انهم كثيرا ما امروا بالمستحبات بلفظ افعل
 مع ان الاصل عدم القرينية وما ورد من ان غسل الحجعة يصير عوضا من غسل الجنابة في ناس
 غسلها في الصوم الواجب وامثال ذلك من المستحبات التي تكفي عن الواجب كما انه ظهر لك
 من ذلك وضوح بطلان ما ذكره فخر المحققين في رسالته في النية حيث قال في بيان نية
 صلوة الظهر اولى صلوة الظهر مثلا بان اوجد القيام والنية وتكبيرة الاحرام وقرائة الحمد
 وسورة والركوع والذكر فيه مطمئنا بقدره ورفع الرأس منه مطمئنا والتبوء على سبعة اعظم
 والذكر فيه مطمئنا بقدره ورفع الرأس منه مطمئنا ثم التبوء ثانيا كالأول ثم رفع الرأس
 منه وهكذا في باقي الركعات الا التي اسقطت النية وتكبيرة الاحرام تماما الاولى واسقطت
 التوراة من الاخرين وازيد الشهدين بعد الثانية والرابعة والتسليم واخافت في الجمع
 اداء لوجوب قرينة الى الله ويقصد بقوله اولى هذه المعاني التي ذكرها انتهى ولذا اعرض
 عليه الشهيد في محكي الذكر بان لا يعهد عن السلف وبانه زيادة تكليف والاصل عدمه
 وبانه عند فراغه من العداد وشروعه في النية لا تبقى تلك الاعداد في التحيل مفصلة فان
 كان الغرض التفصيل فقد فات وان اكتفى بالتصور الاجمالي فهو حاصل بصلوة الظهر اذا
 ستمها تلك الافعال الى اخر ما ذكره قدس سره قوله ولذا ذكر المحقق كانه للمدركة المارة
 بالوجه في قولهم لوجهه هو الوجوب مثلا فيمكن ان يكون مرادهم به الوجوب الغائي كما هو
 الظاهر ويمكن ان يكون المراد الوجوب الوصفي ويمكن ان يكون المراد كليهما وفي محكي الررض
 ان المشهور الجمع بين المميز والغائي وصرح بعضهم بانه لا فرق في الوجوب بين الواقع وصفا
 او غاية محمول التميز بكل واحد منهما وان كان الوصف اظهر وصرح جماعة بان ذكر الوصف
 يفنى عن الغاية وظاهر جماعة ان ذكر الغاية يفنى عن الوصف والمراد بالوجه في قولهم لوجه
 وجوبه ما يكون سببا لانشاء الوجوب واختلاف المتكلمون فيه فيقول هو اللطف لان المعنى
 الطاف في العقلية ومعناه ان الواجب التامى مقرب من الواجب العقلي اي امثاله با
 على امثاله فان من امثل الواجب التامى كان اقرب الى امثال الواجب العقلي من غيره ولا

في حجة الظن

معنى اللطف ألا يكون المكلف معه قرب إلى الطاعة وكذا التذنب التمتع مقرب من التذنب
العقل وكذا أمثال الوجوب العقلي فهو زيادة في اللطف والزيادة في اللطف لا يمنع أن
يكون مذابا وعند بعض المعتزلة أن وجه الوجوب ترك المفسدة اللازمة من الترك وعند الكعبة
أنه الشكر وعند الأشعرية هو محرم الأمر في الروضة بعد أن نقل عن المتكلمين أنه يجب فعل الواجب
لوجوبه ولو وجه وجوبه من الشكر أو اللطف إلى آخره قال ووجوب ذلك أمر مرغوب عنه إذ له
يحققه المحققون وكيف يكلف به غيرهم انتهى قلت اختلاف المحققين في ذلك لا يوجب عدم
اعتباره بعد فرض من اختيار كل طائفة منهم مذهبا في ذلك وشأن المقلد التقليد في ذلك
والاختلاف حاصل في كل المسائل بل كما يكون في كليهما مع أن شأن المجتهد الاجتهاد فيهما
وشأن المقلد التقليد نعم لا دليل على اعتبار قصد الوجه كما ذكره المحقق وقد ذكرنا شطرا
من الكلام في ذلك في باب فروع العلم الاجمالي فراجع قوله واحتمال وجوبها الموجب للاحتيا
هذا مبني على ما سيبيح منه قدس سره في الجزء الثاني من الكتاب في مسألة بطلان عبادة
الجاهل من الفرق بين الشك في شرطية شيء او جزئية للعبادة وبين الشك في شرطية شيء
او جزئية للاطاعة وان المختار في الاول جريان أصل البرائة وفي الثاني الرجوع إلى الاحتيا
والتفسير رجوع الشك فيه إلى الشك في سقوط التكليف المعلوم والأصل عدم سقوطه
وعدم الأتيان بالواجب الواقعي لكن المصنف قدس سره يمنع الشك في تحقق الاطاعة بعد
قضاء العرف بتحقيق الاطاعة مع عدم نية الوجه قوله وان كان اعتبارها التوقف الأمتنا
التفصيل قد ذكره وان ايقاع الفعل على الوجه المأمور به واجب وهو موقوف على نية الوجه
وهي موقوفة على معرفة الوجه فتكون معرفة الوجه مقدمة لنية الوجه وهي مقدمة
لايقاع الواجب على وجهه ومقدمة المقدمة مقدمات فتكون معرفة الوجه واجبة وما
ذكره المصنف قدس سره من أمثال التفصيل المطلوب عقلا او شرعا عبارة اخرى عن
ايقاع الواجب على وجهه الواجب على المكلف عقلا او شرعا فيرجع الأمر إلى وجوب معرفة
الوجه لتوقف نية الوجه عليها فارجع الشك الثاني إلى الاول ايضا فجعله مقابلا للوجه الأول
كما افاده المصنف قدس سره لا يجاوز عن تأمل قوله فتأمل وجهه ان الاحتياط في ترك الواجب
مع وجود الطريق المبررة للذمة يقينا وهو الظن الخاص خصوصا مع ملاحظة اطلاق قولهم

ببطلان عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد والاخذ بالاحتياط القاء لنية الوجه
الظني مع شهرة القول باعتبارها بين العلماء فان كان ولا بد فليات بالمظنون بالظن المحقق
بنية الوجه المظنون ثم يأتي بالطرف الاخر احتياطاً قريبة الى الله تعالى كما ذكره سابقاً ولا
لكن قد عرفت سابقاً ولا احتياطاً عدم الدليل على اعتبار نية الوجه وعدم صحة قولهم ببطلان
عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد وح فلا اشكال في الاخذ بالاحتياط والاكتفاء
بقصد القرينة قوله والثالث اننا نقدم الامتثال التفصيلي الاول ان يقول سلمنا تقديم
الامتثال التفصيلي على الامتثال الاجمالي وتقديم الفعل مع نية الوجه على الاحتياط لانه قد
ذكر سابقاً وجهين لوجوب معرفة الوجه ورد كلام المتوهم على كلا التقديرين الاول وجوب
معرفة الوجه لاجل توقف نية الوجه عليه والثاني وجوبها لاجل توقف الامتثال التفصيلي
عليها فلا بد ان يذكر في مقام التسليم كلا الشقين وتعل في هذا اشارة الى ما نيتنا عليه
من ان مرجع الثاني الى الاول فتدبر قوله واستصحاب الاستشغال فتأمل وجه التأمل عدم
امكان قصد الوجه في موارد الامارات الظنية والاصول مطلقاً لان الدليل الدال على
نية الوجه لو لم يدل على نية الوجوب الشرعي المولود من نية القرينة والاوامر المتعلقة بالاعمال
والاصول غير نية لا تصح نية الوجه ولو سلم امكان قصد الوجه بالنسبة الى الاحكام الظاهرية
فانما يسلم فيما لو كان الظاهر عنواناً للواقع بان يكون العمل به عنوان البناء على انه الواقع و
الغاء احتمال الخلاف كالاشارات والظنون الناطقة الى الواقع وكما الاستصحاب على تأمل
فيه واقام مثل الاحتياط فليس البناء لاجل البناء على انه الواقع بل في مورد احتمال الواقع
فالامر بغيره وارشادى صرف لا يمكن قصد الامر المذكور ونية الوجه بالنسبة اليه
قطعا لعدم كونه مقرباً بقوله ويندفع العسر بخيراه يعني اذا قلنا يجوز ترك الاحتياط في
موارد الظنون المتعلقة بالا باعته والاستصحاب والكرهية اما مطلقاً او اذا حصل
الا طينان بهما حيث يكون التكليف الا لزامي فيها مرجوحاً في الغاية ويندفع العسر الا ورم من
العمل بالاحتياط الكلي فيرفع المانع من العمل بالاحتياط في غير الموارد المزبورة نظر الى
وجود المقصود وهو العلم الاجمالي وعدم المانع وهو العسر قوله بمعنى عدم وجوب مراعاة
الاحتمالات الموهومة لا بمعنى حجية الظن وجعل مؤداه حكماً شرعياً ولو كان مفاد الظن

الاستحباب لا يحكم بالاستحباب الشرعي لأن الحكم به موقوف على حجية الظن وجعل مؤداه
 حكماً شرعياً والفرض عدم ثبوت هذا بمجرد ذلك قوله بوجود واجبات كثيرة أو تحريمات كثيرة
 فذكر الواجبات على سبيل المثال لا يحصر المطلوب فيها قوله وبعبارة أخرى الفرق بين بعض
 الاحتياط توضيح ذلك أنا إذا قلنا بحجية الظن فلا بد من الحكم بكون مؤداه حكماً شرعياً كالحكم
 بالاستحباب في المثال السابق وعند عدم مرجع الأصل في الموارد المشكوك بخلاف ما
 إذا قلنا بالاحتياط الكلي لكان العلم الإجمالي ودفع اليد عنه في الموارد المظنونة مطلقاً و
 في الجملة للاجماع والأدلة نفي العسفة أنه يرجع مع فقدها إلى الاحتياط استقضاء العلم
 الإجمالي ذلك مع عدم المنافع والترجيح ذلك أن حال الظن إذا كان حجة حال العلم التفصيلي
 والظن الخاص وكما يتعين الواجبات والتحريمات المعلومة إجمالاً بالعلم أو الظن الخاص
 ويرجع الشك فيما عداها إلى الشك البدئي فيرجع فيه إلى الأصول التجارية فيها فكذلك
 نتعين بالظن المطلق أيضاً وهذا الكلام وإن كان موافقاً لبعض كلمات المصنف في هذا
 الكتاب إلا أنه مخالف لبعض كلمات الأخرى من أن معنى حجية الظن ليس إلا أنه لو كان مخالفاً
 للواقع ومضوئاً لكان العامل به معدوماً وليس مفادها إلا صرف العندرية لا يتعين المحرم
 والواجب الواقعيين به وقد اشترنا إلى ذلك فيما سبق وسيأتى أيضاً إنشاء الله قوله وبين
 مشكوك الوجوب داساً يعني ما يكون مشكوك الوجوب بالنسبة إلى العلم الإجمالي الكلي
 فقط والاحتياط فيكون في شخص الواقعة علم إجمالي جزئي موجب للاحتياط فيه وليتنبه
 قوله لأن سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات أه لئلا يسيء في الشبهة المحسوسة أنه بعد
 تجزئ العلم الإجمالي لو اضطر المكلف إلى ترك بعض المحتملات يعمل بالعلم الإجمالي في سائر
 أطراف الشبهة بخلاف ما إذا اضطر بترك بعض الأطراف قبل تجزئ العلم الإجمالي بشرط
 أن يكون البعض المتروك بقدر العلم الإجمالي إذ لا أثر للعلم الإجمالي هناك أصلاً بل ليس
 هناك علم إجمالي وما نحن فيه من قبيل الأول حقيقة أو حكماً لا الثالث كما لا يخفى قوله في
 الامتنان التفصيلي هذا مبني على تقدم الامتنان التفصيلي على الامتنان الإجمالي وعده
 جواز الاحتياط عند التمكن من العلم التفصيلي أما مقدمه عقلاً فلأن العقلاء يعدون
 العامل بالاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي لأغنياً وعابثاً لا مستلاً وأما نقلنا فلهيود

في حجية الظن

الأجماع في ذلك أو لا نضار أدلة تحصيل العلم في العلم التفصيلي أو لأن المستظهر من
 أدلة الاحتياط كون ذلك في صورة تعدد العلم وكل ذلك لا يتلوه عن شيء ولذا ما لقد
 سره في صدر الكتاب إلى كفاية الاستئصال الأجمالي مع التمكن من الاستئصال التفصيلي أو مطلقا
 أو في بعض صور المسئلة فراجع قوله كان الثاني هو المتعين لا ينبغي ان يقتضيه بحكم العقل
 القاضي بأن الموهومات أبعد من الواقع فاذا اضطررنا إلى دفع اليد عن الاحتياط في الجملة
 فلا بد من دفع اليد عنه في موهومات التكليف لأن أدلة نفي العسر والرجح تكون نافذة
 للاحتياط في الموهومات كلاً أو بعضاً قوله وإن كان محققاً مظنوناً لما يظهر من أكثر كلمات
 القائلين بطلان البرائة في صورة الاستسداد من بطلان الرجوع إلى الاحتياط بل يظهر منها
 ان بطلان الرجوع إلى الاحتياط أظهر من بطلان الرجوع إلى اصالة البرائة حيث أنهم لم يتصروا
 إلا بطلاله من جهة وضوح أمره فراجع إليهما قوله سيجيء انه لا فرق في الظن الثابت بحجته بدليل
 الاستسداد سيجيء في الأمر الثاني انه لا فرق في العمل بالظن سواء حكم بحجته من أجل دليل
 الاستسداد من جهة حكم العقل بها وحكم به من أجل التبعض في الاحتياط بين الظن المتعلق
 بالطريق والظن المتعلق بالحكم الفرعي ولذا ضربت الصفحة التي ذكر فيها جواب هذا السؤال
 المبددة بقوله مسئلة اعتبار الظن بالطريق موقوف على هذه المسئلة المنهية إلى قوله ^{سجى}
 تفضيل ذلك انشاء الله تعالى لأن ما فيها الفرق بين ما إذا كان النتيجة حجية الظن أو ^{لتبعض}
 في الاحتياط ففي الأول لا فرق بين المسائل الأصولية والفقهية في حجية الظن المتعلق بها
 وفي الثاني فرق مع ان ما سيجيء الذي استقر عليه ما يرد عدم الفرق بينهما مطلقاً فالأولى بل
 المتعين ذكر تبعض الاحتياط في المقام أيضاً وأنه لا فرق عليه أيضاً بين المسائل الأصولية
 والفقهية فالأقصر على ذكر الظن الثابت بحجته بدليل الاستسداد وأنه لا فرق فيه فقط
 بين الأصول والفروع ليس على ما ينبغي قوله مرجع الأجماع قطعياً أو ظنياً يعني ان مرجع ^{جمله}
 المذكور إلى وجود الحجية الكافية الوافية بمعظم الأحكام لأن الرجوع إلى الأصول في المنكوكات
 لا يصح مع وجود العلم الأجمالي الكلي وعدم كونها من اطرافه وهو انما يصح مع انحلال العلم
 الأجمالي أما وجدنا أو ما هو بمنزلة ولما كان المفروض عدم وفاء القطع والظن المخاض ^{نحلاً}
 بمعظم الأحكام فلا بد في ادعاء الانحلال المذكور إلى الحكم بحجية الظن المطلق ليحصل به ^{الأ}

ولو يكون جزءا خيرا للعلّة الناقمة فيرجع الإجماع المذكور إلى الإجماع على حجية الظن المطلق وهو
مع كونه خارجا عن مسلك القوم من جعل دليل الأُسناد دليلا عقليا حيث أنه متمسك
بالدليل الشرعي وهو الإجماع لا ينفخ لأنه لا يمكن اثبات حجية الظن بالظن لفرض عدم كون
الإجماع المذكور قطعيا فان قلت ليس المقصود من التمسك بالإجماع المذكور هو اثبات
حجية الظن به بل المقصود التمسك بالدليل العقل القطعي وجعل الإجماع المذكور مانعا عن
المانع وهو الرجوع إلى الاحتياط في المشكوكات كان الاستدلال على بطلان الرجوع إلى المانع
البرائة بالإجماع لا يخرج المسئلة عن كونها عقلية قلت لا يمكن التمسك بالدليل العقل على
التهيج المذكور اما على تقدير كون النتيجة حكم العقل القطعي بحجية الظن كما هو طريقة القائلين
بالظن المطلق فظاهر لأن الحكم بحجية الظن وعدم الفرق فيهما بين الأصول والفرع لا يتم إلا
على تقدير تمامية مقدمات دليل الأُسناد التي منها عدم جواز الرجوع إلى الاحتياط أصلا
وعدم كونه مرجحا في الدين واثبات هذا لا يمكن إلا بعد ثبوت الدليل القطعي او ما ينبت إلى
القطع من الخارج على عدم كونه مرجحا مطلقا والظن بالإجماع المذكور لم يثبت حجية من الحد
واثبات حجية حكم العقل المراد اثبات للمقدمة بالنتيجة ومن الواضح عدم إمكانه واقعا على
تقدير كون النتيجة هو التبعيض في الاحتياط كما اختاره المصنف لا يمكن التمسك بحجية الإجماع
الظني بوجهين الأول أن العمل بالظن في مضمونات التكليف على التقدير المراد ليس لأجل أنه
حجة بل لكونه مطابقا للاحتياط ومن العلوم أن الظن ما لم يثبت حجيته لا يحصل به انخلاق العلم
الأجمالي وقد ذكرنا أنه ما لم يتخل العلم الأجمالي لا يمكن الرجوع إلى الأصول في المشكوكات لأن
الرجوع إليه لا بد فيه من وجود الحجة الكافية الموجبة للانخلاق ولو حكم الوجه الثاني أن حكم
العقل بوجوب التبعيض في الاحتياط إنما هو بعد حكمه بالرجوع إلى الاحتياط الكلي لمكان العلم
الأجمالي غاية الأمر دفع اليد عنه في موهومات التكليف لمكان المرجح حكم العقل بالاحتياط
للعلم الأجمالي إنما يظهر أثره في مشكوكات التكليف فقط لأن العمل بمضمونات التكليف لا يتم
مطلقا سواء قلنا بحجية الظن او بالرجوع إلى الاحتياط لعدم الفرق بين المسائل الأصولية
والفرعية وان كان ثابتا على تقدير التبعيض في الاحتياط أيضا إلا أن الحكم المذكور لا
يمكن شموله لهذه المسئلة الأصولية وهي حجية الظن الحاصل من إجماع الظن المذكور

في حجية الظن

اذ يكون النتيجة على التقدير المزبور عدم الرجوع الى الاحتمال وادنا ما ذكرنا من وجوب العمل
 بمفروضات التكليف ووجوب فعل اليد عنه في موهومات التكليف فلولا يرجع الى الاحتمال
 في المسكوكات لزم عدم العمل به أصلاً وما نحن فيه أشبه بشيء بما ذكره المصنف سابقاً من أن
 مفهوم آية النباء لا يمكن شموله لاجتماع السيد قدّه على المنع اذ يلزم من وجوده عدمه فتصير
 ذلك والله العارف قوله ويحصل بما ذكرنا اشكالاً اخرى أيضاً اشارة الى ثمة اخرى بين القول
 بتدبير الاحتمال والقول بحجية الظن فان الظن على الاول لا يمكن ان يكون ناهضاً ^{للتخصيص}
 وعمومات الكتاب والسنة وتقييد اطلاقها ولا صدارتها لظواهرها بخلاف ما اذا كان الظن
 حجة فان الظن على التقدير المزبور يكون حجة شرعية مثل ظواهر الكتاب السنة فيصالح التخصيص
 وعموماتها وتقييد اطلاقها وصرف ظواهرها ولا يخفى ان مقصود القوم في مقام التمسك ^ببدا
 الا سنادا اثبات ما يكون دافعا لاجمال ومخصصاً للعمومات ومقيدا للاطلاقات وهذا المعنى
 مما لا يقتضى من الرجوع الى الظن من باب التبعض في الاحتمال لكن الدعوى المذكورة والخبر
 المزبور لا تخلو عن اشكال وان كان مذهب القائلين بحجية الظنون المطلقة الا لزاماً لفا
 المزبورة لها لان مرتبة الظن المطلق مؤخره عن مرتبة الظنون الخاصة فلا معنى لتخصيص الكتاب
 والسنة بالظن المطلق اذ هو فرع التكافؤ وهو مفقود نعم لو صير الى كون ظواهر الكتاب و
 السنة حجة لنا من باب الظن المطلق ايضاً كما نسب الى المحقق القمي كان لما ذكره وجه يجعل
 النتيجة اعم من الاصول والفرع ويجعل النتيجة اعم من الظن الشخصى حتى يمكن بقصد التعاد
 وتقييد الظن المطلق ظواهر الكتاب والسنة وتخصيصه عموماتها ومن المعلوم ان المفروض في
 كلام المصنف كما هو صريح مفاده كون الظن المطلق مخصصاً وعمومات الظنون الخاصة مثلاً
 لا الظن المطلق ودعوى ان الا سناد الموجب بحجية الظن المطلق هو الا سناد الغالب ^{فمنع}
 مع الظن الخاص ويمكن ان يكون معتبراً معه مدفوعه بان الا سناد علة بحجية الظن المطلق
 فيدور بحجية مداره اثباتاً ونفيًا وليس حكمة حتى يتجه ما ذكره قوله مجازفة اذ لا علم ولا ظن
 لا يخفى ان الدعوى المذكورة التي حكم بكونها مجازفة قد تضمنت امرين احدهما ثبوت العلم
 الاجمالي باعادة خلاف الظاهر في اكثر العمومات والاطلاقات وغيرها والثاني ان مع ثبوت
 العلم الاجمالي المذكور يكون العمومات وغيرها محتملة لا تبقى على ظاهرها حتى يكون الرجوع

الى الظن المطلق الموجود على خلافه مخصصاً ومقيداً اذ لا بد فيها من بقاء ظهور الظواهر على حاله وعدم الحكم باجماله من جهة العلم الاجمالي حتى يمكن كون الظن المطلق على تقدير حجتيه مخصصاً ومقيداً بخلاف ما اذا قيل بالعمل به من باب التبعض في الاحتياط كما هو مفاد ^{الثمة} المزبورة فالمقصود من الدعوى ابطال الثمة المزبورة والفرق المزبور ببيان الامرين الذين ذكرناهما وما ذكره قدس سره في رد الدعوى المزبورة وكونها مجازفة بقوله اذ لا علم ولا ظن بطرق مخالفة للظاهرة اتماماً يتضمن رد الامر الاول من حصول العلم الاجمالي ويفهم منه تسليمه للامر الثاني وهو انه مع حصول العلم الاجمالي لا يكون الظن المطلق على تقدير حجتيه مخصصاً ومقيداً وكلا الامرين من الرد والتسليم ممنوعان اما الرد فلانه لا مناص على تقدير تمامية دليل الاُسناد وتسليم كون باب العلم والظن الخاص بقصد الوفاء بمعظم ^{حكما} الامر منسداً على ما هو المقرر من غير التزام بحصول العلم الاجمالي بازادة خلاف الظواهر من عومات الكتاب والسنة وسائر ظواهرها اذ مع عدم الالتزام بذلك تكون العومات المزبورة وسائر ظواهرها وافية بمعظم الاحكام فلا يحتاج الى العمل بالظن المطلق الذي لا يثبت الا مع الاضطرار اليه وفرض تمامية دليل الاُسناد وهذا مع وضوحه قد صرح به المصنف في الامر الثاني من تبينهات الاُسناد حيث انه قد جعل اجمال العومات والآلة ^{الذات} وغيرها من جهة ثبوت العلم الاجمالي من مقدمات دليل الاُسناد وانه لا بد في انتاجه حجتيه الظن او التبعض في الاحتياط من الالتزام باجمالها من جهة العلم الاجمالي العام واما التسليم ففيه انه اذا سلم كون ظواهر الظنون الخاصة غير باقية على ظهورها من جهة ثبوت اجمال العرضي من جهة ثبوت العلم الاجمالي لا يكون الظواهر المزبورة حجة فيحتجوا الاُسناد منع فرض بطلان الاحتياط ايضا تكون الوظيفة حجتيه الظن وجعله حجة شرعية ومقتضاها انحلال العلم الاجمالي وتعيين المعلومات الاجمالية به ولو حكماً ويكون الالتزام بذلك مقتضياً للحكم بكون الظن المزبور مخصصاً بالعومات الكتاب والسنة ومقيداً لاطلاقها وصادقاً لسائر ظواهرها فيرفع الاجمالي العرضي لهاصل في ظواهر الكتاب والسنة فايهم من كلامه من تسليم الدعوى على تقدير العلم الاجمالي وانه لا يكون العمل بالظن من باب المحض والمقيّد غير وجيه كيف والعلم الاجمالي المذكور حاصل على تقدير كون الظنون

في حجية الظن

الخاصة وافية بمعظم الأحكام حيث أن العلم الاجمالي حاصل هناك بإدادة مخالفة الظواهر أكثر
 ظواهر الكتاب والسنة فيحصل الأجمال العارض لكن بعد الفحص في مظان وجوده لمختصا والمقتدا
 وغيرها وتحصيل مقدار من الظنون الخاصة كاف واف بالتقدم المتيقن من المعلوم بالأجمال و
 الحكم يكونها مختصة ومقيدة او صادقة لها بحيث يرجع الشك في الزائد الى الشك البدوي
 يحصل الأخلال ويرتفع العلم الاجمالي ويعود ظهور الظواهر طرأ كما يفهم مما ذكره قدس سره في
 باب ظواهر الكتاب في رد الأخباريين ومن المعلوم انه لا فرق بين الظن الخاص والظن المطلق
 من هذه الجهة وهذا مع وضوح قد صرح به المصنف في الأمر الثاني من تبيينات دليل
 الإسناد والترجم فيه يكون الظن المطلق على تقدير حجته مبنيا للأجمال وموجبا للأخلال
 بخلاف ما إذا أخذ به من باب التبويض في الاحتياط وما ذكر ظهر اندفاع الاشكال الذي
 ذكرناه في الحاشية السابقة من أن الظن المطلق ليس في مرتبة الظن الخاص فكيف يكون مختصا
 له ومقيدا له توضيح الاندفاع أن الرجوع الى الظن المطلق إنما هو في صورة طرأ الأجمال على الظنون
 الخاصة حيث لا يمكن الأخذ بها فليتامل ومن جميع ما ذكر ظهر أن ما سيجيء عند التعرض بحال
 نتيجة المقدمات مخالف لما هنا في كلا الأمرين كما تبين عليه شيخنا المحقق قدس سره فقوله وسيجيء
 بيان ذلك عند التعرض بحال نتيجة المقدمات ليس في محله فليتبين له قوله والآ فان كان الشك
 في أصل التكليف قد ذكرناه في أول الكتاب الرجوع الى أصالة البرائة ليس مختصا في الشك
 في التكليف وكذلك الرجوع الى الاحتياط ليس مختصا في الشك في المكلف به فالاولى الرجوع
 الى البيان الذي سيذكره في أول أصل البرائة قوله كما إذا كان الشك في تعيين التكليف -
 الإلزامي الظاهر أن هذا مثال لما ذكره من كون مورد التحير هو الشك في المكلف به ويرد
 على ظاهر عبارته في المقام اشكالان الأول أن الاستفادة من عبارته كون مورد التحير هو الشك
 في المكلف به فقط وهو غير جيد إذ كما يجزى التحير في صورة دوران الأمرين الواجب والحرام
 التي هي من قبيل الشك في المكلف به كذلك يجزى في صورة دوران الأمرين الوجوه والتحريم
 التي هي من قبيل الشك في التكليف لأن المراد منه كون نوع التكليف غير معلوم وإن كان حنبس
 وهو مطلق الأرقام معلوما كما سيصرح به المصنف في أصل البرائة والثاني أن جعل هذا
 مثلا للشك في المكلف به غير جيد لما ذكرنا من أنه من قبيل الشك في التكليف لا في المكلف به

ويمكن اصلاح العبارة بحيث يدفع عنها الاشكالان بان يقال ان قوله كما اذا كان الشك في
 تعيين التكليف الالزامي بتطير لا تمثيل ويكون المراد ان اصل التخيير محرم في الشك في التكلف
 به مع عدم امكان الاحتياط كما انه محرم في الشك في التكليف ايضا معه ويكون قوله كما اذا
 الامر بين الوجوب والتحرير تمثيلا للشك في التكليف لا في التكلف به وحيث يدفع الاشكال
 لكن يبقى في العبارة خرازة كما لا يخفى قوله ويرد هذا الوجه ان العلم الاجمالي آه المراد به العلم
 الكلي فان قطع النظر عنه لا يرفع وجوده ولا اثره فعلم الاجمالي المذكور لا يمكن الرجوع الى
 اصل البرائة وان كان الشك في نفس الواقعة مع قطع النظر عنه شك في التكليف وكذلك لا
 يمكن الرجوع الى الاستصحاب الثاني للتكليف بان يكون المستصحب هو الا باحة مثلا لان
 العلم الاجمالي الكلي المذكور مانع عنه اذ لا فرق في اليقين الناقض لليقين السابق في قوله
 لا تنقض اليقين الا بيقين مثله بين اليقين التفصيلي واليقين الاجمالي كما انه لا فرق في اليقين
 الاجمالي بين الكلي والجزئي ومما ذكره ظاهر ان مراده من العلم الاجمالي هنا ليس هو العلم من العلم
 الاجمالي الكلي والجزئي الحاصل في شخص الواقعة اذ مع العلم الاجمالي الجزئي الحاصل في شخص الواقعة
 لا يمكن الرجوع الى اصالة البرائة والا مستصحا الثاني بل لا بد من الرجوع الى اصل الاشتغال
 الموجب للرجوع الى الاحتياط والفروض ايضا قطع النظر عن العلم الاجمالي الكلي والجزئي وجوب
 في كلام بعض المحققين في هذا المقام جواز الرجوع الى اصالة البرائة والا مستصحا الثاني وان العلم
 الاجمالي انما يكون مانعا اذا لم يبلغ موارد اصول المثبتة وسائر ما علم التكليف فيه بالاجمالي
 او الضرورة او دليل معتبر بمقدار ما علم اجمالي من التكاليف ومواردها اكثر من ذلك بكثير
 ومرجع ما ذكره قدس سره الى انحلال العلم الاجمالي بالاصول المثبتة ايضا كما صرح به في
 بعض المحاشي السابقة وفيه ان مثل اصل الاشتغال الذي مفاده اثبات الوجوه او المحرمية في
 مرحلة الظاهر من دون نظر الى الواقع كيف يحصل به انحلال المعلومات الاجمالية الواقعية به
 وكذلك مثل استصحاب التكليف المثبت في مرحلة الظاهر من دون نظر الى الواقع مع ان مقتضى
 كلامه انه اذا قلنا يكون النتيجة هو التبعض في الاحتياط وعلنا به في مضمونات التكليف فرض
 كون مضمونات التكليف بقدر القدر المتيقن من العلوم بالاجمالي حصل انحلال فيرجع فيما
 عداها الى اصول التجارية فيما كل في موضعه لان المانع هو العلم الاجمالي وقد حصل انحلاله

فارتفع الفرق بين كون النتيجة هوجية الظن او التبعية في الاحتياط فتأمل ولا حاجة الى ما ذكره من انضمام الاصول المثبتة التي اقضاها الشك في نفس الواقعة الى العلم والظن الخاص مع انك قد عرفت الاشكال في كون الظن المطلق مخصصا ومقيدا العمومات الكتاب والسنة او اطلاقها التي علم اجمالا باعادة خلاف الظواهر منها وحكم باجرائها من جهة ذلك من حيث لا بدية الحكم بالاجمال المذكور في الحكم بجية الظن من جهة ان الظن المطلق ليس مرتبة الظنون الخاصة فكيف يكون مخصصا ومقيدا لها واقعا لاجمالها واعترف المحقق المزبور في الحاشية السابقة على هذا المقام بالاشكال المزبور وان دفعنا الاشكال المذكور وخير ارفع عدم تسليم المورد المزبور كون الظن المطلق على تقدير هوجية موجبا للاخلال فكيف يسلم هنا كون الاصول المثبتة موجبة للاخلال وهل هذا الا الا لزام يكون مرتبة الظن الذي هو

من الامارات ادون من مرتبة الاصول قوله بل ونحو العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات الى قوله فتأمل منع العلم الاجمالي المذكور عن العمل بالاستصحابات المطابقة للاحتياط مثل استصحاب الوجود المحرمة من جهة ان قوله الا بيقين مثله اعم من الاجمالي والتفصيلي وان العلم الا اعم من العلم الاجمالي بالتكليف والعلم الاجمالي بعدمه فوجه التامل ان العلم الاجمالي انما يكون مانعا اذا استلزم طرح خطاب منجز اعم الخطاب التكليفي الا لزام وليس العلم بالبيان مثلا مانعا عن الاستصحاب اصلا اذ لا يلزم منه طرح خطأ منجز اصلا والا لزام بالمباح الواقعي حاصل في الواقع والا لزام بالحكم الا لزامي انما هو في مرحلة الظاهر من جهة الاستصحاب الذي يجري في مورد الشك الحاصل في كل واحد معين منهما وذكر بعض المحققين في هذا المقام ان العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات انما يمنع من شمول بعض ادلتها لو كان الا ابتلاء بالاطراف والشك فيهما فليتين ومن العلوم انه لا يكون الا ابتلاء الا ببعضها وليس حال الاصول التجارية فيها الا حال الاصول مع وجود الحجية الكافية في البين حيث يعلم اجمالا على نحو الكلية بانتقاض الحالة السابقة المبني بها تدريجا ولا يكون هذا مانعا عن جريانها جدا الى اخر ما افاد وفيه ان التمسك بعدم الا ابتلاء انما يحتاج اليه في رفع اثر العلم الاجمالي المنجز للتكليف بان يكون العلم الاجمالي متعلقا بالوجوب والمحرمة واما العلم الاجمالي المتعلق بعدم التكليف الا لزام كما هو المفروض في المقام فلا يحتاج في اثبات عدم مانعية

في حجة الظن

٤٨١

أجزاء الاستصحابات المثبتة للتكليف الألزائي إلى التثبت بذييل عدم الابتلاء مع ما ذكرناه وجه التأمل من عدم ما نفيته لها من جهة عدم استلزامه لطرح خطاب مخبر الأول للوردان يقتضيه فيما ذكره أو لا من عدم ما نفيته العلم الأجمالي بالتكليف عن الرجوع إلى الأصول النافية لأنه في هذا المقام مع أن ما ذكره على تقدير تسليمه إنما يقع في الشبهات الموثوقة التي لا يتفق عادة ابتلاء المكلف بجميع أطرافها وأما في الشبهات المحكيمة الكلية التي كلامنا فيها فعدم كون أطرافها محلاً للابتلاء حتى المجتهد في مقام الأفتاء للمقلدين المختلفين المتبلى كل منهم بواقعة خاصة غير واقعة الأخر على منع إذا لفرق في حق المفتي المزبورين مسائل المحض والنفا والمحدد والمجتمعا وبين مسائل الصوم والصلوة ولذا اعتبر المشهور في المفتي والقاضي كونهما مجتهدين في الكل مضافاً إلى دليل الأئساد كما يقرر لأجل مقام العمل كذلك يقرر لأجل حفظ الأحكام عن الأنداس ومن المعلوم عدم الفرق في المقام المذكور بين المسائل والله العالم بقوله وإن كان لا يمنع عن العمل بهما من حيث الاحتياط هذه العبادة تحتمل وجهين الأول أن العلم الأول المراد لا يمنع عن الاحتياط لأن الاحتياط لكونه لا بشرط إنما يجيء في صورة رجاء الواقع إرازه به ولا دسب أن احتمال وجود التكليف الألزائي في كل مورد يكفي في الحكم به لأجل العلم الأجمالي الكلي بوجود التكليف الألزائية وهذا المعنى في العبارة لا يخلو عن تكلف فيها إذ ليس العمل بالاحتياط عملاً بالاستصحاب مفاد العبارة أن العلم الأجمالي بعدم التكليف لا يمنع عن العمل بالاستصحاب من حيث الاحتياط الثاني أن العلم الأجمالي المذكور لا يمنع عن العمل بالاستصحابات المثبتة كلية لأجل الاحتياط في الحكم الظاهري والحكم بالبقاء ظاهر فالاحتياط المذكور احتياط في المسئلة الأصولية أعني في العمل بالاستصحابات مطلقاً فيكون كالمخبر الصحيح المشبه بين خبرين حيث أنه يعمل بهما مع احتياط للعمل بالمخبر الصحيح الواقعي ففي المقام علينا إجمالاً ببقاء أحد المستصحابات الألزائية واقعا وان لم يعلم بخصوصه فخطا في إجراء جميع الاستصحابات لأجزاء الباء الواقعة وفيه أن الفرق واضح بين الخبر الصحيح المشبه بين الخبرين وبين المقام إذ الخبر الصحيح ثابت في الواقع مع قطع النظر عن التفات الشخص إليه بخلاف المقام إذ الباء في الواقع ليس استصحاباً وكذا الحكم ببقائه في الواقع إذ الاستصحاب هو الحكم بالبقاء في مرحلة الظاهر مع احتمال عدم ثبوته في الواقع لأن موضوعه الشك في ثبوته فيه فان قطع

في حجة الظن

الظن عن العلم الاجمالي بعدم التكليف لزم الحكم ببقاء جميع المستصححات في مرحلة الظاهر لقرن
 اليقين السابق والشك اللاحق في الجميع وان لوحظ كون العلم الاجمالي مانفا عن الاستصحاب
 لا يجرى الاستصحاب اصلا فليس هناك استصحابا جاد شانه تعيينه حتى يعمل بجميع الاستصحابات
 لاجل الاحتياط وقد جعل شيخنا المحقق قدس في الحاشية هذا الذي ذكرناه رد الوجه الثاني
 من انه لا معنى للاحتياط في اجراء الاستصحابات في مرحلة الظاهر وجه اخر للتأمل وانت
 خير بان هذه العبادة مؤخره عن قوله فتأمل فكيف يمكن ان يكون المعنى المذكور للتعلق بها
 وجه اخر للتأمل السابق قوله لكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر اذ على ما ذكر يرجع الامر
 كلية الى الاحتياط لان العلم الاجمالي بالتكليف الالزامية اذا كانت مانفة من الاصول النافية
 فلا بد ان يرجع الى الاحتياط فيها والعلم الاجمالي بعدم التكليف اذ لم يكن مانفا عن الاحتياط
 وان كان مانفا عن الاستصحاب المثبتة فلا بد ان يرجع الى الاحتياط فيها ايضا فارجع الامر
 بالاحرة الى الاحتياط ومن العلوم ان الاحتياط الكلي يوجب العسر قوله وبالجملة فالعمل
 بالاصول النافية للتكليف مستلزم للمخالفة اه استلزام العمل بالاصول النافية للمخالفة الكثرة
 القطعية انما هو مع العلم بوجود كثير من الاحكام الالزامية المعلومة بالاجمال في موارد
 كما اشار اليه بقوله لكثرة المشبهات في المقامين وعلى تقدير عدم العلم بذلك فلا ريب في
 حصول المخالفة القطعية في الجملة ولا ريب في عدم جوازها وان لم يحصل المخالفة القطعية
 الكثرة وقد عرفت سابقا في مقام ابطال الرجوع الى البرائة من بيان الوجوه الثلاثة ان
 حصول المخالفة القطعية ولو لم تكن كثيرة محذور مستقل وسبب تام لا بطلان الرجوع الى
 البرائة وعلى تقدير عدم العلم بذلك ايضا كما قد يدعى فلا شك ان مقتضى العلم الاجمالي الكلي
 هو الاحتياط الكلي ولا يرفع اليد عنه الا فيما يوجب الحجج او يكون الاجماع على خلافه
 لا يرجع فيما سواه الاصول النافية الا في صورة انحلال العلم الاجمالي والانحلال بالاصول
 التقيدية مما لا معنى له كما ذكرناه عن قريب فلا بد في الالزام بتأثير العلم الاجمالي الكلي اثره
 في موارد الاصول النافية وهذا الوجه مع كونه اسلم يحصل به المطابقة بين صاحب قوله
 وبالجملة وبين لاحقه وان كانت العبادة لا تساعده قوله وبالاصول المثبتة اه يجمل ان
 يريد بها الاصول المجارية في موارد ثبوت التكليف التي اقصتها العلوم الاجمالية النافية

في التمسك
 بالاصول النافية
 في

الحاصلة في الموارد الخاصة مع قطع النظر عن العلم الاجمالي العام الموجب للاحتياط مطلقا
 وفي موارد ثبوته سابقا مع الشك في بقاء لاحقا على ما هو محرم الاستصحاب وهذا المعنى
 وان اقتضاه قوله في مقام التعليل لهذا الحكم وسابقة لكثرة المشبهات في المقامين الا ان
 ايجاب العمل بما ذكره للعصر لا يخلو عن تأمل مع انه لا يكون هذا حاصله لما سبق ويحتمل ان
 يريد بها الاحتياط الكلي الحاصل من العلم الاجمالي العام المقصود كذلك او بالعلم الاجمالي
 والعام معا وان لم يكن بين العلمين فرق يجب النتيجة واستصحاب التكليف الاجمالي بناء على
 عدم منع العلم الاجمالي بعلم التكليف كما ذكرنا في وجه التأمل او عدم منعه من حيث
 الاحتياط على ما ذكرنا من الوجه الثاني في معنى العبارة وهذا المعنى وان كان صحيحا ومطابقا
 لما ذكره قبل قوله وبالجملة حيث قال ولكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر لانه لا يطاق
 السياق وقوله وهذا لكثرة المشبهات في المقامين كما لا يخفى على المتأمل اذا علمت ذلك
 عرفت المناقشة في عبارة المصنف قدس سره قوله الثاني ان الجاهل الذي يظن انه اذا
 التيقن من الاجماع على وجوب التقليد تماما هو جاهل العاجز عن الفحص عن العمى ان لم نقل
 باختصاصه به والادلة اللفظية منسرفة الى الجاهل المذكور مع اختصاص بعضها بقوله
 ظلاله ان يقلده مع ان لنا ان نفرض هذا الجهل الذي استدعيه باب العلم صادرا
 للجهل الذي له فتوى في المسائل المشبهة او راجحا عليه فالحكم بتقليده له ترجيح بلا مرجح او
 ترجيح للمرجح على الرابع وكلاهما يدعي البطلان قوله شاهد كان او مفتيا او غيرها فلو كان
 القاض عالما بخطا الشاهد لم يجز له القضاء بقوله كما ان المقلدا اذا كان عالما بخطا المفتي
 لم يجز له تقليده وكذلك غيرها قوله من حيث الحكم او من حيث الموضوع قد ذكرنا في صدر
 الكتاب ان اصل التخيير قد يجزى في الشبهة الحكمية كما اذا دار الامر بين الرجوع والتخريف وقد
 في الشبهة الموضوعية كما اذا دار الامر بين الواجب المحرم وسيجيء في الجزء الثاني من الكتاب
 تفصيل الحال قوله الا ان العمل بالظن اقرب الى الواقع من العمل بالموهوم والتخيير كونه العمل
 بالظن اقرب من العمل بالموهوم واضح واما كون العمل بالظن اقرب من التخيير بين العمل بالظن
 والعمل بالموهوم فلا في التخيير عمل بالموهوم ولو تجوز او اما حكم العقل بوجوب العمل بالظن في
 مقابل الوهم فلا في ترجيح الرابع على المرجح حسن واجب وترجيح المرجح على الرابع صحيح و

اما حكم العقل بوجوب العمل بالظن في مقابل التخيير فلان في العمل بالتخيير يجوز ترجيح الرجوع
 على الرجح وهو ايضا قبح قوله فففيه كلام سيأتى انشاء الله من انه اذا قلنا بحجية الظن فلا فرق
 فيها بين الاصول والفروع ففي مثل المسئلة المفروضة يتخير بين تحصيل الظن بالطريق والعمل
 وبين تحصيل الظن بالواقع اذ كل منهما يوجب الظن ببرائة الذمة فانظر قليلا قوله كما يقبح الاكفاء
 بالظن مع التمكن من العلم اى الاكفاء بالظن المطلوع مع التمكن من العلم واما الظن الخاص ^{المطلق}
 فلا يقبح الاكفاء به مع التمكن من العلم بل وقع كثيرا في الشريعات نعم الظن الخاص المقيّد لا يكون
 حجة مع التمكن من العلم وسيجيء عن قريب شرح ذلك انشاء الله تعالى قوله احدها وهو الله
 اقتصر عليه بعضهم المراد بالبعض المذكور صاحب الفصول قال ويمكن تقرير دليل الانداد
 بوجهين الاول وهو المعتمد وان لم يسبق في اليه احد في قوله اقتصر عليه بعضهم اشارة
 الى ان غيره ذكر هذا الوجه وغيره وسيأتى في مقام نقل كلام اخيه انه ذكر الوجه الاول و
 بعض الوجوه الاخر في كلام المصنف هذا وما سيأتى اشارة الى الرد عليه في قوله وان لم
 يسبق في اليه احد ثم انه قد اورد عليه بعض المحققين من المحشين قدس سره بان الظن بالواقع
 في المسائل الابتدائية يكون غالباً مستلزماً للظن بكونه مؤدى طريق معتبر فيكون الظن
 بالواقع غالباً ظناً بالامرين ولو لم يكن ظن بحجية في البين فيصح التنزل اليه ايضا ولا يتعين
 التنزل الى الظن بالطريق مع ان الظن به بمجرد لا يكون ظناً بالامرين فانه غير مستلزم للظن
 بالواقع ضرورة ان ما ظن اعتباره دوماً لا يفيد الظن به اصلاً كما صرح به في الوجه الثاني الى
 اخر ما افاده وفيه مع انه ليس في كلام الفصول ذكر المسائل الابتدائية انه لا يحتاج ما ذكر
 الى التقيّد بالمسائل الابتدائية وكونه غالباً كذلك مع قطع النظر عما يفيد ظاهر قوله ^ش مع
 الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة اه لا اشكال في بيان الرسول ^ص جميع الاحكام للواقع ^ش و
 الواقع لو صيغ الى اخرهم عليهم السلام فيكون الظن بالواقع مطلقاً مستلزماً للظن بكونه
 مؤدى طريق معتبر وقد صد نظير ما ذكره المحقق المزبور عن المصنف في مقام رد المحقق
 المعالي في مقام ذكر الدليل الثالث من ادلة العقلية على حجية خبر الواحد قد ذكرنا نظير
 ما ذكرناه هنا في مقام المناقشة عليه فراجع وايضاً مراد صاحب الفصول اننا قد علمنا بالاجماع
 بثبوت الاحكام الواقعية لنا وكوننا مكلفين بها وكذلك قد علمنا بالاجماع ان الشارع ^{نصب}

لناظرها مخصوصة وافية كافية واصلة اليها وجمع القطعين علمنا بكوننا مكلفين بفهم الاحكام
 واستنباطها من الطرق المحصورة الواصلة اليها ولا يخفى انه لا يجب في دفع هذا الكلام كون
 الظن بالواقع مستلزما للظن بمؤكد الطريق المعبر ولو لم يكن بايدينا ولو تكن واصلة اليها
 هو مقتضى الكلام المزبور وبعبارة اخرى مقتضى صاحب الفصول ثبوت العلم الاجمالي من
 جهة الاجماع بنصب الطرق المحصورة المرددة فيما يدينها من الطرق والامارات من الكتاب
 والسنة الظنين وخبر الواحد الاجماع المنقول وغيرها وان لا بد من استنباط الاحكام الشرعية
 من الطرق المنصوبة الموجودة فيما بينها والاستناد اليها في فهمها ولا يخفى ان استناد
 الاستنباط الى الظنون المطلقة الخارجية ثم استكشاف كون المستفاد منها مستفادا من
 الظنون الخاصة المزبورة او غيرها من جهة عموم البلوى الموجب لصدر الاحكام المستنبطة
 عن الحجج ثم يغير استناد الاستنباط الى الظنون الخاصة المزبورة كما هو المقصود وهذا وقد
 اورد شيخنا المحقق المبرور البسه الله حلل النور في الحاشية في ذيل ما يتعلق بالجواب الخامس
 الذي ذكره المصنف قد على صاحب الفصول وجوها من الايرادات قال هذا مضافا
 ان ما توهمه على تقدير الاعراض عما ذكرنا عليه انما يستقيم فيما لو كان المحمول نوعا واحدا
 من الامارات فيتوهم انقلاب التكليف الفعلي الى مؤداه وعدم تعلق الاداة الفعلية من
 الشارع بالواقع الذي يقيم عليه لا ما اذا كان انواعا مختلفة ودعوى كون المحصل من مجموع
 الادلة القائمة على جعلها عدم اداة ما يقيم عليه واحد منها شطط عن الكلام فتأمل
 مضافا الى ان لازم ما توهمه لغوية اعتبار الاصول والرجوع اليها في مجازيها حتى اصله
 البرائة بل عدم اعتبار ما قام من الامارات للظنون اعتبارها على غير الاحكام الالتزامية
 اللهم الا ان يعتبر الشائنية والفعلية في جميع الاحكام وهو كما ترى بمكان من الضعف والسقوط
 كما ان لازم عدم اعتبار ما قام منها على الاحكام الوضعية الا اذا ترتب عليها احكام تكليفية
 الشرعية مضافا الى ان لازم عدم اعتبار الظن بالاحكام الفرعية الواقعية مطلقا حتى مع
 باب الظن المطلق في الطريق او عدم كفاية ما ظن باعتباره مع انه قد التزم بحجة الظن في الفرع
 على هذا التقدير فيما عرفت من كلامه انتهى ما هو المقصود من نقل كلامه زيد في اكرام وكلامها
 من دفعه عن صاحب الفصول قدس سره عند التنازل اذ مراده بالحكم الفعلي هو الحكم المنجز

في حجية الظن

يجب امتثاله فعلا وهو قد يكون حكما ظاهريا بمعنى المجعول عند الشك في الحكم الواقعي الاولي
 كما استقر عليه اصطلاح المصنف قدس سره وكثيرا وقد يكون غيره لكن هو حكم ظاهر مطلقا
 عند صاحب الفصول وقد اشترنا الى معنى الحكم الظاهر الذي اصطلاح عليه صاحب الفصول
 واخوه في مواضع من كتابنا هذا وح فلا فرق بين كون المجعول نوعا واحدا او انواعا متعددة اذ
 ليس المراد تقييد الواقع الاولي الثابت في موضوع الا بشرط حتى يستلزم التصويب للدور
 والتسلسل بل المراد كون قيام الطريق موجبا للتجزها وفعاليتها فكما ان النوع الواحد اذا قام
 على حكم واقعي يوجب تجزها به كذلك الانواع المتعددة نعم اذا قام على حكم واحد طرق متعددة
 يكون كل واحد منها موجبا للتجزها وكذلك لا يلزم على مذهب لغوية اعتبار الاصول حتى اصاح
 البرائة اذ كون التكليف الفعلي هو مؤدى الطرق وكون مؤداهها حكما ظاهريا لا يمنع من الرجوع
 الى الاحتياط في موارد فقد هابل في موارد وجودها ايضا تجزها لامر اصح الواقعي والا
 واصل البرائة وغيرها انما تجزها في موارد فقد الامارات او اجمالها وليس القول بكون مؤد
 الطرق تكليفا فعليا مانعا لذلك والواقعية والظاهرية والشائية والفعلية تجزها في
 جميع الاحكام حتى في الاحكام الوضعية والاحكام التكليفية الغير الزامية وكون قيام
 الطرق شرطا لتجزها التكليف الواقعي انما هو مع وجودها علما او ظنا فمقدما لامناص من
 الرجوع الى الظن بالواقع مع بقاء التكليف به اذ ليس غرضه قدس سره اهمال الواقع واساسا
 للتصويب كما اشترنا عن قريب فلا يرد الايراد الا خيرا ايضا فليك بالتامل التام نعم يرد
 عليه امر منها اناسلنا ان الطرق المنصوبة المجعولة شرط لتجزها التكليف الواقعي وكونه
 فعليا اذ قد دل العقل على قبح العقاب بلا بيان وكذلك النقل قال الله تعالى وما
 انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وقال تعالى ايضا وانزلنا عليك
 الكتاب تبيا ناكل كل شي وقال ايضا ثم ان علينا بيان في آيات من ذلك وفي رواية عبد
 الاعلى الائمة في باب اصل البرائة هل كلف الناس بالمعرفة قال لا على الله البيان لا
 يكلف الله نفسا الا ما اتيها الى غير ذلك لكن ليس مفاد الطرق المنصوبة حصرا للتجزها
 للتكليف فيها اذ العلم مطلقا تفضيلا او اجاليا منجزا للتكليف الواقعي وقد عدنا من
 الشرائط الاربعية العلم وقد اعترف المستدل في باب البرائة واشتغال بكون العلم

في حجية الظن

٤١٧

الاجمالي منجز التكليف ثم اذا كان العلم التفصيلي موجودا كان لتجزئ التكليف هو لا غير اذ لا
 مساع للعل بالطرق مع كون مفادها ظاهرة اذ الاحكام الظاهرية مطلقا سواء كانت
 الاصول والعمادات مجعولة في مقام الجمل وعدم العلم بالواقع واما مع التمكن من تحصيله
 من دون ان يكون حاصله فعلا فلا يمكن العمل بالاحتياط بناء على ما ادعاه المصنف سابقا
 من ظهور الاجماع على ذلك اما مطلقا وفي الجملة فيكون المكلف مخيرا بين تحصيل العلم بالواقع
 وبين العمل بالطرق المنصوبة ان وجد واما مع عدم التمكن من العلم التفصيلي بالواقع فاما
 ان يقوم هناك علم تفصيلي على الطريق المنصوب واما ان يقوم ظن قطع الاعتبار عليه واما
 ان يكون هناك علم اجمالي فقط بنصب الطرق المنصوبة مع ترددها بين امور محسوبة اما
 الصورتان الاوليان فمقتضى القاعدة فيهما كون المكلف مخيرا بين تحصيل الواقع بعنوان
 الاحتياط والعمل بالطرق المنصوبة مع كون العمل بالاحتياط واجبا كما سلف تحقيقه مراد
 اذ جعل الطرق انما هو للوصول الى الواقع والبناء على انها الواقع وكونها غالبية المطابقة للواقع
 مع ملاحظة تسهيل امر المكلفين فلا يعقل كونها مغنية عن الواقع وشبهة اعتبارية الوجه
 فيه مضع اندفاعها ثم مع قيام الدليل على بطلان الاحتياط اما للاجماع او لغيره فتعين العمل
 بالطرق من غير فرق بين الصوريين الزبوريين واما الصورة الثالثة فتوضيح القول فيها ان
 ان هناك علمين اجماليين احدهما العلم اجمالي بالطرق المنصوبة وثانيهما العلم اجمالي بالواقع
 فاذا كان العلم اجمالي بالطرق طريقا عقليا او شرعيا عند منجز التكليف بالطرق وموجباً
 للعمل بمقتضاه من الاحتياط الكلي او لا ثم مع بطلانه كما هو مفروض المستدل فيرجع الى ما
 طريقية لكون الامتثال للظن للطرق اولى من الامتثال الوهمي لها فالواجب لتجزئ الواقع الثالث
 عندك هو العلم اجمالي وان كان عين امتثال العلوم بالاجمال في ضمن الظنون الطريقية انما
 هو بضميمة حكم العقل فلم لا يكون العلم اجمالي بالواقع طريقا شرعيا او عقليا موجبا لتجزئ
 التكليف الواقعي ويكون تعين الايتان برضى ضمن الاحتياط الطينية بضميمة حكم العقل الزبوري
 فان قيل التكليف بالواقع مقيّد بالطرق فلا بد من توجيه النظر اليهما لا الى الواقع مع العلم
 او الظن الخاص بهما فلا بحث واما مع العلم اجمالي بهما كما هو المفروض فلا بد من الايتان
 بمقتضى حجيتها منها وان كان بالظن المطلق فالعلم اجمالي بالواقع لا اثر له اصلا قلت التكليف

بالواقع من حيث هو ليس مقيدا بالطرق المنصوبة لاستلزامه التصويب الدور والتسلسل
 كما اشرف اليه عن قريب بل الطرق المنصوبة موجبة لتجزئه فاذا كانت الطرق المنصوبة معلومة ^{لتفصيل} با
 او مظنونة بالظن الخاص فلا بد من الحكم باداء الواقع من الطريق المقر فقط لان العمل به موجب
 للقطع ببرائة الذمة ولان العمل بالظن المطلق في الاحكام موقوف على اسناد باب العلم والظن
 الخاص فلا يعقل العمل به مع وجودها او احدها واما مع عدم العلم والظن الخاص بالطريق المقر
 فالوجوب لتجزئ التكليف بالطريق المقر وابداء الواقع من الطريق المقر حقيقة هو العلم الاجمالي
 والمعين له في ضمن المظنون الحجية هو حكم العقل المزبور وهذا الموجب المعين موجودات
 بالنسبة الى التكليف بالواقع والفرق يحكم بل يمكن الحكم باولوية الايتان بالواقع ظنا او لوية
 لا تنتهي الى الوجوب لانه مستلزم لا ادراك المصلحة الا لوية للواقع ظنا واحتمال عدم ادراكها
 وهو مخرج العلم بالظن في الطريق اذ لا يفرض كون الطريق المنصوب مفيدا للظن الشخصي
 بالواقع بل يجب العمل به وان لم يفيد الظن الشخصي كما صحح به المستدل في بعض كلماته ومن
 ذلك كله ظهر الخلل فيما اجاب به عن بعض ما اورده على نفسه حيث انه بعد ما اورده على نفسه
 بان دليل الاستدراك يقتضيه العمل به بعد العلم بنصب الشارع اياها ايضا اذ انه ^{معلو} تكلف
 بالتفصيل ولا مظنونة بالظن الخاص قال والجواب ان كون العمل بالظن في الاحكام على الوجه
 المذكور اتماما اذ لم يعلم بحكم الشارع بحجية جملة من الطرق ولو اجمالا الا بعد الرجوع الى
 ما يقتضيه قاعدة الاستدراك عقلا واما اذا علمنا به مع الخاص من ذلك كما في الاشياء
 التي فعلنا بالظن في الاحكام على الوجه المذكور من ان حكم هذا العلم عقلا وان لم يكن
 منافيا لنفسه اذ قضيت هذا العلم الاجمالي علمنا باننا مكلفون بالاحكام بشرط مساعدة
 الطرق عليها فلا يجدي الظن الناشئ منها بالحكم ما لم يظن بالطريق اذ التقدير بقاء
 التكليف بالعمل به بل اللازم ح تحصيل الظن بالطريق خاصة واما الحكم فهو تابع له
 فلا حاجة الى تحصيل الظن به الا اذا كان مفاد الطريق المظنون هو الظن بالحكم مطلقا او
 في خصوص مقام فيعتبر الظن به لا من حيث كونه ظنا بل من حيث الظن بطريقه وبالجملة
 فوجوب تحصيل الحكم عن طريق مخصوص يوجب و ان الحكم مدار ذلك الطريق فلا يعتبر
 غيره فيه وهذا واضح انتهى بل ومن التامل فيما ذكرنا يظهر المناقشة في الجواب عن ايراد

في حجية الظن في الاحكام عند عدم العلم بنصب الشارع طريقا خاصة بذلك يشق العمل

اخر اورده على نفسه ولا باس بذكر الايراد والجواب والاشارة الى ما يراد على جوابه قد
 سته قال قد سته ومنها ان وجوب العمل بالطرق المخصوصة تقبداً على تقدير تسليمه لا يختص
 بفروع الاحكام الغير القطعية بل يجري في مطلق الاحكام الشرعية الغير القطعية سواء تعلقت
 بالفروع او بالاصول لعلمنا في الكل بان الشارع كما كلفنا بها كلفنا باستفادتها مع مدد
 مخصوصة ومجربان طريقية الاحتجاجات في الكل على ذلك ولا ريب ان اثبات الطريق و
 دعيتها على ما قرر من عدم قطعيتها اذ اخلت في تلك الاحكام فالعويل فيها على الطرق المخصوصة
 ليستلزم اما توقف الشيء على نفسه او الدور واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلا نكل
 واحده من تلك الطرق ان اثبت حجيتها بنفسه عاد المحذور وان اثبت بما اثبت حجيتها به لزم
 الامر الثاني واما بطلان اللازم بقسميه فواضح والجواب مائة الاشارة اليه من الفرق بين
 مباحث الفروع ومباحث الاصول فان طرق غير القطعي من الفروع امانة المرتبة الا
 من المرتبة الثالث التي سبق ذكرها كالكتاب والسنة القطعية الصادرة في وجه اول المرتبة
 الثانية كالاصول الظاهرية والسنة الغير القطعية وما يظهر من بعض الاصحاب من جعل
 الاخير في المرتبة الاولى في غير واضح اذ لا يقوم من الاجاد مقام العلم مع امكانه على ما يظهر
 من الادلة الا خبر من علم عدلته شرعا واكثر رجال اجادنا ليسوا كذلك لا يقال فعلم بوجود
 العدل فيهم ولا سبيل الى العلم بالقيين فيقول على الظن فيه فتكون حجيت اجادنا المعتمدة
 في المرتبة الاولى وان كان طريقنا الى معرفة عدلته روايتنا المعتمدة في المرتبة الثالثة لا نأ
 نمنع بقاء التكليف بخبر العدل باعتبار كونه خبر عدل بعد انسداد باب العلم اليه فلا يفتح
 باب الظن اليه لما عرفت من ابقائه على ثبوت هذه المقدمة ايضا وذلك لان كون الراد
 عدلا ليس من الاحكام حتى تشمله الادلة المنعقدة على بقاء الاحكام بعد انسداد باب العلم
 اليها من الاجماع وغيره فم نفس الوصف من الاحكام واما الاقتصاف فهو من الامور
 العادية الرجعة الى الموضوعات ولا دليل على بقاء حكم الموضوع بعد انسداد باب العلم
 اليه وبالجملة فاجادنا الغير القطعية على تقدير حجيتها في المرتبة الثانية لعلمنا بنصب الشارع
 لها طريقا بعد تعدد العلم وما في مرتبته ولعلمنا بنصبه لا يحتمل كون تلك الاجاد من
 جملتها بل التحقيق ان حجيت الكتاب والسنة القطعية الصادرة ايضا بالنسبة الى امثال

في حجية الظن

دعنا في المرتبة الثانية لعلمنا اجمالا بان كثير من ظواهر المحطات الشرعية قد اريد بها خلافا
 اما بطريق المجاز او التخصيص او التقييد ولا سبيل لنا غالبنا الى تحصيل العلم بسلامة ما فعل به
 منها من ذلك الا بالطرق الظنية ولو لا ذلك لما جاز تقييد شئ منها ولا تخصيصه لا تاويله
 بشئ من اخبار الاحاد التي حجيتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وما في مرتبته
 لا سبيل الى التمسك بما يثبت حجيتها على انتفاء الامرين واما المباحث الغير القطعية وما
 في حكمها من الاصول فهي في حقا في المرتبة الثالثة اذ لتأليس المعرفها طريق تفصيله
 يعلم من التمع جواز الرجوع اليه ولو بعد انسداد باب العلم واما علمنا بنسب الطرق اليها
 اجمالا فلا نصيرها في المرتبة الاولى او الثانية لان نقل الكلام الى ذلك الطريق فيكون حجيتها
 ايضا في مرتبة مدلوله وهكذا الامتناع الترجيح من غير مرجح فتمنع اثبات حجيتها بعضها الا بالصح
 اثبات حجيتها الاخر به من غير فرق وهو الظن الذي لا دليل على عدم جواز التمسك به ثم ما يقرب
 اليه كما هو قضية حكم العقل في هذه المرتبة فاذا ظننا ان خبر الواحد حجة في الفروع مثلا بما لا
 دليل على عدم حجيتها وان كان ظنا خيرا يثبت بحجيتها خبر الواحد كما انه لو دل على حجيتها ما يظن
 حجيتها لامارة لا دليل على عدم حجيتها ثابت بحجيتها الطريق فيثبت بحجيتها خبر الواحد بالجملة
 فالعمل بالطريق سواء كان طريقا الى حكم فرعيا واصوليا مع عدم قاطع سمعي على تعيينه لا يتم
 الا بارجاعه الى المرتبة الثالثة اذ بدونه يلزم اما الحكم من غير دليل او الدور او التسلسل اذ
 توقف الشيء على نفسه وفساد اللازم باقسامه بين جلي ولواضع بعض الطرق اليها خاصة
 لزوم الترجيح من غير مرجح وهو ايضا بين الفساد فاقبح الفرق بين من يتمكن من تحصيل العلم
 بتفاصيل الادلة من غير ان يستند الى قاعدة الا نسداد كما يظهر من جماعة من اصحابنا وبين
 من لا يتمكن الا بالاستناد اليه كما هو الثابت في حقا وان التكليف في مطلق الاحكام الغير
 القطعية حتى الاصولية منها بالعمل بالمدارك المنصوبة من حيث القيد انما يتم في حق الاول
 دون الاخير انتهى كلامه رفع مقامه ويتوجه عليه انظار الاول ما اسرنا اليه من ان العلم
 الاجمالي اذا كان منجزا للتكليف بالطرق مع ان الطريق انما نصب لاجل كونه موصلا الى الوثق
 ونتاجا لحكم العقل بحجيتها الظن المتعلقة بها فكيف لا يكون العلم الاجمالي بالواقع موجبا لتجزئ
 التكليف به ونتاجا لحكم العقل بحجيتها الظن المتعلقة به وما ذكره من الفرق بين طرق الفرع

في حجية الظن

٤٩١

والاصول بان طرق غير القطع من الفروع اما في المرتبة الاولى في عيني ما يفيد العلم او الظن
 بها بالظن الخاص المطلق الذي يكون حجة في زمان الافتتاح ايضا واما في المرتبة الثانية
 يعني الظن الخاص المقيد الذي لم يثبت حجته بالادلة الخاصة الا في زمان الاستدلال
 طرق الاصول فان مباحثها الغير القطعية وما يحكمها من المرتبة الثالثة التي ثبتت حجتها
 من حجة حكم العقل بحجة الظن عند استناد سبيل العلم والظن الخاص المطلق والمقيد ^{بتعيين}
 الطرق ليس محجدا اذا الفرق المذكور ان كان من حجة ملاحظة طريقة التلف والخلف فلا
 ان طريقهم جادية في الاصول والفروع على التمسك بالطرق التي ثبتت حجتها بالعلم والظن
 الخاص الاتري الى الشيخ قدس سره في العدة والعلامة في النهاية وغيرها حيث تمسكو على
 حجة خبر الواحد وغيره بالاجماع واية البناء والنفر وغيرها وان كان التمسك بجميع ما ذكر
 محل مناقشة عندهم وقد اعترف صاحب الفصول بما ذكر سابقا وان كان بملاحظة دليل
 الاستدلال فلا شك ان دليل الاستدلال الذي اقاموه على حجة الظن المطلق ليمثل الاحكام
 ايضا ان لم نقل باحصاءه فيها عندهم وكذلك غير دليل الاستدلال كقبح ترجيح المرجع على
 الرجح ووجوب دفع الضرر المظنون والثاني ان جعل حجة السنة الظنية الصمد وايضا في
 المرتبة الثانية محل صنع اذ منشاء حجة السنة الظنية الاجماع واية البناء والنفر وغير
 ذلك والاحبار المتواترة معن وهي التي قامت على حجتها للمشاهدين من اصحاب النبي ^ص والائمة
 المعصومين الذين كانوا متمكنين من تحصيل العلم وكيف يمكن حمل مثل قوله اذا اذت حديثا
 فعلي بهذا الجالس وغيره على زمان الغيبة المتأخرة بسنين كثيرة ولا شك ان اشتر اكثامهم
 في التكليف الاصولي والفرعي ثابت بالقروة والاجماع فكيف يمكن كون حجة السنة الظنية
 ولو بالنسبة اليها في المرتبة الثانية غاية الامر عدم العلم بما يكون حجة منها على ما هو المفروض
 وذلك لا يجعل اصل حجتها من المرتبة الثانية الثالث ان ما اجاب به عماد ذكره بعض الاصحاب
 من جعل السنة الظنية في المرتبة الاولى اذ لا يقوم من الاخبار مكان العلم الاخر من
 علم عدل شرعا لا يرتبط كثير بالمقصود المقصود كون حجة السنة الظنية اجمالا في المرتبة
 الاولى اذ قد صرح ان حجتها في مقام التفصيل اتماه في المرتبة الثالثة فالمقصود ان ثبت
 بالاجماع والاحبار كون حجة مطلقا للمشاهدين وغيرهم سواء كان هو خبر العدل الامام

او الاعم منه ومن العدل الغير الاماني والاعم منهما ومن الحسن او الاعم منها ومن
 الضعيف المنجز بالشهرة حجة لنا من باب الظن الخاص المطلق لا المقيد وان كنا لا نغفل بعينه
 على ما هو مفروض كلامه فما ذكره من انه لا يقوم من الاخبار مكان العلم مع امكانه
 الا خبر من علم عدلته اجنب عن المقصود وما ذكره قدس سره في بيان ذلك بقوله وبالجملة
 فاخبارنا الغير القطعية على تقدير حجيتها في المرتبة الثانية لعلمنا بنصب الشارع لها ^{بقا}
 بعد فقد العلم وما في مرتبة ولعلمنا بنصبها لما يحتمل ان يكون تلك الاخبار من حملتها
 غير صحيح مضافا الى تناقض مدلولي دليليه ان مفشاء العلم بنصب الشارع لها دليلا في
 زمان الاستدلال فقط لا بد ان يكون هو الاجماع والاخبار المتواترة وعمل اصحاب الائمة
 عليهم السلام ولا شك في سهولها لزمان الغيبة والحضور والتمكن من العلم وعدمه
 فمن اين حصل العلم بكون خبر الواحد مجموعا في زمان الاستدلال فقط حتى يكون من المرتبة
 الثانية والعجب منه قوله ولعلمنا بنصبه آه اذ احتمال كون خبر الواحد منصوبا ومعدلا
 من جملة الامارات المنصوبة لا يجعل من المرتبة الثانية اذ لا بد فيه من قيام الدليل العلي
 او ما في مرتبة على حجيتها بخصوصه في زمان الاستدلال ومن العجيب انه قد ذكر في مقام بيان
 ان المباحث الغير القطعية من المرتبة الثالثة ان علمنا بنصب الطرفين اليها اجمالا لا يقصدها
 من المرتبة الاولى والثانية فكيف جعل احتمال نصب خبر الواحد دليلا على كونه من المرتبة
 الثانية الرابع ان التحقيق الذي ينبغي الوقوف عليه انه قد ثبت بالاجماع والاخبار المتواترة
 حجة قسم من المنجز مثل المنجز الصحيح مع الاطمينان بصدره عن المعصوم عليه السلام ^{مطلق}
 ما يطعن بصدره ولو كان من جهة كون الراوي عادلا في مذهب او من جهة القرائن
 الاخر على ما هو الاقرب فيكون حجة هذا القسم من الاخبار من باب الظن الخاص المطلق
 واقعا في المرتبة الاولى فاذا قام هذا القسم على حجة قسم اخر منه وهو على حجة قسم اخر
 وهكذا يكون الجميع من الظنون الخاصة المطلقة حيث انه ثبت حجيتها بالعلم او ما قام مقامه
 ومن المعلوم وفائه بمعظم الاحكام مع انضمام الادلة القطعية اليه فلا يكون دليل الاستدلال
 تاما ومنتجا حجة الظن في الطرفين او في الحكم ومنه يعلم ان الاحتياج الى قطعية الاخبار
 المثبتة بحجة خبر الواحد تاما هو في الجملة لا في جميع الاقسام فليتب له الخامس ان ما ذكره

بقوله بل التحقيق ان حجية الكتاب والسنة القطعية الصدا وايضا بالنسبة الى امثال زماننا
 في المرتبة الثانية ولولا ذلك لما جاز تخصيصه وتاويله بشئ من اخبار الاحاطة التي هي عندنا
 في المرتبة الثانية غير سليدا حجية ظواهر الكتاب والسنة القطعية ثبتت بالادلة ^{لقطعية}
 للشاميين وغيرهم فكيف تكون من المرتبة الثانية مع ان حجيتها للشاميين كان في كونها
 من الظنون الخاصة المطلقة لنا بعد ثبوت اشتراكهم في التكليف وما جعله شاهدا -
 بقوله ولولا ذلك لما جاز تخصيصه آه ليس شاهدا له بل الاقرب جعله شاهدا على حجة
 الكتاب والسنة القطعية وخبر الواحد جميعا من المرتبة الاولى لا الثانية السادسة قد
 ظهر مما صرح به سابقا ولا حقا ان مراده بقوله في هذا المقام من جعل الكتاب والسنة
 القطعية من المرتبة الثانية انما هو بملاحظتها اجمالا واما بملاحظة التفاصيل فيها كخبر الوا ^{حد}
 بالملاحظة المذكورة من المرتبة الثالثة ويرده جميع ما ذكره المصنف وذكرناه في رد المحتق
 الفتى قدس سره على تقدير صدق النسبة اليه من كون ظواهر الكتاب والسنة مطلقا ^{حجة}
 لنا من باب الظن المطلق في الاحكام فراجع والله العالم ومنها انه لو كان مفاد الطرق ^{تفيد}
 الواقع بها وجعل التكليف الفعلي هو مؤداها لكانت ادلة حجية الطرق متعارضة او يكون
 مفاد كل طريق حصر تجر التكليف الواقعي في مؤداه وفساده غنى عن البيان فتأمل ومنها انه
 لو كان المكلف به الفعلي هو مفاد الطرق سواء افادت الظن بالواقع ام لا وكان التكليف بالواقع ^ق
 مقيدا بالطرق لكان لازم القول بالتخطئة ايضا الاجزاء كالقول بالتصويب مع انه قد جعل
 الشهيد الثاني من لوازم القول بالتخطئة عدم الاجزاء وقد اخذ الاستدل ايضا عدم الاجزاء
 قال في باب الاجزاء بعد ان اخذ ما ذكره وتحقيق ذلك ان الاحكام الشرعية سواء كانت ^{بكلية}
 او وضعية انما تتبع متعلقاتها الواقعية لا الاعتقادية علما كان او ظنا لان الالفاظ ^{التي}
 تعلقت تلك الاحكام بها موضوعه بازاء المعاني الواقعية على ما يشهد به صريح العرف وال ^{لغة}
 والعلم او ما قام مقامه فانما هو طريق اليهما فلا تعتبر الا من حيث كونه كاشفا عنها موصلا
 اليهما فالكلف في الفرض المزبور ما مور بالصلوة المقرونة بالظاهرة الواقعية وقد جعل
 الشارع له مضافا الى العلم الذي هو طريق عقلي طرفا فاذا عول على بعض تلك الطرق ثم
 انكشف له فساد من عدم ايصاله الى الواقع يتبين انه ليات بما امر الشارع به من الايمان

بالتسلوة المقرونة بالطهارة الواقعية فيلزم استندها ولو خارج الوقت لصدا الفوت
 في حقه انتهى وهذا القرب بما هو محض الحق وان الطرق إنما اعتبرت لكونها كاشفة عن الواقع
 ويمكن دفع هذا الايراد عنه ايضا بالتأمل فتأمل قوله وفيه اولا امكان منع نصب الشارع
 هذا الامكان انما هو على تقدير تمامية المقدمة القائلة بان باب العلم والظن الخاص بقدر
 وفاتها بمعظم الاحكام منسك واما على تقدير عدم اسنادها بالقد المتزود كما نقل عنه
 في مجلس البحث فهذا في غير محله ثم ان ما ذكره من امكان منع نصب الشارع طرقا يرجع الى
 منع الاجماع الذي ذكره صاحب الفصول قدس سره حيث قال ومستند قطعنا في المقامين
 الاجماع قوله مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص او مع عدم العلم بنصبه اذا وصل عد
 المجمل والحجية او مع العلم بعدم كفاية المصوب اذ العقلاء يرجعون الى ما ذكره في الصورتين
 المرئورتين ايضا فالاولى ذكرها ايضا قوله وبالجمله فمن المحتمل قريبا احالة الشارع للعباد
 ظاهر هذا الكلام انكار نصب الطريق اصلا وواسا واحالة الشارع مطلقا الى الطرق العقلية
 وهو ظاهر البطلان اذ كون الكتاب الظني الدلالة ومرتبته من خبر الواحد حجة من الشارع
 تما لا كلام فيها وقد تسلم سابقا فلا بد من توجيهه من حمل هذا الكلام على القضية المهملة
 ليوافق ما تقدم منه وما تاخر ^{قوله} ولذا اعترف هذا المستدل على ان الشارع له يعترف المستدل
 المذكور بان الشارع لم ينصب طريقا خاصا عند اسناد باب العلم اليقين الطرق الشرعية
 بل المستفاد من كلماته نصب الطرق الخاصة حتى في تعيين الطرق لكنه غير معلوم تفصيلا
 واما علم اجمال بوجودها في ضمن امادات محصورة كالكتاب والسنة الغير القطعيين و
 الاستصحاب والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف والشهرة وما اشبه ذلك فان
 امكن تحصيل العلم او ما يقوم مقامه ولو ^{بعد} قدره الى ما اعتبره الشارع من هذه الامارات
 فهو واولا فلا بد من الرجوع الى اقوى هذه الامارات في تعيين ما هو الوجه منها ثم الاقرب
 فالاقرب ومع التعدد والتكافؤ يحكم بالتحخير قال قدس سره في موضع من الفصول و
 محض حيث علمنا تمام ان الشارع قد قرر في حقا الى معرفة الاحكام اصولا وفروعا ولو
 بعد اسناد باب العلم وما في مرتبة طرقا مخصوصة لم يجز لنا العدول الى المرتبة الثالثة
 والاخذ بما يقرره العقل طريقا الى معرفة الاحكام بل يجب علينا تحصيل تلك الطرق التي

علمنا نصب الشارع آياها وتعيينها بالعلم وبما علم قيامه بالمخصوص مقامه ولو بعد تقديره
 آه قوله وهو ممنوع أو لا آه يفهم من قوله أو لا وثانيا آه منع نصب طريق خاص مطلقا سواء كان
 وافي الم لا وهذا غير وجيه لأن منع نصب الشارع لمطلق الطريق ولو لم يكن وافي غير صحيح قطعاً
 كما أننا أتينا عن قريب مع أن ما ذكره في تقريب المنع أو لا بان جماعة كالسيد آه غير متوجه
 بعد ملاحظة ما ذكره سابقاً من أن خروج السيد واتباعه غير مضر وأنه يمكن تحصيل الأجر
 بملاحظة كتبنا سائر العلماء واجماعهم للنقولة بل قال في بعض كلماته من لا يحصل له القطع
 في هذه المسئلة لا اده يحصل له القطع في هذه مسئلة من المسائل مع أن الخبر لو كان قطعياً
 مريحاً الصدور فهو ظني مريحاً الدلالة وجه الصدور وقال بنا وبهذا الاعتبار يكون
 من الظنون الخاصة إلا ان يقال ان اعتبار الظن من الجهتين المزبورتين ليس من جهة نصب
 الشارع بل من جهة بناء العقلاء واهل اللسان هذا كله مضافاً الى أنه قد ذكره سابقاً في
 هذا المقام عن قريب ان مراد السيد من العلم هو الظن الاطمينان ولا شك انه يحتاج الى
 المحل فيكون الخبر المفيد للعلم بالمعنى المزبور من الظنون الخاصة فيكون هو قدس سره واتباعه
 ايضاً قائلون بالطريق الخاص وان كان التوجيه المذكور لكلام السيد واتباعه ممنوعاً عندنا
 كما سلف قوله واختلف الفتاوى آه مع أنه اذا كان اختلافاً فيهم واجمالاً اليقين على وجه
 لا يضر باتفاقهم على القدر المشترك لا ينعف صاحب الفصول قدس سره إلا ان يكون القدر
 المشترك المتحقق في الموارد المتنازع فيها بقدر الكفاية وهو ممنوع قوله وقد حقق ذلك
 في باب التواتر الاجمالي في التواتر المخصوص لا التواتر الاجمالي بالمعنى المعروف وهو العلم
 بصدور احد الاخبار مثلاً وان كان دلالة على معناه طينة والدليل على ادائه ذلك
 هو ما سبق من قدس سره عن قريب قوله كاشفاً على أن المرجع هو طريق خاص اما لأن رد
 الشارع لبعض الطرق يدل على أن مناط الرد والقبول هو رده وقبوله فيكون جعل الظن
 بغيره وفي هذا منع ظاهر واما لكون المنع عن القياس مطلقاً حتى في زمان الاصل لا يدل
 على عدم كون مطلق الظن حجة فيه ولا لكان القياس حجة ايضاً فيه اذ الدليل العقلي
 لا يقبل التخصيص وهذا هو الذي فهمه المصنف واه اجاب عنه نقضاً وحلاً قوله وبقصر
 أو لا آه هذا النقض غير وارد على صاحب الفصول قدس سره اذ قد عرفت أنه ملتزم

في حجة الظن

يكون المرجح في تعيين الطريق ايضاً هو الظن الخاص الا انه مع عدم العلم به تفضيلاً او ما هو في مرتبة يرجع الى ما يستفاد اعتباره من المدارك الاحتمالية وان افاد احد منهما الظن الفعلي بحجة اخرى فهو المقدم والا فالاقرب منه من المدارك التي لا دليل على عدم حجيتها ثم الاقرب ولا يرجع الى مطلق ما يفيد الظن من غير المدرك الاحتمالية وقد صرح بهذا مراداً قال في موضع منه بل التحقيق في الجواب ان يقال ان اسناد باب العلم وبقاء ^{لتكليف} انما يقتضيه حجة الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها عند الاسناد من حيث انها ظنون لا دليل على عدم حجيتها وبالجملة فالعقل انما يحكم على العنوان الخاص لانه يحكم على العنوان العام اه فاستكال خروج القياس غير متوجه عليه من راس اذ هو لا يقول بحجة كل ما ظن بحجته من اتي سبب حصل حتى يتوجه اشكال خروج القياس فالاشكال انما يتوجه في بادئ النظر على تقدير القول بحجة مطلق الظن في الاحكام من غير تخصيصه بسبب خاص وان امكن دفعه ايضاً باحد الوجوه الالائية فتدبر قوله فان قلت ثبوت الطريق اجمالاً لا مجال لانكاره اه يعني انه لا مجال لانكار حجة الظن اصلاً وراساً وثبوت طريقته كذلك لان العلماء على فرقتين فمنهم من يعمل بالظنون الخاصة ومنهم من يعمل بالظن المطلق غاية الامر ان النسب المتعلق بالظن المطلق بمعنى رضا الشارع به وتقريره العقل على ذلك فالقدر المشترك بين الظن الخاص والمجمل والامضاء المتعلق بالقدر المشترك بين الظن الخاص والظن المطلق معلوم فلامعنى لانكار ثبوت الطريق راساً لكن هذا السؤال ان كان لتصحح كلام صاحب الفضل ففيه ان كلام صاحب الفضول قدس سره صريح في خلافه اذ صرح كلامه بوجود الامارات المجعولة المنصوبة اصولاً وفروعاً بين الامارات المخصوصة التي لا دليل على عدم حجيتها من الكتاب والسنة الغير القطعيين وغيرها وانه لا يرجع الى ما يقره العقل طريقاً بعد امكان العمل بالامارات المنصوبة والعلم بها اجمالاً وامكان تعيينها ولو بما يفيد من الامارات المزبورة الظن الفعلي بحجيتها ثم بالاقرب فالاقرب وان كان لتوجيه كلام غيره فالجواب ان كان هو ما ذكره المصنف قدس سره من انه لا معنى للتدبير بين الظن الخاص والظن المطلق لان مطلق الظن ليس في عرض الظنون الخاصة المطلقة التي تكون حجة في زمان الانفتاح ايضاً اذ هي موجبة للقطع ببراءة الذمة ولو اتفق مخالفتها للواقع مع عدم علم المكلف بذلك

في الحال والاستقبال لأن فائدة جعلها ذلك وغاية ما يفيد الظن المطلق هي الظن ببراءة
 الذمّة ولا يمكن إلا حذبه مع حصول القطع ببراءة الذمّة أو إمكان تحصيله وأما كون الظن
 المحض المطلق حجة في صورة تمكن تحصيل العلم فهو لما ذكرنا من حصول القطع ببراءة الذمّة في
 صورة العمل به وإن لم يحصل القطع باتيان الواقع وما يكون واجبا في نظر العقل هو الأول
 لا الثاني فيكون هو في عرض العلم وهذا يمكن من الظهور إلا أنه لا يناسب كونه في هذا المقام
 قوله ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الرهان لا ريب في كثرة هذا القسم في هذا الرهان
 وقد ذكر قدس سره في بيان ذكر الدليل الرابع على حجة الخبر بالمحصص أنه لا شك للمتبع في
 احوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الاخبار بل جلها الأماشدة وندرة صادرة
 عن الأئمة عليهم السلام وفي موضع آخر ولا ينافي ذلك ما نحن بصده من دعوى العلم ^{بال}
 بصدور أكثرها وكثير منها بل هذه دعوى بديهية فما ذكره هنا مخالف لما ذكره قدس
 سره هناك قوله ودعوى حجة مثل ذلك آه عرضه قدس سره أن دعوى أن مثل ذلك حجة
 بالأجماع ممنوعة بل المسلم كون مثل هذا حجة بالاتفاق إذ لا يعتبر في الاتفاق الكشف
 القطعي عن قول المقصوم عليه السلام ويعتبر في الأجماع الكشف القطعي عن قول المحجة عليه
 السلام ووجه أن الفعل مجمل لا يتبين فيه كيفية العمل ووجه فعله وجه علمه أو بعضه
 بالخبر المذكور من جهة أنه قطعي الصدور ومحض بقرينة قطعية ومع هذا الاحتمال
 لا يمكن لنا التمسك بالاتفاق المذكور وجعل خبر العادل الظن الصدور حجة لكن يمكن
 الاستفادة من اجماعات الشيخ والعلامة وغيرها حجة خبر العادل بل مطلق الثقة مع
 ثبوت العدالة والوثاقة بالاستفاضة والشياع ولو بالرجوع إلى كتب الرجال أتى أن
 الشيخ والعلامة وغيرها ادعوا الأجماع على حجة خبر العادل أو الأعم منه مع ثبوت العدالة
 بالبينّة الشرعية مع أن مبناهم على الرجوع في الجرح والتعديل إلى كتب مثل الكافي والنجاشي
 وغيرها الذين لم يكونوا معاصري الرواة الناطقين للاخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام
 الله الملك المجاد حاشا وكلا وما ذكره من افادة الظن الفعلي بالحكم موقوف على كون
 ظواهر الكتاب والسنة حجة من باب الظن الشخصي ويمكن ادعاء القطع على عدمه وقد عرفت
 في باب ظواهر الألفاظ كونه ضعيفا في الغاية بل استظهر سابقا كون الأجماع على خلاف

قوله وثالثا سلمنا نصب الطريقة عرضة قدس سره ان الالتزام بوجود الطرق المجعولة فيما
 بايدينا من الامارات لا يتبع الرجوع الى الظن الفعلي في تعيين ما هو الحجته في نظر الشارع
 بل لا بد من الرجوع الى القدر المتيقن لتحقيق من بين الامارات التي هي في اطراف الشبهة
 والمراد به ان كل من قال بحجته اماره طيبة قال بحجته فان وفي معظم الاحكام والا فيرجع الى
 المتيقن الاضاه في وهكذا وليشكل بانه يمكن ارجاع كلام صاحب الفصول الى ذلك ايضا من ان
 لو كان القدر المتيقن من بين الامارات هو الخبر الصحيح الذي ذكره رجال بعدلين ثم بعد ذلك
 الصحيح الذي لا يكون كذلك وهكذا فلا شك ان الظن الفعلي قائم بتعيين القسم الاول بين
 الامارات اذ الاجماع المنقول قد قام على حجته ان لم نقل بقيام الاجماع المحصل عليه ^{حجته} والا
 الكثيره قد دلت على حجته ان لم نقل بكونها متواترة ولا شك في قيام الشهرة على حجته وهكذا
 في المراتب المتأخرة الى ان يبقى بمعظم الاحكام ويحصل انحلال العلم الاجمالي لكن يرد ان
 مناط كلام صاحب الفصول هو الاخذ بمطلق ما قام الظن الفعلي على اعتباره وعلى تقدير
 عدم يرجع الى الاقرب اليه فالاقرب وان لم يحصل الظن الفعلي بحجته ومع التساوي ^{تخصيص} فاقرب
 كما صرح به في كتابه فالظن الفعلي اذا قام بحجته شيئي يؤخذ به سواء كان متيقنا ^{بحقيقة} الاعتباريا
 او بالاضافة ام لا وايضا مناط كلام صاحب الفصول الرجوع الى الترتيب الذي ذكرنا
 وليس فيه الاخذ بقدر الكفاية وعدم التعدي عنه كما هو مناط الاخذ بالقد ^{المتيقن}
 الحقيقي او الاضاه في على الترتيب الذي ذكره المصنف قدس سره ويرد على المصنف ان
 الرجوع الى ما ذكره انما هو على تقدير القول بالكشف في حجية الظن في الطريق ولعل
 صاحب الفصول يقول بالحكومة بل هو الظاهر من كلامه ولا شك انه على تقدير القول
 بها يكون مطلق الظن الفعلي بحجته طريق حجة سواء كان متيقنا ^{بحقيقة} الاعتباريا بالحقيقة او با
 الاضافة ام لا فتدبر هذا وقد اورد على المصنف بعض المحققين من المحشين ان اللازم وان
 كان ذلك لو كان بدهة انه يكون معلوم الحجته بالخصوص الا ان وجوده خلاف فرض
 المستدل حيث قال لا سبيل بحكم العيان اه كما لا يخفى بدهة انه يكون لنا على ذلك سبيل
 الى كثير من الاحكام المعلومة بطريق معين يقطع من التمع بقيامه مقام القطع هذا
 انتهى وفيه ان مراد صاحب الفصول من الظنون المحصورة التي يجب الاخذ بها ما قام

طريق سمعي عليه يدل على حجته بخصوصه ولو عند تقدير العلم والمتيقن بالأغبار
سواء كان حقيقيا او اضافيا لا يكون حجة الا بملاحظة دليل الاُسناد ومثل هذا لا يكون
ظنا خاصا اصلا عند صاحب الفصول وقد ذكر المصنف فيما سيأتي في مقام ذكر ما يصلح
ان يكون مرجحا على تقدير الكشف حيث ذكر المتيقن الاعتبار بالحقيقة او بالاضافة ما
هذا لفظه ولا يتوهم ان هذا المقدار المتيقن من الظنون الخاصة للقطع التفصيلي بحجته
لان دفاعه بان المراد بالظن الخاص ما علم حجته بغير دليل الاُسناد فتأمل انتهى وقد ذكر
الحجته المذكورة هناك ما يظهر منه ان عدم كونه من الظنون الخاصة لكون المثلث
بحجته دليل الاُسناد وجعل وجه التامل اشارة اليه فراجع ومنه ظهر فساد توهمه هنا
وانه العالم قوله لعدم حجة الاستصحاب بعد العلم الاجمالي بناء على ان قوله الاستصحاب
مثله اعتم من اليقين بالحكم الواقعي ولو اجمالا ومن اليقين بحكم ظاهره مقدّم في المرتبة
على الاستصحاب ولو اجمالا ومن المعلوم ان العلم الاجمالي بحجته اشارة معتبرة بين الاما
يوجب اليقين بحكم الزماني ظاهره مقدم على الاستصحاب لكونه مؤدى الامارة
الحاكمة على الاستصحاب فكلا لا يجزى الاستصحاب في الصورة الاولى كذلك لا يجزى
في الصورة الثانية قوله تعالى يجعل بالاحتياط في المسئلة الفرعية اذا لا وامر المتعلقة بالظن
انما هي للارشاد الى الواقع فهو غيرية توصيلية فاذا كان مفاد الطرق في التكليف الاثر
ومقتضى الاحتياط في المسئلة الفرعية هو احراز التكليف الواقعي الا لراعي فلا بد
من ان يؤخذ بالاحتياط في المسئلة الفرعية ولا معنى يجعل الاحتياط في المسئلة
الاصولية معارضا ومقدما عليه وان شئت قلت انه لا معنى للحكم بالاخذ بالطريق في الفر
المرجور مع ان الاخذ بمقتضى طرح الحكم الواقعي على تقدير وجوه فالأخذ بها لا يستحق ان
يبنى باسم الاحتياط بل الاحتياط ترك الاخذ بها لكونه مفاها في التكليف قوله وكذا لو كان الخلق
للاستصحاب المثلث للتكليف اذ لا بدح من الاخذ بالاستصحاب وطرح الامارة التافية ولو بعنوان
الرجاء لما استلزم طرح اصل واجب العمل وهو الاستصحاب فلا يجوز العمل بها والحاصل ان في
الصورتين الاخيرتين لما استلزم العمل بالامارة طرح الاصلين المتعبرين فلا بد ان لا يحكم بالعمل
بها وطرحها وفي غيرها يعمل بالامارات وليس فيه طرح الاصل الواجب العمل قوله

في حجية الظن

فتمام الامر بالتامل اشارة الى منع لزوم المحرج بملاحظة العمل بالاصول النافية في صورتين
صورة عدم وجود الامارات اصلا وراسا وصورة كون الامارات موافقة لها بان تكون
مفادها في التكليف ويمكن كونه اشارة الى منع كون المقام من قبيل شبهة المحصورة اذ لا بد
فيه من احراز كون شبهة شبيهة الكثير في الكثير وهو محل تامل قوله لكن نقول ان ذلك اذ
ترخيص الشارع لنا العمل بالطرق لاجل التوسعة والسهولة على المكلفين لا بعنوان دفع
عن الواقع والواقع محفوظ في محله مطلوب للشارع المقدس تبارك وتعالى والعمل بالطرق
بعنوان الطريقتية والبناء على ان مؤداه هو الواقع ولاجل افادته الظن بالواقع ولو تبا
ولكونه غالب المطابقة له في علمه واغلب مطابقة عنده من العلوم المحاصلة للكلف فلا
يعقل اغنائه عن الواقع ولذا لا يعمل بالطرق اذا كانت غالب المخالفة له كما استكشفنا ذلك
عن ههنا عن العمل بالقياس وشبهه غاية الامر التحيز بين العمل بالظن المظنون بالحجة وبين
العمل بالظن بالواقع لعدم الزام الشارع بتحصيل المصالح والمفاسد الواقعية والقناعة
بتحصيل البرائة للذمة ولو ظنا سواء كان بالعمل بالظن بالواقع او بالطريق قوله وان كان
ذلك الطريق منصوبا بتقسيم الظن الخاص على قيمين ظن خاص مطلق منصوب في حال
الافتتاح والاسناد معا وظن خاص مقيد منصوب في حال الاسناد فقط هو صريح
عبارة الفصول قدس سره ولذا ذكر المصنف قدس سره كلا الشقين في مقام رده قوله
وكذا لو كان مع العلم الاجمالي يعني كما انه لا يعدل عن الظن الخاص المقيد مع وجوده الى
غيره من الظن المطلق كذلك لا يعدل عنه مع وجوده الى غيره من الاحتمالات لو كان هناك
علم اجمالي موجب له في المسئلة الفرعية على تقدير الاحتمال عنده اما على تقدير تقدم
الامثال التفصيلي ولو كان ظنا على الامثال الاجمالي مطلقا ولو لم يكن الامثال المطلق
موجبا لاختلال النظام فلا بد من الحكم بتقديم العمل بالظن عليه قطعا بل لو لم يكن هناك
ظن خاص ولو مقيدا فلا بد من الحكم بالامثال الظن المطلق او الاكفاء بالامثال الاحتمالي
اذ لا مساع لتجوز الحكم الموجب لاختلال النظام لكن هذا البيان كما يأتي في الظن الخاص
المطلق فخصيصه بالثانية لا يخلو عن قصور في البيان قوله وسيأتي مزيد توضيح لا بدفاعه
في ذيل الجواب الثاني عن قوله فان قلت العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامثال

فان قيل لا يختل النظام لان المقام لا يمكن ان يكون مورجا لاختلال النظام

الاولى عن قريب قوله امور غير مضبوطة كثير المخالفة ومن المعلوم ان العقل انما يحكم بتقديم
الظن لكونه اقرب الى الواقع واذ كان ظن كثير المخالفة للواقع فهو والموهوم سواء لا يحكم العقل
بحجية مثله وبمثل هذا يجاب عن القياس وشبهه بما ورد المنع عنه ولا يكون تخصيصاً في حكم
العقل كما سيأتي شرحه في كلام المصنف قوله فالمثال المطابق لما نحن فيه آه يوضح ذلك انه
اما ان تكون الظنون المعولة في تعيين الطرق حاصلة من امارات منضبطة كثيرة المطابقة
بخلاف الظنون المعولة لتعيين الواقع واما ان تكون بالعكس واما ان تكون كلتاها حاصلتين
من امور منضبطة كذلك فعلى الاول لا بد من العمل بالاولى دون الثانية مع عدم
ما في خارجي من اجماع وغيره سواء فيه المجتهد والمقلد وعلى الثاني لا بد من العمل بالثانية
دون الاولى مطلقاً مع عدم ما في خارجي كذلك وعلى الثالث لا بد من التحيز بين الاول
والثانية مع عدم ما في ذلك وكلامنا انما هو في الثالث وما ذكره المورد انما يشتم
في القسم الاول فان قلت ان صاحب الفصول قد ستره كما مرح به في كتابه يرجع في تعيين
الطريق وتمييز ما هو الحق من غيره الى الامارات المنضبطة الكثرة المطابقة للواقع التي يحتمل
وجود الامارات المنصوبة من الشارع فيها كخبر الواحد والاجماع المنقول والاستقراء
والشهرة وغيرها فلا بد عنده ان تكون القائمة والمقوم عليهما من قبيلها ولا يرجع في
التعيين
الى كل ظن وامارة غير منضبطة او كثيرة المخالفة للواقع كالقياس والاستحارة والتعلل و
شبهها واما القائل بالظن المطلق فيرجع الى كل ظن بالواقع فيكون كلامه منزلاً على القسم
الاول وقد عرفت ان فيه لا بد من العمل بالظن في الطريق دون الواقع قلت ان القائل
بالظن المطلق في الاحكام ايضاً لا يرجع الى كل ظن ولو كان مما علم عدم اعتباره او كثير المخالفة
كيف ومن المعلوم عدم حجية القياس والاستحسان وامثالهما عنده فهو ايضاً يرجع الى ظن
يحتمل اعتباره عند الشارع كخبر الواحد والاجماع المنقول وغيرها فالمرجع عنده ايضاً
الظنون المحاصلة من امارات منضبطة واللازم الحكم بعدم الفرق بين الاصول والفرع
والطريق والاحكام بما ذكر من مساواتهما من جميع الجهات ثبت ما رامه المصنف في مقام
الرد عليه فتبصر قوله واذ اخبر هذا العادل مثلاً اذا اخبره العادل بان المعصوم قال ان
البيبة او النكول او اليمين او غيرها طريق لقطع المحاصلة يعلى ببناء على حجية خبر العادل و

في حجية الظن

لا يعمل به اذا شهد فقط بالحق الواقعي قوله فتأمل لعله اشارة الى ان مقتضى ما ذكره وان كان
 جواز عمل المقلد والقاضي بالظن في الحكم اذا كان حاصلًا من امور مطبوعة كثيرة المطابقة
 للواقع مثل الظن الحاصل لهما في الطريق الا ان الاجماع القائم على عدم جواز علمهما بالظن في
 الحكم اذا كان حاصلًا من امور مطبوعة قوله مع امكان ان يقال آه ذكر هذا على سبيل الاحتمال
 واستقصاء الوجوه ويؤمى اليه قوله آه انما اقتضى ببنكيم بالبيّنات والايمان وقوله هم نحن
 نحكم على الظاهر وغير ذلك ومن هنا يوجب بعض العدم جواز قضاء القاضي بجهل لكن الاحتمال
 المذكور مع انه خلاف مذهب بل خلاف مذهب المشهور ضعيف جدًا ويدل على عدم
 اعراض الشارع عن الواقع في باب القضاء ظواهر الكتاب والسنة مثل قوله نعم ياد اود انا
 جلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وقوله تعالى وان حكمت فاحكم بينهم يا
 وقوله في رجل قضى بالحق وهو يعلم وغير ذلك وما ذكره من عدم جواز حكم القاضي بجهل ضعيف
 جدًا اذ ليس وءاء عبادة ان قرينة وما ذكره من حصر موادين قطع الخصومة في الطرق العقيدة
 وحصر موادين استنباط الاحكام في الطرق الكاشفة اضعف لوجود كليتهما في كليتهما
 لان مثل الاقرار والبيّنة ليس مبنيًا على العقيدة قطعًا بل اعتبارها لاجل الكشف عن الواقع
 ولو نوعان فمثل القرعة والنكول مبني على العقيدة وكذلك الحال فيما يرجع اليه استنباط
 الاحكام فان بعضها امور عقديّة لا تنظر لهما الى الواقع او لا تعتبر للنظر اليه كالاصول
 العقديّة وما يشبهها وبعضها امور اعتباريّة للكشف ولو نوعان عن الواقع فكان وجود القسم
 الاول في الثاني لا يوجب اعراض الواقع فيه لقوله بل غالب المخالفة للواقع يفهم من هذا
 ان الظنون التي لم يعتبرها الشارع لا بد ان تكون غالب المخالفة للواقع وهو غير جيد بل
 هو عدم كونها غالب المطابقة سواء كانت غالب المخالفة ام لا بان تكون الموافقة والمخالفة
 فيها متساوية فم مثل القياس الذي ورد فيه ما ورد بما ذكره هنا ولم يذكره قد استكشف
 من اخباره كونه غالب المخالفة لكن دعوى العوم ليست بيّنة ولا صيّنة قوله ثم السدّ
 العلم بذل لا يطير آه قد فهم من مجموع كلامه في هذا المقام قوله لو كون غيرهما غالب المطابقة
 وهذا الكلام في قوله والنجاء الى اعمالنا الامار التي يغيرها الشارع نفس الحكم ان المرجح هو الوجدان
 اما اذا غير غالب المطابقة للواقع بل غالب المخالفة للواقع وهو مع انه خلاف ما يفهم من كلامه الاخر التي فيها

لا يوجب مطبوعة قام ايضا على جواز علمها به اذا كان حاصلًا من واقع

في حق الحكم بالظن في حق ما لا يوجب مطبوعة

في حجية الظن

٥٠٣

سبق عن قريب خلاف التحقيق ايضا بدهة ان حكم العقل بالرجوع الى الظن لكونه اقرب
 الى الواقع من الشك والوهم ومن المعلوم ان الظن الذي يكون غالب المخالفة حاله حال
 الشك بل الوهم فكيف يحكم العقل بحجته بقيت في العبارة حرازة اخرى من جهة ان
 الاستفادة منها ان القائل بحجية الظن المطلق في الطريق يرجع الى طائفة من الظنون التي
 لم يعتبرها الشارع وكانت مباحية للظنون المعتمدة سنخا وهو ممنوع فان صاحب الفصول
 قدس سره انما يرجع في تعيين الظن الى الامارات التي يحتمل اعتبار الشارع لها وعلم
 بوجود الامارات المنصوبة فيها اجالا بل القائل بالظن المطلق في الاحكام ايضا انما يرجع
 الى ظن يحتمل اعتبار الشارع له غاية الامر ان الحجية عنده في حال الاسناد هو الظن الفعلي
 الشخصي منها فقط كما ان الحجية عند صاحب الفصول هو الظن الفعلي ايضا ثم الاقرب لا يقرب
 اليه قوله بل الظاهر ان اعمالها في نفس الواقع اولي الاولوية استحضانية لا وجوبية لنا
 لما هو مفروض كلماته من التسوية بين الظن المتعلق بالواقع والظن المتعلق بالطريق قوله
 قلت اولانا هذا خروج عن الفرض اه لا يخفى انه ليس معنى كلام المستدل على وجوب العمل
 بالطريق وان لم يكن مفيدا للظن بالواقع اصلا ولو نوعا كيف وكلامه الذي نقله سابقا
 وغيره صريح في كون الواقع ملحوظا حيث ادعى العلم بثبوت التكليف بالاحكام الواقعية وبقا
 ذلك التكليف لنا لكنه ادعى ان العلم ايضا حاصل بنصب الطرق لها وبقاء التكليف بالعمل
 بها وان مرجع القطعين هو كوننا مكلفين تكليفا فعليا بالعمل بمؤكد الطرق وهذه عبارة
 اخرى عما ذكر في السؤال بان العمل بالظن في الطريق عمل بالامثال الظاهرية والواقعية
 وليس معنى كلامه على الاعراض عن الواقع كيف ومعنى الطريق كونه كاشفا عن الواقع ولو
 ظنا ولا ريب لاحد انه انما نصب لكونه موصلا الى الواقع دائما او غالبا فكيف يمكن ان
 ينسب الى صاحب الفصول بانه يقول انه لا بد من العمل بالطرق ولوله تكن كاشفة طنان عن
 الواقع ولو نوعا مع انه قدس سره قد اختار في باب الاوامر عدم الاجزاء ومن المعلوم ان
 المعتبر عنده ان يقصد المصلحة وغيره امثال الامر الواقعي لا الظاهرية الغير كما اشرفنا
 الى جميع ذلك فيما سلف وقد صرح اخوه في الحاشية بما ذكر في السؤال قال قدس سره في
 ذيل ما يتعلق بالوجه الثاني لتقرير دليل الاسناد في مقام دفع اليراد الذي اورده

في حجية الظن

على نفسه ما هذا لفظه ويدفعه ان المطلوب لما كان اداء الواقع لكن من الطريق الذي قد
 الشارح فان حصل العلم بذلك الطريق واداه كذلك فلا كلام وكذا ان اذاه على وجه يقطع
 باداء الواقع فان العلم طريق اليه قطعاً واما اذا انسند سبيل العلم بالامر من تعيين الاحكام
 بالطريق دون الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق بالطريق لاعلمنا ولا ظناً الى اخر ما ذكره و
 قد جعل المصنفه فيما سياتي هذا الوجه الثاني الذي ذكره المحقق المحقق وما ذكره صاحب
 واحداً فكيف يقول هنا بان ما ذكره في السؤال خروج عن الفرض وبالجملة هذا الجواب غير
 متوجه على صاحب الفصول واحداً قدس سره نعم يرد عليه ما سبق وما سيحيطه عن قريب
 قوله وثانياً ان هذا يرجع الى ترجيح بعض الامارات الظنية الى قوله بعد الاعتراف آه لا يخفى
 ان مرجع ما ذكره في السؤال الى ما ذكره من ان نتيجة القطع يكوننا مكلفين بالواقع وينصب الطرق
 لها كوننا مكلفين بالعمل بمورد الطرق وان لم تقبل الظن الشخص بالواقع والى ان دليل الا
 جاز في الاصول لا الفرع وليس مرجح الى ترجيح بعض الامارات على بعض فظن الاعتراف
 ولا الى الاعتراف يكون مقتضى دليل الا نسند حجية الظن بالواقع مع ان صاحب الفصول
 قد صرح بحكم العقل بحجية كل ظن متعلق بالطريق والترجيح اتماماً على تقدير الكشف
 الا هاهنا وقد صرح ايضا في كتابه بان الظن بالاعتبار لا يكون من حجة في مسألة الظن في الطريق
 وان الترجيح اتماماً يتصور في مقام التعارض وهو امر لجز وكيف يرجع كلامه الى الاعتراف بل
 مع ان الامارات قد لا تفيد الظن الشخص بالواقع ونتيجة دليل الا نسند اده حجية الظن
 الشخص لا غير وبالجملة هذا ايضا غير متوجه على صاحب الفصول قدس سره فالاولى ^{قضايا} الا
 على ما سيذكره بقوله وقد عرفت بما ذكرنا ان نصب هذه الطرق ليس آه قوله قدس سره و
 قد عرفت ان نصب هذه الطرق ليس الا لاجل آه توضيح ذلك الطرق اتماماً نصبت لكونها
 كاشفة عن الواقع فوجب العمل بها غير من توصلي فلا يعقل كون نصبها للاغناء عن الواقع
 وكون الواقع مهملًا وتقييد الواقع من حيث انه واقع بالطريق غير معقول لان المقيد لا بد
 ان يكون في مرتبة المقيد به ومرتبة الواقع الا في مقدمته على مرتبة الطريق فلو اعتبر
 تقييده به لزم الدور كما سبق شرحه في اول الكتاب نعم يعقل كون الطريق سبباً لتجزه و
 فعليته لكن لا موجب للحكم بحجز تجزئه فيه فكما ان العمل بالطريق مع العلم به مبرر للذمة

الاداء التكليف المتعلق بالطريق واداء الواقع بحسب الطريق واما الاعتراف بالواقع بالظن بالواقع فليس في اداء التكليف المتعلق بالطريق

في حجة الظن

يقيناً كذلك العمل بالواقع بعنوان الاحتمال واحرازه به مع العلم الاجمالي صبر للذمة يقينا على ما سلف ايضا نعم العمل بالطريق المجهول لكونه صبر للذمة يقينا مقدم على العمل بالظن المطلق الذي لا يوجب القطع ببرائة الذمة بل غاية ما يفيد الظن ببرائة الذمة والعقل لا يجوز الرجوع اليه مع إمكان تحصيل القطع ببرائة الذمة واما في صورة عدم العلم التفصيلي بالطريق المجهول كما هو المفروض فكان العمل بالطريق المظنون الاعتبار موجب للظن ببرائة الذمة كذلك العمل بالظن المطلق بالواقع مع عدم تيسر تحصيل القطع ببرائة الذمة لا بد من الرجوع الى الظن ببرائة الذمة من غير فرق بين العمل بل العمل بالظن بالواقع اولى من حجة ان فيه ظن بتحصيل المصالح الاولوية بخلاف العمل بالطريق المظنون الاعتبار مع عدم فائدة الظن الشخصي بالواقع لان فيه ظن بتحصيل المصالح الثانوية التي هي موجبة لتدارك المصالح الاولوية عند فوتها وبالجملة كما ان العلم الاجمالي ينسب الطرق موجب لتجزئ التكليف بالعمل بها كذلك العلم الاجمالي بوجود الاحكام الواقعية يوجب تجزئ التكليف بها غاية الامر التخيير بين تحصيل الواقع الثانوي ظنا من غير ترتيب بين الامرين فما ذكره السؤال من كون العمل بالطريق موجبا للظن بالأمتثال الظاهر والواقعي لا يجدي شيئا بعد التامل فيما ذكرنا قوله وبذلك ظهر ما في قول بعضهم هو المحقق المحض على المعامل ذكر ذلك في ذيل الوجه الثاني الذي ذكره لاثبات حجة الظن في الطريق دون الحكم في عداد الوجوه السبعة التي اقامها على ذلك قوله الوجه الثاني ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الاول وبعض الوجوه الاخر هذا الوجه هو الوجه الاول الذي ذكره المحقق المحض على المعامل طاب ثراه والوجه الاول الذي ذكره اخوه صاحب الفصول هو الوجه الثاني في كلامه وفي الكلام المذكور اشارة الى الرتبة عليه في قوله الوجه الاول وهو المعتمد وان لم يسبقه اليه احد بان اخاه المحقق قد سبقه وقد ذكر سابقا ما يشعر بذلك حيث قال احدهما وهو الذي اقتصر عليه بعضهم ما هذا الفظة آه قلت المسكان وان كانا متساويين في الجملة الا ان الانصاف الفرق بين المسكين من وجوه وبعد بيانها يظهر لك صحة ما ذكره صاحب الفصول من انه لم يسبقه اليه احد الاول ان دليل الاستدلال الذي اقامه المحقق المحتج قد تسره على اختلاف وجوه لاثبات حجة الظن في الطريق غير تام عنده والمختار عند وجود الظنون المحضومة الكافية الوافية بمعظم الاحكام على ما هو مؤدّى الوجه الثاني

من الوجه التي ذكرها وقد صرح بذلك في ذيل الوجه الاوّل حيث قال والمختار عندنا
 حصول التدجّة الاولى وعدم اسناد سبيل العلم بالتفريع كما سيأتي في الاشارة^{ليه}
 في الوجه الاخير لكن نقول انه بعد تسليم اسناد سبيله انما يتنزل الى الوجه الثاني اي
 الظن يتفرغ الذمّة في نظر الشارع المحاصل بالعمل بالظن بالطريق ليس الا دون الثالث
 اي الاخذ بطلاق الظن بالواقع واما صاحب الفصول فدلّل الاُسناد المذكور عند
 تام كما يظهر بالتدبر في كلماته على طولها وان اوهم بعض كلماته خلاف ما ذكره لكن المتكبر
 فيها يكاد يحصل له القطع بذلك وما ذكرنا ظهرا نسبة حجية الظن المطلق في الطريق دون
 الاحكام الى المحقق المحيّي قدس سره ايضا بل قد يشتم من بعض كلمات المصنّف قدس سره
 ايضا فيما سبق لبست بالوجه الثاني ان صاحب الفصول قد ادعى ان الشارع نصب
 طرفا مخصوصة للاحكام فلا بد ان يكون الظن^{العلم} المتعلق بها حجة فقط واما المحقق صاحب^{الحجائية}
 فقد ادعى بان الشارع قرّر طريقا للاحكام اما بالواقع او مطلق الظن او غيرها فعلى تقدير
 تمامية لا بد ان يكون الظن المتعلق بها حجة فعلى مذهبنا على تقدير تمامية دليل الاُسناد
 يكون الظن المتعلق بمطلق الطريق سواء كان شرعيا او عقليا منصوبا او غير منصوب حجة بخلاف
 مذهب صاحب الفصول الوجه الثالث ان مقتضى دليل الاُسناد عند المحقق المحيّي^{ره}
 حجية ما قام الظن الفعلي على حجتيه فقط وعند صاحب الفصول ما قام الظن الفعلي على^{حجتيه}
 يكون حجة ثم الاقرب فالاقرب اليه قال وجب الرجوع في معرفة التفاصيل الى ما يقضي
 العقل من العمل بالظن الذي لا دليل على عدم حجتيه ثم ما يقرب اليه بالتفصيل المتقدم
 وفي موضع اخر ثبت تما قرّرنا جواز التعويل في تعيين ما يعتبر من تلك الطرق على الظن
 الذي لا دليل على عدم حجتيه ثم على ما هو الاقرب اليه كذلك بل قال في موضع اخر ان
 اسناد باب العلم الى الاحكام الفرعية كما يقتضيه بحكم العقل عند عدم العلم بنصب^{الشارع}
 طرفا خاصة لها وجوب التعويل على كل ظن لا دليل على عدم حجتيه ان تليسه ولا تكل اما
 لا علم بعدم حجتيها لتقرب مفادها الى الظن كذلك يقتضيه ذلك عند علمنا بنصب الشارع
 لها طرفا خاصة الى اخر ما افاد ويستفاد من هذا الكلام وغيره ان مؤدّب دليل الاُسناد
 سواء قرّر في الاحكام او في الطريق ليس هو الظن الشخص فقط بل الاعم منه وما يقرب

في حجية الظن

٥٠٧

منه وهو خلاف التحقيق ومن العجيب انه قد ذكر في مقام الرد على المحقق القمي في توجيه خروج القياس واشباهه ان الدليل المذكور لو تم فالتمايدل على وجوب العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيداً له لا ماله شأنية افادة الظن اذ لا فرق في نظر العقلايين بين الظن الثاني وبين الثالث والوهم الى اخر ما افاده في ملاحظة هذا الوجه يكون كلام صاحب الفصول اضعف من كلام اخيه المحقق كما ان بملاحظة الفرق الثاني المذكور يكون كلام المحقق في اضعف من كلام اخيه اذ لا معنى للتريد بين مطلق الظن والظنون المجسولة وجعل الاول في عرض الثالث وجعل الظن المتعلق بكماله ما تجتهد وقد اوضحه المصنف سابقاً في كلام صاحب الفصول بقوله قلت هذه مغالطة ومن هذا علم ان قوله فان قلت قلت المذكور في ذيل كلام صاحب الفصول بقوله كان مناسباً لكلام المحقق المختص دون صاحب الفصول فليقتبسه له هذا مضافاً الى ان المحقق المختص في مقام اثبات حجية الظن المتعلق بالظنون الخاصة في الاحكام واقام الوجوه الثمانية للعرض المذكور واثبات حجية الظن المتعلق بالظن المطلق في الاحكام لا يجدي في ذلك شيئاً وهذا ظاهر الوجه الرابع من وجوه الفرق بينهما ان نتيجة دليل الاستداد مهيئة عند المحقق المختص قدس سره على ما اقتضاه اكثر وجوه وقد صرح بذلك في الوجه الثالث والرابع والخامس وكلية عند صاحب الفصول قدس سره والاول مبني على الكشف والثاني على الحكومة ومن هذه الجهة يكون كلام صاحب الفصول اتم من كلام اخيه لما سيأتي من بطلان تقرير الكشف وان الحق تقرير الحكومة الوجه الخامس ان مقتضى كلام صاحب الفصول اجراء دليل الاستداد في الطريق والحكم بحجية مطلق الظن فيه من اجله وكلام المحقق المختص مختلفة فمقتضى الوجه الثالث والرابع والخامس اجراء دليل الاستداد في الاحكام او في الاعتم وترجيح بعض الظنون المتعلقة بالواقع على بعض بظن الاعتبار او بيقين الاعتبار بالحقيقة بالاضافة ومقتضى الوجه الثاني اجراء دليل الاستداد في الطريق الوجه السادس ان الظن بالاعتبار مرجح لبعض الظنون المتعلقة بالواقع على بعض عند المحقق كما صرح به بخلاف صاحب الفصول فانه قد صرح بعد اعتبار الظن بالاعتبار في الظن القائم على تعيين الطرق وهو وان صرح بعدم اعتباره في المسئلة الاصولية فقط كما ان المحقق قد صرح باعتباره في الظن القائم في المسئلة الفرعية

فقط إلا أن النصف يشهد بعدم الفرق من هذه الجهة بين المسئلتين وهذا الفرق
 منبني على مسألة الإهمال والكلية والكشف والحكومة وسيجيء بطلان كون الظن ^{عينا} بالأثر
 مرجحا على تقدير الإهمال الذي تصوره الترجيح به الوجه السابع أن مقتضى كلام صاحب
 الفضول قدس سره حجية كل ظن متعلق بالطرق التي لها نظر في الواقع ولو نوعا ومقتضى
 بعض كلمات المحقق المحدث قدس سره حجية الظن المتعلق بالأعم من الأمارات والأصول
 التقديرية قال في ضمن ما يتعلق بالوجه الثاني وأما ثانياً فبأنه لا مانع من تقرير الشارع
 طرقا تقديرية للوصول إلى الأحكام كما ذكرنا طريقا بالنسبة إلى الموضوعات بل نقول أن
 أدلة الفقهاء كلها من هذا القبيل بل وكذا كثير من أدلة الأجهاد حسب ما فصلنا القول
 فيها في محل آخر انتهى كلامه زاد الله في آكامه قوله قدس سره انتهى بالفاظه قلت ويرى
 على ما ذكره في الدليل المذكور وغيره وجوه من الإشكالات الأولى أنه قد ذكر في الدليل
 المذكور أنه لا يكفي الظن بإداء الواقع في الواقع والظن ببرائة الذمة فيه بل لا بد من الظن
 بفراغ الذمة في حكم الشارع والظن بإداء الواقع وإن كان يستلزم الظن بفراغ الذمة
 في الواقع إلا أنه لا يستلزم الظن بفراغ الذمة في نظر الشارع إذ قد يظن بالواقع مع القطع
 بعدم فراغ الذمة في نظر الشارع كما إذا حصل الظن بالواقع بما قطع بعدم اعتباره عند
 الشارع كالقياس وشبهه ولا يخفى أنه أت في الطريق المظنون الاعتبار إذ قد يحصل الظن
 بالأعتبار من طريق يعلم بعدم اعتبار الشارع أيه كالقياس وح فقول لا بد من حصول
 الظن بفراغ الذمة بالعمل بظن الطريق أن يكون هو أيضا مظنون الاعتبار وكذلك
 الظن القائم عليه أيضا وهكذا فيلزم الدور والتسلسل الثاني أن تقدم الظن بالطرق
 على الظن بالواقع وصرف الدليل إلى الأول دون الثاني موقوف على التكون إلى تقدير
 الكشف الموجب لإهمال النتيجة وح فيمكن الرجوع إلى الممثلة المذكورة إلى الظن بالطرق ^{توييد}
 الظن بالواقع لا إلى تقرير الحكومة الذي لا يفرق بين الاستبواب والموارد من جهة كون
 نتيجة المقدمات على تقديره كلية مطلقة وسيجيء أن تقرير الكشف فاسد وأن الحق هو تقرير
 الحكومة الثالث أنه على تقدير الكشف بل الحكومة لا عموم في النتيجة بحسب المرتب فإذا
 كان الظن المشكوك ^{باعتبار} أو موهوماً ظاهراً أطمينا بالواقع فلا وجه لترجيح الظن الضعيف

به اذا كان مضمون الاعتبار عليه من ايرئيب مادامه من حجة الظن في الطريق فقط دون
 الواقع مطلقا الرابع انه يلزم على مذهبه كون الطريق الخاص المحتمل بالحجة مع عدم افادته
 الظن الشخصي بالواقع في عرض الظن بالواقع اذ في كل منهما احتمال برائة الذمة عند الشارع
 بحسب احتمال اعتبار الظن مع انه قد صرح في كلامه بان مع عدم الظن بالطريق يرجع الى الظن
 بالواقع مطلقا الخامس ان المحقق قد ذكر في الوجه الثاني التريدين العلم ومطلق الظن و
 الظنون الخاصة وقر حجة الظن المتعلق بالطريق مع ان التريدين بين الظن المطلق والظن
 الخاص مما لا معنى له وقد اوضح فساد المصنف فيهما بتعلق بكلام صاحب الفصول في
 مع انه مناف لما هو بصده من حجة الظنون الخاصة كما اشارنا اليه عن قريب في مقام الفرق
 بين مسلكي المحقق واخيه صاحب الفصول فامل السادس ان كلماته في الوجه السبعة
 متهافة اذ مقتضى اكثرها الالهال ومقتضى بعضها الكلية ومقتضى بعضها الجرد ليل
 الا لسداد في الطريق ومقتضى بعضها اجرائه في الاحكام وترجع بعض الظنون على بعض
 بظن الاعتبار وتيقنه بالحقيقة او بالاضافة ويمكن دفع هذا الاشكال بان يختاره بعد
 الاعراض عن الوجه الثامن جوبان دليل الا لسداد في الطريق وحجة الظن المطلق المتعلق
 به وعلى تقدير التزل عن ذلك واجراء دليل الا لسداد في الاحكام لا يكون النتيجة ما
 اختاره القائلون بحجة الظن المطلق فيها بل الثابت به على تقديره حجة بعض الظنون
 المتعلقة بها لاجمعها ففرضه قدس سره من ابداء الوجه المذكورة الدالة على ترجيح بعض
 الظنون على بعض ليس اثبات مذهب من حجة الظن المتعلق بالطريق وان لم يفيد الظن
 بالواقع بل الرد عليهم فيما ذكره هذا لكن هذا التوجيه بما ياباه بعض كلماته قدس سره
 السابع ان ادعاء الالهال في النتيجة وترجع بعض الظنون على بعض بظن الاعتبار ليس
 بجيد نعم يتقن الاعتبار مزج لكنه ليس بقدر الكفاية وسيأتي توضيح ذلك في كلام
 المصنف قدس سره الثامن انه قد صرح في بعض كلماته الرجوع الى اصول العملية كالا
 وغيره اذا ظن حجةها وتقديمها على الظن بالواقع نظر الى حصول الظن بتفريع الذمة في نظر
 الشارع ولو في الظاهر فطلق الظن بتفريع الذمة في نظره ولو في الظاهر يكون عنده حجة
 مقدما على الظن بالواقع مع انه قد فرض تمامية دليل الا لسداد وقد عرفت انه لا يكون

في حجة الظن

تاماً إلا مع بطلان الرجوع إلى الأصول العلية فتأمل وهذه الأشكال بعضها متوجه
 على الوجه الأول الذي نقله في الكتاب وبعضها على الوجه الثاني الذي جعله المصنف عين
 ما ذكره صاحب الفصول وقد عرفت ما فيه وبعضها متوجه على مجموع كلماته بعد ملاحظة
 بعضها مع بعض على ما دريت قوله لا من حيث أنه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي قد عرفت
 كلامه هنا بان هذا مع كونه مقدمة لتأسيساً في إيراد آخر على المحقق المحتمل وهو محل تأمل إذ
 ليس مراد المحقق المحتمل كون الطريق أمراً مستقلاً في مقابل المراد الواقعي ضرورة أن الطريق
 إنما جعل لكونه وسيلة للواقع وناظرة اليه ولو نزعاً فلا يعقل كونه شيئاً مستقلاً في قبالة
 الواقع وقد ذكرنا شرطاً من الكلام في ذلك في مقام بيان مراد صاحب الفصول ودفع بعض
 الإيرادات التي أوردها المصنف ده عليه مع أن تفريغ الذمة كما يحصل بالعمل بالطريق
 الذي ظن حجته مقدماً على الظن بالواقع عند المحقق قدس سره كذلك يحصل بالعمل بالواقع
 الذي ظن حجته مقدماً على الظن بالواقع عنده أيضاً كما صرح به في بعض كلماته ومن المعلوم
 أن العمل بالأصل ليس لأجل البناء على أنه الواقع لعدم نظره اليه أصلاً نعم يرد على المحقق
 قدس سره أنه لا شك في أن الواجب أولاً هو تحصيل اليقين بالواقع على ما هو عليه لأجل
 الوصول إلى المصالح الواقعية والاحتجاب عن المضار الواقعية وهو الغرض من جعله وإن
 تشريع الظنون إنما هو لأجل تهتميل الأمر على المكلفين ولئلا يقعوا في عسر وحر مع الآ
 باشتغالها على المصالح التي تبتدأ بدها فبوت الواقع فالذي يحكم به العقل والنقل هو تحصيل
 الواقع وإنما يعدل عنه لدليل ويدل على ذلك تطابق العقل والنقل على أصالة حرمة
 العمل بالظن في زمان الافتتاح بل لا سنداً أيضاً وما ذكره قدس سره في بيان ذلك بأنه
 لم يبين الشرعية من أول الأمر على تحصيل اليقين بالأحكام الأولية بل كان قول الثقة ^{حجة}
 من أول الشرعية لا يدل على مرامه إذ هو لا ينافي في كون الأصل تحصيل اليقين بالأحكام ^{التي}
 والعدول عنه لدليل لا ينافي فيه كما اعترف به ولعل مقصود المصنف هو ما أوردهناه
 عليه وإن قصر كلامه في بيان مرامه كما لا يخفى والله العارف قوله فإدعاء كل من الواقع الحقيقي
 أو المجعول لا يكون بنفسه آه توضيح الجواب عن كلام المحقق المحتمل قدس سره بحيث يحيط ببيان
 جميع الشقوق أنه إذا حصل ظن شخصي بالواقع فقد يظن اعتباره وقد يشك في اعتباره وقد

يظن عدم اعتباره وقد يقطع بعدم اعتباره وعلى التقادير قد يأتى بالمظنون احتياطاً في
 المسئلة الفرعية وقد يأتى به احتياطاً في المسئلة الاصولية في غير الصورة الاخيرة وقد
 يأتى به استناد الى الظن وعلى التقادير قد يكون الواقع المظنون واجبا توصلياً مثلاً وقد يكون
 واجبا عقدياً وعلى التقادير نتكلم تارة في حكم المسئلة بالنظر الى الواقع وتارة في حكمها بالنظر
 الى الطريق والحكم الظاهر وعلى التقادير قد نتكلم فيها مع النظر عن دليل الاصل او قد
 نتكلم فيها مع ملاحظة هناك اقسام عديدة وحاصل حكمها انه مع كون الواقع المظنون
 واجبا توصلياً مثلاً مع كون التكلم في المسئلة من جهة الحكم الواقعي مع قطع النظر عن دليل
 الاصل اذا اذ اتى به احتياطاً في المسئلة الفرعية فلا اشكال في برائة الذمة عن الواقع اذا
 صادف وكذا الاشكال في حصول الظن بفرغ الذمة في الواقع وفي نظر الشارع ايضاً سواء
 فيه الاقسام الاربع المذكورة وكذلك اذا اتى به احتياطاً في المسئلة الاصولية في غير
 الصورة الاخيرة واذا اتى به استناد الى الظن فكما انه يحصل الظن باداء الواقع في الواقع
 في الصورة المزبورة كما اعترف به يحصل الظن بتفريغ الذمة في نظر الشارع ايضاً حتى في
 صورة الظن بعدم حجة الظن المزبور بل في صورة القطع بعدمها ايضاً بادها ان الظن بالعلة
 مستلزم للظن بالمعلول مع الظن باداء الواجب الواقعي لا بد ان يحصل الظن بفرغ الذمة
 مطلقاً حتى في نظر الشارع وكون ذمته مشغولة من جهة ارتكابه المحرام في امر الطريق كناية
 برائة ذمته بالنسبة الى الواقع مع كون وجوب الواقع والطريق كليهما توصليين كما هو المقرر
 والمقام نظير غسل الثوب بالماء المعضوب وركوب الدابة العصبية في طريق الحج فان اشتغال
 ذمته من جهة ارتكابه العصبية ينافي حصول التوصل الى ذمته المقدمة وقد ذكرنا انه يجمع
 الواجب التوصل مع الحرام بمعنى انه يسقط الواجب به فدعوى المحقق المحقق ان الظن باداء الواجب
 لا يستلزم الظن بفرغ الذمة في نظر الشارع والا فربما يظن باداء الواقع من طريق يعلم
 بعدم حجيته كالقياس وشبهه ممنوعة اذ نحن نقول بان يحصل الظن بفرغ الذمة في نظر الشارع
 في الصورة المزبورة ايضاً مع كون مؤدى القياس مثلاً واجبا توصلياً كما هو المفروض هذا
 كله في التكلم بالنسبة الى الواقع مع كون المظنون واجبا توصلياً مثلاً مع قطع النظر عن دليل
 الاصل او اما بالنسبة الى التكليف المتعلق بالطريق في الفرض المزبور فان اتى به

في حجية الظن

احتياطاً في المسئلة الاصولية في غير الصورة الاخيرة فهو وان لم يكن عملاً بالطريق حقيقة
لان العمل لا يبد فيه من الاستناد على ما صح به في صدر الكتاب الا انه لا شك في حسنة
وارتفاع موضوع التشريع به وان استند وتدين به فقد عمل حراماً من جهة التشريع سواء
فيه الاقسام الاربع المذكورة بناء على كون التشريع ادخال ما لم يعلم انه من الدين بقصد
انه منه فيشمل ما علم انه ليس من الدين كالقياس وما ظن انه ليس من الدين وما شك فيه
كذلك وما ظن انه من الدين مع عدم الدليل على اعتباره كما هو المفروض وكذلك اذا قلنا
بانه ادخال ما ليس من الدين فيه بقصد انه منه غاية الامر ان العمل بالقياس وشبهه على
تقديره يكون تشريعاً واقعياً وحراماً كذلك وبالاقسام الثلاثة الاخرى يكون تشريعاً
وحراماً كذلك من جهة الاحتياج الى الاصل في احوال العنوان المذكور نعم اذا قلنا بانه
ادخال ما علم انه ليس من الدين فيه بقصد انه منه فينحصر في مثل القياس وقد ضبطنا الكلام
في ذلك في ادائل حجية الظن وذكرنا ما عندنا فيهما فراجع هذا كله اذا كان الواقع المظنون
واجباً توصلياً مثلاً واما اذا كان واجباً تعبدياً مثلاً مع قطع النظر عن دليل الانسداد
وكون التكلم بالنسبة الى الحكم الواقعي فان اتى بالمظنون احتياطاً في المسئلة الفرعية فلا
شك في حصول الظن ببرائة الذمة لا مكان قصد القرينة ح وان اتى به احتياطاً في المسئلة
الاصولية في غير الصورة الاخيرة فان قصد الامر الظاهر في غيره فلا شك في عدم
حصول الامتنال وعدم البرائة عن الواقع لعدم كون الامر الغير مقرر وان قصد الامر
الواقعي المحتمل احتياطاً رجع الى الاول وان اتى بالمظنون استناداً الى الظن في الفرض المزبور
المحرم من جهة التشريع في جميع الصور المذكورة فلا شك في عدم حصول الظن ببرائة الذمة
لان الواقع ولا في نظر الشارع بل يقطع بعدم برائة الذمة لعدم تاتي قصد القرينة في الفرض
المزبور وما ذكره المحقق قدس سره من الفرق لا يتم في الفرض المزبور ايضا على ما دريت
واما اذا كان واجباً تعبدياً مثلاً مع قطع النظر عن دليل الانسداد وكان التكلم بالنسبة
الى الامر المتعلق بالطريق لا بالنسبة الى الحكم الواقعي فيظهر الكلام فيه مما سبق هذا كله
مع قطع النظر عن دليل الانسداد واما مع ملاحظة فلا شك في حجية الظن المتعلق
بالواقع والظن المتعلق بالطريق كذلك اذا لم يكن احصائين من مثل القياس ولذا حجاج

في المسئلة الفرعية فلا يفتقر الى دليل الطريق الا في المسئلة الفرعية التي يتكلم في عبادة وان في احتياطاً

الفزيان في التقصير عنه الحيص ويسير ولا ريب ايضا في عدم حجة الظن الذي ظن عدم
 اعتباره او شئ فيه مادام كون احد الظنين المظنون للاعتبار او كليهما كذلك بقدر الكفاية
 على اشكال فيه ويعرف الكلام في الظن النوعي للعلق بالواقع ايضا بالتامل فيما ذكرنا والله اعلم
 الى سواء السبيل قوله فلا يحصل العلم او مع الظن المعبر القام مقامه وسيأتي التصريح
 منه قدس سره قوله فذلك سلوك الطريق المجهول بل قد يقال بالفرق بين الواقع اذا كان
 توصليا وبين الطريق بان برائة الذممة تابعة عقلية لنفس الواقع فان علم بالواقع وعمل بمقتضى
 العلم كان قطعاً بالبرائة وان ظن بالواقع كان ظناً بالبرائة وهكذا وان لم يعلم ولم يظن ايضا
 بل قطع بعدمه وكان عمله مصادفا للواقع في علم الله يحصل برائة ذمته منه لعدم اعتناء
 الاستناد والتدين فيه بخلاف الطريق فانه لا بد فيه من الاستناد والتدين والا فخر
 تطبيق العمل عليه لا يكون عملاً به اذا لم يكن معلوماً ولا مضموناً بالظن المعبر ولذا قالوا ان
 المقلد اذا وافق عمله راي مجتهد الذي كان تكليفه الرجوع اليه بدون التدين والاستناد
 اليه لا يكون عمله صحيحاً ويلزمه الاعادة والقضاء بخلاف ما لو صادف عمله الواقع مع مجمله
 به وكون الموافقة اتفافية فان عمله يكون صحيحاً مسقطاً للقضاء والاعادة نعم اذا كان
 الحكم الواقعي بتبدياً فهو كالطريق لا يقطع القضاء والاعادة ولا يحصل الامتثال فيه
 العلم او الظن المعبر والاحتياط ولا يكفي الموافقة الاتفافية الا اذا وقع مقتضى
 القرينة مع الغفلة فان عمله يكون صحيحاً مع المطابقة قوله وان لم يعلم بمجمله له لفرص كونه
 توصلياً لا يعتبر في سقوطه العلم ولا الظن بل ولا الالتفات به كما هو ظاهر قوله لا يفسد
 اداء الواقع ليس سبباً تاماً يعنى في مقام الامتثال وتبدياً الحكم لا مطلقاً فانه اذا كان
 توصلياً يكون سبباً تاماً للبرائة كما سلف قوله بحكم صرف مضافاً الى ان الظن بحجته شئ قد
 يحصل من طريق يعلم بعدم حجته فكيف يحصل من العمل به الظن بالبرائة مطلقاً قوله لا يفسد
 بالطريقة فعلاً اذ موضوع الحكم الظاهر في مثل وجوب تصديق العادل هو خبر العادل
 لا شرط العلم والمجهل بالحكم المزبور ايضا والا فيلزم فيه الدور ايضا مثل الحكم الواقعي بالحكم
 الظاهري ايضا في موضوع المجهل بالواقع له واقعية غاية الامر انها ثانوية وطريقية فعلاً انما
 يكون بالعلم او الظن المعبر كالواقع الاولي وقد اشرفنا الى ذلك في اوائل الكتاب قوله لغرض

يعني في مقام حصول الامتثال وبقصدية الحكم لا اذا كان توصليا فان تطبيق الاعمال عليه
كاف في سقوطه كما سلف قوله من امكان منع جعل الشارع آه هذا الايراد منته على ما تكرر في
كلماته في بيان هذا الوجه من ان حصول الظن بتفريع الذمة في حكم الشارع انما يحصل من
الظن بحجية طرق مخصوصة والا فاصل الدليل لا يتوقف على الالتزام بجعل الطرق اذ الظن
ببرائة الذمة في نظر الشارع قد يحصل بحكمة التأسيس وقد يحصل بحكمة الامضائه وقد مر
في الوجه الثاني بان المعلوم بالوجوه ان الشارع قرر طريقا الى الاحكام سواء كان هو العلم
او الظن المطلق او الظنون الخاصة كما عرفت مما سبق قوله ثم هل الظن الاطمينان وهكذا الى
آخره المراتب على تقدير عدم كفاية السابقة كما نقل سابقا قوله كما صاحب القوانين قد صرح
قدس سره بالقيام في باب حجية خبر الواحد حيث قال ثم انه قد ظهر لك مما حققنا المقام انه
لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن ولكنه قد مر في باب
مقدمة الواجب في ان الاجماع المنقول في المسائل الاصولية غير ثابت بحجية فينبى كلاميه
فيها فتلا ان يراد بهذا الكلام عدم ثبوت حجتيه من طرق مخصوصة بان يكون ظنا خاصا
وقد اشترنا الى ما ذكرنا سابقا في بعض الجواهر ايضا قوله ويدفع ان المسئلة ليست من
التوقيفات اذ اتفق العلماء في المسئلة العقلية لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام
وانما يكشف عنه في المسائل العبدية التي شأن الشارع بيانها ويكون عنوان الترياسة
والمروستية محفوظة فيها وان كان المعصوم رئيس العقلاء بل العقل الكل الا انه ليس شأ
من حيث انه شارع بيان المسائل العقلية وقد اوضحنا ذلك عند شرح قوله في اول الكتاب
اقام الاجماع فالمحصل منه غير حاصل والمسئلة عقلية فراجع قوله مع ان دعواه في مثل
هذه المسائل فع عدم عنوان هذه المسئلة في كلامهم كيف يستكشف قول العلماء
وادانهم خصوصا بملاحظة ان اكثر العلماء الا ماشاء منهم من اهل الظنون الخاصة
والقائلون بالظن المطلق جماعة قليلون كالمحقق البهبهاني والمحقق الكاظمي ومصاحب الزيا
وتبعض اخر وعلى تقدير اتفاق جميعهم مع انهم قليلون بالنسبة الى غيرهم على عدم حجية الظن
في الطريق فقط كيف يستكشف من ذلك قول الامام فظهر من ذلك ضعف الدعوى
المذكورة غايته قوله في خصوصها كما عرفت منا يعني ان سبيل رد القائل بحجية الظن في الطريق

فقط منحصر في امرين الامر الاول منع حكم العقل ومنع جريان المقدمات في خصوص مسألة
 تعيين الطرق على ما ادعاه القائل المذكور ومنعهما في خصوصها يتصور على وجهين الوجه
 الاول جريان مقدمات الاستدلال في خصوص الاحكام الفرعية وجعل النتيجة اعم من
 الظن في المسئلة الفرعية والظن في المسئلة الاصولية والحكم بحجيتها كليهما لان المناط في
 حجية الظن بالواقع عند الاستدلال وحكم العقل بها كونه موجبا للظن ببرائة الذمة وهذا
 المناط موجود في الظن في الطريقين ايقينا وهذا هو الذي عرفته من المصنف وقد صرح به
 في اول البحث الوجه الثاني اجراء مقدمات الاستدلال في مطلق الاحكام الشرعية فرعية
 واصولية وجعل النتيجة هي حجية مطلق الظن فيها كذلك ان امكن القول بهذا وقيل بوجوب
 يجوز نسبة هذا الى المصنف وتزليل العبارة على هذا اذ قد صرح سابقا بعدم تمامية المقدمات
 بالنسبة الى الطريق من جهة المنع عن نصب الطرق الكافية ومنع بطلان الرجوع الى اصول
 وغير ذلك الامر الثاني منع حكم العقل وجريان المقدمات في مسألة تعيين الطرق في ضمن
 مطلق الاحكام الشرعية وهذا هو الذي فعله غير واحد من مشايخه كصاحب الرياض و
 شريف العلماء وغيرهما حيث انهم قرروا مقدمات الاستدلال في خصوص الاحكام الفرعية
 وجعلوا النتيجة حجية الظن المطلق فيها فقط ولم يعتبروا الظن في الطريق اصلا منهم قدس
 اسرارهم يجعلون النتيجة موافقة للمقدمات ولما كان مذهبهم حجية الظن المطلق في الـ
 الفرعية خاصة فلا بد لهم من التزام جريان مقدمات الاستدلال فيها خاصة وتعمل بعض
 المحققين الفقرة الثانية وهي قوله او فيها في ضمن آه على الظنون الخاصة ومذهب القائلين
 بها وهو بعيد بل لا مساغ له قوله هل هي محملة من حيث اسباب الظن آه يحتمل ان يريد
 قدس سره بالمحملة ما هو المعروف عند اهل الميزان من انها ما لا يبين فيه كمية الافراد وشهد
 الارادة هذا المعنى قوله فيما سياتي كما يحتمل ان يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن او
 الظن في الجملة المتردد بين الكل والبعض المتردد بين الابعاض آه ويحتمل ان يريد بالمحملة
 الجملة فيتمثل ما ذكره ما لو علم جزئية الظنون الكافية التي تكون حجة ولكن ما تكون مرددة
 بين الابعاض التي يكون كل بعض منها كافيا بمعظم الاحكام ويمكن ان يستكشف من بعض عبارات
 الاولية هذا المعنى وكيف كان قد يكون الا انها وعلمه بحجب الاسباب فقط وقد يكون

في حجية الظن

بحسب المراتب وقد يكون بحسب الحثيين والمصنف ذكر فيما سياتي ان النتيجة تكون مبهمة
بحسب الاسباب وال مراتب على القول بالكشف وبحسب المراتب فقط على القول بالحكومة
قوله وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين يعني ان صاحب القوانين قد اخذ جريان
دليل الاسداد في كل مسألة مستقلة استدل فيها باب العلم مع عدم ملاحظة الاسداد
في غيرها من جهة انه لم يبطل الرجوع الى البرائة من جهة كثرة المخالفة القطعية المعبر عنها بالخروج
عن الدين التي لا زعمها عدم امكان الرجوع الى البرائة من حيث اجرائها في معظم المسائل فتر
ان الرجوع اليها في بعض المسائل القليلة لا يكون خروجا من الدين ومن جهة انه قد من سره
لم يبطل الرجوع الى الاحتياط من جهة لزوم الحجج البالغ اختلاف النظام التي لا تنافي الا
بالرجوع اليه في معظم المسائل ومن المعلوم ان الرجوع الى الاحتياط في بعض المسائل القليلة
لا يستلزم ما ذكر من اختلاف النظام بل لا يستلزم الحجج وان لم يبلغ حد اختلاف النظام
قلت قد يبطل المحقق القنده الرجوع الى البرائة في دليل الاسداد بوجه الاول ان الظن
النجري وظاهر الكتاب وما يجري مجراها اقوى من الظن الحاصل من اصل البرائة وما يجري
مجراه ولا ريب انه مع التعارض لا بد من تقديم الظن القوي بل لا يحصل الظن من الضعيف
اصلا ويكون وهما قال قد من سره بعد ذكر اسناد باب العلم في غالب الموارد وانه يجب
الاعتماد على الظن والالزام التكليف بما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد
فانه لا فارق بين ايراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب متابعتها بل لا
مفرح لكونه اقوى بل الظن انما هو من جهة وملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة
كل منهما على حد الاجتماع وقد صرح في غير مقام بعدم حصول الظن من اصل البرائة مع
وجود الخبر الصحيح على خلافه بل ذكر في بعض كلماته ان الظن لا يحصل من اصل البرائة بعد
ورد الشرع ثم بعد ذلك خبر الواحد على خلافه اذا حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه
انتهى ويستفاد من هذا الكلام ان الرجوع الى اصالة البرائة في بعض المسائل بعد ورود
الشرع ليس لاجل افادته الظن بل لقاعدة قبح العقاب بلا بيان وهو الحق المطابق لبعض
كلماته في محث اصل البرائة ايضا وان كان صريح بعض كلماته في محث اصل البرائة ايضا
كون الرجوع اليه لاجل الظن هذا بل ذكر المحقق المزبور عدم الرجوع الى اصل البرائة مع

قال في مقارن المحقق الخراساني مع انما يحصل الظن من اصل البرائة من غير وجه الشرع

قيام مطلق الظن الاجتهادي على ثبوت التكليف الالزامي قال في مقام دفع الالزام عن الدليل الثالث على حجية الظن من وجوب دفع التصرف المظنون اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورية والمحصرون معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعتها ولا يجوز تركه بان يقال الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف اذا ما ظن واجبا او حراما فيظن ان الله تعالى اخذ على محض الظن والمؤاخذه موجب لوجوب التصرف عقلا ولا وجه لمنع ذلك والوجه الثاني من وجوب ابطال البرائة الاجماع على عدم الرجوع اليه في مقابل خبر الواحد قال والاجماع على الرجوع الى اصالة البرائة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه حيث يفهم منه امكان ادعاء الاجماع على عدم الرجوع الى اصل البرائة وقد تمتك المصنف قدس سره سابقا في ابطاله بالاجماع ايضا وان كان بينهما فرق في الجملة والوجه الثالث من وجوب ابطال البرائة عدم امكان الرجوع اليهما مع العلم الاجمالي قال قدس سره في مقام رد المحقق الخونساري الذي اورد على دليل الاستدلال ما نقله المصنف سابقا اقول فيه نظر من وجوه اما اولها فلا في قوله وما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصل البرائة ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكن خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه انت عدم العلم التفصيلي لا يوجب البرائة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن من البيان بان يأتى بالمحتملات بحسب القلدة والاستطاعة الى اخر ما افاد وما ذكره من عدم الرجوع الى البرائة من جهة العلم الاجمالي المستلزم للثبوت القطعية بل الكثير منها المعتبر عنها بالتحريج عن الذين لودج اليهما في موارد وجود خبر الواحد وغيره الدالين على التكليف الالزامي على تقدير عدم الدليل على حجتها بالمخصوص كما هو المفروض هو الذي ذكره المصنف في مقام ابطال الرجوع الى البرائة وهو المطابق لكثير من كلماته في المواضع المتفرقة قال في باب عدم جواز العمل بالعام قبل الخاص عن المحض قلت اجراء الاصل مع العلم بوجوه المعارضة لا معنى له الى ان قال قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاحتجاب فيها مع اننا قلنا بجواز الارتفاع في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العمل بالاحكام الالتمية الكلام هنا لان فتح باب التخصص في ذلك للافراد المكلفين يقتضي تجوز الارتفاع في الجميع فاين اعتبار ملاحظة المعارض ثم ذكر بعد ذلك ما يدل عليه ايضا وقال في باب مقدمة الواجب فالذي يمنع

وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا بقي منه بمقدار يخزم باو تكاب المحرم فلا يجوز له لكنه قد
 سره في باب الأدلة العقلية قد مال بعض الميل الى جواز ارتكاب جميع المخالفات حتى في الشهية
 المحسوسة تدعى فراجع اليه هذا وقد بطل المحقق المذكور في مقام بيان دليل الإسناد وغيره
 الرجوع الى الاحتياط بوجوه ايضا الأولى عدم وجوب العمل بالقطعيات في الفرعيات قال
 في مقام رد من أورد على الدليل الثاني الذي اقيم على حجية الظن مطلقا من بطلان ترجيح الشرع
 على الرابع بانه انما يلزم لو ثبت وجوب الافتاء وهو ممنوع لا مكان التوقف والاحتياط ما
 هذا لفظه فانا نقول وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من
 ظواهر لايات مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاجناديين ليست الا ظواهرها مع ان الظاهر
 منها اصول الدين والثاني عدم امكانه في كثير من الموارد وبين ذلك مستوفى قال وبالجملة من
 سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس ولاحظ وقايهم المختلفة ومقتضياتهم
 المتناقضة وتبع الأدلة ومودها وعرف الفرق بين زمان المعصوم وغير زمانه يعلم ان
 ما ذكره الاجناديون محض كلام بلا محتمل والثالث عدم دليل على وجوب الاحتياط وهذا
 مما صرح به في مقام دليل الإسناد وغيره وقد نقلنا سطر من كلماته الدالة على ذلك و
 صرح به في باب الأدلة العقلية مراد او مبناه على عدم وجوب دفع الضرر ولو كان اخرويا
 سواء كان في الشك في التكليف او في المكلف به من الشهية المحصورة او غيرها والرابع كون
 الاحتياط مستلزما للعسر والحرج المنفيين في الشريعة وهذا هو الذي ذكره المصنف في
 ابطال الاحتياط وقد تكرر ذكر هذا الوجه في كلمات المحقق الزبير في هذا المقام بل يظهر
 من بعض كلماته ان بطلان الرجوع الى الاحتياط اظهر من بطلان الرجوع الى البرائة حيث قال
 اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول فكما انه افراط ^{فهذا}
 تقريظ واذا بطلنا العمل بأصل البرائة ثم بطلان التوقف والاحتياط هنا اول انتهى
 وهذا هو المستفاد من اكثر كلمات العلماء التي نقلها المصنف سابقا في مقام ابطال الرجوع
 الى البرائة حيث لم يتعرضوا لابطال الاحتياط لكونه مفروغا عنه عندهم وقد اشار الى هذا
 المصنف ايضا فيما سبق اذا عرفت هذا فنقول ان لازم اجراء دليل الإسناد في مسألة
 مسألة هو انه لزام باجرائه فيها مع فرض انفتاح باب العلم في معظم المسائل ايضا كما صرح

بهذا الالتزام شيئا المحقق قدس سره في المحاشية وغيره ايضا وج فنسبته ما ذكره المحقق
 القمي قدس سره غير صحيح قطعاً اما اولاً فلان اجرائه فيها موقوف على جريان مقدّمات الأنداء
 فيها ومن المعلوم عدم تارة المقدمات التي منها بقاء التكليف بالواقع وبطلان الرجوع الى
 البرائة والاحتياط اذ لا يخفى ان الرجوع الى البرائة فيها ليس على خلاف الاجماع ولا يوجب الحاشية
 القطعية ايضا اذ ليس هناك علم اجمالي بعد احراز المعلومات الاجمالية بالعلم وانحلالها
 به وكذلك مع الالتزام بانفتاح الظن الخاص في معظم المسائل اذ يحصل الانحلال ايضا به ولا
 يلزم الجرح ايضا من الالتزام بالاحتياط فيها وبالجملة ما ذكره من الأدلة على بطلان الرجوع
 الى البرائة والاحتياط لا يتأتى في الفرض المزبور كما هو واضح مضافا الى صراحة كماله المحقق
 في ان حجية الظن المطلق في صورة الأنداء فقط قال في مقام اثبات حجية الظن المطلق
 الأول ان باب العلم القطعي في امثال زماننا منسند في غير الضروريات غالباً وفي موضع
 اخر الخامس الأدلة الدالة على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا المتباعدة عن زمان الأئمة
 وفي موضع اخر فهو يحتاج الى دليل اخر من اجماع او غيره من الأدلة التي اقيمت على حجية ظن
 المجتهد في امثال زماننا وغير ذلك من العبارات الصريحة في ذلك وفيهم من قصر بحجته
 في هذا المقام وفي باب الاجتهاد والتقليد ائساد باب الظن الخاص ايضا في امثال زماننا
 غالباً من جهة ان ظواهر الكتاب وخبر الواحد وامثالها ليست حجة عندنا بالخصوص بل من
 باب الظن المطلق والاجماع على حجتها مخصوص بزمن المشافهين وعلى فرض ثبوت حجتها في
 امثال زماننا به او غيره فائتميت به حجتها في الجملة واما التفصيلات فلا بد من اثباتها
 بالظن المطلق وقد نقلنا سطر من كلامه المتعلقة بالمطلب المذكور في باب ظواهر الألفاظ
 نعم ما نقلناه عن قريب من قوله بان وجوب العمل بالقطعيات في الفرعيات اول الكلام دوماً
 يستفاد منه قوله قدس سره بوجوب العمل بالظن المطلق مع امكان تحصيل العلم ايضا لكن لا بد
 من القطع ببطلانه ويلزم الاخذ بما هو صحيح كلامه دون ما هو مشبه ^{مستبعد} ملتبس نعم هو قائل
 بحجية كل ظن فعلي شخصي فالظاهر انه يقول بالحكومة والقيم بحسب الأسباب والمراتب
 الموارد لعدم انضباط المرتبة الخاصة وعدم كفايتها وعدم كفاية القدر المتيقن المحقق او
 وما يشعر به بعض كلامه في مقام التفصيح عن القياس من القول بالظن الشافى ولذا رد عليه

صاحب الفصول بما سمعت سابقا لا ينبغي ان يصحح عليه والوقوف عندك وما عرفت ظهر
 النظر فيما نسب اليه المصنف من جهات عديدة فتأمل جيدا حتى تقف على مرتاحي والله
 الهادي قوله ويطهر ايضا من صاحب المعاليمة والترتبة يعني ويظهر المسلك المذكور من حجاب
 دليل الاُسناد في مسألة مسألة من صاحب المعاليمة وصاحب الترتيب بناء على ظهور
 كلاهما في حجية الظن المطلق اذ القول بالمسلك المذكور لا يجتمع مع عدم حجية الظن
 كما صرح به المصنف عن قريب من انه اذا جرت المقدمات في مسألة يقين وجوب العمل بالظن
 ظن حصل في تلك المسئلة من ان سبب هذا الظن كالعالم آه ويمكن استفادة حجية الظن
 المطلق من كلمات صاحب المعاليمة في مواضع منها قوله واذا اُسند باب العلم في حكم شرعي كان
 التكليف فيه بالظن قطعا ومنها قوله ويستوي الظن المحاصل من ظاهر الكتاب ومن غيره بالظن
 الى اناطة التكليف به ومنها قوله والا كفاء بالظن فيما يتعد فيه العلم مما لا شك فيه
 ولا نزاع ولا ينال في هذا قوله والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت
 بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح آه اذ من العلوم انه اذا اُسند
 الضعيف والقوي في مسألة واحدة لا يبقى الظن الضعيف بل يصير هاهنا في الحقيقة لا يتحقق
 التعارض واما صاحب الترتيب فقد قال بعد اقامة الادلة الخاصة على حجية خبر الواحد
 واصالة البرائة ضعيفة بعد حيث انه يفهم منه ان عدم العمل باصالة البرائة لا نهانها
 ضعيفة بعد خبر الواحد وانها لا تفيد الظن في مقابل خبر الواحد فيفهم منه العمل بطلق
 الظن وان التكليف منوط به ويمكن ان يستفاد هذا من عبارة صاحب المعاليمة ايضا هذا
 ولكن مجرد القول بالظن المطلق لا يكفي في نسبة المسلك المذكور اليهما بل لا بد فيها من امر
 اخر ايضا وهو انها قد ابطأ الرجوع الى البرائة من جهة عدم افادتها الظن في مقابل خبر
 الواحد لا من جهة ان الرجوع اليهما يستلزم الخروج عن الدين فيستكشف من ذلك كونها
 قائلين بالمسلك المذكور ويرد على المصنف في نسبة ذلك اليهما بعض ما عرفت في نسبة
 ذلك الى المحقق القمي فراجع الى الحاشية السابقة مع انه يمكن ان يقال ان عرضهما في مقام
 الاشارة الى دليل الاُسناد هو حجية خبر الواحد فقط على ما يستفاد من بعض كلمات
 صاحب المعاليمة مضافا الى ان ذكر دليل الاُسناد في المعاليمة آتما هو من باب المباشرة

والاعراض عن ساير الأدلة الخاصة التي اقيمت على حجة خبر الواحد وكانت عنده تامة على ما
 صرح به في المعالج فصاحب المعالج من أهل الظنون الخاصة لا المطلقة ويدل على ذلك مسلكه
 في الفقه وتصريحه بعدم حجة الشهرة وما يجري مجراها وقد ذكرنا شرط من الكلام في ذلك في
 باب ظواهر الألفاظ بل يظهر من المصنف دة في باب الاستصحاب في مقام بيان موارد تخصيص
 الموضوع الاعتراف بان صاحب المعالج من أهل الظنون الخاصة وأنه لا يقول بحجة الظن ^{الظاهر} والظاهر
 ان المحقق البهائي قدس سره ايضا كذلك لتامة الأدلة الخاصة على حجة خبر الواحد عنده
 كما لا يخفى على من لاحظ الزبدة وعمل المصنف وادان لازم كلامها على تقدير قولها بذلك
 هو المسلك المزبور والله العالم قوله وهذا المقدار لا يثبت أنه يعنى ان هذا المقدار مع قطع
 عن تقرير الكشف والحكومة لا يثبت أنه والمراد عدم تعميم الظن من الجهات الثلاث وان
 حكم بالتعميم من جهة او جهتين وهذا التوجيهان وان كانا خلاف ظاهر العبارة بل كما يبدو
 خلاف صريحها الا ان التوجيه لا بد منه في صحيح العبارة والمطلب قوله مدفوع بما قررنا في
 محله آة الحكم الا لزامي الصادر من الشارع قد يكون مولودا شرعيا بحيث يمتحن فاعله التوا
 وتادكة العقاب وقد يكون ارشادا بصرفا خاليا عن الحثيين المذكورين والفرق بينهما هو
 ما ذكرنا وقد يفرق بينهما بان الارشادى يكون خاليا عن الطلب وانما هو اجاز عن المصلحة
 والمفسدة بخلاف المولوى ويستفاد هذا الفرق من المحقق المختص على المعالج ايضا حيث
 انه بعد ما ذكر ان الطلب هو الجامع بين الوجوب والتدب وقد يجعل اعم من الارشاد ايضا
 حسب ما يستفاد من الاحكام حيث جعل مفهوم الطلب شاملا للارشاد ايضا قال ^{المعروف}
 جعل الطلب قدرا مشتركا بين الوجوب والتدب ذلك هو الاظهر اذ الظاهر ان المقصود من
 الارشاد هو بيان المصلحة المترتبة من دون اقتضاء هناك على سبيل الحقيقة فهو ابراز ^{المصلحة}
 المترتبة على الفعل بصورة الاقتضاء الا ترى انه قد يكون ما امر به على سبيل الارشاد
 مغبوضا عنده ولا يريد حصوله اصلا كما اذا استشاره احد في اكرام زيد وعرو وهو ^{بغضها}
 ويريد هانها ومع ذلك اذا كانت مصلحة المستشير في اكرام زيد مثلا يقول اكرم زيدا و
 هذا بخلاف التدب لمحصل الاقتضاء هناك قطعا من غير فرق بين ان يكون السبب في
 المصلحة الدينية او الدنيوية كما لا فرق في الارشاد ايضا بين المصلحة الدينية والدنيوية

انتهى وهو بمنزلة عن التحقيق اذ الرجوع الى التعريف في اوامرهم الاشارة لشرف على القطع
 يكون الامر الاشارة في صفتنا للطلب الا ترى ان الطبيب اذا امر المريض الذي رجح اليه
 للاستعلاج بدواء لو تخلف المريض عما امره به انزجر عنه واعرض عن معالجته مع انه
 يستلزم كون جميع الاوامر الاشارة في مجازات وما ذكره واستشهد به من المثال ليس
 شاهدا لما ذكره انما هو صورة الامر وكلاهما في الامر الحقيقي الاشارة في قائل وهل
 الاصل في الاوامر الصادقة من الشارع ان تكون مولوية شرعية المحقق ذلك والشرع ذلك
 يتوقف على بيان مقدمته وهي ان الشارع تعالى له لجنة سلطنة ومالك وسياسة ^{جنية}
 علم وحكمة في اللجنة الاولى تكون اوامره تعالى مولوية شرعية ومن هذه الجهة يكون له
 فقه وارثاب وعقاب ونعيم وعجيب جسمانيين سيما بملاحظة عدم مجازاة المحسنين ^{المستبين}
 في هذه النشئة مع ان وجودها ادخل في الرجوع عن المعاصي والبحث على الطاعات للطبقات
 المتوسطات من المخلوق الذين عباداتهم عبادات الاجراء والعبيد الذين يعملون الاعمال
 النجاة عن المحيم والاجل الوصول الى النعيم واما الابرار واوليائه الله المخلصون وعبا المكر
 فهم انما يعبدون الله تعالى لاجل كونه اهلا ومستحقا للشوق اليه تعالى والوصول الى
 رحمة ورضوانه حتى لو لم يخلق الله الجنة والنار لعبدوا الله خوفا من فقههم وان كانوا
 حائذين من العقاب وراغبين للثواب الا ان عباداتهم ليس لاجل ذلك كما قال اميرهم ^{ما}
 عبدت خوفا من نارك ولا طمعا في جنتك بل وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك ^{ومقصود}
 فحق كون عبادته لاجل ذلك لا انه لم يكن خائفا وراجيا كيف وقدمدح الله قواما ^{لك}
 حيث قال قم يدعون ربهم خوفا وطمعا وقال في نوح البلاغة في مقام مدح طائفة تولا ^{الاجل}
 التي كتب الله عليهم لما استقرت واهمهم في اجسادهم شوقا الى الثواب وخوفا من العقاب
 وما يفتن الخوف والرجاء من ادعيتهم ^{ما} اكثر من ان يحصى بل لا يطق ذلك جاهل فضلا عن
 العارفين بما ذكرنا ثبوت البرهان العقلي على ثبوت الجنة والنار الجسمائيتين مضافا الى
 الايات والاجاز المتواترة والضرورة الدينية وان تعبير بعض الحكماء في مقام بيان المعاد
 الجنة والنار الجسمائيات بلفظ ولو وضع غلط واضح ومن اللجنة الثانية وهي لجنة العلم
 والحكمة قد تصد عندهم اوامر اشارة غيرية مثل قوله تعالى اذا تدانيم بدين الى اجل

مسمى فآكوتوه وقوله ثم اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى فزهان مقبوضة وغير ذلك
ولكن ما يصدر من المجنبية الاولى لا ينفك من الارشادية الصادرة من المجنبية الثانية ولذا
ذهبت العدلية من الامامية والمعتزلة الى ان احكام الله ثم تابتة للمصالح والمفاسد ^{لطلاق}
الترجيح بلا ترجيح وترجيح المرجوح على الراجح ودل التبع على ذلك ايضا كقوله ثم ان الله يامر
بالعدل والاحسان وابتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى وقوله ثم واذا ضلوا
فاحتسبوا قالوا وجدنا عليهم اباؤنا وان الله امرنا بها قل ان الله يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما
لا تعلمون وقوله ثم قل امر دني بالقسط في آيات من ذلك ولذا قال المحقق الثاني وغيره ان
الواجبات السمعية الطاف في الواجبات العقلية على احد الوجهين والمعنيين ولا يتوهم من
ذلك كون الواجبات السمعية كلها ارشادية غيرية اذ فرق بين كون شئ واجبا للغير وكونه
واجبا للغير وكونه واجبا نفسيا وتظهر ثمتهما في الغير والواجب الغيري هو الاول لا الثاني
وجبارة اخرى فرق بين تعلق الطلب بشئ لثمة مترتبة عليه وتعلق الطلب به من جهة
كونه وصلة الى اداء مطلوب اخر ووسيلة اليه من غير ان يكون ذلك الفعل مطلوبا في نفسه
والواجب الغيري اما هو الثاني كما اشار اليه بعض المحققين ايضا اذ اعرفت هذا فقول ان
الواجب المولوي الشرعي لما كان جامعا للجنبتين وجائز للفضيلتين وان كان لا يقال له
الوجوب الارشادي بطريق الاطلاق فلا بد من البناء عليه حتى يثبت خلافا مضافا
الى امكان ادعاء كون غالب الاحكام الالزامية للشارع مولوية شرعية وبهذا الاعتبار
يثبت الاصل المزبور ايضا فلنرجع الى المقصود من بيان العبارة فنقول ان كان مرادهم في
مقام الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ما هو الاصل في حكم الشارع كما يظهر من المصنف
هنا وفي مطروح الا نظار فلا بد من الحكم بعدم الملازمة في المقام لعدم قابلية المورد
للحكم الشرعي المولوي اذ كان اصل وجوب الاطاعة وحرمة المعصية حكم ارشادي غيري
غير قابل للحكم المولوي الشرعي والالزام التسلسل كذلك ما هو من شئونه واطواره من
الاكتفاء بالامثال الظن في زمان الاستداد واما اذا كان المراد في مورد الملازمة
الاغمى فلا شك في ثبوت الحكم الشرعي الارشادي في المقام بل جميع الاموال الصا^{ورة}
من الشارع المتعلقة بالطرق تكون ارشادية غيرية اذا كان اعتبارها من باب الطريقة

كما هو الحق في خبر الواحد بل وفي غيرهما من الامارات ايضا كما صرح به المصنف في اوائل
 التعادل والترجيح حيث قال ولو جعلناه من باب الطريقة كما هو ظاهر ادلة حجة الاجبا
 بل غيرهما من الامارات بمعنى ان الشارع لاحظ الواقع وامر بالتوصل اليه من هذا الطريق
 لعلية ايضا لها الى الواقع اه وان كان لا بد من اعتبار المصلحة في الامر فيما اذا كانت حجة
 في زمان الانفتاح ايضا كما سلف تحقيقه واما اذا كانت حجة في زمان الانسداد فقط فلا
 داعي الى الالتزام بالمصلحة في الامر بل يكفي كونها غالبية المطابقة للواقع كما صرح به ايضا
 فيما تقدم بل وكذلك اذا كانت حجة من باب المصلحة والسببية في الامر من دون ملاحظة
 الطريقة فان كونها كذلك لا ينافي كون الامر بها ارشادا للتوصل الى المصلحة ويكشف عن
 ذلك عدم ثبوت الثواب والعقاب في الحكم الظاهر مطلقا كما هو الحق وان امكن برز
 الثواب عليه غالبها من باب التفضل وان كان المذهب ثبوت اصل الثواب من الاستحسان
 كما هو المشهور واختلف كلام المصنف في هذا الكتاب في بعض كلماته ما ذكرنا في بعضها
 الالتزام بالثواب والعقاب كليهما كما صرح به في مسألة التشريع وفي بعضها الالتزام
 بالثواب لاجل الانقياد للحكم دون العقاب كما ذكره في بعض مباحث اصل البرائة على ما
 هو بياني وقد اذكرنا ظاهر غاية الظهور انه لا يمكن كون الامر بالعمل بالظن في زمان الانسداد
 لاجل دليله للوجوب الشرعي المولوي سواء قلنا يكشف العقل عن حكم الشارع بحجة ظن
 او قلنا بحكم العقل بحجة الظن لعدم قابلية المورد لامتداد الزبور وقد صرح بما ذكرنا من كون
 الحكم المذكور ارشادا مطلقا شيئا المحقق قدس سره في مواضع من المحاشية ورح فما ذكره
 بعض المحققين من المحدثين من امكان كون الظن حجة شرعا من اجل الكشف او دليل اخر
 نظر بل منع قال قدس سره ان قلت قضيته ذلك استحالة كون الظن حجة شرعا وامتناع
 حجته كذلك عن مقدماته او دليل اخر وهو كما ترى غاية الامر عدم مساعده دليل الانسداد
 ولا دليل اخر على ذلك قلت انما قضيته ذلك عدم حجته شرعا بملاك حجته عقلا وعدم
 استكناف حجته عند الشارع من حكم العقل بها كما هو مقتضى الملازمة لا عدم حجتها
 ولو بسبب اخر موجب لجعل حجة يكشف عنها اجالا دليل الانسداد على تقرير الكشف او دليل
 اخر فتدبر جيدا انتهى ومراده من الحجة الشرعية ثبوت الوجوب الشرعي المولوي كما هو صريح

كلامه في السابق وفي هذا المقام اذا استكشف الحكم الشرعي الارشادته مما لا يحتاج الى
الكشف بل يجري على تقدير الحكومة ايضا كما لا يخفى قوله اذ لا يلزم من نطلان كلياته آه اذ على
تقدير اجراء دليل الا نداد في معظم المسائل كما هو المفروض قد بطل اجراء اصل البرائة فيها
بالطريق الكلي لا جل ان اجراء فيها كذلك يوجب الخروج عن الدين ومن المعلوم ان الخروج
عن الدين لا يلزمه على تقدير الرجوع اليه في بعض المسائل وكذلك قد بطل التمسك فيها
بالاحتياط كلياته لا جل ان التمسك به يوجب الجرح بل اختلال النظام ومن المعلوم عدم
لزومه على تقدير الرجوع اليه في بعض المسائل وح فيمكن الفرق بين الظن القوي في مقابل
الاصول فيؤخذ به مطلقا سواء كان متعلقا بالتكليف او بعد منه وبين الضعيف في مقابلها
فيؤخذ بها لا به لكن يشترط في ذلك كون الظن القوي المتعلق بالتكليف بانفراده او مع ملا
انضمامه الى الاصول المثبتة التي اخذ بها في مقابل الضعيف على اشكال في هذا بقدر العلوم
بالاجال من التكاليف الا لزامية واما فلا معنى للفرق المذكور وقد برقوله اما اول فلات
المقدمات آه توضع الوجه المذكور ان الا لزام بطريقتي الكشف منبى على ادراك العقل لمجمل
الشارع الظن حجة وهو منبى على وجوب المجمل على الشارع وهو غير معلوم بحوازه احالته في مقاب
امثال التكاليف الى الطرق العقلانية من الظن الا لطينا في ثم الظن المطلق بل قد عرفت في
مقام الرد على صاحب الفصول انه غير بعيد ومع قيام الاحتمال المذكور لا يمكن الا لزام -
بطريقتي الكشف اذ لا بد فيها من ادراك العقل بطريق القطع لمجمل الشارع الظن حجة وفيه
ان الاحالة الى الطريقة العقلانية مبينة على حكومة العقل بان الظن الا لطينا في او لظن
المطلق حجة والمفروض على طريقة الكشف عدم حكم العقل انشاء بشي اذ مع حكمه الا نشاء
بحجة كل ظن لا معنى للا لزام باذراكه لمجمل الشارع لظن بطريق الاحمال والاجال حجة و
من هذا يفتح وجه اخر لطلان القول بالكشف وهو ان الا لزام به منبى على الاعمال
عن حكم العقل انشاء بحجة الظن ومع حكم العقل كذلك لا ينفع الاعمال اذ هو لا ينفى
عن الواقع ويمكن تكلف تطبيق العبارة على هذا الوجه الصحيح دون الوجه السابق المرتف
لكن ظاهره هابل كاد ان يكون صريحها هو الوجه الاول قوله آه ان يقال ان حجة وامكان آه
يمكن ان يريد المصنف بهذا الكلام ان امكان احالة الشارع الى الطرق العقلانية لا يقيد

في حجة الظن

في ادراك العقل لكون ظن حجة بطريق الاجمال وانما المانع عنه العلم بالاحالة المذكورة لا
احتمالها فوجه التامل انه لا بد في الكشف من ادراك العقل بطريق القطع لكون الظن عند
الشارع حجة والاحتمال مناف له ويمكن ان يريد بناء على التكلف المزبور ان الاحالة الى
الطريق العقلي انما تقع اذا كان العقل حاكوم مع احتمال نصب الشارع للظن في زمان الاصل
يكون واقفا ولا يكون حاكوم في جميع طرق الكشف المبينة على ادراك العقل بحال الشارع حجة
بطريق الاجمال فوجه التامل ان احتمال نصب الشارع لا يصادم حكم العقل بحجة الظن وانما
المصادم له وجدان المانع لاحتمال المانع في نفس الامر مع عدم وجدان العقل اياه بل
يمكن ان يقال بان الاحتمال يصادم الحكم القطعي الادراكي للعقل لان حكمه كذلك موقوف
على احاطته بما عند الشارع بطريق القطع ومع الاحتمال لا يمكن ذلك واما حكمه الاصل
فلا يصادم الا وجدان المانع لا وجوده في الواقع وقد تقدم شرح ذلك في باب التجربة في
مقام رد صاحب الفصول في فراجع قوله واما ثانيا فلانه اذا بنى آه لا يرد هذا الايراد على
تقرير الكشف لانه خروج عن الفرض اذ الكلام في ترجيح احد التقريرين المحكومة او الكشف
بعد فرض تمامية مقدمات الانسداد وكونها منجزة وانما على تقدير انتاجها هل ينتج
الكشف عن جعل الشارع حجة الظن او ينتج حكم العقل بحجة الظن وما ذكره قدس سره هو
عين الحكم بعدم تماميتها وعدم انتاجها قوله بعض المتعرضين هو الفاضل الزائدة قوله قد
جعل لنا شيئا اخر حجة كالقرعة والتقليد والاستحارة وغير ذلك قوله فاما وجه التامل
عدم حصول الاتفاق الكاشف القطعي عن السنة حتى يتحقق الاجماع اما اوله فلعدم عنوان
المسئلة في كلمات اكثرهم فكيف يحصل القطع بالاتفاق واما ثانيا فلعدم استكشاف السنة
القطعية في المسئلة العقلية ولو حصل الاتفاق واما ثالثا فلان القطع بعدم جعل الشارع
القرعة والتقليد والاستحارة واشباهها وان امكن ادعائه في المقام لكن القطع بعدم
جعل الشارع ظنونا نوعية تماما مسرحة لادعائه بدهاه احتمال ذلك في المقام ومعه لا
يمكن ادعاء القطع بحال الشارع الظن النسخة الفعلي ولو في الجملة حجة كما هو مفاد دليل الا
ضرورة ان مفاده حجة الظن النسخة الفعلي لا النوعي كما اسرنا اليه مرارا فاقبل قوله وسيجيء
عدم تمامية شيء من هذين الا بضميمة الاجماع فتاورد عليه بان المصحح به في كلامه فيما

كثير منهم بل

في حجة الظن

سيحجى تعيين المحملة باصورد كيقن الاعتبار ونحوه لا دخل للاجماع في تعيينها بل صحة التعميم بما لا
 للاجماع فيه الى اخر ما افيد وقد ذكر هذه المناقشة شيخنا المحقق في الحاشية ايضا قلت مع ان
 تفريع قوله قدس سره فيرجع الامر بالافرة الى دعوى الاجماع على حجة مطلق الظن بعد الاشارة
 على كلا الوجهين غير سديد اذ تعيين المحملة في ضمن البعض المعين بصحة الاجماع لا يرجع الى
 دعوى الاجماع على حجة مطلق الظن بعد الاشارة بل يرجع اليه على الشق الاول فقط وذلك
 ظاهر قوله وهذا جار في جميع الادلة التمحيية لان بداهته انتاج الشكل الاول مطلقا من حجة
 العقل وان كانت المقدمتان شرعيتين قوله هل يحكم بتعميم الظن آه يعني هل يحكم بتعميم الظن بحج
 الاسباب والمرتبة معا على تقدير الكشف وبحج المرتبة فقط على تقدير الحكومة اذ قد عرفت
 ثبوت التعميم بحج الاسباب على تقديرها فاجتاج اليه فيه هو التعميم بحج المرتبة فقط
 قوله الاول كون بعض الظنون متيقن الاعتبار آه المراد به الملازمة بين حجة ظن وحجة غيره
 عدم امكان كون ظن حجة ولا يكون هو حجة فان كان واقعا في الدرجة الاولى يسمى بالمتيقن
 الاعتبار الحقيقي وان كان في الدرجة الثانية والثالثة وهكذا سمي متيقن الاعتبار الامتياز
 والمراد بهما هو الاول لقوله بمعنى كونه واجب العمل على كل تقدير لكن الاقتصار عليه انما يحسن
 اذا كان هو بقدر الكفاية والا فلا بد من العدى الى الامتياز كما سيحجى منه قدس سره وليس
 المراد من متيقن الاعتبار ما ثبتت حجيته با دلة خاصة غير دليل الاشارة كما للاجماع وغيره اذ
 يكون ح من الظنون الخاصة الثابتة بغير دليل الاشارة والمفروض عدم دليل اخر على حجيته
 واثبات حجيته بدليل الاشارة فقط قوله للقطع التفصيل بحجيته يعني بعد ملاحظة دليل
 الاشارة واثبات حجيته به بعد ثبوت الملازمة بين حجيته شيئي وحجيته وليس المراد القطع
 بحجيته من حجة دليل اخر كما هو واضح واسرنا اليه عن قريب قوله لا بد فاعلم ان المراد من الظن
 الخاص آه العبارة تحتل معنيين مختلف وجه التأمل بالنسبة اليهما الاول وهو الظاهر منها
 ان القدر المتيقن المذكور ليس من الظنون الخاصة لان وجوب الاخذ به قد ثبت بدليل
 الاشارة حيث انه قد اقطع حجة ظن في الجملة وقد ثبت من الخارج الملازمة بين حجة ظن
 وحجة القدر المتيقن المذكور فيكون المثبت بحجة القدر المتيقن المذكور ووجوب الاخذ به
 هو دليل الاشارة فعلى هذا لا يكون القدر المتيقن المذكور من الظنون الخاصة لان ميزا

في حجية الظن

الفرق بين الظن الخاص والظن المطلق هو بثبوته بدليل آخر أو بدليل الأُسداد فما ثبت لا دل
هو الظن الخاص ولو كان وصف الظن من حيث هو من غير نظر إلى السبب ما ثبت بالثاني هو
الظن المطلق ولو كان هو سبب الظن لا وصف الظن فوجه التأمل أن مناط الفرق بين الظن
الخاص والظن المطلق ليس ما ذكر بل مناط الفرق بينهما أن الثابت بالدليل لو كان وصف
الظن من حيث هو من أنه سبب حصل من غير نظر إلى سببه فهو الظن المطلق ولو كان الثابت
به هو سبب الظن لا وضعه من حيث هو فهو الظن الخاص فلو أمكن اثبات حجية سبب الظن
من دليل الأُسداد لكان الثابت به ظنا خاصا كما أنه لو أمكن اثبات حجية وصف الظن من
حيث هو من غير دليل الأُسداد كقاعدة قبح ترجيح المرجح على الراسخ ووجود دفع الضرر
المطون وإية البناء بناء على حمل التين على الأعم من التين الظن لكان الثابت به ظنا مطلقا
الثاني أن يقال إن توهم كون القدر المتيقن من الظنون الخاصة صدق بانه لا يكفي في كون
الشيء ظنا خاصا كون الدليل المتيقن له ناظر إلى سبب الظن دون وصف الظن بل لا بد فيه
مع ذلك كون الدليل المتيقن له ناظر إلى السبب ابتداء فلا بد أن يكون المتيقن له غير دليل
الأُسداد كما يكون كذلك وما دليل الأُسداد فلا يكون كذلك إذ ليس ناظر إلى حجية
القدر المتيقن ابتداء بل هو مثبت ابتداء حجية ظن ما لكن لما كان هناك ملازمة بين حجية
ظن وحجية القدر المتيقن فثبت حجية القدر المتيقن بهذه الملاحظة فحجية قدر ثبتت ^{حظة} للملا
ثانوية والاعتبار الثانوي بعد ثبوت الملازمة المذكورة ومثل هذا لا يكون ظنا خاصا
فوجه التأمل احتمال كون المناظر في الظن الخاص هو كون الدليل مثبتا لسبب الظن لا وصف
الظن سواء كان ناظر إليه ابتداء أو بالاعتبار الثانوي والملاحظة الثانوية وهذا هو
المستفاد من كلام شيخنا قدس سره في الحاشية ويحتمل أن يكون معنى العبارة أن القدر
المتيقن لا يكون من الظنون الخاصة لثبوته بدليل الأُسداد والثابت به لما كان ظنا ^{شخصيا}
لا يمكن أن يكون من الظنون الخاصة للزوم كونها ظونا نوعية حاصلة من أسباب مخصوصة
فوجه التأمل أن لا نسلم أن الثابت بدليل الأُسداد على تقدير الكشف والأهال كما
هو المفروض لا بد أن يكون ظنا شخصيا لا مكان كونه ظنا نوعيا حاصلا من سبب خاص
أو أسباب خاصة وقد اشترنا إلى ذلك بالتأمل في الأيراد الثالث على الوجه الثاني من ^{وجه}

فإد تقرير الكشف وما قرع سمعك من لزوم كون النتيجة ظنا شخصيا فإتما هو على تقرير
الحكومة لا الكشف هذا مع إمكان كون الظن الثابت بدليل الأنداد على التقرير المبرور
من الظنون الخاصة ولو قلنا بكون النتيجة حجية الظن الشخصي لأن كون الظن شخصيا لا ينافي
كونه ظنا خاصا بعد اعتبار كونه حاصلًا من سبب خاص لا ترى أن بعضهم قد ذهب إلى
حجية ظاهر الألفاظ عن باب الظن الشخصي مع أنه من أهل الظنون الخاصة فالمناط القاء
السبب واعتباره لا الشخصية والتوعية وهذا ظاهر إنشاء الله تعالى قوله للزوم الألفاظ
في مخالفة الاحتياط يعني أن مقتضى القاعدة الالتزام بالاحتياط الكلي في جميع الموارد كما
العلم الإجمالي ولما كان موجبا للعسر والحرج فلا بد من دفع اليد عنه بقدر ينفع به الحرج
والقدر المتيقن من مخالفة الاحتياط اللازم هو ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط يعني احتيا
الوجوب والحكمة في غاية العبدان يحصل الظن الاطميناني بعدمه ويلتزم بالاحتياط
في غيره من مضمونات التكليف مطلقا ومشكوكا فيه وهو ما تارة إذا لم يحصل الظن الا
بعدمه وفيه ان المدعى ترجيح بعض الظنون المتعلقة بالتكليف الالزامية على بعضها
الاخر بالقوة والضعف بان يؤخذ بالظن القوي المتعلق ببدون الظن الضعيف المتعلق
به ويجعل القوة مرجحة لبعض الظنون على البعض وموجبة لصرف المهلة اليه والتعليل
كما ترى يعطى وجوب الأخذ بالظن بالتكليف مطلقا وغيره على التفصيل المذكور وهو
غير مناسب للمدعى اصلا وكان من طغيان القام قوله الثالث كون بعض الظنون مضمون
الحجية. فانه اذا كان كذلك يكون مقدمًا على غيره من الظن بالواقع مع عدم كونه مضمون
الحجية ومن الظن بالحجية مع عدم كونه مفيدا للظن بالواقع وما ذكره هنا غير ما اختاره
صاحب الفصول وضعفه المصنفه سابقا لأن منتهى كلام صاحب الفصول على اجراء
دليل الأنداد في الاصول وجعل نتيجة حجية الظن فيها فقط والغناء الظن بالواقع مطلقا
حتى يعنون الترجيح ومناط هذا الوجه اجراء دليل الأنداد في الفروع وترجح بعض
الظنون المتعلقة بالواقع على بعضها الاخر بالظن بالحجية فينبغي ما بون بعيد قوله اما لكونه
اقربا إلى الحجية لأن النتيجة على تقدير الكشف ادراك العقل بحجية مقدار من الظنون و
بالعلوم بالإجمال فاذا كانت الظنون متفاوتة بالظن بالاعتبار وعدمه وكان مضمون

في حجة الظن

الاعتقاد وايقاناً فلا بد من الحكم بكونه حجة لأنه الأقرب إلى الحجة لكونه جامعاً للجهتين فلا
 بد من صرف المحللة إليه بحكم العقل نعم لو لم يكن بين الظنون تفاوت من الحجة المزبورة أو
 كان ولكن لم يكن مضمون الحجة وايقاناً يصح ما ذكر فقوله على ما هو أقرب محتملاً لها الواقع
 المراد به أقرب محتملاً لها إلى الحجة الواقعية قوله ورجحان كونه بدلاً عن الواقع لا يخفى أن الظن
 بالبدل والعوض بوصف أنه كذلك لا يجتمع مع الظن بالمعوض لأن الظن به كمالاً مما يتصور مع
 كون المعوض كونه موهوماً لا مع كونه مضموناً كما هو المفروض وبعبارة أخرى الظن بالمصلحة
 المتبادرة للواقع لا يجتمع مع الظن بأدراك مصلحة الواقع ولا يصلح العبارة ما ذكره المصنف
 بقوله على تقدير مخالفة للواقع لأن هذا التقدير غير مضمون للمكلف إذا لم يفرض حصول الظن
 له بأدراك الواقع فعلاً ولا يصلحها أيضاً ما ذكره شيخنا فذكره في مجلس البحث من أن المراد
 الظن بالمصلحة في العمل بالإمارة فإن كان الظن بالواقع مطابقاً للواقع فهو والإمكان
 مفسدة فوت الواقع متبادرة فالمصلحة حاصلة على كل تقدير غاية الأمر أن التدارك على
 على تقدير المخالفة فيجمع الظن بالواقع والظن بالمصلحة فالمراد بالظن بالبدل الظن بالمصلحة
 التي يتدارك بها الواقع على تقدير المخالفة انتهى فالأولى أن يقال بان تقويت المصلحة كلية
 في الظن المزبور في غاية البعد بخلاف ما إذا ظن بالواقع ولم يظن طريقته أو ظن بحجة شيء
 ولم يكن مفيداً للظن بالواقع فإنه ليس كذلك وعلى أي تقدير فراد المصنف بقوله لأنه أقرب
 إلى أحرار مصلحة الواقع الأعم من المصلحة الأولى والثانية التي يحصل بها التدارك
 قوله بخلاف احتمال مخالفة سائر الامارات للواقع الأولى ان يقال بخلاف احتمال مخالفة
 سائر الامارات للواقع على تقدير عدم الظن بالحجة أو للحجة الواقعية على تقدير عدم الظن
 بالواقع لأنها على تقدير مخالفتها للواقع لا يظن بكونها بدلاً عن الواقع في الفرض الأول و
 على تقدير مخالفتها للحجة الواقعية بل لا يظن منها بالواقع في الفرض الثاني وإنما ذكرنا ذلك
 ليشمل القسمين أعني ما إذا ظن بالواقع ولم يظن بالحجة وما إذا ظن بالحجة ولم يحصل ظن بالواقع
 ولعل المصنف اقتصر على ذكر لأن المقصود ترجيح بعض الظنون المتعلقة بالواقع على بعضها بالظن
 بالحجة لا ترجيح بعض الظنون المتعلقة بالحجة على بعضها بالظن بالواقع قوله ونظير ذلك ما لو
 تعلق عرض المريض آه التمثيل بما ذكر ليس على ما ينبغي لوجهين أحدهما إنا فاة الظن بكون

أحدها هو الداء الذي تغلق عرضه به للظن يكون الآخر هو عين ذلك الداء لفرض
 اختلاف أجزاء الدوائين والثاني منافات الظن يكون أحدها هو الداء للظن بكونه بدله
 على تقدير كونه غيره على حد وما سبق عن قريب قوله فكان الأخذ بالغير أولى أنه بل يمكن أن
 يقال إذا كانت هناك إمارات مشكوكة الاعتبار وإمارات ظن عدم اعتبارها فمع عدم
 وجود الطائفة السابقة من الإمارات اعني الامارات المظنونة الاعتبار وعدم كفايتها
 يرجع الى الامارات المشكوكة الاعتبار دون الموهوم اعتبارها كما لا يخفى وسيجيئ في كلام
 المحقق المحقق الإشارة الى ذلك قوله لكونه معلوم بالحجة تفصيلا بالمعنى الذي ذكره في قوله بقا
 للقطع التفصيلي بحجته فراجع قوله بظن اضعف نوعا من ساير الامارات الاولى ان يقال
 عمل في تصحيح جالده ويميز مشركه بظن أقوى من ساير الامارات وعدم كونه اضعف لا يكفي
 اذا تساوى ساير الامارات لا يجعل الخبر المذكور قد امتيقنا بل ما ذكرنا من الاقوى من
 ساير الامارات فتبصر قوله وكان معولا به كلاً أو جلاً الاولى الاقتصار على الاول اذ هو
 القدر المتيقن بالنسبة الى الاعم منه الا ان يقال المقصود كونه قد امتيقنا بالنسبة الى
 الاقوال وليس هناك قول باعتبار كون الخبر معولا به عند الكل قوله ومفيداً للظن الاطمينان
 بالتصديق تماماً ليشترط قيد آخر وهو كون الخبر المذكور مفيداً للظن الشخصي بالواقع لوجهين
 أحدهما ان ما ذكره ملازم لهذا لانه اذا ذكر بعدلين وحصل الظن الشخصي الاطمينان
 بصدوره ولم يوهن بشيء من ابع امادات فلا محالة يحصل منه الظن الشخصي بالحكم الواقعي و
 الثاني اننا لانم كون نتيجة دليل الاستدلال بحجة الظن الشخصي فقط بل انما ذلك على تقدير
 الحكومة لا الكشف وقد اسرنا الى ذلك في بعض المحاشي السابقة عن قريب فعدم ذكر ذلك
 اعتباره في الأخذ بالقدر المتيقن فان قلت على تقدير عدم اعتباره في النتيجة على تقدير
 الكشف لا بد من اعتباره في المقام من جهة الأخذ بالقدر المتيقن لان الأخذ به تماماً هو
 من جهة ملاحظة الاقوال وقد سبق ان مذهب بعضنا من حجة ظواهر الالفاظ من جهة
 افادة الظن الشخصي قلت قد عرفت سابقاً ان الاجماع على بطلان هذا القول ومن هذه
 الجهة يمكن ادعاء القطع بجعل الشارع حجة ظن على سبيل الالهال وتطبيق ذلك على الخبر
 الصحيح الجماع للشرط المحتمل ولو لم يفد الظن الشخصي بالحكم فتدبر قوله مع انه لو كان بنفسه

كثيرا كافيًا يعني ان الخبر الجامع للشرط لو كان بنفسه كثيرا كافيا مع قطع النظر عن العلم الاجمالي
فهو ليس بكاف مع العلم الاجمالي الموجود في المقام بحسب الواقع اذ مع العلم الاجمالي بوجود
المخصصات والمقتيدات ومصادف الظواهر في ساير الامارات بما لا يمكن من قبيل الخبر الجامع
لا يحصل الظن النوعي منه فضلا عن الظن الشخصي فخرج عن الحجة فلا بد من التقدي من الخبر
المدكور الى غيره بما يكون متيقنا بالاضافة بعد المتيقن المحقق المذكور وهذا الذي ذكرناه
في معنى العبارة كما يكون مرعيا لما كان قوله بنفسه وح فلا يتوجه على العبارة مناقشة
قوله بالاضافة الى ما بقي فامل وجه التامل انه ليس هناك شيء واحد معين متيقن بعد
الحقيقي لتردده بين امور متباينة لا يعلم انها المراد فلا يعلم كون المتيقن بعد عدم الحقيقة
الجامع للشرط وغير الشرط الاول او غير الثاني او غير الثالث وهكذا لكن فيه انه لا بد من
الاخذ بالمتيقن الاعتياد والمعلوم اجمالا وجوده بين امارات معينة وعدم وجوده بين
التوافيق الاخرى من الامارات نظير ما ذكره المصنف عن طريقه الاخذ بمظنون الاعتياد
بقوله وقد يعلم اجمالا وجوده بين الامارات اه قوله بل موضوعا كون العلم شاملا للقطع
والظن الاطينا في صفتي على شمول اطلاق العلم على المعنى الاعتم في الاطلاقات العرفية
والشرعية اما حقيقة او مجازا شائفا وقد سمعت حل المصنف كلام السيد في الذريعة
حيث قرر العلم بما يقتضي سكن النفس على الظن الاطينا وقد سمعت ما فيه فراجع
قوله وما تقدم من تقريب مرجحة القوة اه اذ العقل اذا كان منشأ وحاكما فحكمه بحجة الظن
انما هو لكونه اقرب الى الواقع فاذا كان الظن الاطينا في اقرب اليه من غيره فلا محالة يحكم
بجتيه دون غيره الا اذا لم يكن بقدر الكفاية واحتمال كون المصلحة في غيره او كونه غالب
المخالفة للواقع لا يقتضي به العقل لما سبق من ان المصادم محكم وحدان للمانع الاحتمال
وجوده واما اذا قلنا بالكشف فكان المحاكم غير العقل والعقل يكون مددكا وادراكه ^{لقطع}
انما يكون اذا لم يحتمل كون غير الظن الاطينا اصلح منه بوجه من الوجوه ومع احتمال
لا يدرك العقل ذلك خصوصا وقد راي ناطح الشارع الظن القياسي وشبهه وان كان
في غاية القوة وامر بالعمل بالخبر وان كان مفيدا للظن الضعيف بل ولو لم يفد الظن ^{الشخصي}
اصلا ومع ذلك كيف يحصل الادراك القطعي بكون الظن القوي حجة عند الشارع دون

في حجية الظن

الضعيف توضح ذلك ان النتيجة على تقدير الكشف هو حجية الظن في الفرع في الجملة كما
 سيأتي التصريح به من المصنف ^{هـ} فان كان هناك قد رتبتم حقيق او اضافة بالمعنى المذكور
 مراد ابتيين المقدار المعلوم بالاجمال فيه وعلى تقدير عدمه او عدم كفايته ولو بانضمام
 الاضافة فالأولى وهكذا اليه لا معنى للحكم بحجية الظن الاقوى ومظنون الاعتبار بعد ما مر
 من تعبد الشارع باضعف الظنون خاصة واستلزام الحكم بحجية الظن المظنون الاعتبار فقط
 كون مطلق الظن في الطريق حجة كما سيأتي عن قريب في قوله وانما انه لا دليل على اعتبار مطلق
 الظن اه تحقيقه بل اللازم هو الاحتياط في المسئلة الاصولية بالاختصاص جميع الظنون وجاء
 للواقع بعد الحكم بحجية القدر المتيقن الحقيقي او الاضافة الغير الكافة على ما هو المفروض مع
 فرض الدليل على بطلان الاحتياط وبطلان التخيير بين ساير الظنون بالاجماع وجبا الحكم
 بحجية الكل فيكون مطلق الظن حجة سواء كان بعضها اقوى ومظنون الاعتبار ام لا وسواء
 كان مظنون الاعتبار والظن الاقوى وكلاهما وانما بمعظم الاحكام ام لا اذ لا معنى للا
 بما فقط مع عدم ثبوت الترجيح بما هذا على تقدير الاقتصار في تقرير دليل الاخذ على
 الكشف في المسئلة الفقهية كما هو الظاهر من مساق كلام المصنف هنا بل كما يكون صرح
 واما على تقدير اجراء دليل اسناد اخر في المسئلة الاصولية فعلى تقدير عدم كفاية المتيقن
 الاعتبار الحقيقي او الاضافة في المسئلة الفقهية او عدم وجودها فلا بد ان يرجع المتيقن
 الاعتبار الحقيقي او الاضافة في المسئلة الاصولية او الى مظنون الاعتبار مع الالتزام بترتيب
 الثاني على الاول كما هو الحق ومع عدمه كما يترأى من بعض كلماته فيما سيأتي بعد قوله ^{فان}
 الذي ينبغي ان يقال اه اذا عرفت ما ذكرنا علمت ان ما ذكره بعض المحققين في هذا المقام
 في مقام الايراد على المصنف من ان المجهول على تقدير الكشف هو الحجة الواصلة والفاصل
 للجعل هو الظن المطلق على تقدير عدم اشتغال بعض الظنون على منزلة بمثل القوة او الظن
 بالحجة وعلى تقدير وجودها يكون هو الحجة لا غير لانه القدر المتيقن في البين الى ان قال
 هذا غاية ما يمكن ان يقال في وجه الترجيح بالأقوائية ومنه ان قدح وجه الترجيح بالظن
 بالاعتبار من دون اثبات اعتباره وعليه ينزل ما صدر من الاعلام في المقام انتهى محل
 صنع ونظر واضح ان كان مراده صودة عدم اجراء دليل اسناد اخر في الاصول التي هي

في حجة الظن

مفروض كلام المصنف كما يدل عليه قوله ومنه انقلح وجه الترجيح اه وقوله وعليه ينزل
 ما صدر من الاعلام لانك عرفت ان صريح كلام المحقق المختص على المعالمه صرف دليل ^{نظري}
 الجارى في الفروع الى مضمون الاعتبار فقط وستعرف فيما ينقله المصنف ايضا هذا مع ^{وجه}
 بعض مناقشات اخر عليه فتأمل جدا قوله لاحد الوجهين المتقدمين من كونه اقرب الى
 الحجة واقرب الى احراز مصلحة الواقع قوله بل اوليته لان تحصيل المصالح الواقعية ليس بلازم
 ولهذا يكون المرجح في الشك في التكليف اصل البرائة لقبح العقاب بلا بيان دون الاحتياط
 ولو كان تحصيل المصالح الواقعية لازما لكان المتعين القول بالاحتياط بل المناط دفع العقاب
 والضرر الاخرى ويمكن ان يقال عليه بان المذكور في الوجه الثاني ليس خصوص تحصيل
 المصالح الواقعية الاولية بل الاعم منها وما يكون بدلا عنها كما دريت وفي مقام الشك
 في التكليف تحصل المصالح الثانوية من جهة اصل البرائة فلا يكون الرجوع الى اصل البرائة
 في الشك في التكليف شاهدا على عدم تمامية الوجه الثاني مع امكان ان يقال ايضا بان
 على تقدير كون المناط عند العقل دفع العقاب والضرر ايضا اذا دار الامر بين العمل بما
 هو اقرب الى احراز مصلحة الواقع بالمعنى المزبور وما لا يكون كذا يكون الاول متعيناً عند
 العقلاء ولا يجوز في مقام ابراء الذمة ودفع العقاب الرجوع الى الثاني مع وجوه الاول وهذا
 مما لا اعتبار عليه اصلا قوله ان الترجيح على هذا الوجه اه يعنى ان الترجيح على الوجه الثاني
 الذي يكون المناط فيه الاقربية الى احراز مصلحة الواقع يشبه الترجيح بالقوة والضعف
 في عدم الانضباط والكليته اذ لا بد في الترجيح به ان لا يكون الظن المشكوك الاعتبار او
 هو صوره اقوى منه بحسب المرتبة اذ لو كان كذلك لم يكن بناء العقلاء على ترجيح مضمون
 الاعتبار وعليهما فلا بد من الرجوع الى الموارد الخاصة لاحراز ما ذكر لكن هذا الايراد كما يتأثر
 على الوجه الثاني يتأثر على الوجه الاول ايضا كما ان الايراد الثاني الذي سيذكره بقوله
 وثانيا انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسألة تعيين هذا الظن الجمل بناء على الوجه
 الاول يتأثر على الوجه الثاني ايضا فخص الاول بالثاني والثاني بالاول غير جيد فتأمل
 جيدا قوله مع ان اللازم على هذا ان لا يعمله لان الظن القائم على حجة ظن احراز اقطع
 اعتباره كالقياس او ظن بعدم اعتباره او شك فيه لم يحصل ظن باذراك مصلحة البدل

في حجية الظن

فلا بد فيه من كونه مظنون الاعتبار فيكون المبرح ما ظن حجتيه بظن قد ظن حجتيه حسبها
وامه المصنفه هذا ولكن يمكن الخدشة في الجواب المذكور بوجهين الاول ان المناط في
ابداء المبرح المذكور الظن باحراز المصلحة الواقعة والظن باحراز المصلحة متدركة على تقدير
المخالفة ولا يخفى ان الظن باحراز المصلحة الثانية كما انه قد يحصل بما اذا ظن حجتيه الظن القائم
كان يحصل بما اذا شك فيه اذ من العلوم ان الظن بحجتيه الظن القائم وهلم جرا لا يحدث
الظن باحراز المصلحة الثانية نعم اذا قطع بعدم اعتبار الظن القائم او ظن عدم اعتباره لا
يحصل ظن شخصي باحراز المصلحة الثانية على تقدير المخالفة للواقع اذا كان الظن القائم الثابت
على عدم اعتبار الظن القائم الاول اقوى لامطلقا والدليل يكشف عن ذلك ان الظن المتعلق
بالحكم الواقعي يوجب الظن باحراز المصلحة الاولى ولو كان مشكوك الاعتبار بل وكذلك
لو ظن بعدم اعتباره مع كون الظن المنوع اقوى نعم لو كان الظن المنوع اقوى لا يحصل الظن
باحراز المصلحة الاولى الغير المرحمة بمصلحة واجتهاد عليه وسيجيء الكلام في هذا في مسألة تقاض
الظن المنوع والمنوع والثاني اننا لو سلمنا ان الظن الذي ظن حجتيه بظن اخر ظن حجتيه
عن مخالفة الواقع وعن بدله لا بد من اعتبار ظن اخر في العشرة والعشرين مما يمكن ان يقع في
المخارج لانه ابعد عن مخالفة الواقع وعن بدله من الظن الذي ذكره فلا بد من عدل لا تقصا
على ما ذكره قدس سره قوله وفيه اوله لانه لا اماره يفيد الظن آه يمكن ان يناقش فيه ايضا
ان الخبر الصحيح اذا لم يكن تماما عرضة للشهور وان لم يكن جامعا للشرائط الاربعه الاخر قد
دل الاحبار الكثيرة مضانا الى الشهرة وغيرها على حجتيه مطلقا بل الخبر الموثق والحسن بل
المنجبر بالشهرة اذا ظن بالظن الاطمينا في بصدورها وقد قامت الشهرة على حجتيها ولا ريب في
كفاية ما ذكره لا ثبات معظم الاحكام قوله وثانيا انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن آه فانه
على القول بالكشف على ما هو المفروض تكون نتيجة دليل الانداز حجتيه الظن في المسئلة
الفقهية المراد بين الكل والبعض المراد بين ابعاض الظنون وما ذكر سابقا من عدم الفرق
بين الظن في الفروع والظن في الاصول انما هو على تقرير الحكومة لا الكشف وسيجيء بتفصيل
المصنف بذلك وعلى تقدير التعميم في النتيجة على الكشف بين الظن في الفروع والاصول
او فرض دليل انداز اخر في الاصول ايضا مع الاعراض عما فيه وفرض تماميته يكون النتيجة

في حجية الظن

في الأصول ايضا أهلة فيكون بعض مظنون الحجية حجة عند الشارع كالنتيجة في المسئلة الفقهية
والفرق بالقيم في النتيجة في المسئلة الاصولية والاهمال في المسئلة الفقهية تحكم بحج
قوله فقال بعضهم في توجيهه هو المحقق الاصفهاني حجت المعاد وهذا هو الوجه الثالث في
كلامه وهذا الوجه ايضا كالوجه السابق الذي نقله المصنف سابقا ليس مذهبه بل منه
حجية الظنون الخاصة كما هو مقتضى الوجه الثامن وانما ذكر الوجهين وغيرهما مع الانعاض
عما هو الحق عنده وعلى سبيل الترتيل ومقتضى هذا الوجه والوجه السابق يختلف فان مقتضى
الوجه السابق حجية الظن بالامارات سواء سواء فاذا الظن بالواقع امر لا ومقتضى هذا الوجه
ترجيح بعض الظنون المتعلقة بالواقع على بعض الآخر بالظن بالاعتبار وقد ذكرنا سطر
من الكلام في ذلك سابقا قوله فلا محالة يقدم المظنون على المشكوك به يعني اذا دار الامر
بين مظنون الاعتبار ومشكوك به يحكم العقل بتقدم الاول على الثاني لانه اقرب الى الحجية و
كل اذا دار الامر بين مشكوك به الاعتبار وهو موهوم لعدم وجود مظنون الاعتبار او عدم
كفايته بتقديم الاول على الثاني لانه اقرب الى الحجية من الثاني قوله فان الرجحان ح قطع
يعني ان كون مظنون الاعتبار واجها من غيره من مشكوك به وهو موهوم امر قطعي وجداني
لا يقاربه شك ولا ريب ولما كان الرجحان قطعا وجدانيا فلا بد ان يكون الترجيح قطعا
وجدانيا ولا ينافي ذلك كون الترجيح لمظنون الاعتبار هو الظن بالاعتبار لان منشأ الترجيح
وان كان مسمى باسم الظن لكن الترجيح به ورجحان المظنون به لا ينسب اليه ولا يسمى ظنيا
لعدم الملازمة وان هو الا مثل ساير المرجحات من قوة الظن وغيرها حيث ان الترجيح بها
بامر قطعي لا ظني وكذلك الظن من جهة انه امر وجداني وجوده في النفس مقطوع معلوم
وهذا المعنى مطابق لما في حاشية المحقق الحاشية وهو ان كون الترجيح ظنا بدون ياء النسبة
قوله كما يشعر به قوله كان بعض الظنون اقرب الى الحجية له للدلالة على ان المراد بالاقرب الى
الحجية الاقرب الى الحجية عند الشارع وادراك العقل تعيين الاخذ به عند الدوران
وصرف المحلة اليه على تقدير كونه كافيا وهذا المعنى انما يناسب الكشف لا الحكومة اذ
على تقديرها لا معنى للدوران والاهمال والصرف وقد سمعت ان المصنف قد قرئ
الاقربية الى الحجية مرجحة على تقدير الكشف فقط قوله كما يشعر به قوله نظر الى حصول

القوة لتلك الجملة آه اشعار هذه العبارة بتقرير الحكومة سبق على ما ذكر سابقا من ان
 الترجيح بالقوة والضعف لا يوجد على نحو الكشف بجواز جعل الشارع الظن الاضعف حجة دون
 الاقوى كما هو المشاهد في الموارد الكثيرة لكن عرفت ان الترجيح بحجج القوة الذي لا يوجد في
 الكشف هو ما اذا كانت بحجج المراتب اما تلك القوة التي ذكرها المحقق المحدث الحاصلة من
 انضمام الظن بالواقع بالظن بالاعتبار فتوجد في الكشف ايضا مضافا الى ان ما ذكره المحقق
 من فرض الاهمال في النتيجة وصر فيها الى مظنون الاعتبار نظرا الى حصول القوة فيه لا يوجد
 في الحكومة لعدم امكان الاهمال فيها بحجج الظن بالاعتبار وعلمه اذ قد عرفت حكم العقل
 بالتعيم بحجج الاسباب انه لا فرق فيها بين مظنون الاعتبار وعنده غيره بل الاهمال
 فيها بحجج المراتب حكم العقل بحجة الاقوى بحججها فقط على تقدير الكفاية وعدم تصور
 الاهمال في حكم العقل اصلا فالعبارة المذكورة لا اساس لها بالحكومة ولا اشعار فيها
 اصلا قوله فالعین لاحد المحتملين او المحتملات آه توضيح ما ذكره قدس سره ان دليل الانداز
 لا يكون بنفسه ناظرا الى مظنون الاعتبار بل هو احد المحتملات والبعض المقطوع بحجة تدل
 الانداز كما يمكن ان يكون هو الظن المظنون الاعتبار يمكن ان يكون غيره اذ فرض عدم
 الملازمة بين حجة شئ وحجة مظنون الاعتبار بحجج الخارج للفرق بينه وبين القدر
 المتيقن الحقيقي او الاصناف المذكورين في السابق فالظن المظنون الاعتبار يعلم بحجة معينا
 ولو بعد ملاحظة دليل الانداز فلا معنى لقول المحقق المزبور ان حجة الظن المظنون
 الاعتبار بدليل الانداز وان الظن بالاعتبار مانع عن الغير وصادف للقضية المحتملة
 اليه وقول المحقق ره ان مظنون الاعتبار راجع وحدها نافي قطع بالترجيح غير مسلم اذ الكلام
 على تقدير الكشف عن حكم الشارع ونخص كونه راجعا وحدها نافي لا يكفي ما لا يكون راجعا في
 نظر الشارع وحجة عنده كيف لا ولا بد ان يحكم بتعيين المحكم الشرعي بالظن المذكورين
 المحكم الشرعي بحجج الترجيح الوحداني بدون العلم بكونه حجة شرعية واضح الفسا فاذا لا يمكن
 حجة فكلما لا يكون دليلا لا يكون من جملة والذي يكشف عن ذلك ان الظن بالحكم الواقعي اذا
 كان حاصل من القياس ونحوه راجع وحدها نافي الشك والرهيم مع القطع بعدم الترجيح
 عند الشارع وكذلك اذا قام القياس على حجة ظن اخر فانه راجع وحدها نافي مستوكلا اعتبارا

في حجية الظن

وهو هو مع القطع بعدم الترجيح عند الشارع بناء على شهول النواهي للترجيح به ايضا
 كما سيأتى في اخر هذا الجزء وفي باب التعادل والترجيح انشاء الله تعالى قوله مع ات
 الظن المفروض انما قام آه يمكن ان يريد المصنف بهذا ان الشهرة اذا قامت على حجية الترجيح
 مثلا يكون مفادها حجية الترجيح الصحيح من حيث الخصوص فيكون ظنا خاصا والظن الثابت ليل
 الا سداد لا بد ان يكون ظنا مطلقا فين احد هما عن الاخر وح فوجه التامل ما اشار اليه
 في وجه التامل في مقام الترجيح بمتيقن الاعتبار من امكان كون النتيجة ظنونا نوعية خاصة
 على تقرير الكشف وان لم يمكن على تقرير الحكومة ويمكن ان يريد بالكلام المذكور ان يتجه ليل
 الا سداد حجية الظن بقدر الكفاية والظن القائم على حجية بعض الظنون انما قام على حجية ا
 الواقعية ولم يقيم على حجية ما اثبت دليل الا سداد حتى يصلح لصف المهملات انما قام عليه
 غيره وح فوجه التامل ان الظن اذا قام على حجية الظنون بقدر الكفاية وكان مفاد دليل
 الا سداد ادراك العقل بحجية ظنون عند الشارع بقدر الكفاية فلا محالة يظن بانطباق
 ما اثبت دليل الا سداد بما ظن حجيته من الظنون الواقعية بقدر الكفاية فتدبر قوله على
 الوجه الاقرب الى الواقع اى على الوجه الذى يكون الظن بالبرائة فيه عن الواقع اقوى قوله وفيه
 انه اذا التزم باقتضاء مقدمات الا سداد اى وهذا الرد في كل الوضوح لان القياس المجدل
 لا بد ان يكون مركبا من مقدمات يتسلمها الخصم والمختم اما ان يقول بحجية مطلق الظن في
 الفرع او يقول بحجيته فيها في الجملة من باب الكشف فعلى الاول لا معنى للرجوع الى مطلق الظن
 في المسئلة الاصولية اعنى في تعيين الحجية من الظنون لانه موقوف على الاهمال في النتيجة و
 الفرض عدمه سواء كانت حجية الظن في المسائل الاصولية لاجل اجراء دليل الا سداد في
 المسائل الفرعية والقول بالتعميم في النتيجة اصولا وفردا و لاجل اجراءه في المسائل الاصولية
 عليه وعلى الثاني فلا معنى بحجية الظن المطلق في تعيين النتيجة المهملات اذا كان مقدمات
 الا سداد لا يتبع على تقدير اجرائها في الفرع الاحجية الظن على سبيل الاهمال على تقرير
 الكشف كذلك على تقدير اجرائها في المسائل الاصولية فانها لا تتبجح الاحجية على سبيل
 الاهمال على تقدير فرض انتاجها فيها حجية مطلق الظن مع فساد مبناها من حجة عدم الفرق
 بينهما من هذه الجهة يكون الكلام خارجا عن المجدل والالزام وقد كان مبناه عليه بل فرض

النتيجة الممهلة في الفروع ايضا خارج عن الجدل والالزام وعن مفروض كلامه حيث قال كما
يقولون يجب علينا في كل واقعة البناء على حكمه وظهر من جميع ذلك فساد ما ذكره بعض
المحققين في هذا المقام في مقام اصلاح الالزام المذكور ودفع كلام المصنف بقوله في ان
ظاهر المعترض لوله يمكن صريحه اعادة الزام القائل بمطلق الظن باجراء مقدمات الالزام
ايضا في هذه المسئلة الاصولية لا بالمقدمات الجارية في المسائل الفرعية وعليه له
ان يختار الشق الثاني اي عدم حجية مطلق الظن بمقدمات الالزام في المسائل الفرعية
قوله فقال معترضنا على القائل آه قوله بما قدمناه متعلق بالقائل وقوله بقوله ان هذا القائل
متعلق بلفظ وقال والاولى عدم ذكر بقوله وجعل قوله ان هذا القائل مفعولا لقائل قوله
بل يقولون باقتناع الذات لا يخفى ان القضية المفروضة قد تفرض في مقام التشريع و
انشاء الحكم من الوجوب وغيره وقد تفرض في مقام اليجاد والتكوين وعلى التقديرين قد
يكون الداعي على الترجيح داعيا عقليا وقد يكون داعيا نفسانيا فيمكن ان يبرح المحض
شيئا على شئ محض مقتضى قوة الشهوة والغضب وغيرهما مع كون الداعي العقلية على
حلافه كما في اثار الدنيا على الآخرة فتكون الاقسام اربعة ولا يخفى ان الترجيح بلا مرجح
اصلا عقليا ونفسانيا محال مطلقا اذ الممكن لا يمكن ان يترجح وجوده على عدمه او بالعكس
الا بمرجح والاتكالان وجوبا او امتناعا فيلزم الانقلاب المستحيل سواء في ذلك صدور
من الواجب او الممكن والاحكام الشرعية والافعال التكوينية لكن الترجيح بلا مرجح عقلا
بل بالمرجات النفسانية والدواعي الشهوانية واثارها ليس بحال مطلقا بل فيج مطلقا
سواء في الاقسام المذكورة فان قلنا بان مراد الفاضل النزاع من كلامه المتقدم
الجمع بين القبح والاسمخالة في مورد واحد فيرد عليه عدم امكان الجمع بينهما باختلاف
مورديهما كما سيشر اليه المصنف ايضا وان قلنا ان الاضراب لا يقضيه الجمع بل جعل ما
قبله في حكم المسكوت عنه او قلنا بان ما بعد بل بدل غلط وان بدل الغلط مع بل فصيح
مطرد في كلامهم كما نقل عن بعض المحققين من النجاة فايراد المصنف بعدم امكان الجمع بينهما
كما سيأتى عن قريب لا ورود له عليه فافهم قوله على ان تلك الممهلة غير هذه المحترمة يعني
ما الدليل على تعيين الممهلة في ضمن مظنون الاعتبار فقط وان مشكوك الاعتبار و

في حجية الظن

وهو مراد ليسا بمتجدين أصلاً فالمراد بتغير هذه الجزئية مضمون الاعتبار والمراد بهذه الجزئية
 غير مضمون الاعتبار من مشكوك الاعتبار وهو مراد قوله التزم المعتم ببطلانه والمراد
 بالمعتم صاحب القوانين وغيره ممن يرى حجية مطلق الظن في الأحكام فلا يصح التزام المورد
 عليه في مقام الالتزام والمجدل بالتحيز المزبور مع أن بطلان التحيز المزبور مسلم عند المعارض
 المزبور حيث التزم بحجية مطلق الظن في تعيين الطريق فمن أين يمكن التزامه بالتحيز الباطل
 الكل قوله بل المراد به ما يكون دليلاً على حكم الشرع ومن المعلوم أن تعيين الحكم الشرعي وأنه هو
 ما قام عليه مضمون الاعتبار دون غيره من مشكوك وهو مراد لا بد أن يكون عن حجة شرعية
 ودليل شرعي فزعم المزعج إلى الدليل فإين ما ذكره المعارض من أن المزعج غير الدليل فعم المزعج
 بمعنى مطلق ما يكون داعياً إلى اختيار أحد الطرفين في غير المقام لا يلزم أن يكون هو الدليل
 وأما في المقام فالمرجع لا بد أن يكون هو الدليل قوله من أن كون المزعج ظاهراً لا يقتضيه كون
 الترجيح ظاهراً قد ذكرنا أن عبارته المحقق المحمدي قدس سره هكذا أن كون المزعج ظاهراً دون بقاء
 النسبة لا يقتضيه كون الترجيح آه وذكرنا أن مقصود أن كون المزعج ظاهراً لا يقتضيه كون الترجيح
 ظاهراً لأن رجحان الظن لما كان أمراً جدياً كان الترجيح به قطعياً وجدياً وحاصلاً رده أن
 الظن وإن كان دمجاً وجدياً وكون الترجيح به ترجيحاً جدياً قطعياً لكنه لا ينفع ما لم يثبت
 الترجيح به عند الشارع ويكون معتبراً عنده إذا الكلام مفروض على تقدير الكشف عن حكم
 الشارع بكون ظن حجة ولا تعين المحملة إلا بما يكون مرجحاً عند الشارع ومعتمراً عنده ولا
 يكفي في ذلك الرجحان الوجدي والترجح بحسب إتماما في العبارة من أن كون المزعج ظاهراً
 النسبة لا يقتضيه كون الترجيح ظاهراً فلا يمكن تحصيل معناه لأن المراد بالظن أطاق الاعتبار
 وظنّي الوجود والأول خارج عن المفروض إذ لا يفرض في كلام المحقق المحمدي كون الظن القائم
 على حجية ظن في المسئلة الفرعية مضمون الاعتبار والثاني أيضاً باطل لأنه مع كون المزعج
 هنا هو الظن بالاعتبار وهو قطعي الوجود لا ظنّي الوجود لا يكون الترجيح به قطعياً وجدياً كما
 ذكره المحقق قدس سره وقول المصنف في مقام رده فإنا نقول كون المزعج قطعياً لا يقتضيه ذلك
 لا بد من إرجاعه إلى ما ذكرنا في رد المحقق المحمدي بأن يقال كون المزعج قطعياً يفي كون رجحانه
 قطعياً بحسب الوجدي لا يقتضيه الترجيح به عند الشارع بل لا بد من قيام الدليل الشرعي

عليه وفهم هذا المعنى من العبارة موقوف على تكلف ولذا كان الأنسب في التعبير عن هذا المعنى ان يقال فانا نقول كون الترجيح قطعيا بحسب الوجدان لا يقتضيه ذلك فينبطق على ما ذكرنا في رده حيث ادعى ان الترجيح بالظن يكون قطعيا بالوجدان لا ظنيا حتى يناقش في صلاحيته لتعيين المهملات واما ظاهر العبارة المذكورة فحمل مناقشة ظاهرة اذ المراد بالترجح القطع اما ما يكون اعتباره قطعيا او ما يكون وجوده قطعيا والاول باطل اذ لا معنى على التقدير المزبور لقوله لا يقتضيه ذلك ولقوله بل ان قام دليل آه بل هو خارج عن مفروض الكلام وانما الثاني ايضا باطل اذ هو يقتضيه كون مراد المحقق من الظن ظني الرجح وقد عرفت فساده فالعبارة المذكورة بالمعنى المزبور لا توجه على المحقق اصلا فلا بد من حملها على كون رجحانه قطعيا بحسب الوجدان وذلك ما اردناه مع ان في العبارة خلا على التقدير المزبور ايضا كما اشارنا والظاهر ان المصنف انما وقع في ذلك لغلط نسخه قوله والا فليس ظنيا ايضا اذ لم يفرض كون الظن القائل مضمون الوجدان فيمكن كونه مسكوك الاعتقاد او هو مضموم ويمكن ان يقال في معنى العبارة ان معنى الترجيح جعل مدلول مضمون الاعتقاد هو الذي يجب العمل به شرعا ويلتزم بمؤداه على انه حكم شرعي عزمي من الشارع كما ذكره المصنف مخفيا فان قام دليل ومنتهى القطع على اعتبار الظن فيحكم بوجوب العمل بمؤداه على انه حكم شرعي عزمي من الشارع واما على تقدير عدم الدليل على اعتباره فلا يكون الترجيح بالمعنى المزبور ظنيا اذ لا يجوز جعل مؤداه حكم الله اذ التقدير غير العلم حرام قطعا من جهة حرمه التشريع بالادلة الادبية القطعية ولعل هذا المعنى اظهر وادته العالم قوله يظهر منه خلط الى قوله فان الاول محال لا يقيح آه قد ذكرنا ان الترجيح بلا ترجيح اصلا محال سواء فيه مقام الابدان والتكوين ومقام الازمان والتكليف وبلا ترجيح واهي عقلاني فيجب لاحمال سواء فيه ايضا المقامان المذكوران فما يترأى من عبادة المصنف من الفرق بين المقامين بما ذكر ليس على ما ينبغي كيف ومقام التكليف يرجع ايضا الى مقام التكوين بوجه كما هو ظاهر فينبغي ان يصاد الى ما ذكره شيخنا المحقق قدس سره في توجيه العبارة من ان الاول مفروض في صورة عدم الترجيح اصلا عقلا في غيره والثاني مفروض في صورة عدم وجود الترجيح العقلا في مع وجود غيره من الرجحات وانما اوتكبت ذلك ليطابق كلماته السابقة قوله فالاضراب في كلامه عن الفيح الى الاستحالة

في حجية الظن

آه قد ذكرنا ان الاضراب لا يقتضيه الجمع سيما مع احتمال كون ما تعبد بل بدل غلط لكن يمكن
 ان يدعى ان ظاهر كلامه لجمع مع ان مورديهما مختلفان فيرد عليه الايراد المذكور قوله وارد
 في قضية ابان وفي غيرها من الروايات مثل ما روي من قول الصادق ^ع لا في حجة لو كان
 الذين يؤخذ بالقياس لوجب على المحايض ان تقتضى الصلوة لانها افضل من الصوم وغير
 ذلك قوله فيبقى تحت الاصل في القاعدة المستفاد من الأدلة الا ربعة من عدم جواز التعبد
 بما لم يعلم انه من الدين واما اصالة عدم الحجية وغيرها من الامور العملية فقد عرفت
 حالها في ادائل حجية الظن ومن المعلوم ان القاعدة المذكورة لا تقتيد الظن بعدم اعتبار
 الشهرة عند الشارع اذ لا نظر فيها الى الظن قوله فتكذب به بعمل غير واحد من اصحابنا فيه ان
 عمل بعض اصحابنا عليهم لا ينافي كونها قياسا فان مناط كون نبي قياسا يخرج المناط بطريق
 الظن سواء كان في الفرع الكدر هو القياس بالطريق الاولى امر لا وسواء كان الاصل للمحقق
 به جزئيا واحدا ام جزئيات وهو المسمى بالاستقراء فكيف لا يكونان قياسين مع وجود مناط
 القياس فيهما واما عمل بعض اهل الظنون الخاصة بالاولوية فهو من جهة اشتباه القياس
 بالطريق الاولى بمفهوم الموافقة الذي يكون حجة اجماعا كما في آية التايف وقد سمعت في
 محبت الشهرة لشمية البعض القياس بالطريق الاولى بمفهوم الموافقة مع ان عمل البعض انما ينافي
 ادعاء الاجماع على بطلانها ولا ينافي ادعاء شمول الاخبار الناهية للتواتر لهما مع ان عمل
 البعض المذكور معارض بعدم عمل بعض اهل الظنون المطلقة عليهم كما صاحب القوانين قال
 في باب القياس فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على حجة الكدية العلة في الفرع
 بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة وانتقال من الاصل الى الفرع وهو
 المعبر عنه بالمفهوم الموافق وقد ذكرنا شرط اخر كلماته في باب شهرة وقال في باب اجتماع
 الامر والنهي وفيه منع هذا الاستقراء وحجته لكنه ذكر في باب الاستصحاب وفي باب وقوع
 الامر عقيب الخطر حجية الظن الحاصل من الغلبة فراجع قوله بل الاولوية قد عمل بها كالثبید
 الثاني في الروضة في مواضع كثيرة وكذا في المسالك وكولده في مسألة استحالة المتجات فآ
 قد استدلل بكونها مطهرة فيها بالاولوية وسيأتي الاشارة الى كلامه من المصنف في باب
 الاستصحاب وكثيرها من يقف عليه المتبع قوله ومنه يظهر الوهن آه لا يخفى ان عمل حجة

بالاولوية لا يوجب الوهن في دلالة خبر ايان مع عمل المشهور به وبناءهم على عدم الحجية كما اعترف به سابقا حيث قال ان المشهور على عدم اعتبار الثلاثة قوله فتامل وجه التامل ان نتيجة دليل الاُسناد على القول بالكشف حجية الظن على سبيل الالهام في الفروع دون الاصول على ما سيصح به المصنف عن قريب ورح فلا وجه للكلام المزبور وجه آخر انه على تقدير التعدي الى المتيقن الا اعتبار الاضمان تكون النتيجة حجية الاقرب فالاقرب من المتيقن الحقيقي وكون خبر ايان اقرب من ساير المراتب محل تامل مع الاغراض عما فيه من ضعف السند قوله فاعلم انه يصح تعيينها بالظن في مواضع لا يخفى ان تعيين المهمل بالظن في المواضع الثلاثة التي ذكرها المصنف لا يصح على التبع الذي ذكره سواؤنا باجراء دليل الاُسناد في الفروع وكون النتيجة حجية الظن فيها في الجملة او قلنا باجراء دليل الاُسناد في الفروع وكون النتيجة حجية الظن فيها وفي الاصول في الجملة يعني في مسألة تعيين الظن المتبع في الجملة في الفروع او قلنا باجراء دليل الاُسناد اخر في مسألة تعيين المتبع من الظنون الثابتة حجيتها بدليل الاُسناد في الفروع مع كون النتيجة حجية الظن فيها في الجملة اما على تقدير الاول فواضح عدم الرجوع الى المعينات المذكورة اما الى القدر المتيقن فلما ذكره المصنف من ان القدر المتيقن على تقدير الكشف والالهام قد يستيقن في الفروع لا في الاصول واما الى الامارة الواحدة القائمة على حجية الظن في المسئلة والى الامارات المتعددة القائمة عليها مع عدم تفاوتها بالظن بالاعتبار على ما ذكره في الموضوع الثاني والثالث فلعدم حجية الظن في المسئلة الاصولية اصلا على التقدير المزبور فكيف يرجع الى الامارة الواحدة والامارات فيها واما على التقدير الثاني وهو كون النتيجة حجية الظن على سبيل القضية المحملة مطلقا اصولا وفروعا مع اجراء دليل الاُسناد في الفروع فعلى ما يسلم فيه الرجوع الى متيقن الاعتبار الحقيقي او الاضمان في الفروع ومع عدمه او عدم كفايته الرجوع الى متيقن الاعتبار الحقيقي او الاضمان في الاصول والرجوع الى امارة واحدة قائمة على حجية ظن سواء كان المظنون الاعتبار واحد ام متعدد مع كفايتها او الرجوع الى الامارات المتعددة القائمة على ظنون مع الحاجة الى جميع الظنون سواء كانت الامارات متفاوتة بمتيقن الاعتبار وعدمه وبنظر الاعتبار وعدمه ام لا والالامارات

في حجة الظن

المتعددة القائمة كل واحدة منها على اعتبار طائفة من الامارات كافية في الفقه جميعاً
 اذا لم يتفاوت بتيقن الاعتبار وعدمه سواء تفاوتت بظن الاعتبار وعدمه كيف و
 العزم من عدم استقامة تعيين القضية الممهلة بمطلق الظن كما صرح به سابقاً وفي هذا
 المقام فاذا لم يكن مطلق الظن مرجحاً ومعيناً للقضية الممهلة في الفرع فما الذي اوجب
 صلاحية تعيين القضية الممهلة في الاصول ومن هذا يعرف الكلام على التقدير الثالث
 وهو اجراء دليل انسداد اخر في الاصول في مسألة تعيين المتبع فانه لا يجوز الرجوع
 الى الامارات للظنونة الاعتبار فقط بمجمل الظن بالاعتبار مرجحاً في الصورة الاخيرة كما
 يستفاد من كلامه في الموضوع الثالث ويصح به بعد قوله بالتحقيق الذي ينبغي ان يقال
 هذا مع امكان المناقشة في اجراء دليل انسداد اخر في الاصول حتى تكون النتيجة ما ذكره لا
 لعدم الدليل على بطلان الاحتياط في المسئلة الاصولية لعدم لزوم العزم والرجوع على مقتضى
 العمل بجمعها بعد ملاحظة كون كثيرة من الامارات متضمنة لنفي التكليف حتى يقال ان
 اجراء دليل انسداد اخر في الاصول مبني على الاعراض عن ذلك بل لاجل ان اجراء دليل
 الانسداد في الاصول موقوف على الاهمال في النتيجة وبقيتها على اهلها في الفرع ولا يكون
 الامر كذلك اذ مع وجود المرجحات الثلاثة المذكورة كلام بعضها وكفايتها في الفقه واعتبار
 الكافي منها تكون النتيجة معينة في البعض وعلى تقدير عدم وجود قدر الكفاية منها او عدم
 اعتباره يحكم العقل بحجية كل ظن في الفرع بعد بطلان التحيز بالاجماع وحكم العقل بعدم
 جواز الترجيح بلا مرجح كما ذكره في اول المقام الثاني فتعين النتيجة في الكل فلا يبقى الاهمال
 في النتيجة حتى يمكن اجراء دليل انسداد اخر في الاصول ومن هذا يتطرق النظر في التحيز
 الذي ذكره شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية وجعله اولي من تحرير المصنف قدس سره فليتب
 قدس سره في من في تحقيقه وتحريره الاعراض عن اعتبارها كما ذكرنا ايضا كما في من الاعراض عن عدم
 قيام دليل على بطلان الاحتياط في المسئلة الاصولية والله العارف بقوله تعيينها بالظن
 يعني سواء كان تعيينها في ضمن البعض او كان في ضمن الكل ليطابق ما سيذكره في المواضع
 الثالث ومقصود المصنف تعيين الممهلة في المسئلة الاصولية في المواضع الثلاثة لا
 تعيين الممهلة في المسئلة الفرعية وان رجح الامر الى تعيين الممهلة في المسئلة الفرعية

ايضا كما هو واضح ثم ان الاولى ان يقال ثم بعد ما عرفت من عدم استقامة تعيين الفقيه
 المهمل في المسئلة الفرعية لا يتيقن الاعتبار ولا بقوة الظن ولا بمطلق الظن بالاعتبار
 فاعلم انه يصح تعيين المهمل في المسئلة الاصولية بالظن في مواضع كما لا يخفى قوله احدها
 ان يكون آه فان قلت قد ذكر سابقا عدم وجود متيقن الاعتبار الحقيقي بقدر الكفاية في
 المسئلة الفرعية وان الرجوع الى متيقن الاعتبار الاصل في محل تأمل وان ناقشنا في تأمل
 في الرجوع اليه فلم ذكر الرجوع الى متيقن الاعتبار في المقام بلا تاصل وانكالات قلت فرق
 بين هذا المقام والمقام السابق اذ يمكن كون المتيقن الاعتبار غير كاف في السابق وكافيا
 في المقام فيمكن كون الخبر الجامع للشرط الخمسة القائمة على المسائل الفقهية قليلا واذا
 قام هذا المقدار من القليل بل اقل منه بكثير على حجة مادونه يكون كافيا لوجود مادونه
 في المسائل الفقهية بقدر الكفاية هذا ويمكن ان يقال بان ما ذكره هنا على سبيل الفرض
 كما استفاد تماشيا في قوله فالتحقيق الذي ينبغي ان يقال قوله واما بالاضافة الى ما قام
 على اعتباره آه هذا عطف على قوله اما مطلقا والمناسب ان يلاحظ في هذا المقام
 الاعتبار بالنسبة الى الامارات القائمة على الظنون لا المقوم عليها على حد وما ذكره
 في يتيقن الاعتبار الحقيقي فما ذكره من يتيقن الاعتبار بالاضافة الى ما قام عليه لا يناسب
 المقام فلا بد ان يكون المراد به هنا ما يكون متيقنا بالاضافة الى جميع ما دون هذا القائم
 من الامارات القائمة على حجة الظنون والمراد بقوله اذ اثبت حجة ذلك الظن القائم عدم
 وجود القدر المتيقن الحقيقي بقدر الكفاية وثبوت الاحتياج الى ذلك الظن القائم بعدم
 هذا اذا كان ذلك الظن القائم واقعا في الدرجة الثانية واذا فرض وقوعه في الدرجة
 الثالثة والرابعة او ما فوقهما فالمراد بقوله اذ اثبت آه عدم وجود القدر المتيقن الحقيقي
 والاضافة السابق على ذلك الظن القائم بحسب الدرجة بقدر الكفاية وهذا ظاهر
 وهذا هو المراد بقوله على بعض الوجوه ايضا قوله لكن هذا مبني على عدم الفرق آه كون
 الاخذ بالقدر المتيقن في المسئلة الاصولية مبني على عدم الفرق في حجة الظن بين
 الاصول والفرع تما لا ريب فيه لكن عدم الفرق بينهما يمكن ان يفرد بوجهين احدهما
 اجراء دليل الاستداد في الفرع وجعل النتيجة حجة الظن بطريق الاستدلال في الاصول

في حجية الظن

والفروع والثاني اجراء دليل السناد اخر في مسألة تعيين المتبع في المسائل الفرعية
 كما ان ماد كره في الموضع الثاني والثالث يمكن تقريره بالوجهين المزبورين فما هو ظاهر كلام
 المصنف قدس سره بل كما يكون صريح من اجل الاخذ بالقدر المتيقن مبني على اجراء دليل
 السناد اخر في الاصول ليس على ما ينبغي وقد نبه بكون مفاد العبارة ما ذكر شيخنا المحقق
 قدس سره في الحاشية فالصواب تحرير المواضع الثلاثة على كلا الوجهين وقد تراعى في
 ذلك الاخذ به في المواضع الثلاثة على كلا الوجهين في بعض الحواشي السابقة قوله فالقدر
 المتيقن انما هو متيقن بالنسبة الى الفروع لا غير ان كان معنى القدر المتيقن كون اعتبار
 معلوما فعلا ببيان دليل السناد المتيقن له كذلك فلا شك ان مع عدم شمول دليل
 السناد الجارى في الفروع للظن في المسئلة الاصولية كما ذكره المصنف لا يوجد
 متيقن في الاصول والفرع من عدم جريان دليل السناد اخر في المسئلة الاصولية لما قلنا
 من خروج عن العبارة فصح ان القدر المتيقن قد صيقت في الفروع لانه الاصول وان
 قلنا ان الاخذ بالقدر المتيقن على سبيل القضية الشرطية بان يقال لو شمل دليل السناد
 الجارى في الفروع او جرى دليل السناد اخر في الاصول لكان هو حجة واعتباره متيقنا
 فلا شك ان صدق الشرطية لا يستلزم صدق الشرط فيكون القدر المتيقن موجودا بال
 المزبور على جميع التقادير سواء شمله دليل السناد ادم لاجرى دليل السناد اخر ام
 لا فيكون معنى قوله ان القدر المتيقن في الفروع لانه الاصول عدم وجود ثمة للقدر
 المتيقن المذكور والامر في ذلك سهل قوله والقدر المتيقن مبني على الكشف كما سيحى قد
 مضى وسيحى ان الاخذ بالقدر المتيقن انما هو على تقدير الاهال في النتيجة يجب
 الاسباب والاهال بحسبها انما يكون على تقدير الكشف دون الحكومة بحكم العقل
 بالتعيم يجب الاسباب فيكون جميع الظنون الحاصلة من الاستباحة على تقدير الحكوم
 فلا اهال على تقديرها حتى يؤخذ بالقدر المتيقن قوله الا ان يدعى ان القدر المتيقن
 في الفروع هو متيقن في المسائل الاصولية ايضا العبادات تتحمل وجوها الاول ان
 يدعى ان نتيجة دليل السناد الجارى في الفروع حجية الظن بطريق الاهال في
 الفروع والاصول معا مع عدم القدر المتيقن الحقيقي او الاصل في اعدام كفايته في

اجراء دليل السناد اخر في الفروع والاصول والتعيم النتيجة في الاصول وجعل الفروع والثالث مبني على

الفرع يرجع في المسئلة الاصولية اعني في تعيين المتبع الى القدر المتيقن المحقق او
 الاضانه او عدم كفايته في الفرع يرجع في المسئلة الاصولية اعني في تعيين المتبع
 الى القدر المتيقن المحقق او الى الاضانه على تقدير عدمه او عدم كفايته فلا يكون
 القدر المتيقن منحصرا في الفرع بل يكون موجودا في الاصول ايضا والثاني ان تحمل
 على اجراء دليل اسناد اخر في المسئلة الاصولية على التقريب المذكور في السابق
 وذكر هذا المعنى شيخنا في الحاشية والثالث ان يكون المعنى ان القدر المتيقن المحقق او
 الاضانه في الاصول هو القدر المتيقن المحقق او الاضانه في الفرع بناء على احد التقريبات
 المذكورين عن قريب فان كان القدر المتيقن كافيًا في الفقه فلا يصح الرجوع اليه في الاصول
 وان لم يكن كافيًا فيه لم يكن كافيًا في الاصول ايضا فلا يصح الرجوع اليه في الاصول ايضا
 فيكون هذا الاستثناء امرا داعلي قوله لكن هذا مبني على عدم الفرق في حجية الظن بين
 كونه لان محموله كون الرجوع الى القدر المتيقن مفيدا في المسئلة الاصولية -
 على تقدير عدم الفرق المزبور ومحصول الاستثناء عدم الفائدة في الرجوع اليه في
 المسئلة الاصولية بالتقريب المزبور لكن قد عرفت الفرق بين المسئلة الاصولية
 والفقهية باسكان عدم الكفاية في الفقه والكفاية في الاصول فراجع وكل واحد
 من هذه الاحتمالات لم يقرب ومبعد ولا يندفع بواحد منها المناقشة في العبارة
 قوله الثاني ان يكون الظن القائم ما ذكره في الموضوع الثاني والثالث كما هو صريح كلام
 مني على اجراء دليل اسناد اخر في مسئلة تعيين المتبع كما ان ما ذكره في الموضوع الاول
 كما هو صريح كلامه ايضا مبني على اجراء دليل الاسناد في الفرع وجعل النتيجة اعم
 وما ادري لارادتك التفكيك المزبور مع عدم موجب له كما اشترنا الى جميع ذلك فيما
 ثم انه ليس المراد فيما ذكره هنا انحصار مضمون الاعتبار في الواحد بل انحصار ما يقوم
 عليه فيجوز ان يكون مضمون الاعتبار متعددا وان كان ما يقوم عليه واحدا كما اذا
 قامت الشهرة فقط مثلا على حجية الخبر الصحيح والحسن والوثوق وغيرها قوله لما عرفت من
 ان كل مسئلة اسناد وان كان فرقا بين هذه المسئلة وما ذكره سابقا فان ما ذكره
 سابقا ونسب القول به الى المحقق القمي وصاحب المعالي والتزبدة هو اجراء دليل الاسناد

على اجراء دليل الاسناد في الفرع والاشارة بتعيين النتيجة في الاصول وجعل الموضوع الثاني والثالث مبنيًا

في حجية الظن

الشخص في كل مسألة شخصية من الفروع وما هنا مبني على اجراء دليل اسنادا شخعي
 في المسئلة الشخصية من مسائل الاصولية وهي مسئلة تعيين المتبع فتبصر قوله بحجة يقوم
 كل واحد منها اه المناسب هنا ذكر فرض اخر وهو ان تقوم امارات متعددة على ظنون
 مع المحاجة الى جميعها فانه يرحبها جميعا وان كان بعضها مظنون الاعتبار كما سيد كر عقيب
 قوله كلها في مرتبة لا يكون اعتبار بعضها مظنونا قد ذكرنا ان المفروض في الموضع الثاني والثالث
 اجراء دليل اسنادا اخر في المسئلة الاصولية وح فلا وجه للاقتصار على عدم كون اعتبار
 بعضها مظنونا بل لا بد من نفي كون بعضها متيقن الاعتبار بالحقيقة او بالاضافة ايضا
 لا وجه لترك ذكره مع ان اللازم عدم ذكر قوله لا يكون اعتبار بعضها مظنونا لان المفروض
 عدم كون الظن بالاعتبار مرجحا في المسئلة الفقهية فما الذي اوجب اعتباره وترجيحه في
 المسئلة الاصولية وقد اشرا الى هذا ايضا في بعض المحاشي السابقة قوله اذا وجب بحكم
 مقدمات الاسناد في مسئلة تعيين المتبع اه يعني بعد فرض تمامية مقدمات التنبؤ
 في المسئلة الاصولية بفرض قيام الدليل على بطلان الاحتياط بالعمل بجميع الامارات القا
 في المسئلة الفرعية من جهة انه يوجب العسر والحرج مع انه فرض غير واقع كما عرفت سابقا
 لانه موقوف على كون جميع الامارات مثبتة للتكليف الا لراي حتى يكون العمل بجميعها
 موجبا للحرج مع امكان ادعاء القطع عادة على عدمه وقد عرفت في بعض المحاشي السابقة
 ان تماميتها موقوف على فرض بقاء الاهمال في النتيجة في المسئلة الفرعية ايضا ودون
 اثباته حرج القناد قوله ونفس ضبط البعض الذي يلزم العسر الاحتياط فيه لا يخفى ان
 ادعاء كون النتيجة حجية الظن في الجملة اصولا وفروعا موقوف على تمامية مقدمات الاهمال
 وتاميتها موقوفة على ابطال الاحتياط واسنادا واصلا اذ مع ابطاله كذلك لا تكون النتيجة
 تلك وابطاله كذلك مقصور على وجهين كلاهما غير تام الاول عدم الدليل على وجوب الاحتياط
 اصلا ولو في مثل المقام من موارد العلم الاجمالي ويستفاد هذا الوجه من بعض كلام المحقق
 العتيق قدس سره على ما عرفت الثاني ان العمل بالاحتياط موجب للعسر والحرج وهذا
 بنفسه لا يفيد بطلان الاحتياط واسنادا لا ينافي التبعيض فيه لكن اذا انقم اليه لزوم
 العسر في ضبط البعض الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه تكون النتيجة ايضا باطلان

الاحتياط دأسا وأشار إلى هذا الوجه المصنف هنا وفي مجتأ أصل البرائة حيث قال و
 استحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال أيضا مشكل لأن تحديد في غاية التعسر مع ملا
 قوله وما ذكر من أن تحديد الاستحباب بصوت لزوم الاختلال عسر فهو وإنما يقدر في وجب
 الاحتياط لأنه حسنة قوله أن اللازم على هذا الآية هذا إلى قوله وان قام على بعضها أو
 مفروض في صورة اجراء دليل الإسناد في المسائل الفرعية فقط والمراد من المتيقن ^{عنا}
 المحققين والأصناف الذي ذكره في المقام ما يكون كذلك بالنسبة إلى المسائل الفرعية
 فيطابق هذا مع ما ذكره عن قريب من الرجوع إلى المتيقن المحققين أو الأصناف في الموضوع الأول
 قوله اقواها العدم كما تقدم لم يذكر في السابق كون هذا هو الأقوى بل ذكر بعبارة فلو
 قلنا إن الظن في الجملة الذي قضى به مقدمات الإسناد أتما هو متعلق بالمسائل الفرعية
 دون غيرها فالقدر المتيقن متيقن بالنسبة إلى الفروع لا غير لكن يمكن استفادته من
 مجموع كلماته السابقة فتكون النتيجة على تقدير صحة دليل الإسناد على وجه الكشف
 في المسئلة الفرعية فقط حجة الظن في الجملة فيها لأنه غير نعم على تقدير اجراء دليل
 إسناد آخر في المسئلة الأصولية تكون النتيجة حجة الظن فيها أيضا فيجب الأخذ بالقد
 المتيقن فيها أيضا على تقدير عدم كفايته في المسائل الفرعية كما سنشير إليه عن قريب قوله
 ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن آه يعني لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الامارات القأ
 على المسائل الفرعية أو عدم كفايتها على تقدير وجودها في المسائل الفقهية قوله فان له
 يكن على شيء منها آه يعني ان لم يقم على شيء من الامارات القائمة على المسائل الفرعية
 اماره دالة على حجته بان كانت الاماره القائمة على المسائل الفرعية متساوية من
 جهة عدم قيام اماره اصلا على اعتبارها سواء كانت جميعها مشكوكه الاعتياد او موهومة
 الاعتياد او مختلفة في ذلك فلا بد من الحكم بحجته الكل لكن قد عرفت في كلام المحقق المشي
 كون مشكوك الاعتياد مقدا على موهومه وانه لا بد من صرف المحملة اليه وقد عرفت
 ايضا ان الظن باعتبار بعضها لا يكون مرجحا فكيف بالشك في الاعتياد لا يخفى ان
 الكلام الى هنا كان مفروضاً في صورة اجراء دليل الإسناد في المسئلة الفرعية فقط
 مع الا لزام يكون نتيجة حجة الظن فيها لا في الاعتم ومن العلوم انه لا فرق على التقدير

في حجية الظن

المراد بين قيام اماره على حجية بعضها وبين عدم قيامها كذلك لعدم الفرق بين مظنون
 الاعتبار وغيره على التقدير المراد ذكره الى قوله وفقد المزمع فتعين الجميع غير محتاج الى
 بل مضر وفرض هذه الفقرة كما بعدها في صورة اجراء دليل اسناد اخر في الاصول لا
 يصح العبارة ايضا كما لا يخفى قوله وان قام على بعضها اماره والمراد بها الجنس الشامل لولا
 والمتعدده لقوله فان كانت اماره واحدة وان كانت امارات متعدده ولا يخفى ان هذا
 الكلام وما بعدها لا يبان يفرض في صورة اجراء دليل اسناد اخر في المسئلة الاصولية
 فيكون تفكيكا في العبارة من غير موجب كالسابق وقد عرفت ان تماميته فيها موقوفة
 على فرضين غير مطابقين للخارج قوله فان كانت اماره واحدة سواء قامت على قلد
 الكفاية او على ازيد منها سواء كان واحدا متعددا كسلف واما اذا قامت على انقص
 منها فوجودها كعدم فلا بد من الحكم بحجية جميع الامارات القائمة على المسائل الفرعية من
 غير تخصيص بما قامت الامارة على حجيته كالسابق لما ذكره من فقد المزمع فتعين الجميع لان المراد
 بالمزمع المزمع بقصد الكفاية قوله لتعين الرجوع الى الشهرة اما ما ذكره عن قرب من ان كل مسئلة
 اسند فيها باب العلم وفرض عدم صحة الرجوع فيها الى الاصول معين بحكم العقل العمل باي
 ظن وجد في تلك المسئلة قوله بين تساوي تلك الامارات القائمة آه ولا بين تساويها
 في تيقن الاعتبار حقيقة او بالاضافة وعدمه وكان اللازم ذكر هذا ايضا ولا وجه لتركه
 ويمكن اصلاح عدم ذكره هنا بعناية قوله فان لم تتفاوت الامارات القائمة في الظن آه
 وكذلك في تيقن الاعتبار بالتحقيقة او بالاضافة ولا بد من ذكره ايضا قوله فما قام
 الاعتبار او مظنونه لكن يترتب الثاني على الاول لان الظن بالاعتبار اما يكون مرجحا على
 تقدير فقد المتيقن بقدر الكفاية لكن قد عرفت ان اللازم عدم ذكر الظن بالاعتبار اصلا
 لان الظن بالاعتبار لا يكون مرجحا في المسئلة الفرعية على ما هو المفروض والتحقيق فلا
 يبان لا يكون مرجحا في المسئلة الاصولية ايضا فالصواب الاقتصار على ذكر متيقن الا
 فقط قوله ان يتامل في الامارات آه اي في الامارات القائمة على المسائل الفرعية حتى
 يعرف المتيقن منها عن غيرها وقد ذكرنا ان اللازم هو الرجوع الى المتيقن في المسائل
 الفرعية فعلى تقدير وجوده وكفايته لا معنى للرجوع الى المتيقن في المسائل الاصولية

المتوقف على اجراء دليل السناد اخر فيها او الالتزام بتعميم النتيجة مع اجراء دليل السناد
 في الفروع فقط وعلى تقدير عدمه او عدم كفايته يرجع الى المتيقن المحققه او الاضافه في
 المسئلة الاصولية وعلى تقدير عدمه يرجع الى مظنون الاعتبار في المسئلة الاصولية
 حبا ماراد المصنف و اشار اليه بقوله ويحصل ما يمكن تحصيله من الامارات القائمة على
 حجته تلك الامارات ويميز بين تلك الامارات القائمة آه ولكن الصواب ذكر من حيث
 تيقن بعضها بالحقيقة او بالاضافة ايضا بل الاقتصار على ذكره فقط على ما سلف قوله
 او لكونه مظنون الاعتبار بظن متبع آه ظاهر عبارة السابقة ان المراد بالمتيقن الاعتبار
 الحقيقي الذي ذكره ما يكون كذلك في المسائل الفقهية فيكون المراد بالمتيقن الاعتبار
 الاضافه الذي يجب الاخذ به عند عدم الاول ما يكون كذلك في المسائل الفقهية ايضا
 لكن قوله او لكونه مظنون الاعتبار بظن متبع لا يمكن حمله على مظنون الاعتبار في المسائل
 الفقهية لما صرح به مكررا من عدم كون الظن بالاعتبار من حجاجها فلا بد من حمل هذه
 الفقرة على ما يكون كذلك في مسئلة تعيين المتبع باجراء دليل السناد اخر وحمل سائره
 على المسائل الفقهية فيكون فيه تفكيكا بشيئا كما سلف واخلا لا يذكر متيقن الاعتبار
 سائره في المسائل الاصولية او حمل سابقه ايضا على المسئلة الاصولية فيكون فيه اخلا لا
 يذكر متيقن الاعتبار سائره في المسائل الفقهية في هذا المقام وكيف كان فالمراد بالظن
 المتبع قيام اماره واحده على حججه ذلك القسم الاخر او قيام امارات متعدده مع الحجة
 الى جميع ما قامت عليه او قيام امارات متعدده كل واحد منها على طائفة كافية تسعها
 كما فضل قوله لاجل العلم الاجمالي بخالفه كثير من ظواهرها في العلم الاجمالي بان المراد
 خلاف الظاهر في كثير من ظواهرها وان ظواهرها غير مراد قوله ووجود ما يظن منه
 ذلك يعني العلم الاجمالي حاصل بوجود ما يدل على ارادة خلاف الظاهر في الظواهر
 المظنونة الاعتبار في الظنون للشكوكه الاعتبار قوله فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر
 لانه مع العلم الاجمالي باعادة خلاف الظاهر في كثير منها بحيث تكون الشبهة شبهة الكثير
 في الكثير التي تكون من الشبهة المحصورة موضوعا وحكما تكون تلك الظواهر محجلة لا يجوز
 التمسك بها لانه لا بد في التمسك من التصويتية او الظهور قوله لان هذا المعنى قد صح

في حجية الظن

ضعف القولين آه اء ضعف القول بكون النتيجة حجية مظنون الاعتبار فقط وضعف
 القول بكون النتيجة حجية مطلق الظن في المسئلة الفقهية اما وجه ضعف التخصيص ^{بمظنون}
 الاعتبار فلما سلف من عدم الدليل على حجية مطلق الظن في تعيين الطريق و اشار اليه
 هنا ايضا و اما وجه ضعف التعميم المذكور فلما ذكره بقوله و اما ما ذكره من التعميم لعد
 الكفاية آه لكن ما ذكره من الاستثناء بقوله الا اذا ثبت حجية مطلق الظن عندنا سند
 باب العلم غير محتاج اليه بل هو مضمتر لانه مع ثبوت حجية مطلق الظن في الفرع لا معنى
 للرجوع الى مظنون الاعتبار فقط و كذا مع عدم ثبوته لانه تكون النتيجة في المسئلة ^{الاصيلة}
 ايضا ماملة كما سلف تفريده فلا معنى بجعل مطلق الظن بالاعتبار مرجحا و توجيه العبارة
 بجعلها على حجية مطلق الظن في الطريق مع فرض الاحمال في النتيجة في الفرع حل على فرض
 غير واقع وان كان الظاهر من بعض كلماته السابقة التصديق به لكن عرفت ضعفه في القا
 قوله فقد عرفت الجواب عنه في بعض اجوبة الدليل الاول من ان العمل بالظن بعنوان
 الرجاء ليس محرما اصلا و بعنوان اخر ليس محرما الا من حيث الاستناد و التدين
 او من جهة طرح اصل واجب العمل فلا معنى لتوهم حرمة العمل بالظن في المقام مع عد
 لزوم المحذور اصلا قوله لكن فيه ان قاعدة الاستعمال في مسئلة العمل بالظن معاوضة
 و هذا الجواب مع الاغماض عن ان الدليل الذي ذكره بعض المشايخ وهو شرفي العلماء
 قدس سره لا يثبت وجوب العمل بالظن مطلقا حتى الظنون النافية للتكليف لانت
 التعميم لاجل الاحتياط لا يجزى في النافى للتكليف لان مفاد الظن النافى عدم الازام
 و لا معنى للاحتياط فيه و حاصل مرام المصنف من الجواب المذكور ان قاعدة الاحتياط
 في المسئلة الاصولية معاوضة في بعض الموارد بالاحتياط في المسئلة الفرعية كما اذا
 كان هناك امادة نافية لوجوب التورة و كان مقتضى الاحتياط اللازم في صورة الشك
 فيه الايتان بها لارجاع الشك فيه الى الشك في المكلف به وان كان هذا خلاف
 الراى الذى يظهر من المصنف قدس سره في الجزء الثاني من الكتاب لكن لا مناقشة
 في المثال في يلزم الجمع بين الاحتياطين و البناء على وجوب التورة احتياطيا و وجوب
 الايتان به كك اذا لا تعارض و لا تناقض بينهما حقيقة لان معنى وجوب العمل بالامارة

النافية وجوب تطبيق العمل عليها ومن المعلوم ان تطبيق العمل عليها كما يحصل بعدم فعل التورة كذلك يحصل بفعلها وكذلك لا ينافي وجوب تطبيق العمل على الاشارة المرفوعة وجوب فعلها بعنوان الرجاء لان البناء على عدم وجوب فعل في نفسه لا ينافي البناء على وجوبه بعنوان اخر كالرجاء كما ان البناء على اباحة كثير من الافعال المباحة في الشرع ذاتا لا ينافي البناء على وجوبها العارض كالعهد واليمين وامر الوالدين وغيرها نعم البناء على عدم وجوب فعل في نفسه ينافي البناء على وجوبه في نفسه ولا ريب ان الباني على الاحتياط مع وجوبه في المسئلة الفرعية لا يبيح على وجوبه كذلك بل لا يجوز له ذلك لانه تشريع محرم بالادلة الاربعية وعدم جواز البناء على وجوبه كذلك ليس لاجل قيام الظن على عدم الوجوب بل لاجل عدم الدليل على الوجوب ولذا لا يجوز الاستئناس الى الوجوب في نفسه مع عدم قيام الظن المذكور وايضا لما ذكرنا من كونه تشريعا محتما و كذلك الكلام في سائر صور الشك في المكلف به كما اذا علم اجمالا بوجوب احد الصلتين من الظاهر والمجته في يومها مع قيام اشارة على عدم وجوب الظاهر مثلا فان البناء على وجوبها احتياط لا ينافي الظن بعدم وجوب الظاهر لما تقدم نعم لو كانت الاشارة الفاتحة حجة من باب الظن المطلق كان ما نفعنا وجوب الاحتياط تعيينا في المسئلة الفرعية لان الواقع يتعين به ويحصل به انحلال العلم الاجمالي ولو حكما على ما استقر عليه والمصنف في كثيرة من كلماته ولا يبيانه مع حصول الانحلال لا يمكن الا التزام وجوب الاحتياط وان امكن الحكم باستجابته كما ان الامر في الظن الخاص ايضا كذلك لانه ليس ما نفعنا استجابته وهذا احد وجوه الفرق بين العمل بالظن وكونه حجة وبين تطبيق العمل عليه من باب الاحتياط اذ على الاول يحصل الانحلال المنافي بوجوب الاحتياط بخلاف الثاني ولا فرق في ذلك بين الاحتياط في المسئلة الفرعية لاجل دعاية احتمال التكليف الالزامي وبين الاحتياط في المسئلة الاصولية الموجب للعمل بكل ظن كما هو مفروض المقام وقد سبق من المصنف التفصيل في الفرق بين الاول وبين كون الظن حجة واشار الى نظيره في المقام في بيان الفرق بين الثاني وبين كون الظن حجة وملخص مقصود المصنف قدس سره من الجواب المذكور ان الاستدلال المذكور لا

في حجة الظن

ألا لزام به مع عدم الظن أيضا فيكون الألتزام به تسريعا محرما وأما الألتزام بحكم الله
 الواقعي فهو حاصل في الواقع وأما الألتزام بالحكم الظاهر فهو فرع بثبوته والاحتياط
 في المسئلة الأصولية لا يثبت إلا على وجه يأتي قوله نعم يجب التشريع والتدين آه لا
 يخفى أنه إنما يجب التشريع والتدين بعدم الوجوب لو كان الظن النافي حجة شرعية أو عقلية
 وأما على تقدير عدمها كما هو المفروض فلا إلا أن يقال يجب التشريع والتدين بعدمه
 رجاء لكون الظن المذكور حجة عند الشارع فالألتزام بعدمه إنما يجب بالعنوان
 المذكور لا مطلقا وهو الذي علم من الشارع على تقدير وجوب الاحتياط في المسئلة
 المسئلة الأصولية كما هو المفروض قوله إنما يقتضيه وجوب اتيانها لافى غيرها لأن
 الأمانة القائمة إذا كانت حجة يمكن ادعاء انحلال العلم الاجمالي بها ولو حكما فيلزم
 تعيين الواقع بها ونفى غير مدلولها وأما إذا عمل بها بعنوان الاحتياط كما هو المفروض
 فلا يمكن ادعاء إلا انحلال ولا تعيين الواقع ولا نفى الغير قوله فلا ينافي اتيانها لاحتمال
 الوجوب بل لا ينافي وجوب اتيانها لاحتمال الوجوب الواقعي على ما عرفت شرح ذلك
 عن قريب قوله وأما دعوى أنه إذا ثبت آه والغرض من الدعوى المذكورة دفع ما أورد
 المصنفه على الاستدلال بالأجماع المركب قوله فقد عرفت شناعته فان علة
 وجوب العمل بالاحتياط في مقابل غير الاحتياط من الاصول النافية كأصل البرائة
 والأستصحاب النافي عدم معارضتها له فيحكم العقل بوجوب الاحتياط في المسئلة
 الأصولية لذلك مع ملاحظة العلم الاجمالي وهذه العلة لا تجزم في صورة كون
 الاحتياط في المسئلة الفرعية على خلاف الاحتياط في المسئلة الأصولية فكيف يتعد
 أيها مع ما عرفت من أن حكم العقل بشيء في صورة لعله مقتضية في الصورة الأخرى
 لا يوجب انتحاب حكمه أيها مع عدم حكم العقل كيف يمكن استكشاف حكم الشرع مع
 كونه تابعا له في مثل المسائل المذكورة على تقدير إمكان الاستكشاف فلا مسح للذ
 الأجماع المركب مع ما عرفت من شناعة الاستدلال بالأجماع في مثل المسائل المذكورة
 من الأمور المستحدثة قوله فإن قلت إذا علمنا آه المقصود من هذا الكلام يصح استدلال
 بعض المسائل المذكورة بقاعدة نفى الخرج الى قاعدة الأستفعال التي ذكرها ورد

ايراد المصنف عليه بعدم نفعها فيما اذا كان الاحتياط اللازم في المسئلة الفرعية على خلافها وان اللازم العمل بالاحتياط في المسئلة الفرعية على التقريب الذي سبق في توضيح مراده قوله في موارد غير الاحتياط آه يعنى في موارد الاصول النافية للتكليف كأصل البرائة والاستصحاب الثاني بان يكون الظن في مقابلها متعلقا بالتكليف الالزامى قوله بكل ظن يقضى التكليف من باب الاحتياط في المسئلة الاصولية والعمل بقاعدة الاشتغال فيها قوله وعملنا في مورد الاحتياط بالاحتياط يعنى عملنا في مورد كان الظن نائفا للتكليف مع كون الاحتياط اللازم في المسئلة الفرعية كالشك في المخبرية والشطية على خلافه - بالاحتياط المجازى في المسئلة الفرعية قوله مع كونه مطابقا للاحتياط اللازم يعنى مع كون كل من مشكوك الوجوب وموهوم مطابقا للاحتياط اللازم في المسئلة الفرعية بان كان هناك شك في المكلف به مقتضيا لوجوب الاحتياط ووجه ارجاع الضمير الى كل منهما واضح اذا لمقتضى الاخذ بالوجوب في مشكوك الوجوب الامع اقتضاء الاحتياط اللازم في المسئلة الفرعية الاخذ به كما في موهوم الوجوب وملخص المطلب انه مع الاخذ بالوجوب في جميع موارد الظن به من جهة الاحتياط في المسئلة الاصولية وفي موارد الشك فيه والوهوم به من جهة الاحتياط في المسئلة الفرعية مع لزومه يتكرر موارد الاخذ به فيلزم العدم والخرج المنفيان في الشرعية والفراديهما يقتضيهما المصير الى ما ذكره بعض المشايخ المذكور قدس سره من الاخذ بالظن مطلقا مثبتا كان او نائفا على التقريب الذي يأتى عن قريب قوله من مراعاة الاحتياطين معاني الفقه اى الاحتياط في المسئلة الاصولية الذي اقتضى العمل بكل ظن مثبت للتكليف الالزامى والاحتياط في المسئلة الفرعية الذي اقتضى دفع اليد عن الظنون النافية للتكليف وقوله في الفقه متعلق بقوله مراعاة ويمكن ان يتعلق بقوله العدم بكليهما ايضا على سبيل التنازع قوله يقين دفعه بعد وجوب الاحتياط في مقابل الظن يعنى ان دفع العدم يقتضى دفع اليد عن احد الاحتياطين اما عن الاحتياط في المسئلة الاصولية واما عن الاحتياط في المسئلة الفرعية ولا ريب انه مع دوران الامر بينهما معين الثاني لمعارضته الاحتياط للظن فيه لكونه نائفا عن خلاف الاول مع ان العلم الاجمالي حاصل بوجود الظنون التي هي حجة شرعا في الظنون

في حجية الظن

النافية فكما اذا علم تفصيلا بالتحية الشرعية يحصل الخلل العلم الاجمالي فكذا اذا علم
اجمالا فلا غائلة في رفع اليد عن الاحتياط في الفرعية لذلك وان كان هذا الكلام
محددنا عندنا كما عرفت في بعض المحاشي السابقة فالمراد بالاحتياط الذي حكم به
وجوبه هو الاحتياط في المسئلة الفرعية التي اقتضت العلم الاجمالي الخاص بالحاصل فيها
في الموارد الجزئية والمراد بالظن في قوله في مقابل الظن النافي للتكليف قوله فاذا قرئ
هذا الظن مجلا الى الظن الذي علم حجته من جهة دليل الاستدلال الجارى في المسئلة
الفرعية مجملا مراد بين البعض والكل على تقدير تماميته وكونه منتجا لحجته بطريق الاهداء
على ما هو المفروض في كلام بعض المشايخ قدس سره فيجب الحكم بالعمل بجميع الظنون مثبتة
كانت او نافية اما المثبتة فلا احتياط في المسئلة الاصولية المقصود للعمل بجميعها واقبا
النافية فيعمل بها لا لذلك حتى يعارض بالاحتياط في المسئلة الفرعية بل لكون الاحتياط
فيها مرجحا للعرفية ما قصد بعض المشايخ المنزوعة من وجوب العمل بجميع الظنون و
هذا المعنى مما لا اعتبار عليه الا ان التعبير بقوله هذا الظن في مسأله ظاهرة حيث ان
الظن المذكور سابقا المتصل بهذا الكلام هو الظن النافي الذي في مقابل الاحتياط المتقارن
بالاحتياط في المسئلة الفرعية لا ما ذكر ويمكن ان يريد المصنف بقوله هذا الظن هو
النافي المذكور ويمكن المقصود بالظن النافي الذي يوجب العسر العمل به ورفع اليد عن
الاحتياط في مقابله اذا كان مجملا مراد بين البعض مع عدم المعين له لا بد ان يحكم بوجوب
العمل بجميع افراده من غير تخصيص بعض دون بعض لانه الذي اقتضاه العسر مع ^{المقتصر} عدم
لكن يبقى على هذا حرازة اخرى في العبارة فتدبر جيدا قوله بالاحتياط بالاحتياط
يعنى في المسئلة الاصولية كما هو واضح قوله واما الظنون الخالفة للاحتياط آه يعنى واما
الظنون النافية مطلقا اطمينية كانت او غيرها الخالفة للاحتياط اللازم في المسئلة
الفرعية فيعمل بجميعها فاذ اعترض لزوم العسر قوله دفع العسر يمكن بالعمل بعضها يعنى ان
لزوم العسر لا ينتج وجوب العمل بجميع الظنون النافية ورفع اليد عن جميع افراد الاحتياط
في المسئلة الفرعية اذ مع العمل ببعض الظنون النافية كالظنون الاطمينية يرتفع العسر
فيبقى العمل بالبعض الاخر بلا دليل فلا يكون النتيجة العمل بجميع الظنون النافية الخالفة

للاحتياط اللازم لعدم ما يوجب التعميم والاولى في الجواب عن الوجه المذكور الذي
 ذكر من قبل المستدل فيحتمل المطلب من لزوم العمل بجميع الظنون المثبتة والنافية ان
 يقال ان الحجج لا يلزم من العمل بجميع الظنون المثبتة احتياطاً في المسئلة الاصولية ^{العمل} و
 بالاحتياط اللازم في المسئلة الفرعية ورفع اليد عن الظن الثاني المخالف لادوارد
 الظنون النافية التي لا يكون هناك احتياط لازم في المسئلة الفرعية على خلافها كثيرة
 في غاية الكثرة فلا يكون الجمع بين الاحتياطين موجبا للحجج مع العمل بالظنون النافية ^{الكل}
 وايضا موارد الاصول النافية للتكليف فيما اذا لم يكن هناك اعادة اصلا كثيرة فلا يلزم
 الحجج ايضا من الجمع المذكور فتدبر وما ذكره شيخنا قدس سره ايرادا على المصنف قدس
 سره من ان ما ذكره في كمال الاستقامة الا انه منقح على كون النتيجة التبعيض في الاحتياط
 لا حجة الظن والكلام في المقام منتهى على تمامية المقدمات في انتاج الحجة ^ط والاعمال
 بما ذكره من الاشكال انتهى غير وارد عليه كما لا يخفى قوله فيرجع الامر الى ان قاعدة الاستغناء
 لا تنفع آه الاولي جعل هذا جوابا اخر بان يقال ان هذا خارج عن فرض المستدل لان
 ظاهر كلامه بل كما يكون صريحه ان الحكم بوجود العمل بالظنون النافية من جهة قاعد
 الاحتياط لا من جهة شئ اخر كقاعدة العرف فاستقام ما ذكرنا من ان قاعدة الاستغناء
 لا تنفع في الظنون المخالفة للاحتياط اللازم في المسائل الفرعية وانها لا تثبت التسري اليها
 فضلا عن التعميم فيها وان التسري لو كان فانهما يكون للزوم العرف للقاعدة لكان المعاوضة
 على ما سلف قوله من وجوب اعتبار المتيقن حقيقة او بالاضافة آه قد عرفت اعتبار ^{المتيقن}
 بالحقيقة او بالاضافة في الفروع وعلى تقدير عدمها او عدم كفايتها يرجع الى المتيقن
 بالاعتبار كذلك في الاصول وعلى تقدير عدمها يرجع الى مظنون الاعتبار على اشكال
 فيه قد تقدم قوله بالتعميم وعدمه لا يتصوره يفي احتمال التعميم وعدمه بل يجب الحكم
 بالتعميم ولا يتصور احتمال عدمه بحكم العقل بذلك قوله ويرجع الى الاصل كذلك
 المفهوم من بعض كلمات المصنف في السابق هو بطلان الرجوع الى الاصول بالطريق ^{الكل}
 بان يرجع اليها في جميع الموارد كالدالة الثلاثة التي اقامها على بطلان الرجوع الى
 البرائة من الاجماع والمخالفة الكثيرة القطعية المعبر عنها بالخروج عن الدين ومطلق

في حجية الظن

المخالفة القطعية حيث انها لا توجب بطلان الرجوع اليهما راسا لكن بعض الكتبا اذ
 ظاهرة او صريحة في عدم جواز الرجوع الى اصل البرائة والاستصحاب مطلقا لكان العلم الاجمالي
 لماغ من الرجوع اليهما وانما قل في كونه مانعا عن الرجوع الى الاستصحاب المثبت للتكليف
 الا لزامي وسيجيئ قوله عن قريب والمفروض عدم جريان البرائة والاستصحاب لانقاضها بالعلم
 الاجمالي آه و قد ذكر او يرجع الى الاصل كذلك ليس مناسبا وحده على اصل التخيير لانه
 التعبير بلفظ الاصول فيما سياتي مع انه لم يذكر في السابق بطلان الرجوع اليه اصلا -
 فالاولى ضرب قوله او يرجع الى الاصل كذلك وضرب لفظ الاصول في قوله على خلاف
 الاحتياط والاصول في الجملة وضرب قوله والا فبالاصول وقد ضربناها في محاس
 البحث قوله وجب تحصيل ذلك بالظن الاقرب الى العلم اي بالظن الاطمينان في الثاني
 للتكليف على تقدير كفايته في دفع الحجج كما سيأتي في قوله لان الظن الاطمينان في الثاني
 للتكليف على تقدير كفايته في دفع العسر والحجج كما سيأتي في قوله لان الظن الاطمينان في
 غير عزيز آه وعلى تقدير عدم الكفاية يرجع الى مطلق الظن الثاني في قوله وكل واقعة ليست فيها
 اشارة كذلك آه يعني كل واقعة ليست فيها اشارة اطمينانية نافية للتكليف سواء كانت
 هناك اشارة مثبتة للتكليف الا لزامي اطمينانية كانت او غيرها ولو يوجد هناك اشارة
 اصلا او كانت هناك اشارة مقتضية للنفي لكن لم تبلغ مرتبة الاطمينان به فالمراد بقوله
 او كانت ولم تبلغ هو اشارة النافية وانما لم يذكر الاول لوضوحه قوله تعين التخيير في
 الاول يعني فيما لم تكن فيه اشارة اصلا كالوقايح المشكوكه قوله والعمل بالظن في الثاني آه
 يعني فيما كان فيه اشارة يعمل بالظن وان كان اضعف سواء تعلق بالوجوب او التحريم في
 العبارة مسامحة لان المذكور في السابق وجود اشارة غير اطمينانية دالة على نفي التكليف
 ثم لا يخفى ان العقل يحكم في صورة قيام الدليل على عدم الرجوع الى الاحتياط وراسا او
 عدم امكانه كما في مواد ودوران الامر بين المحذرين بلزوم الرجوع الى الظن الاقرب
 الى الواقع وعلى تقدير عدمه او عدم كفايته او كون تحصيله عسرا بلزوم الرجوع الى الظن
 مطلقا لانه اقرب من الامتثال الشككي او الوهمي نعم لو انفتح باب العلم في غالب الواقع
 وحصل الخلل المعلوم بالاجمال به لا يفتح باب العمل بالظن في غيرها ولا يحكم العقل

يد ولو كان اطمينا ببل يحكم بحجته التعبدية والرجوع الى الاصول سواء فيها التخيير وغيره فما
 اورد عليه بانه لا دليل على الرجوع الى الظن مع وجود الاصل المعتبر وهو التخيير مع ان
 مقتضى ذلك الرجوع الى الظن مع وجود الاصل المعتبر وهو التخيير مع ان مقتضى ذلك الرجوع
 الى الظن في الموارد المذكورة مع انفتاح باب العلم في اغلب المسائل وهو خلاف ظاهر
 العلماء انتهى باختصار غير وارد عليه لما ذكرنا ومنه يظهر ان ما ذكره المصنف هنا لا ينافي
 ما ذكره سابقا من ان الرجحان في احد الطرفين لا يجوز الاحتذاء به في مقام دوران الامر
 بين المخدورين ما لم يثبت حجة قوله لا تنقاضيها بالعلم الاجمالي لا يخفى ان العلم الاجمالي
 بالتكليف مانع عن الرجوع الى الاستصحاب النافي واما العلم الاجمالي بعدمه فليس مانعا
 عن الرجوع الى الاستصحاب المثبت للتكليف الا لزامي على ما سئلت فيه في باب الاستصحاب
 وباب الاستصحاب وقد عرفت في باب ابطال الرجوع الى الاصول كل في موردته ^{قوله}
 قدس سره في ذلك وح فقول قدس سره فلم يبق من الاصول الا التخيير محل نظر وكذا قوله
 ومحل عدم رجحان احد الاحتمالين بل لا بد ان يضاف الى ذلك وعدم جريان الاستصحاب
 بان لم يكن احد الاحتمالين ثابتا في السابق لماسيئة في باب تعارض الاستصحاب
 الاصول وورد الاستصحاب على اصل التخيير بل وعلى اصل الاشتغال والبرائة ثم لا يخفى
 ان مقتضى هذا الكلام وسائر كلمات السابقة واللاحقة انه مع كون النتيجة هو التبعض
 في الاحتمال لا يرجع الى اصل البرائة والاستصحاب في الفقه اصلا مع ان دأبه قدس سره
 الرجوع اليهما في المسائل الفقهية في مواضع لا تحصى الا ان يشار الى ما نقل عنه قدس سره
 في مجلس البحث من وجود الظنون الخاصة الكافية الرافية بمعظم الاحكام وانخلال العلم
 وح فلا غائلة في الرجوع الى الاصول في مواردها وتجاريها والله الهادي قوله في الوقايع
 المظنونة بالظن الاطميني الى الظن الاطميني بعدم التكليف قوله بانه لا يترك القطع
 بالواقعة الذي هو مقتضى الاحتياط الواجب من جهة العلم الاجمالي الكلي قوله على العلم
 بالبرائة او الظن الاطميني بهما اما الاول ففي صور اربع في صورة الظن الاطميني ^{تلكيف}
 وفي صورة الظن الغير الاطميني به وفي صورة الشك وفي صورة الظن الغير الاطميني
 بعدم التكليف واما الظن الاطميني بالبرائة ففي صورة واحدة هي الظن الاطميني

في حجة الظن

بعدم التكليف وفي الصور الأربعة السابقة يحصل العلم بالبرائة من حجة الاحتياط
 الموجب له قوله على الظن الاطميناني ومطلق الظن آه ولم يذكر الاحتياط لوضوح قوله
 لأن المحرم مخصص فيه اذ لو ظن بالظن الاطميناني يكون المحرم مخصصا فيه لا يجزى في المقام
 جميع الأقسام الاثنية اذ يكون وجود المحرام في الباء هو هو ما قوله يظن ذلك فيها بظن قوله
 من الشك آه الاولي ان يقول يظن ذلك فيها بالظن الغير الاطميناني ليشتمل جميع مراتب
 ما دون الظن الاطميناني قوله في مقابل الظن الاولي يعني يظن فيه عدم التحريم بالظن
 الاطميناني قوله في مقابل الظن الثاني يعني يظن فيه عدم التحريم بالظن الغير الاطميناني
 قوله ثم فرضنا في المشكوكات وهذا القسم آه لادرجه لفرض ما يحتمل الوجوب المشكوكا
 وما يظن فيه عدم التحريم بالظن الغير الاطميناني فقط بل يمكن فرضه في القسم السابق
 منه وهو ما يظن فيه عدم التحريم بالظن الاطميناني بل يمكن فرضه في القسمين السابقين
 ايضا فالاولى جعل الأقسام عشرة خمسة منها في صورة امكان الاحتياط والحكم فيها بوجوب
 الاحتياط الامع الظن الاطميناني بعدم التحريم وخمسة منها في صورة عدم امكان
 الاحتياط والحكم فيها بحجة الظن في الصور الأربعة منها وبالتحريم في صورة التساوي
 ليوافق ما استؤمنه في قوله فكل واقعة يقتضيه الاحتياط الخاص له قوله وكل واقعة
 لا يمكن فيها الاحتياط آه قوله ما يحتمل ان يكون واجبا لا وتكاف سواء احتل غيرهما
 من الأباحة والاستحباب والكراهة ام لا وما سنشير اليه واشترنا اليه في صد الكفاية
 من الرجوع الى أصل البرائة في الصور الثلث فاتها هو مع الرجوع الى الظنون الخاصة
 والقول بها او الى الظنون المطلقة والقول بحجة ما اذ في الصورة الاولى يجب الرجوع
 الى الاصل عند عدمها وفي الصورة الثانية يجب الرجوع الى الظن عند وجوده ولو
 كان مطلقا والى أصل البرائة عند عدمه لو كان المورد موردده واما في مثل ما نحن
 فيه مما لا يجوز الرجوع الى الظن المطلق فيه الا في صورة عدم امكان الاحتياط
 الرجوع الى اصل البرائة اصلا عند عدم الظن بل لا بد من الرجوع الى التحريم حتى في الصور
 الثلث المذكورة فاما قليلا قوله كان ارتكاب الموهوم في مقابل الظن الاطميناني والمأ
 بالموهوم في مقابل الظن الاطميناني هو ما ظن عدم حرمة بالظن الاطميناني فإراد

المصنف بالظن الاطمينان هو الظن الاطمينان بالتحريم ليكون مقابله ما ذكره ويطابق
 ما ذكره ويمكن ان يريد الوهم بالحرمة في مقابل الظن الاطمينان بعدمها والمال واحد
 قوله في المظنون منه اي في المظنون مما يحتمل الوجوب ففي العبارة نوع استخدام قوله ليس
 من حجية مطلق الظن الا فيما لا يمكن فيه الاحتياط اذ قد عرفت حجية مطلق الظن فيه لعله
 اراد حجية مطلق الظن مطلقا قوله فلا يجوز العمل الا بالاحتياط في صورة امكانه والافير
 الى التحريم كما سلف قوله بعد عدم الفرق في العمل وان كان بينهما فراق في امور دسيرة كالحكم
 بالاستحباب والكرهية وبخاصة الملاحة لو كان الظن حجة وعدمه لولا يكن كذلك وعمل
 به من باب الاحتياط وما يجوز مجرى ذلك قوله من المشكوكات فقط بعد الموهومات
 اي ما كان عدم التكليف فيه موهوما ويلزم كون التكليف الا لراي مظنونا والاولى
 القبر بالمظنونات قوله فلان الظن المبحوث عنه في هذا المقام هو الظن بصدق المتن اه
 كان مفروض محتمل ان مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط الكلي في جميع الموارد في مظنونات
 التكليف ومشكوكاته وموهوماته خرجا عنه في الظنون الاطمينية الشخصية المتعلقة
 بنفي التكليف من جهة لزوم العسر والحرج لولاها واقصر ناعليها من جهة كونها وانذافا
 المحرج بالعمل بها من غير حاجة الى التعدي عنها الى الظنون الغير الاطمينية بنفي التكليف
 فضلا عن دفع اليد عن الاحتياط في المشكوكات ايضا ولا يخفى ان الظن الاطميناني
 بالحكم الفرعي فيما اذا استفيد من الخبر لا يحصل الا بمصولة في جميع ما له مدخل فيه
 فلا بد فيه من حصول الظن الشخصي الاطميناني بصدق الراي والظن الشخصي بعدم
 الارسال والظن الشخصي الاطميناني بالدلالة والارادة والظن الاطميناني بصدوره
 في مقام بيان الحكم الواقعي لا للاجل التيقية وغير ذلك بداهة ان النتيجة تابعة لاختصاص
 المقدمات وح ففوله قدس سره فلو فرض عدم الظن بالصدق لاجل عدم الظن بالصدق
 له يقيد محل منع لانه لا يناسب ما هو مفروض محتمل في المقام وكذلك قوله لا ت
 الظن المبحوث عنه في باب حجية خبر الواحد بالخصوص هو الظن بصدق المتن عن
 الحجة كما صرح به في اوائل حجية خبر الواحد وكذلك قوله فيكون صدور المتن غير
 مظنون اصلا لا يناسب ما نحن فيه اصلا ويمكن توجيه كلامه بان المقصود من انضمام

في حجة الظن

الاخبار الى الشهرة والاجماع المنقول وغيرهما ليس بيان الظنون الاطينية المطلقة
 فقط بل المراد انضمام الظنون الاطينية التي تكون حجة من باب الظن الخاص مع عدم
 الوفاء بمعظم الاحكام بالظنون الاطينية المطلقة المتعلقة بنفي التكليف المقصود
 الظنون الاطينية المطلقة الحاصلة من الشهرة وامثالها مع انضمام الظنون ^{صحة}
 المتعلقة بنفي التكليف الالزامي كافية في دفع المحرج وح فيبقى الاحتياط في الشكوك
 بلا معارضة وح فيصح قوله لان الظن المبحوث عنه في هذا المقام آه وقد سمعت في باب
 نقل الاخبار الدالة على حجة خبر الواحد ونقل الاجماع عليها انها لا بد لان على حجة خبر
 الواحد اذا حصل الظن الاطينية بالصدور وح فلا يرد عليه ما اوردته شيخنا قد
 سره في الحاشية وشرنا اليه عن قريب بان الكلام في المقام في حجة خبر من حيث الظن
 المطلق او التبويض في الاحتياط مبني على افادتها للظن الشخصي بالحكم الفرعي الواقعي
 بناء على ما عرفت من كون نتيجة المقدمات اعتبار الظن الشخصي لا الظن بالصدور
 فقط وانما اقتصر المصنف على الظنون الاطينية بالصدور الحاصلة من الاخبار مع ان
 الظنون الخاصة حجة مطلقا سواء حصل الظن الاطينية بالصدور او بالحكم او بالحصول
 شئ منهما لان اكثر الاحكام انما تستفاد من الاخبار ومذهب قدس سره كما قد سمعت
 حجة ما حصل الظن الاطينية بالصدور منها ويمكن دفع اليراد المذكور ايضا بان
 الكلام مبني على عدم الفرق في النتيجة بين الاصول والفرع كما اشار اليه المصنف بقوله
 ثم ان الظن الاطينية من امادات آه وكون الخبر المظنون الصدور بالظن الاطينية
 مما ظن بحجته وهذا ليس بعيد ايضا وان ضعفه شيخنا قدس سره في الحاشية وقد اورد
 عليه ايضا بان دعوى كثرة الظنون الاطينية هنا منافية لما ذكره سابقا في مقام
 ذكر المرجحات على تقدير الكشف من ان الظن الاطينية نادر ويمكن دفعه ايضا بان
 المراد ندوته مع عدم انضمام الظن الاطينية بالصدور التي هو حجة من باب الظن ^{صحة}
 الى الظن الاطينية بالحكم الفرعي الواقعي فلا ينافي في كثرة بحيث يكون وايتامع انضمام
 ذلك اليه نعم الظاهر ان القائل بحجة الخبر من باب الظن الاطينية بالصدور لا يقول
 بها من جهة افادة الظن الشخصي الاطينية بل يقول بها من جهة الظن النوعي الاطينية

اترى ان القائل بحجة الخبر المصحح بعدلين كالشهيد الثاني وولده وسبطه يقتصر في
 حجته على تقدير حصول الظن الشخصى الاطينا بصددده حاشا وكلام ان ما ذكرنا
 في مقام حل عبادته وان كان مخالفا لظاهر كلماته في المقام سيما قوله اخيرا وكيف كان
 فلا ارى الظن الاطينا في المحاصل من الاخبار وغيرها اقل عددا من اخبار المصحح بعد
 له ولكن لا بأس به في مقام التوجيه فتدبر جيدا هذا كله على تقدير تطبيق هذه العبارات
 وما سياتى على التبعض واما على تقدير تطبيقها على حجة الظن الاطينا على تقدير
 المحكومة كالعلة الظاهر من عباراته عنقريب فالامر بعلة اظهر والله العالم قوله او ثقة
 على الاطلاق يحتمل ان يريد به الاما في العادل ويحتمل ان يريد به العادل في مذهبه
 وان لم يكن اماميا فيتمثل من كان خبره صحيحا او موثقا وعلى الاول فيخرج الثاني وعلى
 انه تقدير فالمراد بقوله من يوثق بصدقه من كان موثقا عن الكذب ولو في خصوص
 الرواية سواء كان اماميا ام لا فاسقا بحسب العقيدة او بحسب الجوارح من غير حجة الكذب
 ام لا قوله اذ ربما يتساح في غير الروايات تغليل لقوله يحصل غالباً من خبر من يوثق
 بصدقه ولو في خصوص الرواية قوله فلا يعتبر فيها افادة الظن يعنى الظن الشخصى وكذا
 المراد من قوله عدم الظن بالصدور وقوله لا جل عدم الظن بالاستناد وقوله بعدم
 افادته للظن وقوله فيكون صدور المتن غير مضمون أصلاً قوله في اخباره عن يروى عنه
 سواء كان بلا واسطة او مع الواسطة قوله فيكون صدور المتن غير مضمون اصلا يعنى
 على التقدير المذكور بان يكون الظن الشخصى بالصدور موقفا على الظن الشخصى بالاستناد
 والا فقد يحصل الظن الشخصى بالصدور مع عدم الظن الشخصى بالاستناد لا يخفى
 قوله وبالجملة فدعوى كثرة الظنون الاطينية في الاخبار اه قد كان كلامه السابق الى
 هنا مبتدئا على التبعض في الاحتياط وعدم جواز دفع اليه عن الا في الظنون الاطينية
 النافية للتكليف وكان هذا الكلام منبثق على ابطال الاحتياط وادسا والرجوع الى حكم
 العقل بالرجوع الى الظن الاطينا نافية كان او مثبتا والبناء على حجته والرجوع الى الا
 الموجودة في موارد فقده وكذا قوله وكيف كان فلا ارى الظن الاطينا في المحاصل من
 الامارات وغيرها اقل عددا من اخبار المصحح بعدلين فان المقصود منه تعيين الواقع

في حجية الظن

للمعلوم بالأجمال به والرجوع مع فقدته الى الاصول العمليّة اذ لا معنى للتشبيه بها من
 جهة الكثرة فقط مع عدم الرجوع الى الاصول مع الفقد وعدم تعيين الواقع به وهذا
 وعدم الرجوع اليه الا في صورة النفي كما كان منبى كلامه السابق على ذلك بل وكذا قوله
 ثم ان الظن الاطميناني من اماره او امارات اذا تعلقت بحجية اماره طيبة اه ولا حجة
 الى ما تكلفه شيخنا في تطبيقه على التبعض في الاحتياط وان كان ما ذكره قدس سره
 مطابقا لكلام المصنف في آخر المجتاز اذ عرفت هذا علمت ان سوق العبارة على النحو المذكور
 ليس على ما ينبغي وكان الاولى اسقاطها او سوق العبارات السابقة ايضا على هذا المنوال
 ببناء كلامه على تمامية تقرير الحكومة وانتاج دليل الاخذ بحجية الظن كما كان منبى
 كلامه من اول الامر الثاني على ذلك هذا على تقدير صحة ما في فنحننا وكثيره من النسخ
 من قوله ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها الى الاصول مخظور واما على تقدير
 صحة ما في بعض النسخ من ثبوت لفظ الاحتياط في مكان الاصول فالمتعين حل هذا الكلام
 وما بعد ما على التبعض في الاحتياط فتطابق العبارات السابقة مع هذه العبارات
 وان كانت كلها خارجة عن فرض تمامية المقدمات وكونها منتجة بحجية الظن على نحو
 الحكومة كما عرفت والله العارف بقوله فيعين في حقه التعدي الى مطلق الظن اي مطلق الظن
 الثاني لو كان المراد من العبارة التبعض في الاحتياط وانحروج عنه في الطنون الثانية
 للخرج ومطلق الظن نائيا كان او مثبتا لو كان المفروض في العبارة حكم العقل بحجية الظن
 الاطميناني مطلقا بعد فرض بطلان الاحتياط واسا وتمامية دليل الاخذ وقد
 ان الثاني هو الظاهر من العبارة على تقدير صحة ذكر لفظ الاصول قوله مع ان الفرق بين
 الاحتياط في جميعها اه يعنى ان الفرق بين الاحتياط في جميع الموارد المشكوك والرجوع الى
 الاصول التجارية في خصوص موارد هامة كان الشك فيه في التكليف او في المكلف به
 ومما له حالة سابقة اوله يكن فيه تلك ومما يمكن فيه الاحتياط او لا يمكن مما قد تقدم
 في اول الكتاب وغيره انما يظهر في الاصول المخالفة للاحتياط كأصل البرائة والاستصحاب
 الثاني اذ العمل بالاحتياط في الواقعة الخاصة لاجل العلم الاجمالي الخاص وبالا
 مثبت للتكليف المطابق للاحتياط بحسب النتيجة وان كان بينهما فرق في الجملة كما سيأتى

في شبهة المحصورة واشترنا اليه في بعض المحاشي ثابت مع قطع النظر عن العلم الاجمالي الكلي
الذي يقتضيه الاحتياط الكلي اذ من يقول بالرجوع الى الاصول في المسكوكات يقول بالرجوع
اليها في مورداتها قطعاً فالتمرة انما تظهر في مورد الاصلين النافين المذكورين ولا بد
ان دفع اليد عن العلم الاجمالي الكلي الموجب للاحتياط الكلي في مورداتها انما يصح اذا كان
كان الاحتياط فيهما موجباً للعسر ومن المعلوم ان مورداتها قليلان لا يحدث العسر من
الاحتياط فيهما قوله مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم الترتيب لا يفهم ان كثير من
موارد شبهة هو مورد شبهة التحريم والاحتياط فيها انما هو بالترك لا بالفعل حق
يوجب العسر وانما الموجب له هو مورد شبهة التحريم والاحتياط فيها انما هو بالترك
لا بالفعل الوجوب وهي ليست من الكثرة بحيث يلزم من الاحتياط فيها العسر ولعل
هذا الكلام مأخوذ مما ذكره صاحب المعالي وصاحب القوانين في باب كون الامر للتمرة
او التكرار او غيرهما من ان الترتيب يتجمع مع كل فعل بخلاف الافعال وهو ان كان جيداً
في باب ما ذكره المصنف في غير جيد كما اشار اليه شيخنا في مجلس البحث وفي المحاشية
لان لزوم العسر انما هو من جهة الابتلاء والحاجة فاذا تعلقت الحاجة بالفعل كثيراً
فيكون الترك حرجياً الا ترى انهم استدلوا على عدم وجوب الاحتياط في شبهة العسر
مطلقاً بل زوم العسر مع كون كثير من مواردها من قبيل شبهة التحريم فترك الاكل من
جميع ما في الاسواق ومن جميع المياه مع العلم بحرمته بعضها وغير ذلك من الامثلة عسر
قطعاً وايضاً موارد شبهة التحريم كثيرة بل لعلمها ليست باقل من موارد شبهة الوجوب
فاذا لم تكن موارد شبهة التحريم مع كثرتها موجبة للعسر وكان افرادها موجباً للعسر
كون الاحتياط في البائة عسراً فلا حاجة الى الالتزام بقلة موارد المسكوكات ولا برفع
اليدهن الاحتياط فيما ظن فيه بعدم التكليف بالظن الاطمينان وهو خلاف ما صرح
في الموارد الكثرة من عباراته فاما قوله بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في
المظنونات اي في الوقائع التي ظن فيها بعدم التكليف قوله كدعوى ان العلم الاجمالي
المقتضى للاحتياط الكلي آه قد ذكر قدس سره في باب حجة ظواهر الكتاب في شبهة
الاجبار بين حيث تمسكوا بالعلم الاجمالي باعادة خلاف الظواهر من الكتاب ان العلم

في حجية الظن

الاجمالي حاصل فيما يباين وان الزائد على ذلك غير معلوم ولا مظنون وذكر في مقام توجيه تفصيل المحقق القمي في باب ظواهر الكتاب والسنة ان المعلوم بالاجمال اكثر فيما يباين بكثير وذكر في رد الدليل الاول الذي الذي ذكره في اثبات حجية الخبر مخصوصه من حجة العقل ان العلم الاجمالي بالاحكام المخالفة للاصل ليس مخصوصاً بالاجبار بل هو حاصل في جميع الامارات وليس فيه وجود العلم الاجمالي في غير موارد الامارات وكل في العبادات السابقة وذكر سابقاً في مقام كون النتيجة هو التبعية في الاحتياط لا حجة الظن بعد قوله فتحصل مما ذكر اشكال اخر انه لا علم ولا ظن بطرف مخالفة الظاهر في غير الخطابات التي علم اجملها بالخصوص مثل قيمو الصلوة وديه على الناس حج البيت وشبهها واما الكثير من العمومات التي لا يعلم بالاجمال كل منها فلا يعلم ولا يظن بثبوت الجمل بل فيها لا حل طر والتخصيص في بعضها وذكر في هذا المقام ان العلم الاجمالي حاصل في موارد الامارات والمستكورات ايضا حيث قال فان هذه الدعوى يكذبها ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي قبل استقصاء الامارات اه مضافاً الى قصر محج بذلك مراداً في كلماته السابقة على هذا الكلام وسيأتي عن قريب ان دعوى اختصاص المعلوم اجمالاً من مخالفة الظواهر بموارد الامارات مضعفة بان هذا العلم حاصل من دون ملاحظة الامارات وموارد اه وذكر في باب اصل البرائة عند تقرير الدليل العقلي للاخباريين للمقول بوجوب الاحتياط في الشهية التحريمية وتمسكهم بالعلم الاجمالي ان الجواب عن ذلك بوجوبين الاول منع تعلق التكليف بغير القادر على تحصيل العلم الاجمالي اليه الطرق المنصوبة فهو مكلف بالواقع محب تأدية هذه الطرق الثاثة ان المقرر في الشهية المحصورة انه اذا ثبت وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل اخر انقصر في الاجتناب على ذلك القدر وحاصله انحلال العلم الاجمالي بالامارات الظنية وليس فيه وجود العلم الاجمالي في غير موارد الامارات بل هو مبنى على حجية الظن الخاص بقيد الكفاية او الظن المطلق ودعوى انحلال الواقع به وله يليقت الى ما ذكره في هذا المقام من كون النتيجة هو التبعية لاجحية الظن مع اول جوابه راجع الى مذهب صاحب الفصول الذي مضعفه في المقام واجاب عنه بوجوه كثيرة تقدمت وسيجيئ الاشارة الى ذلك في مقامه انشاء الله وذكر قدس

سره في مقام اشتراط العمل بأصل البرائة في الشهات الحكيمية بالفحص واللفظ بطريق
الاختصار الخامس حصول العلم الاجمالي بوجود واجبات وتحريمات كثيرة ومعه لا يمكن
القتك بأصل البرائة فان قلت هذا يقتضيه عدم جواز الرجوع الى البرائة من اول الامر
ولو بعد الفحص لأن الفحص لا يوجب جريان البرائة مع العلم الاجمالي قلت للمعلوم اجمالا
وجود التكليف الواقعية في الوقائع التي يقدر على الوصول الى مداركها وبعد الفحص
والعجز عنها يرجع الى البرائة لكن هذا لا يخلو عن نظر لان العلم الاجمالي انما هو بين جميع
الوقائع سواء تمكن من الوصول الى المدارك او عجز عنه مع ان هذا الدليل انما يوجب
الفحص قبل استعلام جملة من التكليف محتمل انحصار المعلوم اجمالا فيها فاقبل وراجع
الى ما ذكرنا في رد الاستدلال الاخباريين على وجوب الاحتياط في الشهات التحريمية
بالعلم الاجمالي وهذه الكلمات التي نقلناها المخالفة بعضها مع بعض من جهات
كاشفة عن تحيز المصنف قد سنه واضطرابه في تعيين مورد العلم الاجمالي وقد اشرفنا
الى ذلك ايضا في بعض المحاشي السابقة هذا والذي يتخرج في نظر القاصر ان المعلوم اجمالا
موجود في موارد الامارات بحيث يكون مرددين الاقل والاكثر واما المشكوكات
فليست من اطراف العلم الاجمالي الكلي ليجب الاحتياط فيها اجمع بل الشك فيها يندب
لا مانع فيها من الرجوع الى الاصول وعلى تقدير كونها من اطرافه لا مانع من الالتزام
بعدم وجوب الاحتياط فيها وان كان مقتضاه وجوبه والموافقة القطعية لان هذا
الحكم العقلي ليس مثل حكمه مجرمة المخالفة القطعية في التخيير وعدم جواز ورود دليل على
المجاز بل سياق في الشهات المحصورة انشاء الله تعالى انه لا يعبد الحكم مجاز الاوثاق
في جميع موارد الشهات المحصورة الى ان يحصل القطع بارتكاب المحرم جميعا بين قوله كل
شيء للحل اه الظاهر في كون المانع العلم التفصيلي وما يحكم به العقل من حرمة
المخالفة القطعية فانظر والكاشف عن ذلك هنا مع قطع النظر عما سياتي ان الاجماع
والاخبار وحكم العقل متطابقة على الرجوع الى البرائة في الجملة وعلى تقدير القول بعدم
جواز الرجوع الى الاصول في المشكوكات يبقى الاصل المزبور بلا مورد وايضا يلزم
حقيسة مذاهب الاخباريين بوجوب الاحتياط في مطلق الشهات التحريمية بل يلزم

أعظم من ذلك وهو القول به في الشبهات الوجودية ايضا مع عدم قول جل الاخباريين
 بل كلام به فيها كما سيأتي في مباحث البرائة وقد جرت سيرة المصنف ايضا في الاصول و
 الفروع على الرجوع الى الاصول فان قيل ان الأصل المزبور لا يبقى بلا مورد في موارد
 عدم تجر العلم الاجمالي وعدم وجوب الاحتياط لاجل لزوم العسكوارد الظن الاطمينان
 بعدم التكليف او مطلقا يرجع الى اصالة البرائة قلت العمل بالظن المزبور ليس لاجل
 الاصل بل للزوم العسكوارد في الوجود اصل اصلا يعمل به لذلك وهو كاشف
 عن عدم كون الموارد المزبورة موارد اصل البرائة مع ان قصر موارد على الظن ^{لها}
 لعل العلماء قاطبة فاتهم بين من يرجع الى الاصل في صورة الشك بمعنى تساوي الظن ^{بين}
 فقط وهم الاضعفون عددا ودليلا وبين من يرجع اليه في صورة الشك بمعنى خلاص
 اليقين الشامل لصورة التساوي والظن بعدم التكليف والظن به مع عدم الدليل على
 اعتباره وهم امثلهم طريقة وقد سمعت من المصنف انه ان اصل البرائة والاستصحاب
 غير جار بين مطلقا لانقاضها بالعلم الاجمالي ويفهم منه عدم الرجوع الى اصل البرائة
 في المقام اصلا وداسا وان كان بعض العبارات الالائية في باب تقرير الاشكال في
 الاصول اللفظية مخالفة لهذا في الجملة ودعوى العلم الاجمالي بوجود بعض الاحكام
 الالزامية في المشكوكات ايضا كما يدل عليها كلام المصنف عن قريب حيث قال واما
 مع طرد العلم الاجمالي بمخالفتها في كثير من الموارد غاية الكثرة فالاجماع على سقوط العمل
 بالاصول مطلقا لا على ثبوتها فيكون الرجوع الى الاصول مخالفة قطعية مدفوعة مضا
 الى ما تقدم بان المصنف قد سلم في مواضع عديدة بلزوم رفع اليد عن الاحتياط في
 موهومات التكليف اتماما مطلقا واذا كان في غاية المرجوحية فتلزم المخالفة القطعية
 الغير المجازية عنده وعند غيره على ما صرح به في اول الكتاب في باب فروع العلم الاجمالي
 وفي الشبهة المحصورة وغيرها ودعوى حصول المخالفة القطعية في المشكوكات دون الموهومات
 جزاف واعتساف مع انه قد صرح في باب اصل البرائة وغيره وفي الفروع بالرجوع الى
 الاصول في المشكوكات فيلزم تجويزه ارتكاب المخالفة القطعية مع تصريحه في مواضع
 كثيرة بعدم جوازها اصلا وعدم جواز التخصيص في حكم العقل وايضا قد صرح غير

وفيما تقدم بانه لو لم العسر من الاحتياط في المسكوكات للزم الرجوع الى الاصول فيها
 مع ان لزوم العسر لا يجوز ارتكاب المخالفة القطعية بل لا بد من حمل الزعمها كاشفا عن
 وجوب الاحتياط فيها وان كان عسر الماعرف من ادلة العسر في غير موارد الاختلال قابله
 للتخصيص مع انه على تقدير تسليم ما ذكره من وجود الاحكام الالزامية في المسكوكات
 لا تلزم المخالفة القطعية لان من جملة الاصول اصل الاستعمال والاستصحاب المثبت
 للتكليف واصالة التخيير والرجوع الى اصالة البرائة ^{اصلها} والاستصحاب النافي في غير موارد
 لا توجب المخالفة القطعية قطعا ويدل على ذلك ايضا ان الرجوع الى الاصول في
 المسكوكات لو كان موجبا للحصول المخالفة القطعية على ما ذكره لكان اللازم عند الرجوع
 الى الاصول فيها ولو قلنا بالظنون الخاصة بقدر الكفاية او بحجية الظنون المطلقة مع
 انه قد اعترف في مواضع عديدة في هذا المقام وغيره في مقام الفرق بين حجية الظن
 والتبعض في الاحتياط بمحصل الاختلال بها وعدم المانع من الرجوع الى الاصول
 مع فقدها مع انه لا معنى للاختلال مع العلم بوجود الاحكام الالزامية في المسكوكات
 وحصول المخالفة القطعية بالرجوع الى الاصول فيها وهذا ظاهر جدا مع انه على تقدير
 تسليم وجود بعض الاحكام الالزامية في موارد الاصول النافية لزم الحكم بجواز الارتكاب
 الى ان تلزم المخالفة القطعية لما ذكرنا من لزوم كون الاصول النافية بلا مورد مع مخالفة
 عدم الرجوع اليهما الا لاجماع وغيره وكذلك في موهوم التكليف لما ذكرنا من عدم الفرق
 بينهما وبين المسكوكات مع امكان ادعاء ان الشهمة من قبيل الشهمة الغير المحصورة التي حكمها
 بعدم وجوب الاجتناب فيهما مضافا الى ما قيل من انه مع العلم بوجود بعضها فيها لا مانع
 من الرجوع الى الاصول ايضا لعدم كون جميع الوقائع محال ابتلاء المكلف فان قيل
 لا تبقى الاصول النافية بلا مورد مع عدم العمل بها في الشهمة المحكيمة في المسكوكات
 واما لجواز العمل بها في الشهمة الموضوعية قلت ان الاجماع قائم على الرجوع اليها
 في الشهمة المحكيمة ايضا في الجملة مع ان دعوى وجوب الاحكام الالزامية الجزئية فيها
 متطرفة ايضا فيلزم المحذور المذكور قوله فان هذه الدعوى يمكنها ان تثبت العلم ^{حاله} الا
 قبل الاطلاع على الامارات من جهة ان كل نبي صاحب شرع له احكام الالزامية كما ان

له احكاما غير الزامية لا ينافي كون المشكوكات خارجة عنه وعلى تقدير كونها من
 اطراف واحتمال وجودها فيها او العلم بوجودها فيها قد عرفت المناص عن الاشكال
 فيه من وجوه عديدة قوله وقد مر تضعيفه سابقا له ليسبق منه قدس سره تضعيف
 الادعاء المذكور لانه باب حجية خبر الواحد بالمخصوص ولا في مباحث دليل الاستدلال
 نعم قد مر تضعيف كون العلم الاجمالي في مورد الاخبار فقط بل هو ثابت في جميع
 الامارات ولا ربط له بما نحن فيه قوله فان ادعاء ذلك ليس كل الجيد قد تشعر هذه
 العبارة بميل المصنف الى الادعاء المذكور وقد عرفت ما نقلنا كالماتة المختلفة واستقر
 رأيه على الرجوع الى الاصول في المشكوكات ولا يتم الا بالالتزام بصحة الادعاء المذكور
 او بالتزام ساير الوجوه المذكورة كلاما بعضا قوله فمفسر محجة لا يصح الاستدلال بها
 لا يخفى ان الادعاء بالاجمال فيها ينافي ما تقدم منه في ذيل قوله وتخصّل مما ذكره
 اخرا اشار اليه شيخنا قدس سره وغيره ومن العجيب انه حال بيان ما ذكره هناك الى
 هذا المقام مع ان المذكور في هذا المقام مناف له وقد اسرنا الى هذا هناك ايضا
 قوله الى ترك الاحتياط في المظنونات اي في الوقائع المظنون فيها عدم التكليف قوله
 او في المشكوكات ايضا يعني اذا فرضنا رجوع الامر الى ترك الاحتياط في المظنونات
 والحكم بجواز الفعل والترك في المشكوكات ايضا وجواز العمل بالظن المخالف للاحتياط
 وهو الظن بعدم التكليف في المظنونات وبالاصل المخالف للاحتياط وهو الظن بعدم
 اصل البرائة مثلا في المشكوكات فما الذي اخرج وفي العبارة مناقشات الاولى ان
 الاشكال في هذا المقام منتهى على بقاء المشكوكات على حكم العلم الاجمالي الكلي الموجب
 للاحتياط فيها من جهة اندفاع المحجج برفع اليد عن الاحتياط في موهومات التكليف
 كما ان الاشكال في الرجوع الى الاصول العلية كان مبني على ذلك فلا معنى للتفكيك
 بينهما والالتزام بالرجوع الى الاصول العلية في المشكوكات وببقاء الاشكال في
 الرجوع الى الاصول اللفظية فيها ولذا حكم شيخنا قدس سره في الحاشية بان قوله او
 في المشكوكات سهو من قلبه الشريف او من الناسخ ويمكن دفع المناقشة المذكورة
 بان مقصود المصنف هنا الاشارة الى ان الاشكال في الرجوع الى الاصول اللفظية

ليس مبنياً على الأشكال في الرجوع إلى الأصول العلمية في المشكوكات إذ لو فرض لزوم
 العسر عن حجة الاحتياط في المشكوكات أيضاً كان الرجوع إلى الأصل العلمي بلا اشكال
 لأن الأصل العلمي مبناه على التقيد بخلاف الأصل اللفظي فإن مبناه على الظهور ولا
 يعود الظهور المذكور إلا بعد الحكم بحجة الظن ولا يكفي فيه دفع اليد عن الاحتياط في
 المشكوكات من حجة لزوم العسر إذ هو لا يستلزم حجة الظن والمصنف قدس سره و
 ان ذكر سابقاً عن قريب أنه لو لم يكن العسر من الاحتياط في المشكوكات نبت النتيجة المذكورة
 لكن لا بد من تأويله بأنه إذا ثبت بعض أحكامه وهو الرجوع إلى الأصل العلمي لا سيما
 وثبت حجة الظن حقيقة كما أشار إليه شيخنا قدس سره في ذلك المقام وهذا التوجيه
 وإن كان مخالفاً للكلمات السابقة والآخرة من حجة قصر يحج بان دفع هذا الاشكال
 كالأشكال السابق منحصراً في كون النتيجة حجة الظن إلا أنه لعله أولى من التزام كون
 ما هنا سهواً المناقشة الثانية أن الحكم بالرجوع إلى الأصل العلمي هنا بناء على توجيه
 المذكور من فرض لزوم العسر بالاحتياط في المشكوكات أيضاً بناءً على ما ذكر سابقاً من
 عدم جواز الرجوع إلى الأصل العلمي مطلقاً لمنافاة للعلم الإجمالي مع ما ذكرنا عن قريب
 من أن الحكم بجواز الترك في الشبهات الوجوبية أو الإلزامية في الشبهات التحريمية
 على تقدير لزوم العسر ليس من حجة أصل البرائة بل من حجة اقتضاء أدلة نفي الحجج إذ
 من الواضح أن الحكم بعدم وجوب الصلوة والصوم وغيرهما في صورة العسر من حجة
 أدلة لا من حجة أدلة الأصول الأخرى أن الامام عليه السلام رتب جواز المسح على
 المرادة في رواية عبد الأعلى على مجرد قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ^{بعد}
 ان قال ان هذا ونحوه يستفاد من قول الله تبارك وتعالى وبقاى بناء على عدم كون الحكم
 المذكور تأسيسياً كما سلف في باب ظواهر الألفاظ وسيأتي من المصنف في باب الشبهة
 الغير المحصورة أن الحكم بجواز الإلزام إلى ان يلزم ارتكاب المحرم ليس من حجة أدلة
 البرائة عقلاً ونقلاً أمره بالتأمل بل من حجة الأدلة الأخرى وهو كما كشف عدماً عن
 شمول أدلة البرائة لمورد الشبهات المحصورة وغير المحصورة جميعاً وحصل المناقشة
 المزبورة لأبدية الاقتصار على قوله رجوع الأمر إلى ترك الاحتياط في المظنون أو

في حجية الظن

في المشكوكات ايضا وعدم ذكر قول وبالأصل المخالف للاحتياط على تقدير لزوم العمل
بالعمل بالاحتياط في المشكوكات ايضا كما هو مبنى التوجيه الذي ذكرناه عن قريب المناقشة
الثالثة ان تخصيص الرجوع الى الأصل بالمشكوكات والحكم بالعمل بالظن في موهومات
التكليف ينال ما هو التحقيق من ان مجازي الأصول هو الشك بمعنى خلاف اليقين الشا
لصورة الظن ايضا فالمراد ان كان مورد أصل البرائة مع الأغماض عمدا ذكرنا فلا فرق
وان لم يكن مورد فلا فرق ايضا لما عرفت من ان رفع اليد عن الاحتياط في موهومات
التكليف لا ينتج حجية الظن والعمل به بل جواز الفعل والترك وهذا المعنى حاصل في
المشكوكات ايضا اذ هو ايضا لا ينتج حجية الأصول فيها والله العالم قوله مختصر في ان
تكون النتيجة حجية الظن كالعلم اه وفيه ان الظن المطلق لو كان حجة لا يرفع الاجمال في
الظواهر لا نه ليس في عرض الظنون الخاصة وفي مرتبتها كيف يرتفع الاجمال به وهذا
الاشكال تمامه فاورد شيخنا قدس سره وغيره في هذا المقام وغيره على المصنف وهو
مشهور بينهم ويمكن دفعه بان الظن المطلق على تقدير حجتيه وان لم يصلح لكونه مختصا
او مقيدا او قرينة لصرف ظواهر الظنون الخاصة لكن لا بأس لكونه كاشفا عن المختصات
والمقيدات والقرائن الصادقة التي كانت معها او منفصلة عنها واحتفت علينا و
قد سمعت عبارة العالم في باب ظواهر الالفاظ حيث قال من الجائز ان يقتصر ببعض
تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع
او غيره فيجمل الاعتماد في تعريفنا سائرهما على الامارات المفيدة للظن القوي وغير
الواحد من جملتها اه ويجري مجراه كلام المحقق القمي في القوانين في باب السنة فالظن
المطلق لما كان ناظرا الى الواقع والحكم بحجتيه بمعنى ترتيب جميع اثار الواقع فلا بأس بالاعتناء
على الكشف الذي يحصل منه واما الظنون المنتهى عنها فهي وان كانت ناظرة الى الواقع
لكن حجة النظر فيها طاعة عند الشارع لا اعتبار بها لاجل هيبه عنها بل المستفاد من
اخبار النهي عن بعضها كالمقياس كونه كثير المخالفة للواقع او غلبة مفسدة على مصلحة كما
سيأتي عن قريب وقد مضى ايضا في تضاعيف كلمات المصنفه ويكشف عمدا ذكرنا ان
لو لم يصلح الصرف على النحو المراد لو كان اعتباره قليل الفائدة جدا لندرة موضع الا

يكون الظن المذكور على خلاف عموماً الكتاب والسنة وسائر الظنون الخاصة خصوصاً
 الظنون القائمة على التحريم لمخالفتها لقوله تعالى اصل لكم الطيبات وخلق لكم ما في الارض
 جميعاً وغيرها ولا فرق في ذلك بين الظن في الطهارة وبين الظن في الحكم فتأمل قوله
 مضعفة بان هذا العلم حاصل بملاحظة الامارات آه يعنى ان هنا علمان اجماليان
 علم اجمالي خاص وهو حاصل بملاحظة الامارات ومواردها وعلم اجمالي عام وهو حاصل
 بملاحظة الامارات ومواردها والمشكوكات فكما انه يجب مراعاة العلم الاجمالي الخاص
 الموجب للاحتياط في موارد الامارات يجب مراعاة العلم الاجمالي العام الموجب للاحتياط
 في موارد الامارات والمشكوكات اذ الفرق بينهما محكم وبلا دليل والكاشف عن ثبوت
 العلم الاجمالي العام هو انه مع عزل طائفة من الامارات التي تكون بقدر المتقين من
 العلوم بالعلم الاجمالي الخاص بحيث يتفي مع خروجها وقيام مقامه سائر الامارات و
 المشكوكات يكون العلم الاجمالي حاصل بملاحظة كليهما ايضا وقد ذكر هذا الميزان في بان
 رد الدليل العقلي الذي اقيم في حجة خبر الواحد بالخصوص وادعى ان هناك علمان اجماليان
 خاص باعتبار الاجار وعام باعتبارها ومجموع الامارات قد عرفت ان المشكوكات خلت
 عن العلم الاجمالي وان الشك فيها بدو وعلى تقدير كونها من اطراف العلم الاجمالي يكون
 العلوم بالاجمالي مراد بين الاقل والاكثر ويجب دفع اليد عن الاحتياط فيها لكان
 الاجماع وغيره وعلى تقدير العلم اجمالا بوجود الاحكام الا لزامية فيها يجب الحكم بالرجوع
 الى الاصول الى ان يحصل المخالفة القطعية لما ذكر مع امكان كونها من قبيل الشبهة الغير
 المحصورة وغير ذلك فراجع قوله واقام مع طرق العلم الاجمالي بمخالفته في كثير من الموارد
 الى قوله فالاجماع على سقوط العمل به يعنى ان الاجماع على الرجوع الى الاصول العملية
 مع قطع النظر عن طرق العلم الاجمالي واقام مع ملاحظة العلم الاجمالي بوجود الاحكام
 الا لزامية في موارد الاصول وكون الرجوع الى الاصول اى الاصول النافية موجبا
 للمخالفة القطعية بل الكثيرة فالاجماع على سقوط العمل بالاصول النافية لان حرمه المخالفة
 القطعية ولو لم تكن كثيرة ثابتة بالاجماع والعقل القطعيين فكيف اذا كانت كثيرة ثابتة
 وهذا المعنى هو الظاهر من العبارة بل كما يكون صريحها وفيما لا شبهة في تحقق الاجماع

في حجية الظن

على الرجوع الى الاصول في المشكوكات وقد سمعت ان الاتفاق ثابت في الرجوع الى اصل
 البرائة في الشبهات الوجوبية حتى من الاخباريين وقد اتفق الاصوليون على الرجوع اليه
 في الشبهات الترتيبية ايضا وستمع ان ما ذكره الاخباريون من الرجوع الى الاحتياط
 فيها مخالف للاجماع وقد عرفت ان طريقة العلماء والمصنف جارية على الرجوع اليه في
 الاصول والفروع وان المصنف قد صرح فيما سبق فيما سياتي عن قريب بقوله ثم ان
 هذا العلم الاجمالي وان كان آه انه مع حجية الظن يحصل الانحلال فيكون الرجوع الى
 الاصول في المشكوكات بلا مزاحم وهذا لا يجتمع مع العلم الاجمالي بوجود الاحكام الترتيبية
 في موارد الاصول ايضا اذ لا معنى للانحلال على هذا الفرض فلا بد من جعل الاجماع
 كاشفا عن كون الشك فيها بدويا وعلى تقدير كونها من اطراف العلم الاجمالي او العلم
 بوجود الاحكام الترتيبية فيها قد عرفت ما ينبغي سلوكه وقد ذكرنا وجوه عديدة و
 الزامات كثيرة على المصنف في قوله كدعوى ان العلم الاجمالي المقصود للاحتياط الكلي
 اما هو في موارد الامارات فراجع وتزيد هنا انه قد ذكر في ذيل الجواب الرابع عن عدم
 وجوب الاحتياط في المشكوكات مشكلا وان كان تحققة منظونا بالظن القوي لكنه لا
 ينفع ما له بنية الى حد العلم ولا يخفى انه لا يجتمع مع ما ذكرنا من لزوم المخالفة لفظية
 من الرجوع الى الاصول وعدم الرجوع الى الاحتياط في المشكوكات من جهة العلم الاجمالي
 الكلي وكيف يجتمع الظن الاطمينان بمجصول الاجماع على عدم الاحتياط في المشكوكات
 المستلزم للظن الاطمينان بالرجوع فيها الى الاصول المستلزم للظن الاطمينان
 بحجية الظن المطلق مع ما ذكره هناك فقوله مرجع الاجماع قطعيا او ظاهريا على الرجوع الى
 الاصول الى الاجماع على حجية الظن المطلق فيها مع ما اذكر هنا من ان الاجماع على سقوط
 العمل بالاصول مطلقا لا على ثبوت قوله ثم ان هذا العلم الاجمالي وان كان حاصله آه
 غرضه بيان الفرق بين حجية الظن والعمل بالظن بالتكليف من جهة الاحتياط ورجوع
 عن العمل بالاحتياط في الظن بعدم التكليف لاجل العسر وفرض كلامه اما هو في الظن
 الخاص لكنه ذكر توطئة لبيان حكم الظن المطلق وانه اذا ثبت حجية الظن المطلق
 يكون في حكم الظن الخاص وتوضيح كلامه انه اذا قامت الامارات على الاحكام الترتيبية

في حجية الظن المطلق في موارد الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات

يعمل بها على أنها الواقعة والبناء عليه فالعمل بها ليس لنفسها بل الاوامر القائمة عليها
 غيرية ارشادية والغرض اداء الواقع بها فاذا علمنا بها مستقط عنها الخطابات الواقعية
 وامتثلناها واحتمال المخالفة ملغى في نظر الشارع لانه مفاد جعلها حجة فتكون
 كالعلم فتعين المعلوم بالاجمال في موارد الامارات وان لم يكن لسان الاما^د لسان
 التعيين لفرض كون موارد الامارات تقبل القدر المتيقن من المعلوم بالاجمال وكون
 المعلوم بالاجمال مرتدابين الاقل والاكثر فاذا اتقن القدر المتيقن من المعلوم بالاجمال
 في موارد الامارات على ما ذكرنا فيكون الشك فيها بقي بدوياً كما اذا اتقن بالعلم
 فيرجع فيه الى الاصول كل في موردده فللسان الامارات وان لم يكن لسان التعيين
 الا انه يحصل بالعرض فيكون حال ما نحن فيه حال الشهية المحصورة الموضوعية في
 اذا قامت البينة على نجاسة احد الاناثين مثلاً فتعين المعلوم بالاجمال بها فيرجع في
 غيره الى اصالة الطهارة فيها نحن فيه اذا تحقق انسداد باب العلم والظن الخاص ^ب ^{من}
 بطلان الاحتياط دأسا وعلما ببقاء التكليف وادارة الشارع منا الاطاعة الاحتمالية
 ودار الامر بين الاطاعة الظنية والاطاعة السكينة والوهمية كانت الاولى متعينة
 عقلاً وبتعيينها يتعين القدر المتيقن من المعلوم بالاجمال لما ذكرناه في الظن الخاص
 حرفاً محرف ويكون الشك في الزائد بدوياً على ما ذكرنا نعم لو قام اجماع او دليل آخر
 في مورد على عدم ارادة الشارع الاطاعة الاحتمالية كما هو كذلك في الشهية الغير
 المحصورة لا يكون الظن بالتحريم والنجاسة في بعض اطراف الشهية حجة بتعين المعلوم بالاجمال
 فيها بالعرض ولا يقاس المقام بما اذا علمنا بنجاسة احد الاناثين مثلاً اجمالاً ثم علمنا
 بعلم اجمالي اخر بصيب الحجر في احدها حيث انه يجب مراعاة الخطابين الاجماليين فيه فاذا
 حصلت البينة مثلاً على نجاسة احدها لا يرفع اليد عن العلم الاخر ^{الاجمالي} المقتضى للاجتماع
 عن الاخر بل اذا حصل العلم التفصيلي بنجاسة احدها يكون الحكم كذلك فان هناك
 خطابان واقعيان احدهما في عرض الاخر وليس امثال احدهما معنياً عن امثال الاخر
 بل لا بد في كل منهما من امثال عليحدة فلوا ارتفع العلم الاجمالي في احدها بالعلم ^{لتفصيل}
 او الظن الخاص او الظن المطلق لا موجب لارتفاع العلم الاجمالي الاخر واما في المقام

حسن عهدي ان المشهور فيهم وجوب مصيرهم الى الله ان ادعى المصلحة على عدم وجوب الاحتياط

في حجية الظن

فأحد الخطابين ظاهره والآخر واقعي والأول ليس مقصودا بالإصالة بل لأجل
التوصل إلى الثاني فإذا حصل التوصل بالأول إلى الثاني ولو بجعل الشارع ارتفع كلا
الخطابين في الظاهر مادام الحكم الظاهري ثابتا بان لم ينكشف الخطاب وبالجمله ^{المخلاف} الفرق
بينهما في غاية الظهور قوله على تقرير الحكومة وإن كانت تاممة في الإنتاج أه يعنى ان
مقدمات دليل الإسناد على تقدير الحكومة منجية ولكن نتيجهها لا تفي بالمقصود من حجية
الظن لأن النتيجة على التقرير المزبور كما عرفت التقدير المذكور التبعض في الاحتياط ^ط وحر
العمل به مطلقا إلا في موارد الظن القوي بنفي التكليف او مطلقا واما على تقرير الكشف
فالنتيجه وان كانت عين المقصود من حجية الظن إلا ان الشأن في استنتاج تلك النتيجة
لما قررنا من الوجوه على فساد تقرير الكشف وان الحق هو تقرير الحكومة وفي بعض
النسخ ذكر الكشف أولا والحكومة اخيرا والمعنى عليهما ان مقدمات دليل الإسناد
على تقرير الكشف وان كانت تاممة في الإنتاج اى تكون منجية بحجية الظن لأن تبعض
الاحتياط اتماما ذكره المصنف على تقدير تقرير الحكومة لا الكشف لكن نتيجهها لا تفي
بالمقصود لأنها لا تثبتها حجية الظن المطلق واما على تقرير الحكومة فالمستلجم
منها وان كان عين المقصود من حجية الظن المطلق إلا ان مقدماته لا تفي بحجية الظن
بل التبعض في الاحتياط وعلى انه تقدير ففى العبارة نوع قصود قوله على اثبات حجية
قسم من الخبرات ولو بالطريق الذى ذكرناه في باب نقل الاخبار على حجية خبر الواحد
من الاخذ بما يكون جميع الاخبار شاملة له ولو بطريق الظهور وان لم يكن ذلك ^{المعنى}
قد امتنعنا جامعا للشرط المنحصر على النهج الذى ذكره المصنف سابقا في النظر في كتب
الاخبار فان قام على حجية بعض ما دونه فيؤخذ به وكذا ان قام هو على حجية بعض ما دون
وهكذا ويكون الجميع من الظنون الخاصة فعلى تقدير كونها كافية على تقدير حجيةها لا
حاجة الى التثبت بذيل دليل الإسناد بل لا يحجبه دليل الإسناد اصلا على
التقدير المذكور كما هو واضح قوله فلا تسعد على تقرير الكشف بما ذكرناه من الاخذ ^{لقد}
الميتقن بالحقيقة او بالاضافة في الفقه وعلى تقدير عدمه او عدم كفايته يؤخذ ^{بجميع}
ان لم يكن بينهما تفاوت والى ما قام الامارة الواحدة على حجية ان كان بقدر الكفاية و

ان كان بازيد منه وبالمجميع ايضا مع قيام الامارات ان كانت كلها محل الحاجة وعلى صفة
 تقدير قيام كل طائفة على امارات كافية يوخذ بالتقدير المتيقن او منظور الاعتبار اجما
 تقدم الى اخر ما ذكر قوله من سقوط الاصول عن الاعتبار اه قد عرفت ما في الكليّة مفصلا
 في بعض المحاشي السابقة فراجع قوله عرفا اذا افاد الظن آه بل وان لم يفد الظن أصلا
 لما عرفت من المسلك المتقدم ان الظن الاطمينان بالحجة كافية في الحكم بالحجة وان لم
 يفد ما قام عليه الظن الشخصي فعلا قوله فيقضي به تقرير المحكمة بناء على مسلكه المتقدم
 من عدم الفرق اذا كان اطمينان بين الظن بالطريق والظن بالحكم قوله وكون مثله متيقن
 الاعتبار كون مثل الخبر القائم متيقن الاعتبار اما بالحقيقة لو فرض وجود جميع الشرايط
 المحتملة فيه واما بالاضافة لوله يوحد فيه بعض الشرايط وقضاء تقرير الكشف بحجة
 خبر المتصح بعدل واحد من جهة قيام متيقن الاعتبار على اعتباره وقد عرفت ان ما
 قام متيقن الاعتبار على اعتباره يكون حجة على تقرير الكشف قوله فلا اشكال ايضا من
 جهة العلم اه لا اشكال في عدم شمول النتيجة على تقرير الكشف للظن القياسي لان
 ادراك العقل لمجمل الشارع ظنونا بقدر الكفاية بعد قطعه بعدم جعل الشارع الظن
 القياسية لا يمكن شمولها له ولو التزم بالتعميم مع عدم الترجحات المذكورة من جهة
 بطلان الترجيح بلا مرجح لا يمكن شمولها له ايضا بعد عدم دخوله من اول الامر وعدم
 امكان شمول النتيجة له كذلك وعلى تقدير امكان شمولها له لا يجري التعميم فيه لعدم
 تاتي الترجيح بلا مرجح فيه لان المرجح لغيره عليه موجود وهو هو الشارع وما ذكر علم ان
 العبادة لا تخلو عن مسامحة قوله واما على تقرير المحكمة اه قد عرفت في السابق ان الحكومة
 تقر على وجهين الاول حكم العقل بحجة كل ظن من جهة كونه اقرب الى الواقع من الشك
 والوهم وهذا على تقدير كون النتيجة حجة الظن والثاني حكم العقل برفع اليد عن
 الاحتياط الكلي الذي يقتضيه العلم الاجمالي الكلي في موارد الظن الاطمينان بعدم
 التكليف بعد ملاحظة ان الاحتياط الكلي يوجب العسر للمقتضى لرفع اليد عنه بقدر
 يندفع به على تقدير اندفاعه به وعلى تقدير عدم اندفاعه به يحكم برفع اليد عنه في
 موارد الظن بعدم التكليف مطلقا اما على الوجه الاول فتوضيح ورود الاشكال بالقبول

ان العقل انما يحكم بكون وصف الظن من حيث انه وصفه من انه سبب حصول مناط الظن
 والمعصية من جهة انه اقرب الى الواقع من الشك والرهيم ومن المتعلم شمول هذا للظن
 القياسي فلوفرز منع الشارع عنه للزم لتناقض لان مقتضاه عدم كون وصف الظن
 مناطا وان للأسباب مدخلية فيه وقد كان مقتضى حكم العقل كون وصف الظن مناطا
 من غير مدخلية للاستبانه فان قلت ان حكم العقل مشروط بعدم النهي قلت لا معنى له لان
 حكم العقل امام مشروط بعدم وجود النهي الواقعي واما مشروط بعدم وجدان النهي اقا
 الاول فغير معقول لان وجود النهي الواقعي مع عدم وجدان العقل اياه لا يمكن ان يكون
 مانعا عن حكم العقل وقد تقدم ذلك في باب التجسس مفضلا بل احتمال النهي الواقعي
 والمانع الخارجي لا يترجم حكم العقل بمعنى الانشاء الا ترى ان احتمال وجود مصلحة
 للكذب لا يوجب تجوز العقل ادتكابه نعم هو ما مضى عن الحكم الادراكي القطعي للعقل على
 ما تقدم في بيان بطلان طريقة الكشف واما الثاني فهو وان كان معقولا على مذهب
 صاحب الفصول من كون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ظاهرية فيكون حكم العقل
 بحجة الظن حكما ظاهريا فوجد في الظاهر ما يثبت المنع كما ترى في حجة القطع
 الا انك قد عرفت ان ما ذكره باطل وان الملازمة بينهما واقعية ولا يمكن كون حكم
 العقل مشروطا بذلك هذا كله على تقدير حكم العقل بحجة الظن واما على التقدير
 الثاني الذي هو مختار المصنف قدس سره من انتاج المقدمات التبعية في الاحتياط
 ودفع اليد عنه في موارد الظن الاطميناني بعدم التكليف فوجه ورود الاشكال من
 جهة خروج القياس هو ان العقل عين ترك الاحتياط في الظن الاطميناني بعدم التكليف
 لانه بعد عن مخالفة الواقع وهذا حكم عقلي لا يقبل التخصيص فيأتي فيه ما سيجوز
 فاذا قيل بترك الاحتياط في الظن الاطميناني بعدم التكليف المحاصل من القياس فقد
 عمل بالقياس المنق عنه في الشرعية ومع عدم العمل به يلزم التخصيص في حكم العقل وهو
 لا يجوز ولا يتوهم ان هذا ليس عملا بالقياس كان في صورة العكس وهي ما اذا كان
 مدلول القياس الظن بالتكليف الالزامي لا يكون العمل به عملا بالقياس كما بينت لان بين
 الموضوعين فرق بين لان في الصورة الثانية ليس العمل بالظن القياسي من جهة استقائه

منه بل لاجل العلم الايجابي الموجب للاحتياط ولذا يرجع الى الاحتياط في المشكوكات
 ايضا فالعمل فيها على الاحتياط لاعلى القياس بخلاف الصورة الاولى فان تركه عن
 الاحتياط فيها من حجة القياس المفيد للظن الاطيان في فلا بد ان يكون مستندا الى
 القياس المنهى عنه في الشريعة ويمكن ان يناقش فيه بان الاستفادة من الاخبار عدم
 جواز الركون الى القياس والاعتماد عليه وجعله حجة شرعية او مزجها او مزجها ولا يخفى
 انه مع قيام القياس على عدم التكليف الا لزامي واقادته الاطيان به فالعمل به من حجة
 قضاء ادلة في الحجج ذلك لان حجة القياس اذا استناد اليه لو كان من حجة القياس
 لكان اللازم الحكم بكونه حجة شرعية فلو قام على الاستصحاب بحكم به شرعا ولو قام على الوجوه
 مثلا بحكم به كذلك لان حجة الاحتياط وعلى تقدير عدمه لان الاثبات ولا في النفي
 يرجع الى الاصول ومن المعلوم ان الحكم ليس كذلك فيما نحن فيه ويؤيد ذلك انه لو كان
 مفاد القياس مطابقا للخبر الصحيح او غيره من الحجج الشرعية فالعمل بمؤداه من حجة قيام الحجة
 الشرعية عليه لان حجة الاحتياط لا يبعد عملا عليه كما هو واضح الا ان يقال ان الاستفادة من الاخبار
 كون وجود القياس كالعدم عند الشارع وان حكمه حكم الشك بل الوهم كاستيلاء المصنف
 في الوجه السابع وغيره من كلماته الاتية وح فلا يجوز رفع اليد عن الاحتياط في مورد
 القياس وان افاد الظن الاطيان في عدم التكليف بل لا بد فيه من الرجوع الى الاحتياط
 كما في المشكوكات ومطونات التكليف فافهم لكن ظاهر كلام المصنف توجيه اشكال
 خروج القياس على تقرير الحكومة بالمعنى المعروف فقط لاعلى تقريرها بالمعنى المختار عند
 من كون النتيجة التبويض لقوله لفتح اداة الشارع ما عد الظن وفتح اكفاء المكلف بما دون
 اه قوله ولا يجوز الشارع العمل به اه فان العقل لا يحكم بطريق العموم الا مع وجود المناسط
 عند الصلة التامة في جميع الافراد فلو حكم الشارع بحكم على خلافه في فرد لزم التناقض
 وتحقق المتناقضين في الواقع ولا شبهة في استحالة فلا بد اما من الالتزام بعدم
 الشرع ولا سبيل الى شئ منهما لترض كون كلا المحكمين قطعيين وهذا هو الذي اشار
 اليه بقوله وهذا من افراد ما اشتهر من ان الدليل العقل لا يقبل التخصيص ومنشاء
 لزوم التناقض اه واما قوله في بيان هذا المطلب فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل

من حجة القياس

في حجة الظن

من الظن وخصوصاً لا طينان آه مستدرك في البيان غير محتاج اليه مع انه محل تأمل
 اذ قطع في احتمال النهى عن ساير الامارات الظنية كالقياس مما لا ريب فيه حتى مع قطع
 النظر عن ورود النهى عن القياس واشباهه وقد تسلمه سابقاً في مقام ذكر مقدمات
 دليل الاستداد وبيان نتيجة وفي مقام تقرير الكشف والحكومة والحكم هنا بكونه ^{مستلزماً}
 للقطع بعدمه مناف لما تقدم منه وايضاً قد ذكر سابقاً ان احتمال وجود النهى في الواقع
 لا ينافي قطع العقل بكون الظن مقمداً على الشك والوهم من جهة انه اقرب الى الواقع وما
 ذكره هنا من انه لا بد في حكم العقل من القطع بعدم ورود النهى في الواقع وان الاحتمال
 مصادم له ينافيه ايضاً واجاب عن هذا الاشكال شيئاً المحقق وغيره بان نهى الشارع في زمان
 الاستداد عن العمل بظن قد يكون على وجه الطريقة وقد يكون على وجه السببية والنهى
 عن الوجه الاول فيجوز عن الشارع ومناف لحكم العقل فكما ان القطع به مناف له كذلك احتمال
 لا يجامعه واما النهى على الوجه الثاني فلا ضير فيه والقطع به يكون موجباً للتخصيص في حكم
 العقل واحتماله لا يصادم حكم العقل وما ذكر سابقاً منبى على هذا الفرض لا على الفرض
 السابق فلا تناقض بين الكلامين انتهى ملخصاً وفيه ان النهى على وجه الطريقة ايضاً لا ينافي
 حكم العقل المزبور لان الحكم حكم العقل بوجوب الاخذ بالظن من جهة غلبة مطابقتها للواقع
 فاذا كان المستفاد من اخبار القياس مثلاً كونه غالب المخالفة للواقع فيرفع موضوع حكم
 العقل فيه فيكون من باب التخصيص ومع احتمال ورود النهى على الوجه المزبور يحكم
 العقل بغيره والقطع بوجوب الاخذ بالظن لان المنافع وجدانه لا احتمالاً فلا فرق
 بين الطريقة والسببية من هذه الجهة والفرق بينهما تحكم صرف كيف والوجه السابع
 الذي هو تخالف المصنف في التفصيص عن اشكال خروج القياس وامثاله منبى على الطريقة
 فكيف يمكن ان يقال ان النهى على وجه الطريقة مناف لحكم العقل المزبور بخلاف ما لو
 كان على وجه السببية ويؤيد ما ذكرنا ان النهى عن العمل بالظن في حال الاستداد
 كما امر بالظن في حال الافتتاح فكما ان الامر به يمكن ان يكون من باب الطريقة من
 جهة كونه دائماً المطابقة للواقع عند الشارع او من جهة كونه اغلب مطابقة عنده من
 العلوم الحاصلة للكافة فيمكن ان يكون من باب المصلحة كذلك النهى عنه في حال الاستداد

قوله الاقول ما مال اليه او قال به بعض من منع آه الظاهر ان المراد بالبعض المذكور حصة
القوانين فاللادرم نقل كلامه ليتبين به حقيقة الحال فنقول قال المحقق المذكور قدس سره
المخبرون في باب السنة في باب دفع اشكال خروج خبر القاسق والقياس عن حكم العقل بحجية
كل ظن ما هذا لفظه وذلك لاظهار لا يفيد ان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او
لانهما مستثنان من الادلة المفيدة للظن لان الظن المحاصل منهما مستثنى من مطلق
الظن الى ان قال والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانداد باب العلم يوجب جواز العمل بما
يفيد الظن يعني في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظناً اقوى وبالحجة ما يدل على مراد
الشارع ولو ظناً ولكن لا من حيث انه يفيد الظن لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق
النفس الامرى وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن
بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس وبعد وضع القياس من البين فاذا تعارض
باقي الادلة المفيدة للظن فيعتبر الظن النفس الامرى ويلاحظ القوة والضعف بل لا
يبقى ح من ضعيف بل الاقوى بصير ظناً والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان في مورد
القياس لو ثبت انداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المنهيب
حرمة العمل بالقياس فعمل ان حكم الله غيره وان لم يعلم اى شئى هو ففى تعيينه يرجع الى
ساير الادلة وان كان مؤداهما عين مؤدبه فليتامل فانه يمكن منع دعوى بدهته حرمة
القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشئ حين انداد
باب العلم حتى بالقياس ايضا فما المناصر في العمل الى ان قال فان قلت ما ذكرت من منع
بقاء الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس مثلاً او غيره يدفعه منع بقاء التكليف قلت
ماد دل على حرمة العمل بالقياس او غيره ليس باقوى دلالة واشمل افراد او اوقانا ماد دل
على بقاء التكليف الى اخره لا بد فغاية الامر عدم الوجوب فما الدليل على الحرمة انتهى باختصار
فهذه الكلمات كما ترى شديدة الدلالة على ما نسب اليه المصنف من الميل والقول بان
ولكن في مورد لا سبيل الى الحكم الا به لا في عرض ساير الامارات وان مراده من منع
بدهته حرمة العمل بالقياس عدم حرمة من جهة عدم الدليل عليها لا منع البدهته مع
الا لزام بثبوت دليل اخر على الحرمة وقال قدس سره في باب الاجتهاد ما هذا لفظه

في حجة الظن

تخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوها ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها فلا حطة وسببها أيضا وحاصلها ما منع حصول الظن بها سيما مع ملاحظة البناء الشرعية على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات وأما بان الاستثناء بما يدل على مراد الشارع ولو ظنا لأن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وأما منع اسناد باب العلم في موارد مثل القياس بالنسبة إلى مقتضاه لبثت حرمة العمل بمؤداه فيرجع إلى سائر الأدلة وأما منع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتى في زمان الحجرة والاضطرار واسناد باب العلم وعلى المدعى عهدة دعوى العلم والضرورة وهذه الكلمات هي المطابقة لما سلف ومختصرة منه ومثله في الدلالة على جواز العمل بالقياس في الجملة وقال في باب الاجتهاد أيضا فان قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس مثلا يدل على كون العمل بغيره مثل خبر الواحد تقبليًا كالبيته قلت لا دلالة في ذلك على ذلك إلى ان قال فلا تالاسلم كون القياس مفيد للظن سيما بعد ما ورد في الاخبار المتواترة المنع عنه سيما بعد ملاحظة ما ذكره في بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله لا يصاب بالقياس لان الحكم الكاشنة في الاشياء لا يعلمها الا الله ثم ساق اخبار القياس الى ان قال فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعنه من جهة عدم افادته الظن مع انه يمكن ان يقال ان المراد بمنعهم عليهم السلام عن القياس هو المنع عن الاستقلال والتشريع البدئي والاستقلال بالحكم تخص ما يفهم الا وهام الضعيفة لان الشارع حكمه كذا لا اجل هذه العلة وقولهم تبع له وقال في باب التقليد في مبحث انه لا يشرط مشاهدة للفتى ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس ونظائره من جملة الظنون من ان الدليل العقلي والبرهان القطعي لا يقبل التخصيص وجوابه ونزيد هنا توضيح ان هذا الاستثناء اما من جهة عدم افادته الظن بملاحظة طريقة الشرع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان النهي عنه مقدم على حاله الاضطرار فبعد ما ثبت بالبديعة حرمة وقوع الكلام في العمل بسائر الظنون وجري عليها البرهان العقلي الى ان قال بخلاف حرمة العمل بالقياس فانه معلوم انقضى وهذه الكلمات لا دلالة فيها على الميل المذكور بل لعل فيها دلالة على خلافه لعدم الاشارة فيها الى ذلك والله العالم

في حجة الظن

٥١٥

قوله وبعض منها تدل على المحرمة من حيث انه ظن آه هذه الطائفة تحتل وجهين احدهما
 ثبوت المصدا الذاتية وثانيهما الوقوع في خلاف الواقع كثير والظاهر منها هذا الوجه
 الثاني فترجع هذه الطائفة الى الطائفة الثالثة التي اشار اليها بقوله وبعض منها تدل
 على المحرمة من حيث استلزامه لا بطلان الدين وكان الاولى تبدلها باخبار تدل على
 الوجه الاول مثل قوله من افتر الناس بغير علم كان ما يفسد اكثر مما يصلح وغيره كالا
 يخفى قوله لان المفروض ان الامارات السمعية قد عرفت مما نقلنا عن المحقق القمي عند
 الدليل على حرمة العمل بالقياس في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فلا بد ان تكون الامارات
 السمعية التي يحتل كونها حجة في نظر الشارع مقدا على القياس عنده وان ورد عليه
 بان مع حصول الظن بالقياس دونها لا معنى لكونها حجة دونها الا ان يلتزم بعد حصول
 الظن من القياس في مقابل الامارات السمعية وهو بعيد بل يخالف للوجودان في بعض
 الموارد قوله ليس مما يركن اليه في الدين مع وجود الامارات السمعية قد ذكرنا عنقته
 انه لا يقول بجواز العمل بالقياس اذا كانت الامارات السمعية على خلافه خصوصا مثل
 الخبر الصحيح فكيف يقول بان لازم مذهبه ذلك مع ان شمول اطلاق بعض الاخبار ومعا
 الاجامعات لمثل الفرض المذكور اعني في مورد لا سبيل الى الحكم الا به ليس يقطعي بل ولا
 يظني مع ان الظن لا يكفي مع حكم العقل القطعي بحجة الظن في مورد الاستدلال بل يرتفع
 الظن مع ملاحظة الدليل المذكور مع ان دعوى القطع يناهض صريح جمع من العلماء بحجة
 القياس بطريق الاولى بل عمل به بعض اهل الظنون الخاصة كما علمت سابقا قوله الثاني منع
 افادة القياس للظن آه هذا الجواب والجواب الثالث والرابع ايضا للمحقق القمي ^{وقد}
 تما نقلنا عنه ان هذه الاجوبة عنده تامة بل لم يذكر في كثير من كلماته التي نقلنا الجواب
 الاول اصلا وتامة هذه الاجوبة لا تجتمع مع القول بحجة القياس حتى في الصورة
 التي نقلنا عنه فيكون الجواب الاول مبنيا على التنزل والاعراض عن هذه الاجوبة و
 منه يعلم انه لا يمكن ان ينسب الى المحقق القمي القول بالقياس اصلا وينادي ببدل الطريقة
 في الاصول والفروع حيث لم يتمسك في مسألة من المسائل بالقياس وهذا واضح
 انشاء الله تعالى قوله الرابع ان مقدمات دليل الاستدلال اعني استدلال باب العلم

في حجية الظن

هذا الجواب كما اشرنا للمحقق القمي رحمه الله ايضاً وقد تكرر ذكره في القوانين في باب الاجتهاد
 والتقليد وفي باب السنة وقد اختلف الاقطار في بيان مراده فقيل ان مراده ان نتيجة
 دليل الاِسناد حجية ما يفيد الظن بطبعه ونوعه وان لم يفيد الظن فعلا لعارض فخرج
 القياس وامثاله لعدم كونها بطبايعها مفيدة للظن وان حصل الظن منها في بعض الاحيان
 لعارض والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان الوجه السابق مبني على منع حصول الظن
 منها رأساً بخلاف هذا الوجه وفيه ان تكرار افادة القياس وامثاله للظن نوعاً مكابرة
 مع ان نتيجة دليل الاِسناد هو الظن الشخصي عندهم لا النوعي وذكر ذلك القائل طاب
 ثراه توجيهاً اخر للعبادة وهو ان حكم العقل بحجية الظن من حجة ان في مخالفة مظنة -
 للضرر لاحتمال الحجية وليس في مخالفة خبر الفاسق والقياس مظنة للضرر بل في موافقتها
 فيكون الاستثناء بمعنى اخراج ما لولا له لتوهم الدخول فهو من قبيل الاستثناء المنقطع
 وفيه مع عدم اشارة في كلام المحقق القمي الى ذلك ما ذكره الوجه المزبور من انه يتأ
 على تقدير كون النتيجة حجية وصف الظن ايضاً فلا حاجة الى ما ذكره من ان القياس
 مستثنى من الادلة المفيدة للظن لان الظن القياسي مستثنى من مطلق الظن ويفهم
 من صاحب الفصول انه حمل العبارة على حجية الظن الشاذ ولم يتعرض لكيفية دفع الاشكال
 على التقدير المزبور واكتفى بنقل العبارة وقال بعد نقلها وفيه نظر لان الدليل المذكور
 لو تم فالتمايدل على وجوب العمل بما يفيد الظن الفعلي لا ماله شأنية افادة الظن اذ لا
 فرق في نظر العقل بين الظن الشاذ وبين الشك والوهم على ان نقول لو دل الدليل
 المذكور على حجية ما يفيد شأنية الظن من حيث ان له شأنية افادة ذلك لظهور ان هذا
 الوصف هو المناط والعللة في حكم العقل بحجيتة وهذا ايضاً حجة واحدة فاللازم عدم
 اختلاف حكمها باختلاف موارد ما فالعدول الى الظن الشاذ لا يوجب في دفع شيء من
 الاشكالين انتهى ما اردنا نقله وقال المحقق المحمدي قدس سره بعد نقل عبارة المحقق القمي
 من غير اشارة الى كيفية دفع الاشكال في مقام الجواب واما ما ذكره في الجواب عن تيمر الاشكال
 المذكور على الدليل الاول فيرد على ما ذكره ان مفاد المقدمات المذكورة هو حجية مطلق
 الظن وقيامه مقام العلم دون الادلة الظنية ولو دل على حجيتها فالتماهي من حيث افاقتها

في حجة الظن

٥١٧.

الظن فيعود الى الاول ومع الغرض عن ذلك فاق فرق فيما ذكر بين دلالتها على حجة كل من
 الادلة الظنية وكل ظن من الظنون فانه بناء على ثبوت العموم بحكم العقل لا يصح ورود ^{التخصيص}
 عليه في شئ من الصورتين على ما تقرر عندهم من عدم جواز التخصيص في القواعد العقلية
 انتهى ويمكن ان يكون كلام المحقق القمي في اشارة الى ان موضوع الحجة في دليل الاستداد
 هو الظن الذي يحتمل كونه حجة فيخرج القياس خروجا موضوعيا من باب التخصيص لعدم احتما
 لية حجة وفيه مع عدم اشارة في كلامه الى ذلك انه راجع الى الوجه الخامس الذي سيأتي و
 سيأتي الجواب عنه ويمكن ان يكون مراد المحقق القمي ان نتيجة دليل الاستداد وان كانت حجة
 الظن الشخصة لكن قد يكون الظن الثاني حجة ايضا بسببه وهو ما اذا كانت هناك اماره تفيد
 الظن الشخصة لولا قيام القياس على خلافه فيكون قيام القياس موجبا لذهاب الظن الفعلي
 منها فتكون الامارة حجة مع عدم افادة الظن الفعلي والترتيب ان الاستفادة من اجبار
 النهي عن القياس كون وجوده كعدمه وانما يترتب عليه شئ فلا عبرة بالظن الفعلي المستفاد
 منه وكذا يذهب الظن به من اماره اخرى فيكون هو كما لو لم يفد الظن ومقابلته كما لو افاد
 ويحكم بمقابلته لا به وقد نقل بعضهم عن بعض المتأخرين انه يقول بحجة الظواهر من باب الظن
 الشخصة الا اذا كان القياس موجبا لذهاب الظن منها فانها تكون حجة ايضا وسياتي من
 المصنف قدس سره ايضا في باب كون الظن الغير المعبر موهنا ام لا انه يصح للقائلين بحجة
 الظن من حجة دليل الاستداد ان يقولوا بحجة الظن الثاني فيما اذا كان ذهاب الظن
 من اماره من حجة كون القياس ونحوه متادلا دليل على عدم اعتباره على خلافه وهذا
 ليس قولاً بحجة الظن الثاني مطلقا ولا بحجة القياس في مورد من الموارد ولو مع عدم
 معارضته للامارات ومن هذا يظهر فساد ما نقلنا عن صاحب الفصول في مقام رد المحقق
 ويظهر من كلام اخيه من ان نتيجة دليل الاستداد هو الظن الشخصة لا الثاني مع ان
 صاحب الفصول قد صرح في مقام اجراءه دليل الاستداد في حجة الظن في الطريقتين ان
 الثابت منه كل ظن فعلى لا دليل على خلافه ثم الاقرب فالاقرب اليه كما نقلناه سابقا
 في مقام بيان مراد مراجع وبالتامل فيما ذكر يظهر عدم ورود ما اورده اخيرا عليه بعد
 توجيه كلامه بما يقرب مما ذكرناه في الجملة قال قدس سره ولعل منشأ العدول ان ما

في حجة الظن

يفيد الظن في نفسه لا بد وان يعتد به حيث يوجد اشارة ثبت عدم اعتبارها شرعا
 اذا كان مقتضاها مخالفا لمادة لم يثبت عدم اعتبارها شرعا فصح ترجيح الثانية لامتناع
 حكم العقل بجواز العمل بهما مع امتناع حكمه بالتحجير لوجود المرجح الشرعي في البعض فضلا
 عن حكمه بترجيح المرجح والى هذا يرجع محل يحصل الاستثناء فاذا اختلفت الامارات و
 انتفى المرجح الشرعي اعتبر المرجح العقلي فيقدم ما افاد الظن القطع على غيره الى ان قال في مقام
 الرد ويلزم بحجة القياس والاشتمان مع موافقتهما للدليل المعبر بل يلزم منه بحجتها
 في انفسها ما غاية الامر عدم نصوصها برفع ما يعارضها والاصل مع انهم منسوخا عن حجتها
 على الاطلاق انتهى وقد عرفت بما ذكرنا ان الحكم بحجة الامارة مع ذهاب الظن منها
 حجة كون القياس على خلافها ليس من حجة التعارض والترجيح بل لكون وجود القياس
 كالعدم وعدم ترتيب الاشياء اعلا فلا يرد ما ذكره ولكن يرد على التوجيه المذكور
 مع انه مخالف لظاهر كلام المحقق بل كما يكون خلاف صريحه ان عدم الاعتناء بالظن
 الفعلي المستفاد من القياس والحكم بان وجوده كعدمه وان الامارة المخالفة له مع عدم
 افادة الظن فضلا عن حجة دونه لا يجتمع مع حكم العقل بحجة كل ظن فعاد الاشكال جذا
 قوله بوجوب عقلا الرجوع آه اي بحباد اذ العقل بحجة الظن بالتدالكافي لا يجب
 انشاء اذ الكلام مبني على تقرير الكشف حسب ما امره من التوجيه قوله وفيه انت
 نتيجة دليل الاستداه مع ان التوجيه المذكور مبني على اجراء دليل الاستداه في
 المسائل لانه كل مسألة مسألة على ما ذكره المصنف مع انه قد نسب الى المحقق القتي
 سابقا ان مذاقه اجراء دليل الاستداه في كل مسألة مسألة فلا يقع التوجيه من هذا
 الجهة ايضا وان عرفت ما في النسبة سابقا مع ان التوجيه مبني على الكشف والمستفاد
 من كلمات المحقق القتي قدس سره كونه قائلا بالحكومة مع مناقاة التوجيه لظاهر لفظ
 الاستثناء وغيره قوله اذ ليس لذات الامارة مدخلية في الحجة قد عرفت سابقا انه
 يمكن كون النتيجة بحجة الظنون النوعية على تقدير الكشف الذي هو التوجيه عليه اذ كما
 يمكن تقيد الشارع بالظنون التي هي اضعف من سایر الامارات ان قلنا بالكشف كما ذكره
 سابقا في مقام رد كون قوة الظن مزجحا كذلك يمكن تقيد الشارع بالظنون النوعية في

قيل الظنون الشخصية على التقدير المزبور بل الامر في الظنون الخاصة كذلك دائما او
 قالوا فاذا ذكره المصنف تبعا للمحقق المحقق على العالم من رجوع الاستثناء عن الادلة ^{الظنية}
 الى الاستثناء عن وصف الظن غير جيد قوله فيجب جدا ان يكون الظنون الحاصلة للكلف
 اغلب مطابقة عند الشارع العالم بالغيب من العلوم الحاصلة له وقد ذكر في اول الكتاب
 ان التقيد بالظن على وجه الطريقة في الفرض المزبور جائز في حال الافتتاح فكانه
 تر ذكره اعتمادا على ما سلفا وان المقصود ليس السداد باب الاعتقاد ولو كان جملا
 مركبا كما سلف ايضا قوله ان دلالة الاكثر اظهر وهي الحاكمة على غيرها لا يجوز انه على
 تقدير عدم المناقاة بين المفسدة وغلبة المخالفة للواقع وامكان اجتماع الجهتين لا بد من
 من الحكم بخروج القياس من تلقاء تنكس الجهتين من غير تخصيص باحدهما في البين وعلى
 تقدير عدم قطعية واحدة معينة منهما وكون احدهما على التيقن قطعية فلا بد من
 التردد في الجواب بين الجهتين بان يقال ان النوع عن القياس اما من جهة اشتقائه على المفسدة
 او من جهة كون غالب المخالفة واما ما كان يكون خروجه من باب التخصيص على التقريب
 المذكور في المتن فمثل كل واحد من السادس والسابع جوا على حدة غير مستقيم وكذا
 انه التزام بحكومة الاجاز الدالة على غلبة المخالفة على الاجاز الدالة على المفسدة اذ قد
 عرفت عدم التنافس بينهما على التقدير المزبور لكن يمكن ان يقال بعدم ظهور اخبار المفسدة
 في ثبوت المفسدة الذاتية لاحتمال ان يكون قوله في كان ما يفسده اكثر مما يصلح اشارة
 الى مفسدة غلبة مخالفة الواقع اذ هي ايضا مفسدة واي مفسدة بل لا يصلح عنقریب بما
 بملاحظة التيقن بقوله اكثر مما يصلح وعلى تقدير ظهورها في ذلك فيمكن ادعاء استقرار
 كون الاجاز متكفلة لبيان شئ واحد ومطلب فارد في ذم الامر في باء النظر بين
 ارجاع اجاز المفسدة الى الطائفة الاخرى وبين العكس لكن اخبار ثبوت غلبة المخالفة للواقع
 في القياس اظهر دلالة من مقابلتها فيجب ارتكاب التاويل فيها في نية الاولى ولعل
 المراد بالحكومة في كلامه قدس سره ووجه فلا بد من الاقتصار على الجواب السابع فتخصر
 قوله لا بد من حملها في مقابل العقل المستقل على صورة افتتاح باب العلم به لان غاية ما
 منها الظن بحكومة القياس حتى في صورة الاستدلال لا يبيح الظن لا يحد من القطعي

في حجة الظن

فلا بد من دفع اليد عن ظهورها في ذلك ومع قطع النظر عن هذا يمكن ان يقال بان حملها على صورة الافتتاح لا يخالف عن قرب من حجة ان سبيل قوله عليه السلام دين الله لا يقينا بالعقول وقولات السنة اذا قيست بحق الدين وغيرهما سبيل قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وامثاله مما ورد كثير منها في اصول الدين ومن العلوم ان المقصود منها كون الظن في معرض تفويت الواقع ولا ريب ان تفويت الواقع ولو في مورد قبيح مع التمكن من العلم فيه فلا دخل لاجراء القياس في اثبات غلبة مخالفة الواقع كما هو مبني الوجه السابع قوله لا وجه لغير الفساد الذاتية لا وجه لمحصور الوجه فيها بل يمكن كون الوجه غلبة مخالفة الواقع واستظهر بحجة الظن في صورة الافتتاح لا يثبت ذلك لما ذكره سابقا من امكان كون الظن حجة في حال الافتتاح من حجة الطبيعية من جهة كونها دائما المطابقة للواقع عند الشارع واغلب مطابقة من العلوم المحاصلة للكلف قوله كما يشهد به قوله ان السنة اه قد ذكرنا عدم ظهوره في جاز في ذلك اذ غير بمنزلة التعبير المذكور في مثل قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا مع وروده في اصول الدين في مورد افتتاح باب العلم الذي ينشأ في العلم بالظن اساسا لا يمكن ادائه في مخالفة الواقع ولو نادى على تقدير الظهور فليس المضمون المذكور قطعا فكيف يدعى كونه قطعا من جهة دلالة الاجزاء المتواترة معه عليه كما سيحتم منه عن قرب مع انه على تقدير القطعية لا بد من الحكم بكون احدي الجهتين من الفساد الذاتية وغلبة مخالفة الواقع قطعية فلا بد من التردد بين السادس والسابع لاجل ما افاده في الوجه السابع قطعا كما فقط اشترنا الى ذلك عن قرب في بعض الجوانب السابقة مع انه قد صرح عن قرب وسابقا باحتمال كون النواهي اللفظية محمولة على صورة افتتاح باب العلم في هذا الاحتمال كيف يمكن تصحيح النهي في زمان الافتتاح من جهة غلبة مخالفة الواقع في العلم به مع امكان ان يورد عليه ايضا بان العلم بغلبة مخالفة الواقع في القياس يستلزم ذهاب الظن فضلا منه في اكثر الموارد مع امكان ادعاء كونه خلاف الوجدان ويمكن الذبح عن هذا بامكان ان يقال ان موارد مخالفة الواقع هي موارد وجود الامارات القوتية على خلافه فبحسب كون موجبا للظن مع قطع النظر عنها وان زال الظن عنه مع ملاحظتها مع ان الظنون الخاصة التي على خلافه وان لم يوجب الظن فعلا وكان القياس مفيدا له لا بد ان يوجب بهادون

القياس فيلتزم بكون الظنون القياسية في مقابلها غالبية المخالفة فتاقل ويبرهن عليه
 ايضا ان النهى عن الظن القياسى لو كان من جهة غلبته مخالفة الواقع فلا بد ان لا يعمل بالظنون
 المخالفة والمطلقة مع كونها موافقة للظنون القياسية لعدم امكان حجيتها مع العلم بغلبة
 المخالفة للواقع كما صرح به مرارا ويمكن الجواب عنه ايضا بان غلبة المخالفة انما هي مع الاستناد
 الى القياس والتعبد به والركون اليه واستنباط المناط بالعقول التناقضة لامع الاستناد
 الى غيره بما جعله الشارع حجة فانظر الى مفسدة التشريع فانها ايضا مع الاستناد الى الظن
 والتعبد به لا مع العمل به احتياطا بعنوان رجاء الواقع ولا مع عدم الاستناد اليه وان لم
 يكن بعنوان الرجاء اذ لم يستلزم طرح دليل او اصل واجب العمل كما صرح به قدس سره
 في وائل حجية الظن وفي غيرها وبمثل ما ذكره بحجابه عن ابي ايراد على ثبوت المفسدة الذاتية
 كما هو مبنى الوجه السادس قوله فان الظن ليس كالعلم آه عدم مماثلته له ليس من جهة لزومه
 التناقض في صورة العلم في نظر العالم وعدمه في صورة الظن للزوم التناقض ايضا في
 الظن من جهة اخرى من حيث ان حكم العقل بطريق القطع بلزوم الاخذ به من جهة كونه اقرب
 الى الواقع من الشك والوهم يناقض نهى الشارع عنه كما افاده سابقا في مقام تقريره لا شك
 بل من جهة ان الخروج الموضوعي والتخصيص انما يتصور في الظن دون العلم على التقریب المذكور
 في العبادة ولذا يجوز الخروج عن حكم العقل في غير موارد الظن ايضا من جهة الرجوع الى
 التخصيص الممكن لا التخصيص المستحيل لكن ذكر سابقا في باب قطع القطع امكان نهى الشارع
 للوسايس عن العمل بقطعها والتصریح بان لا يريد منه الواقع لكونه صورة عدم التفاتة بعد
 امكان ذلك وغفلته عن ان الشارع يريد الواقع منه ومن كل احد وسيجيء عن قريب في هذا
 المقام امكان نهى الشارع للوسايس عن العمل بقطعها مع عدم التقييد بما ذكره سابقا في او
 الكتاب وسيجيء ان عدم التقييد هو الوجه وانه يمكن ارجاعه الى التخصيص منه يظهر عدم
 الفرق بين الظن والقطع في ذلك قوله الا ترى انه يصح ان يقول الشارع للوسايس اذ التفت
 الوسايس الى النهى يعلم اجمالا او يحتمل ان الشارع لا يريد منه الواقع في المورد الخاص لا
 ان يوصله الى الواقع في موارد اخرى فلو عمل بقطعها في المورد الخاص يفوت الواقع منه في
 الموارد الاخر وهذا لا اعتبار يجوز للشارع النهى عن العمل بقطعها وليس بصحيح لا عند

في حجة الظن

الشارع ولا عند المكلف اما عند الشارع فلغير فوت الواقع منه كثيرا في علمه مع عمل
 المكلف بعلمه واما عند المكلف فلا احتمال ذلك عنده او علمه اجمالا بذلك مع العلم بالنتي
 اذ لا وجه لغير ذلك ومن هذا يعلم ان عدم التقييد بما ذكر في اول الكتاب كما صنع هنا هو
 الوجه فلا بد من ارجاعه الى التخصيص ايضا بان يقال ان ادراك العقل لوجوب العمل بالقطع انما
 هو للوصول الى الواقع دائما وغالبا والنتي يكشف عن فوت الواقع فالباقي يكون خروج ما
 ذكر موضوعيا وذلك ما اردناه من التخصيص وما ذكرناه من عدم الفرق بين الظن والقطع
 في ذلك كما عرفت من ذي بعد قوله فيما اذا قام ظن من افراد مطلق الظن آه اخترنا بهذا ^{لقد}
 عما لاقام ظن خاص مطلق او مقيد ثابت حجتها ببدليل قطعي غير دليل الاستدلال على حجة
 العمل لبعضهما فانه على التقدير المذكور داخل في المسئلة السابقة التي مضى وجه الخلاص
 فيها قوله وبقائها تحت الاصل فانه اذا علم ان مستند المشهور في حكمه بعدم حجة الشهرة
 في المسئلة الفرعية من جهة الاصل والقاعدة المستفادة من الادلة الاو بقة على عد
 جواز التقييد بما لا يعلم التقييد به يكون عدم حجتها في الظاهر مقطوعا به لانه لا يتبع محرم
 بالادلة القطعية ولا نظر لها الى الظن بعدم حجتها في الواقع فم اذا لم يعلم مستند ^{المشهور}
 يحصل من فتوهم الظن بالواقع سواء كانت في المسئلة الاصولية او في المسئلة الفرعية
 وهو خارج عن مفروض المقام قوله ونظير ما نحن فيه ما نقر في باب الاستصحاب آه مثلاً
 اذا غسل الثوب النجس بماء شك في بقاء طهارته من جهة الشك في ملاقاته لنجاسة اخرى
 فيكون الشك في طهارة الثوب وبقاء نجاسته مسبباً عن الشك في بقاء طهارة الماء
 فاذا جرى الاستصحاب في الماء يحكم بطهارته ومن لوازم طهارته الحكم بزوال النجاسة
 عما يفضل به ومنه الثوب فرغ اليد عن استصحاب نجاسة الثوب لاجل الدليل ^{على} الدال
 كل ثوب غسل بماء طاهر فقد طهر لان من اثار طهارة الماء الحكم بطهارة ما يغسل به كما
 ذكرنا بخلاف دفع اليد عن استصحاب طهارة الماء لاجل استصحاب نجاسة الثوب لان نجاسة
 الثوب ليست دليلاً مثبتة لنجاسة الماء بل كاشفا عن عود النجاسة له من قبل اذا فرض
 ان نجاسة الماء ليست مسببة عن نجاسة الثوب بل هي مسببة عن ملاقاته لنجاسة اخرى
 له فيكون دفع اليد عن استصحاب طهارة الماء لاجل استصحاب نجاسة الثوب بلا دليل

فيكون ارتكابه منكرا بخلاف الأول وسيجيء شرحه في باب الاستصحاب قوله فانه لا يصلح
 للدلالة على طهارة النجاسة وقوله قبل الفصل طرف لقوله طهارة النجاسة وجد عدم الصلاة
 ان المفروض في المثال ان الشك في طهارة النجاسة للماء مسببة عن الشك في ملاقاته لنجاسة
 اخرى لاعن الشك في نجاسة الثوب الملاقي له فيكون من اثار طهارة الماء ولو اذم الشرعية
 بلا واسطة هو ذوال النجاسة عن الثوب واما نجاسة الماء فليست من اثار نجاسة الثوب
 ولو اذم الشرعية بلا واسطة وان كانت نجاسة الثوب كاشفة عن نجاسة الماء ومستلزما
 له ومن المعلوم ان معنى الاستصحاب ترتيب الأثار واللوازم الشرعية بلا واسطة لا ترتيب
 اللوازم الشرعية مع الواسطة ولا ترتيب الملزومات وان كانت شرعية فيكون استصحابا
 طهارة الماء وافعال الشك في بقاء النجاسة في الثوب ولو حكى بخلاف العكس فرغ اليد
 عن نجاسة الثوب بسبب اجراء استصحاب طهارة الماء يكون تخصصا بخلاف دفع اليد
 عن استصحاب طهارة الماء بسبب استصحاب نجاسة الثوب فانه يكون تخصيصا من غير
 محض لا يجوز ارتكابه قوله وهي الشهرة في المسئلة الفرعية كما ترى اما الاستبعاد ^{لتفصيل}
 بينهما مع كونهما من جنس واحد وعدم القول بالفضل وهما كما ترى واما لان الالتزام
 بالشهرة المانعة والقول بشمول دليل الاخذ لها يستلزم القول بعدم شمولها و
 ما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل بيان ذلك ان الشهرة قد قامت على عدم حجية الشهرة
 مطلقا ومن جعلها الشهرة في المسئلة الاصولية فلو كانت الشهرة القائمة حجة لاستلزم
 عدم حجيتها لانهما شهرة في المسئلة الاصولية وهذا الوجه قد نقل عن المصنف في
 مجلس البحث وفيه ان المفروض وظاهر العبارة قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة في
 المسئلة الفرعية اعراضا عما ذكره عن قريب من خروج المثال المذكور عن الفرض لمنع
 هوض الشهرة على عدم حجيتها في المسئلة الفرعية بل على عدم قيام الدليل على حجيتها تبقى
 تحت الاصل ومن المعلوم ان ما ذكر لا يستلزم الحذور من استلزام وجود النبي لعن
 وبالجمل لا خصوصية في كون الامارتين من جنس واحد فيما ذكره فالاولى اسقاط ^{النجاسة}
 الاول والاقتضاد على الثاني قوله واما ان يحصل القطع بدخول احدها فيقطع بخروج
 الاخر فان حصل القطع بدخول الظن الممنوع في دليل الاخذ فيقطع بحجته ولا يحصل

الظن من الامارة المانعة عنها لعدم امكان معارضة الظن للقطع وان حصل القطع -
 بدخول الظن المانع في دليل الاستدلال فيقطع بحجته والقطع بها وان لم يكن مانعا عن
 الظن في المسئلة الفرعية لكن لا بد من رفع اليد عنه باحد وجوه رفع اليد عن مثل
 القياس وعلى انه تقدير يكون الخروج من باب التخصص لعدم امكان التخصيص في الحكم
 العقلي قوله لان مرجع تقديم الاستصحاب الاول الى تقديم التخصص اذ نقض اليقين بخا
 الثوب مثلا من حجة استصحابهاارة الماء ليس نقضا لليقين بالشك حكما اذ يعلم حكم الثوب
 من حجة اجراء الاستصحاب في الماء ولو ظاهر من حجة انه دليل عليه وسببه ومزيل للشك
 فيه لاجل كونه من اثاره ولو اذمه الشرعية بلا واسطة بخلاف نقض اليقين بطهارة الماء
 من حجة استصحاب نجاسة الثوب فانه تخصيص في قوله لا تنقض اليقين بالشك من غير
 تخصص ونقض لليقين بالشك لعدم كون نجاسة الماء من اثار نجاسة الثوب ولو اذمها
 الشرعية ولا يخفى ان التخصيص خلاف الاصل لا يمكن الا للترام به الامع وجود الدليل
 عليه بخلاف التخصص الذي هو رفع الموضوع وملخص الامر ان الدردان بين التخصيص
 والتخصص تصور في باب الاستصحاب ونحوه لكون منبأه دليلا لفظيا عاما وهو قوله
 لا تنقض اليقين بالشك بخلاف المقام لعدم امكان التخصيص والدردان فيه لعدم امكان
 تخيير العقل في موضوع حكمه فالتشبيه بالاستصحاب في الشك التبعي والمسبب لا يسبب
 المقام قوله فافهم الاولى ذكر فتاقل بدل قوله فافهم لان ما ذكره لا يفيد شيئا غير ما
 ذكر سابقا من كون الظن المانع دليلا وناظرا الى الظن الممنوع بخلاف الظن الممنوع فانه
 ليس فانه ليس ناظرا ودليلا الى الظن المانع وان كان الاخذ به منافيا للاخذ بالظن المانع
 وقد عرفت ان ما ذكره لا ينع شيا مع قطع النظر عن دليل الاستدلال وكذا مع ملاحظة
 على ما سلف تحقيقه قوله هذا اذا كان العمل بالظن المانع اه يعني ان العمل باقوى الظنين
 من المانع والممنوع يظهر اثر الفرق بينهما فيما اذا خالف الظن الممنوع الاحتياط اللازم
 في المسئلة الفقهية كما اذا قام الظن المذكور على عدم وجوب السورة مع كون مقتضى
 الاحتياط اللازم في مسئلة الجزئية او الشرعية كما هو مذهب بعض البناء عليهما و
 البناء على وجوب السورة وجاء للواقع فانه اذا اخذ بالظن الممنوع اذا كان اقوى يكون

الاخذ به ما فاعن القول بوجوب الاحتياط لعدم امكانه مع وجود الدليل الاجتهاد
 كما اذا قام الظن الخاص على عدم وجوبها بخلاف ما اذا اخذ بالظن المانع لكونه اقوى لان
 لا مانع من الاحتياط للاحتياط اللازم لعدم المعارض له واما اذا وافق الظن الممنوع^{حاشا}
 اللازم في المسئلة الفرعية بان قام على وجوب التوردة في المثال فانه لا يظهر فرق
 بين الاحتياط بالظن المانع اذا كان اقوى وبين الاحتياط بالممنوع اذا كان كذلك اذ في كلا التقدي^{بين}
 يجب البناء على وجوب التوردة واثباتها فالاحتياط بالظن المانع اذا كان اقوى لا يجزى
 شيئا بعد كون الظن الممنوع على طبق الاحتياط اللازم ووجوب فعلها من جهة وفيه
 اثر الفرق ظاهر على هذا التقدير ايضا اذ على تقدير كون الظن الممنوع اقوى يحكم بوجوب
 الفعل في نفسه لا بعنوان الرجاء ولونه الظاهر لعدم جريان الاحتياط مع وجود الدليل
 الاجتهادي سواء كان على طبقه او على خلافه واما اذا كان الظن المانع اقوى فالاحتياط
 به مفاد البناء على عدم حجة الظن الممنوع وعدم جواز التدين به واثباته استناد اليه و
 لا ينافيه وجوب الاحتياط به رجاء من جهة الاحتياط اللازم وفعله كذلك والحاصل ان
 الاحتياط بالظن المانع سليم عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع في هذه الصورة ايضا
 لما ذكرنا من ان العمل بالاحتياط ليس عملا بالظن وهذا كما اذا قام القياس على وجوب
 شئ يقتضيه الاحتياط اللازم في المسئلة الفرعية فان الاحتياط بالوجوب استنادا²
 القياس محرم وان كان الاحتياط به بعنوان الرجاء فالاحتياط واجبا ولا ينافيه القطع
 بعدم حجة القياس وعدم جواز الاستناد اليه وهذا يمكن من الظهور قوله لا جمل
 تفسير الراوي او الاجل قيام نهمة الفتوائية او الاجماع المنقول او دلالة ظاهر الكتاب
 او السنة او غيرها على المعنى المجازي او على احد معني المشترك اللفظي قوله او من جهة كون
 مذهبه مخالفا لظاهر الرواية او موافقا لاحد معاني المشترك على تقدير العلم باستناد
 الراوي في مذهب الى الرأية كما نقل عن المصنف قدس سره في مجلس البحث اذ من المعلوم
 ان مجرد كون مذهب الراوي مخالفا لظاهر الرواية او موافقا لاحد معاني المشترك
 مع عدم استناده في مذهبها لا يفيد شيئا قوله وحاصل القسمين الظنون الغير
 الخاصة المتعلقة آه ذكر القسمين هنا يخالف ذكرها فيما سبق بوجوه احدها كون

في حجة الظن

المقصود بالبحث فيهما في السابق كون الظن بالظهور او الارادة حجة من باب الظن الخاطئ
 ام لا والمقصود بالبحث هنا كونها حجتين من باب الظن المطلق ام لا وثانيهما ان المقصود بالبحث
 في السابق كون الظن بالمراد حجة ام لا وان لم يحصل الظن الشخصي به والمقصود بالبحث هنا
 كون الظن الشخصي فقط بالمراد حجة ام لا وثالثهما ان المقصود بالبحث في السابق كون الظهور
 المستند الى اللفظ حجة ام لا والمقصود هنا كون الظن بالمراد الحاصل من الامارات الخاطئة
 من غير ان يستند الى اللفظ حجة ام لا والمقصود هنا بالبحث في السابق كون قول اللغويين
 في الاوضاع حجة ام لا والمقصود بالبحث هنا كون مطلق ما يفيد الظن بالظهور سواء كان
 قول اللغويين اوصحة التقييم او الاستعمال او الشهرة او غيرها متاعدا نه سابقا في حجة
 الالفاظ وغيرها حجة ام لا قوله والظاهر حجة ما عند كل من قاله لکن الظن بالظهور
 ليس حجة مطلقا بل اذا افاد الظن الشخصي بالمراد كما اوضحه شيخنا قدس سره في الحاشية لما
 عرفت من ان نتيجة دليل الاستدلال على تقدير الحكومة هي حجة الظن الشخصي بالحكم
 الفرعي الكلي نعم لو كان الظن بالظهور مستلزما للظن بالحجة يكون حجة مطلقا وان
 لم يفد الظن الشخصي بالمراد لعرفت وتعرف من ان الظن بالحجة مستلزم للظن بالحكم
 الفرعي الظاهري وقد عرفت وتعرف انه لا فرق في دليل الاستدلال بين الظن بالحكم
 الفرعي الواقعي والظاهر في قوله ولا يحتاج الى دليل الاستدلال في نفس الظنون آه
 مع انك قد عرفت في باب ظواهر الالفاظ عدم تمامية دليل الاستدلال في الالفاظ
 من جهة ان اغلب معاني المواد معلوم من العرف واللغة وكذلك وضع الهيئات معلوم
 او مظنون بالظنون الخاصة غالباً فراجع قوله من الظنون الخاصة مطلقا اي سواء كان
 من جهة قول اللغوي او من جهة غيره او سواء كان متعلقا بالحكم الكلي او الجزئي او سواء
 تعلقت بالظهور او بالمراد قوله وقد مر تضعيف ذلك ما سبق تضعيفه في مباحث الالفاظ
 هو حجة قول اللغويين في الاوضاع من باب الظنون الخاصة فقط لكن يعرف من
 تضعيفه ذلك تضعيفه حجة الظن بالالوضاع من سائر الطرق ايضا وقد مر من تضعيفه
 تضعيفه سابقا فراجع قوله بل يقتصر على تصحيح الغير بل لا يحتاج الى ذلك ويكتفي بكل
 ما يفيد الظن بالصدور ولو كان من جهة كون الراوي عادلا في مذهبه او كون

في حجة الظن

خبره حسنا او كونه روايته مشهورة وغير ذلك قوله وملخص هذا الامر الثالث ان كل ظن تولداه والاولى ان يقال ان ملخص هذا الامر الثالث حجة كل ظن بالحكم الفرعي الكلي سواء كان واقفيا او كان ظاهريا وسواء حصل ابتداء وتولد من ظن اخر او من المعلوم ان المثال الذي ذكره من حجة الاستصحاب تقبلا وحجة الامارة الغير المفيدة للظن الفعلي ليس بما تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي الظاهر بل مفاده هو وجوب العمل في مرحلة الظاهر مع ان مفاد الامر الثالث ليس حجة ما تولد فقط بل لا يتم منه قوله بالمطالب العلمية آة الظاهر ان المراد بالمطالب العلمية مسائل الفقه واصوله وغيرها الموضوعات المستنبطة وبالامور الخارجية الموضوعات الصرفة كعدالة الرأ وایمانه ودرعه وضبطه وغير ذلك قوله بخصوصيته في بعض الامارات مثل كون النتيجة حجة الظن الاطميناني فقط او مظنون الحجة او غيرها قوله بالتسبة الى ما يتولد منه آة قد ذكرنا ان مفاد بعض المسائل الاصولية هو الظن بالحكم الفرعي الكلي الظاهر في مثل مسألة حجة الاستصحاب تقبلا وحجة الخبر والاجماع المنقول وغيرهما مع عدم افادة الظن الشخصي بالحكم الفرعي الواقعي وبعضها يتولد منها الظن بالحكم الفرعي الواقعي او الظاهر في تخصيص الكلام بما تولد غير حجة قوله وربما منع منه آة اي بما ذكر وهو كفاية تولد احد الحكمين الحكم الفرعي الواقعي والحكم الفرعي الظاهر في وان لم يحصل الحكم الاخر قوله كسئلة حجة الشهرة ونقل الاجماع واخبار الاحاد من حيث كوطا ^{مفيدة} للظن الشخصي بالحكم الفرعي والدليل على التقييد قوله فقد انفتح باب العلم فيها وعلم الحجة منها من غيرها آة وكذلك قوله فيما سياتي خبر الواحد ونقل الاجماع لا بشرط الظن الشخصي آة ومن المعلوم ان المقصود اذعاء انفتاح باب العلم في المسئلة الاصولية من حجة اجراء دليل الانسداد في المسئلة الفرعية المثبتة حجة الظن الشخصي فيها ولا يتم الا بالتقييد المذكور لكن ما ذكر مجرد فرض لان مسئلة حجة خبر الواحد مثلا منعقدة في الاصول لبيان اثبات الحكم بالصدور عن الامام عليه السلام كما ذكره قدس سره في اول بحث حجة خبر الواحد سواء افاد الظن الشخصي بالحكم الفرعي الواقعي او الظاهر في او النوعي لهما اوله يفيد الظن اصلا لان حجة خبر الواحد لا تصلح حجة بالصدور ولا الدلالة

في حجة الظن

ولا المعارضة ولا غير ذلك قوله بما يوجب قوته على غير من جهة الحجج من جهة الصدور أو
من جهة حجة الصدور أو من جهة المضمون كما سيأتي في باب الترجيح والتبادل ويرد عليه أنه
لا بد من الاقتصار على المرجح المضمون لما ذكرنا أن نتيجة دليل الاستدلال حجة الظن ^{الشخصية}
في الفروع وهو لا يحصل من ترجيح الصدور وحجة الصدور ويمكن أن يريد من قوله من
حجة من جهة التعيم في المرجح المضمون من أنه سبب حصل من جهة موافقة الكتاب السنة
او الشهرة الفتوائية او الاجماع المنقول او غير ذلك وح تسلم العبارة عن الايراد قوله من
حيث استلزام الظن بها الظن بالحكم الفرعي الواقعي فيه انه اذا ظن بكون الامر حقيقة في
الوجوب مثلا فيدل قوله قه مثلا اقيمو الصلوة على وجوبها من جهة ظهوره العرفي والنو
المطلق بناء على ما هو التحقيق من كون ظاهر الا لفاظ حجة من جهة ما ذكره ومن المعالوم
عدم استلزام ذلك الظن الشخصي بالحكم الفرعي كما هو المقصود بالبحث فاذا ذكره للمستدل
مبني على ما هو خلاف التحقيق من حجة الظواهر من باب الظن الشخصي مع ان الاقتصار
على الحكم الفرعي الواقعي ليس بجيد اذ قد يكون مدلول الكتاب والسنة اثبات الحكم الفرعي
الظاهري مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال وقوله لا تقض اليقين بالشك بناء
على كون مسألة أصل البرائة والاستصحاب سيما في الشبهات الموضوعية كما سيأتي في
به من المصنف في باب الاستصحاب من المسائل الفرعية العملية لامن مسائل اصول
الفقه قوله وبالجملة فبعض المسائل الاصولية صارت معلومة آه المراد بالمسائل الاصولية
التي صارت بنفسها معلومة بدليل الاستدلال هي ما يبحث فيها عن الحجية كسئلة حجة
الشهرة وخبر الواحد والاجماع المنقول بشرط افادتها الظن الشخصي بالحكم الفرعي اذ من
المعلوم ان حجة الخبر التي هي من المسائل قد صارت معلومة من حجة استلزام الظن
بها الظن بالحكم الفرعي والمراد بالثانية ما لا يبحث فيها عن الحجية مثل كون الامر للوجوب
والنهي للتحريم والعام المختص حقيقة في الباء او مجازا فيه وغير ذلك فان اصل المسئلة
وهو كون الامر للوجوب مثلا لا يصير معلوما بدليل الاستدلال اذ لا نظر فيه اليه بل
حجة الظن به قد صارت معلومة به ومنها مسائل الاستلزامات والمسائل العقلية
على تقدير كونها طنية لا قطعية وليحق بها المسائل اللغوية مثل كون الصعيد لمطلق

في حجة الظن

وجه الارض والمسائل الرجالية وغير ذلك قوله والباحثة من بعض المرتجات التعبد
 مثل تقديم المقتر على الناقل او بالعكس وكون دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة
 والترجيح بمخالفة العامة بناء على كونه من باب التعبد كما هو احد الوجوه الالمانية ومثل
 المرتجات التي توجب الابعدية عن الباطل لا الاقربية الى الواقع بل وكذلك البحث عن
 مرتجات الصدور ومرتجات حجة الصدور لانهما لا توجبان اقربية المضمون الى الواقع
 بل الصدور او حجة كما لا يخفى قوله من حيث الاعتبار في نفسه اما تعبد او للظن النوع
 المطلق او للظهور العرفي او للظن النوعي المقيد قوله بل امثال هذه الاحكام اى الاحكام
 الظاهرية الاصولية قوله وجب الاخذ بالشهرة اه فتكون النتيجة عدم حجة الظن في
 المسائل الاصولية قوله اما الجواب عن الثاني ويمكن الجواب ايضا بان دليل الاستناد
 لا يمكن شموله للشهرة والاجماع المنقول اذ يلزم من شمولها عدم شمولها وما يلزم من حجة
 العدم فهو باطل لان الظن المحاصل من الشهرة والاجماع المنقول المانع عن حجة الظن
 في المسئلة الاصولية فيبقى شموله لغيرها من الظنون المحاصلة في المسائل الاصولية
 بلا معارض ولا مانع توضيح ذلك ان الدليل الثاني للمستدل بعيد فرض جريان دليل
 الاستناد واقضائه بحجة الظن في المسئلة الاصولية وكون الشهرة والاجماع مانعا
 منه لا على تقدير عدم وجود المقتضى وعدم امكان جريانه في المسائل الاصولية كما هو
 مقتضى الدليل الاول فاذا زاد فعنا المانع من حجة ما ذكر من استلزام شمولها عدم
 الشمول يلزم ما ذكرنا من عدم المانع من شموله لسائر الظنون الاصولية العملية وانما
 لم يذكر المصنف هذا الجواب اعتمادا على وضوح قوله فدعوى الاجماع فيها مساوقة
 لدعوى الشهرة يعني ان دعوى الاجماع مثل دعوى الشهرة في بطلانها والقطع بخلاف
 مدعيها لان الشهرة بحسب الفتوى والاجماع انما يمكن دعويهما في صورة كون المسئلة
 معنونة في كلمات العلماء فع عدم كونها كذلك كيف يمكن دعويهما قوله والشهرة وينقل
 الاجماع انما يفيضان الظن في المسائل التوفيقية اه لان الشهرة في الفتوى مثلا انما
 يفتقد
 الظن من حجة كشفها الظن عن حكم الشارع اذا كان شأنه بيانه ومن المعلوم ان شأنه
 ليس بيان الاحكام العقلية وقد ذكرنا ان اتفاق جميع العلماء الذي يفيد القطع في

ايضا ظن في المسئلة الاصولية فاذا حصل المانع من شمول دليل الاستناد والشهرة والاجماع المنقول

في حجية الظن

المسائل الشرعية لو اتفق في المسائل العقلية مع عدم حكم العقل لا يفيد بها القطع لما
 ذكرنا عن قريب وان شئت التوضيح فراجع ما كتبنا على قوله في اوائل حجية القطع فالحاصل
 منه غير حاصل آه قوله وادعاء حصول آه يعني اذا قلنا بشهر دليل الاستناد وتماميته
 من غير حجة المانع للمسائل الاصولية فيحصل القطع بحجية الظن في المسائل الاصولية و
 مع حصوله كيف يمكن حصول الظن بعدم الحجية من جهة الشهرة والاجماع المنقول كما ذكرنا
 المستدل بل لا يمكن حصول الشك والوهم لعدم اجتماعهما مع القطع بها لكن لا يخفى
 ان الحكم بشهر دليل الاستناد للمقوم عليه دون الظن القائم ترجيح بلا مرجح الا ان
 يصار الى ما ذكرناه عن قريب من عدم امكان شموله للاستلزام وجوده عدمه قوله
 من دخول المسئلة فيما تقدم آه غاية الامر الفرق بينهما من جهة كون الظن المنوع هناك
 في المسئلة الفرعية والظن المانع متعلقا بالمسئلة الاصولية وهما يكونان كلاهما في
 المسئلة الاصولية قوله او ترك الرجوع الى القواعد الظاهرية يفهم من كلماته في هذا
 المقام ان موافقة الحكم الظاهرية يوجب الثواب وان لم يكن مطابقا للواقع وان مخالفته
 يوجب العقاب وان لم يكن مخالفا له وهو ان كان موافقا لبعض كلماته في هذا الكتاب
 كما ذكرنا في اوائل الكتاب في مقام تأسيس الاصل على عدم حجية الظن لكنه مخالف
 لبعض كلماته الاخرى التي صرح بعدم الاثر في الحكم الظاهرية موافقة ومخالفة في
 الثواب والعقاب نعم لو قلنا بحرمة التجري يكون مخالفته موجبة للعقاب وقد عرفت
 تأمله في ذلك في اول الكتاب قوله وادعى عليه العلامة في الباب الحادي عشره وكذلك
 في المبادئ وكذلك الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر لكنه خصه باجماع العلماء
 الامامية وحكى نقل الاجماع المذكور عن الامام الحجة والقوي وظاهر غاية الباطن
 والمعاد وقال الشهيد الثاني في الرسالة اعلم ان العلماء اطلقوا على وجوب معرفة الله
 بالنظر وانها لا تحصل بالتقليد الا من شذ منهم ويحكي دعوى الاجماع من العسدي
 في القوانين ومن صرح بهذا الاجماع يعني اجماع المسلمين على وجوب العلم العسدي
 قال لنا ان الامة اجماعا على وجوب معرفة الله وانها لا تحصل بالتقليد ذكر الوجوه الثلاثة
 لذلك انتهى قوله السادس كفاية الحجة ما عدا التابع وجوب تحصيل المعرفة عن تقليد ان

النظر والاستدلال حوام نقله الشهيد الثاني في رسالة حقائق الايمان عن جماعة و
 المحقق القمي في القوانين عن بعض الظاهر من العبارة وجوب تحصيل الظن وعدم
 وجوب تحصيل العلم لان التقليد ظاهر فيه وقد سمعت عبارة العسدي ونقل
 عن المحقق الهماني في حاشية الزبدة ان النزاع في جواز التقليد وعدمه يرجع الى النزاع
 في جواز العمل بالظن وعدمه ويؤيده ايضا اقران التقليد في الاصول في كلامهم
 بالتقليد في الفرع الثامن كفاية الظن الاطيناني بحيث يرتفع التخيير والترنزل مع
 امكان تحصيل العلم وكفاية الظن مطلقا مع عدمه وهو الذي اختاره في القوانين
 قوله الاعتقاد باطنا والتدين ظاهرا لعل المصنف اراد بالتدين الذي التزم بوجوده
 هو اظهاده ما اعتقد وعلم به واذا قرره ويرشد اليه قوله عن قريب وان اراد والتدين
 به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقادات وعدم الاكفاء فيها تجرد الاعتقاد كما يظهر من
 بعض الاخبار الدالة على ان فرض اللسان القول والتعبير عما عقد عليه القلب مستشهدا
 على ذلك بقوله قولنا امنا بالله وما امرنا به وما امرنا ان نريد به ما ذكره جمع من المتكلمين
 من انه يعتبر رداء العلم والاعتقاد القطعي عقد القلب على مقتضاه وجعله دينا وعادا
 على عدم انكاره بل على الاقرار به واظهاره الذي من ثمرات كماله الرضا والتسليم لقضاء
 الله وقدره وجميع احكامه ومن ثمرات كماله ايضا اجتناب التواهي وامثال الامور
 واعتبار هذا المعنى لا يخلو عن قوة لا لان العلم وسائر الادراكات امور اضطرارية
 لا يمكن تعلق التكليف بها لان متعلقه لا بد ان يكون فعلا اختياريا حتى يرد عليه انه
 يكفي في تعلق التكليف بها كون مقدماتها امور اختيارية وان المقدور بالواسطة مقدر
 بل للدلالة ظواهر الايات والاجناد عليه قال الله تعالى وحجدا وبها واستيقنتها
 ظلموا وعلوا وقال تعالى ولقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر
 وانى لا ظنك يا فرعون مشورا قال تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على
 الكافرين وقال تعالى وذكثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا
 من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق وغير ذلك وفي رواية ابي عمر الزبيرى عن
 ابي عبد الله ع فاقما ما فرض الله على القلب من الايمان فالاقرار والمعرفة والعقد

والرضا والتسليم بأن لا اله الا الله وحده لا شريك له لها واحد احد لا يتخذ صفة
ولا ولدا وان محمداً عبده ورسوله والافراد بما جاء به من عند الله من نبي او
كتاب فذلك ما فرض الله على القلب من الاقرار والعرفة وهو عمله الى ان قال ^{من} وقال
الله على اللسان القول والتعبير عن القلب بما عقد عليه واقربيه وفي رواية حماد بن
عمر والنصيبة المردية في الكافي عن العالم فاما ما فرض على القلب من الايمان والاقرار
والعرفة والتصديق والتسليم والعقد والرضا بان لا اله الا الله وحده لا شريك له
احد حمد له يتخذ صاحبة ولا ولدا وان محمداً عبده ورسوله وفي الكافي عن محمد
مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلت عن الايمان فقال شهادة ان لا اله الا
الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك فتا
وقد اختلف كلمات القوم في بيان الامر الزائد من الاعتقاد والعلم في الاصول وفي اعتبار
في القوانين والتحقيق انه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضا
وجعله ديناً له عازماً على الافراد به في غير حال الضرورة والخوف بشرط ان لا يظهر منه
ما يدل على الكفر والحاصل ان محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين
يجدون ما استيقنت به انفسهم كما نطقت به الايات انتهى وعن شارح المقاصد و
المذهب ان التصديق غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق
به عناداً واستكباراً قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون اباؤهم
وان فرغوا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال تعالى وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون
انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال تعالى حكايته عن موسى لفرعون
ولقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض فاحييج الى الفرق بين العلم
بما جاء به النبي ^ص وهو معرفة وبين التصديق ليصح كون الاول حاصلاً للمعاندين
دون الثاني وكون الثاني ايماناً دون الاول فاقصر بعضهم على ان صد التصديق
هو الا تكار والتكذيب وصد المعرفة النكارة والجهالة واساد الغر الى حيث فسرت ^{يق}
بالتسليم فانه لا يكون مع الا تكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم
زيادة التفصيل وقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار الخبر وهو امر

في حجة النظر

٤٠٣

كبي يحصل باختيار المصدق ولذا يؤمر ويناب عليه بل يجعل داس العبارات بخلاف
 المعرفة فانهار بما تحصل بلا كسب لمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار و
 حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري
 ومعناه نسبة التصديق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطوق المقاب
 للتصديق فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي صلى الله عليه وآله وسلم واظهر المعجزة فوقع في القلب
 صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا
 يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق ما مورد به فيكون فعلا اختياريا زايدا على العلم -
 لكونه كيفية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو
 ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالنفس طائفي عالم
 عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لكنهم ليسوا مصدقين لانهم لا يحكون
 اختيارا بل ينكرون وعن بعض المحققين ان التسليم الذي فسر الغزالي ليس من جنس العلم
 بل امرورائه ومعناه كرم دادن وگرویدن وحق دانستن مرانز اكر حق دانسته باشه
 وعن المحقق الدواني في شرح العقايد اعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما
 هو احد قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيدا اخر يخرج الكفر العنادي وقد عبر عنه بعض المتأخرين
 بالتسليم والانقياد وجعله دكاس الايمان والاقربان يفسر التصديق بالتسليم الباطني
 والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى
 احد وهو يوجب حول ذلك وان لم يصيب المختر انتهى وقال الشهيد الثاني في رساله حقايق
 الايمان ان القوم اختلفوا في معنى التصديق فقال اصحابنا هو العلم وقال الاشعرية هو
 هو التصديق النفساني وعنايه انه عبادة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر فهو
 امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يناب عليه بخلاف العلم والمعرفة فانهار بما تحصل
 بلا كسب كما في الضروريات وقال في موضع اخر بعد نقل جملة مما نقلنا عن شارح المقاصد
 وغيره ويرد على علماءهم القائلين بكون الايمان ليس معرفة وانه معنى مغاير لها ان
 يكون من حصل له العلم بالمعادف الا لهيئة عن الهام او خلق علم ضروري بذلك او
 تصفية النفس او غير ذلك من اسباب العلم ان لا يناب على ايمانه ولا يكون مؤمنا الا

في حجة النظر

الايمان هو التصديق بالمعنى الذي زعموه وهذا ليس كذلك وبطلانه ظاهر كما راعى
 علم ثم قال واما حكاية الاثباتية على الايمان فالكسب منه ثياب عليه وعلى اثباته اذا الكل
 فعل الكاسب احدهما مباشرة والاخر توليداً كما هو الحق عند العدلية واما غير الكسب
 منه فانه وان لم يتحقق للعبد فعل منه لكنه ثياب على العزم على البقاء عليه وعلى
 اثاره فالحقا فعله واما الايات التي استدلوها على ان الايمان ليس هو المعرفة فهي
 حجة عليهم لا لهم وذلك ان القطع بكفرهم مع معرفتهم انما كان لا نكارهم ومجددهم
 الا قرار بذلك وتركهم الاتباع لما علموا حقيته لالعدم التصديق وقال الفاضل
 المجلسي بعد كلمات القوم والحق ان اثبات معنى اخر غير العلم والمعرفة مشكل وكون
 بعض افراده حاصله بغير اختيار لا ينافي التكليف به لمن لم يحصل له ذلك وترتيب الثواب
 على ما حصل من غير اختيار اما تفضل او هو على الثبات عليه واظهاره والعمل بمقتضا
 نعم المعنى الذي نفهمه هنا زائداً على العلم هو العزم على اظهار اعتقاده او على عدم
 انكاره ظاهر بغير ضرورة تدعو اليه ويمكن عدّه من لوازم الايمان او من شرائطه
 كما يؤمى اليه بعض الايات والاخبار قوله وان ترتب عليها بعض الاناد العملية كوقف
 صحة صلوة وسائر عباداته عليها ولا ضرر في كون شيئاً واجباً نفسياً وواجباً شرطياً
 لواجب اخر وكالتطهارة وحلية النكاح وغير ذلك قوله فكيف بالاحكام الاعتقادية
 العلمية لا استلزامه التكليف بما لا يطاق كذا في الكتاب المذكور توضيحه ان المطلوب
 في الاعتقادات تحصيل الاعتقاد المحرمة ولا يمكن تحصيله من خبر الواحد ولو كان
 صحيحاً بل لا بد من النظر والاستدلال فلو وجب العمل بخبر الواحد لكان مكلفاً ^{بتحصيل}
 العلم منه وهو تكليف بما لا يطاق قوله وظاهر كلام الشيخ في العدة ان عدم جواز التعويل
 في اصول الدين آه ان اراد الشيخ قدس سره به حرمة الاكتفاء به فهو حق بناء على مذهب
 من وجوب النظر والاستدلال مستقلاً وان اراد عدم كفايته فليس بسديد لأن
 مذهب كفاية الظن المحاصل من التقليد مع كون النظر واجباً مستقلاً لكنه معفو
 عنه كما نقله المصنف عنه عنقريب ومن المعلوم ان تقليد الامام عليه السلام ^{بقصر}
 عن تقليد المعلم والابوين وغيرهم قوله وان ارادوا للتدين الذي ذكرنا وجوبه

قد يظهر من هذا الكلام ان المراد بالتدين الواجب هو الاقرار باللسان وفيه انما قد ذكرنا
 ان مراد المتكلمين القائلين باعتبار شي غير العلم هو العقد القلبي والتسليم الباطني والعزم
 على عدم انكاره بل على الاقرار به وجعله ديناً وطريقة له اما الاقرار باللسان فانه وان
 كان واجبا على تقدير العلم لكنه غير التدين الذي التزموا باعتباره في الاسلام مع ان ليس
 معتبراً في الاسلام والايمان قطعاً كما سيأتي تحقيقه مضافاً الى منافاته لما سيحجج منه من
 ان الاقرار ليس معتبراً بل الا نكاره مضمراً مطلقاً بل مع البتة من الدين واما الرواية
 وهي رواية ابي عمر الزبيرى المروية في الكافي فهي وان كانت ظاهرة في وجوب الاقرار
 باللسان بل في اعتباره وسائر اعمال الجوارح في الايمان لكن لا بد من توجيهها بما لا يتناقض
 ما ذكرنا كما سيحجج انشاء الله تعالى مع انها ظاهرة في وجوب الاقرار باللسان واعمال
 سائر الجوارح واعتبارها في الايمان على تقدير الاعتقاد الجزمي فالامار المذكورة
 اثار للعقد لا للواقع حتى تشملها ادلة حجة خبر الواحد كما سنشير اليه المصنف ايضا
 عن قريب مع انه على تقدير الاعتراض عن ذلك لا يمكن شمول ادلة حجة الخبر مثل الاثبات
 المذكورة لا مستلزما كون الاقرار باللسان واجبا ظاهراً او شرطاً في الايمان كذلك
 في صورة قيام خبر الواحد ولا اظن احداً يلتزمه ويحكم بكفر من لم يقرب ذلك كذلك قوله
 وهو في غاية الاشكال اذ قد عرفت وستعرف ان الشيخ قدس سره قائل بوجوب النظر
 مستقلاً وانه معفو عنه مع حصول المعرفة بدونه وان جمعا كثيرا من اعيان العلماء
 قائلون بكفاية الظن المحاصل من النظر بل عن التقليد فكيف يجوز ادعاء الاجماع على
 وجوب المعرفة القطعية بالدليل وان الجاهل بالمعرفة كذلك خارج عن رتبة المسلمين
 مستحق للعذاب الدائم مع ان العقل يحكم بطريق القطع معدودية الجاهل الغافل والقاص
 بحسب المخلة او العاجز عن طريق تحصيل العلم بالنظر وغيرهم مما يجري مجراهم وانه يقبح
 عقابهم في الاخرة وكيف يصح منه ادعاء الاجماع بطريق الاطلاق مع انه لا دليل على
 وجوب تحصيل بعض تفاصيل المعارف بما ذكره هو قدس سره او غيره بالدليل فضلاً
 عن اعتباره في الاسلام والايمان والا لزم كفر اكثر الناس الا من شذ وندد مع
 انه يمكن ادعاء سيرة النبي وآله وائمة عليهم السلام مع الناس على خلاف ما ذكره قدس

رواية مع كونه واجبا معتبراً في الاسلام وانه لا يتحقق فيه حجج الاعتقاد بدون الاقرار باللسان

في حجة الظن في أصول الدين

قوله نعم يمكن ان يقال آه غرضه ابداء ان الاصل في المعارف وجوب تحصيل العلم بها
 الا ما خرج بالدليل فيكون اغلب المسائل الاصولية من القسم الاول لكن التمسك
 بعومات الكتاب في السنة انما هو بعد اثبات واجب الوجود لذاته وعدله وصدقته
 وانه لا يفعل البقيح ولا يحل بالواجب اثبات الرسول ص وصدقته بالدليل العقلي فالعجب
 انما تنفع في غير ما هو من هذا القبيل من المعارف كما هو ظاهر وينبغي ان يعلم ان العوامة
 المذكورة انما تثبت وجوب المعرفة القطعية مطلقا واما اعتبار كونها حاصلة عن النظر
 والاستدلال فلا قوله وقوله عليه السلام ما اعلم شيئا بعد المعرفة آه ضمن الكليني في
 الصحيح عن معاوية بن وهب قال سئلت ابا عبد الله ع عن افضل ما يتقرب به العباد
 الى ربهم واحب ذلك الى الله عز وجل فقال ما اعلم شيئا بعد المعرفة افضل من
 هذه الصلوة الا ترى الى العبد الصالح عليه بن مرتب ع قال واوصاني بالصلوة و
 الزكوة ما دمت حيا والمراد من قوله هذه الصلوة هي الصلوة اليومية لا تمامها الفرض
 المتعارف المعهود وليس في الخبر الصلوات الخمس فما في العبارة نقل بالمعنى ثم ات
 الاستدلال بالحديث على كون الصلوة اليومية افضل كما في الفية الشهيد وغيرها
 من ساير الاعمال بعد المعرفة موقوف على كون عدم وجدان الامام ع دليلا على
 عدم الوجود في الواقع وهو كذلك لاحاطة عليه السلام بالاحكام باسرها لكن لا
 دلالة فيه على كون المعرفة واجبة اذ هي موقوفة على عدم امكان افضلية المستحب عن
 الواجب وهو محل نظر فان الاستدعاء بالتسليم مستحب مع انه افضل من الرد الواجب
 وبراء المعسر من الدين مستحب مع انه افضل من نظاره به وهو واجب واعادة المقر
 الصلوة مستحبة مع انها افضل من الاولى الواجبة الا ان وجوب المعرفة معلوم من
 الخارج ثم ان هناك حقيقة ينبغي التنبيه لها وهي ان السؤال انما وقع عن افضل الاعمال
 التي يتقرب بها الى الله ولا شك ان معرفة الله لا يتحقق فيها التقرب ولا يتوقف على
 النية لتوقف نية القرينة على معرفة المتقرب اليه فلوتوقف المعرفة عليها دار والجواب
 ان في الجواب عدولنا عنها اقتضاه السؤال وتحقيق المقام بوجه اخر وهو ان المعرفة
 بالله افضل من الصلوة بمعنى ان الله جعل جزائها اعظم الجزاء والحاصل ان المعرفة

في حجية الظن في أصول الدين

٤٠٧

موجبة للتقرب لا للتقرب كذا ذكره الشهيد الثاني قدس سره في المقاصد العلية و
 يمكن ابقاء لفظ التقرب على ظاهره وتخصيص المعرفة بغير معرفة الله تعالى بما يمكن
 فيه اعتبار التقرب ومن المعلوم ان التخصيص اولى من ساير المجازات فتدبر قوله ومن
 هنا قد يقال قد عرفت ان الايات والاخبار لا تدل على وجوب المعرفة بالاستدلال
 بل مقتضى عمومها كفاية الحزم الحاصل من التقليد على تقدير الدلالة فليس فيه وجوب
 تحصيلها بالاستدلال اشتغال بكتب الحكمة والكلام على الوجه الذي يبحث عنه العلماء لا مكان
 القول بكفاية مطلق الدليل الذي يطعن اليه النفس ولو كان مثل دليل العجز كما صرح
 به المحقق الثاني والشهيد الثاني في شرح الالفيه فبناء القول المذكور على ما ذكر من
 عمومات الايات والاخبار ليس بوجيه قوله لان المعرفة المذكورة آه هذا الكلام مع
 بناءه على التلازم بين الاجتهاد في الاصول والاجتهاد في الفروع مع انه في محل استماع على
 القول بالاجتهاد المستلزم لا مكان كون الشخص مجتهدا في العبادات مثلا دون المعاملات
 لكنه ما درسته في الاولي دون الثانية صدره وذيله متاهتان لان الاستفادة من قوله
 لا يحصل الا بعد تحصيل قوة استنباط المطالبه وقوله ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع
 قطعا عدم امكان تحصيل المعرفة المذكورة الا بالمجاهد ومقتضى قوله لا يحصل غالبا بالاجتهاد
 المتبينة على التقليد امكان تحصيلها بالتقليد في بعض الاوقات ويمكن دفع هذا الاشكال
 بان مقصوده في الذيل كما هو واضح عدم حصول المعرفة في غالب مسائل الاصول بالتقليد
 ومقصوده في الصدر عدم حصول المعرفة بتفاصيل جميع المسائل الاصولية الا بالاجتهاد
 وان امكان حصول المعرفة ببعضها بالتقليد فلا منافات ويمكن دفعه ايضا بان المقصود من
 قوله لان المعرفة المذكورة آه بيان توقفها على الاجتهاد على زعم القائل المراد والمقصود
 في الذيل بيان المطلب بحسب الواقع وان المعرفة بطريقين احدهما طريق النظر والاستدلال
 والرجوع الى الكتب المصنفة في ذلك وثانيهما طريق التقليد فاذا كانت للمعرفة طريقان
 كالعلم لكيفية العمل اعنى علم الفروع فلا معنى للحكم بتعيين الطريق الاول في الاصول والثاني
 في الفروع مع تادى الضرورة بالعكس فتأمل ويمكن ان يريد بما ذكره في الذيل انه مع التقليد
 في الفروع لا يحصل المعرفة بطريق النظر والاستدلال وهذا المعنى قد اشار اليه شيخنا

في حجة الظن في أصول الدين

قد ستره في الحاشية وضعفه ظاهر بالوجدان والبرهان قوله بل يدل على خلافة الاخبار
الكثيرة المنتشرة للاسلام والايمان آه ويرد على ظواهر الاخبار الواردة في هذا الباب
مما نقله المصنف ولم ينقله اشكالات الاول اختلاف الاخبار وعدم معلومية مناطها ^{سلا}
بها ففي بعضها الاعتقاد على الشهادتين وفي بعضها انضمام الولاية وفي بعضها انضمام
البرائة وفي بعضها انضمام الزكوة وفي بعضها انضمام الصلوة والزكوة والصوم والحج وغير
ذلك من الاختلافات مع ورودها في مقام التحديد الا بي عن التخصيص والجواب عنه
باحد وجهين الاول حملها على اختلاف مراتب الايمان والاسلام شدة وضعفها بناء
على كون كل منهما حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة والضعف كالنور حيثما
تقوى وضعف واعلى المراتب ما اشتمل على جميع ما اشتمل عليه الاخبار كلها اذ كلما
زاد الايمان قوة زاد اثاره الى ان يصل الى درجة فوق الدرجات وهي درجة خام ^{التي}
صلى الله عليه واله الطاهرين او على اختلاف افرادها بناء على كون كل واحد منهما
حقيقة واحدة ذات افراد متباينة مختلفة كالوجود على مذهب جمع من اهل العقول
او على اختلاف انواعها بناء على كون كل منهما حقيقة واحدة ذات انواع متباينة كمراتب
التواتر والبياضات على مذهب طائفة منهم هذا على تقدير كونهما بمعنى ^{التصديق}
التصديق القلبي الذي هو قسم من العلم الذي هو مرادف للتصور المطلق ومن قبيل
الكيف على مذهب بعضهم حقيقة او بالمساحة ويشير الى ما ذكرنا تقسيم بعضهم ^{على}
الى ايمان العام وايمان الخاص وايمان خاص الخاص وبعضهم الى اليقين وعين اليقين
وحق اليقين وقد اشير اليه في الكتاب الالهى حيث قال عز من قائل كلا لو تعلمون
علم اليقين لترون العجيب ثم لتردتها عين اليقين وان هذا هو حق اليقين وانتهى تحت اليقين
واشير فيه ايضا الى زيادة الايمان والكفر ونقصانها حيث قال عز وجل فاما الذين
امنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون واما الذين كفروا فزادتهم رجسا الى رجسهم
وما تواؤمهم كافرون انهم فتيه امنوا برّبهم وزدناهم هدى ليستيقن الذين او قول الكفار
يزداد الذين امنوا ايمانا واذ انليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ولينادوا ايمانا مع
ايمانهم وما زادهم الا ايمانا وتسليما والذين اهتدوا زادهم هدى وايتهم تقويم

ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خساراً ولا
 تزد الظالمين إلا تبارداً ولا تزد الظالمين إلا ضلالاً إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا
 ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً وغير ذلك من الآيات
 ويدل عليه من الأخبار ما رواه في الكافي عن أبي عمير والزبير عن أبي عبد الله ع قال
 الإيمان حالات ودرجات وطبقات فمنه التام المنتهى تماماً ومنه الناقص البين
 نقصانه قلت إن الإيمان ليقوم وي زيد وينقص قال نعم إلى إن قال ولو كان كلمة واحداً
 لا زيادة فيه ولا نقصان لم يكن لأحد منهم فضل على الآخر ولا استوى الناس وبطل
 التفضيل ولكن تمام الإيمان دخل المؤمن في الجنة وبالزيادة في الإيمان تفاضل
 المؤمنون بالدرجات عند الله وبالنقصان دخل المفرطون النار وفي رواية
 عمار بن أبي الأحرص عن أبي عبد الله ع قال إن الله وضع الإيمان على سبعة أسهم
 ثم عددها ثم قال ثم قسم ذلك بين الناس فمن جعل فيه هذه السبعة أسهم فهو
 كامل محتمل وقسم لبعض الناس السهم ولععض التهمين ولععض الثلاثة حتى انتهى
 إلى سبعة الحديث وعمر بن الخطاب في أبي عبد الله ع عنده أن من المسلمين من له سهم ومنهم
 من له سهمان ومنهم من له ثلاثة أسهم ومنهم من له أربعة أسهم آه وفي رواية شها
 إن الله خلق أجزاء بلغها تسعة وأربعين جزءاً ثم جعل الأجزاء عشراً فجعل العشرة
 عشراً ثم قسمه بين الخلق الحديث وفي رواية عبد العزيز عن أبي عبد الله ع أن الأ
 عشر درجات وفي رواية سدير عن أبي جعفر ع أن المؤمنين على منازل منهم على حده
 ومنهم على اثنين ومنهم على ثلاث كآه وفي رواية أخرى لأبي عمير الزبيرى الروية في
 الكافي عن أبي عبد الله ع قال قلت له إن ^{لل} إيمان درجات ومنازل يتفاضل المؤمنون
 فيها عند الله قال نعم والحديث طويل وغير ذلك من الأخبار ويدل على ذلك العقل
 أيضاً لا نقطع بأن إيماننا ليس كإيمان الكمل من الناس وإن إيمانهم ليس كإيمان
 الأنبياء والمرسلين والأئمة الطاهرين سلام الله عليهم أجمعين وينبغي أن يعلم
 أن المراد بالزيادة والنقصان ليس ما هو محقق بالكميات بل المراد بها ما يوافي لثمة
 والضعف المختصين بالكميات إذ قد عرفت أن الإيمان من قبيل الكيف مختصة أما

في حجة الظن في أصول الدين

او بالملحة ثم ان كون الايمان ذامرا تب مختلفا لا يستلزم كون الزائد مأمورا به بكل
 مكلف كيف وتكليفنا بايمان النبي ص والوقت ع والكل تكليف بما لا يطاق وهو مما يحكم
 العقل بقبحه مضافا الى ما ورد من النقل على طبقه فلا يرد عليه ان الايمان مكلف به
 بالنصر والاجماع والزائد غير مكلف به فلا يكون داخل في حقيقة الايمان ويقال من
 أجل ذلك بان حديث ابي عمر والزبيرى دال على عدم قبول حقيقة الايمان للزيادة
 والنقصان لا دليل على قبولها كما ذكره الشهيد الثاني قدس سره في رسالة حقايق
 الايمان والتميز من أجل ذلك وغيره بصرف الايات والاشعار عن ظواهرها ثم قال
 على ان هذا الحديث يعنى حديث ابي عمر والزبيرى لو قطعنا النظر عما ذكرناه وحملناه
 على ظاهره لكان معارضا بما سبق من حديث جبرئيل ع للنبي ص حيث سئل عن
 الايمان فقال ع ان تؤمن بالله ورسوله واليوم الاخرى تصدق به ولو بقي من حقيقته
 شئى سوى ما ذكره له لبنته له فدال على ان حقيقته تتم بما اجابه به بالقياس الى كل
 مكلف اما النبي ص فلا تة المجاب به حين سئله واما غيره فللتأنيب وطريق الجمع بينهما
 حمل ما في حديث الجوارح من الزيادة على ذلك على مرتبة الكمال كما بينته سابقا انتهى
 وانت خبير بان القائل بقبول الايمان للزيادة والنقصان لا يريد به ازيدتها كما ذكره
 من التفادوت في مرتبة الكمال وهو لا يستلزم كون المرتبة الزائدة مطلوبة لله ع
 بالنسبة الى كل مكلف وما ذكره من حديث جبرئيل ع لا ينقص ما رماه من كونه
 حقيقة واحدة ذات مراتب اودات افراد او انواع متباينة ومن العجيب انه قد تشره
 قد اجاب عن استدلال بعض المحققين على ان حقيقة التصديق المجازم الثابت يقبل
 الزيادة والنقصان باننا نقطع بان تصديقا ليس كتصديق النبي ص بقوله اقول لا
 ريب باننا قاطعون بان تصديق النبي ص اقوى من تصديقنا واكمل لكن هذا لا يدل
 على اختلاف حقيقة الايمان التي قررها الشارع باعتقاد امور مخصوصة على وجه
 انجزه والنيات فان تلك المحقيقة انما هي من اعتبارات الشارع ولربيعه من
 الشارع اختلاف حقيقة الايمان باختلاف المكلفين في قوة الادراك بحيث يحكم
 بكفر قوى الادراك لو كان جزمه بالمعارف الالهية كجزم من هو اضعف ادراكا منه

نعم الذي يتفاوت فيه المكلفون إنما هو مراتب كماله بعد تحقق أصل حقيقته التي يجتاز بها
 بتحصيلها كل مكلف ويصير بها موثوقاً عند الله ويستحق الثواب الدائم وبدونها العقاب الدائم
 انتهى أقول قد ذكرنا أن اختلاف الأيمان بحسب الحقيقة لا يوجب كون المرتبة الزائدة مكلفاً
 بها لكل مكلف أو من المعلوم أن المستدل للزيادة بالقطع بان تصدقنا ليس كصدق النبي
 لا يقول بكوننا مكلفين بمثل تصديق النبي مع أنه محال والتكليف بالمحال محال وكذلك المستدل
 بقوله تعالى قل لا يزداد الإيمان مع إيمانهم لا يقول بعدم كونهم مؤمنين قبل حصول الزيادة
 مع دلالة الآية على كونهم مؤمنين قبل حصول الزيادة نعم لو ثبت ما ذكره قدس سره
 من أن القائل بالزيادة والفتيصة يقول بان المستعد للزيادة مكلف بما هو لا يقبل منه
 غيرها كان لما ذكره وجه لكنه بعيد مناف لما ذكره في هذا المقام فلنذكر بعض كلمات
 بعض من وافقنا في ذلك قال شارح المقاصد على ما حكى عنه ظاهر الكتاب والسنة وهو قد
 الأشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء أن الأيمان يزيد وينقص وعند
 أبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء أنه لا يزيد ولا ينقص لأنه اسم للتصديق بلانحصر
 والأطمينان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق إذا ضم الطاعات إليه أو ان
 المعاصم فصدق بحاله لا يتغير أصلاً وإنما يتفاوت إذا كان اسماً للطاعات المتفاوتة قلة
 وكثرة ولهذا قال الإمام الرادى وغيره أن هذا الخلاف فرع لتفسير الأيمان فان قلنا هو
 التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الأعمال فيتفاوت ثم قال ولقائل ان يقول لا نسلم أن
 التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفاً كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق
 بحدوث العالم لأنه إما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت أو مبنى عليه قلة وكثرة كما في
 التصديق الإجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل أو أكثر فان ذلك من الأيمان
 لكونه تصديقاً بما جاء به النبي مع إجماله فيما علم إجمالاً وتفضيلاً فيما علم تفضيلاً لا يقال
 الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لأن التفاوت لا يتصور إلا باحتمال
 النقيض كما نقول اليقين إنما هو من باب العلم والمعرفة وقد سبق أنه غير التصديق بل
 سلم أنه التصديق وان المراد به حد الأذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المستحق بكونه
 ليكون تصديقاً قطعاً فلا نسلم أنه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من أجل الهدى

في حجية الظن في اصول الدين

الى اخفى النظرات وكون التفاوت واجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول
 ووزوال التردد والتفاوت بمجمله وكفاك قول الخليل ص ولكن يخطر قلبه وعن علي ص لو كشف
 الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول بان المعبر في حق الكل هو اليقين وان ليس للظن
 الغالب الذي لا يخطر معه التقيض بالبال حكم اليقين محل نظر وقال العلامة المجلسي ص
 والحق ان الايمان يقبل الزيادة والنقصان سواء كانت الاعمال اجزائه او شرائطه واثاره
 الدالة عليه فان التصديق القلبي باي معنى فسر لا يبيح انه يزيد وكما ازدادت اثاره
 على الاعضاء والجوارح فهي كثرة وقلة تدل على مراتب الايمان وزيادة ونقصانا وكل
 منهما يتفرع على الاخر فان كل مرتبة من مراتب الايمان يصير سببا لتقدم الاعمال سببا
 فاذا اتى بها قوى الايمان القلبي وحصلت مرتبة اعلى تقضي علا اكثر وهكذا قلت وتعل
 هذا هو السر في تعبير الله تبارك وتعالى بالعبادة حيث قال وما خلقت الجن والانس
 الا ليعبدون فيكون للاشارة الى ان المعرفة تكمل بالعبادة والوجه الثاني لدفع اشكال
 اختلاف الاخبار من الجهة التي ذكرناها الحمل على اختلاف معاني الايمان والاسلام
 اما بالاشترك اللفظي او بالحقيقة والمجاز ويختلف الاثار دينوية واخروية في اول البعثة
 وغيره بحسب اختلافها ولو في الجملة الا قول التصديق بوحداية الله تعالى ورسالة الرسول
 صلى الله عليه واله والاقراء بما جاء به اجالا وهذا المعنى لا شئ في ترتيب الاثار الدينية
 من الطهارة وجواز النكاح والدية التامة وغير ذلك عليه وكذلك الاثار الاخروية
 من النجاة عن النار والانسلاك في رمة الاخير في دار عدن وحنة نعيم في اوائل البعثة
 ويدل عليه روايتي فخر بن سالم عن الجعفي المروزي في الكافي قال ص ظهرت بمكة في تلك
 العشرين احديهم ان الاثر الا الله تعالى وان محمدا رسول الله ص ادخله
 الله الجنة باقراره وهو ايمان التصديق وقد نقلها المصنف في الكتاب وجعلها اول
 الروايات وغير ذلك من اجاز الدالة على ما ذكرنا ثم ان ما في حديث محمد بن سالم
 مخالف لما هو المشهور من اقامة الرسول ص بعد البعثة في مكة ثلث عشر سنة فقل هو
 مني على اسقاط الكسور بين العديدين وهو بعيد وقيل انه مني على ما يظهر من الاجاز
 انه لما نزل وانذر عشيرته الاقربين وكان اول بعثة ص دعي رسول الله ص بن عبد

المطلب و اظهر لهم رسالته و دعاهم الى بيعة و الايمان به ع فلم يؤمن به الا على ع و
 خديجة ع ثم جعفر رضي الله عنه و كان على ذلك ثلث سنين حتى نزل فاصدع بما توثر
 و اعرض عن المشركين فدعا الناس الى الاسلام فلم يعيد تلك الثلث سنين من ايام البعثة
 الا انها لم تكن بعثة عامة مؤكدة قال و يحتمل ان يكون مبيتا على اسقاط سني الهجرة الى شعب
 ابي طالب ع او اسقاط الثلث سنين بعد وفاة ابي طالب لكتما بعيدان و قوله في شهيد
 ان لا اله الا الله آية الظاهر ان المراد به الشهادة القلبية بالوحيد و الرسالة و ما يلزمها
 فقط او مع الاقرار باللسان او عدم الانكار الظاهري لا مجرد الاقرار باللسان بقرينة
 قوله ع و هو ايمان التصديق و يكون المراد بقوله ع و هو ايمان التصديق انه الايمان بمعنى
 التصديق فقط و لا يدخل فيه الاعمال شطرا و لا شرطا و ان كانت سببا لكافة مخالف الايمان
 بعد الهجرة فان الاعمال قد دخل فيه على احد الوجهين كذا قيل وفيه نظر و انما التصديق
 بوحداية الله تعالى و برسالة الرسول ع و جميع ما جاء به غير الولاية و هو الذي عليه
 اهل السنة و الجماعة و التحقيق هو الحكم باسلامهم و ترتيب جميع الامار الدينية المترتبة
 على المسلمين عليهم على اشكال في بعضها كالنكاح في بعض الصور و هو مذهب المشهور
 و به قال المحقق الطوسي في التجر يد حيث قال قدس سره محاربا على ع كفرة و مخالفة
 و لعنه قدس سره اذ ان بعض المخالفين ممن لم ينكر النص الجلي المعلوم لديه و قد استدل
 على مذهب المشهور بالقطع بخالطة الائمة عليهم السلام و اصحابهم معهم و معاملتهم
 معهم معاملة الطهارة و الاسلام و استحباب طهارة المسلاة و قد حكى الاجماع في
 كشف اللثام و الروض على عدم احتراز الائمة عليهم السلام و اصحابهم عنهم في شيء من
 الارفنة و بالنصوص المستفيضة الدالة على جليلة ما يوجد في اسواق المسلمين مع مدة
 سوق مخصوص بالامامية في ارفنة صدور الروايات عن ائمة الهدى ع فلا ينبغي ^{هنا}
 برة الاجبار الكثيرة و لشدة العسر و الحرج على تقدير الجحاسة المنفيين بالعقل و الاية
 و الرواية و قد حكى في مفتاح الكرامة عن استاده ان الاجماع على طهارتهم معلوم اقرب
 و قد دلت على اسلامهم الاخبار المتفرقة في الكافي وغيره الصريحة الدالة على ذلك صحت
 الكافي و غير الصريحة الدالة على ذلك في الكافي عن حمزة بن عمار عن ابي جعفر ع قال

في حجة الظن في أصول الدين

سمعت يقول الأيمان ما استقر في القلب وافضه به الى الله وصدق العمل بالطاعة لله تعالى والتسليم لامره والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وبه حقت الدماء وعليه جرت الموارث وجاز النكاح واجتمعوا على الصلوة والزكوة والصوم والحج فخر جواب ذلك عن الكفر واضيفوا الى الأيمان والأسلام لا يشركه الأيمان والأيمان يشركه الأسلام وفي الكافي عن القاسم الصغير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول الأسلام يحقن به الدم وتؤدي به الامانة وتستحل به الفروج والثواب على الأيمان وفي الكافي عن سفيان بن التميمي قال سئل رجل ابا عبد الله ع عن الأسلام والأيمان فلم يجبه الى ان قال فسئله عن الأسلام والأيمان ما الفرق بينهما فقال الأسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ع واقام الصلوة وابتداء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الأسلام والأيمان معرفة هذا الامر فان اقر بها ولم يعرف هذا الامر كان مسلما وكان ضالاً و في الكافي ايضا عن سماعة قال قلت لابي عبد الله ع اخبرني عن الأسلام والأيمان آههما مختلفان فقال ان الأيمان ليس اشارك الأسلام والأسلام لا يشارك الأيمان فقلت فضعفها لي فقال عليه السلام الأسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله به حقت الدماء وعليه جرت المناكح والموارث وعلى ظاهره جماعة الناس والأيمان الهدى وما ثبتت في القلوب من صفة الأسلام وما ظهر من العمل به وفي الجاهل عن المحاسن عن العلاء عن محمد بن محمد قال سئلت ابا جعفر عن الأيمان فقال ع الأيمان ما كان في القلب والأسلام ما كان عليه المناكح والموارث وتحقن به الدماء والاجبار الدالة على ذلك في غاية الكثرة ودلالاتها ايضا واضحة مؤيدة بالشهرة المحققة والاجتماع للنقولة بل نقل عن الاستاذ الأجل في شرح المفاتيح ان الاجبار بذلك متواترة ثم ان ما ذكرنا حكم اغلبهم واتوا فلا ريب في كفر كثير من القادة والرؤساء وعلماهم من الاويل والاواخر ممن ثبتت في حقهم النص الحلي في عدير خم وغيره بولاية امير المؤمنين بالسمع او بالاخبار المتواترة او بالدلالة القطعية لا تبارهم ما ثبت من الدين بطريق القطع وسياسة عند انحصار الكافر في منكر ما ثبت انه من الدين بطريق الضرورة بل يشمله وغيره وما ذكرنا

ووفصلنا ظاهره لا وجه لنا اظنه في الحدائق كغير الخالفين تمتكبا باخبار كفر الناصبه
اذ من المعلوم ان الناصبه من نصب العداوة لاهل البيت كما اعترف به هو ايضا مع انه
مقتضه ما نقل عن القاموس ايضا والظاهر عدم الصدق العزم الا على الخواص امثالهم
من يستبوز عليا عليه السلام ويبرؤن منه ومن اولاده عليهم السلام ولا ريب في كفرهم
وهو غير المدعى واما اطلاق الناصبه على من نصب العداوة لشيعتهم في بعض الروايات
معللا بانك لا تجد احدا يقول انا ابغض محمد اوال تجد فهو بمعنى اخر لا يرتب عليه الكفر
والتنجيس وقد استدل ايضا باخبار الدالة على من لم يعرف عليا ومجده وانكره كما
كافر مع ان الكفر يطلق على معان لا تستلزم كلها المطلوب الا ترى انهم عليهم السلام
قالوا ان تارك الصلوة كافر وتارك الحج كافر وغير ذلك مع ان الكفر ليس بمعناه المعروف
الا مع المحل على الا تكار والمجد والاستخفاف والا قرب حملها على انه قريب الكفر
في المقام ومن الغريب انه قد ستره اعرض من الاخبار الكثيرة الصريحة المذكورة في الكافي
وغيره من ان من شهد الشهادتين فهو مسلم يحري عليه احكام الموارث والنكاح وغيرها
وليس بمومن وقد تلونا لك بعضها ومع فرض التعارض لا بد من الرجوع الى ما هو اصح دلالة
ولا ينبغي ان صراحة الدلالة مع الاخبار المذكورة وحملها على التقية غير ممكن اذ مع الجمع
الدلالي لا مسرحة لها ومع الغرض عن ذلك فجميع فقرات الاخبار المذكورة ابيته عن الحمل
عليها كما لا ينبغي على من نظر اليها مع ان المجد والانتكار ظاهران فيما اذا ثبت عندهم خلافا
امير المؤمنين عليه السلام بالدليل القاطع وانكره عنادا واستكبارا كما اعترف هو به و
سنقله عن الشهيد الثاني ايضا فدل الاخبار المذكورة على كفر من كان من العامة كك
وقد تسلنا ذلك ولا يدل على كفر سوادهم وجماعتهم وعموم اهل اسواقهم هذا مع كون
الاجاعات المنقولة والشهوات المحققة والمنقولة مرجحة لاخبارنا وسيأتي في محله وجود
الترجيح بها والعجب من ذلك حكمه بكفر فرقة الشيعة كلها غير الامامية تمتكبا ببعض الاخبار
مع ان الخبر الذي لا يوجد في سنة واحدهم او اكثر قليل مع ان بعضا منهم كعقب
بني الفضال مثل علي بن حسن بن فضال واجبه وابيه كانوا في غاية الجلالة وكانوا مرجعا
في الجرح والتعديل وله صاد اقوال هذا الكفار حجة لنا ان هذا الاشياء عجاب فلنفضل

في حجية الظن في أصول الدين

الكلام في ذلك في الجملة فنقول قد نسب إلى السيد قدس سره وابن ادریس وتبعهما صاحب
الحديث القول بنجاسة المخالفين بل ربما شعر عبارة فيها بان اول من اظهر القول بطهارتهم
هو المحقق في الاعتبار وان المقيد في المقنعة والشيخ في التهذيب والشيخ ابن تومجنت في كتاب
فض الياقوت والعلامة في شرحه وفي كتابه المنتهى والمولى محمد صالح المازندراني في سر
اصول الكافي والقاضي نور الله الشهيد السري في احقاق الحق والشهيد الثاني في الزو
جرت السور وفي شرحه على الرسالة الاليفية والسيد الجزائري في كفرهم ونجاستهم
وما استدلووا واستدل لهم به وجوه الاول الاجار الدالة على كفر منكر على لا لالة العلم
الذي نصبه الله بنيه وبين عبارته وان باب من ابواب الجنة ومن دخله كان اميناً ومن
خرج عنه كان كافراً وقد نقلنا ما عن قريب وعلى كفر منكر سائر الائمة ايضاً بقوله
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية المشهور بين الفريقين والاجار
الواردة في ذلك فوق حد الاحصاء كما لا يخفى على من لاحظ تفسير الامام الحس العسكر
عليه وعلى ابائه وابنه سلام الله وتفسير الصافي في آيات متكررة جداً عند نقله الاجار
المعلقة بها بل يمكن اقرءا كونها متواترة والثاني كون المخالفين باجمعهم من التواصين الذين
دل على نجاستهم الاجار وحكى الاجماع وعدم الخلاف عليهم وفيها ويدل على كونهم منهم
الاجار عن الصادق اي ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احداً يقول
يقول انا ابغض محمداً وال محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولانا ونحن
خير من علي بن خنيس والمنقول عن مستطرفات السرائر اقول ويؤيد هذا تصديق بعض المخالفين
بذلك ففي تاريخ ابر خلكان على ما هو ببالي وعلى ما نقله القاضى الشهيد نور الله السري
في عنده ترجمته على بن جهم القرشي وانه كان منخرطاً عن علي اي معتزداً عنه بان حجة علي
لا يجتمع مع الناس وعن الزنجري في كفاية ومن البدع ما روى عن بعض الرافضة انه
قرأ فاذا فرغت فانصب بكسر الصادى فانصب علينا لامامة قال ولو صح هذا للرافضة
لصح للناصب ان يقرء هكذا ويجعله امراً بالنصب الذي هو بغض علي اي وعداوتة الثا
ن قوله تعالى ان الذين عند الله الا سلام وقوله تعالى ومن يتبع غير الا سلام دنيا فلن
يقبل منه مع قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون من جهة

في حجة الظن في اصول الدين

٤١٧

دلائلها على ان غير المؤمن غير المسلم وان يكون نجسا لا محالة فلا يمكن ان يكون شخص
 مسلما غير مؤمن وطاهرا كما يدعيه القائل باسلام المخالف والرابع عدم الخلاف في كفرهم
 كما عن التراتر وعن الشيخ بن فنجت وبنو فنجت من متكلمي اصحابنا المتقدمين حيث قال
 في فضل الباقوت دافعوا النصر كفره عند جمهور اصحابنا ومن اصحابنا من يفتهم الى
 اخره اقول ويمكن ان يستدل لهم بوجه خامس وهو ما دل من الاخبار على عدم كونهم
 مؤمنين وقد اطلق في كثير منها عليهم اسم الضلال وقضية مناظرة ذرارة في ذلك
 مع الامام ثم معرفة مروية في الكافي وغيره كما اشار اليه المصنف في الكتاب بوجه
 سادس وهو ان سطوع نور امير المؤمنين عليه السلام وظهور برهانه وحجته وجمعه
 بجميع الصفات الكمالية النفسية والبدنية والخارجية كشف الحجاب ورفع النقاب بحيث
 لا يبقى لمن لا ادراك شك في عدم مناسبه مع المصدقين لمقامه اين من قال سلوني
 قبل ان تفقدوني ولو كشف الغطاء ما ازدت يقينا ومن قال في حقه الرسول المختار
 انما مدينة العلم وعلى باها مع من لم يعلم معنى الكلاله والاب ومن قال كل الناس افقه
 مني حتى المحدثات في المجال واين من قال والله لو تظاهرت العرب على قتالي لما ولت
 منهم وكون الفتح بيده في الغزوات مع من كان عادته الفرار في المحرّب كلاهما ما للكرار
 والفرار واين من شك في انه الله ومن شك في انه عبد الله كما قاله امامهم الشافعي
 وح فالتسك بأذيال المتقدمين عليه من الاعبياء الجهال اما لاجل انهم محدواها
 واستيقنتها انفسهم واما لاجل تقصيرهم وعدم الرجوع الى ما استقر في قلوبهم من قبح
 ترجيح الرجوع على الرابع وعدم الرجوع الى الاخبار والانا والواددة في فضائله وفي
 مطاعن من تقدم عليه وبوجه سابع وهو دلالة الاخبار المذكورة في الكتاب وغيره
 مما دل على بناء الاسلام على خمس منها الولاية على ذلك ولا شك في انتفاء الكل
 بانتفاء الجزء خصوصا الركن الاعظم كما هو مفاد الاخبار المذكورة بأسرها والجواب عن
 كثير منها وان ظهر بالتأمل فيما فصلنا الا اننا نفيك توضيحا فنقول اما الجواب عن الاول
 فهو ان الكفر فيها بفتح عدم الاسلام الحقيقي الذي يترتب عليه جميع الآثار دنيوية و
 اخروية فكفرهم باطن لا ظاهري وان الكفر فيها بمعنى عدم الايمان عن من شأنه ان

في حجية الظن في أصلي الدين

يكون مؤمنا وهو المسمى بالكفر الإيماني وادّعتهم قرييون إلى الكفر فكانت للإسلام
والإيمان اطلاقات كذلك الكفر لا ترى أن الله تعالى قال ولله على الناس حج ^{ليبت}
من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غني عن العالمين ومن لم يحكم بما أنزل الله
فأولئك هم الكافرون وورد في الأخبار تارك الصلوة كافر ولا يزنه الزانية وهو مؤمن
ولا يبرق السارق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر وهو مؤمن ولا يأكل الربوا وهو مؤمن
ولا ي سفل الدم المحرام وهو مؤمن على ما رواه في الكافي عن أصبغ بن نباتة عن علي بن
رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نبه على تنوع وجوه الكفر إلا ما مر عليه السلام
فيما رواه في الكافي أيضا والمقصود ما ذكر اثبات أن للكفر اطلاقات كثيرة وليس المقصود
اثبات أن كفر تارك الولاية مثل كفر تارك الصلوة مثلا لوضوح فساده من جهة كون
كفر تارك الولاية موجبا للخلود في النار عند المشهور كما قال عليه قوله ^م مستغرق أمته
على بضعة وسبعين فرق واحدة منها ناجية والباقي في النار مع ما دل على يقين
الفرقة الناجية من قوله ^م أني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبدا كتاب
الله وعترتي وغير ما ذكر بخلاف كفر تارك الصلوة مثلا وإنما حملنا الكفر في الأخبار
على ذلك جمعا بينهما وبين ما هو أظهر منهما من الأدلة السابقة وأما الجواب عن الثاني
فبان الظاهر من الناصب هو من نصب العداوة لأهل البيت كما عن العلامة والمحقق
وغيرهما ونقل عن صاحب القاموس كادريت وهو الإطلاق الشائع المستفيض فلا
بدان يحمل الأخبار الدالة على كفرهم ونجاستهم على ما هو المعروف مضافا إلى أنه ^{مقتضى}
الجمع بين تلك الأخبار والدالة على كونهم مسلمين مضافا إلى الأدلة ^م
التي أشربنا إليها قال الفاضل المقداد على ما حكى عنه أن الناصب يطلق على خمسة
أوجه الأول الخارجي القادح في علي ^م والثاني من ينسب إلى أحد هم ^م ما يسقط
العدالة والثالث من ينكر فضيلتهم لوسمها والرابع من اعتقد فضيلة غيره على و
الخامس من أنكر النضر على علي ^م بعد سماعه أو وصوله على وجه يصدق ما من أنكره
لذمها ومصليحة فليس بناصب انتهى وأما الجواب عن الثالث فبان الإيمان قد يطلق
على ما يرادف الإسلام الذي هو الإقرار بالشهادتين وهو المراد من الإيمان

في الايات المذكورة وغيرها وقد يطلق على الاقرار بها مع الولاية وهذا المعنى كان
 شايعا في اذمنة الامة والسنةم وهو اخض من الاول فالمقصود ان المخالفين
 مسلمون ومؤمنون بالمعنى الاول المقصود من الايات الواردة قبل بيان الولاية و
 ليسوا بمؤمنين بالمعنى الثاني مع كونهم مسلمين فلا اشكال واما الجواب عن الرابع فبعد
 حجية عدم الخلف والشبهة مع ان الشهرة المحققة والاجماع المنقولة على خلاف ما
 ذكره مع ان الظاهر من ادعى النضر هو من سمع النضر وثبت عنده بطريق القطع و
 انكره ولا ديب في كفره واما الجواب عن الخامس فبان الاخبار المذكورة كما تكون قاطبة
 لمذهبا قاطبة لمذهب المخصم حيث يحكم بكفرهم اذ المصريح به فيها عدم كونهم
 كافرين وانتم ضلال فحاصل المطلب ان الوساطة بين المسلم والمؤمن بالمعنى الاخض
 والكافر موجودة فلا ينافي كونهم مسلمين بالمعنى الاعم وفي بعض الاخبار تصحیح
 بذلك الذي ذكرنا في رواية سفيان بن سميط المذكورة في الكافي عن ابي عبد الله
 فان اقر بها ولم يعرف هذا الاثر كان مسلما وكان ضالا فلا اشكال واما الجواب عن
 السادس فبان لا اشكال في كفر من ثبت عنده النضر القطع وانكره واما الكلام في غيرهم
 وما ذكر لا يثبت كفرهم واما الجواب عن السابع فبان الحكم باسلامهم ظاهري يترتب
 عليه الاثار الدنيوية فقط ولا ينافي ذلك كون الاسلام الحقيقي الواقعي صديقا على
 الولاية وعدم كونهم مسلمين بالمعنى المذكور وهذا كله بالنسبة الى الثمرات الدنيوية
 واما الثمرات الاخرية فالمشهور عدتها على اسلام المخالف على ما ذكرنا بل كما
 يكون اجماعا ويدل عليه الاخبار الكثيرة الخارجة عن حد الاحصاء المذكورة في تفسير
 الصافي متفرقة وغيره منها ما ذكرنا من حديث الرسول من المشهورين الضيقين
 ستفرق امة على بضع آه بضميمة ما دل من حديث الثقلين وغيره من الادلة النقلية
 والعقلية على كون الفرقة الناجية هي الامة اممية الاثني عشرية كثرهم الله تعالى و
 منها ما رواه في الكافي عن القاسم الصيرفي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته
 يقول الاسلام يحقن به الدم وتؤدي به الامانة ويتحل به الفروج والثواب على
 الايمان وفي الكافي عن زرارة عن ابي جعفر اما لو ان رجلا قام ليلا وصام فهاه و

تصدق بجميع ماله وبع جميع دهره ولم يعرف ولا يهتد ولما ولي الله في واليه ويكون جميع أعماله
 بدلالة اليه ما كان على الله حتى ثوابه ولا كان من أهل الأيمان ثم قال اولئك المحسن
 منهم يدخله الله الجنة بفضل رحمته ولكن الحق استثناء للمستضعفين والقاصرين ^{من}
 يحذو حذوهم منهم ويدل عليه وجهان الأول انا قد استبقنا في مقام بيان التصويب
 التخطئة في ائمة الكتاب فيما علقنا عليه ان الحق وجود القاصر العاجز مطلقا وسيصح
 به المصنف قدس سره ايضا عن قريب في هذا الفصل ولا ريب في حكم العقل بفتح عقاب
 الجاهل القاصر فاذا لم يكن القاصر في مسألة التوحيد والنبوة وامثالها معا قبا فكيف
 يكون الجاهل القاصر المقرب بالشهادتين معا قبا وهذا الوجه تام في المطلب والثاني ذلك
 الاخبار على ذلك منها ما رواه المصنف في الكتاب من قوله ^ف ارادت امرأين فاني
 اشهد انهما من أهل الجنة وما كانت تعرف ما انتم عليه ويدل عليه ايضا كثير من الآ
 الواردة في الكتاب في باب مناظرة الامام عليه السلام مع زدارة وغيره بطرق متكررة و
 ما ورد في اصحاب الاعراف وقوله في ذيل الحديث السابق اولئك المحسن منهم يدخلهم
 الله الجنة بفضل رحمته بان يكون اشارة الى المستضعفين من المخالفين كما احتمل العلامة
 المجلسي قدس سره بل جعله اظهر وما اخترا به هو مذهبه ايضا ونقل عن بعض المحققين ما يفهم
 منه ذلك ايضا قال بعض المحققين ^{قال} الايمان الخالص المنتهي تمامه هو التسليم لله تعالى و
 التصديق بما جاء به النبي ^ص لسانا وقلبا على بصيرة مع امتثال جميع الامور والنواهي كما
 وذلك انما يمكن تحققة بعد بلوغ الدعوة النبوتية في جميع الامور ^{ما} من له يصل اليه
 الدعوة النبوتية ^{بصحة} في جميع الامور او في بعضها لعدم سماعه او لعدم فهمه فهو ضال او
 مستضعف ليس بكافر ولا مؤمن وهو اهون الناس عذابا بل اكثر هؤلاء لا يرون عذابا
 واليه الاشارة بقوله سبحانه الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان ^{لا} ^{يستطيعون}
 حيلة ولا يهتدون سبيلا الى اخر ما قال قدس سره والثالث من معاني الاسلام والاعمال
 الاقراة بالشهادتين وولاية الائمة عليهم السلام وجميع ما ثبت من الدين من المعاني
 وعينه وهذا هو الحقيق التام المشرع في الدنيا والاخرة وهو الذي عليه الشيعة الاثني
 عشرية ^{عليهم} الله الله تعالى والرابع الاقراة بالشهادتين فقط او مع الولاية مع

انكاره لما ثبت من الدين ضرورة مع عدم كونه ضرورياً عنده وقد اختلف في اسلام
 من كان كل في كشف اللثام في شرح القواعد بتقييد انكار الضروي الذي يحكم بكفره
 بمن يعلم الضرورية وفي محكي مجمع البرهان ان الضروري الذي يكفر منكروه الذي ثبت
 يقينا كونه من الدين ولو بالبرهان ولو لم يكن محققاً عليه اذ الظاهر ان دليل تكفيره هو
 انكار الشريعة وانكار صدق النبي ص مثلاً في ذلك الامر مع ثبوت يقينا عنده وليس
 كل من انكر المجمع عليه يكفر بل المدار على حصول العلم والانكار وعدمه الا انه لما كان
 حصوله في الضروري غالباً جعل ذلك مداراً واهموا به فالجمع عليه ما لم يكن ضرورياً
 لم يؤثر به صريح التفاتاً في شرح الشرح مع ظهوره قال في مفتاح الكرامة وهو
 ظاهر الذخيرة واحتمل الاستاذة قال قدس سره وهنا كلام في ان مجرى الضروري
 كفر في نفسه او يكشف عن انكار النبوة مثلاً ظاهرهم الاول واحتمل الاستاذ الثاني
 قال وعليه فلو احتمل وقوع الشبهة عليه لم يحكم بكفره الا ان الخروج من مذاق
 الاصحاب مما لا ينبغي واختار المذهب الزبور المصنف قدس سره فيما يأتي وان
 اختار في الفقه مذهب المشهور وهو مذهب شيخنا قدس سره في الحاشية بل نسبة
 الى المحققين والى التقيين والثاني حقرون الاول والمشهور هو الحكم بكفر منكر الضروري
 مطلقاً في الشرايع والروضه ومحكي التحرير ونهاية الاحكام والادشاد والذكر
 والتذكرة والبيان والروض والحاشية الميسرة وغيرها ان منكر الضروي
 كافر قيل بل ظاهره نهاية الاحكام والتذكرة والروض الاجماعي على ذلك بخصوصه
 وقد سمعت ما نقل في مفتاح الكرامة عن استاذة ان الخروج من مذاق الاصحاب
 مما لا ينبغي والقول الاول الذي اختاره المصنف في هذا الكتاب وغيره لا يخلو عن
 قوة في نظر القاصر ويدل عليه وجوه الاول وهو العدة السيرة القطعية المستمرة
 مخالطة الائمة عليهم السلام واصحابهم والشيعة قديماً وحديثاً للعامة الذين هم
 ما بين مشبهة ومحسنة ومفوضة ومجبرة وقائل بإمكان رؤية الله تعالى في الآخرة
 اذ في الدنيا ايضاً وغير ذلك مما ثبت عندنا بطريق الضرورة من الدين استغناء فيه
 تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً واحتمال التيقن مندفع بالاصل مع انه يمكن القطع

في حجة الظن في أصول الدين

بعدهما في جميع حالات معاشرتهم والثاني ان مخالفة الاجماع المحصل القطعي مع عدم
ثبوت تماثلها في جوازها وصرح المحقق وغيره مكرراً بان الاجماع انما يمكن ان يكون حجة
لمن علمه ومخالفة الاجماع المنقولة في الكتب مع ان ناقلها لا ينقلونها الا عن علم
قطعي بل رجوع الناقل نفسه عما نقله والقول بخلافه في غاية الكثرة وقد عرفت في باب
الاجماع المنقول شرطاً من الكلام في ذلك وكذلك مخالفة الادلة القطعية العقلية
ونصوصات الكتاب والسنة تماثلاً في جوازها مع عدم العلم بها والعلم
بخلافها ولا يتم الا على ما ذكرنا والفرق بالبداهة وعدمها تماثلاً مع عدم
عدم ثبوت البداهة والضرورة عند المخالف وقد نقل في مفتاح الكرامة عن
استاذنا ان ظاهر اصحاب طهارة المفوضة وعن نهاية الاحكام والتذكرة
الحكم بطهارة المحبسة بل قال فيها والا قرب طهارة غير الناصب وكذلك عن ظاهر
المعتبر والذكرى وكذلك نقل طهارة المشبهة عنهم ونقل بعضهم طهارة المجترة عن
ظاهر التذكرة والنهاية والقواعد اوصرح بحما قال وهو ظاهر المعتبر قال بل لمجد
موافقاً صريحاً للشيخ على ذلك وان كان فيه ان صريح كشف اللثام موافقته في
ذلك فمن العجيب بعد ذلك جعلهم انكار الضرورى مطلقاً سبباً مستقلاً للكفر من
دون ان يرجع الى انكار التوحيد والرسالة الا ان يقال ان ما ذكر ليس من ضروري
الدين الذي يكفر منكره وهو بعيد غاية اذا الضرورية لا تنافي كون المسئلة
خلافية والعجب من ذلك ما اختاره في كشف اللثام مع انه اختار ما اخترنا وعلله
توجد دليل خاص عنده وسيأتي ما فيه نعم عن الشيخ نجاسة المجترة وعن المنه
والدروس وظاهر القواعد والمبسوط والتحرير نجاسة المحبسة وكذلك عن جامع
المقاصد والروض بل عن اخر عبارة جامع المقاصد انه لا كلام في نجاسة المحبسة
وقيد في محلي البيان والمسالك بالمحبة الحقيقية ولعل وجه نجاسة المجترة
ونحوها ما روى عن الرضا القائل بالبحر كافر والقائل بالتفويض مشرك وعن
الصادق ثم ان الناس في القدر على ثلثة اوجه وجل يزعم ان الله اجبر الناس
على المعاصي فهذا قد اظلم الله في حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض

اليهم فهذا قد أوهن الله في سلطانه فهو كافر بالحديث أو استلزامها جواز الظلم على الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً كما أشار إليه في الرواية أو استلزامها إبطال النبوات وإرسال الترسل وإنزال الكتب وغير ذلك ولعل وجه نجاسته المحيطة استلزامها نسبة المحدث والآفتقار إلى الله تعالى أو استلزامها المحلوقية لأن كل جسم محدث متناهٍ لبرهان تناهي الأبعاد وكل محدث ويحتمل الزيادة والنقصان فإذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقاً كما صح به إلا ما م عليه السلام في رواية يونس بن الطبيان المروية في الكافي وكل ذلك مندفع أما المخبران فيجب تأويلهما بالمحل على الكفر الباطني أو على ما إذا اعترفوا بلوازمها من الظلم وغيره أو على ما ثبتت عنده ضرورة بطلانها والتزم بها تعصباً وعناداً المعارضتها بأقوى منهما من الأدلة السابقة مع أنها قد اشتملت على كفر المفوضة وقد عرفت مما نقلنا عن بعضهم أن ظاهر الأصحاب طهارة مع أنه يظهر من بعض الأخبار أن المفوضة الذين حكم بشرحهم هم الذين فوضوا المخلوق والرزق إلى الأمة عليهم السلام لا اللغز المعروف المقابل للمجتهرة وإن كان الحمل المذكور خلاف ظاهر المخبرين بل كاد يكون خلاف صريحهما مع أننا قد نقلنا سابقاً عن بعضهم أن القول بنجاسته المجتهرة مخصوص بالشيخ قدس سره فهذا وما ذكر سابقاً شاهدان على عدم عمل الأصحاب بها وأنها مخالفة لمذهبنا ومذهبهم جميعاً فلا بد من طردها أو تأويلها بما ذكرنا وغيره وأما الاستلزامات المذكورة فتمنع كونها موجبة للكفر مع عدم التفات القائلين بها لها بل إنكارهم إياها إذ من الواضح أن القائل بالمجبر والتفويض لا يقولون بكون الله تعالى ظالماً ولا حادثاً ولا محتاجاً إلى مكان وكيف يكون المجتهرة والمفوضة والمحتملة كافرين مع أن الأشاعة كلهم يلزمهم المجبر ولا ينفيعهم ما اخترعوه من الكسب وكون فعل العبد محلاً للمعصية والطاعة بدون أن يكون له تأثير فيهما ولذا قيل لا معنى لكسب الأشعري وحال البهشي والمعتزلة مفوضة والمخالفة محتملة فلا يبقى أحد مع أننا قد اشتهرنا فيما سبق أن العامة محكومون بالأسلام ظاهراً وإن حكموا في القيمة بحكم الكفار هذا مع صعوبة فهم معنى الأمرين وقد نقل العلامة المجلسي في مائة العقول

في حجة الظن في أصول الدين

وجوها كثيرة في توجيه الأمرين الأمرين من وجوه العلماء السابقين واللاحقين
وردها جميعاً مع أن الآيات والأخبار مختلفة في ذلك كما هو واضح بل الأخبار التي
نقلها في الكافي أكثرها موهمة للجهل ولم يذكر ما يعارضها إلا قليلاً كما اعترف به العلامة
المجسّرة فهذا وإمثاله مما يشرف الفقيه على القطع بما ذكرنا وأبعد من ذلك القول
بكفر المحبّمة مطلقاً ولو بالتسمية مع أنه ليس فيه إلا إطلاق الجسم عليه قتالي خطأ
مع نفي جميع لوازمه وآثاره وهذا مما لا يوجب الكفر قطعاً كما صرح به المحقق الدواعي
على ما حكى وقبله علم الهدى في محكي الشافعي قال وأما ما روي به هشام بن الحكم من
التجسيم فالظاهر من الحكاية عنه القول بأنه جسم لا كالأجسام ولا خلاف في أن هذا
القول ليس تشبيهاً ولا ناقصاً لأصل ولا معترضاً لرفع وأنه غلط في عبارة يرجع في
أثباتها ونفيها إلى اللغة وأكثر أصحابنا يقولون أنه أورد ذلك على سبيل المعارضة
للمعتزلة فقال لهم إذا قلتم أن القديم شيء لا كالأشياء فقولوا أنه جسم لا كالأجسام
انتهى كلامه قدس سره وقد وجه ما ذهب إليه هشام بن الحكم على تقدير تسليمه بأن
الجسم الحقيقة القائمة بالذات وبالصورة التي نسب إلى هشام بن سالم القول بها
الماهية وبأن ذلك كان قبل رجوعه إلى الإمام جعفر بن محمد ثم فلما رجع إليه تاب رجوع
إلى الحق كما عن الكراخي في كثر الفوائد وبيان النسبة المذكورة إنما اختلقها علماً
العامة لتخطئة رواية الشيعة وغير ذلك من المقاصد الفاسدة وبيان الجسم أقسام
جسم حسي وجسم منثلي وجسم عقلي كما في شرح أصول الكافي لصدر المحققين و
أن الأخير لا ضير فيه وبيان جميع التوجيهات المذكورة نقل القول المزبور عنه في
أخبار كثيرة المذكورة في الكافي مع عدم تخطئة الإمام في التأقل بل في بعضها وليس
القول ما قاله هشامان وفي بعضها عن موسى بن جعفر قاله الله ما علم أن الجسم
محدود لكن الأخبار المذكورة ضعيفة أو مرفوعة وجلالة قدر هشام بن سالم أشهر
من أن يخفى وقد مدح الصادق ع هشام بن الحكم بمدايح بليغة والوجه الثالث
لما اخترنا من عدم كفر منكر الضرورة إلا مع علمه به أن جديد الإسلام ومن
نشأ في بلاد بعيدة عن الإسلام إذا انكر بعض ما ثبت عندنا أنه من الدين ضروري

او نظرا لا يكفر قطعا ولا فرق بينه وبين من نشأ في بلاد الاسلام مع اعتقاده بعد
 ثبوت ما ذكر من الشرع بل بثبوت خلافه مع عدم كونه مقصرا وقد نقل في القوانين
 وشيخنا في الحاشية عن اكثرهم انهم اشترطوا في الحكم بكفر منكري الضرور ان لا يكون
 مسبوقا بشبهة ولا فرق بين اقسام الشبهة الوجه الرابع انه لا دليل على كفر منكر
 الضروري الا من حجة استلزامة لا نكار الرسالة فيع الاقرار بالوثوقية والرسالة
 اذا اعتقد في بعض ما ثبت عندنا من التين بانه ليس منه لبعض الشبهات لا وجه
 للحكم بكفره ونجاسته مع ان مقتضى الاصل في جميع الاشياء الظهارة وغاية ما هو
 به كفر منكر ضروري مطلقا ووجه الاول الاجامات المنقولة والشهرة المحققة و
 قد سمعت ما نقله في مفتاح الكرامة ان المخرج من مذاق الاصحاب بما لا ينبغي و
 الثاني قوله عليه السلام في رواية عبد الرحيم القصير لا يخرج به الى دار الكفرة المحرود
 والاستحلال بان يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فبذلك
 يكون خارجا عن الاسلام والايمان داخل في الكفر وكان بمنزلة من دخل الحرم
 ثم دخل الكعبة واحداث في الكعبة حدنا فخرج عن الكعبة وعن الحرم فضربت عنقه
 وصار الى النار والثالث قوله تعالى ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال
 وهذا حرام لتفتروا على الله الكذبات الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون
 والرابع قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والجواب عن
 الاقوال ان الاجامات المنقولة والشهرة ليست حجة شرعية وعن الثاني ان داوي الخبر
 مجهول كما صرح به الشهيد الثاني في الرسالة والمجلس في مرآة العقول وقد ذكر
 المصنف في كتاب الظهار ان الرواية المذكورة صحيحة ولا ادري وجهه وايضا
 لا عموم في الخبر والقدر المتيقن منه ما اذا قال للحلال مثلا مع الاعتقاد بانه حلال
 انه حرام وتدين به فلا يثمل ما هو المفروض في المقام بل ذكر الشهيد الثاني في الرسالة
 والمحدث الخبر في الحدائق ان الاثكار والمجود ظاهران في الاثكار باللسان مع
 الاعتقاد في القلب وايضا الواسم ظهور الخبر في ما ذكر فلا بد من نفيده بما ذكر
 لما ذكرنا من الاثارة وعن الثالث بان الاثراء هو الكذب عن عمد فلا يشمل المقام

في حجة الظن في أصول الدين

مع انه ليس في الآية الحكم بكفر المفسر بل كونه عاصيا وهو غير محل النزاع عن
 التراجع بان الكافر هناك ليس بالمعنى المعروف بل هو نظير قوله تادك الصلوة
 كافر وقوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين فان الكفر ^{مطلق} على وجه كثير
 هذا احدها مع ان الحضم معترف بان الحاكم غير ما انزل الله ليس بكافر بالمعنى
 المتنازع فيه مع انه يمكن ان يقال بل قد قيل ان المراد والله اعلم ان من لم يحكم
 بما انزل الله وحكم بغيره مع علمه بما انزل الله وتدين بما حكم به فهو كافر سواء
 كان علمه بما انزل الله بطريق الضرورة او النظر وقد اشترنا سابقا ان الكفر ^{يخص}
 في انكار الضروي بل يشمل انكار ما علمه الله من الدين ولو بطريق النظر فانه يرجع الى
 انكار الرسالة والتصديق بالرسول ولا ينافي المعنى المزبور قوله تعالى فاولئك
 هم الفاسقون فاولئك هم الظالمون لا اجتماعها مع الكفر قطعاً لان الفاسق
 في اللغة مطلق الخارج عن طاعة الله فيشمله الا ترى الى قوله تعالى في شأن ابليس
 كان من الجن ففسق عن امر ربه وفي شأن جماعة من الكفار واد اردنا ان يهلك قرية
 امرنا مت فيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً ثم ان ما ذكرنا من عدم
 كفر منكر الضروي مع العلم بثبوتها من النبي ص اما هو اذا ثبت دليل خاص
 في مورد خاص على كفر منكر الضرورة فيه مطلقاً فانه يجب اتباع الدليل المذكور
 ويمكن التمثيل له بالمعاد بل الجسماني منه فيقال بكفر منكره مطلقاً ويستدل عليه
 بالاجماع كما ينادى اليه جعلهم المعاد اصلاً مستقلاً في مقابل التوحيد والرسالة
 وبالآيات القرآنية مثل قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الآخر
 وما هم بمؤمنين وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا اننا من المصلين الى قوله تعالى
 وكذا تكذب بيوم الدين وقوله تعالى وقال الذين كفروا اننا كنا نربوا باواننا اثنا لمخرجون
 لقد وعدنا نحن واباؤنا هذا من قبل وفضلها الآية الاخرى وقوله تعالى وقال الكافرون
 هذا شيء عجب انما نمنا وكنا نربا بذلك رجع بعيد وقوله تعالى انما نمنا وكنا نربا
 عظاما اثنا لمبعوثون قل نعم وانتم داخرون وفي آية اخرى بعد قوله اثنا لمبعوثون
 قل ان الاولين والآخرين لمجوعون آه وقوله تعالى واقسموا بالله حجباً بما هم

لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون ليعتقن لهم الذي
 يختلفون فيه وليعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين وقال الذين كفروا هل ندلكم على حل
 ينبغكم إذا فرمتم كل ممتزق أنكم لفي خلق جديد وغير ذلك من الآيات المتكاثرة لكن في
 دلالة الآيات على ما ذكرنا قبل اذ هي تدل على أن الكافرين ينكرون المعاد لأن
 كل من ينكر المعاد فهو كافر مع أنها لا تدل إلا على أن منكر المعاد مع القطع بثبوته من
 الذين كافروا أن منكره مطلقا كافر مع أن قوله تعالى آمن الرسول بما أنزل إليه من
 ربه شعيرا أن منكر المعاد إنما يكفر لا يستلزمه إنكار الرسول ص لعدم ذكر المعافاة
 أصلا وقوله تعالى ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب أشعر
 بأن المعاد سبيله سبيل سائر الضروريات من الصلوة والزكوة لذكر أمثالها في
 عداها والآية هكذا لكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب للنبيين
 وإني المال على حبه ذوى القرع واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين و
 في الرقاب وأقام الصلوة وأتى الزكوة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين
 في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المقبولون
 ويؤيد ذلك ما ذكره شيخنا المحقق ره في الحاشية من أن عدم ذكر المعاد في خبر من
 اخبار الباب ربما يشهد على عدم كونه أصلا مستقلا وكونه من فروع تصديق
 النبي ص كما يظهر من بعض أصحاب انتهى لكن الانصاف عدم خلق الآيات عن
 الدلالة وأسائل فيها دلالة على أن المعاد في عرض المبدأ مستقل ومعتبر في الدين
 كما ينادي إليه ذكر المعاد بعد المبدأ في كثير من الآيات مع عدم ذكر أصول آخر مع
 أن في كثير من الاخبار دلالة على ذلك وإن المعاد معتبر في الإسلام والآيات
 ففي رسالة حقايق الإيمان للشهيد الثاني عن النبي ص أنه سئل جبرئيل عن الإيمان
 فقال أن تؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر وفي البحار عن كتاب الطرائف عن علي
 بن المستفاد عن موسى بن جعفر ع قال سألت أبا جعفر بن محمد ع عن بدء الإسلام
 كيف أسلم على ع وكيف أسلمت خديجة ع فقال أبا ع أنهم لما دعاه رسول الله
ص فقال ع يا علي ع ويا خديجة ع أن جبرئيل عندي يقول كما أن للإسلام شروطا

وعهودا ومواثيق فابتدأ بما شرط الله عليكم لنفسه ورسوله ان تقولوا فنهذان لا
 الا الله وحده لا شريك له في ملكه وله يله والدولة يتخذ صاحبه لها واحدا
 خلصا وان محمداً عبده ورسوله ارسله الى الناس كافة بين يدي الساعة ونشهد
 ان الله يحيي ويميت ويضع ويرفع ويغني ويفقر ويفعل ما يشاء ويبعث من في القبور
 قالوا شهدنا الحديث وفي البحار عن ابي الصديق عن عبد العظيم المحسن قال دخلت
 على سيدي علي بن محمد فلبثا بصري قال لي مرحبا بك يا ابا القاسم انت ولينا
 حقا قال فقلت له يابن رسول الله ما اتى اريد ان اعرض عليك ديني فان كان مرضيا
 ثبتت علي حتى القي الله عز وجل فقال ما هات يا ابا القاسم فقلت اني اقول ان الله
 تبارك وتعالى واحد ليس كمثل شئ خارج عن الحدين حد الا بطلان وحدانية
 وانه ليس بحجم ولا صورة ولا عرض ولا جوهر بل هو مجسم الاجسام ومصور الصور
 وخالق الاعراض والجواهر رب كل شئ وما لك وجاعله ومحدثه وان محمد عبده
 ورسوله خاتم النبيين فلا نبى بعده الى يوم القيمة وان شريعته خاتمة الشرايع فلا شريعة
 بعدها الى يوم القيمة واقول ان الامام والخليفة وولي الامر بعده امير المؤمنين
 علي بن ابي طالب ثم الحسن والحسين ثم علي بن محمد بن علي ثم جعفر بن محمد
 ثم موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي ثم انت يا مولاي فقال ومن
 بعدى الحسن ابني فكيف يقاس بالخلف من بعدك قال فقلت وكيف ذاك يا مولاي قال
 لانه لا يرى شخصه ولا يحل ذكره باسمه حتى يخرج فيملا الارض قسطا وعدلا كما
 ظلمنا وجورا قال فقلت اقررت واقول ان وليهم وولي الله وعدوهم عدو الله و
 طاعتهم طاعة الله ومعصيتهم معصية الله واقول ان المعراج حق والمسئلة في القبر
 حق وان الجنة حق والنار حق والضراط حق والميزان حق وان الساعة آتية لا ريب فيها
 فيها وان الله يبعث من في القبور واقول ان الفرائض الواجبة بعد الولاية الصلوة
 والزكوة والحج والجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال علي بن محمد يا ابا
 القاسم هذا دين الله الذي ارتضاه لعباده فان ثبتت عليه ثبتك الله بالقول الثابت
 في الحياة الدنيا وفي الآخرة وفي البحار عن جعفر بن محمد في كيفية عقيل رسول الله

حزمة شرايع الإسلام وشروط الأيمان فقال في حجة تشهدان لا اله الا الله
 مخلصا واتي رسول الله تعالى بالحق قال حزمة شهدت قال في وان الجنة حق وان
 النار حق وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الصراط حق والميزان حق الحديث و
 اصح منها في البحار ايضا ع الصدوق عن حزمة ومحمد بن حمران قال اجتمعنا
 ابي عبد الله ع فحضرنا في المناظرة وحرمان ساكت فقال له ابو عبد الله ع اني اذنت
 لك في الكلام فتكلم فقال حمران اشهدان لا اله الا الله وحده لا شريك له لم يتخذ
 صاحبة ولا ولدا خارج من المحدين حد القليل وحد النسب ان الحق القولين
 القولين لا جبر ولا تفويض وان محمدا عبده ورسوله ارسله بالهدى ودين الحق
 ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون واشهدان الجنة حق وان النار حق وان
 البعث بعد الموت حق واشهدان عليا حجة الله على خلقه لا يبع الناس جملة
 وان حسنا عبده وان الحسين من بعده ثم علي بن الحسين ثم محمد بن علي ثم انت سيدي
 من بعدهم فقال ابو عبد الله فمن خالفك على هذا الامر كان زنديقا فقال حمران
 وان كان علويا فاطمينا فقال ابو عبد الله وان كان محمديا علويا فاطمينا وفي البحار ايضا
 عن الكاظم ع عن عمه بن حريث قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك
 اتى اقصى اقليم ديني الذي ادين الله به قال بلي يا عمر وقال شهادة ان لا اله الا
 الله وان محمدا عبده ورسوله وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في
 القبور واقام الصلوة واتيء الزكوة وصوم شهر رمضان وحج البيت من استطاع
 اليه سبيلا والولاية لعلي بن ابي طالب امير المؤمنين بعد رسول الله والولاية
 للحسن والحسين والولاية لعلي بن الحسين والولاية لمحمد بن علي من بعده وانتم ائمتي
 عليه اجمعي وعليه اموت الحديث وانما نقلت الاخبار المذكورة برقمها لتعلم
 شيخنا قدس سره عن هذه الاخبار الكثيرة الدالة على كون المعاد الجسماني شرطا
 ومعتبرا في الايمان والاسلام وان ما ذكره قدس سره من ان عدم ذكر المعاد في
 خبر من اخبار الباب دهما يشهد على عدم كونه اصلا مستقلا غير مطابق للواقع مع
 انه يمكن ان يقال ان الايات صريحة في ذلك وان دلالاتها واضحة مثل قوله تعالى

ما لك لا تتكلم يا حمران فقال يا سيدي اني نفضت ان لا انظره علس تكون فيه فقال ابو عبد الله ع

في حجة الظن في اصول الدين

وضرب لنا مثلا ونسئ خلقه قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي اقل مرة
وقوله تعالى يحسب الانسان ان لن يجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه
وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا استقنا
لبلد ميتة فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور وقال الكافرون هذا شي
عجيب انما نمنا وكنا ترابا فاذك رجع بعبيد قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب
حفيظ وقوله تعالى وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل بينكم اذا تمرقم كل ممزق
انتم لفي خلق جديد وغير تلك من الايات القرآنية في ذلك مع عدم ورود آية على
خلاف مضمونها فانكاره يعود الى انكار القرآن ونبوة النبي ^ص قطعا ولذا نقل عن
الامام الرازي على ما هو به الى ان الانصاف ان يجمع بين القرآن وانكار المعاد
الجسماني بما لا يمكن فيشبه ان يكون الحق هو الحكم بكفر منكر المعاد بل الجسماني منبه
على اشكال في كفر القائل بعود الصورة بلا مادة دعما من ان شئيتة الشئ ^{بالمادة}
لا بالمادة وان الحركة الجوهرية تنقل الجسم في صورة بلا مادة في عالم البرزخ والقيامة
وان كان الجسم مركبا منهما في هذا العالم العنصري وكذلك في كفر القائل بعود الجسم
الهور قليلا من هذه الجهة فلا يبا في كونه من الجهة الاخرى كافر او يعلم ان
وجوب الاعتقاد والافراد بالمعاد الجسماني بما لا يريب فيه وكذلك سائر الضروريات
ويكون التفسير فيه موجبا للدخول في النادر ان لم يتب وانما الكلام في كونه شرطاً
للاسلام والايمان فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر فعلى ما ذكر الكافر من يكون
منكراً للالهية او الرسالة او ما علم بثبوته من الذين سواء كان بطريق الضرورة او ^{بالنظر}
اذا علم به كل الامر ثبت من دليل خارج كفره مطلقا من اجماع او غيره من الادلة
كالمعاد الجسماني وغيره مما يكون كذلك ثم ان ما ذكرناه واخترنا من التخصيص وان لم ار
في كلام من تقدمنا من الذين اختاروا ما اخترناه الا انه لا يبدان يكون مرادهم
ما ذكرناه الا ترى الى الفاضل الهندية مع انه اختار ما اخترنا على ما دريت سابقا
قد حكم بكفر المجترة الاستلزام اقوالهم ابطال النبوات والوعد والوعيد للاخبار
وان كان فيها ما ذكرنا سابقا مع انه لا ينبغي التوخش مع الافراد اذا كان الدليل

معنا والله يهدك من يشاء الى سواء السبيل ثم انه ذكر المجلس ده للايمان معان اخر
 فقال بعد ذكر المعنى الاول له وانه مجموع العقائد الحقة والاصول الخمسة وان الثمرة
 المترتبة عليه في الدنيا الامان من القتل ونهب الاموال والا الهانة الا ان يأتي
 بقتل او فاحشة يوجب القتل والحد والقزير وفي الاخرة صحة اعماله واستحقاق
 الثواب عليها في الجنة وعدم الخلود في النار واستحقاق العفو والشفاعة ما هذا
 الثاني الاعتقادات المذكورة مع الاثنيان بالفرائض التي ظهر وجوبها من
 القرآن وترك الكبائر التي اوعدها الله عليها النار وعلى هذا المعنى اطلق الكافر
 على تارك الصلوة وتارك الزكوة واشباههما وورد لا يزن في الزمان وهو مؤمن
 ولا يترك السارق وهو مؤمن وثمره هذا الايمان عدم استحقاق الاكل والاهانت
 والعذاب في الدنيا والاخرة الثالث العقائد المذكورة مع فعل جميع الواجبات
 وترك جميع المحرمات وثمرته اللجوء بالمقرئين والمحرم مع الصديقين وتضاعف
 المشوات ورفع الدرجات الرابع ما ذكر مع ضم فعل المندوبات وترك المكروهات
 بل المباهات كما ورد في اخبار صفات المؤمن وهو بهذا المعنى يختص بالانبياء والاصحاب
 الى ان قال واقام الاسلام فيطلق غالبنا على التكلم بالشهادتين والاقرار الظاهرة وان
 لم يقترن بالادعاء القلبي ولا بالاقرار بالولاية وثمرته اتمنا تظهر في الدنيا من حقن
 دمه وماله وجواز نكاحه واستحقاقه الميراث وسائر الاحكام الظاهرة للمسلمين
 وليس له في الاخرة من خلاق وقد يطلق على كل من معان الايمان حتى المعنى الخامس
 فيكون بمعنى الانقياد والاستسلام التام انتهى كلامه رفع مقامه الاشكال الثاني
 ان الاخبار المذكورة كلها او جلها قد تضمنت على ان الاسلام والايمان عبارتان
 عن الاقرار باللسان والعمل بالجوارح حيث قال في شهادة ان لا اله الا الله وان
 محمد رسول الله واقام الصلوة وابتاء الزكوة وما يؤدى مودتها مختلفا بالزيادة
 والنقصان ومودتها مخالف للايات والخبر الكثير من وجوه من جهة ان
 ظاهر كثير منها كون الايمان عبارة عن التصديق القلبي فقط ومن جهة ان ظاهري
 بعض الاخبار ومقتضى الجمع بينهما وكذا بين الايات كون الايمان عبارة عن

في حجة الظن في أصول الدين

القلبي والاقرار باللسان ومن حجة ان ظاهر بعض الاخبار كونه عبادة عن الاقرار
 باللسان والعقد بالحنان والعمل بالجوارح جميعا بل يمكن ان يقال انه مقتضى الجمع
 بين الادلة اما المخالفة من الجهة الاولى فقير بها وتوضيها دلالة الايات الكثيرة
 وبعض الاخبار على كون محل الايمان هو القلب مثل قوله تعالى الا من اكره وقلبه
 مطمئن بالايمان وقوله تعالى من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقوله
 تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه وقوله تعالى وقالت
 الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم قوله
 تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث نفى
 عنهم الايمان مع كونهم مقرين باللسان لعدم كونهم مصدقين بالقلب وقوله تعالى
 الا يذكر الله تظهن القلوب وقوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تحفوه بها سبكم
 به الله بناء على ان يكون المراد بها هي الاعتقادات كما يدل عليه ذكر الامام عليه السلام
 اياها في مقام ايمان القلب في رواية ابي عمر والزبير في المروية في الكافي وقوله تعالى
 فانها لا تعي الا بصار ولكن تعي القلوب التي في الصدور وقوله تعالى فمن شرح
 الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله وقوله
 تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره
 حرا ضيقا كما تما يقعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون
 قيل وكذا ايات الطبع والختم تشريحا محل الايمان هو القلب مثل قوله تعالى ختم
 الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وطبع على قلوبهم فهم لا
 يفقهون وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها
 بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم فهم
 لا يؤمنون وختم على قلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله وان
 الدالة على ذلك كثيرة سند ذكر بعضها انشاء الله تعالى واما المخالفة من الجهة
 الثانية فمختص بتوضيها دلالة بعض الاخبار على ذلك ففي الكافي عن محمد بن مسلم
 عن ابي عبد الله قال سئل عن الايمان فقال شهادة ان لا اله الا الله و

في حجة الظن في أصول الدين

الأقرار بما جاء به من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك قال
 قلت الشهادة التي عملت قال بلى قلت العمل من الإيمان قال نعم الإيمان لا يكون
 إلا بعمل والعمل منه ولا يثبت الإيمان إلا بعمل بل هو مقتضى الجمع بين الآيات والأخبار
 التي أشير إليهما الدالة على كون محل الإيمان هو القلب وبين قوله صلى الله عليه وآله
 امرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله وقوله من قال لا اله إلا الله تفلحوا
 وقوله من قال لا اله إلا الله وجبت له الجنة وقوله تعالى قولوا آمنا بالله وما أنزل
 اليه وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل آه وقوله تعالى قل هو الله أحد وقوله تعالى
 قل إنني أمرت أن أعبد الله مخلصاً للدين وقوله تعالى قل آمنا بالله وما أنزل
 علينا آه وغير ذلك من الآيات مع انضمام الاشتراك في التكليف وآية الإسوة
 إلا ما خرج بالدليل وسيجيئ نقل كلام المحقق الطوسي في التجريد وأنه اعتبر في
 الإيمان الأقرار باللسان والاعتقاد بالقلب من جهة دلالة الآيات عليه و
 سيجيئ ما فيه أيضاً إنشاء الله وأما المخالفة من الجهة الثالثة فتوضيها ملخصاً -
 ذكره الأخبار الكثيرة على ذلك ففي رواية أبي الجارود المروية في الكافي أن أبا جعفر
 قال له والله لأعطينك ديني ودين أبائي الذي ندين الله به شهادة أن لا اله إلا الله
 وأن محمداً رسول الله وآثار الأقرار بما جاء به من عند الله والتسليم لامرنا وانتظار
 قائمنا والاجتهاد والورع بناء على أن المراد الشهادة القلبية والمقرونة بالمواظاة
 وفي رواية عبد الرحيم القصير عن أبي عبد الله أن الإيمان هو الأقرار باللسان
 وعقد في القلب وعمل بالأركان وفي رواية أبي عمرو الزبير المروية في الكافي أن
 الله فرض الإيمان على جوارح ابن آدم وقسم فيها فمنها قلبه الذي يفهم ومنها يده
 ورجلاه وعينه ولسانه وفرجه وغير ذلك وهي رواية طويلة جداً من أرواحها -
 فليرجع إلى أصول الكافي ومثلها رواية حماد بن عمر والبيهقي ورواية أبي بصير عن
 أبي جعفر وسئلت عن الإيمان فقلت الإيمان بالله والتصديق بكتاب الله وأن
 لا يعص الله فقال صدق خيمة بناء على محل الإيمان بالله على التصديق بالقلب
 مع حل ذكر الله فقط على أشرفيته من سائر العقائد وحل التصديق بكتاب الله

في أصول الدين

على الاقرار باللسان بحيث يشمل الاصول الخمسة من الاقرار بالصانع وتوحيده
 وسائر اللوازم والرسالة وما جاء به والعدل والامامة والمعاد ورواية الكا في
 عن بعض اصحابنا رفته قال قال امير المؤمنين ع لا نسب الا سلام نسبة له ينسب
 احد قبله ولا ينسب احد بعده الا بمثل ذلك ان الا سلام هو التسليم والتسليم
 هو اليقين واليقين هو التصديق والتصديق هو الاقرار والاقرار هو العمل
 والعمل هو الاداء ونقل هذا الجزء من الخبر السيد الرضى ره في فحج البلاغة بتغييره
 والاستدلال بالخبر المزبور مبنى على ما فهمه ابن ابي الحديد فيما حكى عنه من ان
 هذه الالفاظ مترادفة كما يقال اللث هو الاسد والاسد هو التسبع والتسبع
 هو ابو الحارث فاذا كان اول اللفظات هو الا سلام واخرها العمل دل على
 ان العمل هو الا سلام قال وهكذا يقول اصحابنا ان تارك العمل ع الواجب كافر
 فان قلت لم يقل ع كما تقول المعتزلة لانهم يقولون ان الا سلام اسم واقع على العمل
 وغيره من الاعتقاد والنطق باللسان وهو عليه السلام جعل الا سلام هو العمل
 قلت لا يجوز ان يريد غيره لان لفظ العمل يشمل الاعتقاد والنطق باللسان و
 حركات الاركان اذ كل ذلك عمل وفعل وان كان بعضه من افعال القلوب ^{بعضه}
 من الجوارح والقول بان الا سلام هو العمل بالادكان خاصة لم يقل به احد ^{شئ}
 ولا يخفى ان ما ذكره من معنى الخبر في كمال البعد ولا يناسب صدره ع لا نسب الا سلام
 نسبة آه اصلا ولم يعهد في مقام ذكر حد الشي ع او رسمه ذكر الالفاظ المترادفة
 والاظهر ما ذكره ابن ميثم ره وغيره في شرح الخبر المذكور ويمكن ان يستدل على
 ما ذكرنا بانه مقتضى الجمع بين الاخبار مثل ما ذكره وقوله ع لا يرضى الزاني وهو
 مؤمن ولا يرق وهو مؤمن وامثاله وقوله تعالى في آية الحج ومن كفر فان الله
 غف عن العالمين وقوله ع تارك الصلوة كافر وما دل على اعتبار التصديق بالقلب
 والاقرار باللسان في الايمان اذا عرفت الاشكال من الجهات المسطورة فقوله
 ينبغي قبل تحقيق الحق في ذلك بيان امرين الاول ان الايمان في اللغة هو التصديق
 وهو المراد بقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وقوله تعالى قل اذن

خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وقوله تعالى يؤمنون بالله واليوم الآخر ولتصدق
 بالمعنى اللغوي قد يتحقق بأدلة اذعان بكون شيء مطابقا للواقع وقد يتحقق باظهاره كونه
 كذلك باللسان او غيره بمعنى التصديق بالله اما الادعان بوجوده وتوحيده و
 غير ذلك من صفاته او الاقرار بذلك وكذلك التصديق للرسول وسائر المسلمين
 قد يكون بمعنى الادعان بصدقه وصدقهم وقد يكون بمعنى اظهار ذلك فظهر
 ان التصديق المذكور في الاخبار والايان الذي هو بمعنى ليس هو عين ما يقوله
 اهل الميزان من انه قسم من العلم المنقسم الى التصور والى التصديق اذ هو من صفات
 القلب لا محالة لكون العلم المنقسم له كذلك وليس هو قابلا للتزاع بانه من صفات
 القلب أم لا ولا اشكال في ذلك أصلاً الثاني انهم اختلفوا في الايمان والاسلام
 على اقوال قال الشهيد الثاني انهم اختلفوا في الايمان والاسلام على اقوال قال
 الشهيد الثاني قدس سره في الرسالة ان الايمان شرعا اما ان يكون من افعال القلوب
 فقط او من افعال الجوارح فقط او منهما معا فان كان الاول فهو التصديق بالقلب
 فقط وهو مذهب الاشاعرة وجميع من متقدمي الامامية ومتأخريهم منهم المحقق
 الطوسي في فصوله وان كان الثاني فاما ان يكون عبارة عن التلفظ بالشهادتين فقط
 وهو مذهب الكرامية او عن جميع افعال الجوارح من الطاعات باسرها فرضا ونفلا
 وهو مذهب المخارج وقدماء المعتزلة والعلاف والقاضي عبد الجبار او عن
 جميعها من الواجبات وترك المحذورات دون النوافل وهو مذهب ابى علي المجتبى
 وابنه ابى هاشم واكثر معتزلة البصرة وان كان الثالث فهو اما ان يكون عبارة عن
 افعال القلوب مع جميع افعال الجوارح من الطاعات وهو قول المحدثين وجميع من
 السلف كابن مجاهد وغيره فانهم قالوا ان الايمان تصديق بالبحان واقرار باللسان
 وعمل بالاركان واما ان يكون عبارة عن التصديق مع كلمتي الشهادة ونسب الى
 طائفة منهم ابو حنيفة واما ان يكون عبارة عن التصديق بالقلب مع الاقرار
 باللسان وهو مذهب المحقق نصير الدين الطوسي في تجريده فهذه سبعة مذاهب
 ذكر في الشرح المجدي للتجريد وغيره واعلم ان مفهوم الايمان على المذهب الاول

ان الظاهر بان الايمان

يكون تخصيصاً للمعنى اللغوي واما على المذاهب الباقية فهو منقول والتخصيص خير
 من النقل وهنا بحث وهو ان الايمان عبارة عن فعل الطاعات كقدماء المعتزلة
 والعلاف والخارج لا يرب انهم يوجبون اعتقاد مسائل الاصول ووح في الفرق
 بينهم وبين القائلين بانه عبارة عن افعال القلوب والجوارح ويمكن الجواب بان اعتقاد
 المعارف شرط عند الاولين وشرط عند الاخرين انتهى كلامه رفع مقامه و
 بما نقلنا ظهر ان القول بكون الايمان بمعنى الاقرار باللسان والتكلم بالشهادتين
 مخصوص بالكرامية وانه ليس قولاً شاملاً كما في بعض الحواشي من ان القول
 بانه الاقرار باللسان منقول عن الخواجة في غير تجريده لعله لم يصادف محله لما
 عرفت من ان المحقق الطوسي لم يذهب ان فاختار في فصوله وغيره انه التصديق
 بالقلب فقط وفي تجريده انه الاقرار باللسان والتصديق بالقلب معاً اعلم
 ان ما نقله الشهيد قدس سره عن الشرح المحمدي للتجريد وغيره من المذهبين للمعتزلة
 ينافي ما نقله ابن الجهمي في شرح فلاح البلاغة من انهم يقولون ان الايمان
 اسم واقع على العمل وغيره من الاعتقاد والنطق باللسان وان القول بان الاسلام
 هو الادران خاصة لم يقل به احد كما نقلنا عنه سابقاً ولا يخفى انه اعلم بمذاهب
 اصحابه المعتزلة وقد نقل في التفسير الكبير عن المعتزلة والخارج والتزيدية واهل
 الحديث ايضاً ان الايمان عندهم اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان
 وما ذكره قدس سره من الجواب بان اعتقاد المعارف شرط عند الاولين وشرط
 عند الاخرين ايضاً مناف لما يظهر من ابن الجهمي المحمدي ايضاً من ان الايمان عند
 المعتزلة مركب من التصديق والاقرار والعمل بالادراك وما نقله الفخر الرازي
 في تفسيره الكبير عن الخارج والمعتزلة من ان الايمان عندهم اسم لافعال القلوب
 والجوارح والاقرار باللسان ثم قال واما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان
 بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلاً عقلياً او نقلياً من
 الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله في جميع ما امر به من الافعال والتروك صغيراً
 كان او كبيراً فقالوا بمجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصلة من هذه الخصال

كفر فالأولى جعل الأفعال ستة يجعل القائلين بالتركيب المذكور فرقتين فرقة قالوا
 بأن الإيمان مركب من التصديق والطاعات كلها والأقرار باللسان وفرقة قالوا
 بأنه مركب من التصديق والأقرار والطاعات المفروضة من الأفعال والترويض
 النوافل بل يمكن جعلها خمسة يجعل مذهب أبي حنيفة وغيره القائلين بكونه
 التصديق مع كلمتي الشهادة واجبا إلى مذهب المحقق الطوسي في التجريد حيث
 قال أنه التصديق بالقلب والأقرار باللسان ويؤمى إليه ما ذكره في شرح التجريد
 حيث قال وقالت طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن أبي حنيفة
 ولعل هذا هو مراد المصنف ^{هـ} حيث قال تصديق بالقلب وأقرار باللسان ثم أن
 ما ذكره قدس سره من أن مفهوم الإيمان على المذهب الأول يكون تخصيصا للمعنى
 اللغوي وأما على المذاهب الباقية فهو منقول والتخصيص خير من النقل فيه بحث
 أيضا إذ قد ذكرنا أن التصديق بالمعنى اللغوي أعم منه بالمعنى المنطقي ويصدق
 قطعاً على الأقرار باللسان ونحوه لأنه أظهر للصدق أيضاً بل يمكن صدقه على
 الأعمال التي تكون كاشفة عما في الضمير كالأفعال فإن الصلوة والصوم مثلاً كاشفاً
 عن العقيدة حتى على مذهب الاعتقوي وقد جعل الإمام عليه السلام في بعض ^{جاء}
 العمل مصدقاً حيث قال في الإيمان ما استقر في القلب وافضى به إلى الله وصدق
 العمل ولذا ذكر في القوانين في مقام بيان كلام الشهيد الأول قدس سره في القوا
 ما هذا نصه أقول ويظهر من قوله إلا الحج لوجوب المعنى في ذات كلامهم في
 الأمر والمطلوبات الشرعية وإن مرادهم أن الفاسد لا يكون مطلوباً إلا
 الحج فإنه يجب المصحة في فاسد لا في مطلق التسمية والأصطلاح ولو لأغراض أخرى
 مثل كونها علامة للإسلام وموجباً يجوز أكل الذبيحة تجرد ذلك حيث قلنا بذلك
 ونحو ذلك انتهى فإن قلت إن كون الصلوة علامة للإسلام إنما هو لاستمالتها على
 كلمة التوحيد قلت على مذهب الاعتقوي تكون أيضاً علامة للإسلام مع فرض
 كونها فاسدة غير مشتملة على الشهد ونحوه في مجهول الحال وكيف كان فما ذكره
 الشهيد الثاني لا يتم أما راساً وعلى إطلاقه هذا ثم أعلم أن مرادنا بيان ما يعتبر في

في حجة الظن في أصل الدين

الايمان الواقعي عند الله تعالى الذي ثمرة عدم دخول النار وعدم الخلود وان دخل
 الايمان الظاهري للناس اذا عرفت ما ذكرناه فنقول الحق عند القاصرات الايمان
 هو الاعتقاد والتصديق بالقلب ولا يعتبر فيه شيء غيره من الاقرار والعمل وهو من
 المحقق الطوسي في فضوله بل هو المشهور كما استعرف واختاره الفخر الرازي في التفسير
 ويدل عليه وجوه الاول ان المستفاد والظاهر من الاخبار من مذهب العلماء
 الاخبار ان المؤمنين واهل الحق والمعتدين للعمائد الحقمة من اهل النجاة وانهم
 لا يخلدون في النار سواء ارتكبوا الكبائر ام لا ما تواجد التوبة ام لا ولا شك ان
 العمل لو كان جزء للايمان لكانوا كافرين مخلدين في النار كما هو مذهب المخارج او
 غير مؤمنين ولا كافرين مخلدين فيها كما هو مذهب المعتزلة وما ظاهره البطلان
 عندنا فان قلت يمكن القول بالواسطة بين الايمان والكفر وان من الاخبار من
 ليس بمسلم ولا كافر وقد اطلق في الاخبار عليهم الضلال قلت القول بالواسطة انما
 هو لاجل وجود القاصرين والمستضعفين ومن يجحد وحذوهم ممن لا يصدق العقائد
 الحقمة والاخبار ايضا قد دلت على ذلك والقائل بها لا يجعل المؤمن المعتقد بالحق
 ويجمع ما يعتبر في الايمان واسطة بينهما والمقصود كونه ناجيا مطلقا فلا ربط للقول
 بالواسطة بالمقام فان قلت لو كان القول بكون العمل جزء للايمان مخالفا لما هو ظاهر
 المذهب فلم صار اليه بعض الامامية ودلت عليه الاخبار الكثيرة قلت ذهاب
 بعض الامامية الى ما ذكره ممنوع فانظر الى ما ذكره المحقق الطوسي في قواعد العقائد
 والعلامة في شرحها حيث قال قالت الامامية الايمان عبادة عن التصديق ^{بوجه}
 الله تعالى في ذاته والعدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة
 المعصومين من بعد الانبياء وقال المحقق الطوسي ايضا في التجريد والفاستق مؤمن
 لوجوده فيه قال في شرح التجريد خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم
 لا مؤمن ولا كافر عن العلامة قدس سره في شرح التجريد بعد ذكر معنى الفسق
 دانه الخروج عن طاعة الله فيما دون الكفر قال واختلف الناس في الفاسق فقالت
 المعتزلة انه لا مؤمن ولا كافر واشتبهوا له منزلة بين المنزلتين وقال الحسن البصري انه

مناق و قالت الزيدية انه كافر فتمه وقالت الخوارج انه كافر والحق ما ذهب اليه
 المصنف وهو مذهب الامامية والمرجبة واصحاب الحديث وجماعة الاشعريه
 انه مؤمن والدليل عليه ان حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما
 جاء به النبي موجود فيه فيكون مؤمنا وقال المعنودة في كتاب المسائل على ما حكم
 عنه اتفقت الامامية على ان مرتكب الكبائر من اهل المعرفة والاقرار لا يخرج ^{لك} بذه
 عن الاسلام وانه مسلم وان كان فاسقا بما معه من الكبائر والاقرار وواقفهم على
 ذلك القول المرجبة واصحاب الحديث كافة ووفر من الزيدية واجمعت المعتزلة
 على خلاف ذلك وان مرتكب الكبائر ممن ذكرناه ليس بمؤمن ولا مسلم انتهى نعم
 نقله العلامة المجلسي في من الحديثين مناق حيث قال في مقام شرح روايته عبد
 الرحيم القصير التي فيها ان الايمان هو الاقرار باللسان وعقد في القلب وعمل
 بالادكان هذا تفسيرا للايمان الكامل والاجبار في ذلك كثيرة وعليه ^{اصطلاح} انفق ^{اصطلاح}
 الحديثين مناق الصدوق في الهداية الايمان هو الاقرار باللسان وعقد بالقلب
 وعمل بالجوارح وانه يزيد بالاعمال وينقص بتركها اه اقول مع ان النقل المذكور
 معارض بنقل من عرفت عنهم خلاف ذلك يمكن حمل كلامهم على ما لا يخالف ما ذكرنا
 مرادهم الايمان الكامل ويشعر به قول الصدوق وانه يزيد بالاعمال وينقص بتركها
 ولو سلم كونهم مخالفين فلا بد ان يحمل قوتهم على عدم التفاتهم بلازمه من كون مرتكب
 الكبائر كافرا كما يقول الخوارج او غير مؤمن ولا كافر كما يقوله المعتزلة وقد اختاروا
 في تعريف الايمان التركيب المذكور والترمو بلازمه فمن اختار من علماء الشيعة
 التركيب المذكور في تعريف الايمان التركيب فلا بد من ان يحمل على الغفلة عن بلازمه
 اذ لا يمكنه الالتزام باللازم المذكور على ما نقلنا وشرحنا وقد علل قول الخوارج بكفر
 مرتكب الكبائر بان العمل الصالح جزء للايمان وهذا واضح جدا واما دلالة الاخبار
 فمنوعة كما سيجيء فان قلت ان ما ذكرنا اثبت عدم كون العمل جزءا للايمان و
 الاسلام واقعا عدم اعتبار الاقرار باللسان فيهما ايضا فلم يتحقق منه قلت ان الكلام
 في الايمان الواقعي الثابت عند الله تعالى الذي ينتج عدم الدخول او الخلود

في حجة الظن في أصول الدين

في النار ولا دليل على اعتبار الأقرار فيه مع دلالة الآيات والأخبار على عدمه
 كما سئير إليه مضافاً إلى ما قيل من أنه يلزم القائلين باعتبار الأقرار باللسان
 أن من حصل له التصديق بالمعارف الإلهية ثم عرض له الموت فجأة قبل الأقرار
 مات كافراً واستحق العذاب الدائم مع اعتقاده وحدة الصانع وحقيقة ما جاء به
 به النبي ص ولا اظنهم يلتزمون ذلك نعم وجوب الأقرار نفساً بما لا نأبى عنه وأما
 كونه شرطاً وجزءاً فلا بل أقول لو ترك الأقرار مع سعة الوقت لا يخرج عن الإيمان
 أيضاً لأن غاية الأمانة ترك واجبات الواجبات الشرعية فسيبيله سبيل سائر
 من ترك واجبات الواجبات الشرعية ويحكم بنفسه مع كون المتروك بما يوجب
 وما في التفسير الكبير للإمام الرازي من نقل الإجماع على اعتبار الأقرار باللسان
 في الإيمان فيه عدم حجة نقل الإجماع المذكور مع أنه نقل عن الغزالي أيضاً أن
 الإجماع المذكور غير ثابت وأن الشخص المذكور مؤمن لقوله ص يخرج من النار
 من كان في قلبه ذرة من الإيمان وسنبطل ما تمسك به ويمكن أن يقتل به في
 اعتبار العمل والأقرار باللسان في الإيمان في مستأنف الكلام انشاء الله و
 هذا الاستدلال بما خطر به بالفاصل الوجه الثاني دلالة بعض الآيات على
 ذلك قال الشهيد الثاني في الرسالة منها قوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصا
 فان العطف يقتضيه المغايرة قال ورد ذلك بأن الصالحات جمع معترف يشمل القرض
 والنفل والقائل يكون الطاعات جزءاً يريد بها فعل الواجبات واجتناب المحرمات
 وح فيصح العطف بمحصول المغايرة المفيدة للعموم المعطوف فلم يدخل كلمة في المعطوف
 عليه نعم ذلك يصلح دليلاً على إبطال مذهب القائلين بكون المنسوب أخلاً في
 حقيقة الإيمان أقول والظاهر من العطف المغايرة الكلية فتدل على كون العمل خادماً
 عن الإيمان مع أن هناك آيات قد عبر فيها بمثل ما ذكر وليس فيها الجمع المحلى للنفيد
 للعموم مثل قوله تعالى ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً لنكفر عنه سيئاته ويدخله جناتاً
 ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً لنكفر عنه سيئاته ويدخله جناتاً من تاب وأمن بعمل صالحاً
 فأولئك سيئاتهم حسنت واتى لغفار من تاب وأمن بعمل صالحاً

في حجة الظن في اصول الدين

٤٤١

اهتدى وغير ذلك قال قدس سره ومن الكتاب قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه آه فان عمل الصالحات في حالة الايمان تقتضي المغفرة لما اضيف الى تلك الحالة وقارنه فيها والا لصادر المعنى ومن يعمل بعض الخصال حاصل ذلك البعض او ومن يعمل من الايمان حال حصوله فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل المحاصل ان قلت الالية الكريمة اتما تدل على المغايرة في الجملة لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون الاعمال جزءا فان المعنى والله اعلم ومن يعمل من الصالحات حال ايمانه اي تصديقه بالمعارف الالهية وروح فيجوز ان يكون الايمان الشرعي مجموع الجزئين له عمل الصالحات والتصديق المذكور ولا محذور فيه بل لا بد منه والا لما تحقق الكل بل لا بد لنفي ذلك من دليل قلت من العلوم ان الايمان قد غير عن معناه لغت وروح فاما الى التصديق بالمعارف فقط فيكون تخصيصا او مع الاعمال فيكون نقلًا لكن الاول اولى لان التخصص خير من النقل ووجه الاستدلال بالالية ايضا بان ظاهرها كون الايمان الشرعي شرطا لصحة الاعمال حيث جعل سعيه مقبولا اذا وقع حال الايمان فلا بد ان يكون الايمان غير الاعمال والا لزم اشتراط الشيء بنفسه يرد على هذا ما اورد على الاول بعينه نعم اللازم على هذا ان يكون احد جزئي المركب شرطا لصحة الاخر ولا محذور فيه والجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك فامل انتهى اقول وتقريب الاستدلال بكلا الوجهين المذكورين صحيح ولا يرد عليه ما ذكره بقوله ان قلت آه لان القائلين بالتركيب المذكور يقولون ان المراد من الايمان في الايات والاخبار هو ما ذكره والله حقيقة في ذلك فعمل الالية على التصديق بالمعارف خلاف اصل الحقيقة بزعمهم من المعلوم انه لا يصار اليه الا بدليل وليس ورجح فلا حاجة الى ما ذكره بقوله قدس سره قلت آه مع انك قد عرفت فساده على اطلاق قلت ومثل الالية المذكورة الايات الاخرى الواردة في مساقها مثل قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظمنا ولا هضمًا وقوله تعالى من عمل صالحا من ذكرا وانثى وهو مؤمن فلنجيئته حيوه طيبة وقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكرا و

في حجة الظن في أصول الدين

أنتى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً قال قدس سره ومن الكتاب
 قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإنه اثبت الايمان لمن
 ارتكب بعض المعاصي فلو كان ترك المنهيات حيزاً من الايمان لزم تحقق الايمان وعقد
 تحققه في موضع واحد في حالة واحدة وهو محال ولهم ان يجيوا عن ذلك بمنع تحقق
 الايمان حال ارتكاب المنهي عنه وكون تسميتهم بالمؤمنين باعتبار ما كانوا عليه خصوصاً
 على مذهب المعتزلة فانهم لا يشترطون في صدق المشتق على شئ بقائه المعنى المشتق
 منه ويمكن دفعه بان الشارع قد منع من جواز اطلاق المؤمن على من تحقق كفره وعكسه
 والكلام في خطاب الشارع فلا يسلم لهم الجواب اقول في ذيل الآية ما هو صريح في بطلان
 الجواب المذكور وهو قوله تعالى انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم فإنه صريح في
 ان الامر بالاصلاح من جهة كون المقتلين اخوة للمصلحين من جهة كونهم مؤمنين
 ولا يحتاج الى ما اجاب به قدس سره مع ان القول بكون المشتق حقيقة فيما انقضى
 قول ضعيف فبناء جوابهم على غير اساس قال قدس سره ومنه قوله تعالى يا ايها الذين
 امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين فان امرهم بالتقوى التي لا تحصل الا مع فعل
 الطاعات والامتناع عن المعاصي مع وصفهم بالايان يدل على عدم حصول التقوى
 لهم والايان امر واجبها مع حصول الايمان ويرد عليه جواز ان يراد من الايمان معناه
 التقوى ويكون المأمور به هو الشرعي ويجاب عنه بنحو ما اجيب به عما اورد على
 الدليل الثاني فليتأمل قول ما ذكره بقوله ويرد عليه ضعيف جداً لان الاحتمال
 لا يكون مستوعب الاستعمال ما لم يكن اللفظ ظاهراً فيه الا ان يقولوا ان الدليل
 لما دل على ذلك فلا بد من حمل الايمان في الآية على خلاف معناه الموضوع له وهو
 في محل النع ومن الآيات الدالة على ما ذكر قوله تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل
 المشرق والمغرب ولكن البر من امن بالله واليوم الآخر والملئكة والكتاب والنبين
 واتى المال على حبه آه ومثلها كثيرة ولا حجة لهم في قوله تعالى انما المؤمنون الذين
 امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم آه وقوله تعالى انما
 المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم اذ من الواضح ان المراد حصر المؤمن

في حجة الظن في اصول الدين

٤٣٣

الكامل فيما ذكره مطلقا الوجه الثالث الايات الدالة على كون محل الايمان هو القلب
 مثل قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى وجب اليكم الايمان ورتبه
 في قلوبكم وغيرهما من الايات التي عدت ناكثه منها سابقا قال الشهيد الثاني في الرسا
 ويرد على الاولين ان الايمان المكتوب والداخل في القلب ايما هو العقائد الاصولية
 ولا يدل على حصر الايمان في ذلك ونحن لا نمنع ذلك بل نقول باعتبار ذلك في الايمان
 اما على طريق الشرطية لصحة او الخبرية اذ من يزعم انه الطاعات فقط لا بد من حصول
 ذلك التصديق عنده ايضا لتصح تلك الاعمال غاية الامر انه شرط للايمان او جزئه
 كما تقدمت الاشارة اليه فعم هي ايد لان على بطلان مذهب الكرامية حيث يتفقون
 في تحققه بلفظ الشهادتين من غير شئ اخر اصلا لا شرطا ولا جزءا القول ويؤيد ما ذكر
 ما في رواية ابي عمر والزبير في فاته قد استدل الامام عليه السلام فيها على ايمان
 القلب بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وبقوله تعالى من الذين قالوا
 بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وان كان ما في نسختنا من الكافي عدم ذكر الاية هكذا
 والظاهر ان التغيير من النسخ او الرواة وبقوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او
 تخفوه يحاسبكم به الله مع نصر محبة فيها بان الايمان عمل كله وانه مشوب على الاعضاء
 والجوارح فلا بد ان يكون المراد ما ذكره في الايات باسرها اذ مساقها
 مساق واحد لكن الرواية المذكورة ضعيفة فيمكن ان يقال بتعامية دلالة الايات
 لان الظاهر منها ان محل الايمان بتمامه هو القلب ويستلزم ذلك عدم كون الايمان
 مركبا من القول والعمل لا متناع كون محلهما القلب مع انه بناء على النقل عن المعنى
 اللغوي على مذهب القائلين بالتركيب على ما سمعته من الشهيد الثاني لا بد من
 التزام كون الايمان في الايات المذكورة مجازا شرعا بل وكذا غيرها من الايات مما
 لا تخص كثرة مثل قوله تعالى يؤمنون بالغيب امن الرسول بما انزل اليه من ربه وللمؤمنين
 كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله امنا بالله وبالرسل الاخر امنوا بالله ورسوله
 تؤمنون بالله ورسوله امنتم به قبل ان اذن لكم امنتم له قبل ان اذن وغير ذلك وهو
 مع عدم الدليل عليه في غاية البعد مع عدم استعماله في المعنى الحقيقي الذي يدعونه

في حجة الظن في اصول الدين

اصلا او ناددا فان قلت على ما تدعونه من كونه بمعنى التصديق القلبي يكون تخصيصا للعلم
 اللغوي وهو نوع من المجاز قلت مع ان التخصيص خير من ساير انواع المجاز منع كونه تخصيصا
 بالمعنى المصطلح بل هو تقييد للمعنى اللغوي وهو مطلق التصديق ولا نسلم كون التقييد
 مجازا بل هو حقيقة على ما هو مذهب السلطان ربه وكثير من المحققين فيكون من باب
 تعدد الدال والمدلول فالايان في جميع الايات المربوبة قد قصد به التصديق
 المطلق وجاءت الخصوصية من ذكر متعلقه وهو قوله يا لله ورسله وغير ذلك هذا
 على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه وعدم الا التزام بالنقل وعلى تقديرها
 فالامر اظهر كما لا يخفى الوجه الرابع دلالة الاخبار على ذلك ففي رواية حمران
 بن اعين المرورية في الكافي عن ابي جعفر قال سمعته يقول الايمان ما استقر في
 القلب وافضى به الى الله وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لامره والاسلام
 ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وهذا التحد
 مع دلالة على ما ذكرنا يكون شاهدا للجمع بين الاخبار الدالة على دخول العمل
 والاقرار باللسان في جعلها مصدقين له ومن اثاره وثمراته فكلما زاد الايمان
 قوة زاد الاعمال الصالحة حتى يصل الى الشخص درجة لا يصد منه للمكروهات
 بل المباحات ويصدر منه جميع ما يمكن من الاعمال المستحبة هذا وفي الخبر عن الحسن
 بن محمد قال سئلت ابا جعفر عن الايمان فقال نعم الايمان ما كان في القلب
 والاسلام ما كان عليه المنالك والمواديت ويحقق به الدعاء وفي الخبر ايضا عن
 ابي عبد الله عن رسول الله ص لكن الايمان ما خلص في القلب صدقة الاعمال
 وهذه الاخبار ظاهرة للدلالة على ما ذكرنا والمناقشة فيها بان الغرض منها بيان
 الفرق بين الايمان والاسلام بتعلق الاول بالقلب عدم تعلق الثاني به اصلا
 فلا ينافي كون الايمان مركبا واهيته ومراد الاخبار ما نقله الشهيد الثاني ربه عنه
 عليه السلام يا مقلب القلوب والا بصار ثبث قلبي على ديني وفي بعض ادعية
 التعقيبات عن المعصوم عليه السلام يا الله يارحم يارحيم يا مقلب القلوب ثبث
 قلبي على ديني بدوزن والابصار وعن مصباح الشيخ قدس سره اللهم مقلب القلوب

في حجة الظن في اصول الدين

والابصار ثبتت قلبي على دينك وفي دعاء ابي حمزة التماسي اللهم اني اسئلك ايمانا
 تباشره قلبي وبقيننا صادقا وفي موضع اخر اللهم اني اسئلك ايمانا لا اجل له دون
 لقائك احبني ما احببني عليه وتوفني اذا توفيتني عليه وابغضني اذا بغضتني عليه ^{المعلوم}
 عدم العمل حين الوفاة وحال البعث وروى ان جبرئيل اتى النبي ^ص فسئله النبي ^ص عن
 الايمان ان تؤمن بالله ^{تقال} ورسوله واليوم الآخر نقلها الشهيد الثاني قدس سره ايضا و
 دلالة هذه الاخبار ايضا ظاهرة الوجه الخامس مانقلناه سابقا عن الشهيد الثاني
 من ان الايمان على مذهبا من كونه التصديق بالقلب يكون تخصيصا وعلى سائر المذاهب
 يكون نقلا والتخصيص خير من النقل وقد عرفت ما يتوجه عليه فلا يغيد ويرد عليه
 ايضا انه قدس سره في المقام الثاني في مقام بيان ان الايمان هل هو نفس المعرفة او
 غيرها صرح انه نقل عن المعنى اللغوي الى الادعاء القلبي وان القران العزيز صريح
 في نقله كآية الاعراب وغيره فكيف يقول هناك ان الايمان على المذهب الاول يكون
 تخصيصا وعلى سائر المذاهب نقلا فينبى كلاميه طهافت واضح الا ان يوجه كلامه بان
 الغالب النقل من العام الى الخاص لا من الجزء الى الكل وعكسه وغيرهما فلو قلنا بان
 الايمان هو التصديق القلبي كان نقلا متعارفا غالبيا واذ قلنا بالاقوال الاخر كان
 نقلا نادرا والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذا التوجيه بعيد عن مساق كلامه
 والوجه السادس ان الاصل في صورة الشك في الجزئية والشرطية هو اصل البرائة
 على ما هو المشهور الموافق للتحقيق اذ لا يفرق في مجراه بين الوجوب النفس والوجوب الغير
 اذ مناطه هو قبح العقاب بلا بيان سواء كان على نفس الشيء او على غيره مما يكون تركه
 سببا لتركه ويرد على هذا الوجه شيان الاول ما صرح به شيخنا المحقق في الحاشية
 من ان اصل البرائة وان كان ينفع في دفع العقاب على ترك المشكوك ولكنه لا ينفع
 في ترتيب الاثار الوضعية على المشروط بل يبنى في مقام ترتيب الاثار المذكورة على
 اصالة عدم وجود المشروط المترتب عليه الاثار المذكورة وجمع لهذا بين قول المحقق
 الفتوى في اوائل القوانين من ان قضية الشك في شرطية شيء لها مورد به وعداها
 هي الشرطية وان كماله فيحقق ذلك فيما مع قوله بالبرائة في صورة الشك في الشرطية

والمجيبية في مسئلة الصحيح والاعم وفي مباحث الادلة العقلية قال قدس سره لان
 مبنى ما ذكره في اول الكتاب من ان قضية الدوران هي الشرطية اما هي بالنسبة
 الى الاثار والاحكام المترتبة على المشروط تما هو من قبيل الوضع وقد عرفت انه حسن
 لا يخص عنه بل عليه بناء العقلاء والعلماء اذ لا يتوهم احد كون الاصل وجود
 المشروط وترتيب اثاره عليه مع الشك في وجود الشرط وهذا لا ينافي الحكم بالبرائة
 في المسئلة المذكورة من جهة استقلال العقل في الحكم بقمع العقاب بلا بيان كما هو الحق
 وعليه المحققون الى اخره ما افاده قدس سره والثاني ان ما شك في شرطية الايمان مثل
 فعل الصلوة والصوم والحج وغيرها لا شك في وجوبه النفس في الشرعية وثبوت العقاب
 على تركه وانما الشك في وجوبه الشرطي وكونه شرطا لتحقيق الايمان امر لا يمتنع
 للرجوع الى قبح العقاب بلا بيان لثبوت استحقاق العقاب قطعاً على تقدير تركه فعمداً
 لكن هذا الاشكال غير وارد لان اصل البرائة انما يفي استحقاق العقاب على الايمان
 بماورد به مع عدم تلبسه بالعمل بالاركان وان كانت واجبة او محرمة في الشريعة
 لا على ترك العمل بالاركان لثبوت استحقاقه له مع تركه قطعاً لفرض كون المكلف تاركاً
 لاصل الواجب في الشريعة او تاركاً لاصل المحرم فيها وكذلك الكلام بالنسبة الى
 الاقرار باللسان لو قلنا بوجوبه في الشريعة مستقلاً على ما هو المستفاد من الايات
 والاحاديث على وجه سيجي بيانه وتحقيق الحق فيه والوجه السابع ما قيل ان اجمعاً على
 ان الايمان للمعتك بحرف الباء مبنى على اصل اللغة فوجب ان يكون غير المعتك كك
 الوجه الثامن ما ذكره ذلك البعض انه تعالى كثر اذ كر الايمان وقرنه بالمعاصي قال
 الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم واخرج ابن عباس على ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين
 امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى من ثلثة اوجه احدها ان القصاص انما يجب
 على القاتل للمعتك ثم انه خاطبه بقوله يا ايها الذين امنوا فدل على انه مؤمن وثانيها
 قوله فمن عفى له من اخيه شيئاً وهذه الاخوة ليست الاخوة الايمان لقوله تعالى
 انما المؤمنون اخوة وثالثها قوله ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لا يليق الا
 بالمؤمن قال وما يدل على المطلوب قوله تعالى والذين امنوا ولم يهاجروا وهذا

في حجة الظن في أصل الدين

٤٢٧

ابقى اسم الايمان لمن لهها جر مع عظم الوعيد في ترك الهجرة في قوله تعالى والذين
 تنو قاصم الملا نكته ظالمى انفسهم وقوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شئ حتى يهاجروا
 ومع هذا جعلهم مؤمنين ويدل عليه ايضا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا
 عددي وعددكم اولياء وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحزنوا الله والرسول
 وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا و الامر بالتوبة لمن لا ذنب
 له محال هذا بعض الكلام فيما يتعلق بالقول المختار من ان الايمان هو الاعتقاد القلبي
 وان له يكن معه الاقرار باللسان والعمل بالاركان ثم اعلم ان ما استدلل به القائل
 بالتركيب من الاجزاء الثلاثة او يمكن ان يستدل به امور نحن نذكرها ونجيب عنها الاول
 دلالة بعض الايات على ذلك منها قوله تعالى وما امرنا الا لعبد الله مخلصين له
 الدين خفاء ويقوموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وذلك بناء على
 ان يكون المشار اليه بذلك هو جميع ما وقع بعد الا من المعطوف والمعطوف عليه
 والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الاتقان
 لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ولا ريب ان الايمان يقبل من
 متبغيه بالنصر والاجماع فيكون اسلاماً فيكون ديناً معتبر فيه الطاعات وجه اخر على
 ان الايمان هو الاسلام دلالة قوله تعالى في موضع اخر على ذلك قال تعالى فاخرجنا
 من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين والمجواب ان ذلك
 اشارة الى الدين المذكور في الآية لا الى ما ذكره والمراد بالدين هو التوحيد فإ
 من جملة معانيه كانه نص عليه في جمع البحرين في قوله تعالى لا اله الا الله الذي الخالص وفي
 زيادة الجامعة والمخلصين في توحيد الله بمعنى الآية ذلك الدين المذكور سابقا دين
 الكتب القيمة او الملة القيمة او الشرعية القيمة او الجامعة القيمة بان تكون جمعا للقيم
 اى القائميين بالله بالتوحيد كما نقل عن الخليل والمراد بالدين في قوله تعالى ان الدين
 عند الله الاسلام هو الشرعية فيرادف الاسلام او يستازمه والتفسير باللازم غير
 عزيز في الايات والاشبار وقد سمعت بغير الاميرة عن الاسلام باللازم حيث قال
 الاسلام هو التسليم والتسليم هو اليقين واليقين هو التصديق والتصديق هو

في حجة الظن في اصول الدين

الاقرار والاقرار هو العمل والعمل هو الاداء هذا وقد ذكر الشهيد الثاني في الرسا
 في مقام الجواب عن الاستدلال باللفظة والجواب المنع من اتحاد الدينين في الايتين
 فلا يتكرر الاوسط ولو سلم اتحادهما فلا نسلم ان الايمان هو الاسلام ليكون هو الذي
 فقبر فيه الطاعات لا يجوز ان يكون الايمان شرطا للاسلام او جزءا منه وبالعكس
 وشرط الشيء وجزؤه يقبل مع كونه غيره ولا يلزم من ذلك ان يكون الايمان هو الذي
 بل شرطه وجزؤه على انالوقطعنا النظر عن جميع ذلك فالاية الكريمة اما تدل على
 ان من اتقى وطلب غير دين الاسلام ديناً له فلن يقبل منه ذلك المطلوب وله تدل
 على ان من صدق بما اوجبه الشارع عليه لكنه ترك بعض الطاعات غير مستحل له انه طاب
 لغير دين الاسلام اذ ترك الفعل مجتمع مع طلبه لعدم المنافات بينهما فان الشخص قد
 يكون طالباً للطاعة مریداً لها لكنه تركها اهما لا وتقصيراً ولا يخرج بذلك عن
 ابتغائها انتهى اقول الظاهر من الجواب الاول حيث لم يتعرض لمنع كون ذلك اشارة
 الى ما ذكره من مجموع المستثنى وما عطف عليه كما ذكرنا انه قد تسلم ذلك وقد عرفت
 انه لا وجه لتسليمه وقد نقر بما ذكرناه في مجمع البيان واقامنا ذكره من منع كون
 الايمان هو الاسلام اه ففيه انه يمكن اثباته بما ذكرناه من الوجه الاخير في اثبات
 اتحادهما قاتل واقامنا اجاب به اخيراً فبيد ان الظاهر من تسلم ما منعه في السابق
 من اتحاد الدينين في الايتين فيرد عليه انه مع تسلم ان الدين هو مجموع الاعتقاد و
 الاقرار والطاعات وانه هو الاسلام فالتارك لبعض الطاعات لا يكون مبتغياً للدين
 الاسلام لانتهاء الكل بانتفاء جزئه وان كان الكلام بعد تسلم كلتا المقدمتين فيكون
 فالامر اظهر نعم ان لا يكون الجواب المذكور مع تسلم ما ذكرنا له وجه ولكنه خلا
 ظاهر كلامه فتدبر ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلواتكم الى بيت
 المقدس وقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقد يحكم بغير ما انزل
 مصداقاً فلو تحقق الايمان بالتصديق لزم اجتماع الكفر والايمان في محل واحد وهو
 محال لتقابلها بالعدم والملكية والجواب عن الاول ان الاستعمال اعم من الحقيقة و
 قد اشتبنا بالادلة السابقة كونه حقيقة في التصديق القلبي فيكون مجازاً في المعنى

الله ولا يحكم بما انزل الله

المزبور لأنه خير من الاشتراك واجب عن ذلك أيضاً بان المراد تصد يقم بترك
 الصلوة وهو مناف لما ذكره المفسرون فان ما ذكره صريح في حصول الثواب لهم
 بالصلوة السابقة الى بيت المقدس نعم قد استدل بالاية المزبورة الامام الصا
 عم فيما رواه العياشي عنه على ما حكى على ان الايمان عمل كله قال في القول بغير
 ذلك العمل مفترض من الله مبين في كتابه واضح نوره ثابتة بحجته يشهد له بها الكتاب
 الحديث وسبيله سبيل الاخبار الالهية الدالة على مثل ما دللت عليه وسنجيب عنها
 والجواب عن الاية الثانية انها تحمل على الحكم بغير ما انزل الله مع العلم به ووجد
 آياه على ما حملناه سابقا وقد ذكر هذا الاحتمال التهيد الثاني قدس سره في
 الرسالة أيضاً ويمكن حمل الكفر فيها على ترك ما امر الله به مثل قوله تعالى وتب عليه
 الناس حج البيت آه الى قوله تعالى ومن كفر فان الله غفير رحيم والعالمين ولا ريب ان
 اجتماعه مع التصديق القلبي وقد صرح بكون الكفر قد يكون بمعنى الترك لما امر الله
 به الامام عليه السلام في بعض الاخبار ويمكن ان يكون من قبيل الكفر المذكور قوله في
 من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحا فلنافسه يمهدون وقوله تعالى وما كفر سليمان
 ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس التحريم وغير ذلك الثاني دلالة الاخبار الكثيرة
 على ذلك وهي طائفتان الاولى في الاخبار الدالة على ترك الايمان من الامور الثلاثة
 المذكورة من الاقرار باللسان والاعتقاد بالقلب والعمل بالطاعات والاحبار
 الدالة على ذلك كثيرة جداً بل اكثر من ان تحصى مذكورة في الكافي والنجاشي وغيرها
 ومنها ما نقلناه سابقا والثانية الاخبار الدالة على ان مرتكب المعصية ليس بمؤمن
 مثل قوله لا يرضى الزانية وهو مؤمن وتارك الصلوة كافر ولا يشرب الخمر وهو مؤمن
 وغير ذلك وهي ايضا كثيرة وقد ورد في الحج وغيره آيات ايضا دالة على ما ذكرنا نقلنا
 بعضها والجواب عن الاولى انها لا بد ان تحمل على ان المذكورات حدود لا يمتد الاصل
 الاصل الايمان وقد ذكرنا سابقاً ان للايمان درجات ومراتب ويمكن حملها على
 من ترك الفرائض او بعضها او ارتكب المحرمات مع مجده آياها واتما حملناها على ذلك
 جمعاً بين الادلة كما ذكرناه سابقاً والجواب عن الثانية مثل ما ذكرناه في الجواب

عن الأولى وعن نهاية ابن الأثير قيل معناه انتهى ان كان في صورة الخبر لا يبنى
 المؤمن ولا يرق ولا يشرب فان هذه الأفعال لا يليق بالمؤمن وقيل هو وعيد يقصد
 به الرجوع لقوله لا ايمان لمن لا امانة له وقيل معناه لا يبنى الزاني وهو كامل الايمان
 وقيل انه ليس بمؤمن اذا كان مستحلاً وقيل ليس بمؤمن من العقاب وقيل المقصود
 نفى المدح اي لا يقال له مؤمن بل يقر سارق وزان وقيل هو نفى البصيرة اي ليس هو
 ذا بصيرة وقال ابن عباس ليس ذانور وقيل ليس مستحضر الايمان وقيل اي ليس يعاقل وقيل
 المقصود نفى الجفاء ولا يخفى دكاكة اكثر الوجوه المبررة الثالث الجمع بين الاخبار الدال
 بعضها على كون الايمان هو القول باللسان وبعضها على كونه
 هو العمل بالجوارح وبعضها على كونه التصديق القلبي والجواب ان
 الجمع الذي ذكرناه من حمل الاخبار الدالة على اعتبار
 العمل بالجوارح على الايمان الكامل ارجح مما ذكره ولنذكر ما
 وعدناك سابقاً من استدلال من قال بان الايمان مركب من الاقرار
 باللسان والتصديق القلبي والجواب عنه وهو مذهب المحقق الطوسي قدس سره في
 التبريد وجماعة من المتأخرين قال المحقق الطوسي فيه بعد اعتبار ما ذكر فيه ولا يكفي الاد
 اي التصديق القلبي لقوله قم ومحمدوا بها واستيقنتها انفسهم ولا يكفي الثاني لقوله
 تعالى قل لم تؤمنوا وتقرّبوا بالاستدلال ان الله قم اثبت للكفر في الآية الاولى
 الاستيقان النفس وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي فقط
 لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انها المتقابلان واثبت في الآية الثانية التصديق
 اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وقد حكى استدلال
 بعضهم على هذا المذهب ايضا باننا نعلم بالضرورة ان الايمان في اللغة هو التصديق
 والدلائل عليه كثيرة فاما ان يكون في الشرع كك واما ان يكون منقولا عن معناه في
 اللغة والثاني باطل لان اكثر الالفاظ تكرر في القرآن وفي كلام الرسول في لفظ الايمان
 فلو كان منقولا لوجب ان يكون حاله كحال ساير العبادات الظاهرة في وجوب العلم به
 فلما لم يكن كذلك علمنا انه باق على وضع اللغة فقول ذلك التصديق اما ان يكون

هو التصديق القلبي أو التمسك أو مجموعهما والاول باطل لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فاثبت لهم المعرفة مع انه حكم بكفرهم ولو كان مجرد المعرفة ايماناً لما صح ذلك وايضا قال تعالى وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً ولا يصح ان يكون محمد لها بقلوبهم حيث اثبت لهم الاستيقان بها فلا بد ان يكون بالسنتهم حيث لم يقر لها بها واذا كان الجحد باللسان موجبا للكفر كان الاقرار به مع التصديق القلبي موجبا للايمان وايضا قوله تعالى حكاية عن موسى اذ يقول لفرعون لقد علمت ما انزل هو لاء السلاوت السموات والارض فاثبت كونه عالماً بان الله تعالى هو الذي انزل الايات التي جاء به موسى فلو كان مجرد العلم ايماناً لكان فرعون كاذب وهو باطل بالنص واجماع الانبياء من لدن موسى الى زمان محمد ص وايضا قال تعالى فانهم لا يكذبوننا ولكن الظالمين بآيات الله يخمدون يعني ذلك والله اعلم انهم يخمدون ذلك بالسنتهم ولا يكذبون بقلوبهم اقول ومن هذا القبيل قوله تعالى والذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقوله تعالى والذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك نلعنهم الله وبلغناهم اللاعنون وقوله تعالى ان الذين عند الله الاسلام وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم وقوله تعالى وذا الذين كفروا من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسداً من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق وقوله نعم كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين الى قوله وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم وغير تلك من الايات ثم قال المستدل والثاني باطل اما اولاً فبالافتقار من الامامية واما ثانياً فللقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا نشك انفسم كانوا صدقوا بالسنتهم وحيث لم يكن كافياً في الله عنهم الايمان مع تحققة وقوله تعالى و من الناس من يقول امنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فاثبت لهم التصديق باللسان والاقرار ونفى ايمانهم فثبت بذلك ان الايمان هو التصديق والاقرار

في حجة الظن في أصول الدين

قلت ومثلها قوله نعم اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله آه الى ان
قال نعم لو كان الخروج عن التصديق او الاقرار او عن احدهما على جهة الاستنكار و
المجود يخرج بذلك عن الايمان ولذلك قلنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاعتراف
باللسان او ما في حكمهما انتهى محتمل ما ذكره اقول ويدل على اعتبار الاقرار باللسان
في الايمان ايضا قوله تعالى قولوا امنا بالله وما نزلنا من قبلنا وما نزلنا اليك
وما نزل علينا من قبلنا وما نزلنا اليك وما نزلنا اليك وما نزلنا اليك وما نزلنا
اليك وما نزلنا اليك وما نزلنا اليك وما نزلنا اليك وما نزلنا اليك وما نزلنا اليك
وقوله نعم اقررت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله نعم لا سامعة حين قتل
من تكلم بالشهادتين هلا شقت قلبه وقد ذكرنا سابقا كثيرا منها والواجب على الاستدلال
المزبورين ما قيل بان غاية ما تدل عليه الايات كون العالمين بالمعارف مع محمد هم
اياها باللسان كافرين وهو مسلم فان الايمان وان كان هو التصديق القلبي لكن كثيرا
فيه عدم التجرد وهو اعم من الاقرار فاعتبار عدم التجرد فيه لا يلائم الاقرار فيه لانه
اعتبار الاعتم لا يلزم لاعتبار الاخص واعتبار الاقرار في بعض الايات والاخبار من
حجة كشف عن الاعتقاد القلبي اذا طرقت اليه في غير النطق والوصف ^{مختص} غالبا في الاقرار
باللسان ولا طرقت اليه غيره في الغالب فاعتبار الاقرار من باب الطريقة لا الموضوعية
وهو مما لا نزاع فيه الا لا كلام في انه يعين في ترتيب بعض الناس اثار الايمان لا ايمان
بعض الخو العلم به بجماع الاقرار باللسان او بروية فعله الصلوة مثلا واثما الكلام في
الايمان الذي يشاب به عند الله ولا تدل الا دلة المنجزة على عدم كونه مثابا كذلك
مع التصديق القلبي انتهى كلامه مع توضيح منا اقول ويمكن حمل ما دل على وجوب الاقرار
باللسان على كونه من الواجبات الشرعية كالصلوة والصوم وغيرها ولا بأس بالتزام
كونه كذلك وان لم يكن محققا للايمان لا شطرا ولا شرطا ويدل عليه رواية ابي عمر
الزبير عن الصادق ع حيث قال وفرض الله على اللسان القول والتعبير عن القلب
بما عقد عليه واقر به الحديث ولا شك في وجوب الاقرار المذكور ولو في تشهد الصلوة
ولكن لا دليل على اعتباره في الايمان وما ذكرنا ظاهره بطلان القول بكون الايمان هو

الإقرار فقط كما نسب إلى بعض العامة ونزيد في الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى قائم
لا يكذبون بل بالتشديد ما نقلنا سابقا في مقام ذكر الأدلة على عدم قواثر القرائن السبع
من الرواية التي رواها في الصافي عن الإمام ثم من أن القرائن هي التحصيف قائلا أنهم قد كذبوا
استد التكذيب وقد اجاب الشهيد الثاني عن آية لقد علمت ما أنزل هو لاء الإقرار بالتمويه
أه أنه يجوز أن يكون قد نسب إلى فرعون العلم على سبيل الملاحظة والملائمة حيث كان في
مأمورا بذلك بقوله تعالى فعولاً له قولاً لينا لعله يتذكر أو يخشى وهذا شائع في الاستماع
انتهى ولا يخفى أنه لا داعي إلى الحمل على ما ذكره قدس سره وارتكاب خلاف الظاهر مع
ورود الإخبار على طبق ظاهر الآية ففي بعضها أن قوم فرعون لما شكوا إليه نقصان ماء النيل
وطلبوا منه أن يزيد لبس الصوف في جوف الليل وناجى ربه تبارك وتعالى فاستجاب الله
دعائه فهذا ومثاله مما يدل على كونه عالماً بالله ولكنه حججه نقصها وعنادها واستكادها
مثل الشيطان قال الله ابي واستكبر وكان من الكافرين وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن
الحق هو ما ذهب إليه المحقق الطوسي في محكي فضوله واختاره المشهور من العلماء من أن
الإيمان هو التصديق القلبية لكن بشرط عدم الجحد والإلحاد ونقصها وعنادها واستكادها
أو ما سياتي عن قريب فانظر فيما ذكرنا بغير الإلحاد حقيقة بالقبول إنشاء الله ^{شكراً}
الثالث أن الظاهر من الإخبار المذكورة من جهة كونه في مقام التمهيد الذي يقضيه
التساوي في الصلة المستلزم للاطراد والإلحاد كما عدم اعتبار غير ما ذكر فيها في الإخبار
والإسلام مع أنه لا ريب في أن الإلحاد مستخفاف بالقرآن وما هو من قبيله كالقائه في القادة
نفوذ بالله وغيره يوجب الكفر قطعاً ولو مع الإلحاد بجميع ما هو مذكور في الإخبار كما
تتأدى إليه كلمات العلماء الإخبار ودل عليه الإخبار مثل قول أبي جعفر في رواية
زيادة الكفر قدم من الشرك فمن أجرى على الله وأقام على الكفر فهو كافر في مستحق
كافر بناء على أن يكون قوله مستخفافاً عن الإمام ثم وكذلك الجحد بالتساوي ولو مع الإقرار
باللسان والإلحاد بالقلب يوجب الكفر كما دل عليه الآيات والإخبار وقد ذكرنا
بعضها ومنها قوله فما بال من جحد الفريضة وقوله لو أن الناس إذا جهلوا وقفوا ولم
يجحدوا لم يكفروا كما سياتي نقله في الكتاب وقوله فمن ترك فريضة من الواجبات فلم

في حجة الظن في اصول الدين

يعمل بها ومجدها كان كاذراً أو الجواب انه يجب تقييد الاخبار المذكورة بعدم الاستحسان
 والمجدها جميعاً بان لا دلة فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الايمان هو التصديق القلبي ولكن بشرط
 عدم الجحد والاستخفاف وما يجري مجراها تعصباً او عناداً او استكباراً او مراد المشهور
 القائلين بان الايمان هو التصديق القلبي فقط هو ذلك ايضاً كما يعلم من قصر مجازاتهم
 في الموارد المتفرقة واخبار المذكورة وان كانت ابيه لكن لا يتبع تخصيصها فاذا عارضها
 ما هو اقوى منها فلا بد من ارتكاب التخصيص والتقييد او غيرهما من انواع المجازات فيها
 كما هو ظاهر قوله وفي رواية ابن اليسع قال قلت له كذا فيما عندنا من النسخ وفي نسخة
 من الكافي محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن صفوان بن يحيى عن عيسى بن السري عن ابي اليسع
 قال قلت اخبرني بدعائمها فظهر ان لفظ ابن اليسع في نسخة غلط وان الصحيح ابي اليسع
 وانه عيسى بن السري الذي اسند اليه المصنف روايته السابقة بل قال العلامة
 المجلسي بعد ذكر خبر عيسى بن السري السابق ان هذا الحديث مختص من الحديث
 السابق يعني هذا الحديث فان هذا الحديث هو الحديث السادس في اصول الكافي
 والحديث السابق في الكتاب هو الحديث التاسع فيها قال قدس سره والراوى واحداً
 قوله ولم يضيق به مما هو فيه آه قال في مرثات العقول ولم يضيق به البناء للعدية ومن
 في قوله بما هو فيه للتبويض وهو مع مدخوله فاعل لم يضيق به بعض النسخ ولا يضيق
 وفي تفسير العياشي ولم يضره ما هو فيه بجمل شئ من الامور ان جملة وهو اظهر وقيل
 لم يضيق او لم يضر به من اجل ما هو فيه من معرفة دعائم الاسلام والعمل بها جمل شئ
 جملة ما من الامور التي ليست هي من الدعائم فقوله بما هو فيه تعليل لعدم الضيق والضرر
 وقوله بجمل شئ تعليل للضيق والضرر وقوله جملة صفة لشيء وقوله من الامور عبارة
 عن غير الدعائم من شعائر الاسلام انتهى ولا يخفى ما فيه انتهى ما في مرثاة العقول اقول كون
 بما هو فيه بناء على كون من فيه للتبويض فاعل لقوله لم يضيق منافع لما تقدم عند التبيين
 من عدم جواز كون اجاز مع مجرده مع عدم زيادته فاعلاً الا انه قد حكى عن صاحب الكافي
 عند تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا آه ان من تبعضيته وانها متبدلها
 من يقول وهو يؤيد ما ذكره في الجملة والاصوب الا لترام بتخريف ما في الكافي من

دفعه الى

عن التخصيص

لا يرضى عليه شئ مما هو فيه يمكن ان يغير كجمل بالتزوير في شئ الرابع في فاعل لا يضيق

في حجية الظن في أصل الدين

الرواية وكون الأصل ما في تفسير العياشي وهو ظاهر جداً قوله وهو الظاهر أيضاً من جملة
 ظاهر كلامه في هذا المقام كون ما ذكره ههنا له وكون مذهبه موافقاً لمذهبهم لكن ^{حظة} جملة
 مجموع كلماته في هذا المقام يعطي افتراق مذهب من مذهبهم فان التمهيد قد صرح في
 الإلغائية وشرحها باعتبار المعارف المذكورة التي من جملة الألفاظ التي جاء بها النبي صلى
 الأيمان وفي صحة الصلوة والمصنف قد ناقش في اعتبار غير العاد المحتمل من جميع ما جاء
 به النبي صلى الأيمان وإيضاحها والمحقق الثاني وغيرهم يوجبون الاعتقاد بجميع المعارف
 المترتبة بالدليل وسيأتي من المصنف عدم وجوب الاعتقاد بكثير منها بل المعتبر عدم
 الإنكار وإيضاح مذهبهم في إنكار سائر الضروريات من أن لا يوجب الكفر إلا مع العلم
 مخالف لهم وإن كان موافقاً للتحقيق كما عرفت شرحه مفصلاً في الحاشية المفصلة السابقة
 قوله والتصديق بصفات الثبوتية الرجعية وهي عند المحقق الطوسي في التجر يد ثمانية العلم
 والقدرة والحياة والإرادة والأدراك والكلام والصدق والتمدية وعند بعضهم
 هذه ولكن اعتبر موضع الإدراك التمتع والبصر واعتبر البقاء موضع التمدية وجعلها
 العلامة في كثير من كتبه الكلامية أيضاً على ما حكى ثمانية القدرة والعلم والحياة والإرادة
 والكرهية ^{والإدراك} وأنه قديم أزلي باق أبدي وأنه متكلم وأنه صادق ومن الكفر بذكر الإرادة وأنه
 أن الكراهية إرادة الترك ولذا عدّها العلامة واحدة وزاد اعتبار القدم والأزلية و
 الأزلية لأنها تفصيل التمدية والتفصيل أولى من الأجمال وأما عدّها واحدة فلرجوعها
 إلى معنى التمدية وذكر المصنف تبعاً للتمهيد الثاني في شرح الإلغائية أنها راجعة إلى العلم
 والقدرة وبوجهان المحي أما بمعنى الدراك الفعال أو بمعنى مرشأنه أن يقدر ويعلم فتكون
 الحياة من شعب القدرة والعلم والإرادة أما بمعنى العلم بالمصلحة أو بمعنى العلم بالأصلح
 فهي راجعة إلى العلم والتمتع والبصر بمعنى العلم بالمسموعات والمبصرات فيكونان راجعين
 إلى العلم والأدراك بمعنى العلم بالمبصرات والمسموعات والمشهورات والمذوقات وغيرها
 فيكون من شعب العلم أيضاً والكلام بمعنى القدرة على إيجاد الحروف والأصوات فيكون
 من توابع القدرة وأما الكلام بمعنى إيجاد الحروف والأصوات مثل الإرادة بمعنى الخلق
 والإيجاد أو القصد إليه فهم من صفات الفعل وليس على التقدير المزبور من الصفات

في حجية الظن في اصول الدين

الذاتية النبوتية واما دمج الصدق اليها ففيه خفاء وقد ذكر الشهيد الثاني في رسالته
حقائق الايمان انه راجع الى العدل الذي هو بمعنى انه لا يظلم ولا يجرؤ ولا يفعل البغي ^{وذكر}
بعضهم انه راجع الى القلدة لان الصدق راجع الى الكلام الراجح اليها وفيه تأمل وكان
راجع التمهيدية وما يجري مجراها الى الضممين المذكورين لا يخرج عن خفاء نعم هما راجعا
الى وجوب الوجود لذاته كما صرح به الشهيد الثاني في الرسالة وفي شرح الالفية وقد صرح
برجوع التمهيدية اليه المحقق الطوسي في التجريد قال ووجوب الوجود يدل على سرمدية
ووجوبها جميعا الى وجوب الوجوه اذا كان واجب الوجود لذاته وكان وجوده
عين ذاته فلا بد ان يكون ذاته تعالى وقدس جامع لجميع صفات الكمال ومنزها عن
جميع النقايس والقبائح لان الكلمات ناشية من الوجود كما ان النقايس راجعة اليه
الماهيات فعدم الماهية للذات المقدسة تبارك وتعالى لا بد ان يكون مجتمعا لجميع
الخيرات ومنبع التعادات وخير محض وصرف الكمال فلا يعقل ان لا يكون عالما وقادرا
وحيادا صادقا وابقيا وغير ذلك قوله ونفي الصفات الراجعة الى الحاجة والحادث الصفا
التسليية سبع نفي الشريك والتركيب والجمهية وكونه مرثيا وكونه محلا للمحاث ونفي
المعاني والصفات الزائدة ونفي الحاجة المعبر عنه بكونه غنيا ووجوب الصفات المزبونة
الى الحاجة والحادث مذكورا ومفصلا في علم الكلام ولذا كرر رجوعها الى ما ذكر اجابا
اما نفي الشريك له تعالى فلانه لو كان هناك واجب اخر لذاته فلا بد ان يكون كل منهما
مركبا اعتبارا بالاشتراك وما به الامتياز وكل مركب محتاج الى اجزائه وكل محتاج ممكن
ولهذا التقرير يرجع ثبوت الشريك له تعالى الى الحاجة وعلى تقريره ان التامع يلزم
ثبوت العجز وهو نقص والنقص يرجع الى الحاجة لان النقص محتاج في الاستكمال الى
غيره والى هذين البرهانين اشاد الصادق عليه السلام في حديث رواه في الكافي عن
هشام بن الحكم في حديث الزيد بن ابي ابي عبد الله ^ع وكان من قول ابي
عبد الله ^ع لا يخلو قولك انها انسان من ان يكونا قديمين قويتين او يكونا ضعيفين او
يكون احدهما قويا والاخر ضعيفا الى قوله ^ع ثم يلزمك ان ادعت اثنتين فرجة ما بينهما
حق يكونا اثنتين فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما فيلزمك ثلثة الحديث واما

لا يمكن ادعاء جميع الصفات النبوتية لوجوب الوجود لذاته

رجوع التركيب في الجسمانية الى الحاجة فظاهر لان المركب محتاج الى الاجزاء والجسم محتاج الى
 المكان وايضا الجسم لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك عن الحوادث فيلزم ان
 يكون الواجب حادثا وعلى هذا التقرير يرجع الجسمانية الى الحدوث واما نفى كون الواجب
 مرتباً فلانه لو كان مرتباً في الدنيا او في الآخرة لكان في حجة لانه ما لم يكن كذلك لم يكن رؤيته
 وكل ما هو في حجة اما جسم او جسمان وكل منهما ممكن بل حادث محدث الاجسام كما برهن
 في حجة فثبت رجوع كونه مرتباً الى الحاجة والحدوث واما نفى المعاني الزائدة التي قال بها
 الاشاعرة والصفات الزائدة عينا التي قال بها بعض المعتزلة فلانه لو كان الله تعالى
 عالماً بعلم زائد وقادراً بقدر زائد وهكذا لزم مخلوقه تبادل وتعالى في مرتبة ذاته
 عن العلم والقدرة وهكذا وهو نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وهو راجع الى الحاجة كما
 ذكرنا وايضا يلزم كونه تعالى محتاجا في علمه بالاشياء وقدرة عليها الى شئ اخر زائد
 على هذا التقرير يرجع الى الحاجة ايضا وهناك تقرير اخر وهو انه لو كان له صفات زائدة
 لزم كونه تعالى محلاً لغيره ان قامت به وقيام صفته بغيره ان لم تقم به وكلاهما يدعيان البطالة
 وعدم قيامها بشئ بل بنفسها اظهر بطلانا وعلى هذا لا يرجع الى شئ منها واما الاخير فظاهراً
 لان عدم الغناء هو الحاجة الى غيره فثبت رجوع الصفات السلبية التسبع الى الحاجة و
 الحدوث وفيها راجع الى وجوب الوجود لذاته ايضا كالصفات الثبوتية قال المحقق
 الطوسي في التجريد وجوب الوجود يدل على سرمدية تعالى ونفى الزائد والشريك و
 المثل والتركيب بمعانيه والصد والتخيير والحلول والاتحاد والجهة وحلول الحوادث
 فيه والحالات المطلقة والذات المراجعة والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا والرتبة
 اه ثم علم ان ما يستفاد من كلام المصنف انه من كون الاعتقاد بالصفات السلبية التي
 منها نفى المعاني والصفات الزائدة والجسمانية وكونه مرتباً معتبراً في الايمان بالمنع الا
 المقابل للكفر المرادف للاسلام يستلزم الحكم بكون العامة كافرين اذ هم ما يبرهنه
 ومجتهمة وقائلة بالمعاني والصفات الزائدة وكونه تعالى مرتباً اما في الدنيا والآخرة
 معا وفي الآخرة فقط وقد ذكرنا سابقاً في الحاشية المفصلة ان المشهود الموافق للتحقق
 الحكم باسلامهم وترتيب احكامهم عليهم في الدنيا والظاهر ان مذهب المصنف ايضا

ذلك بل يدل على اعتباراته في هذا البحث فاصدر منه في هذا المقام غفلة مضافا الى عموم
استفادة مجموع ما ذكر من الاخبار فان قلت اما ايراد المصنف اعتبار ما ذكر في الايمان
بالمعنى الاخص لا ترى انه جعل الاعتقاد بامامة الائمة عليهم السلام شرطا في الايمان
مع انه انما يكون شرطا في الايمان بالمعنى الاخص لا الاعم كما هو واضح قلت مع دلالة
نص كلماته السابقة واللاحقة في كون ما ذكر وغيره شرطا في الايمان بالمعنى الاعم مثل
قوله سابقا فان الظاهر حقيقة الايمان التي يخرج الانسان بها عن حد الكفر يستقر
بعد انتشار الشريعة الى قوله فان المقصود انه لا يعتبر في الايمان ازيد من التوحيد و
التصديق بالنبوة اهـ ومثل قوله فيما سياتي مع تأمل في اعتبار ما عد المعاد الجممان
في الايمان المقابل للكفر وغير ذلك فيه ان الاعتقاد بنبي المعاد والصفات الزائدة
وما يجري مجراها ليس معتبرا في الايمان بالمعنى الاخص قطعاً للعلم بجهل كثير من اهل العلم
والعامة بذلك بل العلم بامثال ما ذكره محقق بالا وحده من الناس فيلزم الحكم بكفر اكثر الناس
من لا يعتقد ذلك وهو ظاهر قوله فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمة اهـ ان اراد عد
اعتبار ذلك في الاسلام والايمان بالمعنى الاعم فهو حق لان مذهب كثير من علماء
العامة على انه ليس معصوما كسائر المقاصد وغيره وان اراد عدم اعتباره في الايمان
بالمعنى الاخص فلا ريب في بطلانه لان الحكم بعصمة بل عصمة جميع الانبياء والائمة
الظاهرين اجماعاً بل ضرورياً عند الامامية فكيف يمكن الحكم بعدم اعتباره فيه قوله قال
في المقاصد العلية ويمكن اهـ قال قدس سره فيها لا ريب في تقديم اعتبار التصديق بنبوة
النبى اهـ امام الصلوة بل هو شرط الاسلام لكن القدر الواجب منه هل هو مجرد اعتقاد
نبوته ام لا بعد ذلك من اعتقاد عصمته وطهارته وختمه للانبياء ونحو ذلك مما يتفرع
على النبوة من الاحكام ويلزمها من الشرايط وليس بعيد الاكتفاء بالاول اما في الاسلام
فظاهر لقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله والى رسول الله فاذا
قالوا عصموا منى دماهم واموالهم ولا ريب في النبوة اهـ كان يكفي من الاعراب وطالب الاسلام
بذلك الى ان قال ويمكن اعتبار جميع ذلك يعني ما ذكر من اعتقاد عصمته وطهارته وختمه
للانبياء ونحو ذلك لان الغرض المقصود من ارسال الائمة لانتفى الفائدة التي

الاجماع

باعتبارها واجب الارسال الى اخر ما نقل هنا قلت قد ذكر الشهيدي الاول قدس سره
 في الالفية اذ لا ان الشرط في صحة الصلوة لا في وجوبها وثانياً انه يجب امام فعلها معرفة
 الله تعالى وما يقع عليه ويمتنع وعده وحكمته ونبوة نبينا وامامة الائمة والاقرار
 بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم كل ذلك بالدليل لا بالتقليد الى قوله فمن لم يعتقد ما ذكرنا فلا
 صلوة له ومقصوده بقوله ويجب امام فعلها معرفة الله اه بيان ما يعتبر في الايمان
 بالمعنى الاخص وان الايمان بالمعنى الاخص ايضا شرط لصحة الصلوة كالاسلام اذ من المعلوم
 ان امامة الائمة عليهم السلام ليست معتبرة في الاسلام والايمان بالمعنى الاعتم
 لما ذكرنا عن قريب من الوجه وما ذكره قدس سره من الوجه في اعتبار جميع ما ذكره الاطلا
 بقوله لان الغرض المقصود اه لا يتم في اثبات ختمه للانبيا وهم لا شبهة في اعتبار ا
 والطهارة وغيرهما في الايمان بالمعنى الاخص لما ذكره بل المشوطة عند الامامية
 بطريق الضرورة كما اشارنا اليه سابقا قوله اقول والظاهر ان مراده ببعض كتب العقيدة اه
 ليس المراد هو الباب الحادي عشر خاصة بل هو مع بعض الكتب الاخرى التجارية لعله
 ذكر فيهما وذكرهم ذلك والعبادة دالة على الانحصار وهو غير وجيه قوله نعم يمكن
 ان يقال ان معرفة ما عدا النبوة تخصيص الوجوب بمعرفة ما عدا النبوة من العصمة بالمعنى
 المزبور والطهارة وختمه للانبيا وهم غير ذلك لا يعرف له وجه مع شهول الدليل العا
 المشار اليه والخاص بمعرفة جمال الله وجلاله وتجرده ذاته عن المادة والمقدار وكون علمه
 حضوريا وبالاعلام وتسام وكيفية علمه بالمخزيات مع عدم الحواس وفهم معنى امر بين الامين
 كما هو حقه وغير ذلك مما يتعلق بشئونه تعالى ومن المعلوم عدم وجوب ذلك اذ لم يحق
 المحققون من الحكماء والمتكلمين مع ان الجهل بمراتب السفراء اذا كان نقصا يجب فعدا
 باوصاف الواجب وشئونه يجب فعدا بطريق اولي مع انه لا دليل شرعا على وجوب ال
 النقص مطلقا كما ان اذالة الاخلاق السيئة واجبة بحكم العقل عند علماء الاخلاق
 مع انها ليست واجبة شرعا قوله وقد اوى النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى ذلك حيث قال اه دوى في اصول
 الكافي عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المسجد فاذا جماعة قد اخطا
 برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب

في كل الاقسام المصحة بغير ذكره في الفروع كمنه في الشريعة في كل النسخ التي فيها
 في كل الاقسام المصحة بغير ذكره في الفروع كمنه في الشريعة في كل النسخ التي فيها
 في كل الاقسام المصحة بغير ذكره في الفروع كمنه في الشريعة في كل النسخ التي فيها
 في كل الاقسام المصحة بغير ذكره في الفروع كمنه في الشريعة في كل النسخ التي فيها

دوقايعها

في كل الاقسام المصحة بغير ذكره في الفروع كمنه في الشريعة في كل النسخ التي فيها
 في كل الاقسام المصحة بغير ذكره في الفروع كمنه في الشريعة في كل النسخ التي فيها
 في كل الاقسام المصحة بغير ذكره في الفروع كمنه في الشريعة في كل النسخ التي فيها
 في كل الاقسام المصحة بغير ذكره في الفروع كمنه في الشريعة في كل النسخ التي فيها

في حجة الظن في أصل الدين

ودواعيها وأيام الجاهلية والأشعار والعريضة قاله فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ينفع من
 جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنما العلم ثلاثة أية محكمة أو فرضية عادلة أو سنة
 قائمة وما خلا من فهو فضل وما نقلنا ظهور المصنف في نقل بعض فقراته بالمعنى
 قيل أية محكمة أي واضحة الدلالة أو غير منسوخة فإن المتشابه والمنسوخ لا يتفجع بها
 كثير أو فرضية عادلة قال في النهاية إذا عدل في القسمة أي معتدلة على التهام
 المذكورة في الكتاب والسنة من غير جبر ويحتمل أن يريد أنها مستنبطة من الكتاب و
 السنة فتكون هذه الفرضية تعدل بما أخذت منها انتهى والأظهر أن المراد مطلق
 الفرضية الواجبات أو ما علم وجوبه من القرآن والأول أظهر لمقابلة الآية المحكمة
 ووصفها بالقائمة لأنها متوسطة بين الإفراط والتفريط أو غير منسوخة وقيل المراد
 بهما ما اتفق عليه المسلمون ولا يخفى بعده والمراد بالسنة المستحبات أو ما علم بالسنة
 وإن كانت واجبة وعلى هذا فيمكن أن يخص الآية المحكمة بما يتعلق بالأصول أو غيرها من
 الأحكام انتهى كلامه قدس سره قلت فعلى هذا يكون في الحديث الشريف إشارة إلى
 البحث على التدبر في القرآن والرجوع إلى التفسير والآثار الواردة من أهل البيت عليهم
 السلام في بيانه أو بطريق الاستقلال وإلى علم الفقه كله فرضية وعبادة ومعاملته
 قد شاع في لسان الفقهاء التعبير عن الميراث بالفرض وهذا مما يؤيد ما فهمه في النهاية
 وقالوا في تسمية العول الباطل عند الإمامية أن وجهها كون الفرضية عائلة على أهل
 التهام أي جائرة عليهم وإطلاق الفرضية على الواجبات الشرعية أيضا كثيرة في الأخبار
 وكلمات العلماء الأخبار وقيل يحتمل أن يكون المراد من الأول المعارف ومن الثاني
 الفرضية ومن الثالث المستحبات وقيل المراد بالأول العلم بالكتاب والأخير العلم بالأخبار
 والوسط العلم بكيفية العمل بالأحكام والمراد باستقامتها اشتغالها على جميع الأمور
 المعتبرة شرعا وتحققها وقيل يحتمل أن يكون المراد بالآية المحكمة هي العقائد المحقة و
 أصول الديانات أو الآيات المحكمات من الألفاظ والأفاق ومن القرآن وبالفرضية
 علم الأخلاق وبالسنة القائمة علم الفقه انتهى ولا يخفى بعده وعدم ظهوره من كلام النبي
 وكلام المصنف حيث قال وأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم على كون المراد بالآية المحكمة للمعارف وجه

في حجة الظن في أصول الدين

٤٤١

الأيام أنه صلى الله عليه وآله جعل ما سوى العلوم المذكورة فضلة غير مضرة جهلها -
 فيشعر بكون الجهل بالعلوم المذكورة التي منها المعارف مضرة بالشخص مطلقا قوله وقد أسأ
 إلى ذلك وليس المحدثين آه قال قدس سره بعد ذلك فخص أهل الصحة والسلامة بالإمر
 والتمنى بعد ما أكمل الله لهم التكليف ووضع التكليف عن أهل الرمانه والقراد إذ قد
 خلقه غير محتملة للادب والتعليم وجعل عز وجل سبب بقائهم أهل الصحة والسلامة و
 بقاء أهل الصحة والسلامة بالادب والتعليم فلو كانت الجهالة جائزة لأهل الصحة والسلامة
 مجاز وضع التكليف عنهم وفي جواز ذلك بطلان الكتب والرسول وفي رفع الكتب والرسل
 والادب فساد التدبير والرجوع إلى قول الدهر إلى ان قال فالحق ما اقتبس العاقل العلم
 بالدين ومعرفة ما استعبد الله من خلقه من توحيد وشرعيه واحكامه وامره ونهييه
 إلى اخر ما قاله ثم انه يمكن ان يكون مراده بالصف الاول المكلفين مطلقا وبالصف الثاني
 غير المكلفين من الصبيان والمجانين ويمكن ان يكون المراد بالاول من كان قابلا لتحصيل
 المعارف والعلوم والكلمات وبالثاني ضعفاء العقول من المكلفين الذين ليس لهم قوة
 تحصيل العلوم والمعارف والتميز التام بين الحق والباطل قال العلامة المجلسي رده بعد
 ذكر الوجهين وهذا الظاهر ومراد المصنف حيث اشار بقوله بذلك إلى وجوب المعارف
 المذكورة مع التمكن وتيسر تحصيل العلم وعدم المواضع إلى هذا المعنى الثاني الذي جعله
 المجلسي رده اظهر قوله ويكتفي في معرفة الامة ثم عطف على قوله ويكتفي في معرفة النبي
 آه والظاهر من السياق وبعض كلمات السابقة واللاحقة اعتبار معرفة الامة كك
 في الايمان بالمعنى الاعتم والاسلام المقابل للكفر وهو في محل المنع ومخالف للشهور
 والموافق للتحقيق كما سمعت شرح الكلام فيه مفصلا في بعض محاشي السابقة فاذا لم
 تكن معرفتهم عليهم السلام كذلك معتبرة فيهما ففر وعها بطريق اولي نعم لا ريب في
 اعتبار معرفتهم ثم كذلك بل الاعتقاد بجهارتهم وعصمتهم في الايمان بالمعنى الاخص
 فلا مسح لذكر الوجهين في اعتبار ذلك على تقدير كون مقصود المصنف بيان ما يقتبر
 فيه بالمعنى الاخص قوله مع تاقل في اعتبار معرفة ما عدا الجسماني آه هذا التامل انما
 هو للمصنف رده واما القوم كالشهيد الثاني في المقاصد العلية وغيره لم يتأملوا في

في حجية الظن في أصول الدين

ذلك وقد نقلنا في السابق حديث ابي القاسم عبد العظيم الحنفي عليه السلام وعرضه
 على الامام علي بن محمد ع وفيه اقول ان المعراج حق والمسئلة في القبر حق وان الجنة والنار
 حق والصراف حق والميزان حق وان الساعة اتيه لا ريب لا ريب فيها وقول الامام ع يا
 ابا القاسم هذا والله دين الله ارتضاه لعباده واصح منه الحديث الذي روينا عن
 البحار في عقول رسول الله ص حمزة شرايع الاسلام وشروط الايمان فقال يا حمزة شهد
 ان لا اله الا الله مخلصنا واتى رسول الله بالحق قال حمزة شهدت قال ع وان الجنة
 حق وان النار حق وان الساعة اتيه لا ريب فيها وان الصراط حق وان الميزان حق ع
 فتأمل المصنف ره في غير محله واما المعاد الجسماني فقد ذكرنا دلالة الايات والآثار
 بل الاجماع ايضا على اعتباره في الاسلام والايمان بالمعنى الاعم قوله للتيرة المستمرة
 الناسئة من المساحة وقلة المبالات في الدين لا يستكشف منها تقرير المعصوم مضنا
 الى عدم العلم بساير الشرايط المعبرة فيها وقد صنع المصنف من كثير من التبرير كالمعاطاة
 في البيع وغيرها مثل ما ذكرنا فكيف التزم بها فيما نحن فيه قوله وبالجملة فالقول بانك
 اه لا ريب في انه يعتبر في الايمان بالمعنى الاعم الاعتقاد بخاتمته الرسول ص وانه لا يعتبر
 فيه الاعتقاد بامامة الائمة ع والبرائة من اعدائهم وانه يعتبر في الايمان بالمعنى الاعم
 الاعتقاد بعصمة الرسول وخاتمته وطهارة وعصمة الائمة ع وطهارتهم فما ذكره قد
 سره لا يتم على كل حال قوله اقربها الاخيرة قد ذكرنا فيما سبق ذهاب جمع الى هذا
 القول منهم كاشف اللثام وانه في غاية القوة واقنا الادلة على ذلك وقد ذكرنا
 ايضا ان المناط في الكفر هو ذلك ولا ينجس في انكار ضرورتي الدين والمذهب بل
 ما اذا علم بالاجماع او بدليل اخر قطوع عقلي او نقل شوت حكم من الدين وانه مما جاء
 به الرسول ص وانكره فانه ايضا يرجع الى انكار الرسول صلواته عليه واله فراجع والله
 قوله واما الموضوع الثاني فالاقوى بل للتعين هو الحكم بعدم الايمان اه قد ذكرنا ان الايمان
 هو التصديق بالقلب فيما يعتبر فيه بشرط عدم الجحود وما يلحق به وكذلك الاسلام هو
 التصديق بالقلب فيما يعتبر فيه بالشرط المذكور ويعتبر في كل واحد منهما المحرم في غير
 الجازم بما يعتبر في الايمان بالمعنى الاعم لا يكون مؤمنا سواء كان جازما بالخلاف او

البيع

في حجية النظر في أصول الدين

٤٤٣

شاكاً او ظاناً وكذلك غير الجازم بما يقبر في الاسلام لا يكون مسلماً سواء كان جازماً بالخطأ
 او شاكاً او ظاناً بالحق او بالباطل ولا يعتبر فيها الاقرار باللسان وان كان واجبا نفسياً و
 كاشفا عن العقيدة القلبية بحكم الشرع وقد ذكرنا من الايات والاجاز ما يفيدنا عن الاطالة
 في هذا الباب واما الكفر فهو عدم الايمان عن من شأنه ان يكون كذلك فيشمل من لم يكن
 معتقداً بما لا يقبر في الاسلام والايمان بالمعنى الاعم سواء كان جازماً بالخطاف او
 شاكاً او ظاناً بالحق او بالباطل او جازماً بالحق ولكن يكون جازماً له لما ذكرنا من كون عدم
 شرطيهما والمشروط بعدم عند عدم شرطه فالجحد فقط ليس بما يتباط الكفر به وان اومه
 بعض الاجاز واما هامة على عدم العقيدة في مجهول الحال بحكم الشرع كما ان الاقرار
 اماره على العقيدة في مجهولها بحكمه ايضاً واما فليس هو ميزاناً ومناطاً للايمان والاسلام
 وان كان ظاهر بعض الاجاز هو ذلك ضرورة انه لا ينفع مع عدم الاعتقاد بالاصول
 او اعتقاد عدمها كما ان عدمه لا يضر فيها مع الاعتقاد والعقد القلبي وان فعل حراماً
 حيث ترك واجباً كما اسلفنا تحقيقه لكن مع العقيدة القلبية يكون الجحد بها مضراً بحكم الشرع
 ايضاً وما ذكرنا من ان الكفر عدم الايمان وانه ليس امر وجودياً هو المطابق للكلام القوم
 ايضاً وقد صرح به العلامة في محكي شرح التجريد ونسبه الشهيد الثاني في الرسالة الى
 جماعة قال عرف جماعة بانه عدم الايمان عن من شأنه ان يكون مؤمناً سواء كان ذلك العدم
 نفيّاً او بلا نفي بالضد كان يعتقد عدم الاصول التي بمجرد تحقق الايمان او عدم
 شئٍ منهما وبغير الضد كما نحالي من الاعتقادات اي اعتقاد ما به يتحقق الايمان واعتقاد
 عدمه وذلك كالشاك والخالي بالكلية كالذي لم يقرع سمعه شئ من الامور التي
 الايمان بما قلت هذا الاخير وان كان كافراً يترتب عليه الاحكام الدنيوية من النجاسة
 وغيرها لكنه اذا كان قاصراً لا يترتب عليه التعذيب الاخرى بحكم العقل بفتح العقاب
 مع عدم اتمام الحجّة ودل عليه بعض الاجاز مثل رواية عبد الاعلى وغيرها مما يطول
 بذكرها الكتاب ولا ريب في وجود القاصر في الاصول كما اسلفنا القول فيه مفضلاً
 في اوائل الكتاب في بيان مذهب المصوبية وسيأتي عن قريب من المصنف التصديق
 بذلك ثم قال الشهيد الثاني وقال الغزالي الكفر هو التكذيب بما التصديق به ايمان

وقال بعض اصحاب الاسعري الكفر هو الجحد ثم شرع في ددها والظاهر ان مرادها بقولها
 وقول الجماعة بالايان الايمان بالمعنى الاعتم ولا ريب فيما ذكره لدلالة الايات الاجمالية
 الكثيرة على تويج من لم يكن معتقدا بالمعارف سواء كان معتقدا بالخلاف او ظاهرا او شاكاً -
 سواء كان جاحدا باللسان أم لا اما كفر المعتقد بالخلاف فيما لا يحوم حوله شك ولا
 ارتياب واما كفر الظان فالدال عليه من الايات كثيرة مشهورة وشهرتها اغنانا عن ذكرها
 واما كفر الشاك فمما يدل عليه من الايات قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
 فاتوا بسورة من مثله في اي من ذلك وقوله تعالى في الله شك فاطر السموات والارض
 وقوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وقوله تعالى بل هم في
 شك من ذكرى وقوله تعالى في قلوبهم مرض ام ارتابوا وقوله تعالى ومن الناس من
 يعبد الله على حرف اى على شك في نبوة محمد ص وما جاء به على ما رواه زرادة عن ابي
 جعفر ع كما في الكافي او على الشك بدون التقييد بما ذكر على ما ذكره بعض المفسرين وغير
 ذلك وان نوقش في دلاله بعض الايات ففي الباقية كفاية مضافا الى دلاله الايات
 الكثيرة والاخبار المتواترة على كون الايمان هو التصديق القلبي على ما نقلنا سابقا ^{شظا}
 وايضا منها وما يدل على كفر الشاك من الاخبار ما رواه في الكافي عن ابي اسحق الخراساني
 قال كان امير المؤمنين ع يقول في خطبته لا ترتابوا فتنكروا ولا تنكروا فتكفروا وما فيه
 ايضا عن ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله عن قول الله تعالى الذين امنوا ولا يرتابوا
 ايما انهم بظلم قال بشك وما فيه ايضا عن الحسين بن الحكم كبت الى العبد الصالح ع
 اخبره اني شك وقد قال ابراهيم رب ادنى كيف يحيى الموتى فاني احب ان تريني شيئا
 فكتب اليه ان ابراهيم كان مؤمنا واحب ان يزداد ايمانا وانت شك والشاك لا خير
 فيه وكتب انما الشك ما لم يأت اليقين فاذا جاء اليقين لم يجز الشك وكتب ان الله
 يقول وما وجدنا الا اكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين قال نزلت في
 الشك وما فيه ايضا عن بكر بن محمد عن ابي عبد الله قال ع ان الشك والمعصية في
 النار ليستا متا ولا ^{يساء} الينا وعن رجل عن ابي عبد الله من شك في الله بعد مولده على
 الفطرة لم يفتى الى خير ابدا وما فيه من فروع الى ابي جعفر ع قال ع لا ينفع مع الشك الجحد

عمل بناء على ان الواو ملحق بالجمع وعن المفضل قال سمعت ابا عبد الله يقول من شك
 او ظن فاقام على احدهما احبط الله عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة الى غير ذلك من
 الاخبار فان قلت قد دل بعض الاخبار على ان مناط الكفر ^{مطلقا} المحمود والانتكار فلو لم يجد
 يكفر وان كان الشك في الله او في الرسول ^م مثل ما رواه في الكافي عن محمد بن مسلم قال
 كنت عند ابي عبد الله جالسا عن يساره وذرارة عن يمينه فدخل عليه ابو بصير فقال
 يا ابا عبد الله ^م ما تقول فيمن شك في الله فقال كافر يا ابا محمد قال فشك في رسول
^{الله} ^م فقال كافر ثم التفت الى ذرارة فقال انما يكفر اذا محمدا وما في الوسائل عن الكافي و
 عمار بن الربيع عن ذرارة عن ابي عبد الله ^م لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا لم يجدوا
 له يكفروا وما في الكافي الوارد في تفسير قوله تعالى واخرون مرجون لامر الله عن ذرارة
 عن ابي جعفر ^م قال قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر واشباههما من
 المؤمنين ثم اهتم دخلوا في الاسلام فوحدوا الله تعالى وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان
 بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب لهم الجنة ولم يكونوا على محمدا فيكفروا فيجب لهم النار فهم
 على تلك الحالة ايمان يعدبهم واما ان يتوب عليهم وقريب منهم غيرها واما ان يجمع
 ذلك المصنف فيما سياتي قلت هذه الاخبار لو معارضة بالاجناد السابقة التي هي
 اكثر من هذه الاجناد فيجب طرح هذه الاخبار اذ تاولبها مع ان الاخبار السابقة ^{فقط}
 للكتاب وقد سمعت من الكتاب ما يدل على ذم الشاك والظان بل على كفرهما فراجع مع
 ان الروايتين الاخيرتين ضعيفتا السند وفي طريق روايته لو ان العباد اذا جهلوا اه محمد
 بن سنان وفيه كلام كثير مذكور في الرجال ورواه جمع بالغلو وتوقف العلامة في محكم
 الخلاصة في روايته واما روايته محمد بن مسلم فهي وان كانت صحيحة لكن لا يمكن الاحتجاج
 بمضمونه من عدم كفر الشاك في الله او في رسول الامم محمد مع عدم ظهور قائل من
 الامامية على كون الكفر بمعنى المحمدي وقد سمعت عن الشهيد الثاني انه نسب القول ^{لكن}
 الى الاشعرية ولم ينسبه الى احد من الامامية مع عدم دلالة روايته محمد بن مسلم على
 ذلك اذ هي محتمل وجوها الاول ان غرضه الرد على ذرارة فيما كان بينه وبينه من ^{سطة}
 بين الايمان والكفر لئلا يتوهم ذرارة من حكمته بكفر الشاك في الله والرسول كافر

في حجة النظر في أصول الدين

الشاك في الامام ايضا بل ما لم يجد الامام لم يكفر الثاني ان يكون المراد ان الشك في
اصول الدين انما يكون سببا للكفر بعد البيان واقامة الدليل ومن لم تتم عليه الحجة ليس
كذلك فالمستضعف الذي لا يمكن التميز بين الحق والباطل ولم يتم عليه الحجة ليس كافرا كما
ذمهم زيادة والثالث ما قيل ان المراد بالشك المقرارة والمجاهدة اخرى وان كمالا اقتر
فهو مؤمن وكلمها مجرد فهو كافر والرابع ان الشك انما يصير سببا للكفر اذا كان مقرونا
بالجهد الظاهر وهو من وافق بحجة عليه احكام الاسلام ظاهر اذ كرهها في راحة العقل
فمع هذه الاحتمالات كيف يلتزم بدلالة الحديث على ما ذكره وما ذكره ظهر عدم الوا
بين الاسلام والايمان بالمعنى الاعم والكفر واما الرواية الطويلة المذكورة في الكافي
المضمنة لمجادلة زيادة مع الامام عليه السلام الدالة على الوساطة بين الايمان والكفر
ردا على زيادة فلعل مراده بثبوت الوساطة بين الايمان بالمعنى الاخص والكفر كما قد
يعطيه التأمل فيها او الوساطة بين الايمان الكامل الذي يوجب دخول الجنة ابتداء
والكفر كما قد يعطيه النظر في بعض فقراتها او الوساطة بين الايمان والكفر الذي يوجب
المخلود في النار فلانها في كون المستضعفين والقاصرين ومن لم تتم عليه الحجة واسطة
بينها مع ان الرواية المذكورة مرسلتها مع انها رواها محمد بن عيسى عن يونس وما رواه
محمد بن عيسى عن يونس غير مقبول عند الصدوق وشيخ ابن الوليد مع انه قد صحح السيد
ابن طاوس على ما حكى بضعف محمد بن عيسى مطلقا واما الوساطة بين الايمان بالمعنى
الاخص والكفر فلا ريب فيه وما ذكره ظهر الجمل في مواضع مما ذكره المصنف قدس سره و
سنتير اليه ايضا قوله وهل هو كافر لا قوله وجهان قد ذكرنا عنقرب ان الاقوى الحكم
يكفره نعم القاصر منه معدور في الاخرة كما اشرفنا اليه مراد قوله فاقولوا المتقين في الاملا
هذا الاحتمال في غاية الضعف لما ذكرناه من انه يعتبر في الاسلام والايمان الاعتقاد
الباطني قوله وهل يحكم بكفره ونجاسته فيه اشكال لا اشكال في الحكم بكفره ونجاسته و
ساير الاحكام المترتبة على الكفر في الدنيا والاخرة ما لم يكن معدورا فيها قوله فهل يكف
ذلك اه الاقوال اربعة الاول كون النظر والاستدلال واجبا عينيا وشرطا في الاسلام
فتا ذكره كافر وهو مقتضى كلمات الاكثر على ما نسب اليهم المصنف وغيره الثاني وجوب

الاستدلال كفاية وانه يكفي التقليد مطلقا ونسب الى المحقق ضبير الدين الطوسي في كثير
 من كتبه ورسائله وجملة الثالث وجوب الاستدلال عينا مستقلا وكفاية التقليد مستقلا
 وان التارك للنظر فاسق غير كافر الرابع وجوب النظر مستقلا وان تركه معصية معفو عنها
 وهو الشيخ قدس سره في العدة والاقوى كفاية الجزم بالحاصل من التقليد لما سيأتي عن
 الشيخ من عدم قطع الائمة واصحابهم ورسائل المسلمين لموات التاديين للنظر المعقولة
 لمثل معتقد هم وسيأتي شرح المطلب وهنا قول خاص نقله في القوانين وهو تحريم النظر
 وجوب التقليد وهو في غاية الضعف قوله ومثلهما عبارة الشهيد الاول عبا الشهيد
 الاول في الالفية هكذا ويجب امام فعلها معرفة الله وما يصح عليه ويمتنع وعمله
 وحكمته ونبوة بنيته وامامة الائمة عليهم السلام والاقرار بما يجمع ما جاء به النبي
 كل ذلك بالدليل لا بالتقليد لكن مراد العلامة قدس سره بقوله وما يصح عليه ويمتنع
 عنه هو باب العدل والحكمة وانه لا يظلم ولا يجور ولا يفعل القبيح ولا يخجل بالواجب مراد
 الشهيد بقوله وما يصح عليه ويمتنع هو الصفات الثبوتية والسلبية لذكره باب العدل
 وعدم ذكره الصفات الثبوتية والسلبية بخلاف العلامة فانه ذكر الصفات الثبوتية و
 السلبية ولم يذكر باب العدل وهذا مع وضوحه قد نبه عليه الشهيد الثالث في المقاصد
 العلية ايضا قوله حيث قال اجمع العلماء في هذا الاجماع مما لا مساع له بوجه الاول وان
 صرح المحقق الطوسي في كثير من كتبه وجمع اخر كفاية التقليد فكيف يدعى الاجماع على وجوب
 المعرفة بالدليل الثاني ان المنقول عن المحقق الطوسي والشيخ وغيرهما كفاية الظن في الاصول
 فكيف يدعى الاجماع على وجوب المعرفة العلية بالدليل الثالث المسئلة عقلية ولا
 يكون الاجماع فيها كاشفا عن دأى المصوم عليه السلام الرابع ان الحكم يكون الجاهل بالمعنا
 التي منها الاما كافر مستحقا للعذاب الدائم بالاجماع ينافي ما اشتهر عندهم من طهارة
 المخالف وحل ذبايحهم ومناكهم وغير ذلك الخامس ان الحكم بتعذيب الكفار مطلقا بالاجماع
 مناف للاحكام الشرعية العقل والعدل من قبح عقاب الجاهل القاصر والمستضعف و
 قاصري الحلقة وامثالهم قوله وانها لا تحصل بالتقليد وذكر وجوه ثلثة لذلك على
 ما عكى الاول جواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون علما الثالث

انه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل المخلافية مثل حدث العالم وفقد
 الثالث انه لو حصل العلم من خبر المخبر فالعلم باثباته صادق فيما اخبر به اقا ان يكون ضروريا
 او نظريا والا دل باطل جزما والثاني محتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا
 والوجه الثلثة كلها واضح التدفع قوله ان الكلام آه من حجة ان التقليد عنده لا يفيد
 العلم كما هو صريح كلامه وصرح به المصنف ايضا فيما سياتي فالوصف توضيحي لا تقييدي
 فلا يرد عليه مناقشة بعض المحشين قوله الا ان يلتقي فيها هذا استدراك للوجه الاول
 الذي ذكره لعدم المقابلة بين التقليدين من انه لا معنى للعقل بالشك في اصول الدين
 التي يطلب فيها الاعتقاد قوله وهو في محله لا يخفى ان الاصول الخمسة كلها اوجها عقلية
 فلو كان التقليد غير مفيد للجزم في المسائل العقلية لكان ما اختاره من كفاية التقليد
 المفيد للجزم فيها قليل الفائدة او عديمها وايضا لا شك في ان مسألة التوحيد والعدل
 والنبوة عقلية ومقتضى اكفاء النبي من الاعراب بكلمته الشهادة من غير تفتيش وبحث
 عن منشاء الشهادة كفاية التقليد فيها ومقتضاها كون التقليد مفيدا للجزم في المسائل
 العقلية ايضا في بعض الايمان قوله وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد لان التقليد هو الاخذ
 بقول الغير من غير حجة واثبتة اكبر من القطع قوله فالاقوى كفاية الجزم المحاصل من التقليد
 للسيرة المستمرة من زمان النبي و الائمة والتابعين والعلماء والمسلمين الى زماننا هذا
 من ترتيب احكام الاسلام على من اعتقد بمثل معتقدهم وتدين بدينهم وان علم بعد
 اخذ اعتقاده من الدليل ومقتضاها عدم وجوب النظر والاستدلال اذا تمكن من تحصيل
 القطع بطريق التقليد نعم اذا لم يتمكن من تحصيل القطع بطريق التقليد وجب النظر و
 الاستدلال وجوبا مقدما لانفسيا موجبا للاثم والمعصية الكبيرة ولا نفسيا موجبا
 للمعصية ولكن مع التعقب بالعرفان حصل الجزم من التقليد كما يستفاد من الشيخ في العدة
 وكذلك اذا خاف من زوال ما ^{حصله} بطريق التقليد بشكك المشكك فانه يجب عليه
 ايضا النظر والاستدلال ليستقر في القلب ويكون قلبه مطمئنا بالايمان قوله مع ان
 الانصاف ان النظر آه قد اسرنا فيما سبق ان القائل بوجوب النظر والاستدلال لا يفتقر
 باعتبار الدليل التفصيلي على وجه يجب عنه في علم الكلام ويدفع به الشكوك والشبهات

بل المراد كفاية الدليل الاجمالي لتحصيل العقيدة ولو كان مثل دليل العجز كما صرح بعضهم
 وعليه فلا موضع لما ذكره المصنف قدس سره أصلاً قوله فقد يقال فيه بقدم وجود العاجز
 الجاهل القاصر اما ان يكون في عقله قصور خلقته كما هو المشاهد بالوجدان في بعض الناس
 واما ان يكون عاقلاً غير ملتفت لكونه بعيداً عن بلاد الاسلام او لعدم احتمال حقيقة الاسلام
 وقد يكون ملتفتاً لكن لا يمكن له بذل جهده وتفتيش حقيقة مذهب الاسلام فالجاهل
 القاصر قد يكون شاكاً وقد يكون معتقداً للخلاف وحيث ما ذكره المصنف رده في المقام
 الثاني والثالث انما هو بالنسبة الى بعض افراده وهو الجاهل البسيط دون المركب
 قوله نظر الى العوتما ونظر الى قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لهديتهم سبلنا قوله
 من كون العاجز عن التحصيل آه سواء كان في عقله قصور خلقته او لكونه بعيداً عن بلاد
 الاسلام غير متمكن من المهاجرة اليهما وغير ذلك من المعاذير التي يحكم العقل بفتح العقاب
 ودل على ذلك قوله ما عاينته الله تعالى عليه فهو اولى بالعدو والاحبار الدالة على ان على
 الله البيان وان لا تكليف الا بعدة والايات الدالة على عدم التعذيب الا بعدة
 الرسول المبين للاحكام قوله نعم لورج الجاهل بحكم هذه المسئلة آه هذا الكلام لفظاً
 منافي لما ذكره قدس سره من كون حكم العاجز في الواقع عدم تحصيل الظن الا ان يقال
 ان المراد الوجوب العقلي فقطير الوجوب المخلقي الذي يقول به علماء الاخلاق في رفع مادة
 المحسوس والخلق وغيرهما من الصفات مع عدم ترتيب الاثار وعدم اظهارها من
 القول والفعل الكاشفين عنهما من جهة انها منقصة بحيث نعمائلاً يقع في ورطة الحوأ
 الشرعي ومن العلوم الدال عليه حديث الرفع وغيره كونهام فوقة عن الامة المرحومة
 وان اذالهما لا ينطق بالشفة غير واجبة في شريعة الاسلام كذا قيل والظاهر عدم
 التباين بين الكلامين لان ما ذكر سابقاً انما هو بحسب عقيدة المصنف رده وما ذكر
 هنا من وجوب الزام بالتحصيل انما يتاقي على تقدير كون داي العالم المرجوع اليه وجوب
 تحصيل الظن او ان ما ذكره سابقاً اذا حاف افضاء نظره الى الباطل وما ذكره هنا
 انما هو اذال يخيف ذلك فلا منافات قوله فالظاهر كفه لاشك في كفه بناء على ما
 ذكرنا من ان الكفر عدم الايمان المفسر بالتصديق القليل كما اسلفنا لك تحقيقه معاً

هذا ينافي ذكر الوجهين في الشك المقر ظاهره السابق وفي المقام المنع على احتمال
 كون الكفر بمعنى المحذور فاللزام في هذا المقام ذكر الوجهين ايضا كما لا يخفى قوله ومن تقييده
 في غير واحد من الاخبار بالمحذور قد ذكرنا انه لا واسطة بين الاسلام والكفر وان الكفر
 ليس مبنيا على المحذور ان هذه الاخبار معارضة بالآيات والاخبار الكثيرة الدالة على
 كفر الشاك مطلقا وانما يجب طرح هذه الاخبار وتاويلها فراجع قوله فقال انما يكفر اذا
 محذور ذكرنا ان هذه الرواية وان كانت صحيحة لكنها محتملة للمعاني الاربعه في قاصرة
 الدلالة قوله وفي رواية اخرى لو ان الناس اه قد ذكرنا ان في طريق هذه الرواية محمد بن
 سنان رواها عن يونس وفيه كلام كثير قوله ويؤيد هذا رواية زرارة اما جعلها بين الروا
 مؤيدتين الا لثليلين بطريق الاستقلال لما ذكرنا سابقا من انها ضعيفتا التسند لا تصلح
 للاستدلال بها على سبيل الاستقلال قال ان اقسام التقليد على القول بجواز التقليد
 اما ان يكون مراده جواز العمل بالمحذور المحاصل من التقليد فقط كما هو الظاهر واما ان
 يكون مراده جواز العمل بالتقليد ولو مع الظن وعلى الاول ينبغي جعل الاقسام سبعة فانه
 اذا ظن بالحق تقليدا يمكن ان يكون اصراره على التقليد الظن مع العناد بان يكون له طريق
 الى التحصيل القطع بالحق ولو بالتقليد فما سلكه وان يكون مع عدمه وعلى الثاني يكون حكمه
 باجراء حكم المسلم على الظان بالحق تقليدا في الظاهر غير سديد بل يجب الحكم باسلامه في
 الواقع وترتيب احكام الاسلام عليه لذلك قوله واستدل عليه بما تقدم حاصله قال
 قدس سره بعد قوله فهذا مؤمن لان مناط الايمان اطمينان النفس بالعقائد المحققة اذ
 كمالها انما يكون في القوة النظرية بحصول العقائد لها من غير ملاحظة علة الحصول
 المقدمات البرهانية او حضور المعلوم كما هو الواقع عندها او حسن الظن باحد بحيث
 تظمن النفس ويزول التردد واحتمال النقيض او غيرها ولذا لا ترى عاقل عاقل عاقل للعلم
 بمقتضى الاشياء تصديقا ونصورا طريقا خاصا لا يجوز تجاوزه بل ما ذكره من جملة
 الطرق لا يمنع الا خصوصا كيف وعلم العقول حصولها عند اكثر من غير اكتساب عن خدا
 بهان وهو كالهم الذي به قرههم الى الله تعالى وكذا المعصومون لا ترى التكرار
 قوله تعالى يؤمنون بالله واليوم الآخر من غير ان يقيد طريق ايمانهم ومستنده فبعد

حصول ما يعتبر في الايمان باى طريق كان يجب الحكم بايمانه وكان الحكم بالكفر بمجرد عدم
استناد العقائد الى الاستدلال شططا من الكلام وقد كتبت في الشرح الفارسي على
الباب الحادي عشر ما ينفعك في هذا المقام انتهى كلامه دفع مقامه قوله فالظاهر اجراء
حكم الاسلام عليه في الظاهر قد عرفت ان الايمان هو التصديق القلبي المحمدي وان
الايات الكثيرة والاجبار المتوافرة دالة عليه وهذا مما لا ريب فيه وان الكفر هو عدم
الايمان بالمعنى المذكور وروح الظاهر بل المقطوع به عدم اجراء حكم الايمان على المقلد
المذكور بل يجب اجراء حكم الكافر عليه قوله اذ ليس حاله بادون من المنافق وفيه انه لا
ريب في عدم جريان حكم المسلم على المنافق في هذا الزمان لما عرفت من انه يعتبر فيه الا^{عتقاد}
القلبي المحمدي نعم يمكن الحكم بكون حكم المنافق في الصبر الاول هو ذلك الذي ذكره
لاجل تقوية شوكة الاسلام وغير ذلك من المصالح وان يمكن ان يقال بان عدم وجوب
الاجتناب عنه في الصدر الاول لاجل العسر والحرج المنفيين في الشريعة قوله وفيه ما عرفت
من الاشكال وفيه ما عرفت من عدم الاشكال في عدم جريان حكم المسلم بل وجوب حكم
الكافر عليه قوله وان دل عليه غير واحد من الاجبار ان اراد اجراء وجوب المعرفة ^{للقصد}
والسدين والاقرار والشهادة فيه انها ظاهرة في اعتبار الجهر والقطع كما اعترف به ^{بقا}
وان اراد به الاجبار المعبرة للجد والانتكار في الحكم بالكفر ففيه مضافا الى ما عرفت من
عدم امكان العمل بتلك الاجبار للوجوه التي تكون ذكرى لمن كان له قلب والتمتع
وهو شهيد ان الاجبار المذكورة آتية على اعتبار الجحد في ترتيب احكام الكفر لا على
كفاية النظر في ترتيب احكام الاسلام كما هو ظاهر قوله والظاهر في هذين الحالتين ما بين
قيام اذا كانا قاصرين لا اذا كانا مقصرين فاجبا على هذا التقدير يكونان مخلدين في النار
سواء كانا مسكرين للالوهية او النبوة او الامامة او مجرما او مجرما والظاهر ان مراده هو
الاول لقوله من غير ظهور حق ولا عناد قوله وعلى التقديرين كما هادى عقله على الوجوب او
بين له غيره هذان يرجعان الى قسم واحد ومحصلا العلم بوجوب النظر والاستدلال
وليسا قامين قوله وعلى تقدير الدلالة او بيان غيره لما ذكرنا انها محتملة العلم بوجوب
النظر والاستدلال وليسا قامين فهو من باب الاكفاء بذكر احد الشئيين عن الاخر

مثل قوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة وأنها الكبيرة والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقوها في سبيل الله وسرايل تفتكم المحر قوله أو لا أي لم يعلم بالوجوب بدلالة عقلية ولا ببيان غيره والأولى ذكر هذا بعد قوله أو بين له غيره قوله فهذا أقسام اربعة عشر لا يخفى أن الأقسام تزيد على اربعة عشر بل ترتقى الى ثمانية عشر لأن المقلد في الحق أمان يكون جازماً أو ظاناً وعلى التقديرين مع العلم بالوجوب والأصراً أو مع العلم بالوجوب بلا أصراً أو مع عدم العلم بالوجوب فيحصل من ضرب الألفين في الثلاثة ستة أقسام والمقلد في الباطل أمان يكون جازماً أو ظاناً وعلى التقديرين أقسام الضأ أو بدونه وعلى التقادير الأربعة أقسام العلم بالوجوب والأصراً أو مع العلم بالوجوب وعدم الأصراً أو مع عدم العلم بالوجوب فيحصل من ضرب الأربعة في الثلاثة اثني عشر فمما فيكون المجموع ثمانية عشر وقد أشاد الى هذا الأشكال شيخنا المحقق قدس سره في الحاشية وغيره وقد تقضى بعض المحيرون عن ذلك بأن الأقسام وإن كانت ترتقى الى ثمانية عشر إلا أن اربعة منها غير ممكنة جداً هي ما كان التقليد في باطل بلا عناد مع العلم بوجوب النظر جازماً كان أو ظاناً مع الأصراً وكان مع العداوة أن اجتماع التقليد بلا عناد بأقسامه الأربعة مع العلم بوجوب النظر غير ممكن لوضوح أن العناد عبارة عن رد الحق ومخالفة مع العلم به ولما كان عرض السيد ذكر الأقسام الممكنة دون المنسقة أقصر على الأربعة عشر ستة منها للمقلد في الحق وثمانية للمقلد في الباطل انتهى محموله وفيه أن عرض السيد قدس سره من العناد والتعصب كما صرح به عن قريب إن يكون له طريقتان علم إلى الحق فما سلمه ولا يخفى أنه بهذا المعنى يمكن أن يجمع مع العلم بوجوب النظر كما يمكن اجتماع عدمه مع أن صريح كلام السيد جواز اجتماع عدم العناد مع العلم بوجوب النظر حيث قال الثامن هذه الصورة من غير عناد والأصراً بعد العلم بالوجوب كما ذكره وظنى أن الأقسام الأربعة المنسقة الساقطة للمقلد في الباطل جازماً أو ظاناً مع العناد وعدمه في صورة عدم العلم بالوجوب لا يتصور العناد مع عدم العلم بالوجوب فلا بد من إسقاطه وإسقاط عدم العناد أيضاً إلا من باب التلب بانتفاء الموضوع وهو خلاف المعروف ويمكن تطبيق عبارة السيد في بيان الأقسام على ذلك بالتأمل قوله

والظاهر انه مؤمن مرجح في الآخرة قد عرفت انه ليس بمؤمن للاعتبار المحرم في الحكم
 بالايمن قوله لهذا مؤمن قد عرفت انه غير مؤمن قوله الخامس والسادس آه عبارة شرح
 الوافية هكذا الخامس والسادس المقلد في الحق جاز ما لو طنا مع عدم العلم بوجوه النظر
 هذان كالتابع بلافتق ادلائهم على الجماع عمل فظهر ان لفظ الرجوع في تحتنا غلط هذا
 وقد عرفت ان الظان ليس بمؤمن قوله اتزان يريد بهذا القول قول الشيخ آه لا اشكال
 في وجوب حمل وجوب النظر في كلامه على الوجوب الاستقلالي دون الشرطي كما هو ظاهر
 المشهور لكن لا يمكن حمل كلامه على ما ذهب اليه الشيخ قدس سره لان السيد قد صرح في
 كتابه مكره بيان التاكد للنظر مع الاصرار فاستوى الشيخ قد صرح بالعفو الحق بل صرح
 بعدم كونه فاسقا مطلقا حيث قال فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد الحق وان كان محظنا
 معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا اثر ما نقلوه كما نقله المصنف
 سابقا ولا يمكن حمل كلام السيد في هذا على ما ذهب اليه بعضهم من كون قول النظر
 معصية كبيرة اذ لا يحتاج في الحكم بالفسق الى الاصرار كما ذكره فلا بد من حمل كلامه على كون
 قول النظر معصية صغيرة وهذا القول وان لم نجد له لاحد طعنه قدس سره ووجد به
 قائلا اذ انه مختاره على تقدير القول بعدم جواز التقليد والله العاقل قوله الثامن
 هذه الصنوع آه عبارة شرح الوافية هكذا الثامن هذه الصورة من غير عناد ولا
 بعد العلم بالوجوب فهذا كافر ايضا ان مات ولو بوجع عز اعتقاد الباطل قوله ثم ذكر الباطل
 هكذا التاسع هذه الصورة من غير علم بالوجوب وهذا ايضا كافر وكذا العاشر يعني
 هذه الصورة من غير عناد الحادي عشر المقلد للباطل الظان معاندا مع العلم والاصرار
 والثاني عشر بلاصرار والثالث عشر بلا علم والرابع عشر بلا عناد والحكم في جميع هذه
 سبق انتهى وما نقلنا ظهرا ان مراده ان حكم الاقسام الاربعة الاخيرة يظهر مما سبق العلم
 جميع الاقسام على ما يترأى من العبارة اذ قد صرح السيد بحكم التاسع والعاشر قوله
 لانهم اولي به من السابقين الا ولو بغير معلومة بطريق الاطلاق مع انه ينافي بصرح السيد
 في القسم الاول انه اشد الكافرين ان الظاهر قرينة السابقين بلفظ التسمية مشيرا به
 الى القسم السابع والثامن بناء على ما فهم من ان حكم جميع الاقسام الستة يظهر مما سبق

في حجة الظن في أصول الدين

قوله مستدل لا بانه لا خلاف في انه يجب على العاقل معرفة صلوة آه قال قدس سره في العدة
واما المستفاد فعلى ضربين احدهما ان يكون متمكنا من الاستدلال والوصول الى العلم
بالحادثه مثل المفتي فمن هذه صورته لا يجوز له ان يقلد المفتي ويرجع الى فتياه واما اذا
لم يكن الاستدلال ويجوز عن البحث عن ذلك فقد اختلف قول العلماء في ذلك فحكى
عن قوم من بغداديين انهم قالوا لا يجوز له ان يقلد المفتي وسواء في ذلك بين الفرع
والاصول وذهب البصريون والفقهاء باسرههم الى ان العاقل لا يجب عليه الاستدلال
والاجتهاد وانه يجوز له ان يقبل قول المفتي فاما في اصول وفي العقليات فحكمه حكم العاقل
في وجوب معرفة ذلك عليه ولا خلاف بين الناس انه يازم العاقل معرفة الصلوة واعدا
واذا صح ذلك وكان عليه بذلك لا يتم الامجد معرفة الله ومعرفة عدله ومعرفة النبوة
وجيب ان لا يصح له ان يقلد في ذلك ويجب ان يحكم بخلاف قول من قال يجوز تقليد في
التوحيد مع ايجابه منه العلم بالصلوات والديني نذهب اليه لان يجوز للعاقل الذي لا يقدر
على البحث والتفتيش تقليد العالم بذلك اتى وجد عامته الطائفة من عهد امير
المؤمنين في زماننا هذا يرجعون الى علمائهم ويستفتونهم في الاحكام والعبادات
الى ان قال فان قيل كما وجدناهم يرجعون الى العلماء فيما طريقه الاحكام الشرعية جذا
كانوا يرجعون اليهم في اصول الديانات ولم يعرفوا احد من الائمة والعلماء انكر عليهم و
لم يدل ذلك على انه يسوغ تقليد العالم في الاصول قيل له لو سلمنا انه لا ينكر احد منهم
ذلك لم يطعن ذلك في هذا الاستدلال لان على بطلان التقليد في الاصول الى اخر
ما نقل في الكتاب قلت مراده بقوله فاما في اصول وفي العقليات فحكمه العاقل في وجوب
معرفة ذلك عليه وجوب المعرفة بطريق الاستدلال والاجتهاد ومراده بقوله ولا خلا
بين الناس آه ليس الاستدلال على عدم جواز التقليد بل بيان مسلية عدم جواز
التقليد في خصوص المسائل المزبورة من معرفة الله تعالى وعدله ومعرفة النبوة
ان شئت الشرع موقوف على ثبوتها من جهة ان وجوب العلم بطريق الاجتهاد والاستدلال
بالصلوات واعدادها لا يتجمع مع التقليد في المسائل المزبورة لان العلم بالصلوات
كذلك موقوف على ثبوت الشرع الموقوف على المسائل المزبورة

وشبهها بالاجتهاد وقد ذكر سابقا في صفات المفتي ان تعليم جميع ما لا يقع العلم بتلك
 المحادثة الا بعد تقدمه وذلك نحو العلم بالله وصفاته وتوحيده وعدله الى ان قال و
 لا بد ان يكون عالما بالنتي الذي جاء بتلك الشرعية والدليل على انه ليس في مقام الاستدلال
 بقوله لا خلاف بين الناس اه انه لو كان في مقام الاستدلال لم يصح لان الدليل يكون
 اخص من المدعى وايضا كان المناسب ان يستدل بالدور بدون تحلل قوله ولا خلاف
 بين الناس في العاوي يجب عليه معرفة الصلوة اه لان العلم بكفاية التقليد في الاصول
 كلها موقوف على ثبوت الشرع حتى يعلم الكفاية من جهة مع ان ثبوت موقوف على كفاية
 التقليد وقد اوى الى ذلك في كلامه المتقدم في صفات المفتي وما ذكره في باب خبر الواحد
 في بيان عدم تسليم كون رواية الاخبار مقلدة والحاصل ان مقصود من الكلام المزبور
 بيان عدم الخلاف في عدم جواز التقليد في المسائل من الاصول من جهة ان عدم الخلاف
 في وجوب العلم باعداد الصلوات من جهة النظر والاستدلال لا يجتمع مع التقليد فيها
 لان النتيجة تابعة لآخر المتقدمين فمع كون مقدمته تقليدية لا تكون النتيجة استدلالية
 يكشف ذلك عن عدم الخلاف في وجوب النظر والاستدلال فيها وما ذكره المصنف
 من ذلك دليلا عليه يشبه ان يكون من باب الاكل من القفا وقد ظهر مما ذكرنا و
 نقلنا ان الكلام في عدم جواز التقليد في الاصول مقدم على الاستدلال بالسيرة في
 جواز التقليد في الفروع وان قوله فان قيل اعترض على القتل بالسيرة على جواز التقليد
 في الفروع لا انه اعترض على الاستدلال بقوله لا خلاف مع فرض تسليم كونه استدلالية
 فظهر التحلل في نقل المصنف من جهات فراجع وتأمل حتى يظهر لك حقيقة الامر قوله
 فاجاب بان على بطلان التقليد في الاصول اه في بيان وجود الكتاب والسنة الدالين
 على ذم الكفار من جهة تقليدهم لا بانهم لا يكفي في التكفير لان كثيرا من المقلدين غافلون
 عن ذلك وبمجرد علم ذلك مع امكان فهمهم من الايات والاجاز التي على التقليد
 الباطل ومن يدعي كفاية التقليد يقول به في التقليد للحق مضافا الى امكان حملهم الايات
 والاجاز على التقليد الظني لا القطع كما يحملها القائل بكفاية التقليد في الحق على احد
 هذين الوجهين مع ان الايات والاجاز لا تكفي في عدم كفاية التقليد في الصا

وعدله والنبوة لعدم ثبوت الشرع بعد كيف يمكنهما في جواز الأكلفاء بالتقليد عند
 قوله على أن التقليد المحقق لا يدين حمل كلامه هذا على كفاية التقليد القطعي وعلى
 كفاية التقليد القطعي في غير ما ثبت الشرع به كآيات الواجب وصفاته والنبوة وذلك
 كالعادة وسائر المسائل المتعلقة بأصول الدين مما لا يحصى كثرة أما الأول فلدلالة كلامنا
 على ذلك خصوصاً مثل قوله واعتقد مثل اعتقادهم وغير ذلك وأما قوله في باب حجة
 خير الواحدية إلا نسلم أنهم كلهم مقلد بل لا يتبع ان يكونوا عالين بالدليل على سبيل
 آه فليس فيه ظهور على كون مراده بالتقليد ما يفيد الظن كما توهمه شيخنا قدس سره في الحاشية
 لأن التقليد المحقق ولو كان عالمياً لا يكون عالمياً بالدليل ولو اجابوا فالمراد من المقلد ما يقابل
 المعارف بالنظر والاستدلال من المعلوم ان هذا المصنف يجمع مع كونه جازماً وايضاً قد
 صرح قدس سره وممكن في مباحث القياس وغيره بان خير الواحد ليس حجة في مسائل
 اصول الفقه فكيف يقول بكون الظن التقليدي حجة في اصول الدين وما استظهره المصنف
 من ان قوله ولا خلاف في ان العاصي يجب عليه معرفة الصلوة واعدادها آه ناظر الى
 التقليد القطعي قد عرفت ما فيه من ان مقصوده ليس الاستدلال حتى يستظهر منه
 ذلك على التفریب الذي سبقه بل هو في مقام نقل الاقوال وبيان ان عدم الخلاف
 في ذلك لا يجمع مع جواز التقليد في المسائل المزبورة ولو كان قطعياً فراجع اليه واما الثاني
 فطبع بين قوله هذا وما يفهم من كلامه السابق من عدم الخلاف في عدم كفاية التقليد
 ولو كان حجة في مسائل الزجيد وصفاته والنبوة مع ان ما ذكره مقتضى الجمع بين
 قوله بان على بطلان التقليد في الاصول اذ له عقلية وشرعية وبين قوله هذا فان قلت
 يدل على ذلك ايضا لزوم التدوير ولو قلنا بكفاية التقليد القطعي حتى في المسائل المزبورة
 قلت ليس الكلام بالنسبة الى حكم المقلد في نظره واما الكلام في حكمه في الواقع وعند
 العلماء الذين حصلوا العلم بالمعارف والقليل القطعي وبيان الكتاب والسنة تحتان
 شرعيتان ولذا استدلوا بالقرآن على كفاية ذلك مع انه من المعلوم ان تقرير المعصوم
 انما يكون حجة بعد ثبوت امامته ومعقده وحجته قوله بالدليل العلمي العقلي وقد اشأ
 اليه الشيخون حيث قالوا لما علم ذلك غيره من العلماء الذين سيرا والحوالهم آه ونظرنا

الى ذلك ايضا حيث اخترنا فيما سبق كفاية التقليد القطعي في الاصول مطلقا تبعا للمصنف
 وغيره من غير ضرورة تلجأ الى الحمل على كفاية التقليد القطعي في غير المسائل المذكورة واقا
 في كلام الشيخ ضرورة الجمع بين كلمته الجائز الى الحمل على كفاية التقليد القطعي في غير
 المسائل المذكورة كما دريت قوله وانه معنونه لا يصح الحكم بالعصية ثم العفو بحسب
 الاطلاق اذ قد يكون المقلد للحق جاهلا بوجوب النظر والاستدلال بل هو ما عجزا في اذعان
 ولا معنى صح الحكم المزبور وقد عرفت في كلام السيد المتقدمة انه لا يتم على الجاهل قوله
 واجاب بمنع ذلك وفي العدة هكذا وذلك انه لا يؤدي الى شي من ذلك لان هذا التقليد
 لا يمكن ان يعلم ان ذلك سائغ عليه فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكن ان يعلم
 سقوط العقاب عنه فيستلزم الاعتقاد قوله واقرى ما ذكرناه يعني ان ما ذكرنا من عدم
 جوار التقليد في الاصول مطلقا ووجوب النظر والاستدلال كذلك وان كان التقليد
 كافيها كما هو مقتضى كون وجوب النظر واجبا نفسيا مستقلا لا يخلو من قوة لكن الاصول
 منه التفصيل بين القادر وغيره وهذا هو الذي دعاه المصنف في سابق قوله اما على
 جملة او تفصيل فنذكر في هذا المقام على كفاية الدليل الاجمالي في الاصول وقد ذكرنا في
 بحث حجة خبر الواحد ما يدل على ذلك ايضا قال على ان من اشاروا اليهم لانهم اتهم
 كلام مقلدة بل لا يتسع ان يكونوا عالين بالدليل على سبيل الجملة اه وصرح به الشهيد الثاني
 وغيره ايضا قوله ظاهر كلامنا في الاستدلال على منع التقليد اه فوضه قدس سره ان مراد
 الشيخ في عبارته هو ان في الخلاف في وجوب معرفة الصلوة بطريق القطع وكذلك
 اعلمها ما عرفت على القطع بانته وعدله ونبوة بغيره وهو لا يحصل بالتقليد من
 العلوم ان القطع لا يحصل به اذ كان ظاهريا ولكن قد عرفت ما فيه من قرب فراجع قوله وحي
 فلا دليل على العفو كما انه لا دليل على العفو عن الواجب المعلوم وجوبه وهو النظر والاستدلال
 مستقلا على تقدير كون كلام الشيخ في التقليد القطعي كما ذكره كذلك لا دليل على العفو عن
 الواجب المذكور على تقدير كون كلامه في التقليد القطعي كما استلزمه لان سقوط الواجب
 بعد ثبوته يحتاج الى دليل وليس الا امساك النكير الذي لا يدل الا على كفاية التقليد كما
 سيأتي عن قرب لا على سقوط الواجب ثم بعد حصول القطع من التقليد بناء على كفاية

كما هو المختار يقطع وجوب النظر لكونه توصيليا كما سيأتي أيضا وهو خارج عن كلام الشيخ الظاهر في
 الوجوب الاستقلالي مع أنه يمكن القول بقبوط النظر لذلك على تقدير القول بكفاية التقليد
 النظر أيضا فلا فرق بينه ما قوله لا يدل على العفوية مما يدل أنه محصل ما ذكره ان ما يفهم من
 امسال النكير عدم قطع الأئمة والعلماء موالاتهم بطريق القطع هو كفاية التقليد و
 اما العفوية فلا دليل عليها اذ كما يحتمل كونه للعفوية محتمل كونه لعدم الوجوب عليهم ومن هذه
 الحقيقة لا يقطع بدلالة على الاول ويمكن ان يقال بعدم تمامية هذا الايراد اذ للشيخ
 يقول ان الجمع بين الأدلة الدالة الواضحة على عدم جواز التقليد بين سيرة العلماء والأئمة
 من عدم قطع موالاتهم يقتضي الالتزام بالوجوب والعفوية فلا بد في اثبات عدم دلالة امسال
 النكير على العفوية اما التمسك بذيل ما ذكرنا من عدم كفاية وجوب الأدلة في النكير الوجوه المذكورة
 واما بذيل ما سيذكره المصنف من ان وجود الأدلة لا يكفي في امسال النكير من باب
 الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اه بل يفهم من قول الشيخ انه على المقلد الحق ان المذكور
 جواب تحقيقي عنده وان ما استوعب من عنده وجب يتضح ورود ايراد عدم دلالة امسال
 على العفوية والظاهر ان قول المصنف والتحقيق اه اشارة الى ان ما ذكر غير تام كما ذكر
 قوله ان كفي فيه من حيث الارشاد هذا اذا كان المقلد ملتبسا الى الادلة المزبورة
 كانت دلالتها تامة عنده والا فوجودها لا يكفي من حيث الارشاد ايضا قوله بل قد
 عرفت احتمال كفره وقد عرفت قوة احتمال كفره قوله احتمال تقدم قد عرفت قوة هذا الاحتمال
 قوله ان يفهم هذا الشخص منها اه لا يخفى انه اذا كان النظر والاستدلال غير واجب في
 الواقع بعد حصول المعرفة لاجل كون وجوبه توصيليا كما افاده بقوله واما المجاز فلا
 يجب عليه اه فلا فرق فيه بين ان يفهم هذا الشخص من الأدلة الوجوب التقديري ام لا
 ان يريد ان يكون واجبا عنده فيكون الاستثناء منقطعاً قوله او شرط شرعي اي في شرطا
 شرعيا تقديريا اذ كون الشرط شرعيا لا ينافي كونه توصيليا فقط عند حصول الغاية و
 المقصود ابداء احتمال عدم كونه توصيليا بذلك فلا بد من حمل على ما ذكرنا في اللفظ بمعنى
 كالمخبر المراد بالخبر هنا قول الراوي قال الامام كذا لا قول الامام الغسال في حجة اذ
 اللفظ بمضمون الاول هو النظر بالصدق الذي كلاً منافيه واما اللفظ بمضمون الثاني

فهو مقابل للظن بالصدور والظن بحجة الصدور قوله فقد لا يريد بذلك لتقية او غيرها
 من المصالح ^{المقتضية} المحيطة لذلك قوله نعم قد يعلم من الخارج لا تخضع الحكم في العلم بل لو ظن
 بكون المراد هو الحكم الواقعي من حجة اصالة عدم التيقن وغيرها يكون الظن به مستلزما
 للظن بالمراد وليس هذا من باب الاتفاق الذي قالوا بانه ما لا يكون دائماً ولا اكثر يا
 قوله والفرق لما ادى المطلب بقوله بل وكذلك ذلك على الفرق بينهما اجمالاً ولا يخفى
 الى بيان الفرق بينهما تفصيلاً ووجه عدم انجاء قصود الدلالة بفهم الاصحاب مع كونه كما
 ظنياً عن قرينة على المراد فيرجع الى الظهور اللفظي ان المسلم هو حجة الظاهر المرفوع عن
 كونه ظاهراً واما الظن بكونه ظاهراً فلا دليل على حجيته على ما ذكره المصنف في باب
 خواهر الالفاظ وقد ذكرنا المطلب هناك مفصلاً فراجع قوله مع انه قد لا يوجب الظن
 بصدور الخبر فلا يكون الخبر المذكور حجة مع لعدم وجود مناط الحجية وهو الظن بالصدور
 فلا يمكن اثبات الحكم الشرعي الذي هو مقتضاه ومدلوله برفق الظن بالحكم الواقعي
 فقط من حجة الشهرة ونحوها مع عدم حقيتها كما هو المفروض لا يثبت الحكم الواقعي به ايضا
 مع انه اذا ظن بصدوره من حجة الشهرة ونحوها يمكن ان لا يكون الخبر المذكور حجة ايضا
 لان المناط هو الظن بالصدور من سنك لا من غيره واما ترك المصنف في هذا اعتماداً
 على ما سلف لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور مطلقاً مضافاً الى انه لا دليل على
 حجية كل مظنون الصدور اذ قد عرفت في باب حجية خبر الواحد ان القدر المتيقن من
 الاخبار والاجماع هو حجية ما يفيد الظن الاطمينان بالصدور لا مطلق الظن بقوله
 فان المحكي عن المشهور قد نسب في المعامل اعتبار الايمان والعدالة الى المشهور وفي ^{الفصول}
 ان الشهرة غير ثابتة وقد سمعت عبارة المحقق في باب حجية خبر الواحد من مصنف
 الا وهو يعمل بخبر الجرح كما يعمل بخبر العدل والمفهوم من كلام الوحيد البهبهاني في الفوا
 ان العدالة شرط في الخبر من غير ثبوت ويظهر من الكلام في الايمان ايضا قال لان
 مقتضى الاية العمل بخبر غير العدل بعد التثبت ومدار الشيعة في الاعضاء والامعاء
 كان على ذلك بالبدية فاذا العدالة شرط في العمل بالخبر من دون حاجة الى التثبت لا
 مطلقاً وفي موضع اخر نسب العمل على الوثوق الى الشيعة بحيث يستفاد منه ادعاء

الإجماع على ذلك قوله مثل منظوق آية النبأ بناء على أنه لا فسق اعظم من عدم الإيمان
 كما نسب إلى العلامة قوله ان كان ما خرج آه يعني ما خرج بحكم الآية من الفاسق وبحكم الروا
 من غير الإمامي قوله متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج فكيف يكون خبر غير الإمام
 المنجبر بالشهرة حجة على ما قالوا من كون الشهرة في العتق جارية لضعف سند الخبر مطلقا
 سواء كان من جهة كون الراوي اماميا مجردا او غيرا ما يجردها بحسب الجراح ولا يكون
 خبر الموثق حجة مع شمول الدليل المخرج لها مع ان الموثق اوله بالحنة من جهة افادته الظن
 بالصدور بنفسه وغيره من جهة الخارج قوله ومثل الموثق خبر الفاسق آه يعني لو كان مظنون
 الصدور حجة مطلقا عند المشهور وكان الموثق ومثله من خبر الفاسق المتحيز عن الكذب و
 غيرها تماما ذكر حجة عندهم مع اطم لا يقولون بذلك فيها فعدم قولهم بحجة ما ذكر مثل
 الموثق كاشف عن عدم دهاهم إلى حجة خبر المظنون الصدور مطلقا قوله وبالجملة فالفرق
 بين الضعيف آه يعني الفرق بين الضعيف المذكور وبين غيره من جهة القول بحجة الضعيف
 المنجبر بالشهرة فقط وعدم حجة الموثق والضعيف المنجبر بالشهرة من الامارات في غاية
 الاشكال فالاولى ان يقول فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة وبين غيره مما ذكره بارخال
 البين الثاني على قوله المنجبر غيرها وعطف الموثق عليه كما فعلنا قوله واليه اشار شيخنا آه
 يعني إلى الاشكال استار حيث قال جبر الضعيف بالشهرة ضعيف قوله وبما يدعى آه
 قد نسب الادعاء المذكور إلى كاشف العطاء قدس سره ويفهم من كلام المحقق والمحقق
 اليهها في ايضا قوله فله وجه ان لم نقل بان القدر المتيقن من الاجماع والاخبار الدالين
 على حجة خبر الواحد هو خبر الواحد المفيد للاطمينان بنفسه كخبر العادل والموثق في بعض
 الاحيان لا ما اذا حصل الاطمينان من الخارج ايضا قوله ان الظاهر من الروايتين هذان الجوا
 تما لا وقع له لان المراد بما اشتهر وان كان هو خصوص مشهور الرواية لكن التعليل بقوله
 فان الجمع عليه لا يرب فيه بضميمة الكبرى المطوية في الكلام يدل على الترجيح بالشهرة لفتوا
 ايضا فيقال ان الخبر الذي افتى المشهور على طبقه اذا كان راجعا على غيره في مقام التعارض
 يدل ذلك على حجيته في مقام عدم التعارض بالاجماع والاولوية فالاولى الاقتصار على
 الجواب الثاني قوله مع قطع النظر عن الشهرة فان مصب اخبار التخيير والترجيح انما هو فيما

اذا كان المخبران جامعين لشرايط الحجية وانما منع من العمل بها عدم قدرة المكلف على العمل
 بها لكان التعارض ومن العلوم انه لا ينهل المقام لعدم كون الخبر الضعيف حجة بدون ملا^{حظة}
 الشهرة قطعاً فكيف يكون الشهرة مرجحة حتى يستكشف منها ذلك وان شئت قلت انه مستلزم
 للتدبر لان حجية الخبر الضعيف المذكور موقوفة على كون الشهرة مرجحة وكونها مرجحة موقوفة
 على حجية الخبر الضعيف وذلك ما اردناه قوله بناء على كون اعتبارها من باب الظن النوعي قد
 اختار المصنفه فيما سبق ان حجية ظواهر الالفاظ من باب الظهور العرفي الذي بينه وبين
 الظن النوعي فرق في بعض الموارد كما اذا اقترن اللفظ بما يصلح ان يكون قرينة فانه يمكن ان
 يقال بان اهل العرف لا يساعدون على الظهور ولا يقولون باعتباره مع ان الظن ^{النوعي} حاصل
 فعدم ذكر الاحتمال المذكور مع اتخاذه لعدم الفرق بينه وبين الظن النوعي المطلق في
 عدم وهنه بالقياس واضرابه على ما هو المقصود بالبحث هنا قوله مضافاً الى استمرار سيره
 الاصحاب به المتك بالسيره لا يجد شيئاً هنا لان العلماء يختلفون في باب حجية الظواهر
 وغيرها كما سمعت ومذهب كثير منهم بل اكثرهم على كونها حجة من باب الظهور العرفي او الظن
 النوعي المطلق او التعبد المطلق ولا ريب في وجوب العمل بها مع كون القياس على خلافها
 لوجود مناط الحجية فيها كما ذكره بعض العلماء وان ذهبوا الى كون حجة ما من باب الظن النوعي
 المقيد او التعبد للمقيد لكن لا ريب ان علمهم الكاشف عن رايهم لا يكون اجماعاً كما شفا عن
 راي المعصوم مما لم ينضم اليهم عمل غيرهم وقد ذكر المصنفه في باب حجية خبر الواحد
 في رد الوجه السادس من وجوه تقرير الاجماع مخواً بما ذكرنا قوله بما حاصله غلبة مخالفة
 للواقع وقد ذكرنا في باب التقضي عن القياس ان كون المستفاد من الاخبار غلبة مخالفتها
 للواقع غير معلوم بل المعلوم احد الامرين لا على التعيين من غلبة مخالفة للواقع وثبوت
 المضادة الذاتية فاقصاره على الاول ليس على ما ينبغي مع ان الكلام ليس في القياس فقط
 بل في كل ما علم عدم اعتباره من مثل الظن المحاصل من الرمل والحجر والاستخارة وغلبة
 مخالفتها للواقع غير معلومة بل المتيقن عدم كونها غالب المطابقة وما ذكره قدس سره
 سابقاً في مقام رد صاحب الفصول القائل بالظن الظرفي من ان جميع الظنون الغير العترة
 غالبية المخالفة قد ذكرنا ما فيه فراجع قوله ويؤيد ما ذكرنا بما جعله مؤيداً لا دليلاً لان

الكلام فيما اذا كان القياس مقابلا لما كان من الادلة من باب الظن النوعي المقيدا والتعبد
 المقيدا كما هو واضح والرواية انما تكون دليلا لو كان حجة المحزن بالجهاد وهو غير معلوم بل
 خلافة معلوم ومن هذا التقرير يظهر عدم كونهما مؤيدة ايضا لقوله واما ما كان اعتباره من
 باب العرف اه لا فرق في التفصيل المذكور بين العرف والعقل ولعل تخصيصه بالاول
 لعدم وجدانه من بين الامارات ما كان حجة من باب الظن النوعي المقيد مع كون الحكم
 بالحجة هو العقل لكن هذا لا يوجب التخصيص لان المقام مقام الفرض والتقدير والاول
 فحجة الظواهر ليست من باب الظن النوعي المقيد عنده وان كان المحاكم فيها هو العرف
 بل من باب الظهور العرف الذي لا فرق بينه وبين الظن النوعي الا في بعض الموارد كما دلت
 قوله من ان اصل الشرايط الظن من الشارع يعني في الفرض المزبور قوله ومن هنا يمكن حريان
 التفصيل السابق يعني مثل التفصيل السابق لكن لا فرق في هذا التفصيل ايضا بين
 العقل والعرف ولعل التخصيص بالعقل لعدم وجدان مثال كذلك يحكم به العرف كما
 سلف وفيه نظير ما سلف هذا لكن يمكن الفرق بين كون الامارة حجة من باب الظن
 الشخصى وبين كون حجة من باب الظن النوعي المقيدا والتعبدا كذلك بعدم الحجية في الاول
 مطلقا وحجة كذلك فان غاية ما يستفاد من الاخبار على تقدير الانعقاد عما ذكرنا سابقا
 ان الظن المحاصل من القياس والقرب المحاصل منه ملحق في نظر الشارع فيكون حكمه حكم الشك
 ولا شك انه مع الشك يقع موضوع الحجية في الامارة المقابلة في القسم الاول بخلاف
 الثاني والمستفاد من بعض الاخبار وان كان كونه بمنزلة الوهم الا انه ليس مقطوعا به
 مع احتمال كونهما في زمان الافتتاح مع ان الكلام ليس مفروض في خصوص القياس بل الشك
 غيره ايضا ولا دليل فيه على كونه بمنزلة الوهم قوله ليست الامارات الخارجة عنها مما قام
 دليل على عدم اعتبارها لا الامعة منه وبما لا يقيم دليل على اعتبارها وهذا مع وضوح
 كونه مفروض يفهم من التصريح ببعثه قول بل يجب القول بذلك على راي بعضهم اه
 انما يجب القول بذلك على راي البعض دون المشهور الذين اجروا دليل الاستدلال في
 غالب المسائل لان القائل المذكور يبطل الرجوع الى الاصل في كل مسألة مسألة فلا
 يمكن له الرجوع الى الاصل فيها بخلاف القائل بالاستدلال في غالب المسائل الغالبة فان

في حجة الظن في اصول الدين

له بطل الاصل في كل مسألة فلا يلزم من الرجوع الى الاصل فيها محدود وفيه ان القائل
 المذكور انما يبطل الرجوع الى البرائة مثلا في كل مسألة من جهة عدم افادتها الظن في
 مقابل خبر الواحد مثلا فاذا ارتفع الظن عنه معاوضة القياس مثلا فلا محدود في الرجوع
 الى اصل البرائة في الفرض المزبور لا فائدة الظن ^ع وان كان واردا على طبق القياس او ^{استنبا}
 انما هو اليه لا اليه كما ان المحال كذلك في صورة اجراء دليل الاستدلال في غالب المسائل
 هذا وقد عرفت ما في نسبة المسلك المذكور الى المحقق القمي ^{هـ} فيما سبق فراجع قوله مع
 استمرار السيرة ^{آه} قد عرفت ما في التمسك بهذه السيرة عن قريب قوله فضلا عما كان اعتبارا
 مشروطا ^{هـ} يفهم منه ان الامارة المعبرة من حيث افادتها الظن الشخصية اولى بالوهن
 من الامارة المعبرة من باب الظن النوعي المقيد وهو كذلك لانه بالشك ترتفع ^ط
 الحجية في الاولى دون الثانية فكل موضع يحصل فيه الوهن عن الثانية يحصل الوهن
 فيه عن الاولى ايضا ولا عكس بل قد عرفت عن قريب احتمال كون القياس واضرا به موهنا
 في الصورة الاولى دون الثانية لمثل ما ذكر قوله مدفوع وجهه عدم وجود النوع في
 الامارات في المقام حتى يستكشف منه ان وجودها كعدمها من جميع الجهات بل يحتمل
 وجود الامريها في الواقع وكونها حجة كذلك وان لم تكن معلومة لتاثر ان عدم حجيتها من
 جهة عدم العلم بها لا من جهة العلم بعدمها فلا مبالغ لتوهم كونها مثل الامارات المنهية
 عنها بالخصوص قوله ذهب فاهبا الى ان المخبرين ^{آه} الظاهر بل المقطوع انه من ^ط
 العامة مذهبيهم ان القياس حجة فلا اشكال عندهم في الترجيح به وايضا قول المحقق بعد
 ذلك لا يقال اجمعا على ان القياس مطروح ^{هـ} يدل ذلك على ذلك المذكور بالا بدلا
 على ما ذكره على غير الاسكافي من علمائنا القائل بكون القياس حجة قوله يحصل الظن به
 ولا بد ان يكون الكبر مطوية مسلمة وهي ان كل ظن مرجح ^ط ولا يصح الاستدلال
 قوله وفيه نظر وجهه ما سياتي من المصنف قدس سره قوله وما لا اذ ذلك بعض سادة ^{آه}
 وهو السيد المجاهد صاحب المفاتيح والمناهل قدس سره قوله كونه من قبيل جزء المقصود
 لا يخفى انه على تقدير كون الخبر حجة لا من باب الظن الشخصية كما فرضه قدس سره بل من
 باب الظن النوعي المطلق يكون المقصود للحجة هو الخبر المقيد للظن الكذابي فيكون الظن

الشخصي ملغى وجوده كعدمه لعدم اناطة الحجية به فلا يكون الظن المحاصل من القياس
او غيره جزء للمقتض كما ذكره وايضا اذا كان الخبر وعينه حجة من باب الطريقة فلا بد من
الحكم بالتساقط في مورد التعارض والرجوع الى الاصل المتوافق لاحدهما ان كان ^{معد} ومع
لا بد من الرجوع الى التحيز العقلي وذلك اما التعارض اصالة المحقيقة في كل منهما واما
لعدم بقاء الظهور لأجل العلم الاجمالي باوادة خلاف احد الظاهرين فلا تجزئ
اصالة الحقيقة أصلا وهو الوجه في ما نعتية العلم الاجمالي في الرجوع الى ^{الطرية} الاصول
وح فلا يكون الخبر جزء للمقتض حتى يكون الظن القياسي او غيره جزء اخر له وذلك ظاهرا
ويمكن ان يقال ان مقتضى الاصل والقاعدة وان كان هو التساقط فلا يحكم بمقتضى دليل
حجية خبر الواحد من الادلة العامة بحجته واحده من الخبرين المتعارضين مثلا لكن يحكم
بمقتضى اخبار العلاج الدالة على وجوب الترجيح او التحيز على حجية الخبر الراجح يقينا وعلى
حجية احدهما تحيزا مع التكافؤ فاخبار العلاج تثبت حجية الخبر الراجح ابتداء بلا مؤنة
ملاحظة الادلة الدالة على حجية خبر الواحد فاذا كانت الحجة الخبر الراجح يكون الخبر جزء
للمقتض والظن المحاصل من القياس او غيره مفيدا للترجمان وجزء اخر للمقتض لكونه مركبا
منها قوله فتأمل وجهه ان مفروض الكلام جواز الترجيح بالقياس وعدمه ومع القول
بالظن المطلق اما ان يكون الخبر المطابق للقياس مفيدا للظن الشخصي مع قطع النظر عن
القياس دون مقابله واما ان يكون مقابله مفيدا للظن دونه وعلى التقدير الاول يكون
هو حجة دون مقابله وعلى الثاني بالعكس واما ان لا يكون واحدهما مفيدا للظن
الشخصي وعلى هذا التقدير لا يكون واحدهما حجة فلا يتصور صورة يكون الخبران
فيها حجة شأنية كى يرجع فيها الى الترجيح القياسي او غيره كما هو الشأن في جميع موارد الرجوع
الى المرجحات ويمكن على بعد ان يكون اشارة الى ان الظن مستند دائما الى الخبر والقياس
جزء للمقتض دائما وان كان القياس لولا الخبر مفيدا للظن ايضا لكنه مع الخبر مفيدا ظنا
اقوى او الى ان الحجة هو الظن وهو امر بسيط لا جزء له فلا يكون القياس جزء للمقتض قوله
واشباهاه كالتباينين سواء احتاج الجمع بينهما الى شاهدا او الى شاهدين واما العامة
والخاص المطلق والمقيد فانه يرجع فيها الى الجمع الدال على تخصيص العامة

في حجة الظن

٤٨٥

تقييد المطلق ولا يتصور فيها الرجوع الى المزججات الخارجية قوله او غيرهما من الحكم المحققية
 كالتقاء الخلاف بين الشيعة لسلا يوخذوا يضربون قلوبهم كادل عليه بعض الاخبار
 وصرح به المحدث البحراني لكن ليس بايدينا في مقام الترجيح الا التيقية والخوف من العا
 لان لقاء الخلاف وغيره ليس ميزانا يعرف به وجوب الاخذ باحد الخبرين وطرح
 الاخر بخلاف موافقة العامة ومخالفتهم قوله نظير الشهرة في احد الخبرين اه الظاهرية
 اذ ادمنها الشهرة بحسب الرواية بان تكون الرواية معروفة يعرفها الكل او الجمل بقربنية
 قوله لدخول الاخر في الشواذ التي لا اعتبار بها بل امرنا بتركها فان الامر بالاخذ للشهور
 والطرح للشاذ في المقبولة والمرفوعة اما هو في مشهور الرواية وشاذها لا المشهور
 بحسب الفتوى والشاذ بحسب ما كاصح به في مسألة حجة الشهرة وعدمها فيرو عليه ولا
 ان المقصود بالبحث هو كون الظن الخارجي كالشهرة بحسب الفتوى والاجماع المنقول والاولوية
 وغير ما مر تجا ام لا كما صرح به شيخنا قدس سره في المزججات الداخلية كالشهرة بحسب الرواية
 واماها ما كان متقوما بالخبر مثلا واننا انما في ما اشتهر بينهم من جعل الشهرة بحسب
 الرواية مرجحة لامهنة والثالث ان الشاذ بحسب الرواية لا يعمل به اذ اعارضها مشهور الرواية
 او من قبيله لا مطلقا فانه يعمل به مع عدم المعارض اذ كان جامعاً لشرائط الحجية كما هو مرد
 اخبار العلاج لسؤاله وجوابا كما سيأت في باب التعادل والترجيح هذا ان اراد التمثيل و
 ان اراد التنظير اندفع عنه الايراد الاول وبقي الايراد الثاني وحمل الكلام على
 الشهرة بحسب الفتوى مع كون الغرض التمثيل يتضح المطلب الجملة لكنه خلاف ظاهر كلامه
 بل كما يكون خلاف صريحه قوله والى منها قد ذكرنا وجه الاولوية فيما سبق عنقر في اجمع
 قوله عن الحجية في مورد التعارض لا عن الحجية مطلقا حتى في نفى الثالث اذ يعمل بها فيه
 لعدم التعارض فيه فلا يرجع الى العموم او اصل على خلافها نعم لو قلنا بالتساوق الراسي
 يرجع اليهما مطلقا لكنه خلاف التحقيق وسيجي في باب التعادل والترجيح تحقيق المقام انشاء
 قوله فلان اصالة عدم القرينية الحكم بعدم جريان الاصلين هنا اما من جهة تعارضهما
 كما ذكره هنا واما لان العلم الاجمالي كما انه مانع من الرجوع الى الاصول العلمية مانع من
 الرجوع الى الاصول اللفظية ايضا لانه مانع للظهور ومع عدمه لا معنى لجريان ما يكون

صنوطا به قوله بعد الفراغ من المرحجات أه يفهم من كلامه هنا الرجوع الى المرحجات في
 المتعارضين العامين من وجهه ويفهم من كلامه في التعادل والترجيح الأشكال في ذلك
 بعد ترجيح الرجوع الى المرحجات من جهة اخبار العلاج وعلى تقدير جواز الرجوع الى المرحجات
 التي تقتضيها اخبار العلاج لا معنى للفرق بين مرحجات الصدور ووجهة الصدور بين
 مرحجات الضمير فالفرق الذي يظهر منه في هذا المقام لا وجه له قوله الى قاعدة الظهارة
 اتما له يرجع الى استصحابها مع انه مقدم على القاعدة لعدم الحالة السابقة في جزء الطير
 الغير المأكول وبوجه الذي هو مورد القارض نعم لا بأس في الرجوع الى الاستصحاب
 في الثوب وغيره الملاحة له قوله ان اصالة عدم التقية أه الاقتصار على التقية مع ان
 مورد الكلام اعتم منها ومن سائر المواضع كما سبق االيان حكم اظهر الافراد والاكتفاء
 بذكره عن سائرهما ومن جهة ان غيره ليس مناطا في الترجيح لاحد الخبرين ^{بمعنى} العلم
 به كذلك كما سلف قوله تدفع بالاصل الرجوع الى اصل العلم مع ان اصالة عدم ^{تقية}
 مسلمة وجمع عليها واصل العلم مختلف فيه اما لاجل ان استصحاب العلم ^{مطلقا}
 كما سيأتي في باب الاستصحاب وسيأتي ما فيه واما لأن هذا القسم من أصل العلم
 مجمع عليه وان لم يكن مطلق أصل العلم كذلك وفيه ان أصل عدم التقية ^{بمعنى} الظهور
 الذي يفرضه عن قريب مجمع عليه لا بمعنى استصحاب العلم قوله بمثابة الامر هو القسما
 الكلام هنا مفروض فيها علم كون احد الخبرين مثلا لبيان خلاف الواقع ولو يتعين
 هو فالظاهر عدم جريان الاصلين لا لكان تقارضهما وتساؤلها بل لعدم جريان
 الاستصحاب اصلا في مقام العلم الاجمالي على ما سيأتي في باب الاستصحاب فما ذكره هنا
 وسابقا لعله على مذهب الغير قوله المفروض سقوطه من الطرفين الاولى ان يقال على
 التقدير المذكور اما ان يسقط الظن من الطرفين واما ان يفيد احدهما الظن ^{الفعلي}
 بان يفرض كون احد الخبرين واردا في مورد كان لبعض العامة في المجلس بخلاف البعض
 الاخر في يفيد ظاهر حال المتكلم كون الخبر الاول واردا مورد التقية دون الثاني وعلى
 التقديرين لا يكون الظن الخارج من سقوط كلا الخبرين عن الحجية في الاول واحد ^{هما}
 عنهما في الثاني قوله لاجل الحاجة اليه مقصود التمسك بشبه دليل الاصل في

المقام فعرض تمامية مقدماته تكون النتيجة حجة الظن في تضييق التقيية وخلوها ولا
 يخفى عدم تمامية لان الرجوع الى الاصل لو سلم كونه مستلزما للواقع في خلاف الواقع
 كثير كما ذكره لم يكن الرجوع الى الاحتياط في المسئلة الفرعية موجبا للخرج لقلة موارد
 مع انه لو كان لكان النتيجة التبعية في الاحتياط لا حجة الظن وقد سلف تحقيق ذلك في
 باب دليل الاستدلال قوله او لا فانهم بما ورد في ترجيح ما خالف العامة آه فاهم ذلك
 منبى على شيئين الاول كون مخالفة العامة من مرجحات جهة الصدور بان يكون
 الاخذ بالخبر المخالف لكونه بعيدا عن التقيية وطرح الموافق لكونه مظنة لها وقرىبا منها
 لا من مرجحات المضمون ولا من باب التعبد والثاني تنقيح المناط بطريق القطع بالحكم
 بوجوب الاخذ بكل ما كان بعيدا عنها والطرح لكل ما كان قريبا منها فيكون الظن
 الخارجى اذا كان على خلاف العامة حجة مستقلة وفيه ان كون المخالفة من مرجحات
 جهة الصدور غير معلومة لاحتمال غيرها بل يمكن ظهور قوله فان الحق فيها حال فهم
 وان الرشد في خلافهم في ان وجوب الاخذ بخلافهم من جهة غلبة المخالفة للواقع في
 احكامهم وعلى تقدير معلومية كونها من مرجحات جهة الصدور فالمناط غير منقح
 بطريق القطع فكيف يتعدى من الخبر الى غيره مع ان الحكم بوجوب يكون الثمرة مثلا حجة اذا
 كانت مخالفة للعامة وليست بحجة اذا وافقها خلاف الاجماع مع انه يمكن القول بما
 ذكر على تقدير كون المخالفة من مرجحات المضمون فلم يذكره في المقام الاول وبما
 ذكر ظهر ان ما ذكره قدس سره ليس مذهبا له وانما اوردته على سبيل الفرض و
 التقدير قوله سليمان عن المعارض لا عن المزاج لان مفروض الكلام ترجيح احد الخبرين
 مثلا على الاخر بالظن الخارجى ولا يصدق الترجيح الا مع كون كلا الخبرين حجة شأنية
 والفرض سقوط الخبر المخالف للظن الخارجى عن الحجية اساسا قوله وهو ترجيح السند
 والمراد به الترجيح بحسب الصدور لتصريحه بذلك في السابق في مقام التعبير عن
 المقام الثالث وما ذكره بعض المحققين من ان الترجيح بحسب السند قد يكون مرجح
 الصدور وقد يكون مرجح المضمون ساقط قوله اذ الكلام فيه ايضا مفروض فيما
 اذا لم نقل بحجة الظن المطلق آه اورد عليه شيخنا قدس سره في الحاشية بان القول بحجة

الظن المطلق وان كان مجامعا للقول بحجية بعض الظنون من حيث الخصوص مع عدم
 كفايته في الفقه كما لا يخار المصحح بعدلين الا انه في مورد وجود الظن الخاص لا
 معنى لتوهم حجية الظن المطلق بدليل الاستدلال ويمكن دفعه بانه لا معنى بحجية الظن
 المطلق وان كان مجامعا للقول بحجية بعض الظنون مع وجود الظن الخاص اذا كان بلا
 معارض ومع المعارض والتساقط يرجع الى الاصل كما هو الاصل في كل دليلين معا
 وكانا من باب الطريقة اما مع قطع النظر عن اخبار العلاج او مع ملاحظتها وعدم
 شمولها لجميع موارد المعارض حتى العامين من وجه مع كونهما من باب الظن النوعي
 المطلق او مع ملاحظتها وشمولها لهما مع عدم وجود المرجح وعدم الرجوع الى التحيز
 عند فقد الترجيح كما استقر عليه عمل جل العلماء كما ذكر اذ في جمع هذه الصور يرجع
 الى الاصل مع التساقط ولا يخفى انه اذا كان هناك ظن مطلق فهو اولي بالرجوع اليه
 من الاصل بل لا يرجع الا هذا مع وجود ذلك لان الدليل ولو كان ظنا مطلقا مقدم
 على الاصل الذي هو دليل حيث لا دليل وقد سمعت نصيحا المصنف في المقام الاول
 بالرجوع الى قاعدة الطهارة فكيف بالظن المطلق اذا وجد قوله او من باب الظن الاطميناني
 الظاهر بقربنية قوله او من باب الظن الخاص كون المراد به الظن المطلق الاطميناني بناء على
 كون نتيجة دليل الاستدلال بحجية الظن الاطميناني فقط ويمكن ان يراد به الظن الخاص
 كذلك بناء على كون القدر المتيقن من اخبار حجية خبر الواحد والاجماع الدال عليها
 هو خبر الواحد المفيد للاطمينان كما يستفاد من كلمات المصنف في باب حجية خبر الواحد
 وان كان الحكم بكون المناط الظن الشخصي ولو كان اطمينانيا بعيدا في الغاية بل يمكن ادعاء
 عدم كونه قولا لاحد من الاصحاب ولو عند من ذهب الى حجية الخبر المصحح بعدلين
 كالشهيد الثاني وغيره قوله ويسقط المرجح عن الحجة على الاخيرين هذا على الثاني
 واضح اذ مع كون الظن على الخلاف لا يكون الخبر المقيد بعدم حجة اصلا واما على
 الثاني فقد لا يفيد كلا الخبرين الظن الشخصي بنفسه فيسقط كلاهما عن الحجة وقد ذكر
 سابقا انه لو قلنا بان اعتبار هذا الظهور مشروط بافادته الظن الفعلي يسقط الظن
 الفعلي من الطرفين فما ذكره هنا لا يخلو عن منافات لما هناك الا ان يقال ان المراد

في حجية الظن

٤١٩

في الصورة الثانية كون الظن على طبقه سواء افاده بنفسه او حصل من الخارج لكن
 العبارة المذكورة لا تقيد هذا المعنى بل لعل الظاهر منها خلافه قوله نعم لو كشفت
 تلك الامارة قد ذكر هذا المطلب عن الكشف عن المرتبة الداخلية هنا على سبيل
 الفرض والمستفاد منه قد ستره في بيان الوجه الثاني للترجيح بمطلق الظن المحرم بكشف
 بعض الامور الخارجية كعمل الاكثر عنها دون بعض الاستقراء والا ولو تية والمستفاد
 منه في باب التعادل والترجيح المحرم بكشف الترجيح الخارجي مطلقا عن المرتبة الداخلية فلا
 يخلو عن منافاة لما في هذا المقام مع ان المستفاد منه هنا كشف عن مرتبة في الصدق
 او الدلالة وليذكر حجة الصدور والمستفاد منه هناك كشف عن ترجيح داخل
 بحسب الصدور ووجه الصدور وليذكر الدلالة ولعل ما هناك هو الحق على
 ما سنبته عليه فبتنا في الكلام ان من هذه الجهة ايضا قوله وتوهم انه قد يكون الظن
 الموافق للظن آه كما اذا كان الخبر المظنون بحسب المضمون دالا على الاباحة والخبر الآ
 دالا على الوجوب وكان مقتضى الاحتياط اللازم في المسئلة الفرعية الوجوب لكون
 المورد من باب الشبهة المحصورة الوجوبية فاذا علمنا بالخبر الرجوع من باب الاحتياط
 لا لمعارضته الخبر الدال على الاباحة اذ لو بيننا على الوجوب رجاء وبيننا على الفعل
 بالعنوان المذكور لم يكن الاباحة منافية له اذ لا يشترط في المباح قصد عدم الوجوب
 مع انه لو اشترط فيه ذلك كان اللازم قصد عدم وجوب الفعل في نفسه فلا ينافيه
 قصد وجوبه رجاء للواقع وهذا نص قوله بل يرجع عليه في مثل المقام وقد فعلنا الكلام
 في مقام ذكر المعهم الثالث من معيّنات النتيجة فراجع وانما قال في مثل المقام لانه قد
 يكون الاحتياط في المسئلة الاصولية مقدا على الاحتياط في المسئلة الفرعية كما اذا
 كان الثاني مسببا عن الاول على اشكال فيه قد سلف قوله فقد ورد عليه حكم الثاني
 بالتحيز آه لا يخفى ان مفروض الكلام الدليلان المتعارضان الذان يكون احدهما
 معاضدا باحد المزججات الخارجية مطلقا ومن جملتها العامان من وجهه والرجوع
 الى التحيز فيهما موقوف على الرجوع فيهما الى اجناب العلاج ترجيحا وتحيزا والمستفاد
 من بعض كلمات المصنف هنا عدم الرجوع اليها فيهما مطلقا ويظهر منه في باب التعادل

ترجيح الرجوع اليها فيهما في بعض كلماته ولا يستشكل في بعض كلماته الاخر وعلى تقدير
 الرجوع فيهما الى اخبار العلاج عند وجود الترجيح فالرجوع اليها عند فقده
 سيأتي من المصنف نقل سيره العلماء قديما وحديثا على عدم الرجوع الى التخيير فيها ^{بعد}
 فقد الترجيح بل يظهر منه جزمه بذلك في اخر المبحث وعلى ما ذكره فالرجوع الى اصل الاحتيا
 في المقام متعين فلا يصح ما ذكره قدس سره وسيصح منه الاشارة الى ذلك في اخر المبحث
 قوله وليس المقام مقام التكليف المراد بين التخييراه فلو قلنا بالبرائة على خلاف التحقيق
 في صورة دوران الامر بين التخيير والعيان في المسئلة الفرعية فيجوز لنا القول بذلك
 في مقام الطريق والترجيح في ذلك رجوع الامر الى كون المظنون متيقرا ^{مستكها} ^{مستكها} ^{مستكها}
 ومقتضى القواعد البناء على عدم الحجية في المشكوك قوله كعمل الاكثر الكاشف عن مرتبة في
 الصدور وفي الدلالة كما ذكره هنا وفي الصدور واجهة الصدور كما ذكره في التعاد
 والرجوع قوله والظاهر وجوب العمل به في مقابل التخييراه وجوب العمل بالظن
 المطلق على تقدير الظن بكونه مرجحا في مقابل التخيير لاجل حمل اخبار التخيير على التسوية
 من جميع الجهات بادعاء ظهورها في ذلك او على الاهمال الذي يكون القدر المتيقن
 منه هو التسوية من جميع الجهات وحق فيعمل بالتخيير الذي يكون على طبق الظن المطلق
 المذكور من جهة القطع بحجتيه والشك في حجتيه خلافا والاصل عدم حجتيه واما عند
 العمل بالظن المطلق المذكور في مقابل الاصول فلان الاصل دليل شرعي ثابت
 بحجتيه بطريق القطع والعامل به معدود كذلك ولا يجوز رفع اليد عنه بمجرد وجود
 ظن لم يثبت حجتيه ولا مرجحيته وسيجيئ شرح الكلام في ذلك في اخر المبحث قوله مثل ما
 دل على الترجيح بالاصدية وجه دلالة على كون مطلق الاقربية الى الواقع مرجحا
 الصادق بمعنى ان يكون غالب اخباره مطابقا للواقع بحيث يكون الخبر مخالف قليلا
 فالاصدق يكون بمعنى كون مطابقة اخباره للواقع اكثر واغلب من مطابقة اخباره
 بحيث يكون مخالفته للواقع في غاية القلة والسددة ولا يطرُق في الترجيح به احتمال
 الموضوعية ومدخلية الاقرب الى الواقع مرجح صفة الصدق فيه فيعد في مقابل
 الترجيح الى غيره ايضا لوجود المناط وبمثل ذلك يقال في الترجيح بالاثنية لكن الا ^{نصا}

ان القسك في مقام التعدي لهما تمك بالعلّة المستنبطة لا المخصوصة فلا يجوز -
 التعرج اليه ويدل على ذلك انه لو كان ما ذكر ظاهره في العلة المخصوصة الموجبة
 للتعدي لم يكن معنى لسؤال الراوي عن سائر الرتجات اذ ان يحمل سؤاله على الغفلة
 عن ذلك او على الاحتياط او عن المصاديق مع فهم الكبير لا تحاقد يخفى وعلى احد الوجوه
 يحمل سؤال الراوي بعد التنصيص بالعلّة في قوله فان الجمع عليه لا ريب فيه وقوله
 فان الرشد في خلافه وقوله فان الحق فيها خالفهم وان كان المحامل المذكورة بعيدة
 خصوصاً من مثل ذرارة وحمه الله تعالى ولعل ما ذكرناه هو المحامل للاخبارتين
 على عدم تقديمهم عن الرتجات المخصوصة مع ان العلل المخصوصة تحتمل عندهم ايضاً
 قوله لا لانه لا ريب في بطلانه كما قد يتوهم المتوهم هو صاحب الفصول ده حيث قال
 ان الشاذ من قبيل البين التمكن ان المشهور من قبيل بين الرشد ويمكن توجيه كلامه بحيث
 لا يرد عليه ما ذكره المصنف هنا وفي باب الشهرة وفي صحت اصل البرائة بان مراده
 كون الشاذ مما لا ريب في بطلانه بالاضافة الى المشهور ومن قبيل بين الغي بالاضافة الى
 ولا ريب ان هذا المعنى مما لا يجعله مقطوع البطلان حقيقة بل بالاضافة الى المشهور
 كما ان كون المشهور مما لا ريب في صحته بالاضافة لا يجعله مقطوعاً به من جميع الجهات
 لا يرد عليه ما ذكره المصنف اما قوله والا لانه يمكن معنى للتعارض وتغير السائل فلان
 المعنى المذكور لا يجعل المشهور قطعياً من جميع الجهات والشاذ قطعياً البطلان من
 جميع الجهات حتى لا يتصور التعارض والتغير وكذلك المعنى المذكور لا يجعل الشاذ
 خارجاً عن المحجة الثانية حتى لا يتصور الترجيح بالشهرة مع ان الترجيح لا يصدق الا مع
 الطرف الاخر حجة ثانية على ما مر وسيأتي لان الشاذ مما لا ريب في بطلانه ويكون
 بين المعنى بالنسبة الى المشهور الذي اخرج عن المحجة فعلا فلعله يمكن في مقابلة الخبر المشهور
 لا بأس بالاحتياط والحكم بكونه حجة قطعية واما قوله قد مره ولا نقول السائل بعد ذلك
 هما مشهوران معاً فلما ذكرنا من ان البين المراد كون المشهور قطعياً من جميع الجهات
 بل بالاضافة الى الشاذ ففر من كونها معاً مشهورين لا غائلة فيه واما قوله ولا تقديمه
 على الخبر المجمع عليه اذا كان راويه اعدل كما يقتضيه صدر الخبر فلان الصفات اذا كانت

الحكام البين بالاضافة

محدثة لمزية اقوى من مزية الشهرة فلا بد من الحكم بتقديم الترجيح بالصفات على الترجيح
 بالشهرة لا قضاء العلة المنصوصة الحاكمة بوجوب الاخذ بكل ما لا ريب فيه بلا امتناع
 ذلك وعلى تقدير احداث الشهرة مزية اقوى من مزية الصفات فلا نسلم تقديم
 الصفات على الشهرة والتقديم الذكرى لا يتقصيه ولو فرض ظهوره في ذلك فلا ريب
 ان ظهور العلة المنصوصة في وجوب الاخذ بكل مزية اقوى من الظهور المذكور
 وسيأتي توضيحه من غير ما عتق بيب في بعض المحاشي الالائية وكذلك لا يراد عليه ما سيذكر
 في باب اصل البرائة من انه لا معنى على المعنى المذكور لتثليث الامور ثم الاستشهاد
 بتثليث النبي ص لانه لا معنى على مذهب المصنف انه ايضا من كون المشهور داخلا
 في بين الرشوة المحلال البين والشاذ داخلا في الامر المشكل والشبهات لتثليث الامور
 ثم الاستشهاد بتثليث الرسول ص والتوجيه ممكن على كلا المعنيين كما لا يخفى ويؤيد
 ما ذكرنا من التوجيه ان البين الرشيد على ما ذكره قدس سره ايضا فلا بد ان يكون
 البين المعنى اضافيا ايضا قضاء بحق المقابلة وليت شعري ما الداعي للمصنف انه الى
 جعل المشهور مما لا ريب فيه بالاضافة ومضايقته في جعل الشاذ مما لا ريب في بطلان
 بالاضافة مع انه لا غبار عليه اصلا ويدل على ان مراد صاحب الفصول ما ذكرنا
 قوله قدس سره ان المشهور داخل في بين الرشيد ولو يجب الظاهر والشاذ في
 بين المعنى والظاهر ويؤيد التوجيه الذي ذكرناه في كلام صاحب الفصول ان
 الشاذ لو كان داخلا في الامر المشكل في تثليث الامام ع وفي الشبهات في كلام الرسول
ص لكان اللازم حمل كلام الامام ع والرسول ص على نوع من التقريب كما ذكره المصنف
 في باب اصل البرائة تبعا للتحقق القوي وان كان بين ما ذكره في قوله في الجملة على ما
 سيأتي تقريره لعدم موافقة حمل كلام الامام ع والرسول ص على الوجوب لمدى
 ومذهب سائر الاصوليين من عدم وجوب اجتناب الامر المشكل والشبهات ولا
 يخفى ان حمل الكلام على التقريب خلاف الظاهر خصوصا في مقام الاستشهاد
 لان الاستشهاد لا بد ان يكون بامر مركوز في الالذهان لا يصح في شيء لا يفهم
 الا الواحد من الناس وذلك كله ظاهرا انشاء الله ثم لا يخفى انه على مذهب

صاحب الفصول في ايضا فيهم من العلة المخصوصة التقدي الى كل مرتبة لئلا يتقاعله
وجوب الاخذ بكل ما لا ريب في حجيته بالاضافة وطرح كل ما لا ريب في بطلانه
بالاضافة فما يظهر من المصنف في مقام اثبات التقدي الى كل مرتبة من جعل احدهم
مقدما لتاخره فيوقف عليهم ما شئت الرتب في الشاذ حيث قال فيدل على ان طرح الا
لاجل ثبوت الرتب بهما لا لانه لا ريب في بطلانه كما قد يترجم لاريب في بطلانه قوله
وليس المراد بالرتب مجرد الاحتمال ولو هو ما آه قد يكون في الشاذ ريب مشكوك
يكون هو في الشاذ وهو ما او مقطوعا بعد من بالشرط الا في وقد يكون ريب في الشاذ
موجودا ومقطوعا بعد من المشهور لكن اذا كان فيه بعض جهات الرتب على محي
ما في الشاذ وليس المراد بقوله وليس المراد بالرتب مجرد آه ذلك والالتزام في قوله فيما يأت
عن قريب حيث قال وكذا كثير من المراتج التي الراجحة الى وجود احتمال في احداهما منقو
على او ظنا في الاخر فكل خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد في الاخر او يوجد
ولا يعد لغاية ضعفه ريبا فذال الاخر مقدم عليه انتهى بل المراد انه اذا كان في الشاذ
ريب واحد وهو ما لا يكون ذلك الرتب موجودا في المشهور مضافا الى استواء ساير
ما يوجب الرتب لا يكون هذا مراد من الخبر بدهة انه يكون المشهور مقطوع الصدق
مع ان مصيب اخبار العلاج ترجيحاً وتخيراً استواءاً وجواباً بالخبر ان الظن ان صدقاً
مع انه لا مفع في الرجوع الى مرجحات الصدور كما لا يخفى قوله مع كونه بحيث لو سلم
عن المعارض او كان داوية اعدل واصدق آه يعني ان تقديم الخبر المجمع عليه على الشاذ
انما هو في صورة التعارض وعدم كون داوية الشاذ اعدل واصدق وما يرجع
مجرها من داوية الخبر المجمع عليه فلو لم يعارضه الخبر المجمع عليه او عارضه ولكن كان داوية
الشاذ اعدل واصدق من داوية المجمع عليه يكون الشاذ في الاوّل حجة بلا معارض
وفي الثاني يترجح على المشهور فيكون هو حجة دونه فكل خبر يكون نسبه الى معارضيه
مثل هذه النسبة التي تكون المجمع عليه الى معارضيه الشاذ مع ملاحظة الجملة المذكورة
يكون حجة دونه وانما ذكر قوله او كان داوية اعدل واصدق في هذا المقام لان الترجيح
بالاعدل والاصدق مقدم في المقبوله على الترجيح بالثبوت بحسب الذكر فيستكشف

منه تقديمه عليه بحسب الرتبة ايضا لكن هذا التمايم يقع على تقدير العمل بالترتيب المذكور
 في المقبولة والا فعلى تقدير اسقاط الترتيب المذكور والعمل بكل ما يوجب المنزلة
 عند المجتهد ولو كان مؤخر في الذكر من جهة العلة المنصوصة كما اشار اليه شيخنا قلنا
 سره في هذا المقام وفي التعادل والترجيح لا ضرورة الى تقديم الترجيح بالصفات على
 الترجيح بالثبوت اذا كانت الثبوتة يفيد ظنا اقوى بل لا بد من تقديم هذا على ذلك مع
 ان المصنف قد ذكر هنا وفي باب التعادل والترجيح ايضا ان عمل العلماء على طبق
 المرفوعة التي قدم فيها الترجيح لثبوت الرواية على الترجيح بالصفات فيمكن ان يستدل بالمقبولة
 على تقديم الترجيح بالثبوتة على الترجيح بالصفات من جهة كون التقديم المذكور مشهورا
 بين العلماء مع ملاحظة التعليل في المقبولة بان ما لا يرب فيه بالاضافة يجب الاخذ
 به فاذا تعارضت المقبولة والمرفوعة في تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالثبوتة كما
 في المقبولة وتأخير عنه كما في المرفوعة يجب الاخذ بالمرفوعة وتقديم الترجيح بالثبوتة
 على الصفات لما ذكر في المقبولة من التعليل بان كل ما لا يرب فيه بالاضافة يجب
 الاخذ به فتدبره فانه دقيق قوله بناء على ان الوجه في الترجيح بها احد الوجهين آه سيا
 في باب التعادل والترجيح احتمال وجوه اربعة في الترجيح لها ومنها الوجهان المذكوران
 هنا قوله ويدل على هذا التعليل ايضا آه ويدل عليه ايضا ما في الوسائل عن ابي بصير
 عن ابي عبد الله قال والله ما اتم على شيء مما هم عليه ولا هم على شيء مما اتم فيه
 مما لفزهم بما هم من الخيفية على شيء قوله وشبههما بما يحتاج الجمع بينهما الى شاهد
 واحد وذلك كالمبتائين الذين يحتاج الجمع بينهما الى شاهد واحد يدل على صرف
 احدهما عن ظاهره مثل اغتسل يوم الجمعة وينبغي غسل يوم الجمعة حيث ان صرف اغتسل
 عن الوجوب او ينبغي عن الاستحباب يكفي في الجمع بينهما قوله فالوجه فيه كما عرفت سابقا
 قد عرفت ان المستفاد من كلامه الرجوع الى المرجحات في الصدور وجهة الصدور
 دون المضمون في العامين من وجه وسياتي في باب التعادل والترجيح الاشكال في
 الرجوع الى المرجحات مطلقا في العامين من وجه والمبتائين الذين يحتاج الجمع بينهما
 الى صرف احدهما عن ظاهره فقط بعد الحكم بالرجوع الى المرجحات مطلقا كما ذكره

هنا من الخبر بعدم الرجوع فيها الا الى المرجح في الدلالة منافع لفظيهما فيهم من مجوع
كلماته تحيره قدس سره في المطلب قوله وما كان من قبيل المتباينين الذين لا يمكن الجمع
بينهما الا بشاهدين وذلك مثل اكرم العلماء ولا تكرم عالما حيث انه لا يمكن في الجمع
بينهما حمل اكرم العلماء على العدد و مثلاً لان التعارض باق بعدل لا بد فيه من جعل
لا تكرم عالماً على الفاسق فيرفع التعارض حج قوله فهذا هو المتيقن من مورد وجوب
الترجيح بالمرجحات الخارجية كما انه المتيقن من مورد الرجوع الى المرجحات الخارجية كما
هو المتيقن من مورد الرجوع الى التخيير عند فقد الترجيح فع فرض عدم الدليل على الرجوع
الى المرجحات الخارجية كما هو مفروض البحث وان كان خلاف التحقيق لما تقرره رايه قدس سره
في باب التعادل والترجيح من الرجوع الى المرجحات مطلقاً داخلية كانت او خارجية
من جهة العلة المنصوصة في الاخبار سيما ما في المقبولة من قوله فان الجمع عليه لان
فيه كان اللازم الرجوع الى التخيير الذي مقتضاه الرجوع الى الخبر الخالف للاصل او
ان كان ولو جاز او الى الموافق ان لم يكن ولا يرجع اليهما اصلاً لان الرجوع اليهما
موقوف على تقدير التساقط وسقوط كلا الخبرين عن الحجية وهو خلاف مقتضى اجبا
الترجيح والتخيير وان كان هو مقتضى القول بحجية الخبر من باب الطريفة فما ذكره قدس سره
في القسم الاول من عين الرجوع الى الاصل والعموم من جهة ان العمل بالعموم او الاصل
يقيني لا يرفع اليد عنه الا بواردي يقيني اه ليس بوجيه اصلاً قوله والدليل على هذا
الاطلاق مشكل لا اشكال فيه لان عمدة الدليل على حجية خبر الواحد هو ثبوت
الاخبار المتواترة الدالة على حجية خبر الواحد العادل والموثوق به مطلقاً فيتمثل
الخبر الموافق المشهور والمخالف له والمفيد للظن الفعلي وخلافه وما يكون الظن الفعلي
على خلافه وخلافه قوله فان اثبات حجية الخبر الخالف للمشهور ينبغي تقييداً بما فصل في
اول الكتاب في باب ظواهر الالفاظ بما اذا كان بين الخبر وقوى المشهور مبانية كلية
لا ما اذا كان بينهما العموم والمخصوص المطلق او من وجه فان العلماء لا يرضون التبدل
عن الخبر العام او المطلق اذا كانت الشهرة على التخصيص والتقييد ومن هذا ظهر ان اطلاق
ما نقل عن صاحب المدارك من ان العمل بالخبر الخالف للمشهور مشكل منظور فيه وكذا

ذكره كذلك في مقام تأييد المطلب كما صغره المصنف قدس سره قوله وبالجملة فلا ينبغي
 ترك الاحتياط بالأخذ بالظنون في مقابل التخيير قد اشترطنا إلى أن مورد الكلام وهو
 التباين الذي لا يمكن الجمع بينهما إلا بشاهدين كإثبات القدر المتيقن من مورد اخبار
 الترجيح كذلك هو القدر المتيقن من مورد اخبار التخيير مع فرض عدم الدليل على وجوب
 الترجيح بالمرجحات الخارجية وان كان خلاف التحقيق فلا بد ان يرجح إلى التخيير لا إطلاق
 اخباره وايضا على تقدير كون المخبر حجة من باب الطريقة كما هو الحق لا بد من الحكم
 بالتساقط في مورد التعارض والرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما او العموم كذلك ان
 كان واثقا في التخيير العقلي فلا معنى للرجوع إلى الظن الخارجي في مقابل التخيير المذكور
 ويمكن ان يدفع الأشكال ان بان ما ذكره قدس سره مبنى على امور الأول عدم الدليل
 على كون الظن الخارجي مرجحا والثاني كون اخبار التخيير حجة يجب الأخذ فيها بالقيود
 المتيقن وهو تسوية الخبرين من جميع الجهات والثالث لزوم رفع اليد عن مقتضى طر
 الخبر بنفسه من كون الحكم التساقط في مورد التعارض من جهة ملاحظة اخبار العلاج
 فانها قد دلت على عدم التساقط المذكور ولزوم الأخذ باحد الخبرين اما معينا لما
 الترجيح او مخيرا ولا ينبغي انه في صورة دوران الأمر بين التخيير والتعيين لا بد من
 الحكم بالتعيين من جهة قلعة الاستغناء بل لوله نقل بالوجوب التعيني في صورة
 الدوران المذكور في المسئلة الفرعية لقلنا به في مثل المقام بما يكون الشك فيه في
 الطرفين اذ يكون الأخذ بالراجح يقينياً وحمية قطعية ويشك في حجة المرجوح و
 الأصل علمها بالمعنى المقرر في اول حجة الظن وهذا هو مراد المصنف بقوله فلا
 ينبغي ترك الاحتياط اه وان كان التعبير بلا ينبغي لا ينبغي في المقام لأن الاحتياط
 المذكور واجب لا مستحب قوله فالأحوط العمل بالأصل قد كان قوله فلا ينبغي ترك
 الاحتياط اه محمولا على صورة رفع اليد عن مقتضى حجة الخبر من باب الطريقة من التسا
 وملاحظة اخبار العلاج ودوران الأمر بين التخيير والتعيين كما دريت عن قرب فيمكن
 حمل هذا الكلام ايضا على ما ذكره من ملاحظة اخبار العلاج والدوران المذكور وحسب
 في المسئلة الاصولية وان اقتضى البناء على التعيين ووجوب الأخذ بالخبر الراجح فقط و

طرح الخبر المرجوح لكن اذا عارضه الاحتياط في المسئلة الفرعية كما اذا كان مقتضى
 الخبر المرجوح جزئية شيئا وقلنا بوجوب الاحتياط في الشك فيها وكان مقتضى الخبر
 الرجوع عدمها لا بد من تقديم الاحتياط في المسئلة الفرعية بل لا يتأني بينهما على ما علمت
 شرحه مفصلا في مقام الاميراد على الوجه الثالث من العميات الذي نقله من استاذ ه
 شريف العلماء قدس سره في باب دليل الاستدلال لكن التعبير بلفظ الاحوط في المقام ليس
 على ما ينبغي بل لا بد من الحكم على طريق البت وقد حكم المصنف ده كذلك في البحث
 المذكور وفي الوجه الرابع من وجوه الرد على صاحب الفصول ده ويمكن جعل الكلام
 المذكور على الاعراض عن اخبار العلاج وملاحظة مقتضى الطريقة من التساقط و
 الرجوع الى الاصل المطابق لاحد الخبرين ووجه التعبير بلفظ الاحوط لا يصح بوجه ومبتا
 ذكر ظهر ان حمل الكلام المزبور على الوجه الاخير فقط كما ذكره شيخنا قدس سره في المحال
 لا وجه له قوله وان كان نائفا اه ان حمل هذا الكلام على ملاحظة اخبار العلاج فلا اشكال
 في الرجوع الى اصل الاشتغال في المسئلة الاصولية المقننة لتعيين الرجوع الى الرجوع
 بالظن الخارجي ولا مسح للرجوع الى الاصول المذكورة وان حمل على قطع النظر عنها
 فلا اشكال في الرجوع الى الاصول المذكورة لانه مقتضى التساقط عند التعارض فما
 ذكره قدس سره من الاشكال لا وجه له على كلا التقديرين والله العالم قد تم وان يتعلق

بشرح الجزء الاول من الكتاب والمجد لله اولا واخرا وتبليغه شرح الجزء
 الثاني من الكتاب واستدل الله انزوي فقيها لا تمامه قريبا انشر في النعم
 وقد فرغت من ايضا انا الفقير الى الله العزيز محمد الحسيني الشيرازي
 في اليوم الخامس عشر من شهر جمادى الاخرة من شهر ربيع الثاني
 ثلثين بعد ثلثمائة واربعة وخمسة
 وقد كتبت هذه النسخة الشريف محمد الله
 وقته وحسن توفيقه سيدا فقرا
 اليه من هذا الوطن والظهور
 المسكن في سنة ١٣٥١

ان كتاب
 محمد الحسيني
 على الغلط انا الخضر بن
 بسلافة جمع من الفضلاء

راقد فقلنا فقلنا
 محمد الحسيني

جدل الغلط الصحيح كما ايضا الفوائد لجلد الاول

صحيح	غلط	صحيح	غلط	صحيح	غلط	صحيح	غلط
المقولات عشرة	المقولات عشرة	١	٥٨	اتكالا	لا تكالا	١٤	٤
التع الباقية	التعة الباقية	٨	٥٨	بين الفقهاء	بين الفقراء	٢١	٤
من ذى قبل	من ذى قبل	٤	٥٩	قائلا	قائلان	٢١	٧
وهذا ضرورى	وهذا ضرورية	١٢	٤١	في الامكان الوضعية	في الامكان الوضعية	٤	٨
وانما فصلنا الكلام	وانما الكلام في هذا	١٥	٤٢	فلا وجه في الجملة	فلا وجه في الجملة	٤	١٠
القام				فيما يحتمل الاباحة	فيما يحتمل الاباحة	٣	١٤
وجه الصدور	وجه الصدور	١٧	٤٢	الخاصة	الخاصة		
لا استباعها	بل لا استباعها	٣	٤٤	الدلالة التبعية	الدلالة الغيبة	٧	١١
من عدم محبة غير	من محبة غير العقل	١٤	٤٧	فلان جواز ارتكابها	فلان ارتكاب الشبهة	١٧	١٩
العقل البديهي	البديهي			الشبهة			
لا شاهد عليها	لا شاهد عليها	٥	٤٩	فهو الاوثق	فهو الاوثق	٩	٢٣
سنذكره	فنسذكره عن	٢١	٤٩	عليه الاصوليون	عليه الاصوليين	١٥	٢٣
قريب				ليس محجة في باب	ليس محجة من باب	٢٣	٢٣
فلا بد من التمسك	فلا بد من لا حجة	٣	٧١	الادلة	الادلة		
لا خراجه				يعني كونها اوساطا	يعني انها اوساطا	٢٤	٢٣
من باب الكذب	من باب المجوز	١٤	٧١	خزيمة الشهادة	مثل رواية خزيمة	١٥	٢٧
المجوز	لمصلحة				ذالشهادتين		
الى دلالة دليل	الى دلالة دلالة	١٤	٧٢	ذالشهادتين		١٤	٢٧
سمعى	سمعى			على الامر التوقفية	على الامر التوقفية	١١	٣٩
بل لا مسامح لارتكابها	بل لا ارتكابها	٣	٧٣	وثانيتها	وثانيتها	١٢	٤٣
من العلم التفصيل	من العلم التفصيل	٩	٧٤	وسيرها سيرا	وسيرها سيرا	٢٢	٥٥
هو العلم بالشيء	هو العلم بالشيء			اجاليا	اجمالا		
ما ذكره في بحث	ما ذكره في بحث	١١	٧٣	ففي كونه عاصما	ففي كونه عاصما	٢٣	٥٥
من العلم التفصيل	مع العلم التفصيل	٧	٧٥	عن الخطاء في المادة	عن المادة		

لوسم شفاء غلط
الكل في شفاء غلط
٣٠ اجزاء بغير الجواز
صحيح

جدل الغلط و الصحيح

صحيح	غلط	صفحة	صفحة	صحيح	غلط	صفحة	صفحة
	بما لا يعلم فقد ضا	١	١٢٤	لقصد القرية	بقصد القرية	٧	٧٤
	لا يعلم ولا باسم البنا			بين هذا والوجه	بين هذا الوجه	٩	٧٨
	لكن سيجي عن حجة	١٠	١٣٣	الثاني	الثاني		
	صحة			على وجوب ايقاع	على وجوب ايقاع	١٤	٧٩
	على الفرض المنزور	٢٣	١٣٢	الواجب	الواجب		
	ما لم يعلم انه	٣٤	١٤٣	فاذا نوى	نازل نوى الوجوب	٢٤	٧٩
	ما ذكره هنا	١٧	١٥٠	لم يذكره في	لم يذكره في ذلك	٤	٨٣
	بهذه العبارة	١٨	١٤٥	ذلك للمقام	هذا المقام		
	لا دلالة	٤	١٤٠	كون الدليل المنزور	كون الدليل المنزور	٣	٨١
	بمساواة للنصر	٢٠	١٤٠	لم يقيم دليل	في صورته لم يقبل	٨	٨٩
	عند احد	٣	١٤٢		دليل		
	انما يكون من جهة	٢١	١٤٢	الاصل	الاصل زائد	١٦	٩٠
	بقاء التكليف						
	لعمومه	١	١٤٢	مع ان مذهبه	مع انه مذهبه	١٤	٩٤
	ذاكرناها	١٥	١٧١	بارتكاب التكليف	بارتكاب التكليف	٢٢	٩٥
	او على التخصيص	٣	١٤٢	فيه	فيه		
	الزائد			والقضاء	والاقضاء	٩	٩٧
	على النقيض	١٩	١٧٣	لا الجهل بالموضوع	لا في الجهل	١٣	٩٧
	نقل ما كان	١٣	١٤٢		بالموضوع		
	الائمة			وبانه اذا تكلم	بانه اذا تكلم	١٣	٩٩
	قد ذكره نظيره	٩	١١٥	بل النظر الصادر	بل ظن الصادر	٢٣	١١٢
	في كتب الحديث	١٤	١١٧	على حكم العالمين	على ما حكم العالمين	٤	١١٤
	في المختلف	٢٠	١٩٣	فوت الواقع	فوت الرابع	١١٧	١١٧
	واقفي فيها	٢٤	٢٠٠		خبر الواحد	٤	١٢٤

جدل الغلط والصحيح

صفحة	تجدد	غلط	صحيح	صفحة	تجدد	غلط	صحيح
٢٠٣	٧	مجموعاً ومولفاهما هو	مؤلفاً على ما هو	٢١٢	١	مع اعظم اقتدارهم	مع اعظم اقتدارهم
٢٠٤	٢١	المنع على الحد	المنع على الحلاس	٢٩١	١٥	والخط على العبارة زائد	نور وما نقل عن سائر الرواة المذكورين اي بآية الرواة آه
٢٠٩	٢١	هذا الاجتماع ا	هذا الاجتماع لا				
		من	اما من	٢٩٢	٢١	وليعتبر واذا غيره	وليعتبر واذا غيرها
٢٠٩	٢٢	واما من حصول	واما من جهة حصول	٢٩٢	٢٣	ومنها عدم	ومنها عدم
		العلم		٢٩٢	٢	واما ما	وما
٢١٢	١٥	فقيم في غيره بعيد	فقيم في غيره بعيد	٢٩٤	١٣	المنقاد	المستفاد
		القول	القول	٢٩٧	١	وليس ذلك من	وليس ذلك من
٢١٨	٢٢	كانوا يعلمون	كانوا يعلمون			مذهبنا انتهى	مذهبنا
٢١٩	٢٣	على الفرض المذكور	على الفرض المذكور	٢٩٨	١٨	انما هو للاخذ به	انما هو للاخذ به
٢٢٠	٥	من من رآه	من	٢٩٨	٢١	عن دليل الاضداد	عن دليل الاضداد
٢٢٢	٢٢	لكان الظن المطلق	لكان ظناً مطلقاً	٣٠٠	١٢	غير واحد	غير واحد
		حجة	حجة	٣١٧	٤	من الاخبار الاحاد	من اخبار الاحاد
٢٢٥	١٣	بان الدعوى المذكور	بان الدعوى المذكور	٣٢٨	٦	والا لزام حصول	والا لزام
٢٢٦	١١	فذلك كونه	فذلك كونه	٣٣١	١٧	عليك اعطاء الدد	اعطاء الدرهم
٢٣٢	٨	والطبيب اهل	والطبيب واهل	٣٣٣	٩	التراميعرنا	التراميعرنا
		الخبيرة	الخبيرة	٣٣٣	١٧	في المجمول دون او	في المجمول دون
٢٣٢	٢١	اختياره	اختياره			الموضوع	
٢٤٤	٢	ما يدخل الخبير من الاقسام	من الاقسام	٣٣٣	٢١	انه لا الاستدلال	انه لا يصح الاستدلال بها
		الاقسام				بها	بها
٢٥٢	١٣	الان المصنف	الان المصنف	٣٤١	١٥	ولا يقطع الغاوص	ولا يقع الغاوص
		لشهيد	لشهاد	٣٤٢	١٠	انما يصح خير اللقيد	انما يصح خير اللقيد
٢٧٧	٧	الى الوجه الاول	الى الوجه الاول من	٣٤٧	٢٢	خير خير الفاسق	خير الفاسق
		من طريق الحدس	طرق الحدس	٣٤٨	٢	واما لان رجحان	واما لان رجحان

جدل الغلط والصحيح

صحيح	غلط	صحيح	غلط	صحيح	غلط
على النظر إلى الجهل	على النظر إلى الجهل	١١	٤٢٠	على النظر إلى الجهل	١٩
وان يكون الغرر	وان يكون الغرر	٢٠	٤٣٠	وان يكون الغرر	١٧
نوبيا	نوبيا	١٥	٤٣٢	نوبيا	
والقعود للثقة والقعود	والقعود للثقة والقعود	١	٤٥٢	والقعود للثقة والقعود	١٩
قد يكون نقل لفظ	قد يكون نقل لفظ			قد يكون نقل لفظ	٢٤
المقرون من غير	المقرون من غير	١٨	٤٥١	المقرون من غير	٣٤
فانما تدل	فانما تدل	٢٣	٤٤٤	فانما تدل	
ادالامارات	ادالامارات	٣	٤١٧	ادالامارات	٢
لا يجهل	لا يجهل	٢٣	٤١٩	لا يجهل	
فكون	فكون	١	٤٩٧	فكون	٤
غير مضبوطة	غير مضبوطة	١	٥٠١	غير مضبوطة	١٣
منظبطة	منظبطة	٥	٥٠١	منظبطة	
من امور منظبطة	من امور منظبطة	٧	٥٠١	من امور منظبطة	١
المنظبطة	المنظبطة	١٢	٥٠١	المنظبطة	١٥
غير منظبطة	غير منظبطة	١٥	٥٠١	غير منظبطة	٢
من امار منظبطة	من امار منظبطة	٢١	٥٠١	من امار منظبطة	١٩
غير مضبوطة	غير مضبوطة	٤	٥٠٢	غير مضبوطة	٢
لاداء التكليف	لاداء التكليف	٤	٥٠٣	لاداء التكليف	١٤
المتعلق بالطريق	المتعلق بالطريق			المتعلق بالطريق	٢٣
الى سواء السبيل	الى سواء السبيل	٤	٥١٣	الى سواء السبيل	٢٢
وكونه واجبا للغير	وكونه واجبا للغير	٩	٥٢٣	وكونه واجبا للغير	٢٠
كون المعوض	كون المعوض	٤	٥٣٠	كون المعوض	١٩
موهوما	موهوما			موهوما	
اما على تقدير الادل	اما على تقدير الادل	١٣	٥٤٣	اما على تقدير الادل	١٠

جدول الغلط والصحيح

رقم	غلط	صحيح	رقم	غلط	صحيح
٥٢٢	في المواضع الثالث	في المواضع الثالث	٢٣	انا اجمعنا	ان اجمعنا
٥٢٥	لا المقوم عليها	لا المقوم عليها	١٣	فيكون فالمرطبه	فيكون فالمرطبه
٥٥٣	بوجوب الاحتياط	لوجوب الاحتياط	١٩	على ما حملناه تقا	على ما حملناه تقا
٥١٥	لا معنى لكونها حجة	لا معنى لكونها حجة	٩	معنى ذلك	يعنى ذلك
	دونها	دونه	١٩	ام لا بعد ذلك	ام لا بعد ذلك
٥٩٢	من ارجاعه الى	الى التخصص	١٤	الى ذلك	الى ذلك
	التخصيص		٧	امامع العناد	امامع العناد
٥٩٢	بنجاسة الثوب	بنجاسة الثوب	٢٢	سيد الاحوالهم	سيد الاحوالهم
٥٩٤	فانه ليس انه	فانه ليس	٩	انا التمس بديل	اما التمس
٥٩٧	دوتود	ادوتود	٩	اذ في جميع هذه الصور	اذ في جميع هذه الصور
٤٠٠	للمقوم عليه	للمقوم عليه	٤	يكشف مع الياء	يكشف مع الياء
٤٠٢	وان فريفا	وان فريفا	١٤	لا معنى في الرجوع	لا معنى في الرجوع
٤٠٣	عاله رانه	عاله			
٤٠٢	واشار الغزالي	والله اشار الغزالي			
٤٠٥		قبل كلمة وفيه علامة الرجوع الحاشية ٢			
٤١٣	الملائه	الملاقي			
٤١٥	دو فصلنا	دو فصلنا			
٤١٥	علي من يعرف	علي ان من يعرف			
			١٢	اني تار فيكم الثقلين	اني تار فيكم ما ان
			٤١٨	ما ان تمسكم به	تمسكم به
٤٣٣	حماد بن عمر البصير	نصيب			
٤٣٥	عن الصادق	عن الصادق			
	بالقلب	بالقلب			

ورق النخلة الطيبة لخضر السيد سند الاستاذ الاقاسيد للتكاتب
 مؤلف كما ايضا الفرائد مظهر

نسبه الشريف هكذا من طرف الأب محمد بن الأمير محمد تقى ابن الامير عبد المطلب ابن
 الامير محمد تقى ابن الامير عبد المطلب ابن الامير ابي طالب ابن الاقاسيد على المعروف
 به بلاسييد المدفون في التكناب في القرية المعروفة بمعاف محله المشهورة بسادات
 محله رحمه الله ورضوانه مقبرة وبقعة يزوره الناس ويتركون به مولده الشريف
 باصبرها ما اجر الى التكناب بامر الشاه عباس الصفوي لا وشاه اهل ثم قتل على ما قيل
 ودفن في القرية المذكورة ثم الاقاسيد على بلاسييد المرقوم ابن السيد حسين
 ابن السيد وكيل ابن السيد حاتم ابن السيد نبيل ابن السيد شاه نصير ابن
 السيد خضر ابن السيد ناصر ابن السيد يحيى ابن السيد سليم ابن السيد سميع
 ابن السيد قاسم ابن الامير كريم ابن السيد عمر ابن السيد حبيب ابن السيد
 شمس ابن السيد غياث ابن السيد افضل ابن السيد افشار ابن السيد ضياء
 الدين ابن السيد طاهر ابن السيد طيب ابن السيد نور ابن السيد ابي الحسن ابن
 السيد فخر الدين ابن السيد ابي القاسم ابن الامير حسن ابن الامير حسين ابن السيد
 جعفر الحجة ابن السيد عبد الله الاعرج ابن الحسين الاصغر ابن الامام الرابع
 الراجع الساجدين العابد وسيد الساجد (علي بن الحسين ابن علي ابن ابي طالب
 صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين) نسبه الشريف هكذا من جهة الامام
 سيد محمد بن السيدة الزكية مرجان بنت السيد هاشم ابن الامير حسين ابن الامير
 محمد رضا ابن الامير محمد حسين ابن الامير عبد المطلب ابن الامير ابي طالب ابن الاقاسيد
 على بلاسييد المرقوم الى ان تنهى تلك التسلسلة الشريفة الى الامام الرابع حجة
 الفقير الى الله الغني مرقوم ابن ابي القاسم ابن مرقوم ابن الامير

عبد المطلب ابن الامير محمد تقى المرقوم في نسبه
 سيدنا و مولانا المعظم من جهة
 والده المجد رحمة الله
 عليهم اجمعين

واسم على معارف فواره جابت

السيد ابي عبد الرحمن

بِحَمْدِ اللَّهِ
تَعَالَى وَحَسَنِ تَقْدِيرِهِ

قد تم

المجلد الأول من كتاب

إيضاح الفرائد

من تأليفات السيد الأجل الأفاضل السيد محمد

التكايفي أدام الله تعالى أيامه وأهله وتبليغ

المجلد الثاني انشاء الله تعالى وقد طبع بمطبعة

الإسلامية بتصدد مؤسسه ومديرها المحترم

السيد المعظم الحاج سيد أحمد

الشهير بالأخوان الكماحي

وكان الطبع

في شهر شعبان

المعظم من شهر

١٣٥١ هـ



Elmer Holmes
Bobst Library
New York
University

