

الْكِتَابُ  
الْبَرَّ

لِكَفْكَافِ  
أَيَّالِهِ الْمُضْطَلِينَ  
أَنْشَدَهُ شَعْرَ الْمُتَهَاجِرِي  
«ذَلِيقَةُ اللَّهِ»

Daftar 367

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

DUPL>

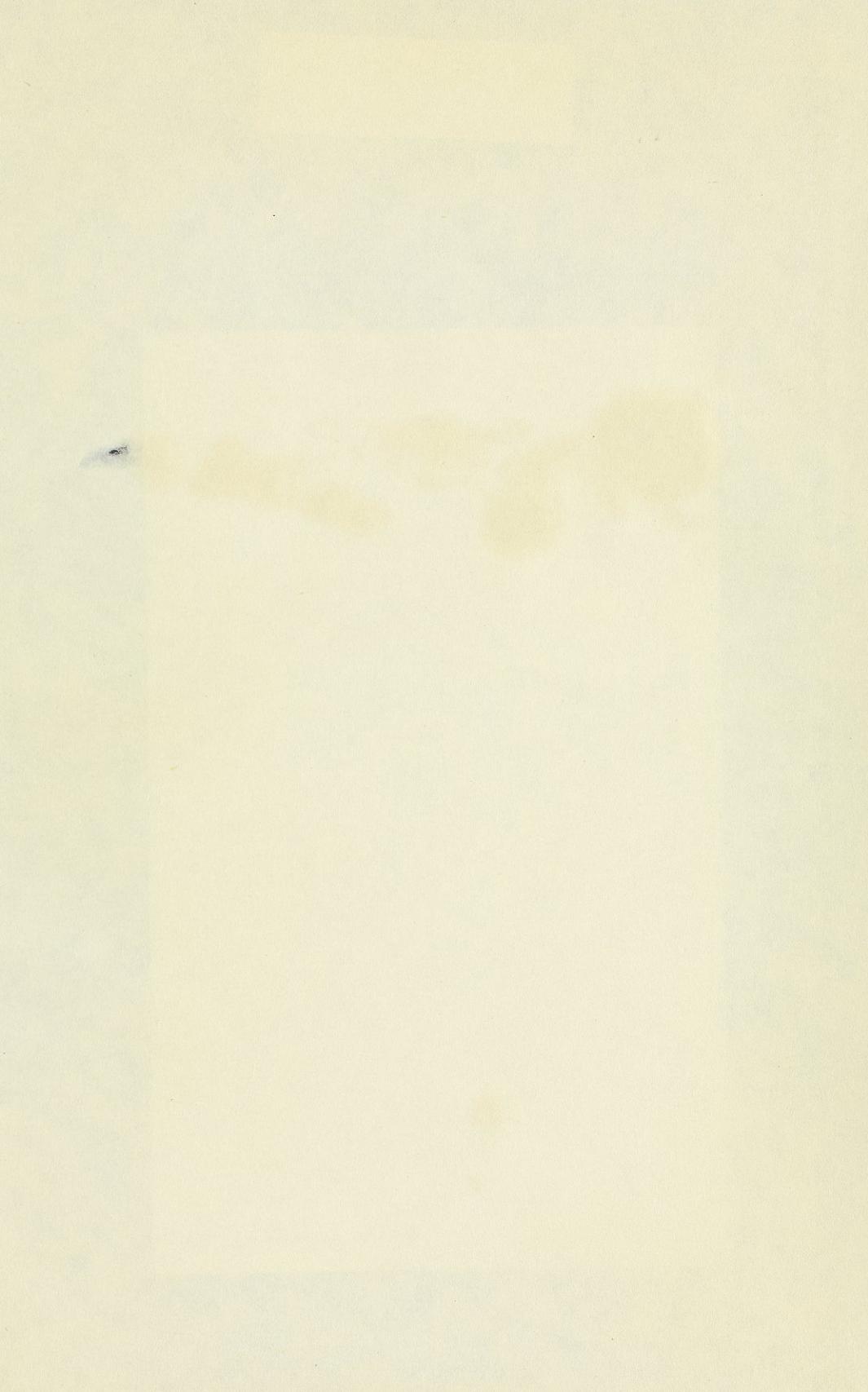


32101 028651527

Princeton University Library

This book is due on the latest date  
stamped below. Please return or re-  
new by this date.

DUCE JUN 30 1966



Shirāzī

# الوَصَائِل

## إِلَى الرَّسَائِل

(الجزء الأول)

تأليف

سماحة آية الله العظمى

السَّيِّد مُحَمَّد الشِّيرازِي

(مدّ ظلّه)

حقوق الطبع محفوظة

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

DUPL



32101 028651527

2264

.1185

.924

1989

JUZ'1

**موية الكتاب**

**الكتاب: الوصائل الى الرسائل**

**المؤلف: آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي**

**الطبعة: الاولى**

**الناشر: انتشارات عاشوراء**

**العدد: ١٠٠٠**

**الثمن: ٤٠٠ تومان**



بِاللّٰهِ اَتْرَحَمَنَ الْيٰمِ



## المقدمة

### بسم الله الرحمن الرحيم

لقد طالعت كثيراً من الكتب الحقوقية التي هي مبنيٌّ على الحضارات المعاصرة وان كانت الحضارة المعاصرة كثيراً ما تنكبت عن مبنيٍّ الحقوق الموضوعة ، مثلها مثل من يقرر الديمقرطية في برامج عمله ، ثم لا يعمل بها في حياته السلطوية فرأيت انها مبنية على الدقة الشديدة في استخراج الحقوق ، وفهم العرف والعادة .  
دقة من جهة اصل الفهم .  
ودقة من جهة فهم المقدم من المتعارضين .

ودقة من جهة علاج المجمل ، واستخراج المهمل من القواعد الاولية .  
اذ الشيء على ثلاثة اقسام :  
١ - مقتنٌ صريح .  
٢ - مقتنٌ مجمل .  
٣ - مهمل في اصل التقنين .

والاول : قد يكون بدون المعارض ، وقد يكون مع المعارض والذي مع المعارض يحتاج الى العلاج من الترجيح ، او الابطال ، او قاعدة العدل ، او التخيير .  
اذ قد يلزم الترجيح في مثل ان الزوجة لأي واحد من المتنازعين ، وقد لا يصل القاضي الى احدهما مما يُجبر بابطال نكاحهما ، او ما يشبه الابطال ، كجبرهما على الطلاق ثم تزويجها لأحدهما ، او ما يشبه ذلك .

وقد يكون مال متنازع فيه ، فيعمل بقاعدة العدل .

وقد يكون تخير في الامر ، كما اذا نذر ذبح شاة في النجف الاشرف او كربلاء المقدسة ، فيكون مخيراً .

وكل هذه الدقة المحتاج اليها بناء الحكم ابتداءً واستمراراً في كل الابعاد السياسية ، والاقتصادية ، والقضائية ، والاجتماعية ، والثقافية ، وال عمرانية ، وغيرها بحاجة الى ارفع مستويات التدقيق والتحقيق .

والفرق بين التحقيق والتدقيق : ان الاول : كشف الحق ، بينما الثاني : الدقة في الاadle .

فما هو الدليل : «الكبير» ؟ وما هو مصدق هذا الدليل : «الصغرى» ؟  
ولا يخفى : ان التدقيق مقدمة التحقيق الذي هو كشف الحق ، والمراد بالحق : اعم مما له مطابق في الخارج ماضياً او مستقبلاً او حالاً ، او ليس له مطابق وانما هو اعتبار بيد المعتبر بحيث يجب درك المصلحة ودرء المفسدة .

وليس في كتبنا الفقهية والاصولية ما يفي بعرض الدقة الالازمة في بناء الحكم او استمراره ، بمثل المكاسب والرسائل للشيخ الاعظم «قدّه» ، فهذا الكتابان هما الوحيدان اللذان يسبقان جامعات العالم الحقوقية ، في بيان المنهج ، وكيفية الاستنباط لكل ابعاد الحياة .

ولهذا فانا نحتاج الى فهم الكتابين لا في استنباط الاحكام الشرعية فحسب ، بل في التفوق الحضاري على العالم ، حسب (الاسلام يعلو ولا يعلى عليه) فان في فهمهما واستيعابهما كاملين الدليل الملموس لتفوق المسلمين على العالم في بناء الحضارة الحديثة .

ولو اتيح لل المسلمين ترجمة هذين الكتابين باللغات الحية ، لاخذا مكانهما في ارقى مرحلة من المراحل الدراسية في الجامعات العالمية .

وبهذا تبيّن : ان احتمال الغنى عن بعض مباحث الكتابين كبحث الانسداد وبحث العدالة ، او ان الطالب لا وقت له لدراسة الكتابين ، ولكيلا يزاحم سائر

مهامه التبليغية ، والاجتماعية ، وما اشبه ، فاللازم التبعيض فيهما ، او التلخيص لهما ، فانه غير وارد اطلاقاً ، فان الانسداد يقى منهاج الدقة فيه ، وان لم يقل شخص بالانسداد .

هذا وليس الكلام : ان كل الطلاب يحتاجون اليهما حتى يستشكل بالمزاحمة ، وانما الكلام : فيمن يريد الوصول الى آخر تطورات الفكر البشري في التحقيق والتدقيق ، الذين هما مبني الحضارة الحديثة بل كل الحضارات الراقية .

فهل يا ترى من الصحيح : الاشكال على من يطلب العلم عشرات السنين للاختصاص في أغوار النفس ، او خصوصيات الجسم ، او اجواء الفضاء ، للحصول على دقائق النفس ، او الجسد او الفلك : بان جملة من تدقيقاته وتحقيقاته لا اثر علمي لها ، او ان الوقت لا يسمح للانسان بالجمع بين هكذا تحصيل ، وبين مهامه الاقتصادية والاجتماعية ونحوهما ؟

ومن الله سبحانه استمد العون ، وارجو منه الثواب ، واسأله ان ينفع بهذا الشرح كما نفع بشرح المكاسب ، وهو الموفق المستعان .

محمد بن المهدى الحسيني الشيرازي

قم المقدسة

٢٥/جمادى الثانية/١٤٠٩هـ. ق



بسم الله الرحمن الرحيم

فاعلم أن المكلَّف ، إذا التفتَ إلى حكم شرعيٍ ،

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلوة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآلـه الطيبين  
الطاهرين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين .

وبعد فهذا شرح توضيحي على الرسائل لأية الله العظمى في العلم والفضيلة  
والزهد والأخلاق ، الشيخ مرتضى الانصارى « قدس الله سره » كتبه لتسهيل الامر  
على المبتدئين ، والله سبحانه أسأل التوفيق للاتمام ، والنفع به والثواب ، انه ولـي  
ذلك وهو المستعان .

قال طيب الله تربته : ( فاعلم ) الفاء : لتوهم تقديرـاً ، وهو نوع زينة في الكلام ،  
ولم يكن الامر بحاجة الى « اعلم » وانما ذكر مزيداً للتتبـيه ، ويمكن ان يشبه بكلمة :  
« قل » في اوائل السور ، ونحوها ، فانه نحو تأكـيد لكونه صلى الله عليه وآلـه وسلم هو  
المخاطب ، وذلك مما يزيدـه صلى الله عليه وآلـه وسلم اجلالـا ( انـ المـكـلـف ) اما يراد  
به : المجتهد ، او الاعـم ، حيث ان الاصول الاربعة أحـيانـا تكون تـكـلـيفـا المـقـلـدـا ايـضاـ .  
وحيـثـ كانـ المرـادـ بالـمـكـلـفـ : المـكـلـفـ شـائـناـ قـرـيـباـ لـاشـائـناـ بـعـيدـاـ ، كالـطـفـلـ وـنـحوـهـ  
وهوـ البـالـغـ العـاقـلـ القـادـرـ ، الـذـيـ لـاـ مـحـذـورـ لهـ فـيـ أـدـاءـ التـكـلـيفـ ، اـذـاـ كـانـ مـقـلـداـ ، اوـ بـيـانـهـ ،  
اـذـاـ كـانـ مـجـتـهـداـ ، قالـ رـحـمـهـ اللهـ تـعـالـىـ : ( اـذـاـ التـفتـ ) فـلاـ يـقـالـ : انـ القـيـدـ مـسـتـدـرـكـ ،  
لـاـنـ غـيـرـ الـمـلـتـفـتـ غـيـرـ مـكـلـفـ ، وـالـمـرـادـ بـهـ : الـلـتـفـاتـ الـاجـمـالـيـ اـلـىـ انـ الشـيـءـ الـفـلـانـيـ  
لـهـ حـكـمـ فـيـ الجـمـلـةـ مـنـ الـاحـکـامـ الـخـمـسـ ، فـانـ الـابـاحـةـ اـيـضاـ حـكـمـ ، حيثـ انـ الـابـاحـةـ  
الـشـرـعـيـةـ غـيـرـ الـابـاحـةـ الـعـقـلـيـةـ ، وـاـثـرـ التـشـرـيعـ : الشـوـابـ عـلـىـ الـاـطـاعـةـ ، فـاـذـاـ شـرـبـ  
الـاـنـسـانـ الـمـاءـ لـاـنـ اللهـ سـبـحـانـهـ أـبـاحـهـ ، اـعـطـاهـ اللهـ الشـوـابـ ( اـلـىـ حـكـمـ شـرـعـيـ ) كـانـ

فاماً أن يحصل له الشك فيه او القطع او الظن . فان حصل له الشك فالمرجع فيه هي  
القواعد الشرعية الثابتة للشك في

ينبغي اضافة : أو الموضوع المستنبط ، أو الحكم الوضعي ، لأن كل الثلاثة ، مورد  
للقطع والظن والشك ، اللهم ان يرجع الموضوع والوضع ، الى الحكم بتتكلف ( فاما  
ان يحصل له الشك فيه ) وهو : تساوي الطرفين دقيا ( او القطع او الظن ) وهو  
ما يرجح احدهما على الآخر ولو بواحد في المائة ، وفي قباله : الوهم وان كان واحدا  
في المائة وحيث انه كلما حصل الظن في طرف حصل الوهم في طرفه الآخر ،  
اكتفى بذكر الظن عن الآخر ، وانما ذكره دون الوهم ، وان كان لم ذكر الوهم ، كان  
ذلك متلازم اياضا ، لأن الظن له حكم دون الوهم ، ولا يخفى ان كلامن الظن والوهم  
والشك ، يطلق على الآخر توسعاً ولا يخفى اني لم اجد لفظ القطع مستعملا في آية  
او رواية ، وانما الوارد فيما : « اليقين » لكن حيث اراد الفقهاء والاصوليون : المانع  
من النقيض طابق الواقع اولا ، ذكروه دون اليقين ، ولعل السر في ذكر المصنف « قوله »  
الشك اولا ، لأنه لا شيء في جانبه ، وهو : الاصل .

ثم ذكر القطع ، لأن كل شيء في طرفي النقيض - فيقابل الشك -

ثم ذكر الظن ، لأنه ليس ذاك ولا هذا .

وعلى اي حال ( فان حصل له ) القطع ، كان هو المرجع ، وان حصل له الظن فان  
كان ظنا حجة ، كان مرجعا اياضا ، وان كان غير حجة ، كان المرجع فيه هو المرجع في  
الشك ، وان حصل له ( الشك ، فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية ) ولذا فقد تكون  
تلك القواعد عقلية اولا ، ثم شرعية ، وقد تكون شرعية محضة سمي الجميع  
بالشرعية ، وليس لنا قاعدة عقلية بحثة ، يعمل على طبقها .

ان قلت : فلماذا ذكر الفقهاء العقل من جملة الادلة الاربعة ؟

قلت : من جهة ارادتهم بيان : ان الاحكام الشرعية عقلية ايضا في جملة منها ،  
مقابل الاشاعرة والظاهرية والخشوية ، الذين عطلوا دور العقل ( الثابتة للشك في

مقام العمل ، وتسئى بالاصول العملية . وهي منحصرة في أربعة ، لأن الشك أثماً أن يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا ، وعلى الثاني ، فاماً أن يمكن الاحتياط

مقام العمل ) والمراد بها : القواعد التي تأتي من اول الفقه الى آخره ، لامثل قاعدة الفراغ والطهارة والحلية وما اشبه ، المخصصة ببعض الابواب ( وتسئى ) تلك القواعد ( بالاصول العملية ) « اصل » : لتفرع الفروع عليه كأصل الشجرة ، و « العملية » : تكونها في قبال الاصول العقائدية ( وهي منحصرة في اربعة ) : الاستصحاب والبرائة والتخيير والاحتياط ، اما سائر الاصول فهي اما راجعة الى احدهما ، مثل : اصالة عدم الاكثر ، في الشك بين الاقل وبينه ، الراجعة الى البرائة ، واصالة عدم ، الراجعة الى الاستصحاب فانهما فردان من افراد الاصيلين المذكورين واما هي مخصصة ببعض مباحث الفقه كما تقدم ، من مثل : اصالتى الطهارة والحل واما اصول لفظية ، مثل : اصالة عدم التقيد ، واصالة عدم التخصيص ، وهي عبارة اخرى عن طريقة العقلاء في المحاوره ، الى غير ذلك .

ثم ان الحصر في الاربعة وان قيل انه عقلي ، لكنه الى الشرعي اقرب ، اذ أحد اركانه الشرع ، والنتيجة تابعة لاضعف المقدمتين ، فانه لو دل الشريع على اصل خامس ، لم يكن خلاف العقل ، وانما الامر العقلي هو : الدائير بين النفي والاثبات بدون امكان ان يكون هناك شيء خارج عن الحصر ، مثل العدد اما زوج او فرد ( لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا ) والمراد : ان تكون هناك حالة سابقة وتكون ملحوظة شرعاً ، اذ لو لم تكن الحالة السابقة ، كان من السالبة بانتفاء الموضوع ، او كانت ، لكن الشارع لم يلاحظها ، كان مجرئ لاصل آخر ، لا الاستصحاب ، كما اختاره الشيخ « قده » في الشك في المقتضي : بانه ليس مجرئ للاستصحاب .  
( وعلى الثاني ) الذي لا يلاحظ فيه الحالة السابقة ( فاماً ان يمكن الاحتياط ) بان يجمع المكلف بين الاطراف ، كأن يأتي بصلاتي الظهر والجمعة يوم الجمعة ، وكذلك يمكن ان يجتنب عن الدخان والترياق اذا نذر ترك احدهما ، ثم نسي ان نذره

ام لا . وعلى الأول ، فاما ان يكون الشك في التكليف او في المكلف به . فالاول مجرى الاستصحاب ، والثاني مجرى التخيير ، والثالث مجرى اصالة البراءة ،

تعلق بايهمما ؟ حيث يلزم عليه فعلهما في الاول ، وتركهما في الثاني ، وكذلك يمكن ان يكون قد نذر إما صوم الخميس ، او ترك صوم يوم الجمعة - فيما كان لهما رجحان حتى يصلحا لتعلق النذر بهما - فانه يجمع بين فعل الاول وترك الثاني .

ولا يخفى انه لا ينحصر الاحتياط بين امررين ، بل يمكن ان يكون بين امور ، ثم ان الاحتياط قد لا يمكن ، وقد يخل بالنظام ويوجب الهرج والمرج ، وقد يعسر عسراً رافعاً للتكليف على نحو المنع من النفيض ، وقد يعسر عسراً غير مانع عن النفيض (ام لا) اي لا يمكن .

(وعلى الاول) : بان امكن الاحتياط (فاما ان يكون الشك في التكليف) وهل انه مكلف ؟ ولا يلزم ان يكون الامر لنفسه ، بل يشمل ما ذكرناه من امور مقلديه ايضاً ، وربما لا يكون لنفسه ولا لمقلديه ، بل يريد استظهار حكم المسألة (أو في المكلف به) وقد تقدم ان المراد هو الاعم من الاحكام التكليفية والوضعية بل ومن الموضوعات المستتبطة .

(فالاول) الذي يلاحظ فيه الحالة السابقة : (مجرى الاستصحاب) كما اذا شك المتظاهر في الحدث ، حيث يستصحب الطهارة ، او شك في بقاء زوجته ، حيث يستصحب بقائهما ، فلا يجوز له التزويج باختها ، او الخامسة ، او شك في بقاء آلة اللهو بمعناها السابق في زمان المعصومين عليهم الصلاة والسلام حيث يستصحب بقائهما .  
 (والثاني) الذي هو صورة عدم امكان الاحتياط : (مجرى التخيير) اذا لم يكن احد الطرفين اهم ، كما اذا شك في وجوب صلاة الجمعة او حرمتها ، فقد قال بكل منها جماعة من الفقهاء .

(والثالث) وهو صورة الشك في التكليف : (مجرى اصالة البراءة) كما اذا شك في انه هل يحرم عليه التدخين ام لا ؟

والرابع مجرى قاعدة الاحتياط.

وبعبارة أخرى : الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة او لا . فالأول مجرى الاستصحاب ، والثاني إما أن يكون الشك فيه في التكليف او لا . فالأول مجرى أصلية البراءة ،

( والرابع ) وهو ما كان الشك فيه في المكلف به مع علمه بالتكليف : ( مجرى قاعدة الاحتياط ) اذا لم يكن محظوظ ، كما اذا كان الاحتياط عسراً او حرجاً او ضرراً .

ولا يخفى ان الالفاظ الثلاثة اذا قيلت معاً ، اختص كل منها بمعنى :

الاول : بالعجز الجسدي ، مثل ما اذا كان ذهابه الى منى يوم العيد ، يوجب مشقة كثيرة له من جهة الحر .

والثاني : بالأمر النفسي ، كما اذا كان الاغتسال على الفتاة في بيت ابيها بسبب احتلامها يوجب شدة خجلها واستحياءها .

والثالث : ما كان ضرراً جسدياً او مالياً ، كما اذا سبب الصوم مرضًا شديداً .  
نعم اذا ذكر كل واحد منها مستقلاً شمل الاخرين ، كما ذكروا في الظرف والجار والمجرور .

ومثال ذلك : ما اذا لم يعلم ان اي ثوبيه ظاهر وايهمان نجس ؟ حيث يحتاط بصلاتين : في هذا صلاة ، وفي ذلك صلاة .

وحيث اورد على هذا التقسيم بايرادات - كما هو مذكور في المفصلات - قال ( وبعبارة أخرى ) : الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ، او لا ، فالاول : مجرى الاستصحاب ) ولعل المجرى بباب الاستفعال ، من باب ان المكلف يطلب صحبة الحالة السابقة ، واني لم اجد هذا اللفظ في نص شرعى ، ولعله اصطلاح اصولي .

( والثاني : اما ان يكون الشك فيه في التكليف ، او لا ، فالاول : مجرى اصلية البراءة ) وهذه اللفظة مستعملة فيها ، لكن لا بالمعنى الاصولى ، والمراد بها هنا : ان الانسان بريء من التكليف ، بمعنى : ان لا تكليف عليه .

والثاني إما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا . فالأول مجرئ قاعدة الاحتياط ، والثاني مجرئ قاعدة التخيير .

وما ذكرنا هو المختار في مجاري الأصول الأربع ، وقد وقع الخلاف فيها ،  
وتمام الكلام في كل واحد موكول إلى محله .

---

ثم ان المراد من التكليف : الواجب والحرام ، اما الاحكام الثلاثة الاخر ، فلا كلفة فيها ، لعدم الالزام ، فاذا شك بين الواجب والمستحب - كغسل يوم الجمعة - كان الاصل عدم الوجوب ، الى غيره من الامثلة .

( والثاني : اما ان يمكن الاحتياط فيه ، اولا ، فالاول : مجرئ قاعدة الاحتياط ) وهذا اللفظ مستعمل في الروايات ، والاصل فيه « من حاطه » بمعنى : اشتمل عليه ومنه المحيط بمعنى : الدائر حول الشيء دورانا ماديا ، كالسور المحيط بالبلد او معنويا كما قال سبحانه : « والله من ورائهم محيط » فكان المحتاط يدور حول الحكم فيأتي به ( والثاني : مجرئ قاعدة التخيير ) والاصل فيه « خار » بمعنى : سهل ، اذ العمل بهذا او ذاك سهل ، بخلاف العمل بشيء واحد فقط ، وهذا اللفظ وارد في الروايات .

( وما ذكرنا ) من التقسيم ( هو المختار في مجاري الأصول الأربع ) اذ بعض الأصوليين قسم الاربعة بشكل آخر ، غير التقسيمين الذين ذكرناهما .

ولذا قال رحمة الله تعالى : ( وقد وقع الخلاف فيها ) وبعضهم فسر العبارة : بان المراد اختلاف بعض العلماء في جريان الحكم على احد الموضوعات الأربع مثل انكار الاخباريين البرائة في ما اذا شك في التحرير وقالوا بالاحتياط ، لكن ما ذكرناه اوقف باللفظ ( وتمام الكلام في كل واحد ) من الاربعة ، موضوعا وحكمها ودليلا ( موكول الى محله ) انشاء الله تعالى ، والمراد بتمام الكلام : الكلام التام لباقية الكلام ، اذ التمام يستعمل تارة بهذا المعنى ، واخرى بالمعنى الثاني ، فهو من اضافة الصفة الى الموصوف ، لاضافة الجزء الى الكل ، او الجزئي الى الكلي .

فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة : الأول في القطع ، والثاني في الظن ، والثالث في الاصول العملية المذكورة التي هي المرجع عند الشك .

---

( فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة : الاول : في القطع ، والثاني : في الظن ) وقد عرفت انه يلازم الوهم ، فالكلام في المقصد الثاني فيما ، كقولهم : العمل في باب الانسداد ، بالمظنومنات والموهومات والمشكوكات .

( والثالث : في الاصول العملية المذكورة ، التي هي المرجع عند الشك ) حيث انه محل اجراء الاصول العملية .

ولا يخفى انه قد يكون الظن النفسي ، حاله حال الشك في جريان احكام الشك وهو ما اذا كان الظن غير حجة .





المقصد الأول

في

القطع



### اما الكلام في المقصد الأول :

فنقول : لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مadam موجوداً ، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع . وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع إثباتاً ونفيأ .

( اما الكلام في المقصد الاول ) وهو القطع ( فنقول ) : هو عبارة عما اذا كان وجدان الانسان الى طرف بحيث يمنع عن نقشه - سواء كان مطابقاً للواقع او لا - فان طابق الواقع سمي يقيناً ، وان لم يطابق سمي جهلاً مركباً ، لانه يجهل الواقع ، ويجهل انه يجهل الواقع ، هذا موضوع القطع ، اما حكمه : فانه ( لاشكال ) عقلاً وعقلانياً - وحيث انه تكويوني لاشأن للتشريع فيه - ( في ) حجية القطع ، وانه يحتاج المولى على العبد ان ترك العمل على طبقه ، ويحتاج العبد على المولى ان عمل بقطعه ، وهذا هو معنى : ( وجوب متابعة القطع ) والا ، فمع قطع النظر عن الاحتجاج المذكور ، يمكن للانسان ان يقطع ويختلفه ( والعمل عليه ) جرياً ورائه بالعمل ، اذا كان القطع يوجبه ، كالقطع بان هذا اسد فيفـ منه ، وبالترك ، اذا كان القطع يوجب الترك ، كالقطع بانه ليس بأسد فلا يفرّ ، ولعل الفرق بين المتابعة والعمل هو :  
ان الاول : لوحظ فيه ان القطع شيء يتبعه الانسان ، كتابع زيد لعمرو في مشيه ورائه .

والثاني : لوحظ فيه حالة نفسية - لاضافة القطع الى النفس ، كاضافة الشجاعة والكرم اليها - فيكون العمل على طبق تلك الحالة ( مadam موجوداً ) فاذا فقد القطع ، كان من السالبة بانتفاء الموضوع ( لانه بنفسه طريق الى الواقع ) من غير حاجة الى تقوية وتأييد ، بخلاف الظن فانه محتاج اليهما .

( وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع اثباتاً ) بأن يقول الشارع : اذا قطعت فاعمل على طبق قطعك ، فيكون طريقيته مجملة ( ونفيأ ) بأن يقول : اذا قطعت فلا تعمل على طبق قطعك ، شأن القطع في ذلك شأن سائر الامور التكويينة ، فان الشارع يتمكن ان يزيل القطع تكوييناً ، او يوجد تكوييناً ، اما ان يوجد طريقيته او ينفي

ومن هنا يعلم أن إطلاق الحجة عليه ليس كاطلاق الحجة على الإمارات المعتبرة شرعاً، لأن الحجة عبارة عن الوسط الذي به يتحتاجُ على ثبوت الأكبر للأصغر،

طريقيته ، فليس من شأن الامر التكويني ذلك ، فكما ان الامر التشريعي لا يوجد ولا ي عدم بالتكوين ، كذلك الامر التكويني لا يوجد ولا ي عدم بالتشريع ، وافضل مثال لذلك : رؤية العين فان الشارع يتمكن ان يعطي لعين زيد النور ، او يسلبها النور لكن هل يصح ان يقول : جعلت رؤيتك للماء طريقاً الى معرفتك بانه ماء ؟ او جعلت رؤيتك للماء مسلوباً عنك المعرفة بانه ماء ؟

( ومن هنا ) اي من جهة ان القطع طريق ذاتا ( يعلم ان اطلاق الحجة عليه ) حيث يقال في الاسنة : القطع حجة ( ليس كاطلاق الحجة على ) سائر ( الامارات المعتبرة شرعاً ) كالبينة ، وخبر العادل ، وما اشبه . علماً بان الامارة : تطلق على ما يقوم على الموضوع كالبينة .

والطريق : يطلق على ما يقوم على الحكم كخبر الواحد .  
مثالاً : اذا قيل الخمر حرام ، فكون المائع الفلانى خمراً ، انما يثبت بشهادة شاهدين ، فشهادتهما تسمى امارة على الخمرية ،اما كونه حراماً فانه يثبت بالالية والرواية ، وهما طريقان على الحكم المذكور .

ولايختفي : ان اطلاق الحجة على القطع وسائر الامارات على نحو الحقيقة ، لان المولى والعبد يحتاج كل منهما على الاخر بالقطع وسائر الامارات ، الا ان كونه طريقاً في الاول ذاتي ، وفي الثاني عرضي - هذا بناء على المعنى اللغوى للحجـة - اما المعنى الاصطلاحي للحجـة ، فهو ما ذكرهـ في المنطق من : «الاوـسط» الذى يجعل الاكبر فى الكبـرى محمولاً على الصـغرى ، مثلاً يقال : العالم متـغير ، وكل متـغير حدـث ( لـانـ الحـجـة ، عـبـارـة عنـ الوـسـطـ الذىـ بهـ يـحـتـاجـ علىـ ثـبـوتـ الـأـكـبـرـ للأـصـغـرـ ) وـانـماـ سـمـيـ الـأـوـلـ أـصـغـرـ ، لـانـهـ فـردـ مـنـ الـأـفـرـادـ ، وـيـسـمـيـ الثـانـيـ بـالـأـكـبـرـ ، لـانـهـ كـلـيـ يـشـمـلـ الـأـصـغـرـ وـغـيرـ الـأـصـغـرـ مـنـ الـأـفـرـادـ ، فـقـيـ المـثـالـ الـمـتـقدـمـ ، الـعـالـمـ فـردـ مـنـ

للشیرازی ..... اطلاق الحجۃ علی القطع ..... ج ١

ويصيّر واسطةً للقطع بشوته له ، كالغير لاثبات حدوث العالم .

قولنا : «الظن حجۃ ، او البینة حجۃ ، او فتوی المفتی حجۃ » ، يراد به كون هذه الأمور أو ساطاً لاثبات أحكام متعلقاتها . فيقال : هذا مظنون الخمرية ، وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه ، وكذلك قولنا : هذا الفعل مما افتى المفتی بتحريمه ، او قامت البینة

---

أفراد المتغير ، ولذا تسمى المقدمة الاولى : بالصغرى والمقدمة الثانية : بالكبرى (ويصيّر) هذا الوسط (واسطة للقطع بشوته) اي ثبوت الاكبر (له) اي للصغر ، فأن قطعنا : بان العالم حادث ، انما جاء من جهة الوسط ، الذي هو «متغير» (كالغير لاثبات حدوث العالم) .

اقول : لا فرق بين الواسطة في الثبوت ، او في النفي ، مثلاً يقال : هذا فرس ، والفرس ليس بناطق ، فهذا ليس بناطق ، فعدم النطق ثبت على هذا بواسطة الوسط ، الذي هو «فرس» ، والاقسام في المتنطق تحصل من ضرب «الصغر» و«الوسط» الاول و«الوسط» الثاني ، و«الاكبر» اي جبابا في كل واحد ، اوسليباً في كل واحد في الآخر ، فقد يقال «العالم» وقد يقال : «غير العالم» وهكذا يأتي السلب والإيجاب في الاوسطين ، وفي الاكبر (قولنا : الظن حجۃ ، او البینة حجۃ ، او فتوی المفتی حجۃ ، يراد به) اي بكونه حجۃ (كون هذه الامور) الظن والبینة والفتوى (او ساطاً لاثبات احكام متعلقاتها) مثلاً: الظن بالخمر مثبت لحكم الحرمة على ماطن انه خمر ، فالحكم : الحرمة ، والمتعلق للظن : خمرية ما في الاناء ، فحيث تعلق الظن بانه خمر ، ثبت عليه الحرمة (فيقال : هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية ، يجب الاجتناب عنه) اي حرام ، فهذا موجود في الاناء يجب الاجتناب عنه .

وعليه : فالظن صار وسطاً لاثبات الحرمة على ما في الاناء ، كما ان المتغير صار وسطاً ، لاثبات الحدود على العالم (وكذلك) في وسطية سائر الامارات كـ (قولنا : هذا الفعل مما افتى المفتی بتحريمه) او دل الخبر على تحريمه ( او قامت البینة

على كونه محرماً ، وكل ما كان كذلك فهو حرام .  
وهذا بخلاف القطع ، لأنّه إذا قطع بوجوب شيء فيقال : هذا واجب ، وكل  
واجب يحرم ضده أو يجب مقدمته .

وكذلك العلم بالموضوعات . فإذا قطع بخمرية شيء ، فيقال : هذا حمر ، وكل  
حمر يجب الاجتناب عنه . ولا يقال : إنّ هذا معلوم الوجوب أو الخمرية ، وكل  
علوم حكمه كذا .

على كونه محرماً ، وكلما كان كذلك ) اي قام على تحريره الفتوى ، او الخبر ، او البينة  
( فهو حرام ) فهذا حرام ، وكذلك في باب الوجوب والاستحباب والكرابة  
والاباحة ، وهكذا في باب الاحكام الوضعية ، كالجزء والشرط والمانع والقاطع ،  
وهي كذلك في باب ان اللفظ الفلاني ظاهر او مجمل ، او عام او خاص ، الى غير ذلك .  
( وهذا ) الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى الامارة ( بخلاف القطع ، لأنّه اذا قطع  
بوجوب شيء ) او حرمتها او سائر الاحكام الوضعية والتکلیفیة ( فيقال : هذا واجب ،  
وكل واجب يحرم ضده ) اذا قلنا بمسألة الضد ( او يجب مقدمته ) اذا قلنا بوجوب  
المقدمة ، ولا نأتي بلفظ القطع في الوسط ، فلا نقول : « هذا ما قطع بوجوبه ، وكل  
ما قطع بوجوبه يحرم ضده » كما قلنا نقول : هذا ما افتى المفتى بوجوبه ، وكل ما افتى  
المفتى بوجوبه فهو واجب ، هذا كلّه في ان القطع لا يكون جزءاً من الحكم ( وكذلك  
العلم ) اي القطع ( بالموضوعات فإذا قطع بخمرية شيء ) فإن القطع لا يكون جزءاً  
من الموضوع ( فيقال : هذا حمر ، وكل حمر يجب الاجتناب عنه ) وهذا يجب  
الاجتناب عنه ( ولا يقال : ان هذا معلوم الوجوب او الخمرية ، وكل علوم ) الخمرية  
( حكمه كذا ) لوضوح ان الشارع حرم الخمر بما هو حمر ، لانه اذا علم وقطع بانه  
حمر ، فليس القطع جزء الموضوع .

نعم ، اذا قطع به ، تنجز عليه ، واذا لم يقطع به لم يتنجز ، والا فالخمر حرام من

للشیرازی ..... اطلاق الحجۃ على القطع ..... ج ١

لأنَّ حکماً الخمر إنما تبُثُ للخمر ، لا لِما عُلِمَ أَنَّهُ خمر .  
والحاصل أنَّ كونَ القطع حجۃ غير معقول ، لأنَّ الحجۃ ما يوجِبُ القطع  
بالمطلوب ، فلا يُطلقُ على نفس القطع .  
هذا كله بالنسبة إلى متعلَّق القطع ، وهو الأمر المقطوع به . وأمَّا بالنسبة إلى حكم  
آخر ، فيجوز

---

غير تقييد بالعلم ( لأنَّ حکماً الخمر إنما تبُثُ للخمر ) على نحو لا بشرط ( لا لِما عُلِمَ  
انَّهُ خمر ) فنفس القطع لم يقع وسطاً ، وإنما وقع فتوى المفتى ونحوه وسطاً .  
ولهذا ربما يقال : انه لا فرق بين القطع الحجة ذاتاً ، وسائر الامارات الحجة عرضاً ،  
في انَّ الحکم تابع للواقع ، فان كان الواقع كان الحكم ، والالم يكن الحكم ، والقطع  
وسائر الامارات تفید التنجیز والاعذار ، والتتجري في صورة مخالفۃ الامارة او مخالفۃ  
القطع ، فيما اشتبه ولم يكن واقع ، فلا وسطية اطلاقاً ، لاللامارة ولا للقطع .

( و ) على اي حال فـ ( الحاصل ) مما ذكره الشيخ رضوان الله عليه : ( انَّ كونَ  
القطع حجۃ ) بمعنى الوسط ( غير معقول ) في القطع الطريقي ( لأنَّ الحجۃ ما يوجِبُ  
القطع بالمطلوب ) اي بثبوت الاكابر على الاوسط ( فلا يطلق ) الحجۃ ( على نفس  
القطع ) الا اطلاقاً مجازياً ، من باب اطلاق اسم السبب على المسبب .

نعم ، الحجۃ بمعنى احتجاج كل من المولى على العبد اذا خالف ، واحتجاج  
العبد على المولى اذا وافق ، يطلق على القطع كما يطلق على سائر الامارات .

( هذا كله ) الذي ذكرناه : من عدم كون القطع وسطاً حجۃ ، انما هو ( بالنسبة إلى )  
حكم ( متعلَّق القطع ) الذي حمل الحكم وجوباً او تحريمها او غير ذلك ، على الشيء  
المتعلَّق للقطع ، بما هو ، ويسمى ذلك بالقطع الطريقي ( و ) متعلَّق القطع ( هو الامر  
المقطوع به ) فلا اعتبار لصفة القطع في الحكم ( وأمَّا ) القطع بشيء ( بالنسبة إلى  
حكم آخر ) كما اذا كان القطع بالخمر موضوعاً لحكم ، غير حرمة الخمر ، مثلاً : قال  
المولى : من قطع بالخمر ، فعليه ان يريق ذلك المقطوع كونه خمراً ( فيجوز ) اي

أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه ، فيقال : إن الشيء المعلوم ، بوصف كونه معلوماً ، حكمةً كذا.

وحيثـ فالعلم يـ يكون وسطـ لـ ثـ بـوتـ ذـ لـكـ الحـ كـمـ وإنـ لمـ يـ طـ لـقـ عـلـيـهـ الحـ جـ جـةـ ، إـذـ المـ رـ اـ دـ بالـ حـ جـ جـةـ فـيـ بـابـ الـ أـ دـ لـةـ ماـ كـانـ وـسـطـاـ لـ ثـ بـوتـ

يمـكـنـ (ـاـنـ يـكـونـ قـطـعـ مـأـخـوذـاـ فـيـ مـوـضـعـهـ)ـ كـلـ الـمـوـضـعـ ،ـ اوـ جـزـءـ الـمـوـضـعـ (ـفـيـقـالـ :ـ اـنـ الشـيـءـ)ـ الـذـيـ هـوـ خـمـرـ (ـالـمـعـلـومـ)ـ كـوـنـهـ خـمـرـاـ (ـبـوـصـفـ كـوـنـهـ مـعـلـومـاـ ،ـ حـكـمـهـ كـذـاـ)ـ ايـ وـجـوبـ الـارـاقـةـ -ـ فـيـ الـمـثـالـ -ـ كـمـاـ وـرـدـ فـيـ بـابـ الـقـضـاءـ :ـ اـنـ الرـجـلـ الـذـيـ يـقـضـيـ بـالـحـقـ وـهـوـ لـاـ يـعـلـمـ ،ـ يـكـونـ مـنـ اـهـلـ النـارـ فـالـحـقـ الـمـعـلـومـ يـجـوزـ الـقـضـاءـ بـهـ اـمـاـ الـحـقـ بـمـاـ هـوـ حـقـ ،ـ فـلـاـ يـجـوزـ الـقـضـاءـ بـهـ ،ـ كـمـاـ وـرـدـ شـبـهـ ذـلـكـ فـيـ الشـيـءـ الـذـيـ لـلـاتـسـانـ ،ـ وـيـأـخـذـهـ مـنـ الـمـسـتـوـيـ عـلـيـهـ بـحـكـمـ الـجـائـرـ ،ـ فـاـنـهـ حـرـامـ عـلـىـ الـمـالـكـ نـفـسـ ذـلـكـ الشـيـءـ ،ـ فـالـشـيـءـ الـذـيـ لـاـ يـأـخـذـهـ بـحـكـمـ الـجـائـرـ وـاـنـماـ بـحـكـمـ الـعـادـلـ اوـ يـأـخـذـهـ بـنـفـسـهـ بـلـاـ مـرـاجـعـةـ حـاـكـمـ الـجـورـ حـلـالـ لـهـ .

(ـوـحـيـثـ)ـ ايـ اـذـاـ كـانـ قـطـعـ جـزـءـ الـمـوـضـعـ ،ـ اوـ كـلـ الـمـوـضـعـ (ـفـالـعـلـمـ يـكـونـ وـسـطـاـ لـ ثـ بـوتـ ذـلـكـ الـحـكـمـ)ـ لـمـ تـعـلـقـهـ فـيـقـالـ :ـ «ـ هـذـاـ مـعـلـومـ الـخـمـرـيـةـ ،ـ وـكـلـ مـعـلـومـ الـخـمـرـيـةـ يـلـزـمـ اـرـاقـتـهـ»ـ فـاـذـاـ كـانـ قـطـعـ ،ـ بـدـوـنـ اـنـ يـصـادـفـ الـوـاقـعـ ،ـ بـأـنـ كـانـ جـهـلـاـ مـرـكـبـاـ ،ـ اوـ كـانـ خـمـرـ ،ـ بـدـوـنـ اـنـ يـقـطـعـ بـأـنـهـ خـمـرـ ،ـ لـمـ يـجـبـ اـرـاقـتـهـ .

هـذـاـ فـيـ مـاـ اـذـاـ كـانـ الـعـلـمـ جـزـءـ الـمـوـضـعـ ،ـ اـمـاـ اـذـاـ كـانـ الـعـلـمـ كـلـ الـمـوـضـعـ ،ـ فـانـ عـلـمـ بـاـنـهـ خـمـرـ -ـ وـانـ كـانـ عـلـمـهـ جـهـلـاـ مـرـكـبـاـ -ـ وـجـبـ اـرـاقـتـهـ (ـوـانـ لـمـ يـطـلـقـ عـلـيـهـ)ـ ايـ عـلـىـ هـذـاـ الـقطـعـ الـذـيـ هـوـ كـلـ الـمـوـضـعـ ،ـ اوـ جـزـءـ الـمـوـضـعـ (ـالـحـجـجـ)ـ لـاـنـ الـحـجـجـ هـوـ الـوـسـطـ بـيـنـ الـمـوـضـعـ وـالـمـحـمـولـ ،ـ مـثـلـ :ـ الـمـتـغـيرـ فـيـ الـعـالـمـ مـتـغـيرـ ،ـ وـهـذـاـ الـقطـعـ الـمـوـضـوعـيـ ،ـ مـوـضـعـ ،ـ وـلـيـسـ وـسـطـاـ (ـاـذـ الـمـرـادـ بـالـحـجـجـ فـيـ بـابـ الـأـدـلـةـ)ـ لـاـ بـابـ الـأـقـيـسـةـ ،ـ حـيـثـ اـنـ الـمـنـطـقـيـنـ يـسـمـونـ كـلـ الـقـيـاسـ بـكـبـرـاهـ وـصـغـرـاهـ :ـ حـجـجـ ،ـ وـلـعـلـهـ مـنـ بـابـ اـنـ هـذـاـ الـمـجـمـوعـ حـجـجـ عـلـىـ النـتـيـجـةـ (ـمـاـ كـانـ وـسـطـاـ)ـ لـثـبـوتـ الـأـكـبـرـ عـلـىـ الـأـصـغـرـايـ (ـلـثـبـوتـ

للشيرازي ..... اطلاق الحجّة على القطع ..... ج ١

أحكام متعلقة شرعاً لا لحكم آخر ، كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمراً ، لا على نفس الخمر ، وكترتب وجوب الاطاعة على معلوم الوجوب ، لا الواجب الواقعي .

وبالجملة فالقطع قد يكون طريقاً للحكم ، وقد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم .

ثم ما كان منه طريقاً

---

احكام متعلقة شرعاً) كفتوى المفتى حيث يقال : فتوى المفتى حجة ، ثبوت الحكم على الموضوع ، فإذا قال المفتى : العصير العنبى قبل ذهاب الثلثين نجس ، احتاج كل من المولى على العبد - اذا خالف - والعبد على المولى اذا وافق ، بهذه الفتيا ( لا الحكم آخر ) كوجوب الاراقة في المثال السابق « الخمر المعلوم خمريته تجب عراقته » .

حيث ان وجوب الاراقة ليس حكم الخمر ، وإنما هو حكم « معلوم الخمرة » والقطع ، الذي هو الموضوع كلا او جزءاً ( كما اذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمراً ، لا على نفس الخمر ) ، ولا يخفى : ان « الخمر » يجوز فيه التذكير والتأنيث ، فيقال مثلاً : الخمر الحمراء ، والخمر الاحمر ( وكترتب وجوب الاطاعة ) عقلاً ( على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعي ) .

( وبالجملة ) الجملة : مقابل التفصيل ، ويسمى جملة لأن من جمال الكلام ان يجمع المتكلم اطراف كلامه في عبارة موجزة ، فإنه اقرب الى الحفظ والبقاء في الذهن ( فالقطع قد يكون طريقاً ) ويسمى قطعاً طريفياً ( للحكم ) فلا مدخلية له في الحكم ( وقد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم ) ويسمى قطعاً موضوعياً ، وقد تقدم أن القطع الموضوعي قد يكون جزء الموضوع ، وقد يكون كل الموضوع ( ثم ما كان منه طريفياً ) يختلف عما كان منه موضوعاً ، في امور ثلاثة :

الاول : ان القطع الطريفي لا يقع وسطاً ، ولا يسمى حجّة ، بخلاف القطع

لايفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه ، إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلقه ، فيترتب عليه أحکام متعلقه ، ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به ، لأنه

الموضوعي - كما تقدم الكلام فيه - .

الثاني : ان القطع الطريفي ( لا يفرق فيه بين خصوصياته ) بخلاف القطع الموضوعي ، حيث ان الشارع يمكن ان يفرق فيه بين الخصوصيات ، فان الشارع يقرر حكمه على قدر ما يريد من الموضوع - كما سيأتي تفصيل الكلام فيه - .

الثالث : ان القطع الطريفي ، تقوم الامارات وبعض الاصول العملية مقامه بخلاف القطع الموضوعي كما سيأتي بيانه عند قوله :

« ثم من خواص القطع الذي هو طريق الى الواقع الى آخره » .

وحيث ظهر لك موجز الفروق ، وقد تقدم الفرق الاول ، نفصل الكلام حول الفرق الثاني ، فلا فرق في القطع الطريفي بين تمام الاحوال : ( من حيث القاطع ) فهو حجة ، سواء حصل للقطاع غير المتعارف ، او للمتعارف ( والمقطوع به ) سواء كان في الاصول او الفروع ، في الاحکام الوضعية او التكليفية ، او في الموضوعات ( وأسباب القطع ) سواء كان من الادلة العقلية او اللغوية ، بل وحتى من الخارج عن المتعارف ( وازمانه ) سواء كان في زمان الانفتاح او الانسداد ، - لو قلنا بالانسداد - وزمان حضورهم عليهم الصلاة السلام او حال الغيبة ( اذ المفروض كونه ) اي كون الطريفي ( طريقاً إلى متعلقه ) فاذا قطع بان المائع الفلامي خمر ( فيترتب عليه ) اي على هذا القطع الطريفي ( احكام متعلقه ) كالحرمة ، وماذكره : مثال للقطع بالموضع ، وكذلك حال الحكم ، فاذا قطع بان الخمر حرام ، فكلما تحقق الموضوع تتحقق الحكم ( ولا يجوز للشارع ) اي يستحيل عقلأً بالنسبة الى الحكيم ، فكيف اذا كان سيد الحكماء والعقلاء ؟ ( ان ينهى عن العمل به ) اي بالقطع الطريفي ( لانه ) اي

للشیرازی ..... النهي عن العمل بالقطع ..... ج ١  
مستلزم للتناقض .

فإذا قطع كون مائع بولاً، من أي سبب كان، فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبيرى، أعني قوله: «هذا بول، وكل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه». فحكم الشارع بأنه

---

نهيه (مستلزم للتناقض) ولو في نظر المكلف، لانه من ناحية ، قال الشارع: كل خمر حرام فلا تشربه ، ومن ناحية ، قال : اشرب هذا الخمر ، وبذلك يظهر : انه لا يمكن الشارع ان يأتي بحكم آخر ، ولو غير النهي ، من الاحكام ، كان يقول : لاتشرب الخمر ، ثم يقول : ان شئت فاشرب ، او يكره شربه ، او يستحب ، او يجب ، من غير فرق في ذلك بين القطع بالموضوع ، او بالحكم .

(فإذا قطع) المكلف (كون مائع بولاً، من اي سبب كان) قطعه ، سواء باخبار من قطع بسبب اخبارهم ، او برؤيته بالعين ، او بان راي مكانه الذي نام ولده الصغير فيه مرطوباً او بغير ذلك (فلا يجوز للشارع) بمعنى يمتنع - كما تقدم - (ان يحكم بعدم نجاسته ، او عدم وجوب الاجتناب عنه) اي وجوب الاجتناب من آثار النجاسة ، اذ التناقض كما يحصل بنفي المؤثر ، يحصل بنفي الاثر ايضاً ، فانه اذا كان امران متلازمان ، ينافقهما امران متلازمان آخران ، ولا يمكن الجمع بين الملزومين ، ولا بين اللازمين ، ولا بين ملزوم احدهما ولازم الآخر ، وكما لا يصح ان يحكم بعدم النجاسة ، او عدم وجوب الاجتناب ، كذلك : لا يصح ان يحكم بجواز الصلاة فيه ، والحال انه قال : لاتصل في البول ، وكذلك لا يصح ان يقول : ان هذا ليس ببول ، الى غير ذلك (لان المفروض) ان الشارع حكم بوجوب الاجتناب عن البول ، والمكلف قطع (انه) بول ، فانه (بمجرد القطع) بالبولية (يحصل له صغرى) وجدانية (وكبيرى) شرعية (أعني قوله) اي قول المكلف : (هذا بول ، وكل بول يجب الاجتناب عنه ، فهذا يجب الاجتناب عنه ، فحكم الشارع : بأنه) لا يجب العمل

لایجب الاجتناب عنه مناقض له ، إلا إذا فرض عدم كون النجاسة وجوب الاجتناب من أحكام نفس البول ، بل من أحكام ماعلم بوليته على وجه خاص من حيث السبب او الشخص او غيرهما ،

بقطعك ، او يحرم ، او يستحب ، او يكره ، مما مؤداته : ( لایجب الاجتناب عنه ) اي عن هذا الشيء الذي تقطع بأنه بول ( مناقض له ) ولو في نظر المكلف ، وكما لا يعقل ان يحكم الحكيم بالمنافق واقعاً كذلك لا يعقل ان يحكم بما يراه المكلف مناقضاً ، لانه يوجب نقض الغرض ، باسقاطه نفسه عن كونه حكيمًا في نظر المكلف ، الذي براه وقد ناقض نفسه بنفسه .

ويهذا تبين : ان الامر ليس منحصراً بالتناقض ، بل يأتي نفس هذا الكلام فيما اذا رأه المكلف مضاداً لنفسه بنفسه ، بان امر بالضدين ، او بارتفاع النقيضين ، او بارتفاع الضدين ، الذين لا ثالث لهم .

هذا كله فيما اذا كانت « النجاسة » في لسان الشرع حكماً للبول بنفسه ، اما اذا كان حكماً للبول المعلوم من طريق خاص ، كما اذا قال الشارع : « البول الذي يشهد شاهدان بأنه بول ، يجب عليك الاجتناب عنه » فانه يمكن ان يقول اما اذا رأيت بعينك انه بول ، فلا يلزم الاجتناب عنه ، لأن الموضوع صار خاصاً ، والى هذا اشار بقوله : ( الا اذا فرض عدم كون النجاسة ووجوب الاجتناب ) وامثالهما ، كوجوب التطهير بالماء القليل مرتين ، من اللازم والملزم والملازم ( من احكام نفس البول ) ولو ازمه الشرعية ، وعليه : فلا يكون القطع بالبول كاشفاً عن صغرى ، فلا يمكن رفع الحكم ، بعد حكم الشارع بالكبرى ( بل من احكام ماعلم بوليته على وجه خاص ) او من احكام مقام على انه بول على وجه خاص ( من حيث السبب ) كما اذا قال : مارأيته بعينك انه بول ، فهو نجس ( او الشخص ) كما اذا قال : ماعلمه غير الوسواسي بأنه بول ، فهو نجس ، لا ماعلمه الوسواسي ( او غيرهما ) كالزمان والمكان ، كما اذا قال : ماعلمته في الصيف انه بول ، او ماعلمته في مصر - حيث

فيكون مأخوذاً في الموضوع ، وحكمه أنه يتبع في اعتباره مطلقاً او على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه .

فقد يدل على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به ،

البلهارزيا - انه بول فهو نجس .

هذا ، وقد ذكر جماعة : انه اذا علم القاضي بان فلاناً زان ، لا يكفي في حده بل اللازم الشهود الاربعة ، او الاقرارات الاربعة ، وذلك لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والوصي عليه السلام علما بزنا الرجل والمرأة باول اقرار ، ومع ذلك لم يجريا الحد ، مما يدل : على ان وجوب الحد على القاضي ليس بمجرد الزنا ، بل بعلمه من قيام الشهود او الاقرار - على الشرائط المقررة - (فيكون) القطع ، حينئذ (مأخوذاً في الموضوع ) فليس البول نجساً ، بل البول المقطوع به من طريق خاص نجس (وحكمه ) أي حكم ذلك الموضوع ( انه يتبع في اعتباره ) أي اعتبار ذلك الحكم (مطلقاً) في انه كلما قطع بانه بول ، كان حكمه النجاسة (او على وجه خاص) كالقطع في الصيف ، او من غير الوسواسي ، او ما اشبه ذلك ( دليل ذلك الحكم الثابت ) «دليل» : نائب فاعل لـ «يتبع» و (الذي) صفة «لحكم» (أخذ العلم في موضوعه) فنلاحظ هل قال الشارع : «البول المقطوع به نجس» ؟ او قال : «البول الذي يقطع به غير الوسواسي نجس» ؟ ففي الاول : كلما حصل القطع كان محكماً بالنجاسة ، وفرقه عن «البول النجس» : ان لموضوع النجاسة في «البول المقطوع به» جرآن : «البول ، والقطع به» وفي «البول نجس» جزء واحد - ومرادنا بالجزء : اعم من الجزء والقيد والشرط - وتظهر النتيجة بين الموضوع «الفرد» و «المركب» في الاثمار (فقد يدل ) الدليل ( على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به ) مطلقاً ، من غير خصوصية سبب خاص ، او شخص خاص ، او زمان خاص ، او مكان خاص - قوله : «بشرط» يزيد به : «اعم من الجزء والشرط» والقيد ، كما

بمعنى انكاشفه للمكلف من غير خصوصية للانكشاف .

كما في حكم العقل بحسن اتيان ما قطع العبد بكونه مطلوبأً لمولاه ، وقع ما يقطع بكونه مبغوضاً ، فان مدخلية القطع بالمطلوبية او المبغوضية في صيرورة الفعل حسناً او قبيحاً عند العقل لا يختص بعض افراده .

ذكرناه - (بمعنى انكاشفه) اي انكاشف ذلك الشيء (للمكلف من غير خصوصية للانكشاف ) سبباً ، او شخصاً ، او زماناً ، او مكاناً ، ولنمثل لمدخلية القطع مطلقاً في ترتيب الحكم ، بمثاليين : احدهما عقلي ، والآخر شرعي .

فالاول : (كما في حكم العقل بحسن اتيان ما) اي الفعل الذي (قطع العبد بكونه مطلوبأً لمولاه ) كالاحسان والعدل ، والفرق بينهما : ان العدل : عبارة عن الموازنة بين امرین ، كاعطاء الاجير اجرته حيث توازن الاجرة عمله . والاحسان : عبارة عن الزيادة الحسنة ، مثل ان يعطيه فوق اجرته شيئاً (ووقع ما) اي الفعل الذي (يقطع بكونه مبغوضاً ) لمولاه ، كالظلم ، فان القطع الذي جعل في موضوع الاحسان والاساءة ، قطع مطلق ، من اي سبب ، او في اي زمان حصل ، والى آخره .

والظاهر : ان مراد المصنف « قده » : ان تنجيز حسن الاحسان ، وقبح الاساءة منوط بالقطع ، والاً فمن الواضح : ان الاحسان حسن ، والاساءة قبيح ، سواء قطع بهما العبد ام لا ، وعلى اي : (فان مدخلية القطع بالمطلوبية ) للاحسان ( او المبغوضية ) للاساءة (في صيرورة الفعل حسناً ، او قبيحاً عند العقل ) و « عند » متعلق بـ « صيرورة » ( لا يختص بعض افراده ) اي افراد القطع ، بل من كل سبب ، ولا يحد ، وفي اي زمان ، وفي اي مكان ، وفي اي قسم من اقسام الاحسان او الاساءة ، والى غير ذلك .

ولا يخفى : ان اصل الحسن والقبح - حيث نحن بصددهما - شيء ، والمزيد في الاحسان والاساءة من جهة خارجية ، شيء آخر ، وكذا يكون القتل في الاشهر الحرم اسوء ، دون سائر الشهور ، وقد قال الامام الصادق عليه السلام للشقيري : « ان

وكما في حكم الشرع بحرمة ما اعلم أنه خمر او نجاسته بقول مطلق ، بناءً على أن الحرمة والنجاسة الواقعيتين إنما تعرضاً مواردهما بشرط العلم ، لا في نفس الأمر ، كما هو قول بعض .

وقد يدل دليلاً ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص او شخص خاص ،

---

الحسن من كل أحد حسن ، ومنك احسن لمكانك منا ، وان القبيح من كل أحد قبيح ومنك اقبح لمكانك منا » .

(و) الثاني : (كما في حكم الشرع بحرمة ما اعلم انه خمر ، او نجاسته بقول مطلق) فالقطع بالخمر من اين حصل ، ولاي انسان ، وفي اي زمان ، او مكان ، ولاي قسم من الخمر ، انما هو بقول مطلق ، من غير تفاوت في تلك الخصوصيات (بناءً) اي لا يريد المصنف « قده » ان الامر كذلك ، وانما ذكره من باب المثال (على ان الحرمة والنجاسة الواقعيتين ، انما تعرضاً مواردهما ) من المحرمات والاعيال النجسة (بشرط العلم) او جزئه ، او قيده ، فالتراب مثلاً حرام اكله ، بشرط القطع بانه تراب ، والكافر نجس ، بشرط القطع بانه كافر والخمر حرام ونجس ، بشرط القطع بانه خمر (لافي نفس الامر كما هو قول بعض) حتى يكون التراب حراماً ، وان لم يقطع بانه تراب الى غير ذلك .

وانت خبير بان المحرمات والاعيال النجسة ليست كذلك ، وانما ذكرها المصنف « قده » من باب المثال ، واما ماورد من سؤال المسلمين عن قرائة آية الخمر على من شربها في زمن الثاني ، ورفع علي عليه السلام عنه الحد لجهله بالحرمة فذلك لانه كان جاهلاً فاقراً ، ومن الواضح انه ليس على مثله حد ، فلا شاهد فيه لما ذكره « قدس الله سرّه » .

( وقد يدل دليلاً ذلك الحكم على ثبوته ) اي ثبوت ذلك الحكم (لشيء) من الموضوعات (بشرط حصول القطع من سبب خاص ، او شخص خاص ) او زمان ،

القطع ..... الوَصَائِلُ

مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنّة ، كما سيجيء ، وما ذهب إليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى .

او مكان ، او خصوصيات خاصة - كما تقدم - ( مثل ما ذهب إليه بعض الاخباريين : من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنّة ) فجواز العمل عندهم - بالمعنى الاعم للجواز ، من الوجوب وغيره ، في قبال الحرمة - انما هو بالحكم الشرعي ، المقيد حصول العلم بذلك الحكم من الكتاب والسنّة .

لكن لا يخفى : ان الاخباريين لا يقولون بانحصر جواز العمل بالعلم الحاصل منهم ، بل يقولون بجواز العمل بالكتاب والسنّة ، سواء حصل العلم منهمما ، ام لا . وانما مراد الشيخ « قده » : ان نفي العمل بعلم غير حاصل منهمما ، لا يقيد الكتاب والسنّة بالعلم ، فهو مثل قولنا : الشاهد حجة سواء علم القاضي بصحة كلامهما ام لا ، فهناك امور ثلاثة :

الاول : الشاهد الذي يعلم القاضي بان كلامه خلاف الواقع ، وهنا لا يعمل القاضي بشهادته .

الثاني : الشاهد الذي يعلم القاضي بمطابقة كلامه للواقع ، وهنا يعمل به .

الثالث : الشاهد الذي لا يعلم القاضي منه اي الامرين ، وهنا ايضاً يعمل بشهادته .

نعم ، ربما يناقش في ما اذا علم القاضي بمخالفة الشاهد للواقع ، فانه اذا لم يعمل بكلامه ، لزم الفوضى في القضاء ، حيث يتمكن القاضي من رد الشهود ، بحجة انه يعلم خلاف ما شهدا به ، ومحل البحث فيه كتاب القضاء ، وهذا هو ما اشتهر بين

القضاة الجدد : من ان القاضي هل يقدم جسم القانون او روح القانون ؟ ( كما سيجيء ) الكلام في قول الاخباريين في التنبية الثاني ( و ) مثل ( ما ذهب إليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى ) كما اذا علم بان فلانا ارتد ، او شرب الخمر ، او ما اشبه ، لامثل السرقة والزنا ، حيث هناك حقان : حق الله ، وحق

وأمثولة ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع كثيرة ، كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي إذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة ، لا من مثل الرمل والجفر ،

الناس ، والمراد بحق الناس : الحق الذي جعله الله للإنسان ، والا فكل حق فهو الله سبحانه ، وعلى اي : فمحل كلام المصنف : ان الحكم وهو مائة جلدة للخمار ، لا يترتب بمجرد علم القاضي بل يترب على علمه المقيد بكونه حاصلاً من الشهود ، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم : « انما اقضى بينكم بالبيان والايمان » ، بل ربما يقال بذلك ، اذا علم القاضي بالزنا - بدون شهود اربعة ، او اقرار اربع مرات - والظاهر : انه مقيد ايضاً ، وذلك لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والوصي عليه السلام ، علما بالزنا من اقرار الزاني والزانية ثلات مرات - قطعاً - ومع ذلك لم يجريا الحد ، وكذا اذا شهد ثلاثة عدول ، يعلم القاضي بصدقهم لايجري الحد حتى ينضم اليهم الرابع ( وامثلة ذلك ) اي تقييد الحكم بموضع خاص ( بالنسبة إلى حكم غير القاطع ) فان القاطع يعمل بقطنه - كما تقدم - من اين حصل ، اما غيره فلا ، الا اذا حصل من سبب خاص - مثلاً - وهي ( كثيرة ) بالنسبة إلى المقلد وغيره ( كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي اذا علم ) ذلك الغير وهو المجتهد ( به ) اي بالحكم ( من الطرق الاجتهادية المعهودة ) : الكتاب والسنة ، والاجماع ، والعقل ، على ما ذكرها الفقهاء : من انها المدرك وفي جملة من الروايات - كما في قضايا الوسائل - حرمة رجوع الشخص إلى غيرهم عليهم الصلاة والسلام ، فإذا رجع واجتهد وان قطع بالحكم ، يكون ساقطاً عن العدالة ، فلا يجوز تقليده ، بل لا يجوز الرجوع إليه وان لم يسقط عن العدالة ، لأنهم عليهم الصلاة والسلام لم يأذنوا للرجوع إلى مثل هذا المستبط ، فالمجتهد القاطع من سبب خاص ، هو الماذون في الرجوع إليه ، لا مطلق المجتهد فإنه ( لا ) يجوز الرجوع إلى من علم الحكم ( من مثل الرمل والجفر ) وسمي رملاً ، لأن اول اكتشاف للمجهول بطرق

فإن القطع الحاصل من هذه وإن وجب على القاطع الأخذ به في عمل نفسه، إلا أنه لا يجوز للغير تقليده في ذلك . وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامي من الطرق الاجتهادية المتعارفة ، فإنه لا يجوز للغير العمل بها ؛ وحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحسن ، لا من الحدث ،

الرمل كان بالتحطيط في رمال الأرض ، كما انه سمي جفراً ، لأن الجفر عبارة عن جلد السخل وكان اول كتابة هذا العلم في جلده ، وكلاهما اتخذا طريراً لكشف المجهولات ، ومثلهما في زماننا : الكمبيوتر .

(فإن القطع الحاصل من هذه) الاسباب غير المتعارفة (وإن وجب على القاطع) المجتهد (الأخذ به في عمل نفسه) لما تقدم : من إن القطع حجة عقلية من أي سبب ، ولا ي احد حصل (إلا انه لا يجوز للغير تقليده في ذلك) المقطوع به ، المكتشف بهذه الاسباب ، وإن كان المجتهد جامعاً لشريائط الفتوى .

(وكذا العلم الحاصل للمجتهد الفاسق ، او غير الإمامي ) او المرأة ، او العبد ، او غيرهم ممن فقد شرائط التقليد ولم يجتهد (من الطرق الاجتهادية المتعارفة) اي الادلة الاربعة ، فان هؤلاء يفقدون بعض الشرائط ، كما ان القاطع من غير الاجتهاد المتعارف يفقد شرطاً آخر ، لانه حصل من غير الطريق المتعارف ، فالعلم الذي يجوز التقليد فيه ، مقيد بالشرائط المذكورة .

وهكذا لا يجوز للمترافقين ، مراجعة القاضي الذي حصل له العلم من الامور غير المتعارفة ، كما لا يصح لهم مراجعة القاضي اذا لم يكن عادلاً ، او رجلاً ، او مجتهدًا مطلقاً - عند من لا يكتفي بتجزئي القاضي - إلى غير ذلك من فاقدي الشرائط (فانه لا يجوز للغير) مقلداً او متنازعاً (العمل بها) ومراجعة (وحكم الشارع على الحاكم، بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له) اي لذلك العدل (من الحسن لامن الحدث) اي من الحواس الخمس ، لا ما اذا علم بالشيء من الجفر ونحوه ، والعلم من

إلى غير ذلك .

ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعية  
والاصول العملية مقامه في العمل ،

الحواس الخمس : كأن يرى بعينه الزنا ، او يتذوق الطعام فيعلم انه حامض ، فيما لو  
اختل了一 البائع والمشتري في الحموضة ، وضدتها ، او يشم الخل او ماء الورد ليعلم  
من الرائحة : الجودة والرداة ، او يسمع صوت زيد وهو يسب عمراً ، او يلمس  
خشونة الحرير وزفته ، فيشهد باحدهما بعد اختلاف المتباعين (إلى غير ذلك ، ثم)  
الفرق الثالث بين القطع الطرقي والقطع الموضوعي - على ما تقدم الالامع إلى ان  
بينهما ثلاثة فروق : - ( من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع ، قيام الامارات  
الشرعية ) والمراد بها هنا : الاعم من الطرق ، فان الامارات والطرق كالاظرف والجار  
والمحرر اذا ذكر احدهما شمل الآخر ، وان ذكراما معاً ، كانا كما ذكرناه - فيما سبق -  
(و) بعض (الاصول العملية) كالاستصحاب ، الذي له كاشفية عن الواقع ، وان كانت  
كاشفيته ناقصة ويحتاجة إلى المتمم - كما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى - (مقامه اي  
مقام القطع (في العمل) لافي كونه صفة نفسية ، كما هو واضح ، اذ القطع لامران :  
الاول : ان المقطوع به يعمل به .

الثاني : ان القطع صفة للنفس .

والامارة والاصل ، يقومان مقام القطع في الجهة الاولى لـ(الثانية ، اي كما انه يعمل  
بالقطع ، كذلك يعمل بالامارة والاصل .

مثلاً: اذا قطع بأنه خمر وجب عليه الاجتناب ، كذلك اذا قامت البينة بأنه خمر  
وجب الاجتناب ، وهكذا اذا كان علمه سابقاً بأنه خمر ، ثم شك في انه هل بقي على  
الخمرة ، او انقلب خلأ؟ استصبح خمريته ، فوجب عليه الاجتناب ، فالبينة  
والاستصحاب قاما مقام القطع ، نعم الاصول الثلاثة الاخر ، اي : البراءة ، والاحتياط ،  
والتخدير ، لاتقوم مقام القطع ، فإذا شك في سائل انه ماء او خمر ، كان حكمه البراءة

**بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية ، فإنه تابع للدليل ذلك الحكم .**

---

لأنه خمر ، وإذا شك في أن هذا الإناء خمر أو ذاك الإناء ، كان اللازم عليه الاحتياط باحتباذهما ، لأنه إذا شرب أحدهما أجرأوا عليه حد الخمر ، أو الزم بتطهير فمه ، لأن الاحتياط لم يكشف عن كونه خمراً ، حتى يتربّى عليه آثار الخمر ، وإذا شك في ما يقع هل أنه خمر يحرم شربه ، أو حل يجب شربه ؟ لأن نذر أن يشرب إناء ماء - ولا ماء غيره فرضاً ، فيكون هذا الإناء المصدق المنحصر لنذره - تخير بين الشرب وعدمه ، ولا يكون التخيير طريقاً إلى كونه خمراً .

ولا يخفى : أن مثل : الصحة ، واصل الطهارة ، واصل الحل ، وما اشبه ، تقوم أيضاً مقام القطع الظريقي - على نحو ما ذكرناه في الاستصحاب - وكذلك مثل : سوق المسلم ، ويد المسلم ، وارض المسلم ، إلى غير ذلك ، (بخلاف) القطع (المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية) الوصفية (فإنه تابع للدليل ذلك الحكم) اذا هو على قسمين :

الاول : القطع الموضوعي الوصفي .

الثاني : القطع الموضوعي الظريقي .

فأقسام القطع ثلاثة :

الاول : ماتقدم من الظريقي البحث ، كما اذا قال : الخمر حرام .

الثاني : القطع الموضوعي الوصفي ، بمعنى : ان كون القطع صفة نفسية جزء الموضوع ، كما اذا قال : الخمر المقطوع به - لأن القطع صفة للنفس - حرام .

الثالث : القطع الموضوعي الظريقي ، بمعنى : ان كون القطع طريقاً إلى الخمر جزء الموضوع ، كما اذا قال : الخمر المقطوع به - لأن القطع طريق إلى الخمر - حرام ، وقد سبق الكلام في الاول .

اما الثاني : فلا يقوم الطرق والامارات مقامه ، لأن الشارع اعتبر الصفة النفسية ،

للشیرازی ..... عدم قیام الامارات والاصول مقام الموضعی ..... ج ١

فان ظهر منه او من دلیل خارج اعتباره علی وجه الطریقیة للموضوع قامت  
الامارات والاصول مقامه .

وإن ظهر منه اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة  
بالشخص لم يقم مقامه غيره . كما إذا فرضنا أن

ومن المعلوم ان الامارات والاصول لا تحدث للنفس صفة .

واما الثالث : فالامارات والاصول تقوم مقامه ، لانه اعتبر في القطع الطریقیة ،  
وكما يكون القطع طریقاً عقلیاً ، تكون الامارة والاصول طریقاً تعبدیاً .

وعلى هذا (فان ظهر منه ) اي من الدلیل نفسه ( او من دلیل خارج ) كالاجماع  
(اعتباره ) اي اعتبار القطع ( علی وجه الطریقیة للموضوع ) وهو القسم الثالث في  
كلامنا ( قامت الامارات والاصول ) المصطلح عليها بالاصول المحرزة ، اي الكاشفة  
عن الواقع ولو كشفاً ناقصاً ، كما تقدم من مثل : الاستصحاب ، واصالة الطهارة ،  
والحل ، والصحة ، وما اشبهها ( مقامه ) لما عرفت : من ان القطع كاشف نفسي ،  
وهذه الامارات والاصول كاشفة تعبدیة ، بمعنى : ان الشارع اتم كشفها ، بعد ان كان  
لها كشف في الجملة .

( وان ظهر منه ) اي من الدلیل ( اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها  
صفة خاصة قائمة بالشخص ) وهو القسم الثاني في كلامنا ، فانه ( لم يقم مقامه  
غيره ) من الامارات والاصول ، لانها لا تحدث في النفس صفة .

ثم انه يمكن ان يضاف الى الاقسام الثلاثة ، التي ذكرها المصنف « قده » قسم رابع  
، وهو : ما اعتبره الشارع طریقاً وصفة - معاً - مثلاً قال : الخمر المقطوع به - لان القطع  
صفة للنفس وطريق الى الخمر ، حيث ان القطع طريق وصفة معاً - حرام ، وهذا  
القسم لا تقوم الامارات والاصول المحرزة مقامه أيضاً ، لما عرفت من عدم قيامها  
مقام القطع الموضوعي الوصفي .

ثم ان المصنف « قده » مثل للقطع الموضوعي الوصفي بقوله : ( كما إذا فرضنا ان

الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والأوليين من الرباعية فان غيره ، كالظن بأحد الطرفين او اصالة عدم الزائد ، لا يقوم مقامة إلا بدليل خاص خارجي

الشارع اعتبر صفة القطع ) في الموضوع (على هذا الوجه ) الخاص بانه صفة ، لا بانه طريق (في حفظ عدد الركعات الثنائية ) بان قال : إذا كانت هناك ركعتان مقطوع بهما في صلاة الصبح دائمًا ، والظهرين والعشاء في السفر ، صحت الصلاة والا بطلت ، فاتخذ صفات القطع في الموضوع .

(والثلاثية ) بان قال : إذا كانت هناك ثلاث ركعات مقطوع بها في صلاة المغرب صحت ، والا بطلت (والاوليين من الرباعية ) بان قال : إذا كانت هناك ركعتان مقطوع بهما في أول الظهر ، وأول العصر ، وأول العشاء - في الحضر - صحت الصلاة ، والا بطلت ، وقام نفس النص ، أو دليل اجماع ونحوه ، على ان القطع الماخوذ في الموضوع ، انما هو قطع على نحو الصفة (فان غيره ) اي غير هذا القطع (الظن بأحد الطرفين ) وانه صلى ركعة او ركعتين ، في الصبح ، وثنائية السفر ، او انه صلى ثلاثة او اقل في المغرب ( او اصالة عدم الزائد ) او قيام البينة وما اشبه ، على احد الطرفين (لايقوم ) خبر له فان غيره ) ( مقامه ) اي مقام القطع الموضوعي الوصفي ، لانه لا دليل على ذلك بعد عدم اعتبار الشارع القطع بما هو هو ، كما ان الامر كذلك في باب العقائد ، فان العقيدة معتبرة بذاتها اما إذا قامت البينة على ان الله واحد ، او ظن بذلك ، او قام الخبر الواحد عليه ، او اجرى اصالة عدم الثاني للاله ، لم ينفع كل ذلك في حصول التوحيد - وقد ادعى العلامة « قده » على ذلك : الاجماع في الباب الحادى عشر - فان هذه الامور غير الصفة النفسية الخاصة التي اعتبرها الشارع .

قال فضيل : سالته عليه السلام عن السهو ؟ فقال عليه السلام : في صلاة المغرب إذا لم تحفظ ما بين الثلاث الى الاربع فaud صلاتك .

وعليه : فلا يكون ( الا بدليل خاص خارجي ) بان يقول الشارع : اني وان اعتبرت

غير أدلة حجية مطلق الظن في الصلاة وأصالة عدم الأكثر .

ومن هذا الباب عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلى البيينة او اليدي على قول ، وإن جاز تعوييل الشاهد في عمل نفسه بهما إجمالاً ،

الصفة الخاصة في الموضوع ، الا ان الظن أو البيينة مثلاً ، تقوم مقام هذه الصفة ( غير أدلة حجية مطلق الظن في الصلاة ) أو في غيرها ، حيث قام الدليل على حجية الظن الخاص ، المستند الى الخبر الواحد ، أو البيينة ، أو ما أشبهه ، أو حيث قام الدليل على حجية مطلق الظن - عند الانسدادي - ( و ) غير ( اصالة عدم الأكثر ) فيما إذا كان الشك بين الاقل والاكثر ، وإنما لا ينفع أدلة حجية مطلق الظن الخ ، لأن أدلة حجيتها منصرفة الى الحجية في القطع الطريقي لا القطع الموضوعي .

نعم إذا قال الشارع : بان كل قطع اعتبره العقل أو اعتبرته انا ، فان الظن يقوم مقامه ، أو ان الاصل يقوم مقامه ، كان الظن والاصل في هذه الحال ، يقومان مقام كل قطع طريقي أو موضوعي على نحو الطريقة أو الموضوعية .

مثلاً : عن عمار : انه قال له أبو عبد الله عليه السلام : يا عمار اجمع لك السهو كله في كلمتين ، متى ما شكلت فخذ بالاكثر ، فاذا سلمت فاتم ما ظانت انك نقصت .  
( ومن هذا الباب ) اي باب اعتبار القطع الموضوعي على وجه الصفة : باب الشهادة ، حيث لا يجوز شرعاً ان يشهد الانسان إذا لم يعلم بشيء ، وإن قامت عنده البيينة ، أو رأى المشهود له صاحب يد على ذلك الشيء ، وذلك لـ ( عدم جواز اداء الشهادة استناداً ) في شهادته ( الى البيينة أو اليدي على قول ) بعض الفقهاء ، وإن أجاز آخرون مثل هذه الشهادة ، وذلك لاختلاف الروايات في المسألة في انه هل يجوز اداء الشهادة استناداً الى البيينة واليد ام لا ؟

( وان جاز تعوييل الشاهد ) واعتماده ( في عمل نفسه بهما ) اي بالبيينة واليد ( إجمالاً ) فاذ كانت هناك دار تحت يد زيد ، أو شهدت البيينة عند عمرو وبانها دار زيد ، فان عمراً لا يتمكن من اداء الشهادة عند القاضي بانها دار زيد ، اما إذا اراد نفس

لأنَّ الْعِلْمَ بِالْمَشْهُودِ بِهِ مَأْخُوذٌ فِي مَقَامِ الْعَمَلِ عَلَى وِجْهِ الطَّرِيقَةِ ، بِخَلْفِ مَقَامِ أَدَاءِ الشَّهَادَةِ ، إِلَّا أَنْ يُبَثَّتَ مِنَ الْخَارِجِ أَنَّ كُلَّمَا يَجُوزُ الْعَمَلُ بِهِ مِنَ الْطُّرُقِ الْشَّرِعِيَّةِ يَجُوزُ الْإِسْتِنَادُ إِلَيْهِ فِي الشَّهَادَةِ ، كَمَا يَظُهُرُ مِنْ رِوَايَةِ حِفْصَ الْوَارِدَةِ فِي جِوازِ الْإِسْتِنَادِ إِلَى الْيَدِ .

---

عُمَرُ وَشَرَائِهَا مِنْ زَيْدٍ ، جَازَ لَهُ أَنْ يَعْتَمِدَ عَلَيْهَا وَيَشْتَرِيهَا ، وَكَذَلِكَ إِذَا كَانَ صَاحِبُ الْيَدِ مُثَلًاً مُورِثًا عُمَرًا ، فَإِنْ مَاتَ الْمُورِثُ جَازَ لِعُمَرٍ وَتَرْتِيبُ آثارِ الْمُلْكِ عَلَى الدَّارِ الَّتِي وَرَثَهَا ، فَالظَّنُّ الْخَاصُّ وَهُوَ الْبَيْنَةُ أَوْ كَوْنُ زَيْدًا صَاحِبَ يَدِ الدَّارِ ، لَمْ يَقُمْ مَقَامُ الْقُطْعِ فِي جِوازِ أَدَاءِ الشَّهَادَةِ - لِأَنَّ الشَّارِعَ أَجَازَ الْأَدَاءَ فِي صُورَةِ الْقُطْعِ - وَإِنْ قَامَ مَقَامُ الْقُطْعِ فِي مَعَالِمَةِ نَفْسِهِ ، وَإِنْمَا فَرَقْنَا بَيْنَ أَدَاءِ الشَّهَادَةِ وَبَيْنِ الْعَمَلِ ( لِأَنَّ الْعِلْمَ بِالْمَشْهُودِ بِهِ مَأْخُوذٌ فِي مَقَامِ الْعَمَلِ ) اِنْمَا يَكُونُ ( عَلَى وِجْهِ الطَّرِيقَةِ ) وَلَذَا تَقُومُ الْإِمَارَةُ وَأَصْلُ الصَّحَّةِ فِي ذِي الْيَدِ وَنَحْوِهِمَا مَقَامُ الْعِلْمِ ( بِخَلْفِ مَقَامِ أَدَاءِ الشَّهَادَةِ ) فَإِنَّ الْعِلْمَ أَخْذَ عَلَى نَحْوِ الْمَوْضِوعِيَّةِ ، وَلَذَا لَتَقُومُ الْبَيْنَةُ وَاسْتِيلَاءُ صَاحِبِ الْيَدِ مَقَامُ هَذَا الْقُطْعِ ( إِلَّا أَنْ يُبَثَّتَ مِنَ الْخَارِجِ أَنَّ كُلَّمَا يَجُوزُ الْعَمَلُ بِهِ مِنَ الْطُّرُقِ الْشَّرِعِيَّةِ ) اِمَارَةُ كَانَ أَوْ أَصْلًا ( يَجُوزُ الْإِسْتِنَادُ إِلَيْهِ فِي ) أَدَاءِ ( الشَّهَادَةِ ) .

وَحِينَئِذٍ تَقُومُ الْطُّرُقُ الْشَّرِعِيَّةُ مَقَامُ الْقُطْعِ الْمَوْضِوعِيِّ عَلَى نَحْوِ الصَّفَةِ ( كَمَا يَظُهُرُ ) كَفَائِيَّةُ كُلِّ طَرِيقٍ شَرِعيٍّ ( مِنْ رِوَايَةِ حِفْصَ ) بَنْ غَيَاثٍ ( الْوَارِدَةِ فِي جِوازِ الْإِسْتِنَادِ إِلَى الْيَدِ ) .

وَالْمَرَادُ : الْطَّرِيقُ الْشَّرِعيُّ فِي أَدَاءِ الشَّهَادَةِ ، فَإِذَا وَرَدَ مَثَلُ هَذَا الدَّلِيلِ جَازَ الْإِسْتِنَادُ إِلَى الْطَّرِيقِ فِي الشَّهَادَةِ ، كَمَا يَجُوزُ الْإِسْتِنَادُ إِلَيْهِ فِي الشَّرَاءِ ، وَفِي الْإِرَثِ ، وَفِي سَائرِ الْمَعَامِلَاتِ .

«فَقَدْ رَوَى حِفْصَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ: إِذَا رَأَيْتُ شَيْئًا فِي يَدِي رَجُلٍ، يَجُوزُ لِي أَنْ أَشْهَدَ إِنَّهُ لَهُ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: نَعَمْ .»

ومما ذكرنا

قال الرجل : أشهدُ اللهَ فِي يَدِهِ وَلَا أَشْهُدُ أَنَّهُ لَهُ فَلَعْلَةٌ لِغَيْرِهِ ؟

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : أَفَيَحِلُّ الشِّرَاءُ مِنْهُ ؟

قال : نَعَمْ .

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : فَلَعْلَةٌ لِغَيْرِهِ ، فَمِنْ أَيْنَ جَازَ لَكَ أَنْ تَشَرِّيَهُ ، وَيَصِيرَ مُلْكًا لَكَ ، ثُمَّ تَقُولُ بَعْدَ الْمُلْكِ هُوَ لِي وَتَحْلِفُ عَلَيْهِ ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَنْسِبَهُ إِلَى مَنْ صَارَ مُلْكَهُ مِنْ قَبْلِهِ إِلَيْكَ ؟

ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : لَوْلَمْ يَجِزْ هَذَا ، لَمْ يَقْعُمْ لِلْمُسْلِمِينَ شَوْقٌ ۖ ۱.

وَعَلَى إِي حَالٍ ، فَلَمْ يَظْهُرْ مِنْ نَصٍّ أَنَّهُ لَمْ يَقْعُمْ الْبَيِّنَةُ وَنَحْوُهَا مَقَامُ الْقَطْعِ ، إِي قَطْعٌ كَانَ نَعْمٌ فِي الاعْتِقَادِيَّاتِ ، الْأَمْرُ بِحَاجَةِ إِلَى الْقَطْعِ عَلَى الْمُشْهُورِ ، وَإِنْ كَانَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ ذَكَرَ عَدْمِ الْاحْتِيَاجِ هُنَاكَ أَيْضًا ، وَتَفْصِيلُ الْكَلَامِ فِي الْكِتَابِ الْكَلَامِيِّ .

وَكَيْفَ كَانَ ، فَقَدْ ظَهَرَ مَا تَقْدِيمُ إِنَّ الْقَطْعَ طَرِيقًا وَمَوْضِعًا جَزءًا وَكُلُّا ، صَفَةً

وَغَيْرَهَا ، عَلَى سَبْعَةِ أَقْسَامٍ :

الْأُولُّ : الطَّرِيقِيُّ الْبَحْثُ .

الثَّانِي : الْقَطْعُ الْمَوْضُوعِيُّ جَزءًا عَلَى نَحْوِ الْطَّرِيقِيَّةِ .

الثَّالِثُ : الْقَطْعُ الْمَوْضُوعِيُّ كَلَّا عَلَى نَحْوِ الْطَّرِيقِيَّةِ .

الرَّابِعُ : الْقَطْعُ الْمَوْضُوعِيُّ جَزءًا عَلَى نَحْوِ الصَّفَةِ .

الخَامِسُ : الْقَطْعُ الْمَوْضُوعِيُّ كَلَّا عَلَى نَحْوِ الصَّفَةِ .

السَّادِسُ : الْقَطْعُ الْمَوْضُوعِيُّ جَزءًا عَلَى نَجْوِ الْطَّرِيقِ وَالصَّفَةِ .

السَّابِعُ : الْقَطْعُ الْمَوْضُوعِيُّ كَلَّا عَلَى نَحْوِ الْطَّرِيقِ وَالصَّفَةِ .

( ومما ذكرنا ) مِنْ أَنَّ الْقَطْعَ الْمَوْضُوعِيُّ الْوَصْفِيُّ لَا يَقُومُ شَيْءٌ أَخْرَى مَقَامَهُ ، إِلَّا

يظهر أنَّه لو نذر أحدٌ أن يتصدق كلَّ يوم بدرهم مادام متيقناً بحياة ولده ، فانه لا يجب التصدق عند الشك في الحياة ، لأجل استصحاب الحياة ، بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحياة ، فانه يكفي في الوجوب الاستصحاب .

ثم إنَّ هذا الذي ذكرنا من كون القطع مأخوذاً تارةً على وجه الطريقة وأخرى على جهة الموضوعية ، جاري في الظن أيضاً ، فانه وإن فارق العلم في كيفية الطريقة

بدليل خاص ( يظهر : انه لو نذر ) أو حلف أو عاهد ( احد ان يتصدق كل يوم بدرهم مادام متيقناً بحياة ولده ) أو انسان آخر ، أو ماشبه ذلك ، وكان قصده بالتيقن : الصفة النفسية لاطر妃قية ( فانه لا يجب ) عليه ( التصدق عند الشك في الحياة ، لأجل ) قيام شاهدين يشهدان بحياته ، أو لأجل ( استصحاب الحياة ) وان تمت اركانه ، اذا الموضوع : التيقن ، ولا يحصل بهما ( بخلاف ما لو ) لم يعتبر القطع اصلاً عند نذره بل ( علق النذر بنفس الحياة ) : بان نذر التصدق مادام ولده حي ، فانه إذا قامت البينة على الحياة ، او تمت اركان الاستصحاب ، وجب عليه التصدق لما تقدم : من ان الامارة والاسفل يقومان مقام القطع الطر妃قي ( فانه يكفي في الوجوب ) الشهادة او ( الاستصحاب ) فان القطع حينئذ طر妃قي محض ، ثم لو شك بانه حال النذر ، كان القطع على اي النحوين ، ولم يكن ارتکاز ونحوه ، فالاسفل عدم الوجوب أيضاً ، لانه من الشك في التكليف .

ومثل النذر في الاحكام المذكورة ، ما إذا شرط عليه في ضمن معاملة شيء بالقطع ، فانه يكون الشرط احياناً بسبب قطع طر妃قي ، واحياناً بسبب قطع موضوعي . ( ثم أنَّ هذا الذي ذكرناه من كون القطع ) قد يكون ( ماخوذًا تارةً على وجه الطريقة و تارةً على جهة الموضوعية ) باقسامه ، وثالثة على وجه الطريقة الموضوعية - كما ذكرناه نحن - ( جاري في الظن أيضاً ) فقد يكون الظن موضوعاً ، وقد يكون طر妃قاً ، وقد يكون جاماً بينهما ( فانه وإن فارق العلم في كيفية الطريقة ) فان الظن الموضوعي الوصفي مثل العلم الموضوعي الوصفي . بل كذلك حال الشك

للشيرازي ..... الظن طريقي وموضوعي ..... ج ١

- حيث أن العلم طريق بنفسه ، والظن المعتبر طريق يجعل الشارع ، بمعنى كونه وسطاً في ترتيب أحكام متعلقه ، كما أشرنا إليه سابقاً - لكن الظن أيضاً قد يؤخذ طريقاً مجعلولاً إلى متعلقه ، سواء

والوهم أيضاً ، لأن المعتبر ، له ان يعتبر الصفة النفسانية موضوعاً ، من غير فرق بين ان تكون تلك الصفة كاشفة ام لا ، كشفاً تماماً او ناقصاً واما الظن الموضوعي الطريقي فيفارق القطع الموضوعي الطريقي (حيث ان العلم طريق بنفسه) لا يحتاج الى جعل الجاعل ، بل قد تقدم ان الجاعل لا يتمكن من رفع طريقيته ، فالطريقية في القطع مثل الزوجية في الاربعة ، لاتوضع ولا ترفع (و) اما (الظن المعتبر) فهو (طريق يجعل الشارع) اذ لا كاشفية تامة له من نفسه .

ثم لا يخفى : ان المراد بطريقية القطع : ان القاطع يراه طريقاً ، لا انه دائماكذلك ، اذ كثيراً ما يكون جهلاً مركباً في الواقع ، وعلى اي حال ، لا يتمكن الجاعل من جعله ولا من رفعه ، لأن الجعل في نظر القاطع تحصيل للحاصل ، والرفع في نظر القاطع لغو ، وكيف كان فجعل الشارع للظن (بمعنى كونه وسطاً) في القياس (في ترتيب) اي اثبات (أحكام متعلقه) مثلاً : الظن بعد الركعات جعله الشارع حجة ، ومعنى ذلك : ان الظن بعدها سبب لترتيب حكم تلك الركعات المظنونة ، على تلك الركعات فيقال : « الاربع - في صلة الظهر مثلاً - مظنونة ، وكلما ظن بالركعات كان حجة ، فكون الركعات اربع حجة » فكما انه لو قطع بانها اربع ، ترتيب حكم الاربع على ذلك المقطوع به ، كذلك كلما ظن انها اربع ترتيب حكم الاربع على ذلك المظنون به (كما اشرنا اليه) اي الى معنى كون الحجية : الوسطية (سابقاً) في باب القطع .

(لكن الظن أيضاً) على سبعة اقسام ، على ما ذكرناه في باب القطع ، فانه (قد يؤخذ) في الموضوع من جهة كونه (طريقاً مجعلولاً إلى متعلقه) بان ينزل الشارع الظن منزلة العلم ، فالحكم على الخمر والطريق الى انه خمر ، ظن المكلف (سواء

كان موضوعاً على وجه الطريقة لحكم متعلقه او لحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية ، فيقال حينئذ انه حجة وقد يؤخذ موضوعاً لا على وجه الطريقة لحكم متعلقه او لحكم آخر

كان ) الظن ( موضوعاً اي مجعلواً ( على وجه الطريقة ) البحثة ( لحكم متعلقه ) اي متعلق الظن ، كما مثلنا له في كونه طریقاً الى ان المائع الفلاني خمر ( او ) مجعلواً على وجه الطريقة ( لحكم آخر ) كما إذا قال : إذا ظنت بخمرية شيء يجب عليك التصدق .

ففي الأول : الظن بالخمرية صار طریقاً لاثبات الحرمة والنجاسة على المائع المظنون كونه خمراً .

وفي الثاني : الظن بخمرية مائع صار طریقاً الى اثبات وجوب التصدق . ولا يخفى : ان الظن بشيء إذا كان موضوعاً لحكم آخر ، يكون على غراره القطع أيضاً ، كما إذا قال : إذا قطعت بالخمرية كان قطعك موضوعاً لوجوب التصدق عليك . ثم إذا كان الشارع جعل الظن طریقاً ( يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية ) كالبينة والاستصحاب ونحوهما ، فاذا قال : الظن طريق الى الخمرية حتى يتربت احكام الخمر على ذلك الخمر المظنون ، ثم لم يكن للمكلف ظن ، لكن قامت البينة على انه خمر ، او استصحاب خمريته - بعد ان شك في كونه تبدل الى الخل ام لا - ، ثبتت الخمرية بالبينة او الاستصحاب ( فيقال حينئذ ) اي حين جعل الشارع الظن طریقاً : ( انه ) اي الظن ( حجة ) ، لأن الظن حينئذ وقع واسطة لاثبات احكام الخمر على مظنون الخمرية .

( وقد يؤخذ ) الظن ، اي يجعله الشارع ( موضوعاً لا على وجه الطريقة ) بل على نحو الصفة للظان ( لحكم متعلقه ) اي متعلق الظن ، مثلاً قال : إذا حصلت لك هذه الصفة النفسية - بان القبلة في جهة الشمال - فصل اليها ، فإن الظن هنا موضوع لا طريق بحث ( او لحكم آخر ) كما إذا قال : إذا حصلت لك صفة الظن بان القبلة في

للشیرازی ..... الظن طریقی و موضوعی ..... ج ۱

ولا یطلق علیه الحجۃ حینثد ، فلابد من ملاحظة دلیل ذلك ثم الحكم بقیام غيره من الطرق المعتبرة مقامه ، لكن الغالب فيه الأول .

---

جهة الشمال وجہ علیک التصدق ، وهذا الظن الوصفی : « طریقاً الى حکمه او حکم آخر » لا یقوم مقامه سائر الطرق الشرعیة ، كالبینة والاستصحاب ، لأن الشارع اعتبر الصفة النفسیة موضوعاً ، وسائر الطرق الشرعیة لاتتحقق الموضوع المذکور .  
( ولا یطلق علیه ) اي علی هذا الظن الوصفی ( الحجۃ حینثد ) اذا لم یک حجۃ بل موضوعاً ( ف ) إذا اردنا ان نعرف ان الشارع جعل الظن طریقاً او موضوعاً ( لابد من ملاحظة دلیل ذلك ) يجعل للظن ، هل هو علی نحو الطريق او علی نحو الصفة ؟ ( ثم الحكم بقیام ) او عدم قیام ( غيره من الطرق المعتبرة مقامه ) فان الطرق المعتبرة تقوم مقام الظن طریقی لا الظن الوصفی .

وعلی اي حال « الظن » كالقطع في كل الاقسام السبعة التي تقدمت في القطع ، ومنتهی الفرق : ان الظن ليس حجۃ بنفسه والقطع حجۃ بنفسه ، وكما ذكرنا في باب القطع من مسألة النذر ، تاتی في الظن نفس المسألة أيضاً ( لكن الغالب فيه ) اي في الظن الذي جعله الشارع ( الاول ) وهو کونه طریقیاً ، فتقوم سائر الطرق مقامه ، لا کونه وصفیاً .

هذا ولكننا لم نجد مكاناً اخذ فيه الظن علی نحو الوصفیة ، فلعل قول المصنف : « الغالب » لا یريد به ان في المقام « ما ليس بغالب » بل یريد : انه « قده » استقرء فرائی موارد استقراره من الطریقیة ، لا الوصفیة ، فانه قد یقول الفقیه : « المشهور » ویرید : ان هناك قولاً خلاف المشهور ، وقد یقول : « المشهور » ویرید : انه رائی کلمات كثير من العلماء افتوا بذلك ، لأن في قبالة قول غير مشهور ، فتأمل .

هذا تمام الكلام في الظن الخاص ، اما ظن الانسداد فهو طریقی بحث وليس هناك ظن انسدادی موضوعی .

ثم انه يمكن ان يجعل الشك جزء الموضوع ، أو تمام الموضوع ، لكونه صفة أو

وينبغي التنبية على امور :

**الأول :** إن قد عرفت أن القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه ، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجة .

---

مرتبأ بالواقع ، اماكون الشك طرقياً كالقطع الطريقي ، فقد تصوره «أوثق الوسائل» ومنه يعلم حال الوهم ، لكن حيث لم يذكرهما المصنف لأنفصل الكلام فيهما .  
 (وينبغي التنبية على امور) مرتبطة ببحث القطع ،凡 انه إذا قطع الانسان بموضوع كالخمر - وعلم بالدليل ، حرمة الخمر ، تشكلت عنده صغرى : «هذا خمر» وكبرى : « وكل خمر حرام » فالنتيجة : ان هذا حرام ، ولا مدخلية للقطع في الموضوع وانما القطع مرأة لارأة الواقع الذي هو « خمر » فحال القطع حال المرأة ، حيث انها لامدخلية لها في الحكم المرتب على الموضوع ، وانما هي تعطي الرؤية فقط ، فإذا كان الاسد مفترساً ، كان الموضوع الاسد ، والحكم الافتراض ، فإذا رأينا الاسد في المرأة قلنا انه مفترس ، ولا مدخلية للمرأة لا في الموضوع ولا في الحكم .

إذا علمت ذلك قلنا : لا اشكال في ترتيب الحرمة على الواقع ، في الاحكام الشرعية ، لكن هل يتربت الحرمة على القطع إذا لم يصادف الواقع ، مما يسمى بالتجري ؟ فيه خلاف .

والتنبيه الاول ، وضع لبيان هذا الامر ، قال «قده» : (الأول : ) في التجري ( انه قد عرفت ان القاطع ) بشيء محروم ، أو واجب ، أو له سائر الاحكام ( لا يحتاج في العمل بقطعه الى ازيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه ) فإذا قال الشارع : الخمر حرام ، وقطع هو بان المائع الفلانى خمر ، لم ينتظر في النتيجة - وهي فهذا حرام - الى شيء آخر ( فيجعل ذلك ) الدليل المثبت للحكم (كبرى لصغرى قطع بها ) اي بتلك الصغرى ( فيقطع بالنتيجة ) .

اقول : القطع بالنتيجة ، انما يكون إذا كان الحكم مقطوعاً به ، والا فالنتيجة تابعة لاخس المقدمتين ، والادلة الشرعية غالباً لاتعطي القطع ، بل الحجة المعدنة

فإذا قطع بكون شيء خمراً وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي  
الحرمة فيقطع بحرمة ذلك الشيء.

لكن الكلام في أنّ قطعه هذا هل هو حجّة عليه من الشارع وإن كان مخالفًا  
للواقع في علم الله فيعاقب على مخالفته ، أو أنه حجّة عليه إذا صادف الواقع ؟ ،

والمنجزة ، فالمراد بقوله « يقطع » أي تقوم عنده الحجة ، نعم ربما يقطع المكلّف إذا  
كان الحكم مقطوعاً به ( فإذا قطع بكون شيء من المائعات ( خمراً وقام الدليل على  
كون حكم الخمر في نفسها ) سواء تعلق به القطع أم لا - اذ الموضوع ليس مقيداً ،  
وانما القطع طريق إلى الموضوع كما تقدم - ( هي الحرمة ) حصلت النتيجة ( فيقطع )  
بالقطع الطريقي - وقد عرفت المراد بالقطع - ( بحرمة ذلك الشيء ) اما إذا ظن بان  
شيئاً خمراً ، فلا تحصل له هذه الحجة ، لأن الشارع لم يجعل الظن طريقاً إلى الواقع .  
نعم إذا جعل الشارع الظن في مكان طريقاً ، كما قال بعض في تعين الميقات في  
باب الحج ، تشكلت المقدمتان أيضاً ، فيقول : « هذا ميقات » للظن به ، و « الميقات  
واجب الاحرام منه » فهذا المكان واجب الاحرام منه .

( لكن ) حيث إن القطع قد يطابق الواقع وقد لا يطابقه ، بان يكون من الجهل  
المركب ، وقع ( الكلام ) بين الاعلام ( في ان قطعه هذا ) الموافق أو المخالف للواقع  
( هل هو حجّة عليه من الشارع ) فبحاجة بقطعه ( وإن كان مخالفًا للواقع في علم الله )  
سبحانه ، ( فـ ) إذا احتاج ، لا يكتفي بالاحتجاج والتأنيب والعتاب بل ( يعاقب على  
مخالفته ) أي مخالفة العبد قطعه مطلقاً وافق الواقع أو خالف .

ومقتضى ذلك : إن قطعه بموافقة الواقع ، يوجب ثوابه وإن خالف في علم الله  
الواقع ، مثلاً : إذا قتل إنساناً بزعم انه كافر حربي - حيث ان الكافر العربي واجب  
القتل باذن الإمام عليه السلام - وصادف ان كان مؤمناً لم يعلم القاتل بایمانه ، يثاب  
على القتل .

( أو انه ) أي القطع ( حجّة عليه إذا صادف الواقع ) فقط ؟ فالعقاب والثواب على

بمعنى أنه لو شرب الخمر الواقعي عالماً عوقب عليه ، في مقابل من شربها جاهلاً ، لا أنه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمراً وإن لم يكن خمراً في الواقع . ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الأول ، كما يظهر ، من دعوى جماعة الاجماع على أن ظان ضيق الوقت إذا آخر الصلاة عصى وإن إنكشف بقاء الوقت ،

الواقع ، لا على المقطوع به فيما كان القطع جهلاً مركباً (بمعنى : انه لو شرب الخمر الواقعي عالماً) علمأً تفصيلاً أو علمأً اجمالاً (عوقب عليه ، في مقابل من شربها جاهلاً) حيث لاعقاب عليه (لا انه يعاقب على) التجري اي على (شرب ماقطع بكونه خمراً ، وان لم يكن خمراً في الواقع) .

صور المسألة ست ، لأنه اما خمر او ليس بخمر ، وفي كل منها اما قاطع بأنه خمر ، أو قاطع بأنه ليس بخمر ، أو شاك بأنه خمر ام لا ، فإذا شك بدون حجة على أحد الجانبين فلا عقاب قطعاً ، وفي صورة الجهل بالخمرية لاعقاب ، وفي صورتي العلم والمطابقة للواقع عقاب قطعاً ، وانما الكلام في صورة ما لم يكن خمراً ، لكنه قطع بأنه خمر .

(ظاهر كلماتهم في بعض المقامات : الاتفاق على الاول) اي حجية القطع مطلقاً ، وافق الواقع ام لا ، ومعنى ذلك : حرمة التجري ، والعقاب عليه . وقد استدل للحرمة بوجوه اربعة :

الاول : الاجماع (كما يظهر من دعوى جماعة الاجماع على ان ظان ضيق الوقت) مما كان ظنه غير مطابق للواقع ، بان كان في الوقت سعة (إذا آخر الصلاة) بما ظن خروج الوقت (عصى) لانه خالف ظنه ، وملاك الظن - بالاولوية - ياتي في القطع اي فيمن قطع بضيق الوقت ، وكان قطعه خلاف الواقع .

(وان انكشف بقاء الوقت) ؛ فالواجب شرعاً العمل بالظن وبالقطع ، فاذا لم يعمل بهما ، كان فاعلاً للحرام ومعاقباً وان صلى في الوقت ، وما ذلك الا لكون القطع حجة

فـاـنـ تـعـبـيرـ هـمـ بـظـنـ الضـيقـ لـبـيـانـ أـدـنـىـ فـرـديـ الرـجـحـانـ ،ـ فـيـشـمـلـ القـطـعـ بـالـضـيقـ .ـ نـعـمـ حـكـيـ عـنـ النـهـاـيـهـ وـشـيـخـنـاـ الـبـهـائـيـ التـوـقـفـ فـيـ الـعـصـيـانـ ،ـ بـلـ فـيـ التـذـكـرـةـ :ـ (ـ لـوـ ظـنـ ضـيقـ الـوقـتـ عـصـيـنـ لـوـ أـخـرـ إـنـ اـسـتـمـرـ الـظـنـ ،ـ وـإـنـ انـكـشـفـ خـلـانـهـ فـالـوـجـهـ عـدـمـ الـعـصـيـانـ )ـ ،ـ اـنـتـهـيـ .ـ

واـسـتـقـرـبـ الـعـدـمـ سـيـئـ مـشـاـيـخـنـاـ فـيـ الـمـفـاتـيـحـ .ـ

مـطـلـقاـ .ـ

لاـيـقالـ :ـ اـنـهـ لـمـ يـذـكـرـواـ القـطـعـ بـضـيقـ الـوقـتـ .ـ

لـاـنـهـ يـقـالـ :ـ (ـ فـاـنـ تـعـبـيرـ هـمـ بـظـنـ الضـيقـ ،ـ لـبـيـانـ أـدـنـىـ فـرـديـ الرـجـحـانـ ،ـ فـيـشـمـلـ القـطـعـ بـالـضـيقـ )ـ أـيـضاـ بـطـرـيـقـ أـولـيـ .ـ

(ـ نـعـمـ)ـ هـذـاـ الـاجـمـاعـ مـمـنـعـ صـغـرـىـ ،ـ وـمـنـاقـشـ فـيـ كـبـرـىـ ،ـ اـذـ (ـ حـكـيـ عـنـ النـهـاـيـهـ )ـ لـلـشـيـخـ «ـ قـدـهـ »ـ (ـ وـشـيـخـنـاـ الـبـهـائـيـ «ـ قـدـهـ »ـ)ـ :ـ التـوـقـفـ فـيـ الـعـصـيـانـ )ـ فـيـماـ انـكـشـفـ الـخـلـافـ ،ـ وـالـظـاهـرـ :ـ اـنـ مـرـادـهـمـاـ هـوـ وـجـودـ الـوقـتـ وـاقـعاـ وـانـ لـمـ يـنـكـشـفـ الـخـلـافـ ،ـ اـذـ الـانـكـشـافـ وـعـدـمـهـ لـاـعـبـرـ بـهـمـاـ ،ـ بـلـ الـعـبـرـ بـالـوـاقـعـ .ـ

(ـ بـلـ فـيـ التـذـكـرـةـ :ـ لـوـ ظـنـ ضـيقـ الـوقـتـ عـصـيـنـ لـوـ اـخـرـ )ـ الـصـلـاةـ (ـ اـنـ اـسـتـمـرـ الـظـنـ )ـ بـاـنـ لـمـ يـنـكـشـفـ الـخـلـافـ (ـ وـانـ انـكـشـفـ خـلـافـهـ ،ـ فـالـوـجـهـ )ـ الـذـيـ اـرـاهـ :ـ (ـ عـدـمـ الـعـصـيـانـ )ـ مـاـ يـدـلـ عـلـىـ عـدـمـ حـرـمـةـ الـتـجـرـيـ (ـ اـنـتـهـيـ )ـ كـلـامـ التـذـكـرـةـ .ـ

(ـ وـاسـتـقـرـبـ الـعـدـمـ)ـ ايـ عـدـمـ الـعـصـيـانـ (ـ سـيـدـ مـشـاـيـخـنـاـ)ـ السـيـدـ مـحـمـدـ الـمـجـاهـدـ وـلـقـبـ بـهـذـاـ الـلـقـبـ ،ـ لـاـنـهـ جـاهـدـ الـرـوـسـ حـيـثـ اـرـادـوـ اـحـتـلـالـ اـيـرـانـ ،ـ وـتـقـدـمـوـاـ إـلـىـ الـمـوـضـعـ الـحـالـيـ مـنـهـ ،ـ بـمـاـ لـمـ يـجـاهـدـ السـيـدـ وـالـشـيـخـ الـنـرـاقـيـ وـغـيـرـهـمـاـ ،ـ لـكـانـتـ اـيـرـانـ الـيـوـمـ جـزـءـاـ مـنـ رـوـسـيـاـ فـيـ قـصـةـ مـشـهـورـةـ ،ـ لـكـنـ لـاـ يـخـفـيـ اـنـ «ـ السـاسـانـيـ »ـ ذـكـرـ فـيـ كـتـابـهـ :ـ اـنـ اـيـرـانـ قـبـلـ مـائـيـ سـنـةـ ،ـ كـانـ عـدـدـ نـفـوسـهـاـ مـائـةـ مـلـيـونـ نـسـمـةـ ،ـ وـلـوـ بـقـيـتـ كـذـلـكـ

وكذا لا خلاف بينهم ظاهراً في أنَّ سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصية يجب إتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه ، فتأمل ،

واطردت ، لكن نفوسها الان اضعاف ذلك (في المفاتيح)<sup>١</sup> الذي ألمـه في الـاـصـول  
كمـأـلـفـ فيـ الفـقـهـ كـتـابـ المـناـهـلـ .

بل يمكن ان يقال في عدم الاجماع : ان كثيراً من العلماء ، لم يذكروا هذه المسالة ، فكيف يمكن تحقق الاجماع ؟

(وكذا) مما يؤيد وجود الاجماع في حرمة التجري : انه (لخلاف بينهم ظاهراً) وانما قلنا ظاهراً ، لأن المقدار الذي رايـناـهـ منـ كـلـمـاتـهـ لـاـخـلـافـ فـيـهاـ ، ولعل ان هناك مخالفـاـ لمـ نـظـفـرـ بـهـ (في ان سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه ، معصية يجب اتمام الصلاة فيه) لأن سفر المعصية حرام ، وكلما كان السفر حراماً كان اللازم الاتمام ، لأن السفر الموجب للقصر من شرائطه ان لا يكون معصية ، فإذا سافر لأجل قتل مسلم ، أو شرب خمر ، أو زنا ، أو ما الشبيه ، وجب عليه الصيام في شهر رمضان واتمام الصلاة (ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه) الا إذا كان السفر بعد الانكشاف جاماً لشروط القصر .

مثلاً : لو اراد بعد الانكشاف ، السير اربع فراسخ ذهاباً واياباً ، أو اراد السير ثمانية فراسخ (فتامل) لعله اشارـةـ الىـ انـ الـكـلـامـ فـيـ القـطـعـ الطـرـيقـيـ أوـ الـظـنـ كـذـلـكـ والـقطـعـ بالـضـرـرـ أوـ ظـنـهـ فـيـ السـفـرـ مـاـخـوـذـ فـيـ مـوـضـوـعـ التـمـامـ ، ايـ انـ الشـارـعـ قـالـ : منـ ظـنـ الـضـرـرـ اوـ قـطـعـ فـصـلـاتـهـ تـامـ وـصـومـهـ وـاجـبـ ، فـلـاـ يـكـشـفـ كـلـامـهـ عـنـ حـرـمـةـ التـجـريـ .

أوـ انـ اـمـرـهـ بـالـتـامـلـ اـشـارـةـ الىـ انـ قـوـلـهـ فـيـ مـوـرـدـيـنـ ، لـاـ يـكـشـفـ عـنـ قـوـلـهـ بـحـرـمـةـ التـجـريـ .

أوـ اـشـارـةـ الىـ انـ الـاجـمـاعـ وـانـ تـمـ صـغـرـىـ ، الاـ اـنـ مـحـتمـلـ الـاسـتـنـادـ كـبـرىـ ، وـلـيـسـ مثلـهـ حـجـةـ كـمـاـ سـيـاتـيـ تـحـقـيقـهـ .

ويؤيده بناء العقلاه على الاستحقاق وحكم العقل بطبع التجربى .  
وقد يقر دلالة العقل على ذلك : بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما يكون مائع معين خمراً وقطع الآخر تكون ماء آخر خمراً

الثاني : من ادتهم في حرمة التجربى ما ذكره « قده » بقوله : ( ويؤيده ) اي الاجماع ، على الحرمة ( بناء العقلاه على الاستحقاق ) للعقاب ، فان من قطع بنهي المولى عن شيء ثم فعله ، أو قطع بأمره بشيء ثم تركه ، يراه العقلاه مستحقاً للعقاب ، سواء صادف قطعه الواقع أو لم يصادف ، الا ترى انه لو استهدف العبد من زعم انه ولد المولى ، لكن كان قطعه بأنه ولد المولى خطأً بان كان المرمي وحشياً من الحيوانات ، رأه العقلاه مستحقاً للعقاب ؟ .

( و ) الثالث : من ادلة القائلين بحرمة التجربى : ( حكم العقل بطبع التجربى ) بضميمة التلازم بين القبح والحرمة ، لانه كلما حكم به العقل حكم به الشرع ، والفرق بين حكم العقل ، وبناء العقلاه : ان بينهما عموماً مطلقاً ، فكلما كان الاول كان الثاني ولا عكس ، فإذا حكم العقل بحسن الاحسان أو بطبع الظلم ، بنى العقلاه على ذلك ، اما ليس كلما بنى العقلاه على شيء كان العقل أيضاً ملزماً لذلك الشيء - لو لا حكم العقلاه - مثلاً : العقلاه يبنون على وجود طبيب لكل الف انسان ، لأنهم يرون فضيلة المجتمع في ذلك ، فهل ذلك من المستقلات العقلية ؟ الى غيره من الامور الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتربية وغيرها .

( و ) الرابع : من ادتهم ما ذكره بقوله : ( قد يقرر دلالة العقل على ذلك ) اي تحرير التجربى ، والمقرر : السبزوارى « قده » في الذخيرة ، والقمي « قده » في القوانين ، والجواهر والفصول ، على ماحكي عن بعضهم ، والدليل هو ما يصطلاح عليه : بالسبر والتقسيم ( بانا إذا فرضنا شخصين قاطعين ) بحرام أو واجب ، وكلاهما عمل حسب قطعه ببيان المحظور أو ترك الواجب ، مثلاً : ( بان قطع أحدهما يكون ماء معين ) في الاناء الابيض ( خمراً ، وقطع الآخر تكون ماء آخر ) في انان احمر ( خمراً )

فسرياهما ، فاتفاق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر ، فاما أن يستحقا العقاب او لا يستحقه أحدهما ، او يستحقه من صادف قطعة الواقع دون الآخر أو العكس . لا سبيل إلى الثاني والرابع ، والثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ، وهو مُنافٍ لما يقتضيه العدل ،

فالخالفا قطعهما ( فسرياهما ) اي الانائين ( فاتفاق مصادفة أحدهما للواقع ) اي كان الاناء الاحمر خمراً مثلاً ( ومخالفة الآخر ) للواقع ، بان كان الاناء الابيض ماء ، فالصور لاتخلو عن اربع :

١ - ( فاما ان يستحقا ) كلامها ( العقاب ) .

٢ - ( او لا يستحقه أحدهما ) اي لاهذا المصادر ، ولا ذاك غير المصادر .

٣ - ( او يستحقه ) اي العقاب ( من صادف قطعة الواقع ) صاحب الاناء الاحمر ، حيث فيه خمر واقعاً ( دون الآخر ) صاحب الاناء الابيض ، الذي كان فيه الماء واقعاً ٤ - ( او العكس ) بان يعاقب المولى شارب الماء ولا يعاقب شارب الخمر وحيث ان التقسيم عقلي لا مجال لقسم خامس ( لا سبيل ) عقلاً وشرعأً ( الى الثاني ) وهو عدم استحقاق اي منهما العقاب ، اذ لازم ذلك : ان المعصية العمدية لا عقاب عليها ، وهو يخالف العقل والشرع .

( و ) كذلك لا سبيل عقلاً ولا شرعاً الى ( الرابع ) وهو استحقاق شارب الماء دون شارب الخمر ( والثالث ) وهو استحقاق شارب الخمر العقاب ، دون شارب الماء ، فلا سبيل اليه أيضاً ، لانه ( مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ) فان المصادفة لم تكن باختيار العاصي ، فان ما في اختيارهما هو شرب ما قطعا بانه خمر ، وهم متساويان في ذلك ، فلو حكمنا باستحقاق مصادف الخمر وعدم استحقاق غير المصادر ، لزم كون استحقاق العقاب وعدم استحقاقه منوطين بأمرین خارجين عن الاختيار ( وهو ) اي هذا الاستلزم ( مناف لما يقتضيه العدل ) فانه يصبح العقاب على الامر الاختياري ، لا على الامر غير الاختياري .

فتـعـيـنـ الـأـوـلـ .

ويـمـكـنـ الـخـدـشـةـ فـيـ الـكـلـ .

أـمـاـ الـاجـمـاعـ ،ـ فـالـمـحـصـلـ مـنـهـ غـيرـ حـاـصـلـ ،ـ وـالـمـسـأـلـةـ عـقـلـيـةـ ،ـ

لاـيـقـالـ :ـ فـكـيـفـ طـلـبـ الـمـؤـمـنـونـ مـنـ اللهـ سـبـحـانـهـ :ـ انـ لـاـ يـحـمـلـهـ مـاـ لـاـ طـاـقةـ لـهـ بـهـ ؟ـ  
وـكـيـفـ قـالـ رـسـوـلـ اللهـ «ـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ وـسـلـمـ »ـ :ـ رـفـعـ الـقـلـمـ عـنـ الصـبـيـ وـالـمـجـنـونـ  
وـالـنـائـمـ ،ـ مـعـ اـنـ الصـبـيـ غـيرـ المـمـيـزـ لـاـ اـخـتـيـارـ لـهـ ؟ـ

لـاـنـهـ يـقـالـ :ـ مـعـنـىـ مـاـ لـاـ طـاـقةـ :ـ مـاـ هـوـ اـخـيـرـ الطـاـقةـ .ـ كـمـاـ يـعـبـرـ عـنـ ذـلـكـ عـرـفـاـ وـرـفـعـ الـقـلـمـ  
عـنـ غـيرـ المـمـيـزـ ،ـ هـوـ الـقـلـمـ الـمـنـاسـبـ لـهـ مـنـ تـكـلـيفـ بـعـدـ ذـلـكـ ،ـ بـمـاـ هـوـ اـثـرـ التـكـلـيفـ مـنـ  
الـقـضـاءـ وـالـاعـادـةـ ،ـ وـالـضـمـانـ .ـ عـلـىـ قـوـلـ مـنـ يـقـوـلـ :ـ بـاـنـ لـاـ ضـمـانـ عـلـيـهـ إـذـاـ كـبـرـ ،ـ كـمـاـ  
لـاـ يـلـزـمـ عـلـىـ وـلـيـهـ الـاـدـاءـ مـنـ مـالـهـ ..

وـكـيـفـ كـانـ ،ـ فـاـذـاـ بـطـلـتـ الـاـقـسـامـ الـثـلـاثـةـ (ـ فـتـعـيـنـ الـأـوـلـ )ـ وـهـوـ :ـ اـسـتـحـقـاقـ الـمـصـادـفـ  
وـغـيـرـهـ ،ـ وـهـذـاـ هـوـ مـعـنـىـ حـجـيـةـ الـقـطـعـ مـطـلـقـاـ وـاـنـ لـمـ يـصـادـفـ الـوـاقـعـ ،ـ وـلـازـمـهـ :ـ حـرـمةـ  
الـتـجـرـيـ .ـ

وـهـنـاكـ دـلـيـلـ خـاـمـسـ :ـ يـدـلـ عـلـىـ حـرـمةـ التـجـرـيـ ،ـ وـهـيـ :ـ الـآـيـاتـ وـالـرـوـاـيـاتـ الدـالـةـ  
عـلـىـ ذـلـكـ ،ـ كـمـاـ يـاتـيـ جـمـلـةـ مـنـهـاـ .ـ

(ـ وـ)ـ لـكـنـ (ـ يـمـكـنـ الـخـدـشـةـ فـيـ كـلـ :ـ)ـ فـاـنـ الـاـدـلـةـ الـمـذـكـورـةـ لـاـ يـمـكـنـ قـيـامـهـ دـلـيـلـاـ  
عـلـىـ حـرـمةـ التـجـرـيـ ،ـ حتـىـ يـكـوـنـ الـقـطـعـ حـجـةـ وـاـنـ لـمـ يـصـادـفـ الـوـاقـعـ .ـ  
(ـ اـمـاـ الـاجـمـاعـ :ـ فـالـمـحـصـلـ مـنـهـ)ـ وـهـوـ :ـ اـنـ بـرـىـ الـفـقـيـهـ كـلـمـاتـ الـفـقـهـاءـ وـيـرـاـمـ قدـ  
افـتوـاـ بـشـيـءـ (ـ غـيرـ حـاـصـلـ)ـ فـبـعـضـهـمـ لـمـ يـذـكـرـ الـمـسـأـلـةـ ،ـ وـبـعـضـهـمـ لـمـ يـقـلـ بـهـاـ .ـ كـمـاـ تـقـدـمـ  
الـالـمـاعـ إـلـىـ ذـلـكـ ..

(ـ وـ)ـ لـوـ فـرـضـ وـجـودـ الـاجـمـاعـ الـمـحـصـلـ لـمـ يـنـفعـ ،ـ لـاـنـ (ـ الـمـسـأـلـةـ عـقـلـيـةـ)ـ وـالـمـسـائـلـ  
الـعـقـلـيـةـ ،ـ يـكـوـنـ الـمـعيـارـ فـيـهـاـ الـعـقـلـ لـاـ النـقـلـ ،ـ لـاـنـ النـقـلـ اـنـماـ هـوـ حـجـةـ فـيـ الـاـمـورـ  
الـشـرـعـيـةـ لـاـ الـعـقـلـيـةـ ،ـ فـلـوـ فـرـضـ اـنـ الـاجـمـاعـ قـامـ عـلـىـ اـنـ الـثـلـاثـةـ مـعـ الـثـلـاثـةـ سـبـعـةـ ،ـ اوـ اـنـ

خصوصاً مع مخالفة غير واحد ، كما عرفت من النهاية وستعرف من قواعد الشهيد ، قدس سرّه ، والمنقول منه ليس حجّة في المقام . وأما بناء العقلاء ، فلو شُلِّمَ فائماً هو على مذمة الشخص من حيث أنّ هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه ، لا على نفس فعله ،

الله قابل للرؤيا ، فهل يمكن الاعتماد على ذلك ؟  
اما كيف ان المسألة عقلية ؟ فان العقل هو القاضي باستحقاق الشواب للمطبيع والعقاب للمعاصي ، كما ان العقل هو الذي يقول : ان المطبيع من هو ؟ وان العاصي من هو ؟

وبهذا ظهر : ان الاجماع مع تماميته لا ينفع ، فكيف ينفع ( خصوصاً مع مخالفة غير واحد ) مما يجب عدم وجود الاجماع ؟ ( كما عرفت من النهاية ، وستعرف من قواعد الشهيد « قده » ) حيث انكرا الحكم المذكور ، بل وانكره غيرهما أيضاً .  
( و ) بذلك ظهر : ان ( المنقول منه ) اي من الاجماع بالطريق الاولى ( ليس حجة في المقام ) اذ المحصل اقوى من المنقول : فاذا لم يكن المحصل حجة لنفيه صغره وكبراه ، كان المنقول أولى بعدم الحجية .

( واما بناء العقلاء ) الذي استدل به لحرمة التجري وعقاب المتجرى ( فلو سلم ) ان لهم بناء في اصل المسألة ، فلا نسلّم بنتائجهم على الحرمة والعقاب ، وانما قال : « لو سلم » لانه لا اشكال في عدم اطلاق ذم العقلاء للمتجرى - كما سيأتي في اقسام التجري - كالتبسيس بالفعل برجاء ان لا يكون معصية مع خوف كونه معصية فانما هو) اي بناوئهم ( على مذمة الشخص من حيث ان هذا الفعل ) كشرب الماء باعتقاد انه خمر ( يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه ) وانه لماذا لم يربّ نفسه حتى لاتهّم بالعصيان ؟ كمن يهرب عن توهّم الاسد ، فانهم يذمونه لماذا لم يربّ نفسه على الشجاعة ؟ ( لا ) ان الذم ( على نفس فعله ) الخارجي الذي هو شرب الماء ، فان شرب الماء لا ذم له ، وذم العقلاء على الصفة النفسية موجود وان لم يكن فعل في

كم إنكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله ، فإن المذمة على المنكشف ، لا الكاشف .

ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري ، فإنه لكشف ما تجرى به عن ثبت الفاعل لكونه جريئاً وعازماً على العصيان والتمرد ،

---

### الخارج .

فالشارب للماء بزعم انه خمر حاله (كم انكشف لهم) اي للعقلاء (من حاله انه) سيء النية ( بحيث لو قدر على قتل سيده ) أو انتهك عرضه ، أو سرقة ماله (قتله) وانتهك ، وسرق ، وان لم يات منه فعل في الخارج اصلاً (فإن المذمة) من العقلاء انما هي (على المنكشف) اي الامر الباطني (لا الكاشف) اي القتل الخارجي ، لفرض انه لم يقع قتل .

نعم لاشكال في ان ذمهم على شارب الماء بقصد الخمر يكون اكبر من ذمهم على من لو وجد خمراً لشربها .

وعلى اي حال : فالعقلاء لا يعقوبون الناوي ، وان كانوا يعقوبون العاصي ، والمتجربي ناو ، وليس بعاص .

( ومن هنا ) اي من كون المذمة على المنكشف لا الكاشف ( يظهر الجواب عن قبح التجري ) عقلاً (فانه) اي القبح (لكشف ماتجرء به) من شرب الماء باعتقاد انه خمر (عن ثبت الفاعل) نفساً ، خبشا بيده علاجها ، مما يرجع الى الاختيار ، لا خبشا ليس بيده اختيار ، حتى يقال : كيف يذم على الشيء غير الاختياري ؟ ( لكونه جريئاً ) وطاغياً ( وعازماً على العصيان والتمرد ) .

ومن المعلوم ان ثبت النفس لاعقاب عليه ، الا إذا كان في اصول الدين ، بان لم يعتقد بها ، عن تقصير لا عن قصور .

أو كان ممادل الدليل الخاص على العقاب عليه ، مثل ماورد : من حرمة الرضا بالمعصية ، كما في قصة عفر ناقة صالح ، وان الله سبحانه عَمِّهم بالعقاب لذلك ،

لا على كون الفعل مبغوضاً للمولى .

والحاصل : أنَّ الكلام في كون هذا الفعل - الغير المنهي عنه - واقعاً ، مبغوضاً للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلَّف بكونه مبغوضاً ، لا في أنَّ الفعل المنهي عنه باعتقاده ينْبِئُ عن سوء سريرة العبد مع سيده

وكما ورد في زيارة الإمام الحسين عليه السلام : « ولعن الله امة سمعت بذلك فرضيت به » و ( لا ) قبح عقلا في شرب الماء بزعم انه خمر ( على كون الفعل مبغوضاً للمولى ) حتى يكون حراماً ، ويكون معاقباً عليه ، فيقال له يوم القيمة : لماذا شربت الماء الحرام ؟

نعم قد يطُرُّ على الحلال ، الحرمة لامر خارج ، وذلك بحاجة الى دليل خاص ، كما افتى بعض العلماء بحرمة الماء الذي يصب في آنية الذهب وان اخرجه منه وشربه ، وكما افتى غير واحد بحرمة المال الشخصي الذي يأخذه مالكه بحكم الجائز .

( والحاصل : انَّ الكلام في ) انه هل القطع حجة مطلقاً ، سواء طابق الواقع أو لم يطابق الواقع ؟ ونتيجة ذلك : ( كون هذا الفعل ) كشرب الماء المزعوم انه خمر ( غير المنهي عنه واقعاً ) أو لا وبالذات ( مبغوضاً للمولى ) فصار شربه كشرب الخمر ( من حيث تعلق اعتقاد المكلَّف بكونه مبغوضاً ) أو ليس هذا الشرب مبغوضاً للمولى كما نقوله نحن ؟

و ( لا ) كلام لاحد ( في انَّ هذا الفعل ) : شرب الماء المزعوم كونه خمراً ( المنهي عنه باعتقاده ) لانهياً واقعياً ( ينْبِئُ عن سوء سريرة العبد ) وخبيث نفسه ( مع سيده ) بل ومع غير السيد أيضاً ، كما إذا كان صديقان لا يعتقد كل منهما بالآخر ، ونوى أحدهما ان يسرق مال صديقه أو يقتلها ، فإنه لا يشك العقلاء في خبث سريرة الناوي ، حتى إذا لم يأت بمظاهر ، فكيف ما إذا أتى به ؟ كما إذا رمى صيداً من بعيد ظنه

وكونه جريئاً في مقام الطغيان والمعصية عازماً عليه ، فإنَّ هذا غير منكر في هذا المقام ، كما سيجيء ، ولكن لا يجدي في كون الفعل محرّماً شرعاً ، لأنَّ استحقاق المذمة ، على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل . ومن المعلوم أنَّ الحكم العقلي

صديقه ، بقصد قتله ، أو أخذ أوراقاً زعم أنها مال صديقه ، بينما كان من المباحثات . (و) ينبي هذا الفعل عن (كونه جريئاً) على المولى و (في مقام الطغيان والمعصية و) كونه (عازماً عليه) اي على الطغيان والمعصية ، بل قد عرفت : انه فوق العزم حيث اتى بالظاهر أيضاً ، وهو اكثر ذمّاً عند العقلاة من لم يات بالظاهر (فإن هذا) الكشف عن سوء السريرة (غير منكر) بفتح الكاف بصيغة اسم المفعول في هذا المقام ) اي مقام التجربى (كما سيجيء) : من ان المتجرى يستحق الذم والتوبیخ .

(لكن) هذا الذم (لا يجدي في كون الفعل محرّماً شرعاً) اذ لا تلازم بين الذم والحرمة ، فان الأول اعم من الثاني (لان استحقاق المذمة على ما) اي القصد الذي (كشف عنه) اي عن ذلك القصد السييء (الفعل) الذي هو : شرب الماء بزعم انه خمر - في المثال - (لا يوجب استحقاقه) اي الذم (على نفس الفعل) المباح فرضاً ، وهو شرب الماء ، فإنه على صور :

١ - ر بما يقع الفعل دون القصد ، كمن زعم ان المسلم كافر فقتله ، ففعله قبيح دون قصده .

٢ - ر بما يقع القصد دون الفعل ، كمن شرب الماء بزعم انه خمر تجرباً ، فان فعله غير قبيح ، اذ هو شرب الماء المباح ، وانما قبح قصده ، لانه طغيان وتمرد .

٣ - ر بما يقبحان معاً ، كما إذا شرب الخمر عالماً عامداً ، وهذا جمع بين قبح الفعل وقبح القصد ، ولا يخفى ان العلم غير العمد ، فالعلم صفة نفسية ، والعدم صفة الفعل .

( ومن المعلوم : ان الحكم العقلي ) والحكم العقلائي ، وقد سبق الفرق بينهما

باستحقاق الذم إنما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل ، لا بالفاعل .  
وأما ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعة الواقع ، لأنه  
عصى اختياراً ، دون من لم يصادف  
قولك : «إن التفاوت بالاستحقاق وعدم لا يحسن أن ينات بما هو خارج عن  
الاختيار» ، ممنوعٌ ،

(باستحقاق الذم ، إنما يلازم استحقاق العقاب شرعاً ، إذا تعلق ) الذم ( بالفعل ، لا  
بالفاعل ) الذي فعل مباحاً ، وإنما كان ارتكابه كاشفاً عن سوء السريرة .  
والحاصل : إن الشيء القبيح من جهة وجود مفسدة فيه ، إذا صدر عن علم وعمد ،  
كان سبباً للعقاب ، أما الشيء غير القبيح لعدم المفسدة فيه ، إذا صدر عن سبيء  
السريرة بزعم أنه حرام ، لم يكن فيه عقاب ، والمفروض في شرب الماء بزعم  
الخمرية ، انه من الثاني لا من الأول .

( وأما ما ذكر من الدليل العقلي ) الذي قسم الأمر إلى أربعة أقسام ، واختير فيه :  
تساوي شرب الماء بزعم أنه خمر ، وشارب الخمر ، في العقاب ( فنلتزم ) فيه بالشق  
الثالث اي ( باستحقاق من صادف قطعة الواقع ) للعقاب ، دون من لم يصادف قطعة  
الواقع ، الذي شرب الماء بزعم أنه خمر ، وذلك ( لانه ) اي من صادف قطعة الواقع  
كان قد ( عصى اختياراً ) كسائر العصاة ، فله عقاب مثل مالهم عقاب ، اذ هو مصدق  
من مصاديق العاصي ، والعاصي له العقاب ( دون من لم يصادف ) قطعة الواقع ،  
حيث شرب الماء بزعم أنه خمر ، لكنه لم يكن خمراً فلا عقاب له .

واشكالك بـ ( قوله : إن التفاوت ) بينهما ( بالاستحقاق ) في شارب الخمر  
( والعدم ) في شارب الماء ( لا يحسن أن ينات ) ذلك التفاوت ( بما هو خارج عن  
الاختيار ) من المصادفة للواقع وعدم المصادفة ، اذ انطة العقاب بما هو خارج عن  
الاختيار غير صحيح ، فترتبيك ايها المستشكل على هذا استحقاقهما العقاب معًا  
بمناط الشرب الاختياري للخمر المقطوع به ( ممنوع ) لوضوح انه لاقب في مثل هذا

فأن العقاب بما لا يرجع بالآخرة إلى الاختيار قبيح ، إلا أن عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم .

التفاوت ، بل القبح في عدم التفاوت ، فان هناك امرين :

الاول : ان يعاقب الانسان بما ليس باختيارة ، لأن يجبر على شرب الخمر ، ثم يعاقبه المولى ، والحال ان شرب الخمر لم يكن باختيارة ، وهذا قبيح بلا اشكال .

الثاني : ان لا يعاقب بما ليس باختيارة ، كان لا يعاقبه لانه شرب الماء - وان كان شرب الماء لم يكن باختيارة لانه زعم انه خمر - وهذا الثاني ليس بقبيح .

والى هذين أشار بقوله « قوله » : ( فان العقاب بما ) اي بالشرب للخمر الاجباري الذي ( لا يرجع بالآخرة ) اي لا ينتهي ( الى الاختيار قبيح ) اذ العقاب انما يكون على الامور الاختيارية ( الا أن عدم العقاب لامر ) شرب الماء الذي ( لا يرجع الى الاختيار ) لما عرفت : من ان كونه ماءاً لم يكن باختيارة لانه زعم انه خمر ، وشربه بهذا القصد ، فان ( قبحه غير معلوم ) .

وبعبارة اخرى : ان قبحه معلوم العدم .

وان شئت قلت : ان الاقسام أربعة :

الاول : القبيح الاختياري ، وهذا يعاقب عليه .

الثاني : القبيح غير الاختياري ، وهذا لا يعاقب عليه .

الثالث : غير القبيح الاختياري ، وهذا لا يعاقب عليه .

الرابع : غير القبيح غير الاختياري ، وهذا لا يعاقب عليه أيضاً .

فالاول : كشرب الخمر اختياراً .

والثاني : كشرب الخمر اجباراً .

والثالث : كشرب الماء اختياراً .

والرابع : كشرب الماء بدون الاختيار لزعمه انه خمر - مثلاً .

والمصنف « قوله » ذكر من الاقسام الاربعة : القسم الثاني ، والقسم الرابع - لانهما

كما يشهد به الأخبار الواردة في أن : « من سن سنة حسنة كان له مثل أجر من عمل بها ، ومن سن سنة سيئة كان له مثل ورير من عمل بها ». فإذا فرضنا أن شخصين سناً سنة حسنة أو سيئة ، واتفق كثرة العامل بأحداهما وقلة العامل بما سنه الآخر ، فإن مقتضى الروايات كون ثواب الأول أو عقابه أعظم ،

مشتركان في عدم الاختيار ..

( كما يشهد به ) اي بالتفاوت بين الاشخاص بامر خارج عن الاختيار ( الاخبار الواردة في ، ان : « من سن سنة حسنة ، كان له مثل أجر من عمل بها ») من غير ان يتقصى من اجرورهم شيء فلا يؤخذ من اجرورهم ليعطي الى من سن تلك السنة ، بل ان الله سبحانه يعطيه بفضله بقدر اجر كل واحد عمل بسننته .

( « ومن سن سنة سيئة ، كان له مثل ورير من عمل بها من غير ان يتقصى من أوزارهم شيء » )<sup>١</sup> فإذا أسس انسان مسجداً ، كان له بقدر ثواب المصلين ، وإذا كتب كتاب علم نافع كان له بقدر ثواب المستفيدين منه ، وكذلك إذا أسس مخمراً فله بقدر وزر الخمارات فيه ، وإذا كتب كتاب ضلال ، فله بقدر وزر الظالئين به .

ووجه الاستدلال بهذه الروايات ماذكره بقوله : ( فإذا فرضنا : أن شخصين سناً سنة حسنة ) فالشيخ المرتضى « قده » كتب المكاسب ، والسبزواري « قده » كتب المكاسب أيضاً ( أو سيئة ) بانبني الرجل المخمر في المدينة ، حيث كثرة الخمارات ، والأخر بناء في القرية حيث قلة الخمارات ( واتفق كثرة العامل بأحداهما وقلة العامل بما سنه الآخر ) فمكاسب الشيخ « قده » استفاد منه الآلاف ، ومكاسب السبزواري « قده » استفاد منه العشرات ، وكذلك بالنسبة الى مثال المخمرين ( فان مقتضى الروايات ) المذكورة (كون ثواب الاول) من سن سنة حسنة (أو عقابه) من سن سنة سيئة (اعظم) من الثاني ، مع انه لا مدخلية لاي منهما في كثرة الاتباع وقلته ، فان الكثرة والقلة امران اتفاقيان خارجان عن اراده و اختيار كل منهما .

وقد اشتهر : «أن للمصيّب أجرين وللمخطىء أجرًا واحداً».

ثم ان اعطاء الاجر بالنسبة الى من سنّ سنة حسنة لا اشكال فيه ، لأن الاجر والثواب كل فضل - كما ثبت في مورده - فمزیده أيضاً فضل ، نعم ، يجب ان لا يخرج المزید عن الحكمة ، كمن يكرم انساناً بما هو خارج عن الحكمة ، فانه أيضاً ممتنع في حقه سبحانه ، وانما الكلام في الوزر لمن سن سنة سيئة ، فهل يعطي من سن بقدر كل من عمل بتلك السنة السيئة ، كما في الافراد ، وكيفاً في القدر - كما ربما يستظہر من الحديث - أو المراد اصل الاعطاء لا كيفه ؟

لا يبعد الثاني لانه الأوفق بالحكمة ، لوضوح ان من يعمل بالسنة السيئة أيضاً له دخل في ارتكاب هذه السيئة ، فهو ومن سنها اذن شريكان ، فاعطاء كل واحد بقدر التمام يخالف - على الظاهر - قوله تعالى : «فلا يجزئ الا مثلها» بل هما ، كما إذا اشترک اثنان في قتل شخص ، حيث لكل واحد نصيبه من الجريمة ، لا انه يعطي لكل واحد جريمة قتل .

نعم ، يمكن ان يقال : بان من سنه له امران : الفعل ، والسببية ، ولكل عقوبة . وعلى اي : فكثرة الثواب والعقاب لمن كثر اتباعه ، معلول لامر اختياري هو اختيار سن الحسنة او السيئة ، واما قلتهمما فيهما ، فهو من جهة ان العلة لم تؤثر قدر اثيرها الممكن ، فلا ثواب ازيد ولا عقاب ازيد من جهة السالبة بانتفاء الموضوع ، وتفصيل الكلام في هذه المباحث موكول الى علم الكلام .

(و) مما يدل أيضاً على التفاوت بامر خارج عن الاختيار ما (قد اشتهر) في السنتهم ، بل نسبة سلطان العلماء في حاشية المعالم الى الرواية : (ان للمصيّب) في اجتهاده بحيث وصل الى الواقع (اجرين) : اجر الاجتهد ، واجر الاصابة ، مع ان الاصابة لم تكن باختياره (وللمخطىء اجرًا واحداً)<sup>١</sup> لاجتهاده ، مع ان الاصابة

والأخبار في أمثال ذلك في طرف الثواب والعقاب بحد التواتر . فالظاهر أن العقل إنما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل

وعدمها لم يكونا باختيار المجتهدين .  
وهذا امر عقلي وان لم يرد فيه نص ، فان من اتعب نفسه للمولى - حسب امر المولى - لابد له من جزاء ، فان صادف الواقع ، كان له جزاء ثان ، حيث ان الواقع له آثار .

( والأخبار في أمثال ذلك ، في طرف الثواب والعقاب بحد التواتر ) وذلك مثل ما ورد من : ثواب الامام بكثرة الماموم ، وما ورد من : اعطاء ثواب اعمال الولد لوالده ، فان كون الانسان علة - ولو علة ناقصة ، حيث ان الامام والوالد علة ناقصة للثواب - يعطي جواز اكثيرية الثواب في الحكمة ، فلا يقال : انه اعتباط ، والاعتباط لا يليق بالحكيم تعالى .

وإذا عرفت العقلية والشرعية في التفاوت ، نرجع الى بحث التجري ( ف ) نقول : ( الظاهر ) ولا يخفى ان الظاهر يقال : لما تكرر حتى ظهر ، مثل ظاهر اللفظ ، وظاهر الحال ، فيقال : ظاهر اللفظ كذا ، وظاهر الحال كذا ، إذا استعمل اللفظ في هذا المعنى مكرراً حتى صار اللفظ ظاهراً فيه ، والمسلم تكرر العمل الصحيح منه ، حتى صار ظاهر حاله انه يعمل عملاً صحيحاً ، وهكذا ، فالظاهر : ( ان العقل إنما يحكم بتساويهما ) اي الشاربين للمائع ، وكلاهما قاطع بانه خمر ، لكن احدهما صادف الخمر والآخر لم يصادفه ، بل يكون شارباً للماء ( في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل ) والشقاء هو : ايقاع النفس في مشقة ، ولذا ورد قوله سبحانه : « طه \* ما أنـزلـنـا عـلـيـكَ الـقـرـآنَ لـتـشـقـقـنـي ١ » .

وشقاوة الفاعل عبارة عن : اختياره القاء نفسه في مشقة غضب الله وبعدها عنه

وحيث سريرته مع المولى ، لافي استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية .  
وربما يؤيد ذلك أنا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبة الذم بين من صادف فعله الواقع وبين من لم يصادف ، إلا أن يقال : إن ذلك إنما هو في المبغوضات العقلائية من حيث أن زيادة الذم من المولى وتأكد الذم من العقلاء بالنسبة إلى من صادف اعتقاده الواقع لأجل التشفي

---

( وحيث سريرته ) اي سوء نيته ( مع المولى ) لأن كلا الشاريين بصدق التمرد والعصيان ( لا ) بتساويهما ( في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية ) لوضوح انه لازم لشرب الماء ، وإنما خاص لشرب الخمر .

( و ) بعد ان فرغ المصنف من الاستدلال الشرعي والعقلي على التفاوت بين الشاريين ، وان غير المصادر لاحرمة لفعله ، فلا عقاب عليه ، ايد ذلك بقوله :  
( ربما يؤيد ذلك ) اي استحقاق المصادر دون غيره للعقاب (انا نجد من انفسنا ) وهذا الوجدان دليل على الواقعية ، لأن النفس حسب فطرة الله سبحانه منطوية على درك الحقائق ( الفرق في مرتبة الذم بين من صادف فعله الواقع ، وبين من لم يصادف ) فإذا رأينا نفرین يرميان مسلمين ، فأصاب أحدهما هدفه فقتل المسلم المرمي ، والأخر لم يصب هدفه فلم يقتل ذلك المسلم الثاني ، فان العقلاء ينهاون على المصادر بكل سب وذم ، بخلاف الثاني حيث يكون سبابهم وذمهم له أقل ، فان العقلاء يرون في المصيب هدفه اسائتين ، وفي غير المصيب هدفه اسائة واحدة ، وهكذا حال شاري الاناثين بقصد الخمر ، وقد اصاب أحدهما قصده فكان مشروبه خمراً ، ولم يصب الثاني قصده فكان مشروبه ماءً .

( الا ان يقال : ان ذلك ) التفاوت في ذم العقلاء للمصيبة هدفه ، اكثر من غير المصيبة ( إنما هو في المبغوضات العقلائية ) ولا دليل على تطابق الشرع للعقلاء ( من حيث ان زيادة الذم من المولى ) للقاتل ( وتأكد الذم ) له ( من ) سائر ( العقلاء بالنسبة إلى من صادف اعتقاده الواقع ) إنما هو ( لأجل التشفي ) من القاتل ، وهو

وقد يظهر من بعض المعاصرين : « التفصيل في صورة القطع بتحريم شيء غير محرم واقعاً ، فيرجح استحقاق العقاب بفعله ، إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة ، فإنه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه »

زيادة دخل فيها الحالة النفسية (المستحيل) ذلك التشفى (في حق الحكيم تعالى) .  
والحاصل : ان العلاء يفرقون بين المصادف وغير المصادف ، من جهة التشفى ،  
وحيث لاتشفي فيه سبحانه ، لا يكون بينهما فرق عنده .

(فتاول) اذ لا يسلم ان العلاء يزيدون ذم المصادف من حيث التشفى ، فالفرق  
بين المصادف وغير المصادف عندهم تام عقلاً ، وكلما حكم به العقل حكم به  
الشرع اذا كان في سلسلة العلل كما هو في المقام ، حيث ان العلة ، القبح .  
(هذا) تمام الكلام في اطلاق القول بان التجري مطلقاً حرام ، وكذا القول بأنه  
ليس بحرام اطلاقاً .

(وقد يظهر من بعض المعاصرين) وهو صاحب الفصول (التفصيل) في  
استحقاق العقاب (في صورة القطع بتحريم شيء غير محرم واقعاً) كشرب الماء  
بزعم انه خمر ، فقد يكون ذلك الفعل حراماً معاقباً عليه ، وقد لا يكون حراماً ، فلا  
يعاقب عليه (فيرجح) في نظر الفصول (استحقاق العقاب بفعله) اي فعل الشيء  
المحلل بزعم انه حرام ، كشرب الماء بزعم انه خمر .

(الآن يعتقد تحريم واجب توصيلي ، والمراد بالواجب التوصيلي : مالا يشترط  
فيه قصد القربة ، اما اذا اشترط الواجب بقصد القربة ، كالطهارات ، والصلوة ، والصيام  
، والحج ، فيسمى بالواجب التعبدي ، ولذا وصف الواجب بقوله : (غير مشروط  
بقصد القربة) كما اذا اعتقد بان زيداً كافر واجب القتل ، فتجرى وحفظه ، وكان في  
الواقع مسلماً واجب الحفظ ، فان الحافظ اعتقد تحريم الحفظ ، بينما كان الحفظ  
واجبأً توصيلياً (فانه) الضمير للشأن (لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه) اي على

مطلقاً او في بعض الموارد نظراً إلى معارضه الجهة الواقعية للجهة الظاهرية ،

فعله - وهو الحفظ في المثال - فلا يقال له يوم القيمة : لماذا حفظت زيداً ، وقد اعتقدت انه كافر واجب القتل ؟

وعدم استحقاق العقاب هذا يكون ( مطلقاً ) اي سواء كان مصلحة الواقع اهم من مفسدة التجري : كما اذا كان زيد - في المثال - من عدول المؤمنين . او مساوية للمفسدة : كما لو كان زيد مسلماً عادياً - حيث يفرض ان حفظ المسلم في وجوبه يساوي قتله في حرمته ..

او اضعف من المفسدة ، بان كانت المفسدة اقوى : كما لو كان زيد كافراً ذمياً ، حيث ان مصلحة المسلم اقوى من مفسدة التجري .

( او ) عدم استحقاق العقاب في التوصلـي ( في بعض الموارد ) : كصورة اهمية الواجب او تساويه ، كما ذكرناهما في الصورتين الاولـين .

وانما تردد في كلامه فقال : « مطلقاً » او « بعض الموارد » لانه قد يقال : اذا تعارض واجب وحرام تساقطا وان كان الواجب اهم ، اذ الحرام لا يترك الواجب على وجوبه ، وان بقى بعد سقوطه عن الوجوب شيء من الرجحان للواجب .

وقد يقال : انه اذا كان الحرام اضعف يبقى الواجب على وجوبه ، وانما لا يبقى على وجوبه في صورتين :

الاولى : صورة تساوي الواجب والحرام .

الثانية : صورة كون الحرام اهم .

وانما يكون عدم استحقاق العقاب - في صورة التصادم بين الواجب والحرام - ( نظراً الى معارضه الجهة الواقعية ) لفرض ان من حفظه مسلم او ذمي محقون الدم ( للجهة الظاهرية ) .

فالتجري - الذي هو حرام - لا يؤثر اثره في الحرمة والعـقـاب ، اذا كان الفعل المتجرـى به واجباً في الواقع ، وانما يؤثر اثره اذا لم يكن واجباً في الواقع ، ففي مثل

فانّ قبح التجري عندنا ليس ذاتياً ، بل يختلف بالوجه والاعتبارات .

شرب الماء بزعم انه خمر ، فعل المتجرى حراماً ، اما في مثل حفظ زيد الذي زعم انه كافر واجب القتل ، وكان مسلماً واقعاً ، لم يفعل المتجرى حراماً .

ثم ان الفصول قال : « غير مشروط بقصد القرية » لانه اذا كان من الواجب المشروط بقصد القرية ، وزعم انه حرام ، لا يتأتى منه قصد القرية ، وكيف يتمكن الانسان ان يقصد القرية ، مع انه يقطع ان ما يعمله حرام وبعد عن الله تعالى ؟

فاذا صلى الجنب بزعم ان صلاته حرام ، بطلت صلاته من جهة عدم تمكنه من قصد القرية ، وان كان في الواقع متظهاً غير جنب ، فاذا لم تكن صلاته صحيحة من جهة عدم قصده للقرية ، فلا وجوب يقاوم حرمة التجري ، فيكون تجرياً وحراماً فقط ، لعدم تعارض بين الواجب والحرام - وفرض صاحب الفصول هو المورد الذي فيه تعارض بين الواجب والحرام - .

( فانّ قبح التجري عندنا ) نحن صاحب الفصول (ليس ذاتياً) بحيث لا ينفك القبح عنه ، اذ ذاتي الشيء لا ينفك منه ، بل حيث ما كان ذلك الشيء يكون ذلك الذاتي حاله حال زوجية الاربعة ، وناظقية الانسان ، وقبح الظلم ، فانه لا يعقل ظلم غير قبيح ، فاذا رأينا ما صورته ظلم ولم يكن قبيحاً ، فالواقع انه ليس بظلم ، لا انه ظلم غير قبيح .

( بل يختلف ) التجري قبيحاً وحسناً وتساوياً (بالوجه والاعتبارات ) اي يلاحظ ما وجده ؟ وكيف اعتبره العقلاء ؟ فان الاختلاف قد يكون بسبب الوجه وقد يلاحظ بسبب الاعتبارات المختلفة .

والفرق بينهما : ان الوجه في نفس الشيء ، والاعتبارات ائما تكون باعتبار المعتبر .

مثلاً : الانسان من وجه عام ، ومن وجه خاص ، فمن وجه اصنافه : عام يشمل العربي والعجمي وغيرهما ، ومن وجه الحيوان : خاص .

فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل ، فحسب أنه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله ، فإنه لا يستحق الدم على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع ، وإن كان معدوراً لفعل .  
وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتلنبي او وصي فتجرى ولم يقتله .

---

وكذا الورق الكذائي ، فباعتبار جعل الملك له نقداً ، صار ذا قيمة كذائية ، وباعتبار انه ورق من الاوراق ليست له تلك القيمة ، ولذا لو سحب الملك اعتباره سقطت قيمته .

وعلى اي حال ، فالتجري بما هو هو ، حاله حال ضرب الطفل ، ان ضربه الضارب انتقاماً او اعتباطاً كان حراماً ، وان ضربه تأدبياً لازماً كان واجباً ، وان ضربه للتأديب المستحب للتأديب الواجب كان جائزأً ، وعلى هذا يقاس التجري .

( فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم ) وهو محروم القتل ( بكافر واجب القتل فحسب ) اي زعم ( انه ) اي ان هذا المؤمن ( ذلك الكافر ) الواجب قتله ( وتجرى ) حسب زعمه ( فلم يقتله ) بل حفظه ( فإنه لا يستحق الدم على هذا الفعل عقلاً ) لانه وان حفظ الكافر في الظاهر عنده ، حيث اعتقد انه كافر مهدور الدم ، الا انه في الواقع حفظ المؤمن ، سواء إنكشف له بعد ذلك كونه مؤمناً لا .

وكذلك الحال في عدم استحقاقه الدم ( عند من انكشف له الواقع ) .  
وحيث لازم عقاً لا عقاب ، حيث إنهم متألزمان اذا كان الدم الى حد المنع عن النقيض ( وإن كان معدوراً ) عقلاً وشرعياً ( لو ) عمل بقطعه ، و ( فعل ) مقتضاه اي القتل .

( واظهر من ذلك ) عدم قتل المؤمن تجرياً ، حيث زعم انه كافر واجب القتل ، لكن عصى ولم يقتله مثل : ( ما لو جزم بوجوب قتلنبي او وصي )نبي ، لانه زعمه كافراً واجب القتل ( فتجرى ولم يقتله ) .

وانما كان اظهر ، لان الواجب هنا اهم من الحرام ، بينما في المثال السابق كان

ألا ترى أن المولى الحكيم ، إذا أمر عبداً بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ، أن المولى إذا أطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري بل يرضى به ، وإن كان معدوراً لو فعل .  
وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفة عدوه ، فأدّى الطريق إلى تعين ابنه فتجرى ولم يفعل ، و

الواجب والحرام متماثلين .

واضعف من ذلك : مالو زعم انه واجب القتل ، لكن تجرا ولم يقتله ، وكان طرفه ذمياً محقون الدم ، لأن الحرام هنا اقوى - على ما تقدم ..

( الا ترى ) في تقريب ارتفاع قبح التجري بمصادفته للواجب : ( ان المولى الحكيم اذا أمر عبداً بقتل عدو له ، فصادف العبد ابنه ) اي ابن المولى ( وزعمه ) اي زعم العبد ، ان هذا الابن ( ذلك العدو ) - اشتباهاً - ( فتجرى ولم يقتله ) عصياناً ، بزعمه ( ان المولى اذا اطلع على حاله ) وعلم انه لم يقتل ابنه تجرياً ( لا يذمه على هذا التجري ، بل يرضى به ، وإن كان معدوراً لو فعل ) وقتل ابنه ، لما عرفت من حجية قطعه .

وكذا اذا شهد شاهدان : بأنه عدو المولى ، لكنه لم يقتله تجرياً ، ولذا قال الفصول « قده » : ( وكذا ) لا يذمه المولى ( لو نصب ) المولى ( له ) اي للعبد ( طريقاً غير القطع ) الذي هو طريق عقلي ( الى معرفة عدوه ) كشهادة العدلين ، والشهرة ، وغيرهما ( فادى الطريق ) المجعلون ( الى تعين ابنه ، فتجرى ) العبد مع قيام الطريق ( ولم يفعل ) القتل .

( و ) ان قلت : فعلى هذا ، يجوز لكل من قام عنده الطريق مخالفته ، لانه يحتمل ان يكون الطريق غير مصادف للواقع ، بل يصادف خلاف المأمور به او المنهي عنه .  
مثلاً : لو قام عنده الطريق بوجوب صيام هذا اليوم - بزعمه انه آخر شهر رمضان - فانه يحتمل ان يكون في الواقع مصادفاً لاول يوم من شوال حيث يحرم صومه .

هذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجرّى لايجديه إن لم يصادف الواقع ، ولذا يلزمـه العقل بالعمل بالطريق المنصوب ، لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب ، بخلاف ما لو ترك العمل به ، فـانـ المـظنـونـ فيـهـ عـدـمـهـ .

---

او قام عنده الطريق بحرمة وطي هذه المرأة ، فـانـهـ يـحـتـمـلـ انـ تـكـوـنـ فيـ الـوـاقـعـ وـاجـبـةـ الوـطـيـ ، منـ جـهـةـ إـنـهـ زـوـجـتـهـ ، وـقدـ زـوـجـهـاـ لـهـ اـبـوـهـ فيـ صـغـرـهـ .  
فـهلـ يـجـوزـ التجـرـىـ بـتـرـكـ ماـ وـجـبـ اوـ حـرـمـ ، حـسـبـ قـيـامـ الطـرـيقـ ، اـذـاـ اـحـتـمـلـ  
الـخـلـافـ ؟ـ .

قلـتـ :ـ (ـ هـذـاـ الـاحـتـمـالـ )ـ المـخـالـفـ لـلـطـرـيقـ (ـ حـيـثـ يـتـحـقـقـ عـنـدـ المـتـجـرـىـ ،ـ  
لـاـيـجـدـيـ )ـ ايـ لـاـيـنـفـعـ المـتـجـرـىـ (ـ اـنـ لـمـ يـصـادـفـ الـوـاقـعـ )ـ فـانـ هـذـاـ الـاحـتـمـالـ اـنـماـ  
يـنـفـعـ اـذـاـ وـاقـعـ الـاحـتـمـالـ لـلـوـاقـعـ ،ـ وـمـوـافـقـةـ الـاحـتـمـالـ الـوـاقـعـ لـيـسـ بـدـائـمـيـ ،ـ بـلـ  
اـتـفـاقـيـ .ـ

(ـ وـلـذـاـ)ـ الـذـيـ ذـكـرـنـاهـ :ـ مـنـ اـنـ الـاحـتـمـالـ لـاـيـجـدـيـ (ـ يـلـزـمـ العـقـلـ)ـ ايـ يـلـزـمـ العـقـلـ  
هـذـاـ شـخـصـ الـذـيـ قـامـ عـنـدـ الطـرـيقـ (ـ بـ)ـ الـاـنـقـيـادـ وـ (ـ الـعـلـمـ بـالـطـرـيقـ الـمـنـصـوبـ)ـ لـهـ  
(ـ لـمـ فـيـهـ)ـ ايـ العـلـمـ بـالـطـرـيقـ (ـ مـنـ القـطـعـ بـالـسـلـامـةـ مـنـ العـقـابـ)ـ لـاـنـهـ اـمـاـ اـطـاعـةـ اوـ  
اـنـقـيـادـ (ـ بـخـلـافـ مـاـلـوـ)ـ تـجـراـ وـ (ـ تـرـكـ الـعـلـمـ بـهـ)ـ لـاـحـتـمـالـ مـخـالـفـةـ الطـرـيقـ لـلـوـاقـعـ (ـ فـانـ  
الـمـظنـونـ فـيـهـ)ـ ايـ فـيـ التـجـرـىـ (ـ عـدـمـهـ)ـ ايـ عـدـمـ السـلـامـةـ .ـ

وـمـقـوـلـةـ :ـ «ـ الـمـظنـونـ»ـ مـنـ بـاـبـ الـمـثـالـ ،ـ اـذـ رـيـماـ يـظـنـ الـاـنـسـانـ خـلـافـ الطـرـيقـ وـرـيـماـ  
يـشـكـ ،ـ وـرـيـماـ يـتوـهـمـ .ـ

نعمـ اـذـاـ قـطـعـ بـاـنـ الطـرـيقـ مـخـالـفـ وـجـبـ عـلـيـهـ العـلـمـ بـقـطـعـهـ ،ـ لـاـنـ القـطـعـ حـجـجـيةـ  
ذـاتـيـةـ ،ـ وـحـجـجـةـ الطـرـيقـ عـرـضـيـةـ ،ـ وـالـحـجـجـةـ عـرـضـيـةـ لـاـنـقاـوـمـ الـحـجـجـةـ الذـاتـيـةـ .ـ  
ولـهـذـاـ قـالـ العـلـمـةـ (ـ قـدـهـ)ـ :

إـذـاـ دـأـلـ الـعـقـلـ عـلـىـ شـيـءـ وـالـظـاهـرـ عـلـىـ خـلـافـهـ ،ـ تـرـكـ الـعـلـمـ بـالـظـاهـرـ وـأـتـبـعـ  
الـقـطـعـ .ـ

ومن هنا يظهر أن التجري على الحرام في المكرهات الواقعية أشد منه في مباحثاتها ، وهو فيها أشد منه في مندوبياتها ،

( ومن هنا ) اي مما ذكرناه : من ان التجري اذا صادف خلاف الواقع ، سقط حرمة التجري وكان الأمر للواقع ، من غير فرق بين التجري على الحرام ، او على ترك الواجب ( يظهر : ان التجري على الحرام في المكرهات الواقعية ) بان كان مكرهها واقعاً ، وزعم المتجرى انه حرام ، كما اذا زعم ان نوم بين الطلوعين حرام ، لكنه تجرا ونام - مع انه في الواقع مكرهه - ( اشد منه ) اي من التجري ( في مباحثاتها ) اي المباحث الواقعية ، بان كان مباحاً واقعاً ، لكنه زعمه حراماً .

ووجه الاشديه : هو ان الاول بتجريره يفعل المكره ، والمكره له غضاضة والثاني يفعل المباح ، والمباح لا غضاضة فيه .

( وهو ) اي التجري ( فيها ) اي في المباحث ( اشد منه ) اي من التجري ( في مندوبياتها ) اي المندوبيات الواقعية ، كمن قطع بحرمة اكل الجبن والجوز - معاً - لكنه تجرا واكل ، فظاهر ان اكلهما معاً مستحب ، فان استحبابه الواقعي يخفف من حرمه الظاهرية بخلاف المباح .

والحاصل لكلام الفصول هو : ان ما يعتقده الانسان بأنه حرام ، يحتمل ان يصادف الواجب الواقعي ، او يصادف المستحب الواقعي ، او يصادف المباح الواقعي او يصادف المكره الواقع .

وكذلك عكسه : اي ما يعتقده الانسان بأنه واجب ، فإنه يحتمل ايضاً ان يصادف الحرام الواقعي ، او يصادف المكره الواقع ، او يصادف المباح الواقع ، او يصادف المستحب الواقع .

وللتجرى في كل من هذه الثمانية - على رأي الفصول - حكم مختص به دون حكم الآخر ، وقد مضى : ان مصادفة الواجب والحرام ايضاً على ثلاثة اقسام : فقد يتساويان في المصلحة والمفسدة ، وقد يكون الواجب اهم ، وقد يكون الحرام اهم .

ويختلف باختلافها ضعفاً وشدةً كالمكرهات . ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاته وجهات التجري » انتهى كلامه رفع مقامه .  
أقول : يرد عليه ، أولاً ، منع

---

(و) كذلك (يختلف) التجري (باختلافها) اي المندوبات (ضعفاً وشدة) فقد يكون مستحباً موكداً ، وقد يكون مستحباً عادياً (ك) ما ان (المكرهات) ايضاً مختلفة شدةً وضعاً .

مثلاً: اذا كان درجة المستحب الواقعى عشرة ، ودرجة حرمة التجري مائة صارت حرمة التجري الى تسعين ، لنقص عشرة المستحب منه ، واذا كان درجة المستحب عشرين ، وحرمة التجري مائة ، صارت حرمة التجري ثمانين ، فتختلف حرمة التجري من مستحب الى مستحب .

وهكذا الامر في المكره الواقعى : فاذا كانت درجة الكراهة عشرة ودرجة التجري مائة ، وتجرأ ، صار للتجري مائة وعشرة درجة من المبغوضية ، وكلما زادت درجة الكراهة ، زادت درجة مبغوضية التجري .

اما في المباح : فتبقى درجة التجري على حالها مائة ، بدون زيادة ولا نقصانه .  
(و) على هذا (يمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية) التي زعمها المتجرى حراماً (ما هو الأقوى من جهاته) اي جهات الواجب (وجهات التجري)<sup>١</sup> فاذا تساوى تساقطاً ، وان كان الواجب اهم ، الى حيث اندك التجري فيه لم تكن حرمة ، وان كانت حرمة التجري اهم ، الى حيث اندك الواجب فيه كانت الحرمة البحتة ، وهكذا .

(انتهى كلامه) اي كلام الفصول (رفع مقامه) .  
لكن في كلامه موارد للنظر ، ولذا قال المصنف «قد» (اقول : يرد عليه اولاً: منع

ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً ، لأن التجري على المولى قبيح ذاتاً ، سواء كان لنفس الفعل او لكشفه عن كونه جريئاً ، فيمتنع عروض الصفة المحسنة له ، وفي مقابلة الانقياد

ما ذكره : من عدم كون قبح التجري ذاتياً ، لأن التجري على المولى قبيح ذاتاً ) فان هناك افعالاً قبحها ذاتي كما يشهد به العرف ، وافعالاً حسنها ذاتي كالانقياد ، وافعالاً لاشيء لذاتها من الحسن والقبح ، وانما ان عرضها جهة خارجية من الحسن او القبح ، تكون على وصف معارض ، والا بقت كما كانت بلا حسن ولا قبح .

مثلاً : القيام أمام الوارد ، ان كان بقصد الاهانة كان قبيحاً ، وان كان بقصد الاحترام كان حسناً ، وان لم يكن بقصد احدهما ، لم يكن قبيحاً ولا حسناً ( سواء كان ) القبح في التجري ( لنفس الفعل ) كما يقوله القائل بحرمة التجري فيما اذا شرب الماء معتقداً انه خمر - على ما هو المشهور - ( او لكشفه ) اي هذا الفعل ( عن ) خبث النفس و ( كونه جريئاً ) على المولى - كما اخترناه - فيكون القبح في صفة النفس ، المنكشفة بواسطة التجري .

( فـ ) اذا كان التجري قبيحاً ذاتياً ، فانه ( يمتنع عروض الصفة المحسنة له ) اي للتجري ، اذ ذاتي الشيء لا يتغير - على ما تقدم الالامع اليه - كما ان الذات ايضاً لاتتغير .

وعليه : فمصادفة الفعل المتجرى به لجهة محسنة واجبة ، او مستحبة ، لاتوجب تغير ذات الفعل ، ولا تغير كاشفيته عن النفس الطاغية ، وانما يتعارض جهتا الحسن والقبح ، فيقدم الامر منهما ان كان ، وان لم يكن اهم في البين يتساويان ويتساقطان فلا حسن ولا قبح كما في كل مورد كذلك .

( وفي مقابلة : الانقياد ) اذ الانقياد يقابل التجري ، فان كلاً من الواقع الحقيقى ، والواقع المزعوم ، ان كان الانسان بقصد اطاعة المولى ، كان الاول اطاعة ، والثانى انقياداً وان كان بقصد مخالفة المولى ، كان الاول عصياناً ، والثانى تجرياً .

الله سبحانه وتعالى ، فانه يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة .  
وثانياً : انه لو سلم أنه لا امتناع في أن يعرض له جهة محسنة ، لكنه باق على  
قيمه مالم يعرض له تلك الجهة ، وليس مما لا يعرض له في نفسه حسن ولا تبع إلا  
بملاحظة ما يتحقق في ضمنه .  
وبعبارة أخرى :

---

فكما ان التجّري قبيح ذاتاً كذلك الانقياد ( الله تعالى سبحانه ) بل لكل مولى ( فانه )  
حسن ذاتاً ، و ( يمتنع ان يعرض له جهة مقبحة ) وان امكن وجود الكسر والانكسار ،  
والاهم والمهم ، على ما عرفت في التجّري .

وبهذا تبين ان التجّري قبيح ذاتاً ، كما ان الانقياد حسن ذاتاً .

( وثانياً : لو سلم انه ) اي التجّري ليس قبيحاً ذاتاً ، فلا اقل من ان يكون مقتضياً  
للقبح ، والفرق بين الذات والاقتضاء : ان الاول : علة تامة ، والثاني : علة ناقصة ،  
ومعنى العلية الناقصة : انه ( لاامتناع في ان يعرض له جهة محسنة ) اذ الاقتضاء  
يمكن ان يصادف بقية العلة فيؤثر اثره ، ويمكن ان لا يصادف فلا يؤثر اثره .

مثلاً : الدواء الفلاني مقتض لقطع الحمى ، فان إنضم اليه بقية العلة انقطعت  
الحمى ، والا لم يؤثر الدواء في قطعها ( لكنه باق على قيمه مالم يعرض له تلك  
الجهة ) فكيف قال الفصول : ان التجّري يختلف بالوجوه والاعتبارات ؟ مما معناه :  
ان لا مقتضى فيه لحسن ولا قبح ، بل يكون حال التجّري حال شرب الماء ليس فيه  
اقتضاء ولا علية لشيء من الحسن والقبح .

( و ) على هذا : فالتجّري ( ليس ) من قبيل الافعال اللاقتضائية ( مما لا يعرض له  
في نفسه ) مع قطع النظر عن الملابسات الخارجية ( حُسن ولا قبح ، الا بملاحظة ما  
يتتحقق في ضمنه ) من المحسنات او المقبحات كشرب الماء - مثلاً - فانه اذا كان  
موجباً لصحة الجسم كان حسناً ، واذا كان موجباً للمرض كان قبيحاً .

( وبعبارة أخرى ) نوضح قولنا : « ثانياً لو سلم » وهي : ان القبح على ثلاثة اقسام :

لو سلمنا عدم كونه علةً تامةً للقبح ، كالظلم ، فلا شك في كونه مقتضياً له ، كالكذب ، وليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بمحظتها في أنفسها حسنها ولا بحراها . وحيثئذٍ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه ، كالكذب المتضمن لانجاء نبي .

الاول : ما كان علة تامة للقبح كالظلم ، حيث قد تقدم انه قبيح مطلقاً ، واذا كان شيء في صورة الظلم ولم يكن قبيحاً ، ففي الحقيقة انه ليس بظلم ، كالقصاص والحدود والتعزيرات .

الثاني : ما كان مقتضياً للقبح لا علة تامة له كالكذب ، فان فيه مقتضي القبح ، فإذا انضم اليه نجاة مسلم لم يكن قبيحاً ، مع انه يبقى كذباً ، لأن الكذب هو مخالفة الخبر الواقع .

الثالث : ما كان قبحه بالوجوه والاعتبارات ، لا أنه ذاتاً قبيح ، ولا انه فيه مقتضي القبح ، كضرب اليتيم ، فإنه ان ضربه تأدبياً كان حسناً ، وإن ضربه اعتباطاً كان قبيحاً ، فإذا لم يكن التجري من القسم الاول ، فلا بد وان يكون من القسم الثاني .

والى هذا اشار بقوله : ( لو سلمنا عدم كونه ) اي التجري ( علة تامة للقبح ، كالظلم ) الذي هو علة تامة للقبح ( فلا شك في كونه مقتضياً له ، كالكذب ) فكيف قال الفصول : ان قبحه بالوجوه والاعتبارات ؟ ( و ) الحال ان التجري ( ليس من قبيل الأفعال ، التي لا يدرك العقل - بمحظتها في انفسها ) وبما هي ( - حسنها ولا بحراها ) حتى يكون حال التجري حال ضرب اليتيم .

( وحيثئذٌ ) اي حين كان من قبيل المقتضي ( فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة ) محسنة اليه ( يتدارك بها ) أي بتلك الجهة ( قبحه ، كالكذب المتضمن لانجاء نبي ) او مؤمن ، أو كافر ذمي محفوظون في بلاد الاسلام دماً ومالاً وعرضياً . لنجاة مثل الكافر الذمي ، فإن اهل الذمة محفوظون في بلاد الاسلام دماً ومالاً وعرضياً . لا يقال : ان الفصول سلم انضمام الواقع الى قبح التجري حتى يحسن التجري ،

ومن المعلوم أن ترك قتل المؤمن - بوصف أنه مؤمن في المثال الذي ذكره - كفعله ليس من الامور التي تتصف بحسن أو قبح ، للجهل بكونه قتل مؤمن .

ولذا مثل بترك قتل المؤمن الذي هو حسن ، منضماً إلى التجري بعدم اصالة المولى ، حيث زعم المتجرى أنه كافر واجب القتل .

لأنه يقال : مثاله غير تمام ، اذ ترك قتل المؤمن امر عددي ، والامور العدديه لا تتصف بالحسن والقبح ، والا لكان تارك المحرمات ولو بدون الالتفات فاعلاً للحسن ، فمن لم يقتل ، ولم يزن ، ولم يشرب الخمر ، ولم يسرق - كما هو الغالب في المؤمنين - يفعل عشرات الحسنات في كل يوم .

(و) ذلك واضح البطلان ، فان ( من المعلوم ) لدى المتشرعة على ما استفادوه من الشرع : ( ان ) الواجب الواقعي ، مثل : ( ترك قتل المؤمن ) واتصافه بالواجب - من باب : ان كل ترك حرام ، واجب ، وكل ترك واجب ، حرام - ( بوصف أنه ) ترك قتل ( مؤمن ) بدون انضمام العلم اليه ( في المثال الذي ذكره ) الفصول ( كفعله ) اي كفعل قتل المؤمن ( ليس من الامور التي يتتصف بحسن أو قبح ) وانما لا يتتصف ( للجهل بكونه ) اي بكون القتل ، وعدم القتل ( قتل مؤمن ) .

فان اتصاف الشيء بالحسن أو القبح ، متوقف على العلم به ، فاذا علم أنه مؤمن ولم يقتله - وكان في صدد قتله - قيل له : احست ، اما اذا لم يعلم انه مؤمن ، بل زعم انه كافر ولم يقتله عصياناً ، لا يقال له : احست .

وكذا اذا علم بأنه مؤمن ، لكن لم يكن في صدده ، فإنه لا يقال له : احست لتركه قتل المؤمن ، والا بأن كان مجرد عدم قتل المؤمن حسناً ، لزم ان يكون الانسان آتياً في كل يومآلاف الحسنات ، لانه لم يقتل من يraham في الصحن والسوق والمدرسة من المؤمنين .

والحاصل : ان مثال صاحب الفصول ليس منطبقاً على ما ذكره من انضمام جهة محسنة إلى التجري .

ولذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً .

فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجرّي في ضمنه مما يتصرف بحسن أو قبح ، لم يؤثّر في اقتضاء ما يقتضي القبح ، كما لا يؤثّر في اقتضاء ما يقتضي الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمناً معتقداً كفره ،

اللهم الا ان يقال : بأن مراد صاحب الفصول : إن عدم قتل المؤمن في نفسه شيء مرغوب فيه ، ولذا اذا انهدمت عمارة فيها زيد ، فلم يصبه مكروه ، قال العرف : الحمد لله صار امراً حسنا حيث لم يمت زيد ، بضميمة ان الفصول يرى : ان الواقع الحسن ، وان لم يكن عن قصد قاصد ، كاف في الانضمام الى التجرّي وجعله التجرّي حسناً .

( ولذا ) الذي ذكرناه : من ان عدم قتله المؤمن ، لا يتصرف بالحسن ( اعترف ) الفصول ( في كلامه : بأنه لو قتله ، كان معذوراً ) فان هذا الكلام يدل على أنه يجعل كونه مؤمناً .

( فإذا لم يكن هذا الفعل ) اي ترك قتل المؤمن ( الذي تتحقق التجرّي في ضمنه ، مما يتصرف بحسن أو قبح ) لما عرفت : من ان الفعل انما يتصرف بهما اذا كان الفاعل عالماً ، فان كان جاهلاً ، ( لم يؤثّر ) هذا الترك للقتل ( في ) قلب ( اقتداء ما يقتضي القبح ) من التجرّي ، حسناً ، لأن ترك القتل لم يكن حسناً ، حتى يؤثّر في رفع قبح التجرّي .

( كما ) في عكس ذلك ، فإنه ( لا يؤثّر ) ترك الواجب الواقعي - اذا كان الانسان جاهلاً - ( في ) قلب ( اقتداء ما يقتضي الحسن ) من الانقياد ، قبيحاً ، فإن الانقياد حسن فإذا صادف مع قبيح وهو : ترك واجب من الواجبات ، لا يكون الانقياد قبيحاً . ومثال قوله : « كما لا يؤثّر » ما ذكره بقوله : ( لو فرض أمره ) من المولى ( بقتل كافر ، فقتل مؤمناً ) في حال كون العبد كان ( معتقداً كفره ) فهذا القتل حيث انه انقياد للمولى يكون حسناً ، وقتل المؤمن الذي في ضمن هذا الانقياد لا يكون قبيحاً - حتى

فائه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع  
قتل مؤمن .

ودعوى :

### يقلب حسن الانقياد إلى القبح ..

وانما لا يكون قبيحاً لأن العبد - حسب الفرض - يجهل كونه مؤمناً (فاته لا إشكال  
في مدحه) اي مدح العقلاء لهذا العبد القاتل للمؤمن - جهلاً بكونه مؤمناً ..

وانما يمدحونه (من حيث الانقياد) حيث انه انقاد إلى المولى (وعدم) عطف  
على «مدحه» اي لا إشكال في عدم (مزاحمة حسنه) اي حسن الانقياد (بكونه)  
أي كون هذا الانقياد (في الواقع) والحقيقة (قتل مؤمن) اذ كونه قتل مؤمن ليس أنه  
قبح - كما هو المفترض لانه اعتقاد كفره - حتى يزاحم قبحه ، حسن الانقياد .

ولا يأس ان نشير هنا الى ما ذكرناه في «الاصول» من : أن العدم لا يكون علة ولا  
معلولاً ، ولا وصفاً ولا موصوفاً ، لانه لاشيء ، ولا شيء لا يكون احد هذه حتى يكون  
علة او معلولاً .

فهذا الكلام مجاز وحقيقة : اني بقيت في كربلاء المقدسة لبقاء ، علية البقاء مع  
انه كان لي مقتضى للسفر إلى النجف الاشرف ، بحيث لو كانت السيارة موجودة  
لذهبت إلى النجف الاشرف .

وعليه فقولنا السابق : «عدم قتل المؤمن حسن» يراد به : اذ كف النفس عن القتل  
حسن ، لان العدم بما هو عدم حسن .

(و) ان قلت : ان ترك قتل المؤمن الذي تحقق به التجري ، لا يتصف بالحسن ،  
لان المتجرّي جاهل بكونه مؤمناً - بل زعم انه كافر واجب القتل ، ومع ذلك تجرأ ولم  
يقتله - لكن لا إشكال في ان ترك قتل المؤمن مشتمل على مصلحة - اي ترك المفسدة  
- وهذه المصلحة تؤثر في رفع فبح التجري .

قلت : العقل مستقل بقبح التجري ، ومجرد تتحقق ترك قتل المؤمن في ضمه

«أن الفعل الذي يتحقق به التجري وإن لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان ، لكنه لا يمتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بأن يرفعه ، إلا أن نقول بعدم مدخلية الأمور الخارجية عن القدرة في استحقاق المدح والذم ، وهو محل نظر بل منع .

لا يرفع قبحه ، فإن (دعوى: ان الفعل الذي يتحقق به التجري) وهو: ترك القتل (وإن لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح ، لكونه) أي ترك قتل المؤمن بالنسبة للمتجري (مجهول العنوان) لأنه وإن علم أنه ترك قتلاً إلا أن عنوانه: وهو ترك قتل المؤمن ، مجهول لديه .

(لكنه) أي هذا الترك (لامتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضي القبح ، بأن يرفعه) أي يرفع القبح .

فإنه ربما يرفع القبح: ما يعلم الفاعل عنوانه .

وربما يرفع القبح: مالا يعلم الفاعل عنوانه .

فإن من كشف نفسه في مكان يكون فيه إنسان - بزعم أنه غريب - رأى أنه فعل قبيحاً ، لكن إذا كان ذلك الإنسان زوجته - وهو جاهل بكونه زوجته - لا يقبح عمله ذلك ، فجهل ، كاشف نفسه بالعنوان - أي عنوان: إن الناظر إليه زوجته - لا يمنع عدم قبح فعله .

ثم إن هذا المستشكل بقوله: (ودعوى) اشكـل علـى نفـسه بـقولـه: (الآن نـقول: بعدم مدخلية الأمور الخارجية عن القدرة ، في استحقاق المدح والذم) فمصادفة عدم قتل المؤمن - تجرياً - بما هو واجب واقعاً ، لا يتصف بحسن ولا قبح ، لأن المصادفة خارجة عن الاختيار ، وما كان خارجاً عن الاختيار ، لا يكون حسناً ولا قبيحاً في نفسه ، وما ليس له حسن كيف يرفع قبح غيره؟ كما أن ما ليس له قبح كيف يرفع حسن غيره؟

(و) اجاب عن الاشكال: بـان «عدم المدخلية» (هو محل نظر ، بل منع) فيمكن

## وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري » ،

ان يؤثر ماليس هو - في نفسه - بحسن ولا قبح في رفع حسن ، او رفع حسن ، اذ الواقع ، له مدخلية في الاشياء - وان لم يكن الواقع تحت القدرة - كما تقدم : من ان كثرة المصلين في مسجد ، يؤثر في كثرة ثواب الباني ، وكثرة الخمارين في مخمر ، له اثر في كثرة عقاب الباني مع ان الكثرة فيهما لم تكن باختيار البانيين .

وكذا في اثنين كتب كل منهما كتاباً ، احدهما صار متداولاً اكثر من الآخر .

بل يأتي الكلام في : مؤلف واحد ألف كتابين : كشرح اللمعة والمسالك للشهيد الثاني ، حيث صار أحدهما اكثر تداولاً من الآخر ، فانه مع وحدة الجهد وتشابه الاخلاص يكون ثواب احدهما - لاكثرية القراء والمستفیدین - ا اكثر من الآخر .

وفي عكسه يمثل : بمن بنى مخمرین كذلك .

ثم ان المستشكل بـ : « الا ان نقول » لما اجاب بقوله : « وهو محل نظر » ترقى عن جوابه ، فوافق جواب المصنف « قوله » عن الفصول الذي تقدم في : نفرین شربا مازعماه خمراً فصادف احدهما ولم يصادف الآخر ، حيث قال الفصول : كلامها معاقبان ، لان التصادف واللاتصادف لم يكن باختيارهما ، وأجاب المصنف « قوله » عنه : بأنه لامانع من ان يكون الامر الخارج عن الاختيار مؤثراً في عدم العقاب ، واستشهد بأخبار : « من سنّ سنة حسنة » الى آخر ما تقدم .

نقول : - ان العبارة : ودعوى ان الفعل ... - هو كما ذكرتم انتم ياشيخنا المرتضى : من ان المصادفة واللامصادفة ليسا معياراً للعقاب وعدمه ، لأنهما ليسا اختياريين وإنما المعيار في استحقاق العقاب هو : الاتيان بالحرام عمداً ، كذلك نقول نحن صاحب الفصول : بأن رفع قبح التجري المصادف مع الواجب واقعاً - وان لم يقصده المتجرى - غير ضار بعد ان لم يكن المعيار الاختيار ( و ) ذلك لان ( عليه ) اي على المنع من عدم مدخلية الامور الخارجية عن القدرة بل لها مدخلية ( يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري ) ويطلاته من حيث عقاب نفرین : شربا ما

مدفوعةً مضانًا إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلي ، كما لا يخفى على المتأمل - بأنَّ العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور . ومجرَّد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمه ، مع الاعتراف بأنَّ ترك القتل لا يتصف بحسن ولا

زعماء خمراً فطابق أحدهما الواقع فكان ماضيه خمراً ولم يطابق الآخر فكان ماضيه ماءً ، فائتم قلتم : اذا صادف الواقع يكون فيه العقاب فقط دون من لم يصادف - وان لم تكن المصادفة باختيار الشارب - ونحن نقول : اذا لم يصادف التجري بعدم القتل ، الواقع ، بان كان كفأً عن قتل مسلم محقون الدم ، فان فيه حسناً يكسر قبح التجري ، وان لم يكن عدم المصادفة للواقع باختيار الكاف عن القتل مع قطعه بانه كافر واجب القتل .

فهذه الدعوى ( مدفوعة ) وذلك ( مضانًا إلى الفرق بين ما نحن فيه ) من عدم مصادفة التجري للواقع بل مصادفته للوجوب الواقعي وهو حفظ المسلم ( وبين ما تقدم من الدليل العقلي ) في ثورين : شرب ما زعماء خمراً ، حيث ردَّنا الامر بين اربعه احتمالات ، واخترنا عقاب الشارب خمراً دون شارب الماء بزعم الخمرية ( كما لا يخفى ) هذا الفرق ( على المتأمل ) .

ففي التجري « حيث لا واقع في شرب الخمر المزعوم ، لا عقاب » وهو لا يلزم رفع العقاب برفع قبح التجري فيما نحن فيه : « حيث يصادف عدم قتل المؤمن » فان الواقع الخمر يؤثُّر في العقاب ، فحيث لا واقع لا عقاب ، لكن الواقع عدم قتل المؤمن لا يؤثُّر في ارتفاع القبح وذلك ( بان العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور ) اي تجريه بعدم قتل الكافر - في زعمه - عصياناً للمولى وقد صادف انه كان مؤمناً ، وكان بالنتيجة عدم قتل المسلم .

( و ) لا اثر لمصادفة الوجوب الذي هو : ترك القتل ، في رفع قبح التجري ، اذ ( مجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمه ) اي ضمن تجريه ( مع الاعتراف ) من الفصول : ( بان ترك القتل لا يتصف بحسن ولا قبح ) لمجهوليته عند المتجرى ، اذ

قبح ، لا يرفع قبحه ، ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم إذا انضم اليهما ما يصرفهما إلى المصلحة إذا جهل الفاعل بذلك .

ثم إنه ذكر هذا القائل في بعض كلماته : « أن التجري إذا صادف المعصية

---

المتجرى لا يعلم انه يترك قتل المؤمن فلا لا يرفع قبحه ) اي قبح تجراه ، وهو تركه قتل الكافر - حسب قطعه ..

فنقول : ان « ترك قتل المؤمن » اذا لم يكن حسناً في نفسه ، فكيف يؤثر في دفع قبح التجري ؟

علماً بأن رفع القبح لا يكون الا بشيء حسن في ضمن ذلك القبيح ، والمفروض انه لاشيء حسن في ضمن هذا القبيح الذي هو التجري .

( ولذا ) اي لأجل ان مالا حسن له ، لا يرفع القبح ( يحكم العقل بقبح الكذب و ضرب اليتيم اذا انضم اليهما ) اي الى الكذب والضرب ( ما يصرفهما الى المصلحة اذا جهل الفاعل ) للكذب والضرب ( بذلك ) الانضمام .

فإذا ضرب اليتيم - مثلاً - تشفيأً وصادف انه كان تأدبياً ، او كذب تشهياً وصادف كونه اصلاحاً للذات بين ، لم ترفع الضميمة قبحهما ، اذ الحسن يلاحظ اذا قصد الجهة المحسنة ، لامطلقاً .

فهو كما اذا كان زيد واجب القتل ، لانه سب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يعلم بذلك عمرو ، فقتله لانه عدوه ، فهل قتله للساب هذا يكون بلا إثم ؟ وهكذا حال ما اذا كان زيد قاتل ابي عمرو ، فقتلته بكر ، فهل قتل بكر له ، يتركه بلا إثم ، والحال انه لم يكن له حق القتل ، اذ حق القتل لابن المقتول ، لا لأي انسان ؟ والحاصل : ان الجهة والفاعل وغيرهما مثل كيفية القتل ، لها مدخلية في الجواز والحرمة .

( ثم انه ذكر هذا القائل ) وهو الفصول ( في بعض كلماته : ان التجري اذا صادف المعصية الواقعية ) بان تجرى وشرب الخمر ، وكان في الواقع خمراً ، لا ماءأ

الواقعية تداخل عقابهما».

ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام ، إذ مع كون التجري عنواناً مستقلاً في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن أريد به وحدة العقاب ، فأنه ترجيح بلا مرجع .

وسيجيء في الرواية أنَّ على الراضي إثماً وعلى الداخل إثماً ؛ وإن أريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري ، فهذا ليس تدخلاً ،

( تداخل عقابهما ) عقاب للتجري ، وعقاب لانه شرب الخمر ، ( ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام ) لأن التجري اذا كان حراماً كان عقاباً مستقلان وإن لم يكن حراماً لم يكن الا عقاب واحد ( اذ مع كون التجري عنواناً مستقلاً ) في الشريعة ( في استحقاق العقاب ) كما قاله الفصول القائل بحرمة التجري ( لا وجه للتداخل ، إن أريد به وحدة العقاب ) اي عقاب واحد لمعصيتين ( فإنه ) اي التداخل ( ترجيح بلا مرجع ) .

فهل يدخل عقاب التجري في عقاب المعصية ، او يدخل عقاب المعصية في عقاب التجري ، والمفروض انهما محرمان ولكل محرم عقاب ؟  
 ( وسيجيء ) ما يكون للأمرتين عقابان فـ( في الرواية : ان على الراضي ) بعصيان الغير ( اثم ) واحداً المكان الرضا ( وعلى الداخل ) كعاشر الناقة : ( اثماً ) : اثم الرضا ، واثم العمل ، فلم تذكر الرواية التداخل .

والحاصل : ان كلام الفصول مخالف للعقل ، بالترجح بلا مرجع ، وللشرع ايضاً .  
 ( وإن أريد به ) اي بالتداخل ( عقاب زائد على عقاب محض التجري ) فلمن شرب الماء بزعم انه خمر ، قيراط خفيف من العقاب ، ولمن صادف شربه الخمر الواقعى ، قيراط شديد من العقاب ( فهذا ليس تدخلاً ) بل هو اجتماع عقابين ، اذ الشديد ضعف الخفيف ، كشدة النور التي هي ضعف النور الخفيف .

لان كل فعل اجتماع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما .  
والتحقيق أنه لافرق في قبح التجري بين موارده وأن المتجري لا إشكال في استحقاقه الذم من جهة اكتشاف خبث باطنها وسوء سيرته وجرئته . وأما استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجري في ضمنه ، ففيه أشكال ، كما اعترف به الشهيد ، قدس سره ، فيما يأتي من كلامه .

---

وانما كان عقابين ( لأن كل فعل اجتماع فيه عنوانان من القبح ) كالغصب النجس فيما اذا شرب النجس المغصوب ، حيث للنجاسة عقاب وللغلب عقاب ، فانه (يزيد عقابه ) اي عقاب ذلك الفعل الجامع للعنوانين ( على ما كان ) الفعل ( فيه أحدهما ) اي احد العنوانين بان كان مغصوباً ظاهراً ، او غير مغصوب نجس .  
( و ) حيث ذكرنا قول المفصل في حرمة التجري ، القائل تارة يحرّم ، وتارة لا يحرّم نقول : ( التحقيق : انه لافرق في قبح التجري بين موارده ) صادف الوجوب ام لا ( وان المتجري لا إشكال في استحقاقه الذم من جهة اكتشاف خبث باطنها و ) الذم في الحقيقة للباطن المتمرد ، ولا مدخلية للانكشاف بما هو انكشاف ولذا لا فرق عند العقلاء ، بين ان ينكشف باطن انسان بأنه يريد السرقة ليلاً او ينكشف بأنه ذهب الى السرقة ، فلم يحصل على شيء حتى يسرقه ، فان ( سوء سيرته وجرئته ) على خلاف العقل أو الشرع موجب لذمه وتقبیح قصده .

( واما استحقاقه للذم ) والعقاب ( من حيث الفعل المتجرياً ) به - بصيغة اسم المفعول - ( في ضمنه ) اي في ضمن التجري ، كشرب الماء بزعم انه خمر ( ففيه اشكال ) بل قد تقدم المنع عنه ( كما اعترف به ) اي بالاشكال : ( الشهيد ) الاول ( قدس سره فيما يأتي من كلامه ) .

نعم لا ينبغي الاشكال ايضاً في حصول الكسر والانكسار في مصادفة التجري لواجب او مستحب او مكرره او مباح .

وحيث انتهى المصنف « قده » من هذا البحث شرع في بحث آخر ، وهو : ان ما

نعم لو كان التجري على المعصية بالقصد إلى المعصية ، فالتصريح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه وإن كان يظهر من أخبار آخر العقاب على القصد أيضاً : مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « نِيَةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ » ،

ذكرناه من اطلاق قولنا : « فيه اشكال » انما هو فيما اذا تعدى التجري القصد ووصل الى العمل ، والا اذا كان التجري بالقصد فقط ، ففيه طائفتان من الاخبار ، ولذا قال : (نعم ، لو كان التجري على المعصية ، بالقصد ) فقط ( الى المعصية ) ، كما اذا قصد شرب الخمر ولم يشرب ، او الزنا ولم يزن ، او ما اشبه ذلك ( فالتصريح به في الاخبار الكثيرة : العفو عنه ) فإنه وان كان مستحقاً للعقاب ، لكن الله بكرمه يغفو عنه وان كان يظهر من اخبار آخر العقاب على القصد ) المجرد ( أيضاً ) .

وربما يستشكل على قول المصنف « نعم » : بأنه ليس هذا استثناءً عن عدم حرمة التجري ، اذ لو كان القصد معاقباً عليه ، كان مع الفعل اولى بالعقاب ، وانما يصح كونه استثناءً عند من يرى حرمة التجري ، فيقول : التجري حرام اذا كان مقتناً مع المظهر ، اما بدونه ، ففيه طائفتان .

اما انت القائلون بعدم حرمة التجري ، فلا معنى لاستثنائكم هذا ، لانه يكون بمنزلة ان تقولوا : التجري مع الفعل ليس بحرام ، نعم ، في القصد المجرد طائفتان ، وانما لا يصح الاستثناء ، لانه اذا كان القصد غير المقتن بالفعل محظياً ، فالقصد مع الفعل اولى بالتحريم .

اما الاخبار فهي ( مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم : نِيَةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ )<sup>١</sup> بناءً على ان ظاهره : أفعال التفضيل ، اي ان نيتها اكثر شرًّا من عمله ، فاذا قام بالسرقة عوقب بسوط مثلاً ، وادانوى السرقة عوقب بسوطين .

ولكن ربما يقال : ان هذا المعنى خلاف الضرورة ، فللحاديث معنى آخر ، فانه ربما فسر الحديث : بان « من » للتبعيض فالمعنى : ان نية الكافر تعد بعض اعماله

وقوله : «إِنَّمَا يُحْسِنُ النَّاسُ عَلَى نِيَاتِهِمْ» .

وما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار وخلود أهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدو في الدنيا .

---

الشّريرة وجزء منها ، فالنية : عمل القلب ، والفعل : عمل الجوارح ، فالحديث من قبيل اخذت من الدراما .

إلى غير ذلك من المعاني المتعددة المذكورة لهذا الحديث .

وكذا تأتي كل تلك المحتملات في الفقرة الثانية من الرواية وهي : قوله عليه السلام : نية المؤمن خير من عمله .

(وقوله : «إِنَّمَا يُحْسِنُ النَّاسُ عَلَى نِيَاتِهِمْ»<sup>۱</sup> فالنيات توجب التواب كما توجب العقاب .

لكن ربما يقال : إن المراد بالحديث : انه يظهر بواطنهم لا انهم يعاقبون على نية السوء ، كما قال سبحانه : «يُوْمَ تُبَلَّى السُّرَاةُ» .

(وما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار وخلود أهل الجنة في الجنة) مع انهم لم يعصوا ولم يطعوا إلا سنتين معدودة فقط ، فاللازم ان يكون العقاب والثواب بقدر تلك السنتين لا ازيد ، وإنما الزائد (بـ) سبب (عزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة ، لو خلدو في الدنيا)<sup>۲</sup> فالخلود في الآخرة للنية لا للعمل .

لكن ربما يقال : ان خلود اهل الجنة فضل ، ولا اشكال عقلأ في اعطاء الفضل بسبب النية ، اما النار فهي بمفتضى العدل والعدل لا يكون اكثر من استحقاق الذنب ، وعليه فاللازم عند العقلاء ان يكون العقاب بقدر المعصية .

---

وما ورد من : « أَنَّهُ إِذَا تَقْتَلَ الْمُسْلِمُانِ بِسَيِّفِهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ ».  
 قيل : يارسول الله ، هذا القاتل ، فما بال المقتول ، قال « صلى الله عليه وآله  
 وسلم » : لأنه أراد قتل صاحبه .

وقد ايده الشرع بقوله سبحانه : « جَزَاءً وَفَاقًا »<sup>١</sup> إلى غيرها من الآيات والروايات ،  
 فالخلود إنما يكون مع العناد حتى في النار ، كما في دعاء الكميل « وَأَنْ تُخْلَدَ فِيهَا  
 الْمَعَانِدِينَ »<sup>٢</sup> فإذا رفع المعاند يده عن عناده ، أخرج من النار .

لكن الذي يمكن ان يقال : هو انه لا اشكال في الخلود ، بل ادعى المجلسي ( قوله )  
 الضرورة عليه ، كما لا اشكال في انه موافق للعدل ايضاً ، بل هو من الضروريات .  
 اما كيف يكون الخلود بما لا ينافي العدل ؟ فانه من احوال الآخرة ، التي لا نفهم  
 منها الا بقدر مداركنا القاصرة ، كما لا يفهم الجنين من الدنيا - لو فرض فهمه شيئاً منها  
 - الا بقدر مداركه القاصرة ، بل نرى ان الطفل لا يدرك من لذة الكبار للعلم وللزواج الا  
 بقدر دركه القاصر ، فيقال له - مثلاً - : لذة الجنس أو العلم كلذة الحلاوة والعسل .  
 واما قول بعض الحكماء بانتهاء العقاب ، فهو خلاف النص والاجماع ، بل خلاف  
 الضرورة ، على ما عرفت .

( وما ورد من انه اذا التقى المسلمين ) لاجل قتل كل منها الآخر ( بسيفهمما ،  
 فالقاتل والمقتول ) كلاهما ( في النار ) اي ان مصيرهما الى النار ، مثل قوله سبحانه :  
 « إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بَطْوَنِهِمْ نَارًا »<sup>٣</sup> ( قيل : يا رسول الله ، هذا القاتل ) يستحق النار لانه  
 قتل المسلم ( فما بال المقتول ) يذهب الى النار ؟ ( قال صلى الله عليه وآله وسلم :  
 لأنه أراد قتل صاحبه ) فقد ثبت بهذا الحديث : ان القصد يوجب النار .  
 لكن لا يخفى : ان هذا الحديث ليس من احاديث الباب ، لأن الكلام في القصد  
 المجرد ، لا القصد مع المظاهر ، والالتقاء بالسيف : قصد مع المظاهر .

١ - مفاتيح الجنان : ص ٨٨

٢ - تهذيب الاحكام : ج ٦ ص ١٧٤ .

٣ - النساء : ١٠ .

وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام ، كغارس الخمر والماشی لسعایة مؤمن .

وفحوى مادل على أن الرضا بفعل كفعله ، مثل ما عن امير المؤمنين «ع» : «ان الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم ، وعلی الداخل إثمان إثم الرضا وإثم الدخول »

---

وكيف كان يمكن ان يكون الوجه في ذلك : ان القتل لعظمه عند الله سبحانه : يجازي عليه بالنار حتى لمن نواه اذا كان له مظہر ، فلا يدل على حرمة التجری مطلقاً . وعلى اي حال : فذلك العقاب فيما اذا لم يرد المقتول الدفاع عن نفسه - بل قصد القتل - والا فالدفاع عن النفس واجب كما دل على ذلك النص والاجماع .

( وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام ) فان ذلك فيما اذا ترتب عليه الحرام كما يظهر من النص ، فلا يمكن سحبه الى ما لم يترتب عليه ، فهذا الحديث دليل على حرمة مقدمة الحرام مطلقاً ، او في هذا المورد الخاص ، ولا يكون دليلاً على حرمة القصد المجرد - كما هو عنوان كلام المصنف « قوله » .. ( كغارس ) العنبر بقصد عمل ( الخمر ، والماشی لسعایة المؤمن )<sup>۱</sup> عند الظالم ليأخذه فيؤذيه .

( ففحوى ) اي الملائكة الاولى ( ما دل على ان الرضا بفعل ، كفعله ) فان الرضا بصدر المعصية عن شخص ، اذا كان يعذر معصية مع ان الراضي لم يفعل ولم يقصد العصيان ، كان قصد المعصية اولى بان يكون معصية .

( مثل ما عن امير المؤمنين عليه السلام : إن الراضي بفعل قوم كالداخل فيه ) اي في ذلك الفعل ( معهم ) اي مع القوم ( وعلی الداخل إثمان : إثم الرضا ، وإثم الدخول )<sup>۲</sup> لكن لعل ذلك من باب التعاون ، والا فالمعصية الواحدة لها عقوبة واحدة .

ويؤيده قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشْيَعَ الْفَاحِشَةَ فِي الَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ عَذَابًا  
الْيَمِّ»

وقوله تعالى: «إِنْ تُبَدِّلُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ

(و) كيف كان: فـ( يؤيده ) اي العقاب بالقصد المجرد الى المعصية ( قوله تعالى «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشْيَعَ الْفَاحِشَةَ ... » ) بأن يظهر العيب ويفشو ، والمراد بالفاحشة : المعصية المتتجاوزة عن الحد ، فان منها مالا تسمى بذلك ، كاغتياب انسان - مثلاً - فانه لا يسمى فاحشة ، بينما الزنا يسمى فاحشة .

قال علي عليه السلام : ( وَفَحْشٌ تَقْلِبُ الدَّهْر )<sup>١</sup> اي ان تقلب الدهر فاحش وكبير ، وهو غير السب وغير اللعن وغير القذف ، الى غير ذلك كما يظهر الفرق بينهما من كتب فروق اللغات .

( «فِي الَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا »<sup>٢</sup> ) يؤولهم ، ووجه التأييد : ان العذاب على حب الشيء يدل ولو بالملائكة على العذاب على قصده .

وهذا وان لم يكن دليلاً ، لأن الملائكة ضعيف ، فان الحب فوق القصد ، ولذا يقال : اقصد لقاء فلان ولكن لا احب لقائه الا انه ربما يقال في رد هذا التأييد : ان المراد بالحب نفس الاشاعة ، فهو مثل قوله سبحانه : « وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتَمِ »<sup>٣</sup> « وَلَا تَقْرَبُوا زَوْجَنَا »<sup>٤</sup> وما اشبه ، فهو من باب المبالغة في التحذر عن الاشاعة ، كالتحذر عن مال البئيم والزنا .

( و) يؤيده أيضاً ( قوله تعالى: «إِنْ تُبَدِّلُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ ») اي تظهروه بان تعملوا به ( أو تُخْفُوهُ ) بان لم تعملوا به ، سواء في الخير او الشر ، مثل قصد بناء المسجد او المخمر ، بدون اخراجهما الى عالم الوجود او مع اخراجهما الى عالم الوجود

٢- التور: ١٩ .

١- بحار الانوار: ج ٧٧ ص ٢٠٢ ح ١ .

٤- الاسراء: ٣٢ .

٣- الانعام: ١٥٢ .

يُحاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ .

وما ورد من أَنَّ : « مَنْ رَضِيَ بِفَعْلٍ فَقَدْ لَزِمَهُ وَإِنْ لَمْ يَفْعُلْ » .

وما ورد في تفسير قوله تعالى : « فَلَمْ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ » من أَنَّ نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخّرهم عن القاتلين بكثير ، رضاهם بقتالهم .

(يُحاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ )<sup>١</sup> اي بكل من الابداء والاخفاء ورجوع الضمير ( به ) باعتبار كل واحد منهمما مثل : « انظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَائِكَ لَمْ يَتَسَنَّهُ »<sup>٢</sup> اي كل واحد منها ، والا لزم القول : « لم يتَسَنَّهُما » .

وعلى اي فالآية تدل على ان القصد بدون المظاهر يوجب الحساب ، وهو من مسألة التجرّي وكان هذا مؤيداً لا دليلاً ، لانه لم يقل : انه حرام او فيه عقاب ، فهو من قبيل : « في حلالها حسابٌ »<sup>٣</sup> ولكن لما كان نفس الحساب صعباً كان من المؤيدات . ( و ) يؤيده ايضاً ( ماورد : من إِنَّ مَنْ رَضِيَ بِفَعْلٍ ) خير او شر ( فَقَدْ لَزِمَهُ ) ذلك الفعل ( وإنْ لَمْ يَفْعُلْ )<sup>٤</sup> ومعنى لزمه ، اي كأنه عمله ، وقد عرفت وجه التأييد .

( و ) يؤيده ايضاً ( ماورد في تفسير قوله تعالى ) في سورة آل عمران بأن يارسول الله ، قل لهؤلاء اليهود المدعين للإيمان : « قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ قُبْلِي ۖ إِبَّانِيَاتٍ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ » وطلبتكم منهم ، لكنكم بقيتم على عنادكم ولم تؤمنوا بهم ( « فَلَمْ قَتَلْتُمُوهُمْ » ) اي قتلتم أولئك الانبياء ( « إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ » )<sup>٥</sup> في ادعائكم بانكم اذا علمتم نبوتي تؤمنون بي ؟ .

وجه التأييد : (من ) جهة ( أَنَّ ) توجيه ( نسبة القتل إلى المخاطبين ) في زمان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ( مع تأخّرهم عن القاتلين بـ) زمان (كثير ، رضاهم ) اي رضا هؤلاء ( بقتلهم ) اليهود اي مقتل آبائهم لاولئك الانبياء مما ينتج : ان الرضا

١- البقرة : ٢٨٤ .

٢- التوحيد : ص ٤٠١ .

٣- اصول الكافي : ج ٢ ص ٤٥٩ ح ٢٣ .

٤- آل عمران : ١٨٣ .

ويؤيده قوله تعالى: «**تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا**». ويمكن حمل الأخبار الأولى

من هؤلاء الاحفاد بفعل اجدادهم اشركهم في نسبة القتل اليهم ، لكن قد عرفت : ان  
هذا ليس بدليل ، لأن الرضا شيء ، والقصد شيء آخر ، فاحدهما لا يكون دليلاً على  
الآخر بعدم الملازمة .

(ويؤيده) أيضاً (قوله تعالى:

« تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً »، حيث جعلت الآية ارادة العلو بالباطل والفساد سبباً للحرمان من الدار الآخرة ، لكن لا تكون هذه الآية دليلاً أيضاً لاحتمال ارادة : « نفس العلو والفساد » لمجرد الارادة ، مثل قوله سبحانه :

«أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَذْهِبَ عَنْكُمُ الرَّجْسَ أَهْلُ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيرًا».

حيث المراد بالارادة: نفس الاذهاب ، والمراد بالاذهاب : « عدم جعل الرّجس فيهم » لانه كان فاذهبه الله ، فهو من باب الدفع لا الرفع .

قال الادباء : قد تكون الارادة بمعنى : « الفعل » - كما في الآيتين - وقد يكون « الفعل » بمعنى الارادة ، كما في قوله تعالى : « وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ... »<sup>٣</sup> اي اردتم القيام ، وفي آية التطهير وآية القيام بحث طويل لا يليق بالشرح .

(ويمكن حمل الاخبار الأول) الدالة على العفو مثل: مارواه جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام انه قال: «إذا همَّ العبدُ بِالسَّيِّئَةِ ، لَمْ تُكَتَّبْ عَلَيْهِ» .

وَمَا رَوَاهُ زَرَّارٌ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ لَابْنَ آدَمَ فِي ذُرِّيَّتِهِ إِنَّ مَنْ هُمْ بِخَسْنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتُبَ لَهُ مِثْلُهَا، وَمَنْ هُمْ بِخَسْنَةٍ وَعَمَلَهَا كُتُبَتْ لَهُ

٢- الاحزاب: ٣٣

٨٣: القصص

٤ - وسائل الشيعة: ج ١ ص ٣٧.

٣- المائدة: ٦.

على من ارتدع عن قصده بنفسه ، وحمل الأخبار الأخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره . او يحمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد ، والثانية على من اشتغل بعد القصد بعض المقدّمات ، كما يشهد له حرمة الاعانة على المحرّم ، حيث عمّمه بعض الأساطين لاعانة نفسه على الحرام ،

عشرة، وَمَنْ هُمْ بِسَيِّئَةٍ وَلَمْ يَعْمَلُهَا لَمْ تُكَتَّبْ عَلَيْهِ، وَمَنْ هُمْ بِهَا وَعَمَلَهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةً<sup>١</sup> وروي عن الباقر عليه السلام انه قال : « لو كانت النبات من أهل الفسق يُؤخذ بها أهلها ، لأخذ كُلَّ مَنْ نَوَى الزَّرْنا بالزَّرْنا ، وَكُلَّ مَنْ نَوَى السَّرْقةَ بِالسَّرْقةَ ، وَكُلَّ مَنْ نَوَى القتلَ بِالقتلِ ، وَلَكِنَّ اللَّهَ عَدْلٌ كَرِيمٌ لَيْسَ الْجُوْزُ مِنْ شَأْنِهِ ، وَلَكِنَّهُ يُثْبِتُ عَلَى نَبَاتِ الْخَيْرِ أَهْلَهَا وَلَا يُؤَاخِذُ أَهْلَ الْفُسُوقِ حَتَّى يَفْعَلُوهَا »<sup>٢</sup> وغيرها ، حملها ( على من ارتدع عن قصده بنفسه ، وحمل الاخبار الأخيرة ) الدالة على حصول المعصية بقصد المعصية ( على من بقي على قصده ) بالعصيان ( حتى عجز عن الفعل لا باختياره ) . لكن لا يخفى : ان هذا الجمع تبرعي ، لانه لا شاهد في آية من الطائفتين عليه ، نعم هو أولى من التضارب بين الطائفتين ( او ) يجمع بين الطائفتين ، بوجه ثان وهو : ان ( يحمل الاول ) الدال على العفو ، ( على من اكتفى بمجرد القصد ) دون ان يأتي بشيء آخر ( والثانية ) الدالة على العقاب ، ( على من اشتغل بعد القصد بعض المقدّمات ) فاذا أحد القاصد سيفه للقتل كان معاقباً وان لم يقتل ، اما اذا قصد القتل فقط ، ولم يفعل شيئاً لم يعاقب عليه .

( كما يشهد له ) اي لهذا الجمع ( حرمة الاعانة على المحرّم ) مع ان المعين غالباً لا يفعل محرّم ، كما لو علق السوط بين يدي الجائز ، او أتى باحجار المخمر ليبني مخمراً ، او ما الشبه ذلك ( حيث عمّمه ) اي عمّم معنى الاعانة على الائم ( بعض الأساطين ) وهو الشيخ جعفر كاشف الغطاء « قده » ( لاعانة نفسه على الحرام )

ولعله لتنقیح المناط ، لا للدلالة اللفظية .  
ثم أن التجزی على أقسام يجمعها عدم المبالغة بالمعصية

فالمحرم : اعانة الغير وكذا اعانة النفس على المقدمات ، لأن الأدلة عامة والملائكة واحد ، فإذا عصر الخمر ليشربها بنفسه ، كان العصر من الاعانة على الاثم ، وهكذا إذا أكل ما يتقوى به على الزنا إلى غير ذلك .

( ولعله ) اي وجه تعميمه ( لتنقیح المناط ) حيث الاعانة ، اعانة سواء للنفس او للغير ( لا للدلالة اللفظية ) في آية او رواية ، وذلك لأن المتبادر من الاعانة : اعانة الغير كما في الآية الكريمة : « وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبَرِّ وَالثَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْأَثْمِ وَالْعَدْوَانِ »<sup>١</sup> بباب التفاعل الدائلي على وجود الاثنين او اكثر .

والبر : عمل الإنسان المتعددي كبناء المسجد .

والثقوى : عمله غير المتعددي كصلاته وصومه .

والاثم : غير المتعددي كشربه الخمر .

والعدوان : ما يتعذر إلى الغير كقتله الناس .

لكن لا يخفى : ان هذا الجمع ايضاً أقرب إلى التبرع .

وريما كان هناك جمع ثالث وهو : ان ما كان من شأن القلب يكون معاقباً به ومثاباً عليه اذا كان من الدين ، ولذا ورد : ان الرضا يعقر ناقة صالح سبب هلاك الراضين به ، وجاء في زيارة الإمام الحسين عليه السلام : « وَلَعْنَ اللَّهِ أُمَّةً سَمِعَتْ بِذَلِكَ فَرَضَيَتْ بِهِ »<sup>٢</sup> وهكذا امثال ذلك .

اما اذا لم يكن من اصول الدين ، لم يكن معاقباً الا على عمل المعصية ، وهذا وان كان بحاجة إلى توجيه لكن لعله أوفق بروايات نفي الاثم ، بل لعله هو المركوز في اذهان المتشرعة .

( ثم ان التجزی على ) ستة ( اقسام : يجمعها عدم المبالغة بالمعصية ) فعلاً : كعدم

أو قاتتها، أحدها مجرد القصد إلى المعصية ، والثاني القصد مع الاشتغال بمقدماته ، والثالث القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية ، والرابع التلبس بما يتحمل كونه معصية رجاءً لتحقق المعصية ،

---

المبالغة بشرب الخمر .

او تركاً : كعدم المبالغة بتترك الصلاة .

( او قلتها ) اي قلة المبالغة بالمعصية .

والاقسام خمسة ، الاول : من عدم المبالغة ، والقسم السادس : من قلة المبالغة .  
ثم ان القلة قد تكون من حيث الکم ، وقد تكون من حيث الكيف ، وعلى اي حال  
فهي قلة .

( احدها : مجرد القصد إلى المعصية ) قصداً جاداً لا الخلجان في الذهن بانه هل  
يعصي اولاً ؟ وهذا تجراً قلبي ، لأن التجري يطلق على القلب وعلى الجوارح ، اذا  
إفترن العمل الجوارحي بقصد العصيان وبنائه .

( والثاني : القصد مع الاشتغال بمقدماته ) من غير فرق بين المقدمات القريبة او  
البعيدة ، كمن يقصد قتل مؤمن مثلاً ، فيبدأ في الصدقة معه ، حتى اذا وجد فرصة  
مناسبة قتله ، فان الصدقة من المقدمات البعيدة ، اما مثل حمل السلاح والذهب  
إلى داره لقتله ، فهي من المقدمات القريبة .

كما انه لا فرق في ان مانواه كان معصية واقعاً ، كما اذا اراد قتل مؤمن ، او معصية  
وهمية كما اذا اراد قتل زيد زاعماً انه مؤمن وهو ليس بمؤمن واقعاً ، بل كافر محارب .

( والثالث : القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية ) من غير فرق بين كون  
اعتقاده عن علم ، او عن ظن معتبر ، كشهادة البيينة ، وذلك كشرب ما يعتقد انه خمر  
مع انه ليس بخمر في الواقع .

( والرابع : التلبس بما يتحمل كونه معصية ) احتمالاً مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً  
( رجاءً لتحقق المعصية ) لكن ذلك فيما اذا كان اللازم عليه عقلاً او شرعاً الاجتناب

والخامس التلبس به لعدم المبالغة بمصادفة الحرام ، والسادس التلبس برجاء أن لا يكون معصية وخوف كونها معصية .

عنه كما اذا كان هناك اثناءان ، يتعدد الخمرية بين احدهما : الاناء الابيض مظنون الخمرية والاحمر موهمه ، وكلاهما متساويان في الاحتمال فيشرب أحدهما فقط . فانه ان شرب الاحمر كان موهم الخمرية ، وان شرب الابيض كان مظنون الخمرية . هذا فيما اذا كان هناك ظن ووهم ، واما اذا كان شك فيكون شرب اي منهما مشكوكاً ، والعلم الاجمالي منجز ، من غير فرق بين ان يكون علماً او ما يقوم مقامه ، كما اذا قامت البيئة على ان احدهما خمر .

( والخامس : التلبس به ) اي بما ذكر في الرابع ( لعدم المبالغة بمصادفة الحرام ) وهذا أخف من الرابع ، كمن شرب احد الاناثين من دون رجاء او خوف .

( والسادس : التلبس ) به اي بما ذكر في الرابع ( برجاء ان لا يكون معصية ، وخوف كونها معصية ) كشرب أحد الاناثين برجاء ان يكون ماءاً ، وكوطى احد المرأتين برجاء كونها زوجته فيما اذا اشتبه هل هند زوجته او دعد ؟ .

هذا ، ويمكن ان يعذر من التجري سابع : وهو ارائة مقدمات المعصية بدون قصدها ، كمن يذهب وراء غلام موهماً له انه يريد الفاحشة ، ولكن لا يقصد ذلك ، انما قصده في نفسه مجرد الارائة .

وثامن ارائة مستتبعات المعصية من دون ان يكون قد ارتكبها ، كمن يتصرف كما يتصرف الخمارون ، يريد ارائة انه شرب الخمر من دون ان يكون قد شربها .

وتاسع : ان يتظاهر بما يزعم الناس انه عصياني ، وهو يعلم انه ليس بعصياني كمن يملأ قنينة الخمر ماءاً ثم يشربها ، مما يوهم للناس انه خمر وليس بخمر .

وعاشر : ترك ما يزعم الناس انه ترك واجب ، كمن يزعمه الناس انه مستطيع ، لكنه لا يحج لعدم كونه مستطيناً واقعاً وان كان يريهم نفسه انه غير مبال للحج ، او ترك المرأة الحائض الصوم حيث يزعم الناس انها طاهرة ، تريهم بالترك انها غير

ويشترط في صدق التجري في الثلاثة الأخيرة عدم كون الجهل عذراً عقلياً أو شرعاً، كما في الشبهة المحصورة: الوجوبية أو التحريمية،

---

مبالغة بالصوم ، إلى غير ذلك من الأمثلة .

ومما تقدم يعلم : انه من التجري فعل المقدمات بدون القصد وهو يوهم للناس انه قاصد ، كمن يجعل امامه اناناء خمر بحيث يزعم الناس انه يريد شربها ، او ترك امامه ولده الجميل حيث لا يعلم الناس انه ولده ، فيزعمون انه يريد به الفاحشة .

( و ) كيف كان : ف( يشترط في صدق التجري في الثلاثة الاخيرة ) من الستة التي ذكرها المصنف « قده » ( عدم كون الجهل عذراً عقلياً او شرعاً ) بحيث يباح له الفعل凡ه اذا كان جهله عذراً ، لم يكن من التجري ( كما في الشبهة المحصورة الوجوبية ) لأن يشك في ان أي ثوبيه نجس فان الواجب عليه : ان يصلى صلاتين في هذا وفي ذاك فإذا ترك احدهما كان من التجري في الشبهة الوجوبية .  
( او التحريمية ) لأن يشك في ان هذا الاناء خمر أو ذاك الاناء ؟ فيشرب احدهما فانه يتحقق بذلك التجري .

وهناك قسم ثالث ، وهو الشك بين الوجوب في هذا والتحريم في ذلك فيترك الاول او يأتي بالثاني ، كما اذا شك في انه هل نذر ان يشرب الشاي ، او نذر ان يترك الدخان في يوم الجمعة ؟ فان الواجب عليه ان يشرب الشاي ويترك الدخان ، فاذا لم يشرب الشاي ، او دخن فانه من التجري .

ثم لا يخفى : ان العذر كلما كان عقلياً كان شرعاً ايضاً ، لوضوح ان الشارع لا يحكم بخلاف العقل ، لكن ليس كلما يكون شرعاً يكون عقلياً .

فالعذر العقلي يكون شرعاً ايضاً كما اذا اضطر الى شرب احد الاناثين بعد العلم الاجمالي بان احدهما خمر ، فانه معدور عقلاً في شرب احدهما والشارع ايضاً

والألم يتحقق احتمال المعصية وان تتحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي ، كما في موارد أصالة البراءة واستصحابها .

يعذره ، قال سبحانه : « إِلَّا مَا اضطُرْتُمْ إِلَيْهِ »<sup>١</sup> و قال عليه السلام : « لِيَسْ شَيْءٌ مِّمَّا حَرَّمَ اللَّهُ، إِلَّا وَقَدْ أَخْلَأَهُ لِمَنْ اضطَرَّ إِلَيْهِ »<sup>٢</sup> .

والعذر الشرعي بدون ان يكون عذراً عقلياً : كما اذا اضطر الى احد الانائين قبل العلم الاجمالي بكون احدهما خمراً ، فجمع من الاصوليين ذهبوا الى جواز ارتكاب غير المضطر اليه ايضاً لعدم تنجز العلم الاجمالي ، كما اذا كان احد الانائين احمر والآخر ابيض ، واضطر الى الابيض ثم علم بان احدهما خمر ، فان العذر العقلي في شرب الابيض للاضطرار ، اما شرب الاحمر فلا اضطرار ، لكنهم اجازوا شريه ايضاً ، لانه لم ينجز العمل في حقه .

( والا ) بان كان الجهل عذراً ( لم يتحقق ) التجري اصلاً لعدم ( احتمال المعصية ) في الارتكاب ( وان تتحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي ) فان الانسان مكلف بما امره الشارع ، لا بآن لا يخالف الواقع .

( كما في ) الموارد التي لا علم اجمالي منجز له ، ولا استصحاب للتکليف ، ولا يكون من موارد وجوب الفحص ، مثل : ( موارد اصالة البراءة ) : كالشك في حرمة التتن ، حيث تجري اصالة البراءة عن الحرمة ، او الشك في وجوب الجمعة في عصر الغيبة ، حيث تجري اصالة البراءة عن الوجوب شرعاً وعقلاً - كما يأتي في بحث البراءة انشاء الله تعالى - .

( واستصحابها ) أي استصحاب البراءة ، سواء كان الاستصحاب في الموضوع كاستصحاب كونه حلالاً بعد ان شك في انه هل تحول الى الخمر أم لا ؟ او الاستصحاب في الحكم ، كما لو شك في انه هل حرمت المتعة بعد ان كانت حلالاً - كما يدعى العامة - ام لا ؟

ثم إن الأقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمة من حيث خبث ذاته وجرأته وسوء سيرته ، وإنما

---

( ثم ان الأقسام الستة ) المتقدمة للتجري ( كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمة ) من العقل ، والعقلاء ، والشارع .

لا يقال : ان الشيء عند الشارع اما حلال فلا يلزم عليه ، او حرام فيعاقب عليه ، اما الحلال ذو الذم فلا وجود له عنده ، لانه يقال : يثبت ذلك بقاعدة الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل في سلسلة العلل ، والمقام منها .

مضافاً الى ان ادلة التجري المتقدمة ، تصلح للدلالة على ذلك بعد دفع الحرمة والعقاب بأدلة عدم الحرمة .

بالاضافة الى وجود بعض الروايات المؤيدة مثل : ما رواه عبد الله بن موسى بن جعفر عن أبيه عليه السلام قال : « سألتَه عن الملائكة هل يعلمون بالذنب إذا أراد العبد أن يفعله أو الخَسْنَةَ ؟ »

فقال عليه السلام : ريحُ الكَنْيِفِ وَرِيحُ الطَّبِيبِ سواء ؟  
قلت : لا .

قال : إنَّ العَبْدَ إِذَا هَمَ بِالْخَسْنَةِ خَرَجَ نَفْسَهُ طَبِيبُ الرِّيحِ ، فَقَالَ ، صَاحِبُ اليمينِ لِصَاحِبِ الشِّمَالِ : قُمْ فَإِنَّهُ قَدْ هَمَ بِالْخَسْنَةِ ، فَإِذَا فَعَلَهَا كَانَ لِسَانُهُ قَلْمَةٌ وَرِيقَةٌ مِدَادَةٌ فَاثبَتَهَا لَهُ وَإِذَا هَمَ بِالسَّيِّئَةِ خَرَجَ نَفْسَهُ مُنَنَّ الرِّيحِ ، فَيَقُولُ صَاحِبُ الشِّمَالِ لِصَاحِبِ اليمينِ : قِفْ فَإِنَّهُ قَدْ هَمَ بِالسَّيِّئَةِ ، فَإِذَا فَعَلَهَا كَانَ لِسَانُهُ قَلْمَةٌ وَرِيقَةٌ مِدَادَهُ وَاثبَتَهَا عَلَيْهِ ۱ .

وقد تقدم : ان الاستحقاق بالتجري ( من حيث خبث ذاته ، وجرأته ، وسوء سيرته ) اي قصده والا فالذات بما هي ذات لاستحق مدحأ ولا قدحأ ( وإنما

الكلام في تحقق العصيان بالفعل المتحقق في ضمنه التجري .  
وعليك بالتأمل في كل من الأقسام .

قال الشهيد «قدس سره» ، في القواعد :  
« لا يؤثر نية المعصية عقاباً ولا ذمأً مالم يتلبس بها . وهو مما ثبت في الأخبار  
العفو عنه . ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية ظهر خلافها ،

الكلام ) في التجري ( في تتحقق العصيان ) والعقاب ( بالفعل المتحقق في ضمنه التجري ) مما هو حلال ذاتاً ، وانما توهمه المتجرى حراماً كشرب الماء فيمن زعم انه خمر .

( وعليك بالتأمل في كل من الاقسام ) التي ذكرها المصنف وذكرناها ، لعلك تجد دليلاً جديداً في كلها او بعضها يفيد الحرمة صريحاً ، او الحالية صريحاً .  
ولا يخفى : ان التجري سواء كان حراماً او مذموماً ، بعضه اكثرا حرمة ومذمة من بعض ، حسب ادلة تلك المحرمات ، فالتجري الى الزنا اشد من التجري الى اللمس ،  
كما اذا فعلهما بمن زعم حرمتها فبانت انها زوجته ، الى غير ذلك .

وفي نهاية هذا البحث ننقل كلام الشهيد الاول «قده» ، للدلالة على انه أيضاً من يقول بعدم حرمة التجري ، ويؤيد ما اختاره المصنف ( قال الشهيد قدس سره في القواعد ) «والسر» : الروح لانه مستور في البدن ، ومعنى «قدس سره» : ان يكون هناك في روح وراحة لانه حينئذ منزه عن العذاب والشدة ويتحمل معنى آخر لا يفهم الكلام فيه ( لا يؤثر نية المعصية عقاباً ولا ذمأً ) .

اقول : قد تقدم وجود الذم عقلاً وشرعياً ، فان من ينوي ان يسرق مال صديقه ، اذا انكشفت نيته للناس ذموه على هذه النية بلا اشكال ( مالم يتلبس بها ) اي بالمعصية ( وهو ) اي قصد العصيان ( مما ثبت في الاخبار العفو عنه ) وهو دليل على قبحه ، اذ غير القبيح لامعنى للعفو عنه .

( ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية ، ظهر خلافها ) و « ظهر » هنا من باب

ففي تأثير هذه النية نظر ، من أنها لالم تصادف المعصية صارت كنية مجردة وهي غير مؤاخذ بها ، ومن دلالتها على انتهاء الحرمة وجرأته على المعاishi . وقد ذكر بعض الأصحاب أنه لو شرب المباح تشبيهاً بشرب المسكر فعل حراماً .

---

عالم الاثبات ، والالمعيار هو عالم الثبوت ، فالمراد : هو ان ما زعمه عصياناً لم يكن بعصيان - في متن الواقع - (ففي تأثير هذه النية) في الحرمة والعقاب (نظر) لوجود احتمالين :

(من أنها لالم تصادف المعصية ، صارت كنية مجردة) عن العمل (وهي غير) محمرة ولا (مؤاخذ بها) حسب ما عرفت .

(ومن دلالتها على انتهاء الحرمة وجرأته على المعاishi ) فهي محمرة ومعاقب عليها .

لكن لا يخفى : ان الجرئة بما هي جرئة تكون محمرة ، هو اول الكلام ، اما انتهاء الحرمة ، فالعقل والشرع متطابقان على حرمتها ، فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم : « حرمته ميناً كحرمتها حيّاً »<sup>١</sup> .

(وقد ذكر بعض الأصحاب : انه لو شرب ) شخص (المباح) المسلم ابااحته ، مع علمه بأنه مباح ، ولكن (تشبيهاً بشرب المسكر) كما اذا كان في القنينة الخاصة بالخمر ، وبعد الشرب تظاهر بالسكر ، فقد قال حراماً (فعل حراماً) وكأنه لما ورد : من ان من تشبّه بقوم فهو منهم ، وهو مشمول أيضاً لقوله تعالى كما في الحديث القديسي : « لا تسلِّكُوا مسالِكَ أعدائِي »<sup>٢</sup> .

والحاصل : انه اذا كان مثل هذا العمل حراماً ، فاللبس بما يراه حراماً حرام بطريق اولى لكن ، لا يخفى : ان في المقام امررين :

---

١ - من لا يحضره الفقيه : ج ٤ ص ٢٩٧ ح ٤ . ٢ - من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ١٦٣ .

ولعله ليس لمجرد النية ، بل بانضمام فعل الجوارح .  
ويتصور محل النظر في صور : منها : لو وجد امرأة في منزل غيره ، فظنّها  
أجنبية فأصابها ، فبان أنها زوجته او امته . ومنها : لو وطى زوجته بظنّ أنها حائض  
فبانت طاهرة ،

---

الاول : هل سلوك مسالك الاعداء حرام ؟ اختلقو فيه .

الثاني : هل انه اذا فعل التشبه في دار خالية بما لا يراه احد حرام ؟ - مع فرض  
حرمة سلوك مسالك الاعداء - محل مناقشة أيضاً ، كالكذب على الناس ، وغيتهم ،  
والتقليد عليهم ، في محل خال لا يراه احد .

نعم ، لاشكال في حرمة ذلك بالنسبة الى الله سبحانه او الرسول او الاتهمة عليهم  
الصلة والسلام كما ذكرناه في كتاب الصوم .

( ولعله ) اي لعل تحريم التشبه ( ليس لمجرد النية ) فقد تقدم : ان نية الحرام  
ليست محمرة فكيف بنية ما ليس بحرام ؟ وانما حرمتة - لو قيل بالحرمة -  
لنفس التشبه ( بل بانضمام فعل الجوارح ) بما يكون تشبهها خارجياً ( ويتصور محل  
النظر ) في الحرمة وعدمهها ( في صور ) كثيرة ، ذكر منها الشهيد بعضها ، من باب  
المثال ، لا من باب الاستيعاب .

( منها : لو وجد امرأة في منزل غيره ، فظنّها أجنبية فأصابها ) بالوطى ، واللمس ،  
او ما شبهه ، مما يحرم لغير الزوج ( فبان أنها زوجته او امته ) وقد تقدم ان الظهور من  
باب عالم الاثبات والا فالمعيار الزوجية واقعاً ، وكذلك حال العكس بان ظنت  
الزوجة انه رجل اجنبي ، وكان في الواقع زوجها .

( ومنها : مالو وطى زوجته بظنّ أنها حائض ) او نساء او في عدة الغير بعدّه  
وطى الشبهة - مثلاً - ، او في حال الصيام الواجب ، او الاحرام ، او ما شبهه ذلك ( فبانت  
طاهرة ) او ليست في عدة الغير ، او ليست في حال صيام او احرام ، وكذلك المرأة  
اذا قدمت نفسها موطئة للزوج في حال تزعم انها كذلك لكن تبين لها انها لم تكن في

ومنها : لو هجم على طعام بيد غيره فأكله ، فتبين أنه ملكه . ومنها : لو ذبح شاة بطن انها للغير بقصد العدوان ، فظهرت ملكه . ومنها : ما إذا قتل نفساً بطن انها معصومة ، فبانت مهدورة ، وقد قال بعض العامة : « يحكم بفسق المتعاطي ذلك ، لدلاته على عدم المبالاة بالمعاصي ، ويعاقب في الآخرة مالم يتبع عقاباً متوسطاً بين الصغيرة والكبيرة ».

---

حال حمرة وطيها .

( ومنها : لو هجم على طعام بيد غيره ) او في دار غيره ، او بزعم انه حرام لانه ميتة او لحم خنزير ، او ما شبهه ، ( فاكله فتبين انه ملكه ) او مباح له ، او انه لحم حلال مذكورة .  
( ومنها : لو ذبح شاة بطن انها للغير بقصد العدوان ) اي كان الذبح عدواً في زعمه ( فظهرت ملكه ) او لا صاحب لها ، او مباحة له .

( ومنها : ما اذا قتل نفساً بطن انها معصومة ) اي محقونة الدم ( فبانت مهدورة ) بما يبيح له القتل ، لا ما اذا كانت مهدورة في نفسها بدون الاباحة له ، لأن هدر الدم لانسان لا يلزم هدره لكل انسان .

فهذه امثلة للعرض ، والدم ، والمال ، كما ان هناك امثلة اخرى : مثل ما اذا لم تصل ، او لم تصنم ، او لم تحج ، زاعمة طهارة نفسها ، او استطاعتها ، بينما كانت حائضًا ، او غير مستطيبة .

( وقد قال بعض العامة : يحكم بفسق المتعاطي ) اي المرتكب ( ذلك ) اي كل واحد من هذه التجّريات ( لدلاته ) اي دلالة التعلّي ( على عدم المبالاة بالمعاصي ) وعدم المبالاة يوجب الفسق ، لانه خارج عن طريق الاطاعة والعبودية ، وحيث كان فاسقاً لا يكون اماماً ، ولا شاهداً ولا مرجع تقليد ، الى غير ذلك .

( ويعاقب ) هذا المتعاطي ( في الآخرة ) وكان ينبغي له ان يضيف : الحد ، والتعزير أيضاً في الدنيا ( مالم يتبع ، عقاباً متوسطاً بين الصغيرة والكبيرة ) لأن هذه الامور ليست بصغر الصغار ( والكبيرة ) اي ليست بكبر الكبار ، اما كونها فوق الصغار :

«وكلاهما تحكم وتخرض على الغيب»، انتهى.

الثاني

إنك قد عرفت أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين أسباب العلم.  
وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد

فلا نها في حدود المحرمات الكبيرة ، كالزنا ، والقتل ، واكل اموال الناس بالباطل ،  
واماكونها دون الكبائر: فلأنها لم تصادف الواقع حتى تكون من الكبائر.

(و) قد اجاب الشهيد «قده» عن قول بعض العامة ، هذا: بان الحكمين بالفسق  
والعقاب: (كلاهما تحكم) اي حكماً بغير دليل ، اذ من اين الفسق والعقاب ولا دليل  
شرعي على اي منهما (وتخرض) اي تخمين بغير علم (على الغيب)<sup>١</sup> اي ما غاب عن  
الحواس فلا دليل شرعي ولا دليل حسي عليهما .

وبنفي ان يضاف على الاشكاليين: انه من اين كون العقاب متوسطاً؟ لانه ان كان  
حراماً كان عقابه كسائر المحرمات ، والالم يكن له عقاب (انتهى) كلامه رفع مقامه .

### «في حجية القطع مطلقاً»

التبنيه (الثاني) في حجية القطع مطلقاً (انك قد عرفت) في اول البحث ، في  
(انه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً) بان كان القطع طرقياً ، لاموضوعياً اذ  
القطع الموضوعي تابع لجعل الجاعل ، في انه هل يجعله موضوعاً مطلقاً او موضوعاً  
في الجملة ؟

لكن الطريق لا فرق فيه (بين اسباب العلم) وانه حصل من الادلة الأربع او من  
غيرها ، بل ربما يحصل العلم من المنام ، كما كان ذلك من أسباب علم الأنبياء عليهم  
الصلة والسلام في قصص معروفة .

(وينسب إلى غير واحد) أي جماعة (من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد)

على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير ضرورية ، لكثره وقوع الاشتباه والغلط فيها ، فلا يمكن الركون إلى شيء منها .  
فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع ،

---

والحجية ( على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية ) .

اما اذا لم تكن تلك المقدمات قطعية فواضح عدم الحجية فيها ( غير ضرورية )  
فإن ما يحصل من الضرورة قطعي ، مثل : اصول الدين وفرعوه ، كحسن الاحسان  
وبيح الظلم وما اشبه .

اما غير الضرورية فلا حجية لها مثل حكمه : بان المشروط عدم عند عدم شرطه .  
وحكمة : بان الاصل في الاشياء الاباحة .

وحكمة : بوجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي .

وحكمة : بان الامر بالشيء ينهى او لا ينهى عن ضده .

وحكمة : بتقديم التقييد على التخصيص ، وغير ذلك .

وانما قالوا بعدم حجية مثل هذا القطع ( لكثره وقوع الاشتباه ) فيه ، بان يشتبه هذا  
بذاك ، كاشتباه زيد بعمرو ( والغلط ) بان يتصور مكان الشيء عدمه او بالعكس ، وهو  
غير الغلط كتصور ان النار كامن في الحجر كموناً فعلياً ، ككون النار في داخل الكرة  
الارضية ، ( فيها ) اي في المقدمات .

كما انه قد يقع الاشتباه والغلط في تطبيق الكبريات الكلية - وان كانت المقدمات  
صحيحة - على الصغيريات الجزئية كاختلاف الاخباريين في انه هل يسهو النبي صلى  
الله عليه وآله وسلم لروايات الاسهاء ، وانه لطف على الامة ، او لا ، لانه نقص يتنتزه  
النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن مثله ؟ ( فلا يمكن الركون ) والاعتماد ، ( الى  
شيء منها ) اي من تلك المقدمات .

ونحن نسأل عن مرادهم ما هو ؟ ( فان أرادوا عدم جواز الركون ) ؟ الى تلك  
المقدمات ( بعد حصول القطع ) منها .

فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف ، ولو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجري مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل . وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثره وقوع الغلط والاشتباه فيها ،

(ف) فيه اولاً : حلاً : انه ( لا يعقل ذلك ) اي عدم جواز الركون ( في مقام ) ما ثبت سابقاً من ( اعتبار العلم من حيث الكشف ) عن الواقع ، فهل يصح ان يقال لمن يرى النهار بعينه لا تعتمد على ماترى فانه اشتباه ؟ والقطع يجعل المقطوع به ، كالنهار في الوضوح .

(و) ثانياً : نقضاً : بانه ( لو امكن الحكم بعدم اعتباره ) اي القطع الحاصل من المقدمات العقلية ( لجري مثله ) في عدم الاعتبار ( في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية ) أيضاً ، فكما لا يصح الاعتماد على « العالم حادث » المترتب على ، « العالم متغير ، وكل متغير حادث » كذلك لا يصح الاعتماد على « هذا حرام » المترتب على « هذا خمر ، وكل خمر حرام » اذ اي فرق بين الدليلين العقلاني والشرعى بعد اشتراكهما في احتمال الاشتباه والغلط ( طابق النعل بالنعل ) والقذة بالقذة ؟

فاذالم يقولوا بذلك في المقدمات الشرعية ، فاللازم ان لا يقولوا به في المقدمات العقلية أيضاً .

(وان) لم يريدوا المعنى الاول من الكلام المتقدم ، بل ( ارادوا : عدم جواز الخوض ) والانغماس ، ( في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية ) فذلك انما لم يجز ( لكثره وقوع الغلط والاشتباه فيها ) فالقطع وان وجب العمل به عقلاً ، الا انه معاقب على مقدماته ، وذلك لانه يلزم على الشخص سلوك مقدمات عقلية حتى يحصل القطع منها ، واذا حصل القطع وعمل به فانه لا يعاقب على عمله بالقطع وانما يعاقب على سلوك طريق العقل المنتهي الى القطع .

للشيرازي ..... حجية القطع مطلقة ..... ج ١

فلو سُلِّمَ ذلك وأغْمضَ عن المعارضَة ، لكثرَة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب  
من الأدلة الشرعية ، فله وجَهٌ .

وحيثُنَيْذِ فلو خاصٍ فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي

( فلو سُلِّمَ بذلك ) اي سُلِّمنَا عدم جواز سلوك طريق العقل فهنا جواباً :  
اولاً: وهو جواب حلّي - لان سلم عدم جواز السلوك ، مع ان العقل حجة باطنة ،  
كما ورد في النص فاي دليل يدل على عدم جواز سلوك طريقه ؟  
لايقال : عدم الجواز لكثرَة ما نرى من اشتباه الحكماء وال فلاسفة مثل قولهم :  
بالعقل ، والحال ، وما ليس بموجود ولا بمعادوم ، والقدماء الخمسة ، وحتى في  
الطبعيات ، مثل : كيفية الافلاك البطليموسية وما اشبهه .

لأنه يقال : - عند التحقيق - اشتباها في المقدمات ، فجعلوا الشعريَة منها ،  
والخطابية ، والسفسيطية ، بمنزلة البرهان ، فلم تكن تلك المقدمات البرهانية ، لأن  
المقدمات اذا كانت برهانية ، لم يكن سلوكها مشروعاً .

( و ) ثانياً : - وهو جواب نقضي - ما ذكره بقوله : و (أغْمض) النظر ( عن  
المعارضة ) اي نقض ما ذكروه في الأدلة العقلية ، ( لكثرَة ما يحصل من الخطأ في  
فهم المطالب من الأدلة الشرعية ) وذلك لوضوح كثرة اختلاف الفقهاء ، كما لا يخفى  
حتى على من راجع « العروة المحسنة » ( فله ) اي لما ذكروه ( وجَهٌ ) اي بعد الجواب  
الحلّي ، الذي اشرنا اليه به لـ سُلِّمَ ، والنقطي المشار اليه به « أغْمض » نقول :  
لكلامهم وجه يمكن القول به ، حيث انه من الممكن : المنع عن الخوض في  
المسائل العقلية المرتبطة بالشرعيات ، اذ لا دليل عليه ، بل الدليل على عدمه في  
بعضها ، كما ورد من النهي عن الخوض في ذات الله سبحانه ، وعن الخوض في  
مسائل القضاء والقدر ، الى غير ذلك .

( وحيثُنَيْذِ فلو خاصٍ فيها ، وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي ) المقرّر  
شرعأ ما كان معذوراً - سواء طابق الواقع او كان تكليفه الظاهري ذلك - فانه ليس

لم يُعَذَّر في ذلك ، لقصيرة في مقدمات التحصيل ،  
إلا أن الشأن في ثبوت كثرة الخطأ أزيد مما يقع في فهم المطالب من الأدلة  
الشرعية .

المراد من الحكم الواقعي الا الاعم من الواقع والظاهر ، لا الواقع في قبال الظاهر .  
نعم ربما يقال : انه اذا كان تكليفه الظاهري لم ينفع العمل بالظاهري بدون  
الاستناد ، اذ يقال له : لماذا عملت بهذا العمل المخالف للواقع ؟ ولا عذر له في  
الجواب ، بينما اذا استند حصل له العذر .

ولعل المصنف عنى ذلك من قوله : ( لم يعذر في ذلك ) العمل المخالف للواقع  
( لقصيرة في مقدمات التحصيل ) فإذا استند إلى مقدمات عقلية في الاكتفاء بصلة  
الجمعة يومها ، وكان الواجب الظاهر في عصر الغيبة ، لم يعذر في ترك الظهر ، اما اذا  
استند في وجوب الجمعة بالادلة الشرعية عذر يوم القيمة ، لانه سلك الطريق الذي  
جعله المولى .

( الا ان الشأن ) اي الكلام ( في ) صحة ما ذكره الاخباريون من ( ثبوت كثرة  
الخطأ ) في الادلة العقلية وانه ( ازيد مما يقع ) من الخطأ ( في فهم المطالب من  
الادلة الشرعية ) ليس على ماينبغي اذ الخطأ في المطالب العقلية ليس بأكثر من  
الخطأ في المطالب الشرعية ، وعليه : فما هو الملاك الفارق بين الامرين ؟ .

ثم هنا مطلبان ، تحسن الاشارة اليهما :

الاول : ان الاصوليين والفقهاء ذكروا من جملة الادلة الاربعة : العقل ، فain حكم  
العقل في الاحكام الشرعية ، مع انا نرى ان الاحكام الشرعية كلها مستندة الى  
الكتاب والسنّة ، ونادرًا الى الاجماع ، وليس هناك حكم شرعي من الطهارة الى  
الدييات مستندًا الى العقل ؟

والجواب : ان الحكم الشرعي المستند الى العقل فقط في الكبرى وان لم يوجد ،  
لا ان التطبيقات الصغروية على الكبriات المستفادة من الكتاب والسنّة - وهي

وقد عثرت ، بعد ما ذكرت هذا ، على كلام يحكى عن المحدث الاسترآبادي في فوائده المدنية ، قال في عداد ما استدل به على انحصر الدليل في غير الضروريات الدينية

بحكم العقل - خارجة عن حد الاحصاء .

هذا بالإضافة إلى الكبريات الاصولية العقلية مثل : مقدمة الواجب ، وان الأمر ينبع عن ضده ، والمفهوم ، وغيرها مما يتطرق في الأصول ، ويُنبع في الفقه ، مضافةً إلى الاعتصاد بالعقل في جملة من المسائل الفقهية ، ولذا يستدلون بالادلة الاربعة في كثير من المسائل الفقهية .

الثاني : انه لماذا اختلف الفقهاء ، مع انهم يأخذون من الادلة الاربعة ، وقد ذم الامام امير المؤمنين عليه السلام اختلافهم في الفتيا كما في نهج البلاغة ؟  
والجواب : ان الامام عليه السلام لم يذم اختلاف الفقهاء وإنما اختلاف القضاة .  
كما انه لم يذم اختلافهم بما هو ، بل بما انهم في عصر افتتاح العلم وامكان الوصول إليه عليه السلام .

مضافاً إلى انه في الحقيقة ذم للتوصيب حيث قال عليه السلام : « فيصوب آرائهم جميعاً » .

اما اصل الاختلاف : فهو ناش من اختلاف تلقى الاذهان النتائج من الكبريات غير البديهية ، على ما قرره سبحانه ، وهو من وسائل الامتحان ، هذا موجز الامر والتفصيل موكول إلى المفصلات .

( وقد عثرت ) واطلعت ( بعد ما ذكرت هذا ) الذي نسب إلى الاخباريين ( على كلام يحكى عن المحدث الاسترآبادي في فوائده المدنية ) وهذا اسم كتاب الله وهو مطبوع ( قال في عداد ما ) ذكره من الادلة التي ( استدل به ) في ضمن ادله ( على انحصر الدليل في غير الضروريات الدينية ) .

والضروريات : كوجوب الصلاة والصوم ، والحج ، وحرمة شرب الخمر ، والزنا ،

بالسماع عن الصادقين عليهم السلام ، قال : « الدليل النافع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تقطن لها بتوفيق الله تعالى . وهي أن العلوم النظرية

واللواء ، والسرقة ، مما يعرفه كل مسلم بحيث لا يحتاج في اثباته إلى دليل ( بالسماع عن الصادقين ) المعصومين عليهم الصلاة والسلام .

ولا يخفى ان الاخباريين على اقسام ، والقسم الاخير الذي يطلق عليهم هذا اللفظ في قبال الاصوليين ، هم الذين يحصرون الدليل في السنة الواردة عن الانئمة عليهم الصلاة والسلام فقط .

لا بالكتاب ، لأن مجمل عندهم ، وظواهره ليست حجة الا بقدر ما ورد من تفسيرهم عليهم الصلاة والسلام له .

ولا بأقوال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حاله حال ما يرد من تفسيرهم للقرآن الكريم .

ولا بالاجماع ، لانه ليس بحججة ، الا من جهة الدخول ، وهو راجع الى كلامهم عليهم الصلاة والسلام فيما اذا تحقق مثل هذا الاجماع الدخولي .

ولا بالعقل ، لما ورد من الروايات من ان دين الله لا يصاب بالعقل .

فانحصر الامر في السمع عن الانئمة الاثني عشر عليهم الصلاة والسلام ، ولم اعتذر على ما يذكرون حول ما ورد عن الصديقة الطاهرة سلام الله عليها هل يعدون سنتها من قبيل قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، او من قبيل قولهم عليهم الصلاة والسلام ؟ ( قال : الدليل النافع ) من الادلة على ما ذكرناه ( مبني على مقدمة دقيقة ) لانها تحتاج الى اعمال فكر ونظر وهي ( شريفة ) لانها تنتهي الى مطلب شريف ، وفقد الشيء لايعطيه ، فهي أيضاً شريفة ، وقد ( تقطن لها بتوفيق الله تعالى ) من دون ان اقتبسها من احد .

( وهي : ان العلوم النظرية ) المحتاجة الى الاستدلال ، في قبال العلوم العملية المرتبطة بالعمل ، كالطهارة ، والنجاسة وشرب الادوية ، وعمارة المساكن ، ونحوها ،

قسمان ، قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الاحساس ، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق .

فانها علوم عملية بخلاف مثل المنطق ، والعلوم الرياضية ، والفلكلية ، ونحوها ، فانها نظرية ، وهي : (قسمان : قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الاحساس ) .  
والاحساس : هو ما يدرك بالحواس الخمس ، والتجربات قريبة من الاحساس ،  
فانها وان لم تكن حسية الا ان آثارها الحسية تجعلها قريبة من الحس ، مثل : آثار الادوية فان الاهليلجة - مثلاً - مسهلة لكن خاصيتها لا تحس ، وانما يحس مفعولها ، ولذا لا يشك طبيب في انها مسهلة ، وكذا ان الدار لها باءٍ ، فان الانسان وان لم يشاهد بانيها فرضاً لكن دلالة الاثر على المؤثر شيء مقطوع به ، ولذا لا يشك فيه احد ، الى غير ذلك من الامثلة .

( ومن هذا القسم علم الهندسة ) « الهندسة » معرب : « اندازه » ، مثل : الحصول على مساحة المربع من ضرب احد ضلعيه في الآخر ( والحساب ) مثل الجمع والطرح ، والضرب والتقسيم ، فان قواعدها الكلية ليست حسية لا في الهندسة ولا في الحساب ، الا ان الصغيريات المشاهدة بمعونة العقل تعطي الكلية .  
هذا ولقد ذكرنا الصغيريات حتى نجعلها قريبة من الحس ، والا فالكليات تدرك بالعقل بدون الاحتياج حتى الى صغيريات وذكر الصغيريات من باب التمرين وسرعة الانتقال .

( و ) كذا حال ( اكثر ابواب المنطق ) فانها من القريبة الى الحس ، مثل : مباحث الكلي ، والجزئي ، والتصور ، والصدق ، والعكس ، والنفيض ، وما اشبه ، فانا نرى انه اذا قيل : كل من في الدار رجل ، ورأينا امراة فيها ، نقول : هذه الكلية غير صحيحة ، لأن السالبة الجزئية تقضي الموجبة الكلية ، وهكذا .  
فالمادة القريبة من الحس ، هي الكلية التي رأينا بالحس صغرها ، وذلك كما ذكرناه في الحساب والهندسة .

وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار . والسبب في ذلك أن الخطأ في الفكر إنما من جهة الصورة او من جهة المادة .

وانما قال : اكثراً أبواب المتنطق ، لأن بعض أبوابها ليست كذلك ، لأن المظنونات والموهومات وما أشبه من مواد الصناعات الخمس ، التي تذكر في المتنطق ليست مما تقرب من الحس ، بل ترتبط بالعقل - بالمعنى العام - .

( وهذا القسم ) القريب من الحس ( لا يقع فيه الخلاف بين العلماء ) ، ولذا لا اختلاف في علم الهندسة والحساب ولا في أبواب المتنطق إلى غير ذلك ، لأن الحس لا يخطئ إلا نادراً ، مثل : زعم العين صغر القمر ، واتصال الخطرين إذا ابتعدا ، كما في خطأ القطار ، واسوداد الماء المتراكم كماء البحر ، وحموضة اللبن للمريض ، إلى غير ذلك ، مما عده بعضهم إلى ثمانمائة خطأ من خطأ الحس ، وبنى على ذلك السوفسقائيون أفكارهم .

فالقريب من الحس ، بعيد عن الاختلاف ( والخطأ في نتائج الأفكار ) فلا يقع فيها اختلاف ولا خطأ ( والسبب في ذلك ) من عدم وقوع الخطأ في هذه الامور القريبة من الحس هو :

( ان الخطأ في الفكر إنما من جهة الصورة ) اي صورة القياس مما ذكره المتنطقيون في اشكال اربعة : الشكل الاول ، والثاني ، والثالث ، والرابع ، والخطأ في الصورة بأن لا تكون جامعاً للشروط مما اشار إليها المنظومة - قسم المتنطق - بقوله :

« فمغكب للأول ، وخينكب للثاني ، والثالث مغكابين وجب » .

إلى آخره ، كأن يقال - مثلاً : زيد ليس بحري ، وما ليس بحري يمكن أن يكون حبراً ، فزيد يمكن أن يكون حبراً ، فإن شرط ايجاب الصغرى وكلية الكبرى مفقود في هذا الشكل ، ولذا فسدت النتيجة .

( او من جهة المادة ) اي مادة القياس ، مثل : العالم اثر القديم ، واثر القديم قديم ، فالعالم قديم ، فإن الخطأ في الكبرى ، اذا اثر القديم الاختياري ليس بقديم ، وانما

والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء ، لأنَّ معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الأذهان المستقيمة . والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم ، لقرب المواد فيها إلى الاحساس . وقسمٌ ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الاحساس .

يصح ذلك اذا كان اثر القديم جرياً ، لعدم انفكاكه عن القديم ، ومن الواضح ان العالم ليس اثراً جرياً لله تعالى ، بل اثراً اختيارياً ، لأن الله تعالى مختار وليس بموجب .  
(والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء ، لأنَّ معرفة الصورة ) بان يكون في الشكل الاول : الصغرى موجبة ، والكبرى كلية - مثلاً - والحد الاوسط يتكرر تكرراً حقيقة لا صورياً ، كما في الجدار فيه فار ، والفار له أذن - فالنتيجة الجدار له أذن - وهو باطل حيث لم يتكرر الاوسط ، اذ الاوسط في الاول : « فيه فار » وفي الثاني : « الفار » .  
فمعرفة الصورة (من الامور الواضحة عند الأذهان المستقيمة) والامور الواضحة لا تشتبه لدى العلماء ، وان امكن الاشتباه عند من ليس له إمام كامل بالامور المنطقية .

(والخطأ من جهة المادة) كبرى او صغرى (لا يتصور في هذه العلوم) القريبة من الاحساس كما لا يتصور في نفس المحسوسات ، مثل : هذا ابيض وكل ابيض مفرق نور البصر .

او مثل : زيد في الدار ، وما في الدار فهو في المدينة ، فزيد في المدينة .  
الى غير ذلك من المحسوسات صغرى وكبيرى وذلك (لقرب المواد فيها الى الاحساس) مثل : هذا مصنوع ، وكل مصنوع يحتاج الى صانع .  
او : التمر حار طبعاً ، وكل حار طبعاً يجف رطوبات البدن .  
بل كذلك لا يقع الخطأ فيما يقطع به على سبيل البداهة ، وان لم يكن محسوساً او قريباً منه مثل : النقيضان لا يجتمعان ، والكل اعظم من الجزء ، والضدان اللذان لهما ثالث يمكن رفعهما ، الى غيرها من الامثلة .

(وقسم) من العلوم النظرية (ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الاحساس) لانها لم

ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق . ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه ومسائل الفقه

تكن من الاقسام الثلاثة المتقدمة ( ومن هذا القسم الحكمة الالهية ) .

مثل : البحث عن احوال الواجب ، والممکن ، والممتنع .

ومثل الالهيات : من الذات ، والصفات ، والمجرد ، والمادي ، وما اشبه ذلك .

( و ) الحكمة ( الطبيعية ) الباحثة عن احوال الجسم الارضي والفلكي .

( وعلم الكلام ) الباحث عن حقائق الاشياء والفرق بينه وبين الحكمة ان الحكمة تبحث عن حقائق الاشياء بما هي هي - حسب نظر حكمائها - . والكلام يبحث عن حقائق الاشياء حسب النظرة الاسلامية ، وهذا هو الفارق بين شرح التجريد وشرح المنظومة .

( وعلم اصول الفقه ) كمباحت الالفاظ والادلة العقلية .

( والمسائل النظرية الفقهية ) لا البدائية ، مثل قاعدة : الخراج بالضمان ، ومن ملك شيئاً ملك الاقرار به ، وما لا يضمن بصحبيه لا يضمن بفاسده .

( وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ) كدليل الافتراض - مثلاً - .

( ومن ثم ) اي من هذه الجهة وهي : بعد هذه العلوم عن الحس وانها ليست من الضروريات ( وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الالهية ) مثل خصوصيات علمه سبحانه ، وقدرته ، وصفات الذات ، وصفات الفعل ، ونحوها ، ( و ) في الحكمة ( الطبيعية ) كالهليولى والصورة .

( وبين علماء الاسلام في اصول الفقه ) مثل : هل ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا ؟ وهل المفهوم يقييد المنطق ام لا ؟ ( ومسائل الفقه ) كالامثلة المتقدمة .

وعلم الكلام وغير ذلك .

والسبب في ذلك أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة . إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيسة تقسيم المواد على وجه كلي إلى أقسام . وليست في المنطق قاعدة بها يعلم أن كل مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من الأقسام ،

---

( و ) في ( علم الكلام ) في خصوصيات علمه سبحانه ، وقدرته ، وبصره ، وسمعه ، وما أشبه .

( وغير ذلك ) كمسائل المنطق ، فهل عقد الوضع مثل : « كل انسان كاتب » قضية فعلية كما يقوله الشيخ الرئيس ، او قضية ممكنة كما يقوله الفارابي ؟  
والسبب في ذلك الاختلاف الموجود في هذه العلوم ( ان القواعد المنطقية إنما هي ) آلة قانونية ( عاصمة ) للتفكير ( من الخطأ من جهة الصورة ) القياسية باشكالها الاربعة ومقدماتها ، كمباحث المعكس ، والتقيض ، وعكس التقيض ( لا من جهة المادة ) المذكورة في الصناعات الخمس كما المع إليها في آخر الحاشية وذكرها مفصلاً الشمسية وجواهر النضيد وغيرهما .

( اذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيسة ) وهو جمع قياس ( تقسيم المواد ) من حيث الصناعات الخمس ( على وجه كلي إلى أقسام ) :  
البرهان ، والخطابة ، والشعر ، والسفسطة ، والجدل .

( وليست في المنطق قاعدة بها ) اي بسبب تلك القاعدة ( يعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من الأقسام ) المذكورة ، فان الاجماليات في القواعد لاتعيين لحدودها ، والصغريات تابعة في كثير من الاحيان للحدود ، مثلاً : الماء من اوضح المفاهيم ، لكنه مجمل في حدوده فالمياه الزاجية ، والكبريتية ، هل هي من الماء ام لا ؟

وهكذا في الالوان : الاحمر ، والاخضر ، والازرق ، من اوضح المفاهيم ، ومع

ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك ». ثم استظهر بعض الوجوه تأييداً لما ذكره ، وقال بعد ذلك :

« فان قلت : لافرق في ذلك بين العقليات والشرعيات . والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعية بين أهل الشرع

ذلك حدودها في غاية الغموض ، وهنا تتدخل الاذواق والاستجابات في الامر ، فواحد يجعله من الماء دون الاحمر ، وآخر يراه من غير الماء ، او من الاصفر . ومن الواضح : اختلاف استجابات الناس حتى في الامور المحققة حسأ ، مثلاً : نفران احدهما يده في ماء حار ، والآخر في ماء بارد ، فاذا دخلاه يديهما في ماء فاتر راه الاول بارداً ، والثاني حاراً ، مع ان حقيقة هذا الماء واحد ، وهو من الامور الحسية ، ومن آياته سبحانه ، اختلاف الاذواق والادراكات وغيرها الى جانب اختلاف المستنكم والوانكم .

( ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك ) وتحدد بان كل صغرى داخلة في اي من الصناعات الخمس ، ولذا نرى الفقهاء بعضهم يقول : يستفاد من هذه الرواية كذا ، وآخر يخالفه في استفادة ذلك ، والاصوليين قسم منهم يرى التبادر ، وقسم لا يراه .

( ثم استظهر بعض الوجوه ) الواردة في الروايات ، من خلط الحق بالباطل للامتحان ( تأييداً لما ذكره ) من عدم وجود قواعد منطقية لافادة ان اية مادة مخصوصة ، داخلة في اي واحد من الصناعات الخمس ( وقال بعد ذلك : فان قلت : لافرق في ذلك ) الذي ذكرت من كثرة الخلط والاشتباه في العقليات ( بين العقليات والشرعيات ) فكما يكثر الخلط والاشتباه في الاولى ، فكذلك في الثانية ، فلماذا تبرئون الشرعيات ولا تبرئون العقليات ؟

( والشاهد على ذلك ) اي على استواء الشرعيات والعقليات في الخلط ( ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعية بين اهل الشرع ) فبعضهم يرى عدم تنفس الماء

في اصول الدين وفي الفروع الفقهية .  
قلت : إنما نشا ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية او  
القطعية .

ومن الموضحات لما ذكرناه - من أنه ليس في المنطق قانون يعصي من الخطأ  
في مادة الفكر - أن المشائين

القليل ، وبعضهم يراه يتنجس وانما العصمة للكر ، ثم اختلقوا في قدره بين سبع  
وعشرين ، او ست وثلاثين ، او ما يقارب ثلاثة واربعين الى غير ذلك .

والاختلاف بين اهل الشرع ليس في فروع الدين فحسب بل جاء ( في اصول  
الدين ) أيضاً اذ يرى احدهم عدم سهو النبي صلی الله عليه وآلہ وسلم ، ويرى غيره  
سهوه ( و ) الى غير ذلك ، كما ان الاختلاف ( في الفروع الفقهية ) كثيرة حدث عنها  
ولا حرج .

( قلت : إنما نشا ذلك ) الاختلاف في الشرعيات ( من ضم مقدمة عقلية باطلة  
بالمقدمة النقلية الظنية ) ظناً معتبراً كالخبر الواحد ( او القطعية ) كالخبر المتواتر  
فالذنب يعود أيضاً الى إدخال العقل في الشرع .

مثلاً : قال بعضهم : بأنه كسرت رياضة الرسول صلی الله عليه وآلہ وسلم في بعض  
الحروب ، وانكر آخر ذلك ، بضم انه يجب برائة النبي صلی الله عليه وآلہ وسلم من  
العيوب الخلقية والخلقية ، فهذه المقدمة العقلية : « يجب » سبب الاختلاف .

( ومن الموضحة لما ذكرناه : من انه ليس في المنطق قانون يعصي من الخطأ في  
مادة الفكر : ان المشائين ) وهم جماعة من الحكماء ، ورئيسهم ارسطاطاليس ،  
وانما سموا بالمشائين لانه كان يعلمهم الحكمة في حالة المشي ، او لأنهم يمشون  
بالدليل ، لأن المشي يطلق على مثل ذلك تشبيهاً للمعقول بالمحسوس ، كما قال سبحانه :  
« وانطلقوا الملائكة منهم أذ امشوا .. » ۱ .

ادعوا البداهة في أن تفرق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين.

اي امشوا في طريقتكم ولا تعتقدوا بما جاء به النبي .

وفي قبال المشائين : الاشراقيون ، ورئيسهم استاذ ارساطاطليس وهو افلاطون ، وانما سموا بهذا الاسم من جهة انهم كانوا يعتقدون ان بالدليل وحده لا يمكن الوصول الى الحقائق ، وانما اللازم تصفية الباطن ليشرق عليه نور الهدایة ، ولا يخفى ان هذا الكلام في نفسه صحيح كما اشير اليه في الحديث الشريف :

«لَيْسَ الْعِلْمُ بِكِثْرَةِ التَّعْلُمِ، وَإِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ»<sup>١</sup>.

فان من الواضح ان العلم هو : عبارة عن فهم الكون خالقاً ، ومخلوقاً ، ومضياً ، ومستقبلأً ، وحالاً - بقدر الطاقة البشرية - وليس خاصاً ببعض المعلومات ، كالطب ، والهندسة ، وما اشبه ، أو بدون الاعتقاد بالله واليوم الآخر وما يلزمهما من الاعتراف بالأنبياء والوصياء ، فإنه لا يكون هناك علم ، وهذا العلم الشامل يقذفه الله في قلب المؤمنين ، وهم الذين يجتهدون في الامر ، كما قال سبحانه :

«وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَتَهْدِيَنَّهُمْ شُبَّلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ التَّحْسِينِ»<sup>٢</sup>.

وعلى اي حال : فالاختلاف كبير بين الطائفتين في كثير من مسائل الفلسفة كما لا يخفى على من راجع كتب الحكمة .

مثلاً : (ادعوا البداهة في ان تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه) اي الجسم المائي الواحد ، فإنه بالتفرق خرج عن شخصية الواحد ( وإحداث لشخصين آخرين) وانما كان إحداثاً ، لانه في حال الوحيدة لم يكن هناك اثنان ، فاعدام الواحد وصار اثنين ، ومن الواضح : انه لا يراد اعدام الماء ، واحادات الماء ، وانما الوحيدة والاثنينية ، والواحد شخص غير الاثنين ، كما ان الاثنين شخص جديد في هذا وفي ذاك ، وليس شخصاً واحداً .

وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولي ، والاشراقيين ادعوا البداهة في أنّه ليس بإعداماً للشخص الأول وإنما انعدمت صفةٌ من صفاتِه وهو الاتصال .

ثم قال : «إذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة ، فنقول : إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ ، وإن تمسكنا بغيرهم لم نُعصم عنه » ، انتهى كلامه .

---

( وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولي ) - مثلاً - الشمع له ذات ، وله صورة فإذا رُبِع ، أو ثُلث ، أو خَمْس ، أو غير ذلك ، كان الشمع واحداً بالذات ، وإنما الاختلاف بالصور ، والذات يسمى بالهيولي ، وتسمى كل صورة صورة منها به الصورة » .

( والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ) اي التفريق في كوزين ( ليس اعداماً للشخص الاول ) الذي كان في الكوز الواحد ( وإنما انعدمت صفة من صفاتِه وهو الاتصال ) اما الذات ، فهي ذات في كلتا الحالتين ، فلا اعدام ولا ايجاد .

اقول : البحث في ذلك طويل وعميق ، وإنما اكتفينا بشيء من التوضيح للتقرير إلى الذهن فقط .

( ثم قال ) الاسترابادي « قده » ( اذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة فنقول : إن تمسكنا بكلامهم عليهم الصلاة والسلام فقد عصمنا ) وحفظنا - على صيغة المجهول - والفاعل هو الله سبحانه ( من الخطأ ، وإن تمسكنا بغيرهم ، لم نُعصم عنه » ، انتهى كلامه ) .

اقول : التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام ليس معناه : عدم فهم سائر الأشياء ، فهل يمكن فهم دليل التمانع ، وساير الآيات القرآنية المرتبطة بدفائق المبدء والمعد ، أو فهم مواضع من كلام الرسول ، وعلى ، والأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين بدون دراسات طويلة ؟

ام هل يمكن فهم قول علي عليه السلام : « مَنْ وَضَفَ اللَّهُ فَقَدْ فَرَأَهُ ، وَمَنْ فَرَأَهُ فَقَدْ

---

والمستفاد من كلامه عدم حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات وما تكون مباديه قريبة من الاحساس إذا لم يتوافق عليه العقول . وقد استحسن ما ذكره غير واحد من تأخر عنه ، منهم السيد المحدث الجزائري ، قدس سره ، في أوائل شرح التهذيب ،

ثناه ، ومن ثناه فقد جزأه ، ومن جرأه فقد جعله ١ . أو قوله عليه السلام : « لايؤمنُ بَيْنَ وَلَا يُكَيِّفُ بِكَيْفٍ ، وَمَنْ قَالَ : فَيْمَ ، فَقَدْ ضَمَّنَهُ » الى غيرها .

ومن الواضح وجود الاحتياج في المباحثات مع غير المسلمين او المسلمين المنحرفين الى كل تلك العلوم .

( و ) على اي حال فالمستفاد من كلامه عدم حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات و ) في غير ( ما تكون مباديه قريبة من الاحساس ) كما مثلنا له سابقاً ( اذا لم تتوافق عليه العقول ) بأن كان محل الاختلاف ، اما اذا توافقت العقول عليه ، فذلك حجة وان لم يكن من المحسوسات ، ولا من الامور القريبة من الاحساس .

( وقد استحسن ما ذكره ) المحدث الاسترابادي ( قوله ) ( غير واحد من تأخر عنه ، منهم السيد المحدث ) السيد نعمة الله ( الجزائري ) ( قوله ) في اوائل شرح التهذيب ) .

وهنا مطلب خارج عن محل البحث لابأس بالاشارة اليه وهو : ان جماعة من المطلعين ذكروا : ان كتاب « زهر الربيع » قد حُرُفَ ، لما ذكر فيه مما لا يليق بمقام السيد ، وهذا ليس بعيد ، فان كتب جماعة من علمائنا قد حرفت من بعدهم مثل كتاب : « المخلة » و « الكشكوك » للشيخ البهائي ( قوله ) وكتاب « مكارم الاخلاق » للطبرسي ( قوله ) طبع مصر ، بل سمعت من بعض الثقة : ان الحاج النوري ( قوله ) ألف كتاباً باسم « فصل الخطاب في عدم تحريف الكتاب » وان النسخة المخطوطة

على ما حكى عنه . قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله : « وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه . فان قلت : قد عزلت العقل عن الحكم في الاصول والفروع . فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل ؟ قلت : أما البدويات فهي له وحده ، وهو الحاكم فيها . وأما النظريات فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه »

---

عنه كانت هكذا ، واما الغنى منها بعض المرتبطين بالغربيين الردود ، واثبت فيها التحريفات ، كما استقط كلمة « عدم » من الاسم ، وهو أيضاً غير بعيد ، فان احد مسيحي لبناء جمع الاشكالات من كتب بعض علمائنا على الاسلام وحذف الاجوبة ، وطبعها كتاباً مستقلاً وعليه : فان الامر بحاجة الى التثبت .

وكيف كان فان الجزائري « قده » (على ما حكى عنه قال بعد ذكر كلام المحدث ) الاسترابادي « قده » (المتقدم بطوله : وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب اليه ) وظاهره : انه معترض بكل ما قاله الاسترابادي « قده » .

ثم قال : (فان قلت : قد عزلت ) بتصديقك لكلامه ( العقل عن الحكم في الاصول والفروع ، فهل يبقى له ) أي العقل ( حكم في مسألة من المسائل ) ؟ ( قلت ) نعم ، يبقى له .

( أما البدويات فهي له وحده وهو الحاكم فيها ) وهي موجودة في الاصول والفروع ، كما تقدم الالاماع اليه .

( واما النظريات ) فالقريبة من الحس أيضاً للعقل حكم فيها ، كما سبق واما غير القريبة ، ( فان وافقه ) اي وافق العقل ( النقل ) مثل : قبح قصد المعصية قبحاً فاعلياً ، ومثل : حسن الاحسان في بعض موارد الاحسان الى الاعداء الذين يريدون قتل الانسان ، كما احسن رسول الله وعلي والحسين عليهم الصلاة والسلام باعطاء الماء لأهل بدر ، ولأهل صفين ولاصحاب الحر ( وحكم بحكمه ، قدم حكمه ) أي حكم

على النقل وحده . وأمّا لو تعارض هو والنقلي ، فلا شك عندنا في ترجيح النقل  
وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل .

قال : - وهذا أصل يتنى عليه مسائل كثيرة . ثم ذكر جملة من المسائل  
المتفرعة » .

العقل ( على النقل وحده ) اذ مع العقل لا مجال الا لكون النقل مؤيداً له ، ولذا قال :  
« وحده » اي المحكم ، العقل وحده .

( واما لو تعارض هو ) اي العقلي ( والنقلي ) تعارضاً ليس على نحو بديهيات  
العقل ، اما التعارض مع بديهيات العقل ، فما قول .

مثل : ما دل على ان الرحمن على العرش ، وان له يداً ، وانه يأتي ، الى غير ذلك ،  
لان في بديهي العقل كون تلك الامور - على ظاهرها - محال عليه سبحانه ، ولذا نأوله  
بما لا يخالف العقل .

واما التعارض مع غير البديهيات ، مثل : الادلة العقلية على العقول العشرة ، او  
على استحالة الخرق والالتياط في الافلاك ، والمعراج الجسماني ، الى غير ذلك ( فلا  
شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل ) وحده .  
والمراد بالعقل : المقدمات الظنية التي تنتهي الى هذه النتائج ، والا فمن الواضح :  
ان ما ذكروه دليلاً على تلك الامور ليست الا من قبيل الخطابيات ، كما لا يخفى على  
من راجع كتب الكلام ، كشرح التجريد ، وكفاية الموحدين ، وغيرهما .

( قال ) السيد الجزائري « قوله » : ( وهذا ) الذي ذكرناه من تقديم النقل على العقل  
المبني على غير الضروريات ( اصل يتنى عليه مسائل كثيرة ، ثم ذكر جملة من  
المسائل المتفرعة ) <sup>١</sup> على تقديم النقل على العقل ، مثل : مسألة الاحباط ، ومسألة  
الانسأ في النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ومسألة ارادة الباري ، ومسألة ان اول  
الواجبات هل هي معرفة الباري ، او النظر والفكر في معرفته ؟

أقول : لا يحضرني شرح التهذيب حتى لاحظ ما فرّع على ذلك ، فللت شعرى إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء كيف يجوز حصول القطع او الظن من الدليل النقلي على خلافه .

وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع ؟

---

هذه هي بعض المسائل المنسوبة في بعض الحواشى إلى السيد الجزائري ( قوله ) .  
أقول : لا يحضرني شرح التهذيب ، حتى لاحظ ما فرّع على ذلك ) وقد عرفت بعضها ، لكن كل تلك المسائل لا تصادم فيها بين العقل والنقل ، كما ان اختلاف العلماء فيها ليس من جهة التصادم ، بل من جهة اختلاف الاستفادة من الأدلة على ما عرفت الكلام فيه سابقاً .

( فللت شعرى ) هل يصادم النقل العقل ؟

وهل يصادم القطع الظن ؟ كما يستفاد من كلامه فانه ( اذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء ) كامتناع الجسمية ولو ازماها للباري تعالى ( كيف يجوز حصول القطع او الظن من الدليل النقلي على خلافه ؟ ) .

فما دل من النقل على الجسمية - مثلاً - لابد من تأويله ، اذ ليس بذلك قطع ولا ظن ، بل ولا وهم ، اذ القطع معناه : المنع عن النفيض ، والوهم : احتمال ولو واحد في الالف ، ولا يعقل جمعها .

( وكذا ) العكس ، اي ( لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي ) كما لو قطع بما قام عليه التواتر فانه ( كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع ) بان يدل العقل على خلاف قطعه الحاصل من النقل .

وعلى اي حال : فان تعارض القطعين غير معقول ، بل لا يعقل تعارض القطع والظن ، ولا القطع والشك ، ولا القطع والوهم ، بل ولا الظن والشك ، بل ولا الوهم والشك ، كما هو واضح .

القطع ..... القطع .....  
الوسائل ..... وسائل .....  
وممّن وافقهما على ذلك في الجملة المحدث البحرياني في مقدمات الحدائق ، حيث نقل كلاماً للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه ، إلا أنه صرّح بحجية العقلي الفطري الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له .  
ثم قال : « لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها ،

---

( وممّن وافقهما ) اي الاسترابادي والجزائري « قدّهما » ( على ذلك ) من اسقاط دور العقل ( في الجملة ) وليس في كل ما ذكراه هو : ( المحدث البحرياني « قوله » في مقدمات الحدائق ، حيث نقل كلاماً للسيد المتقدم ) اي الجزائري « قوله » ( في هذا المقام واستحسنه ) مما يدل موافقته له .  
( الا انه ) وافقهما في الجملة لانه ( صرّح بحجية ) الدليل ( العقلي الفطري الصحيح ) وهو يشعر بالحجية المطلقة للعقل ، فيما اذا كان غير مشوب بملابسات ، وبما يليق على فطرة سليمة التي فطره الله عليها ، بينما الاسترابادي والجزائري يرون عدم حجية العقل الا في بعض الموارد وعلى كلٍ : فالمحدث البحرياني قال بحجية العقل .

( وحكم بمطابقته للشرع ، ومطابقة الشرع له ) لأنهما من قبل الله سبحانه ، ولهذا يكونان متطابقين على ما ذكروا : من ان ما حكم به العقل حكم بالشرع ، لأن العقل لا يرى الا الصلاح ، والشرع موضوع على المصالح والمفاسد - ايجاباً وسلباً - وان ما حكم به الشرع حكم به العقل ، لأن العقل يرى : ان الشرع لا يحكم الا وفق المصلحة ، فكلما حكم به الشرع ، عرف العقل ان فيه المصلحة ، كما ان الطبيب الحاذق المخلص ، يحكم العقل فيه بأنه كلما وصف من الدواء شيئاً كان فيه مصلحة ، وان لم يعرف العقل خصوصيات الادوية كمما وكيفاً .

( ثم قال ) الحدائق : انه ( لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية ، من عبادات وغيرها ) فمثلاً : لماذا عدد الركعات كذا ؟ والجهر والاختفات كذا ؟ وتقديم السعي على التقصير ؟ والطواف على الصلاة ؟ وان الصيام من الفجر الى المغرب ؟

للسيرازي ..... حجية القطع مطلقة ..... ج ١

ولا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم عليه السلام ، لقصور العقل المذكور عن  
الاطلاع عليها .

ثم قال : «نعم يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التوقيف ، فنقول : إن كان  
الدليل العقلي القطعي المتعلق بذلك بديهيًا ظاهر البداهة ، مثل الواحد نصف  
الاثنين ، فلا

---

إلى غير ذلك .

نعم كليات الأحكام يعرفها العقل ، فالصلة : لأجل الصلة بالله سبحانه ، والحج :  
لمنافع الناس ، والصوم : لكف النفس وترويضها ، وهكذا ، وقد ذكرنا جملة منها في  
كتاب «عبادات الإسلام» .

( ولا سبيل إليها ) اي إلى تلك الأحكام الفقهية ( إلا السماع عن المعصوم عليه  
السلام ) لأن الخصوصيات لا تعرف إلا من قبله ، فحال الكليات والجزئيات في  
الأحكام حال كليات الطب ، وجزئياته ، حيث أن المرجع فيها للجاهل بالطب هو  
الطبيب ، وهنا هو المعصوم عليه السلام وذلك ( لقصور العقل المذكور ) وهو العقل  
الفطري ( عن الاطلاع عليها ) اي على تلك المسائل الفقهية .

وكلامه هذا لا ينافي كلامه السابق : من التطابق بين العقل والنقل ، اذ ذاك بمعنى :  
انهما يحكمان على طبق المصلحة ، وهذا بالنسبة إلى الخصوصيات والمزايا .

( ثم قال : نعم يبقى الكلام بالنسبة إلى ما ) اي الشيء الذي ( لا يتوقف على  
التوقيف ) بأن لا يحتاج فيه إلى الشرع ، مثل : الاعتقادات الأصولية ، من الالوهية  
والرسالة والمعاد ، وهكذا مسائل اصول الفقه ، مثل : كون الامر ظاهراً في الوجوب ،  
والنهي في التحريم ، ووجوب المقدمة - مثلاً .

( فنقول : إن كان الدليل العقلي القطعي المتعلق بذلك بديهيًا ظاهر البداهة ) مثل :  
وجوب شكر المنعم ، وقبح تكليف ما لا يمكن عقلاً : كاجتماع النقىضين ، او عادة :  
كالطيران بدون الوسيلة ، مما هو من ( مثل : الواحد نصف الاثنين ) في البداهة ( فلا

ريب في صحة العمل به . وإنما لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلبي فكذلك ، وإن عارضه دليل عقلي آخر ، فإن تأييد أحدهما بنقلبي كان الترجيح للمتأيد بالدليل النقلبي ، وإنما فاسكار . فإن عارضه دليل نقلبي ، فإن تأييد ذلك العقلي بدليل نقلبي كان الترجيح للعقلي ،

ريب في صحة العمل به ) لأنـه من البديهيات ، والبديهي لا يتوقف على شيء آخر ، فالحالـ حالـ الواحدـ نصفـ الـاثـنينـ ، سواءـ عـارـضـهـ دـلـيـلـ آخـرـ نـقـلـيـ اـمـ لاـ ، اـذـ لـاـ يـعـقـلـ مـعـارـضـةـ الدـلـيـلـ العـقـلـيـ الفـطـريـ لـهـ .

( وإنـ ) بأنـ لمـ يـكـنـ بـدـيـهـيـاـ ظـاهـرـ الـبـداـهـةـ (ـ فـانـ لـمـ يـعـارـضـهـ دـلـيـلـ عـقـلـيـ وـلـاـ نـقـلـيـ فـكـذـكـ ) يـلـزـمـ الـعـلـمـ بـهـ ، لـاـنـ الـعـقـلـ قـدـ حـكـمـ ، وـلـاـ مـعـارـضـ لـهـ .

( وإنـ عـارـضـهـ دـلـيـلـ عـقـلـيـ آخرـ ) فـهـمـاـ دـلـيـلـانـ عـقـلـيـانـ مـتـعـارـضـانـ ، مـثـلـ : «ـ الـعـالـمـ مـتـغـيرـ ، وـكـلـ مـتـغـيرـ مـحـتـاجـ إـلـىـ الـمـؤـثـرـ ، فـالـعـالـمـ مـحـتـاجـ إـلـىـ الـمـؤـثـرـ »ـ وـفـيـ قـيـالـهـ قـوـلـ المـلاـحـدـةـ : «ـ الـعـالـمـ قـدـيـمـ ، وـكـلـ قـدـيـمـ مـسـتـغـنـ عـنـ الـمـؤـثـرـ ، فـالـعـالـمـ مـسـتـغـنـ عـنـ الـمـؤـثـرـ »ـ . (ـ فـانـ تـأـيـيدـ أـحـدـهـماـ بـنـقـلـيـ )ـ كـتـأـيـدـ الـبـرـهـانـ الـأـوـلـ بـهـ ، مـنـ مـثـلـ :ـ كـانـ اللـهـ وـلـمـ يـكـنـ مـعـهـ شيءـ (ـ كـانـ التـرـجـيـحـ لـلـمـتـأـيـدـ بـالـدـلـيـلـ الـنـقـلـيـ )ـ اـذـ فـيـ طـرـفـ :ـ عـقـلـ وـنـقـلـ ، وـفـيـ طـرـفـ :ـ عـقـلـ فـقـطـ .

( وإنـ )ـ بـاـنـ لـمـ يـكـنـ أـحـدـ الـدـلـيـلـيـنـ عـقـلـيـيـنـ مـؤـيـدـ بـنـقـلـ (ـ فـاـشـكـالـ )ـ :ـ بـاـنـ هـلـ يـقـدـمـ هـذـاـ الدـلـيـلـ عـقـلـيـ ، اوـ ذـاكـ ؟

هـذـاـ تـامـ الـكـلامـ فـيـ تـعـارـضـ الـعـقـلـيـيـنـ مـعـ تـأـيـيدـ أـحـدـهـماـ بـنـقـلـيـ ، اوـ بـدـونـ التـأـيـدـ . اـمـاـ اـذـاـ كـانـ هـنـاكـ دـلـيـلـ عـقـلـيـ كـقـبـحـ التـجـرـيـ (ـ فـانـ عـارـضـهـ دـلـيـلـ نـقـلـيـ ، فـانـ تـأـيـيدـ ذـلـكـ عـقـلـيـ بـدـلـيـلـ نـقـلـيـ )ـ كـمـاـ فـيـ :ـ حـكـمـ الـعـقـلـ بـقـبـحـ التـجـرـيـ فـيـ الـجـمـلـةـ ،ـ المـؤـيـدـ بـالـنـقـلـ الدـالـ عـلـىـ حـرـمـةـ التـجـرـيـ -ـ عـلـىـ مـاـ تـقـدـمـ -ـ ،ـ فـانـ كـانـ الدـلـيـلـ عـقـلـيـ مـعـارـضـاـ بـدـلـيـلـ نـقـلـيـ آخرـ يـدـلـ عـلـىـ دـمـرـةـ الـعـقـابـ عـلـىـ قـصـدـ الـمـعـصـيـةـ ،ـ وـانـماـ الـعـقـابـ عـلـىـ فـعـلـ الـعـصـيـانـ (ـ كـانـ التـرـجـيـحـ لـلـعـقـلـيـ )ـ لـاـنـ فـيـ جـانـبـ :ـ الـعـقـلـ وـالـنـقـلـ ،ـ وـفـيـ جـانـبـ :ـ النـقـلـ

إلا أن هذا في الحقيقة تعارض في النقليات ، وألا فالترجح للنقولي وافقاً للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافاً للأكثر ، هذا

فقط ، والأولان أقوى من الثاني .

( الا ان هذا ) القسم ( في الحقيقة ) وبالنظر الدقيق ( تعارض في النقليات ) لأن في كلا الجانبين نقل ، وإنما العقل في أحد الجانبين فقط ، وهو يصلح مؤيداً لأحد جانبي النقل .

( والأ ) بان لم يؤيد العقل بدليل نقولي ، مثل : انكار بعضهم الخرق واللتام المنافي للمراج - عقلاً - فان انكارهم هذا لم يؤيد بدليل نقولي ، بل الدليل النقولي معارض له ، لانه يدل على المراج الجسماني المستلزم لخرق الافلاك كلاً ( فالترجح للنقولي ) لانه لا شأن للعقلاني المبني على المقدمات غير البرهانية في رفع النقل .

فتحصل : ان الحدائق قسم الامر الى ستة اقسام :

١ - العقل البديهي .

٢ - غير البديهي الذي لا يعارضه دليل عقلي ولا نقولي .

٣ - غير البديهي الذي عارضه دليل عقلي آخر وتأيد أحدهما بالنقل .

٤ - الصورة الثالثة مع انه لم يؤيد بدليل نقولي .

٥ - غير البديهي الذي عارضه دليل نقولي وتأيد أيضاً بدليل نقولي .

٦ - غير البديهي الذي عارضه دليل نقولي ، ولم يؤيد بدليل نقولي .

وقد قال في السادس : انه يعمل بالنقل ، وفي الرابع :

ان فيه اشكالاً ، وفي بقية الصور يعمل بالعقلاني .

ثم انه رجح في السادس النقولي ( وافقاً للسيد المحدث ) الجزائري « قده » ( المتقدم ذكره ، وخلافاً للأكثر ) الذين يقدمون في السادس ، العقلاني ، وهو المشهور . ثم قال الحدائق : و ( هذا ) الذي ذكرناه : من عدم حجية العقل في الفقه ،

أما لو اريد المعنى الأخص ، وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام - وان شد وجوده في الانما - ففي ترجيح النقلية عليه اشكال » ، انتهى .

ولا أدرى كيف جعل الدليل النقلية في الأحكام النظرية مقدماً على ما هو في البداهة من قبيل « الواحد نصف الاثنين » . مع أن ضروريات الدين والمذهب

والتفصيل في غير الفقه ، إنما هو ( بالنسبة إلى العقلية بقول مطلق ) اي العقلية المشوب بالأوهام .

(اما لو اريد ) بالعقلية ( المعنى الاخص ، وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام ) مما لا يوجد الا في الانبياء والاصياء وصفوتهم ( الذي هو حجة من حجج الملك العلام ) كما في الروايات : من إن العقل حجة باطننة ، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم حجة ظاهرة ( وان شد وجوده في الانما ) لكثره الخلط والخطب ( ففي ترجيح النقلية عليه اشكال )<sup>1</sup> كما يأتي وجهه .

(انتهى ) كلام المحدث البحرياني قدس الله سره ، ولكن في كلامه موارد للنظر : الاول : انه كيف قدم النقلية على العقلية الضروري ، مثل : الواحد نصف الاثنين ؟ ( ولا ادرى كيف جعل الدليل النقلية في الاحكام النظرية ) الواردة فيها الاحاديث اي الدليل النقلية ( مقدماً على ما ) اي على الدليل العقلية الذي ( هو في البداهة من قبيل : الواحد نصف الاثنين ) ؟

مثلاً : اذا حكم العقل حكماً بديهياً ببطلان وضوء الجبيرة ، الموجب لوصول الماء الى الكسر ونحوه - مما يكون ضرراً اكيداً - كيف يقدم النقل عليه ؟ حيث قد ورد في بعض الروايات : بوجوب ا يصل الماء الى العضو .

هذا ( مع ان ضروريات الدين والمذهب ) حالها حال ضروريات العقلية ، اذ قد

للشيرازي ..... حجية القطع مطلقة ..... ج ١  
لم يزد في البداهة على ذلك .

---

يكون الشيء ضروري الاسلام : كالصلوة والصيام يقبله عامة المسلمين .  
وقد يكون ضروري الایمان عند الشيعة فقط ، مثل : صحة المتعة .  
وهناك قسم ثالث من الضروريات تسمى بضروريات الاديان ، كوجود الجنة  
والنار .

وقسم رابع : هو ضروريات الفقه ، كضرورة عدم الفاصلة بين الرضعات في نشر  
الحرمة بشيء آخر غير اللبن من المرضعة .

فانه ( لم يزد في البداهة على ذلك ) فكما ان البديهيات الدينية والمذهبية  
لاتحتاج الى شيء آخر ، كذلك حال البديهيات العقلية .  
هذا هو الاشكال من الشيخ « قده » على الحدائق .

لكن ربما يقال : ان الحدائق استثنى البديهيات اولاً ، ثم جعل كلامه في غير  
البديهيات ، ولعل الشيخ « قده » اطلع على ما لم نطلع نحن عليه .

وعلى أي حال : فانه ينبغي ان يقال : ان تقسيم العقل الى الفطري وغيرالفطري  
محل تأمل ، فان هناك اقسام من الناس :

الاول : المعاند ، ولاكلام فيه ، فان عقله كسائر العقول ، وانما يعand ، كما قال  
سبحانه : « وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنُتْهَا أَنفُسُهُمْ » <sup>١</sup> .

الثاني : الجاهل قاصراً ومقصراً ، ولاكلام فيه أيضاً .

الثالث : المستقيم ، ولاكلام فيه أيضاً .

الرابع : الذي اشتبه في الدليل العقلي ، ولا شك انه اذا لم يكن معاندأ ، ولم يكن  
تلقيه مختلفاً - كما تقدم من مثال الاولاني الثالث - يرجع الى الواقع بالبحث  
والاستدلال ، فأية فائدة لهذا التقسيم بالفطري وغير الفطري ؟  
فان كل واحد من اساطين العلم ، كاصحاب الحدائق والجواهر والمستند

والعجبُ ممَّا ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل كيف يتصور الترجيح في القطعي ، وأي دليل على الترجيح المذكور .  
وأعجبُ من ذلك الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح ، مع أنه

والرسائل والكافية - مع اختلافاتهم الكثيرة في الاصول والفروع واستدلالاتهم العقلية والنقلية بمختلف المسائل - هل يمكن ان يقول بعضهم لبعض انه مأخوذ من العقل غير الفطري ؟ .

وحascal كلامنا : ان جعل هذا المحور موجباً للرد والابعاد بين اعلام الدين غير خالي عن المناقشة ، نعم ، لاشك ان الاهواء دخلت في اديان الكفار والمنحرفين ، لكن اذا افتوا كانوا من مصاديق « وجحدوا بها واستيقنوا أنفسهم .. » .

الثاني : من موارد النظر على كلام البحرياني « قده » ما ذكره بقوله : (والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل ) بترجيح النقل على العقل ،凡هـ (كيف يتصور الترجيح في القطعي ) المرتبط بالعقل ؟ فإذا قطع الانسان بان الآن نهار ، وجاء نقل بانه ليل ، فهل يمكن ترك القطع الى النقل ( وأي دليل ) في مقام الاثبات ( على الترجيح المذكور ) ؟

لكن ربما يقال : ان مراد البحرياني « قده » ليس العقلاني القطعي ، بل ما يسمونه بالادلة العقلية المبنية على مقدمات غير مقطوعة ، ولذا نرى ان بعضهم يدعى دلالة العقل على وجوب مقدمة الواجب ، وبعضهم يدعى دلاته على عدم الوجوب وهكذا .

( و ) الثالث : من موارد النظر وهو ( اعجب من ذلك : الاستشكال ) من البحرياني « قده » ( في تعارض العقليين من دون ترجيح ) فهل يمكن تعارض دليلين عقليين كل واحد الى حد القطع ؟ بل قد عرفت سابقاً : ان القطع بطرف لا يجتمع حتى مع الوهم في الطرف الآخر ( مع انه ) لو فرض فرضاً محالاً وجودهما وتعارضهما بدون

لا اشكال في تساقطهما ، وفي تقديم النقل على العقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام . مع أن العلم بوجود الصانع جل ذكره إنما أن يحصل من هذا العقل الفطري أو مما دوئه من العقليات البديهية ، بل النظريات المنتهية إلى البداهة . والذى يقتضيه النظر ، وفأقاً لأكثر أهل النظر ، أنه كلما حصل القطع من دليل

عقلی

---

ترجيع فانه ( لا اشكال في تساقطهما ) حالهما حال النقلين .  
لكن يمكن الذب عن البحراني ( قده ) بأنه ليس كلامه فيما ذكره الشيخ ( قده ) من العقل القطعي ، بل هو فيما ذكرناه .

( و ) الرابع من موارد النظر : ( في ) حكمه « قده » بـ( تقديم النقل على العقل الفطري ، الخالي عن شوائب الأوهام مع ان ) النقل لا يمكن ان يصل الى مرتبة العقل ، كما هو واضح ، فان اساس النقل : العقل ، فإذا سقط دور العقل سقط النقل تلقائياً .  
ومما يوضح ذلك ، هذا المثال : وهو أن ( العلم بوجود الصانع جل ذكره ) وسائل اصول الدين ( إنما ان يحصل من هذا العقل الفطري أو مما ) هو ( دونه ) في القوة ، اذ للعلم مراتب ، كسائر الصفات النفسية وكالتوريزداد وينقص ، ولهذا فانه يحصل أيضاً ( من العقليات البديهية ) مثل استدلال تلك العجوز على وجود الله تعالى ، حيث رفعت يدها عن المغزل ، وقول ذلك الاعرابي : البعرة تدل على البعير ، الى غير ذلك ( بل ) يحصل من ( النظريات المنتهية الى البداهة ) كالادلة النظرية التي تنتهي الى المقدمات البديهية ، كما هو الشأن في غالب الاستدلالات على اصول والفروع ، حيث أنها نظرية لكنها تنتهي الى القضايا البديهية ، فان ما بالغير لابد وان ينتهي الى ما بالذات كما ذكروا .

( و ) حيث قد عرفت الاشكال في كلمات المحدثين الثلاثة نقول : ( الذي يقتضيه النظر ) في الادلة ( وفأقاً لأكثر أهل النظر ) والفكر ( انه كلما حصل القطع من دليل عقلی ) سواء سمي بالعقل الفطري ، او غيره ، او كان من الادلة البديهية ، او

فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلٍ . وإن وُجِدَ ما ظاهره المعارضة فلابد من تأويله إن لم يمكن طرحه .

وكلما حصل القطع من دليل نقلٍ ، مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً ،

النظيرية ( فلا يجوز ) اي لا يمكن ( ان يعارض دليل نقلٍ ) اذ العقل : الاصل ، والنقل مستند اليه في حجيته ، ولا يمكن ان يعارض الفرع الاصل .

( وان وجد ) من الأدلة النقلية ( ما ظاهره المعارضة فلابد من تأويله ) وأصل « التأويل » من الأول بمعنى : الانتهاء ، من آل يؤول ، اي لابد ان نقول : ان الكلام لا يقف عند ظاهره ، بل ينتهي الى شيء غير الظاهر .

هذا ( ان لم يمكن طرحه ) من حيث السنّد ، او من حيث جهة الصدور امكاناً حسب الصناعة ، والا فان كان سنته غير نقى ، او كان سنته نقياً لكنه موافق للعادة ، فليس ذلك بحجة فلا حاجة الى تأويله بما يوافق العقل بالنتيجة .

مثلاً ، العقل القطعي يدل على ان الله سبحانه ليس بجسم ، وانه غير قابل للرؤى ، فإذا كان في القرآن الحكيم :

« الرَّحْمَنُ عَلَى الْقَرْشِ اسْتَوَى » .<sup>١</sup>

أو : « وَجْهَةٌ يَوْمَئِنَ نَاضِرَةٌ إِلَى زَبَّهَا نَاظِرَةٌ » .<sup>٢</sup>

كان تأويل الآية الاولى : بان المراد هو الاستيلاء والاحاطة لا الجلوس ، وتأويل الآية الثانية : بانها ناظرة : الى نعيم ربها ، فهو كما يقال : اني انظر الى المهدى عليه الصلاة والسلام وقد خرج الى الكوفة ، اي اعلم انه سيخرج ، الى غير ذلك .

( وكلما حصل القطع من دليل نقلٍ ، مثل : القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع ) الالهية ، فانه لو لا اجماعهم لما حصل القطع - ( على حدوث العالم زماناً ) . اذ ربما يقال ان : العالم حادث ، لكنه حدث بعد حدوث الزمان ، وهذا يسمى

فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي ، مثل استحالة تخلف الأثر عن المؤثر . ولو حصل منه صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديةة ،

بالحادث الزمني ، اي كان في زمان معدوماً ثم وجد في زمان ثانٍ .

وربما يقال : ان العالم حادث ، لكنه حدث قبل حدوث الزمان ، فهو قديم زمني ، حادث ذاتي ، وقسم من الفلاسفة وان قال بالثاني ، الا ان الشرائع قالت بالاول . ( فلا يجوز ) اي لا يمكن ( ان يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي ) اذ لا يعقل ان يحصل قطعان متخالفان : قطع مستند الى النقل ، وقطع مستند الى العقل ، بل قد تقدم ان الاحتمال على طرف ، لا يمكن ان يجتمع مع القطع على طرف آخر . ثم ان المصنف مثل للدليل العقلي على خلاف الدليل النطلي المقطوع به بقوله : ( مثل : استحالة تخلف الأثر عن المؤثر ) فان الفلسفه الذين قالوا بالحدوث الذاتي للعالم لا الحدوث الزمني ، استدلوا على ذلك بما جعلوه دليلاً عقلياً ، فقالوا : العالم اثر القديم ، واثر القديم قديم .

- اما الصغرى : فلووضح ان العالم لم يوجد بنفسه ، فاللازم ان يكون هناك قديم - وهو الله سبحانه - حتى يكون العالم اثراً .

واما الكبرى : فلان الاثر معلوم ، والمعلوم لا ينفك عن علته ، الذي هو الله ، فالعالم حادث ذاتاً لاستناده الى الغير ، وليس بحادث زماناً ، لانه قبل الزمان . لكن هذا القياس غير صحيح ( ولو حصل منه صورة برهان ) اذ الكبرى غير تامة ، فان الاثر لا ينفك عن المؤثر المجبور ، كالحرارة من النار ، والرطوبة من الماء ، اما المؤثر المختار فينفك الاثر منه .

مثل افعالنا نحن البشر ، حيث انها منفكة منا ، فان الانسان يكون ، وليس بصانع باباً او كاتب كتاباً ، ثم يصنع الباب ويكتب الكتاب ، الى غير ذلك من الامثلة ، فاذا حصل صورة برهان في قبال القطع النطلي ( كانت شبهة في مقابلة البديةة ) لا برهاناً يفيد الواقع .

لكن هذا لا يتأتى في العقل البديهي من قبيل «الواحد نصف الاثنين» ، ولا في العقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام ، فلابد في مواردهما من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه ، لأن الأدلة القطعية النظرية في النقليات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي أو الفطري .

(لكن هذا) الذي ذكرناه : من انه شبهة في مقابل البديهية ، وان امكن ان يأتي في النقلية القطعية ، لكنه (لا يتأتى في العقل البديهي من قبيل «الواحد نصف الاثنين») فان في قبال العقل البديهي لا يمكن ان يكون نقل قطعي .

مثلاً : لا يعقل ان يقوم دليل نceği على جواز تكليف مالا يطاق .

(ولا في العقل الفطري الخالي عن شوائب الاوهام) كحسن الاحسان وقبح الظلم .

والحاصل : ان الدليل العقلي البرهاني لايعارض النقل القطعية (فلابد في مواردهما ) اي موارد العقل البديهي والعقل الفطري ( من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه ) اي على خلاف العقل .

والفرق بين البديهي والفطري : ان ما يدل عليه العقل الفطري يمكن ان لا يكون بديهياً ، بل حصل بالنظر والاستدلال ، مثل وحدانية الله سبحانه ، حيث انه ليس بديهياً كبداهة وجود اصل الصانع ، فان من يتظر الى الكون يحصل له بالبداهة : العلم بان له صانعاً ، اما انه هل هو واحد ، او اثنان ؟ فانه لا بد له من دليل ينتهي الى العقل .

والحاصل : ان الشبهة في مقابل البديهية - التي ذكرناها - انما تكون في مقابل غير البديهي والعقل الفطري ، اذ الشبهة تحصل في قبال العقل المشوب .

ونلتزم بعدم حصول القطع على خلاف النقل الصحيح (لان الادلة القطعية النظرية في النقليات ) كالاجماعات المحصلة ، والمتواترات ، والمستفيضات الموجبة للقطع (مضبوطة) قد ضبطها اصحاب الكتب و (محصورة) في امور مخصوصة (ليس فيها شيء يصادم العقل) فكيف يقال : ان الدليل القطعية يصادم العقل ؟ سواء العقل (البديهي) الذي هو واضح بأول فكره (او الفطري) الذي

فان قلت : لعل نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار مثل قولهم عليهم السلام : « حرام عليكم أن تقولوا بشيء مالم تسمعوا به منا » ، وقولهم عليهم السلام : « لو أن رجلاً قام ليلة وصام نهاره وحجّ ذهراً وتصدق بجميع ما له ولم يعرف ولاية ولئلله فتكون أعماله بدلاته فيواليه ، ما كان له على الله ثواب »

تفهمه الفطرة وان كان بملحوظة واستدلال .

( فان قلت ) : ليس نظر الاخباريين في انكارهم حجة العقل ما ذكرتم : من جهة كثرة الاشتباہ في الادلة العقلية ، حتى يرد عليهم الاشكالات المتقدمة ، بل (لعل نظر هؤلاء في ذلك ) الذي ذكروه يشير ( الى ما يستفاد من الاخبار ) من انحصر الطريق في الاحکام في السمع من الصادقين عليهم الصلاة والسلام .

( مثل قولهم عليهم السلام : حرام عليکم ) حرمة تکلیفیة ( أن تقولوا بشيء من الاحکام .

او الأعم من الأصول والفروع .

والاعم حتى من التاريخ الماضي ، والامور المستقبلية ، كأحوال الأمم السالفة ، واحوال ما بعد الموت ( ما لم تسمعوا به منا ) <sup>١</sup> فانهم هم طريق الاحکام ، وخصوصيات الاصول ، كما ان غيرهم لا علم لهم بالماضي ولا بالمستقبل .

( وقولهم عليهم السلام : لو أن رجلاً ) والرجل : من باب المثال ، والا فالمرأة كذلك ( قام ليلة ) بالعبادة ( وصام نهاره ) طول السنة ( وحجّ ذهراً ) كل عام او استمر في الحج والعمرة ( وتصدق بجميع ما له ) في سبيل الله : وفقاً ، وهدية ، وهببة ، وصدقة ، مصطلحة وبراً ( ولم يعرف ولاية ولئلله ف تكون ) - بالنصب كما في القاعدة الادبية - كل ( أعماله بدلاته فيواليه ) الفاء : تفريع على « لم يعرف » بان لم يكن له معرفة بالامام ، او لم يكن اعماله طبقاً لما قاله ولئلله ، بطلت اعماله و ( ما كان له على الله ثواب ) <sup>٢</sup> يستحقه .

وقولهم عليهم السلام : « من دان الله بغير سَمَاعٍ مِّنْ صَادِقٍ فَهُوَ كَذَا وَكَذَا » إلى غير ذلك ، من أَنَّ الواجبَ عَلَيْنَا هُوَ امْتِنَالُ أَحْكَامَ اللَّهِ تَعَالَى الَّتِي بَلَغَهَا حَجَجَةُ عَلَيْهِم السَّلَامُ . فَكُلُّ حَكْمٍ لَمْ يَكُنْ الْحَجَجَةُ وَاسْطِعْنَةً فِي تَبْلِيغِهِ لَمْ يَجُبْ امْتِنَالُهُ ،

( وقولهم عليهم الصلاة والسلام : مَنْ دَانَ اللَّهَ ) اي جعل دينه الذي هو طريق الى الله ( بَغَيْرِ سَمَاعٍ مِّنْ صَادِقٍ ) والمراد بالصادق : هم عليهم السلام ( فَهُوَ كَذَا وَكَذَا ) من التهديد والعقاب .

وهنا سؤال وهو : هل ان امر اتباع القيادة المنصوبة من قبل الله سبحانه بواسطة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ شرعي فقط ، او عقلي ايضاً ؟  
ولا نقصد من العقلي ان ما ذكره الشرع بحيث لو وصل العقل الى ما فيه من المصلحة الشرعية ، الداعية لجعل ذلك قررها ، فان ذلك مسلم وقطعي ولا كلام فيه ، اذ الشارع حكيم ، لا يفعل الا حسب المصلحة ، وعليه يبني قاعدة : ما حكم به الشرع حكم به العقل .

بل بمعنى ان العقل مستقلاً عن الشرع هل يدرك المصلحة في ذلك ؟ .

الظاهر : نعم ، اذ القيادة هي التي تجمع الكلمة وتدفع الاعداء ، ولذا ورد في بعض الروايات : إِنَّ « الْإِمَامَةَ نِظامُ الْأَمَّةِ » وبدون القيادة الصحيحة الرشيدة الموحدة ، تنهدم الدنيا وينحرف الدين ، الذي هو مصلحة الانسان ايضاً ، كما شاهدنا ذلك في المسلمين .

( الى غير ذلك من ) الاخبار المتواترة الدالة على ( ان الواجب علينا : هو امثال احكام الله تعالى التي بلغها حججه عليهم السلام ) ليس في الواجب والمحرم فحسب ، بل في سائر الاحكام التكليفية والوضعية ، فان امثال كل حكم بحسبه .  
( فكل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه ، لم يجب امثاله ) بل نسبته الي سبحانه تشريع محروم ، من غير فرق بين ان نقطع بأنه حكمه تعالى ام لا ، وذلك لأن

بل يكون من قبيل «اسكتوا عما سكت الله عنه»، فإنَّ معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبلیغه وحيثُنَّ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحاجة ملغي في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع . كما يشهد به

الحكم مقيد به ، كما لو قال المولى : يحرم عليك ان تعمل بما علمت انه حكمي ، اذا لم يكن من طريق عبدي فلان .

(بل يكون) ذلك الحكم الذي ليس من طريقهم (من قبيل : «إسْكُتُوا عَمَّا سَكَّتَ اللَّهُ عَنْهُ»)<sup>١</sup> وسکوت الله کنایة عن الحكم الذي لم يؤدّه إلى الناس من طريق أوليائه ، ولنفحة «اسكتوا» امر وهو يدل على الوجوب فخلافه محروم .

وعليه : (فان معنى سكوته ) تعالى (عنه) اي عن ذلك الحكم (عدم امر أوليائه بتبلیغه ) الى العباد لمصلحة في ذلك ، كما قال الشيخ الحال<sup>٢</sup> : ان الله اراد غلق باب الفاسق ، وإن كان من اعلم المجتهدین ، ولم يكن العادل يصل اليه في العلم والتحقيق ، وأراد فتح باب العادل ولذلك فالواجب تقلید المجتهد العادل .

(وحيثُنَّ) اي حين كان الامثال انما هو في الاحكام التي بلغها الحاجة (فالحكم المنكشف بغير واسطة الحاجة ملغي في نظر الشارع ، وإن كان مطابقاً للواقع ) اي أن الله شرّعه ، لكن تشريعه وحده غير كاف لجواز العمل وإنما يجوز العمل به اذا جاء من طريق أوليائه عليهم الصلاة والسلام ، وفي الحقيقة ان مالم يصل عن طريقهم «عليهم السلام» لا يكون حكماً فعلياً ، بل شأنياً (كما يشهد به) ما ورد في الروايات ، وقد اشار اليها الشاعر بقوله :

ووَدَّ كُلُّ نَبِيٍّ مُرْسَلٌ ، وَوَلِيٍّ  
وَقَامَ مَا قَامَ قَوْمٌ بِلَا كَسْلٍ  
يَكْسُوُ الْيَتَامَى مِنَ الدِّيَاجِ وَالْخُلُلِ  
عَارِّ مِنَ الذَّنْبِ مَعْصُومٌ مِنَ الْزَّلْلِ

لَوْ أَنْ عَبْدًا أَتَى بِالصَّالِحَاتِ غَدًا  
وَصَامَ مَا صَامَ صَوْمَانَ بِلَا مَلْلٍ  
وَحَجَّ كَمْ حَجَّةَ اللَّهِ وَاجِبَةً  
وَعَاشَ فِي النَّاسِ آلَافًا مَوْلَفَةً

٢ - الشیخ محمد تقی الشیرازی (قدس سره) .

١ - غوالی الثالثی : ج ٣ ص ١٦٦ .

تصريح الامام ، عليه السلام ، بنفي الثواب على التصدق بجميع المال ، مع القطع  
بكونه محبوباً ومرضياً عند الله .

ووجه الاستشكال في تقديم النقل على العقلي الفطري السليم ماورد من النقل  
المتوارد على حجية العقل ، وأنه حجة باطننة ، وأنه مما يعبد به الرحمن ويكسب  
به الجنان ، ونحوها ، مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً

ما كان ذلك يوم الحشر ينفعه      الا بحب امير المؤمنين علي  
ويؤيده : ( تصريح الامام عليه السلام بنفي الثواب على التصدق بجميع المال )  
اذا لم يكن بدلالة ولئه الله ( مع القطع ) اي مع انا نقطع ( بكونه ) اي كون التصدق  
بجميع المال ( محبوباً ) في نفسه ( ومرضياً عند الله ) تعالى ، فليس نفي الثواب الا  
لاجل عدم دلالة ولئه الله ، وان كان في نفسه مرضياً له تعالى ، شأننا .  
( و ) ان قلت : فعلى هذا يلزم ان لانشك في تقديم النقل على العقلي الفطري  
 ايضاً ، فلماذا استشكل بعض الاخباريين في تقديم هذا على ذاك ، او تقديم ذاك  
على هذا ؟

قلت : ( وجه الاستشكال في تقديم النقل على العقل الفطري السليم : ما ورد من  
النقل المتوارد على حجية العقل ) الذي اودعه الله في الانسان ( وانه حجة باطننة )  
كما الانبياء حجة ظاهرة ( وانه مما يعبد به الرحمن ، ويكسب به الجنان<sup>١</sup> ، ونحوها )  
من الاخبار المادحة للعقل .

مثل ما ورد : « إِنَّ أُولَئِنَّ خَلْقَهُ اللَّهُ »<sup>٢</sup> .

وانه سبحانه قال له : « أَقِيلَ فَأَقْبَلَ ، وَأَدِيرَ فَأَدْبَرَ ، فَقَالَ لَهُ : وَعَزَّتِي وَجَلَّتِي مَا  
خَلَقْتُ خَلْقًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ ، بِكَ أُثِيبُ وَبِكَ أُعَاقِبُ »<sup>٣</sup> ( مما يستفاد منه كون العقل  
السليم ) الفطري غير المشوب بنوازع الهوى ( أيضاً ) كال أولياء عليهم الصلاة والسلام

٢ - من لا يحضره الفقيه : ج ٤ ص ٢٦٧ .

١ - اصول الكافي : ج ١ ص ٣٧٧ .

٣ - من لا يحضره الفقيه : ج ٤ ص ٣٦٩ ح ٥٧٦٢ .

حجۃ من الحجج . فالحكم المستكشف به حکم بلغه الرسول الباطنی الذي هو شرع من داخل ، كما أن الشرع عقل من خارج .  
ومما يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيد الصدر ، رحمة الله ، في  
شرح الوافية في جملة کلام له في حکم ما يستقل به العقل ،

---

( حجۃ من الحجج ، فالحكم المستكشف به ) اي بالعقل الفطري ( حکم بلغه الرسول الباطنی الذي هو ) نبی و ( شرع من داخل ) الانسان ( كما ان الشرع ) الموحی بواسطہ النبی ( عقل من خارج )<sup>۱</sup> الانسان .  
اذن له تعالى حجتان يسمیان : بالنبی ، والعقل ، وكلامما يکشفان عن شرع الله تعالى ، فسبب اشكال بعض الاخباريين هو التصادم الظاهري للحجتين في النقلی والعقلی .

والحاصل : ان الحكم المستكشف بغير واسطة العقل والحجۃ ، ملغي ، اما اذا کشف بواسطہ احدهما ، وسكت الآخر ، كان حجۃ واذا تصادما ففيه الاشكال بأنه هل يؤخذ بالعقل ، او بما ورد من قبل الحجۃ ؟  
اما اذا توافقا فما أحسنه ، وعليه : فالاقسام اربعة .

( ومما يشير إلى ما ذكرنا ) : من ان مراد الاخباريين : مدخلية تبليغ الحجۃ في وجوب الامتثال ( من قبل هؤلاء ) الاخباريين ( ما ذكره السيد الصدر « قده » في شرح الوافية في جملة ) من ( کلام له في حکم ما يستقل به العقل ) بمعنى : ان العقل يراه وان لم يكن شرع ، كحسن الاحسان ، وقبح الظلم .

ولا يخفى ان الاختلاف بين الناس من باب الصغيريات ، لامن جهة الكبريين المذكورين ، فانك لا تجد من يقول : ان الاحسان ليس بحسن ، او الظلم ليس بقبح ، وانما يفعل ما يفعل ، او يقول ما يقول ، بزعمه واقعاً ، او لجهة مصلحة له فيه : انه ليس بظلم ، فان حتى مثل فرعون كان يقول :

ما لفظه :

«إِنَّ الْمَعْلُومَ هُوَ أَنَّهُ يَجْبُ فَعْلُ شَيْءٍ أَوْ تَرْكُهُ أَوْ لَا يَجْبُ إِذَا حَصَلَ الظُّنُونُ أَوْ الْقُطْعُ بِجُوْبِهِ أَوْ حِرْمَتِهِ أَوْ غَيْرِهِمَا مِنْ جَهَةِ نَقْلِ قَوْلِ الْمَعْصُومِ ، عَلَيْهِ السَّلَامُ ، أَوْ فَعْلِهِ أَوْ تَقْرِيرِهِ ، لَا أَنَّهُ يَجْبُ فَعْلَهُ أَوْ تَرْكَهُ أَوْ لَا يَجْبُ مَعَ حَصْولِهِمَا مِنْ أَيِّ طَرِيقٍ كَانَ » ، انتهى موضع الحاجة .

قلت :

«إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَتَدَلَّ دِينَكُمْ ..!» .

والكافار كانوا يقولون «أَجَعَلَ الْآيَةَ إِلَيْهَا وَاحِدًا ..!» .

الى غير ذلك ( ما لفظه : ان المعلوم ) من الاخبار والاثار ( هو انه يجب فعل شيء ) كالصلة ونفقة الزوجة ، واجراء الحد .

( او تركه ) كترك شرب الخمر ، وترك الجمع بين الاختين .

( او لا يجب ) مع ترجيح ، كالمستحب والمكرره ، او بدون ذلك كالمباح ( اذا حصل الظن ) المعتبر ( او القطع بجوبه او حرمته او غيرهما ) من الاحكام التكليفية والوضعية ( من جهة ) متعلق بـ : « يجب » ( نقل قول المعصوم عليه السلام ، او فعله او تقريره ) طبعاً مع اشتتمال كل من الثلاثة على الشرائط المقررة ، فالقول عن تقية ، او الفعل غير ظاهر الوجه ، او التقرير أي السكتوت لمانع ، وليس كذلك لأنها فاقدة للشرائط ( لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب ) في سائر الأحكام ( مع حصولهما ) اي حصول وجوب الفعل او الترك او غيرها من الاحكام ( من اي طريق كان ) <sup>٣</sup> ولو كان الطريق من غير المعصوم عليه السلام كأن يكون من العقل القطعي فرضاً ( انتهى موضع الحاجة ) من كلامه ، الدال على مدخلية الحجة في طريق الحكم ، فبدونه لا حكم . ( قلت ) : استدللاهم بهذه الاخبار المتقدمة على عدم حجية العقل ، وان اللازم

أولاً ، نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه .  
كيف والعقل ، بعد ما عرف أنَّ الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلانى وعلم  
بوجوب إطاعة الله ، لم يحتج ذلك

وساطة الحجة ، يرد عليه امور :

( اولاً : نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة في ) تنجز الاحكام و ( وجوب اطاعة  
حكم الله سبحانه ) فاذا علم الانسان انه حكم الله ، وعلم انه لم يقيده بكونه من طريق  
الحجـة ، فهل يقال : بانه لا يلزم عليه اتباعه ؟ ولو قيل بذلك ، لزم التناقض وهو محـال .  
والا خـبار انما تدل على اشتراط الطاعة بولـاية ولـي الله مثـلـما تدل على ان الامـور  
الشرعـية يـشـرـطـ في اجرـها وـقـبـولـها الـاعـتـرافـ بالـلهـ سـبـحانـهـ .  
وفرق بين لزوم توسط الحـجـةـ ، وبين اشتراط قـبـولـ الحـجـةـ في القـبـولـ ، او في  
اسـقـاطـ العـقـابـ .

و ( كيف ) يكون الحكم مشروعـاً بـواسـطةـ الحـجـةـ ؟ ( و ) الحال ان ( العـقـلـ بعدـ ما  
عرف ان الله تعالى لا يرضـى بـتركـ الشـيـءـ الفـلـانـىـ ) فـانـهـ اذاـ وـقـعـ اـنـسـانـ فيـ البـئـرـ يـمـوتـ  
اـذـ لـمـ نـقـذـهـ ، وـالـقـادـرـ عـلـىـ الـانـقـاذـ - مـثـلاًـ - لـاـ يـعـرـفـ هـلـ قـالـهـ الـائـمـةـ عـلـيـهـمـ الـصـلـاةـ  
وـالـسـلـامـ اـمـ لـاـ ؟ وـهـوـ يـعـلـمـ اـنـ اللـهـ يـرـيدـ اـنـقـاذـهـ ، حـيـثـ قـدـ سـمـعـ قـوـلـهـ سـبـحانـهـ :  
« وـمـنـ أـحـيـاـهـ فـكـائـنـاـ أـحـيـاـ النـاسـ جـمـيـعاـ » .

او لم يسمع ذلك ، لكنه اهتدـىـ اليـهـ بـفـطـرـةـ عـقـلـهـ ، فـانـهـ لاـ يـشـكـ فيـ وجـوبـ الـانـقـاذـ ،  
وانـ اـنـقـاذـهـ حـسـنـ مـثـابـ عـلـيـهـ .

ولهـذاـ لمـ يـقـرـبـ جـعـفرـ اـبـيـ طـالـبـ عـلـيـهـمـ السـلـامـ مـنـ الـخـمـرـ وـالـزـنـاـ وـالـكـذـبـ  
وـعـبـادـةـ الـاـصـنـامـ لـاـهـتـدـاءـ عـقـلـهـ اـلـيـهـ ، كـمـ اـسـتـدـلـ هـوـ بـعـقـلـهـ عـنـدـمـاـ سـأـلـهـ الرـسـوـلـ صـلـىـ  
الـلـهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ عـنـ ذـلـكـ ، وـشـكـرـهـ اللـهـ تـعـالـىـ عـلـيـهـ .

فـاـذـاـ عـرـفـ اـنـسـانـ ( وـعـلـمـ ) بـضـرـورةـ عـقـلـهـ ( بـوـجـوبـ اـطـاعـةـ اللـهـ لـمـ يـحـتجـ بـذـلـكـ )

إلى توسط مبلغ .

ودعوى استفادة ذلك من الأخبار ممنوعة ، فإن المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعية بالعقل الناقصة الظنية ، على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقىسة والاستحسانات ،

كالإنقاذ في المثل (إلى توسط مبلغ) .

(و) ان قلت : فلماذا اشترط في الأخبار المتقدمة لزوم توسط الحجة ؟ .

قلت : (دعوى استفادة ذلك) اي مدخلية الحجة في الحكم حتى يجب او يحرم او ما اشبه (من الأخبار) المتقدمة (ممنوعة) .

(ف) ان قلت : ما هو المقصود اذن من هذه الاخبار ؟ .

قلت : (ان المقصود من أمثال الخبر المذكور) والمراد من الخبر جنس الخبر ، لا خبر واحد ، فان الجنس قد يؤدي بالمفرد الم محل باللام ، مثل : اكرم العالم ، وقد يؤدي بالمفرد المجرد ، مثل :

«أتينا في الدنيا حسنة ...»<sup>١</sup> .

و «تمرأ خير من جرادة»<sup>٢</sup> .

إلى غير ذلك كما ذكرناه في «الاصول» هو (عدم جواز الاستبداد) والانفراد (بالأحكام الشرعية بالعقل الناقصة) حيث ان العقل مالم ينظم اليه الشعاع ناقص ، وانما هما معًا جناحا الكمال .

(الظنية) اذ الغالب كون الانسان يظن بشيء ولا يستيقن به ، كما كان دأب العامة من معاصرى الحجج (على ما كان متعارفاً) بين الناس المناوئين لهم عليهم الصلاة والسلام (في ذلك الزمان من العمل بالأقىسة والاستحسانات) والمصالح المرسلة .

والفرق بين هذه الثلاثة هو كالتالى :

ان القياس عبارة عن : تشبيه شيء بشيء لسراء حكمه اليه ، مثلًا : يُسري حكم

من غير مراجعة ححج الله بل في مقابلهم عليهم السلام .

الشاة الى الكلب في حلّيته - كما قال به بعض العامة -

والاستحسان : ما لا شبه له في الشريعة حتى يقيس المشبه على المشبه به ، وانما يستحسن ان يكون الحكم كذلك ، لانه اقرب الى ذوق المستحسن ، فيقول - مثلاً - ليستحسن ان يكون الكشف العلمي في الزنا ، نازلاً منزلة الشهود والاقرارات الاربعة ، وقائماً مقامها في اثبات الحكم .

واما المصالح المرسلة : فهي عبارة عن عدم وجود قياس ولا استحسان وانما هناك مصلحة مرسلة ، اي لم يقل الشارع والعقل فيها شيئاً ، لا نصاً ولا قياساً ولا استحساناً وانما يحكم فيها الفقيه بما شاء ، فاذا توقف امر مرور السيارات وضمان سلامتها من الاصطدام - مثلاً - على السير من ذات اليمين او ذات اليسار يحكم بالسير من ذات اليمين ، لا لقياس او استحسان ، بل لانه مصلحة مرسلة كذلك للفقيه ان يحكم حسب هواه ، كما يأكل الانسان ، ويلبس ويركب ويسكن حسب هواه ، لا لقياس او استحسان .

هذا الماء الى هذه الامور الثلاثة ، والا فالتفصيل يتطلب من مظانه .

اما عندنا نحن الشيعة الامامية : فليس شيء الا فيه حكم من كتاب او سنة ، والفقیه انما يجتهد لرد الفروع على الاصول ، من غير فرق بين الحكم ذي موضوعين ، او الاختياري والاضطراري .

فالأول : كالقصر والتعام في السفر والحضر .

والثاني : مثل الادلة الأولية في قبال الضرر ، والحرج ، والعسر ، والاهم والمهم . وعلى كلٍ : فالروايات في قبال اولئك الذين كانوا يعملون ( من غير مراجعة ححج الله ، بل في مقابلهم عليهم السلام ) حيث كانوا اذا عرفوا شيئاً عنهم ضادوه ، كما قالوا في التختم ونحوه ، لكن لا يخفى ان ذلك على سبيل الجزئية لا الكلية ، والا فان بعضهم كان يأخذ منهم عليهم الصلاة والسلام ايضاً .

وإلا فادرأك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة ، بل لا نعرف وجوده ، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة ،

( والا ) بأن لم يكن المقصود من الاخبار المتقدمة ما ذكرناه ، بل كان المقصد تقديم النقل على العقل ، لم يحتج الامر الى هذه الكثرة من الاخبار في بيان لزوم توسيط الحجة ( ف ) ان ( ادراك العقل القطعي ) الذي كلامنا فيه ( للحكم المخالف للدليل النقلي ) بصورة يتعارض العقل والنقل و ( على وجه لا يمكن الجمع بينهما ) لا جمعاً بالحكم الاولى والثانوية ولا بذاته موضوعين ولا بالعموم والخصوص ، وما اشبه ( في غاية الندرة ).

مثل : كون الارض على البقرة والحوت ، وان الله يعبد حسب النية ، ويكون تخليد أهل النار بذلك ، مع ان العقل لا يرى الاول قطعاً ، ويرى الثاني ظلماً .  
لكن لا يخفى ما فيه : اذا الاول مأول كما ذكره السيد الشهريستاني « قده » في كتاب « الهيئة والاسلام » ولا عجب من ذلك ، فانه كم من مجاز في الكتاب والسنة ، بل هو من فنون البلاغة .

والثاني : وان ذكره بعض الفلاسفة ، الا انه منضماً الى قوله سبحانه : « جَزَاءً وَفَاقًا »<sup>١</sup> وما اشبه ، يعطي ان الخلود لا يكون جزاءً فوق العدل ، وعدم ادراك عقولنا خصوصيات العالم الآخر ، كعدم ادراك الطفل مسائل الرياضيات العالية ، لا يدع مجالاً لاحتمال الظلم في حقه سبحانه .

( بل لانعرف وجوده ) اصلاً ، لما عرفت من ان نحو هذين المثالين ، أيضاً ، تمثيلهما للنادر غير تمام ، بل حتى واذا وجد نادراً - فرضأ - ( فلا ينبغي الاهتمام به ) اي بهذا التعارض ، وتقديم النقل على العقل ( في هذه الاخبار الكثيرة ) فان الاهتمام بشيء نادر الوجود ، او غير موجود ليس من شأن الحكيم ، فكيف بهم عليهم الصلاة

مع أنَّ ظاهرها ينفي حکومة العقل ولو مع عدم المعارض . وعلى ما ذكرنا يحمل ماورد من : «أنَّ دینَ اللهِ لا يصاُب بالعقلِ» .

---

والسلام الذين هم في قمة العقل والحكمة ؟

( مع ) ان هناك جواباً ثانياً على ما ادعاه الاخباريون من إلغاء العقل ، وذلك ( ان ظاهرها ) اي ظاهر هذه الاخبار ( ينفي حکومة العقل ) مطلقاً ( ولو مع عدم المعارض ) فكيف يحملها الاخباريون على صورة ما اذا عارض العقل النقل فقط ؟ وهل هذا الاَ حمل المطلق على فرد منه بدون القرينة ؟

لكن يمكن ان يجاب عنهم : بما انما يعملون بالعقل مع عدم المعارض وذلك لما ورد من حجۃۃ العقل ، خرج منه ما عارضه النقل ، لأقوائية ادلة النقل على اخبار حجۃۃ العقل ، اما اذا لم يكن معارض العمل نظلي ، كان اللازم بالعقل .

( و ) كيف كان : فانه ( على ما ذكرنا ) من حمل الاخبار النافية ، على العمل بالعقل الناقص ، بدون الرجوع اليهم الصلاة والسلام ( يحمل ما ورد : من «إنَّ دینَ اللهِ لا يصاُب بالعقلِ» ) اي العقل الناقص ، لا العقل الذي هو حجة .

والحاصل : ان الجمع بين ادلة حجۃۃ العقل ، وبين ادلة : « دینَ اللهِ لا يصاُب بالعقلِ » ان الاول : في مجال العقل والثاني : في مجال الامور الشرعية ، التي لامجال للعقل فيها ، مثلاً : حسن الاحسان ، وقبح الظلم ، ووجوب العدالة وانتقاد الغريق والحريق والمهدوم عليه ، وحسن التواضع والمسخاء . والشجاعة ، وقبح الظلم والحسد والغورو والكبر ، الى غيرها من مجال العقل في الجملة .

بينما العبادات بخصوصياتها ، والديات ، وخصوصيات النكاح والطلاق وما اشبه ، انما هي من مجال الشرع ، فلا تصادم بين الطائفتين من الروايات ، ودليل هذا الجمع هو القرائن الداخلية والخارجية في الروايات .

( واما ) ما ورد من الاخبار في نفي الثواب عن التصدق بغير دلالة ولئِ اللهِ مما

وأما نفي الثواب على التصدق مع عدم كون العمل به بدلالة ولـي الله ، فلو أبقي على ظاهره تدل على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام ، مع اعترافه بأنه حجـة من حجـج الملك العلام ، فلابد من حمله على التصدقـات الغير المقبولة ، مثل التصدقـ علىـ المخالفـين ،

يدل على عدم اعتبار العقل القطعي اذ العقل لا يشك في حسن التصدق مطلقاً ، وقد خالفـه النـقل بعدمـ الثـواب عليهـ ، وـعدـمـ الثـواب يـلاـزمـ عـدمـ حـسـنـهـ ، فالـجـوابـ عـنـهـ يكونـ باـحـدـ اـمـورـ :

اولاً: ان (نفي الثواب على التصدق مع عدم ) توسطـ الحـجـةـ وـعدـمـ (كونـ العملـ بهـ) ايـ بالـتصـدقـ (بدـلـالـةـ ولـيـ اللهـ) وـامرـهـ وـارـشـادـهـ لـايـمـكـنـ الـالتـزـامـ بـظـاهـرـهـ (فـلوـ أـبـقـيـ علىـ ظـاهـرـهـ تـدلـ عـلـىـ عـدـمـ الـاعـتـارـ بـالـعـقـلـ الفـطـرـيـ الخـالـيـ عـنـ شـوـابـيـ الاـوهـامـ) لـماـ عـرـفـتـ مـنـ حـكـومـةـ العـقـلـ الفـطـرـيـ بـحسـنـ التـصـدقـ مـطـلـقاـ .

(مع اعترافـهـ) ايـ الاـخـبـارـيـ (بـانـهـ حـجـةـ مـنـ حـجـجـ الـمـلـكـ الـعـلـامـ) بلـ فيـ الروـاـيـاتـ الخـاصـةـ ايـضاـ ماـ يـدـلـ عـلـىـ فـقـيـ الحـدـيـثـ :

**«أفضل الصدقة إبراهيم كَبَدَ حَرَاءَ»<sup>١</sup>.**

وفيـ الحـدـيـثـ ماـ مـضـمـونـهـ : « تخـيـفـ العـذـابـ عـنـ حـاتـمـ الطـائـيـ عـلـىـ اـحـسـانـهـ مـعـ انهـ كانـ كـافـرـاـ وـلـمـ يـكـنـ اـحـسـانـهـ بـدـلـالـةـ ولـيـ اللهـ» .

ووردـ ايـضاـ : « صـحةـ صـدـقـاتـ الـكـفـارـ بـبـيـانـ الـكـنـائـسـ ، وـانـ وـقـفـهـمـ عـلـيـهاـ صـحـيـحـ ، وـكـذـلـكـ مـسـاجـدـ الـعـامـةـ» وـمنـ الـمـعـلـومـ : انـ الـوقـفـ مـنـ قـسـمـ الصـدـقـاتـ ، الىـ غـيرـ ذـلـكـ . (فـلـابـدـ مـنـ حـمـلـهـ عـلـىـ) خـالـفـ الـظـاهـرـ منـ (الـتـصـدقـاتـ غـيرـ المـقـبـولـةـ ، مـثـلـ) : التـصـدقـ عـلـىـ المـخـالـفـينـ) مـنـ حـيـثـ انـهـ مـخـالـفـونـ ، وـالـفـالـتـصـدقـ عـلـيـهـمـ لـاـنسـانـيـتـهـمـ مـقـبـولـةـ قـطـعاـ ، وـلـقـدـ كـانـ الـاـمـامـ الصـادـقـ عـلـيـهـ السـلـامـ يـتـصـدقـ عـلـيـهـمـ فـيـ ظـلـامـ اللـيلـ قـاتـلاـ: لوـ كانواـ مـنـ لـوـاسـيـنـاهـمـ حتـىـ بـالـدـقـةـ ، وـاعـطـيـ الـاـمـامـ الحـسـينـ عـلـيـهـ السـلـامـ المـاءـ لـاـهـلـ

لأجل تدينهم بذلك الدين الفاسد ، كما هو الغالب في تصدق المخالف على المخالف . كما في تصدقنا على فقراء الشيعة ، لأجل محبتهم لأمير المؤمنين عليه السلام ، وبغضهم لأعدائهم ؛ او على أن المرأة حبط ثواب التصدق ، من أجل عدم المعرفة لولي الله تعالى او على غير ذلك .

الكوفة الذين جاءوا لقتاله . إلى غير ذلك .

اما التصدق عليهم ( لأجل تدينهم بذلك الدين الفاسد ) حتى يرجع التصدق إلى غير الله سبحانه ، مثل : التصدق للاصنام ، فذلك هو مورد الرواية ( كما هو الغالب في تصدق المخالف على المخالف ) ومن المعلوم : ان العقل الفطري لا يحكم بحسن ذلك ( كما في تصدقنا على فقراء الشيعة ) فانه ( لأجل محبتهم لأمير المؤمنين عليه السلام ، وبغضهم لأعدائهم ) .

وعلى هذا : فلا ثواب للتصدق وذلك من جهة عدم المقتضي للثواب .

( او ) حمل الخبر على وجود المانع ، فان الثوب قد لا يحترق لأجل انه لانار ، وقد لا يحترق لأجل انه رطب ، والنار الموجودة لا تؤثر فيه ، فالخبر محمول ( على ان المراد : حبط ثواب التصدق ) فانه وان كان له في نفسه اجر ، الا ان الاجر يذهب هدراً ( من أجل عدم المعرفة لولي الله تعالى ) فهو من قبيل :

« حُبٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَسَنَةٌ لَا تَنْصُرُ مَعَهَا سَيِّئَةٌ ، وَيَغْضُبُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَيِّئَةٌ لَا تَنْفَعُ مَعَهَا حَسَنَةٌ ! »

فان حب على عليه السلام كالبحر ، اذا صب فيه شيء من القذارة لا يقدر كاملاً ، وان قدر موضعاً منه في الجملة ، وبغض على عليه السلام كالكتنيف اذا صب فيه قارورة من ماء الورد ، لا ينفع في تبديل رائحته الكريهة الى الرائحة الطيبة ، لأن الغلة في كل الجانبين للغلب الاعم ، لا للطاريء الاقل .

( او على غير ذلك ) كأن يراد : ان ثوابهم لا يوجب رفع النار عنهم ، وان اوجب

و ثانياً ، سلمنا مدخلية تبليغ الحجّة في وجوب الاطاعة . لكنّا اذا علمنا إجمالاً بأنّ حكم الواقعه الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقيناً من الحجّة - مضافاً إلى ما ورد من قوله ، صلّى الله عليه وآلـه ، في خطبة حجّة الوداع :

«مَعَاشِرَ النَّاسِ !

---

التخفيف .

هذا كله هو الجواب الاول عن قول الاخباري : بان العقل لا يؤخذ به اذا خالف النقل ، و بيان توسط الحجّة شرط في الاخذ بالحكم ، والا بأن لم يتوسط الحجّة فلا حكم ، وان قطع به وقطع بان الله يريدـه .

(وثانياً) : (سلمنا مدخلية تبليغ الحجّة في ) ثبوت الاحكام بحيث لو لا الحجّة لا حكم ، وكذا سلمنا مدخلية في ( وجوب الاطاعة ) فلا اطاعة بدون توسطه (لكنّا) نقول : لا ملازمة بين وساطة الحجّة والسماع من الحجّة ، اذ من الممكن ان العقل يحكم بالحكم ، فنضم اليه علمنا بان النبي والائمه عليهم الصلاة والسلام قالوا كلـ الاحـكام ، فنستكشف منه ان هذا الحكم الذي دلـ عليهـ العـقل ، هو حـكمـهمـ عـلـيـهمـ السلام .

وعليـهـ : فـ ( اذا عـلـمـناـ اـجـمـالـاًـ )ـ الكـبـرـيـ الـكـلـيـةـ (ـ بـاـنـ حـكـمـ الـوـاقـعـهـ الفـلـانـيـةـ )ـ كـذـاـ ،ـ كالـصـلـاـةـ -ـ مـثـلـاًـ -ـ فـيـمـنـ توـسـطـ الـأـرـضـ الـفـصـبـيـةـ وـلـيـسـ لـهـ مـنـ الـوقـتـ حـتـىـ يـصـلـيـ فـيـ الـخـارـجـ ،ـ فـيـصـلـيـ فـيـ الدـاخـلـ وـصـلـاتـهـ صـحـيـحةـ فـنـكـتـشـفـ (ـ لـعـمـومـ الـأـبـلـاءـ بـهـاـ )ـ انـ حـكـمـهـاـ (ـ قـدـ صـدـرـ يـقـيـنـاـ مـنـ الـحـجـةـ )ـ فـاـنـ الـوـاقـعـهـ الـكـثـيرـ الـأـبـلـاءـ بـهـاـ ،ـ لـابـدـ وـانـ وـقـعـتـ فـيـ زـمـانـهـ وـاسـتـفـتوـاـ مـنـهـ ،ـ وـانـهـ اـجـابـوـاـ عـنـهـاـ .

( مضافاً الى ) علمنا به من جهة كثرة الابتلاء ( ما ورد من قوله صلّى الله عليه وآلـهـ وـسـلـمـ فـيـ خـطـبـةـ حـجـةـ الـوـدـاعـ )ـ وـهـيـ آخـرـ حـجـةـ حـجـهاـ ،ـ لـاـنـ رـوـيـ اـنـهـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ حـجـ وـاعـتـمـرـ اـربعـينـ مـرـةـ فـقـالـ فـيـهـاـ :ـ (ـ مـعـاـشـرـ النـاسـ )ـ بـالـنـصـبـ لـحـذـفـ حـرـفـ النـداءـ ،ـ وـهـوـ جـمـعـ مـعـشـرـ بـمـعـنـىـ ،ـ الـجـمـاعـةـ ،ـ لـاـنـهـ كـانـواـ جـمـاعـاتـ مـنـ مـخـلـفـ

ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلا أمرتكم به ، وما من شيء يقربكم إلى النار ويباعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه ۔

ثم أدركنا ذلك الحكم إما

البلدان والاماكن والقبائل ، ويسمون بالمعشر لعشرة بعضهم مع بعض (: ما من شيء) واجب او مستحب (يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلا أمرتكم به) امر وحجب ، او استحباب امراً بالقول ، او بالفعل ، او بالقرر (وما من شيء) محرم او مكروه (يقربكم إلى النار ويباعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه) ۔

ومن المعلوم ان المكره يبعد الانسان عن الجنة ، كما ان المباح لا يبعد ولا يقرب .  
والحاصل : ان المراد ذكر كل الاحكام المحتاج اليها الناس في حياتهم .

لا يقال : كيف والاحكام كثيرة ، ولم يكن للرسول صلى الله عليه وآلـه وسلم وقت لذكرها جميعاً

فانه يقال : الرسول صلى الله عليه وآلـه وسلم ذكرها جميعاً ولو بنحو الكلمات ،  
وكذا بما أودعاه علياً عليه السلام من الف باب يفتح له من كل باب الف باب ،  
مما تكون النتيجة انه صلى الله عليه وآلـه وسلم ذكر الف مليون باب من العلم ، بينما  
لأنجد في الجوهر . وهو اضخم الكتب الفقهية الى زماننا حسب اطلاعنا - الا ما  
يضاهي ربع مليون حكم .

ولا يخفى ان ايداعه صلى الله عليه وآلـه وسلم نعلى عليه السلام هذه العلوم  
الكثيرة كان اعجازياً عن طريق المعجزة .

كما ان هذا الحديث يدل على الاعم مما ذكرناه : - من دلالة العقل على ذكرهم  
عليهم الصلاة والسلام ما هو محل الابتلاء دون غيره - حيث ان الحديث يدل على  
ذكره صلى الله عليه وآلـه وسلم ما كان هو محل الابتلاء في ذلك الوقت وما لم يكن .  
( ثم ) اذا علمنا الصغرى و ( ادركنا ذلك الحكم ) الذي صدر عن الحجة ( اما

بالعقل المستقل وإنما بواسطة مقدمة عقلية ، - نجزم من ذلك بأنّ ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجّة ، صلوات الله عليه ، فيكون الاطاعة بواسطة الحجّة .

بالعقل المستقل ) بدون دليل شرعي في عالم الأثبات ، كحكم الشارع ببيان الصلاة لمن توسط الأرض الغصبية ، ولا مجال له من الوقت حتى يصلّي خارج الأرض ، لأن الصلاة صلة بين الله والعبد ، ولا يجوز تركها بأي حال ، فان العقل مستقل بذلك . ( واما بواسطة مقدمة عقلية ) مثل : استفادتنا بنجس الماء القليل بمقابلات النجاسة من قوله عليه السلام :

**«إذا كان الماء قد رُكِّم مِنْجَسَه شَيْءٌ»**

بضميمة مقدمة عقلية وهي : ان المشروع عدم عند عدم شرطه فلا نجزم من ذلك ) القياس صاحب الكبرى المتقدمة ، وهي : «ان الحكم ذكره الشارع قطعاً » والصغرى المذكورة وهي : «ان الحكم كذا للعقل المستقل ، او لمقدمة عقلية » فانهما يوجبان الجزم بالنتيجة .

وصورة القياس تكون هكذا : «الحكم الكاذبي دل عليه العقل » « وكل ما دل عليه العقل ذكره الشرع » « فالحكم الكاذبي حكم به الشرع » .

و ( بـ ) ذلك يظهر لنا ( ان ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجّة صلوات الله عليه ) ففي المثال الاول نقول : «الحكم بوجوب الصلاة في الغصب حكم عام البلوى » « وكل حكم عام البلوى صادر عن الحجّة » « فوجوب الصلاة صادر عن الحجّة » وفي المثال الثاني نقول :

«الحكم بنجاسة الماء مستفاد من اذا الشرطية » « وما استفيد من اذا الشرطية صادر عن الحجّة » « فالحكم بالنجاسة صادر عن الحجّة » .

وعليه : ( فتكون الاطاعة بواسطة الحجّة ) قد انكشف عن الدليل العقلي المستقل

إلا أن يدعى : أن الأخبار المتقدمة وأدلة وجوب الرجوع إلى الأئمة ، صلوات الله عليهم أجمعين ، تدل على مدخلية تبليغ الحجۃ وبيانه في طريق الحكم ، وأن كل حکم لم یعلم من طريق السماع عنه عليهم السلام ولو بالواسطة ، فهو غير واجب الاطاعة ، وحينئذ فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجۃ عليه السلام .  
لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار .

---

، او عن مقدمة عقلية ( إلا أن يدعى ) بصيغة المجهول ، او يدعى الاخباري : ( ان الاخبار المتقدمة ) الدالة على وجوب اخذ الاحکام من الحجۃ ، وبدلاته ( و ) كذا ( ادلة وجوب الرجوع إلى ) الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ والزهراء سلام الله عليها و ( الائمه عليهم السلام ) خاصة بالسمع عنهم ، فلا تشمل ما نستكشفه بواسطة العقل المستقل ، او بواسطة مقدمة عقلية .

وذلك لأنها ( تدل على مدخلية تبليغ الحجۃ وبيانه ) اي بيان الحجۃ ( في طريق الحكم ) فلا يفيد ما في طريقه العقل ( وان كل حکم لم یعلم من طريق السماع عنهم ولو بالواسطة ) كالسماع من الرواية الذين سمعوا منهم عليهم السلام - اذ لاشك انه داخل في تلك الروايات ، لعدم الاحتياج إلى السماع من لفظ المعصوم - ( فهو غير واجب الاطاعة ) .

ووجه هذا الادعاء : ان مثل هذا الحكم الذي في طريقه العقل داخل في قولهم عليهم الصلاة والسلام :

« إنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْمُقْتُولِ ! »

( وحينئذ فلا يجدي مجرد مطابقة الحكم المدرك ) بواسطة العقل ( لما صدر عن الحجۃ عليه السلام ) واقعاً من جهة عموم الابتلاء ، اذا لم نسمعه بدون الواسطة ومع الواسطة عن المعصوم عليه السلام .

( لكن ) فيه اولاً : انك ( قد عرفت عدم دلالة الاخبار ) على لزوم السماع عن

ومع تسليم ظهورها فهو أيضاً من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي ، ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسألة ، إذ بعد ما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضاء الله جل ذكره بمخالفته ، فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقياً ،

المعصوم عليه السلام بل هي في مقام رد العامة في استبدادهم بالعقوبات بدون الاحتياج إليهم الصلاة والسلام .

(و) ثانياً : (مع تسليم ظهورها) اي ظهور تلك الاخبار في اعتبار السماع عنهم عليهم الصلاة والسلام فقط ( فهو ) اي هذا الظهور ( ايضاً من باب تعارض النقل الظني ) لأن هذه الاخبار الأمراة بالرجوع اليهم فقط ، انما تفيد الظن الخاص - مقابل الظن الانسادي - (مع العقل القطعي) اذ العقل اذا قطع بان حكم الواقعه كذا ، وان الله يريد هذا الحكم ، لا يمكن الظن الناشيء من الخبر أن يقوم في قباله .

لا يقال : كيف يقطع الانسان بشيء ويظن بخلافه ؟

لأنه يقال : المراد هو الظن النوعي لا الظن الشخصي - كما قرر في محله ..

(ولذلك) الذي ذكرناه : من انه من تعارض القطع والنقل ( لافائدة مهمة في هذه المسألة ) وهي : دلالة الاخبار في الانحصار على السماع منهم ، وانما قال : لافائدة مهمة ، لانه قد يترب عليها فائدة فيما لم يكن العقل قطعياً ، كما لو لم يقطع العقل بوجوب الصلاة في الدار المغصوبة - في المسألة السابقة - فانه يكون حينئذ من تعارض الظن العقلي مع الظن النقلبي ، فليس كل مكان ظن من النقل ، وقطع من العقل .

وانما لافائدة مهمة ( اذ بعد ما قطع العقل بحكم ) سواء بالكشف من العقل المستقل ، او بسبب مقدمة عقلية - كما سبق مثالهما - ( وقطع ) العقل ايضاً ( بعدم رضاء الله جل ذكره بمخالفته ) بمعنى : انه قطع بعدم الاحتياج الى السماع ( فلا يعقل ترك العمل بذلك ) الحكم ( ما دام هذا القطع باقياً ) .

ومعنى : « لا يعقل » : ان العقل يقول له : اذا خالفت فانت تستوجب العقاب ، فهو

فکل ما دل علی خلاف ذلك فمأول او مطروح .  
نعم ، الانصاف أن الرکون إلى العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الأحكام ليتنتقل  
منها إلى إدراك نفس الأحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر ، وان  
لم يحتمل

---

كمن قال له المولى : اسمع كلام خادمي فلان ، وجاء العبد إلى الدار فرأى ولد المولى  
قد سقط في البئر ، وعلم انه ان لم ينقذه هلك ، واذا هلك قطع بان المولى سيعاقبه  
عقوبة شديدة ، ولم يكن الخادم موجوداً حتى يستفسر منه وجوب انقاذ الولد ، او  
عدم وجوبه لكنه مع قطعه ذلك لم ينقذ الولد حتى هلك ، اليه العقلاء يرون  
استحقاقه للعقاب لمكان قطعه وان لم يأمره الخادم ؟

وعليه ( فكل ما دل على خلاف ذلك ) كالاخبار الدالة على الانحصار في السماع  
( فمأول ) بأن المراد منها : في قبال العامة لا في قبال العقل ( او مطروح ) اذا فرض إنما  
لم نتمكن من تأويلها .

( نعم ) هذا الكلام منا ليس معناه ، الاعتماد في الفقه على العقليات ، والمناطات  
ال الفكرية ، حتى يستلزم انحراف الفقه عن منهج الفقهاء كما يزعمه بعض من يدعوا الى  
تجديد الفقه منذ قرن من الزمان ، بل مرادنا : ان نسير بسيرة الفقهاء ، الذين كانوا على  
طريقة الائمة المعصومين عليهم الصلاة والسلام في ما امرروا به من : ان عليهم  
الاصول وعليها الفروع .

اما اذا دل العقل القطعي المستقل ، او المقدمي ، على شيء ، نقول به - وهذا اندر  
كما لا يخفى - .

فإن ( الانصاف ان الرکون إلى العقل ) بمقدماته الفلسفية المشهورة ، من ذكر  
التناقض والتضاد ، والدور ، والخلف ، والاقيسة المستظهرة ( فيما يتعلق بادراك  
مناطات الأحكام ليتنتقل منها ) اي من تلك المناطات المستخرجة ( إلى إدراك نفس  
الأحكام ) المشابهة ( موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر ، وان لم يحتمل

ذلك عند المدرك ، كما يدل عليه الأخبار الكثيرة الواردة ، بمضمون : «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ» ، و «إِنَّهُ لَا شَيْءَ أَبْعَدُ عَنِ دِينِ اللَّهِ مِنْ عُقُولِ النَّاسِ» .

---

ذلك عند المدرك ) .

فإن الانتقال من الفرد إلى الكل ، ومن الكل المستنبط إلى فرد آخر ، لأجل كون ذلك الكل جامعاً بين هذين الفردين له صورتان :

ال الأولى : صورة الطبيعيات ، كأن ننتقل من تجربة الدواء الفلاني مرات عديدة إلى أن العلاج الفلاني طبيعة لهذا الدواء ، والنتيجة : إن كل فرد من أفراد هذا النوع له نفس التأثير ، وكذلك في مثل الأمور الفيزيائية وغيرها .

الثانية : صورة الشرعيات ، كأن ننتقل من كون العدة في المرأة لأجل عدم اختلاط المياه ، إلى أن العلة عدم الاختلاط ، ونتنقل منه إلى أن المرأة العقيمة التي لا تلد ، ومن بوشر معها بحائل ، حيث لم ينتقل المني ، أو بدون المني ، أو كانت مقلوعة الرحم ، أو ما شبيه ، لا عدة لها .

إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة . التي يريد المتغيرون أن يجعلوه منها فقهياً . وهذا ضرره أقرب من نفعه ، لأنه خلاف طريقة العلماء منذ الغيبة إلى اليوم ، ويكون من : إتباع غير سبيل المؤمنين ، لأنه لو بنى الفقيه على سلوك هذا الأمر ، لا يمضي زمان حتى يحصل له القطع بما لا يرضي الله في موارد كثيرة ، ولا يكون حينئذ معدوراً ، كعدم معدورية الفلسفي الذي يبني المقدمات العقلية الموصولة إلى خلاف الأدلة الشرعية ، للتقصير في المقدمات .

(كما يدل عليه ) أي على عدم جواز مثل هذا الركون إلى العقل (الأخبار) المتقدمة (الكثيرة الواردة بمضمون : «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ» ) اي لا يدرك (بالعقل) <sup>١</sup> كما في بعضها («وَإِنَّهُ لَا شَيْءَ أَبْعَدُ عَنِ دِينِ اللَّهِ مِنْ عُقُولِ النَّاسِ» ) <sup>٢</sup> و «ابعد» هنا ليس

---

١ - بحار الانوار : ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١

٢ - وسائل الشيعة : ج ١٨ ص ١٥٠ عن تفسير العياشي .

وأوضح من ذلك كله رواية أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام : « قال : قلت له : رَجُلٌ قَطَعَ إصبعاً مِنْ أصابعِ المرأة ، كم فيها مِنَ الديَةِ ؟ . قال : عَشْرُ مِنَ الابل . قال : قلت : قطع إصبعين ؟ قال : عِشرُونَ . قلت : قطع ثلَاثاً ، قال : ثلَاثُونَ . قلت : قطع أربعاً . قال : عِشرُونَ . قلت : سُبْحَانَ اللهِ ! يقطع ثلَاثاً فيكون عليه ثلَاثُونَ ، ويقطع أربعاً فيكون عليه عِشرُونَ ، كان يبلغنا هذا ونتحنّ بالعراق ، فقلنا : إنَّ

---

بمعنى التفضيل ، بل بمعنى « البعد » مثل ما في الآية الكريمة : « أُولَئِكَ فَأُولَئِنِي »<sup>۱</sup> ومثل قول الفقهاء : « احْوَطْ » و « اقوِيْ » ولا يراد : أن طرفه أيضاً « احتياط » او « فيه قوَةٌ » .

( واوضح ) الاشياء في افاده عدم الاعتماد على العقل في الشرعيات ( من ذلك ) الذي ذكرناه من الاحاديث المتقدمة ( كله ) والضمير عائد الى كل واحد واحد منها ( رواية ابان بن تغلب ) على وزن تضرب ( عن الصادق عليه السلام قال : قُلْتُ لَهُ : رَجُلٌ قَطَعَ إصبعاً مِنْ أصابعِ المرأة ، كم فيها مِنَ الديَةِ ؟ ) والدية فيما اذا كان الجنائي قد ارتكب الجنائية خطاءً ، او شبه عمداً ، اما اذا كان عمداً فالمحظى عليه مخير بين الدية والقصاص ( قال عليه السلام : عَشْرُ مِنَ الابل ) او ما يساوية ، فان دية الانسان احد ستة اشياء - مذكورة في الفقه - ، ولكل اصبع عَشْر الدية .

( قال قُلْتُ : قَطَعَ إصبعين ؟ قال عليه السلام : عِشرُونَ ) من الابل ( قلت : قَطَعَ ثلَاثاً ؟ قال ) ديتها ( ثلَاثُونَ ) من الابل ( قلت : قَطَعَ أربعاً ؟ قال : عِشرُونَ ) من الابل ( قلت : سُبْحَانَ اللهِ ) وهذه الجملة تقال للتعجب ( يقطع ثلَاثاً فيكون عليه ثلَاثُونَ ) من الابل ( ويقطع أربعاً فيكون عليه عِشرُونَ ؟ ) بينما مقتضى القياس : انه كلما زادت الجنائية زادت الدية ، فكيف صارت الدية على الجنائية الاكثر اقل ؟ .

ثم قال أبان للامام الصادق عليه السلام : ( كان يبلغنا هذا ) الحكم المخالف للقياس ( ونتحنّ بالعراق ) حيث كان حواره هذا مع الامام في المدينة ( فقلنا : إنَّ

الذى جاء به شيطانٌ . قال عليه السلام : مهلاً ، يا أباً ! هذا حكم رسول الله « صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ » إِنَّ الْمَرْأَةَ تُعَاقِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلُثِ الدِّيَةِ ، فَإِذَا بَلَغَ الثَّلِثَ رَجَعَ إِلَى النَّصْفِ . يَا أَبَا ! إِنَّكَ أَخْذَتِنِي بِالْقِيَاسِ ، وَالسُّنْنَةُ إِذَا قِيسَتْ مُحِقُّ الدِّينِ » .

الذى جاء به شيطانٌ وليس هذا حكم الله تعالى .

ف( قال ) له الامام ( عليه السلام : مهلاً يا أباً ) اي صبراً ، لاستعجل في الفتوى ، فان ( هذا ) اي وجوب العشرين في قطع الاربع ( حُكْمُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ) .

ثم بين له الامام عليه السلام وجه هذا الحكم قائلاً : ( إِنَّ الْمَرْأَةَ تُعَاقِلُ ) اي تساوي ، اي يكون عقلها كعقل ( الرَّجُلِ إِلَى ثُلُثِ الدِّيَةِ ) ، والديمة تسمى عقلاً ، من جهة انها توجب قيد الجاني ، والعقل بمعنى القيد ، ومنه العقل في قبال الجنون ( فَإِذَا بَلَغَ الْثُلُثَ ) وارادت الديمة المتتجاوز قدرها على الثلث ( رَجَعَ إِلَى النَّصْفِ ) .

فدية الاصبع الواحدة عشرة ، والاثنتين عشرون ، والثلاثة ثلاثون ، فاذا كانت الزيادة على الثلث اي الثلاثين ، رجعت الديمة الى نصف دية الرجل ، وحيث ان دية الرجل في اربعة اصابع اربعون ايلاً ، كانت دية المرأة في اربعة اصابع عشرين ايلاً .

ثم قال الامام عليه السلام : ( يَا أَبَا ! إِنَّكَ أَخْذَتِنِي ) واشكت على ( بـ ) سبب ( القياس ) حيث انه لم يوافق كلامي القياس ( وـ ) لكن اعلم ان ( السُّنْنَةُ ) التي جاء بها رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ( إِذَا قِيسَتْ ) بعض افرادها ببعض ( مُحِقَّ ) اي بطل ( الدِّينِ )<sup>١</sup> فاللازم ترك القياس وهذا امران :

الاول : لماذا دية المرأة نصف دية الرجل ؟

والجواب : ان الديمة ليست هي قيمة الانسان رجلاً كان او امراً ، وانما لوحظ فيها الامر الاقتصادي ، ومن المعلوم ان المرأة اضعف من الرجل في تحصيل المال ، حتى في العالم الذي فسح للمرأة كل مجال فانها لم تتمكن ان تعادل الرجل في كسب

## وهي وإن كانت ظاهرة في توبیخ أبان على رد الروایة الظنبیة

المال ، ولهذا كان ارثها أيضاً في الغالب نصف ارث الرجل ، كما ان نفقتها بنتاً واحتناً وأمّا زوجة على الرجل في الغالب ، فالرجل وارده اکثر ، ونفقته اکثر ، فديتها تكون اکثر ليسد الخلاً الاقتصادي .

الثاني : لماذا لم يكن من الاول لكل اصبع من اصابع المرأة خمسة من الابل ؟

والجواب : نفع المرأة وعدم ضرر الجاني لوحظاً معاً إلى حدّ الثالث ، فهذا هو الاستثناء ، لا ان ديتها على النصف استثناء ، وذلك جبراً لخاطرها بما لا يتضمن الجاني ضرراً بليغاً ، فإذا تجاوز الامر الثالث رجع إلى القاعدة ، وهي : النصف ، هذا بالإضافة إلى أن كثرة المعرضية للجرحات الصغيرة اوجب تشديد الشارع في ديتها إلى حد الثالث ، بينما الجراحات الكبيرة ليست المعرضية لها بتلك الكثرة ، ولذا جعلت ديتها على القاعدة .

ومثله هذا موجود حتى لدى عقلاء العالم ، فان عقلاء العالم قرروا : عدم متابعة المحكمة للنزاعات الطفيفة ، فإذا صارت كبيرة تابعتها المحكمة .

وكذا قرروا : ان الماء والكهرباء والتلفون وما اشبه إلى حد معين لكل وحدة منه قيمة دينار - مثلاً - فان زادت عن القدر المقرر ، اصبحت القيمة لكل وحدة نصف دينار ، وذلك للجمع بين حق الدولة في الأقل ، وامكان الناس في الاكثر .

وعلى هذا ، فأمر الديمة عقلي وهو ابعد من ان يناله قياس أبان ، ومعنى ان الدين يتحقق بالقياس : انه يوجب اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر لا يشابهه واقعاً ، وإن زعم الناس انه يشابهه .

( و ) ان قيل : ان الروایة ليست توبیخاً على مراجعة العقل ، بل على رد الروایة المعتبرة السند .

فانه يقال : ( هي ) اي الروایة ( وإن كانت ظاهرة في توبیخ أبان ) حيث قال له عليه السلام : « مهلاً » ( على رد الروایة الظنبیة ) ظناً حجة ، لأنه كان خبراً واحداً معتبراً

التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه او على تعجبه مما حكم به الامام عليه السلام ، من جهة مخالفته لمقتضى القياس ، إلا أن مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام . فهو توبیخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع .

وقد أشرنا ، هنا وفي أول المسألة ،

سندها ( التي سمعها ) ابان ( في العراق ) .

وانما نقول : ان الرواية كانت معتبرة ، لانه ان لم تكن معتبرة ، كان اللازم ردّها بعدم حجية السند اي من باب عدم المقتضي ، لا ردّها من جهة المانع ، وهو مخالفة حكمها للقياس والعقل ، فان مقتضى القاعدة ان يكون التعليل بعدم المقتضي - لا بوجود المانع - ، وانما يعلل بالمانع ، اذا كان المقتضي موجوداً كما نحن فيه حيث ان ابان ردّ الرواية ( بمجرد استقلال عقله ) بواسطة القياس ( بخلافه ) اي بخلاف مضمون الرواية وهو تعليل بوجوب المانع .

( او ) في توبیخه ( على تعجبه مما حكم به الامام عليه السلام ) حيث قال أبان : « سبحان الله » وكان تعجبه ( من جهة مخالفته ) اي مخالفة حكم الامام عليه السلام ( لمقتضى القياس ) .

والحاصل : ان توبیخ الامام عليه السلام يرجع إما لردّ ابان الرواية ، او لتعجبه من الحكم .

( الا ان مرجع الكل ) اي الامرین : من الردّ ، والتعجب ( الى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام ) من العلل المناسبة في الذهن ، لا من العلل الواقعية ، اذ العلل الواقعية ليست في متناول الانسان ( فهو ) اي توبیخ الامام عليه السلام لأبان ( توبیخ على المقدمات ) العقلية القياسية ( المفضية ) والمؤدية ( الى مخالفة الواقع ) فتكون هذه الرواية شاهداً لما ذكرناه بقولنا : نعم الانصاف الخ .

( وقد اشرنا هنا ) عند قولنا : نعم الانصاف ( وفي أول المسألة ) عند قولنا : « ان

إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية في المطالب العقلية  
والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إلى على طريق اللّم

ارادوا عدم جواز الخوض .. فلا وجه » (إلى عدم جواز الخوض في المطالب العقلية) المبنية على المقدمات الحدسية غالباً (لاستكشاف الأحكام الدينية) منها (و) عدم جواز (الاستعانة بها) اي بتلك المطالب العقلية (في تحصيل مناط الحكم) وعلته (والانتقال منه) اي من المناط (إليه) اي إلى الحكم - كما تقدم مثاله ..

وذلك (على طريق اللّم) وهو مشتق من «لِمَ» اي لماذا ومعناه الانتقال من العلة إلى المعلول ، كما انه لا يجوز العكس ايضاً ، اي ان ننتقل من المعلول إلى العلة فيرتب الاثر عليها .

مثلاً: النار علة الاحراق ، والاحراق علة الرماد ، فالانسان اذا رأى النار ، انتقل الى وجود الاحراق - بدليل «اللّم» واذا رأى الرماد ، انتقل الى وجود النار بدليل «الإنّ» وكلاهما لا يصح في الشريعة ، لأننا لانعلم العلل الحقيقة ، كما لانعلم المعلولات الحقيقة لكل حكم شرعي .

مثل : «القوى» علة للصوم ، كما قال سبحانه :

«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقَوْنَ»<sup>١</sup> .

و «الصوم» علة لصحة البدن ، كما ورد في الحديث :  
«صوموا تصحوا»<sup>٢</sup> .

فلا يحق لنا ان نقول : «ان زيداً المتقي بصوم» انتقالاً من «القوى» العلة ، الى «الصوم» المعلول ، فهو اذاً صحيح البدن ، ومن جهة قد نذر ابو زيد أن يتصدق اذا كان ابنه زيد صحيح البدن ، ف منتقل من العلة الى المعلول : «صحة بدن زيد» فيترتب عليه حكم التصدق ووجوب الوفاء بالنذر .

القطع ..... الرَّصَائِل ..... لأنَّ أَنْسَ الْذَّهَنَ بِهَا يُوجِبُ عَدَمَ حَصُولِ الْوِثْقَةِ بِمَا يَصِلُ إِلَيْهِ مِنَ الْأَحْكَامِ التَّوْقِيفِيَّةِ ، فَقَدْ يَصِيرُ مِنْشَأً لِطَرْحِ الْأَمَارَاتِ النَّقلِيَّةِ

وهكذا في عكسه : اي الانتقال من المعلول الى العلة نقول : ان عمراً صحيح البدن - كما نشاهد - فهو اذاً بصوم ، فهو اذاً متقي ، والمتقي تقبل شهادته ، فتقبل شهادة عمرو ، «انتقالاً» من المعلول وهو صحة البدن ، الى العلة وهو التقوى ، وهذا الانتقال يتربّ عليه قبول الشهادة .

وهناك شيء ثالث غير «الله» و «الإن» وهو الانتقال من الملازم الى الملائم سواء في الإيجاب ، مثل : الانتقال من الحرارة الى الضوء ، وكلاهما متلازمان للنهار ، حيث الشمس طالعة ، او في السلب ، مثل : انه اذا كان النهار فليس بليل ، واذا كان ليل فليس بنهار ، لأنهما ضدان لا ثالث لهما ..

هذا في التكوينيات ، ونأتي بمثل ذلك في التشريعيات ، فنقول مثلاً : ورد في الحديث :

«الإيمانُ والحياةُ مقتَرِنٌ!» .

فإذا رأينا في انسان حياءً ، نقول : انه مؤمن ، ونرتّب عليه احكام الایمان ، فإذا مات دفناه في مقبرة المسلمين ، والحال انا لانعلم بأنه مسلم او كافر ، لانه كان - مثلاً - يعيش في بريّة ليست من ارض الاسلام ، الى غير ذلك من الامثلة الكثيرة التي توجب الاطالة فيها الخروج عن مقصد الشرح والله المستعان .

وانما لا يجوز الخوض (لان انس الذهن بها) اي بالمطالب العقلية (يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل اليه) من طريق المعصومين عليهم الصلاة والسلام (من الاحكام التوفيقية) التعبدية ، سواء في العبادات ، او المعاملات او سائر الاحكام الشرعية .

(فقد يصير) انس الذهن المنتهي الى عدم الوثوق (منشأ لطرح الامارات النقلية)

الظنية ، لعدم حصول الظن له منها بالحكم .

و (الظنية) التي اعتبرها الشارع ، كخبر الواحد ، وحجية الظهور ، ولزوم قبول قول الشاهد ، او غير ذلك ، مع ان الشرع متوقف على اخبار الاحد ، وحجية الظهور ، وحجية الشاهد - على الشرائط المقررة في الفقه ..

وانما يطرح الخائض في المطالب العقلية والامارات ، (لعدم حصول الظن له) اي لمن انس ذهنه بالأمور العقلية (منها) اي من الامارات (بالحكم) الشرعي الواصل اليه ، واذا لم يظن لا يأخذ بالحكم .

والحاصل : ان الاعتماد مطلقاً على العقليات افراط ، وعدم الاعتماد اطلاقاً تفريط والاوسيط هو طريقة فقهائنا العظام قدس الله اسرارهم من الشيخ الى الشيخ ، ومن السيد الى السيد .

اي من شيخ الطائفة الى الشيخ المرتضى ، ومن السيد المرتضى الى السيد صاحب العروة .

ولا يخفى انه قد ابتلي بهذا الخوض المتجددون الذين انس ذهنهم بالقوانين الغربية ، ففي باب الطهارة يرون : ان كل معتصم مظهر ، وفي باب الصلاة : إنما لذكر الله واستدلوا بذلك بقوله سبحانه :

«أقم الصلاة لذكرِي»<sup>١</sup>.

فالحال ، اذا ذكر الانسان الله سبحانه كفى عن الصلاة ، وفي باب الصوم انه للتقوى ، فاذا كان متقياً فلا حاجة اليه ، وفي باب الحج انه كما قال الله تعالى :

«لَيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ»<sup>٢</sup>.

فاذا كان بناء مؤسسة خيرية انفع كفى عن الحج ، وفي باب الخمس والزكاة انهما من جهة ادارة الامور ، فاذا امكنت الادارة بواسطة سائر الضرائب صح جعلها عوضهما ، واستدلوا الله بقوله سبحانه :

وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق باصول الدين ، فإنه تعریض للهلاك الدائم والعقاب الحالد.

«كي لا يكون دولة بين الأغنياء و منكم !» .

وفي باب الزواج بالاربع ، انه كان من جهة كثرة النساء في اول الاسلام ، فحيث لا يكون اليوم ذلك فلا حق لأحد الا في زوجة واحدة ، وفي باب كثرة النسل انها حيث تنافي الموارد الاقتصادية الحالية ، فاللازم تحديدها ، الى غيرها ، وغيرها مما ذكروه في كل الفقه .

ومن نظر الى كتاب «الوسيط» للسننوري من مصر ، وكتاب «القانون» للامامي في ايران رأى الآلاف من هذه الاحكام التي نشأت من التأثير بالقوانين الغريبة .

(و) على اي حال ، فإنه (أوجب من ذلك) اي من ترك الخوض في العقليات لاستبطاط الاحكام الشرعية (ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية) المرتبطة بالعقائد (لادراك ما يتعلق باصول الدين) ووجه الاوجبية : ان الانحراف في فروع الدين ، يوجب العصيان وبعض العقاب ، اما الانحراف في اصول الدين ، فإنه يوجب الكفر ودوام العقاب والعياذ بالله العاصم .

(فانه) اي الخوض في العقليات في اصول الدين (تعریض) للنفس (للهلاك الدائم والعقاب الحالد) اذا انحرف الى ما يخالف الحق فيها ، ولذا كان بعض الفقهاء يشترطون على من كان يريد درس الفلسفة ، ان يقوى اولاً وقبل كل شيء مبنياً اصول دينه ويحكم اساس فكره وعقائده بالكتب الكلامية المستقيمة ، وبمطالعة الآيات والروايات الواردة في اصول الدين ، ثم يتعلم عند من يعرف بالاستقامة التامة ، والذي يذكر الآيات والروايات في درسه ، ويرد بها الامور المنحرفة لدى الوصول اليها في التدريس .

وقد اشير الى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر ،

( وقد اشير الى ذلك ) اي الى ان الخائن معرض للعذاب الدائم ( عند النهي عن الخوض ) في التفكير ( في مسألة القضاء والقدر ) .

أقول : في غالب الروايات تقديم القدر على القضاء ، نعم في بعض الروايات تقديم القضاء على القدر .  
والقدر : عبارة عن تقدير الاشياء .

والقضاء : عبارة عن ايجادها - في التكوينيات - قال سبحانه :  
**«فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ...»** !

وللامر بها في التشريعيات ، قال سبحانه : -  
**«وَقَضَى رَبُّكَ أَلَا تَبْعِدُوا إِلَيْهَا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»** ١ .  
ولعل الاصل في «قضى» : الاجراء ، فبناء البيت : اجراء ، والامر بكندا : اجراء ،  
بل وحتى الاعلام بشيء في المستقبل : اجراء ، قال سبحانه :

**«وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لِتَفَسِّدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ ...»** ٢ .

والمثال السهل ، للقدر والقضاء في الامور العادية هو : انه اذا قدر المالك حدود الدار ، التي يريد بنائها وسائر خصوصياتها ، من الغرف وغيرها ، يسمى «تقديرًا» ثم اذا أمر ببنائها ، او شرع المهندس في بنائها ، سمي كل واحد من الامرين «قضاءً».  
والله سبحانه «قدر الكون» ثم «اوْجَدَه في الخارج» ، هذا في الامور التكوينية .  
و «قدر خصوصيات الصلاة والصوم والحج وغيرها» ثم امر بها ، وهذا في الامور التشريعية .

ثم انه انما نهى عن الخوض في مسائل القضاء والقدر ، لأن الخائن اذا لم يكن من العلماء العارفين ، امكن ان ينتهي الامر به الى الجبر ، او التجسم له سبحانه ، او انه

وعند نهي بعض أصحابهم ، عليهم السلام ، عن المجادلة في المسائل الكلامية . لكنّ الظاهر من بعض تلك الأخبار أنّ الوجه في النهي عن الأخير عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهي في المجادلة فيصير مفحماً عند المخالفين ويوجب ذلك وهن المطالب الحقة في نظر أهل الخلاف .

ظالم والعياذ بالله ، إلى غير ذلك .

( وعند نهي بعض أصحابهم عليهم السلام عن ) البحث و ( المجادلة في المسائل الكلامية ) قيل : وانما سمي علم الكلام بعلم الكلام ، لأن اول مسألة تكلموا فيها هي مسألة كيفية كلام الله سبحانه وخصوصياته ، حيث قال تعالى : « وَكَلَمُ اللَّهِ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ! » .

( لكن الظاهر من بعض تلك الاخبار ) النهاية عن التكلم والمجادلة في المسائل الاصولية ( ان الوجه في النهي عن الاخير ) اي النهي عن البحث في المسائل الكلامية لبعض الاصحاب ، لم يكن من جهة انه خوض في العقليات الاصولية ، بل من جهة ( عدم الاطمئنان ) العرفي ( بمهارة الشخص المنهي في المجادلة ) فمن يكون ماهراً لا يأس بتكلمه وجداوله مع الاعداء ، اما من لم يكن ماهراً فلا حق له في التكلم .

فالنهي ليس عن الكلام بما هو مطلب عقلي وامر فلسفی ، وانما من جهة الشخص المنهي ( ف ) اذا تكلم من لا مهارة في فن الكلام ( يصر مفحماً ) اي مجاباً ومغلوباً ( عند المخالفين ) الذين يجادلونه ( ويوجب ذلك ) اي افحام المخالف للموالي ( وهن المطالب الحقة في نظر اهل الخلاف ) والاستهزاء بالله ورسوله والائمة عليهم الصلاة والسلام ، كما هو الشأن فيمن ليس بماهر ، ويجادل الملحدين والمنحرفين .

ولهذا امر الامام عليه السلام هشام بن الحكم بالمناقشة والمناظرة قائلاً له :

«مثلك فليكلم الناس» .

وقال الصادق عليه السلام ليونس - عندما ورد عليه رجل من الشام يريد البحث والجدل :- «يايونس لو كنت تحسن الكلام كلمته» .

فقلت : جعلت فداك اني سمعتك عن الكلام تقول : ويل لاصحاب الكلام يقولون : هذا ينقاد وهذا لاينقاد ، وهذا ينساق وهذا لاينساق ، هذا نعقله وهذا لانعقله .

فقال ابو عبد الله عليه السلام : انما قلت : «وَيْلٌ لَهُمْ إِنْ تَرْكُوا مَا أَقْولُ ، وَذَهَبُوا إِلَى مَا يُرِيدُونَ» ۱.

وفي رواية اخرى : حيث نهى الامام عليه السلام بعض الاصحاب عن التكلم فقال للامام : اذن لماذا مؤمن الطاق يتكلم ؟ قال له الامام عليه السلام : انه يطير وينقض ، كنایة عن معرفته بالنقض والرّد ، بينما لم يكن المنهي يعرف مثل ذلك ، والروايات كثيرة مذكورة في بابه ، من البحار وغيره ، والله المستعان .

ثم لايخفى ان المطالب المربوطة بالمبدء والمعاد وخلق الكون والرسالة والامامة على قسمين :-

الاول : ما هو خارج عن ادراك العقل ، وذلك لأن العقل محدود حسب كونه ممكناً ، والله سبحانه وتعالى وصفاته غير محدود ، ولا يعقل احاطة المحدود بما هو غير محدود ، كما لا يعقل عكسه ، اي انطباق غير المحدود على المحدود . فكلا الامرین يستلزم التناقض ..

الثاني : ما هو ليس بخارج عن ادراك العقل .

اما التكلم في الاول فانه لايزيد الانسان علمًا ، ولا وصولاً الى الحقيقة والواقع ، وعليه فالاولى عدم التكلم فيه ، لانه على اقل تقدير ضياع للعمر .

واما التكلم في الثاني : فهو انما يصح اذا كان مما له الى النتيجة سبيل والا كان كمدير صيدلية بغير علم مسبق ، فهل يمكن ان يميز بين مختلف الادوية ومنافعها ومضارها ؟ والروايات الواردة في المقام ناظرة الى الامور الثلاثة كل في موضعه . وهناك تقسيم آخر بالنسبة الى الاشخاص : فبعض الاذهان تتمكن ان تستوعب المطالب الممكنة ذاتاً ، وبعضها لا تتمكن ، لاختلاف العقول ، قال عليه السلام :

«إنَّ هَذِهِ الْقُلُوبُ أُوْعِيَّةٌ» !

فاللازم على الانسان ان يعرف قدر امكانه حتى لا يدخل فيما ليس بامكانه ، كاختلاف الاجسام في قدرة الحمل للأشياء الثقيلة ، حيث يلزم على الحامل للانتقال ان يعرف مقدار قدرته الجسمية ، فلا يحمل ما لا طاقة له به ، وكثيراً ما اذا حمل اوجب عطبه وهلاكه .



للشيرازي ..... ج ١ ..... قطع القطاع

الثالث : قد اشتهر في السنة المعاصرین أنَّ قطع القطاع لا اعتبار به ولعلَّ  
الأصلَ في ذلك ما صرَّح به كاشفُ الغطاء ، قدس سره ، بعد الحكم بأنَّ كثيَرَ الشكَّ  
لا اعتبارَ بشكِّه .

قال «وكذا من خرج عن العادة في قطعه او ظنه»

### «قطع القطاع»

( الثالث ) من تنبیهات بحث القطع وهو انه : ( قد اشتهر في السنة المعاصرین )  
صاحب الجواهر وغيره ( ان قطع القطاع ) الذي يكثر قطعه من غير الاسباب العادیة  
المفيدة للقطع ، بان تمرض ذهنه في قبال من لا يقطع من اسباب القطاع ، لتمرض ذهنه  
ايضاً ، والوسط بينهما هو الذي يحصل له القطع من الاسباب المتعارفة كسائر الناس  
المتعارفين في قطعهم وظنهم وشكهم .

ومنه يعلم انه لا يراد بالقطاع هنا : من كثر قطعه لكثره علمه ، كالمهندس الذي  
يكثُر قطعه بصغريات الهندسة ، مما ليس كذلك جاهل الهندسة .

وعليه : فالقطاع اعتباطاً ( لا اعتبار به ) بمعنى ان قطعه ليس بحجة .

( ولعلَّ الاصلَ في ذلك ) اي المنشأ في هذا الاشتهر ( ما صرَّح به ) الشيخ جعفر  
الكبير الملقب بـ : ( كاشف الغطاء قده ) وانما لقب بذلك ، لانه كتب كتاباً سماه :  
«كشف الغطاء » ومراده : كشف غطاء الفقه ( بعد الحكم ) اي بعد حكمه في ذلك  
الكتاب ( بان كثيَرَ الشكَّ لا اعتبارَ بشكِّه ) فانه يبني على الصحيح من طرفِ الشكَّ ،  
واذا كان كلا الطرفين صحيحاً يبني على أيهما اراد .

اما اذا كان كلا الطرفين باطلأ ، كما اذا شك في ان ركعات صلاته التي صلامها ستاً  
او سبعاً ، كانت الصلاة باطلة من جهة ان معنى هذا الشك : علمه التفصيلي بالبطلان  
وذلك اما من جهة ان الصلاة كانت ست ركعات ، او من جهة انها كانت سبع ركعات .  
( قال : وكذا من خرج عن العادة في قطعه او ظنه ) مما يكون الظن فيه حجة ،

فيلغو اعتبارهما في حقه ، انتهى .

أقول : أما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه ، فلان أدلة اعتبار الظن في  
مقام يعتبر فيه مختصة

باعتباره طريق العقلاه ، كالظن بالظهور ، وموافقة الخبر الواحد الجامع للشرائط  
للواقع والظن بصحة اعمال الناس واقوالهم ، الى غير ذلك فاذاكثر قطعه او ظنه على  
غير المتعارف ، كأن يقطع او يظن بسبب الرؤيا ، او بالتطير ، او بالتفؤل ، او باخبار  
الصبيان ، والرمالين ، والمنومين ، وما اشبه ذلك (فيلغو اعتبارهما) اي القطع والظن  
(في حقه)<sup>١</sup> اي في حق كل من القطاع والظنان (انتهى) كلام كاشف الغطاء « قده » .  
(اقول : اما ) عدم اعتبار شك كثير الشك ، فلان المتبدار من أدلة الشك : هو الشاك  
المتعارف ، فالشكاك خارج عن ادلة احكام الشك ، مضافاً الى وجود النص في عدم  
اعتبارة شك كثير الشك ، كما ان في عكسه : اي قليل الشك ، بأن يظن دائمًا فانه يكون  
كمتعارف الشك ، محکوم بحكم الشاك ، لا بحكم الظان - كما سأ يأتي - .

واما ( عدم إعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه ) فان الظن حجة في بعض  
الاماكن - لا في أي مكان - مثل : الظن بالقبلة ، والظن بعدد الركعات ، والظن الحاصل  
من قول الاعراب بالميقات ، الى غير ذلك ( فلان أدلة اعتبار ) حجية ( الظن في ) كل  
( مقام يعتبر فيه ) الظن ( مختصة ) بالمتعارف بحكم الانصراف اذ المنصرف من  
كلماتهم هو المتعارف في كل مقام .

وكذا قالوا : ان الوجه اذا كان كبيراً خارجاً عن المتعارف ، لا يحتاج غسل اكثرا مما  
بين الابهام والوسطى في غسل الوجه .

كما انه اذا كان بين الابهام والوسطى اكبر من المتعارف ، حتى يصل الى قريب  
الاذن ، او اصغر حتى لا يستوعب كل الوجه المتعارف ، لم يلزم في الاكبر الغسل ،  
ويلزم في الاصغر غسل اكثرا مما بينهما .

بالظن الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمعارف الناس لو وجدت تلك الأسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص ، فالحاصل من غيرها يساوي الشك في الحكم .

الى غير ذلك ، مثل : الاشبار في الكر ، والاذرع في الفرسخ .

لا يقال : فلماذا يقولون بكفاية غسل كل البدن في الفسل اذا كان البدن صغيراً ، ويلزمون ايضاً غسل كل البدن اذا كان كبيراً خارج المتعارف ؟  
لانه يقال في الوجه : لاشيء هناك يدل على غسله خارجاً عن المتعارف بينما في الثاني : يدل على غسل الجميع قولهم عليهم الصلاة والسلام :  
« تَحْتَ كُلَّ شَعْرَةٍ جَنَابَةً » !

فالاعتبار مختص ( بالظن الحاصل من الاسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمعارف الناس ) فقد يكون المخبر - مثلاً - غير متعارف ، ككثير النساء ، وقد يكون متلقى الخبر غير متعارف ، كسريع الظن ، الذي يظن حتى من طيران الغراب ، وقد يكون الخبر غير متعارف ، كاخبار شخص متعارف بأنه رأى جنا أو ملكاً ، فان حصول الظن في الثلاثة غير متعارف .

ف( لو وجدت تلك الاسباب ) الموجبة للظن المتعارف ، كالخبر من الشخص المتعارف ، ( عندهم ) اي عند الناس ( على النحو الذي وجد عند هذا الشخص ) الظننان ، بأن حصل له الظن بأخبار الصبي الذي لا يحصل من خبره الظن عند المتعارف ، لم يكن لظنه اعتبار ، لأن المتعارف لا يحصل لهم الظن بخبر مثل هذا الصبي .

وعليه : ( فـ ) الظن ( الحاصل من غيرها ) اي غير الاسباب المتعارفة ( يساوي الشك في الحكم ) فأي حكم يكون للشك ، يكون لهذا الظن ايضاً ، فالظن الحاصل له - مثلاً - من قول الصبي لا يبني عليه ، بل يعامله معاملة الشك ، وكذا اذا ظن بأنه صلبي

وأماماً قطع من خرج قطعة عن العادة : فان اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها ، كقبول شهادته وفتواه

ثلاثاً ، لم يبن على الثالث ، وإنما يعتبر انه شاك بين الثالث والرابع ، فيبني على أحكام الشك من البناء على الرابع ، ثم الاتيان بصلة الاحتياط ، إلا أن هناك دليل خاص على اعتبار الظن هنا .

ان قلت : اذا كان الناس مختلفين في المتعارف ، فالاشبار المتعارفة - مثلاً - مختلفة طولاً وقصراً - مع قطع النظر عن الاشبار الطويلة ، او القصيرة غير المتعارفة - فالكر يعتبر بأي الاشبار المتعارفة ؟

قلت : كل الاشبار المتعارفة حتى اقصرها لها اعتبار ، لأن اقصرها شبر متعارف - حسب الفرض - .

( واما قطع من خرج قطعه عن العادة ) فلا يمكن ان يقال له : ان قطعك ليس بحججة ، اذ هو يرى الواقع - بزعمه - فكيف يمكن ان يقال لمن يرى الواقع : انه ليس بواقع ، ولذا فكلام كاشف الغطاء « قده » محل تأمل ، والشيخ المصنف « قده » انما يردد الاحتمالات في كلامه تأدباً واستجلاءً للحقيقة ، وللتعليم ، حتى يتأنب الطالب عند رؤية كلام الاعاظم ، غير الخالي عن الاشكال ، فلا يرده بسرعة .

وعلى اي حال : ( فان اريد بعدم اعتباره ، عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها ) اي لتلك الأحكام ، سواءً اتمام الموضوع ، او جزء الموضوع بان يقول المولى - مثلاً - : اذا قطعت بالحكم ، فلك ان تحكم - ايها القاضي - فانه لم يؤخذ القطع هنا طرقياً بل موضوعياً على نحو تمام الموضوع ، او جزء الموضوع ، وجزئه الآخر : الواقع مثلاً .

وهذا ( كقبول شهادته وفتواه ) لغيره ، بان يقول المولى : قلد ايها العامي من حصل له القطع عن الطريق المتعارف لا ، عن طريق الرمل والجفر والمنام وما اشبه ، وكذلك اذا قال : اقبل ايها القاضي شهادة من حصل له القطع بالطريق المتعارف

ونحو ذلك فهو حق لأن أدلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً ،  
لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك إرادة غير هذا القسم .  
وان اريد به عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية  
والطريقة إلى الواقع : فان اريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك ، فلا شك في أن أحکام  
الشاك وغير العالم لا تجري في حقه .

---

( و نحو ذلك فهو ) اي كلام من اعتبار القطع المتعارف ( حق ) و صحيح ( لأن أدلة  
اعتبار العلم في هذه المقامات ) التي جعل العلم موضوعاً فيها ( لاتشمل هذا )  
القطع الحاصل من اسباب غير عادية ( قطعاً ) لأن المتبدار من القطع الموضوعي :  
القطع الحاصل للمتعارف من الاسباب المتعارفة .

( لكن ظاهر كلام من ذكره ) اي كلام كاشف الغطاء « قده » الذي ذكر عدم الاعتبار  
بقطع القطاع ( في سياق ) عدم الاعتبار بشك ( كثير الشك ارادة غير هذا القسم ) اي  
غير ما كان القطع موضوعاً ، فإنه « قده » بعد ان قال : « بعدم اعتبار شك كثير الشك  
في الركعتين الاخيرتين » اردفه بقوله « وكذا قطع القطاع » وظاهره القطع الطريقي في  
الركعتين الاخيرتين .

( و ) الحاصل : ( ان اريد به ) اي بعدم اعتبار قطع القطاع ( عدم اعتباره في  
مقامات يعتبر القطع فيها ) اي في تلك المقامات ( من حيث الكاشفية والطريقة )  
إلى الواقع ( فان اريد بذلك ) كون القطع طريراً محضاً ، لا موضوعاً في حكم نفسه ،  
او حكم غيره ، ففي كلامه في القطع الطريقي للقطاع ثلاث احتمالات :  
احدها : ( انه ) اي القطاع ( حين قطعه كالشاك ) فاللازم عليه : ان يعمل عمل  
الشاك ، لا عمل القاطع ( فلا شك في ان ) هذا الكلام محل نظر ، ( احكام الشاك  
وغير العالم ) وجملة : « غير العالم » تشمل الظن غير المعتبر ، والوهم ( لا يجري في  
حقه ) اي في حق القطاع ، لأن القطاع حين قطعه لا يحتمل غيره ، فحكم الشارع  
بعدم حجية قطعه ، تناقض في كلام الشارع بنظره - كما سبق تقريره ..

وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم ، والقاطع بأنه صلى ثلاثاً بالبناء على أنه صلى أربعاً ، ونحو ذلك . وإن أريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه وتزيله إلى الشك أو تنبئه على

(وكيف يحكم ) الشارع (على القاطع بالتكليف ) وان كان قطعه غير متعارف ( بالرجوع إلى ما دل على عدم الوجوب ) كالرجوع إلى استصحاب العدم ، او البراءة ( عند عدم العلم ) فاذا قال الشارع - مثلاً : اذا شركت في حياة زيد ، فاستصاحب حياته ، فتجب النفقة لزوجته ، او قال : اذا شركت في حرمة التبن ، فأجر البراءة ، ثم قطع هذا الرجل القيم على زوجة زيد ، ان زيداً توفى ، او قطع في حرمة التبن عليه ، فهل يمكن ان يقال له زيد حي ؟ او ان التبن حلال ؟

فقول المصنف : « عدم الوجوب » من باب المثال ( و ) هكذا في بقية الأمثلة ، فإنه كيف يحكم الحكيم على ( القاطع بأنه صلى ثلاثاً ، بالبناء على انه صلى أربعاً ) او صلى اثنين ؟ ( ونحو ذلك ) .

مثل ان يقال - في التكوينيات - للقاطع بأن الان نهاراً ، انه ليل ، وقد مثل المصنف بمثالين : احدهما للحكم ، والآخر للموضوع ، وكذلك حال الاحكام الوضعية ، لأن يقال لمن يقطع بان الشيء الفلاطي جزء او شرط ؛ انه ليس بجزء ، ولا بشرط ، او بالعكس .

نعم يمكن ان يغير الشارع حكمه بمناسبة خارجية ، كما اذا حلف طرف الدعوى بان العين الفلاطية له ، والحال ان مالك العين يعلم انها له ، فان الشارع - بجهة احترام الحلف - اسقط جواز اخذ المالك حقه ، مع انه يعلم انه حقه - كما قال بذلك جمع من الفقهاء في كتاب القضاء لدليل خاص .

( و ) ثانية : ( ان اريد بذلك ) اي بعدم اعتبار قطعه ( وجوب ردعه ) وزجره ( عن قطعه ) من باب النهي عن المنكر بالتشكيك في مقدمات قطعه ، حتى يزول قطعه ( و ) يتم بذلك ( تزيله ) من قطعه ( الى الشك ) او الظن غير المعتر ( او تنبئه على

للشیرازی ..... ج ١ ..... قطع القطاع .....

مرضه ليرتدع بنفسه ولو بـأَن يقال له : « إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَا يُرِيدُ مِنْكُمُ الْوَاقِعَ » ، لو فرض عدم تفطنه ، لقطعه بـأَنَّ اللَّهَ يُرِيدُ الْوَاقِعَ مِنْهُ وَمِنْ كُلِّ أَحَدٍ ،

---

مرضه ) النفسي الموجب لكثره قطعه غير المتعارف ، ليعالج نفسه ، وترجع الى الصحة والى المتعارف .

وذلك ( ليرتدع ) بسبب احد الامرين عن قطعه ( بنفسه ) فلا يعمل حسب قطعه المخالف للواقع ( ولو بـأَن يقال له ) اذا لم ينفع الطريقة المذكورة : ( ان الله سبحانه لا يريد منك الواقع ) .

وقد نقل : ان الشیخ المصنف « قده » جائه رجل مبتلى بالوسواس ، كان يكـبر الصلاة الى ان تطلع الشمس ، وكلما كـبر قطع بـأَنَّه لم يصح تكبـره ، وهكذا كانت حاله في سائر الصلوات ، فقال له الشیخ : لماذا انت كذلك ؟ قال : اني كلما كـبرت للصلاه أثـاني الشیطـان وقال لي : لم يـصح تكبـرـيـك ، قال الشیخ هل أنت تـقـلـدـنـي ؟ قال : نـعـمـ ، قال : فـكـبرـ لـكـلـ صـلـاـهـ مـرـةـ ، وبعد التكبـرـ قال : « الشـیـخـ المـرـتـضـیـ قالـ لـيـ صـحـ تـكـبـرـكـ » ثم اشرع في قراءة الحمد ، وسمع الرجل كلام الشـیـخـ حتى ذهـبـتـ عنـهـ تلكـ الحالـةـ ، ولـمـ قـيلـ لـلـشـیـخـ : اـبـطـلـتـ صـلـوـاتـهـ مـدـةـ بـمـاـ قـلـتـ لـهـ ؟ـ قالـ :ـ كـانـ الـاـمـرـ دـائـرـاـ بـيـنـ الـأـهـمـ وـالـمـهـمـ فأـفـتـيـتـهـ بـالـاـهـمـ ،ـ تـخـلـصـاـ مـنـ الـمـهـمـ .ـ

لكن انما يمكن ان يقال للقطاع : ان الله لا يريد منك الواقع ( لو فرض عدم تفطنه ) والتفاته ( لقطعه ) الذي يقتضي ( بـأَنَّ اللَّهَ يُرِيدُ الْوَاقِعَ مِنْهُ ، وَمِنْ كُلِّ أَحَدٍ ) اذا المفروض ان القطاع يقطع بـامرـينـ :

الاول : ان هذا حكم الله .

الثاني : ان الله يريدـهـ منهـ .

فالقطاع ان كان خافلاً من ان الله يريد منه ذلك المقطوع به ، امـكـنـ انـ يـقـالـ لـهـ :ـ انـ اللـهـ لاـ يـرـيدـ منـكـ الواقعـ .ـ

لاـ يـقـالـ :ـ اذاـ قـلـنـاـ لـلـقـطـاعـ :ـ انـ اللـهـ لاـ يـرـيدـ منهـ الواقعـ كـانـ كـذـباـ لـاـنـ اللـهـ تعـالـىـ يـرـيدـ

فهو حقٌّ . لكنه يدخل في باب الارشاد ، ولا يختص بالقطاع ، بل بكلّ من قطع بما يقطع بخطأه فيه من الأحكام الشرعية والمواضيع الخارجيه المتعلقة بحفظ النفوس والأعراض ، بل الأموال في الجملة .

---

الواقع من كل أحد ، حتى من القطاع .

فانه يقال : إما ان نقول له ذلك على وجه التورىة ، بان نقصد الواقع في زعم القطاع ، لا الواقع مطلقاً وإنما ان نقول له ، ذلك على وجه الامر والمهم - كما تقدم في كلام الشيخ المصنف « قده » ..

( فهو اي وجوب الردع ( حق ، لكنه ) ليس من باب انه قطاع ، فلا اختصاص لمثل هذا الردع بالقطاع ، بل ( يدخل في باب الارشاد ) اي ارشاد الجاهل ، فكل انسان نتمكن من ارشاده بسبب هذا القول ، ووجب ان نقول له ذلك - اما من جهة التورىة ، او من جهة الامر والمهم ، كما عرفت - ( ولا يختص ) هذا الكلام : « ان الله لا يريد منك الواقع » ( بالقطاع ، بل بكلّ من قطع بما يقطع بخطأه فيه ) .

وكلمة : « قطع » على صيغة المعلوم و « يقطع » على صيغه المجهول ، والمراد بالاول الجاهل ، وبالثاني من يرشده ، والضمير في « فيه » راجع الى « ما » وجملة ( من الاحكام الشرعية ) بيان « ما » .

مثلاً : لو قطع بان الرضعة الواحدة تنشر الحرمة ، فانا نقول له : ان الله لا يريد منك ترتيب الحرمة .

( والمواضيع الخارجيه ) عطف على « الاحكام » ( المتعلقة ) تلك الاحكام والمواضيع ( بحفظ النفوس والأعراض ، بل الأموال في الجملة ) .

« في الجملة » ظرف للأخير ، اي الاموال ، اذ النفس والعرض واجب حفظهما مطلقاً ، اما المال فلا يجب حفظه ، الا اذا كان مالاً كثيراً ، فاذا اراد صبي او مجنون او حيوان قتل انسان محترم ، او الزنا بعرض محترم ، وجب علينا الردع ، اما اذا اراد حرق ورقة قيمتها فلساً واحداً ، فانه لا يجب علينا الحفظ ، نعم اذا كان المال كثيراً ،

وأتأتي في ما عدا ذلك مما يتعلّق بحقوق الله سبحانه ، فلا دليل على وجوب الردع في القطاع ، كما لا دليل عليه في غيره . ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كما في ظاهر بعض النصوص والفتاوي ،

مثل حرق دار ، او محل ، او ما اشبه ، وجب الحفظ .

والحاصل : لو أن انساناً قطع بحكم خلاف الحكم الواقعي ، او قطع بان الموضوع الفلاطي موضوع لحكم كذا ، ونعلم اشتباهه وجوب ردعه ، اذا كان الحكم او الموضوع في النفوس ، والاعراض ، او في الاموال الكثيرة ، فكما يلزم ردع القطاع ، يلزم ردع هذا الشخص المتعارف الذي حصل له القطع الخطأ في مورد خاص .

هذا كله لو بني على ان الردع للقطاع ، او القطاع من باب ارشاد الجاهل .

لايقال : انه قاطع ، والقاطع غير الجاهل .

لأنه يقال : هذا جاهل مركب ، اي جاهل بالواقع وجاهل بجهله ، فهو داخل في باب ارشاد الجاهل .

وهناك عنوان آخر واجب ارشاده ايضاً ، وهو تنبيه الغافل ، وذلك فيما اذا لم يكن جاهلاً ، وانما غفل عن الامر ، وهذا يدخل فيه الساهي والناسي والفالط والنائم والسكران ونحوهم ، كما اذا انقلب النائم على طفل ان لم نزحرجه عن الطفل قتله ، فان الواجب زحرجه لحفظ الطفل .

( واما فيما عدا ذلك ، مما يتعلّق بحقوق الله سبحانه ، فلا دليل على وجوب الردع في القطاع ، كما لا دليل عليه في غيره ، ولو بني على وجوب ذلك ) الردع ( في حقوق الله سبحانه ) فانه ( من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ) لا من باب الارشاد .

والفرق بينهما : ان الارشاد للجاهل ، والامر والنهي لمن يعرف الحكم ويخالفه مطلقاً ، سواء كان في امور الناس ، مثل : من يريد قتل انسان ، او في امور الله سبحانه ، مثل : من يشرب الخمر ، او يترك الصلاة ( كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوي )

لم يفرق أيضاً بين القطاع وغيره .  
وإن أريد بذلك أنه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما أتى به على طبق قطعه ، فهو أيضاً حق في الجملة ، لأن المكلف إن كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية

من الوجوب حتى في حق الله سبحانه فانه (لم يفرق أيضاً) في وجوب الردع (بين القطاع وغيره) فيجب ردع القطاع ، كما يجب ردع القاطع اذا اراد مخالفه حكم الله بسبب قطعه .

والحاصل : ان القطاع والقاطع ، لا يختلفان في وجوب ردعهما في الاموال والانفس والاعراض ، كما لا يختلفان في وجوب ردعهما في ترك اوامر الله من باب الامر بالمعروف ، لكن هذا الثاني يتوقف على مسألة خارجية ، وهي : هل ان الامر بالمعروف خاص بالعالم التارك للمعروف ، او أعم من الجاهل الشامل للجاهل جهلاً مركباً ، كما في القطاع والقاطع ؟  
الظاهر ان إطلاق وجوب الامر بالمعروف المستفاد من النصوص والفتاوی يشمل حتى الجاهل .

(و) ثالث الاحتمالات في كلام كاشف الغطاء « قده » بان القطاع قطعه ليس بحجة ، هو ما اشار اليه المصنف « قده » بقوله : و ( ان اريد بذلك ) اي بعدم اعتبار قطع القطاع ( انه ) الضمير للشأن ( بعد انكشاف الواقع ) وتبيّن ان عمله كان اشتباهاً ( لا يجزي ما أتى به على طبق قطعه ) في الامور التكليفية ، ويلزم تداركه في الامور الوضعية ، كما اذا قطع بان المرأة الفلانية ليست اخته من الرضاعة فتزوجها ، فانه يلزم عليه بعد العلم تركها ، او قطع بان ما يرميه في حال الاحرام حجرأ ، ثم تبيّن كونه حيواناً ، فان عليه الكفاره ( فهو أيضاً حق ) .

لكن كونه حقاً انما هو ( في الجملة ) وفسر قوله في الجملة بقوله : ( لان المكلف ) قطاعاً او قاطعاً وغيرهما ( ان كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع ) بما هو واقع ( من

للشیرازی ..... قطع القطاع ..... ج ١

للاعتقاد ، فالما تئي به المخالف للواقع لا يجذب عن الواقع ، سواء القطاع وغيره . وإن كان للاعتقاد مدخل فيه ، كما في امر الشارع بالصلة إلى ما يعتقد كونها قبلة ،

---

دون مدخلية للاعتقاد ) بان لم يؤخذ القطع او الظن في الموضوع ، تماماً او جزءاً ، كما اذا قال الشارع : صل متطهراً ، حيث انه سواء اعتقد كونه متطهراً أم لا ، وصلّى ولم يكن في الواقع متطهراً بطلت صلاته ، لأن الشرط واقعي - على ما يستفاد من النصوص - ( فالما تئي به المخالف للواقع ) كالصلة بلا طهارة ( لا يجذب عن الواقع سواء ) في ( القطاع وغيره ) .

نعم استشكلنا نحن في الفقه في مورد ، وهو : انه اذا لم يظهر له خلاف قطعه حتى مات ، فإنه لا تجب على ورثته قضاء صلاته ، حيث ان القطاع ليس مكلفاً بالواقع حال قطعه ، فان تكليفه عبث عقلاً ولا دليل على تكليف وليه بعده ، وكذلك حال الصوم والحج وما اشبه .

اما الخامس : فالواجب على الولي اخراجه ، وإن لم يعلم الشخص بوجوب الخامس عليه حتى مات ، لأن الحكم وضعی ، فالخمس في المال على ظاهر قوله سبحانه :

« فَإِنَّ اللَّهَ خُمُسَةُ ! »

وكيف كان ، فان لم تجز صلاته بلا ظهور عن تكليفه ، فتجب عليه الاعادة في الوقت ، والقضاء خارجه .

( وإن كان للاعتقاد مدخل فيه ) اي في التكليف ، بان اخذ فيه القطع ، او الظن ، بل او الوهم ، كما في الامور المبنية على الخوف ، ومعلوم ان الخوف يشمل الاحتمال ايضاً ( كما في امر الشارع بالصلة الى ما ) اي الى جهة ( يعتقد كونها قبلة ) وبعد كشف الخلاف ، يلزم على القطاع ان يعيد صلاته ، دون الانسان المتعارف في قطعه .

فإن قضية هذا كفاية القطع المتعارف ، لا قطع القطاع ، فيجب عليه الاعادة وإن لم تجب على غيره .

ثم إن بعض المعاصرین وجہ الحکم بعدم اعتبار قطع القطاع - بعد تقییدہ بما إذا علم القطاع او احتمل أن يكون حجیة قطعه مشروطة بعدم کونه قطاعاً - بأنہ يشرط في حجیة القطع عدم منع الشارع عنه

(فإن قضية اي مقتضى (هذا) اي اخذ الاعتقاد في الموضوع (كفاية القطع المتعارف ) بالخلاف ، لأن المتعارف هو المنصرف من القطاع ، المأخذ في الموضوع كلاً او جزءاً ( لا قطع القطاع ) فإنه لا اعتبار بقطعه (فيجب عليه) اي على القطاع (الاعادة وإن لم يجب على غيره) اي غير القطاع من قطعه متعارف .

والحاصل : ان في موارد القطع الطريقي تجب الاعادة على القطاع وغيره ، وفي موارد القطع الموضوعي سواء كان كل الموضوع او جزئه ، تجب الاعادة على القطاع لا غير القطاع .

ومثل مسألة القبلة : مسألة القطع بظهوره او بدنیه فصلی ، ثم ظهر الاشتباہ ، حيث ان الشرط ذكري فتجب الاعادة على القطاع دون غيره .

( ثم ان بعض المعاصرین ) وهو صاحب الفصول «قدھ» ( وجہ الحکم ) الذي ذكره کاشف الغطاء «قدھ» ( بعدم اعتبار قطع القطاع ) بأنه ليس على اطلاقه ، بل مراده قطع القطاع اذا نهي المولى عن ذلك .

والظاهر : ان مراد الفصول : جعل القطاع موضوعياً ، فاشکال المصنف «قدھ» غير وارد عليه حيث انه تصور ان مراد الفصول هو القطاع الطريقي - وهو غير قابل للتفصیل ..

وعلى اي حال : فإنه (بعد تقییدہ) اي تقیید عدم الاعتبار (بما اذا علم القطاع ، او احتمل ان يكون حجیة قطعه مشروطة بعدم کونه قطاعاً) بأنه يشرط في حجیة القطاع عدم منع الشارع عنه ) فان احوال القطاع على اربعة :

وإن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع ، إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع .

وأنت خبير بأنك يكفي في فساد ذلك عدم تصور القطع بشيء و عدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه

الاول : ان يعلم القطاع : بان حجية القطع مقيدة بان لا يكون قطاعاً .

الثاني : ان يحتمل التقييد بذلك ، سواء كان الاحتمال على نحو الظن او الوهم او الشك .

الثالث : ان يكون غافلاً عن التقييد واللا تقييد ، غير ملتفت الى هذه الجهة .

الرابع : ان يكون عالماً بعدم التقييد وقد اشار المصنف « قوله » الى الحالة الرابعة

بقوله : ( وان كان العقل ايضاً قد يقطع بعدم المنع ) اي ان قطع العقل بعدم المنع قد يصادف عدم المنع من الشارع ايضاً ، وقد لا يصادفه ، بان يمنع الشارع عنه ( الا انه اذا احتمل ) العقل ( المنع ) عن العمل بقطنه ( يحكم بحجية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع ) وهو ما تقدم من الحالة الثانية .

والحاصل : انه عند احتمال القطاع المنع عن قطنه ، يصح توجيه المنع الى قطنه ، فان علم بالمنع ثبت واقعاً ، وان احتمل المنع لا يتمكن من العمل بالمنع ، بل اللازمه عليه : ان يحكم بحجية قطنه ظاهراً الى ان يثبت المنع .

( و ) حيث ان المصنف « قوله » استظهو من كلام الفصول القطاعطريقي اشكال عليه بقوله : و ( انت خبير ) وهذه الجملة تقال فيما اذا كان الامر واضحاً لا يحتاج الى الاستدلال ( بانه يكفي في فساد ذلك ) التوجيه من الفصول لكلام كاشف الغطاء « قوله » ( عدم تصور القطاع بشيء ، وعدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه ) .

والمراد بعدم التصور بالنسبة الى المتدين ، فان من يقطع بان هذا خمر ، ويعلم بان الشارع حرمها ، لا يتمكن ان يبني على انه ليس بحرام ، والالزام التناقض كما سبق تفصيل الكلام فيه .

مع فرض كون الآثار آثاراً له .

والعجب ، أنَّ المعاصرَ مثُلَ لذلِكَ بما إذا قال المولى لعبدِه : « لا تَعْتَمِدُ فِي مَعْرِفَةِ أَوْامِرِي عَلَى مَا تَقْطُعُ بِهِ مِنْ قَبْلِ عَقْلِكَ أَوْ يَؤْدِي إِلَيْهِ حَدْسُكَ ، بل اقتصرُ عَلَى مَا يَصِلُ إِلَيْكَ مِنِّي بِطَرِيقِ الْمَشَافَهَةِ وَالْمَرَاسِلَةِ ». وَفَسَادُهُ يَظْهُرُ مِمَّا سَبَقَ مِنْ أَوَّلِ الْمَسَأَلَةِ إِلَى هَنَا .

( مع فرض كون الآثار ) كالحرمة والنجاسة - في الخمر - ( آثاراً له ) اي لذلِكَ الشيء المقطوع به ، بأنَّ كان القطع طرِيقياً ، لا قطعاً مُوضِعياً ، حيث ان الآثار آثار القطع ، لا الخمر ، او آثار القطع والخمر ، معاً - فيما اذا كان الخمر جزءاً للموضوع لا كل الموضوع .

( والعجب ان المعاصر ) المذكور وهو صاحب الفصول « قده » ( مثُلَ لذلِكَ ) اي لمنع الشارع عن العمل ببعض اقسام القطع ( بما إذا قال المولى لعبدِه : لا تعتمد في معرفة او امرٍ على ما تقطع به من قبل عقلك ، او يؤدي اليه حدسك ) واجتهادك ( بل اقتصر ) في إطاعة الاوامر ( على ما يصل اليك مني بطريق المشافهة والمراسلة ) فقط .

( و ) انما تعجب المصنف « قده » من هذا المثال ، لانه في القطع الطرِيقِيِّ غير صحيح ، والمولى الحكيم لا يمكن ان يقول ذلك ، فان ( فساده ) اي فساد هذا المثال ( يظهر مما سبق من اول المسألة ) مسألة القطع ( الى هنا ) بما لا يحتاج الى تكرار . لكن ظاهر كلام الفصول هو ما ذكرناه ، ويؤيده مثاله المذكور - في القطع الموضوعي ..

## الرابع: إن المعلوم إجمالاً

### «العلم الاجمالي»

(الرابع) من تنبیهات القطع : في العلم الاجمالي وهو عبارة عن : علم : تفصيلي وجهل تفصيلي ، يضم احدهما الى الآخر ، فيسمى في الاصطلاح بالعلم الاجمالي ، كما اذا علم ان احد هذين الاناثين نجس ، فانه يعلم تفصيلاً بوجود النجاسة في البين ، ويجهل تفصيلاً بأنه هذا ، او ذاك ، وانضمامهما معاً يسمى بالعلم الاجمالي ، كما يصح ان يسمى بالجهل الاجمالي .

والعلم الاجمالي على اربعة اقسام .

ان يكون في المكلف بالكسر ، او المكلف بالفتح ، او التكليف ، او متعلق بالتكليف .

ففي المكلف : - بالكسر - مثلاً : عباد احدهما لزيد والآخر لعمرو ، وأحد السيدين امر بأمر ، لكن العبدین لا يعلمان اي السيدین امر؟ هل سيد هذا العبد وهو زيد ، ام سيد العبد الآخر ، وهو عمرو؟

وفي المكلف - بالفتح : سيد له عباد ، مبارك ، وكافور ، وقد امر احدهما بشيء ، لكنهما لا يعلمان هل امر مباركاً ام كافوراً؟

وفي التكليف بان : لا يعلم العبد هل الشيء الفلانی واجب او حرام؟ كما بالنسبة الى صلاة الجمعة في عصر الغيبة ، حيث قال بعض الفقهاء بوجوبها ، وبعض الفقهاء بحرمتها .

وفي متعلق التكليف بان : لا يعلم الشخص هل انه نذر ان يزور الامام الحسين عليه السلام في كربلاء المقدسة ، او الامام امير المؤمنين علياً عليه السلام في النجف الاشرف في ساعة مخصوصة من يوم مخصوص - مثل يوم النیروز وقت الظهر - ؟

قال المصنف : هل ( ان المعلوم اجمالاً ) كما اذا تردد بين وجوب الظهر او

## هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار ام لا؟

ال الجمعة ، او تردد بين حرمة هذه المرأة او تلك المرأة - لان احديهما اخته من الرضاعة - او تردد بين وجوب شرب التتن ، او حرمة شرب الشاي - لانه نذر اما الفعل او الترك ، ثم نسي ان نذره تعلق بهذا او بذلك - و ( هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار ) ؟ فاللازم عليه في الامثلة المتقدمة ، الجمع بين الظاهر وال الجمعة ، وترك التزويج بكلتا المرأتين ، ولزوم التدخين ، وترك الشاي ، حتى يكون آتياً بالتكليف الواقعي ( ام لا ) ليس كالمعلوم التفصيل .

ثم لا يخفى ان الفقهاء اختلفوا في العلم الاجمالي الى اربعة أقوال .

الاول : ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في التنجيز ، سواء بين محتملي الحرام او محتملي - الوجوب ، او الحرام والوجوب ، كما تقدم امثلتها ، وهذا مختار بعض المحققين .

الثاني : ان العلم الاجمالي حاله حال الجهل ، لانه لا يعلم هل هذا حرام ، او ذاك ؟ او هذا واجب او ذاك ؟ او هذا واجب او ذاك حرام ؟ فالأدلة الدالة على عدم وجوب التكليف مع الجهل شاملة للمقام ، بل يجري في اطراف العلم الاجمالي ، اصل البرائة ، واستصحاب الطهارة والحل واصالتها ، الى غير ذلك من ادلة البرائة ، ونحوها ، وقد نسب هذا القول الى العلامة المجلسي والمحققان : الخوانساري والقمي « قدهم » .

الثالث : ان العلم الاجمالي علة لحرمة المخالفة لحكم العقل المستقل بالتنجيز ، ومقتضى لموافقة القطعية ، وليس بعلة تامة لها ، لامكان جعل احد الطرفين بدلاً عن الواقع ، وهذا مختار المصنف « قده » وغير واحد من المحققين .

الرابع : انه يقتضي حرمة المخالفة ووجوب الموافقة - فلا علية في احد الجانبين - ومن الممكن ان يأذن الشارع في احدهما او كليهما ، لاحفاظ مرتبة الحكم الظاهري مع الجهل .

والكلام فيه يقع تارةً في اعتباره من حيث إثبات التكليف به وأن الحكم المعلوم بالاجمال كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف ام هو كالمحظوظ رأساً . وأخرئ أنة بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي او الاجمالي المعتبر فهل يكتفي في امثاله بالموافقة الاجمالية ولو مع تيسير العلم التفصيلي

١٤

قال المصنف : (والكلام فيه ) اي في المعلوم بالاجمال ( يقع تارة : في اعتباره من حيث اثبات التكليف به ) عقلاً وشرعأً ( وان الحكم المعلوم بالاجمال كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف ) من غير فرق بين الحكم التكليفي ، او الوضعي ، وبين الموضوع المردود كون ذا حكم او ذاك .

نعم هذا فيما اذا لم يكن محظوظ ، كما ان الحكم المعلوم تفصيلاً انما يتحقق اذا لم يكن محظوظ .

( ام هو كالمحظوظ رأساً ) فلا تكليف اطلاقاً كما تقدم في قول العلامة المجلسي والمحققان القمي والخوانساري « قد هم » .

( و ) تارة ( اخرئ ) : يكون الكلام في ( انه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي ) كالعلم - مثلاً - بوجوب الوضوء ، لكن اشتبه الماء في اثنين احدهما مطلق والآخر مضاف ، ( او الاجمالي ) كما اذا تردد الوجوب - مثلاً - بين الظهر والجمعة ( المعتبر ) اذا ربما يكون علمًا اجمالياً غير معتبر ، كالمردود في غير المحصور ، اذا لايلزم الاطاعة حينذاك ، او كما اذا اضطر الى الاحمر من الاثنين ، ثم علم بنجاسة احدهما ، فانه لايلزم الاجتناب كما سيأتي .

( فهل يكتفي في امثاله ) اي امثال ذلك التكليف المردود ( بالموافقة الاجمالية ) بان يأتي بكلتا الطرفين حتى يعلم انه امثال الواقع ( ولو ) وصلية ( مع تيسير العلم التفصيلي ) ؟ كما اذا علم - مثلاً - بنجاسة احد الثوبيين ، وتمكن ايضاً من ان يستعمل ان ايهما نجس ، فهل يصح ان يصلبي صلاتين في كل ثوب صلاة ؟

لا يكتفي به إلا مع تعدد العلم التفصيلي . فلا يجوز إكرام شخصين أحدهما زيد مع التمكّن من معرفة زيد بالتفصيل ، ولا فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهين مع إمكان الصلاة في ثوب طاهر .

والكلام من الجهة الأولى يقع من جهتين ، لأن اعتبار العلم الاجمالي له مرتبان  
**الأولى حرمة المخالفة القطعية**

( ام لا يكتفي به ) اي بالاطاعة الاجمالية ( الا مع تعدد العلم التفصيلي ) بان لم يتمكن من تشخيص النجس من الثوبين في المثال المتقدم .

وعليه : ( فلا يجوز اكرام شخصين أحدهما زيد ) فيما لو قال المولى : اكرم زيداً ، وقد اشتبه عند زيد بين هذا وذاك ، ف( مع التمكّن من معرفة زيد بالتفصيل ) بالرجوع الى اهل الخبرة ونحو ذلك ، لا يكفي اكرام أحدهما في اطاعة المولى .

والحاصل : اذا قلنا بكتابية العلم الاجمالي في الاثبات : هل يكفي الامثال الاجمالي في الاسقاط ، سواء في التوصيلات كاكرام زيد ، او في التعديلات كالصلة في الطاهر .

فعلى القول بالمنع ( و ) لزوم الامثال التفصيلي ( لا ) يكفي في الامثال ( فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهين ) أحدهما نجس ( مع امكان الصلاة ) الواحدة ( في ثوب طاهر ) سواء كان في ثوب ثالث يعلم بظهوراته ، او حصل العلم بالظاهر منهمما ، او ظهر أحدهما .

( والكلام من الجهة الأولى ) وهي جهة اثبات التكليف بالعلم الاجمالي ( يقع من جهتين ) وذلك ( لأن اعتبار العلم الاجمالي ) من حيث اثبات التكليف ( له مرتبان ) : مرتبة دانية ومرتبة عالية .

ف( الاولى ) الدانية : ( حرمة المخالفة القطعية ) فقط ، فإذا علم بان احد الانائين نجس ، لا يجوز له شرب كليهما ، وانما يكفي في الاطاعة ترك أحدهما وان شرب الآخر .

للشيرازي ..... كفاية العلم الاجمالي في الامثال ..... ج ١

والثانيةُ وجوب الموافقة القطعية ، والمتكفل للتتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به ، فالملخص في المقام الأول التكلم في المرتبة الأولى ، ولنقدم الكلام في :

**المقام الثاني : وهو كفاية العلم الاجمالي في الامثال فنقول : مقتضى القاعدة**

(والثانية) العالية : ( وجوب الموافقة القطعية ) فاللازم ترك شريهما ، فإذا شرب أحدهما وصادف الواقع كان معاقباً ، وكذلك الحال في الشبهة المرددة وجوباً بين صلاتين : الظهر والجمعة ، وهكذا المرددة بين الوجوب في هذا او الحرمة في ذاك .

( والمتكفل للتتكلم في المرتبة الثانية ) العالية ( هي مسألة البراءة والاشتغال عند ما نتكلم في ( الشك في المكلف به ) لأن الشك قد يكون في اصل التكليف ، وهو مورد البراءة ، وقد نعلم بأصل التكليف ، وإنما نشك في المكلف به ، بأنه هل هو هذا او ذاك ؟

( فالملخص في المقام الأول ) من ثبوت التكليف بالعلم الاجمالي ( التكلم في المرتبة الأولى ) وهي حرمة المخالفة القطعية .

والحاصل : انه مقامين :

الاول : حجية العلم الاجمالي لثبت التكليف .

الثاني : كفاية الامثال الاجمالي لسقوط التكليف .

والمقام الاول فيه مرتبان .

الاولى : في حرمة المخالفة .

الثانية : في وجوب الموافقة .

( ولنقدم الكلام في المقام الثاني ) لاختصاره ( وهو : كفاية العلم الاجمالي ) بالاحتياط في اطراف العلم ، بدون الاحتياج إلى تحصيل العلم التفصيلي ، كما تقدم مثاله في الثوبين النجس أحدهما ( في الامثال ) سواء في التعبديات ، او التوصليات . فنقول : مقتضى القاعدة ) العقلائية ، التي هي الاصل في باب الامثال ، اذ

جواز الاقتصر في الامثال بالعلم الاجمالي باتيان المكلف به . أما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الاطاعة ففي غاية الوضوح ،

---

المتعدد : ان يأمر المولى عبده ، ثم يكل طریق الامثال الى العرف ، فانه لو أراد غير الطريقة المألوفة لزم عليه بيانها .

مثلاً : العقلاء يكتفون في باب الشاهد بالثقة ، لكن الشارع لما لم يكتف بها واشترط العدالة ذكر ذلك كما قال سبحانه :

« شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصيَّة إثنانٌ ذوَا عدْلٍ منكم »<sup>١</sup> .

وعليه : فالقاعدة تقتضي ( جواز الاقتصر في ) مقام ( الامثال ، بالعلم الاجمالي باتيان المكلف به ) في الجملة ، وإنما قلنا في الجملة ، لأنه فيما اذا لم يلزم منه محذور فانه لو كان في مكتبة المولى عشرة آلاف كتاب ، وارد من عبده ان يأتي اليه بشرح اللمعة ، وكان العبد لا يعرف انه ايها ؟ فانه ليس من طريق العقلاء أن يأتي بكل المكتبة ، فإذا فعل ذلك ذمه العقلاء .

وكذلك اذا امر المولى عبده ان يذبح شاة من شياهه ، لها عمر ستة اشهر ، ولم يعرف العبد الشاة المتصف بهذه الصفة من بين الشياتة العشرة الموجودة في المراح ؟ فانه اذا ذبح الجميع ذمه العقلاء ، والى غير ذلك من الامثلة .

والحاصل : ان العقلاء يحكمون في غير موارد المحذور بحصول الامثال والطاعة بالاحتياط ، سواء في الواجبات ، او المحرمات ، او المردود بين وجوب هذا وحرمة ذاك .

( اما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه الى قصد الاطاعة ) والقربة ( ففي غاية الوضوح ) مثل : تطهير الثوب ، حيث انه من الامور التوصيلية ، فإذا شك في ان أي المائين مطلق ، وايهما مضاف ؟ وغسل النجس بهما ، حصلت الطهارة قطعاً . ولا فرق في الامر بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية ، فمثال الثوب الذي

واما فيما يحتاج إلى قصد الاطاعة فالظاهر أيضاً تحقق الاطاعة إذا قصد الاتيان

ذكرناه من الشبهة الموضوعية ، علماً بان ميزان الشبهة الموضوعية هو : ما يحتاج لمعرفته الى استطراف باب العرف ، فإذا أردنا ان نعرف أي المائين مطلق ، وايهما مضاف ؟ يلزم ان نسأل العرف ، اما الشبهة الحكمية - وميزانها مراجعة الشرع واستطراف بابه لمعرفتها - فمثل ان لانعلم هل الشارع حكم بنجاسة بول الحمار ، او بول الهرة ؟ وقد بال الحمار على ثوب ، والهرة على ثوب آخر ، فانا اذا غسلناهما كان امثالاً اجمالياً ، فانه جائز وان امكن مراجعة الفقيه ، حتى نعلم الحكم تفصيلاً.

( واما فيما يحتاج ) سقوط التكليف فيه ( الى قصد الاطاعة ) والقربة ، وهو المسئى في الاصطلاح : بالتعبدی ، من « عبد » .

هذا وان كان التوصلي ايضاً تعبدیاً بالمعنى اللغوي ، الا ان التوصلي انما هو امر عقلي للوصول الى هدف يعرفه العقل ، فانه حتى لو لم يكن شرع الزم به العقل في الجملة ، كجميع ابواب المعاملات ، وابواب الطهارة والتجراسة ، والمعاشرات : حقوق الجيران ، والاولاد ، والاباء ، والاقرباء ، والاصدقاء ، والفرقاء ، وغيرها ، من الحقوق ، مما ذكروه في الاداب ، وقد جمعنا جملة منها في كتاب : « الاداب والسنن ». بينما لو لم يكن الشرع ، لم يكن التعبدیات امثال الصلاة ، والصوم ، والحج ، والاعتكاف ، والوضوء ، والغسل ، والتيمم وما اشبه ذلك .

نعم لاشك في ان العقل كان يدرك الخضوع للمنع في الجملة لكن لا على التفصيل ، وقد ذكرنا بعض البحث في ذلك في كتاب « عبادات الاسلام » .

وعليه : ( فالظاهر ) في التعبدیات ( أيضاً ) جواز الاحتياط حتى مع التمكن من العلم التفصيلي ( لتحقق الاطاعة ) والامثال بالجمع بين المحتملين ، كصلاتي الظهر والجمعة فيمن شك ايهما الواجب ، وكالصلة الى اربعة جوانب فيمن لم يعلم جهة القبلة ، مع امكان الاول من مراجعة المجتهد ، ليعرف هل الجمعة واجبة او الظهر ؟ ومراجعة الثاني الى البوصلة او اهل الخبرة ، ليخبروه بجهة القبلة ، ف( اذا قصد الاتيان

بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به .

ودعوى : «أن العلم بكون المأتب به معتبراً معتبراً حين الاتيان به ولا يكفي العلم بعده باتيانه » ، ممنوعة ، إذ لا شاهد لها بعد تحقق الاطاعة بغير ذلك أيضاً ، فيجوز لمن تمكن من تحصيل

بشيئين ) مثلاً ، أو ثلاثة اشياء ، او اكثر ، وهو ( يقطع بكون احدهما ) أو احدها ( المأمور به ) الذي يريد المولى على نحو الطاعة والقربة فانه يتحقق به الطاعة . ( و ) في قبال رأينا هذا بجواز الامثال الاجمالي حتى في التعبديات ، وحتى فيما اذا تمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلي بالتكليف ، رأي من لايرى الجواز مطلقاً ورأي من لايرى الجواز في صورة تمكنه من العلم التفصيلي ، وانما اجاز الامثال الاجمالي فيما لايمكن من تحصيل العلم بالتكليف ، او بخصوص الموضوع الذي تعلق به التكليف .

وذلك لـ ( دعوى ) : ان العلم بكون المأتب به معتبراً ، معتبراً حين الاتيان به ) ، اي بالشيء المأمور به كالصلاحة ، سواء في اشتباه القبلة ، او في اشتباه ان الواجب : الظهر او الجمعة ولا يكفي العلم بعده ) اي بعد الاتيان باطراف العلم الاجمالي ( باتيانه ) اي باتيان المأمور به ، وذلك لأن الانسان اذا صلّى الى اربع جهات في اشتباه القبلة ، او صلّى الجمعة والظهر ، بعد تمام الصلوات يعلم بأنه امثال .

لكن هذا العلم اللاحق عند من لايكتفي بالامثال الاجمالي ، لاينفع في اسقاط التكليف لأنه يرى لزوم العلم حين الاتيان ، كأن يعلم ان واجبه الظهر فيأتي به ، او واجبه الصلاة الى طرف خاص ف يأتي بها غير أن هذه الدعوى ( ممنوعة ) .

فانه من اين يعتبر العلم بالامثال حال الاتيان ؟ ( اذ لا شاهد لها ) اي لهذه الدعوى ، من عقل او نقل ( بعد تحقق الطاعة ) عند العقلاء ( بغير ذلك ) الذي ادعوه من العلم بالطاعة حين الاتيان بها ( أيضاً ) .

وعلى ما ذكرناه : من عدم شاهد لكلام هؤلاء ( فيجوز لمن تمكن من تحصيل

للشيرازي ..... كفاية العلم الاجمالي في الامثال ..... ج ١

العلم التفصيلي باداء العبادات العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي .

العلم التفصيلي باداء العبادات ) المشروطة بالقربة ( العمل بالاحتياط ) بالجمع بين المحتملات ( وترك تحصيل العلم التفصيلي ) مقدمة للعمل .

ثم ان الاشكال في الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي من وجوه :

الاول : انه لابد في الطاعة من التمييز حين العمل ، ولا تمييز في العلم الاجمالي ، لانه لا يعلم هل ان هذا واجب او ذاك ؟ والى آخر ما ذكروه من هذه الجهة في المفصلات .

الثاني : اعتبار قصد الوجه في الطاعة ، فمن لا يعلم ان الظاهر واجبة او الجمعة ، لا يمكن ان يقصد الوجوب حين اتيان هذه او تلك ، لانه لا يعلم حين الاتيان ان ما يأتي به واجب .

ولا يخفى : ان التمييز يكون بين امرتين ، بينما الوجه يمكن ان يكون في امر واحد ، فمن علم مثلاً : بفضل غسل الجمعة لكنه لا يعلم انه واجب او مستحب ، فهو فاقد للوجه دون التمييز ، لأن العمل واحد ، وليس اثنين حتى يكون فاقداً للتمييز .

الثالث : ان الاحتياط خلاف الطريق المأثور من العقلاة في كيفية الطاعة .

الرابع : احتمال المحذور في التكرار ، او في الاتيان بالزائد - عند الشك في الاقل والاكثر فيما احتاط باتيان الزائد - والمحذور يلزم الضرر ، ودفع الضرر المحتمل واجب بحكم العقل اذا كان ضرراً كثيراً والضرر هنا لو كان فهو كثير ، لانه عقاب الاخرة .

الخامس : التكرار والاتيان بالزائد موجب لاضاعة الوقت ، وفي الحديث :

«إِنَّ الْأَنْسَانَ يُسَأَّلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْ عُمُرِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ؟» .

ونفس السؤال مما يحدره منه ، وقد ورد في الحديث ايضاً :

« حاسِبُوا أَنفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا! » .

لكن الظاهر - كما هو المحكى عن بعض - ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة ، بل الظاهر المحكى عن الحلى ، في مسألة الصلاة في الثوابين ، عدم جواز التكرار لل الاحتياط

لا يقال : قال عليه السلام : « في حلالها حساب »<sup>١</sup> اذن فالحساب لابد منه .  
لأنه يقال : اقله لابد منه ، لا الاكثر منه .

السادس : ان تحصيل العلم بالاصول والفروع واجب ، ومن صغرياته العلم بالطاعات وهو مناف لبقاء الجهل ، ولو الجهل الاجمالي .

السابع : ان الاحتياط ، يلزم منه اللعب بامر المولى ، وهو مذموم عقلاً وشرعاً .  
الثامن : ان الاتيان بما علم تفصيلاً معلوم الكفاية ، اما الاتيان بما علم اجمالاً فمشكوكها ، والعاقل لا يترك المعلوم الى المشكوك في الامور الخطيرة .

التاسع : ان الوجه والتميز لو كانا معتبرين ، كانا شرطاً لتحقيق الطاعة ، فعند الشك في الشرطية يجب الاحتياط عقلاً ، لأن الاستعمال اليقيني بحاجة إلى البرانة اليقينية ، وهي لا تتحقق إلا بالاتيان بالمعلوم تفصيلاً .

العاشر : ما ذكر من الاجماع في المسألة ، وقد أشار الشيخ « قده » إلى بعضها ،  
وحيث ان محل التفصيل المفصلات ، اعرضنا عن الجواب عن الادلة المذكورة .

وكيف كان فقد أشار المصنف إلى العاشر بقوله : ( لكن الظاهر ) اي ما يظهر من كلماتهم ( - كما هو المحكى عن بعض - ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط اذا توقف ) الاحتياط ( على تكرار العبادة ) لا ما اذا كان الاحتياط في الاتيان بالازيد ، كما اذا شك في ان جلسة الاستراحة واجبة ام لا ، فإنه لا اتفاق في المنع عنه ، وان كان يأتي فيه بعض الادلة السابقة لهم .

( بل الظاهر المحكى عن الحلى في مسألة الصلاة في الثوابين ) اللذين احدهما نجس ، ولا يعلم بأنه ايهما ؟ ( : عدم جواز التكرار لل الاحتياط ) اي من جهة الاحتياط

حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي ، وإن كان ماذكره من التعميم  
ممنوعاً .

وحيثـ فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق او بجهة القبلة او  
في ثوب طاهر أن يتوضأ وضوئين يقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق

---

( حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي ) فكيف بما اذا تمكن من العلم  
بالتفصيلي ؟

ولا يخفى : انه قد وقع الخلاف في هذه المسألة بين الحلي « قده » حيث يقول :  
يصلـ عارياً ، وبين غيره حيث يقولون : يصلـ صلاتين فيهما .

اما اذا كان احدهما مخصوصاً ، فلا كلام في انه لا يجوز الصلاة فيهما مع امكان  
تحصيل العلم ، اما بدون امكان تحصيل العلم فلا يستبعد جواز الصلاة في احدهما ،  
لان حقه لا يسقط بسبب حق الغير ، فان احد الثوابين حقه والثانـي حق الغير ، وكما  
لا يسقط حق الغير بسبب حق هذا ، كذلك لا يسقط حق هذا بسبب حق الغير ، على  
تفصـيل في الكلام موضعـه الفقه .

هذا ( وان كان ما ذكره من التعميم ) لصورة عدم امكان تحصـيل العلم التفصـيلي  
( ممنوعـاً ) في الثوابين اللذين احدـهما نجـس - لما ذكرـوه : من ان فقد الوصف اولـي  
من فقد الاصل .

( وحيثـ ) اي حين كان الاحتياط غير جائز ، على قول هؤلاء - وهم خـالف  
المشهور ، المـجوزـين للاحـتياط - ( فلا يجوز لمن تـمكن من تحصـيل العلم بالماء  
المطلق ) فيـمن كان له ماءـان : احدـهما مطلق ، والـآخر مضـاف ( او بـجهـةـ القـبلـةـ ) هل  
هي امامـه او خـلفـه - مثـلاً - ؟ ( او في ثـوبـ طـاهـرـ ) فيـمن له ثـوابـنـ احدـهما طـاهـرـ ،  
والـآخـرـ نـجـسـ ( ان يتـوضـأـ وـضـوئـينـ يـقطـعـ بـوقـوعـ أحـدـهـماـ بـالمـاءـ المـطـلـقـ ) .

ومـثلـهـ : الغـسلـ بهـماـ ، اوـ التـيمـ فيـ اـشـتـبـاهـ التـرابـ بـغـيرـ التـرابـ ، وكـذاـ النـاذـرـ للـصـومـ ،  
يشـتبـهـ انهـ نـذـرـ يـومـ الـخـمـيسـ ، اوـ الـجـمـعـةـ ، والنـاذـرـ للـحجـ فيـ انهـ نـذـرـ هـذـاـ العـامـ اوـ العـامـ

او يصلى إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة او في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما. لكن الظاهر من صاحب المدارك ، قدس سره ، التأمل بل ترجيح الجواز في المسألة الأخيرة ، ولعله متأمل في الكل ، إذ لا خصوصية للمسألة الأخيرة .

الآتي ( او يصلى إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة ) وهكذا الحال لو كانت الاطراف اكثرا من اثنين في كل الموارد المذكورة وغيرها - كما تقدم الالامع اليه - ( او في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما ) ونجاسة الآخر .

اما لو كان العلم الاجمالي في المكلف ، لا في المكلف به ، كما اذا وهب مال لزيد او عمرو ، بحيث يستطاع الموهوب له للحج ، ولم يعلم ان ايهما الموهوب له ، فهل يجب الحج على كليهما احتياطاً ، او على أحدهما مخيراً ، او بالقرعة ، او لا يجب ؟ احتمالات اربعة :

من ادلة الاحتياط . فالاحتياط .

ومن انه لا ترجح ، فالتخير .

ومن ان القرعة لكل امر مشكل ، فالقرعة .

ومن استصحاب كل واحد منهم عدم الوجوب ، فالبرائة ، وتفصيل الكلام في الفقه .

( لكن الظاهر من صاحب المدارك « قدس سره » التأمل ) في عدم جواز الاحتياط ( بل ترجح الجواز في المسألة الأخيرة ) وهي مسألة الثوبين اللذين أحدهما نجس ، فإنه فالب جواز الصلاة فيهما من باب الاحتياط ( ولعله متأمل في الكل ) : الماء المشتبه ، والقبلة ، وغيرها ، حيث يجوزها جميعاً ، فتأمل في الاشكال ( اذ لخصوصية للمسألة الأخيرة ) فان ملاكها جار في غيرها ايضاً .

اما اذا اشتبه الماء الظاهر بالماء النجس ، ففي الرواية :

« يُهْرِيقَهُمَا وَيَتَبَيَّمُمْ ١ . »

وأماماً إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار ، كما إذا أتي بالصلة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً ، فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي ، لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك ، بل ظاهر كلام السيد الرضي ، رحمه الله ، في مسألة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى ، رحمه الله ، له ثبوت الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها .

---

ولعله لاجل ان لا يبتلي بالنجاسة اذا توضأ بهما ، لو صلى - مثلاً - بكل وضوء صلاة وغسل مواضع الوضوء بالماء الثاني ، حيث يعلم حينئذ بانه صلى بالطهارة المائية قطعاً ، وكذا اذا اغتسل بهما ، وتفصيل الكلام في الفقه .

هذا كله في ما اذا توقف الاحتياط على التكرار في العبادة ( واما اذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار ) بل كان الامر دائراً بين الزيادة والنقيصة ( كما اذا أتي بالصلة مع جميع ما يحتمل ان يكون جزءاً ) للاختلاف في بعضها هل يكون جزءاً واجباً لا؟ كالاستعاذه ، والسورة ، وجلسة الاستراحة ، ونحوها ( فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ) عن هذا الاحتياط .

( و ) كذا عدم ( وجوب تحصيل اليقين التفصيلي ) في المشكوك جزئيته ، بانه جزء فيأتي به ، او ليس بجزء فلا يأتي به ، لأن كل تلك الادلة المتقدمة لاتجري هنا ، وان كان بعضها جارياً أيضاً .

( لكن لا يبعد ) من ظاهر كلامهم ( ذهاب المشهور ) ايضاً ( الى ذلك ) المنع ، فلازم تحصيل العلم التفصيلي بانه جزء فيؤتى به ، او ليس بجزء فلا يؤتى به .  
( بل ظاهر كلام السيد الرضي « قده » في مسألة الجاهل بوجوب القصر ، وظاهر تقرير أخيه ) أي امساء ( السيد المرتضى « قده » له ) أي لكلام الرضي « قده »  
ب( ثبوت الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم احكامها ) فقد نقل عن الرضي « قده »  
انه اعترض على أخيه المرتضى « قده » حيث حكم بصحة صلاة من اتم في السفر  
جهلاً بالحكم لا جهلاً منه بالموضوع - فان الجهل بالموضوع معناه : انه لا يعلم

هذا كلّه في تقديم العلم التفصيلي على الاجمالي .  
وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظنُّ التفصيلي المعتبر ، فيقدم على العلم  
الاجمالي ام لا ؟

---

حصول السفر ، ولذا يصلّي تماماً والجهل بالحكم معناه : انه يعلم السفر ، لكن لا يعلم  
بان حكم المسافر القصر ، بانا معاشر الشيعة ، اجمعنا على بطلان صلاة الجاهل  
بالاحكام ، فكيف تقول ايها المرتضى بصحّة صلاة الجاهل المتمم في السفر ؟  
واجاب المرتضى « قده » بجواز تغيير حكم الله بالجهل ، ومعنى تغيير الحكم  
 بالجهل : ان يكون الواجب في الواقع على المسافر الجاهل : التمام ، وعلى العالم :  
القصر ، فان هذا الجواب دليل على تقرير المرتضى « قده » الاجماع الذي ادعاه  
الرضي « قده » ، والا كان للمرتضى « قده » ان يجيب : بأنه لا اجماع في المسألة فعدم  
رده للاجماع دليل على تقريره .

وانما قلنا : الظاهر عدم ثبوت اجماع في المسألة مع اجماع الرضي « قده » وتقرير  
المرتضى « قده » له ، لأن كثيراً من الفقهاء لا يوافقونهما في وجود هذا الاجماع ، فهو  
اجماع منقول متيقن خلافه .

( هذا كلّه في تقديم العلم التفصيلي على ) العلم ( الاجمالي ) مع امكان العلم  
التفصيلي ( و ) اذا قلنا بتقديم العلم التفصيلي على العلم الاجمالي ف ( هل يلحق  
بالعلم التفصيلي ، الظن التفصيلي المعتبر ) فيما اذا لم يتعلق العلم بالحكم ، بل تعلق  
الظن المعتبر ، كالخبر الواحد الجامع للشروط ؟ فهل يجب العمل على طبق الظن  
التفصيلي ؟ او يجوز الاحتياط بالعلم الاجمالي ( فيقدم ) الظن التفصيلي ( على العلم  
الاجمالي ام لا ؟ ) .

مثلاً : لو قامت الامارة على وجوب الظهر - بدون ان نقطع بذلك - فهل يجوز لنا ان  
نحتاط بالظهور وال الجمعة ، ام اللازم العمل بالأماراة فقط ، لانه مع قيام الحجة لا يجوز  
الاحتياط ؟

للشيرازي ..... كفاية العلم الاجمالي في الامثال ..... ج ١

التحقيق أن يقال : إن الظن المذكور إن كان مما لم يثبت اعتباره إلا من جهة « دليل الانسداد » المعروف بين المتأخرین ، لاثبات حجية الظن المطلق ، فلا اشكال

---

ونحن مقدمة لهذا البحث نقول : ان الظن على قسمين :

الاول : الظن الخاص ، الذي قام على اعتباره الدليل الخاص ، مثل : الخبر الواحد ، وما اشبهه .

الثاني : الظن العام ، الذي قام على اعتباره دليل الانسداد ، اي ان باب العلم والعلمي منسد الى الاحکام ، فاللازم علينا ان نعمل بالظن من اي شيء حصل ، ولو بالمنام - ولا يخفى ان صاحب القوانين القائل بالانسداد يشير الى حجية المنام في الجملة - وعليه فالاول : يسمى بالظن الخاص ، والثاني يسمى بالظن المطلق ، كما ان المراد بالظن : الظن النوعي ، لا ظن كل شخص شخص .

اذا عرفت هذا قلنا : (التحقيق) في المسألة ( ان يقال : ان الظن المذكور ) وهو الظن بالحكم ( ان كان مما ) اي من الظن المطلق الذي ( لم يثبت اعتباره إلا من جهة دليل الانسداد المعروف بين المتأخرین ) المتوقف على اربع مقدمات وهي :

الاولى : انا نعلم اجمالاً بشيئوت تكاليف فعلية .

الثانية : ان باب العلم والعلمي الى تلك الاحکام منسد .

الثالثة : ان الامر حينئذ دائر بين الاحتياط ، أو تقليد مجتهد آخر ، او العمل بالقرعة ، أو العمل بالاصول ، مثل الاستصحاب ، والبرائة ، وما اشبه ، والكل فيه محذور .

الرابعة : لم يبق لنا الا ان نعمل بالظن ، او الشك او الوهم ، وحيث ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح ، والشك والوهم مرجوحان بالنسبة الى الظن الذي هو راجح فلم يبق الا الظن ، وعليه فاللازم : العمل بالظن من اي شيء حصل .

وعلى هذا فان جماعة من المتأخرین تمسکوا بدليل الانسداد ( لاثبات حجية الظن المطلق ) وذلك اي ظن كان فإذا تمكن من حصوله ومن الاحتياط ( فلا اشكال

في جواز ترك تحصيله والأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار . والعجب من يعمل بالإمارات من باب الظن المطلق ، ثم يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط ،

في جواز ترك تحصيله ) اي الظن المطلق ( والأخذ بالاحتياط ) كما اذا علم : بأنه يجب عليه الصلاة مع السورة ، او بدونهما ، وتمكن من تحصيل الظن الانسدادي باحدهما فانه لا يلزم عليه تحصيل ذلك الظن ، بل يكفي له ان يصلى « احتياطاً » مع السورة ، وذلك فيما ( اذا لم يتوقف ) الاحتياط فيه ( على التكرار ) كالمثال الذي ذكرناه ، لا ما اذا توقف ، كالعلم الاجمالي بأنه يجب عليه الظهر او الجمعة ، لأن تقديم الاحتياط على الظن الانسدادي حينئذ محل اشكال - كما سيأتي وجه هذا الاشكال بعد اسطر .

( والعجب من ) اي من المحقق القمي « قده » حيث ( يعمل بالإمارات من باب الظن المطلق ) الانسدادي ، لامن بباب الظن الخاص ( ثم يذهب الى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد ، والأخذ بالاحتياط ) فيقدم الظن المطلق على الاحتياط بالعلم الاجمالي ، مع ان مقتضى الانسداد : جواز العمل بالظن عن اجتهاد او تقليد ، لا وجوبه وعدم كفاية الأخذ بالاحتياط .

ثم لا يخفى : ان العمل بالاحتياط على نحوين :

الاول : الاحتياط الاجتهادي ، بمعنى ان المجتهد يرفع يده عمما وقع عليه اجتهاده ، ويحتاط بالجمع بين مقتضى اجتهاده ، ومقتضى طرف اجتهاده ، فإذا اجتهد واستظرف ان الواجب في يوم الجمعة صلاة الظهر ، يحتاط بالجمع بين الجمعة والظهر .

الثاني : الاحتياط التقليدي ، فإذا كان هناك مجتهدان كان للمكلف أن لا يقلد أحدهما ، بل يجمع بين رأيهما في تكرار العبادة - مثلاً - .

هذا حال تكرار العبادة ، وكذلك حال الاتيان بالزاد المشكوك فيه ، كالاستعاذه

للشيرازي ..... ج ١ ..... كفاية العلم الاجمالي في الامثال .....

ولعل الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه . ولابطال هذه الشبهة واثبات صحة عبادة المحتاط محل آخر .

واما إذا توقف الاحتياط على التكرار ، ففي جواز الأخذ به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به او عدم الجواز وجهان :

على ما تقدم ..

( ولعل الشبهة ) في عدم صحة الأخذ بالاحتياط ، وترك طرفي الاجتهاد والتقليد ، هي ( من جهة اعتبار ) المحقق القمي « قده » ( قصد الوجه ) والتمييز ، فان مع الاحتياط لا يتأتى هذا القصد ، بخلاف ما اذا عمل بالظن الانسدادي .

( ولا بطال هذه الشبهة ) وهي لزوم قصد الوجه والتمييز ( واثبات صحة عبادة المحتاط محل آخر ) لعله يأتي في آخر بحث البرائة والاشغال ، ونحن نشير الى وجه البطلان استطراداً ونقول : انه لا دليل على اعتبار الوجه والتمييز عقلاً ولا نفلاً ، فالقول به ضعيف ، ولعل وجه شبهة المحقق القمي « قده » لبعض الوجوه الآخر ، التي ذكرناها قبلًا الى عشرة اوجه .

هذا كله في كون الشك في الزيادة وعدتها ، كما اذا شك في ان جلسة الاستراحة جزء من الصلاة ام لا .

( واما اذا توقف الاحتياط على التكرار ) كاتيان الظهر والجمعة ، او صلاتين في ثوبين احدهما نجس ، والى غير ذلك من الامثلة المتقدمة .

( ففي جواز الأخذ به ) اي بالاحتياط ( وترك تحصيل الظن ) بان لا يجتهد المجتهد ، حتى يصل الى الظن النوعي ، او لا يعمل بالظن الذي وصل اجتهاده اليه وذلك ( بتعيين المكلف به ) متعلق « الباء » « الظن » و « به » عبارة عن الشيء الواجب ، لأن العبد يكلف به .

( او عدم الجواز ) للأخذ بالاحتياط ، فيما يتوقف على التكرار ، بمعنى وجوب الأخذ بالظن ( وجهان ) .

من أنَّ العمل بالظن المطلق لم يثبت إلَّا جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه أمّا تقديمة على الاحتياط فلم يدل عليه دليل .  
ومن أنَّ الظاهر أنَّ تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي ولو كان هو الظن المطلق خلاف السيرة ، المستمرة بين العلماء مع أنَّ

وجه الجواز ما ذكره بقوله : ( من ان العمل بالظن المطلق ) الانسدادي ( لم يثبت الأُجواز ) لا وجوبه فانه اذا تمت مقدمات الانسداد ، افادت عدم وجوب الاحتياط لعدم جوازه ( و ) كذا أفادت ( عدم وجوب تقديم الاحتياط عليه ) أي على الظن ( اما تقديمته ) أي الظن ( على الاحتياط ) بان يكون اللازم العمل بالظن الانسدادي دون العمل بالاحتياط ( فلم يدل عليه دليل ) الانسداد ، لما عرفت من انه حيث لم يجب العمل بالاحتياط ، يجوز العمل بالظن المطلق ، فاذا اراد ان يعمل بالاحتياط لم يكن به بأس .

( و ) وجه تقديم الظن على الاحتياط ما ذكره بقوله : ( من ان الظاهر ) من سيرة المنشورة ( ان تكرار العبادة احتياطاً ، في الشبهة الحكمية ) وقد تقدم الفرق بين الشبهة الحكمية وبين الشبهة الموضوعية ، وانما قيد الشبهة بالحكمية ، لأن الشبهة الموضوعية لم يقل احد بالانسداد فيها ، وذلك لأنَّ طريق تعين المشكوك وهو العرف مفتوح ، فلا انسداد لباب العلم والعلمي فيها حتى يتنزل الى الظن الانسدادي ( مع ثبوت ) تحصيل ( الطريق الى الحكم الشرعي ، ولو كان ) ، ذلك الطريق الى الحكم ( هو الظن المطلق ) الانسدادي فانه ( خلاف السيرة المستمرة بين العلماء ) .  
فإن سيرتهم على الاحتياط اذا لم يكن لهم طريق اصلاً ، واذا كان ظن انسدادي كان لهم طريق ، فلا تصل النوبة الى الاحتياط ، وقد ذكرنا سابقاً وجه حجية السيرة : من انها كافية عن السنة الممضاة من قبلهم عليهم الصلاة والسلام .  
هذا اولاً ( مع ان ) هناك وجهاً آخر في عدم جواز الاحتياط ما دام الظن

جواز العمل بالظن اجتماعي ، فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه واعتبار الاعتقاد التفصيلي في الامثال .  
والحاصل : أن الأمر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظناً وبين تحصيل العلم بتحقق الاطاعة ولو إجمالاً . فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي يكون الثاني مقدماً على الأول في مقام الاطاعة ، بحكم العقل والعقلاء ،

---

الانسدادي موجوداً ، وهو : ان ( جواز العمل بالظن ) الانسدادي حال وجوده ( اجتماعي ) وجواز تكرار العبادة اختلافي ، فالاحتياط يكون في الأخذ بالاجتماعي ، وترك الاختلافي .

وعليه : ( فيكفي في عدم جواز ) العمل بـ ( الاحتياط بالتكرار ) للعبادة ( احتمال عدم جوازه ) حيث عرفت انه اختلافي ( و ) يلزم ( اعتبار ) أي : بان نعتبر في الاطاعة حصول ( الاعتقاد التفصيلي ) أي الجزم بالعمل بالظن الانسدادي ( في ) ما اذا اراد ( الامثال ) فاللازم الاخذ بالظن المتيقن الكفاية ، وترك الاحتياط المشكوك الكفاية .  
ولا يخفى ان هذا المبحث من صغريات دوران الامر بين التعين والتخيير .  
( والحاصل ) من احتمالي العمل بالاحتياط ، او بالظن المطلق هو : ( ان الامر ) في باب الامثال حال الانسداد ( دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي ) بالاطاعة ( ولو كان ظناً ) انسدادياً ( وبين ) الاحتياط بالجمع بين الاحتمالين مما يوجب ( تحصيل العلم بتحقق الاطاعة ولو ) كان التحقق ( اجمالاً ) لانه بعد التكرار يعلم بأنه أتى بالمكلف به .

( فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي ) مثل ما تقدم : من ان الاحتياط خلاف السيرة ، او خلاف اعتبار الوجه والتمييز ، او غير ذلك ، بل النظر الى الامرين في نفسيهما ( يكون الثاني ) وهو العمل بالاحتياط والتكرار ، الموجب للقطع باتيان المكلف به ( مقدماً على الاول ) الذي هو الظن الانسدادي ( في مقام الاطاعة ) للمولى ( بحكم العقل والعقلاء ) لان في الاحتياط احراز الواقع .

لكن بعد العلم بجواز الأول والشك في جواز الثاني في الشرعيات من جهة منع جماعة من الأصحاب عن ذلك وإطلاقهم اعتبار نية الوجه، فالاحوط ترك ذلك وإن لم يكن واجباً، لأن نية الوجه لو قلنا باعتباره فلا نسلمه إلا مع العلم بالوجه أو الظن الخاص، لا الظن المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه، إلا بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه ،

والفرق بين العقل والعقلاء : ان العقل يرى حسن ذلك ، والعقلاء جعلوا ذلك طريقة الى امثال المولى ، اذ من الممكن ان يكون شيء حسناً في نفسه ، ومع ذلك العقلاء لا يبنون عليه ، حيث يجدون فيه محذوراً .

(لكن بعد) وجود الدليل الخارجي : من كون الاحتياط خلاف السيرة: وانه خلاف الوجه والتمييز ، يحصل لنا ( العلم بجواز الاول ) وهو العمل بالظن الانسدادي - اذا تمت مقدماته - ( والشك في جواز الثاني ) وهو الاحتياط ( في الشرعيات ) ذات القرابة ، وان صحت في العرفيات ، كالتوصيات وذلك ( من جهة منع جماعة من الاصحاب عن ذلك ) الاحتياط ، مع امكان العمل بالظن ( واطلاقهم اعتبار نية الوجه ) اذا أمكن ، ومع وجود الظن يمكن ذلك .

إلى سائر الوجوه المتقدمة في وجه المنع عن الاحتياط ، وعليه : ( فالاحوط ترك ذلك ) التكرار ، والرجوع الى الظن الانسدادي ( وان لم يكن ) ترك الاحتياط عندنا ( واجباً ) لأننا نجعل ترك الاحتياط ، من باب الاحتياط .

وانما نقول : بأن ترك الاحتياط ليس بواجب (لان) ادلة ترك الاحتياط مخدوشة ، فان (نية الوجه - لو قلنا باعتباره فـ) ليس اعتبارها مطلقاً اذ (لاتسلمه) اي لانسلم اعتباره (الأَمْكَان) امكان ( العلم بالوجه او الظن الخاص ) كخبر الواحد ومع امكان احدهما (لا) تصل النوبة الى ( الظن المطلق ) الانسدادي فلا يكون مقدماً على الاحتياط ( الذي لم يثبت القائل به ) اي بالظن المطلق ( جوازه ) مفعول « لم يثبت » من باب الافعال اي جواز العمل بالظن المطلق (الأَبَدُم وجوب الاحتياط ، لا بعدم جوازه )

فكيف يعقل تقديمها على الاحتياط .  
وأماماً لو كان الظنُّ مما ثبت اعتباره بالخصوص ، فالظاهر أنَّ تقديمها على  
الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار

---

اي جواز الاحتياط فانه لو كان من مقدمات الانسداد عدم جواز الاحتياط ، كان الظن  
المطلق مقدماً على الاحتياط ، اما لو كان من مقدمات الانسداد عدم وجوب  
الاحتياط ، فلا مانع من ان يعمل الانسدادي بالاحتياط ، او بالظن المطلق .  
ولا يخفى ان الاحتياط على ثلاثة اقسام :

الاول : الاحتياط الواجب ، كما اذا تردد التكليف بين امرتين لامحذور في الاتيان  
بهما .

الثاني : الاحتياط المحزن ، بأن كان الاحتياط ضاراً ضرراً بالغاً ، كما اذا اوجب  
الاحتياط بالغسل ، والتيمم بدله - فيما يتعدد الامر بينهما - اعماه مثلاً او موته .

الثالث : الاحتياط الجائز بأن كان الاحتياط موجباً لضرر يسير يجوز تحمله ، كما  
يجوز عدم تحمله ، فان المكلف مخير في ان يعمل بالاحتياط او لا .

وعلى اي حال : ( ف ) اذا جاز الاحتياط ( كيف يعقل تقديمها ) اي الظن  
الانسدادي ( على الاحتياط ؟ ) تقديمها لا يجوز خلافه ، فان جواز الاحتياط وعدمه  
يوجب تخيير المكلف بين العمل بالاحتياط ، او بالظن الانسدادي .

نعم تقدم ان الأحوط في هذه الصورة - ترك الاحتياط .

( واما لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص ) - لا بدليل الانسداد - كخبر  
العادل ، والشهرة ، وفتوى الفقيه والاجماع وغير ذلك ( فالظاهر ان تقديمها ) اي  
تقديم الظن الخاص ( على الاحتياط ) لازم فلا يجوز العمل بالاحتياط وترك خبر  
العادل - مثلاً فيما ( اذا لم يتوقف على التكرار ) كجلسة الاستراحة في الصلاة اذا شك  
في انها جزء ام لا ؟ فيقدم الظن بانها ليست جزءاً على الاحتياط بالاتيان بها في اثناء  
الصلاه ، وكذلك كل ما يشك فيه بين الاقل والاكثر .

مبنيٌ على اعتبار قصد الوجه ، وحيث قد رجحنا في مقامه عدم اعتبار نية الوجه فالآقوى جواز ترك تحصيل الظنّ والأخذ بالاحتياط ، ومن هنا يتراجع القول بصحّة عبادة المقلد إذا أخذ بالاحتياط وترك التقليد ، إلا أنه خلاف الاحتياط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة .

وهذا التقديم ( مبنيٌ على اعتبار قصد الوجه ) والتمييز ، فإن قلنا باعتبارهما قدم الظن ، والا جاز الاحتياط .

( وحيث قد رجحنا في مقامه ) في بحث التعبدي ( عدم اعتبار ) التمييز و ( نية الوجه ) اذ لا دليل شرعاً او عقلاً على اي منهما ( فالآقوى جواز ترك تحصيل الظن ) الخاص لو فرض وجوده ، وعدم لزوم الاخذ به ( و ) جواز ( الاخذ بالاحتياط ) فيكون الظن الخاص غير مقدم على الاحتياط في دوران الامر بين الاقل والاكثر . ( ومن هنا ) حيث ان الاحتياط في عرض الظن الخاص ( يتراجع القول بصحّة عبادة المقلد ) الذي ليس بمجتهد من يجحب عليه الرجوع الى المجتهد ( اذا أخذ بالاحتياط وترك التقليد ) .

وعليه : فالطريق امام المكلف اما الاجتهاد ، او التقليد ، او الاحتياط . والاحتياط تارة في الاجتهاد ، وتارة في التقليد ، فان كل ذلك مؤمن من العقاب عقلاً وشرعاً ، اما عقلاً فواضح ، واما شرعاً فلا طلاق ادلة الاحتياط ، مثل قوله عليه السلام : « احتفظ لدینک بما شیئت » .

نعم يلزم ان لا يصل الى الوسوسة ، وان لا يكون هناك محذور خارجي ، كما اشرنا اليه سابقاً ( الا انه ) اي ترك طريق الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط في اعماله ، ( خلاف الاحتياط ) وذلك ( من جهة وجود القول بالمنع من جماعة ) من الفقهاء ، فان منهم قد يورث الشك في العمل بالاحتياط ، اما الاخذ بالظن والعمل به فلا اشكال من احد فيه .

وان توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضاً جواز التكرار بل أولويته على الأخذ بالظن الخاص ، لما تقدم من أن تحصيل الواقع بطريق العلم ولو اجمالاً أولئى من تحصيل الاعتقاد الظنّي به ولو كان تفصيلاً . وأدلة الظنون الخاصة إنما دلت على كفايتها عن الواقع ، لا تعين العمل بها في مقام الامثال ، إلا أن شبهة اعتبار نية الوجه ، كما هو قول جماعة

هذا تمام الكلام فيما اذا كان الاحتياط بالاتيان بالاكثر ، لكن ربما يكون الاحتياط في الاتيان بالأقل ، كما اذا شك في ان الشيء الفلانى مانع ، او قاطع ، مثل البكاء بدون الصوت في الصلاة ، او امتلاء النفس بالضحك ثم الضحك خارجاً فقد ابطل الصلاة بهما بعض ، ولم يبطلها بهما بعض آخر ، ففي مثل ذلك لا يأتي الكلام المذكور ، اذ بتركهما لم يترك شيئاً وجودياً حتى يقال انه فاقد الوجه أو التمييز .  
وعلى اي حال : فهذا تمام الكلام لقوله « اذا لم يتوقف على التكرار » .

( وان توقف الاحتياط على التكرار ) كصلاتي الجمعة والظهر ، او في ثوبين احدهما ظاهر ( فالظاهر ايضاً جواز التكرار ) بان يحتاط بهما ( بل اولويته ) اي الاحتياط ( على الاخذ بالظن الخاص ) اي الظن النوعي الحاصل من الاخبار ونحوها ( لما تقدم من ان تحصيل الواقع بطريق العلم ولو ) علمأً ( اجمالاً ) بالاثباتين ، او النفيين ، او بالاختلاف فانه ( اولئى من تحصيل الاعتقاد الظنّي به ) اي بالواقع ( ولو كان ) ذلك الظن ظناً ( تفصيلاً ) بالواقع .

( و ) لا يقال : ادلة الظنون الخاصة دالة على وجوب العمل بها .  
لأنه يقال : ( ادلة الظنون الخاصة انما دلت على كفايتها عن الواقع لا ) على ( تعين العمل بها ) اي بتلك الظنون ( في مقام الامثال ) فهو كما اذا قال المولى : إثنتي برسائل الشيخ ، ثم قال : والطريق الى معرفة كتاب الرسائل ، خادمي هذا ، فلم يسمع العبد من الخادم ، وانما جاء بكتابين احدهما الرسائل ، فانه امثل قطعاً ، لا انه لم يمثل ( الا ان شبهة اعتبار ) التمييز و ( نية الوجه كما هو قول جماعة ) من الفقهاء

بل المشهور بين المتأخرین ، جعل الاحتیاط في خلاف ذلك ، مضافاً إلى ما عرفت من مخالفة التكرار للسیرة المستمرة .

مع إمكان أن يقال : إنّ إذا شك بعد القطع بكون داعي الأمر هو التبعد بالمؤمر

والاصوليين ( بل المشهور بين المتأخرین ) الذين يبدأون من المحقق الحلبي « قده » على قولـ، الى امثال الاردبيلي « قده » ويطلق عليهم متأخری المتأخرین ( جعل الاحتیاط ) في الامثال الظني فقط ( في خلاف ذلك ) الاحتیاط .

والحاصل : ان في المقام احتیاطين : احدهما حاكم على الاحتیاط الآخر ، فالاحتیاط - مثلاً - في ذکر التسبیحات الاربع ثلاث مرات ، لكن اذا كانت الصلاة في آخر الوقت مما يحتمل انه اذا سبّح ثلاث مرات فات الوقت فالاحتیاط حينئذ في ترك هذا الاحتیاط ، فيقال : الاحتیاط في خلاف الاحتیاط .

( مضافاً إلى ما عرفت ) فيما تقدم من الادلة الأخرى الدالة على خلاف الاحتیاط ، والتي ( من ) جملتها ( مخالفة التكرار للسیرة المستمرة ) بين العقلاء ، بل وبين المتشرعاً على وجه خاص .

( مع امكان ان يقال ) بوجود دليل آخر اشرنا اليه سابقاً ، وهو : دوران الامر بين التعین والتخيير ، بضمیمة : انه كلما كان كذلك قدم التعین ، فإذا طلب المولى عالماً ، ودار الامر بين ارادته عالماً مطلقاً ، حيث له ان يأتي اما بعالم الأدب ، وعالم الفقه ، وبين ارادته عالم الفقه فقط ، فانه اذا جاء العبد بعالم الفقه امثل قطعاً ، سواء اراد المولى احدهما ، او عالم الفقه فقط ، اما اذا جاء بعالم الأدب ، لم يقطع بالامثال ، لاحتمال ارادة المولى عالم الفقه فقط .

وما نحن فيه من صغريات دوران الامر بين تعین الظن وبين التخيير بين الظن والاحتیاط ، فإذا أتى بالظن كفى قطعاً ، اما اذا أتى بالاحتیاط احتمل عدم الكفاية ف( انه اذا شك ) العبد ( بعد القطع بكون داعي الأمر ) للمولى ( هو التبعد بالمؤمر به ) بان كان غرض المولى من الامر بالصلة هو : اتيان العبد بها وحدها بداعي القربة

به ، لا حصوله بأي وجه اتفق ، في أن الداعي هو التعبد بایجاده ولو في ضمن أمرین او أزيد ، او التعبد بخصوصه متميزاً عن غيره ؛ فالاصل عدم سقوط الفرض الداعي إلا بالثاني ، وهذا ليس تقيداً في دليل تلك العبادة حتى يرفع باطلاقه ، كما لا يخفى .

---

( لا حصوله ) اي العمل المأمور به ( بأي وجه اتفق ) في التوصليات ، مثل غسل الثوب .

وعليه : فان شك ( في ان الداعي ) للمولى من امره ( هو التعبد بایجاده ) اي ایجاد العبد المأمور به العبادة ، كالصلاحة - مثلاً - ( ولو في ضمن امرین ) كالظهور وال الجمعة ( او ازيد ) كالصلاحة الى اربعة جوانب ( او التعبد بخصوصه ) الذي وصل الظن الخاص به من طريق الخبر ، او من طريق اهل الخبرة ( متميزاً عن غيره ) بان يكون قصد التمييز معتبراً ( فالاصل ) هو التعين لا التخيير ، وذلك لـ ( عدم سقوط الغرض الداعي ) الى الامر ( الا بالثاني ) وهو التعبد بخصوصه .

( و ) ان قلت : ليس الاصل : التعين ، بل التخيير ، لأن الاصل : الاطلاق ، حيث اطلق المولى فيما دل على العبادة فادا قال : « صل » ولم يقل : صل صلاة وصل اليها الظن فقط ، وأتى العبد بصلاتين اطاع المولى في قوله « صل » اذ الامثال التفصيلي - لا الاجمالي - تقيد في دليل العبادة ، بينما ظاهر الدليل الاطلاق ، بل قالوا : لو شك الانسان في الاطلاق والتقييد ، فاصالة الاطلاق محكمة ، حتى يأتي دليل على التقييد ، فالظهور والاصل كلاهما مع الاطلاق .

قلت : ( هذا ) الذي ذكرناه من لزوم الامثال التفصيلي ، في قبال الامثال الاجمالي ( ليس تقيداً في دليل تلك العبادة حتى يرفع ) القيد ( باطلاقه ) اي بسبب اطلاق الدليل ( كما لا يخفى ) على من تأمل في المسألة ، فان المكلف مأمور بتحصيل غرض المولى اذ الامر ناشئ منه ، فادا أتى بالامثال التفصيلي يقطع بأنه أتى بالغرض ، اما اذا لم يأت به لا يعلم انه أتى بالغرض .

وحيثـنـى فـلا يـنـبـغـى بل لا يـجـوز ترك الاحتـيـاطـ فى جـمـيع مـوـارـد إـرـادـة التـكـرارـ  
بـتـحـصـيل الـوـاقـع أـوـلـا بـظـنـهـ المـعـتـبرـ

---

وان شئت جعلت الجواب في صورة قياس فتفول : «تحصيل الغرض واجب» و «لا يعلم بحصوله بدون الامثال التفصيلي» «فيجب الامثال التفصيلي» وعليه : فليس الامر من التقييد وعدم التقييد ، بل من الشك في الاطلاق وعدم الاطلاق ، فالبحث يكون كالجمل الذي له قدر متيقن ، لا كالمطلق الذي اذا شك في تقييده كان الاصل عدم التقييد .

هذا بيان ، ويمكن هنا بيان اخر لكلام المصنف - اي جوابه عن الاشكال - وهو : ان الامثال من باب الطاعة ، والعقل هو المحكم في هذا الباب لالشرع ، فالشرع امر بالعبادة ، والعقل يلزم بالطاعة ، فإذا شك في تقييد الشارع امره ، كان الاصل عدم التقييد ، لا ما اذا شك في ان العمل الفلاني اطاعة ام لا ؟ فالمرجع العقل ، وهو يقول : ائت بما تعيقنه اطاعة ، والامثال التفصيلي متيقن انه اطاعة ، اما الامثال الاجمالي فلا يقين في كونه اطاعة ، فاللازم عقلاً : تركه والاتيان بالامثال التفصيلي .

لكن كلام المصنف «قدس سره» هذا ، محل نظر ذكرناه في «الاصول» .  
( وحيثـنـى ) اي حين كان الواجب تحصيل غرض المولى ، فاللازم : ان يأتي المكلف اولاً بمقتضى الامثال التفصيلي .

وثانياً : بشـهـهـ الآخـرـ ، فـاـذـاـ شـكـ فـيـ انـ الـوـاجـبـ الـظـهـرـ اوـ الـجـمـعـةـ ، وـقـدـ اـدـىـ الـظـنـ  
الـخـاصـ إـلـىـ وجـوبـ الـظـهـرـ ، أـتـىـ اـوـلـاـ بـالـظـهـرـ ، وـثـانـيـاـ بـالـجـمـعـةـ ، فـاـنـهـ اـذـاـ كانـ التـكـلـيفـ :  
الـظـهـرـ ، فـقـدـ أـتـىـ بـهـ بـنـيـةـ الـوـجـهـ وـالـتـمـيـزـ ، وـاـنـ كـانـ التـكـلـيفـ : الـجـمـعـةـ فـقـدـ أـتـىـ بـهـ ،  
حيـثـ اـنـ اـمـتـلـ اـجـمـالـاـ بـالـجـمـعـ بـيـنـ الـظـهـرـ وـالـجـمـعـةـ .

وعليه : ( فلا يـنـبـغـى بل لا يـجـوز ترك الاحتـيـاطـ ) التـامـ - كما صورناه - وهو يجري  
( في جميع مـوـارـد إـرـادـة التـكـرارـ ) للـعـبـادـةـ وـذـلـكـ ( بـتـحـصـيلـ ) وـاتـيـانـ ( الـوـاقـعـ اـوـلـاـ ) ما  
اـدـىـ اليـهـ ( ظـنـهـ المـعـتـبرـ ) شـرـعاـ ، لـاـنـهـ قـامـ عـلـيـهـ الدـلـلـ الـظـنـيـ - وـهـوـ الـخـبـرـ - بـوـجـوبـ

للشيرازي ..... كنایة العلم الاجمالي في الامثال ..... ج ١

من التقليد او الاجتهد باعمال الظنون الخاصة او المطلقة واتيان الواجب مع نية الوجه ، ثم الاتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط .  
وتوهم : «أن هذا قد يخالف الاحتياط من جهة احتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القربة ، فيكون قد أخل فيه بنية الوجوب » ،

---

الظهر في يوم الجمعة - مثلاً - بنية الوجه والتمييز ، وهذا الظن المعتبر بالظاهر حاصل ( من التقليد ) ان كان عامياً افتئ مجتهده بوجوب الظاهر ( او الاجتهد ) ان كان مجتهداً وصل اجتهاده الى الظاهر بالظن الخاص اذا كان افتاحياً ، وذلك ( باعمال الظنون الخاصة ) كظاهر القرآن ، او الخبر الواحد ، او التمسك بالاجماع ، او نحو ذلك ( او ) الظنون ( المطلقة ) الحاصلة له من اي سبب كان كان انسدادياً ، فانه يجب الظن النوعي - في الانسداد ..

( و ) على هذا : فعليه اولاً : ( اتيان الواجب ) الذي تميز بالظن الخاص ، او الظن المطلق ( مع نية الوجه ) والتمييز - كالظهور في مثالتنا - ( ثم الاتيان بالمحتمل الآخر ) من العلم الاجمالي وهو الجمعة في مثالتنا ( بقصد القربة ) لانه عبادة ، وانما يأتي بال الجمعة ( من جهة الاحتياط ) لاحتمال وجوبها .

( و ) ان قلت : اذا أتى المكلف اولاً بما وصل اليه ظنه بقصد الوجوب - لانه مؤذى الدليل - ثم أتى بالمحتمل الآخر بقصد القربة فقط بدون قصد الوجوب ، كان ذلك خلاف الاحتياط ، لاحتمال ان الواجب واقعاً هو العمل الثاني ، ولم يأت به بقصد الوجوب ، ففاته في الثاني قصد الوجه والتمييز ، وعليه : ف( توهم ان هذا ) الثاني الذي اتى به بدون قصد الوجوب بل باحتمال الوجوب ( قد يخالف الاحتياط من جهة احتمال كون الواجب ) الواقعى الذي يريده المولى هو ( ما اتى به بقصد القربة ) فقط بدون قصد الوجوب ، كالجمعة في مثالتنا ( فيكون قد اخل فيه ) اي في هذا الثاني ( بـ ) سبب تركه ( نية الوجوب ) بناءً على لزوم نية الوجوب ، في الاتيان بالواجب التعبدى .

مدفعٌ بأنَّ هذا المقدار من المخالفة ل الاحتياط ممَّا لا بد منه ، إذ لو أتي به بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً ، لعدم وجوبه ظاهراً على المكلَّف بعد فرض الاتيان بما وجب عليه في ظنه المعتبر .  
وان شئت قلت : إنَّ نية الوجه ساقطة فيما يُؤْتَى به من باب الاحتياط ، إجماعاً ،

قلت : هذا التوهم ( مدفعٌ بأنَّ ) نية الوجه ساقطة في الثاني ، لدوران الامر بين ان يأتي بالثاني بقصد الوجه ، وهذا تشريع محرم ، حيث الدليل دلَّ على ان الاول هو الواجب لا الثاني ، وبين ان يأتي به بقصد القرابة فقط ، اي بقصد احتمال انه مقرَّب الى الله سبحانه بدون قصد الوجوب وهو خلاف الاحتياط - الذي هو قصد الوجه في العبادة - فإذا دار الامر بين ترك المحرَّم وبين خلاف الاحتياط ، لزم تقديم الاول ، فان ( هذا المقدار من المخالفة ل الاحتياط ) بأن لا يأتي بالعمل الثاني بقصد الوجوب ( مما لا بد منه ) وعلاج له .

( اذ لو أتي به ) أي بالثاني ( بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً ) لانه تشريع محرم (العدم وجوبه ) أي الثاني ( ظاهراً ) حسب الادلة الظاهرية من الاجتهاد او التقليد ( على المكلَّف بعد فرض الاتيان ) اي اتيان المكلَّف ( بما وجب عليه في ظنه المعتبر ) اجتهاداً او تقليداً ، اولاً .

( وان شئت قلت ) في جواب الاشكال المتقدم - وتوهم - : ( انَّ نية الوجه ) في الثاني كالجمعة في المثال ( ساقطة فيما يُؤْتَى به من باب الاحتياط اجماعاً ) من غير فرق بين كون الاحتياط واجباً ، كما اذا لم يقم دليل على ان الواجب هو الظاهر او الجمعة ، او نذر الصوم ثم لم يعلم انه نذر صوم يوم الخميس او يوم الجمعة ، او نذر صوماً او صلاة ثم شك في ان نذرها تعلق باليهما ، فان اللازم عليه في كل الامثلة ان يأتي بهما جميعاً ، وبين ان يكون الاحتياط افضل اي مستحبًا : كما اذا قام الدليل على الظاهر ، لكنه يتحمل وجوب الجمعة ، حيث يأتي بها ايضاً احتياطاً لادرائكم الواقع ، فأنه اجماع على عدم اعتبار نية الوجه في كلا القسمين من الاحتياط :

حتى من القائلين باعتبار نية الوجه ، لأنَّ لازم قولهم باعتبار نية الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط وكونه لغوًا . ولا اقلن أحداً يلتزم بذلك ، عدى السيد أبي المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في رد الاستدلال على كون الأمر للوجوب بأنه أحوط ، وسيأتي ذكره عند الكلام على الاحتياط في طي مقدمات دليل الانسداد .

---

الواجب والمستحب ( حتى من القائلين باعتبار نية الوجه ) والتمييز ، وإنما قلنا أنه اجمع حتى منهم ( لأنَّ لازم قولهم باعتبار نية الوجه في مقام الاحتياط ) اذا قالوا به - لكنهم لا يقولون به - ان يكون معناه : ( عدم مشروعية الاحتياط ) في العبادة ( وكونه ) اي الاحتياط ( لغوًا ) لأنَّ لا يجتمع الاحتياط مع نية الوجه ، فاما ان يرفعوا اليد عن الوجه في الاحتياط ، واما ان يقولوا بأنه لا الاحتياط اطلاقاً .

( ولا اظنَّ أحداً ) من الفقهاء ( يلتزم بذلك ) اي بأنه لا الاحتياط في العبادة اطلاقاً ، فحيث التزموا بوجود الاحتياط ، لابد وأن يرفعوا اليد عن لزوم قصد الوجه في باب الاحتياط . ( عدا ) وهو استثناء من « أحداً » ( السيد أبي المكارم ) ابن زهرة ( في ظاهر كلامه في الغنية ، في رد الاستدلال ) من بعضهم ( على كون الامر للوجوب : بأنه أحوط ) وذلك لأنَّ لهم قالوا : اذا أتي بالمأمور به اصاب الواقع ، سواء كان واجباً او مستحباً ، اما اذا لم يأت به لاحتمال الاستحباب ، احتمل انه خالف الواقع ، فالاحوط : ان يحمل الامر على الوجوب حتى يأتي به .

هذا استدلال اولئك ، وردَّهم ابن زهرة حيث قال : ان حمل الامر على الوجوب ضد الاحتياط ، لأنَّه ينجز الى امور قبيحة كالاعتقاد بوجوب الفعل ، والعزم على اداء الفعل بقصد الوجوب ، والاعتقاد بقبح ترك ذلك الفعل ، ومن المعلوم ان كلَّ هذه الامور قبيحة ، وظاهر هذا الكلام عدم تشريع الاحتياط ، وكون الاحتياط خلاف الاحتياط ( وسيأتي ذكره ) اي كلام ابن زهرة ( عند الكلام على الاحتياط في طي مقدمات دليل الانسداد ) ان شاء الله تعالى .

أما المقام الأول : وهو كفاية العلم الاجمالي في تنجّز التكليف واعتباره كالتفصيلي : فقد عرفت أنَّ الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلى مسألة البراءة والاحتياط . والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقلُّ مرتبته حرمة المخالفة القطعية ،

### «المقام الأول»

( اما المقام الاول : وهو ) : أنه هل يثبت التكليف بالعلم الاجمالي ؟ بعد ان عرفت حكم المقام الثاني : وهو انه هل يسقط التكليف بالامثال الاجمالي ؟ وقد تقدم : (كفاية العلم الاجمالي في تنجّز التكليف واعتباره ) اي اعتبار التكليف ، فلا يكون الانسان بعد علمه الاجمالي بالتکلیف ، من حيث الحكم كالجاهل الذي لا يعلم بالتکلیف اصلاً ، فليس كالجاهل حكمه البرائة ، بل العلم الاجمالي (كالتفصيلي ) في التنجيز ، وله مرتبان : مرتبة وجوب الموافقة القطعية ، ومرتبة حرمة المخالفة القطعية .

( ف) المرتبة الاولى : ( قد عرفت أنَّ الكلام في اعتباره ) اي اعتبار العلم الاجمالي (بمعنى : وجوب الموافقة القطعية ، وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية ) بأنَّ يأتي باحد طرفي العلم الاجمالي فقط ، فإذا علم - مثلاً : بنحاسة أحد الاناثين ، فالواجب عليه الاجتناب عن احدهما فقط دون الآخر ، وإذا علم - مثلاً - بوجوب اما الظهر واما الجمعة فعليه ان يأتي باحدهما فقط ، وإذا علم - مثلاً - بأنه اما يجب عليه صيام يوم ، او يحرم عليه شرب التن - لانه نذر احدهما ثم نسي المندور منها - فاللازم عليه : اما الصيام ، واما ترك الشرب ، وهذا البحث ( راجع الى مسألة البراءة والاحتياط ) مما سيأتي ان شاء الله تعالى .

( والمقصود هنا ) في بحث القطع ( بيان ) المرتبة الثانية وهي : ( اعتباره ) اي اعتبار العلم الاجمالي ( في الجملة ) مقابل عدم اعتباره مطلقاً و ( الذي أقلُّ مرتبته ) من الاعتبار : ( حرمة المخالفة القطعية ) فلا يجوز ان يشرب كل الاناثين اللذين

فنقول :

إن للعلم الاجمالي صوراً كثيرةً ، لأن الاجمال الطاري ، إما من جهة متعلق الحكم مع تبيّن نفس الحكم تفصيلاً ، كما لو شككنا أن حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلق بالظهر او الجمعة ، وحكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذلك ، وإنما من جهة نفس الحكم مع تبيّن موضوعه ، كما لو شك في أن هذا الموضوع المعلوم الكلّي

---

احدهما مقطوع النجاسة ، ولا يجوز ان يترك كلتا الصالاتين : الظهر ، والجمعة ، اللتين يعلم اجمالاً بوجوب احدهما (فنقول) وعلى الله التكلال :-

(ان) المصنف أتى بتقسيمين ، وقسم التقسيم الثاني الى نوعين ، وقسم النوع الثاني الى صفين ، وقسم الصنف الثاني الى شخصين ، وقد أوردوا على تقسيمه هذا عدّة اشكالات ، لكنها حيث كانت خارجة عن مقصود الشرح تركناها للمفصلات : وكيف كان ، ف(للعلم الاجمالي صوراً كثيرة ، لأن الاجمالي الطاري ) اي العارض على العلم في التقسيم الاول (اما من جهة) الموضوع ، او من جهة الحكم ، او من جهة كلّ من الموضوع والحكم ، فالاول : كون (متعلق الحكم ) اي موضوعه مجملأ(مع تبيّن) ووضوح (نفس الحكم تفصيلاً) وله مثالان : الشبهة الوجوبية ، والشبهة التحريمية ، فالشبهة الوجوبية : (كما لو شككنا ان حكم الوجوب ) المقطوع به (في يوم الجمعة ) ظهراً هل (يتعلق بالظهر او الجمعة ؟) والشبهة التحريمية : كما لو شككنا في ان (حكم الحرمة ) الذي جاء بسبب النذر مثلاً ، هل (يتعلق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين ) كالتبغ (او بذلك ) كالترافق ؟ فيما اذا نذر ان لا يستعمل احدهما الخاصّ ، ثم نسي متعلق نذره .

هذا اكله من جهة الاشتباه في متعلق الحكم (واما من جهة) الاشتباه في (نفس الحكم مع تبيّن موضوعه ) بأن لم يعلم الحكم الشرعي انه حرمة او وجوب ، لكن يعلم الموضوع (كما لو شك في ان هذا الموضوع المعلوم ) له (الكلّي ) كالجهر

او الجزئي تعلق به الوجوب او الحرمة ؛ واما من جهة الحكم والمتعلق جميماً ، مثل أن نعلم أن حكماً من الوجوب والتحريم تعلق بأحد هذين الموضوعين .

ثم

بالبسملة في الصلاة الاختفائية ، واجب باعتبار انه بسملة ، او حرام باعتبار ان الصلاة اختفائية ، ويلزم اخفات كل القراءة فيها ( او الجزئي ) كما اذا شك في ان زوجته هذه في حالة الحيض حتى يحرم وطيفها ، او مر عليها اربعة اشهر حتى يجب وطيفها ، ولم يعلم هل ( تعلق به ) اي بهذا الموضوع الكلبي او الجزئي ( الوجوب او الحرمة ) ؟ . اما اذا كان طرف الوجوب ، الاحكام الثلاثة الاخر : من الكراهة ، او الاستحباب ، او الاباحة ، فالاصل : البراءة ، كما انه اذا كان طرف الحرمة كذلك ، فالاصل : البراءة ايضاً ، وكذلك يكون الاصل ، البراءة فيما اذا شك بين انه واجب او حرام ، او له احد الاحكام الثلاثة الاخر ؟ .

( واما ) الاشتباه ( من جهة الحكم والمتعلق ) اي الحكم والموضوع ( جميماً ) فهناك شكتان : شك في نوع التكليف ، وشك في المكلف به ( مثل ان نعلم ) اجمالاً ( ان حكماً من الوجوب والتحريم تعلق بأحد هذين الموضوعين ) كما اذا لم يعلم انه حلف على الوطني ، او على ترك الوطني ، ولم يعلم ايضاً ان حلفه تعلق بهند او دعد ، والمفروض انهما زوجتاه .

ثم لا يخفى ان المراد «المتعلق» اعم من نفس الموضوع ، او المرتبط بالموضوع ، كما اذا علم انه حلف على الصلاة ، فالموضوع وهو الصلاة معلوم ، والحكم وهو الوجوب معلوم ايضاً ، الا انه لا يعلم هل حلف على الصلاة في هذا المسجد ، او في ذاك المسجد ؟ الى غير ذلك من المتعلقات الزمانية والمكانية وسائر الخصوصيات ، كما اذا لم يعلم انه حلف على الصلاة مع هذا الامام ، او ذاك الامام ؟

( ثم ) انه حيث قد عرفت التقسيم الاول للمصنف ، يأتي التقسيم الثاني : وهو كون الشك في نوع التكليف ، او في المكلف به ، او فيهما معاً ، وكل واحد من هذه

الاشتباه في كل من الثلاثة ، إما من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع كما في مثال الظهر والجمعة ، وإما من جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب كما في المثال الثاني .

---

الثلاثة - التي ذكرناها في القسم الاول - يأتي في التقسيم الثاني ايضاً ، وهو : ان الشك قد يكون في الشبهة الحكمية ، وسبب الشبهة الحكمية قد يكون : فقدان النص ، او اجماله ، او تعارضه ، وقد يكون في الشبهة الموضوعية : مما يلزم استطراف باب العرف للسؤال عن الموضوع الوارد في النص ، فيما اذا اشتبه الموضوع لدى المكلّف ، فان (الاشتباه في كل من الثلاثة) المتقدمة في التقسيم الاول (اما) شبهة حكمية ناتجة (من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع) وهذا الاشتباه اما من جهة فقده ، او من جهة اجماله ، او من جهة تعارضه ، مثلاً: النص مفقود في التباع ، ولذا نشك في حكمه هل انه حرام كما قاله بعض ، او حلال كما قاله آخرون؟ .

والنص محمل في قوله تعالى :

«إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ...»<sup>١</sup> ، هل يراد بالخير : الایمان ، او المال ؟ فاذا نذر ان يكاتب عبده الذي كان مصداقاً للآية ، فهل يكاتب المؤمن الذي لا مال له ، او ذا المال الذي لا ايمان له .

والنص متعارض في صلاة الجمعة حيث يقول نص : بأنه من وظائف الامام ، ونص آخر : انه وظيفة كل مسلم مع اجتماع خمسة مثلاً (كما في مثال الظهر والجمعة) الصادر من الشارع ، وغيرها من الامثلة .

(اما) شبهة موضوعية ناتجة (من جهة اشتباه مصاديق ) وافراد ( متعلق ذلك الخطاب ) اي موضوعة ، او متعلق الموضوع على ماتقدم (كما) ذكر (في المثال الثاني ) عند قوله : وحكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الى اخره ، فاذا قال الشارع : اجتنب عن الخمر ، ثم لم نعلم ان هذا الاناء خمر ، او الاناء الآخر ، كان من الشبهة

والاشتباه في هذا القسم إما في المكلَف به كما في الشبهة المحصورة وإنما في المكلَف . وطرفا الشبهة في المكلَف إما أن يكونا احتمالين في مخاطب واحد كما في الختني ، وإنما أن يكونا احتمالين في مخاطبين كما في واجدي المنى في التوب المشترك .

المصداقية (والاشتباه في هذا القسم ) ممّا سميـناه صنفًا ، وهي الشبهة الموضوعية . (إما في ) العمل (المكلَف به ، كما ) مثلاً (في ) الانئيين المشتبهـين ، مما يسمى بد الشبهة المحصورة ) في قبال الشبهة غير المحصورة ، مما لا يلزم الشارع فيها العمل بالتكليف ، كما اذا كان في بلد مأة خباز احدهم نجس ، فأنه يجوز اشتراء الخبر من بعضهم ، اذا لم يكن جميعهم محل الابتلاء ، كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى . ( وإنما ) الاشتباـه (في ) الشخص (المكلَف ) فالتكليف واضح ، لكن المكلَف مجهول ، وهذا التقسيـم الاخير ، وهو الشخص يكون على ضربين كما اشار اليه بقوله : ( وطـرـفاـ الشـبـهـةـ فيـ المـكـلـفـ إـمـاـ انـ يـكـونـ ) اي طـرـفاـ الشـبـهـةـ ( اـحـتـمـالـيـنـ فيـ مـخـاطـبـ واحدـ ،ـ كـمـاـ فيـ الـخـتـنـيـ ) حيث يـحـتـمـلـ انـ يـكـونـ فيـ الـوـاقـعـ رـجـلـ مـحـكـومـاـ باـحـكـامـهـ كـصـحةـ كـوـنـهـ مـرـجـعـاـ لـالتـقـلـيدـ لـلـرـجـالـ ،ـ وـأـحـدـ الشـاهـدـيـنـ الرـجـلـيـنـ ،ـ اوـ الشـهـودـ الرـجـالـ ،ـ وـقـاضـيـاـ ،ـ وـلـهـ ضـعـفـ الـانـثـيـ فـيـ الـأـرـثـ ،ـ وـيـتـزـوـجـ بـزـوـجـةـ ،ـ إـلـىـ غـيرـ ذـلـكـ ،ـ وـيـحـتـمـلـ انـ يـكـونـ اـمـرـأـةـ مـحـكـومـةـ باـحـكـامـهـاـ كـأـنـ تـكـونـ زـوـجـةـ وـلـهـ نـصـفـ الذـكـرـ ،ـ وـيـلـزـمـ عـلـيـهـاـ الـحـجـابـ ،ـ وـنـفـقـتـهـ عـلـىـ الزـوـجـ ،ـ إـلـىـ غـيرـ ذـلـكـ .

ثم انه هل الختني المشـكـلـ فيـ الـوـاقـعـ رـجـلـ اوـ إـمـرـأـ ،ـ اوـ آنـهـ قـسـمـ ثـالـثـ ؟ـ المشـهـورـ عـلـىـ الـأـوـلـ ،ـ وـقـدـ ذـكـرـنـاـ تـفـصـيلـ الـكـلـامـ فـيـ ذـلـكـ فـيـ الـفـقـهـ ،ـ كـمـاـ لـمـ نـسـتـبـعـ آنـهـ اـذـاـ كـانـ مشـكـلـاـ ،ـ اـنـ يـكـونـ لـهـ الـحـقـ فيـ اـنـ يـلـحـقـ نـفـسـهـ بـالـرـجـالـ مـطـلـقاـ ،ـ اوـ بـالـنـسـاءـ مـطـلـقاـ ،ـ لـكـونـ النـاسـ مـسـلـطـوـنـ عـلـىـ اـنـفـسـهـمـ ،ـ إـلـىـ غـيرـ ذـلـكـ مـمـاـ ذـكـرـنـاـ هـنـاكـ .

( وـاماـ انـ يـكـونـ ) اي طـرـفاـ الشـبـهـةـ ( اـحـتـمـالـيـنـ فيـ مـخـاطـبـينـ ،ـ كـمـاـ فيـ وـاجـديـ الـمنـىـ فيـ التـوـبـ المشـتـركـ ) اـذـ يـحـتـمـلـ كـوـنـ الجـنـابـةـ مـنـ هـذـاـ اوـ ذـاـكـ ،ـ وـكـذـلـكـ الدـمـ الـذـيـ

ولابد قبل التعرض لبيان حكم الأقسام من التعرض لأمررين .  
أحدهما : إنك قد عرفت في أول مسألة اعتبار العلم أن  
اعتباره قد

يقطع بكونه حيضاً في ثوب احدى المرأتين .  
ولايختفي انه لا فرق بين الشك في المكلف به ، او المكلف ، في انه من اقسام  
الشك في الموضوع ، وليس شيئاً خارجاً عن قسمي الشك في الموضوع او في  
الحكم ، كما ان هناك مثلاً آخر : وهو اذا علم بأنه حلف ان يطأ احدى زوجتيه ،  
وحلف ان لا يطأ زوجته الأخرى ، ثم شك في ان ايتهما محلوفة الوطني وايهما محلوفة  
الترك ؟ لزم عليه وطني احدهما وترك وطني الأخرى ، لأنه يتحمل بهذا مطابقة فعله  
للواقع ،اما اذا وطئهما معاً ، او تركهما معاً ، فإنه يعلم انه قد خالف الحلف .

( ولابد قبل التعرض لبيان حكم الأقسام ) الستة : ثلاثة للتقسيم الاول : من ان  
الاجمال قد يكون في الموضوع ، او في الحكم ، او في كليهما ، وثلاثة للتقسيم الثاني  
: من ان الاشتباه في كل من الثلاثة الأول اما في الخطاب ، او في المكلف به ، او في  
المكلف ، وقد عرفت تقسيم المكلف الى مكلف واحد او مكلفين .

ثم لابد ( من التعرض لامررين : أحدهما : ) ان كلامنا في العلم الاجمالي ، ليس  
فيما اذا اخذ العلم في الموضوع ، بل فيما اذا اخذ في الحكم ، اذ لو اخذ العلم في  
الموضوع ، كان الاعتبار بكيفية الاخذ لا بالعلم .

مثلاً : قد يقول المولى : اذا علمت علمًا تفصيليًا بانّ لنا ضيوف في هذا اليوم ،  
وجب عليك تهيئه الطعام ، ومعنى ذلك : انه اذا علم اجمالاً بالضيوف في هذا اليوم  
او في غد لم يجب عليه تهيئه الطعام ، وقد يقول : اذا علمت سواء اجمالاً او تفصيلاً  
فعليك تهيئه الطعام ، وقد يقول : اذا علمت اجمالاً لافتصارياً ، فعليك تهيئه الطعام ،  
لانّ العلم ليس بطريق في حال اخذه في الموضوع .

ف(إنك قد عرفت في اول ) الكتاب في ( مسألة اعتبار العلم : ان اعتباره ) من قبل

يكون من باب محض الكشف والطريقة وقد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع . والكلام هنا في الأول ، إذ اعتبار العلم الاجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة مادّ على جعله موضوعاً . فان دلّ على كون العلم التفصيلي داخلاً في الموضوع ، كما لو فرضنا أنَ الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب إلا عمّا علم تفصيلاً نجاسته ، فلا اشكال في عدم اعتبار العلم الاجمالي بالنجاستة .

المولى (قد يكون من باب محض الكشف ) عن الواقع (والطريقة ) الى الواقع ( وقد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع ) فلا اعتبار بكونه كاشفاً ، وائماً من جهة أنه صفة نفسانية .

(والكلام هنا) في العلم الاجمالي (في الاول) الذي هو الطريقي المحض : واته هل يكون منجزاً او ليس بمنجز ؟ لا في العلم الموضوعي (اذ اعتبار العلم الاجمالي وعدمه) واته معتبر او ليس بمعتبر (في الثاني) اي العلم الموضوعي (تابع لدلالة ما) اي للدليل الذي (دلّ على جعله) اي جعل العلم (موضوعاً) وذلك على ثلاثة اقسام كما عرفت :

١ - (فان دلّ) الدليل (على كون العلم التفصيلي داخلاً في الموضوع) لا العلم الاجمالي (كما لو فرضنا ان الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب ، إلا عمّا علم تفصيلاً نجاسته) بان قال : اجتنب عن النجس المعلوم تفصيلاً ، لا ما اذا ترددت في انَ النجس هذا الاناء او ذاك (فلا اشكال في عدم اعتبار العلم الاجمالي بالنجاستة) في احد الاثنين .

٢ - وان دلّ الدليل على ان الموضوع اعم من العلم التفصيلي او الاجمالي ، كان اللازم الاجتناب عن المعلوم تفصيلاً وعن المعلوم اجمالاً معأ .

٣ - وان دلّ الدليل على ان الموضوع هو العلم الاجمالي لا التفصيلي ، كان اللازم الاجتناب عن المعلوم اجمالاً لا المعلوم تفصيلاً .

ثم في الثالث قد يقول : اجتنب عن كُل من طرفي العلم الاجمالي ، وقد يقول :

الثاني : أنه إذا تولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد ، وجب اتباعه وحرم مخالفته ، لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقيد بحصوله من منشاً خاص ، فلا فرق بين من علم تفصيلاً ببطلان صلاته

### «الأمر الثاني»

اجتنب عن احدهما المعين ، كالاناء الاحمر لا الابيض ، وقد يقول : اجتنب عن احدهما المردّد ، فالاقسام في العلم الموضوعي خمسة .

(الثاني) في أنَّ العلم التفصيلي - الذي هو طريقي - حجَّة مطلقاً وان كان متولداً من العلم الاجمالي ، فإذا علم مثلاً بأنه : أمَا قد ضحك في صلاته ، او قد بكى ، كان عالماً بالبطلان ، لأنَّ كلَّ واحد منها مبطل ، وكذلك اذا علم أنه أمَا اكل في الصوم او شرب . لكن لا يخفى أنَّ العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي أمَا يكون حجَّة بالقدر الجامع ، لا بالقدر المختص بكلَّ طرف من اطراف العلم الاجمالي ، فمثلاً : الافطار بلا عذر بشرب الماء في نهار شهر رمضان موجب لکفارة واحدة ، وأكل لحم الخنزير موجب للكفارات الثلاث ، وقد علم أنه فعل احدهما ، فانَّ البطلان المتيقن لا يوجب الأكفاره واحدة ، لاصالة عدم الزائد عليها ، وهذا بحث مفصل قد يأتي في ثنايا الكتاب .

وعلى اي حال : ف( أنه اذا تولد من العلم الاجمالي ، العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد ) كما تقدم مثاله ( وجب اتباعه ) اي اتباع ذلك العلم التفصيلي بترتيب اثره عليه ( وحرم مخالفته ) سواء حصل العلم التفصيلي من فعلين ، او تركين ، او فعل وترك .

وائماً يجب الاتباع ( لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقيد بحصوله من منشاً خاص ) فانَ القطع التفصيليطريقي حجَّة ، من غير فرق بين الاشخاص ، والاسباب ، والازمان ، والاماكن ، وسائر الخصوصيات .

وعليه : ( فلا فرق ) في عدم كفاية ما صلاه ( بين من علم تفصيلاً ببطلان صلاته

بالحدث او بواحد مردّ بين الحدث والاستدبار ، او بين ترك ركن و فعل مبطل ، او بين فقد شرطٍ من شرائط صلاة نفسه وقد شرط من شرائط صلاة إمامه بناءً على اعتبار وجود شرائط الإمام في علم المأمور ،

بالحدث ) كما اذا علم بائنه قد غلبه النوم ( او ) علم ببطلانها عملاً تفصيلياً متولاً من علم اجمالي بالبطلان ( بواحد مردّ بين الحدث والاستدبار ) للقبلة ( او ) علم ببطلانها بواحد مردّ ( بين ترك ركن ) كترك الركوع ( وفعل مبطل ) كزيادة الركوع - مثلاً - فالمردّ بين الضحك والبكاء اي جابيان ، وبين ترك الركوع او السجدةتين سلبيان وبين الضحك او ترك الركوع اي جابي وسلبي ، ثمّ مثل المصنف لما اذا كان منشأ البطلان المردّ بين مالنفسه وما لامامه بقوله : ( او ) بواحد مردّ ( بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه ) اي صلاة المصلي نفسه ( وقد شرط من شرائط صلاة امامه ) كما اذا علم بجنابة احدهما .

والمراد بالشرط : اعمّ من الجزء ، مثلاً : لو علم بائنه اما لم يركع هو ، واما لم يركع امامه ، وكان بينهما ارتباط بان جاء برکوع لاجل المتابعة ، اما اذا لم يكن بينهما ارتباط ، لم يحصل العلم التفصيلي بالبطلان ، كما اذا علم بائنه احدهما ترك الركوع ، بدون اتيان المأمور برکوع متابعي ، فانه لا يعلم ببطلان صلاته ، لأنّ امامه اذا لم يأت بالركوع انفردت صلاة المأمور لا انّها تبطل .

ثمّ انما يعلم المأمور ببطلان صلاته تفصيلاً في مثال جنابة نفسه او جنابة امامه كما تقدم ( بناءً على اعتبار وجود شرائط ) صلاة ( الإمام في علم المأمور ) فانّ الاحتمالات هنا ثلاثة :-

الاول : انّ المناط : الواقع ، فان كانت صلاة الإمام واجدة للشرائط واقعاً ، صحت والاً بطلت .

الثاني : المناط : علم الإمام ، فاذا علم الإمام بصحّة صلاته كفى في الاقتداء به - وان كان المأمور يعلم عدم وجdan صلاة الإمام للشرائط ..

للشیرازی ..... تنجـ النکلیف بالعلم الاجمـالی ..... جـ ۱ ..... إلى غير ذلك .

وبالجملة فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيلية .  
إلا أنه قد وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك .  
منها : ما حكم به بعض فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل ، من أنه يطرح القولان ويرجع إلى مقتضى الأصل ،

---

الثالث : أن المناط : علم المأمور ، فإذا علم بعدم وجдан صلاة الإمام للشرائط ، لا يصح الاقتداء به ، وإلا صح .

ثم ان ما ذكره المصنف « قدس سره » من قوله : « بناءً اشاره الى الامر الثالث ، وكما ان المراد بـ « العلم » : أعم من العلم الوجданی او التنزيلي ( الى غير ذلك ) من امثلة العلم الاجمالي المفضي الى العلم التفصيلي ، كما اذا علم بأن المرأة الفلانیة اما اخته من الرضاعة ، او اخته من النسب ، حيث يحرم عليه ان يتزوج بها .

( وبالجملة : فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي ) المتولد من علم اجمالي ( وبين غيره من العلوم التفصيلية ) فإن اختلاف الاسباب لا يكون سبباً لعدم حجية العلم ، وكذلك في الظنون الخاصة ، كالخبر الواحد ، والظن الانسدادي ، اذا وصلت النوبة اليه ( إلا أنه قد وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك ) اي يوهم عدم الاعتبار بالعلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي ، فاللازم ان نلاحظ تلك الموارد حتى نرى هل الشارع حكم بعدم الاعتبار فيها ام لا ؟ .

( منها ) اي من تلك الموارد ( : ما حكم به بعض فيما إذا اختلفت الأمة ) في مورد ( على قولين ) كما اذا قال بعضهم : بأن البئر لا تتنجس بوقوع نجس فيها مطلقاً ، وقال بعضهم : بأنها تتنجس مطلقاً ( ولم يكن مع أحدهما دليل من ) الشرع معتبر يمكن الاستناد اليه ف( أنه يطرح القولان ) كأن لم يكونا ( ويرجع الى مقتضى الأصل ) من برائة ، او استصحاب ، او ما اشبهه فـ « الأصل قد يكون مع أحدهما ، كما في مثال البئر ، حيث أن الأصل فيها الطهارة ، وهذا لا محذور فيه ، وقد يكون الأصل خلاف

فأنّ إطلاقه يشمل مالو علمنا بمخالفة مقتضى الأصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين ، بل ظاهر كلام الشيخ ، القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي

كلا القولين ، كما اذا قال بعضهم : بوجوب الجهر بالبسملة في الصلاة الاخفائية ، وبعضهم : بحرمة الجهر ، فأنّا اذا طرحتنا القولين ورجعنا الى الاصل ، كان مقتضى الاصل الجواز ، وهو خلاف الوجوب والحرمة .

وعليه : ( فان اطلاقه ) اي اطلاق كلام هذا البعض ( يشمل مالو علمنا بمخالفة مقتضى الأصل للحكم الواقعي ، المعلوم وجوده بين القولين ) كما في مثال البسملة - مثلاً - انه قد انعقد الاجماع المرجّب على ان لا حكم ثالث ، فالامام عليه السلام مع احد القولين ، ومع وجود هذا العلم كيف يحكم بقول ثالث ؟ وهل هذا الا مخالفة العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي ؟

( بل ) ماذكرناه : من ترك القولين هو : ( ظاهر كلام الشيخ ) الطوسي « قده » ايضاً فائه ( القائل بالتخيير ) بين القولين - في قبال القائل الاول ، الذي يقول بطرح القولين - فان التخيير ايضاً احداث قول ثالث ، ويكون خلاف العلم الاجمالي الذي يقول : بأن حكم الله اما في هذا ، او في ذاك .

وهذا ( هو التخيير الظاهري ) لا التخيير الظاهري ، اذ التخيير الواقعي : احداث ما يقطع بخلافه ، بخلاف التخيير الظاهري .

بيان ذلك : ان التخيير قد يكون واقعياً - وهو المسمى بالواجب التخييري بمعنى : ان يكون حكم الله للمكلف مخيراً بين هذا وذاك مثل : خصال الكفارة . وقد يكون ظاهرياً بمعنى : انا حيث لا نعلم بالحكم الواقعي ، نتخيير بين الاخذ بهذا او ذاك ، كما في الخبرين المتعارضين حيث قال الامام عليه السلام : « اذا فتخير ». .

فأنّ التخيير ليس حكم الواقع ، وانّما هو حكم الجاهل بالواقع كقاعدة الحل ، وقاعدة الطهارة ، اذ الموضوع لو كان نفس الموضوع بلا ضميمة اليه ، كان الحكم

للشیرازی ..... تتجزء التکلیف بالعلم الاجمالي ..... ج ١

المعلوم تفصيلاً مخالفة لحكم الله الواقع في الواقعه .  
ومنها : حكم بعض بجواز ارتكاب کلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعه  
او تدريجاً ،

واقعياً ، مثل : « الخمر حرام » حيث انَّ الخمر بنفسه وضع عليه حكم الحرمة ، اما اذا  
كان الموضوع هو الشيء بضميمة الجهل بحكمه ، مثل : « الشيء المجهول طهارته  
ونجاسته ، ظاهر » فهذا حكم ظاهري ، اي انَّ حكم المكلف في حال جهله بالطهارة  
والنجاسة حكم الطهارة .

والتخير الواقعى ينافي حكم الله ، اذ حكم الله اما الظهر واما الجمعة - مثلاً -  
حسب ما افترقت عليه الأمة من قولين فانهم قائلون اما بهذا القول او بذلك القول ، ولا  
قول سواهما ، فاذا قال احد : بأنه مخير واقعاً ، وفي اللوح المحفوظ التخير بينهما ،  
كان مخالف للعلم الاجمالي ، اذ هو من التناقض ، فالحكم : وجوب الظهر ، والحكم :  
تخير بين الظهر والجمعة ، تناقض .

كما انَّ الحكم : وجوب الجمعة ، والحكم : تخير بين الظهر والجمعة تناقض ايضاً .  
اما اذا قال الشيخ : بالتخير الظاهري ، فلا ينافي العلم الاجمالي ، اذ العلم  
الاجمالي يقول : في الواقع اما ظهر أو جمعة ، والتخير الظاهري يقول : في الظاهر  
تخير ، والواقع مرتبة ، والظاهر مرتبة اخرى ، فلاتناقض في البين .

وعليه : فالتخير الواقعى هو ( المعلوم تفصيلاً مخالفة لحكمه ) اي مخالفة التخير  
الواقعي ( لحكم الله الواقع في الواقعه ) لأنَّ الحكم الواقعى هو الظهر فقط ، او  
الجمعة فقط ، فالتخير بينهما خلاف مثبت في اللوح المحفوظ من التعين .

( ومنها ) اي ومن موارد حكم الفقهاء ما يستلزم خلاف العلم التفصيلي هو :  
( حكم بعض ) منهم ( بجواز ارتكاب کلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعه )  
واحدة ، كما اذا كان هناك انان ، احدهما نجس فشرب احدهما ، وأراق الآخر في  
المسجد ، فائه يعلم حينئذ بأنه فعل حراماً . اما بالشرب او بالأراقة ( او تدريجاً ) كأنَّ

فاته قد يؤدّي إلى العلم التفصيلي بالحرمة او النجاسة ، كما لو اشتري بالمشتبهين بالميتة جارية ، فانا نعلم تفصيلاً بطلاق البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميته ، فنعلم تفصيلاً بحرمة وطتها ، مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصورة .

يشرب احدهما اليوم ، ويشرب الآخر غداً ، حيث أنه بشربه للثاني يعلم بأنه شرب الجنس .

( فاته ) اي ارتكابهما دفعه او تدريجاً ( قد يؤدّي إلى العلم التفصيلي ) الذي له نتيجة حالية ، وهو الذي يقصده من قوله : « قد يؤدّي ». والأفضل استعمال لهما يؤدّي إلى النتيجة ، لكن قد لا يعلم بالنتيجة الحالية ، مثل ما مثلناه من المثال الاول ، بخلاف الثاني : حيث يعلم حالاً بأنه فمه نجس .

وقد مثل المصنف بما أدى إلى الحرمة في قوله : ( بالحرمة او النجاسة ) وقد عرفت مثال النجاسة وذلك ( كما ) اذا اشتبه المذكى بالميتة ، ف( لو اشتري بالمشتبهين بالميتة جارية ) سواء باعهما واشتراها تدريجاً او دفعه لأن اشتري نصف الجارية باحد المشتبهين اولاً ، ثم اشتري نصفها الآخر بالمشتبه الثاني ثانياً ( فانا نعلم تفصيلاً بطلاق البيع في تمام الجارية ) اي فيما قابل الميتة منها ( لكون بعض ثمنها ميته ، فنعلم تفصيلاً بحرمة وطتها ) وسائل الاستماعات منها .

لا يقال : ان القائل بجواز ارتكاب المشتبهين لا يقول بجواز في هذه الصورة .  
لأنه يقال : ( مع أن القائل بجواز الارتكاب ) للمشتبهين ( لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة ) التي تولد منها العلم التفصيلي بالحرمة او بالنجلسة من الجواز ، فالمحقق القمي « قده » قوى في القوانين بجواز الارتكاب التدريجي ، وسيأتي الكلام في ذلك ، وبغضهم ذهب إلى جواز الارتكاب الدفعي ايضاً لقوله عليه السلام : « حتى تعرف أنه حرام بعينه » .<sup>١</sup>

ومنها : حکم بعض بصحّة اتّمام أحد واجدي المنى في الثوب المشترک بينهما بالآخر مع أن المأمور يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته من جهة حدثه او حدث إمامه .  
ومنها : حکم الحاکم بتتصیف العین التي تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق أحدهما وكذب الآخر ،

---

وعلى هذا ، فان كانت هناك امرأتان يعلم بان احداهما اجنبية عنه ، يجوز له على قوله وطيهما تدريجاً ، او وضع يده على هذه ، ووطي تلك ، او وضع يديه عليهما دفعه ، الى غير ذلك من الامثلة .

اللهم الا ان يقال : ان الاموال والاعراض والانفس خارجة ، للزوم الاحتیاط فيها حتى في الشبهة البدوية ، والشبهة غير الممحصورة ، فاذا علم : بان احدى هؤلاء الالف من النسوة رضي عنها ، لا يجوز له الزواج منها ، وكذا اذا علم بان احد هؤلاء الالف ، مسلم محقون الدّم ، والبقيّة كفّار واجبوا القتل ، يحرم قتل اي منهم .

( ومنها ) اي من تلك الموارد ايضاً : حکم بعض ( الفقهاء بصحّة اتّمام ) اي اقتداء ( أحد واجدي المنى في الثوب المشترک ) الذي هو لاحدهما ، او الفراش الذي ( بينهما ) ويرى فيه آثار المنى ، حيث يقطعان انه من أحدهما لكن اشتبه ( بالآخر ، مع ان المأمور يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته ) لانه يترك القراءة التي هي تکلیف المنفرد ، عالماً عامداً ( من جهة حدثه ) بالمنى ( او حدث امامه ) به .

وكذلك الحال في المرأةين ، اللتين تعلمان بحیض احداهما ، لأنهما وجدتا آثار الحیض في الثوب المشترک بينهما ولم تغتسلا ، لاجراء كل واحدة منها أصلحة البرائة .

( ومنها ) اي من تلك الموارد ( : حکم الحاکم ) بعد تعارض البیانات ولا ترجیع ، او بعد تحالفهما ، ولا بینة لأحدهما ، او بعد تركهما الحلف والبینة ( بتتصیف العین ) كالدار ، او القماش ، او ما اشبه ذلك ( التي تداعاها رجلان بحيث يعلم ) الحاکم من الخارج ( صدق أحدهما وكذب الآخر ) كما اذا علم بان الاب وهب داره لاحد ولديه

فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كلّ منهما مع أنه يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال إليه من مالكه الواقعي .  
ومنها : حكمهم فيما لو كان لأحد درهم ولا آخر درهمان ، فتلف أحد الدرام  
من عند

؛ زيد أو عمرو ، وقد ماتا الاب وتداعي الولدان ، كلّ يدعى أنه الموهوب له ، وقد حدث مثل ذلك في زمان الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام ، حيث تداعي اثنان ناقة واقام كلّ منهما البينة ، فقضى عليه السلام على الناقة بينهما بالتنصيف .  
(فإن) فيه أولاً : كيف يحكم الحاكم بما يعلم تفصيلاً بأنه إيصال للنصف إلى غير صاحبه ، وهو علم تفصيلي بمخالفة الواقع ؟ .  
وثانياً (لازم ذلك) الحكم (جواز شراء ثالث للنصفين من كلّ منهما ) نصفاً من هذا ونصفاً من ذاك ، او ارث ثالث لهما (مع أنه) اي الثالث (يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال إليه من مالكه الواقعي ) وانما المنتقل إليه النصف فقط .  
نعم ، اذا ادعى كلّ منهما ، كلّ المال ، ونصفه الحاكم ، واحتملنا اشتراك كلّ منهما في النصف ، لم يعلم تفصيلاً بعدم انتقال المال .

ثم انه لاحاجة في اصل المسألة الى ادعاء كلّ واحد منهما التمام ، بل لو ادعى احدهما التمام ، والآخر النصف ، فإنّ الحاكم يقسمه اثلاثاً ، يعطي الثلثين الى مدعى الكلّ ، والثالث الى مدعى النصف - على قول بعضهم - وحيثئذ يعلم الحاكم بأنه قد اعطى واحداً من الثلثين او الثالث لغير المستحقّ ، وكذا الثالث الذي اشتراه منهما ، او ورثه منهما ، يعلم انه لا يملك اما الثالث او الثلثين .

لكن لا يخفى انّ مثالنا السابق بالارث ليس مطلقاً ، اذ ربما يعلم بأنه انتقل إليه من هذا او من ذاك ، بل فيها اذا صار اباهما في الارث بما اوجب العلم التفصيلي .  
(ومنها) اي من تلك الموارد ( : حكمهم ) اي الفقهاء ( - فيما لو كان لأحد درهم ولا آخر درهمان ) فجعلها دراهمهما الثلاثة عند امين ( فتلف أحد الدرام ) الثلاثة (من

للشيرازي ..... تنجز التكليف بالعلم الاجمالي ..... ج ١

الودعى بـأَنَّ لصاحب الاثنين واحداً ونصفاً ولآخر نصفاً، فإنه قد يتفق إفشاء ذلك إلى مخالفة تفصيلية، كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فإنه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من مالكه الواقعي إليه.

ومنها: مالو أقرّ بعين لشخص ثم أقرّ بها للآخر، فإنه يغرم للثاني قيمة العين

عند الودعى ) بدون تفريط ، حيث أنه لو تلف بالتفريط كان الودعى ضامناً ، ولزم عليه ردّ الثلاثة اليهما لكن لو كان من غير تفريط فقد حكموا ( - : بـأَنَّ لصاحب الاثنين واحداً ونصفاً ، ولآخر ) صاحب الواحد ( نصفاً ) وذلك لأنَّ أحد الدرهمين الباقيين لصاحب الدرهمين قطعاً ، والدرهم الثاني إما لصاحب الدرهمين وأما لصاحب الدرهم الواحد ، فبقاعدة العدل ينصّفه الحاكم بينهما ، وبهذا وردت الرواية ، لكن بعض الفقهاء قال : بـالثلثين والثالث ، لا بـثلاثة أرباع والربع - كما هو مورد الرواية - والتفصيل ذكرناه في الفقه .

وفي هذا التقسيم ، سواء كان عملاً بالرواية أو عملاً بالقاعدة ، مخالفتان :

الأولى: كيف يحكم الحاكم بـأَنَّ الدرهم الثاني يقسم بينهما ، مع أنه يعلم إنَّ هذا الدرهم كله إما لصاحب الدرهمين وأما لصاحب الدرهم ، فهو مخالفة للعلم التفصيلي ؟

الثانية: ما اشار إليه المصنف بقوله : ( فإنه قد يتفق إفشاء ذلك ) الحكم من الحاكم بالتنصيف ( إلى مخالفة تفصيلية ، كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث ) بالأشتراك ، او الهبة ، او ما اشبهه ( فإنه ) اي الثالث ( يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله ) بـتمامه ( من مالكه الواقعي إليه ) اي إلى هذا الثالث ، فكيف يتصرف في تمامه تصرف المالك ؟ وهكذا اذا كان لهما ثوبان وثوب ، او ثلاثة دراهم ودرهمان ، الى غير ذلك .  
( ومنها ) اي من تلك الموارد ( : مالو أقرّ ) من بيده عين ( بـ ) انَّ تلك ( الـ ) عين لشخص ) مثلاً قال : هذا الكتاب لزید ( ثم أقرّ بها للآخر ) بـان قال : هذا الكتاب لعمرو ( فإنه ) اي المقر ( يغرم للثاني ) وهو عمرو ( قيمة العين ) كدينار قيمة الكتاب مثلاً

بعد دفعها إلى الأول ، فأنه قد يؤدي ذلك إلى اجتماع العين والقيمة عند واحد وبيعهما بثمن واحد ، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه ، لكون بعض مثمنه مال المقر في الواقع .

(بعد دفعها ) اي العين ، كالكتاب في المثال ( إلى الاول ) الذي اقر له أولاً ، كزيده في المثال .

وائما يدفع العين إلى الاول : لقاعدة اقرار العقلاء ، ويدفع القيمة للثاني : لأن باقراره ان الكتاب للثاني قد اعترف بأنه اتلف العين عليه باقراره للأول ( فأنه ) حينئذ يحصل للحاكم ما يخالف علمه التفصيلي ، وذلك :-

أولاً : ان الحاكم حيث يعلم انه ليس على المقر الكتاب وقيمتة معاً ، فيكون حكمه بالأمرتين مخالفًا لعلمه التفصيلي .

وثانياً : ( قد يؤدي ذلك ) الحكم باعطائه العين للأول وقيمتة للثاني ( إلى اجتماع العين والقيمة عند ) شخص ( واحد ) بأن يرث الكتاب والقيمة من الاثنين المقر لهما ( وبيعهما ) اي الكتاب والقيمة ( بثمن واحد ) لأن يشتري بهما داراً ( فيعلم ) هذا الثالث بـ ( عدم انتقال تمام الثمن ) كالدار في المثال ( إليه ، لكون بعض مثمنه ) من الكتاب وقيمتة ( مال المقر في الواقع ) لأن الكتاب ان كان للأول ، فالقيمة للمقر ، وان كان للثاني فليس الكتاب للأول المقر له .

هذا ولكن الذي ذهبنا إليه في الفقه : أنه بعد اقراره للأول بالكتاب ، لم يكن اقراره الثاني ذا قيمة ، اذ هو اقرار فيما لا يملك ، واقرار العقلاء ائما يصح فيما يملكون ، لا فيما لا يملكون ، سواء كان الاقرار سابقاً على الملك او لاحقاً له ، مثلاً : لو اقرَّ بأن فرس زيد الذي في يده لعمرو ، فأنه اقرار في ملك الغير ، فاذا ورث الفرس لا يجب عليه اعطاؤه لعمرو . وهذا اقرار سابق على الملك . والاقرار اللاحق هو كما تقدم في مثال الكتاب ، هذا في المال ، واما في غير المال فكذلك ، مثلاً : لو اقرَّ زيد بأن زوجة عمرو ليست زوجة له وائما هي زوجة بكر ، فاذا طلقها او مات عنها عمرو ، صح

ومنها : الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعين ثمنه او مثمنه على وجه يقضى فيه بالتحالف . كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً او جارية ، فان ردة الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع ثمناً للعبد او الجارية ، وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير او مائة درهم ،

---

للمقر تزوبيجه منها ولا يقال : انه باقراره بأنها زوجة بكر لا يحق له تزويجها بعد طلاق او موت زوجها عمرو ، لانه اقرار في حق الغير الى غير ذلك .

هذا بالإضافة الى ان الاقرار ثانياً ، اما ان يصدر عن غير عاقل فليس من اقرار العقلاء ، او من عاقل يدعى انه اشتبه في اقراره الاول ، فاللازم ان يسمع كلامه ، لان حكم عليه بالاقرارات كما ذكروا ذلك فيما كتب انه تسلم الثمن ، ثم ادعى انه كتابته كانت قبل التسلم ، حيث قالوا : بأنه يسمع كلامه ، وتفصيل الكلام في الفقه .

( ومنها ) اي من تلك الموارد ( : الحكم ) اي حكم القاضي ( بانفساخ العقد المتنازع في تعين ثمنه ، او مثمنه ) او بائنه ، او مشتبه ، بأن تنازعا ( على وجه يقضى فيه بالتحالف ) حيث لا بينة لاحدهما ، او تعارضت البينتان وتساقطتا ( كما لو ) اتفقا على الثمن المعين كمائة دينار ، و ( اختلفا في كون المبيع - ) هذا ( الثمن المعين ، عبداً او جارية ) فقال البائع : بالأول ، والمشتري : بالثاني ( فان ردة الثمن ) بحكم القاضي ( الى المشتري بعد التحالف ) المقتضي لبطلان البيع ظاهراً ( مخالف للعلم ) اي لعلم المشتري ( التفصيلي بصيرورته ) اي الثمن ( ملك البائع ثمناً للعبد او الجارية ) فان البيع حسب الفرض قد وقع ، والثمن انتقل الى البائع ، فكيف يأخذه المشتري ؟ .

( وكذا ) في عكسه : بأن كان الاختلاف في الثمن ، لا المثمن كما ( لو ) اتفقا في ان المثمن الجارية لكنهما ( اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير ، او مائة درهم ف ) قال البائع : بعسك عشرة دنانير ، وقال المشتري : بل بمائة درهم ، فان

فإن الحكم برد الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري . ومنها : الحكم بأنه لو قال أحدهما : بعتك الجارية بمائة ، وقال الآخر : وهبتني إياها - إنهم يتحالفان وترد الجارية إلى صاحبها ، مع أنّا نعلم تفصيلاً بانتقالها عن ملك صاحبها إلى الآخر ، إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع .

الحكم هو التحالف ، وبعد التحالف يحكم ببطلان البيع ظاهراً وترد الجارية إلى صاحبها وهو البائع ، مع وضوح ( إنّ الحكم برد الجارية ) إلى البائع ( مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري ) مثمناً للدنانير ، أو الدرهم .

وكذا إذا كان الاختلاف في البائع أو المشتري ، كما لو اتفق الجميع على بيع الكتاب بدینار ، لكن كان الاختلاف في إنّ البائع زيد أو عمرو ، أو إنّ المشتري زيد أو عمرو ؟

وهكذا إذا كان الاختلاف في الزوج ، هل هو بكر أو خالد ؟ أو في الزوجة ، هل هي هند أو دعد ؟ فإنّ النكاح يبطل بعد التحالف ، او تعارض البيّناتين ، مع العلم بأنه وقع النكاح إلى غير ذلك من مختلف الأمثلة في أبواب الطلاق ، وسائر المعاملات . ( ومنها ) اي من موارد البحث ( : الحكم ) من الفقهاء ( بأنه لو ) اختلفا في نفس العقد بأن ( قال أحدهما ) اي أحد المتعاقدين ( : بعتك الجارية بمائة ، وقال الآخر : وهبتني إياها ) فإذا كان لاحدهما البيّنة ، او اليمين مع عدمها ، حسب ما هو ميزان الدعوى فهو ، والأَف ( إنهم يتحالفان ) .

وكذلك إذا تعارضت البيّناتان وتساقطاها فإنه يكون المرجع ( وترد الجارية إلى صاحبها ) لأنّ أحد العقدتين لم يثبت ( مع أنّا نعلم تفصيلاً بانتقالها عن ملك صاحبها إلى الآخر ) بيعاً او هبة .

( إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتابع ) في الفقه ، من انقلاب العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي ، ومع ذلك لا يقولون بالعمل حسب العلم التفصيلي ، كما في : حكمهم بجواز ارتكاب اطراف الشبهة غير المحصورة ، مع أنه قد يشرب

فلا بد في هذه الموارد من التزام أحد أمور على سبيل منع الخلو: أحدهما: كون العلم التفصيلي في كل من أطراف الشبهة موضوعاً للحكم . بأن يقال:

الف انسان من الف اباء احدها نجس ، ثم يشربون من ابناء واحد ، فانه يعلم تفصيلاً بنجاسته ، لأنَّ احدهم تنجلس فمه بالشرب ، وكما في اجراء العالم عقد الزواج لمائة يعلم بكون احد الزوجين من هذه المائة اخت الزوج من الرضاعة - مثلاً - ، حيث انَّ الزواج يجوز لكلَّ المائة ، لاجرائهم أصلالة عدم الرضاع.

وهكذا (فلا بد في هذه الموارد من التزام أحد امور ، على سبيل منع الخلو) اذ بعض الموارد يمكن ان يجاب عنه باجوبة متعددة من الاجوبة التي سذكرها ان شاء الله تعالى ، وذلك لأن مخالفة العلم موجب للتناقض كما عرفت ، فاللازم الخروج من هذا التناقض ، اما بأجوبة تظهر من الادلة ، او باجوبة احتمالية ، فلا يقال : كيف يتدخل في الشريعة اجوبة احتمالية ؟

( احدها : كون العلم التفصيلي في كل من اطراف الشبهة موضوعاً للحكم ) فإذا علم الانسان تفصيلاً بالموضوع ذي الحكم ، لزم ترتيب ذلك الحكم ، اما اذا لم يعلم تفصيلاً فليس عليه ترتيب الحكم ، كما في مسألة الايثمام - مثلاً - بأن يقول الشارع : اذا علمت بأنَّ امامك جنب علمًا تفصيلياً ، فلا يمكن لك الاقتداء به ، اما اذا لم تعلم تفصيلاً ، بل علمت اجمالاً بجناية احدكم فلا ي-abs بالاتمام ، فالعلم التفصيلي أخذ في الموضوع ، وليس العلم طريقاً حتى يقال : لا فرق في العلم الطريقي بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي .

وان شئت قلت : يمكن ان يُفترض : انَّ الشارع قال : انَّ كلاً منكمَا ایها الامام والمأمور طاهر ، اذا لم يكن لكمَا علم تفصيلي بالجنابة ، او قال : انَّ صلاتكمَا جماعة صحيحة اذا لم تعلما بالجنابة علماً تفصيلياً .

وبهذا الجواب نجيب في ارتكاب الانائين المشتبهين دفعه او تدريجاً (بان يقال:

ان الواجب الاجتناب عمّا علم كونه بالخصوص بولاً ، فالمشتبهان طاهران في الواقع ، وكذا المانع للصلة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكّلّف خاص ، فالمأمور والامام متظہران في الواقع .

الثاني : أن الحكم الظاهري في حق كل أحد نافذ واقعاً في حق الآخر ، لأن يقال

ان الواجب ( الاجتناب عمّا علم كونه بالخصوص بولاً ، فالمشتبهان ) لأن احدهما بول ( طاهران في الواقع ) فلا يلزم من شريهما تدريجاً شرب النجس ، ولا من شرب احدهما وارقة احدهما في المسجد دفعه ، استعمال النجس .

وهكذا المشتبه بالميّة ليس حراماً ، فإذا جعلا ثمنا للجارية دفعه او تدريجاً ، لم يكن بعض العجارة غير مملوك للمشري حتى يحرم وطيها .

( وكذا المانع للصلة : الحدث ) اي الجنابة ، او الحيض في المثال المتقدم ( المعلوم صدوره تفصيلاً من مكّلّف خاص ) لا الحيض ، او الجنابة الاجمالية غير المعلومة انها من هذا او من ذلك ( فالمأمور والامام متظہران في الواقع ) .

وبهذا الجواب يقتيد اطلاق دليل الحرمة والتجرّبة في الميّة والجنابة اي « بما علم تفصيلاً » ، لكنهم لا يتزمون بذلك ، فهل اذا وقع الثوّاب النجس احدهما ، في ما قليل يقال بظهوره ؟ او جعل اللحمان الميّة احدهما ، في قدر يحكم بحالته ؟

والجواب ( الثاني : أن الحكم الظاهري ) بصحّة صلاة الامام ، لأنّ مستصحب الطهارة علماً بأنّ مستصحب المأمور الطهارة لصحة صلاته تظهر فائدها في صحّة رجوع الامام اليه اذا شك في انه رکع مثلاً لا ، فإن المأمور اذا أشار اليه بأنه رکع كفني في صحة صلاته ، كما ان مستصحب الامام الطهارة لصحة صلاته ، تفيد المأمور لرفع شكه ، وذلك كله يتوقف على انعقاد الجماعة .

وعليه : فالحكم الظاهري ( في حق كل أحد ) منها ( نافذ واقعاً في حق الآخر ) من الامام والمأمور وان لم يكن سبباً لصحة صلاته واقعاً ، فإذا انكشف للامام انه كان جنباً لزم عليه اعادتها ، كذلك اذا انكشف للمأمور ذلك ( لأن يقال : أنّ من كانت

إِنْ كَانَتْ صَلَاتُه بِحَسْبِ الظَّاهِرِ صَحِيحةً عِنْدَ نَفْسِهِ، فَلِلَاخْرَ أَنْ يَرْتَبْ عَلَيْهَا آثَارُ الصَّحَّةِ الْوَاقِعِيَّةِ فَيُجُوزُ لَهُ الْإِيمَامُ بِهِ، وَكَذَا مَنْ حَلَّ لَهُ أَخْذُ الدَّارِ، مَمَّنْ وَصَلَ إِلَيْهِ نَصْفُهِ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ كَذْبَهُ فِي الدَّعْوَى. بَأْنَ اسْتَنَدَ إِلَى بَيِّنَةٍ أَوْ إِقْرَارٍ

---

صلاته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه ) ولو كان علمه على نحو الجهل المركب ، او على نحو الحكم الشرعي كالاستصحاب ( فللاخر ان يرتب عليها ) اي على صلاة الامام ( آثار الصحة الواقعية ) .

فَإِذَا كَانَتْ صَلَاتُ الْإِمَامِ عِنْدَ نَفْسِهِ صَحِيحةً، فَلَا إِثْرَ لِلْعِلْمِ الْاجْمَالِيِّ مِنَ الْمَأْمُومِ بِكُونِ احدهما جنباً، أَوْ أَنْ احدهما توَضَّأَ بِالْمَاءِ النَّجْسِ فِيمَا إِذَا كَانَ لَهُمَا اِنْعَانٌ، وَعِلْمُ الْمَأْمُومِ بِنِجَاسَةِ احَدِ الْإِنَاثَيْنِ، فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَسْتَصْبِحُ طَهَارَةً اِنَاثَهُ وَيَتَوَضَّأُ أَوْ يَغْتَسِلُ مِنْهُ، وَيَقْتَدِي احدهما بِالْآخِرِ، أَوْ يَقْتَدِي ثَالِثٌ بِهِمَا فِي صَلَاتَةٍ وَاحِدَةٍ، أَوْ فِي صَلَاتَيْنِ مَعَ أَنَّ الْمَأْمُومَ يَعْلَمُ أَنَّ احَدَ اِمَامِيهِ جَنْبٌ ( فَيُجُوزُ لَهُ ) أَيْ لِلْمَأْمُومِ ( الْإِيمَامُ بِهِ ) كَمَا يُجُوزُ لِلْإِمَامِ الْاعْتِمَادُ عَلَيْهِ فِي عَدْدِ الرُّكُعَاتِ وَمَا أَشْبَهُ . وَهَذَا فِي الْحَجَّ، فَيُسْتَنِيبُ زِيدُ عُمْرًا أَوْ خَالِدًا فِي حَجَّهِ حَيًّا أَوْ مَيِّتًا، مَعَ أَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّ احَدَ النَّائِبَيْنِ جَنْبٌ فِيمَا إِذَا كَانَتِ الْجَنَابَةُ مُشْتَبِهَةً بَيْنَ عُمْرَوْ وَخَالِدٍ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكِ مِنَ الْمَسَائلِ .

(وكذا) نقول : بَأْنَ الظَّاهِرُ كَافٍ فِي الْأَمْرِ، وَلَا يُؤْتَرُ الْعِلْمُ الْاجْمَالِيُّ فِي ( مَنْ حَلَّ لَهُ أَخْذُ الدَّارِ ) الَّتِي تَدَعَّاهَا رِجْلَانِ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ ( مَمَّنْ وَصَلَ إِلَيْهِ نَصْفُهُ ) أَوْ بِالْخُلْفَ : بَأْنَ وَصَلَ ثَلَثَاهَا إِلَى احدهما ، وَثَلَاثَانِ آخِرَانِ إِلَى الثَّانِي ( إِذَا لَمْ يَعْلَمْ ) هَذَا الثَّالِثُ : الَّذِي اشْتَرَى الدَّارَ مِنْهُمَا ، أَوْ الْوَارِثُ لَهُمَا ، أَوْ نَحْوُ ذَلِكَ ( كَذْبُهُ ) أَيْ كَذْبُ احَدِ الْمَدْعَيْنِ مَتَعَمِّدًا ( فِي الدَّعْوَى ) .

وَذَلِكَ ( بَأْنَ اسْتَنَدَ ) كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَدْعَيْنِ فِي دَعْوَى مُلْكِهِ لِلدارِ ( إِلَى بَيِّنَةٍ أَوْ إِقْرَارٍ ) كَمَا إِذَا كَانَتِ الدَّارُ لَزِيدٍ ، فَاقْرَرَ مَرَّةً بِأَنَّهَا لِعُمْرَوْ ، وَاقْرَرَ مَرَّةً بِأَنَّهَا لِخَالِدٍ ، وَلَمْ نَعْلَمْ : أَنَّ أَيِّ الْإِقْرَارَيْنِ كَانَ سَابِقًا عَلَى إِقْرَارِهِ الْآخِرِ؟ أَذْ لَوْ عَلِمْنَا بِإِقْرَارِهِ السَّابِقِ كَانَ إِقْرَارُهِ الْلَّاحِقُ بَاطِلًا،

او اعتقاد من القرائن ، فأنه يملك هذا النصف في الواقع . وكذلك إذا اشتري النصف الآخر

لأن الدار صارت للسابق منها ( او اعتقاد ) كل واحد منها بأن الدار له ( من القرائن ) كما اذا كانت دار في يد والدهما ، وكل لا يعلم بأنها كانت في يد الآخر بل يزعم أن والده وحده كانت الدار في يده ( فأنه ) اي الثالث المشتري منها ، أو الوارث منها ، او ما اشبه من احياء الانتقال ( يملك هذا النصف ) الذي بيد زيد وهذا النصف الذي بيد عمرو ( في الواقع ) لأن الملك الواقع متوقف على ملك البائعين ظاهراً .

( وكذلك ) نجيب بعين هذا الجواب ( اذا اشتري ) احدهما ( النصف الآخر ) عطف على « اخذ » بان يأخذ منه مجاناً ، او هدية ، او يشتري منه ، لكن هذا يبعده : ان الاخذ اعم من الاشتراء ، فلا داعي الى ذكره ، كما انه يحتمل بعيداً أيضاً ان يريد : ائه لو اشتري احد المتنازعين نصف شريكه ، فأنه ربما يحصل له العلم الاجمالي بأحد امرین : -

الاول : ان نصف الدار لشريكه اذا كان في الواقع كل الدار لشريكه ، وقد اشتري نصفه منه ، اذ يبقى نصفه الآخر ملكاً لشريكه .

الثاني : ان الثمن الذي أعطاه للشريك بقي على ملك نفسه ، مما اوجب استطاعته ، او الخمس فيه ، فيما اذا كان كل الدار لنفسه ، واشترى نصفه من شريكه فان البيع باطل ، فهو يعلم فعلاً بأحد واجبين عليه : اما رد نصف الدار الى شريكه - اذا كان كل الدار لشريكه وقد اشتري نصفه - واما وجوب الحجج عليه بالثمن الذي دفعه مما اوجب استطاعته مثلاً - اذا كان كل الدار لنفسه وقد اشتري نصفها من شريكه اعتباطاً .

هذا اذا قلنا : بالحكم الواقع في المسألة ، اما اذا قلنا : بكفاية الظاهر ، وبعد قضاء الحاكم بأن الدار نصفها لهذا ونصفها لذاك صارا في الظاهر مالكين للنصفين ، ويصبح للثالث البناء على هذا الحكم الظاهري ، فيشتري النصفين منها ، او يرثه منها ، او

فثبت ملکه للنصفين في الواقع ، وكذا الاخذ متن وصل إليه نصف الدرهم في  
مسألة الصلح و

---

ما اشبه من احياء الانتقال (فيثبت ملکه للنصفين في الواقع) لكنهم لا يتزمون بذلك  
سواء بالنسبة الى الثالث ، او الى احد الطرفين .

مثلاً : اذا تنازع الزوجان في انها زوجته ام لا ، فادعى الزوجية وانكرت ، وجاء  
بالشهود ، فانـ الحاكم يحكم بزوجيتها لها ، لكن هل لها ان ترتب آثار الزوجية التي  
قضـيـ الحاكم بها وهي تعلم انـها ليست بزوجته ، وانـه الشهود قد اشتبـهـوا في الامر ،  
حيث انـ أباها قد زوجه اختها ، لا هي ؟

اما ترتيبـها آثار الزوجية في غير القدر المجبور فيها بـان تذهب هي اليـه للموـاقـعة ،  
وتأخذـ الـارـثـ منهـ اـذاـ مـاتـ ، الىـ غـيرـ ذـلـكـ فـمـعـلـومـ العـدـمـ .

(وكذا) نقول في مثال درهمي الوديعي : فـانـهـ بعدـ حـكـمـ الحـاـكـمـ يـصـبـحـ كـلـ نـصـفـ  
منـ الدـرـهـمـ لـاحـدـهـماـ ، معـ انـ كـلـ الدـرـهـمـ فيـ الـوـاقـعـ اـمـاـ لـهـذـاـ وـامـاـ لـذـاكـ فـ(ـالـاخـذـ مـنـ  
وصلـ اليـهـ نـصـفـ الدـرـهـمـ فيـ مـسـأـلـةـ)ـ الـوـدـيـعـةـ الـمـتـقـدـمـةـ بـحـسـبـ (ـالـصـلـحـ)ـ يـكـوـنـ مـاـلـكـاـ  
لـلـنـصـفـ وـاقـعاـ ، فـيـجـوزـ الثـالـثـ اـنـ يـأـخـذـ النـصـفـيـنـ مـنـهـماـ ، وـيـكـوـنـ مـاـلـكـاـ لـكـلـ الدـرـهـمـ .  
والـظـاهـرـ : اـنـ كـلـمـاـ لمـ يـبـثـ بـدـلـيلـ شـرـعيـ اـنـقلـابـ الـوـاقـعـ بـسـبـبـ حـكـمـ القـاضـيـ اوـ ماـ  
اشـبـهـ ، نـقـولـ : بـيـقـاءـ الـوـاقـعـ عـلـىـ وـاقـعـيـتـهـ ، وـانـهـ لاـ يـجـوزـ لـمـنـ حـصـلـ لـهـ الـعـلـمـ التـفـصـيـلـيـ  
عـدـمـ تـرـتـيـبـ آـثـارـ الـوـاقـعـ ، سـوـاءـ فـيـ الـمـوـارـدـ السـابـقـةـ ، اوـ الـلـاحـقـةـ ، اوـ غـيرـهاـ .

(وـ)ـ كـذـاـ قـدـ عـرـفـتـ الـكـلـامـ فـيـ الـاقـرـارـ بـعـيـنـ وـاحـدـةـ لـاثـنـيـنـ ، فـانـ الـاقـرـارـ الثـانـيـ :ـ اـمـاـ  
بـاطـلـ حـيـثـ اـنـ اـقـرـارـ فـيـ غـيرـ الـمـلـكـ ، اوـ اـنـهـ صـحـيـحـ وـيـلـزـمـ تـقـسـيمـ الـعـيـنـ بـيـنـ الـمـقـرـلـهـماـ  
لـقـاعـدـةـ الـعـدـلـ .

ويـؤـيدـ الاـوـلـ :ـ اـنـ الـمـرـأـةـ لـوـ اـعـتـرـفـ :ـ اـنـهاـ زـوـجـةـ لـزـيـدـ ، لـمـ يـصـحـ اـقـرـارـهاـ الثـانـيـ اـنـهاـ  
زوـجـةـ لـعـمـروـ ، كـمـاـ اـنـ الزـوـجـ اـنـ اـقـرـ :ـ اـنـهـ زـوـجـ لـهـنـدـ ، لـمـ يـصـحـ اـقـرـارـهـ الثـانـيـ اـنـهـ زـوـجـ

مسألتي التحالف .

الثالث : أن يلتزم بتقييد الأحكام المذكورة بما إذا لم يفضي إلى العلم التفصيلي بالمخالفة والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً ، كمسألة اختلاف الأمة على قولين

لاختها ، وإذا وقع قتيلان : أحدهما في بغداد ، والآخر في البصرة ، فأقر انسان : أنه قتل قتيل بغداد ، ثم أقر : بأنه قتل قتيل البصرة في نفس تلك الساعة ، لم يصح أقراره الثاني إلى غير ذلك .

اما لو قيل كما قالوا في الأقرارين : من خسارة العين للأول ، وخسارة الثمن للثاني فنقول : بأن الشارع قد حكم باعطاء الثاني من ماله فيكونان بحكم الشارع مالكان للعين والقيمة ، فيصح الثالث أخذهما منها ، كما قلنا في درهمي الوديعي . وكذا الحال في (مسألتي ) الثمن والمثمن او الاختلاف في العقد أنه بيع او هبة مما يلزم (التحالف ) إلى غير ذلك من موارد التحالف ، وكلها احكام ثانوية من الشارع مخصصة لاطلاق الادلة الاولية .

الجواب : (الثالث ) هو ( : ان يلتزم بتقييد الاحكام المذكورة ) في المسائل السابقة ، مثل : درهمي الوديعي ، وموارد التحالف إلى غير ذلك ( بما إذا لم يفضي إلى العلم التفصيلي بالمخالفة ) الواقع ، فلا يصح ثالث أخذ نصفي الدرهم ، ولا غير ذلك مما تقدم ( والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً ، كمسألة اختلاف الأمة على قولين ) فإنه نقول : لا يجوز احداث قول ثالث بالتخدير ، كما ذكره الشيخ ( قوله ) ولا بغيره ، فإذا اختلفت الأمة على قولين : قول بنجاستها البتر بالعلاقات مطلقاً وقول بظهورتها مطلقاً ، لم يجز احداث قول ثالث بنجاستها ببعض النجاستات وعدم نجاستها ببعض النجاستات الأخرى .

وكذلك اذا اختلفت في : وجوب الظهر او الجمعة ، لم يجز احداث قول ثالث بالاستحباب لل الجمعة مثلاً او تحريمهها ، إلى غير ذلك .

وتحمل أخذ المبيع في مسالتي التحالف على كونه تقاضاً شرعاً قهريّاً عمّا يدعى به من الثمن او انفساخ البيع بالتحالف من أصله او من حينه وكون أخذ نصف الدرهم مصالحة قهريّة .

( و ) كذا يتلزم بذلك حمل أخذ المبيع في مسالتي التحالف ) في صورة الاختلاف في المثمن انه جارية او عبد ، والاختلاف في الثمن انه عشرة دنانير او مائة درهم ، حيث قالوا : ببطلان البيع ، ورجوع كلّ من البضاعة والنقد الى مالكه ، فنقول : كل طرف حيث يرى نفسه محقّاً في ما يدعى به ، يأخذ بضاعته او نقده ( على كونه تقاضاً شرعاً قهريّاً عمّا يدعى به من الثمن ) او المثمن :

فمالك البضاعة يأخذ بضاعته تقاضاً ، ومالك الثمن يأخذ ثمنه تقاضاً ، والتراضي مفاجلة «قص» بمعنى اتباع الاثر السابق ومنه «القصة» لأنها اتباع الاثر السابق ومنه قصص الانبياء عليهم الصلاة والسلام ، وهو يصطلاح شرعاً فيما اذا لم يصل الانسان الى ماله فان له الحق ان يأخذ بقدره مثلاً او قيمة ممّن استولى عليه ، سواء كان قد استولى على عين ماله ، او كان يطلبه من جهة النفقه فلم يدفعها اليه ، كما في قصة هند حيث أجاز لها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان تأخذ من مال زوجها ابي سفيان يقدر نفقتها ونفقته اولادها .

( او ) يتلزم على ( انفساخ البيع ) ونحوه في الاختلاف في الثمن او المثمن ، او الاختلاف في خصوصية العقد ، هل هو بيع او هبة بعوض او اجارة مثلاً ؟ الى غير ذلك انفساخاً ( ب ) سبب ( التحالف من اصله ) فكانه لم يقع بيع اصلاً ( او من حينه ) اي حين التحالف ، بان وقع البيع ويقي الى وقت التحالف ، فلما تحالف ابطله الشارع . والثمرة على القولين تظهر في الانفساخ لو كان من الاصل ، كانت الثمار فيما بين البيع والتحالف للمنتقل عنه ، وان كان الانفساخ من حين التحالف كانت الثمار بين البيع والتحالف للمنتقل اليه .

( و ) يتلزم ايضاً على ( كون اخذ نصف ) الدار او ( الدرهم ) في النزاع في الدار ، وفي مسألة درهمي الودعى ( مصالحة قهريّة ) من الشارع على الطرفين ، والتصالح

وعليك بالتأمّل في دفع الاشكال عن كل مورد بأحد الأمور المذكورة ، فإن اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص باجماع او نحوه .

إذا عرفت هذا فلنعد إلى حكم مخالفة العلم الاجمالي ،

القهري له صورتان :-

الاولى : ان الشارع يعلم انه احياناً يكون الدرهم الثاني لصاحب الدرهمين ، واحياناً لصاحب الدرهم ، فحكم دائماً بان نصفه لهذا ونصفه لذلك ، حتى تتوزع الخسارة ولا يكون الثقل على احد الطرفين .

الثانية : ان الدرهم وان كان ملكاً لاحدهما دائماً ، الا ان الشارع جعل نصفه لمن لا يملك واقعاً بالصلح ، عوض الصلح الذي شرع لختم النزاع ، وقد ذكرنا تفصيل الكلام في ذلك في مثل الدرهم والدار وغيرهما في الفقه .

(وعليك بالتأمّل في دفع الاشكال عن كل مورد ) من الموارد التي ذكرناها ، وما فيها من الاشكال على تحويل المعلوم بالاجمال الى المعلوم بالتفصيل (بأحد الامور المذكورة ، فإن اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص باجماع او نحوه ) فإذا رأينا التخصيص ، فلا بدّ وان يحمل على كون القطع موضوعياً ، لا طرقياً ، او ان الشارع رفع يده عن الواقع لعلة ، فلا يمكن ان يقال بعدم هذين الامرين ، ومع ذلك يقال بالتخصيص باجماع او سنة .

( اذا عرفت هذا ) الذي ذكرناه من تبدل المعلوم بالاجمال الى المعلوم بالتفصيل ومع ذلك لا يلزم العمل بالمعلوم بالتفصيل ( فلنعد الى حكم مخالفة العلم الاجمالي ) وهو على قسمين :-

الاول : المخالفة لانسان واحد ، كما تقدم .

الثاني : المخالفة لجملة من الناس ، كما اذا أباح الشارع غير المحصور والحال انه يعلم مخالفة البعض لحكمه الواقعي كما لو كان في البلد مائة لبان والشارع يعلم ان

فنقول :

**مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين .**

**احدهما : مخالفة من حيث الالتزام ، كالالتزام باباحة وطي المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب وطيها به مع اتحاد زمامي الوجوب والحرمة ،**

لبن احدهم نجس ، ومع ذلك حيث انه غير محصور - فرضاً - يجوز ارتکاب الناس له ، فانه كيف يمكن الجمع بين حرمة اللبن النجس ، وبين اجازة ارتکابه ؟  
**والجواب : ان الشارع رفع يده عن الحرمة لاجل التسهيل مثلاً ، فلا حكم في الواقع ، فلا يلزم المناقضة ، وعليه : فاما لا حكم كما في غير المحصور ، واما لا اجازة كما في المحصور .**

وعلى اي حال : ( فنقول : مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال ، يتصور على وجهين : احدهما : مخالفة الحكم ( من حيث الالتزام ) بان يتلزم قليلاً خلاف الحكم الفرعى ، وان التزم عملاً بالحكم ( كالالتزام باباحة وطي المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ، ومن وجب وطتها به ) اي بالحلف ، كما اذا علم بأنه حلف بأحد الامرين ، لكن لا يعلم انه حلف على الفعل او حلف على الترك .

وكذا اذا التزم قليلاً بحلية المرأة والحال ان احداهما واجبة الوطى ، لأنها زوجته وقد وصل زمان وجوب وطتها ، واخرهما محمرة الوطى لأنها في حالة الحيض ، وهو لا يعلم بان أيتهما هذه وایتهما تلك ؟ وذلك ( مع اتحاد زمامي الوجوب والحرمة ) كما اذا علم بأنه هنداً زوجته في اول ساعة من ليلة صيام هذا العام ، اما واجبة الوطى او محمرة الوطى - لأن قد حلف على احدهما - والتزم ببابحتها ، كان ذلك التزاماً قليلاً بخلاف الحكم الذي يعلم به اجمالاً .

وائما قال : مع اتحاد زمامي الوجوب والحرمة ، لأن في مثل هذه الحالة لا يمكن المخالفة عملاً ، بخلاف ما اذا كان مختلف الزمان ، كما اذا علم بالوجوب في اول الشهر ، او الحرمة في آخره ، فانه اذا التزم بالاباحة امكن المخالفة عملاً ، بان يترك

وكالالتزام باباحة موضوع كلي مرددة أمره بين الوجوب والتحريم مع عدم كون احدهما المعين تعبدياً يعتبر فيه قصد الامثال ، فان المخالفة في المثالين ليس من حيث العمل ، لأنه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب والترك الموافق للحرمة ، فلا

الوطي في اول الشهر ويطا في آخره ، فان الالتزام - في هذا المثال - بخلاف الحكم المعلوم اجمالاً « من الوجوب او الحرمة » ينجر الى المخالفة العملية .

( و ) ايضاً ( كالالتزام باباحة موضوع كلي ) كالزواج - مثلاً - ( مرددة امره ) اي امر ذلك الكلي ( بين الوجوب والتحريم ) بأن حلف اما على الترك أو على الفعل ، وجاء بهذا المثال لافادة أنه لا فرق في ما ذكره بين الجزئي والكلي فلو التزم بالاباحة في اي منهما ، لم ينجر الى العمل ، لأنه لا يخلو من الفعل او الترك ، سواء التزم بالاباحة او لا ( مع عدم كون احدهما المعين تعبدياً ) .

وقد تقدم ان التعبد في الاصطلاح : ما ( يعتبر فيه قصد الامثال ) سواء كان كلامها غير تعبدى - بان كانوا توصلين ، بلا فرق بين الجزئي او الكلي - او كان احدهما تعبدياً ، لكنه غير معين ان ايهما تعبدى كما اذا نذر فعل الوطي او الترك قرية الى الله - لما فيه من الصلاح لدينه - فصار احدهما بنذره تعبدياً ، لكنه لا يعلم ان اي من الفعل او الترك تعبدى .

اما اذا كان احدهما المعين تعبدياً ، كما لو نذر ان يطا تعبدياً قربة ، او يترك توصلاً ، فالالتزام بالاباحة ، فان التزامه حينئذ ينجر الى العمل ، فاته اذا وطا توصلاً يكون قد ترك كلا الامرين : اي الوطي التعبدى ، واللاؤطي التوصلى ، فيكون التزامه الاباحة منجرأاً الى العمل بينما الكلام في انه هل يجوز الالتزام بالاباحة فيما لم ينجر الى العمل ؟ ( فان المخالفة في المثالين ) الجزئي والكلي ( ليس من حيث العمل ) الخارجي ، لأنه سواء التزم بالاباحة او لم يتلزم لا يخلو اما من الفعل او الترك ، فالالتزام لم ينجر الى العمل ( لأنه ) عملاً ( لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب ) الذي هو احد المحتملين ( والترك الموافق للحرمة ) الذي هو المحتمل الآخر ( فلا

قطع بالمخالفة إلّا من حيث الالتزام ببابحة الفعل .

الثاني : مخالفته من حيث العمل ، كترك الأمراء الذين يعلم بوجوب أحدهما ، وارتكاب فعلين يعلم بحرمة أحدهما فان المخالفة هنا من حيث العمل .  
وبعد ذلك

---

قطع بالمخالفة ، إلّا من حيث الالتزام ببابحة الفعل ) اي أنه التزم ببابحة الفعل مع أنه اما واجب او حرام .

ثم أنه لو كان كل من الفعل والترك تعبدياً امكناً المخالفة العملية ، فلو حلف - مثلاً - بــان يطأ قرية ، او يترك قرية ، ثم وطأ بدون القرية او ترك الوطى بدون القرية علم بأنه خالف ، لأنـه انـ كان واجباً قرية ، لم يفعله وانـ كان حرامـاً قرية ، لم يتركه بقصد القرية ، ومنه يعلم انـ الاقسام ثلاثة :

الاول : كونـ كلـيهما تعبدـياً .

الثاني : كونـ كلـيهما توصلـياً .

الثالث : كونـ أحـدهـما تعـبـدـياً وـالـآخـر توـصـلـياً ، وهذا الثالث قد يكون معلومـاً أنـ ايـهمـا تعـبـدـي وـايـهمـا توـصـلـي ، وقد يكونـ مجهـولاً ، وـائـماً يـعـلـمـ اـجمـالـاً بــانـ أحـدهـما تعـبـدـي .

هذا تـامـ الكلامـ منـ حيثـ الـتزـامـ ، وـهوـ الـامرـ الاـولـ .

( الثاني مخالفته ) اي مخالفـةـ الحـكمـ ( منـ حيثـ العملـ كـتركـ الـأـمـرـاءـ الـذـيـنـ يـعـلـمـ بــوجـوبـ أحـدـهـماـ ) بــأنـ يـتـركـ الـظـهـرـ وـالـجـمـعـةـ فــيـ التـعـبـدـيـ ، وـيـتـركـ مـوـاقـعـةـ زـوـجـتـيـهـ فــيـ التـوـصـلـيـ ( وـارـتكـابـ فعلـينـ يـعـلـمـ بــحرـمـةـ أحـدـهـماـ ) كــأنـ يـشـرـبـ اـنـاثـيـنـ يـعـلـمـ بــنـجـاسـةـ أحـدـهـماـ ، وـيـأـتـيـ بــفـعـلـ وـتـرـكـ يـعـلـمـ مـنـعـ أحـدـهـماـ ، كــمـاـ اـذـاـ عـلـمـ أـنـهـ يـجـبـ عـلـيـهـ اـمـاـ تـرـكـ القـنـ اوـ فـعـلـ الوـطـىـ لـزـوـجـتـهـ ، فــاستـعـمـلـ التـقـنـ وـتـرـكـ الوـطـىـ ( فــانـ المـخـالـفـةـ هـنـاـ ) فــيـ الـأـمـلـةـ الـثـالـثـةـ ( منـ حيثـ العملـ ) لــاـ مـنـ حيثـ الـتزـامـ .

( وبعد ذلك ) الذي تـبيـنـ مـنـ أـنـ المـخـالـفـةـ قدـ تكونـ التـزـامـيـةـ وـقدـ تكونـ عمـليـةـ

فنتوُلُ : أمّا المخالفة الغير العمليّة ، فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعيّة والحكميّة معاً ، سواء كان الاشتباه والتردد بين حكمين ، لموضوع واحد كالمثالين المتقدّمين ، او بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن وبقاء الحدث

( فنقول : أمّا المخالفة الغير العمليّة ) ولا يخفى ان « غير » لا يدخل عليه اللام ، لأنّه متوجّل في الابهام ، قال سبحانه : « غير المغضوب عليه » ، ( فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعيّة ) المرتبطة بموضوعات الاحكام ( والحكميّة ) المرتبطة بالاحكام ( معاً ) .

وائماً كان الظاهر الجواز ، لأنّه لا دليل على وجوب الالتزام ، فإذا التزم في قلبه بأنّ زوجته حرام عليه ، أو بأنّ شرب الماء الذي هو مباح واجب عليه ، لم يكن عليه شيء ، ولو شكّ في وجوب الالتزام بالاحكام ، كان الاصل عدم ، فإذا كان في غير الشبهة كذلك ، كان في الشبهة بطريق اولى .

وان شئت قلت : المقتضي لشمول أدلة البرائة موجود والمانع مفقود ، اذ العلم الاجمالي لا يكون مانعاً - بطريق اولى - بعد ان لم يكن العلم التفصيلي مانعاً .  
لا يقال : الالتزام باحكام الله سبحانه لازم .

لأنّه يقال : الالتزام من حيث هو مقدمة للعمل لازم ، أمّا اذا كان عدم الالتزام ، او التزام عدم ، لا ينجر إلى المخالفة العمليّة فلا ، فهل يقول احد : بأنّ الالتزام القلبي على انّ الماء مباح ، او الخمر حرام ، بدون اظهار او عمل على خلاف احكام الله سبحانه لازم .

وعليه : فالمخالفة الالتزامية جائزة ( سواء كان الاشتباه والتردد بين حكمين لموضوع واحد ، كالمثالين المتقدّمين ) اي الموضوع الشخصي المردّد ، كالمرأة المرددة بين وجوب الوطى او حرمتها ، او الموضوع الكلّي - على ما ذكرهما المصنف - ومثلنا للثاني : بأنه حلف أمّا على ترك الزواج او فعله ( او بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن ) لاستصحاب الطهارة ( وبقاء الحدث ) لاستصحاب

لمن توضأ غفلةً بمائع مردّ بين الماء والبول .  
أما في الشبهة الموضوعية ، فلأنَّ الأصل في الشبهة الموضوعية إنما يخرج  
مجراه عن موضوع التكليفين ،

---

الحدث (لمن توضأ - غفلة - بمائع مردّ بين الماء والبول ) فأنه ان كان ماءاً ، كان بدنـه  
ظاهراً وكان متظهراً من الحـدـث ، وان كان بـولـاًـكان بـدـنـهـ نـجـسـاًـ وكانـ مـحـدـثـاًـ ، فالـتـفـكـيـكـ  
بـيـنـهـماـ تـفـكـيـكـ بـيـنـ المـتـلـازـمـينـ ،ـ لـكـنـ قـدـ يـجـرـيـ ذـلـكـ فـيـ الشـرـعـ وـالـعـقـلـ .

فـيـ الشـرـعـ :ـ كـمـاـ اـوـصـىـ بـشـيءـ ،ـ وـكـانـ الشـاهـدـ عـلـيـهـ اـمـرـأـ وـاحـدـةـ ،ـ فـرـيعـ الـوـصـيـةـ  
وـانـ شـهـدـتـ اـمـرـأـتـانـ فـالـنـصـفـ ،ـ وـفـيـ ثـلـاثـةـ اـرـبـاعـ ،ـ وـفـيـ اـرـبـعـ الـكـلـ ،ـ معـ اـنـهـ  
فـيـمـاـ عـدـاـ الصـورـةـ الـاخـيـرـةـ ،ـ اـمـاـ لـهـ كـلـ الـوـصـيـةـ اوـ لـاـ شـيءـ لـهـ .

وـفـيـ الـعـقـلـ :ـ كـمـاـ فـيـ مـوـارـدـ الـقـوـاعـدـ الـعـقـلـائـيـةـ مـنـ التـنـصـيـفـ بـيـنـ الـمـتـدـاعـيـنـ وـغـيـرـ  
ذـلـكـ .

عـلـىـ ايـ حـالـ ،ـ فـالـقـوـلـ :ـ بـاـنـ بـدـنـهـ طـاهـرـ وـلاـ وـضـوءـ لـهـ ،ـ مـخـالـفـةـ التـزـامـيـةـ ،ـ لـاـنـ الـلـتـزـامـ  
بـالـاـمـرـيـنـ مـعـاـ مـخـالـفـةـ لـلـوـاقـعـ قـطـعاـ ،ـ لـكـنـهـ لـيـسـ بـمـخـالـفـةـ عـمـلـيـةـ ،ـ فـاـنـهـ سـوـاءـ صـلـىـ بـذـلـكـ  
الـوـضـوءـ اوـ لـمـ يـصـلـ ،ـ لـمـ يـعـلـمـ بـاـنـ خـالـفـ عـمـلـاـ ،ـ اـذـ لـوـ صـلـىـ بـذـلـكـ الـوـضـوءـ ،ـ اـحـتـمـلـ  
الـصـحـحةـ مـنـ جـهـةـ اـحـتـمـالـهـ اـنـ المـاءـ كـانـ طـاهـراـ ،ـ وـانـ لـمـ يـصـلـ بـهـ بـلـ صـلـىـ بـوـضـوءـ آـخـرـ ،ـ  
اوـ لـمـ يـصـلـ اـصـلـاـ ،ـ لـاـنـهـ تـوـضـأـ لـصـلـةـ النـافـلـةـ ،ـ اوـ لـاـنـ يـكـونـ مـتـظـهـراـ .ـ حـيـثـ اـسـتـحـبـابـ  
الـطـهـارـةـ الدـائـمـةـ -ـ اوـ مـاـ اـشـبـهـ ذـلـكـ ،ـ لـمـ يـكـنـ عـلـمـ بـالـمـخـالـفـةـ الـعـمـلـيـةـ ،ـ وـاـنـمـاـ قـالـ :ـ غـفـلـةـ ،ـ  
لـاـنـهـ اـذـ عـلـمـ بـاـنـ المـائـعـ مـرـدـدـ بـيـنـ المـاءـ وـالـبـولـ ،ـ لـمـ يـأـتـيـ مـنـهـ قـصـدـ الـقـرـبةـ ،ـ الاـنـ بـاـبـ  
الـرـجـاءـ كـمـاـ يـأـتـيـ مـنـهـ فـيـ التـوـضـيـيـ بـاـنـائـيـنـ مـشـتـهـيـنـ .

( اـمـاـ ) دـلـيلـ جـواـزـ الـمـخـالـفـةـ الـلـتـزـامـيـةـ (ـ فـيـ الشـبـهـةـ الـمـوـضـوعـيـةـ ،ـ فـلـانـ الـاـصـلـ )  
الـعـدـمـيـ (ـ فـيـ الشـبـهـةـ الـمـوـضـوعـيـةـ اـنـمـاـ يـخـرـجـ مجـراـهـ )ـ اـيـ مـتـعـلـقـ التـكـلـيفـ ،ـ كـالـمـرـأـةـ  
الـمـشـكـوـكةـ فـيـ كـوـنـهـاـ مـحـلـوـفـةـ الـوـطـيـ اوـ مـحـلـوـفـةـ التـرـكـ (ـ عـنـ مـوـضـعـ التـكـلـيفـيـنـ )ـ فـاـذـاـ  
عـلـمـ بـاـنـهـ اـمـاـ قـدـ حـلـفـ عـلـىـ وـطـيـهاـ ،ـ اوـ حـلـفـ عـلـىـ تـرـكـ وـطـيـهاـ ،ـ فـلـاـ يـسـتـصـحـبـ عـدـمـ

فيقال : الأصل عدم تعلق الحلف بوطيء هذه وعدم تعلق الحلف بترك وطتها ، فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحرير والوجوب ، فـ**فيحكم بالاباحة لأجل الخروج عن موضوع الوجوب والحرمة**

الحلف حتى يكون منافيًّا للعلم الاجمالي بالحلف ، بل يستصحب بقائهما على حالتها السابقة (فيقال) حينئذٍ ( : الأصل عدم تعلق الحلف بوطيء هذه ) المرأة ( و ) الأصل ايضاً (عدم تعلق الحلف بترك وطتها ) لأن كونها محلوفة الوطى او الترك مسبوقان بالعدم فيستصحب العدم (فتخبر ) هذه ( المرأة بذلك ) الأصل في الطرفين ( عن موضوع حكمي التحرير والوجوب ) .

لا يقال : كيف يجري الأصولان والحال انا نعلم بأنهما اما محلوفة الوطى أو محلوفة الترك ؟

لأنه يقال : هذا تابع الشمول دليل الأصل لهما ، فإنه ربما يقال : دليل الأصل لا يشملهما ، لأنه يوجب التناقض في اطراف الدليل ، وربما يقال : انه لا يشملهما ، لأنه لا فائدة للأصل بعد كونه اما فاعل او تارك سواء أجرى الأصل ام لا ، وربما يقال : بأنه لا يشملهما لأن الأصلين مناقضين للعلم الاجمالي ، بل للعلم التفصيلي بأنها محلوفة في الجملة .

وكيف كان : فان قلنا بالشمول لانه لا يوجب المخالفة العملية ، والمحذور انما هو في لزوم الأصلين مخالفة عملية فإنه يجري الأصولان .

فان قلت ما فائدة مثل هذا الأصل ؟

قلت : ان الفائدة عدم لزوم الالتزام .

والحاصل : ان الشارع قال : لا حاجة إلى الالتزام - بعد عدم امكان المخالفة العملية - فتأمل .

وعليه (فيحكم ) على تلك المرأة (بالاباحة) وطياً وتركاً (لأجل الخروج ) أي خروجهما بسبب جريان الأصلين (عن موضوع الوجوب ) لوطتها (والحرمة) لوطتها

للشيرازي ..... المخالفة الالتزامية ..... ج ١

لأجل طرهمَا ، وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء  
بالمائع المردّد ،

(لأجل طرهمَا) أي طرح الوجوب والحرمة ، فلانقول : الاصل عدم الوجوب ،  
وعدم الحرمة ، بل نقول : الاصل كونها محلوفة الوطى ، او محلوفة الترك ، فإذا  
خرجت عن موضوع الحكمين ، فلا يشملها الخطابان ، أي واجب عليك الوطى ، او  
حرام عليك الوطى .

وهذا مثل قول العقلاء في شيء متنازع عليه بين نفرين ولا دليل لاحدهما : ان  
الاصل عدم كونه كله لهذا كما ان الاصل عدم كونه كله لذاك فيقسم بينهما مع العلم  
انه لاحدهما ، فالاصalan في عمل العقلاء لأجل التقسيم العملي ، والاصalan في  
المراة لأجل عدم الالتزام القلبي .

(وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردّد)  
بين الظاهر والنرجس ، فان الشارع قد حكم بطهارة بدن المتوسطي ونجاسته ما لاقى  
نجساً ، فعند الشك في المانع ، نقول : الاصل عدم ملاقاة هذا البدن للنرجس ، كما ان  
الاصل عدم كون روح المتوسطي ، فإذا خرج بدنه وروحه عن موضوعي  
المتنجس الظاهري والطهارة المعنوية ، فلا يحکم بالتنجس ولا برفع الحدث ،  
فيستصحب بقاء طهارة البدن وبقاء حدث الروح ، ولا تستصحب الطهارة والحدث  
بنفسهما ، بل يجري الاصل في موضوعهما .

ولا يخفى ان هناك اربعة اشياء : البدن والروح ، والنفس ، والعقل .  
فالبدن : هذا الهيكل الظاهري .

والنفس : ما في داخل البدن مما قد يخرج وقد يبقى - كما في الميت والحي - .  
والروح : ما يسبب اتصال البدن والنفس ، كما في حال الحياة .  
والعقل : ما يهدى البدن والنفس إلى المصالح وينهى عن المفاسد .  
ومثال ذلك ، السيارة ، فالهيكل : هو البدن ، والماكنة : هي النفس ، والبنزين ، هو

وأمام الشبهة الحكمية ، فلأن الأصول الجارية فيها وإن لم يخرج مجرها عن موضوع الحكم الواقعي ،

الروح ، والسائل : هو العقل ، والمثال تقريري كما لا يخفي .

وريما يطلق الروح على النفس ، ويطلق النفس على الروح ، والدليل على انهما اثنان - دليلين - وذلك ان القرآن الكريم اذا ذكر النفس جعلها بين امرتين ، قال سبحانه :

« وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّا هَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا »<sup>١</sup> .

واذا ذكر الروح مدحه مطلقاً ، قال سبحانه :

« قُلِ الرَّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ... »<sup>٢</sup> .

( واما ) دليل جواز المخالفة الالتزامية في ( الشبهة الحكمية ) كما اذا شك في ان الشارع هل اوجب اخراج الذباب من الحلق - اذا كان صائماً ودخل ذباب حلقه في حال الصلاة - حتى لا يبطل صومه ، او حرمه حتى لا تبطل صلاته ، ؟ فان الاصل الجاري بعدم الوجوب وعدم الحرمة ، ينافي نفس الحكم اي الوجوب او الحرمة المحتملين ، لان الاصل - كما في الشبهة الموضوعية - يخرج مجرئ الحكمين ، الا انه لا يأس باجراء اصل عدم الحكمين - هنا - لانه لا يلزم منه مخالفة عملية ، اذ الانسان اما يخرج الذباب او لا يخرج ، سواء اجرى الاصل او لا ، فلا يلزم من اجراء الاصل مخالفة عملية ، حتى يقال : لا يجري الاصل لانه يخالف العمل .

والحاصل : انه لا دليل على حرمة المخالفة الالتزامية لا في الموضوعات ولا في الاحكام ، بل الاصل في كليهما مع المخالفة الالتزامية ، اما في الشبهة الموضوعية فقد عرفت وجهه ، واما في الشبهة الحكمية : ( فلأن الأصول الجارية فيها ) اي في الشبهة الحكمية ( وان لم تخرج مجرها ) اي مجرئ تلك الاصول ( عن موضوع الحكم الواقعي ) كحكم وجوب اخراج الذباب من الحلق او حرمة اخراجه ، فان الارجاع وعدم الارجاع لا يسقطان عن كونهما إخراجاً او غير إخراج ، بخلاف المرأة المحلوبة

بل كانت منافية لنفس الحكم ، كacialة الاباحة مع العلم بالوجوب او الحرمة ، فان الاصول في هذه منافية لنفس الحكم الواقعى المعلوم إجمالاً ، لا مخرجة عن موضوعه ، إلا أن الحكم الواقعى المعلوم إجمالاً لا يترتب عليه اثر إلا وجوب الاطاعة وحرمة المعصية

الوطى او الترك ، حيث انها تخرج عن كونها محلوفة الفعل او الترك بسبب الاصل .  
وان شئت قلت : « المرأة » كلي « والمرأة المحلوفة » صنف منه ، وقد اخرجنا « المرأة المحلوفة » عن كلي المرأة بسبب الاصل ، وليس المقام كذلك ، فان « وجوب الارتجاع » ليس فوقه كلي يخرج « هذا الوجوب » عنه ( بل كانت ) الاصول ، كاصل عدم وجوب الإرجاع او وجوب الإرجاع ( منافية لنفس الحكم ) اذ الحكم وجوب الارتجاع ، او حرمة الارتجاع فالمقام ( كacialة الاباحة مع العلم ) اجمالاً ( بالوجوب او الحرمة ، فان ) اصل الاباحة كما انه ينافي الوجوب او الحرمة ، للتناقض بينهما كذلك ( الاصول في هذه ) الشبهة الحكمية ، أي اصل حرمة الارتجاع او وجوب الارتجاع ( منافية لنفس الحكم الواقعى المعلوم اجمالاً ) كما ذكرناه .  
( لا ) ان الاصل هنا - في الشبهة الحكمية - كالشبهة الموضوعية ، حتى تكون الاصول فيها ( مخرجة ) لمجرى تلك الاصول ( عن موضوعه ) أي موضوع الحكم ، فان الاصل قد ينتج اسقاط الموضوع كما في الشبهة الموضوعية ، وقد ينتج اسقاط الحكم ، كما في الشبهة الحكمية ، فالاصل في الاول ليس مناقضاً للحكم ، بينما الاصل في الثاني مناقض للحكم ، والأصل المناقض - سواء للحكم التفصيلي او للحكم الاجمالي - لا يجري ، اذ لا يعقل ان المولى ينافق نفسه ، بان يقول :  
الشيء الفلاتي جائز ، ويقول : نفس ذلك الشيء واجب او حرام .

( الا ان ) ذلك لا يمنع من اجراء الاصلين في الحكم : اصل عدم الوجوب ، واصل عدم الحرمة ، لأن ( الحكم الواقعى المعلوم اجمالاً لا يترتب عليه اثر الا وجوب الاطاعة وحرمة المعصية ) فاذا حكم المولى بحكم ، وقال مثلاً : ان نفقة

والمفروض أنه لا يلزم من اعمال الاصول مخالفة عملية له ليتحقق المعصية ، ووجوب الالتزام بالحكم الواقع مع قطع النظر عن العمل غير ثابت ، لأن الالتزام بالأحكام الفرعية إنما يجب مقدمة للعمل وليس كالاصول الاعقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد

الزوجة واجبة ، فلهذا الحكم اثر واحد فقط ، وهو الانفاق على الزوجة وليس له اثران : وجوب الالتزام بوجوب النفقة قليلاً ، والانفاق الخارجي عملاً ، ولهذا فان الزوج اذا اعطى النفقة ، ولم يتلزم قليلاً بوجوب الانفاق ، او التزم قليلاً بان الانفاق ليس بواجب لم يكن معاقباً ، وكذا في طرف النهي فإذا قال المولى : لا تشرب الخمر ، فلم يشربها فانه وان التزم عدم الحرمة ، لم يكن عاصياً ( والمفروض انه لا يلزم من اعمال الاصول ) باجراء اصل عدم وجوب اخراج الذباب ، واجراء اصل عدم حرمة اخراج الذباب - مثلاً - ( مخالفة عملية له ) أي للحكم ( ليتحقق المعصية ) لانه فاعل او تارك قهراً سواء اجري الاصل ام لا .

( و ) ان قلت : الالتزام بالاحكام الالهية لازم ، وان لم تلزم مخالفة عملية .

قلت : ( وجوب الالتزام بالحكم الواقع ) بما هو التزام ( مع قطع النظر عن العمل ) والاطاعة ( غير ثابت ) فكل حكم له طاعة واحدة ، ومعصية واحدة ، لا طاعتان ومعصيتان : طاعة ومعصية قلبية وطاعة ومعصية عملية ، ولو كان الالتزام القلبي واجباً كان لكل حكم طاعتان ومعصيتان ( لأن الالتزام بالاحكام الفرعية ، إنما يجب مقدمة للعمل ) أي وجوباً مقدماً ، وهو وجوب ارشادي عقلي ، لا مولوي شرعي ، فإذا فرض عدم مقدمة الالتزام للعمل ، بان عمل بدون الالتزام ، او بالالتزام المخالف ، لم يكن عاصياً ، كما اذا تمكنا ان يكون على السطح - مثلاً - بدون نصب السلم .

هذا ( وليس ) الاحكام الفرعية ( كالاصول الاعقادية ) الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والنبوة ، والامامة ، والمعاد ، حتى ( يطلب فيها الالتزام ) القلبي ( والاعتقاد

من حيث الذات ، ولو فرض ثبوت الدليل عقلاً او نقاً على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع ، لأنّ الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي ، فهي كالاصول في الشبهة الموضوعية

من حيث الذات ) و بما هي هي .

( ولو فرض ثبوت الدليل عقلاً او نقاً ) على ان الالتزام من لوازم قبول المولوية ، بحيث لولم يلتزم كان معناه : عدم قبول المولى ، أو انه ينافي القلب السليم ، المذكور في قوله سبحانه :

«إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقُلُوبٍ سَلِيمٍ»<sup>١</sup>.

اذ القلب الذي يضاد المولى ويخالفه ليس بقلب سليم إلى غير ذلك مما ذكر في الاستدلال ( على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي ) فانه ( لم ينفع ) ذلك فيما نحن فيه لانه لم يعرف الحكم تفصيلاً وظاهر ادلة لزوم الالتزام - لو سلم بها - يدل على لزوم الالتزام بما علم تفصيلاً انه واجب ، او حرام ، او غير ذلك اما في الموارد المشتبهة : بان لم يعلم ان زوجته هذه واجبة الوطى او محمرة الوطى ، وان في يوم الجمعة الظهر واجب او الجمعة ، فلا .

وذلك ( لان الاصول ) في المشتبهات ( تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي ) في مرتبته الفعلية ، اذ الاصل عدم الوجوب وعدم الحرمة ، كما في اصل الطهارة او اصل الاباحة ، حيث لا يلزم ان يعتقد الانسان ويلتزم بان الواقع نجس او حرام ، مع انه يعلم اجمالاً بوجود نجس او حرام واقعي في موارد هذين الاصلين الكثيرة .

وعليه ( فهي ) أي الاصول في الشبهات الحكمية ( كالاصول في الشبهة الموضوعية ) فكما هي تخرج المرأة عن موضوع الحرمة والوجوب لأصل عدم كونها محلوبة الوطى او محلوبة الترك ، كذلك في باب الاحكام الاصول النافية

مُخرِجَةً لِمجارِيَها عن مَوْضِعِ ذَلِكَ الْحُكْمِ ، أَعْنِي وَجْبَ الْأَخْذِ بِحُكْمِ اللَّهِ ، هَذَا .  
وَلَكِنَ التَّحْقِيقُ أَنَّهُ لَوْ ثَبِّتَ هَذَا التَّكْلِيفُ ، أَعْنِي وَجْبَ الْأَخْذِ بِحُكْمِ اللَّهِ  
وَاللتَّزَامُ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْعَمَلِ ، لَمْ تَجْرِ الْأَصْوَلُ ، لِكُونِهَا مُوجِبَةً لِلِّمَخَالِفَةِ  
الْعَمَلِيَّةِ لِلْخُطَابِ التَّفَصِيلِيِّ ، أَعْنِي وَجْبَ الْالْتَزَامِ بِحُكْمِ اللَّهِ ،

لِلْحُكْمِ (مُخرِجَةً لِمجارِيَها عن مَوْضِعِ ذَلِكَ الْحُكْمِ ، أَعْنِي وَجْبَ الْأَخْذِ بِحُكْمِ  
اللَّهِ) كَمَا تَقْدِمُ فِي مَثَلِ الذِّبَابِ ، لَوْ دَخَلَ حَلْقَ الصَّائِمِ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ .

(هَذَا) تَكْلِيفُ الْكَلَامِ فِي أَنَّ الْالْتَزَامَ لَيْسَ بِلَازِمٍ ، وَلَذَا جَازَ أَنْ نَجْرِي الْأَصْوَلَ فِي  
طَرْفِيِ الشَّيْبَهَةِ (وَلَكِنَ التَّحْقِيقُ أَنَّهُ لَوْ ثَبِّتَ) شَرْعًا أَوْ عَقْلًا (هَذَا التَّكْلِيفُ أَعْنِي :  
وَجْبَ الْأَخْذِ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ) وَجْبَ (الْالْتَزَامِ) الْقَلْبِيِّ بِحُكْمِ اللَّهِ (مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ  
الْعَمَلِ) بَانَ لَمْ يَكُنِ الْالْتَزَامُ مَقْدِمَةً لِلْعَمَلِ (لَمْ تَجْرِ الْأَصْوَلُ) عَلَى الْعَدْمِ ، اذ الْعِلْمُ  
الْأَجْمَالِيُّ بِالْحُكْمِ يَمْنَعُ عَنِ اِجْرَاءِ اَصْلِ دَعْمِ الْحُكْمِ ، فَيَكُونُ حُكْمُ الْالْتَزَامِ حِينَئِذٍ  
حُكْمُ الْعَمَلِ فَكَمَا أَنَّهُ إِذَا وَجَبَ الْعَمَلُ لَمْ يَجْرِ الْأَصْوَلُ فِي اطْرَافِ الشَّيْبَهَةِ ، كَذَلِكَ إِذَا  
وَجَبَ الْالْتَزَامُ لَمْ يَجْرِ الْأَصْوَلُ فِي اطْرَافِ الشَّيْبَهَةِ .

وَإِنَّمَا لَمْ تَجْرِ الْأَصْوَلُ حِينَئِذٍ (لِكُونِهَا مُوجِبَةً لِلِّمَخَالِفَةِ الْعَمَلِيَّةِ) الْقَلْبِيَّةُ ، فَانَّ  
الْالْتَزَامُ عَمَلُ الْقَلْبِ ، كَمَا أَنَّ الْعَمَلَ عَمَلُ الْجَوَارِحِ (لِلْخُطَابِ التَّفَصِيلِيِّ) الْمُتَوَلِّدُ مِنَ  
الْعِلْمِ الْأَجْمَالِيِّ ، فَإِذَا عَلِمَ بَانَ هَذِهِ الْمَرَأَةُ وَاجِبَةُ الرُّوْطَى ، أَوْ وَاجِبَةُ التَّرْكِ ، لَزِمَ عَلَيْهِ أَنْ  
يَلْتَزِمَ بِالْزَّانِ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ - ذَاتَهُ - كَمَا يَجِبُ عَلَيْهِ فِي الْمَائِنِ الْمُشَتَّبِهِنِ بَانَ  
اَحَدُهُمَا مُضَافٌ أَنْ يَلْتَزِمَ بِالْوُضُوءِ بِهِمَا - مَقْدِمَةً لِلْعَمَلِ - وَالِّمَخَالِفَةُ الْعَمَلِيَّةُ الْقَلْبِيَّةُ  
حَاصلَةٌ فِي صُورَةِ وَجْبِ الْالْتَزَامِ (أَعْنِي وَجْبِ الْالْتَزَامِ بِحُكْمِ اللَّهِ) تَعَالَى .

وَبِالجملة : أَنَّ الْأَصْوَلَ فِي اطْرَافِ الْعِلْمِ الْأَجْمَالِيِّ حِيثُ أَنَّهَا مُخَالِفَةً لِوَجْبِ  
الْالْتَزَامِ ، لَا تَجْرِي لِأَنَّ اَدَلَّةَ الْأَصْوَلِ لَا تَشْمَلُ امْتَالَ الْمَقَامِ ، اذ هُوَ مُوجِبٌ لِلِّتَنَاقْضِ ،  
فَمَرَّةً يَقُولُ الشَّارِعُ : «الْتَّزَمْ» وَمَرَّةً يَقُولُ : «اَجْرِ الْأَصْوَلَ» أَيْ لَا تَلْتَزِمْ : حِيثُ أَنَّ لَازِمَ  
اِجْرَاءِ الْأَصْوَلِ : عَدْمُ الْالْتَزَامِ ، وَقَدْ ذَكَرْنَا فِيمَا سَبَقَ : أَنَّ التَّنَاقْضَ كَمَا لَا يَمْكُنُ مُسْتَقِيمًا

وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية ، كما سيجيء ، فيخرج عن المخالفۃ الغیر العملیۃ .

فالحق - مع فرض عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به - أن ترك الحكم الواقعی ولو كان معلوماً تفصیلاً ليس محرماً إلا من حيث كونها معصیة دل العقل على قبحها واستحقاق العقاب بها .

فإذا فرض العلم تفصیلاً بوجوب الشيء

---

لا يمكن غير مستقيم ايضاً ، فالسود والأسود متناقض ، كما ان السود والمفرق لنور البصر - الذي معناه لا سود - ايضاً متناقض .

( وهو ) أي اجراء الاصول ، الموجب للمخالفۃ العملیۃ ( غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية ) كالاثنين المشتبهين فكيف بالشبهة الحکمیة ؟ ( كما سيجيء ) الكلام فيه .

( فيخرج ) هذا الذي يستلزم المخالفۃ الالتزامیۃ - ( على تقدیر وجوب الالتزام - عن المخالفۃ الغیر العملیۃ ) اذ يكون حینئذ من صغیريات المخالفۃ العملیۃ .

( فالحق ) في نتیجة كلامنا المتقدم : انه ( مع فرض عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع ، على ما جاء به ) وكما عليه في الواقع ، هو : ( أن ترك الحكم الواقعی ) أي عدم الالتزام به ( ولو كان معلوماً ) لدى المكلف ( تفصیلاً ) المكلف بكون يده متنجسسة - مثلاً - وزوجه واجبة الوطی ، أو الخمر محروم الشرب ، فان ترك الالتزام بالنجاسة ، والوجوب ، ( ليس محرماً إلا من حيث كونها ) أي كون تلك المخالفۃ الالتزامیۃ منجرة إلى ( معصیة ) عمليۃ في الخارج لأن استعمل النجاسة بالشرب مثلاً ، او ترك وطی الزوجة ، او شرب الخمر ، فانه ( دل العقل على قبحها ) أي قبح المعصیة العملیۃ ( واستحقاق العقاب بها ) والشرع مؤيد للعقل فيما .

وعلى هذا ( فإذا فرض العلم تفصیلاً بوجوب الشيء ) كوطی الزوجة ، او حرمة

فلم يلتزم به المكلّف لكنه فعله لا لداعي الوجوب ، لم يكن عليه شيء . نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القرابة فالاتيان به لا للوجب مخالفة عملية ومعصية لترك المأمور به . ولذا قيّدنا الوجوب والتحريم في صدر المسألة بغير ما علم كون أحدهما تعبدياً .

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي ، فإذا علم إجمالاً بحكم مردّد بين الحكمين

شيء كشرب الخمر ( فلم يلتزم به ) أي بالوجب ، أو الحرمة ( المكلّف ) ومعنى الالتزام عقد قلبه عليه وهو شيء فوق العلم ( لكنه فعله ) أي فعل الواجب وترك الحرام ( لا لداعي الوجوب ) او الحرمة ( لم يكن عليه شيء ) من المعصية المسقطة للعدالة ، والحدّ فيما اذا كان ذا حدّ ، كشرب الخمر ، إلى غير ذلك .

( نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القرابة ) كالصلة والوضوء ، او في ذلك الترك ، كتروك الإحرام وتروك الصيام ( فالاتيان به لا للوجب ، مخالفة عملية ) اذ بدون قصد الوجب لا تتحقق له شرعاً ، وكذا في باب التروك المذكورة ، فإذا لم يشرب الماء في الصيام لأجل امر الله سبحانه ، بل لأجل ان الماء يضره - مثلاً - لم يعد ممثلاً ( و ) يكون فعله وتركه بدون القصد ( معصية ، لترك المأمور به ) والفعل المنهي عنه ، فإن بدون قصد الامثال يبطل العمل القريبي .

( ولذا ) الذي ذكرناه : من الفرق بين التوصلي والتبعدي في عدم لزوم الالتزام في الاول ولزومه في الثاني ( قيّدنا الوجوب والتحريم في صدر المسألة ) أي مسألة الالتزام ( بغير ما علم كون احدهما ) المعين ( تعبدياً ) وقد ذكرنا هناك : ان الاقسام ثلاثة ، مما لا حاجة إلى تكراره .

( فإذا كان هذا ) الالتزام القليبي غير لازم في التوصليات ، وغير محروم تركه ( حال العلم التفصيلي ) بواجب او حرام ( فـ ) الالتزام في العلم الاجمالي يكون بطريق اولى غير لازم فـ ( اذا علم ) المكلّف ( اجمالاً بحكم مردّد بين الحكمين ) علم بأنه يلزم عليه شيء هو :

وفرضنا إجراء الأصل في نفي الحكمين اللذين عُلِم بكون أحدهما حکم الشارع ، والمفروض أيضاً عدم مخالفتهما في العمل ، فلا معصية ولا قبح ، بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الأصل ، لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي .  
فملخص الكلام أن المخالفۃ من حيث الالزام ليست مخالفۃ ،

١-إما وجوب هذا او وجوب ذلك .

٢-إما تحريم هذا ، او تحريم ذلك .

٣-إما وجوب هذا وتحريم ذلك .

٤-إما وجوب او تحريم شيء خاص ، كمحلوفة الوطی او الترك .

( وفرضنا اجراء الأصل في نفي الحكمين الذين علم ) تفصيلاً ( بكون أحدهما حکم الشارع ) في الواقع ( والمفروض ايضاً بالإضافة إلى نفي الحكمين بالاصل عدم مخالفتهما ) من قبل المكلف ( في العمل ) بان يأتي محتملي الوجوب في المثال الاول ، ويترك محتملي الحرمة في الثاني ، وبأي وسيلة يترك طرف الوجوب والحرمة في الثالث ، وفي الرابع لابد أن يأتي فقط او يترك فقط لعدم امكان خلوه عنهما .

( فلا معصية ) حينئذ عرفاً حيث لم يعص عملاً ( ولا قبح ) عقلاً ، اذ المناط وجود الفعل الواجب وعدم الفعل الحرام ولو بدون الاختيار فمن لم يشرب الخمر ليس بعاص وان لم يكن عدم الشرب باختيارة ، وكذلك من وطأ زوجته ليس بعاص وان لم يكن الوطی باختيارة ، فكيف بما اذا كان باختيارة ولكن بدون الالزام بالوجوب والحرمة .

( بل وكذلك ) لا يحرم عدم الالزام ( لو فرضنا عدم جريان الأصل ) لان دليله لا يشمل أطراف العلم الاجمالي ( لما عرفت من ثبوت ذلك ) أي عدم المعصية بتراک الالزام ( في العلم التفصيلي ) فإن عدم الالزام بالحكم المعلوم تفصيلاً لا يضر ، فكيف بعدم الالزام في الحكم المعلوم اجمالاً؟

( فملخص الكلام : ان المخالفۃ من حيث الالزام ليست مخالفۃ ) وان كانت

ومخالفة الأحكام الفرعية إنما هي في العمل ، ولا عبرة بالالتزام و عدمه .  
ويمكن أن يقرر دليل الجواز أي جواز المخالفة فيه بوجه أخضر : وهو أنه  
لو واجب الالتزام :  
فإن كان بأحد هما المعين واقعاً فهو تكليف من غير بيان

خلاف الأداب ( ومخالفة الأحكام الفرعية ) الموجبة للآثار ، كالعقوبة ونحوها ( إنما هي في العمل ) فقط ، سواء في العلم الاجمالي او التفصيلي ( ولا عبرة بالالتزام و عدمه ) انهم ليسا مدار الأحكام ، نعم في الأمور الاعتقادية ، الالتزام مدار الوجوب ، كما ان عدمه او الالتزام بما ليس بحق مدار التحرير ، فلو لم يعتقد بالله ، او اعتقاد بإله غير الله ، كان فاعلاً للحرام ، وتفصيل الكلام في ذلك في كتب اصول الدين .  
( ويمكن ان يقرر دليل الجواز أي جواز المخالفة فيه ) أي في الالتزام ( بوجه أخضر ) غير الوجه المتقدم الذي قال : بأنه لا دليل عقلاً ولا شرعاً بلزوم الالتزام ( وهو : انه لو واجب الالتزام ) في المعلوم بالاجماع لم يخلو الامر من اربعة احتمالات :  
الاول : ان يتلزم بالوجوب معيناً - فيما اذا لم يعلم ان وظي المرأة واجب او حرام .  
الثاني : ان يتلزم بالحرام معيناً .  
الثالث : ان يتلزم بالمردود بينهما .  
الرابع : ان يتلزم بالجامع ، الذي هو الممنوع من النقيض .  
فالاولان : لواجه لهما من عقل او شرع .  
والثالث : ان المردود لا وجود له ، لا في الذهن ولا في الخارج ، فبماذا يتلزم ؟  
والرابع : فانه وان امكن لزومه بلا محدود عقلي ، الا انه لا دليل عليه .  
ويتحقق بالرابع في عدم الدليل - وان امكن - أن يتلزم بما هو في اللوح المحفوظ .  
اما المصنف : فقد قرّب عدم لزوم الالتزام بقوله : ( فان كان ) وجوب الالتزام  
( بأحد هما المعين واقعاً ) عند الله - من غير معرفة المكلف له - ( فهو ) مع انه لا دليل  
عليه ( تكليف من غير بيان ) فان المعين عند الله لا يعرفه المكلف ، ولم يبيّنه الشارع

ولا يلتزم أحد ، وإن كان بأحد هما المخير فيه فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل ، فلا بد له من خطاب آخر .

وهو ، مع أنه لا دليل عليه ، غير معقول ، لأن الفرض من هذا الخطاب المفروض كونه توصلياً حصول مضمونه ،

والتكليف من غير بيان قبيح .

وان شئت قلت : ان اريد من الالتزام : الالتزام بالواقع « مجھولاً » فهو من غير دليل ،  
وان اريد : الالتزام « بشخصه » فهو محال ( ولا يلتزم احد ) فلا يقول احد : بان  
المجهول يكلف الانسان بالالتزام به معيناً .

( وان كان ) اللازم ، الالتزام ( باحد هما المخير فيه ) بان يكون مراد من يقول بلزم  
الالتزام : ان المكلف ، عليه ان ينوي قلباً انه ملتزم باحد هما ( فهذا ) فيه محدودان :  
الاول : انه لا دليل ، اذ ( لا يمكن ان يثبت ) هذا الالتزام ( بذلك الخطاب الواقعي  
المجمل ) عند المكلف ، اذ كل خطاب يدعوه إلى نفسه ، لا انه يدعوه إلى نفسه او  
غيره ، فاذا قال : « باشر زوجتك » كان دعوة إلى المباشرة ، لا دعوة إلى المباشرة او  
عدمها ، فان الخطاب بالمعين لا دلاله له على التخيير ، فكيف يدل على الالتزام بالتخدير ؟  
( فلابد له ) أي لوجوب الالتزام باحد هما مخيراً ( من خطاب آخر ) غير الخطاب الاول .  
( و ) الثاني : انه لا وجود لهذا الخطاب الاخر اذ ( هو مع انه لا دليل عليه ) - كما  
عرفت - محال ، و ( غير معقول ) لان وجوده وعدمه سواء ، فهو من تحصيل الحاصل ،  
وذلك لغو ، ولا يصدر من الحكيم ( لان الفرض من هذا الخطاب ) الثاني  
( المفروض كونه توصلياً ) - لما تقدم - من ان الكلام ليس في التعبد بل في التوصل ،  
والفرض في الخطاب التوصل هو ( حصول مضمونه ) في الخارج ولو بدون  
الاختيار ، فاذا قال :

« والرُّجَزْ فاهجُرْ » ١

أعني القيام بالفعل او الترک تخیراً ، وهو حاصل من دون الخطاب التخیري  
فيكون الخطاب طلباً للحاصل ، وهو محال .

إلا أن يقال : إن المدعى بالخطاب التخیري إنما يدعي ثبوته بأن

كان غرضه حصول النظافة ، وهي تحصل ولو بدون اختيار الانسان ، كأن ينزل المطر عليه - مثلاً - حتى يذهب الرجز عنه ، كما حدث في قصة بدر - بالنسبة إلى النجاسة الخبيثة ، الحاصلة لهم من اثر الاحتلام - وفسر المصنف « قده » حصول المضمون بقوله :

( اعني القيام بالفعل او الترک تخیراً ) بينهما ( وهو ) أي المضمون ( حاصل من دون ) حاجة إلى ( الخطاب ) الآخر ( التخیري ) الذي يخبر المكلف بين الفعل والترک ، لأن المكلف تكويناً اما فاعل او تارك ( فيكون الخطاب ) الآخر ( طلباً للحاصل ) اذا هو حاصل بدون الخطاب ( وهو ) أي طلب الحاصل ( محال ) .

ولا يخفى ان طلب الحاصل لغو وليس بمحال في نفسه ، وانما هو محال على الحكيم ، اللهم الا ان يريده : ان حصول الحاصل - بسبب الخطاب - محال .

وكيف كان : فالامر في دوران الامر بين المحذورين ، كما لا يحتاج إلى الخطاب ، كذلك في الفعلين ، والتركتين ، والفعل والترک فان العقل حيث يلزم ذلك من باب العلم الاجمالي لم يكن الامر بحاجة إلى خطاب ثان ولو كان خطاب ثان فهو من الارشاد إلى حكم العقل ، لأن باب الاطاعة والمعصية مرتبط بالعقل لا بالشرع .

( الا ان يقال ) ان الخطاب الآخر ليس لغواً اذ اللغوية فيما اذا اراد به ان يفعله المكلف او يتركه ، اما اذا اراد به الالتزام باحد الحكمين قبلًا فلا لغوية ، اذا الالتزام لم يحصل من الخطاب الاول بالتكليف المردد - لجهل المكلف - بين الفعل والترک .

وعليه : ف ( ان المدعى ) الذي يدعي الاحتياج إلى خطاب آخر ، و( بـ ) سبب ذلك ( الخطاب ) الآخر ( التخیري ) يخبر المكلف بين الفعل والترک ( انما يدعي ثبوته ) أي ثبت ذلك الخطاب ، لا للتوصيل إلى الفعل او الترک في الخارج ، بل ( بـ )

يقصد منه التبعيد بأحد الحكمين ، لا مجرد مضمون أحد الخطابين الذي هو حاصل ، فينحصر دفعه حينئذ بعدم الدليل .

وأَمَّا دِلْيُلُ وجوب الالتزام بما جاءَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فَلَا يُبَثِّثُ إِلَّا الالتزام

يقصد ) المولى ( منه التعبد ) والالتزام القلبي ( باحد الحكمين ) الفعل او الترك ( لا مجرد ) حصول ( مضمون احد الخطابين ) من الفعل او الترك ( الذي ) ذلك المضمون ( هو حاصل ) على كل حال ، سواء كان الخطاب الثاني او لم يكن ( فـ ) اذا قال القائل ذلك فانه ( ينحصر دفعه حينئذ بعدم الدليل ) على هذا الخطاب الثاني ، فالالتزام ليس بلازم لعدم وجود دليل يدل عليه .

والحاصل : ان كان الغرض من الخطاب وجود الفعل او الترك فهو من تحصيل الحاصل ، وان كان الغرض الالتزام قلبياً ، فهو وان كان ممكناً الا انه لا دليل عليه .

( و ) ان قلت : ان من الضروري عند المتشرعة ، لزوم الالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، بل هو من لوازم اليمان ، قال سبحانه :

«فَلَا وَرَبَّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرْجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» .

ومن المعلوم ان المقام من صغيريات ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فاللازم في صورة التردد بين الفعل والترك ، كالمرأة المحلوفة على الوطى او على الترك الالتزام القلبي بأحدهما ، وكذا في الاحكام الكلية كالمثال المتقدم في صائم دخل في حلقه ذباب وهو في الصلاة فان اراد اخراجه - لانه واجب - خرجت من فمه كلمة «اح» المبطلة للصلاه ، وان لم يخرجه لانه حرام ابطال الصلاه بطل صومه . قلت : ( اما دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ) والمعصومون من آله عليهم الصلاة والسلام حيث كلهم نور واحد ( فلا يثبت الا

بالحكم الواقعي على ما هو عليه ، لا الالتزام بأحدهما تخيراً عند الشك فافهم ،

الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه ) في الواقع ، فان من شروط اليمان تصدقهم عليهم الصلاة والسلام بما جاءوا به قوله أو فعلأً أو تقريراً ، فان علم بما جاءوا به تفصيلاً ، وجب الالتزام به تفصيلاً ، وان علم بما جاءوا به اجمالاً . وجوب الالتزام به اجمالاً .

فإذا شك - مثلاً - في ان الوطي واجب للحلف ، او حرام للحلف ، التزم بان الحلف موجب لمتعلقه ، لا انه يلزم عليه الالتزام بأنه يلزم عليه اما الفعل او الترك تخيراً ، وكذلك في مثال الذباب والصائم في حال الصلاة إلى غير ذلك من الكليات والجزئيات ( لا ) يثبت بهذا الدليل وجوب ( الالتزام بأحدهما تخيراً عند الشك ) وكذلك حال التردد في ان ايهما واجب ، او ايهما حرام ، ان ايهما واجب او حرام ؟ بل هذا الالتزام لازم حتى في المستحبات والمكرهات والمباحات ، قال

سبحانه :

« وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ »<sup>١</sup> .

والتصديق بالشيء قلبي ويستعمل في العمل مجازاً كما قال سبحانه لابراهيم

عليه السلام :

« قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا »<sup>٢</sup> .

إلى غير ذلك ( فافهم ) كي لا تقول : بانكم قلتم بجريان اصليه : عدم الوجوب ، وعدم الحرمة ، مما يقتضي الاباحة ، والان تقولون : بلزم الالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، والمفروض ان ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المردود بين الواجب والحرام ليس الاباحة .

والجواب عن هذا الاشكال هو : ان الاباحتين في الظاهر لا تنافيان وجود حكم واقعي بالوجوب او الحرمة ، فان التكليف العملي هو : الاباحة ، اما التكليف الواقعي

. هنا

ولكنّ الظاهر من جماعة من الأصحاب ، في مسألة الاجماع المركب ، إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلى حكم علیم عدم كونه حكم الامام «ع» في الواقع ، وعليه بنوا عدم جواز الفصل

---

فهو : الوجوب او الحرمة ، وكذا في اشباه ذلك كما اذا شهدت امرأة واحدة - مثلاً - بالوصية نفذ ربع الوصية ، فان هذا هو التكليف الفعلى ونلتزم به ، بينما يلزم علينا الالتزام القلبي ، بان الموصي ان وصى وجب كل الوصية ، وان لم يوجد لم يجب شيء اصلاً .

( هذا ) في وجه الجمع بين الالتزام بالحكم الواقعى وبين البناء العملى على الاباحة ( ولكن الظاهر من جماعة من الاصحاب ) وجوب الالتزام لأنهم قالوا ( في مسألة الاجماع المركب ) والمراد بالاجماع المركب : هو ما اذا كان للأمة قولان ، فلا يجوز احداث قول ثالث كما لو قال بعضهم بوجوب الظهر ، وبعضهم الآخر بوجوب الجمعة ، فلا يجوز لثالث ان يقول بالوجوب التخييري بينهما لما ذكروا من ( اطلاق القول : بالمنع عن الرجوع إلى حكم ) آخر ( علم عدم كونه حكم الامام عليه السلام في الواقع ) سواء كان في الحكم الآخر مخالفة عملية ، او مخالفة التزامية ، فاطلاق كلامهم دال على جواز المخالفة الالتزامية .

فإذا قال جماعة : بان محلوفة الوطى او الترك يجب وطيها ، وقال آخرون : يجب تركها لم يجز لثالث ان يقول بالاباحة ، مع انه ليس للقول بالاباحة اثر عملى ، وإنما هو خلاف الالتزام بحكم الامام عليه السلام المعلوم - من الاجماع المركب - انه قال اما بالحرمة واما بالوجوب .

( وعليه ) أي على عدم جواز الرجوع إلى قول ثالث ( بنوا ) على ( عدم جواز الفصل ) أي التفصيل في المسألة بأن يقول القائل الثالث في مسألة محلوفة الوطى او الترك : انها يجب وطيها نهاراً ويحرم وطيها ليلاً ، فإنه اذا لم يجز القول الثالث ، لم يجز

فيما عُلِمَ كُونُ الفصل فيه طرحاً لقول الامام عليه السلام . نعم صرّح غير واحد من المعاصلين ، في تلك المسألة فيما إذا اقتضى الأصلان حكمين يتعلّم بمخالفته أحدهما للواقع ، بجواز العمل بكليهما . وقاشه بعضهم على العمل بالأصلين

وهذا ( فيما علم كون الفصل فيه ) أي في القول الذي عليه الاجماع المركب طرحاً لقول الامام عليه السلام ) مقابل ما اذا قال بالقول الثالث ، ولم يكن طرحاً لقول الامام عليه السلام - الموجود بين القولين الذين قام الاجماع المركب عليهمما - كما اذا قال بعض الامة : بوجوب الاستعاذه قبل الحمد ، وقال بعض آخر : باستحبابه ، فقال ثالث : برجحانها ، فان الرجحان وان لم يكن احد القولين ، اذ الرجحان جامع . بينهما الا انه لا يلزم منه طرح قول الامام عليه السلام .

نعم ان ذهب إلى حرمة الاستعاذه كان طرحاً لقوله عليه السلام ، وكذلك ان قال بعض بحرمة وطى الدبر من الزوجة وقال آخر بالكراهه فقال ثالث بالمرجو حية .  
نعم صرح غير واحد من المعاصرین ( منهم صاحب الفصول ) في تلك المسألة ( أي مسألة الاجماع المركب ) فيما اذا اقتضى الاصلان حكمين ، يعلم بمخالفه احدهما للواقع ) كما في مسألة : دخول الذباب في حلق الصائم وهو في الصلاة ، فان اصل عدم حرمة اخراجه واصل عدم وجوب اخراجه ، يورث العلم بان احد الحكمين مخالف للواقع ، لكن قد صرح اولئك المعاصرون ( بجواز العمل بكليهما ) أي بكلا الاصلين ، فيقول بجواز كل من الارجاع وعدم الارجاع - مع ان جواز العمل بكل الاصلين ، احداث قول ثالث مستلزم لطرح قول الامام عليه السلام - فقول المصنف « قده » : « ولكن الظاهر » تأييد للزوم الالتزام ، وقوله : « نعم » تأييد لعدم لزوم الالتزام .

(وقاسه) أي العمل بالاصلين في الاحكام (بعضهم على العمل بالاصلين

### المتنافيين في الموضوعات .

لكن القياس في غير محله ، لما تقدم من أن الاصول في الموضوعات حاكمة على أدلة التكليف ، فإن البناء على عدم تحرير المرأة لأجل البناء بحكم الأصل على عدم تعلق الحلف بترك وطiyها ، فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحرير وطي من حلف على ترك وطiyها ، وكذا الحكم بعدم وجوب وطيها لأجل البناء على عدم الحلف على وطiyها ، فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطي من حلف على وطiyها .

---

المتنافيين في الموضوعات ) كاصل عدم وجوب الوطى ، واصل عدم وجوب الترك ، قال هذا البعض : فكما يجوز أجراء الأصلين في الموضوعات المرددة ، كذلك يجوز أجراء الأصلين في الأحكام المرددة .

( لكن القياس في غير محله ) وذلك ( لما تقدم من ) الفرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية ، فـ ( ان الاصول في الموضوعات حاكمة على ادلة التكليف ) الواقعي ، فإذا اجرينا الأصل في المرأة المرددة بين محلوفة الوطى ومحلوفة الترك ، وقلنا : الاصل انها ليست محلوفة على الوطى او على الترك ، لم تكن بعد الاصل تلك المرأة موضوعاً للوجوب او التحرير .

اما الحكم بعدم الحرمة ( فان البناء على عدم تحرير المرأة ) انما هو ( لاجل البناء بحكم الأصل : على عدم تعلق الحلف بترك وطiyها ، فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحرير وطي من حلف على ترك وطiyها ) اذ الشارع حكم : بحرمة من حلف الزوج بترك وطiyها لكن الاصل ، يقول : انها ليست تلك المرأة التي تعلق الحلف بعدم وطيها . ( وكذا ) حال ( الحكم بعدم وجوب وطiyها ) فان الاصل فيها ايضاً : عدم وجوب وطيها ( لاجل البناء ) حسب الاصل ( على عدم الحلف على وطiyها ) فهي ليست واجبة الوطى ( فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطي من حلف على وطiyها ) .

هذا بخلاف الشبهة الحكمية ، فإنّ الأصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال وليس مخرجاً لمجرأه عن موضوعه حتى لا ينافي بجعل الشارع . لكنّ هذا المقدار من الفرق غير مجيد ،

والحاصل : ان الشك في الموضوع المردد بين الوجوب والحرمة ، يجري فيه اصلاح ، وبذلك يخرج الموضوع عن كونه موضوع الوجوب او التحرير .

(هذا) في الشبهة الموضوعية (بخلاف الشبهة الحكمية ، فإن الاصل فيها) أي في الشبهة الحكمية غير جار ، لأن الاصل (معارض لنفس الحكم) بالوجوب او التحرير (المعلوم بالاجمال) وقد تقدم انه مستلزم للتناقض ، فكما ان الواجب ينافق الحرام ، كذلك « عمله الاجمالي بانه واجب او حرام » ينافق « الاصل القائل انه ليس بواجب ولا بحرام » (وليس) في الشبهة الحكمية حكم وموضوع ، كما كانا في الشبهة الموضوعية حتى يكون الاصل (مخرجاً لمجرأه) أي مجرئ الاصل (عن موضوعه) أي موضوع الحكم (حتى) ان الاصل (لا ينافي) أي لا ينافي الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال (بـ) سبب (جعل الشارع) ذلك الاصل ، و: « بـ» متعلق بـ « لا ينافي » .

هذا ، ولا يخفى ان اشكال المصنف « قده » غير وارد ، فلا فرق بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية ، في عدم جريان الاصول في اطرافهما ، وذلك لما يلي : او لا : ادلة الاصول لا تشمل اطراف العلم الاجمالي .

ثانياً : في عالم الثبوت لا يصح جعل اصل لا ثمر له ، فاي ثمر لاجراء الاصل في المرأة ، وفي عدم اجراء الاصل ، فعلى أي حال يكون الالتزام غير لازم - كما عرفت - والمرأة ، اما ان توطأ او لا توطأ ، لاستحالة خروجها عن الامرين .

ثم ان المصنف « قده » ابدى الرجوع عن قوله : « القياس في غير محله » بقوله : (لكن هذا المقدار من الفرق ) بين الاوصول في الموضوعات والاصول في الاحكام تكونها في الاول حاكمة وفي الثاني منافية (غير مجيد ) فان الفرق لا يوجد عدم

إذ اللازم من منافاة الأصول لنفس الحكم الواقعي ، حتى مع العلم التفصيلي وعارضتها له ، كون العمل بالأصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام ، فاذا فرض جواز ذلك ، لأن العقل والنقل لم يدلا إلا على حرمة المخالفۃ العملية ، فليس الطرح من حيث الالتزام مانعاً عن إجراء الأصول المتنافية في الواقع .

---

اجراء الأصول في الشبهة الحكمية - كما سبق الالامع اليه - فان اجراء الأصول في الشبهة الحكمية ، لا يوجب الا المخالفۃ الالتزامیة ، فاذا جازت المخالفۃ الالتزامیة ، لم يكن مانع من اجراء الأصول فيها .

( اذ اللازم من منافاة الأصول لنفس الحكم الواقعي - حتى مع العلم التفصيلي - ) بالحكم ( وعارضتها ) أي الأصول ( له ) أي للحكم الواقعي - وعارضتها - عطف بيان لـ « منافات » و (كون) خبر « اللازم » فكون ( العمل بالأصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام ) فقط ، فاذا جرى الاصلان : اصل عدم حرمة الوطی ، واصل عدم وجوب الوطی ، كان معناه : عدم التزام المكلف بالحكم الواقعي ، الذي هو اما الوجوب واما الحرمة .

( فاذا فرض جواز ذلك ) أي جواز عدم الالتزام ، لما تقدم : من انه لا دليل على الالتزام بالاحکام الفرعية التوصلية ( لأن العقل والنقل ، لم يدلا إلا على حرمة المخالفۃ العملية ) والمفروض انه لا يلزم منه مخالفۃ عملية ، لانه سواء جرى الاصنام لا ، مجبر على الوطی او ترك الوطی ( فليس الطرح ) للحكم الواقعي ( من حيث الالتزام ) بان لا يلتزم بالحكم الواقعي بسبب جريان الاصلين يكون ( مانعاً عن اجراء الأصول المتنافية ) تلك الأصول ( في ) صورة الجريان مع ( الواقع ) اذ من جهة الاصنام : عدم الوجوب وعدم الحرمة ، ومن جهة الواقع : اما الوجوب واما الحرمة .  
( و ) ان قلت : فكيف يقول العلماء : بأنه لا يجوز طرح قول الامام عليه السلام ، مع ان اجراء الاصلين طرح للالتزام بقوله عليه السلام ؟

لا يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء في عدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام ، في مسألة الأجماع على طرحة من حيث العمل ، اذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجة .

فراجع كلماتهم فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليلاً ، فإنّ ظاهر الشّيخ ، رحمه الله ، الحكم بالتخيير الواقعي وظاهر المنقول عن بعض طرثّهما والرجوع إلى الأصل ، ولا ريب أنّ في كليهما طرحاً للحكم الواقعي ،

قلت : ( لا يبعد ) من جهة الانصراف ( حمل اطلاق كلمات العلماء ، في عدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام ) والرجوع إلى قول ثالث ( في مسألة الأجماع ) المركب كما تقدم ( على طرحة من حيث العمل ) فمرادهم : لا يجوز طرحاً عملياً ، لانه لا يجوز طرحاً التزاماً .

وانما قلنا : « لا يبعد » ( اذ ) الطرح عملاً ( هو المسلم المعروف ) المنصرف من الاطلاق ( من طرح قول الحجة ) فإنه اذا قال احد : ان فلاناً طرح قول مولاه ، او طرح فتوىٌ مرجع تقليد ، او طرح حكم الحاكم الذي حكم في القضية الفلانية ، كان المتبادر أو المنصرف : انه طرحة عملاً ، لانه طرحة قلباً ، ولم يتلزم به - مع كونه قد عمل على طبقه - .

( فراجع كلماتهم فيما اذا اختلفت الأمة على قولين ، ولم يكن مع أحدهما دليلاً )  
فإن الفقهاء قالوا : بعدم جواز احداث قول ثالث ولو بالتخيير بينهما ، ومرادهم : قول ثالث يخالف عملاً القولين الذين قام الأجماع المركب عليهما ( فان ظاهر الشّيخ ) الطوسي « قدس سره » ( الحكم بالتخيير الواقعي ) مما يستلزم طرح كلا القولين والحال ان قول أحدهما مطابق لقول الحجة ، ومع ذلك لم يمنع من عدم الالتزام بهما ( و ) كذلك ( ظاهر المنقول عن بعض ) الفقهاء ( طرثّهما والرجوع إلى الحاصل ) في المسألة ( ولا ريب ان في كليهما ) سواء التخيير الذي ذكره الشّيخ « قدس سره » أو الرجوع إلى الأصل الذي ذكره ذلك البعض يكون ( طرحاً للحكم الواقعي ) .

لأن التخيير الواقعي كالأصل حكم ثالث .

نعم ظاهرون في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم الاتفاق على عدم الرجوع إلى الإباحة

لكن لا يخفى أن من يقول بالرجوع إلى الأصل ، إنما يقول به : إذا كان موافقاً لأحد القولين ، والأفلا يجوز ، لأنه يعلم بطرح قول الإمام عليه السلام حينئذ فإذا كان أحد القولين على ترجح البُر بملافات التجاوز مطلقاً ، كان الآخر على : أنه بعد الملافات ظاهر ، لكن يفقد عاصمته فيكون حاله حال الماء القليل - مثلاً - ، لم يجز احداث قول ثالث على : أنه يستصحب طهارته وعاصمته ، لأنه خلاف قول الإمام قطعاً الموجود بين القولين ، لغرض تحقق الاجماع المركب الطارد للقول الثالث ( لأن التخيير الواقعي ) الذي قال به الشيخ «قده» والذي قال به بعض (كالأصل حكم ثالث) ومع ذلك قال به ، لأنه إنما يخالف قول الإمام التزاماً لا عملاً ، وقد عرفت أن المحذور في مخالفته العملية لا مخالفته الالتزامية .

(نعم) ربما يظهر منهم أيضاً : عدم جواز الالتزام بخلاف قول الإمام عليه السلام ، فإن (ظاهرون في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم) بان لم يعلم هل الشيء الفلاني واجب أو حرام ؟ - كما مثلنا له بدخول الذباب في حلق الصائم حالة الصلاة ، من (الاتفاق على عدم الرجوع إلى الإباحة) مع انه عملاً ، اما ان يفعل او لا يفعل ، فتبين من هذه المسألة : ان خلاف الالتزام حرام لديهم .

ولا يخفى أن أولى المُسأّلين وهي : مسألة الاجماع المركب ، اعم من الثانية وهي : مسألة الدوران بين الوجوب والحرمة ، اذ الاولى تشمل الاجماع المركب بين واجب ومستحب او حرام ومكروه إلى آخره ، بينما الدوران يكون في الواجب والحرام فقط ، والثانية اعم من الاولى من جهة كون منشأ الاختلاف ، اختلاف الأمة على قولين ، او اقتضاء الدليل الوجوب والتحريم - ولو عند نفرین من الفقهاء مثلاً - بينما الاجماع المركب يكون باختلاف الأمة فقط ، وبين المُسأّلين كالعموم من وجه .

وان اختلفوا بين قائل بالتخير وسائل بتعيين الأخذ بالحرمة .  
والانصاف : أنه لا يخلو عن قوّة ، لأن المخالفة العملية التي لاتلزم في المقام هي  
المخالفة دفعة في الواقع عن قصد وعلم ،

هذا ، ولكن لا يمكن فقيه واحد ان يفتني في كلتا المسألتين بهذا النحو ، اذ  
التخير في الاجماع المركب ، ينافي عدم جواز الالتزام في المسألة الثانية .  
وعلى أي حال : فقد اتفقا في الدوران بين الوجوب والتحرير بعدم جواز القول  
بالاباحة ( وان اختلفوا ) بعد الاتفاق المتقدم ( بين قائل بالتخير ) بين الوجوب  
والاباحة لعدم أولوية أحدهما على الآخر ( وسائل بتعيين الأخذ بالحرمة ) من جهة  
ان دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة ، اذ في الحرمة مفسدة وفي الوجوب مصلحة .  
لكن لا يخفى ان تقديم دفع المفسدة لا يؤيده عقل ولا شرع ، وانما اللازم تقديم  
الأهم على المهم ، فربما يكون الواجب أهم ، وربما يكون ترك الحرام أهم ، لكن  
لابد وأن تصل الاهمية إلى حد المنع من النفيض ، فإذا كان تحصيل الدينار واجب ،  
وأتلاف الدينار حرام ، فقد يتساويان ، فالاباحة ، وقد يتقدم الاول ، لانه تحصيل  
الف دينار وتلف دينار واحد ، فيكون التحصيل مقدماً ، وقد يكون العكس فيكون  
ترك الاتلاف مقدماً ، وقد يكون تحصيل دينار واحد ، وتلف ثلاثة اربعين الدينار ،  
فالتحصيل مستحب ، وقد يكون العكس ، فالتحصيل مكروه .

( والانصاف انه ) أي عدم جواز الرجوع إلى الاباحة ( لا يخلو عن قوّة ) وذلك لوجهين :  
( الاول : ان ينجر إلى المخالفة العملية في الامور التدريجية ( لأن المخالفة  
العملية التي لاتلزم في المقام ) انما ( هي المخالفة دفعة ) كما اذا حلف على الوطى ،  
او الترك في اول ساعة كذا ، مما لا تكرر له ، فانه لا مخالفة عملية ، لانه في هذه  
الساعة اما فاعل او تارك ( في الواقع ) الواحدة ( عن قصد وعلم ) فانه لا يخلو من  
ال فعل الموافق للوجوب ، او الترك الموافق للحرمة ، وقوله : « عن قصد ... » للتنسيق  
بين هذا الفرض والفرض الثاني في الواقع المتعددة ، والا فالقصد وعدمه والعلم ،

وأما المخالفة تدريجياً في واقعين فهي لازمة البتة .  
والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعه عن قصد وعلم ، كذلك يحكم بحرمة  
المخالفة في واقعين تدريجياً عن قصد إليها

---

وعدمه ، لا مدخلية لهما في المرة الواحدة .  
نعم مما دخilan في تسمية الفعل اختيارياً ، اذ بدون القصد لا يكون الفعل  
اختيارياً .

( واما المخالفة ) العملية القصدية ( تدريجياً في واقعين فهي لازمة البتة ) فانه اذا  
حلف على الوطى او الترك كل ليلة من ليالي هذا الاسبوع ، ثم نسي ان الحلف تعلق  
بالفعل او الترك ، فاذا وطاً ليلة وترك ليلة عالماً عامداً ، حصلت المخالفة العملية ،  
لانه ان كان حالفاً على الوطى فقد تركه في ليلة ، وان كان حالفاً على الترك فقد وطاً  
في ليلة فجريان الاصل معناه : اجازة الشارع للمخالفة القطعية ، وقد سبق انه من  
المناقضة ، فاذا اجرينا الاصل في الاطراف وحكمنا بالاباحة حصلت المخالفة .

( والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعه عن قصد وعلم ) من غير فرق بين  
مخالفة واجب او مخالفة حرام ، او مخالفة امرین يعلم بالحكم الواقعی بينهما ، كما  
اذا علم بنجاسة احد مائين فشرب احدهما ، وأراق الآخر في المسجد في آن واحد ،  
فانه يعلم بارتكابه العصيان باحد عملية المقارنين في زمان واحد ( كذلك يحكم  
بحرمة المخالفة) العملية ( في واقعين تدريجياً عن قصد إليها ) أي إلى المخالفة ، كما  
تقدم في مثال من نسي انه حلف على الوطى او الترك في كل ليلة من الاسبوع ، فعل  
ليلة وترك ليلة ، ومن المعلوم ان البناء على الاباحة في المحلوفة يوجب تلك  
المخالفة .

ان قلت : اذا حرمت المخالفة التدريجية فلماذا افتني بعضهم بجوازها ، فيما اذا  
قلّ مجتهدين تدريجياً ؟ بأن قلد - مثلاً - من يقول : بحرمة المرأة المحلوفة الوطى او  
الترك ، في هذا الشهر فلم يطأها ، ثم في الشهر الثاني قلد من يقول : بجواز الوطى

من غير تقييد بحكم ظاهري عند كل واقعة . وحيثئذ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل او الترك ، إذ في عدمه

فيطأها ، وكذلك حال من يرى : جواز العمل بالخبرين المتعارضين من باب قوله عليه السلام : « اذاً فلتخير » فيختار التمام مثلاً في شهر ، والقصر في شهر آخر ، فيما اذا كان الخبران دالين على الحكمين .

والحاصل : ان التخيير الاستمراري في بابي : التقليد ، والخبرين المتعارضين ، يعطي الجواز في المقام أيضاً .

قلت : اولاً : نحن نمنع التخيير الاستمراري ، بل نقول : بان التخيير ابتدائي ، لأن الفاعل مع استمرارية التخيير يعلم بأنه خالف الواقع ، وهو قبيح .

وثانياً : لو سلمنا الاستمرارية نقول : ذلك حكم ظاهري اجازه الشارع لمصلحة اهم : مثل ان تكون من باب التسليم ، كما ورد في الروايتين المتعارضتين ، فالتسليم عنوان ثانوني ، كعنوانين العسر ، والحرج ، والضرر - او جب رفع القبح في مخالفة الواقع ، فلا قبح ، فلا يقاس ما نحن فيه حيث لا دليل فيه ، على ما فيه دليل كالموردين .

فالقبح في مخالفة الواقع انما يكون (من غير تقييد بحكم ظاهري عند كل واقعة) اما اذا دلّ الدليل على التقييد ، لم يكن به بأس .

ويؤيده : ان الشارع لما اجاز تقليد مجتهدين متساوين ، جاز لكل من زيد ، وعمرو ان يقلد احدهما ، مع العلم بمخالفة احدهما للواقع ، وكذلك لما خير بين الخبرين ، فأخذ زيد بخبر ، وعمرو بخبر آخر ، مع العلم بأن الواقع احدهما ، ولا فرق في مخالفة الواقع بين نفر واحد وبين نفرین .

( وحيثئذ ) أي حين قبحت المخالفة العملية في ما نحن فيه ، مما لم يكن حجة ظاهرية في كل مورد ( فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل او الترك ) أي ان يستمر في احدهما ، لأن يفعل تارة ويترك اخرى ، حتى يتيقن بأنه خالف الواقع ( اذا في عدمه ) أي

ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقيناً عن قصد .  
وتعذر الواقعه إنما يجدي مع الاذن من الشارع عند كل واقعه ، كما في تخير  
الشارع للمقلد بين قوله المجتهدين تخيراً مستمراً يجوز معه الرجوع من  
أحدهما إلى الآخر ، وأما مع عدمه

---

عدم الالتزام (ارتكاب) قطعي (لما هو مبغوض للشارع يقيناً ، عن قصد) وعلم ذلك  
قبح عقلاً ، موجب للعقاب شرعاً .

وهل الامر كذلك ، في تعدد الموضوع ؟ كما لو كانت عنده زوجتان : حلف مرة  
على هذه ، ومرة على تلك ، ثم شك في انه حلف بالوطني او الترك في هذه او تلك ،  
فهل يلزم عليه سوقهما مسافاً واحداً ، بان يطأهما او يتركهما ؟ او أن لكل واحدة  
حكماً مستقلاً ، بان يطأ احداهما في كل واقعه ، ويترك احدهما في كل واقعه ؟  
الظاهر : الثاني ، اذ هما واقعتان لا واقعة واحدة ، ولعل الحلف طابق فعله بان حلف  
في الواقع بوطي هند وبترك ميسون وعمله طابق حلفه في كلتيهما .

نعم ذلك لا يأتي في ما اذا علم ان الحلفين كان على شكل واحد فيهما ، او كان قد  
حلف حلفاً واحداً لهما بالفعل او الترك .

(و) مما تقدم عرفت : ان ( تعدد الواقعه انما يجدي ) في جواز المخالفة العملية  
التدريجية ( مع الاذن من الشارع عند كل واقعه ) بالحكم الظاهري ، فيكون من باب  
الاستثناء ( كما في تخير الشارع للمقلد بين قوله المجتهدين ) المتناقضين في  
الفتوى ، فاحدهما يبيح الاخت من الرضاع بعشرة رضعات ، والآخر يحرّم ، فمرة لا  
يأخذها بحكم المجتهد الثاني ، ومرة يأخذها بحكم المجتهد الاول ، اما في ان يطأ  
احدى زوجتيه ولا يطأ الأخرى في وقت واحد ، فقد عرفت حكمه في المحلولتين  
( تخيراً مستمراً يجوز معه الرجوع من أحدهما إلى الآخر ) وهكذا حال التخير في  
الخبرين اذا قلنا بأنه تخير مستمر .

( واما مع عدمه ) أي عدم اذن الشارع ، كما في المرأة المحلوفة الوطني او الترك

فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحق عقلاً العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض . أما لو التزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفة الواقع لو اتفقت . ويمكن استفادة الحكم أيضاً من فحوى أخبار التخيير عند التعارض ،

( فالقادم ) أي الذي اقدم ( على ما هو مبغوض للشارع ) من المخالفة العملية التدريجية ( يستحق عقلاً العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض ) فانه اذا لم يكن حكم ظاهري بجواز التخيير الاستمراري ، يكون هذا العبد مقدماً على ما هو مبغوض للشارع ، ولا فرق في استحقاق العقاب عقلاً بين علمه عند الارتكاب بان هذا بنفسه مبغوض ، كما في العلم التفصيلي او علمه بعد الارتكاب بان احدهما مبغوض ، كما في العلم الاجمالي .

وربما يكون مما نحن فيه : ما اذا سافر من بلده إلى ان وصل في آخر الوقت إلى محل يشك انه محل الترخيص ام لا ؟ ولا دليل يدل على احدهما فيستصحب حكم التمام ويتم في الصلاة ، فإذا رجع ووصل إلى نفس المكان استصحب القصر ، مع انه يعلم ان حكمه ذهاباً وأياباً إنما التمام وإما القصر .

( اما لو التزم بأحد الاحتمالين ) مستمراً بأن وطأ المرأة او تركها في كل واقعة واقعة ( قبح ) عقلاً ( عقابه على مخالفة الواقع لو اتفقت ) المخالفة ، اذ هو من العقاب بلا بيان ، والقبح العقلي هنا شرعني ايضاً ، قال سبحانه :

**«وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا»<sup>١</sup>**.

هذا تمام الكلام في الدليل الاول من الدليلين على لزوم الالتزام .

الثاني : ما ذكره بقوله :

( ويمكن استفادة الحكم ) بلزوم الالتزام باحدهما ( ايضاً من فحوى اخبار التخيير عند التعارض ) فانه اذا كان هناك خبران متعارضان ، ولم نتمكن من ترجيح احدهما على الاخر بالمرجحات المذكورة في باب التعادل والتراجيح ، اجاز الشارع لنا

لكن هذا الكلام لا يجزي في الشبهة الواحدة التي لم تتعدد فيها الواقعه حتى تحصل المخالفة العملية تدريجياً ، فالمانع في الحقيقة هي المخالفة العملية

التخيير بقوله عليه السلام : «إذا فتحتَ» ١ اما قبل التخيير فلا بد من الالتزام باحدهما ، والمقام من قبيل قبل التخيير ، اذا لا دليل للتخيير هنا ، فما في الخبرين من لزوم الالتزام باحدهما آت هنا ايضاً ، فيلزم الالتزام باحدهما ولا يجوز العمل بهذا تارة ، وبذاك أخرى .

ثم مراده بالفحوى : اما الملاك المتساوي فيما ، او الاولوي ، بتقريب : انه اذا وجب العمل باحد الخبرين الظنيين ، مع احتمال مخالفة كليهما للواقع - في غير صورة المتناقضين والمتضادين الذين لا ثالث لهما ، حيث في هاتين الصورتين لا يتحمل مخالفة كليهما للواقع - لزم الالتزام ، ثم العمل على طبق احد الاحتمالين وهو فيما نحن فيه بطريق اولى ، لأن احدهما موافق للواقع قطعاً .

( لكن هذا الكلام ) أي لزوم المخالفة العملية التدريجية ( لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تتعدد فيه الواقعه ) كالحلف بوطي او عدم وطي زوجته اول ساعة من ليلة الصيام فانه ، لا تعدد ( حتى تحصل المخالفة العملية تدريجياً ) .

نعم الواقعه الواحدة الممتدة يمكن تصور التعدد فيها امتداداً ، كما اذا شك في انه حلف على بقاء الساعة الاولى في المدرسة او المسجد ؟ فاذا بقي نصف ساعه هنا ، ونصف ساعه هناك ، كان مقطوع المخالفة .

لكن ربما يقال في ذلك : انه مثل درهمي الوديعي ، التنصيف اولى ، لأن العلاء يقدمون المخالفة القطعية في البعض على المخالفة الاحتمالية في الكل .

وعليه : ( فالمانع ) عن اجراء الاصلين في الطرفين ( في الحقيقة ) الواقع ، ليس هو المخالفة ، او الامثلية الالتزامية ، بل ( هي المخالفة العملية ) فاذا لم تكن

القطعية ولو تدريجاً مع عدم التبعّد بدليل ظاهري ، فتأمل جداً .  
هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم إجمالاً من حيث الالتزام ، بان  
لا يلتزم به او يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر ، إذا اقتضت الأصول ذلك .  
واما المخالفة العملية ، فان كانت لخطاب

مخالفة عملية ، كما اذا لم يقدر على الوطني ، فلا مانع من اجراء الاصل والالتزام  
بالاباحة ، فالمخالفة الالتزامية لا تحرم بالذات من حيث هي هي ، وانما تحرم  
بالعرض من حيث لزوم المخالفة العملية (القطعية ولو تدريجاً ، مع عدم التبعّد) من  
الشارع (دليل ظاهري ) مجوّز للمخالفة العملية ، كما في تخدير المقلدين بين  
مجتهدين ، وتخدير المجتهدين بين روایتين - على ما تقدم ..

ثم لو تمكّن العالف من الخروج عن هذا المأزق ، فهل يجب عليه ذلك ، كما اذا  
كان له اب يحلّ نذرها لو طلب منه ذلك ؟ احتمالان :

من ان الخروج عن الموضوع ليس بواجب ، فالمسافر لا يلزم ان يحضر ولا العكس .  
ومن ان المقام من قبيل الاضطرار ، حيث انه ليس الا فيما لا مندوحة .  
( فتأمل جداً ) حتى يظهر لك : هل ان المخالفة الالتزامية حرام بنفسها وان لم  
تنجر إلى المخالفة العملية ، او انها محمرة لفضائلها إلى المخالفة العملية ؟ والكلام  
في المقام كثير ، نكتفي منه بهذا القدر ، لثلا نخرج عن موضوع الشرح .  
ولا يخفى : ان « تأمل » بمعنى : كُن على امل ورجاء لأن تفهم المسألة اكثراً ،  
واصطلاحهم ذلك مجرداً ، يفيد الاشكال فيما ذكر قبله ، وان ذكر مع « جداً » او  
« جيداً » او ما اشبهه ، كان اشارة إلى الدقة في المطلب .

( هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم إجمالاً ، من حيث الالتزام ) لا من  
حيث العمل ( بأن لا يلتزم به ، او يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر ، اذا اقتضت الأصول  
ذلك ) أي الالتزام او عدم الالتزام .

( واما المخالفة العملية ) للعلم الاجمالي ( فان كانت ) المخالفة ( لخطاب

للشيرازي ..... المخالفة العملية للعلم الاجمالي ..... ج ١

تفصيلي ، فالظاهر عدم جوازها ، سواء كانت في الشبهة الموضوعية ، كارتكاب الانائين المشتبهين المخالف لقول الشارع : « اجتنب عن النجس » ، او ترك القصر والاتمام في موارد اشتباه الحكم ، لأن ذلك معصية لذلك الخطاب .

---

تفصيلي ) كما اذا قال : اكرم زيداً ، او لا تشرب الخمر ، واشتبه زيد بين نفرين ، والخمر بين إنائين ( فالظاهر عدم جوازها ) وانما قال : فالظاهر ، لأن بعض الفقهاء قال بالجواز لمكان « بعينه » في الرواية - كما سيأتي - ( سواء كانت ) المخالفة ( في الشبهة الموضوعية ، كارتكاب الانائين المشتبهين ) بالنجس ( المخالف ) ذلك الارتكاب ( القول الشارع : اجتنب عن النجس ) فالخطاب معلوم بالتفصيل ، وانما الاشتباه في الموضوع .

لكن ذلك فيما اذا لم يكن محذور كالاشتباه بالغصب - مثلاً - فانه اذا لم يتمكن من مراجعة الحاكم لتعيين كل واحد منهما حقه ، ولا من عدول المؤمنين ، ولم يرض صاحب المال بالتمييز ، او لم يكن موجوداً بنفسه او وليه وصل الأمر لافرازه بنفسه ، فيأخذ احد الانائين او الثوابين او ما اشبه لنفسه ، ويجعل الآخر للثاني ويكون الاداء التفصيلي ، لا الاجمالي .

( او ) في الشبهة الحكمية ( ترك القصر والاتمام في موارد اشتباه الحكم ) فانه مخاطب تفصيلاً باقامة الصلاة ، لكن الاشتباه في الحكم وانه قصر أو تمام ؟ كما اذا قصد الاقامة في مكان ثم سافر إلى ما دون اربعة فراسخ ، حيث يشك في ان تكليفه القصر او التمام ، فالخطاب معلوم تفصيلاً والمتعلق مشكوك .

او في الشبهتين معاً : بأن كان الشك في الموضوع وفي الحكم ، كما اذا لم يعلم بان الرضاع ، الناشر للحرمة يحصل بخمس عشرة رضعة او بعشرة ، ولم يعلم ايضاً بان المرضعة هند او دعد ( لأن ذلك ) الذي مثلناه من ارتکاب الانائين ، وترك القصر والتمام ، والتزويج بالمرأتين يعد ( معصية ) عقلاً وعرفاً ، والمتشرعة أيضاً تعدد عصياناً ايضاً ( لذلك الخطاب ) التفصيلي في الاولين ، والاجمالي في الثالث .

لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الاناثين ، ووجوب صلاة الظهر والعصر ، وكذا لو قال : «أكرم زيداً» ، واشتبه بين شخصين ، فان ترك إكرامهما معصية .

فان قلت : إذا أجرينا أصلالة الطهارة في كل من الانائين وأخر جنابهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس في ارتكابهما ، بناء على طهارة كل منهما ،

(لان المفروض) شرعاً: (وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين)  
فان اجتنب عن النجس - حيث المراد بالنجس الواقعى - يشمل المشتبه ايضاً ، ولهذا  
اذا قال المولى : لا تكرم زيداً ، ثم اشتبه العبد في ان زيداً هذا او ذاك ، وجب عليه  
لتحصيل أمر المولى ، عدم اكرامهما ، والاً فان اكرم احدهما وكان في الواقع هو زيد ،  
كان معاقباً عقلاً وعرفاً .

والاستصحاب يقوم مقام العلم ، فإذا جرى الاستصحابان لا نعلم نجاسة هذا ولا ذاك ( فليس في ارتكابهما - بناءً على طهارة كل منهما - ) بسبب الاستصحاب

للشيرازي ..... ج ١ ..... المخالفة العملية للعلم الاجمالي

### مخالفة لقول الشارع « اجتنب عن النجس » .

قلت : أصالة الطهارة في كل منها بالخصوص إنما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو . وأمّا الاناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدل على طهارته ، لأنّه نجس يقيناً ؛ فلابد إمّا من اجتنابهما تحصيلاً للموافقة القطعية ، وإمّا أن يجتنب أحدهما فراراً عن المخالفة القطعية

---

(مخالفة) عملية (لقول الشارع) الذي قال : (اجتنب عن النجس) فيحصر النهي في صورة العلم التفصيلي حكماً ومتعلقاً ، فإذا لم يعلم انه واجب او حرام ، او الواجب هذا او ذاك ، او الواجب او الحرام هذا او ذاك ؟ ، كما اذا لم يعلم انه هل يجب عليه وطي هند ، او يحرم عليه وطي دعد ؟ لم يلزم عليه شيء .

(قلت) : قد نقول : بان الاصل في نفسه جار ، وانما المانع - وهو المناقضة مع العلم الاجمالي - يمنع من جريانه وقد نقول : ان الاصل غير جار اصلاً فهنا جوابان :

الجواب الاول : لبيان وجود المانع عن جريان الاصل .

الجواب الثاني : لبيان عدم المقتضي لجريان .

فتارة نقول : الخشب لا يحترق مع وجود النار لوجود المانع وهو الرطوبة .  
وتارة نقول : الخشب لا يحترق لعدم وجود المقتضي ، وهو النار ، وقد اشار المصنف « قده » إلى الجواب الاول : بان (اصالة الطهارة في كل منها) أي من الطرفين (بالخصوص انما توجب جواز ارتكابه من حيث هو) أي مع قطع النظر عن وجود العلم الاجمالي (واما) مع وجود العلم الاجمالي بـ (الاناء النجس الموجود بينهما) قطعاً (فلا أصل) يجري حتى (يدل على طهارته) فان المانع لا يدع المقتضي ان يؤثّر (لانه) أي النجس بينهما (نجس يقيناً فلا بد) من احد امرین .  
(اما من اجتنابهما) معاً (تحصيلاً للموافقة القطعية) كما يقوله المصنف والمحققون .  
(واما ان يجتنب احدهما) مخيراً في الاجتناب ، ويرتكب احدهما مخيراً في الارتكاب (فراراً عن المخالفة القطعية) كما يقوله بعض الفقهاء .

على الاختلاف المذكور في محله ، هذا ، مع أن حكم الشارع بخروج مجرى الأصل عن موضوع التكليف الثابت بالأدلة الاجتهادية لا معنى له ، إلا رفع حكم ذلك الموضوع ، فمرجع أصالة الطهارة إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله : «اجتنب عن النجس» ،

وهذا القولان في العلم الاجمالي مبنيان ( على الاختلاف المذكور في محله ) في باب الاشتغال حيث يبحث فيها هناك عن إن المستفاد من الادلة أي هذين القولين ؟ وسيأتي ان شاء الله تعالى .

( هذا ) كله في بيان المانع من جريان الاصلين ، وهو الجواب الاول فقد اشار إلى الجواب الثاني من عدم المقتضي لجريان الاصل بقوله :

( مع ان حكم الشارع بخروج مجرى الاصل ) كالاثنتين المشتبهين ( عن موضوع التكليف الثابت ) ذلك التكليف ( بالادلة الاجتهادية ) اذ الاناء النجس : موضوع ، والحكم : وجوب الاجتناب عنه ، فان هذا الوجوب ثابت بالأدلة الاجتهادية - وهي عبارة عمما يقابل الاصول العملية - ( لا معنى له ) أي لحكم الشارع هذا ( الأرفع ) وجوب الاجتناب الذي هو ( حكم ذلك الموضوع ) وهو النجس ، فاذا قال الشارع : اجر الاصل في الاثنتين ، كان معناه : لا يجب الاجتناب عن النجس ، وهو يناقض : اجتنب عن النجس .

( فمرجع اصالة الطهارة ) في هذا الاناء ، وذلك الاناء ( إلى عدم وجوب الاجتناب ) عن النجس ( المخالف ) ذلك ( لقوله ) عليه السلام ( اجتنب عن النجس ) حيث ان الشارع لا يناقض نفسه بنفسه بان يقول اجر اصل الطهارة في كلا الطرفين .

لا يقال : فكيف قال بعض الفقهاء : بعدم وجوب الاجتناب عن اطراف الشبهة ،

وقال بعضهم : بوجوب الاجتناب عن بعض الاطراف لا عن جميع الاطراف ؟

لأنه يقال : من قال بالاول ، يرى ان قوله : اجتنب عن النجس ، يراد به النجس

المعلوم تفصيلاً ، فلم يجعل الشارع نجاسة للمردود بين الاثنتين ، ومن قال بالثاني ،

للشیرازی ..... المخالفة العملية للعلم الاجمالي ..... ج ١  
فتامل .

وإن كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردّ بين خطابين - كما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع او بحرمة هذه المرأة ، او علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان ، او بوجوب الصلاة عند ذكر النبي ، صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - ففي المخالفة القطعية حينئذ وجوة :

---

يرى ان الشارع جعل احدهما بدلاً عن الواقع مع عدم المصادفة ، ومع المصادفة فالنحس هو المأمور بالاجتناب عنه ، وسيأتي الكلام في هذين القولين .  
(فتأمل) حتى لا تقول : ان كلام الشيخ « قده » هنا : بعدم جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي ، ينافق كلامه السابق من جريان الاصول في اطراف العلم ، اذ كلامه السابق : كان فيما لا يستلزم اجراء الاصول : المخالفة العملية ، وكلامه هنا فيما يستلزم الاجراء : المخالفة العملية ، فلا تنافي بين الكلامين .

هذا تمام الكلام فيما اذا كانت المخالفة ، مخالفة لخطاب تفصيلي ( و ) اما ( ان كانت المخالفة ، مخالفة لخطاب مردّ بين خطابين ) سواء في الشبهة الموضوعية ( كما اذا علمنا بنجاسة هذا المائع او بحرمة هذه المرأة ) حيث يعلم المكلّف بتوجه الامر من المولى عليه ، لكنه لا يعلم هل هو امر باجتناب المائع او باجتناب المرأة ؟  
( او ) كان التردد في الشبهة الحكمية ، بان علم بالوجوب لكنه لم يعلم بانه ورد على أي موضوع ، ؟ كما اذا ( علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان ، او بوجوب الصلاة عند ذكر ) اسم ( النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ) فهو مخاطب باقرا او بصلٌ ، لكنه لا يعلم انه ايهما .

وهنا قسم ثالث : وهو انه يعلم اما بواجب او حرام عليه كما اذا علم بانه يجب عليه صلاة الجمعة : او يحرم عليه التبغ .

( ففي المخالفة ) العملية ( القطعية حينئذ ) بأن يشرب الاناء ويباشر المرأة ، ويترك الصلاة والقراءة ، ويدخن ويترك صلاة الجمعة ( وجوه ) اربعة :

أحدُها: الجواز مطلقاً ، لأن المردَّ بين الخمر والأجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتى يحرم ارتكابه ، وكذا المردَّ بين الدعاء والصلوة ، فإنَّ الاطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها.

(أحدُها: الجواز مطلقاً) وسواء في الشبهة الموضوعية أو الحكمة من جنس الواجب كان أو الحرام او بالاختلاف من نوع واحد كهذه المرأة وتلك المرأة ، او من نوعين كالتبغ والمرأة .

وقد استدل لهذا الوجه بقوله : - (لان المردَّ بين الخمر والأجنبية ) مثلاً (لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتى يحرم ارتكابه ، وكذا المردَّ بين الدعاء والصلوة ) والمردَّ بين صلاة الجمعة وصلاة الظهر ، والمردَّ بين صلاة الجمعة وجوباً والتبيغ تحريمًا ، وإنما الخطابات اما وجوب لشيء معين او تحريم لشيء معين ، فالمردَّ خارج عن الخطابات ، واذ كان خارجاً فلا تكليف بشيء (فإن الاطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها) .

لكن لا يخفى ما فيه : فان العقلاء يحكمون باستحقاق العبد العقاب اذا ترك الامر الاجمالي ، كما يستحقه اذا ترك الامر التفصيلي ، فإذا قال له المولى : لا تذهب ثم شك في انه قال : لا تذهب من هذا الطريق او ذاك ؟ وكان امامه طريق ثالث ، فإذا لم يذهب في الثالث وذهب من الطريقين كان مستحقاً للعقاب ، وهكذا في المأكولات والمشروبات والمنکوحات ، وغيرها .

هذا في الاعتباريات ، كما هو في التكوينيات ايضاً ، فإذا علم بأن في أحد الطريقين اسد ، او في احد الانائين سم ، فارتکب كليهما كان قد اصابه الضار ، إلى غير ذلك من الامثلة ، فان الجهل لا يغير الواقع ، سواء في الاعتباريات او في التكوينيات ، ولذا قال سبحانه :

**«اجتَبُوا كَثِيرًا مِنَ الظُّنْنِ إِنَّ بَعْضَ الظُّنْنِ إِثْمٌ»<sup>١</sup>**

للشيرازي ..... المخالفة العملية للعلم الاجمالي ..... ج ١

الثاني : عدم الجواز مطلقاً ، لأنّ مخالفة الشارع قبيحة عقلاً مستحقة للذم عليها ولا يعذر فيها إلا الجاهل بها .

الثالث : الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم ، فيجوز في الاول دون الثاني ، لأنّ المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الاحصاء ،

---

( الثاني : عدم الجواز مطلقاً ) والاطلاق هنا كالاطلاق في قول من قال بالجواز ( لأن مخالفة الشارع ) عن علم وعمد ، سواء في العلم الاجمالي او في العلم التفصيلي ( قبيحة عقلاً ، مستحقة للذم عليها ) وللعقاب بها شرعاً ( ولا يعذر فيها ) أي في المخالفة ( الا الجاهل بها ) دون العالم ، سواء كان عالماً بها اجمالاً او عالماً تفصيلاً ، بشرط ان لا يكون الجهل تقسيراً ، والا فالجاهل المقصر ايضاً معاقب عقلاً وشرعاً ، حيث يقال له : هلأ تعلمت - كما في الحديث - ؟ وهذا القول الثاني هو مختار المحققين من المتأخرین .

( الثالث : الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم ، فيجوز ) المخالفة ( في الاول دون الثاني ) وانما يجب الاحتياط في الشبهة الحكمية : وجوبية او تحريمية او بالاختلاف دون الشبهة الموضوعية ، بدليل الإن ( لأنّ المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الاحصاء ) فيدل ذلك - بطريق الان - على الجواز في الشبهة الموضوعية .

وقد تقدم جملة من الموارد التي يتحول العلم الاجمالي فيها إلى العلم التفصيلي . بالإضافة إلى موارد كثيرة في النزاعات كما اذا ادعى احد - مثلاً : بان الآخر قريبة وانكر الآخر ذلك فالاول لا يرث من الثاني ، وتجب عليه نفقته في موارد النفقات كالاب والابن وما اشبه ، بينما لا يجب على الثاني شيء من ذلك ، لأن الاول باعترافه صار من صغيريات اقرار العقلاء على انفسهم جائز ، بينما الاصل عدم وجوب شيء على الثاني .

وكذلك اذا قال رجل : بان هذه المرأة زوجتي ، وانكرت المرأة ذلك .

بخلاف الشبهات الحكمية ، كما يظهر من كلماتهم في مسائل الاجماع المركب ، وકأن الوجه ماتقدم ، من أن الاصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف . بخلاف الاصول في الشبهات الحكمية فائتها منافية لنفس الحكم الواقعى المعلوم اجمالاً ،

فانه يحرم على الرجل التزويج بالخامسة وبالاخت والام والبنت لهذه المرأة ، ويجب عليه اعطاؤها المهر إن كان دخل بها وما اشبه ذلك من لوازم الزوجية بينما المرأة ليست كذلك ، فانه لا يجب عليها شيء من لوازم الزوجية .

وهكذا حكم العكس : بان ادعت المرأة انها زوجته وانكر الرجل ذلك فانه يحرم عليها الزواج ، بينما يجوز له الزواج باختها وامها وبنتها وسائر المستلزمات .

إلى غير ذلك من الامثلة الكثيرة في سائر المعاملات وفي الطلاق وغيرها (بخلاف الشبهات الحكمية ) فانه لم يوجد فيها مورد للمخالفة القطعية ، وذلك يشکف - بدليل الان - على انهم لم يجوزوا ما يؤدي فيها إلى المخالفة القطعية ، وذلك (كما يظهر من كلماتهم في مسائل الاجماع المركب ) فانهم قالوا : كلما تحقق الاجماع المركب ، لم يجز خرقه بقول ثالث ولو بالتفصيل بين الرأيين ، معللين ذلك بعدم جواز طرح الحكم المعلوم اجمالاً بين الرأيين .

( وکأن الوجه ) في الفرق بين الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية ، حيث اجازوا المخالفة في الاول دون الثاني ( ما تقدم ) وان كان هذا الوجه ضعيف ، كما يشير إلى ضعفه المصنف « قده » ( من ان الاصول في الموضوعات تخرج مجاريها ) كالمرأة المحلوفة الوطى او الترك ( عن موضوعات أدلة التكليف بخلاف الأصول في الشبهات الحكمية ، فانها منافية لنفس الحكم الواقعى المعلوم اجمالاً ) فاصالة عدم الحلف بوطيها ، واصالة عدم الحلف بترك وطيها ، تجعل المرأة خارجة عن كونها متعلق النذر اصلاً ، فالجواز في الوطى والترك لهذه المرأة لا يصادم دليل « الوفاء بالنذر » .

وقد عرفت ضعف ذلك ، وأن مرجع الارجاع الموضوعي الى رفع الحكم المترتب على ذلك ، فيكون الأصل في الموضوع منافيًّا لنفس الدليل الواقعي إلا أنه حاكم عليه لا معارض له ، فافهم .

الرابع : الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بال النوع كوجوب أحد الشيئين

(و) لكنك (قد عرفت) فيما تقدم (ضعف ذلك) الدليل فلا يجري الاصalan في طرفي العلم الاجمالي (و)ذلك لـ(ان مرجع الارجاع الموضوعي إلى رفع الحكم) أي الوطبي لزوماً ، او عدم الوطبي لزوماً (المترتب على ذلك) الموضوع وهي المرأة في المثال ، فألا اصلاح يرفع عن الازام ، والحال انا نعلم الازام بسبب العلم الاجمالي (فيكون الاصل) أي كلا الاصلين معاً (في الموضوع) الذي هو المرأة (في الحقيقة) والواقع (منافيًّا) ومناقضاً (لنفس الدليل الواقعي) لانه من طرف : الزام حول هذه المرأة من جهة الحلف ، ومن طرف : لا الزام من جهة الاصلين ، فلا فرق - من جهة المنافاة - بين الاصل في الموضوع والاصل في الحكم .

اللهم (إلاً) ان يقال : ان الفرق هو (انه) أي الاصل (حاكم عليه) أي على الدليل في الموضوعات ، فيجري الاصل فيها ، (لا) انه (معارض له) حتى لا يجري ، كما هو معارض في الاحكام لنفس الدليل .

(فافهم) فانه لا يمكن القول بهذا الفرق ، لما عرفت من تصادم الحكم الواقعي مع كلا الاصلين ، سواء كان في الشبهة الموضوعية أو الشبهة الحكمية .

اقول : لا يخفى ان عبارة المصنف «قده» لو لم يكن فيها سقط او زيادة ، فيها نوع ضعف .

(الرابع) من الوجوه في المخالفة العملية في اطراف الشبهة : التفصيل و (الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين) جزئيين كانوا او كليين ، وكانوا (واحداً بال النوع) فعدم الجواز (كوجوب احد الشيئين) او حرمة احدهما ، مثل وجوب الصلاة عند

وبيَن اختلافه كوجوب الشيء وحرمة آخر .

والوجه في ذلك أن الخطابات في الواجبات الشرعية بأسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكل ، فترك البعض معصيةً عرفاً ، كما لو قال المولى : « افعل كذا وكذا » ، فأنه

ذكر النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم أو الدعاء عند رؤية الهلال ، او حرمة شرب هذا الاناء او هذه المرأة اما المتعدد نوعاً وصنفـاً مثل : وجوب الظهر او الجمعة ، او حرمة هذه المرأة او تلك ، فاظهر في عدم جواز المخالفـة العملية ووجوب الارتكاب او الاجتناب من الاول المتعدد نوعاً لاصنفـاً .

( وبين اختلافه ) اي اختلاف النوع ، فالجواز ( كوجوب الشيء وحرمة آخر ) حيث انهمـا نوعان من اللزوم ، بينما الوجوبـان او التحريمـان نوع واحد ، كما اذا علم اجمالاً بأنه تحرم هذه المرأة او يجب شرب هذا الاناء لأن فيه شفاءه ، او علمـاً بأنه يجب عليه الدعـاء عند رؤية الهلال او يحرمـ التنـ .

( والوجه في ذلك ) التفصـيل هو ( : ان الخطابات في الواجبات الشرعية ) وكذا في المحرمات الشرعية ( بـاسـرـها ) وبـجمـعـها ( في حـكمـ خـطـابـ وـاحـدـ ) قد اـمـرـ الشـارـعـ ( بـفـعلـ الـكـلـ ) وـنـهـيـ عنـ فـعلـ الـكـلـ ، قـالـ سـبـحانـهـ : -  
« وَيَعْمَلُ صَالِحـاً ... ١ـ .

فـانـهـ يـشـمـلـ كـلـ الـوـاجـبـاتـ ، وـقـالـ تـعـالـىـ :  
« تُوَبُوا إِلـى اللـهـ ٢ـ .

فـانـهـ يـشـمـلـ جـمـيعـ الـمـحـرـمـاتـ ( فـتركـ الـبـعـضـ ) فيـ الـوـاجـبـاتـ ، اوـ فـعلـ الـبـعـضـ فيـ الـمـحـرـمـاتـ ، سـوـاءـ كانـ مـعـيـنـاـ فيـ الـعـلـمـ التـفـصـيلـيـ ، اوـ مـرـدـداـ عـنـ الـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ ( معـصـيـةـ عـرـفـاـ ) فـلاـ فـرـقـ فيـ الصـنـفـيـنـ مـثـلـ : الصـلـاـةـ وـالـدـعـاءـ ، اوـ صـنـفـ وـاحـدـ : كالـظـهـرـ وـالـجـمـعـةـ ( كـماـ لوـ قـالـ المـوـلـىـ : اـفـعـلـ كـذـاـ وـكـذـاـ ) مـثـلاـ قالـ :

بمنزلة : « افعلهمـا جميـعاً » ، فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منهمـا معينـاً او واحد غير معينـ عندـه .

نعم في وجوب الموافقة القطعية بالاتيان بكلـ واحد من المحتملين كلام آخر مبني على أنـ مجرد العلم بالحكم الواقعـ يقتضـي البراءـة اليقـينـة عنه او يكتـفي بأحدـهما حذـراً عنـ المخالفة القطـعـية التي هي بـنفسـها مذـمـومة عندـ العـقـلاءـ وـتـعدـ معـصـيـةـ عندـهمـ

---

« أـقـيمـوا الصـلاـةـ وـأـتـوـا الزـكـاـةـ »<sup>١</sup> ( فـانـهـ بـمنـزـلـةـ ) قـولـهـ : ( اـفعـلـهـماـ جـمـيـعاـ ،ـ فـلاـ فـرقـ فيـ العـصـيـانـ ) وـاستـحـاقـ العـقوـبةـ ( بـينـ تـرـكـ وـاحـدـ مـنـهـمـاـ مـعـيـنـاـ ) فيـ العـلـمـ التـفـصـيلـيـ ( اوـ وـاحـدـ ) مـنـهـمـاـ ( غـيرـ مـعـيـنـ عـنـدـهـ ) فيـ العـلـمـ الـاجـمـالـيـ كـماـ اـذـاـ لـمـ يـعـلـمـ اـنـ وـاجـبـهـ : اـقـامـةـ الصـلاـةـ اوـ اـعـطـاءـ الزـكـاـةـ فـتـرـكـ وـاحـدـاـ مـنـهـمـاـ ،ـ وـكـذـلـكـ فيـ الـحرـامـ :ـ كـمـاـ فيـ قـولـهـ تعالىـ : « فـاجـتـبـيـوا الرـجـسـ مـنـ الـأـوـثـانـ وـاجـتـبـيـوا قـوـلـ الزـوـرـ »<sup>٢</sup> .

حيـثـ لاـ يـعـلـمـ اـنـ الـحرـامـ عـلـيـهـ :ـ اـجـتـنـابـ هـذـهـ الصـورـةـ باـعـتـبارـ اـحـتـمـالـ اـنـ وـثـنـ ،ـ اوـ اـجـتـنـابـ هـذـاـ القـولـ باـعـتـبارـ اـحـتـمـالـ اـنـ قـوـلـ الزـوـرـ .

( نـعـمـ فيـ وجـوبـ الموـافـقـةـ القـطـعـيـةـ بـالـاتـيـانـ بـكـلـ وـاحـدـ مـنـ الـمحـتمـلـيـنـ ) فيـ الـوـاجـبـ وـتـرـكـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ الـمحـتمـلـيـنـ فيـ الـمـحـرـمـ ،ـ اوـ كـفـاـيـةـ الـاتـيـانـ بـاـحـدـ الـوـاجـبـيـنـ اوـ تـرـكـ اـحـدـ الـمحـتمـلـيـنـ مـنـ بـابـ كـفـاـيـةـ الـموـافـقـةـ الـاحـتـمـالـيـةـ (ـ كـلـامـ آخـرـ ) يـأـتـيـ تـفـصـيلـهـ فيـ بـابـ الـاشـتـغـالـ اـنـ شـاءـ اللهـ تـعـالـىـ ،ـ وـذـلـكـ الـكـلـامـ (ـ مـبـنـيـ عـلـىـ مـجـرـدـ الـعـلـمـ بـالـحـكـمـ الـوـاقـعـيـ ) مـنـجـزـ لـهـ بـحـيثـ (ـ يـقـتـضـيـ الـبرـاءـةـ الـيـقـيـنـةـ عـنـهـ ) ايـ عـنـ ذـلـكـ الـحـكـمـ ،ـ فـلاـ يـكـفـيـ الـاتـيـانـ بـاـحـدـهـماـ ،ـ بـلـ الـلـازـمـ الـاتـيـانـ بـهـمـاـ ،ـ وـذـلـكـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـحرـامـ الـمـرـدـدـ بـأـنـ يـجـتـبـيـهـماـ (ـ اوـ يـكـتـفيـ بـاـحـدـهـماـ ،ـ حـذـراًـ عـنـ الـمـخـالـفـةـ الـقـطـعـيـةـ ،ـ الـتـيـ هـيـ ) ايـ الـمـخـالـفـةـ الـقـطـعـيـةـ تـكـونـ (ـ بـنـفـسـهاـ مـذـمـوـمةـ عـنـ الـعـقـلـاءـ ،ـ وـتـعدـ مـعـصـيـةـ عـنـدـهـمـ ) لـاـمـجـرـدـ الـذـمـ ،ـ

وان لم يلتزموا الامثال اليقيني لخطاب مجمل .  
والأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني ثم الاول ثم الثالث ، هذا كله في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به .

---

اذ الذم اعم من العصيان .

ولا يخفى ان باب الاطاعة والمعصية مربوط بالعقلاء ولا دخل للشارع فيه ، ولو قال الشارع شيئاً في هذا الباب كان ارشاداً ، وقد ذكرنا في « الاصول » في بحث الانسداد وجوهاً اربعة لذلك ، كما ان باب الموضوعات مربوط بالعرف ولا شأن للشرع فيه ، ولو قال الشارع فيه شيئاً كان تفضلاً .

وعلى اي حال فان العقلاء يذمون المخالفة القطعية ( وان لم يلتزموا ) بـ(الامثال اليقيني لخطاب مجمل ) في الواجبات المرددة ، او المحرمات المرددة ، من غير فرق بين القولين في وحدة الصنف : كصلاتين وانائين احدهما خمر ، وتعدد الصنف : كصلاة ودعاء ، ومشتبه خمر ووطيء محمرة الوطي .

( والأقوى من هذه الوجوه ) الاربعة ( هو الوجه الثاني ) الذي اطلق وجوب الموافقة القطعية ، بفعلهما او تركهما ، بل وكذا اذا كانا اكثرا من اثنين ، كثلاثة ، او اربعة او اكثرا ، بشرط عدم وجود مانع خارجي كالعسر ونحوه .

( ثم ) لو فرضنا عدم الدليل على الوجه الثاني ، فـ( الاول ) وهو : جواز المخالفة مطلقاً ، لكن لا يخفى ان التفصيل بالموافقة الاحتمالية اقوى من هذا الوجه .

( ثم ) على تقدير عدم الدليل على الوجه الاول فـ( الثالث ) وهو التفصيل بين الشبهات الموضوعية ، فيجوز المخالفة ، والشبهات الحكمية ، فلا يجوز ، لكن الاقرب عندنا : الموافقة القطعية ثم الاحتمالية .

اما الوجهان الاخرين من التفصيلين ، فلا دليل عليهم : لا شرعاً ولا عقلاً ، وحيث ان الشرح مبني على التوضيح ، فلا داعي لتفصيل الكلام .

( هذا كله في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به) وانه هل هذا واجب او

وأما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم ، فقد عرفت أنه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردّ بين شخصين كأحكام الجنابة المتعلقة بالجنب

ذاك او هذا حرام او ذاك او هذا واجب او ذاك حرام ؟

( وأما الكلام في اشتباهه ) اي الحكم ( من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم ) وهو العبد ، وإنما لم يذكر المصنف « قده » المكلف - بالكسر - اي المولى ، لانه لا يتصور تردد في المولى الحقيقي الذي كلامنا نحن بصدده ، وان كان يمكن ذلك في المولى العرفية ، لأن لم يعرف عبداً زيد وعمر ، ان زيداً او عمروأ أمر عبده بهذا ، وهذا يرجع الى كيفية ارادة الموليين فان لها ثلاثة صور :

١- انهم يريdan في مثل ذلك الانجاز .

٢- انهم لا يريdan الانجاز .

٣- انهم مختلفان في ارادة الانجاز و عدمه .

ففي الاول : ينجزان ، حسب نظر الموليين ، على نحو الموافقة القطعية ، او على نحو عدم المخالفة القطعية ، او على نحو التفصيل بين الشبهات الموضوعية او الحكمية ، او على نحو التفصيل بين الشبهات الوجوبية او التحريمية ، الى غير ذلك .

وفي الثاني : لا ينجزان .

وفي الثالث : حسب رغبة كل مولى بالنسبة الى عبده ، ولو شك في كيفية الرغبة فالمرجع العرف ، لأنهم هم الذين يعيّنون كيفية الاطاعة اذا لم يكن للمولى كيفية خاصة ، كما تقدم الكلام في ذلك .

وعلى كل : ( فـ ) الكلام في الملف ، و ( قد عرفت انه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع ) كلي ( واقعي مردّ بين شخصين ، كأحكام الجنابة المتعلقة بالجنب ) وكان كلياً ، لأن كل غير شخصي كلي ، منتهى الامر : انه كلي في المعين ، كما اذا كان له

المردّد بين واجدي المنى ، وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة ترددّه بين موضوعين ، كحكم الختنى المردّد بين الذكر والاثنـى .

### أما الكلام في الأول :

فمحصله : أنّ مجرد تردد التكليف بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئاً ، إذ العبرة في الاطاعة والمعصية بتعلق الخطاب بالمكلّف الخاص ، والجنب المردّد بين شخصين غير مكلّف

عشرة موكلين ، فاشترى لكلّي الموكل لالجمعـى بل لواحد منهم ، وقد ذكرنا في الفقه : الفرق بين الكلـي والمردـد ، وانهما وان كانوا كلـيين ، الا انـ الخصوصـية - على نحو الكلـية - داخلـة في المردـد ، بينماـ الخصـوصـية ليستـ داخلـة في الكلـي ، كماـ في ( المردـد ) مصدـاقـه ( بين واجـديـ المنـى ) وكـذلكـ فيماـ اذاـ كانـ واجـبـ وحرـامـ ، لأنـ جـامـعـهـماـ الـازـلـامـ ، اوـ بـيـنـ وـاجـبـينـ .

( وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة ترددـه ) ايـ ترددـ ذلكـ الشخصـ ( بينـ موضوعـينـ ، كـحكمـ الخـتنـىـ المرـدـدـ بيـنـ الذـكـرـ والـاثـنـىـ ) لـكتـناـ ذـكـرـناـ فيـ بـابـ النـكـاحـ : انهـ يـلـحقـ نـفـسـهـ باـحـدـهـماـ ، كـماـ قـالـ بهـ قـومـ حـسـبـ ماـذـكـرـهـ الشـيـخـ «ـ قـدـهـ »ـ فيـ المـبـسوـطـ .

( وـاماـ الـكلـامـ فيـ الـأـولـ ) وـهوـ تـرـدـدـ التـكـلـيفـ بيـنـ نـفـرـيـنـ ( فـمحـصلـهـ : انـ مجرـدـ تـرـدـدـ التـكـلـيفـ بيـنـ شـخـصـيـنـ ) اوـ اـكـثـرـ ، وـذـكـرـ الشـخـصـيـنـ منـ بـابـ المـثالـ ( لاـ يـوجـبـ عـلـىـ اـحـدـهـماـ شـيـئـاـ اـذـ عـبـرـةـ فيـ الـاطـاعـةـ وـالـمـعـصـيـةـ بـتـعـلـقـ الـخـطـابـ بـالـمـكـلـفـ الـخـاصـ ) فـاـذـاـ عـلـمـتـ الـمـرـأـتـانـ : انـ اـحـدـهـماـ اـخـتـ الرـجـلـ مـنـ الرـضـاعـةـ وـهـوـ لـايـعـلـمـ بـذـلـكـ صـحـ لـكـلـ واحدـ مـنـهـماـ اـنـ تـتـزـوـجـ بـهـ فـمـجـرـدـ الـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ بيـنـ نـفـرـيـنـ لـاـ يـوجـبـ لـاـحـدـهـماـ حـكـماـ .

( وـ ) عـلـيـهـ : فـ(ـ الجـنبـ المرـدـدـ بيـنـ شـخـصـيـنـ ) حـيـثـ لمـ يـتـعـلـقـ بـهـ خـطـابـ عـلـىـ نحوـ التـرـدـدـ يـقـولـ : ايـهاـ الـاثـنـانـ لـيـغـتـسـلـ كـلـ وـاحـدـ منـكـمـ ، فـكـلـ مـنـهـمـ (ـ غـيرـ مـكـلـفـ

للشيرازي ..... تردد التكليف بين نفرین ..... ج ١

بالغسل وإن ورد من الشارع أنه يجب الغسل على كل جنب ، فإن كلاً منها شاك في توجّه هذا الخطاب إليه ، فيصبح عقاباً واحداً من الشخصين يكون جنباً بمجرد هذا الخطاب الغير الموجه إليه .

---

بالغسل ) وكذلك في مثال المرأتين وفيما اذا علم زيد وعمرو بان هنداً اخت احدهما من الرضاعة ، جاز لاحدهما ان يتزوجها ، ثم اذا طلقها او مات عنها او ما اشبه ، جاز للآخر ان يتزوج بها .

(وان) قلت : (ورد من الشارع) في الكتاب والسنة ( : انه يجب الغسل على كل جنب ) قال سبحانه :  
«وَإِنْ كُنْتُمْ جُنَاحًا فَاطْهُرُوهَا»<sup>١</sup> .  
وفي الاحاديث :  
يجب الغسل من الجنابة .

قلت : (فإن كلاً منها شاك في توجّه هذا الخطاب إليه ، فيصبح ) عقلاً وعرفاً ،  
ويمقتضى :  
«وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ يَبَثَّ رَسُولُّا»<sup>٢</sup> .  
والدال على لزوم البيان لكل مكلف - (عقاب واحد من الشخصين) الذي (يكون جنباً) في الواقع (بمجرد هذا الخطاب غير الموجه إليه) حسب علمه .  
لایقال : انا نرى اذا خاطب المولى عبيده وقال :لينقد احدكم ولدي من البئر ، ثم لم ينقذه احد منهما حتى مات ، فإنه يعاقبهم جميعاً ولا يقبل عذر أحد منهم بأنه لم يعلم بتوجّه الخطاب إليه ، ولم يتمكن من الفحص حتى يعرف انه هو المكلف بالإنقاذ من بين عبيده .

لأنه يقال : ذلك في ما اذا عرف الاهمية ولو بدون الخطاب ، كما اذا وقع ولد المولى في البئر وهو غير حاضر ، فلم يخرجه احد حتى مات فان عذرهم : بأنه لم

نعم لو اتفق لأحدهما او ثالث علم بتوجّه الخطاب إليه دخل في اشتباه متعلّق التكليف الذي تقدّم حكمه بأسامه .

ولا بأس بالاشارة إلى بعض فروع المسألة ، ليتضح انطباقها على ما تقدّم في العلم الاجمالي بالتكليف .

فمنها : حمل أحدهما الآخر وادخاله في المسجد للطواف او لغيره ، بناء على تحريم ادخال الجنب او إدخال النجاسة الغير

يأمرهم بالخروج ، غير مسموع عند العقلاء حتى يرفع العقاب عنهم ، فلا يقاس بالمقام الذي لم يعرف فيه الاهمية والملأك .

(نعم لو اتفق لأحدهما او ثالث علم بتوجّه الخطاب إليه ) خرج مما نحن فيه و (دخل في ) بحث (اشتباه متعلّق التكليف الذي تقدّم حكمه بأسامه ) .

(و) حيث ذكرنا الحكم (لابأس بالاشارة إلى بعض فروع المسألة) من الموارد التي يحصل لأحدهما او ثالث علم تفصيلي بتوجّه الخطاب إليه مما يلزم عليه الاطاعة ، فإن حصول العلم الاجمالي أولاً ، لا يصحّ مخالفته العلم التفصيلي الحاصل لأحدهما او ثالث ثانياً ، اذ العلم متى ما حصل وجب اتباع الحكم فيه .

وذلك (ليتضح) بسبب هذه المصاديق (انطباقها) اي انطباق هذه الفروع التي نذكرها (على ما تقدّم) من الكبri الكلية (في العلم الاجمالي بالتكليف) لأن ذكر الصغرىيات لبيان انطباق الكبri عليها ، يوجب تدريب الذهن وتمرير الفكر ، حتى يعرف الانسان الاشتباه والنظائر اين ما وجدها .

(فمنها) اي من تلك الفروع (: حمل احدهما) اي احد الجنبيين او الحائضين - كما تقدّم مثال الحيض - او ما اشبه (الآخر وادخاله في المسجد) الحرام (للطواف او لغيره) فإن دخول الجنب في المسجد الحرام محرم مطلقاً وكذا في مسجد الرسول صلّى الله عليه وآلـه وسلـم ، بخلاف سائر المساجد حيث يحرم المكتـ فيها - كما قرر في الفقه - وذلك (بناءً على تحريم ادخال الجنب ، او ادخال النجاسة غير

المتعددة . فان قلنا إن الدخول والادخال متحققان بحركة واحدة ،

المتعددة ) في المسجد ، اما النجاسة المتعددة فلا اشكال في حرمة ادخالها .

وانما قال : «بناءً» ، لأن هناك احتمالين :

الاول : ان المحرم دخول نفس الجنب فقط ، لا ادخال الجنب ، وعلى هذا : فلا يحرم حمل احدهما الآخر ، لانه لا يقين للحامل بأنه فعل الحرام ، اذ لو كان المحمول جنباً لم يكن ادخاله المسجد محرماً والعلم الاجمالي انما يؤثر اذا كان كل طرف من الاطراف موجباً لحكم الزامي .

الثاني : انه كما يحرم دخول الجنب يحرم ادخال الجنب ايضاً والفرع الذي نحن فيه مبني على الثاني ، لأن الحامل ان كان جنباً حرم عليه الدخول ، وان كان متظهاً حرم عليه ادخال حمله ، لانه جنب - على هذا التقدير - وقال الفقهاء بالثاني ، لأن الملاك العرفي موجود في الادخال ، ومثل هذه المسألة ما اذا حمل احدهما الآخر ومكثاً في المسجد غير المسجدين من سائر المساجد .

ثم لا يخفى ان قوله « ادخال النجاسة غير المتعددة » يراد بها : اثر الاحتلام من الخبر الذي يبس في بدن او لباس احدهما بحيث لا يسري الى المسجد ، لكن هذا الكلام لا يأتي فيما اذا تظهر كلامهما عن الخبر - كما هو واضح - او كانت الجناية بالادخال او الدخول بلا اanzaal .

( فان قلنا : ان الدخول والادخال متحققان بحركة واحدة ) كما هي في احدى الاحتمالات ، اذ في المسألة ثلاثة احتمالات :

الاول : ان الدخول والادخال حركة واحدة ، لكن من حيث نسبة هذه الحركة الى الحامل يسمى دخولاً ، والى المحمول يسمى ادخالاً ، كالكسر الواقع بين الكاسر والمكسور ، فنسبتها الى الاول كسر ، والى الثاني انكسار .

الثاني : ان الدخول والادخال حركتان ، لكن لهما جهة مشتركة .

الثالث : انهما حركتان ، وليس لهما جهة مشتركة .

دخل في المخالفة القطعية المعلومة تفصيلاً وإن تردد كونه من جهة الدخول  
والادخال .

وإن جعلناهما متغيرين في الخارج كما في الذهن : فان جعلنا الدخول  
والادخال راجعين إلى عنوان محرّم واحد ،

---

فعلى الاولى والثانية : يكون الامر من العلم التفصيلي ، لأن الحامل - على كلا  
التقديرتين - يعلم ان هذه الحركة محرمة .

وعلى الثالث : يكون الامر من العلم الاجمالي ، لأنه يعلم اما حركته او حركة  
محموله - المسبيبة من حركته له - محرمة ، فيكون كما اذا صب باليدين اثنائين ،  
احدهما نجس ، في المسجد ، حيث يعلم اجمالاً بأنه اما حركة يده اليمنى محرمة ،  
او حركة يده اليسرى .

وعلى ايّ : فإذا كانت الحركة الشخصية للحامل مصداقاً للدخول والادخال -  
وهذا هو الاحتمال الاول ( دخل ) هذا الفعل وهو الحركة ( في المخالفة القطعية  
المعلومة تفصيلاً ) لأنه يعلم انها محرمة اما لعنوان الدخول أو لعنوان الادخال ( وان  
تردد ) الحرام بين ( كونه ) حراماً ( من جهة الدخول والادخال ) فيكون حاله حال  
المرأة التي يعلم كونها محرمة عليه ، لكن يتعدد في ان الحرمة لكونها اخته من  
الرضاعة او لانها ام زوجته .

الاحتمال الثاني : هو ما اشار اليه بقوله :

( وان جعلناهما ) اي الدخول والادخال فعلين متعددين ( متغيرين في الخارج )  
فهما امران - وان كانا بصورة امر واحد ..

( كما ) انهم متغيران ( في الذهن ) كمتغير الحيوان والناطق في الذهن ، وعليه ،  
فالعامل يعلم اجمالاً حرمة احد الفعلين : اما فعل الدخول او الادخال ( فان جعلنا  
الدخول والادخال راجعين الى عنوان محرّم واحد ) فالدخول والادخال كلاماً  
ادخال ، لكن احدهما ادخال النفس والآخر ادخال الغير .

للشيرازي ..... تردد التكليف بين نفرين ..... ج ١

وهو القدر المشترك بين إدخال النفس وإدخال الغير ، كان من المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلي ، نظير ارتکاب بالنجس .

وإن جعلنا كلاً منها عنواناً مستقلاً دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة ، وكذا من جهة دخول المحمول

( و ) هذا الادخال ( هو القدر المشترك ) الجامع ( بين ادخال النفس وادخال الغير ) فكأنَّ فردین من جامع محرم اندکا في فرد واحد ، فهذا الفرد الواحد ( كان ) بلحاظ آخر فرداً كالاحتمال السابق يكون ( من المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلي ) لانه قد ادخل الجنب في المسجد ، سواء بادخال النفس او بادخال الغير ( نظير ارتکاب ) الانائين ( المشتبهين بالنجس ) اذا صبهما بحركة واحدة في المسجد ، فان هذا الصب حرام تفصيلاً ، اما لنسبته الى الاناء الاحمر ، او لنسبته الى الاناء الابيض .

الاحتمال الثالث : اشار اليه بقوله ( وان جعلنا كلاً منها ) اي الدخول والادخال (عنواناً مستقلاً) فهما امران مستقلان ، وحيث لا اتحاد حقيقة - كما في الاحتمال الاول - ولا جامع - كما في الاحتمال الثاني - ( دخل ) الفعلان ( في المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال ) فانه قد فعل احد الحرامين ، اما دخول الجنب ، او ادخال الجنب ( الذي عرفت فيه ) اي في هذا الخلاف بارتكاب شيئين احدهما محرم ( الوجوه ) الاربعة ( المتقدمة ) ومضي فيها ان الاقوى هو الحرمة .

هذا تمام الكلام في الحامل وانه فاعل للحرام التفصيلي او الحرام الاجمالي ، اما بالنسبة الى المحمول الذي استأجر الحامل ليدخله المسجد ، فانه ايضاً فاعل للحرام اجمالاً ، وذلك اما من جهة دخوله اذا كان هو بنفسه جنباً ، او من جهة استيجاره اذا كان حامله جنباً والى هذا أشار بقوله :

( وكذا ) يتحقق الحرام في جانب المحمول ( من جهة دخول المحمول

واستيقاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول والادخال عليه او فرض عدمها فانه علم اجمالاً صدور أحد المحرّمين إما دخول المسجد جنباً أو استيقار جنب للدخول في المسجد ، الا ان يقال بأنّ الاستيقار تابع لحكم الأجير فإذا لم يكن هو في تكليفه مكتوماً بالجناية وابيع له الدخول في المسجد صحّ استيقار الغير له .

واستيقاره الحامل ) نعم اذا ادخله بدون استيقاره ، لم يعلم المحمول انه فعل حراماً اجمالاً ، لانه لم يسبب دخول الحامل بالاستيقار .

هذا ( مع قطع النظر عن حرمة الدخول والادخال عليه ) اي على الحامل ، فانه سواء فرضنا ان الحامل حرام عليه ( او فرض عدمها ) اي عدم الحرمة على الحامل ( فانه ) اي المحمول ( علم اجمالاً : صدور احد المحرّمين ) منه ( اما دخول المسجد جنباً ، او استيقار جنب للدخول في المسجد ) وكذا اذا لم يستأجره وانما امره بذلك ، فتفقد الحامل الامر ، لأن الامر بالمنكر حرام ، فالمحمول يعلم انه اما دخل جنباً او اما امر بالمنكر .

( الا ان يقال ) : ان المحمول لا يعلم بارتكاب احد المحرّمين لأن الحامل يجوز له الدخول - من جهة اجرائه البراءة - والمحمول استأجر من يجوز له الدخول ( بـ ) سبب ( ان الاستيقار تابع لحكم الاجير ) فمن جاز له الدخول في المسجد لاجرائه الاصل ، او لفرض قطعه بأنه ليس بجنب ، جاز للغير ايضاً استيقاره ، ومن لا يجوز له الدخول في حد نفسه ، ولو باجرائه الاصل ، كما اذا كان جنباً ثم شك في انه تظاهر ، فاجرى اصل عدم التظاهر ، لا يجوز للغير استيقاره ، وحيث ان الاجير في المقام شاك في جنابة نفسه ، جاز له الدخول فجاز للغير استيقاره .

( فإذا لم يكن هو ) اي الاجير الحامل ( في تكليفه ) في حد نفسه ( مكتوماً بالجناية ، وابيع له الدخول في المسجد ، صح استيقار الغير له ) من غير اشكال . لكن المستظرف فقهياً : ان كل واحد من الحامل والمحمول لا يحق له ذلك ، حيث انه يعلم بارتكاب الحرام في الجملة ، والتفصيل في الفقه .

ومنها : اقتداء الغير بهما في صلاة او صلاتين .  
فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعية ، كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجباً للعلم التفصيلي ببطلان الصلاة ، والاقتداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الانانيين ،

---

ومما تقدم يعرف حال شخصين كان أحدهما جنباً فاستأجرهما ثالث للعبادة عن ميتته ، او ليحججاً حججين عن ميته ، او يقضيا الصيام عنه ، او استأجرهما لكتنس المسجد ، او علم بان احدى المرأتين اخت احد الرجلين من الرضاعة ، ومع ذلك زوجهما لهما ، او علم بان احد الماليين غصب لaimلكه المستولي عليه ، ومع ذلك اجرى صيغة البيع عن كلا الماليين ، الى غيرها من الامثلة الكثيرة .

نعم فيما اذا كان الطرف يعتقد بدين يرى حلية هذه الامور ، جرت فيه قاعدة الازام ، على ما ذكر في محله .

( ومنها : اقتداء الغير بهما في صلاة ) واحدة ، كما اذا صلّى مقتدياً بامام ثم حدث للامام حدث فاستناب هو ، او اتاب المأمورون مكانه آخر ، وكان احد هذين الامامين جنباً قطعاً ( او ) في ( صلاتين ) لأن صلّى الظهر مع زيد ، والعصر مع عمرو .

( فان قلنا : بان عدم جواز الاقتداء من احكام الجنابة الواقعية ) فالجنابة حيث انها حدث ، فالصلاحة باطلة مع الجنابة ، اماماً كان الجنب او مأموراً بخلاف الخبر حيث انه مبطل مع العلم ، لا مع الشك والجهل - كما قرر في الفقه - لاختلاف دليلهما من هذه الجهة ( كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة ، موجباً للعلم التفصيلي ببطلان الصلاة ) فيما اذا لم يأت المأمور بتكليف المنفرد ، والا لم يكن وجه للبطلان .

او كانت الصلاة صلاة الجمعة - مثلاً - حيث ان صحتها مشترطة بالجماعه ، والا بطلان صلاة الامام لا يوجب بطلان صلاة المأمور .

( و ) على البطلان ، يكون ( الاقتداء بهما ) اي بامامين ( في صلاتين من قبيل ارتكاب الانانيين ) لعلمه الاجمالي : بأنه اما بطلت ظهره او عصره ، وهكذا في سائر الصلوات .

والاقتداء بأحدهما في صلاة واحدة كارتراكب أحد الانائين .

وإن قلنا إنه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه ، صح الاقتداء في صلاة ، فضلاً عن صلاتين ، لأنهما ظاهران بالنسبة إلى حكم الاقتداء . والأقوى هو الأول ، لأن الحدث مانع واقعي لا علمي .

( و ) يكون ( الاقتداء بأحدهما ) فقط اي باحد الامامين المرددين في كون أحدهما جنباً ( في صلاة واحدة ، كارتراكب احد الانائين ) فإذا شك في صحتها ، كان الأصل الاشتغال ، الا على مذهب من يقول : بجواز الارتكاب في احد اطراف الشك لكنا لم نختره فيما سبق .

( وان قلنا : انه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص ) الذي هو الامام ( في حكم نفسه ) فإذا رأى الامام نفسه ظاهراً صح الاقتداء به ، وان كان في الواقع جنباً كما في الخبر ، فإنه يصح الاقتداء بالامام اذا كان بدنه او لباسه نجساً مع عدم العلم به . وعلى هذا ( صح الاقتداء ) بالامامين ( في صلاة ) واحدة ( فضلاً عن صلاتين ) لأن ايًّا منهما لا يرى نفسه جنباً ، وقد عرفت : ان المعيار في عدم جواز الاقتداء ، هو ان يرى الامام نفسه جنباً ( لأنهما ) معاً ( ظاهران بالنسبة إلى حكم الاقتداء ) فان المانع الجنابة المعلومة للمكلف الذي هو الامام ، والحال ان احداً من الامامين لا يعلم بجنابته .

( والأقوى ) فقهياً : ( هو الاول ) اي عدم جواز الایتمام لا بصلة واحدة ولا بصلاتين ( لأن الحدث ) في باب الایتمام - حسب ما يستفاد من ادلته - ( مانع واقعي لا ) مانع ( علمي ) .

وكذلك فيما اذا علم المأمور : أن احد الامامين الذي يقتدي بهما في صلاة واحدة ، او في صلاتين ، غير متوضيء ، لأن الوضوء شرط واقعي لشرط علمي ، وقد تقدم : ان حال الحيض كحال الجنابة ، فيما اذا اقتدت المرأة بمرأتين في صلاة واحدة ، او في صلاتين ، الى غير ذلك .

للشيرازي ..... الكلام في الختنى ..... ج ١

نعم لا إشكال في استيغارهما لكتن المسجد ، فضلاً عن استيغار أحدهما ، لأن صحة الاستيغار تابعة لباحة الدخول لهما ، لا للطهارة الواقعية ، والمفروض إياحته لهما .

وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك ممِيزاً بين الأحكام المتعلقة

( نعم لا إشكال في استيغارهما ) معاً ( لكتن المسجد ، فضلاً عن استيغار أحدهما ) وانما قال : « فضلاً » لانه في استيغارهما يعلم تفصيلاً بادخاله الجنب في المسجد ، بينما ليس كذلك في استيغار أحدهما ، فإنه لا يعلم بل يحتمل انه ادخل الجنب المسجد ( لأن صحة الاستيغار تابعة لباحة الدخول لهما ) اي لكل من الاجيرين في حد نفسه ، والاجير يباح له الدخول ، لأن الطهارة الحديثة شرط علمي في الاستيغار ، لشرط واقعي ، ولذا قال : ( لا للطهارة الواقعية ) كما هي شرط في الصلاة ، هذا ( والمفروض إياحته ) اي الدخول ( لهما ) اي لكل من الاجيرين الذين يعلم المستأجر إن أحدهما جنب .

لكن لا يخفى : ان ظاهر ادلة الشرط هو : الواقعية ، الا ان يدل دليل خاص على علمية الشرط في الاستيغار ، ووجود دليل خاص متوقف على التتبع والتأمل .

( وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك ) من الفروع في العلم الاجمالي ، وحكم الذي يأتي بطرف واحد ، منه ، او بكلتا الطرفين ، مع اختلاف الامثلة وكثرتها .  
مثلاً : اذا علم القاضي بأن احد هذين الرجلين أخ لهذه المرأة من الرضاعة ، فهل يمكن من عقدها لاحدهما ، فيكون الاتيان بطرف ؟

او يعقد لها : كما اذا طلقها الاول ، ثم عقدها القاضي للثاني ، حيث في الاول يحتمل انه عقد الاخ على اخته ، وفي الثاني يعلم بأنه عقدها للآخر ، فان هذه المسألة اشكال من مسألة النجاسة في الصلاة ، لما ورد من الاحتياط الشرعي في الفروج .  
وفي مسألة الجنب يجب ان يكون المكلف ( ممِيزاً ) بين الأحكام المتعلقة

بالجنب من حيث الحدث الواقعي وبين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث انه مانع ظاهري للشخص المتصرف به .  
وأما الكلام في الختني :

بالجنب من حيث الحدث الواقعي ) وان الواقع هو المعيار ( وبين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث انه مانع ظاهري ) فالشرط علمي (للشخص المتصرف به ) او لغيره . وهكذا في كل مورد يجب ملاحظة ادلة ذلك المورد ، وانه ما هو المستفاد منها في كل الأحكام الوضعية والتکلیفیة له او لغيره اذا علم بنفسه او علم من يرتبط بذلك به .

مثلاً : لو اعتقد الاب بأنه ظاهر وصلى ثم مات ، فهل يجب على ولده الاكبر مع علمه بان اباه كان غير متوضيء او غير مغتسل ، او كان متوضئاً او مغتسلاً بماء نجس قضاء تلك الصلاة عنه ؟ وهكذا في حجه ، وصومه ، وما اشبه ذلك ، كل حسب فقدمه الشرط ، او الجزء ، او وجود مانع او قاطع فيه .

وهكذا حال ما اذا علم المأمور في صلاة الجمعة علمًا اجمالياً او تفصيلياً : بان امامه ، او هو او احد المأمورين جنب ، حيث اذا نقص من العدد بطلت الجمعة ، لانها متوقفة على عدد خاص : خمسة او سبعة ، الى غير ذلك مما هو كثير .

( واما الكلام في الختني ) المشكّل ، فانه مبني بالعلم الاجمالي في نفسه ، لانه ان كان ذكرًا حرم عليه ان يكون زوجة ، وان كان انشي حرم عليه ان يكون زوجاً ، الى غير ذلك من الأحكام ، والكلام فيه كون في الموضوع تارة ، وفي الحكم اخرى : الاول : في انه هل الختنى طبيعة ثالثة ؟ يعني : انه لا ذكر ولا انشي ، بل هو شيء ثالث ، او انه احدهما ؟

الثاني : في انه على تقدیر كونه احدهما ، كيف يميز ذلك حتى يكون حكمه حكم المتميّز من الذكر او الانشى ؟ وعلى تقدیر كونه طبيعة ثالثة ، ماهي احكامه ؟ .

ظاهر الآية الكريمة : انه احدهما لا طبيعة ثالثة ، قال سبحانه :

«يَهْبِ لِمَنْ يَشَاءُ إِناثًا وَيَهْبِ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورُ»<sup>١</sup>.

واما ما ورد : من انه يعطى نصفي الذكر والانثى في الارث ، فمن باب قاعدة العدل وهو كذلك في كل مورد مالي مشتبه ، كما اذا مات الوارث قبل القسمة وترك وارثاً ، ولم نعلم ان الوارث كان ذكراً او انثى ، وهكذا في سائر موارد الاشتباه المالي . وقاعدة العدل وان لم نجد بها رواية بهذا اللفظ ، الا انها مستفادة من روایات متعددة فوق العشرة ، في مختلف الابواب ، مما يفهم منها الملاك عرفاً .

ثم نرجع الى الختنى ، فنقول : هو اما ذكر أو انثى ، فان عرفنا انه ايهم بالقواعد المقررة في الفقه ، فلا كلام ، وان لم نعرف انه ايهمما بها ، وانما عرفنا ذلك بسبب العلم الحديث - مثلاً - فلا اشكال ايضاً من جهة العلم .

واما وان لم نحصل على دليل او علم ، فهل الميزان : القرعة كما قال به بعض ؟ او انه مكلف باجراء الاحكام المشتركة دون الاحكام المختصة - إذ له البرائة منها - كما هو احتمال ؟

او انه يحتاط بالجمع بين امرین بأن لا يتزوج - مثلاً - ولا يتزوج به وهكذا كما قال به جمع ؟

او ان اختيار جعل نفسه ذكراً او انثى بيده كما قال به بعض ؟  
احتمالات ، والاقرب عندنا : الاخير ، لأن الناس مسلطون على انفسهم الا ما خرج قطعاً ، وليس المقام مما خرج بالقطع .

هذا بالإضافة الى ان في الجمع بين الحكمين : عسر أكيد وحرج شديد ، والقرعة : بحاجة الى العمل ، بل وظاهر رواية اعطائه نصف النصبيين ، ينفي القرعة ايضاً ، والبرائة معناها : ان له ان يتزوج ويتزوج به وهو ضروري العدم ، والكلام في هذا الباب طويل ، وانما كان قصدنا الالاماع فقط ، غير انه بقى هنا امران ، لا بأس بالاشارة

فيقُعْ تارَةً في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والأنوثية أو مجهولهما ،

اليهما :

الاول : لا يبعد ان ماورد في بعض الروايات : من حساب الاصلاع ان يكون من باب التقبة ، او من باب الالزام ، ومن باب كلام الناس على قدر عقولهم، شيئاً بين الناس ، وذلك لانه قد شهد جماعة من ذوي الاختصاص في التشريع : بأنه لا تفاوت بين اصلاح الرجل والمرأة ، اللهم الا ان يكشف العلم صحة ذلك الذي ورد في الروايات بعض الوجوه المحتملة .

الثاني : قد اشتهر في بعض المطبوعات : ان بعض علماء الطب تمكّن من قطع رأس فرد وزرעה على جثة قرد آخر وكذلك في الكلب ، وقد عاش الحيوان المركب منهمما . وانهم اليوم بقصد اجراء هذا الامر في الانسان ، فان صح ذلك وتحقق في المستقبل ، فهل هذا الانسان المركب من رأس زيد وبدن عمرو ، محكوم بحكم زيد او بحكم عمرو ؟ او انسان ثالث ؟ او يتبع حكم مداركه في انها بعد التركيب مدارك زيد او مدارك عمرو ؟ او انه كالخنزى المشكل ؟

احتمالات ، وان كان لا يبعد انه بحسب الرأس اذا بقيت مداركه على ما كانت عليه قبل التركيب فرأس زيد زيد سواء كان على جسده ، او جسد عمرو ، فكما ان تغيير كل اجزاء بدنه من يده ، او رجله او قلبه ، او ما اشبه ، لا يغير حقيقة كونه زيداً كذلك تغيير كل بدنه ، فلو فرض انا زرنا ابن سينا ورأيناه يعقل ويتكلم كما كان ، لا يهمنا انه على بدنه السابق او بدن جديد ، فان الناس يتعاملون معه بعد اجراء العملية وفي جميع الخصوصيات على ما كانوا يتعاملون معه قبل اجراء العملية .

نعم ، لو فرض - وهذا فرض في فرض - ان رأس الرجل ركب على بدن امرأة او بالعكس ، فالحكم يكون هنا اصعب .

وعلى اي حال : (فـ) الكلام في الخنزى (يقع تارة في معاملتها مع غيرها ، من معلوم الذكورية والأنوثية او ) معاملتها مع (مجهولهما) كخنزى مثله ، فهل له ان ينظر

للسيرازي ..... الكلام في الختنى ..... ج ١

و حكمها بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الفريقين ، و تارة في معاملة الغير معها ، و حكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا في الاشتباه المتعلق بالمكلف به .

---

إلى الرجل باعتباره رجلاً ، أو إلى المرأة باعتبارها امرأة ؟ وهل له أن يتزوج بالمرأة او يزوج بالرجل ؟ اذا كان هناك ختنى مثله ، فهل يتزاوجان بينهما ام لا ؟ وما حال الارث ؟ إلى غير ذلك .

( و ) هكذا يقع الكلام في ( حكمها بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الفريقين ) فهل يجب عليها الجهر - مثلاً - في اماكن الجهر ، كما هو حكم الرجل ؟ ام لا ، كما هو حكم المرأة ؟ كذلك بالنسبة إلى وجوب الجمعة ، والجهاد ، وكون الدم حيضاً وانعتاق المحارم بمجرد ملكه لهم ، وحرمة او حلية لبس الحرير والذهب ، ووجوب ستر جميع البدن في الصلاة ، إلى غيرها من الاحكام المختصة .  
اما الاحكام المشتركة كاصل الصوم ، والصلاحة والحج ، والمعاملات ، والآوقاف ، ونحوها ، فلا كلام فيها .

( و تارة في معاملة الغير معها ) اي مع الختنى فهل يجوز للرجل أو المرأة - مثلاً - ان ينظر اليها ، او يتزوج بها زوجة او زوجاً او يقلدها ، او يتقااضى اليها ، او يأتى الرجل بها في الصلاة إلى غير ذلك .

ولا يخفى ان الختنى يستعمل مذكراً ومؤنثاً ، كما ان بعض الالفاظ كذلك ، قال ابن حاجب :

اما التي قد كنت فيه مخيراً      هو كان سبعة عشر في التبيان  
ولذا نرجع الضمير اليه مذكراً ومؤنثاً .

( و حكم الكل ) منها بالنسبة الى تكاليف نفسها ، وبالنسبة الى تكليفها مع الغير ، وكذا تكليف الغير بالنسبة اليها ( يرجع الى ما ذكرنا ) في باب العلم الاجمالي ( في الاشتباه المتعلق بالمكلف به ) لأنها تعلم كونها رجلاً او امرأة ، فتعلم انها موظفة واحد التكليفين - حسب ما ذكرناه في العلم الاجمالي - .

أما معاملتها مع الغير ، فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقاً ، للعلم الاجمالي بحرمة نظرها إلى إحدى الطائفتين ، فيجتنب عنهما مقدمةً .

وقد يتوهّم : « أن ذلك من باب الخطاب الاجمالي ، لأن الذكور مخاطبون بالغضّ عن الاناث وبالعكس ، والختني شاك في دخوله في أحد الخطابين » .

( اما معاملتها مع الغير : فمقتضى القاعدة ) السابقة في العلم الاجمالي من لزوم الموافقة القطعية ( احترازها ) اي الختنى ( عن ) النظر واللامسة والمصافحة مع ( غيرها ) رجلاً كان ، او امرأة او ختنى ( مطلقاً ، للعلم الاجمالي بحرمة نظرها الى احدى الطائفتين فيجتنب عنهما ) وكذلك يجتنب عن اللمس والمصافحة ( مقدمة ) للتوكيل المقطوع به بينهما .

واما اجتنابها عن الختنى ، فلاته يتحمل ان يكون الناظر رجلاً ، والمنظور اليه امرأة ، او بالعكس ، وهنا وان كان احتمال التساوي أيضاً - مما يبيع النظر - فلا علم اجمالي بالحرمة ، الا ان كون التساوي هذا طرفاً ، واحداً من الشبهة وهناك اطراف اخرى جعلته من موارد تحقق العلم الاجمالي الواجب فيه الموافقة القطعية ، وعلى هذا : فالشك في الختنى شك في المكلف به لا في التوكيل المردد .

( وقد يتوهّم ان ذلك ) الحكم للختنى بحرمة نظرها الى الرجل والمرأة ( من باب الخطاب الاجمالي ) اي من قبيل من خرجت منه رطوبة مشتبهه بين انها مني ، ليكون مخاطباً بالغسل ، او بول فهو مخاطب بالموضوع ، لا من باب المكلف به المردد - كما اخترناه - الذي هو من قبيل من يعلم انه مخاطب بالصلة تفصيلاً لكن لم يعلم ان المكلف به هو الظهر او الجمعة .

وقرب هذا التوهّم بقوله : ( لأن الذكور مخاطبون بالغضّ عن الاناث وبالعكس ) إذ الاناث ايضاً مخاطبات بالغضّ عن الذكور ، فهنا خطابان ، والختنى لا يعلم هل انه داخل في هذا الخطاب او ذاك الخطاب ؟ فالخطاب مجمل ( و ) ذلك لأن ( الختنى شاك في دخوله في احد الخطابين ) قال سبحانه :

والتحقيق هو الأول ، لأنَّه علم تفصيلاً بتتكليفه بالغض عن إحدى الطائفتين ،

« قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُبُوا مِنْ أَنْصَارِهِمْ »<sup>١</sup> .

وقال تعالى :

« وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُبْنَ مِنْ أَنْصَارِهِنَّ »<sup>٢</sup> .

فهنا خطابان ، والختن مشمول لاحدهما - بناءً على انه اما ذكر أو اثنى - لا انه جنس ثالث .

علمًا بأن شك الختن في انه من الشك في المكلف به ، او من الشك في التكليف ، له اثر عملي فقد قال في الاوتق : ثالث الاقوال في الختن : التفصيل بين الشك في التكليف والشك في المكلف به لجواز العمل بمقتضى اصالة البرائة في الاول ، ووجوب العمل بالاحتياط في الثاني ، فيجوز لها لبس العرير والذهب في غير الصلاة ، وكذلك ترك الجهاد ، ولا يلحق بالدم الخارج منها حكم الدماء الثلاثة ، وهكذا . ويجب عليها التستر في الصلاة ، والاجتناب عن لبس الذهب والعرير فيها ، بناءً على كون الشك في الاجزاء والشروط من قبل الشك في المكلف به ، واختاره صاحب الفصول بناءً على قصر وجوب الاحتياط في الشبهة المحصوره على ما اتحد نوع الشبهة والا فاختار الوجه الاول .

( والتحقيق ) عند المصنف « قده » ( هو ) الوجه ( الاول ) من كون الاشتباه في متعلق التكليف ( لانه ) اي الختن ( علم تفصيلاً بتتكليفه بالغض عن إحدى الطائفتين ) الذكور او الاناث فالخطاب وان لم يكن واحداً ، لانه في الاية خطابان ، لكن الختن علم من الخطابين علمًا تفصيليًا بأنه مكلف ، ولذا لو سئل منه : هل انت مكلف ؟ قال : نعم .

كما اذا امر المولى زيداً باكرام عمرو ، ويكرأ باكرام خالد ، فإنه لو شك زيد بأنه هل كلف باكرام هذا او ذاك ؟ لا يضر شكه في علمه التفصيلي بأنه مأمور بالأكرام

ومع العلم التفصيلي لا عبرة باجمال الخطاب - كما تقدم في الدخول والادخال في المسجد لواحدي المنى - مع أنه يمكن إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد ، وهو تحريم نظر كل إنسان إلى كل بالغ لا يماثله في الذكورية والأنوثة عدا من يحرم نكاحه .

ولكن يمكن أن يقال : إن الكف عن النظر إلى ما عدا المحارم مشقة عظيمة فلا

( ومع العمل التفصيلي ) للمكلف ( لا عبرة باجمال الخطاب ) وانه مخاطب بـ « يغضوا » او بـ « يغضضن » ( كما تقدم ) مثله ( في الدخول والادخال في المسجد لواحدي المنى ) فانه يعلم بأنه مكلف بالاجتناب ، وان لم يعلم ان الاجتناب لانه دخول او لانه ادخال ، الى غير ذلك من الامثلة .

( مع انه يمكن ) ان نقول بوحدة الخطاب ايضاً - فلا يكون الخطاب مردداً وذلك لأن الجامع بين الخطابين الجزئيين خطاب واحد كالحيوان الجامع بين الانسان والفرس ، فاذا لم يعلم ان في الدار انساناً او فرساً لا ينافي ذلك ان يعلم ان فيها حيواناً وكذا الجزئيات من الخطاب فانه يمكن ( ارجاع الخطابين ) : « يغضوا » و « يغضضن » ( الى خطاب واحد ) هو الجامع بينهما ( و ) الجامع ( هو : تحريم نظر كل انسان ) باللغ عاقل مختار ( الى كل بالغ لا يماثله في الذكورية والأنوثة ، عدا من يحرم نكاحه ) حيث يحل النظر الى المحارم على التفصيل المذكور في الفقه وهناك من يحرم نكاحه لكن لا يحل النظر اليهن ، كأخت الزوجة الخامسة واخت الملوط وبينته وامه للفاعل ، الا ان ذلك استثناء عن الاستثناء .

( ولكن يمكن ان يقال ) : بأنه لا يجب على الختني غض النظر عن الرجال وعن النساء ، لانه وان كان يجب الاطاعة في اطراف الشبهة من العلم الاجمالي ، كما يجب في العلم التفصيلي الا انه انما يجب الاجتناب اذا لم يكن مجوز شرعاً ، والمجوز الشرعي لنظر الختني الى الطائفتين هنا موجود وهو : العسر والحرج فـ ( ان الكف عن النظر الى ما عدا المحارم ، مشقة عظيمة ) وعسر شديد ( فلا

للشیرازی ..... الكلام في الختنی ..... ج ١

يجب الاحتیاط فيه ، بل العسر فيه أولى من الشبهة الغیر الممحصورة ؛ او يقال : إن رجوع الخطابین إلى خطاب واحد في حرمة المخالفۃ القطعیة ، لا في وجوب الموافقة القطعیة ، فافهم .

وهكذا حکم لباس الختنی ، حيث انه یعلم اجمالاً

---

يجب الاحتیاط فيه ) اي في النظر ، بل یجوز له النظر اليهما .  
( بل العسر فيه ) اي في عدم النظر ( اولى ) واشد ( من ) العسر في ( الشبهة غیر الممحصورة ) فإذا لم يجب الاحتیاط في غیر الممحصور - كما سیأتي دليله - لا يجب الاحتیاط في الختنی بطريق اولى .

( او يقال ) في وجه عدم حرمة النظر ( : ان رجوع الخطابین الى خطاب واحد ) كما قررت في الوجه الثاني انما هو ( في حرمة المخالفۃ القطعیة ) فيحرم للختنی النظر الى كل من الرجل والمرأة معاً ( لا في وجوب الموافقة القطعیة ) فلا يجب كف نظره عنهم معاً ، بل له ان یختار النظر اما الى الرجل ، او الى المرأة .

والحاصل : انه یکفيه اجتناب احدى الطائفتين مخيراً بينهما ، فيكون حاله حال الرجل فلا ینظر الى المرأة ، او حال المرأة فلا تنظر الى الرجل ، وذلك لما یأتي في دليل الاستغفال : من ان العلم الاجمالی مقتضٍ للأخذ باحدهما لا بكليهما .  
( فافهم ) فان الجوابین محل تأمل .

اما الجواب الاول : - فان العسر انما یرفع بقدرہ لا مطلقاً ، فإذا كان لختنی عسر دون ختنی ارتفع الحكم بالنسبة الى من هو عسر عليه دون الآخر ، وان كان العسر فيما اذا اراد الختنی کف النظر عن مائة دون اربعين - مثلاً - حرم عليه النظر الى ما لا عسر فيه ، دون الباقی ، وهكذا لو كان العسر في کف نظره الى الرجال فقط ، او الى النساء فقط .  
واما الجواب الثاني : فقد عرفت - فيما سبق - : ان مقتضى العلم الاجمالی :  
الموافقة القطعية لا الاجمالية .

( وهكذا ) يجب الاحتیاط في ( حکم لباس الختنی ، حيث انه یعلم اجمالاً

بحرمـة واحدـ من مختصـات الرـجال كالـمنطقـة والـعـماـمة او مـختصـات النـسـاء عـلـيـهـ ، فيـجـتـبـ عنـهـماـ .

واما حكم ستارته في الصلاة، فيجتنب الحرير ويستر جميع بدنه.

بحرمة واحد من مختصات الرجال ، كالمنطقة ) التي تشد على الوسط ، مما يختص بالرجال ، دون ما هو خاص بالنساء ( والعمامة ) وسائل الملابس الخاصة بالرجال .  
 ( او مختصات النساء عليه ) كملابسهن الخاصة بهن ، حيث اذا بسها الرجل قيل انه تشتهي النساء .

لكن لا يخفى: ان حرمة ملابس كل طائفة على الطائفة الاخرى محل كلام ، وقد ألمعنا الى ذلك في شرح العروة .

وعلى اي حال : (ف) ان قيل بالحرمة ، فعل الختنى ان (يتجنب عنهما) من باب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي ، كما ان عليه ان يتجنب الحرير والذهب ، لاحتمال كونه رجلاً ، فانه وان لم يكن في قباهما حرام على المرأة ، الا ان معنى الاحتياط في احتمال كون الختنى رجلاً او امرأة : هو الاجتناب عن مختصات كل منها ، فهو كما اذا علم الانسان بأنه نذر اما صوماً وصلة ، او نذر صدقة ، فانه يجب عليه الاتيان بالجميع ، فلا يقال : ان الصوم في قبال الصدقة ، فيجب الاتيان بها ، أمّا الصلاة فلا قبال لها ، فالاصلا ، البرائة منها .

والحاصل : إن الختى ان كان رجلاً ، فعليه - مثلاً - مائة تكليف واجب وحرام ،  
وان كان امرأة ، فعليها - مثلاً - تسعمون تكليفاً ، فاللازم عليه الاتيان بالجميع ، لا الاتيان  
بمائة وثمانين ، بطرح عشرة لاصالة البراءة ، بدلليل انه ليس في قبال العشرة في  
الجانب الآخر شيء .

(واما حكم ستارته اي تستر الختنى (في الصلاة ، فيجتب الحرير) لاحتمال كونه رجلاً ، (ويستر جميع بدنها) لاحتمال كونه امرأة ، والمراد بجميع البدن : ما عدا الوجه ، والكفين ، والقدمين ، حيث لا يجب سترها في الصلاة على المرأة .

وأما حكم الجهر والاختفات ، فان قلنا تكون الاختفات في العشائين والصبح رخصة للمرأة جهر الختنى بها ، وان قلنا إنّه عزيمة لها فالتخيير ، إن قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها .

( واما حكم الجهر والاختفات ) في الصلاة للختنى ( فان قلنا : تكون الاختفات في العشائين والصبح ، رخصة للمرأة ) فهي مخيرة بين ان تخفت او تجهر ، تعين ( جهر الختنى بها ) اي بصلاتي الصبح والعشائين ، لدوران الامر بين التعيين والتخيير ، بناءً على انه كلما دار الامر بينهما لزم التعيين ، فاذا دار الامر بين وجوب الجمعة فقط ، او التخيير بين الظهر والجمعة ، لزم الجمعة ، باعتبار انه اذا أتني بالجمعة ، أتني بالتكليف قطعاً ، لانها واجبة اما تعينا ، او لانها أحد شقّي التخيير ، اما اذا أتني بالظهر لا يعلم انه أتني بالواجب ، لاحتمال ان الجمعة هي الواجبة تعينا .

وكذا في المقام ، فانه اذا جهر الختنى ، فقد ادى التكليف قطعاً سواء كان الجهر واجباً تخيراً او تعيناً ، اما اذا اخفت ، كان من المحتمل انه لم يأت بالتكليف ، لاحتمال كون الواجب عليه تعيناً ، اما اذا اخفت ، كان من المحتمل انه لم يأت بالتكليف ، لاحتمال كون الواجب عليه تعيناً ، هو الظهر .

( وان قلنا : انه ) اي الاختفات في الصبح والعشائين ( عزيمة ) وفريضة ( لها ) اي للمرأة ، في قبائل ان الجهر في تلك الصلوات فريضة على الرجل ، فيكون لهما تكليفان متقابلان ( فـ ) حكمه في الجهر والاختفات ( التخيير ) بان يصلبي الصبح والعشائين جهراً او اختفاتاً لاحتمال وجوب الجهر لكونه رجلاً ، ووجوب الاختفات لكونه امرأة ، لا ترجيح .

لكن يبقى ان مقتضى القاعدة : تكرار الصلاة جهراً واحفاناً ، للعلم الاجمالي ، لولا ( ان قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها ) .

وهناك احتمال آخر وهو : ان يصلبي صلاة واحدة ، لكن يكرر القراءة فيها جهراً واحفاناً وينوي احدى القرائتين للصلاة ، والآخر من باب مطلق القرآن ، وقد نقل

وقد يقال بالتخير مطلقاً ، من جهة ما ورد : من أن الجاهل في الجهر والاخفات معدورٌ .

وفيه - مضافاً إلى أن النص إنما دلّ على معدورية الجاهل بالنسبة إلى لزوم الاعادة لو خالف الواقع ، وأين هذا من تخير الجاهل

عن الميرزا النائيني « قده » بانه شك ذات مرة في وجوب الجهر او الاخفات ، في ظهر يوم الجمعة ، ولم يسمح له الوقت للإجتهاد في المسألة ، فصلّى كذلك حتى تمكن من الإجتهاد ، وينبئ على أحد الطرفين .  
لا يقال : هذا ينافي حرمة القرآن .

لأنه يقال : يمكن ان يقال ان الحرمة اذا قرئهما بنية الجزئية لا مطلقاً .

( وقد يقال بالتخير ) للختنى في الجهر والاخفات ( مطلقاً ) سواء قلنا بان الاخفات رخصة او عزيمة ( من جهة ما ورد ) في الاخبار ( من ان الجاهل في الجهر والاخفات معدور ) بضميمة : ان الختنى جاهل فهو معدور ، فاذا صلّى جهراً وكان الواجب في الواقع الجهر ، فقد أدى تكليفه ، وان كان الواجب الاخفات ، فهو معدور من جهة جهله .

( وفيه مضافاً إلى ان ) ما ورد ، انما يفيد : عدم وجود الاعادة على الجاهل غير المقترن جهله بالعلم الاجمالي ، سواء كان جاهلاً بسيطاً ، او جاهلاً مركباً بان قطع بالخلاف ، فاذا علم بالحكم بعد ذلك لم تجب عليه الاعادة وان كان ما أتى به على خلاف الواقع ، اذ الشارع رفع يده عن الواجب اولاً وبالذات لمصلحة ثانوية ، بينما لم يرفع اليدي فيما اذا انكشف كونه محدثاً .

فإن ( النص إنما دلّ على معدورية الجاهل ) المركب ( بالنسبة إلى لزوم الاعادة ) والقضاء ( لو خالف الواقع ) في كيفية القراءة ، فقرأ جهراً مكان الاخفات ، او اخفاتاً مكان الجهر ( وain هذا ) الذي دل عليه النص ( من تخير الجاهل ) ليشمل الجاهل المقترب جهله بالعلم الاجمالي ، كما في الختنى ، او في غير الختنى ، حيث يعلم بان

من أول الأمر بينهما ، بل الجاهل لو جهر او أخفى متربداً بطلت صلاته ، إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم او العالم - أن الظاهر من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل وأما

الواجب عليه : اما جهر الصبح ، او جهر الظهر - مثلاً - فصلٌ الصبح اخفاتاً والظهور جهراً ، فلا يقال : بأنه لا تجب عليه الاعادة .

وعلى اي حال : فإذا كان جاهلاً (من أول الأمر بينهما) اي بين الجهر والاختفات ، لزم عليه تحصيل الواقع ان تمكّن ، والا فالاحتياط وذلك لمقتضى العلم الاجمالي - كما في الخنثى - (بل الجاهل) البسيط (لو جهر او أخفى متربداً) في انه هل الواجب عليه هذا او ذاك (بطلت صلاته) ويطلاقتها : اما من جهة عدم تمشي قصد القربة منه ، او من جهة عدم مطابقته للواقع - فيما اذا لم يطابق الواقع - او من جهة لزوم الجزم في النية - على ما تقدم - وهو مفقود هنا (اذ يجب عليه الرجوع) مع الجهل (إلى) ما يحصل له (العلم) بالحكم (او) تقليد (العالم) لأن الواجب على الانسان : ان يكون مجتهداً او مقلداً ، او محطاً .

وعلى اي حال : فبالاضافة إلى الاشكال السابق على : « قد يقال » (ان الظاهر من الجهل في الاخبار ، غير هذا الجهل ) وهو الجهل بالحكم والجهل في الخنثى ليس جهلاً بالحكم ، وإنما هو جهل بالموضوع ، لانه لا يعلم : انه رجل او امرأة .

(و) ان قلت : ان المستفاد من الادلة ولو بالملائكة : التخيير مطلقاً ، لما جاء في مسألة الجاهل - المتقدمة - ولما ورد من ان من نسى صلاة ولم يعلم انها صبح ، او ظهر ، او عصر ، او مغرب ، او عشاء ؟ قضى ثنائية ، وثلاثية ، ورباعية ، والرباعية تكون عن الواقع ظهراً كان او عصراً او عشاءً ، وحيث لا يعلم ان الرباعية التي فاتته ، كانت إحدى الظاهرتين حتى يقضيها اخفاتاً او العشاء حتى يقضيها جهراً ، فهو مخير بين الجهر والاختفات .

قلت : الادلة لا يستفاد منها الملائكة ، اما في مسألة الجاهل ، فقد عرفت و (اما)

تخيير قاضي الفريضة المنسية عن الخمس في ثلاثة ورباعية وثنائية ، فائماً هو بعد ورود النص في الاكتفاء بالثلاث المستلزم للغاء الجهر والاخفات بالنسبة إليه ، فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً .  
وأاما معاملة الغير معها ، فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة إليها ،

مسألة ( تخيير قاضي الفريضة المنسية عن الخمس في ) الاتيان بصلة ( ثلاثة ورباعية وثنائية ) اذا كان القضاء في الحضر ، وثنائية وثلاثية اذا كان القضاء في السفر ، لأن الثنائية تقوم مقام محتمل الصبح ، والظهر ، والعصر ، والعشاء ( فاما هو ) تخيير ( بعد ورود النص ) الخاص ( في الاكتفاء بـ ) الصلوات ( الثلاث ) الظاهر بتخيير القاضي ، بين الجهر والاخفات في الرباعية ( المستلزم للغاء ) الشارع ( الجهر والاخفات بالنسبة إليه ) اي إلى قاضي الفريضة ، ومنه يتعدى بالملك إلى من فاتته ظهر او عشاء ، او عصر او عشاء ، وحال الظهر او العشاء فيما ذكرناه ، حال من فاتته الصبح ، او الظهر ، او العصر ، في السفر ، حيث يقضى ركعتين مخيراً بين الجهر والاخفات ايضاً .

اما التعدى إلى مانحن فيه ، فلا ملاك قطعي ، فيكون من باب القياس وعليه : ( فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً ) .

هذا بعض الكلام في معاملة الختنى مع نفسها في عباداتها ، ومع غيرها بالنظر ونحوه ( واما معاملة الغير معها ) فهل يعاملها كما يعامل الرجل ، او كما يعامل المرأة ؟ ( فقد يقال : ) بالنسبة إلى النظر - في غير المحارم فإنه جائز كما لا يخفى - ( بجواز نظر كل من الرجل والمرأة إليها ) وجوازه انما هو من جهة انه جنس ثالث ، والغض يكون بين الجنسين .

وفيه أولاً : ان الكلام - كما تقدم - يكون بناءً على انه احد الجنسين ، لا انه جنس ثالث .

ثانياً : انه على تقدير كونه جنساً ثالثاً ، لا يجوز ايضاً النظر إليه من جهة الملك كما

للشیرازی ..... الكلام في الخنثى ..... ج ١

لكونها شبهة في الموضوع ، والأصل الاباحة .

وفيه : أن عموم وجوب الفحص على المؤمنات ، إلا عن نسائهم او الرجال المذكورين في الآية ، يدل على وجوب الفحص عن الخنثى .

لا يجوز وطى احد من الرجل والمرأة فاعلاً او مفعولاً - لنفس ما ذكر من الملاك (لكونها ) تعيل لجواز نظر الرجل والمرأة اليه ( شبهة في الموضوع ) لأن الناظر لا يعلم ان الخنثى جنس مخالف حتى حرم النظر اليه ( والاصل ) في الشبهات الموضوعية ( الاباحة ) بدون الفحص ، فإذا شك في ما يمنع انه خمر أم لا ؟ شمله : « كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ ... » ١ .

وكذا اذا شك الرجل او المرأة ، في ان الخنثى جنس مخالف حتى يحرم النظر اليه ، اجرى الاباحة الموجبة لجواز نظره اليه ، وهكذا .

( وفيه : ) انه لا تصل التوبة الى الشك ، لوجود العموم في المقام فـ ( ان عموم وجوب الفحص على المؤمنات ، الا على نسائهم ، او الرجال المذكورين في الآية ) قال سبحانه :

« وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضِبْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ، وَيَحْفَظْنَ فَرْوَجَهُنَّ ، وَلَا يَتَدَدِّنَ زِيَّتَهُنَّ ... إِلَّا لِعُولَتَهُنَّ ، أَوْ أَبَاءِ بَعْلَتَهُنَّ ، أَوْ أَبْنَاءِ بَعْلَتَهُنَّ ، أَوْ إِخْوَانَهُنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانَهُنَّ ، أَوْ بَنِي أَخْوَاتَهُنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ ، أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيمَانَهُنَّ ، أَوْ التَّابِعَيْنَ غَيْرَ أُولَئِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ ... » ٢ .

فانه ( يدل على وجوب الفحص ) منهن ( عن الخنثى ) للعموم ، والاستثناء لم يذكر الخنثى ، وعلى هذا : فلا يجوز للمرأة النظر الى الخنثى .

وكذا لا يجوز ان ينظر الرجل اليها ، لعموم الفحص بدون اخراج الخنثى ، قال سبحانه :

« قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضِبُونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُونَ فَرْوَجَهُمْ ... » ٣ . خروج النساء

٢ - النور : ٣١ .

١ - بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٧٣ ح ١٢ .

٣ - النور : ٣٠ .

ولذا حكم في جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين إليها ، كتحريم نظرها إليهما .  
بل أدعى سبطه الاتفاق على ذلك ، فتأمل جيداً .

---

المحارم بدليل خاص ، وليس في استثناء الختني ، ولذا يجب على الرجل الغض عن الختني أيضاً (ولذا حكم ) المحقق الكركي « قده » (في جامع المقاصد ) وهو شرح قواعد العالمة « قده » (بتحريم نظر الطائفتين ) الرجال والنساء (اليها كتحريم نظرها الختني ) (اليهما ) ومنه يعلم : وجه حرمة نظر الختني إلى ختني مثله ، لانه لا يعلم الناظر كون المنظور اليه من الاستثناء (بل ادعى سبطه ) وهو المير الداماد « قده » (الاتفاق ) من العلماء (على ذلك) اي على حرمة نظر كل من الرجل والمرأة إلى الختني .

وبهذا ظهر انه ليس المقام من التمسك بقاعدة الحل ، اذ ليس الامر من الشك في الشيء ، بل مما قام عليه الدليل ، (فتأمل جيداً) .

وقال الشيخ « قده » في الهمامش : « وجده : ان الشك في مصداق المخصص المذكور ، فلا يجوز التمسك بالعموم » ، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

« ويمكن ان يقال » - في حرمة نظر كل من الرجل والمرأة إلى الختني - : « ان ما نحن فيه ، من قبيل ما تعلق غرض الشارع بعدم وقوع الفعل في الخارج ولو بين شخصين » فليس المقام من قبيل واجدي المبني ، ونفهم غرض الشارع هذا من جهة أهمية الفروج ، والنظر واللمس تابع لها « فترخص كل منهما » الرجل والمرأة « للمخالطة » من الشارع باللمس ، والنظر ، والمفاكهه ، وما اشبه ، كما يجوز للرجال مع الرجال ، والنساء مع النساء « مخالف لغرضه المقصود : من عدم مخالطة الاجنبي مع الاجنبية ، ولا يرد النقض بتريخيص الشارع ذلك » التخالط « في الشبهة الابتدائية فـ» انه ليس المقام من الشبهة الابتدائية ، بل « مانحن فيه ، من قبيل تريخيص الشارع لرجلين تزويج كل منهما لأحدى المرأتين ، اللتين يعلم اجمالاً انهمما اختنان لأحد

ثم إن جميع ما ذكرنا إنما هو في غير النكاح ، وأما التناكح ، فيحرم بينه وبين غيره قطعاً ، فلا يجوز لها تزويج امرأة ، لأصالة عدم ذكوريتها - بمعنى عدم ترتب الأثر المذكور من جهة النكاح ووجوب حفظ الفرج إلا عن الزوجة وملك اليمين - ولا التزوج ب الرجل ، لأصالة عدم كونه امرأة ؛

---

الرجلين » فإنه لا يجوز ذلك ، لأن الفروج مما يحتاط فيها « فافهم » فإن مسألة الحرمة في المقام ليس مثلها في مقام الفروج ، فإن النظر لا يقاس بالفروج .

( ثم إن جميع ما ذكرنا ) من أحكام الختني ( إنما هو في غير النكاح ) باقسامه الأربع : الدائم ، والمنتقطع ، وملك اليمين ، والتحليل ( وأما التناكح : فيحرم بينه وبين غيره قطعاً ) لعلمه الاجمالي بحرمة أحدي الطائفتين له ، فاللازم عليه بمقتضى العلم الاجمالي الاجتناب عن كلتيهما ، فهو كمن يعلم أن أحدي المرأتين اخته من الرضاعة ، أو كامرأة تعلم أن أحد الرجلين أخوها من الرضاعة ، والاستدلال بالأصلين كما ذكره المصنف « قده » لا يخفى مافيته ، حيث انهما لا يجريان مع العلم بانتقادهما ، الا على بعض الوجوه المتقدمة مما كان لا يخلو من اشكال .

وعلى اي حال ( فـ ) قد قال « قده » : انه ( لا يجوز لها تزويج امرأة ) دواماً ، او متعة ، او ملك يمين ، او تحليل ، ( لأصالة عدم ذكوريتها ) لابمعنى اصالة العدم الازلي ، التي هي محل كلام الاعلام ، بل ( بمعنى عدم ترتب الأثر المذكور ) اي اثر الزوجية ( من جهة ) صيغة ( النكاح ) او البيع في الأمة ، او التحليل ( و ) حيث لا اثر ، فعمومات المنع تشمله ، لـ ( وجوب حفظ الفرج الا عن الزوجة ، وملك اليمين ) فإنه شامل للكل ، ولا نعلم خروج هذا الفرد بسبب اجراء صيغة النكاح ، او التحليل ، او البيع ، ونحوه .

لكن لا يخفى : ان هذا من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

( ولا التزوج ب الرجل ، لأصالة عدم كونه امرأة ) على التقرير السابق .

والحاصل : ان الزوجية ، لم تكن حاصلة قبل العقد والتحليل ، فيستصحب عدمها

كما صرّح به الشهيد ، لكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث الخشى المشكل زوجاً او زوجةً ،

(كما صرّح به الشهيد ) الاول .

لابقال : عدم التزويج عسر وحرج .

لأنه يقال : اولاً : يمكن للخشي الاستمناء لو فرض الحرج ، فإنه أخف الحرامين ،  
وإذا دار الأمر بينهما قدم أخفهما ، كما إذا دار أمره بين أن يشرب الماء الملاطي  
للنساء ، أو الخمر .

وثانياً : إذا فرض الحرج بدون الزواج ، فاللازم الاقتصار على قدره ، لأن  
الضرورات تقدر بقدراتها ، ثم إذا اضطر بين زوج أو زوجة ، فهل يتساويان أو يقدم  
أحدهما؟ لا يبعد الأول لأنه لا دليل على أهمية أحدهما بحيث يمنع عن النفيض .  
(لكن) هذا الكلام من الشهيد « قده » وغيره في عدم تزوجه بأي منهما ، ينافي ما  
(ذكر) الشيخ « قده » من (مسألة : فرض الوارث الخشى المشكل ، زوجاً أو زوجة )  
وفي بعض بالواو « زوجاً وزوجة » وعلى تقديره ، فإن ظاهره جواز كليهما له ، ولا  
يحضرني كلام الشيخ « قده » حتى ارى هل ان مراده : كون كليهما للخشى في وقت  
واحد ، كما حدث في زمان علي عليه السلام حسب بعض الروايات ، وقد اتخد ابن  
المقفع من بعض حكام المنصور الدوانيقي هذه المسألة مهزلة به ، قائلاً له : ما تقول  
فيمن مات وخلف زوجاً وزوجة؟ او ان مراده : ان أحدهما له .

وعلى اي حال : فالظاهر : ان الشيخ « قده » اراد ذكر الاقسام الممكنة لا المشروعة  
، وانه على فرض المشروعة ، ماذا يكون الحال في الارث؟ كما هو ديدنهم من ذكر  
المسائل الفرضية ، بل المحالة عادة ، مثل فرض المصنف « قده » في كتاب الطهارة :  
الانسان خلق الساعية ، هل هو متظاهر ، او محدث؟

وهذا لا يختص بالفقهاء والاصوليين ، بل كل اصحاب العلوم لهم امثال هذه  
الفرض ، ففي الفلسفة : يذكرون مسائل الدور ، والتسلسل ، وما اشبه ، وكلها محالات .

وفي الكلام : يذكرون مسائل شريك الباري وما اشبهه من المحالات .  
وفي الهندسة ، وعلم الحساب : يفرضون فروضاً لا خارج لها اطلاقاً ، الى غير ذلك ، وهذه الفرضيات لا تخلو من فوائد ، وهي :  
اولاً : شخذ الذهن وتدربيه وتمرينه .

ثانياً : الحد بين الممكן العادى والعلقى والشرعى ، وغير الممكן .  
وفائدة الاول : ان من يحل الاشكال ، يتمكن من حل المشكل .  
وفائدة الثاني : انه يعطي كيفية الاستدلال ، لانه في حد الممكן لا المحال .  
وعلى اي حال : فالذى نراه : انه يجوز للختنى - على فرض وجود ختنى مشكل ثبوتاً ، لا في مقام الاثبات ، اذ لو فرضنا عدم وجوده في مقام الثبوت ، لزم التكلم حول علاج من جهلنا ذكريته وانوثيته ، لا التكلم حول من ليس بذكر ولا بمؤنث -  
ان يجعل نفسه ذكراً ، ويتعامل مع نفسه معاملة الذكر في كل شأن ، وكذلك يتعامل الناس معه ايضاً ، او يجعل نفسه انشى فيكون لها كل احكام الانشى .

واما من يرى حرمة الصنفين للختنى ، فهو يرى حرمة التزوج له بختنى مثله ايضاً .  
(فافهم) ولعله اشاره الى صحة فرض الشيخ « قده » شرعاً ايضاً ، لا عقلاً فحسب وذلك بان تزوج الختنى - وهو من اهل ملة يجوز لهم ذلك - برجل وامرأة ، ثم مات الختنى واسلم الزوجان ، فكيف يرثانه ؟ او مات الزوجان وورثهما الختنى ، فكيف يرثهما ؟ ولنفرض ايضاً انه ليس في دينهما كيفية تقسيم الارث ، حيث يكون الفاصل بينهم - اذا راجعونا - قانون الاسلام ، وقد ذكرنا تفصيله في كتاب « الفقه : الحقوق » او كان في دينهم قانون بذلك ، لكنهم ارادوا حكم الاسلام ، فانه يجوز للقاضي ان يحكم بين اهل الاديان بما يراه دينهم او بما يراه الاسلام - كما قرر في كتاب القضاء ..  
هذا والظاهر : ان الشيخ المصنف « قده » اراد في بحثه هذا ، الالامع الى بعض احكام الختنى ، بما يقتضيه المجال الاصولي ، والافان قلنا : بأنه قسم ثالث ، او قسم

هذا تمام الكلام في اعتبار العلم .

---

مجهول الذكورة والانوثة فانه يأتي فيه احكام كثيرة من : مباحث القضاء ، والحدود ، والديات ، والقصاص ، والارث ، ووطي الشبهة ، والاولاد ، وبعض مباحث العتق - حيث تتحرر الاخت ، والعممة ، والخالة ، ونحوها على الرجل دون المرأة - الى غير ذلك علماً بانا لسنا بحاجة الى شيء من هذا كله ، وذلك ، لما ذكرناه : من التخيير ، والله العالم الموفق .

( هذا تمام الكلام في اعتبار العلم ) وبه ينتهي البحث عن القطع ، ليبدأ بعده الحديث حول مباحث الظن بعونه تعالى .



المقصد الثاني

في

الظن



والكلام فيه يقع في مقامين :  
أحد هما في إمكان التعبد به عقلاً ، والثاني في وقوعه عقلاً او شرعاً .

---

### « مباحث الظن »

( المقصد الثاني ) من مقاصد الكتاب ( في الظن ) وهو : الطرف الراجح من الاحتمال قبل الوصول الى القطع ، ويكون ارفع من الشك ، لأن الشك : تساوي الطرفين - كما تقدم في اول البحث - ( والكلام فيه يقع في مقامين ) كالكلام في كثير من المباحث المختلف فيها ، اذ هناك ثلاثة امور :

الاول : الواجب ، وهو الذي لا يمكن عدم وجوده .

الثاني المحال ، وهو الذي لا يمكن وجوده .

الثالث : الممکن ، وهو الذي يمكن وجوده كما يمكن عدمه .

والامكان في الثالث على قسمين :

الاول : الامكان بالنظر الى ذات الشيء سواء وجد ، او لم يوجد الى الابد ، مثل ان يملك انسان عادي كل الارض .

الثاني : الامكان بمعنى انه هل وقع ام لا؟ .

ومرحلة هذا الثاني يكون بعد مرحلة الاولى - كما هو واضح - اذ مالا امكان ذاتي له ، لا امكان وقعي له بطريق اولى .

وعليه : فيكون ( احدهما : في امكان التعبد به ) اي بالظن ، فهل يمكن للشارع ( عقلاً ) ان يقول للناس : اعملوا بالظن ، او لا يمكن ذلك ؟

( والثاني ) بعد الفراغ من النزاع في الامكان ، يكون البحث ( في وقوعه ) اي هل عبّدنا الشارع بالظن ( عقلاً ) كما قال بعضهم في دليل الانسداد - بناءً على الحكومة - ( او شرعاً ) كما في الظنون الخاصة : كخبر الواحد ، ونحوه ، وكما في دليل الانسداد على الكشف - كما يأتي تفصيله ان شاء الله تعالى في مباحث الانسداد .

أما الأول فاعلم أن المعرفة هو إمكانه ، ويظهر من الدليل المحكى عن ابن قبة ، في استحالة العمل بالخبر الواحد ، عموم المنع لمطلق الظن ، فإنه استدل على مذهب بوجهين : «الأول : أنه لو جاز التعميد بخبر الواحد في الاخبار عن النبي ، صلى الله عليه وآله ، لجاز التعميد به في الاخبار عن الله تعالى ، وبالتالي باطل اجماعاً فالمقدم

(اما) البحث (الأول) : وهو هل يمكن التعميد بالظن ؟ (فأعلم ان المعرفة) بين العلماء (هو امكان التعميد بالظن (و) لكن (يظهر من الدليل المحكى عن ابن قبة : في استحالة) تجويز الشارع (العمل بالخبر الواحد) انه يرى (عموم المنع ، لمطلق الظن ) بما يشمل الخبر الواحد ، وغيره ، مما يفيد انه يرى استحالة التعميد بالظن وانه لا امكان له (فانه استدل على مذهب بوجهين) هما كالتالي :

(الأول : انه لو جاز التعميد بخبر الواحد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ) بان قال الشارع - مثلاً - : اذا جاءكم خبر عادل يقول : ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال كذا ، فخذلوا بذلك الخبر (لجاز التعميد به) اي بالخبر الواحد (في الاخبار عن الله تعالى) والملازمة واضحة ، لأنهما اخبار عن الشريعة ، واطاعة الرسول كاطاعة الله تعالى ، قال سبحانه :

**«من يطع الرّسول فقد أطاع الله»<sup>١</sup>.**

(وال التالي ) وهو : صحة الاخبار عن الله تعالى (باطل اجماعاً) لأن الخبر عن الله انما يثبت اذا قطع الانسان بقول المخبر ، ويكونه رسولاً من عند الله سبحانه ، او منصوصاً عليه بالعصمة من الزلل ، كائنة أهل البيت عليهم الصلاة والسلام في نقلهم الاحاديث القدسية ، حيث قال سبحانه :

**«إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيذْهِبَ عَنْكُمُ الرَّجُسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُظَهِّرَ كُمْ تَطْهِيرًا»<sup>٢</sup>.**

(فالمقدم ) وهو : الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالخبر الواحد

مثله ، والثاني : أن العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال ، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحلّيته حراماً وبالعكس .

وهذا الوجه - كما ترى - جارٍ في مطلق الظن ، بل في مطلق الامارة الغير العلمية وإن لم يفدي الظن .

---

### الظنني ( مثله ) في البطلان .

والحاصل : انه كلما كان امكان التعبد بالخبر عن الله تعالى - بدون حصول القطع - غير معقول ، كذلك امكان التعبد بالخبر عن المعمصون غير معقول ، والنبي في كلام ابن قبة من باب المثل ، وانما كان الاخبار عن المعمصون مساوياً للاحبار عن الله لاستواء كل منهما في كونه خبر عادل ضابط لايفيد الا الظن النوعي .

( والثاني ) من دليلي ابن قبة ( : ان ) تجويز الشارع ( العمل به ) اي بالخبر الواحد ( موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال اذ ) قد يخالف الواقع في اخباره ، فان العادل مهمما كان ، فإنه لا يكون معمصوناً عن الخطأ ، والنسبان ، والشهو ، والغلط ، و ( لا يؤمن ان يكون ما أخبر بحلّيته حراماً ) في الواقع ( وبالعكس ) بان يكون ما أخبر بحرمة حلالاً في الواقع ، ومن المعلوم : ان مثل ذلك ، يوجب تفويت المصلحة الملزمة والالقاء في المفسدة ، وهو من الحكيم سبحانه قبيح ، ومثله لا يصدر منه تعالى ، اذ فاعل القبيح اما يفعله لجهله بقبحه ، او لاحتياجه اليه ، او لخيث فيه ، وكل ذلك محال عليه سبحانه ، فإنه عالم غني من ذهنه .

( وهذا الوجه ) وهو لزوم تحليل الحرام وعكسه ( كما ترى ) غير مختص بالخبر بل ( جار في مطلق الظن ) من اي طريق حصل من الغير ، او الشهرة ، والاجماع المنقول ، او الاستصحاب ، وغيرها . ( بل ) هو جار ( في مطلق الامارة الغير العلمية ) التي لا تفيد العلم ( وان لم يفدي الظن ) فان كلامنا ليس فيما يفدي الظن ، بل في الاعم مما يفيده او لا يفيده ، فالبرائة وأصل الطهارة ، والحل ، وحمل فعل الشخص على الصحيح ، والسوق ، وأرض الاسلام ، وغيرها من امثال القرعة وقاعدة العدل ، كلها

واستدل المشهور على الامكان : بأنّا نقطع بأنه لا يلزم من التبعّد به محال . وفي هذا التقرير نظر ، إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه باتفاقها ، وهو غير حاصل فيما نحن فيه .

مما لا يؤمن تحليلها الحرام ، وبالعكس .

ولا يخفى ان المحذور في جعل الحكم الظاهري : امور متعددة - لم يذكر منها الا ما تقدم - مثل - انه يستلزم جمع المثلين ، والضدين ، والمصلحة والمفسدة ، والارادة والكرابة ، والمحبوبة والمبغوضية كما سيأتي بعض الكلام فيها ان شاء الله تعالى .

( واستدل المشهور على الامكان ) في قبال ابن قبة بأمور :

الأول : الواقع خارجاً ، فان ادل دليل على الشيء ، وقوعه في الخارج ، فاذا علمنا ان الشارع حكيم ، ورأينا انه جعل الخبر الواحد وغيره طريقاً إلى احكامه فانه يدل ذلك على امكان التبعّد من الحكم بالظن .

الثاني : ( بانا نقطع ) قطعاً وجدانياً( بأنه لا يلزم من التبعّد به ) اي بالظن ( محال ) لأنّه قد يكون الشيء بالنظر إلى ذاته محالاً ، كالجمع بين النقيضين ، وقد يكون مستلزماً للمحال ، كالتبعّد بالظن ، فانه - على قول ابن قبة - مستلزم للمحال ، وان لم يكن بنفسه محالاً .

( و ) لا يخفى ما ( في هذا التقرير ) الذي أقامه المشهور دليلاً على الامكان من (نظر) واضح ( اذ القطع بعدم لزوم المحال ) من التبعّد بالظن ( في الواقع ) الذي محل البحث ( موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة ، وعلمه ) اي العقل ( باتفاقها ) اي باتفاق الجهات المقبحة ( وهو ) اي العلم بالانتفاء بعد الاحاطة مما لا يتسع لغير المقصوم ، فهو لنا ( غير حاصل فيما نحن فيه ) لاحتمال ان يكون هناك جهة للقبح ، لم نحط بها علماً .

للشیرازی ..... امكان التعبد بالظن ..... ج ١

فالاولى أن يقرر هكذا: إننا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة ، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالأمكان .

والجواب عن دليله الأول :

وعلى هذا (فالاولى) اولوية لزومية ، من قبيل قوله تعالى : «أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى»<sup>١</sup> فان معنى التفضيل منسليخ منه ، كما في قول الفقهاء: الا هو و الا هي وما اشبه (ان يقرر ) الامكان ( هكذا ) وهو : (انا لا نجد في عقولنا - بعد التأمل -) في الاسباب والمسبّبات (مايوجب الاستحالة) للتبعد بالظن ( وهذا ) اي عدم وجود ادلة مايوجب الاستحالة (طريق يسلكه العقلاء في ) باب (الحكم بالأمكان ) فان العقلاء - مثلاً - يحكمون بعدم استحالة ان يوجد حيوان له اربعة رؤوس ، وان يكون جبل من ذهب وان يطول عمر انسان إلى ملايين السنوات وذلك ، لأنهم لا يجدون في عقولهم ما يوجب الاستحالة ، فالحكم بالأمكان ، لا يحتاج إلى القطع بعدم الاستحالة ، بل إلى عدم وجود ادلة مايوجب الاستحالة ، والاً فلو كان الامر بحاجة إلى القطع لما امكن للعقلاء ان يحكموا بالامثلة الثلاثة المذكورة وغيرها ، مع ان العقل لا يحيط بأسباب الامكان والاستحالة الواقعية ، وان احاطت بأسباب الامكان والاستحالة الذاتية ؟

وقول ابن سينا : «ما قرع سمعك من غرائب الزمان ، فذرره في بقعة الامكان ، ما لم يذرك عنه واضح البرهان» اشاره إلى ما ذكرناه من انه اذا لم يكن عندك دليل واضح على الاستحالة ، فقل : انه ممكن .

و اذا تحققت الكبرى الكلية ، نقول فيما نحن فيه من الصغرى : أن لا نجد على امتناع التبعد بالظن دليلاً ، فهو اذاً ممكن .

لا يقال : ماذا تصنعون بدليلي ابن قبة ، الذين أقامهما على الاستحالة ؟  
لانه يقال : (والجواب عن دليله الاول ) - القائل : بأنه لو جاز التبعد بالاخبار عن المعصوم ، لجاز التبعد بالاخبار عن الله ، والثاني باطل ، فالاول مثله - :

ان الاجماع إنما قام على عدم الواقع ، لا على الامتناع ، مع ان عدم الجواز

إن القياس غير تام ، حيث ان الاخبار عن الله ، يحتاج إلى شهادة الله تعالى للمخبر ، بإجراء المعجزة على يديه والأفضل شخص يتمكن ان يدعى : انه نبي من قبله سبحانه ويخبر عنه ، ولذا قال تعالى لرسوله : « قُلْ كَفَىٰ بِاللّٰهِ شَهِيداً بَيْنِكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ » .

وليس كذلك نقل الخبر عن المعلوم ، حيث ان كل عادل سمع منهم « عليهم الصلاة والسلام » ، يمكنه ان ينقل الخبر عنهم .

ثم انه لو سلمنا وتنازلنا عن هذا الجواب لكن لنا ان نقول : قياس ابن قبة ليس في محله ، وذلك لانه قاس استحالة التبعيد بالخبر عن المعلوم ، باستحالة الاخبار عن الله تعالى ، والحال ان الاخبار عن الله ليس مستحيلاً ، بل غير واقع - وفرق بين ما يكون محالاً كالجمع بين التقىضيين ، وبين ما يكون ممكناً ، لكنه غير واقع ، كجبل من ذهب - فكيف يقول ابن قبة باستحالة التبعيد بالظن قياساً على استحالة الاخبار عن الله ؟ مع ( ان الاجماع ) من العقلاء ( انما قام على عدم الواقع ) اي ان الاخبار عن الله غير واقع - الا للاتباء ونحوهم ( لا على الامتناع ) وان الاخبار عنه تعالى محال .  
 ( مع ) ان هناك جواباً آخر عن ابن قبة وهو : انه لو أريد اثبات اصول الدين وفروعه بالخبر الواحد ، كان الاخبار عن النبي كالاخبار عن الله تعالى ، اما اذا اريد اثبات بعض الفروع بالخبر الواحد ، لم يكن وجهاً للقياس ، فان الدين لم يكن على الخبر الواحد ، وانما بنى عليه بعض الفروع فقط .

ومثاله في الماديات - حيث ان الامور الاعتبارية تقاس بالامور العينية : انه لو كان هناك خشب لم يتحمل كل البناء فانه لا يلزم عدم تحمله بعض البناء ، فـ ( ان عدم الجواز ) اي امتناع التبعيد بالخبر الواحد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله

قياساً على الاخبار عن الله تعالى، بعد تسلیم صحة الملازمة، إنما هو فيما إذا بني تأسیس الشریعة اصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد ، لا مثل ما نحن فيه ، مما ثبت أصل الدين وجميع فروعه بالأدلة القطعية ، لكن عرض اختفاها من جهة العوارض وآخفاء الظالمین للحق .

واما دليلاً الثاني : فقد أجب عنه تارةً بالنقض

---

وسلم (قياساً على) امتناع (الاخبار عن الله تعالى ، بعد تسلیم صحة الملازمة) حيث قد عرفت في الجواب الاول : عدم الملازمة ، وان بينهما فرقاً ، اذ الاخبار عن الله غير واقع ، لا انه ممتنع .

وعليه : فعدم الجواز (انما هو فيما اذا بني تأسیس الشریعة اصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد ) بأن يقال في القياس : كما لا تبني الشریعة في الاخبار عن الله اصولاً وفروعاً على الخبر الواحد ، كذلك لا تبني الشریعة اصولاً وفروعاً في الاخبار عن النبي « ص » عليه ( لا في مثل ما نحن فيه ، مما ثبت أصل الدين وجميع فروعه بالأدلة القطعية ) فان الاصول الخمسة قطعيات عقلاً ونقلأً ، واصل الصلاة ، والصيام ، والحج ، والخمس ، والزكاة ، والجهاد ، وسائل المعاملات ، والاحکام ، ايضاً قطعيات .

نعم (لكن) بعض الفروع غير قطعية فيرجع فيها إلى اخبار الاحد حيث (عرض اختفاها) اي اختفاء تلك الفروع (من جهة العوارض) كثرة الوسائل بيننا وبين المقصومين عليهم الصلاة والسلام ، وعدم معرفتنا بالرواۃ وانهم عدول ام لا ؟ وما اشبه ذلك مثل ( وآخفاء الظالمین ) والحكام الغاصبين ( للحق ) حيث احرقوا المكتبات وسعوا في اطفاء نور الحق ، ففي هذا المقدار نحتاج إلى الخبر غير القطعي ، فكيف يقاس هذا ، بالاخبار عن الله تعالى ، الذي يبني اصول الدين وفروعه عليه ؟ ( واما دليلاً الثاني ) القائل : بأنه لا يمكن التعبد بخبر الواحد ، لأن التعبد مستلزم لتحليل الحرام وتحريم الحلال ( فقد اجب عنه تارةً : بالنقض ) وآخر : بالحل .

بالمأمور الكثيرة الغير المفيدة للعلم ، كالفتوى والبيئة واليد ، بل القطع أيضاً ، لأنّه قد يكون جهلاً مركباً ، وأخرى بالحلّ بأنه إن أريد تحرير الحلال الظاهري أو عكسه فلا نسلم لزومه ،

اما الاول : فبالنقض ( بالمأمور الكثيرة ، غير المفيدة للعلم ) مع ان ابن قبة يتلزم بتلك الامور ، فيقال له : ما هو الفرق بينهما ؟ مع ان كليهما مستلزم لتحليل الحرام وتحريم الحلال ( كالفتوى ، والبيئة ، واليد ) فان كلها حجّة عند ابن قبة ، مع انها قد تخالف الواقع ، فتستلزم التحليل والتحريم ( بل ) ماذا يقول ابن قبة في ( القطع ايضاً ) والحال ان العقل يقول بحججته مع انه قد يخالف الواقع ( لانه قد يكون جهلاً مركباً ) والجهل المركب عبارة : عن الجهل والجهل بالجهل ، فيكون الانسان مشتملاً على جهلين ، ولذا يسمى جهلاً مركباً ، وفي قباله : العلم المركب ، كما اذا علم بانه يعلم - في قبال غفلته عن علمه ..

( اخرى : بالحل ، بانه ان اريد ) من تحرير الحلال ( تحرير الحلال الظاهري ، او عكسه ) أي تحليل الحرام الظاهري ( فلا نسلم لزومه ) اذ اللازم : ان الحرام الواقعي يكون حلالاً ظاهرياً ، والحلال الواقعي يكون حراماً ظاهرياً ، لا ان الحرام والحلال يجتمعان في مرتبة واحدة .

وتوسيحه : ان الشارع حسب المفسدة والمصلحة يقرر المحرمات والواجبات ، ثم لمصلحة التسهيل ، يضع احكاماً ثانوية قد تتنافى مع الاحكام الأولية ، ففي شرب القتن - مثلاً - مفسدة فيحرمه الشارع اولاً حسب الواقع ، لكن يقول ثانياً : اذا لم تعلم بحرمة شيء فهو لك حلال ، والمكلّف حيث لم تصل اليه حرمة القتن يجري الحلية ، فالقتن حرام واقعي ، وحلال ظاهري ، وفي مثل ذلك لم يجتمع الحرام والحلال في مرتبة واحدة ، بل الحرام في مرتبة الواقع ، والحلال في مرتبة الظاهر ، ومثل هذين الحكمين لا يتنافيان ، اذ يشترط في التناقض وحدة الموضوع ، فاذا قال الشارع : ان الحرام الواقعي حلال واقعاً ، او قال : الحرام الظاهري حلال ظاهراً ، لزم التناقض ، اما

وإن أريد تحريم الحال الواقع ظاهراً فلا نسلم امتناعه .  
وال الأولى أن يقال : إنه إن أراد امتناع التعبد بالخبر في المسألة التي انسدَ فيها باب  
العلم بالواقع ، فلا

---

اذا جعل لكل منها مرتبة ، فلا تناقض ، كما اذا قال : هذا الشيء في مرتبة بيض ، وفي  
مرتبة دجاجة .

( وان اريد ) ان التعبد بالظن يستلزم ( تحريم الحال الواقع ظاهراً ) وتحليل  
الحرام الواقع ظاهراً ، او في مرتبة حلال وفي مرتبة حرام ( ف ) لزومه وان كان  
مسلمًا ، لكننا ( لا نسلم امتناعه ) اذ قد عرفت : انه لامانع من كون الشيء ، حلالاً في  
مرتبة وحراماً في مرتبة اخرى ، فانه لا يستلزم التناقض ولا المحال .

( و ) حيث كان هذا الجواب الخالي عن صاحب الفصول « قده » غير مرضي عند  
المصنف « قده » قال : ( الاولى ان يقال : ) في جواب ابن قية ما سيأتي ، علمًا بان  
المصنف « قده » انما لم يرتكبه لوجوه ممكنة ، كما ان الاقرب ان نقول في جواب  
الفصول : انه ليس هناك حكمان اصلاً ، بل التثن حرام مطلقاً ، وانما المدخن معذور  
حيث لم يصل الحكم اليه ، فليس هناك حكمان : ظاهري ، وواقعي ، وانما حكم  
واقعي فقط ، وقد اجاز الشارع خلافه لمصلحة التسهيل ، قال سبحانه : - « يُرِيدُ اللَّهُ  
بِكُمُ الْيُسْرَ ، وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ » ! إلى غير ذلك من الآيات والاخبار .

وعليه : فال الأولى ان يقال : ( انه ان أراد : امتناع التعبد بالخبر ) الظني ( في المسألة ،  
التي انسدَ فيها باب العلم بالواقع ) والعلمي ، والمراد : حصول الانسداد النوعي  
الذي سيأتي البحث فيه ، لا الانسداد الشخصي في مسألة او مسائلتين ، وقد نقل ان  
أول زمان ادعى فيه الانسداد هو زمان العلامة « قده » ، والانسداد اذا حصل ، دار  
الامر بين ان يعمل الانسان بالظن ، او الوهم ، او الشك ، ومن المعلوم : لزوم العمل  
بالاول ، لانه ارجح منهما ، على التفصيل الذي سوف يأتي ان شاء الله تعالى ( فلا

يقلل المنع عن العمل به فضلاً عن امتناعه ، إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع ، إما أن يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة ، وإما أن لا يكون له فيها حكم ، كالبهائم والمجانين .

**على الأول :** فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الأصول والأمارات الظنية التي منها الخبر الواحد .

**على الثاني** يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي ،

يقلل المنع عن العمل به ) اي بالظن ( فضلاً عن امتناعه ) كما ادعاه ابن قية ، لأن الشارع اذا اراد من المكلفين العمل بالتكليف ، ولم يمكن الاحتياط ، او لم يرده الشارع لانه عسر ، ولم يكن طريق آخر ، انحصر الأمر في ان يعمل المكلف بالظن ، فان اصاب الواقع فهو مراد الشارع ، وان اخطأ الواقع لا يكون في الخطأ ضرر ، اذ المفروض ان المكلف في حال الانسداد لا يقدر على اكثرب اتباع الظن ، وتوضيح ان المنع « لا يعقل » ما ذكره بقوله :

( اذ مع فرض عدم التمكن ) اي عدم تمكن المكلف ( من العلم ) والعلمي (بالواقع) فلا يخلو الامر من انه (اما ان يكون للمكلف حكم) يريده الشارع منه الان (في تلك الواقعة ، واما ان لا يكون له فيها حكم) فيكون (البهائم والمجانين) لكن الثاني مقطوع العدم وقد دلت الادلة الاربعة على عدم رفع التكليف (ف) يبقى الاول . و (على الأول) بان يكون للمكلف حكم ( فلا مناص عن ارجاعه ) اي لا طريق للشارع اذا اراد احكامه وتكليفه الا بارجاع المكلف (إلى ما لا يفيد العلم) والقطع (من الاصول) العملية كالاستصحاب ، والبرائة ، والتخيير ، والاحتياط (والamarat) الظنية التي منها الخبر الواحد ) والشهرة والاجماع المنقول وما اشبه ذلك .

( وعلى الثاني ) بان لا يكون للمكلف في حال الانسداد حكم ، وقد قلنا : انه خلاف الضرورة ، لكن على فرض التسليم نقول : (يلزم) من ذلك وقوع ابن قية فيما فرق منه ، من : (ترخيص فعل الحرام الواقعي ، وترك الواجب الواقعي) وايهما افضل :

وقد فرّ المستدلّ منها .

فإن التزم أنَّ مع عدم التمكّن من العلم لا وجوب ولا تحريم ، لأنَّ الواجب والحرام ما علم بطلب فعله أو تركه .  
قلنا: فلا يلزمُ من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه .

---

ترك المكلف كل واجب وفعل كل حرام ، أو العمل بالظن مما قد يؤذى إلى ترك بعض الواجب وفعل بعض الحرام ؟ ( وقد فرّ المستدل ) ابن قبة ( منها ) اي من تحريم الحلال وتحليل الحرام .

وعليه : ( فان ) قال ابن قبة : بأنه لا تشريع في حال الانسداد للواجب والحرام أصلاً وذلك بان ( التزم ) المستدل ( ان مع عدم التمكّن من العلم ، لا وجوب ولا تحريم ) أصلاً ، فلا احكام فعلية ولا احكام غير فعلية ، بان كان في الواقع حكم لكنه في مرحلة الشائنية فقط .

وانما نقول بشيء ثالث وهو : لا حكم أصلاً ( لأن الواجب والحرام : ما علم بطلب فعله ، او تركه ) فالاحكام مختصة بالعالمين ، اما الجاهلون فلا حكم لهم أصلاً كما هو ظاهر :

« رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ » ونحوه .

وقد قال بذلك بعض المصوّبة من العامة ( قلنا: فلا يلزم من التعبد بالخبر ، تحليل حرام او عكسه ) .

ولا يخفى ان ما اشتهر في السنتهم : من تحليل الحرام او تحريم الحلال ، مأخوذ من الخبر المشهور :

« حلالٌ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ، وَحَرَامٌ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ »<sup>٢</sup> ، والمراد بالحلال: الاحكام الثلاثة : من الاباحة ، والكرابة ، والاستحباب .

وكيف كان فلا نظر بالمستدل إرادة الامتناع في هذا الفرض ، بل الظاهر أنه يدعى الانفتاح ، لأنه أسبق من السيد وأتباعه الذين أدعوا انفتاح باب العلم . ومما ذكرنا : ظهر أنه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى ، لأن المفروض انسداد باب العلم على المستفتى ،

والمراد بالحرام : الحكمان الآخران : وهم الواجب ، حيث ان تركه حرام ، والحرام ، حيث ان فعله حرام .

وانما سمي احدهما واجباً مع ان تركه حرام ، والآخر محرباً مع ان تركه واجب ، لانه ان كانت المصلحة في الفعل سمي واجباً ، وان كانت المفسدة في الفعل سمي حراماً وقد ذكرنا في بعض مباحث الفقه : انه ليس هناك حكمان في طرفي شيء واحد ، بأن ينسى الشارع وجوباً في الفعل وحرمة في الترك ، او وجوباً في الترك وحرمة في الفعل .

(وكيف كان : فلان نظر بالمستدل ) وهو ابن قبة (ارادة الامتناع) للتبعيد بالخبر (في هذا الفرض) فرض الانسداد (بل الظاهر) من كلامه ، وعصره (انه) «قد» (يدعى الانفتاح) لباب العلم والعلمي ، وان مراده عدم جواز التبعيد بالظن في حال الانفتاح ، وانما كان الظاهر ذلك (لأنه اسبق) زماناً (من السيد) المرتضى «قد» (وابياعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم) بل هم ادعوا : ان الاخبار قطعية الصدور ، وقولهم هذا ليس بعيد ، لانهم كانوا في عصر الغيبة الصغرى ، واوائل الغيبة الكبرى حيث الاختلاط بالنواب الاربعة ، الذين كانوا يتشرفون بلقاء الامام عليه السلام ويأخذون منه معظم الاحكام .

(و) على اي حال : فانه (مما ذكرنا) : من ان مراد ابن قبة هو حال الانفتاح ، لا الانسداد (ظهر: انه لا مجال للنقض عليه) بما ذكره الفصول (بمثل: الفتوى) ونحوه مما تقدم الكلام فيه (لان المفروض : انسداد باب العلم على المستفتى) وانه لا طريق له إلى احكام الله سبحانه ، الا فتوى المجتهد ، فلا يقاس المستفتى المنسد

وليس له شيء أبعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتى ؛ حتى أنه لو تمكّن من الظن الاجتهادي فالأكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير ، وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركباً ، فإن باب هذا الاحتمال منسد على القاطع .

---

عليه باب العلم ، بالمفتى المنفتح عليه باب العلم ، بان يقال : كما يجوز ابن قبة الرجوع إلى الفتوى كذلك ان يجوز الرجوع إلى الظن .

(و) ذلك لانه (ليس له) اي للمستفتى (شيء) من الطرق (ابعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام ، من العمل بقول المفتى) اذ الطرق امامه : اما القياس ، او الاستحسان ، او المصالح المرسلة ، او الحدس او ما اشبه ذلك ، وكلها اقرب إلى التحليل والتحريم من قول المفتى الذي اخذ فتواه من الادلة الاربعة .

ويؤيد قرب الفتوى من تحليل الحلال وتحريم الحرام ، انه لو تمكّن من الاجتهاد بنفسه ليخرج عن رقة التقليد ، لزم عليه ذلك تعيناً ، او تخيراً بينه وبين التقليد ، لأن الاجتهاد من احسن الطرق إلى اصابة الواقع بتحليل الحلال وتحريم الحرام ، بل قال بعضهم : بلزوم الاجتهاد عليه ، مما يدل على ان الفتوى لأجل اصابة الواقع (حتى) انه اذا وجد ما هو اصول إلى درك الواقع ، لزم عليه سلوك الطريق الاصوب ، فـ(انه لو تمكّن من الظن الاجتهادي ، فالاكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير) . لكن الظاهر ان ذلك غير لازم ، اذ العقل يرى التخيير بين الفتوى والاجتهاد ، كما فيسائر العلوم من الطب ، والهندسة ، نعم لا شك ان الاجتهاد افضل .

(و) كما لا يصح نقض كلام ابن قبة بالفتوى (ذلك) لا يصح (نقضه بالقطع مع احتمال) غير القاطع (كونه في الواقع : جهلاً مركباً ، فان ) قوله : غير القاطع من باب) أن (هذا الاحتمال منسد على القاطع) نفسه لأن القاطع لا يتحمل الخلاف والألم يكن قطعاً بل ، ظناً ، فإن القطع معناه : رؤية القاطع الواقع مائة في مائة .

ثم ان ابن قبة قال : لا يجوز للشارع التبعد بالخبر ، لانه مستلزم لتحليل الحرام

وأن أراد الامتناع مع افتتاح باب العلم والتمكن منه في مورد العمل بالخبر ، فنقول : إن التعبد بالخبر حينئذ يتصور على وجهين : أحدهما : أن يجب العمل به ، لمجرد كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً ظنياً عنه ، بحيث لم يلاحظ

وتحريم الحال ، فاشكل المستشكل عليه : بان في الفتوى والبينة والقطع هذا الاحتمال موجود ايضاً فلماذا أجزتم كل ذلك فاشكل الشيخ « قده » على المستشكل : بان ابن قبة يريد الفرار من تحريم الحال وتحليل الحرام ، والفتوى من أبعد الأشياء عن ذينك الامرين ، كما انه لا يمكن ان يقال للقاطع : لا تعمل بقطعك ، وان احتمل ابن قبة - مثلاً - انه يجب التحليل والتحريم ، لأن الكلام مع القاطع ، لا مع ابن قبة المحتمل لامرین في القطع ، فلا يردهم ان النقضان عليه .

وان شئت قلت : يقول ابن قبة في النقض الثاني : إن كلامي فيما اذا تمكن ان اقول للمتعبد بالظن : انه يحتمل ان يكون ظنك خلاف الواقع ، لكن لا يمكن ان يقال للقاطع ذلك ، فلا ينقض كلامي بالقاطع - كمانقضه المستشكل - .

( وان اراد ) ابن قبة بامتناع التعبد بالخبر ( : الامتناع مع افتتاح باب العلم ) اي لا يمكن التعبد بالخبر في حال الافتتاح ( والتمكن منه ) اي من العلم ( في مورد العمل بالخبر ) كأن يجيز الامام عليه السلام العمل بخبر زرارة ، مع ان المحتاج إلى المسألة يتمكن من الوصول إلى نفس الامام عليه السلام ليقطع بما يسمعه منه ( فنقول ) في جواب ابن قبة ( ان التعبد بالخبر حينئذ ) اي حال الافتتاح ( يتصور على وجهين ) : الوجه الأول : الطريقة المحسنة ، بمعنى : ان الخبر طريق إلى الواقع ، بحيث لو اخطأ لم يكن للعامل اي ثواب .

الوجه الثاني : السببية ، بمعنى : انه يثاب عليه مع الخطأ ، وأشار اليهما بقوله : ( احدهما ) اي احد الوجهين ( ان يجب العمل به ) اي بالخبر ( لمجرد كونه طريقاً إلى الواقع ، وكاشفاً ظنياً ) ظناً نوعاً ( عنه ) اي عن الواقع ( بحيث لم يلاحظ

فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع ، كما قد يتفق ذلك حين انسداد باب العلم وتعلق الغرض باصابة الواقع ، فانَّ الأمرَ بالعمل بالظن الخبري او غيره لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنِّياً عن الواقع .

الثاني : أن يجب العمل به ، لأجل أنه يحدث فيه بسبب قيام تلك الامارة مصلحة

---

فيه ) اي في الخبر ( مصلحة سوى الكشف عن الواقع ) كما هو عليه غالباً الطرق العقلائية ، فان الطبيب اذا قال : الدواء الفلاني للمرض الفلاني واستعمله المريض وكان مطابقاً للواقع ، براء من مرضه ،اما اذا لم يطابق الواقع ، فلا شيء للمريض في شربه الدواء ، إلى غير ذلك من الامثلة .

( كما قد يتفق ذلك ) التعبد بالخبر ، او غيره ، لمجرد الكاشفية ( حين انسداد باب العلم ) سواءً انسداداً مطلقاً ، او انسداداً جزئياً ( وتعلق الغرض ) من المولى ( باصابة الواقع ) حيث لا يريد المولى سوى الواقع ، فلا يكون في سلوك هذا الطريق مصلحة اصلاً غير انه ان اصاب ، فهو المقصود ، وان اخطأ ، كان معه مدعوراً ، لانه لم يكن للعبد طريق غير ما عينه الانسداد من الظن على الحكومة او الكشف ( فان الامر ) من المولى ، او العقل ( بالعمل بالظن الخبري او غيره ) كالظن الحاصل من الشهرة ، او الاجماع المنقول ، او ما اشبههما ( لا يحتاج ) حال الانسداد ( إلى مصلحة سوى كونه ) اي كون ذلك الطريق ( كاشفاً ظنِّياً عن الواقع ) وهذا يسمى بالظن الطريقي .

( الثاني ) من الوجهين : ( ان يجب العمل به ) اي بالخبر ( لاجل انه يحدث فيه اي في مؤدى الخبر ( بسبب قيام تلك الامارة ) مثل : « صدق العادل » حيث انه جعل الخبر حجة وجعل فيه ( مصلحة ) تكافىء مصلحة الواقع الفائنة ، او مصلحة ارجح من مصلحة الواقع ، او مصلحة تكافىء مفسدة الواقع ، او تكون ارجح من مفسدة الواقع فإذا سلك الطريق - مثلاً - وطابق الواقع اعطي ديناراً ، وان لم يطابق الواقع اعطي ديناراً او دينارين ، واذا كان في الطريق مفسدة ، بان يؤخذ منه دينار ، فان

راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمارة للواقع ، لأن يحدث في صلاة الجمعة بسبب إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً .

المولى يتدارك باعطائه ديناراً ، فلا مصلحة ولا مفسدة ، او يعطيه دينارين ، فمصلحة محضة .

لا يقال : اذا اخذ منه دينار واعطي ديناراً ، فما الفائدة من الامر بسلوك هذا الطريق ؟  
لأنه يقال : المصلحة : ضرب القانون العام ، حيث يقول المولى لمن لا يمكن ان يميز - بالقطع - بين المصلحة وبين عدمها - : اتبع الظن مطلقاً ، ومن المعلوم : ان ضرب القانون ، فيه مصلحة التناسق بين الموارد ، وفي الحديث :-

ان رجلاً سأله عليه السلام عن سبب غسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد موته مع ان جسده الطاهر لا يصيبه اذى بالموت ، فاجابه عليه السلام : **يأنْ ذَلِكَ لِجَرِيَانِ السُّنَّةِ** .

ومعنى ذلك : هو ضرب القانون ، كما ذكرنا تفصيلاً في كتاب « الدولة » .

ومما تقدم : ظهر ان قول المصنف « قده » فيه مصلحة ( راجحة على المصلحة الواقعية ، التي تفوت عند مخالفة تلك الأمارة للواقع ) يريد بالمصلحة : الاعم من كل الأقسام التي ذكرناها ، لا خصوص ما اذا اعطي دينارين في مثالنا ( لأن يحدث في صلاة الجمعة ، بسبب اخبار العادل بوجوبها ) مع انها ليست بواجبة واقعاً بل او محرمة ، لأنها من خصائص الامام « عليه السلام » المبسوط اليه فرضاً ، فتحدث فيها ( مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها ، على تقدير حرمتها واقعاً ) حيث ان الامر لا يكون الا بمصلحة ملزمة ، والحرمة لا تكون الا بمفسدة ملزمة ، فقيام الأمارة يوجب هذه المصلحة الغالبة على المفسدة ، لكن لا بمعنى تغيير الواقع ، اذ الواقع عند المخطئة لا يتغير ، وانما بمعنى : ان المولى يتدارك تلك المصلحة القائمة ، وهذه المفسدة الموجودة ، ويكون حال ذلك حال العناوين الثانية فغصب مال الغير - مثلاً

أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول ، فهو وإن كان في نفسه قبيحاً مع فرض افتتاح باب العلم ، لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحريم الحرام ، لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعين ، او يكونا متساوين في نظره

---

- واكله حرام ، لأن فيه مفسدة ، أما اذا توقفت الحياة على ذلك - كعام المخصصة - وجب ، وصارت المفسدة مصلحة موجبة للثواب ، وتركه موجباً للعقاب .

(اما ايجاب العمل بالخبر ) المحتمل للمخالفة للواقع (على الوجه الاول : ) حيث يكون الخبر طريقاً فقط ( فهو ، وإن كان في نفسه قبيحاً ) لانه موجب لتفويت المصلحة ، والالقاء في المفسدة اذا خالف الخبر الواقع ( مع فرض افتتاح باب العلم ) كأن يجعل الشارع الخبر الواحد حجة مع وجود نفس الشارع في البلد ، بحيث يتمكن المحتاج إلى السؤال من مراجعته عليه السلام والاطلاع على كلامه المطابق للواقع مائة في مائة ، بينما ليس كذلك مراجعة الراوي وإن كان عدلاً ضابطاً امامياً ، لاحتمال الخطأ والسهوا والنسيان بالنسبة اليه .

وإنما كان حجية الخبر في مثل هذا قبيحاً وذلك ( لما ذكره المستدل ) وهو ابن قية (من : تحريم الحلال وتحليل الحرام ) لوضوح ان الخبر لا يطابق الواقع دائمًا بخلاف قول الامام « عليه السلام » المطابق له بالدowam .

(لكن ) يمكن ان يمنع القبح بتقريب انه : ( لا يمتنع ان يكون الخبر اغلب مطابقة للواقع - في نظر الشارع - من الأدلة القطعية ، التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعين ) اذ ليس الكلام في خصوص من يمكن من الوصول إلى الامام « عليه السلام » في كل وقت شاء ، بل يشمل من كان يعمل بالعلم والعلمي ايضاً ، كما هو الغالب .

( او يكونا ) اي العمل بالعلم والعلمي ، والعمل بالخبر ( متساوين في نظره ) اي

من حيث الايصال إلى الواقع ، إلا أن يقال : إن هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع ، إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركباً ، كما تقدم سابقاً - فالأولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكّن عن الواقع . وأما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني ، فلا قبح فيه أصلاً ، كما لا يخفى . قال في النهاية في هذا المقام ، تبعاً للشيخ ، قدس سره ، في العدّة : « إن الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة ،

نظر الشارع ( من حيث الايصال إلى الواقع ، إلا أن يقال : ان هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم ، والعجز عن الوصول إلى الواقع ، اذ ليس المراد : انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركباً - كما تقدم سابقاً - فالأولى : الاعتراف بالقبح مع فرض التمكّن عن الواقع ) وفي هذين الحالين لا يكون التعبد بالخبر قبيحاً .

بل يكون التعبد به في الاول - وهو اغلبية الايصال بسبب الخبر - أولى على وجه التعيين ، او الافضلية ، والتعبد به في الثاني متساوياً مع العمل بالعلم والعملي ، لأنّ المناط في نظر الشارع هو الواقع ، والمفترض ان الواقع في كليهما متساو ، سواء مع الاتفاق : بأن يصل كلامهما إلى واقع احكام الصلاة او الاختلاف : بأن يصل احدهما إلى بعض واقع الصلاة ، وبعض واقع الصوم ، ويصل الآخر إلى كلّ واقع الزكاة وهكذا مما يتساويان عدداً فرضاً .

( واما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني ) وهو ما كان فيه مصلحة سلوكية ، فيجب العمل بالخبر لاجل انه يحدث فيه بسبب قيام الامارة مصلحة راجحة ( فلا قبح فيه أصلاً ، كما لا يخفى ) اذ لم يفت على المكلف شيء ، ويفيد ما ذكرناه : أن ( قال ) العلامة « قده » ( في النهاية في هذا المقام تبعاً للشيخ « قده » ( في العدّة ) وهما كتابان في الاصول ( : ان الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة ) في ذاته اي ذا مصلحة ، فوجوب الصلاة لاجل ذكر الله ، والصوم لاجل التقوى ، والزكاة لاجل التطهر ، والحج لاجل المنفعة ، قال سبحانه :

ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة ،

«أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذَكْرِي»<sup>١</sup> ، وقال : «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصَّيَامَ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ تَبِلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْقَوْنَ»<sup>٢</sup> ، وقال : «خُذُّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ثُظَاهِرُهُمْ ...»<sup>٣</sup> ، وقال :

«لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ»<sup>٤</sup> .

ولا يخفى : ان الحرام - ايضاً - انما حرمـه الشارع لاجل كونه ذا مفسدة ، قال سبحانه في الخمر والقمار : «وَأَثْمَهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا»<sup>٥</sup> . وقال تعالى في باب الزنا : «إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً»<sup>٦</sup> . وقال سبحانه في اكل اموال الناس : «بِالْبَاطِلِ»<sup>٧</sup> . إلى غيرها . والغالب : ان القرآن الحكيم في تشريعاته ، اشار إلى العلة - ولو بكلمة - مما يدرك العقل وجه التشريع الفعلي حتى مع النظر عن الشرع .

وهذا القسم وهو : كون الامر والنهي لاجل احراز المصلحة في ذات المأمور به والنهي لاجل تجنب المفسدة في ذات المنهي عنه ، هو الاكثر في التشريعات . وهنالك قسم ثان ، وهو : ما اشار اليه العلامة «قده» بقوله ( ولا يمتنع ان ) تكون المصلحة في ذات المأمور به ، بل في الفعل اذا وقع بصفة خاصة زمانية او مكانية ، او في نفس الفاعل ، او في سائر الخصوصيات المكتنفة بالفعل ، بحيث لا مصلحة بدون تلك الامور ، فالفعل ( يكون ) فيه ( مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة ) .

مثلاً: يجب اكل الميتة للمضطر بحيث اذا لم يأكلها مات ، فان اكل الميتة يكون ذا مصلحة اذا كان المكلف على صفة مخصوصة ، وهي : الاضطرار ، دون ما اذا لم يكن مضطراً حيث يحرم الاقتل ، فان كان من الافعال ما في ذاته الحسن والقبح ومن

٢- البقرة: ١٨٣.

١- طه: ١٤.

٤- الحج: ٢٨.

٣- التوبه: ١٠٣.

٦- النساء: ٢٢.

٥- البقرة: ٢١٩.

٧- البقرة: ١٨٨.

وكوئنا ظانين بصدق الروي صفة من صفاتنا ، فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة » انتهى موضع الحاجة .  
فإن قلت : إنّ هذا إنما يوجب التصويب ،

الافعال ما يحسن او يصبح بالوجود والاعتبار ، فالقيام مثلاً ان كان لاجل أخذ شيء من الرف لا حسن فيه ولا فبح ، واذا كان لاجل احترام عالم كان فيه حسن واذا كان لاجل اهانة مؤمن يكون فيه القبح .

ولما بين العلامة « قده » الكبرى بقوله : « ولا يمتنع ... » بين صغراه بقوله : ( وكوننا ظانين بصدق الروي ، صفة من صفاتنا ) فان الظن من صفات الانسان ، فاذا لم تكن لصلة الجمعة في ذاتها مصلحة ، لكننا ظننا صدق الروي لها ، صارت لنا صفة خاصة ، وبهذه الصفة الخاصة تكون صلة الجمعة ذا مصلحة لانها تكون حينئذ انقياداً للمولى الذي قال للعبد : اسمع كلام زرارة ، الذي هو صادق ( فدخلت ) هذه الصفة اي ظننا ( في جملة احوالنا التي يجوز كون الفعل عندها ) اي عند تلك الاحوال ( مصلحة )<sup>١</sup> .

ويذلك ظهر : ان الشيخ والعلامة « قدهما » يقولان بالمصلحة السلوكية ( انتهى موضع الحاجة ) من كلام العلامة « قده » .

ولا يخفى ان ما ذكرناه في المصلحة : يأتي في المفسدة ايضاً سواء كانتا إلى حد المنع عن النقيض ، مما يوجب الواجب والحرام او دونه . مما يوجب المستحب والمكرره ، او دونه ، مما يوجب المباح ، بان تتعارض المصلحة الواقعية والمفسدة السلوكية ، او بالعكس ، فيكون الفعل مباحاً .

( فان قلت : ان هذا الذي ذكرتم من المصلحة والمفسدة السلوكية ( انما يوجب التصويب ) الذي قال به العامة ، والتصويب باطل ، فان الشيعة يقولون : ان الله احكاماً في كل واقعة فان اصابها المجتهد كان مثاباً ، وان اخطأها كان معذوراً ، ولذا يسمى

لأن المفروض على هذا أن في صلاة الجمعة التي أخبر بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة الواقعية ، فالمفسبة الواقعية سليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم اخبار العادل بوجوبها ، وبعد الاخبار تضمحل المفسدة ، لعروض المصلحة الراجحة ، فلو ثبت مع هذا الوصف تحرير ثبت بغير مفسدة يوجبه ، لأن الشرط في إيجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجحة ،

---

الشيعة بالمحظة ، او يخطئون من لم يصب الواقع ، لأن اجتهاده اخطأ ولم يصب الواقع ، بخلاف العامة ، حيث يسمون : بالمصيبة لأنهم يقولون : بان المجتهد مصيب مطلقاً ، اما من جهة انه ليس لله احكام خلاف احكام المجتهدین ، او من جهة ان له احكاماً ، الا انه اذا اخطأها المجتهد ، جعل الله اجتهاد المجتهد حكماً . وانما كانت المصلحة السلوكية توجب التصويب ( لأن المفروض على هذا الذي ذكرتم : من مصلحة السلوك ( ان في صلاة الجمعة التي أخبر ) الراوي ( بوجوبها ) والحال ان الراوي اشتبه ، وكانت صلاة الجمعة في الواقع حراماً ( مصلحة ) سلوكية ( راجحة على المفسدة الواقعية ) التي في ذات صلاة الجمعة ، مما سبب ان يحرّمها الشارع واقعاً .

( ف ) عليه : تكون ( المفسدة الواقعية ) في صلاة الجمعة ( سليمة عن المعارض الراجح ) وهو الخبر بوجوبها ، فهي سليمة ( بشرط عدم اخبار العادل بوجوبها ، وبعد الاخبار ) - اشتباهاً - من العادل ( تضمحل المفسدة ) الذاتية في الجمعة ( لعروض المصلحة الراجحة ) بسبب الاخبار بالوجوب ( ف ) لا يبقى تحرير حينئذ ، اذ ( لو ثبت مع هذا الوصف تحرير ) في الجمعة ( ثبت ) التحرير ( بغير مفسدة يوجبه ) اي يوجب ذلك التحرير ، ومحال على الحكيم ان يحرّم ما لا مفسدة فيه ( لأن الشرط ) على هذا الفرض ( في إيجاب المفسدة له ) اي للتحرير : ( خلوها ) اي المفسدة ( عن معارضه المصلحة الراجحة ) اذ قد عرفت : ان المفسدة انما توجب التحرير اذا لم يعارضها مصلحة ، والا ، لم توجبه سواء كانت المصلحة راجحة ، او مساوية ، او مرجوحة .

فيكون إطلاق الحرام الواقعي حينئذ بمعنى أنه حرام لولا الاخبار ، لا أنه حرام بالفعل وبمغوض واقعاً ، فالموجود بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع ليس إلا المحبوبية والوجوب ، فلا يصح إطلاق الحرام على مانعه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليه ،

لكن لا يجب أن لا يبقى من المفسدة بقدر يوجب المنع عن النقيض فإذا اضررت المفسدة - مثلاً - العبد ديناراً ، والمصلحة اربحته ديناراً ، او دينارين ، او ثلاثة ارباع الدينار فان ربع دينار المفسدة ، ليس بقدر يوجب التحرير ، بل يوجب الكراهة - مثلاً - ولذا فقوله «قده» : «الراجحة» من باب المثال .

(ف) لا يقال : اذا اضمحلت المفسدة بسبب المصلحة الراجحة ، فكيف تطلقون على الشيء الحالي عن المفسدة : الحرام الواقعي ؟ مع ان الحرام لا يكون ، الا ما فيه مفسدة فعلية راجحة إلى حد المنع عن النقيض .

فإنه يقال : (يكون اطلاق الحرام الواقعي ) على مثل صلاة الجمعة التي قامت الامارة على وجوبها ، فاضمحلت بسبب الامارة مفسدتها ، وحدث فيها مصلحة سلوكية ، فهو حرام ( حينئذ بمعنى : انه حرام لولا الاخبار ) على الوجوب ، سواء كانت الامارة : الاخبار ، او سائر الامارات : كالاجماع ، او ظهور الاية ، او الشهرة ، او السيرة ، او ما اشبه ، مما جعل الجمعة واجبة ( لا انه : حرام بالفعل وبمغوض واقعاً ) فالتسمية بالحرام من باب الانقضاء ، لا الفعلية ، مثل تسمية من زنى في وقت سابق بالزاني ، او ما اشبه ذلك : كالسارق ، والقاتل .

وعليه ( فالموجود بالفعل ) ، في الظاهر وفي الواقع ( في هذه الواقعة ) كالجمعة التي قام الخبر - مثلاً - على وجوبها ( عند الشارع ليس الا المحبوبية ) والارادة والمصلحة ( والوجوب ) لاضمحلال المبغوضية والكرامة والمفسدة ( فلا يصلح : اطلاق الحرام ) والمراد به : الحرام فعلاً ( على ما ) اي على الفعل الذي ( فيه المفسدة ) المضمحلة (المعارضة ) تلك المفسدة ( بالمصلحة الراجحة عليه ) اي

ولو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب عن المصلحة الراجحة .

والتصويب وإن لم ينحصر في هذا المعنى ، إلا أن الظاهر بطلانه أيضاً ، كما اعترف به العلامة في النهاية في مسألة التصويب ، وأجاب به

---

على تلك المفسدة .

( ولو فرض صحته ) اي صحة اطلاق المفسدة - من باب المجاز باعتبار السابق - ذلك ( فلا يوجب ) ذلك الاطلاق ( ثبوت حكم شرعي ) بالحرمة ( مغاير للحكم ) الجديد الذي هو الوجوب ( المسبب ) ذلك الحكم الجديد ( عن المصلحة الراجحة ) على تلك المفسدة .

ولا يخفى : انه كما تقلب الحرمة إلى الوجوب فيما اذا اخبر العادل بأنه واجب ، كذلك ينقلب الوجوب إلى الحرمة ، فيما اذا اخبر العادل بأنه حرام ، وكذلك بالنسبة إلى الاحكام الآخر : الاستحباب ، والكرامة ، والاباحة .

كما لا يخفى : ان في الخارج : مصلحة او مفسدة ، وفي داخل نفس المولى : حب اوبغض ، ثم : اراده ، اوكراهه ، ثم : وجوب ، او تحريم ، وحيث ان الله سبحانه ليس محلأ للحوادث ، من : الحب ، والكره ، والبغض ، وما اشبه ، فالمراد : غaiات تلك الامور ، فاذا قلنا : ان الله احب عمل كذا ، واكره عمل كذا ، يريد انه يتبيّن على عمل كذا ، او يعاقب على عمل كذا ، ولذا قالوا فيه سبحانه : « خذ الغaiات واترك المباديء » .

ثم نعود فنقول : ( والتصويب : وإن لم ينحصر في هذا المعنى ) الذي ذكر من : تبدل المصلحة إلى المفسدة ، أو بالعكس ، بسبب قيام الامارة (الآن) له ليس بخارج عن هذا المعنى أيضاً ، فهذا التبدل قسم من التصويب ، و ( الظاهر بطلانه ايضاً ) كسائر اقسام التصويب الباطلة (كما اعترف به) اي بطلان هذا القسم من التصويب (العلامة في النهاية في مسألة التصويب ، وأجاب به) اي قال : بأنه تصويب باطل

صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة بأنَّ ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم.

(صاحب المعالم في تعريف الفقه) نقلًا (عن قول العلامة ، بان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم ) فاذا اخبر زارة عن وجوب صلاة الجمعة . مثلاً . فالطريق وهو : الخبر ، ظني ، لانا لا نعلم هل يطابق قول زارة الواقع ام لا ؟ لكن نقطع بوجوب صلاة الجمعة بسبب هذا الخبر .

لا يقال : كيف يبني القطع على الظن ؟

لأنه يقال : اذا قام الطريق ، اضمر محل الواقع إلى واقع جديد ، ولذا نقطع بالحكم .

اما النزاع بين العلامة « قده » والمعالم فهو : ان الاصوليين عرروا الفقه بانه : العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية .

فاشكُل بعضهم على هذا التعريف : بان الفقه - على الاغلب - هو الظن بالاحكام لا القطع ، لأن الفقه مبني اما على الكتاب الذي هو ظني الدلالة ، واما على السنة - اي الخبر - الذي هو ظني السنن ، لانا لا نعلم بصدوره ، بل نظن بذلك ، وما يبني على الظن لا يمكن ان يكون قطعياً ؟

وأجاب العلامة « قده » عن هذا الاشكال في النهاية : بان ظاهر الكتاب . وسند الخبر ، وان كان ظنياً ، الا ان الحكم المستفاد منها قطعي ، لأنه لما قام الخبر على شيء ، فإنه اما يقوم على حكم واقعي فذلك قطعي ، واما يقوم على حكم خلاف الواقع ، وحينئذ يضمحل الحكم الواقعي ويتبديل إلى حكم آخر على طبق مفاد الخبر ، او على طبق ما يستفيده الفقيه من ظاهر القرآن ، فيكون الحكم قطعياً . فانا وان كنا نظن بالحكم الاول بسبب قيام الخبر مثلاً ، الا انا نقطع بالحكم الثاني الذي هو مفاد الظاهر او مفاد الخبر . فالظن لم يولد القطع ، وائماً قطعنا بتبدل الحكم ولد القطع بالحكم ..

وأجاب صاحب المعالم عن العلامة « قده » بان قوله هذا يا علامة ، تصويب

قلت : لو سلم كون هذا تصويباً مجمعاً على بطلانه وأغمضنا النظر عنا  
سيجيء من عدم كون ذلك تصويباً ،

تعرف انت ببطلانه فكيف تقول به ؟

ثم لا يخفى : ان التصويب على اقسام :-

الاول : تغير الاحكام الواقعية بالظنون ، كما ذكرنا مثاله حيث ان الظن - وهو ظاهر الآية حسب فهم الفقيه ، او سند الخبر الذي ليس بمقطوع به - اوجب تبدل المصلحة إلى المفسدة ، او بالعكس ، وتبعداً لذلك تبدل الحكم .

الثاني : ان الله سبحانه جعل لكل مجتهد حكماً ، يؤذى اليه اجتهاد ذلك المجتهد فيما بعد ، فان الله يعلم - مثلاً - ان ابا حنيفة يقول بحرمة الشترنج ، ومالك يقول بحلبيته ، فالله يجعل حكم أبي حنيفة : الحرمة ، وحكم مالك : الحلبة ، فإذا اجتهد ابو حنيفة ومالك ادى اجتهاد الاول إلى الحرمة ، واجتهاد الثاني إلى الحلبة ، لكن اداء اجتهاد كل واحد منهمما إلى ذلك ائماً هو باختيارة .

الثالث : نفس الثاني ، الا ان اداء اجتهاد كل واحد منهمما إلى ذلك الحكم باجراء الله تعالى له لا باختيار المجتهد الى غير ذلك من مذاهب العامة في باب التصويب ، والصحيح عند المحققين من الشيعة : ان الله سبحانه في كل واقعة حكماً ، ان ادى اليه نظر المجتهد ، فهو ، وان ادى إلى خلافه كان معذوراً ، لانه « لا يكلف الله نفساً إلا ويسعها » ١.

وعليه : ( قلت : لو سلم كون هذا ) اي حدوث المصلحة بسبب الخبر ، وتبدل المفسدة إلى المصلحة ( تصويباً مجمعاً على بطلانه ) عند الشيعة ( واغمضنا النظر عما سيجيء ، من عدم كون ذلك تصويباً ) لانا نقول : هذا من قبيل تبدل الحكم بتبدل الموضوع ، كما ان المسافر يصلّي قسراً والحاضر يصلّي تماماً ، والصحيح يتوضأ ، والمريض يتيمم ، وهذا ليس من التصويب في شيء ، ففي المقام الذي نقول

كان الجواب به عن ابن قبة من جهة أنه أمر ممكן غير مستحيل وإن لم يكن واقعاً، لاجماع أو غيره، وهذا المقدار يكفي في ردّه، إلا أن يقال: إنَّ كلامه، قدس سره، بعد الفراغ عن بطلان التصويب،

بتبدل الحكم، بسبب قيام ظاهر الآية أو الخبر - عند الفقيه - ليس من التصويب، بل استظهار الفقيه واعتماده على الخبر - وكلاهما مأمور به شرعاً - بدل الحكم من الواقع الأول، إلى الواقع الثاني.

ثم لا يخفى: انه ليس مراد المصنف «قدّه» من صلاة الجمعة - التي قام عليها الخبر أشتباهاً - انها تكون ذا مصلحة، بل مراده: ان في سلوك هذا الطريق مصلحة تفوق مفسدة الواقع، فلا يستشكل عليه بما قاله جمع من المعلقين على الكتاب: بأن كلامه الذي يكون حول المصلحة السلوكية، وهذا الكلام حول تغير الواقع من ذي مفسدة إلى ذي مصلحة بل حاصل مراد المصنف «قدّه» ان هناك مصلحة سلوکية، ومفسدة واقعية ترجح على تلك المصلحة، لا ان في الواقع تحدث مصلحة تقاوم المفسدة.

(كان الجواب به) اي بحدود المصلحة السلوكية (عن ابن قبة، من جهة انه) اي بتبدل المصلحة والمفسدة بجهة قيام الطريق (أمر ممكّن غير مستحيل، وإن لم يكن) هذا التبدل (واقعاً) شرعاً، وإنما لم يكن واقعاً (لاجماع او غيره).

والحاصل: ان ابن قبة قال: التبعد بالخبر محال، لانه تحليل للحرام وتحريم للحلال، اجبنا عنه:

اولاً: بان قيام الخبر يغيّر الواقع، فان قال: تغيير الواقع تصويب اجبنا عنه:  
ثانياً: بأنه لو كان تصويباً لم يكن محالاً - كما ادعاه هو - بل يكون ممكناً غير واقع، وفرق واضح: بين المحال، وبين الممكّن، الذي ليس بواقع.

(وهذا المقدار يكفي في ردّه) و (الا ان يقال) اشكالكم الثاني ليس بوارد على ابن قبة لـ (ان كلامه «قدّه» بعد الفراغ عن بطلان التصويب) يعني ان ابن قبة يقول:

كما هو ظاهر استدلاله.

وحيث انجرَ الكلام إلى التعبد بالأمارات الغير العلمية ، فنقول في توضيح هذا المقام ، وان كان خارجاً عن محل الكلام : إن ذلك يتصور على وجهين :

الأول : أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع ،

---

اذا كان التصويب باطلًا ، كان التعبد محالاً ، لا انه يقول : التعبد محال مطلقاً ، ولو على نحو التصويب ( كما هو ظاهر استدلاله ) فانه استدل لامتناع التعبد : بأنه مستلزم لتحليل الحرام وتحريم الحلال ، ومن الواضح : انه لا امتناع في التعبد الا بعد بطalan التصويب شرعاً .

( وحيث انجرَ الكلام إلى ) امكان ( التعبد بالأمارات غير العلمية ) وانما انجر الكلام لأن اصل البحث كان في الكبرى وهو : امكان التعبد بالظن ، وفي انه واقع ام لا ؟ لا في الصغرى كأن يكون الكلام في انه : هل يمكن وجود الانسان ؟ وهل ان الانسان موجود ؟ ثم يتكلم حول وجود زيد ، وواضح : ان امكان الكبرى ووجودها في الجملة ، لا يلزم وجود بعض الصغيريات ( فنقول في توضيح هذا المقام ) اي التعبد بالأماراة ( وان كان خارجاً عن محل الكلام ) لأن كلام الاصولي في الكليات لا في الجزئيات ، فاذا تكلم المنطقي حول وجود زيد او عدمه ، كان خارجاً عن مبحث المنطق ، لأن بحث المنطقي يجب ان يكون عن كلي الانسان .

( ان ذلك ) التعبد بالأماراة ( يتصور على وجهين ) الطريقة ، والسببية .

ف) الاول : ان يكون ذلك ) التعبد بالأماراة طرقياً ، كما اذا قال عليه السلام :  
«يونس ، ثقة ، خذ منه معاييم دينك »<sup>١</sup>.

بأن كان ( من باب مجرد الكشف عن الواقع ) فالامام عليه السلام اراد من ذلك : ان قول يونس ، كاشف عن الواقع فاذا اخطأ يونس لم يصل إلى العبد شيء ، كما اذا

فلا يلاحظ في التعبد بها إلا ا يصل إلى الواقع ، فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع ، كما لو أمر المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق ، غير ملاحظ في ذلك إلّا كون قول الأعراب موصلةً إلى الواقع دائمًا أو غالباً ، والأمر بالعمل في هذا القسم ليس إلّا للارشاد .

قال المولى لعبده اذا ضللتك طريق مكة ، فاسأل الناس الأعراب ، فإنه لا مصلحة في سؤال الأعراب إلا الوصول إلى مكة المكرمة ، فإذا أخطأوا ، لم يكن للعبد شيء (فلا يلاحظ في التعبد بها) اي بالامارة (إلا ا يصل إلى الواقع) فان وصل فهو والآ فلا شيء للعبد (فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق) والعمل به (وراء مصلحة الواقع) فيكون كقول الطبيب : اشرب دواء كذا حيث انه اذا اخطأ لم يكن للمريض مصلحة في شرب الدواء (كما لو أمر المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد) والعبد يريد الذهاب اليه (بسؤال الأعراب) ومفرده : اعرابي وهم اهل البداية ، قال سبحانه : «**قَالَتِ الْأَغْرَابُ آمَنَّا**»<sup>١</sup> . اما العرب ، ومفرده : عربي ، فهو من يتكلم بلغة العرب ، كما ان النسبة إلى العرب عربي ايضاً ، قال سبحانه : «**إِلَسَانٌ عَرَبِيٌّ مَّيْنِنَ**»<sup>٢</sup> . (عن الطريق ، غير ملاحظ) المولى (في ذلك) الذي امر به عبده (الاكون قوله الأعراب ، موصلةً إلى الواقع) الذي يريد العبد من الوصول إلى بغداد (دائماً أو غالباً و) من المعلوم : ان (الامر بالعمل) على قول الأعراب (في هذا القسم ليس إلا للارشاد) فليس امراً مولوياً وكذلك الحال في بعض الامارات وقد ورد في بعض الروايات : السؤال عن الامام عليه السلام في معرفة المبقات في باب الحج ، فقال عليه السلام : «**لِيَسْأَلُ النَّاسُ الْأَعْرَابَ**» .

ولا يخفى : ان قول الشارع : صل ، يسمى بالامر المولوي ، لأن المصلحة في ذات المأمور به ، وهو الصلاة ، اما قول الشارع : «**صَدَقَ الْعَادِلُ**» - مثلاً - فليس إلا امراً ارشاديًّا ، لانه لا مصلحة في ذات تصديق العادل ، وائماً هو ارشاد إلى حكم العقل

الثاني : أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الأمارة في مصلحة العمل وإن خالف الواقع ، فالغرض إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع او أرجح منها .

### أما القسم الأول فالوجه فيه

بلزوم سلوك الطريق ليصل العبد إلى اوامر المولى ، ومن قبيل الامر الارشادي ، **(أطينعوا الله وأطيقوا الرّسُول )<sup>١</sup>** . وما اشبه ذلك .

هذا كله في القسم الاول : وهو الاوامر الطريقة حيث لا مصلحة في ذات الطريق .

( الثاني ) : الاوامر السببية ، بـ ( ان يكون ذلك ) التعبد بامارة غير علمية انما هو (المدخلية سلوك ) العبد وفق ( الامارة في ) حدوث ( مصلحة ) في نفس ( العمل ) بالأمارة ( وإن خالف الواقع ) فان اوصلت الامارة إلى الواقع ، فللمكلف مصلحة الواقع ، وإن خالفت الامارة الواقع ، كما للعبد مصلحة سلوك هذا الطريق ، كما اذا قال المولى لعبدة : اتبع قول ولدي ، فان طابق قوله ، فلك اجر الواقع ، وإن اشتبه الولد وخالف قوله فاني اعطيك شيئاً لثلاً تضيع اتعابك ( فالغرض ) من التعبد : ان العبد أن فاته ادراك الواقع ، لم يفته ( ادراك مصلحة سلوك هذا الطريق ، التي هي ) اي تلك المصلحة ( مساوية لمصلحة الواقع ، او ارجح منها ) .

وقد تقدم : ان المصلحة السلوكية ، قد تكون اقل من مصلحة الواقع ، كما اذا كان مصلحة الواقع ديناً ، ومصلحة السلوك : ديناراً الأربع ، لكن الربع الفاقد ، لا يوجب تداركاً من المولى ، بل من قبيل : مصلحة المستحبات ، حيث ليست بقدر يوجب ايجاب ذلك المستحب . وقد تكون اكثر من مصلحة الواقع .

( اما القسم الاول : ) وهو ما كان من باب الكشف عن الواقع ، بدون ان يكون سلوك الطريق مصلحة ( فالوجه ) المتصور ( فيه ) اي في ايجاب الشارع العمل

لا يخلو من امور :

أحدُها : كون الشارع العالِم بالغَيْب عالِمًا بدوام موافقة هذه الامارات للواقع  
وان لم يعلم بذلك المكلَف .

الثاني : كونُهَا في نظر الشارع غالِب المطابقة .

الثالث : كونُهَا في نظره أغلَب مطابقةً من العلوم الحاصلة للمكلَف بالواقع ،  
لكون أكثرها في نظر الشارع جهلاً مركباً .

والوجهُ الأولُ والثالثُ يوجبان الأمر بسلوك الأمارة ولو

بالامارة ( لا يخلو من امور ) ثلاثة ، اذا كان احدها أوجب الشارع العمل طبق الامارة .

( احدها : كون الشارع العالِم بالغَيْب ) والعالم بأنه كم تطابق الامارة للواقع ، وكم لا  
تطابقه ( عالِمًا بدوام موافقة هذه الامارات ) كالخبر ، والشهرة ، والاجماع المنقول ،

والسيرة ، ونحوها ( للواقع ) ولهذا عبد بالامارات ، اذا اي فرق حينئذ بين ان يحصل  
المكلَف العلم بالواقع او أن يعمل بالامارة المطابقة للواقع دائمًا ، ففي كليهما يدرك

تمام مصلحة الواقع ( وان لم يعلم بذلك ) التطابق الدائم للامارة مع الواقع (المكلَف )  
اذ ليس الشرط : علم المكلَف ، بل علم المولى كافي في تشريع الامارة .

( الثاني : كونها ) اي الامارة ( في نظر الشارع غالِب المطابقة ) مع الواقع ، بينما  
القطع دائم المطابقة ، فإذا اتبع العلم وصل إلى الواقع مائة في المائة ، بينما اذا اتبع  
امارة وصل إلى الواقع تسعين في المائة .

( الثالث ) : عكس الثاني ، وهو : (كونها ) اي الامارة ( في نظره ) اي نظر الشارع  
( اغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلَف بالواقع ) بان تكون مطابقة العلوم تسعين  
في المائة وامارة خمسة وتسعين في المائة ( لكون ) العلوم ، أو ( اكثراها ، في نظر  
الشارع جهلاً مركباً ) فالقطع يكون فيه الخطأ اكثرا مما في الامارة .

( والوجهُ الأولُ ، والثالثُ ، يوجبان الأمر بسلوك الأمارة ) اذ التطابق الدائم ،  
والتطابق الغالب في الامارة يجعل الامارة مساوية للقطع ، او افضل من القطع ( ولو

مع تمکن المکلف من الأسباب المفيدة للقطع ، والثاني لا يصح إلا مع تعذر باب العلم ، لأن تفویت الواقع على المکلف ولو في النادر من دون تدارکه بشيء قبیح .  
وأما القسم الثاني فهو على وجوه :  
أحدُها : أن

---

مع تمکن المکلف ) في حال الانفتاح ( من الأسباب المفيدة للقطع ) اذا لا محذور في جعل الامارة في هذين الوجهين .

( و ) في الوجه ( الثاني لا يصح ) الامر بالعمل بالامارة في حال الانفتاح ، اذ العلم اکثر اصابة من الامارة ( الا مع تعذر باب العلم ) وحصول الانسداد ، وانما لا يصح الا مع الانسداد ( لان تفویت ) مصلحة ( الواقع على المکلف ، ولو في النادر ) كما اذا كان مطابقة العلم مع الواقع : مائة في المائة ، والامارة : تسعة وتسعين في المائة ( من دون تدارکه بشيء قبیح ) عقلاً فاذا كانت الامارة طریقیة فقط ، لاسبیة ، وكانت توجب تفویت بعض الواقع ، صح جعلها في حال الانسداد ، لا في حال الانفتاح ، الذي يكون العلم اکثر تطابقاً للواقع من الامارات .

ولا يخفى : ان هذا التقسيم الثلاثي للمصنف ائمما هو من باب المثال ، والا فالاقسام ستة عشر ، حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقطع ، وهي : دوام المطابقة واغلبیة المطابقة ، وتساوي المطابقة واقلیة المطابقة ، مثل ان يطابق القطع مائة في مائة ، او بين الخمسين والمائة ، او خمسين في المائة ، او دون الخمسين في المائة في الاقسام الاربعة للامارة ، لكن بعض هذه الاقسام الستة عشر متداخل في بعض ، فالمساوي من القطع والامارة قسم واحد ، لا قسمان ، وهكذا .

ولا يخفى ايضاً : انه اذا كان كلاماً من القطع والامارة ، غالب المطابقة ، أو نادر المطابقة - مثلاً - فقد يتساويان عدداً ، وقد تفوق الامارة ، وقد يفوق القطع .

( وأما القسم الثاني ) الذي يتبعده فيه بالامارة لمصلحة سبیة ، بان لم يكن الامارة طریقاً محضاً ، بل في سلوكها بعض المصلحة ( فهو ) ايضاً ( على وجوه ) احدها : ان

**يكون الحكم - مطلقاً - تابعاً لتلك الأمارة ، بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمارة وعدمها حكم ، فتكون الأحكام**

---

**يكون الحكم ) للجاهل ( مطلقاً ) بجميع مراتب الحكم ( تابعاً لتلك الامارة ) القائمة على الحكم فليس - مثلاً - لصلة الجمعة حكم في الواقع ، فإذا أذت الامارة إلى وجوبها ، صارت واجبة في الواقع ، وإذا أذت الامارة إلى حرمتها ، صارت محرومة في الواقع ، وهكذا .**

ثم انهم ذكروا : ان للحكم مراتب اربع :-  
**الاولى : مرتبة الاقتضاء والثانية : بان يكون في الفعل مصلحة او مفسدة بحد المぬع عن التقيض ، او بدونه ، او لا مصلحة ولا مفسدة ، كما في المباح ، وان لم ينشيء الحكم بعد .**

**الثالثة : مرتبة الفعلية : بان يبلغ المولى الحكم بسبب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم .**

**الرابعة : مرتبة النتيجة : وهو ان يصل الحكم إلى المكلف ، حتى يكون امثاله طاعة ، ومخالفته معصية .**

وربما يستفاد بعض هذه المراتب ، من الاخبار الواردة في كون ليالي القدر ثلاثة .

**وقال بعضهم : ان احكامه سبحانه كاحكام الدول .**

**فأولاً : يكون اقتضاء في الحكم .**

**وثانياً : تتحكم الدولة حسب ذلك الاقتضاء .**

**وثالثاً : يعلن الحكم بواسطة وسائل الاعلام إلى الناس .**

**ورابعاً : من علم بالحكم فلم يفعل ، عوقب على المخالفه .**

**وعليه : فالحكم تابع للامارة ( بحيث لا يكون في حق الجاهل ، مع قطع النظر عن وجود هذه الامارة ) القائمة على الحكم ( وعدمها حكم ) اصلاً ( ف تكون الاحكام**

الواقعيّة مختصة في الواقع بالعالمين بها ، والجاهل مع قطع النظر عن قيام أمارة عنده على حكم العالمين لا حكم له او محكوم بما يعلم الله أن الأمارة تؤدي إليه ، وهذا تصويب باطلٌ عند أهل الصواب من التخطئة ،

الواقعيّة ) من : صلاة ، وصوم ، وحج ، وحرمة شرب الخمر ، والزنا ، والرّبا ، إلى غيرها ( مختصة في الواقع ) ونفس الامر ( بالعالمين بها ) بالكسر فالجاهل لا حكم له اطلاقاً ، ولا اشتراك بين العالم والجاهل في الحكم ، وائماً يحدث الحكم على الانسان بسبب الامارة .

( و ) على هذا فالجاهل مع قطع النظر ، عن قيام امارة عنده ) قياماً ( على حكم العالمين ، لا حكم له ) اطلاقاً ( او محكوم بما يعلم الله : ان الامارة تؤدي اليه ) والفرق بين : « لا حكم له » وبين : « او محكوم » :  
ان الاول : لا حكم في اللوح المحفوظ - اطلاقاً - حتى تقوم الامارة عند الجاهل ، فثبتت فيه الحكم - مثلاً ..

والثاني : ان الحكم قبل قيام الامارة موجودة في اللوح المحفوظ ، لكن هذا الحكم ليس على طبق المصلحة والمفسدة بل على طبق ما تؤدي اليه الامارة عند الجاهل ، فان الله يعلم بان ابا حنيفة - مثلاً - يحكم بوجوب صلاة الجمعة ، فثبتت الوجوب في اللوح المحفوظ ، فحكم الله تابع لحكم ابي حنيفة ، لا ان حكم ابي حنيفة تابع لحكم الله ( وهذا ) الوجه ( تصويب ) وهو ( باطل عند أهل الصواب ) والحق من الشيعة (من) القائلين بـ(التخطئة) والقائلين بـ(الراجح) المجتهد قد يصيب وقد يخطيء ، وانما لله احكام واقعيّة ان وصل المجتهد اليها فهو مصيب ، وان لم يصل اليها فهو على خطأ ، نعم هو معدور ، وقد ورد في بعض الروايات كما في حاشية السلطان على المعالم :

« إن للمُصيِّبِ أجرَيْنَ وَلِلمُخْطِيِّ أَجْرًا وَاحِدًا ». ١

وقد تواترت بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل **الأخبار والأثار**.  
**الثاني** : أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الامارة ، بمعنى : أنَّ الله في كلّ واقعة حكماً

**فالاجران الأوّلان** : للجهد ، والواقع ، والأجر للمخطيء : من جهة الجهد ، قال تعالى : «أَنْتَ لَا أُضِيقُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ ...»<sup>١</sup>.

( وقد تواترت ) الاخبار ( بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل ) فسواء علم ، او لم يعلم ، قصوراً ، او تقصيراً ، له حكم ، كما دلت على ذلك ( الاخبار ) الواردة ، ( والآثار ) والاجماع قام على ذلك بالإضافة إلى انهم استدلوا على بطلان التصويب : بلزوم الدور ، فاذا قال المولى : « اذا علمت بحرمة الخمر ، فهو حرام » يلزم ان تكون الحرمة قبل « العلم » وبعد « العلم » وقد ورد في تفسير الآية الكريمة : « قُلْ: فَلَلَّهِ الْحَجَةُ الْبَالِغَةُ »<sup>٢</sup> . انه يقال للعبد يوم القيمة : هل عملت ؟ فاذا قال : لم اكن اعلم ، يقال : هلاً تعلمت ؟ وعلى هذا : فللها الحجة البالغة .

هذا ، ولكن لا يخفى : ان انشاء الحكم ، في حقّ الجاهل القاصر ، الذي لا يصل إلى الحكم اطلاقاً ، غير ظاهر الوجه ، اذ الحكم لافائدة له حيثئذ ، ولعل في روايات : امتحان الجاهلين في يوم القيمة كمن كان في فترة من الرّسل ، دلالة على عدم انشاء الحكم لهم في الدنيا .

وعليه : فما دلّ على اشتراك الجاهل والعالم ، خاص بالجاهل ، الذي يكون لجعل الحكم عليه اثر .

( الثاني ) من وجوه التصويب انَّ الله حكماً في واقعة ، لكلّ عالم وجاهل ، لكن اذا خالف رأي ابي حنيفة الواقع - مثلاً - محى الله ذلك الحكم الواقعي ، واثبت رأي ابي حنيفة مكانه ، وذلك بـ( ان يكون الحكم الفعلي ) في حقّ المكلف ، لا الحكم مطلقاً ( تابعاً لهذه الامارة ) القائمة فعلاً ( بمعنى : انَّ الله في كلّ واقعة حكماً ) واقعياً ، ثابتنا

للشيرازي ..... التعبد بالامارات للسبية ..... ج ١

يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الامارة على خلافه ، بحيث يكون قيام الامارة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم ، لكون مصلحة سلوك هذه الامارة غالبةً على مصلحة الواقع .

فالحكم الواقعي فعليٌ في حق غير الظآن بخلافه ، وشأنٌ في حقه بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن على خلافه .  
وهذا أيضاً كالأول في

---

في اللوح المحفوظ ( يشتراك فيه العالم والجاهل ) على حد سواء ( لولا قيام الامارة على خلافه ) فقيام الامارة على خلاف ذلك الحكم الواقعي ، يوجب محو ذلك الحكم الواقعي ( بحيث يكون قيام الامارة المخالفة ) لحكم الله الواقعي ( مانعاً عن فعلية ذلك الحكم ) .

وانما يمحى ذلك الحكم الواقعي ( لكون مصلحة سلوك هذه الامارة ) المؤدية إلى خلاف حكم الله الثابت في اللوح المحفوظ ( غالبة على مصلحة الواقع ) .  
غلبة توجب اضمحلال الحكم الواقعي ، فإذا أثبت الله وجوب صلاة الجمعة في اللوح المحفوظ وادى رأي أبي حنيفة - مثلاً - إلى حرمتها ، كان حكم المكلف : الحرمة من قبل الله سبحانه ، لا الوجوب الذي أثبته الله أولاً .

( فالحكم الواقعي ) المشترك بين العالم والجاهل ( فعلي في حق ) العالم بالواقع ، لا في حق ( غير ) العالم ( الظآن بخلافه ) اي بخلاف الحكم الواقعي .  
( وشأنٌ في حقه ) اي في حق الظآن بالخلاف ، فان له شأن الحكم واقتضائه ، من جهة المصلحة الكامنة فيه ، وان كانت المصلحة مندكة بسبب مصلحة اقوى فالشأنية ( بمعنى : وجود ) المصلحة في الواجب ، والمفسدة في الحرام ( المقتضي لذلك الحكم ) الواقعي ( لولا الظن على خلافه ) فإذا قام الظن بالخلاف بسبب الامارة ، يبقى الواقع في مرحلة الشأنية ، بدون ان يصل إلى الفعلية .

( وهذا ) القسم الثاني من التصويب ( ايضاً ) القسم ( الاول ) الذي تقدم ( في

الظن ..... الوسائل ..... ٣٥٠

عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه ، لأن الصفة المزاحمة بصفة أخرى لا تشير منشأ للحكم ، فلا يقال للكذب النافع : إنه قبيح واقعاً .

والفرق بينه وبين الوجه الأول ، بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه ،

عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه ) اي بخلاف الحكم الواقعي ( لأن الصفة الواقعية من المصلحة والمفسدة (المزاحمة بصفة أخرى) حيث ان قيام الامارة على خلاف الواقع يزاحم الواقع وينسخه (لا تشير منشأ للحكم ) اذ المصلحة في وجوب الجمعة ، تندك بسبب المفسدة التي صارت للجمعة بسبب قيام الامارة على حرمتها .

فالكذب - مثلاً - قبيح بذاته ، لكن اذا صار فيه جهة صلاح اهم ، باذ كان موجباً لانقاذ انسان مسلم - مثلاً - حيث يسأل الجائز زيداً عنه ، فاذا قال : في الدار ، ذهب وقتله فالصلاح حينئذ في الكذب ، باذ يقول : لا اعلم لينفذ مسلماً من القتل فان هذا الكذب ، القبيح في ذاته ، صار حسناً ( فلا يقال للكذب النافع : انه قبيح واقعاً ) .

وكذلك الصدق الصار ، ليس حسناً ، بل قبيح ، فإن الصفات الطارئة تغير من الصفات السابقة ، ويتغير الصفة يتغير الحكم .

( والفرق بينه ) اي بين هذا القسم الثاني من التصويب ( وبين الوجه الاول ) يكون

من وجهين :

اولاً : ان في الوجه الاول : لا حكم في الواقع ، وفي الوجه الثاني : كان حكم ، لكن كونه خلاف الامارة غيره إلى حكم مطابق للامارة .

ثانياً : من يعمل بالامارة في الاول ، يحدث له الحكم بسبب الامارة ، اما العامل بالامارة في الثاني ، اذا كانت الامارة مطابقة للواقع ، لا يحدث له الحكم ، لأن المفروض ان الحكم موجود في الواقع ، وقد فرض وصول الامارة اليه .

وعليه فالوجهان ( بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه )

أن العامل بالأماراة المطابقة حكم العالم ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم ، نعم كان ظنه مانعاً عن المانع ، وهو الظن بالخلاف .

الثالث : أن لا يكون للأماراة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنته الأماراة حكمه ، ولا تحدث فيه مصلحة ،

اي بخلاف الحكم الواقعى ، اذ في الاول : لا حكم واقعي قبل الامارة ، وفي الثاني : كان حكم لكن الامارة غيرت ذلك الحكم ( ان العامل بالأماراة المطابقة ) للواقع ( حكمه حكم العالم ) فهناك واقع اذا وصلت الامارة اليه ، وكان العالم والجامل مشتركاً فيه ( ولم يحدث في حقه ) حق العامل ( بسبب ظنه ) الاماري ( حكم ) آخر .

( نعم كان ظنه ) المطابق للواقع ( مانعاً عن المانع و ) المانع ( هو الظن بالخلاف ) حتى يسبب هذا الظن بالخلاف تبدل الواقع إلى مؤدى الامارة .  
والحاصل : ان في الوجه الاول - وهو : عدم حكم في الواقع - بالأماراة يحدث الحكم .

وفي الوجه الثاني - وهو وجود الحكم في الواقع - اذا طابت الامارة للواقع لم يحدث حكم ، واذا خالفت الامارة الواقع ، حدث حكم جديد ومحي الحكم المجعل اولاً .

ولا يخفى : ان قول المصنف « قده » : « المانع عن المانع » تعبير مسامحي ، اذ عدم الامارة على الخلاف ، ليس مانعاً حتى تكون الامارة على الوفاق مانعاً عن المانع .

( الثالث ) من وجوه السبيبة ( ان لا تكون للأماراة القائمة على الواقعة ، تأثير في الفعل الذي تضمنته الأماراة حكمه ) فالجامعة اذا كانت محرمة عند الشارع في الواقع ، وقامت الامارة على انها واجبة ، فالخبر القائم على الوجوب ، لا تأثير له في تبدل الواقع عن الحرمة إلى الوجوب ( ولا تحدث فيه ) اي في فعل ذلك الشيء ( مصلحة )

اً لأن العمل على طبق تلك الأمارة ، والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع ، وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة فاوجب الشارع ، ومعنى ايجاب العمل على الأمارة وجوب تطبيق العمل عليها ،

بل الجمعة باقية على المفسدة ، لفرض أنها محمرة واقعاً .

( الا ان العمل على طبق تلك الامارة ) كالخبر الذي يقول : بوجوب الجمعة ( والالتزام ) القلبي ( به ) اي بذلك الخبر ( في مقام العمل ) اي في وقت العمل ( على انه ) اي ما أدى اليه الخبر ( هو الواقع ) الذي يريد الشارع من المكلف ( وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه ) اي على الواقع ( واقعاً ) كلزوم السعي اليها اول وقتها ، كما قال سبحانه : « وَإِذَا نُؤْدِي لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ » .<sup>١</sup>

وحرمة تأخيرها عن وقتها ، واستحباب النافلة لها ، ووجوب استماع الخطيبين إلى غير ذلك من احكام الجمعة ( يشتمل على مصلحة ) فليس المصلحة في صلاة الجمعة ، واثما في اتباع الخبر الذي يدل على وجوبيها ( فاوجب ) اي اوجب هذا العمل ( الشارع ) لتلك المصلحة السلوكية ، لا لاجل مصلحة في الواقع المأتي به من صلاة الجمعة .

ثم لا يخفى : انه يلزم ان يتدارك الشارع بالمصلحة السلوكية مصلحة الواقع ، التي تفوت بسبب الأمارة ، فيما اذا كان المكلف يحرز تلك المصلحة اذا لم يضع الشارع الأمارة لأنه كان يتمكن - مثلاً - من العلم بالواقع ، ف يأتي بالواقع - وقد تقدم الالامع الى هذا سابقاً ..

( و ) ان قلت : كيف قلت : يجب العمل على طبق الأمارة ؟ والحال ان الأمارة قد تدل على الاستحباب ، فلا يجب العمل على وفقها ، او تدل على الاباحة مثلاً .  
قلت : ( معنى ايجاب العمل على الأمارة ) هو ( وجوب تطبيق العمل عليها ) اي

لا وجوب ايجاد عمل على طبقها ، اذ قد لا تتضمن الامارة الزاماً على المكلف ، فاذا تضمنت استحباب شيء او وجوبه تخيراً او اباحته وجب عليه اذا اراد الفعل ان يوقعه على وجه الاستحباب او الاباحة بمعنى حرمة قصد غيرهما كما لو قطع بهما و

---

على تلك الامارة ، بمعنى : اتباع الامارة وجوباً او استحباباً ، او سائر الاحكام الخمسة . ( لا وجوب ايجاد عمل على طبقها ) بمعنى : ان اللازم على المكلف ان دلت الامارة على احد الاحكام الخمسة ، العمل حسب مدلول الامارة ، فان دلت على الوجوب : عمل او على التحرير : ترك ، او على الاباحة : تخير ، او على الاستحباب : عمل مرجحاً الفعل على الترك او على الكراهة : ترك مرجحاً الترك على الفعل ، فيلتزم بمؤدئ الامارة وهذا الالتزام فيه المصلحة ، فيما كانت الامارة مخالفة للواقع ويتدارك بهذه المصلحة السلوكية فوت مصلحة الواقع .

وانما قلنا « معنى .. » ( اذ قد لا تتضمن الامارة الزاماً على المكلف ) في الفعل او في الترك ( فاذا تضمنت استحباب شيء ) كفسل ليلي رمضان ، او كراهة شيء ككرابة النوم بين الطلوعين ( او وجوبه تخيراً ) كوجوب كفارة القسم بين : الصيام ، والاطعام ، ( او اباحتة ) كاباحة شرب التنن ، او حرمته تخيراً بان يترك هذا او ذاك . ( وجب عليه ) اي على المكلف ( اذا اراد الفعل ) في المستحب والمباح ( ان يوقعه ) اي الفعل ( على وجه الاستحباب او الاباحة ) لا على وجه الوجوب ( بمعنى : حرمة قصد غيرهما ) .

وكذا اذا اراد ترك المكروه - الذي قامت الامارة على كراحته - تركه بقصد : انه مكروه ، لا بقصد : انه حرام إلى غير ذلك ، فيكون حاله عند قيام الامارة على الاستحباب او الاباحة ( كما لو قطع بهما ) فكيف كان يعمل او يترك ؟ كذلك اذا قامت الامارة يعمل او يترك .

( و ) مكذا حال ما اذا دلت الامارة على سائر ما ذكرناه من الكراهة والوجوب

تلك المصلحة لابد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوّت من مصلحة الواقع ، لو كان الأمر بالعمل به مع التمكّن من العلم ، وإنّما تفوّيتاً لمصلحة الواقع ، وهو قبيح ، كما عرفت في كلام ابن قبة .

فإن قلت : ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرّجعه إلى المصلحة في العمل بالأماراة وترتيب أحكام الواقع

### التخيير ، او الحرمة التخييرية .

ثم ان ( تلك المصلحة ) السلوكيّة ( لابد ان تكون مما يتدارك بها ) اي بتلك المصلحة ( ما يفوّت من مصلحة الواقع ) وذلك لأن الشارع بسبب تشریعه الامارة فوّت على المكلّف تلك المصلحة الواقعية ، ولا يجوز على الحكيم ان يفوّت المصلحة على احد ، بدون ان يتداركها ، فانه ظلم وهو قبيح عقلاً .

ولزوم التدارك انما يكون فيما ( لو كان الامر ) من الشارع ( بالعمل به ) اي بما وضّعه من الامارة ( مع التمكّن ) اي تمكّن المكلّف ( من العلم ) بحيث اذا ترك المولى العبد وصل إلى الواقع ، لكنه حيث جعل الامارة عمل العبد على وفقها ، ففاته مصلحة الواقع .

( والا ) بأن لم يتدارك المولى المصلحة الفائتة - في حال الانفتاح وحين تمكن المكلّف من الوصول إلى الواقع لولا الامارة - ( كان ) أمر المولى بالعمل بالأماراة ( تفوّيتاً ) على العبد ( لمصلحة الواقع وهو ) اي هذا التفوّيت ( قبيح ) عقلاً ( كما عرفت ) قبّحه ايضاً ( في كلام ابن قبة ) المتقدّم .

( فان قلت : ) ان الوجه الثالث ، الذي ذكرتموه من المصلحة السلوكيّة يطابق الوجه الثاني الذي حكمتم : بانه تصوّيب باطل وكان عبارة عن : تغيير الواقع بسبب الامارة .

ف(ما) هو ( الفرق بين هذا الوجه - الذي مرّجعه إلى المصلحة في العمل بالأماراة ، وترتيب أحكام الواقع ) هو مثل السعي إلى الجمعة ، والاستماع إلى الخطبة ، وغير

على مؤدّاها وبين الوجه السابق الراجع إلى كون قيام الأمارة سبباً لجعل مؤدّاها على المكلّف ؟

مثلاً إذا فرضنا قيام الأمارة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظاهر فإن كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها مايفوت بترك صلاة الظهر ، فصلاة الظهر في حق هذا الشخص

---

ذلك - مما تقدم الكلام حوله - (على مؤدّاها - ؟) اي مؤدّى الامارة .  
وأنما قال : « مرجعه » لأن هذا الوجه الثالث : دلّ على ان في السلوك مصلحة ولازم كون السلوك ذا مصلحة بسبب قيام الامارة ، هو : وجود المصلحة : في العمل بالأمارة .

( وبين الوجه السابق ) اي الثاني من الوجهين الاولين ، حيث كان اولهما : ان لا حكم في الواقع ، وثانيهما : انه للواقع حكم ، لكن اذا وصل رأي الفقيه إلى غيره محي ذلك الواقع ، وثبت مكانه هذا الذي رأه الفقيه (الراجع ) ذلك الوجه الثاني (إلى كون قيام الامارة ، سبباً لجعل ) الشارع (مؤدّاها ) اي مؤدّى تلك الامارة حكمًا واقعياً (على المكلّف ) .

والحاصل : انه اي فرق بين التصويب القائل : بحدوث المصلحة في المؤدّى - بالفتح - وبين قولكم : بالمصلحة السلوكية وان السلوك ذو مصلحة ، فان النتيجة واحدة اذ في كلا الحالين يضمحل الحكم الواقعى ويتبديل بحكم آخر ، فالثالث كالثاني تصويب ايضاً .

( مثلاً : اذا فرضنا ) حرمة الجمعة في زمن الغيبة لكن كان ( قيام الامارة على وجوب صلاة الجمعة ، مع كون الواجب في الواقع ) المقرر عند الله ( هي الظاهر ، فان كان في فعل الجمعة ) لأن سلوك الامارة معناه فعل الجمعة ( مصلحة يتدارك بها ) اي بسبب هذه المصلحة ( ما يفوت ) من المصلحة الواقعية (ب) سبب ( ترك صلاة الظهر ، فصلاة الظهر في حق هذا الشخص ) الذي قامت عنده الامارة على

خالية عن المصلحة الملزمة فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعية ، فهنا وجوب واحد واقعاً وظاهراً متعلق بصلة الجمعة ؛ وإن لم يكن في فعل الجمعة صفة ، كان الأمر بالعمل بتلك الأمارة قبيحاً ، لكونه مفوتاً للواجب مع التمكّن من إدراكه بالعلم ، فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعى بغير من قام عنده الأمارة على

خلاف الظاهر ( خالية عن المصلحة الملزمة ) .

وعليه فلامصلحة تلزم باتيان الظاهر ، وحيث لا مصلحة ملزمة للظاهر ( فلا صفة تقتضي وجوبها ) اي وجوب الظاهر ( الواقعى ) فلا وجوب للظاهر واقعاً ، لأن مصلحة الجمعة استقطت مصلحة الظاهر ونابت منابها ، فمصلحة الظاهر - سواء من جهة السلوك ، كما هو الوجه الثالث ، او من جهة الجمعة ، كما هو الوجه الثاني - قد اضمحلت في جانب مصلحة الجمعة ، التي قام عليها الأمارة .  
( فهنا ) صار وجوب الظاهر على كلا الحالين وجوباً شائنياً .

وانما صار ( وجوب واحد ) فقط ( واقعاً ) لأن الجمعة صارت ذات مصلحة .  
( وظاهراً ) لأن الأمارة قامت على طبق الجمعة .

وهذا الوجوب ( متعلق بصلة الجمعة ) فلا ظهر يراد من المكلّف .

( و ) في هذه الحال : ( ان لم يكن في فعل الجمعة صفة ) لا في ذات الجمعة ولا في اتباع الخبر الدال عليها ( كان الامر ) من الشارع ( بالعمل بتلك الأمارة ) الدالة على وجوب الجمعة ( قبيحاً ) فلماذا هذا الامر الذي لا فائدة فيه ، بل فيه الضرر ( لكونه مفوتاً للواجب ) الاصلي وهو الظاهر من دون تدارك لضرره ؟  
( مع ) ان الشارع اذالم يكن يضع الأمارة كان للعبد ( التمكّن من ادراكه ) اي ادراك الواجب الواقعى ( ب ) سبب ( العلم ) الذي كان يحصل عليه لأن المفروض انه في حال الانفتاح .

( فالوجهان : ) الثاني والثالث ( مشتركان ، في اختصاص الحكم الواقعى ) وهو الواجب اولاً وبالذات كالظاهر في المثال ( بغير من قام عنده الأمارة على

وجوب صلاة الجمعة ، فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني وهو كون الأمارة سبباً لجعل مؤذها هو الحكم الواقع لا غير ، وانحصر الحكم في المثال بوجوب صلاة الجمعة ، وهو التصويب الباطل .

قلت : أما رجوع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني فهو باطل ، لأن مرجع جعل مدلول الأمارة في حقه الذي هو مرجع الوجه الثاني

---

وجوب صلاة الجمعة ) ففي كلا الوجهين ليس الواجب الان قبل قيام الامارة الجمعة ، بل الظاهر ( فـ ) عند قيام الامارة على الجمعة ( يرجع الوجه الثالث ) من المصلحة السلوكية ( إلى الوجه الثاني ) من تبدل الحكم الواقع بعد قيام الامارة إلى مؤذى الامارة ( وهو ) اي تأخر الحكم الواقع إلى الشأنة لـ ( كون الامارة سبباً لجعل مؤذها ) وهي الجمعة في المثال ( هو الحكم الواقع لا غير ، و ذلك بسبب انحصر الحكم ) الواقع الذي هو تكليف المكلف فعلاً ( في المثال ) المتقدم ( بوجوب صلاة الجمعة ) وجوباً فعلياً عليه ، وصيرورة الظاهر واجباً شائياً ، ولا يريده المولى من العبد حين قيام الامارة على الجمعة ( و ) هذا ( هو التصويب الباطل ) بعينه . ( قلت ) هذالاشكال غير وارد ، وليس المصلحة السلوكية تصويباً ، بل تبدل الواقع إلى مؤذى الامارة تصويب ، فلا يقاس الوجه الثالث بالوجه الثاني .

( اما رجوع الوجه الثالث إلى ) الوجه ( الثاني فهو باطل ) لأن في الوجه الثاني : تبدل مصلحة الظاهر إلى مصلحة الجمعة ، فالجمعة تكون واجبة واقعاً ، بينما في الوجه الثالث : الجمعة لا تكون واجبة واقعاً ، بل تبقى على عدم وجوبها ، وانما المصلحة في سلوك الطريق كمن يذهب إلى النجف ويخطيء الطريق ، فأنه لا يصل إلى النجف ، وانما يعطيه المولى اجر تعبه لسلوك الطريق ، بخلاف من يذهب إلى النجف واقعاً ، حيث يصل إلى النجف .

وذلك ( لأن مرجع جعل ) الشارع ( مدلول الامارة في حقه ) حكماً واقعياً فعلياً ، ورفع يده عن حكمه الواقع ( الذي هو مرجع الوجه الثاني ) مما قلنا انه تصويب

إلى أن صلاة الجمعة هي واجبة عليه واقعاً ، كالعالم بوجوب صلاة الجمعة ، فإذا صلاتها فقد فعل الواجب الواقعي ، فإذا انكشف مخالفة الأمارة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعاً إلى موضوع آخر ، كما إذا صار المسافر بعد صلاة القصر حاضراً ، إذا قلنا بكفاية السفر في أول الوقت لصحة القصر واقعاً .

باطل (إلى : ان صلاة الجمعة هي واجبه عليه ) بعد اداء الامارة اليها وجوباً (واقعاً) وفي نفس الامر (كالعالم بوجوب صلاة الجمعة ) بان كان الواجب واقعاً صلاة الجمعة ، فعلم المكلف بها وادها ، حيث ان صلاة الجمعة تكون له حينئذ التكليف الواقعي (فإذا صلاتها ) المكلف ( فقد فعل الواجب الواقعي ) من دون ان يكون هنا حكم ظاهري مقابل الحكم الواقعي .

وعليه : فيكون هنا : موضوعان ، وحكمان ، من قام عنده الامارة : حكم الجمعة ، ومن علم : حكمه الظاهر ( فإذا ) حصل العلم لمن قامت عنده الامارة و(انكشف مخالفة الامارة للواقع ) تبدل حكمه ( فقد انقلب موضوع الحكم ) انقلاباً ( واقعاً إلى موضوع آخر ) هو موضوع العالم .  
( كما اذا صار المسافر ، بعد صلاة القصر حاضراً ) فان المسافر له حكم والحاضر له حكم آخر .

وكما اذا انقلب الزوج إلى الفرد ، حيث اذا كان زوجاً ، وجبت عليه : النفقة وحرمت عليه : اخت الزوجة ، فإذا ماتت الزوجة ، او فسخ ، او طلقها ، انقلب إلى الفرد الذي يباح له التزوج باختها ، ولم تجب النفقة عليه للزوجة المطلقة ، فهما موضوعان وحكمان .

هذا فيما ( اذا قلنا : بكفاية السفر في أول الوقت لصحة القصر واقعاً ) فإذا سافر أول الوقت صلى قصراً ، ثم حضر ، انقلب تكليفه إلى التمام ، لكن صلاته القصر كانت كافية ، فلا حاجة إلى الاعادة والقضاء .

وهنالك قول آخر : بان القصر الذي صلاه ، كان مشروطاً بعدم الحضور في الوقت ،

ومعنى وجوب العمل على طبق الامارة ووجوب ترتيب احكام الواقع على مؤدّها من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع ، كما يوهمه ظاهر عبارتي العدّة والنهاية المتقدمتين ، فإذا أدّت إلى وجوب صلاة الجمعة واقعاً ، وجب ترتيب احكام الوجوب الواقعي وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي ،

---

فإذا صلى اول الوقت في السفر قصراً ، ثم حضر وقد بقي الوقت انكشف فساد ما أتى به ، وتبين ان الواجب عليه في هذا اليوم : التمام .

( ومعنى وجوب العمل على طبق الامارة ) الذي هو معنى سببية الطريق - كما ذكرناه في الوجه الثالث - ( وجوب ترتيب احكام الواقع على مؤدّها ) اي مؤدّى الامارة ، فالحكم الواقعي وهو الظاهر في المثال ، لم يتغير اصلاً وان ادّت الامارة إلى الجمعة ( من دون ان يحدث في الفعل ) وهي الجمعة في المثال ( مصلحة على تقدير مخالفة ) المؤدّى ( الواقع ) .

بخلاف الوجه الثاني : حيث يحدث في مؤدّى الامارة المصلحة ، ويسقط الواقع الاولى ، فالظاهر الذي كتبه الله سبحانه يسقط عن الوجوب ويكتب مكانه الجمعة ( كما يوهمه ) اي يوهم تغير الواقع ( ظاهر عبارتي العدّة ) للشيخ « قدہ » ( والنهاية ) للعلامة « قدہ » ( المتقدمتين ) مما يوهم انهما يقولان : بالوجه الثاني ، لكن معلومية ابطالهما للتوصيب ، يؤيد : ان مرادهما هو الوجه الثالث : من المصلحة السلوكية . وعلى ما ذكرناه : من كون الوجه الثالث ، يعطي المصلحة السلوكية ، لا المصلحة الواقعية ( فإذا ادّت ) الامارة ( إلى وجوب صلاة الجمعة واقعاً ) وانما قال : « واقعاً » لأن مؤدّى الامارة : انه واقع ، لم ينقلب الواقع عمّا هو عليه بل هنا حكم ظاهري فقط للجمعة وان ( وجب ) ظاهراً ( ترتيب احكام الوجوب الواقعي ، وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي ) .

ولا يخفى : ان الترتيب ، والتطبيق اموران : التطبيق : ان يصلحها ، والترتيب : ان يسعى اليها ، ويستمع إلى الخطبة ، ويتناقل نوافلها - مثلاً - وهكذا .

.....الظن .....الوسائل

فإن كان في أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تأخيرها ، فاذا فعلها جاز له فعل النافلة وإن حرمت في وقت الفريضة المفروضة كونها في الواقع هي الظاهر ، لعدم وجوب الظهر عليه فعلاً ورخصة في تركها ، وإن كان في آخر وقتها

وعليه : (فإن كان) المكلف (في أول الوقت) وقامت لديه الامارة بوجوب الجمعة (جاز الدخول فيها) أي في صلاة الجمعة (بقصد الوجوب ، وجاز تأخيرها) إلى آخر وقت الجمعة ، لأن الإنسان مخير في أول الوقت او آخره سواء في الجمعة ، او في الظهر .

منتهي الامر : إن وقت الجمعة قصير ، ووقت الظهر إلى الغروب ، باستثناء مقدار وقت العصر .

(فإذا فعلها) أي صلى الجمعة (جاز له فعل النافلة) لانه ادى التكليف الذي هو الجمعة ، فلا وقت للفرضية الان ، بينما اذا كان تكليفه الظاهري الان : الظهر - بان كانت الجمعة باطلة - لم يجز له الان النافلة ، لأن لم يصل الظهر بعد ، ولا يجوز النافلة في وقت الفريضة ، لمن يؤدي الفريضة - على قول جمـع من الفقهاء (وإن حرمت) النافلة (في وقت الفريضة المفروضة كونها) أي تلك الفريضة (في الواقع ، هي : الظـهر) لفرض ان الامارة اخطـت فـلم تصـب الواقع ، الذي هو الـظهر .

والحاصل : إن بعد قيام الامارة يرتـب المكلف آثار الجمعة بـاتـيان النافـلة بـعـدها (الـعدـم وجـوب الـظـهـر عـلـيـه فـعـلـاـ) بـعـد اـتـيـان الـجـمـعـة الـتـي قـام عـلـيـها الـامـارـة حـسـب ظـاهـرـ الشـرـع (ورـخصـة) عـطـف عـلـى «ـعـدـمـ» اي لـرـخصـة مـن الشـارـع (في تركـها) اي في تركـ الـظـهـر ، ورـخصـة مـن الشـارـع : لـانه بـجـعلـه الـامـارـة اـبـاحـ عدمـ الفـحـصـ عنـ الـوـاقـعـ ، فـاـذـا لمـ يـفـحـصـ المـكـلـفـ وـلـمـ يـصـلـ إـلـى الـظـهـرـ ، لـمـ يـكـنـ مـعـاقـباـ عـلـى التـرـكـ .

(وـانـ كانـ) قـيـامـ الـامـارـةـ (فيـ آخرـ وـقـتهاـ) بـانـ كانـ - مـثـلاـ - وـقـتـ الجـمـعـةـ سـاعـةـ منـ اـوـلـ الـظـهـرـ ، فـاـذـا قـامـ الـامـارـةـ عـنـ المـكـلـفـ بـوجـوبـ الجـمـعـةـ فـيـ اـوـلـ السـاعـةـ

حرام تأخيرها والاشتغال بغيرها.

ثم إن استمر هذا الحكم الظاهري - أعني الترخيص في ترك الظهر إلى آخر وقتها - وجب كون الحكم الظاهري ، تكون ما فعله في أول الوقت هو الواقع المستلزم لفوت الواقع على المكلف مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مافات لأجله من مصلحة الظهر ، ثلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من اتيانه بتحصيل العلم به .

---

المذكورة (حرام تأخيرها) ظاهراً إلى بعد الساعة (و) حرم (الاشتغال بغيرها) من النافلة ونحوها ، لأن التكليف الظاهري ، هو وجوب الاشتغال بال الجمعة في هذا الوقت .  
(ثم) بعد ان صلى الجمعة (ان) لم ينكشف الخلاف ، بل (استمر هذا الحكم الظاهري) بوجوب الجمعة ، وعدم وجوب غيرها (اعني: الترخيص في ترك الظهر) لأنه لم ينكشف له وجوب الظهر ، استمراراً (إلى آخر وقتها) اي وقت صلاة الظهر ، وهو قبل الغروب ، باستثناء قدر العصر .

(وجب كون الحكم الظاهري) الذي أدى إليه الامارة من وجوب الجمعة (بكون ما فعله في أول الوقت) من اداء الجمعة (هو) الواجب (الواقع ، المستلزم) هذا الواقع الظاهري (لفوت الواقع على المكلف) لأن المكلف اتى مالم يأت بالظهور لمكان الامارة التي جعلها الشارع من وجوب الجمعة (مشتملاً) خبر «بكون ما فعله» (على مصلحة يتدارك بها) اي بهذه المصلحة السلوكية (ما فات لاجله) لاجل هذا الحكم الظاهري (من مصلحة الظهر) .

وذلك لأن في الظهر كانت مصلحة ، فاتت بسبب هذه الامارة المجموعه التي دلت على وجوب الجمعة .

وانما لزم وجود المصلحة في الجمعة (ثلا يلزم تفويت) الشارع بسبب جعل الامارة (الواجب الواقعي) وهو الظهر (على المكلف) لأنه - كما تقدم - قبيح (مع التمكن) للمكلف (من اتيانه) ذلك الواجب الواقعي (ب) سبب (تحصيل العلم به)

وان لم يستمر بل علم بوجوب الظهر في المستقبل ، بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعاً ووجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الأمر من أول الأمر ، لأن المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمري ، وإنما عمل على طبقه

اي بذلك الواجب الواقعي .

فان الشارع اذا قال : صدق ابا ذر الغفارى ، وقال ابو ذر : تجب الجمعة ، وقد كان الظهر واجباً في الواقع ، فان الشارع فوت على المكلف الظهر ، لانه ان لم يقل : صدق ابا ذر ، كان المكلف اذا شئ في وجوب شيء عليه في يوم الجمعة ، ذهب وسأل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، فيدرك الواقع ، اما اذا افاقت المصلحة جعل الحجية لخبر ابي ذر ، فاللازم على الشارع تدارك المصلحة الفائتة على المكلف ، بسبب ترك اتيانه الظهر .

هذا كله ان استمر الحكم الظاهري (و) اما (ان لم يستمر) الحكم الظاهري (بل) صلى المكلف الجمعة ، ثم قبل الغروب (علم بوجوب الظهر في المستقبل ) قبل خروج الوقت - مثلاً - (بطل) الحكم الظاهري الذي هو (وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعاً) و « واقعاً » قيد وجوب العمل (ووجب) على المكلف بعد علمه : بان الظهر واجب عليه (العمل على طبق عدم وجوبه) اي عدم وجوب مؤدى الامارة التي هي صلاة الجمعة (في نفس الامر) والواقع ، لان الحكم الظاهري يرتفع بالعلم بالواقع ، فيكون الحكم الظاهري كأن لم يكن (من اول الامر) اي من اول وقت الظهر في المثال .

كما اذا قامت البينة على ان الدار لزيد ، ثم تبين اشتباه البينة ، فان الدار تكون لمالكها من اول الامر ، لا من حال ظهور الاشتباه (لان المفروض ) في هذا القسم الثالث وهو المصلحة السلوكية (عدم حدوث الوجوب النفس الامری ) الواقعي لصلاة الجمعة (وانما عمل ) المكلف (على طبقه) اي طبق مؤدى الامارة ،

ما دامت امارة الوجوب قائمة .

فإذا فقدت بانكشاف وجوب الظاهر وعدم وجوب الجمعة ، وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم ، أعني وجوب الاتيان بالاظهر ونقض آثار وجوب صلاة الجمعة إلا مآفات منها ، فقد تقدم أن مفسدة فواته متداركة بالحكم الظاهري

---

مصلحة في هذا السلوك فقط ( ما دامت امارة الوجوب قائمة ) ولم يظهر خلافها (فإذا فقدت ) الامارة (بانكشاف وجوب الظاهر وعدم وجوب الجمعة ) صار الحكم الظاهري كأن لم يكن و ( وجب حينئذ ) على المكلف الذي انكشف له الخلاف (ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم ) فإنه بعد معلومة وجوب الظاهر - لا الجمعة - يتشكل لديه قياس هكذا :-

«الاظهر واجبة» و «كلما وجب ، يلزم الاتيان به » فالاظهر يلزم الاتيان به .

اما الصغرى : فلما انكشف .

واما الكبرى : فلووضح ان الواجبات ، يجب الاتيان بها عقلاً وشرعأً .

فهذا الظاهر المعلوم ، يشكل له كبرى : ( اعني وجوب الاتيان بالاظهر ) علمأً بان المصطف « قده » تسامح في التعبير ، او ان مراده من « اعني » : النتيجة المترتبة على القياس المذكور .

( و ) على اي حال : فإذا تبيّن وجوب الظاهر واقعاً ، لزم على المكلف ( نقض ) وباطل ( آثار وجوب صلاة الجمعة ) فإذا لم يصل الجمعة ، لا يصلحها ، وذا صلاحها ، جعلها كأن لم تكن .

( الا مآفات منها ) اي من تلك الآثار ، كأن فاته وقت فضيلة الظاهر ، حيث صلى الجمعة ، او اذا اتى بالنافلة في وقت الظاهر ، على ما تقدم : من انه لا تصح النافلة في وقت الفريضة ( فقد تقدم ان مفسدة فواته ) اي فوات الظاهر عن فضيلتها - مثلاً - (متداركة بالحكم الظاهري ) .

فإذا كان من يصلح الظاهر في اول وقتها - مثلاً - مائة درجة من الثواب ، ولمن

المتحقق في زمان الفوت ، فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر ، فقد تقدم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدي الأمارة اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير لابد أن يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر .

يصلحها في آخر وقتها اربعون درجة ، وقد أدت الأمارة إلى وجوب الجمعة فصلاها ، وحيث علم ان الواجب : الظهر اذاها في آخر الوقت ، فقد فاتته ستون درجة ، والشارع يتدارك هذه الستين ، لانه هو الذي سبب فوت هذه الستين .  
 والتدارك ائما يكون بالحكم الظاهري ( المتحقق ) ذلك الحكم الظاهري ( في زمان الفوت ) اي قبل اكتشاف الواقع .

وحيث ان المصلحة السلوكيةتابعة للجهل بالواقع ، فالامر فيها يكون على اقسام :  
 الاول : ان لا يعلم - اصلاً - إلى حين الموت .

الثاني : ان لا يعلم الآء بعد الوقت .

الثالث : ان لا يعلم الآء في آخر الوقت - مثلاً -

ففي الاول : يعطى من المصلحة ، بقدر كل مصلحة الظهر .

وفي الثاني : يعطى بقدر التفاوت بين الاداء والقضاء ، اذا قلنا : بان الانكشاف بعد الوقت يوجب قضاء الظهر ، وان لم يوجب القضاء ، كان اللازم : تدارك الشارع كل المصلحة الثالثة .

( فلو فرضنا العلم ) بالخلاف ، وعلمنا ان الواجب : هو الظهر ، لا الجمعة التي أتى المكلف بها ، وذلك ( بعد خروج وقت الظهر ، فقد تقدم : ان حكم الشارع بالعمل بمؤدي الأمارة ، اللازم منه ) اي من هذا الحكم هو ( ترخيص ترك الظهر في الجزء الاخير ) من الوقت ايضاً ، فان معنى جعل الأمارة ، وعدم وجوب تحصيله العلم : ان لا ظهر عليه ، فـ ( لابد ان يكون ) ذلك الحكم ( لمصلحة يتدارك بها ) اي بتلك المصلحة ( مفسدة ترك الظهر ) سواء كان في ترك الظهر مفسدة ، او عدم وصول إلى مصلحة لازمة .

### ثم إن قلنا: إن القضاء فرع صدق الفوت

لكن لا يخفى: أن مصلحة التسهيل على المكلفين أحياناً، توجب جعل الشارع الامارة، فلا حاجة إلى التدارك حينئذ فإذا اوجب الشارع: تحصيل العلم، وقع جملة من المكلفين، أو كلهم في الحرج النفسي، أو العسر الجسدي، أو الضرر البدني، أو المالي، أو ما يتعلق بالانسان من اهل ونحوهم، فللحكيم: أن يرفع هذا الحكم، الموجب لأحد الثلاثة، بدون التدارك، لأن رفع الثلاثة هو نوع من التدارك فإذا دار الامر: بين الظاهر الواقعى وفيه: ضرر، أو حرج، أو عسر، وبين الجمعة غير الواقعية، التي يلزم من نصب الامارة الاتيان بها لا بالظاهر، كان للحكيم ان يشرع الامارة لهذه المصلحة، لا انه يصل شيء إلى المكلف، ليتدارك بذلك الشيء، المصلحة الثالثة على المكلف، او المفسدة التي وقع المكلف فيها، بسبب تشريع الامارة.

ولا يخفى: أن هذه الكلمات الثلاث، الحرج، والعسر، والضرر، من الكلمات التي اذا اجتمعت اختص كل منها بمعنى، وان جاءت متفرقة شملت المعانى الثلاثة، وأحياناً قد يستعمل بعضها في بعض.

فالحرج: في النفس، كمن عليه دين لا يقدر على ادائه، فان نفسه في حرج، والعسر: في البدن، كمن هو في اذى من البرد، أو الحر، أو ما اشبهه لكن لا إلى حد الضرر البدني.

والضرر: فيمن يتضرر بجرح في بدنه، او خسارة في ماله، او تمرض بعض اقريائه مما يلزم عليه الانفاق لمعالجته، وما اشبه ذلك «وان كان في صدق الضرر حينئذ تأمل».

(ثـ) انه ان ترك الظهر -في هذه الحال -إلى آخر الوقت، فهل يجب عليه القضاء، اذا علم بوجوب الظهر، بعد فوات الوقت او لا يجب؟ احتمالان.

ولا يخفى: ان هذا البحث قسمي استطرد المصنف «قد»، الاشارة اليه.

فإن قلنا: ان القضاء فرع صدق الفوت ) والفتوى غير الترك ، اذ بينهما عموم

المتوقف على فوت الواجب من حيث ان فيه مصلحة، لم يجب فيما نحن فيه، لأنَّ الواجب وإن ترك إلا أن مصلحته متداركة، فلا يصدق على هذا الترک الفوت.

---

مطلق - فالترك اعم من الفوت - والترک بمعنى : عدم تحقق شيء في الخارج اعم من وجود الاقتضاء وعدم وجوده ، واعم من تدارك المصلحة وعدم تداركه ، بينما الفوت انما يصدق : ان كان اقتضاء ولم يتدارك المصلحة ، فإذا لم يكن - مثلاً - في الحائض اقتضاء الصلاة ولم تصل ، يقال : انها ترك الصلاة ، ولا يقال : ان الصلاة فاتتها . واما اذا كان فيها اقتضاء الصلاة ، لكن لمانع شرعى اهم حرمت عليها ، يقال : فاتتها الصلاة ، هذا من جهة الاقتضاء واللامقتضاء .

نعم ، ان كان في الحائض اقتضاء الصلاة ، وأمر الشارع بامر اهم ترك صلاتها ، لكن الشارع تدارك المصلحة الفائته ، لم يصدق الفوت ايضاً .

وربما يشك في الاقتضاء واللامقتضاء ، فإذا قال الشارع : « من فاتته فريضة ، فليقضها كما فاتته » ثم ان المرأة كانت حائضاً حال الكسوف او الخسوف ، فهل كان فيها اقتضاء فيجب عليها القضاء بعد الانجلاء ؟ او لم يكن فيها اقتضاء حتى لا يجب عليها القضاء بعد الانجلاء ؟ احتمالان .

وان شئت قلت : هل يصدق عليها ان الآيات فاتتها حتى يجب القضاء ، او لا يصدق حتى لا يجب عليها القضاء ؟ ذهب إلى كُل واحد من الحكمين فريق من الفقهاء والكلام في المقام طويل نكتفي منه بهذا القدر .

وعليه : فالقضاء (المتوقف) على صدق الفوت ، انما هو على حالة خاصة ، لا على مجرد الترك ، اذ يتوقف الصدق (على فوت الواجب من حيث ان فيه مصلحة) وحينئذ (لم يجب) القضاء (فيما نحن فيه) من ترك الظاهر : الواجب الواقعي ، والآتيان بالجامعة حسب الامارة (لان الواجب وإن ترك ، إلا أن مصلحته متداركة) بالمصلحة السلوكية في اتيان الجامعة - على ما تقدم - .

( فلا يصدق على هذا الترك : الفوت ) فلا يجب على فاعل الجمعة : الآتيان

وإن قلنا : إنّه متفرّع على مجرّد ترك الواجب ، وجب هنا ، لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعاً .

إلا أن يقال :

---

بالظاهر القضائي اذا علم بوجوب الظهر بعد الوقت ، بل لا يجب على فاعل الجمعة : اعادة الظهر في الوقت ايضاً اذا علم بوجوب الظهر بعد الاتيان بصلاحة الجمعة ، اذ دلّ الدليل على عدم وجوب صلاتين - ولو ظاهري وواقعي - في يوم واحد ، فيكون حال الظهر في الوقت حاله بعد الوقت .

فإذا قال المولى - مثلاً - : اسق الحديقة بين الصبح والمغرب ، ثم ادّت الامارة إلى سقيها بالماء المالح ، فسقاها المكلف ، وبعد انتهاء النهار ، علم بأنه كان يلزم عليه سقيها بالماء الفرات ، فإنه لا مجال بعد ذلك للسقي ، لأن الماء الرائد يفسد الحديقة .  
( وإن قلنا : انه ) اي القضاء ( متفرّع على مجرد ترك الواجب ) وإن تدارك المولى مصلحة ذلك الواجب المتروك بسبب تشريع المولى الامارة ( وجب ) القضاء ( هنا ) بعد الوقت ( لفرض العلم ) من المكلف ( بترك صلاة الظهر ، مع وجوبها عليه واقعاً ) لأن الثابت في اللوح المحفوظ : الظهر ، وإنما ادّت الامارة إلى الجمعة فصلاها فقد ترك الظهر ، والواجب على التارك الاعادة وقتاً والقضاء خارج الوقت - ان علم بوجوب الظهر عليه في الوقت او في خارجه ..

( إلا أن يقال : ) ليس الامر على احتمالين : « ان قلنا » و : « ان قلنا » كما ذكره المصنف « قده » بل القضاء واجب مطلقاً ، سواء صدق الفوت أو صدق الترك - الاعم من الفوت - .

وانما يلزم القضاء مطلقاً ، لأن الواجب قد ترك وبذلك فاتت المصلحة ، والمصلحة السلوكية ائماً تكون اذا بقي المكلف جاهلاً إلى حال موته ، لا فيما اذا علم بعد ذلك ولو بعد الوقت ، فلا مصلحة سلوكية بعد العلم يتدارك بها المصلحة الفائتة ، فاللازم عليه : القضاء اذا علم بعد الوقت ، والاعادة اذا علم في الوقت ، بل

إن غاية ما يلتزم في المقام هي المصلحة في معدورية الجاهل مع تمكّنه من العلم ولو كانت لتسهيل الأمر على المكلفين ، ولا ينافي ذلك صدق الفوت ، فافهم .

ربما يجب على ورثته ان لم يعلم إلى الموت ، كما اذا صلّى المكلف حسب استصحاب طهارة الماء بوضوء باطل ثم مات ، فإنه يجب قضاء صلاته على ولده الاكبر - على احتمال --

وعلى هذا : فالقضاء واجب سواء صدق الفوت ام لا ، اذ الواجب قد ترك ففات المكلف مصلحته ، فاللازم تداركه ، ولا نسلم المصلحة السلوكية التي بها يتدارك مصلحة الواقع .

بل (ان غاية ما يلتزم ) به (في المقام) من تشريع الامارة المفروضة لمصلحة الواقع (هي : المصلحة في معدورية الجاهل ، مع تمكّنه من العلم ولو كانت ) فكأن الشارع قال للجاهل : ان احببت حصل العلم بالواقع ، وان احببت اعمل بالامارة ، وانما شرعت لك الامارة (لتسهيل الامر) عليك و (على) سائر (المكلفين) لثلاثة تفعوا في الحرج ، - كما ألمعنا اليه عن قريب ..

(ولا ينافي ذلك) حصول المكلف على المصلحة ، اذ التشريع كان لمصلحة التسهيل ، وقد حصل المكلف عليها ، فلا منافاة بينها وبين (صدق الفوت) الموجب للقضاء .

توضيجه : انا كما قلنا سابقاً : ان مصلحة الواقع ان كانت متداركة للمكلف فلا قضاء عليه ، وان لم تكن متداركة لزم عليه القضاء ، حتى يحصل على المصلحة الثالثة ونستثنى من الاول - صورة حصول المصلحة . فنقول : المصلحة وان حصل لها المكلف الا انه يجب عليه القضاء ايضاً ، لأن المصلحة هي التسهيل ، ولا منافات بين حصول المكلف على التسهيل ، ولزوم القضاء عليه ليدرك مصلحة الواقع .

(فافهم) فإنه يمكن ان يكون في جعل الامارة مصلحة سلوكية ، او مصلحة تسهيلية ، ومع كل واحد يمكن ان يؤمر بالقضاء ، وان لا يؤمر به ، اذ المصلحة

ثم إن هذا كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للجزاء واضح، وأماماً على القول باقتضائه له فقد يشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب .  
و ظاهر شيخنا في تمهيد القواعد استلزم القول بالتحطئة

---

السلوكية يمكن ان تكون غير وافية بمصلحة الواقع فيؤمر بالقضاء ، والمصلحة التسهيلية يمكن ان لا يبقى معها مصلحة الواقع فلا يؤمر بالقضاء .

( ثم ) ان الامارة اذا خالفت الواقع تأتي بالحكم الظاهري ، وفي الحكم الظاهري خلاف ، في انه هل يجزي عن الحكم الواقعى ام لا ؟ وإجزاؤه عن الواقعى لازمه : انه ان انكشف الواقع لا اعادة ولا قضاء ، وعدم اجزائه عن الواقعى لازمه : انه ان انكشف الواقع كان على العبد الاعادة والقضاء ، اذا عرفت ذلك قلنا : ( ان هذا كله من لزوم الاعادة والقضاء ان انكشف خلاف الامارة ، انما هو ( على ما اخترناه : من عدم اقتضاء الامر الظاهري للجزاء ) عن الامر الواقعى ان انكشف الخلاف وهو ( واضح ) اذا الامر يبقى على حاله من الوجوب ، وما أتى به من الامر الظاهري لم يكف عن ذلك الواقع ، فاذا انكشف الخلاف لزم عليه : ان يأتي بالامر الواقعى .

( واما على القول ) الذي ذهب اليه بعض الاصوليين ( باقتضائه ) اي الامر الظاهري ( له ) اي للجزاء عن الواقعى ( فقد يشكل الفرق ) المثير عليه ( بينه ) اي بين ما ذكرناه من المصلحة السلوكية ( وبين القول بالتصويب ) وهو القول الثاني من قولى العامة ، القائلين : بان الله ليس له حكم اصلاً وانما يثبت الله ما أدى اليه رأى الفقيه او ان له حكماً لكن اذا خالفه الفقيه محى الله حكمه الواقعى واثبت رأى الفقيه مكانه .

وانما لم يكن بين المصلحة السلوكية وبين القول بالتصويب فرق ، لأن المكلف على كل حال - اذا عمل طبق الامارة لا شيء عليه بعد ذلك - فاي فرق بين ان يقال بالمصلحة السلوكية او بالتصويب ؟ ( و ) لذا لم يقبل الشهيد الثاني القول بالاجراء فان ( ظاهر شيخنا ) المذكور ( في ) كتاب ( تمهيد القواعد : استلزم القول بالتحطئة

لعدم الأجزاء . قال قدس سره : « من فروع مسألة التصويب والتخطئة لزوم الاعادة للصلوة بطن القبلة وعدمه » وإن كان في تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر .

فعلم من ذلك

(لعدم الأجزاء ) واليكم نص كلامه :

( قال « قده » : من فروع مسألة التصويب ) الذي ذهب اليه العامة ( والتخطئة ) الذي ذهب اليه الخاصة ( لزوم الاعادة للصلوة بطن القبلة ، وعدمه )<sup>١</sup> اي عدم لزوم الاعادة ، فال SCO ي يقولون : بعدم لزوم الاعادة ، لأن الشارع امر باتباع الظن في القبلة ، فإذا صلّى حسب ظنه فقد عمل بقول الشارع ، فإذا انكشف أن صلاته كانت خلاف القبلة ، لم تلزم عليه الاعادة ، لأن الشارع جعل الظاهر مقام الواقع . والمخطئة يقولون : بوجوب الاعادة ، لأن ظنه لم يغير الحكم ، فإذا تبين الخلاف ، لزم عليه الاتيان بصلوة أخرى إلى القبلة الواقعية .

وانت ترى ان معنى هذا الكلام من الشهيد « قده » هو : ان الأجزاء يلازم التصويب ، وعدم الأجزاء يلازم التخطئة فلا يمكن القول بالاجزاء للمصلحة السلوكية مع القول بالتخطئة ( وإن كان في تمثيله ) « قده » ( لذلك ) اي لفروع مسألة التصويب والتخطئة ( بالموضوعات محل نظر ) اذ الظن بالقبلة من الموضوعات لا الاحكام واختلاف المصوبة والمخطئة ائما هو في الاحكام ، كوجوب الظهر وال الجمعة ، وحرمة التبع او حليته ، لا في الموضوعات ، كأشتباه القبلة في الصلاة ، والميقات في الحج ، وما اشبه ذلك ، فان العامة والخاصة متتفقون على التخطئة في الموضوعات - على ما نسب اليهم ..

وعلى اي حال : فان في حكم الشهيد « قده » التلازم بين الأجزاء والتصويب ، لا في مثاله .

( فعلم من ذلك ) كله : انه لا فرق بين الوجه الثاني والثالث في كونهما تصويباً ولزما

أن ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملاً على مصلحة يتدارك به مفسدة ترك الواجب ومعه يسقط عن الوجوب ممنوع ، لأن فعل الجمعة قد لا يستلزم إلا ترك الظهر في بعض أجزاء وقته ، فالعمل على الأمارة معناه الاذن

ان لا تقول بالمصلحة السلوكيّة الموجبة لسقوط الواجب الواقعي عن وجوبه .

كما ( ان ما ذكره ) القائل بالمصلحة السلوكيّة ( من : وجوب كون فعل الجمعة مشتملاً على مصلحة ، يتدارك بها ) اي بسبب تلك المصلحة ( مفسدة ترك الواجب ) الواقعي اعني الظهر - في المثال - ( و معه ) - اي مع التدارك ( يسقط ) الواجب الواقعي ( عن الوجوب ) فلا وجوب للظهر بعد اتيان الجمعة ، لأن بالجمعة ادرك المصلحة ، واذا سقطت المصلحة عن صلاة الظهر ، سقط وجوب الظهر .

فإن هذا القول ( ممنوع ) لانه مستلزم للتوصيب ، كما تقدم عن الشهيد ، وحيث ان التوصيب باطل ، فهذا الالتزام بالمصلحة السلوكيّة ايضاً باطل .

هذا بالإضافة إلى انه لو قلنا بالمصلحة السلوكيّة ، فإنه لا يلزم منه ادراك فاعل الجمعة كل المصلحة دائمًا ، بل قد يدرك بالجمعة بعض المصلحة فقط ( لأن فعل الجمعة ، قد لا يستلزم إلا ترك الظهر ، في بعض أجزاء وقته ) كما اذا انكشف الخلاف قبل خروج وقت الظهر ، حيث قد تقدم : انه يجب على المكلف حينئذ اتيان بالظهر ، فاللازم على المولى : ان يتدارك المقدار الفائت من وقت فضيلة الظهر ، فلو كان للظهر - مثلاً - في اول الوقت مائة حسنة ، وفي آخر الوقت اربعون ، فاذا انكشف الخلاف في آخر الوقت وصل إلى الظهر ، فقد ادرك اربعين حسنة ، فاللازم حينئذ على المولى الناصلب للأماراة ، ان يتدارك ما فات من المكلف من ستين حسنة فقط ، لا كل المائة .

وعليه : ( فالعمل على الأمارة ) حيث امر به المولى ، المؤدية إلى فعل الجمعة ( معناه ) حين انكشف الخلاف آخر الوقت ( : الاذن ) من الشارع في تفويت فضيلة

في الدخول فيها على قصد الوجوب والدخول في التطوع بعد فعلها ، نعم يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتتماله على مصلحة يتدارك به مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليلاً للفريضة الواقعية

الظهور فقط و (في الدخول فيها) اي في الجمعة (على قصد الوجوب ، والدخول في التطوع ) اي النافلة (بعد فعلها) اي فعل الجمعة .

والحاصل : ان الحكم الاولى : هو وجوب الظهر ، وفضيلته في اول الوقت ، والاتيان به بقصد الوجوب ، وعدم اجازة فعل النافلة في وقت الظهر ، لكن الامارة على الجمعة نسفت كل ذلك ، فجعلت الوجوب للجمعة ، وفوتت فضيلة الظهر ، واجازت فعل النافلة في وقت الظهر ، فعل المولى : ان يتدارك بقدر ما نسفت الامارة ، لا بقدر كل مصلحة الظهر ، حيث قد عرفت : ان العبد ادرك بعض مصلحة الظهر ، حين انكشف له الخلاف في اثناء الوقت ، بعد اداء الجمعة واداء النافلة بعد الجمعة - في وقت كان خاصاً بالظهر ، اذ الجمعة ركعتان والظهر اربع ركعات ..

(نعم ) ما ذكرناه : من لزوم تدارك المولى مفسدة فعل النافلة في وقت الظهر ، فيما دلت الامارة على الجمعة ، والحال ان الظهر كان واجباً واقعاً ، انما هو على قول من يرى : وجود المفسدة في فعل النافلة وقت الفريضة الواقعية والظاهرية ، اما من يرى انحصر المفسدة في فعل النافلة في وقت الفريضة الظاهرة فقط ، فإنه لم يكن في فعل هذا الانسان النافلة مفسدة ، اذ لم تكن عليه فريضة ظاهرية ، واذا لا مفسدة فلا تدارك .

وعلى هذا : فانه (يجب في الحكم بجواز فعل النافلة ) في وقت الفريضة (اشتماله ) اي اشتتمال هذا الحكم الحاصل من الامارة على الجمعة (على مصلحة يتدارك به) اي بتلك المصلحة (مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة) حيث اتى المكلف بالنافلة في وقت الظهر الذي هو فريضة واقعية ، وذلك فيما (لو اشتمل دليلاً ) اي دليل حرمة التطوع في وقت الفريضة ، على (الفريضة الواقعية ) حيث ان

المأذون في تركها ظاهراً ، والأكأن جواز التطوع في تلك الحال حكماً واقعياً لا ظاهرياً ، وأمّا قوله إنّه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع أيضاً ، إذ قد يتربّ على وجوبه واقعاً حكم شرعي وإن تدارك مفسدة تركه بمصلحة فعل آخر كوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعاً .

---

الظاهر فرضة واقعية (المأذون في تركها) اي ترك الفرضة الواقعية (ظاهراً) لأن الإمارة القائمة على فعل الجمعة معناها : جواز ترك الفرضة التي هي الظاهر (والأ) لأن لم يدل الدليل على حرمة التطوع في وقت الفرضة الواقعية ، بل الفرضة الظاهرية فقط ، بأن قال الدليل : «يحرم التطوع بالنافلة في وقت فرضة ظاهرية» (كان جواز التطوع في تلك الحال ) قبل انكشاف الخلاف ( حكماً واقعياً ) فالشارع اجاز بالتطوع قبل انكشاف الخلاف (لا) حكماً ( ظاهرياً ) حتى تكون للنافلة مفسدة تحتاج إلى التدارك .

( واما قوله ) ايها المستدل ( : انه مع تدارك المفسدة ) الحاصلة من عدم الاتيان بالتكليف الواقعي ( بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب ) للحكم الواقعي ، وهو تصويب باطل ( فممنوع أيضاً ) اذا لا نقول : بسقوط وجوب الحكم الواقعي اعني الظاهر - وإن تدارك المولى مفسدة الجمعة بمصلحة السلوك - واثربقاء وجوب الظاهر : القضاء ان علم بالحكم إلى وقت موته ( اذا قد يتربّ على وجوبه ) اي وجوب الحكم الواقعي كالظهور في المثال ( واقعاً ، حكم شرعي ) كالقضاء في الصلاة والكفارة في الصيام ، والحج ( وإن تدارك ) المولى ( مفسدة تركه ) اي ترك الواجب الواقعي ( بمصلحة فعل اخر ) وهو سلوك الإمارة وذلك ( كوجوب ) الشارع على المكلف ( قضائه ) لصلة الظهر في المثال ( اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه ) اي بوجوب الظهر ( واقعاً ) وإن لم يعلم به في الوقت ، فسلوك الإمارة المؤدية للجمعة او جب تدارك المفسدة بمصلحة السلوك ، الا ان الواجب لو انكشف ، لزمه تداركه

وبالجملة ، فحال الأمر بالعمل بالأماراة القائمة على حكم شرعى حال الأمر بالعمل على الامارة القائمة على الموضوع الخارجى ، كحياة زيد وموت عمرو . فكما أنَّ الأمر بالعمل بالأماراة في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع ، وإنما يوجب جعل أحكامه ،

بالقضاء ، والكافرة ، ونحوهما .

ان قلت : اذا تدارك المولى المصلحة ، لم يبق وجوب القضاء ، اذ الحكم بالقضاء لا يمكن بدون المصلحة ، وان لم يتدارك المولى المصلحة ، فلا مصلحة سلوكية في فعل الجمعة - مثلاً - .

قلت : انما يتدارك المولى المصلحة في سلوك العبد لانه كلفه بسبب الامارة ، فاللازم عليه : ان يتداركه بالثواب ، وحيث كان الواقع ملزماً كلفه ثانياً بالواقع فان من اعطى المريض دواءً اشتباهاً لزم عليه ان يتداركه بالاجر ، لتکليفه بالدواء الاشتباهي - بسبب الامارة التي شرعاها - ثم اللازم تکليف المريض ثانياً بشرب الدواء الواقعي ، لأن في هذا الدواء مصلحة شفائية .

( وبالجملة ) انه لا يلزم من جعل الامارة على الحكم لمصلحة التسهيل او ما اشبه سقوط الواقع حتى يستلزم التصويب ( حال الامر بالعمل بالأماراة ) التي جعلها الشارع : ( القائمة على حكم شرعى ) كالخبر الواحد ، والشهرة ، والاجماع ، وما اشبه ، وهكذا حال الاصول : كالاستصحاب ، والبرائة ، وغير ذلك ، والقواعد : كاصل الصحة في المعاملات وأصل الطهارة ، إلى غيرها ( حال الامر بالعمل على الامارة ، القائمة على الموضوع الخارجى ، كحياة زيد ) بسبب الاستصحاب ( وموت عمرو ) بسبب الشهود .

( فكما ان الامر بالعمل بالأماراة في الموضوعات ، لا يوجب جعل نفس الموضوع ) واقعاً ( وإنما يوجب ) الامر بالعمل بالأماراة في الموضوع ( جعل احكامه ) اي احكام ذلك الموضوع ، فإذا قامت الامارة على موت عمرو ، ترتبت

فيترتب عليه الحكم مادامت الأمارة قائمة عليه ؛ فإذا فقدت الأمارة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه في المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أول الأمر ؛ فكذلك الأمر بالعمل على الأمارة القائمة على الحكم .

---

آثاره ، لا انه ميت واقعاً أي جاز لورثته تقسيم امواله ، ولزوجته بعد العدة ان تتزوج ، ولوصيه ان ينفذ وصيته - جوازاً ظاهرياً .

( فيترتب عليه ) اي على الموضوع الثابت بالبينة ( الحكم ) الشرعي المترتب على ذلك الموضوع ( ما دامت الأمارة قائمة عليه ) ولم يظهر الخلاف ( فإذا فقدت الأمارة ) بان سقطت ، وانكشف الخلاف باشتباه البينة القائمة على موته ( وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ) او بقى على الاستصحاب ، بان قامت الأمارة على موته عمرو بن خالد ، ثم ظهر اشتباه البينة وان الميت هو عمرو بن بكر ، فان عمرو بن خالد ، لم يعلم عدم موته بعد سقوط البينة ، لاحتمال موته ايضاً ، فيستصحب حياته في ( ترتب عليه ) اي على العلم بالعدم ، او عدم العلم ( في المستقبل ) عند انكشف الخلاف ( جميع احكام عدم ذلك الموضوع ) كالموت في المثال ( من اول الامر ) فكان الأمارة لم تقم رأساً ، فترجع الاموال إلى المورث ، والزوجة ترجع عن زوجها الثاني ، والوصي يسترجع ما يمكن استرجاعه ، مما اراد صرفه في الثالث ونحوه .  
نعم ، اذا جاء الزوج الاول وقد دخل الزوج الثاني بها ، لزم عليها عدة وطي الشبهة ، وقد ذكرنا في الفقه : بان الحرام للزوج الاول في عدة الزوج الثاني ، الوطى فقط ، لا سائر الاستمتاعات .

( فكذلك الامر بالعمل على الأمارة : القائمة على الحكم ) الشرعي لانه لا فرق بين الموضوع والحكم من هذه الجهة ، فإذا قامت الأمارة على وجوب الجمعة - والحال انها ليست بواجبة في الواقع - فان آثار الوجوب مترتبة مادام لم يظهر خلاف الأمارة ، فإذا ظهر الخلاف رجع الامر إلى الواقع ، من : القضاء ، او الاعادة ، او الكفارة ، او غيرها .

وحاصل الكلام ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأمارة حكماً واقعياً والحكم بتحقيقه واقعاً عند قيام الأمارة وبين الحكم واقعاً بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمارة ، كالحكم واقعاً بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الأمارة .

وأماماً قوله :

نعم ، بعض الأحكام لا تترتب من جهة خارجية ، مثل درء الحدود بالشبهات ، ونحو ذلك .

( وحاصل الكلام ) في الفرق بين الوجه الثاني : من التصويب ، والوجه الثالث : من المصلحة السلوكية : هو ( ثبوت الفرق الواضح بين ) الوجه الثاني من التصويب الذي هو عبارة عن ( جعل مدلول الأمارة حكماً واقعياً ) بمحو الحكم الأول ( و ) اثبات ( الحكم ) الجديد ، الذي هو مؤذى الأمارة وذلك ( بتحقيقه ) أي تحقق المدلول ( واقعاً عند قيام الأمارة ) المخالفة للواقع ( وبين ) الوجه الثالث من المصلحة السلوكية ، التي ادعيناها نحن ، فان مرجع هذا الوجه إلى ( الحكم ) الشرعي ( واقعاً ، بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمارة ) .

وحاصل هذا الوجه : ان الشارع لم يمح واقعه ، بل امر بتطبيق العمل على الجمعة ، دون ان يرفع يده عن الظهر ، فيكون المقام في باب الحكم الشرعي ( كالحكم واقعاً ، بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي ) كموت الزوج ( الذي قامت عليه الأمارة ) فكما ان الزوج موجود واقعاً ، له كل احكام الزوج ، كذلك الظهر الواقعي له كل احكام الظهر .

هذا ولا يخفى : ان هناك خلافاً بين الاصوليين : بانه هل الطرق والامارات صرف تنجيز واعذار - كما يقوله الكفاية - ؟ او جعل غير العلم علماً بالبعد - كما يقوله غيره - ؟ وكلام الشيخ المصنف « قده » يشير إلى الثاني .

( وأماماً قوله ) ايها المستدل : انا نسلم الفرق بين الوجهين من محظوظ الحكم الواقعي

للسيرازي ..... ج ١ ..... التعبد بالامارات للسببية

«أنّ مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي ، بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدّي الأمارة إلى تصويب الباطل نظراً إلى خلوّ الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي تكون في فوتها المفسدة» .

ففيه : منع كون هذا تصوياً . كيف والمصوّبة يمنعون حكم الله في الواقع ، فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقاً إليه

---

على الوجه الثاني وكون مؤدّي الأمارة حكماً واقعياً ، ومن بقاء الحكم الواقعي على الوجه الثالث ، وكون مؤدّي الأمارة حكماً ظاهرياً ، الا أن بنائكم على ان السلوك مشتمل على مصلحة يتدارك بها الواقع ، هو قسم آخر من اقسام التصويب وذلك (ان مرجع تدارك ) الشارع ( مفسدة مخالفة الحكم الواقعي ، بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدّي الأمارة ، إلى التصويب الباطل ) .

أئمّا هو ( نظراً إلى خلوّ الحكم الواقعي - حينئذ - عن المصلحة الملزمة ، التي يكون في فوتها المفسدة ) .

فالتصويب على ثلاثة اقسام :-

الاول : عدم الحكم في الواقع ، وانما يثبت الشارع في اللوح المحفوظ ما ادى الي رأي الفقيه .

الثاني : وجود الحكم ، ثم محوه ، واثبات مؤدّي رأي الفقيه مكانه .

الثالث : وجود الحكم وعدم محوه ، الا انه يمنع السالك مصلحة يتدارك بها مفسدة الواقع .

( ففيه منع كون هذا ) القسم الثالث ( تصويباً ) و ( كيف ) يكون هذا تصويباً ؟

( و ) الحال ان ( المصوّبة ) من العامة ( يمنعون حكم الله في الواقع ) بعد رأي الفقيه ، ونحن ثبت حكم الله في الواقع قبل رأي الفقيه وبعد ، ونقول : ان الحكم الواقعي يشترك فيه العالم والجاهل ( فلا يعقل عندهم ) اي عند المصوّبة ( ايجاب ) الشارع ( العمل بما جعل طريقاً اليه ) اي إلى ذلك الواقع ، اذ عند

والتعبد بترتيب آثاره في الظاهر ، بل التحقيق عدًّ مثل هذا من وجوه الرد على المصوّبة .

بعضهم ، لا واقع اصلاً ، وعند بعضهم واقع ، لكن الخبر ليس طریقاً اليه ، بل كلما أدى اليه الخبر فهو الواقع ( و ) لا يعقل عندهم ( التعبد ) من الشارع ( بترتيب آثاره ) اي آثار الواقع ( في الظاهر ) كما نقوله نحن : من وجود الواقع ، وأن تعبد الشارع بترتيب آثار ذلك الواقع على الظاهر ، فان تطابق مع الواقع ادرك المكلف مصلحة الواقع ، وان لم يتطابق ادرك المصلحة السلوكية .

( بل التحقيق عدًّ مثل هذا) الثالث : الذي قلنا به من المصلحة السلوكية ( من وجوه الرد على المصوّبة ) اذا لم يكن حكم واقعي ثابت حتى بعد اداء الامارة المخالفة له ، لم يكن معنى : لجعل الامارة طریقاً اليه ، وتنزيل مؤداتها منزلة الواقع - كما يستفاد ذلك من ادلة الامارات -

واماً وجوه الرد على المصوّبة ، فكثيرة ، فمن الكتاب قوله سبحانه :

«كُونُوا قَوَامِينَ بِالْقِسْطِ ، شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَا عَلَى أَنفُسِكُمْ»<sup>١</sup> .

وقوله تعالى : «وَمَنْ لَمْ يَعْكِمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ»<sup>٢</sup> .

إلى غيرهما من الآيات .

ومن السنة قوله صلى الله عليه وآله وسلم :

«مَا مِنْ شَيْءٍ يَقْرِبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ»<sup>٣</sup> إلى آخر الحديث .

ومن العقل : ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد ، وهي موجودة قبل رأي الفقيه وبعده ، وقبل قيام سائر الامارات وبعد قيامها ، مخالفًا او موافقاً ، وتفصيل الكلام في المفضلات .

١ - النساء : ١٣٥ .

٢ - المائدة : ٤٤ .

٣ - بحار الانوار : ج ٧٧ ص ١٤٥ .

وأماماً ما ذكره من : «أن من الحكم الواقعي إذا كان مفسدة مخالفته متداركة بمصلحة الفعل على طبق الأمارة ، ولو بقي في الواقع كان حكماً بلا صفة ، والأثبت انتفاء الحكم في الواقع ، وبعبارة أخرى : إذا فرضنا الشيء في الواقع واجباً وقامت أمارة على تحريمه ،

---

(واما ما ذكره) المستدل ، لابطال المصلحة السلوكية (من ان من الحكم الواقعي اذا كان مفسدة مخالفته ) بالترك فيما اذا كان واجباً ، أو في الفعل فيما اذا كان محراً (متداركة بمصلحة ) السلوك و (ال فعل على طبق الامارة ) كما تقولون ، (ف) انه يلزم احد امررين ، كل واحد منهما غير صحيح .

الاول : (لو بقي ) الحكم الواقعي (في الواقع ) بعد التدارك بمصلحة السلوك موجوداً (كان حكماً بلا صفة ) لأن مصلحته زالت بسبب مصلحة سلوك الأمارة ، وليس من المعقول : ان يبقى الحكم بلا مصلحة عند العدليّة ، الذين يرون الاحكام تابعة للمصالح والمقاصد الواقعية .

الثاني : (والا) بان لم يبق الحكم في الواقع بعد زوال مصلحته ( ثبت ) التصويب الذي معناه : (انتفاء الحكم في الواقع ) بعد قيام الأمارة على خلافه ، وقد انكرتم انتفاء الحكم بعد قيام الأمارة ، وزعمتم بان الوجه الثاني من التصويب الباطل عندهم . (وبعبارة أخرى ) يمكن تقرير هذا الاشكال ببيان آخر ، وهو : انه ان بقي الواقع والظاهر ، فهما حكمان متنافيان ، وهو غير معقول وإن مُحي الحكم الواقعي ، فهو تصويب وان بقي لكن بلا ملاك ، فهو خلاف رأي العدليّة ، او مع الملاك فهو خلاف ما ذكرتم : من ان الحكم الظاهري يمحو مصلحة الواقع ، حيث ينال المكلف المصلحة السلوكية ، الجابرة لمفسدة الواقع .

وعليه : ف( اذا فرضنا الشيء ) كالظاهر في المثال المتقدم ( في الواقع واجباً ، وقامت امارة على تحريمه ) وعلى ان الواجب الجمعة فصار الظاهر حراماً لانه تشريع ، كما اذا صلّى الظهر وقت الصبح ، وقد دلّ الدليل : على انه لا يراد من المكلف في

فان لم يحرّم ذلك الفعل لم يجب العمل بالأماره ، وإن حرّم فان بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين ، وإن انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي .

ففيه :

الظاهر صلاتان (فان لم يحرّم ذلك الفعل) وهو الظاهر (لم يجب العمل بالأماره) اذ معنى وجوب العمل بالأماره : ان لا يأتي بالظاهر ، لانه حرام حسب الاماره (وان حرّم) الظاهر ، فذلك اما بسبب المصلحة السلوكيّة ، او بدون المصلحة السلوكيّة ، وعلى كلّ حال : فاما ان يبقى الحكم الواقعي ، او لا يبقى فهو اربع صور :

فعلى الاول : وهو اشتمال الحكم الظاهري على المصلحة ، مع بقاء الحكم الواقعي ، يلزم منه اجتماع حكمين متضادين وهذا غير معقول .

وعلى الثاني : وهو انتفاء الحكم الواقعي وبقاء الحكم الظاهري فقط ، وهو تصويب باطل .

وعلى الثالث : وهو عدم اشتمال الحكم الظاهري على المصلحة ، مع بقاء الحكم الواقعي ، وهو مستلزم ، اولاً : اجتماع الحكمين .

وثانياً : كون الحكم الظاهري بلا ملاك .

وثالثاً : تفويت مصلحة الواقع .

وعلى الرابع : وهو عدم اشتمال الحكم الظاهري على المصلحة مع انتفاء الحكم الواقعي ، وهو مستلزم للتصويب ، بالإضافة إلى انه كيف يشرع الحكم الظاهري بدون المصلحة ؟

والحاصل : (فان بقي الوجوب) للواقع (لزم اجتماع الحكمين المتضادين) من الوجوب للظاهر في الواقع ، والحرمة له في الظاهر (وان انتفى) الوجوب للواقع (ثبت انتفاء الحكم الواقعي) وهو التصويب .

(ففيه) ان الحكم الواقعي يبقى على حاله من الواقعية والمصلحة ، وفي الظاهر ليس حكم ، بل تنحیز أو اعتذار ، ولوه مصلحة سلوکية ، وأي مانع من ذلك ؟

ان المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقائه هو الحكم المتعین المتعلّق بالعباد الذي يحکي عنه الأمارة ويتعلّق به العلم والظن وأمر السفراء بتبليغه ، وإن لم يلزم امثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمارة على خلافه إلا أنه يكفي في كونه حكمه الواقعي أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به او جاهلاً مقصراً ، والرخصة في تركه عقلأً ، كما في الجاهل القاصر ،

وعليه : فلم يلزم : اجتماع الحكمين ، ولا خلو الحكم الواقع عن المصلحة ، ولا عدم تدرك المولى لمن عمل بالظاهر ، فـ ان المراد بالحكم الواقعي ، الذي يلزم بقائه ) عند المخطئة ، فيما لو لم تصل الامارة اليه ( هو الحكم ) ذو المصلحة (المتعین ) عند الله ( المتعلق بالعباد ) جميعاً ، وهو عارض لذات الظهر ، مع قطع النظر عن علم المكلف او جهله ، وهذا الحكم الواقعي هو ( الذي تحکي عنه الأمارة ويتعلّق به العلم ) تارة ( والظن ) أخرى بسبب وصول الخبر اليه ، او وصول الظن الانسادي ، وتارة لا يعلمه الانسان ولا يظنه ، بل يشك فيه ، او يتوهّم ، او يجهل به جهلاً مركباً ( و ) الله تعالى ( امر السفراء ) عليهم الصلاة والسلام ( بتبليغه ) وانزل القرآن لبيانه ( وان لم يلزم امثاله فعلاً ، في حق من ) جهله و ( قامت عنده امارة على خلافه ) كمن قامت الامارة لديه على وجوب الجمعة ، لا الظهر .  
لا يقال : فما هي فائدة هذا الحكم الواقعي ، الذي لا يتمكن المكلف من اطاعته ،  
بسبب قيام الامارة على خلافه ؟

لأنه يقال : ان الحكم الواقعي باق في الواقع ( الا انه يكفي في كونه حكمه الواقعي انه ) اي المكلف ( لا يعذر فيه ) اذا تركه ( اذا كان عالماً به ) من الاول ، او بانكشاف الخلاف بعد اتيان الظاهري ، للزوم الاعادة ، او القضاء ، او الكفاره ( او ) كان ( جاهلاً مقصراً ) فان الجا هل المقصر ليس بمعذور ، كما دلّ عليه النص والفتوى ( و ) من آثار كونه حكماً واقعياً ( الرخصة ) من الشارع ( في تركه عقلأً ) وشرعأً ( كما في الجاهل القاصر ) حيث لا يعقل تكليفه ، ومعنى « الرخصة » : انه

او شرعاً ، كمن قامت عنده امارة معتبرة على خلافه .  
وممّا ذكرنا يظهر حال الامارة على الموضوعات الخارجية ، فانّها من القسم الثالث .

ليس بمكلف به ( او شرعاً ) وان لم يكن عقلاً ، لان العقل كان يلزم الفحص والاحتياط ( كمن قامت عنده امارة معتبرة ) عند الشرع ( على خلافه ) اي خلاف ذلك الحكم الواقعي .

وان شئت قلت : ان الحكم تابع للمصلحة وحيث توجد المصلحة يوجد الحكم ، فان وصل المكلف اليه علمًا ، او ظنًا خاصًا ، او عامًا ، فهو ، وان لم يصل اليه تقسيراً عوقب عليه ، لانه كان متمكاناً منه وان لم يصل اليه قصوراً ، كان معذوراً .

لكن مع ذلك يبقى سؤال وهو : انه لماذا ينشيء المولى الحكم لهذا الجاهل القاصر ، الذي لا اثر له اصلاً ، لا في الدنيا : لانه لم يعرفه قصوراً ، ولا في الاخرة : لانه ليس يعاقب عليه ، وكذلك حال الموضوع الذي لم يعرفه المكلف ، ليأتي بحكمه ، فمن تيقنت بان زوجها ميت ولا يعرف الزوج الثاني ، ولا المرأة ، ولا اي احد آخر ، حياته ، لا حالاً ولا مستقبلاً ، فان قلتم : انها محرمة على الازواج قلنا : ما فائدة هذا التحرير ؟ وان قلتم : انها غير محرمة ، لزم ان لا يكون لها حكم التحرير ، وهو شعبة من التصويب ، لكن الذي يهون الخطب ان التصويب الباطل هو : ان لا يكون للكل حكم اصلاً في الواقع ، او ان يكون حكم ، لكن يتغير بتغيير رأي الفقيه .  
اما هذا القسم الذي ذكرناه في الجهل القصوري بالحكم ، او بالموضوع ، فلم يعده احد من التصويب .

( وممّا ذكرنا ) ه من الامارة على الاحكام الشرعية ( يظهر حال الامارة على الموضوعات الخارجية ) فاذا قامت الامارة على ان هنداً زوجة زيد ، والحال انها في الواقع زوجة عمرو ( فانها ) اي الامارة على الموضوع باجماع المخطئة ، تكون ( من القسم الثالث ) لا من التصويب القسم الاول او الثاني .

والحاصل : أن المراد بالحكم الواقعية هو مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الامارة على خلافها ، لها آثار عقلية وشرعية يترتب عليها عند العلم بها او قيام أمارة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤدّها هو الواقع ، نعم هذه ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعية .  
وتلخّص من جميع ما ذكرناه أنَّ ما ذكره ابن قبة - من استحالة التبعد بخبر الواحد او بمطلق الامارة الغير العلمية -

---

( والحاصل : ان المراد بالحكم الواقعية ) الذي يفحص عنه الفقيه ( هو مدلولات الخطابات الواقعية ) التي جاءت الخطابات لاجل بيانها ، وتلك الاحكام تابعة للمصالح والمحاسد الواقعية ( غير المقيدة ) تلك المدلولات ( بعلم المكلفين ) فانهم سواء علموها او لم يعلموها ، كانت تلك الاحكام ( ولا ) مقيدة ( بعدم قيام الامارة على خلافها ) فانه سواء قامت الامارة او لم تقم على خلافها ، فهي احكام واقعية و ( لها آثار عقلية ) كوجوب الاطاعة ان علم ، او وجوب الاحتياط ، وحرمة المعصية كذلك ( وشرعية ) كوجوب القضاء والاعادة ، والكفارة في بعض الصور ، و ( يتربت عليها ) اي على تلك الاحكام ( عند العلم بها ، او قيام امارة ) عليها ، او وجوب الاحتياط فيها ( حكم الشارع ) والعقل ( بوجوب ) سلوكها و ( البناء على كون مؤدّها ) اي مؤدّى هذه الامارات ( هو الواقع ) ان قلنا بلزم الموافقة الالتزامية .  
( نعم هذه ) الاحكام الواقعية ( ليست احكاماً فعلية ) يطالب بها المولى المكلف ( بمجرد وجودها الواقع ) بل انما يطلبها المولى تنجيزاً اذا علم بها المكلف ، او قام بها ظنَّ خاصٍ او عام ، او لزم الاحتياط فيها .

( و ) قد ( تلخّص من جميع ما ذكرناه : ان ما ذكره ابن قبة : من استحالة التبعد بخبر الواحد ، او بمطلق الامارة غير العلمية ) كالاجماع ، والشهرة ، والسيرة ، والشهادة والسوق ، واليد ، وغيرها ، من حيث انها جمیعاً متتحدة في الملاك ، سواء في الموضوعات او الاحکام ، وان فيها تفویت المصلحة او الالقاء في المفسدة

ممنوع على اطلاقه ، وإنما يقع ، إذا ورد التعبد على بعض الوجوه ، كما تقدم تفصيل ذلك .

ثم إنّه ربما ينسب إلى بعض : « إيجاب التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارة على الله تعالى ، بمعنى قبح تركه منه » ، في مقابل قول ابن قبة .  
فإن أريد به وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم وبقاء التكليف ، فحسن .

وكلاهما قبيح ( ممنوع على اطلاقه ) فالتبعد لا يستحيل في جميع الفروض ( وإنما يقع إذا ورد التعبد بما لا يعلم ( على بعض الوجوه ) وهو : انه اذا لم يكن امرأهم ، ومن ذلك الامر الأهم ، ما اذا تداركه المولى بالمصلحة السلوكية ( كما تقدم تفصيل ذلك ) فيما مضى : من ان الواقع موجود ، وانه يبقى على ما هو عليه ، سواء وافقه الطريق او خالفه ، وانه لا يستلزم من ذلك لا جمع النقيضين ، ولا التصويب الباطل ..  
( ثم انه ربما ينسب إلى بعض ) <sup>١</sup> العامة : ( ايجاب التعبد بخبر الواحد ، او بمطلق الامارة ) التي تكشف عن الواقع كشفاً عرفياً ( على الله تعالى ) والوجوب على الله ( بمعنى : قبح تركه ) اي ترك التعبد ( منه ) تعالى ، واستدلوا بذلك : بأنه لولا التعبد ، لزم وقوع الناس في ضد المصلحة والمفسدة ، وايقاع الله تعالى الناس في ذلك قبيح وهذا القول ( في مقابل قول ابن قبة ) القائل باستحالة التعبد عليه سبحانه .

( فان اريد به ) اي بوجوب التعبد عليه تعالى ( : وجوب امضاء ) الشارع ( حكم العقل بالعمل به ) اي بالطريق المؤدي إلى الواقع عند العرف كخبر الواحد ، ونحوه عند عدم التمكن من العلم ، وبقاء التكليف ) وتعسر أو تعذر الاحتياط ، وعدم طريق آخر يساوي الاصابة مع الخبر ، او يكون اقل اصابة من الخبر ، حيث ان العقل في هذه الصورة ، وبهذه الشروط ، يرى : حجّة الظن خاصاً كان او عاماً ، فالواجب عليه تعالى - عقلاً - امضاء ما يراه العقل ( فحسن ) لما تقدم وجهه في جواب ابن قبة .

للشیرازی ..... ایجاب التبعید بخبر الواحد ..... ج ۱

وإن أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد ، فممنوع ، إذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم إنما يجب عليه اذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن ، إلا أن يكون لبعض الظنون في نظره خصوصية .  
وإن أراد حكم صورة الافتتاح :

---

( وان اراد ) القائل بالوجوب عليه تعالى : ( وجوب الجعل بالخصوص ، في حال الانسداد ) بما له من مقدمات يذكرها المصنف فيما بعد ( فممنوع ) هذا الوجوب عليه تعالى ( اذ جعل الطريق ) منه تعالى ( بعد انسداد باب العلم ، إنما يجب عليه تعالى ( اذا لم يكن هناك ) بحكم العقل ( طريق عقلي ، وهو : الظن ) وهذا ما يسمى به : « الظن على الحكومة » وذلك لأنه اذا دلّ العقل على حجية الظن ، لم يبق داع إلى جعل الشارع ، فان المولى يجب عليه الارشاد إلى الطريق ، اذا لم يدل العقل على الطريق ، اما اذا دلّ العقل عليه ، فاي وجوب عقلي هذا يدعو المولى إلى الجعل والامضاء ؟

لا يقال : اذا حكم العقل ، حكم الشرع ايضاً ، للملازمة .  
لأنه يقال : لا ملازمة في باب الاطاعة والمعصية ، وانما الملازمة في باب الاسباب ، ولذا قالوا : بانها في سلسلة العلل ، لا المعاليل ، كما ذكرناه في بحث الانسداد من « الاصول » .

وعلى اي ، لم يتحتاج الشارع إلى جعل الطريق ، ولا امضائه ، بعد حكم العقل بالطريق ( الا ان يكون لبعض الظنون في نظره ) اي نظر الشارع ( خصوصية ) سلبية ،  
بان لا يريدها الشارع فيمنع عنها ، كما منع من الظن القياسي في حال الانسداد - على المشهور - او فيها خصوصية ايجابية ، بان يراها أفضل من سائر الظنون ، كما اذا رأى الشارع ان الظن الاقوى سبباً ، او نحو ذلك أفضل من الظن الضعف ، فاللازم عليه : ان يستثنى الظن القياسي ، او الظن الضعيف ، في حال الانسداد .

( وان اراد : ) هذا القائل بوجوب التبعيد على الشارع ( حكم صورة الافتتاح ) اي

فإن أراد وجوب التعبد العيني ، فهو غلط ، لجواز تحصيل العلم معه قطعاً ، وإن أراد وجوب التعبد به تخيراً ، فهو مما لا يدركه العقل ، إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الأمارة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالأماراة ، اللهم إلا أن يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع إيجابه

افتتاح باب العلم أو العلمي ، كما عليه مشهور الأصوليين حيث ذهبوا إلى افتتاح باب العلم والعلمي ، إلى الأحكام ، حتى في عصر غيبة الإمام عليه السلام ، وذهب بعض إلى انسداد باب العلم والعلمي ، وقال : بلزوم اتباع الظن وسمى ذلك بالظن الانسادي ، ومن هؤلاء صاحب القوانين .

(فإن أراد : وجوب التعبد العيني) مقابل التعبد التخيري - بأن يقول الشارع - في صورة الافتتاح : يجب عليك العمل بالأماراة وحدها ، ولا يجوز لك تحصيل العلم بالواقع ( فهو غلط ) لانه من اين هذا الوجوب العيني ؟ ( لجواز تحصيل العلم معه قطعاً) اي مع الافتتاح فانك اذا تمكنت من تحصيل العلم : بطريق النجف ، وتمكنت ايضاً ان تسأل اهل الخبرة عن الطريق ، فهل يعقل ان يقول المولى لك : لا تحصل على العلم ، بل اسأل اهل الخبرة - فيما اذا لم يكن هناك محذور في تحصيل العلم ؟ (وان اراد) القائل بوجوب التعبد في حال الافتتاح : ( وجوب التعبد به) اي بالظن ( تخيراً) بينه وبين العلم ، لأن يقول الشارع : انت مخير بين تحصيل العلم بالأحكام ، وبين ان تعمل حسب الأمارة ( فهو مما لا يدركه العقل) ولا يتوصل اليه فمن اين يقول العقل على الشارع : ان يختار المكلف بين العلم أو الأمارة ؟ (اذا لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الأمارة ، يتدارك بها مصلحة الواقع ، التي تفوت بالعمل بالأماراة) ثم ما هو الملزم لجعل الأمارة في حال الافتتاح - مع قطع النظر عن تدارك المصلحة وعدم تداركها - .

نعم ، ان قال البصري وشريح : «امكن» لكان لقولهم وجه ، لكنهما قالا : « يجب » .  
 ( اللهم إلا ان يكون ) استفادتهم الوجوب ، لأن ( في تحصيل العلم حرج ) والشارع لا يريد الحرج ، فلا يلزم في ( العقل رفع ايجابه ) ورفع الحرج

بنصب امارة هي أقرب من غيرها إلى الواقع او أصح في نظر الشارع من غيرها في مقام البدلية عن الواقع ، والآ فيكتي إمضاؤه للعمل بمطلق الظن ، كصورة الانسداد . ثم إذا تبيّن عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه ولا في تركه ، فیقع

يكون أمّا (بنصب امارة ، هي اقرب من غيرها) من الامارات (إلى الواقع) من حيث الکم ، كخبر الثقة فانه اقرب إلى الواقع ، من خبر من لم يعرف بفسق ولا فسق ، حيث ان خبر الثقة نصفه يطابق الواقع بينما خبر من لم يعرف لا يطابق منه الا الثالث - مثلاً .

( او اصح ) من حيث الكيف ، كما في كل واحد من : خبر الثقة ، والمجهول الوثاقة ، فانه يطابق نصفهما ، الواقع ، لكن خبر الثقة أصح حيث ان الصلاة لو فرضنا انها ذات عشرة اجزاء فخبر الثقة يصل إلى تسعه اجزاء منها ، بينما خبر المجهول يصل إلى ثمانية اجزاء منها ، فان الکم بالنسبة إلى الواقع وان كان متحدداً ، الآ ان كيف الثقة احسن من كيف المجهول ، فيقدم الثقة (في نظر الشارع من غيرها) كالخبر المجهول في مثالنا (في مقام البدلية عن الواقع) الذي هو الحكم الاولى .

(والآ) بان لم يكن لبعض الامارات مزية في نظر الشارع ، لا من جهة الکم ، ولا من جهة الكيف ، بل كانت في نظره متساوية من جميع الجهات (فيكتي) الشارع في رفع حرج تحصيل العلم - على المكلف - (امضائه للعمل بمطلق الظن) الذي يحكم العقل به ، بل قد تقدم انه لا يحتاج إلى الامضاء ايضاً (كصورة الانسداد) اذ الواجب على الشارع بيان الاحكام ، أمّا الطُرُقُ إليها ، فالعرف هو المكلف بتحصيلها ، كسائر المواري ، حيث يبيّنون الاحكام دون الطرق ، الآ اذا ارادوا طرقاً خاصة .

( ثم اذا تبيّن ) الكلام في المقام الاول ، وهو مقام امكان التعبد ، او وجوبه ، او استحالته ، وذلك على ما قررنا من : (عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم ، وعدم القبح فيه) كما ادعاه ابن قبة (ولا في تركه) التعبد ، كما تقدم عن بعض العامة (ف)

الكلام في :

المقام الثاني : في وقوع التبعيد به في الأحكام الشرعية مطلقاً او في الجملة .  
وقبل الخوض في ذلك لابد من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعمول عند  
عدم الدليل على وقوع التبعيد بغير العلم مطلقاً او في الجملة

بعد بطلان الرأيين ، وثبتت الامكان وجوداً وعدماً (يقع الكلام في المقام الثاني ) اي  
( في وقوع التبعيد به في الأحكام الشرعية مطلقاً ) سواءً اورث الظن ام لا ( او في  
الجملة ) اي فيما اورث الظن الشخصي او النوعي .

والحاصل : هل الشارع تبعيدنا بالظن ، ام لا ؟

وعلى تقدير التبعيد ، هل تبعيد بما اورث الظن مطلقاً ، او بما اورث ظناً خاصاً ؟  
( وقبل الخوض ) والدخول ( في ذلك ) البحث وهو : هل تبعيد ام لا ؟ وعلى  
تقديره ، اطلق التبعيد ، او خصصه ببعض الامارات ؟ ( لابد من تأسيس الاصل ) في  
انه اذا لم نعلم بتبعيد الشارع بامارة - كالشهرة - مثلاً - فهل الاصل حرمة العمل بتلك  
الامارة ، او حلية العمل بها ؟ فان مثل هذا الاصل هو ( الذي يكون عليه المعمول )  
والاعتماد ( عند عدم الدليل ) عقلاً : كما في الظن الانسدادي على الحكومة ، او  
شرعأً كما في الظن الانسدادي على الكشف وكذا في الظنون الخاصة ، فانه اذا لم  
يكن دليلاً ( على وقوع التبعيد بغير العلم ) و : « بغير العلم » قيد توضيحي ، لانه لا  
يمكن التبعيد بالعلم ، فان العلم - كما مر في مباحث القطع - لا يمكن اثباته ولا استنطافه  
( مطلقاً ) وهو قيد لعدم الدليل بأن لم يكن دليلاً مطلقاً ( او ) لم يكن دليلاً ( في  
الجملة ) .

ففي الاول : ما هو الاصل في كل ما لم يعلم دليلاً على التبعيد به ؟

وفي الثاني : فيما لم يعلم التبعيد به ، وان علم التبعيد ببعض الاشياء ، كما اذا علم -

مثلاً - التبعيد بالخبر الواحد ، ولم يعلم التبعيد بالشهرة ، فما هو الاصل في الشهرة ؟

هل يتبعيد فيه بالظن ام لا ؟

فنقول :

التعبد بالظن ، الذي لم يدل على التعبد به دليل محرّم بالأدلة الأربع.

(فنقول : ) ان جماعة من العلماء : كالوحيد البهبهاني وصاحب الرياض « قدهما » قالا : ان العمل بالظن ، من دون دليل حرام ذاتي كشرب الخمر ، واكل لحم الخنزير . لكن المشهور قالوا : بالحرمة التشريعية ، اي الادخال في الدين ما لم يعلم كونه من الدين - وسيأتي الفرق بين القولين - فاذا لم يعلم الانسان ان الشارع اوجب الدعاء عند رؤية الهلال ، ثم دعا ناسباً ذلك إلى الشارع ، كان تشريعاً محرماً .  
وعليه : فـ( التعبد ) من المكلف ( بالظن ) ظناً مطلقاً ، لم يقم على حججته دليل الانسداد ، او ظناً خاصاً ، كالشهرة - مثلاً - كذلك فان ( الذي لم يدل على التعبد به ) من الشارع ( دليل ) فهو تشريع ( محرم بالأدلة الأربع : ) الكتاب ، والسنّة والاجماع ، والعقل .

لا يقال : العقل لا مدخلية له في الاحکام ، فان دين الله لا يصاب بالعقل .  
لانه يقال : العقل اذا اكتشف حكم الله كشفاً قطعياً ، كان حجة ، لانه احد الحجتين الذين جعلهما الله تعالى ، فهو حجة باطنية ، كما ان الانبياء حجة ظاهرة .  
المراد من : « إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ »<sup>١</sup> غير المورد الذي ذكرناه ، فان مثل كشف العقل : عن حرمة سبّ الابوين ، من قوله سبحانه :  
**« وَلَا تُقْلِنْ لَهُمَا أَنْبِ ». ٢**

يكون حجة ، فيكون حراماً شرعاً ، إلى غير ذلك .  
والحاصل : ان ما يراه العقل قبيحاً بحيث يمنع من النفيض يكون حراماً ، او حسناً بحيث يمنع من النفيض يكون واجباً ، او قبيحاً لا يمنع من النفيض يكون مكروهاً ، او حسناً كذلك ، يكون مستحبأً ، للتلازم بين حكم العقل والشرع في سلسلة العلل - كما تقدم الإلماع اليه - .

ويكفي من الكتاب قوله تعالى « قُلَّا اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفَتَّرُونَ » ، دلّ على أنّ ماليس باذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء ؛ ومن السنة قوله ، (عليه السلام) ، في عداد القضاة من أهل النار : « ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم » .

( ويكفي من الكتاب ) الحكيم ( قوله تعالى ) في ذم الذين حرموا بعض ما أحلّ الله : ( قُلْ ) لهم يا رسول الله ( اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ ) واعلمكم انه حرام ؟ ( أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفَتَّرُونَ ) ؟

فتحكمون بالحرمة من دون دليل من الله تعالى .

فقد ( دلّ ) مضمون الآية المباركة ( على ان ما ليس باذن ) صريح ( من الله ، من اسناد الحكم إلى الشارع ) و « من » بمعنى : التبعيض ، وفيه اشارة إلى ان ذلك : احد مصاديق اسناد الحكم إلى الشارع بدون العلم ( فهو افتراء ) لانه نسبة بدون العلم ، كما اذا قال أحد : فعل زيد كذا ، وهو لا يعلم انه فعله ، او : قال زيد كذا ، وهو لا يعلم انه قال ، إلى غير ذلك .

ولا يخفى : ان بين الكذب والافتراء عموماً مطلقاً حيث الكذب اعمّ من الافتراء .

( و ) يكفي ( من السنة : قوله - عليه السلام - في عداد القضاة من اهل النار : ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم ) .

فقد قال الصادق عليه السلام : « القضاة اربعة : ثلاثة في النار ، وواحد في الجنة :

رجل قضى بجور وهو يعلم ، فهو في النار .

ورجل قضى بجور وهو لا يعلم انه قضى بجور ، فهو في النار .

ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم ، فهو في النار .

ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة » .<sup>٢</sup>

ولا يخفى : ان ما ذكره الامام عليه السلام هو : رؤوس الاقسام والآفالقضاء قد يكون بالحق ، وقد يكون بالجور ، والقاضي في كلّ من الاثنين اما يعلم الوجود او

ومن الاجماع ما ادّعاه الفريد البهبهاني ، في بعض رسائله ، من كون عدم الجواز بديهيًّا عند العوام فضلاً عن العلماء .

ومن العقل تبيّح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى

العدم ، او لا يعلم ، ومن لا يعلم ، اما قاصر او مقصّر .

وعلى اي حال : فإذا كان العمل بدون العلم مستوجباً للنار - وان كان مطابقاً للواقع - فالنسبة بدون العلم كذلك ، لوحدة الملائكة عرفاً وقد ادعى بعضهم : ان الآيات الدالة على حرمة النسبة بدون العلم مائة آية ، والروايات خمسمائه رواية .

( ومن الاجماع : ما ادّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله : من كون عدم الجواز ) وحرمة التعبد بغير علم ( بديهيًّا عند العوام ، فضلاً عن العلماء ) فعدم الجواز من ضروريات الدين .

( ومن العقل : تبيّح العقلاء ) تبيّحاً مانعاً عن النفيض ، لكلّ ( من يتكلّف ) بالقول او العمل ( من قبل مولاه ، بما لا يعلم بوروده عن المولى ) فإذا قال العبد : قال المولى كذا والحال انه لا يعلم ، ان مولاه قال هذا القول ، ذمه العقلاء وقبحه بما يستوجب عقاب المولى ، وللمولى ان يقول له : لماذا نسبت إلى ما لا تعلم انه قوله ؟ وكذا اذا عمل العبد عملاً ، ثم نسبه إلى مولاه ، وهو لا يعلم ان المولى اراده منه من دون فرق في الفعل والترك ، فإذا ترك العبد المشي في الليل ، ناسباً ذلك إلى المولى قبحه العقلاء وذمه ، ورأوه مستحقاً للعقاب اذا لم يعلم صحة النسبة إلى المولى .

ثم اذا قطع العبد : بان المولى ، قال ذلك القول ، او امر به ، او نهى عنه ، فنسبه اليه ، والحال : ان المولى لم يقله ، ولم يأمر به ولم ينه عنه ، فان كان العبد قد قصر في مقدمات القطع ، كان معاقباً ايضاً ، والآلم يكن عليه عقاب بسبب جهله المركب ، الذي لم يقصر فيه ، وإلى هذا اشار المصنف « قده » بقوله :-

ولو كان عن جهل مع التقصير .

نعم ، قد يتورّم متوجه أن الاحتياط من هذا القبيل .

وهو غلط واضح ، إذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنه منه مع عدم العلم بأنه منه ، وبين الالتزام باتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه ، وشأن ما بينهما ، لأن العقل يستقل بقبح الأول وحسن

( ولو كان ) تكليف العبد بالنسبة إلى المولى ( عن جهل ) بان زعم ان المولى قاله لكن كان جهله ( مع التقصير ) لا مع القصور ، اذ الجاهم المقصر معاقب ، دون الجاهم القاصر .

( نعم ، قد يتورّم متوجه : ان الاحتياط من هذا القبيل ) فكما انه اذا دعا عند رؤية الهلال ناسباً ذلك إلى المولى - وهو لا يعلم ان المولى قاله - كان عمله قبيحاً ، كذلك اذا أتني بدعاء الهلال احتياطاً ، فكما ان الاول تشريع قبيح ، كذلك الثاني ، فكيف قال الفقهاء بجواز الاحتياط مع الجهل ، بل بحسنه ؟

( وهو ) هذا التورّم ( غلط واضح اذ ) لا يشبه الاحتياط التشريع بأي وجه ، بل هناك ( فرق بين الالتزام بشيء إلتزاماً عملياً ، اذ الالتزام القلبي بدون العمل وان كان قبيحاً ، لكن لا حرمة له في غير اصول الدين ( من قبل المولى ) بمعنى : ان يتلزم على انه منه ) اي من المولى ( مع عدم العلم بأنه منه ) فكيف بما اذا علم انه ليس من المولى وعدم العلم شامل للظن والشك والوهم ، ( وبين الالتزام باتيانه ) بالشيء ( لاحتمال كونه منه ) اي من المولى ( او رجاء كونه منه ) .

قد يقال : ان الاحتمال : في الشك والوهم ، الرجاء : في الظن ، وقد يقال : بان كلّاً من الثلاثة ، يمكن مع الرجاء وبدون الرجاء ، اذا الرجاء : حال تطلب خير يحتمله الانسان ، احتمالاً مساوياً ، او مرجحاً ، او راجحاً .

( و ) على اي حال : فانه ( شتان ) اي يُعد واسع ( ما بينهما ) اي بنسبة والرجاء ( لأن العقل يستقل بقبح الاول ) ويستحقاق العبد العقاب عليه ( وحسن

والحاصل : أن المحرّم هو العمل بغير العلم متبعداً به ومتدينًا به . وأما العمل به من دون تبعّد بمقتضاه : فان كان لرجاء إدراك الواقع ، فهو حسنٌ مالم يعارضه احتياط آخر او لم يثبت من دليل آخر وجوب .

---

( الثاني ) وهو الاحتياط ، ويستحقاق العبد المدح عليه ، بالإضافة إلى ان اطلاق ادلة الاحتياط شاملة لذلك .

وربما يفرق بين قول من قال : بالحرمة الذاتية في العمل بما لا يعلم ، وبين من قال : بالحرمة التشريعية : بان الاول يرى الحرمة وان أتى به احتياطاً ، بينما الثاني يرى الحرمة ، الا اذا أتى به احتياطاً ، لكن هذا الفرق غير ظاهر الوجه .

( و ) كيف كان : فـ(الحاصل) من الفرق بين التشريع والاحتياط ( : ان المحرّم ) من جهة التشريع ( هو العمل بغير العلم ، متبعداً به ) وناسبأ له إلى المولى ( ومتدينأ به ) أي جاعلاً ذلك له ديناً وطريقة في الحياة ، فان الدين بمعنى : الطريقة ، والتبعّد : نسبة الشيء إلى المولى ، وان يأتي به العبد بصفة انه عبد ، بينما التدين : جعل الشيء طریقاً دینیاً .

( واما العمل به ، من دون تبعّد بمقتضاه ) ومن دون نسبة إلى المولى ، سواء في كل الاحكام الخمسة ، كأن يأتي بالشيء على انه واجب شرعى ، او مستحب شرعى ، او مباح شرعى ، او انه لا يأتي به على انه حرام ، او مكروه ، او مباح ، مع النسبة إلى الشرع .

( فان كان لرجاء ادراك الواقع ) بان يغتسل غسل الجمعة يوم الاحد - حيث ورد دليل ضعيف بانه يؤتى به في كل ايام الاسبوع - او يدرك الواقع بدعائه عند رؤية الهلال - حيث اوجبه بعض - او يدرك الواقع بتتركه التدخين - حيث حرمه بعض ، وكراهه بعض - وكذلك بالنسبة إلى المباح المحتمل فعلأ او تركاً ( فهو حسن ) لانه من مصاديق الاحتياط ( مالم يعارضه احتياط آخر ، او لم يثبت من دليل آخر : وجوب

العمل على خلافه كما لو ظن الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة ، فإن الاتيان بالفعل محرم وإن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به . وإن لم يكن لرجاء إدراك الواقع ، فإن لزم منه طرح أصل دل الدليل على وجوب الأخذ به حتى

العمل على خلافه ) فإنه ليس من الاحتياط حينئذ .

( كما لو ظن الوجوب ) بسبب شهرة ، او سيرة ، او ما اشبه - وقلنا بانهما ليسا بحجة - ( واقتضى الاستصحاب الحرمة ) حيث ان الاحتياط بالاتيان ، يعارض بالاحتياط القوى ، وهو : الاستصحاب ، وحينئذ لا يكون حسناً بل قبيحاً ، لأن الاستصحاب حجّة بخلاف الاحتمال المقابل له .

وربما يتساوی الاحتياطان ، كما اذا كان الاحتياط في الصلاة الاتيان بالتسبيحات الأربع ثلاث مرات ، لكن في آخر الوقت حيث الاحتياط بالثلاث ، يجب خروج بعض الصلاة عن الوقت بتعارض الاحتياطان - على فرض عدم المرجح - ويكون التخيير فلا احتياط في جانب .

وعلى أي : (ف) مثال المصنف « قده » يكشف عن ( ان الاتيان بالفعل محرم ) وفي عكسه : واجب ، وانهما من تعارض الحجّة مع ما ليس بحجّة ( وإن لم يكن ) الاتيان به ( على وجه التعبد بوجوبه والتدين به ) اذ الشارع بسبب الاستصحاب ألزم عدم الفعل ، فكيف يأتي به المكلف برجاء ادراك الواقع ، او بدون ذلك ، بل بمجرد شهوة النفس وميل القلب ؟ كمن لديه استصحاب بقاء زوجته في الحيض ، ثم يأتيها برجاء ادراك ثواب ليلة اول رمضان ، او بدون ذلك الرجاء بل لمجرد تشهي النفس وميل القلب .

( و ) عليه : فإنه ( ان لم يكن ) الاتيان به ( لرجاء ادراك الواقع ) بل لتشهي النفس ، وعدم المبالغات بالاحكام ( فإن لزم منه ) أي من اتيانه لا يقصد الرجاء ( طرح اصل ) من الاصول العملية ، او دليل اجتهادي قد ( دل الدليل على وجوب الأخذ به ، حتى

يعلم خلافه ، كان محرّماً أيضاً ، لأنّ فيه طرحاً للأصل الواجب العمل ، كما فيما ذكر ، من مثال كون الظنّ بالوجوب على خلاف استصحاب التحرير؛ وإن لم يلزم منه ذلك جاز العمل ، كما لو ظنّ بوجوب ما تردد بين الحرمة والوجوب ، فإنّ الالتزام بطرف الوجوب ، لا على أنه حكم الله المعين جائزٌ ،

---

يعلم خلافه ) كما اذا دلّ الاستصحاب على حرمة الجمعة او قام خبر واحد صحيح عليها ، فان في الاول : اذا جاء بال الجمعة طرح الاصل ، وفي الثاني : اذا جاء بها طرح الدليل المعتبر (كان محرّماً ايضاً) كما قلنا بالحرمة في الصورة الاولى ، وهي : النسبة إلى المولى من دون علم بان المولى قاله (لان فيه) أي في العمل المذكور (طرحاً للاصل ) او الدليل (الواجب العمل ) .

فإن الأصل قد لا يجب العمل به ، كما إذا كان مستصحب الطهارة ، فإنّ له ان لا يعنيني به ويتوضاً ، وكذلك إذا قام الشاهد على انه صلّى فانّ له ان لا يعنيني به ويصلّى ثانياً (كما فيما ذكر من مثال : كون الظنّ بالوجوب على خلاف استصحاب التحرير) او قيام الخبر على التحرير .

(وان لم يلزم منه) أي من العمل تشهيأً (ذلك) الذي قلناه : من طرح اصل ، او دليل ، قد ألزم العمل بهما شرعاً (جاز العمل) على خلاف الأصل والدليل ، اذا لم يلزم العمل بهما فرضاً .

(كما لو ظنّ بوجوب ما تردد بين الحرمة والوجوب) فإذا ذهب بعض الامة - مثلاً - إلى وجوب الجمعة ، وبعوضهم : إلى حرمتها ، فالذي يظنّ بالوجوب ويأتي بال الجمعة ، لم يكن فعله محرّماً ، لانه مردّ بين الفعل والترك ، ظنّ بالوجوب ام لا .  
وكما اذا تردد بين اتها محلّفة الوطى او الترك ، ووطأ لظنه الوجوب ، فانّه لم يفعل حراماً (فإن الالتزام) العملي من المكلّف المردّ (بطرف الوجوب) والاتيان بالفعل (لا على انه حكم الله المعين) في حقّه ، بل اشتھاءً (جائز) .  
والحاصل : ان الاقسام ثلاثة :

لكن في تسمية هذا عملاً بالظن مسامحة ، وكذا في تسمية الأخذ به من باب الاحتياط .

وبالجملة ، فالعمل بالظن إذا لم يصادف الاحتياط محظوظ إذا وقع على وجه التبّدّي والتدّين ، سواء استلزم طرح الأصل أو الدليل الموجود في مقابلة

الاول : ان يأتي به تبّدّي واستناداً إلى الشارع ، فهذا حرام مطلقاً ، كان في قبالة اصل او دليل ، او لم يكن .

الثاني : أن يأتي به برجاء المطلوبية ، ولم يكن في قبالة دليل معتبر ، فهذا جائز ، اما اذا كان في قبالة دليل معتبر يمنع من الاتيان به ، لم يكن جائزاً .

الثالث : ان يأتي به لا بقصد التبّدّي ، ولا رجاءاً ، بل تشهيأً .

( لكن في تسمية هذا ) العمل بالإماراة غير العلمية ، بدون رجاء ادراك الواقع ( عملاً بالظن ، مسامحة ، وكذا في تسمية الأخذ به من باب الاحتياط ) اذ العمل بالظن عبارة عن التبّدّي به ، واما مجرد انتطاق العمل على وفق الظن بدون الاستناد ، سواء كان العمل من باب الاحتياط ، او من باب التشهيأ ، فلا يسمى من العمل بالظن الا من باب المشابهة ، لأن هذا العمل شبيه بالعمل بالظن ، لا انه عمل بالظن ، كما اذا عمل انسان مثل عمل انسان آخر ، لا من باب التقليد والمحاكاة ، بل من باب انه فعله لهدف اراده ، فإنه لا يسمى تقليداً ومحاكاً الا من باب المجاز .

( وبالجملة : فالعمل بالظن اذا لم يصادف الاحتياط ) بأن لم يكن من باب الاحتياط ، بل كان من باب التشريع ، ونسبة العمل إلى الشارع فهو ( محظوظ ، اذا وقع ) هذا العمل ( على وجه التبّدّي به والتدّين ) لانه افتراء ، ونسبة ما لا يعلم انه من المولى إلى المولى ( سواء استلزم طرح ) ما يقابله من ( الأصل ) العملي ( او الدليل ) الاجتهادي ، كالأخبار والاجماعات ، وما اشبههما ( الموجود في مقابلة ) مما يجب العمل به ، لا مملا لا يجب ، بان كان الأصل البرائة ، او الدليل خبراً يدل على الاباحة - مثلاً ..

للشيرازي ..... حرمة العمل بالفن ..... ج ١

ام لا ؟ وإذا وقع على غير وجه التعميد به فهو محزن إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول والأدلة المعلوم وجوب العمل بها ، هذا .

وقد يقرر «الأصل» هنا بوجه آخر:

منها: أنّ الأصل عدم الحجية وعدم وقوع التعبّد به وإيجاب العمل به.

(ام لا) يستلزم الطرح ، كما اذا كان عمله موافقاً لاصل غير معتبر ، او امارة كذلك .  
والفرق بين استلزم الطرح و عدمه : انه ان كان موجباً لطرح اصل او امارة وقد ألزم  
العمل بهما ، فعمله محروم من جهتين : الطرح ، والتشريع ، وان لم يكن موجباً للطرح  
، فعمله محرماً من جهة التشريع فقط .

( و اذا وقع ) العمل ( على غير وجه التعبّد به ) كما اذا اوقعه احتياطاً او تشهيّداً -  
 على ما تقدم من ان الاقسام ثلاثة - ( فهو محرّم ، اذا استلزم طرح ما يقابلها من الاصول ،  
 والادلة ، المعلوم وجوب العمل بها ) حيث لا تشرع حينئذٍ حتى يكون محرماً من  
 جهة التشريع ايضاً ، فهو محرّم من جهة الطرح فقط .

واذا لم يكن على وجه التعبير ، ولم يستلزم طرح دليل او اصل ، قد وجوب العمل  
بهما ، يكون غير محرم ، لانه لا سبب لحرميته - على ما تقدم الالامع اليه .  
وبدل هذا) الذي ذكرناه مفصلاً ، تبيّن : ان الاصل : حرمة العمل بالظن من جهة  
الشرع .

( وقد يقرر الأصل هنا ) في مسألة حرمة العمل بالظنّ ( بوجهٍ آخر ) غير الوجه المتقدم .

( منها : ان الاصل ) فيما شك في حججته : ( عدم الحججية ) لأن الحججية امر جديد ، فإذا شك فيه كان الاصل عدمه ( وعدم وقوع التبعيد به ) وهذا الاصل ، مقدم على اصل عدم الحججية ، لأن الحججية صفة تأتي بعد التبعيد ، فإذا جعل الشارع شيئاً متبعداً به ، صار حجة ( و ) كذا الاصل : عدم ( ايجاب العمل به ) وهذا يفيد عدم الحكم التكليفي ، بينما اصل عدم التبعيد يفيد الحكم الوضعي ، فما يضعه الشارع وضعاً ،

وفيه : ان الاصل وان كان ذلك الا انه لا يترتب على مقتضاه شيء ، فان حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجة إلى احراز عدم ورود التعبد به ، ليحتاج في ذلك إلى الأصل ثم إثبات الحرمة ،

يكون واجباً تكليفاً ، كما اذا قال : الشيء الفلانى جزء ، فإنه يجب الاتيان به ، لكن الجزئية حكم وضعى ، ووجوب الاتيان به حكم تكليفى .

(وفيه : ان الاصل وان كان ذلك ) من : عدم الحججية ، وعدم التعبد ، وعدم ايجاب العمل ( الا انه لا يترتب على مقتضاه ) أي مقتضى هذا الاصل ( شيء ) ولا اثر ، وكل اصل لا يترتب على مقتضاه اثر ، لم يجر ، فإذا شكنا - مثلاً - في ان انان زيد ، الذي هو في الهند ولا يرتبط بنا اصلاً ، ظاهر او نجس ، فإن الاصل فيه وان كان : الطهارة ، الا انه حيث لا يترتب على هذه الطهارة اثر - بالنسبة اليها اطلاقاً - لم يجر ، فيكون تشرعه من الشارع لغواً ، ولا فائدة فيه اصلاً .

والمقام من هذا القبيل ( فان حرمة العمل بالظن ) ليس موضوعها : عدم الحججية حتى نجري الاصل في عدم الحججية فيترتب على هذا الاصل حرمة العمل ، بل (يكفي في موضوعها ) أي موضوع الحرمة ( عدم العلم بورود التعبد ) فبمجرد ان لم نعلم : ورود التعبد ، تترتب الحرمة ( من غير حاجة ) لنا في ترتيب الحرمة هذه ( إلى احراز عدم ورود التعبد به ) أي بالظن ، احرزاً بالاستصحاب ( ليحتاج ) الامر ( في ذلك ) التحرير ( إلى الاصل ) المذكور ، و ( ثم ) بعد اجراء الاصل يكون ( اثبات الحرمة ) .

فإذا شكنا - مثلاً - في ان هذه الماء ظاهر او نجس ، والشارع قال :  
« كُلُّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ » .

فيمجرد هذا الشك نقول : انه ظاهر ، ولا حاجة لأن نقول : كان سابقاً ظاهراً ، وحيث نشك الان في طهارته ، نجري استصحاب الطهارة ، اذ لا مجال للاستصحاب حينئذ ، لأن بمجرد الشك تترتب الطهارة ، فالاثر للشك ، ولا حاجة إلى احراز

للشيرازي ..... حرمة العمل بالظن ..... ج ١

والحاصل : أن اصالة عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث .

واما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه ولا يحتاج إلى احراز عدمه بحكم الأصل .

وهذا

---

الطهارة بالاستصحاب .

( والحاصل : ان اصالة عدم الحادث ) كاصل عدم الحججية - في المقام - ( إنما يحتاج إليها ، في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث ) فإذا نذر - مثلاً - بان زيداً ان لم يأت اعطى الفقير درهماً ، فإنه يلزم ان يعلم عدم اتيا زيد ، إنما علمماً وجداً نبياً ، او علمماً تنزيلياً ، بالاستصحاب ، او بقيام الشهود على عدم مجبيه ، فإذا كان أحد الثلاثة : العلم ، او الشهود ، او الاستصحاب ، وجب عليه اعطاء الفقير ، إنما اذا شك في مجبيه وعدمه ، ولم يكن احد الثلاثة ، لم يلزم عليه ان يعطي الفقير ، لأن موضوع نذر : « عدم المجيء » لا « الشك في المجيء وعدمه » .

( واما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث ) بان كان موضوع الحكم : « عدم العلم » لا « العلم بالعدم » ( فيكفي فيه ) أي في ترتيب الحكم ( الشك ) في ذلك الحادث ( ولا يحتاج ) لترتيب الحكم ( إلى احراز عدمه ) احرازاً وجداً نبياً ، او تنزيلياً - بسبب الشهود ، او الاستصحاب أي ( بحكم الأصل ) - وهو متعلق بـ( احراز ) .

وما نحن فيه ليس من قبيل الاول ، بل من قبيل الثاني ، لانه بمجرد الشك في الحججية يترب عدم الحججية ، ولا حاجة إلى استصحاب عدم الحججية ، فما قاله المستدل : من ان « الاصل عدم الحججية » غير تمام ، اذا لا اصل في المقام يترب عليه الاثر . وبالجملة : ان علمنا الحججية عملنا على وفقها ، ولو لم نعلم فبمجرد الشك يحرم العمل ، ولا حاجة إلى اجراء اصالة عدم الحججية - الذي ذكره المستدل بالأصل .

( وهذا ) الذي ذكرناه : من ان مجرد الشك في الحججية يكفي لتحريم العمل من

نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ ، فإنه لا يحتاج في إجرائها  
إلى إجراء أصلية عدم فراغ الذمة ، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ ، فافهم .

دون حاجة إلى اجراء اصلية عدم الحاجة ، فإنه يأتي في موارد أخرى ، وذلك فيما اذا  
شككنا في انا صلبنا الظاهر ام لا ، فبمجرد الشك يجب علينا : الاتيان بالاظهر ،  
ولاحاجة إلى أن نستصحب عدم الاتيان بالاظهر ، ليلزم علينا الظاهر ، لأن الآخر انما هو  
للسنك في الاتيان ، لا لعدم الاتيان ، حتى يحتاج الامر إلى الاستصحاب .

اذن : ممّا نحن فيه (نظير قاعدة الاشتغال ) حيث ان الاشتغال اليقيني يحتاج إلى  
البرائة اليقينية (الحاكمة) هذه القاعدة (بوجوب اليقين بالفراغ) عن التكليف ، والأ  
قاعدة الاشتغال محكمة ، بدون حاجة إلى استصحاب الشغل ، فإن الآخر «للشک  
في الفراغ» لا «لعدم الفراغ» حتى يتوقف الحكم على استصحاب عدم الفراغ (فاته)  
أي الشأن (لا يحتاج في اجرائها) أي اجراء قاعدة الاشتغال (إلى) العلم بعدم  
الفراغ ، او ما ينزل منزلة العلم ، كالشهود ، والاستصحاب وهو : (اجراء اصلية عدم  
فراغ الذمة) حتى يلزم الاتيان بالمشكوك ، كالاظهر - في المثال - الذي شک في أنه أتى  
به أم لا (بل يكفي فيها) أي في قاعدة الاشتغال (عدم العلم بالفراغ) فبمجرد الشك  
يلزم الاتيان ، ولا حاجة إلى استصحاب عدم الاتيان .  
(فافهم) حتى لا تقول : انه لا يكفي مجرد الشك في الحاجة ، اذ الامر بحاجة  
إلى الفحص .

لأننا نقول : مرادنا بالشك : الشك بعد الفحص ، في الاحكام اما في الموضوعات ،  
فالمشهور بينهم : عدم الحاجة إلى الفحص ، وان كنا في بعض مباحث الاصول  
ذكرنا : عدم مساعدة الدليل على ما ذكروه .

وربما يقال : ان مراد المصنف «قد» من : «فافهم» شيء آخر .

او يقال : ان مراد المستدل «بأصل : عدم الحاجة» هو : ما ذكره المصنف «قد»  
لا الاستصحاب ، حتى يستشكل عليه : بان المقام ليس من الاستصحاب ، لأن الآخر

ومنها: أنَّ الأصل هي إباحة العمل بالظن، لأنَّها الأصل في الأشياء، حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمي.

وفيه: على تقدير صدق النسبة، أولاً، أنَّ إباحة التبعيد بالظن غير معقول، إذ لا معنى لجواز التبعيد وتركه لا إلى بدل،

للشك، لا للمشكوك.

( ومنها: ان الاصل هي اباحة العمل بالظن ، لأنها ) أي الاباحة ( الاصل في الاشياء ).

ف: «كُلُّ شَيْءٍ مطلقاً حتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ» - كما في الحديث - ..

وفي الآية الكريمة: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ...»<sup>١</sup>.

والظن مما في الأرض، إلى غير ذلك وهذا الوجه قد ( حكاه بعض عن السيد ) محسن الاعرجي «قده» المعروف بـ ( المحقق الكاظمي ) ورئما يقال له : المحقق البغدادي أيضاً ، وهو صاحب الوسائل في الفقه .

( وفيه - على تقدير صدق النسبة - ) وان السيد قال هذا الكلام :-

(أولاً: ان اباحة التبعيد بالظن غير معقول ، اذ) الاباحة معناها: جواز كل من الفعل والترك ، مثل شرب الماء ، حيث يجوز فعله ، ويجوز تركه ، و(لامعنى لجواز التبعيد) بان يعلم الانسان بالظن ناسباً له إلى المولى ( و ) جواز ( تركه لا إلى بدل ) بان لا يعمل الانسان بالظن كذلك ، كأن يقول المولى: انت مخير بين ان تعمل بظنك ، او ان لا تعمل بظنك ، من دون ان يكون شيء آخر ت عمله بدل ذلك ، فاذا ظننت بصلة الجمعة - مثلاً - فان شئت صلها ، وان لم تشا لا تصلها من دون ان تأتني بدلها بصلة الظهر .

وانما لا يعقل مثل هذه الاباحة والتخيير ، لأن معنى اباحة العمل بالبعد بالظن هو : الالتزام بوجوب صلاة الجمعة ، فان ثبت التبعيد بهذا الظن ، وجب العمل به ،

غاية الأمر التخيير بين التبعد بالظن والتبعد بالأصل او الدليل الموجود هناك في مقابلة الذي يتعين الرجوع إليه لولا الظن هناك فغاية الأمر وجوب التبعد به او بالظن تخييراً ، فلا معنى للاباحة التي هي الأصل في الأشياء ، وثانياً ، أن أصالة الاباحة إنما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه ،

والاكان الالتزام بوجوب صلاة الجمعة ، حراماً من جهة التشريع .

(غاية الامر) ان في معنى التخيير هو : ان يكون هناك صلاة الجمعة وصلاة الظهر ، والعبد مخير بينهما ، فيكون معناه : (التخيير بين التبعد بالظن ، والتبعد بالأصل) مثل استصحاب وجوب الظهر ، حيث ان الواجب في سائر ايام الاسبوع هو الظهر ، فاذا شككتنا في ان وجوب الظهر ، ارتفع في يوم الجمعة ام لا ، نستصحب ذلك الوجوب ( او الدليل ) كالخبر الوارد في وجوب صلاة الظهر ( الموجود هناك في مقابلة ) أي مقابل الظن - على سبيل البديلة - فان ذلك الاصل او الدليل ، هو (الذى يتعين الرجوع اليه ، لولا الظن هناك ) بوجوب الجمعة ، اذ لولا الظن ، كان اللازم : العمل بالظهر اما من جهة الاصل ، او من جهة الدليل - على ما عرفت - ( فغاية الامر ) في التخيير لا الاباحة بين الفعل والترك - هو : ( وجوب التبعد به ) أي بذلك الاصل ، او الدليل ( أو بالظن تخييراً ) بينهما ( فلا معنى للاباحة ) هنا ( التي هي الاصل في الاشياء ) اذ هنا : مقام التبعد ، والاباحة جارية في غير ما يتبعده بها .

وان شئت قلت : انه لا يمكن للمولى ان يقول : انت مخير في ان تلتزم بالوجوب ، او لا تلتزم لانه اذا كان ملاك الوجوب وجب ، واذا لم يكن لم يجب ، اما كون الوجوب باختيار الانسان ، فهو غير صحيح .

( وثانياً ) لو سلمنا امكان الاباحة ، نقول : ان الاباحة لا مجرئ لها فيما يستقل العقل بقبحه ، والعقل مستقل بقبح نسبة العبد إلى المولى ما لا يعلم ان المولى قاله ، و ( ان اصالة الاباحة ) في الاشياء ( إنما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه ) اذ كيف يبيح الشارع ما هو قبيح ؟ وهل هذا الاًمثل ان يقول الشارع ما لا يعقل ؟ كأن يقول :

وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبّد بالظنّ من دون العلم بوروده من الشارع . ومنها : أنَّ الأمر في المقام دائِر بين الوجوب والتحريم ، ومقتضاه التخيير او ترجيح جانب التحرير ، بناءً على أنَّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة . وفيه : منع الدوران ، لأنَّ عدم العلم بالوجوب كافٍ في ثبوت التحرير ، لما عرفت من

---

الاربعة فرد ، او الجزء يساوي الكل ، او الفرضي جائز ، إلى غير ذلك .  
( وقد عرفت ) فيما تقدم ( : استقلال العقل بقبح ) التشريع ، ومن اقسام التشريع (التعبّد بالظنّ ) بان ينسب العبد إلى المولى ما ظنه ( من دون العلم بوروده من الشارع ) ولعلَّ مراد السيد الكاظمي « قده » هو ما يكون في قبال ابن قبة ، الذي يقول باستحالة التعبّد بالظنّ ، لا مانقل عنه : من أنَّ التعبّد بالظنّ مباح .  
وكيف كان : فقد عرفت : ان الاشكال الاول : في الكبرى ، وانه لا يعقل اباحة التعبّد ، والاشكال الثاني : في الصغرى ، وانه على تقدير تمامية الكبرى ، ليس هذه الصغرى من مصاديق تلك الكبرى .

( ومنها : ان الامر في المقام ) وهو التعبّد بالظنّ ( دائِر بين الوجوب والتحريم ) فان الامارة التي لم يقم على اعتبارها دليل ، ان كانت معتبرة في الواقع ، وجوب التعبّد بها ، والاً فيحرم ( ومقتضاه ) أي مقتضى الدوران : ( التخيير ) بناءً على عدم ترجيح احد الجانبين ( او ترجيح جانب التحرير ، بناءً على ان دفع المفسدة ) بالالتزام بالحرمة ، فلا يأتي الانسان بها . حذراً من الوقوع في المفسدة ( اولى من جلب المنفعة ) بالالتزام بالوجوب .

وعلى أى حال : فالالتزام بالحرمة صحيح وذلك ، اما من باب التخيير بين الحرمة والوجوب ، أو من باب تقديم الحرمة .

( وفيه : منع الدوران ) بل الحكم هنا هو : الحرمة متعيناً ( لأنَّ عدم العلم بالوجوب ، كافٍ في ثبوت التحرير ) فان النسبة إلى المولى بدون العلم محرم ( لما

إبطاق الأدلة الاربعة على عدم جواز التبعد بما لا يعلم وجوب التبعد به من الشارع .  
الا ترى أنه إذا دار الأمر بين رجحان عبادة وحرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان  
في ثبوت حرمتها .

ومنها : أنَّ الأمر في المقام دائِر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام  
الشرعية المعلومة إجمالاً وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي ،

عرفت : من اطبات الأدلة الاربعة ، على عدم جواز التبعد بما لا يعلم وجوب التبعد به  
من الشارع ) .

هذا ، بالإضافة إلى انه لا دليل على : تقديم دفع المفسدة على جلب المصلحة ،  
اذ لو تساويا فالتخير ، ولو رجح احدهما على نحو المنع عن النقيض قدم ذلك  
الراجح ترجيحاً لازماً ، وان كان الترجيح لا يقدر المنع عن النقيض قدم ذلك الراجح  
ترجيحاً غير لازم ، مما يوجب : المستحب ، او المكروه .

( الا ترى ) إلى ما يدل على لزوم التحرير في المقام وهو : ( انه اذا دار الأمر بين  
رجحان عبادة ) وجوياً : كصلة الجمعة ، او ندبأ : كالدعاء عند رؤية الهلال ( وحرمتها  
، كفى عدم ثبوت الرجحان ) عقلاً او شرعاً ( في ثبوت حرمتها ) فان المشروعية  
منحصرة في وجود الدليل ، واذا لم يكن دليلاً ، كان محللاً للحرمة ، سواء شك ، او  
ظن ، او وهم ، ولا حاجة إلى النهي : كصلة التراويف التي جعلها عمر ، ولا إلى عدم  
الامر ، قطعاً .

( ومنها ) ما ينتج حرمة العمل بالظن ، لكن لا من الطريق الذي قرره المصنف بل  
من طريق آخر وهو ( ان الأمر في المقام ) : أي مقام اطاعة الأحكام ( دائِر بين :  
وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد ) الشامل للعلم والظن ( بالاحكام الشرعية ،  
المعلومة إجمالاً ) فانا نعلم اجمالاً باحكام شرعية متوجهة اليها وان اللازم علينا ان  
نعلم بتلك الاحكام تفصيلاً اما بعلم قطعي ، او بالظن .

( وبين : وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي ) بتلك الاحكام ، فلا يكفي

فيرجع إلى الشك في المكلف به وترددہ بين التخيير والتعيين ، فيحکم بتعيين تحصیل خصوص الاعتقاد القطعي تحصیلاً للیقین بالبراءة ، خلافاً لمن لم یوجب ذلك في مثل المقام .

الظن بها في مقام الامثال .

( فيرجع ) ما نحن فيه ( إلى الشك في المكلف به ) لا إلى الشك في التكليف ، الذي حکمه البراءة ، بل الشك في انه هل إنما مکلفون بالعلم ، او بالاعم من العلم والظن ؟ ( وترددہ ) أي المكلف به ( بين التخيير والتعيين ) لانه لا نعلم هل یلزم علينا العلم فقط ، او نخیر بين العلم والظن ؟ ( فيحکم بتعيين تحصیل خصوص الاعتقاد القطعي ، تحصیلاً للیقین بالبراءة ) .

فإذا علم الإنسان : بأنه مخیر بين امرین او متین احدهما عليه فأنه ان جاء بذلك المحتمل التعیني ، فقد برء عن التكليف قطعاً ، اما اذا جاء بما يقابل المعین ، فلا یعلم انه قد برء من التكليف ، والاشغال اليقیني يستدعي البراءة اليقینية .

( خلافاً لمن لم یوجب ذلك ) من تحصیل اليقین بالفراغ ( في مثل المقام ) الذي هو من دوران الامر بين التعین والتخيير ، فقد اختلفوا في ان الاصل في مثله : هل هو التخيير او التعین ؟ فمن اختار الاول ، قال : بالتخییر بين العلم والظن ، ومن اختار الثاني ، قال : بلزوم تحصیل العلم .

استدل الاول : بالبراءة من الخصوصية ، فإذا شک بين ان الواجب : الظهر او الجمعة ، تخیراً بينهما ، او تعیناً للجمعة ، فان اصل الصلاة محرز ، اما خصوصية الجمعة ، فمرفوعة بأصل البراءة .

واستدل الثاني : بأنه ان أتى الجمعة ، فقد برء من التكليف قطعاً ، اما اذا أتى بالظهر ، فلا یعلم بالبراءة ، والحال ان الشغل اليقیني ، يحتاج إلى البراءة اليقینية ، فاللازم : ان يأتي الجمعة ، لتحقیل العلم بالفراغ .

وفيه : أولاً : إن وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام مقدمة عقلية للعمل بها وامثالها ، فالحاكم بوجوبه هو العقل ، ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه

( وفيه : أولاً ) ان المقام ليس من التعيين والتخيير الشرعي ، حتى يقال : بأنه محل البراءة ، او الاشتغال ، وائماً من التعيين والتخيير العقلي ، اذ ( ان وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام ، مقدمة عقلية للعمل بها وامثالها ) لوضوح ان الواجب في الاحكام امثال تلك الاحكام ، ولما كان الامثال متوقفاً على القطع والاعتقاد بها ، وجوب تحصيل الاعتقاد مقدمة للامثال .

( فالحاكم بوجوبه ) أي وجوب تحصيل الاعتقاد ( هو العقل ) لا الشريعة ، فليس المقام من قبيل : ما لو شك في انه ، هل يجب في صلاة الجمعة بعد الفاتحة ، سورة الجمعة تعيناً ، او سورة الجمعة او آية سورة اخرى تخيراً ، حتى يأتي التعيين او التخيير ؟

بل المقام عقلي ( و ) العقل لا يشك في موضوع حكمه ابداً ، فانه ( لا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه ) لأن تردد في الموضوع ، يستلزم التردد في نفس الحكم ، ولا يعقل ان يتزدّد الحاكم في نفس حكمه .

فالعقل - مثلاً - يحكم بحسن الاحسان ، وقبح الظلم ، فإذا تردد في ان سقي الحيوان المؤذي الماء ، اذا كان عطشاً ، هل هو من الاحسان ام لا ؟ كان معناه : انه تردد في ان سقيه الماء هل هو حسن ام لا ؟

فانه يجب اولاً : ان نعرف حدود الاحسان وافراده ، حتى نعرف هذه الكلية : «الاحسان حسن » اذ لو احتملنا انه احسان غير حسن ، كان معناه : انا لم نعرف تلك الكلية ، فان كلية الموضوع وجزئيته يرجعان إلى كلية الحكم وجزئيته ، وكلية الحكم وجزئيته يرجعان إلى كلية الموضوع وجزئيته ، فإذا قال : اكرم كل عالم ، كان الامر كلياً ، لأن « كل عالم » كلي ، وإذا قال : اكرم بعض الفقهاء ، كان الامر جزئياً ، وكذا العكس : فإذا قال : « افراد الامر الواجب عليك تجاه كل عالم عالم الف » وفرض ان

وأنَّ الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد او خصوص العلم منه ، بل اما أن يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي على ما هو التحقيق ، واما أن يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد ، ولا يتصور الاجمال في موضوع الحكم العقلي ،

---

العلماء خارجاً الف شخص ، كان «العالم» كلياً خارجياً ، واذا قال : افراد الاكرام تسعمائه ، كان العالم جزئياً ، لان مائة من العلماء - في ضمن الالف - لا يجب اكرامهم . والحاصل : انه اذا تردد العقل في الموضوع ، تردد في الحكم ، واذا كان متعددًا فكيف يحكم ؟

(و) اذا ثبتت هذه الكلية ، نقول : كيف يتزدَّد العقل في المقام ، في (ان الذي حكم هو) أي العقل (بوجوبه) هل هو : (تحصيل مطلق الاعتقاد) الاعم من العلم او الظن (او خصوص العلم منه) .

وبالجملة : ان العقل لا يشك في المقام بين التعين والتردُّد (بل اما ان يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي) من العلم فقط ، فلا يكفي الظن وذلك لانه يرى عدم حصول الطاعة بدون الاعتقاد القطعي (على ما هو التحقيق ، واما ان يحكم : بكفاية مطلق الاعتقاد) الاعم من القطع والظن - كما سيأتي من المحقق السبزواري «قدره» - لان العقل يستقل : بأنه لا يكفي الوهم والشك في الاطاعة ، ومن المعلوم : ان كل واحد من العلم والظن ، ليس شكلاً او وهماً .

(ولا يتصور الاجمال) والشك (في موضوع الحكم العقلي) سواء في الاجتماعيات : كحسن الاحسان ، وفبح الظلم .

او في الهندسيات : مثل ان مساحة المربع - كامل التربيع او المستطيل منه - تحصل : بضرب أحد اضلاعه في مجاوره .

او الحسابيات : مثل ان نتيجة ضرب الزوج في مثله زوج ، ونتيجة ضرب الفرد في مثله فرد ، ونتيجة ضرب الزوج في الفرد زوج ، إلى غير ذلك ، كالكلمات العقلية ، فلا يشك العقل في انه : هل كل انسان حيوان ام لا ؟ او : هل كل جسم ذو ابعاد ثلاثة أم

لأن التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم ، وهو لا يتصور من نفس الحكم ، وسيجيء الاشارة إلى هذا في رد من زعم أن نتائج دليل الانسداد مهملة ،

لا ؟ إلى غير ذلك .

وكما ان العقل لا يشك في موضوعه ولا حكمه ، كذلك الشرع الذي هو سيد العقلا ، وأنما الجهل في الموضوع او الحكم ، يأتي في مقامين :-  
الاول : في الاستقرائيات ، مثل : هل كل من يعيش في خط الاستواء اسود أم لا ؟  
الثاني : في الاحكام والمواضيع المجملة ، الصادرة من الغير ، مثل : انه هل قوله تعالى :-

**«أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْنَ»**<sup>١</sup> يشمل المعاطاة ام لا ؟ إلى غير ذلك .

وعلى أي حال : فلا تردد في موضوع الحكم العقلي ( لأن التردد في الموضوع ، يستلزم التردد في الحكم ) اذ الحكم لا يتصور الا بعد تصور الموضوع ، لعدم معقولية حكم بلا موضوع ، فاذا تردد العقل في ان الموضوع - مثلاً - : التعيين او التخيير ؟ كان معناه : انه مردّ في ان الواجب هو : الاول ، او الثاني ؟

( وهو ) أي التردد ( لا يتصور من نفس الحكم ) فانه تناقض بين حكمه ، وبين ترددده ، فان العقل لا يكون حاكماً ، الا بعد احراز الموضوع بتمام خصوصياته - والا على ماذا يحكم ؟ - وبعد احرازه الموضوع بتمام الخصوصيات والقيود ، لا يبقى تردد ، لا في الموضوع ، ولا في الحكم ، والعقل حاكم في ما نحن فيه بوجوب الاطاعة ، فلا يمكن ان يكون مردداً في : ان موضوع الوجوب ، هل هو : «الاعتقاد القطعي » او : « الاعتقاد الاعم من القطع والظن » ؟ وقد مضى : انه كما لا تردد في موضوع الحكم العقلي ، كذلك لا تردد في موضوع الحكم الشرعي بطريق اولى .  
( وسيجيء الاشارة إلى هذا) الذي ذكرناه : من عدم تردد العقل في حدود موضوع حكمه ( في رد من زعم : ان نتائج دليل الانسداد مهملة ) فلا تفيد مراتب

مجملة مع عده دليل الانسداد دليلاً عقلياً وحكمـاً يستقلـ به العـقل .  
وأـما ثـانـياً :

---

الظنـ وموارـده واسـبابـه ، عـلـى نـحوـ الـكـلـيـةـ وـ(ـمـجـمـلـةـ)ـ فـلاـ تعـطـيـ خـصـوصـيـاتـ النـتـيـجـةـ ،ـ والـفـرقـ بـيـنـ الـاـهـمـالـ وـالـاجـمـالـ :ـ فـيـ مقـامـ الثـبـوتـ وـالـاجـمـالـ :ـ فـيـ مقـامـ الدـلـالـةـ (ـعـدـهـ)ـ أـيـ عـدـ هـذـاـ الرـاعـمـ (ـدـلـيلـ انـسـدـادـ دـلـيـلـاـ عـقـلـيـاـ)ـ عـلـىـ حـجـيـةـ مـطـلـقـ الـظـنـ (ـوـحـكـمـاـ يـسـتـقـلـ بـهـ العـقلـ)ـ .

فـاـنـهـمـ اـخـتـلـفـواـ فـيـ اـنـ مـقـدـمـاتـ انـسـدـادـ لـوـ تـمـتـ ،ـ وـاـنـتـجـتـ حـجـيـةـ الـظـنـ المـطـلـقـ ،ـ فـهـلـ النـتـيـجـةـ :ـ الكـشـفـ اوـ الـحـكـومـةـ ؟

وـمـعـنـىـ الـكـشـفـ :ـ اـنـ مـقـدـمـاتـ تـكـشـفـ عـنـ اـنـ الشـارـعـ جـعـلـ الـظـنـ المـطـلـقـ حـجـةـ .ـ وـمـعـنـىـ الـحـكـومـةـ :ـ اـنـ نـتـيـجـةـ مـقـدـمـاتـ تـثـبـتـ اـنـ عـقـلـ يـحـكـمـ بـحـجـيـةـ الـظـنـ .ـ ثـمـ اـنـ القـائـلـ بـالـكـشـفـ ،ـ لـهـ اـنـ يـقـولـ :ـ باـجـمـالـ النـتـيـجـةـ ،ـ اـذـ الـاجـمـالـ يـأـتـيـ فـيـ عـالـمـ الـاـثـبـاتـ ،ـ وـالـدـلـالـةـ فـيـ مـرـادـ الـاـخـرـينـ ،ـ اـمـاـ القـائـلـ بـالـحـكـومـةـ فـلـاـ يـتـمـكـنـ مـنـ القـوـلـ :ـ باـجـمـالـ النـتـيـجـةـ ،ـ اـذـ قـدـ عـرـفـتـ :ـ اـنـ عـقـلـ لـاـ اـجـمـالـ فـيـ حـكـومـتـهـ ،ـ وـسـيـأـتـيـ تـفـصـيلـ الـكـلامـ فـيـ ذـلـكـ اـنـ شـاءـ اللـهـ تـعـالـىـ .

(ـ وـاـمـاـ ثـانـياـ )ـ فـلـانـ اـسـتـدـلـ لـلـزـوـمـ تـحـصـيلـ الـاعـتـقـادـ الـقطـعـيـ ،ـ مـدـعـيـاـ عـدـمـ كـفـاـيـةـ الـعـلـمـ بـالـظـنـ بـدـلـيلـ الاـشـتـغـالـ الـيـقـيـنـيـ بـالـتـكـلـيفـ .ـ لـاـنـاـ نـعـلـمـ اـنـ لـكـلـ وـاقـعـةـ حـكـمـاـ شـرـعـيـاـ .ـ يـسـتـدـعـيـ الـبرـائـةـ الـيـقـيـنـيـةـ ،ـ وـالـبرـائـةـ لـاـ تـحـصـلـ اـلـاـ بـالـيـقـيـنـ وـهـوـ :ـ الـعـلـمـ بـالـقطـعـ ،ـ لـاـ بـالـتـخـيـرـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ الـظـنـ لـاـ حـتـمـالـ مـخـالـفـةـ الـظـنـ لـلـوـاقـعـ الـمـؤـدـيـةـ لـعـدـمـ حـصـولـ الـبرـائـةـ الـيـقـيـنـيـةـ ،ـ مـعـ اـنـهـ لـاـ بـدـ مـنـ اـحـراـزـهـاـ بـعـدـ الـعـلـمـ بـالـشـغـلـ الـيـقـيـنـيـ .

لـكـنـ هـذـاـ اـسـتـدـلـالـ غـيرـ مـحـتـاجـ اـلـيـهـ ،ـ اـذـ هـنـاكـ اـسـتـدـلـالـ آـخـرـ مـقـدـمـ عـلـيـهـ رـتـبـةـ ،ـ مـمـاـ لـيدـعـ مـجـالـاـ لـهـذـاـ اـسـتـدـلـالـ وـهـوـ :ـ اـنـ الشـارـعـ اـمـرـ بـالـعـلـمـ بـالـاـصـوـلـ وـالـاـدـلـةـ الـمـخـالـفـةـ ،ـ فـرـضـاـ لـهـذـاـ الـظـنـ ،ـ فـاـذـاـ اـخـذـ الـمـكـلـفـ بـالـظـنـ ،ـ وـتـرـكـ الـاـصـوـلـ وـالـاـدـلـةـ ،ـ قـطـعـ بـاـنـهـ خـالـفـ الـشـرـعـ ،ـ (ـفـ)ـ لـاـ تـصـلـ النـوـيـةـ إـلـىـ مـاـ ذـكـرـهـ اـسـتـدـلـ :ـ مـنـ اـحـتمـالـ الـمـخـالـفـةـ .

فلا أن العمل بالظن في مورد مخالفته للأصول والقواعد الذي هو محل الكلام مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الأصول حتى يعلم خلافها فلا حاجة في رده إلى مخالفته لقاعدة الاستعمال الراجعة إلى قدح المخالفة الاحتمالية للتکلیف المتيقّن ، مثلاً إذا فرضنا أن الاستصحاب يقتضي الوجوب والظن حاصل بالحرمة ، فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع

وذلك (لان العمل بالظن) ان كان على وجه التعبّد ، كان حراماً ، لانه تشريع - كما عرفت - وان كان على وجه الاحتياط او التشهي ، فان وافق الأصول والادلة ، حل بلا اشكال ، ولا كلام فيه ، واما (في مورد مخالفته للأصول والقواعد) الشرعية مما سميّناها بالادلة (الذي هو) مورد البحث و (محل الكلام) وانه جائز او حرام على نحو يكون (مخالفة قطعية لحكم الشارع) الذي حكم (بوجوب الأخذ بتلك الأصول) والقواعد (حتى يعلم خلافها) ويقطع بخلاف تلك الأصول والقواعد وما دام لم يقطع بالخلاف ، يكون العمل بالظن حراماً من جهة انه طرح للقواعد الشرعية ، والاصول العملية .

اذن ( فلا حاجة في رده ) أي رد العمل بالظن - كما ذكره المستدل - (إلى مخالفته لقاعدة الاستعمال الراجعة ) تلك القاعدة (إلى : قدح المخالفة الاحتمالية ، للتکلیف المتيقّن ) حيث ذكر المستدل : ان العمل بالظن فيه احتمال المخالفة ، فاللازم : ان لا يعمل بالظن ، بل باليقين لأن الاستعمال اليقيني يستدعي البرائة اليقينية .

(مثلاً: اذا فرضنا ان) الدليل الشرعي ، او (الاستصحاب : يقتضي الوجوب) في صلاة الجمعة ، حيث نشّك في بقاء وجوبها بعد عصر الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ام لا (والظن) بسبب خبر غير معتبر (حاصل بالحرمة ، فحينئذ يكون العمل بالظن) المذكور بترك صلاة الجمعة حراماً ، لكونه (مخالفة قطعية لحكم الشارع) بسبب دليل اجتهادي ، قام على ان صلاة الجمعة واجبة ، او : (بـ) سبب الاصل

بعدم نقض اليقين بغير اليقين ، فلا يحتاج الى تكليف بالواجبات والمحرمات يقيني ، ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها او وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي وأنّ في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتکلیف المتيقن فلا یجوز ، فهذا أشبه شيء بالأكل عن القفا .

فقد تبيّن مما ذكرنا أنّ ما ذكرنا في بيان الأصل

---

العملي الدال على ( عدم نقض اليقين بغير اليقين ) أي بالشك كما ورد في نص الاستصحاب .

( فلا يحتاج ) في اثبات الحرمة ، لترك الجمعة ، بما ذكره المستدل ( إلى تكلف : ان التکلیف بالواجبات والمحرمات يقيني ) لأننا نعلم بذلك - قطعاً اجمالاً - وهذا العلم يوجب علينا تحصيل الاعتقاد بتلك التکاليف مقدمة للعمل ، ( و ) لكن ( لا نعلم ) لبرأة الذمة ( كفاية : تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها ) أي في التکاليف الشامل للقطع والظن ( او : وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي ) حيث الامر دائئر بين التعبين والتخيير ( وان في تحصيل الاعتقاد الراجح ) من الظن فقط ، دون الاعتقاد القطعي ، وتحصيل العلم ( مخالفة احتمالية للتکلیف المتيقن ) حيث انا مكلفوون بالاحکام قطعاً ( فلا یجوز ) الاكتفاء بالظن ، دون تحصيل القطع .

( فهذا ) التکلیف الذي وقع فيه المستدل ( اشبه شيء بالأكل عن القفا ) لانه ترك الطريق الواضح : من كون العمل بالظن مخالفة قطعية للادلة والاصول وسار في الطريق الملتوي : من كون العمل بالظن فيه احتمال مخالفة التکلیف ، فاللازم - تحصيل الاعتقاد القطعي ، فهو كما اذا كان نص القرآن يدل على : تحريم شيء ، وظاهر رواية ضعيفة يدل على : التحرير ايضاً ، فيستدل انسان على التحرير بظاهر تلك الرواية ، ويدع نص القرآن الدال على التحرير .

( فقد تبيّن مما ذكرناه ) : من الاشكال على الاصول التي ذكروها في باب التعبد بالظن : ( ان ما ذكرنا في بيان الأصل ) : من حرمة التعبد بالظن ، مالم يدل على التعبد

هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه ، وحاصله : أنّ التعبّد بالظنّ مع الشك في رضا  
الشارع بالعمل به في الشريعة تعبّد بالشك ، وهو باطل عقلاً ونقلأً .  
وأمّا مجرّد العمل على طبقه فهو محرّم إذا خالف أصلاً من الأصول اللفظية او  
العملية الدالة على

به دلیل، انه (هو الّذى ينبعى ان يعتمد عليه) ويرجع اليه .

( وحاصله : ان العبود بالظن ، مع الشك في ) حججته ، وعدم العلم بما رضا الشارع بالعمل به ) أي بالظن يكون ( في الشريعة ، تعبد بالشك ) لأنها سواء ظننا او وهمنا او شكينا ، كنا شاكين في الحكم الذي وصل الظن اليه ، فيكون من التشريع ، وادخال ما لم يعلم كونه من الدين في الدين .

( وهو ) أي التعبّد بالشكّ ( باطلًا عقلاً ) لأن العقل يرى لزوم العلم فيما ينسبة  
الإنسان إلى المولى .

(و) باطل، (نقاً) لأن الآية الكريمة تقول:

«الله أَذِنَ لَكُمْ، أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»؟ !

هذا اذا كان على نحو التشريع.

(واماً مجرد العمل على طبقه ) ووفق الظن ، من دون النسبة والتشريع ، احتياطاً او تشديداً ( فهو محرم ، اذا خالف اصلاً من الاصول اللغوية ).

كما اذا قال الشارع: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِيَنِّا فَتَبَيَّنُوا ... ». .

كما اذا قال الشارع: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ إِنْبِأً فَبَيِّنُوا ... ». ٢٠

وأتنى خبر فاسق يدل على حرمة الجمعة في عصر الغيبة ، بينما تدل الآية على الوجوب ، فإذا طرحنا الوجوب لخبر الفاسق ، كان الاصل اللفظي مخالفًا للظن الحصال من خبر الفاسق .

( او ) مخالفًا للأصول ( العملية ) كما اذا اقتضى الاستصحاب : وجوب الجمعة ،

وَدَلْلٌ خَبِيرُ الْفَاسِقِ عَلَيْهِ : الْحَرْمَةُ (الدَّالَّةُ) تَلِكَ الْأَصْوَلُ الْلُّفْظِيَّةُ أَوُ الْعَمَلِيَّةُ (عَلَى

وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم الرافع .  
فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة ، كما إذا عمل به ملتزماً أنه حكم الله وكان العمل به مخالفًا لمقتضى الأصول ؛ وقد يجتمع فيه جهة واحدة ، كما إذا خالف الأصل ولم يلتزم بكونه حكم الله ، او التزم ولم يخالف مقتضى الأصول وقد لا يكون فيه عقاباً أصلاً ، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف أصلاً .

---

وجوب الأخذ بمضمونها ) اذ كيف يجتمع الاصل الذي يجب العمل به ، مع العمل بالظن ، المخالف لذلك الاصل ؟ .

وهذا الوجوب مستمر ( حتى يعلم الرافع ) فان الاصل يقول : خذ بمضموني ، حتى تعلم الرافع لمضموني ، فإذا ظنَّ الانسان بالرافع - ولم يعلمه - لم يحق له : الأخذ بالظن وترك الاصل .

وعليه (ف) الصور أربع : اولاً : (العمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة) جهة التشريع ، وجهة مخالفة الدليل (كما اذا عمل به) أي بمودى الظن (ملتزماً انه حكم الله) فانه محروم من جهة التشريع (وكان العمل به ، مخالفًا لمقتضى الأصول) اللفظية او العملية فانه محروم من جهة مخالفة الدليل .

(و) ثانياً (قد يجتمع فيه) أي في العمل بالظن (جهة واحدة) للحرمة فقط (كما اذا خالف ) العمل (الاصل) العملي او اللفظي (و) لكن (لم يلتزم : بكونه حكم الله) بل عمل به احتياطاً او تشديداً .

وثالثاً (أو التزم) بالحكم المستند إلى الظن ، بأنه حكم الله تعالى (و) لكن (لم يخالف مقتضى الأصول) اللفظية او العملية .

(و) رابعاً : (قد لا يكون فيه) جهة (عقاب أصلاً) لا من جهة الالتزام ولا من جهة المخالفة (كما اذا لم يلتزم : بكونه حكم الله) فلا يكون تشريعاً (ولم يخالف أصلاً) لفظياً ولا عملياً ، فلا يكون مخالفًا للدليل وتكون الاقسام على ذلك اربعة : لا يقال : كيف حصرتكم النسبة في الكليات الراجعة إلى العموم من وجه إلى ما

وحيثـنـدـ قد يستحقـ عليهـ الشـوابـ ، كـماـ إـذـاـ عـمـلـ بـهـ عـلـىـ وـجـهـ الـاحـتـيـاطـ ، هـذـاـ .

يكون اقصاها ثلاثة صور، ولم تذكروا شيئاً منها ذات اربع صور مع ان في العموم من

وجه اربع صور:

انسان وابيض .

وابيض بدون الانسان .

وانسان بدون الابيض .

وما ليس بانسان ولا ابيض ؟

لانه يقال : ان المنطقين ارادوا بيان : الايجاب لهما ، او لاحدهما ، لا السلب

لكليهما ، فالقسم الرابع خارج عن محل كلامهم ، كما هو واضح .

(وحيثـنـدـ) بـانـ يـعـمـلـ بـالـظـنـ لـكـنـ لـمـ يـلـتـزـمـ بـكـونـهـ حـكـمـ اللـهـ وـلـمـ يـكـنـ فـيـهـ مـاـ يـخـالـفـ

الـاـصـلـ ، فـاـنـهـ (قد يستحقـ عليهـ) أـيـ عـلـىـ عـمـلـهـ هـذـاـ (الـشـوابـ ، كـماـ اـذـاـ) ظـنـ بـالـتـكـلـيفـ

وـ (عـمـلـ بـهـ عـلـىـ وـجـهـ الـاحـتـيـاطـ) وـلـمـ يـعـارـضـهـ اـحـتـيـاطـ آـخـرـ ، فـيـكـونـ فـيـهـ الشـوابـ لـانـهـ

انقياد للمولى واطاعة لقوله :

«أَخْرُوكَ دِينُكَ ، فَاحْتَطِ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ»<sup>١</sup> .

وغيره من اوامر الاحتياط ، وانما قال المصنف «قد» : «قد يستحق» لانه اذا لم يقصد الاحتياط ، لم يستحق ثواباً .

ثم ان (هذا) الذي ذكرناه : من ان التuibd بالظن ، قد يكون حراماً : اذا كان مع

الاستناد ، او مخالفـاـ لـاـصـلـ اوـ دـلـيلـ ، وقد لا يكون حرامـاـ : اذاـلمـ يـكـنـ معـ الاستـنـادـ ، وـلـمـ

يـكـنـ مـخـالـفـاـ لـاـصـلـ وـلـاـ دـلـيلـ ، غـيرـ دـقـيقـ ، وـذـلـكـ لـانـ التـuibdـ بـالـظـنـ ، حـرـامـ مـطـلقـاـ

والحرمة اـمـاـ منـ جـهـةـ وـاحـدـةـ وهـيـ : التـشـريعـ ، وـاماـ منـ جـهـتـيـنـ : التـشـريعـ ، وـمـخـالـفـةـ

الـاـصـلـ اوـ الدـلـيلـ ، لـانـ مـاـ لـيـكـونـ معـ الاستـنـادـ لـاـ يـسـمـىـ تـuibdـ بـالـظـنـ ، فـلـيـسـتـ الصـورـ :

اربع بل هي ثلاث :-

ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد إليه في العمل والالتزام بكون مؤدّاه حكم الله في حقه ، فالعمل على ما يطابقه بلا استناد إليه ليس عملاً به .

فصح أن يقال : إن العمل بالظن والتبعيد به حرام مطلقاً ، وافق الأصول أو خالفها ، غاية الأمر أنه إذا خالف الأصول يستحق العقاب من جهتين ، من جهة الالتزام والتشريع ، ومن جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه .

---

الأولى : ما كان حراماً لانه تشريع فقط .

الثانية : ما كان حراماً لانه مخالف للدليل .

الثالثة : ما كان حراماً من جهة انه : تشريع ، ومخالف للدليل ، اما اذا لم يكن لا مخالفًا ولا تشريعاً ، فلا يسمى تبعيداً بالظن - اصلاً - الا انه من اقسام التبعيد وجائز .

(و) عليه : فما ذكرناه سابقاً ليس إلا مجرد اصطلاح ، حيث سميانا القسم الرابع ، الذي هو « ليس بتعبدني » تبعيداً (لكن ) هذا الاصطلاح غير دقيق ، اذ قد مرّ ان (حقيقة العمل بالظن هو : الاستناد اليه في العمل ، والالتزام بكون مؤدّاه ) كصلة الجمعة الحرام واقعاً ، المظنون وجوبيها (حكم الله في حقه ) أي في حق الظان (فالعمل على ما يطابقه ) أي يطابق الظن (بلا استناد اليه ) بل احتياطاً او تشديداً (ليس عملاً به ) أي بالظن ، حتى يقال : انه عمل بالظن ، لكنه ليس بمحرم .

(فصح أن يقال : ان العمل بالظن والتبعيد به ) باستناده إلى الشارع - بالإضافة إلى الاستناد إلى نفس الظن في العمل - (حرام مطلقاً) ومعنى مطلقاً : انه سواء ( وافق الأصول ) والأدلة ( او خالفها ) فهو حرام .

(غاية الامر ) في الفرق بين المواقف وبين المخالف ( انه اذا خالف الأصول ، يستحق العقاب من جهتين : من جهة : الالتزام ، والتشريع) والنسبة إلى المولى ما لا يعلم انه منه ، وهو حرام شرعاً ، وقبع عقلانياً - كما تقدم ، ( ومن جهة : طرح الأصل ) او الدليل (المأمور بالعمل به ، حتى يعلم بخلافه ) .

وذلك ان الأصل او الدليل ، هو اللازم الاتباع ، الا ان يقطع الانسان بخلافه ، فاذا قام

وقد أشير في الكتاب والسنّة إلى الجهتين :  
 فمما أشير فيه إلى الأولى قوله تعالى : « قل الله أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى الله تَفْتَرُونَ » ،  
 بالتقريب المتقدم ، وقوله عليه السلام : « رجُلٌ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ » .  
 ومما أشير فيه إلى الثانية

شاهدان : على ان المال لزيد ، وقام الاصل : على انه ليس بمتظاهر ، وجوب العمل  
 بهما ، فلا يجوز اعطاء المال لعمرو للظن بأنه لعمرو ، ولا ان يدخل الصلاة للظن بأنه  
 متظاهراً ، الا ان يعلم بان المال لعمرو ، حيث العلم مقدم على الشاهد ، وان يعلم بأنه  
 متظاهر ، حيث العمل مقدم على الاستصحاب .

( و ) اذا عرفت ذلك نقول : ( قد اشير في الكتاب والسنّة إلى الجهتين )  
 المحرّمتين ، وهما : جهة التشريع ، وجهة مخالفة اصل او دليل ، بالإضافة إلى ما  
 عرفت : من ان العقل يدل على القبحين ، بل والاجماع قائم على ذلك ايضاً ، فالادلة  
 الاربعة دالة على المطلب .

( فمما أشير فيه إلى ) الجهة ( الاولى ) أي حرمة التشريع ( : قوله تعالى ) :-  
 « قُلَّ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ ، أَمْ عَلَى الله تَفْتَرُونَ »<sup>١</sup> بالتقريب المتقدم ) في الاستدلال  
 بهذه الآية ، اذ الآية تدل : على ان الاستناد من دون اذن افتاء ، والافتاء : حرام نصاً  
 واجماعاً ، وعقلاً .

( وقوله عليه السلام :  
 « رجُلٌ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ »<sup>٢</sup> فمن لا يعلم شيئاً يعاقب عليه اذا عمل به باسناده  
 إلى المولى ، حكمأً كأن ذلك الشيء كما في النص او عملاً آخر - بالملائكة - كما في ما  
 نحن فيه ، والعقاب يلازم الحرمة .

( ومما أشير فيه إلى ) الجهة ( الثانية ) أي حرمة العمل بالظن مقابل الدليل الدال  
 على خلافه :

للشيرازي ..... حرمة العمل بالظن ..... ج ١

قوله تعالى : « إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً » و قوله عليه السلام : « مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ كَانَ مَا يُفْسِدُهُ أَكْثَرَ مِمَّا يَصْلِحُهُ » ، ونفس أدلة الاصول .

ثم

---

( قوله تعالى : « إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً » )<sup>١</sup> .

فإن الحق يكون في العلم ، وفيما دلت عليه الأدلة والاصول ، ومن الواضح : انه اذا لم يكن حق ، كان باطلأ ، لعدم الواسطة والعامل بالباطل فاعل للمرح ، لأن العمل بالظن وطرح الحق ، محرم .

( و قوله عليه السلام : « مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ، كَانَ مَا يُفْسِدُهُ أَكْثَرَ مِمَّا يَصْلِحُهُ » )<sup>٢</sup> فالمفتي الذي يفتى بالظن ، ويطرح الدليل المقابل له يكون مفسدا ، والمفسد معاقب بالنار ، وائما قال عليه السلام : « اكثرا » لانه قد يتطابق الظن مع الواقع ، فلا يكون فيه فسادا وفي قباله : غير المتطابق مع الواقع ، وان دل على دليل او اصل ( و ) يدل ايضا على الحرمة : ( نفس أدلة الاصول ) والادلة : كقوله عليه السلام - في باب الاستصحاب :

« لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ »<sup>٣</sup> .

فإذا عمل بالظن كان مشمولاً لنهي « لانتقض » .

وكقوله عليه السلام : « لَا غُذَرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا ، فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرُوِيهِ عَنَّا ثُقَاتُنَا »<sup>٤</sup> .

فإذا عمل بالظن ، وطرح رواية الثقة ، لم يكن له عذر في الآخرة ، وكان مستحقا للنار .

( ثم ) ان هناك خلافا بين الاصوليين وهو : انه هل العمل بالأدلة مشروط بعدم الظن على خلافها ، فإذا ظن بالخلاف لم يجز العمل بالخبر ، كما قال به بعض ، أو

---

٢ - بحار الانوار : ج ٢ ص ١٣١ ح ٣٥ .

٤ - بحار الانوار : ج ٤ ص ٣١٨ ح ١٥ .

١ - يونس ٣٦ .

٣ - بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٨١ ح ٥٣ .

إن ما ذكرنا من الحرمة من الجهتين مبني على ما هو التحقيق، من أن اعتبار الأصول لفظية كانت أو عملية، غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها. واما إذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها، فللقائل أن يمنع أصلية حرمة العمل بالظن مطلقاً، لا على وجه الالتزام ولا على غيره.

اللازم: العمل بالخبر سواء ظن بخلافه أم لا؟

وهذا الخلاف موجود أيضاً في الأصول، فهل الاستصحاب حجة مطلقاً، او فيما اذا لم يظن على خلافه؟

فالذى قلناه: من انه لا يعمل بالظن في خلاف الخبر والاصل، ائماً هو فيما اذا قلنا - كالمشهور - : بان الخبر والاصل حجة مطلقاً، ظن المكلف على خلافهما، ام لا؟.

اما من يقول : بان الظن على الخلاف، يسقط الخبر والاصل عن الحجية ، فهو لا يقول : بان العمل بالظن المخالف للخبر والاصل ، يوجب العقاب .

وعليه : فـ(ان ما ذكرنا ) هـ (من الحرمة) لمن يعمل بالظن (من الجهتين) جهة التشريع ، وجة طرح اصل او دليل (مبني على ما هو التحقيق: من ان اعتبار الأصول لفظية كانت ) كحجية الظاهر (او عملية) كالاستصحاب (غير مقيد) ذلك الاعتبار (بصورة عدم الظن على خلافها) أي خلاف تلك الأصول اللفظية والعملية . (واما اذا قلنا بـ) مقالة البعض : من (اشتراط) الحجية في الأصول والادلة بـ(عدم كون الظن على خلافها) أي خلاف تلك الأصول اللفظية والعملية (فللقائل ان يمنع: اصلية حرمة العمل بالظن مطلقاً) والاطلاق بمعنى: انه (لا على وجه التزام) الشريعي ، (ولا على غيره) أي غير الالتزام .

وائماً المحرم عند هذا القائل : الحرمة على وجه الالتزام فقط ، فان التزم حرم للتشريع فقط - لا من جهتين - وان لم يتلزم ، لم يكن حراماً اطلاقاً، سواء كان في قبال الظن اصل او دليل ام لا؟.

اما مع عدم تيسير العلم في المسألة ، فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع إلى الأصل الموجود في تلك المسألة على خلاف الظن ، وكما لا دليل على التبعد بذلك لا دليل على التبعد بالظن ، كذلك لا دليل على التبعد بذلك الأصل ، لأنّه المفروض ، فغاية الأمر التخيير بينهما او تقديم الظن ، لكونه أقرب إلى الواقع ، فيتعمّن بحكم العقل .

---

(اما) وجّه عدم حرمة العمل بالظن العام (مع عدم تيسير العلم) ولا الظن الخاص مع فرض انسداد باب العلم والعلمي (في المسألة) بأن لم يكن في المسألة المبتلى بها علم ولا علمي .

(فلدوران الامر فيها) أي في المسألة (بين العمل بالظن) العام (ويبين الرجوع إلى الأصل الموجود في تلك المسألة) برائة ، او اشتغالاً ، او احتياطاً ، او تخيراً ، الاصل الذي هو (على خلاف الظن) كأنّ ظن عدم وجوب الجمعة بينما الاستصحاب يقتضي وجوبها ، او كان الشك في المكلف به مما يقتضي الاشتغال ، لكنّ الظن على البراءة ، إلى غير ذلك .

(وكما لا دليل على التبعد بالظن) لفرض الانسداد (كذلك لا دليل على التبعد بذلك الأصل) المخالف للظن (لأنّه المفروض) من دليل اعتبار ذلك الأصل ، بأنه مختص بصورة الشك وعدم الظن بالخلاف .

(غاية الامر) هنا في دوران الامر بين الظن والاصل هو : (التخيير بينهما ، او يقال : بد تقديم الظن) على الاصل (لكونه اقرب إلى الواقع) اذا الاصل : في محل الشك ، والظن مقدم على الشك (فيتعين) الظن (بحكم العقل) .

فإن العقل يرى لزوم العلم التفصيلي ، ثم العلم الاجمالي - وربما يقال : بالتساوي بينهما في الاطاعة ، اذا لم يكن محذور خارجي - ثم الظن ، فإن من كان مريضاً وعلم بالدواء : شربه ، ومن شك بين اثنين : شربهما ، ومن لم يكن له علم تفصيلي ولا علم اجمالي ، شرب ما يظن انه دواء ، وكذلك في سلوك الطريق الواجب عليه ، للوصول إلى بلد ما ، وإلى غير ذلك من موارد عمل العقلاء بالظن بعد فقد العلم .

وأتأم مع التمكّن من العلم في المسألة ، فلأنّ عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظنّ ووجوب تحصيل اليقين مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علمًا ، أمّا إذا أدعى أنّ العقل لا يحكم بازيد من وجوب تحصيل الظنّ وأنّ الضرر الموهوم لا يجب دفعه ، فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكّن .

وعلى هذا: فالعمل بالظنّ لا يحرم من جهة التشريع ، لأن العقل حكم بحججته تخبيراً أو تعيناً ، ولا من جهة طرح الأصل ، لفرض أن حجيّة الأصل مقيدة بعدم الظنّ على الخلاف .

( وأما ) وجه حرمة العمل بالظنّ ( مع التمكّن من العلم ) او الظنّ الخاصّ - كالإمارات والطرق - بالواقع ( في المسألة ) المبتنى بها : ( فلان ) العقل لا يلزم الإنسان بالعلم او العلمي ، وإنما يرى كفاية الظنّ بالنجاة في قبال الشكّ بها ، او الظنّ بعدمها ، ولذا فان العقلاء يكتفون بالظنّ في غالب معاملاتهم ، وان تمكنا من العلم فـ ( عدم جواز الاكتفاء فيها ) أي في المسألة ( بتحصيل الظنّ ) بالحكم ( ووجوب تحصيل اليقين ) او الظنّ الخاصّ مما يسمى بالعلمي ( مبني على القول : بوجوب تحصيل الواقع علمًا ) او علمياً .

و ( إنما اذا ادعى ) كما عن المحقق السبزواري « قوله » ( ان العقل لا يحكم بازيد من وجوب تحصيل الظنّ ) باحكام المولى ( وان الضرر الموهوم ، لا يجب دفعه ) بل الضرر المشكوك ، او المظنون او المقطوع به ( فلا دليل على لزوم تحصيل العلم ) او العلمي بالاحكام ، حتى ( مع التمكّن ) .

وعليه : فالعمل بالظنّ لا يحرم ، لا من جهة ترك العلم ، ولا من جهة التشريع ، لأن العقل قد استقل بكافية تحصيل مطلق الاعتقاد ، الاعم من العلم والظنّ ، وكان المحقق السبزواري « قوله » إنما قال بذلك ، لما شاهده من ان بناء العرف في كل شؤونهم - الا النادر جداً المحتاج إلى دليل الاستثناء - إنما هو بالعمل على الظنّ . فمن يركب الطائرة ، او السيارة ، او الباخرة ، هل يعرف السائق ؟ وهل يعلم انه

ثم إنّه ربما يُستدلّ على أصلّة حرمة العمل بالظنّ بالأيات الناهية عن العمل بالظنّ ،

يوصله بسلام ؟

ومن يراجع الطبيب في مطبّه لاجل علاج مرضه ، او اجراء عملية جراحية له ، هل يعرف الطبيب ؟ وهل يعلم انه ينفع في معالجته واجراء عمليّته له ؟

ومن يأكل الطعام ، ويشرب المشروبات ، خصوصاً في المطاعم ، هل يعلم بان اللحم وسائر المطعومات والمشروبات ، خالية عن السمّ ، وسالمة من الاقذار والجراثيم ؟

ومن يخرج من بيته للعمل ، او يذهب ابنه إلى المدرسة ، او ما اشبهه ، هل يعلم بأنه لا يصطدم بالسيارات العابرة ؟ وهل يضمن عودة ابنه سالماً ؟

ومن يسكن المناطق ، التي تحدث فيها الزلازل هل يأمن على نفسه من الزلزلة المدمرة له ؟

ومن يرسل زوجته ، او بنته او اخته إلى السوق ، او المدرسة ، او بيوت الارحام ، او ما اشبه ، هل يؤمن عليها عدم الاختطاف ؟ .

إلى غير ذلك مما يجده الانسان من شؤون العرف في اكتفائهم بالظنّ ، والشرع ، حيث لم يحدث طریقاً جديداً ، كان معناه الاكتفاء بالظنّ ، وعدم لزوم العلم .

لكن هذا القول ضعيف لأن الشارع منع عن العمل بالظنّ ، وقد المعنا إلى ذلك في «الاصول» .

( ثم انه ربما يُستدلّ على أصلّة حرمة العمل بالظنّ ، بالأيات الناهية عن العمل بالظنّ ) مثل قوله سبحانه :

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ »<sup>١</sup> .

وقوله تعالى : « إِنْ يَتَبَيَّنُ إِلَّا الظَّنُّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحُقْقَ شَيْئاً »<sup>٢</sup> .

وقد أطالوا الكلام في النقض والابرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره بعد ما عرفت.

لأنه إن أريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن ، فقد عرفت أنه من ضروريات العقل ، فضلاً عن تطابق الأدلة الثلاثة التقلية عليه .

وقول سبحانه : « وَانْظُنْ إِلَّا ظنًا ، وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيقِنِينَ »<sup>١</sup> إلى غيرها ( وقد أطالوا) أي الاصوليون (الكلام في النقض والابرام ، في هذا المقام ) فبعضهم نقض الأدلة المذكورة بادعائه عدم دلالتها لأنها في اصول الدين ، ونحو ذلك ، وبعضهم ابرم دلالتها بأنها اعم ، ولو من جهة العلة ، كما في :

« إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا . »

ونظرة إلى القوانين والفصول ، وما اشبههما من الكتب الاصولية المفصلة ، تعلم تفاصيل النقض والابرام ( بما لا ثمرة مهمة في ذكره ، بعد ما عرفت ) من الكلام في العمل بالظن واحكامه .

ثم ان الاستدلال هذا على اقسام : ( لانه ان اريد الاستدلال بها ) أي بالآيات (على حرمة التعبد ، والالتزام ، والتدين بمؤدى الظن ) ونسبته إلى المولى عز وجلّ بان قال - فيما ظن بحرمة التبغ : المولى قال بحرمه التبغ ، او قال - فيما ظن بوجوب دعاء الهلال :- المولى قال بوجوب الدعاء عند الرؤبة ( فقد عرفت : انه ) أي تحرير التعبد ( من ضروريات العقل ) فان العقل يراه كذباً وافتراءً ( فضلاً عن تطابق الأدلة الثلاثة التقلية ) من الكتاب والسنة والاجماع ، ( عليه ) أي على التحرير .

وحيث دلّ العقل على الحرمة ، فالآيات والروايات ارشاد إلى حكم العقل ، كما هو الشأن في كلّ ما دلّ عليه العقل ، ثم دلت الأدلة الشرعية عليه ، والاجماع ليس إلا لكشفه عن قول المعصوم ، فهو كرواية من الروايات - على ما يراه بعض الاصوليين من كون الاجماع حجّة من باب الكشف ..

وإن أريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وإن لم يكن عن استناد إليه :  
فإن أريد حرمتها إذا خالف الواقع مع التمكّن من العلم به ، فيكتفي في ذلك الأدلة  
الواقعية ؛ وإن أريد حرمتها إذا خالف الأصول مع عدم التمكّن من العلم فيكتفي فيه  
أيضاً أدلة الأصول ،

---

( وان أريد : ) من الاستدلال بالإيات الناهية عن العمل بالظن ( دلالتها ) أي  
الإيات (على حرمة) مجرد (العمل المطابق للظن ، وإن لم يكن ) العمل (عن استناد  
إليه ) أي إلى الشارع فإذا ظن بحرمة التبغ ، أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال - مثلاً -  
ترك الأول ، وأتى بالثاني احتياطاً أو تشهيماً بلا نسبة منه إلى الشارع .

( فان أريد : حرمتها ) أي حرمة العمل بالظن ( اذا خالف الواقع ) بان لم يكن  
الدعاء واجباً ، ولا التبغ حراماً عند الله سبحانه ( مع التمكّن من العلم به ) أي بالواقع  
، حيث كان الدعاء حراماً ، او التدخين - مثلاً - في الواقع ، وكان بإمكانه ان يراجع  
الادلة ، حتى يظهر له : حرمة الدعاء ، ووجوب التدخين ، فلم يراجع وترك التدخين  
وقراء الدعاء (فيكتفي في ذلك ) التحريم الموجب لعقابه ( الأدلة الواقعية ) التي اذا  
رجع إليها ، علم بالواقع ، فان دليل الاحكام الواسطى إلى المكلّف حجّة عليه اذا  
خالف ، والوصول لا يلزم فيه - عند العقلاء - : علمه الحالي ، بل يكتفي فيه : انه  
يتتمكن من الرجوع إليها ليعلم .

وعلى هذا: فلا حاجة إلى الاستدلال بالإيات الناهية عن الظن ، في حرمة العمل  
بغير العلم .

( وان أريد : حرمتها ) أي حرمة العمل بالظن ( اذا خالف ) الظن: الأدلة الاجتهادية  
، او (الأصول) العملية ( مع عدم التمكّن من العلم ) فإذا رجع إليها لا يعلم بالواقع ،  
لكن يصل إلى الدليل الاجتهادي ، او الأصل العملي المقرر في هذه المسألة التي هي  
 محل ابتلائه (فيكتفي فيه ) أي في التحريم هنا ( ايضاً ) كما كفى في الفرض الأول  
(أدلة) الامارات و (الأصول) فإن الدليل الذي يقول بحجّية الخبر الواحد ، مثل :

بناءً على ما هو التحقيق ، من أنَّ مُجاريها صور عدم العلم الشامل للظن ؛ وإن اريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد إليه ، وتدين به وعدم مخالفته العمل الواقع مع التمكّن منه ولا لمقتضى الاصول مع العجز عن الواقع ، فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك ،

«صدق العادل» او بحجية الاصل ، مثل : «لا تنقض اليقين بالشك» يكفي في المنع عن العمل بالظن ، المخالف للخبر ، او للاستصحاب ، من دون حاجة إلى الآيات الناهية .

ان قلت : ان الادلة والاصول ، تجري فيما يشك الانسان فيه ، لا فيما يظن ، والمفروض في المقام : حصول الظن بالحكم ، فلا مجال للدليل والاصل فيه ، وانما مجالهما الشك فقط .

قلت : كون الدليل والاصل مقدماً على الظن (بناءً على ما هو التحقيق من أنَّ مُجاريها ) أي الادلة والاصول ليست عند الشك فقط ، بل مطلقاً (صور عدم العلم الشامل ) للشك و (للظن ) فالادلة والأصول تجري وهي غير مقيدة بعدم الظن ، فسواء شك المكلّف ، او ظن بالحكم وجب عليه : اجراء الدليل او الاصل لكشف الحكم .

(وان اريد : حرمة العمل المطابق للظن ، من دون استناد اليه ) إلى الشارع ليكون تشرعياً (و) لا (تدين به ) ليكون بدعة ، (و) مع (عدم مخالفته العمل الواقع ، مع التمكّن منه ) أي من الواقع (و) على فرض التمكّن من الواقع ، أن (لا) يكون في العمل مخالفة (لمقتضى) الادلة و (الاصول مع العجز عن الواقع ) كي لا يكون العمل مخالفًا لما هو تكليف العامل بالظن فعلاً .

(فلا دلالة فيها) أي في الآيات الناهية عن العمل بالظن (ولا في غيرها) من سائر الآيات والروايات (على حرمة ذلك ) العمل الذي ليس فيه استناد ، ولا مخالفة الواقع ، ولا للطريق المنصوب شرعاً ، فاذا دخن - مثلاً - تشهياً لا استناداً إلى الشارع ،

ولا وجہ لحرمتہ أيضاً.

والظاهر أن مضمون الآيات هو التبعيد بالظن والتدین به، وقد عرفت أنه ضروري التحرير، فلا مهم في إطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمه. إنما

وكان في الواقع حلالاً، ولم يكن خبر او اصل ، يدل على حرمتہ ، لم يكن وجه لحرمة مثل هذا التدخين .

( ولا وجہ ) آخر ، غير الآيات ( لحرمتہ أيضاً ) فلماذا يكون مثل هذا العمل حراماً؟ بل ظاهر الادلة : حلیته ، اذ هو مما : « سكت الله عنه » و: « كل شيء حلال » : و « كل شيء مطلق » إلى غير ذلك من ادلة البرائة :

( والظاهر ) لدى العرف حين يلقى الكلام اليه ( : ان مضمون الآيات ) المتقدمة ، النافية عن اتباع غير العلم او عن اتباع الظن ( هو ) : حرمة ( التبعيد بالظن والتدین به ) لا حرمة مجرد العمل من دون اسناد إلى الشارع ، ولاجل هذا الظاهر نرى : لو ان انساناً عمل عملاً يظنّ هو : بحسنه ، لا يقال له : لماذا تشرع ؟ ولو قيل له ذلك اجاب : بأنّي لا اعمله تشعراً ، بل تشهيأ او احتياطاً ، وكلا الامرين ، ليس من التشريع في شيء . هذا ( وقد عرفت : انه ) أي التبعيد بالظن من دون دليل ( ضروري التحرير ) عقلاً فلا حاجة إلى النهي الشرعي عنه ، ولو نهى الشارع كان ارشاداً ، والامر الارشادي : هو الذي ليس له ثواب ولا عقاب ، وانه لا مصلحة الا في المأمور به من دون خصوصية للامر ، مثل امر الطبيب بشرب الدواء ، فان المريض اذا لم يشرب الدواء اصابه ضرر عدم الشرب ، لان في امر الطبيب مصلحة اذا لم يطعه المريض ، اصابه ضرر مخالفة الامر بما هو امر .

وحيث قد عرفت : من عدم دلالة الآيات على النهي المولوي ( فلا مهم في اطالة الكلام في دلالة الآيات ) النافية عن العمل بالظن ( وعدمه ) أي عدم الدلالة و ( إنما

المهم الموضع له هذه الرسالة بيان ما خرج او قيل بخروجه من هذا الأصل من الامور الغير العلمية التي اقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجباً للرجوع الى الظن مطلقاً او في الجملة .

المهم عندنا (الموضع له هذه الرسالة ) من بيان احوال الظن هو : (بيان ما خرج) عن حرمة العمل بالظن ، فانه وان كان في الغالب ظنّاً نوعياً او ان النوع يظن منه . وان لم يحصل ظنّ شخصي للعامل ، واحياناً يكون قطعاً الا ان الشارع اخرجه عن حرمة العمل بالظن ، سواء قلنا : بان الحرمة مولوية - كما قاله غير واحد - او ارشادية إلى حكم العقل - كما قاله الشيخ المصنف ..

ثم ان الخارج من حرمة العمل بالظن : ظواهر الالفاظ ، وخبر الثقة ، بلا اشكال ولا خلاف غالباً ( او قيل بخروجه من هذا الاصل ) أي اصل حرمة العمل بالظن ، كالاجماع المنقول ، والشهرة ، والسيرة ( من الامور الغير العلمية ) مما يسمى بالظن الخاص ، مقابل الظن الانسادي ، الذي يسمى بالظن العام ( التي اقيم الدليل ) الخاص ( على اعتبارها ) كالكتاب ، والروايات المتواترة ، وطريقة العقلاة الممضاة من قبل الشارع ، والسيرة القطعية من المتشرعة .

( مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ) لانها ظنون خاصة خارجة عن حرمة العمل ، وان لم نقل بانسداد باب العلم ، اما اذا قلنا بالانسداد ، فالظن مطلقاً حجة ، ولا يراد بمطلق الظن ، الا الظنون عن الادلة الاربعة ، فان الانسداديين كصاحب القوانين ايضاً ، يعملون بهذه الاربعة ، لكن من باب الظن المطلق ، لا الظن الخاص - كما يقول به المشهور - على ما سيأتي في بحث الانسداد مفصلاً ان شاء تعالى ، فان كلامنا هذا ليس في الانسداد ( الذي جعلوه موجباً للرجوع إلى الظن مطلقاً ، او في الجملة ) .

## الفهرس

٧	مقدمة الشارح
١١	مقدمة المصنف
٢١	□ المقصد الأول في القطع
٢١	وجوب متابعة القطع
٢٢	إطلاق الحجّة على القطع
٢٧	أقسام القطع
٢٧	الفرق بين القطع الطريري والموضوعي
٣٨	تقسيم آخر للقطع
٤٤	الظن الطريري والموضوعي
	□ تنبیهات
٤٨	التنبیه الاول : هل القطع حجّة سواء صادف الواقع ام لا ؟
٥٠	أدلة القائلين بحرمة التجري
٥٠	الاول : الاجماع
٥٣	الثاني : بناء العقلاء
٥٣	الثالث : العقل
٥٣	الرابع : التَّسْبِيرُ وَالتَّقْسِيمُ
٥٥	جواب المصنف عن الاجماع

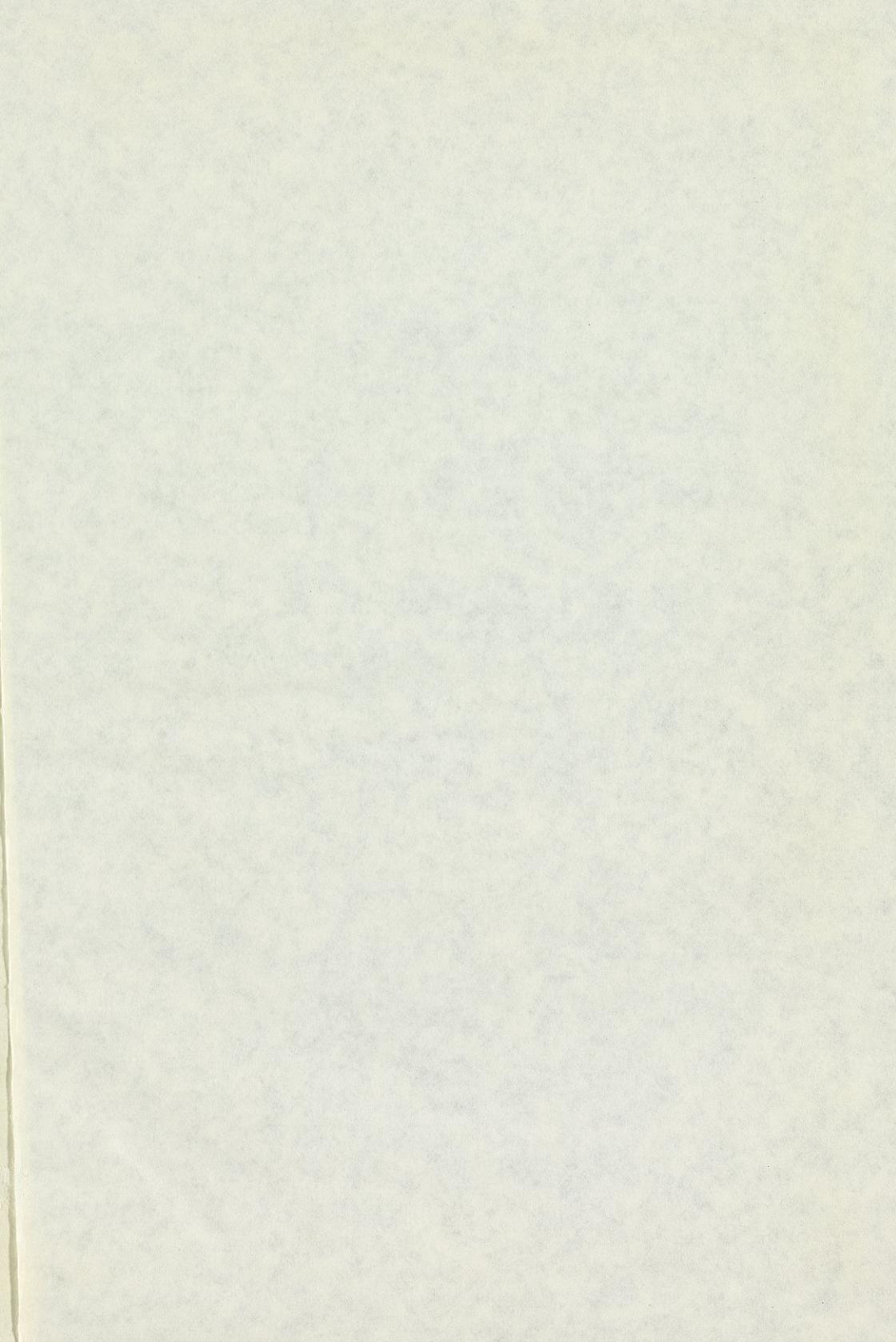
الفهرس.....	٤٢٨
الجواب عن الاستدلال ببناء العقلاء .....	٥٦
الجواب عن الادلة الاخرى .....	٥٧
تفصيل صاحب الفصول .....	٦٦
تحقيق المصنف في كلام الفصول .....	٧٣
لافرق في قبح التجري بين موارده .....	٨٥
أقسام التجري .....	٩٤
كلام الشهيد في القواعد .....	١٠٠
تأمّلات المصنف .....	١٠٢
<b>التبني الثاني : في حجية القطع مطلقاً</b>	١٠٤
كلام بعض الاخباريين والجواب عنه .....	١٠٤
كلام المحدث الاسترادي .....	١٠٩
كلام السيد الجزائري .....	١٢٠
كلام صاحب الحدائق في حجية العقل الفطري .....	١٢٤
مناقشات في كلام المحدث البحرياني .....	١٢٨
رأي المصنف .....	١٣١
كلام شارح الوافية .....	١٣٩
ايزاد على السيد الصدر .....	١٤١
<b>التبني الثالث : في اعتبار قطع القطاع</b>	١٦٧
التبني الرابع : هل المعلوم اجمالاً كالمعلوم تفصيلاً في الاعتبار ؟ .....	١٨١
للبحث مقامين : .....	١٨٣
مراتب المقام الاول .....	١٨٤
بحوث في المقام الثاني .....	١٨٥
الحق الظن التفصيلي بالعلم التفصيلي في تقدمه على العلم الاجمالي .....	١٩٤

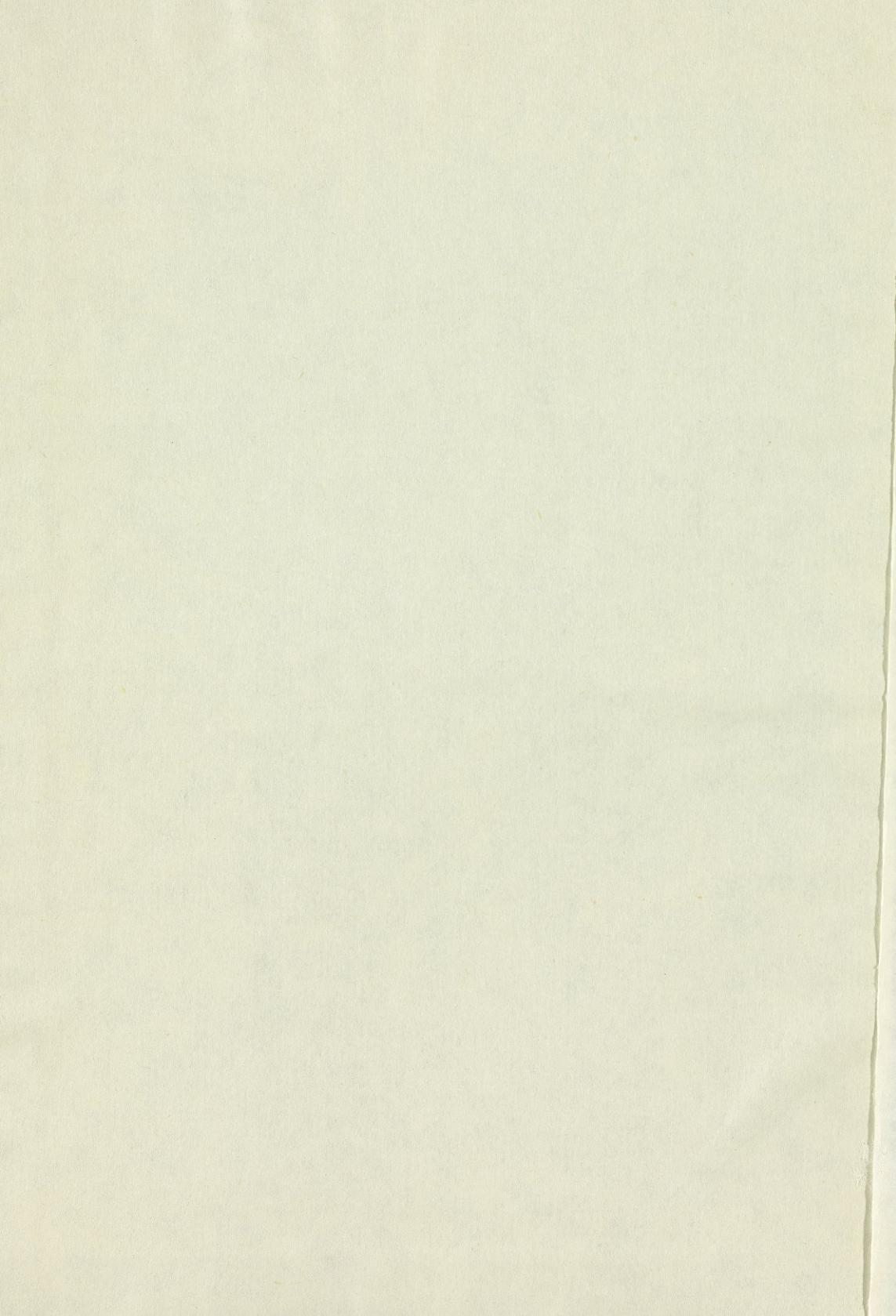
٢١٠ .....	بحث في المقام الاول : .....
٢١١ .....	صور العلم الاجمالي .....
٢١٥ .....	هل العلم الاجمالي الطريقي منجز ام لا ؟ .....
٢١٧ .....	في حجية العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي .....
٢١٩ .....	موارد توهם عدم الاعتبار .....
٢٢٩ .....	لابد من التزام احد امور في هذه الموارد .....
٢٣٦ .....	في انقسام مخالفته العلم الاجمالي الى قسمين .....
٢٣٧ .....	القسم الاول : المخالفة من حيث الالتزام .....
٢٣٩ .....	القسم الثاني : المخالفة من حيث العمل .....
٢٤٠ .....	جواز المخالفة الالتزامية في الشبهة الموضوعية والحكمية .....
٢٤٨ .....	المخالفة في الالتزام والمخالفة في العمل .....
٢٥٠ .....	المخالفة في الحكم المردّ .....
٢٥٢ .....	تقرير آخر للدليل .....
٢٧٠ .....	المخالفة العملية لخطاب تفصيلي .....
٢٧٥ .....	المخالفة العملية لخطاب مردّ بين خطابين .....
٢٨٣ .....	الاشتباه من حيث الشخص المكلف بالحكم .....
٢٨٤ .....	الحكم الثابت لشخص من جهة ترددّه بين موضوعين .....
٢٨٤ .....	الحكم الثابت لموضوع واقعي مردّ بين نفرین .....
٢٨٦ .....	نماذج لفروع المسألة .....
٢٩٤ .....	الحكم الثابت لشخص من جهة ترددّه بين موضوعين .....
٢٩٨ .....	معاملة الخنثى مع غيرها .....
٣٠٦ .....	معاملة الغير مع الخنثى .....
٣١٥ .....	<b>□ المقصود الثاني في الظنّ</b> .....

الفهرس.....	٤٣٠
المقام الاول : امكان التعبد بالظن عقلاً .....	٣١٦
الدليل الاول لابن قبة على استحالة التعبد بالظن .....	٣١٦
الدليل الثاني لابن قبة .....	٣١٧
ادلة المشهور .....	٣١٨
الجواب عن الدليل الاول لابن قبة .....	٣١٩
الجواب عن الدليل الثاني لابن قبة .....	٣٢١
التعبد بالأمارات غير العلمية .....	٣٤١
اقسام التعبد بغير العلم .....	٣٤١
التعبد بالأمارات للسببية .....	٣٤٥
قول بعض العامة في ايجاب التعبد بالخبر الواحد على الله .....	٣٨٤
رد المصنف لذلك البعض .....	٣٨٤
<b>المقام الثاني : وقوع التعبد بالظن في الاحكام الشرعية .....</b>	<b>٣٨٨</b>
اقوال في تاسيس الاصل للعمل بالظن .....	٣٨٩
تقارير اخرى في تاسيس الاصل .....	٣٩٧
خلاصة البحث .....	٤١٣
معنى الآيات الدالة على حرمة العمل بالظن .....	٤٢١
<b>الفهرس .....</b>	<b>٤٢٧</b>

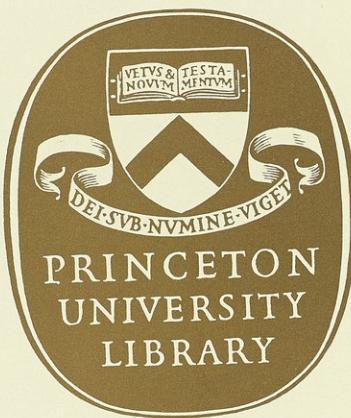












PRINCETON  
UNIVERSITY  
LIBRARY

